



The Study of the Controversial Issue of "like" and "Example" in the Problem of Knowledge of the Past Through Self-Knowledge with an Emphasis on one of the "Ahadith"

_____ **Abbas Abbaszadeh** ¹ _____

1. Assistant Professor, Department of Islamic philosophy and theology, Faculty of theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.12920

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12920.html

Corresponding Author:
Abbas Abbaszadeh

Email:
aabbaszadeh@tabrizu.ac.ir

Received: 2021/10/03

Accepted: 2021/12/19

Available: 2022/01/04

Open Access



Keywords:

The Analogy of the Soul, The Perfect Man, God, "Soorat", Likeness and Tranquility.

ABSTRACT

On the one hand, God does not have the like and on the other hand, the soul of man is a mirror for the knowledge of the Lord. The question that arises is how are these two things conclusive? Does the soul have any sign of God? Is the hadith "man arafa nafsah faqad araf rabbah" is impossible or possible? What are the differences and similarities between soul and creator? In the hadith "In'allah khalaq adam ala sooratah" what is the meaning of "Adam"? What is the meaning of the "sooratah"? The present study seeks to answer these questions. In the writer's view, such hadiths are not suspensive and they are concerned with the possibility of recognizing the past by the knowledge of the soul, and this recognition is certainly due to differences in the levels of existence, in particular, and not in the womb, and the meaning of Adam is the Adam, and the meaning of the sign is God, and the meaning of the "sooratah" is also a spiritual face. And since the soul is in the best available for the soul and it is itself, theology is in this way an intuitive cognition and a trusted presence.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



تأثیر بررسی تعارض انگاری «مثل» و «مَثَل» در مسأله معرفت رب از طریق معرفت نفس؛ با تأکید بر حدیث من عرف نفسه و خلق آدم علی صورته

عباس عباسزاده^۱

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.12920

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12920.html

چکیده

نویسنده مسئول:

عباس عباسزاده

ایمیل:

aabaszadeh@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۱۰/۱۴



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

معرفت نفس، معرفت رب،

صورت خدا، مثل و مَثَل،

انسان کامل.

از یک سو خداوند، مثل و مانند ندارد و از سوی دیگر، نفس آدمی آینه‌ای برای شناخت پروردگار معرفی شده است. سئوالی که مطرح می‌شود این است که این دو امر چگونه قابل جمع‌اند؟ آیا نفس بالجمله دالّ بر ربّ است یا فی الجمله؟ آیا حدیث «من عرف نفسه، فقد عرف ربّه»، تعلیق به محال است یا ناظر به امکان؟ و در صورت امکان، این دلالت، چگونه است؟ و بین نفس و ربّ چه تفاوت‌ها و تشابه‌هایی وجود دارد؟ و در حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»، منظور از آدم کیست؟ و ضمیر «صورته» به کجا بر می‌گردد؟ و منظور از صورت چیست؟ مطالعه‌ی حاضر در پی پاسخ به این سئوال است. از نظر نگارنده اینگونه احادیث تعلیق به محال نبوده و ناظر به امکان شناخت ربّ توسط معرفت نفس هستند و این شناخت، قطعاً به خاطر اختلاف مراتب وجودی، فی الجمله است و نه بالجمله و منظور از آدم، بنی آدم است و ضمیر «صورته» به خدا بر می‌گردد و منظور از صورت نیز صورت معنوی و اوصافی است و از آنجایی که نفس، در دسترس‌ترین موجود برای نفس است و خودش، خودش است، خداشناسی از این طریق، یک شناخت شهودی و حضوری قابل اعتماد به حساب می‌آید.

بیان مسأله

اندیشمندان مسلمان، به صورت برهان اِنّی، برای شناخت خدا، راه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، معرفت نفس است. قرآن کریم در آیات متعددی همانطور که به سیر در آفاق تأکید دارد، بر سیر بر نفس نیز توصیه فرموده است؛ «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ؛ و در زمین نشانهایی است برای اهل یقین و در جان‌هایتان، آیا پس نمی‌نگرید» (ذاریات، ۲۰ و ۲۱). و در جای دیگر می‌فرماید: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ...؛ به زودی به آنان نشانه‌ای خود را در آفاق و نفس نشان خواهیم داد تا برایشان روشن شود که خدا حق است» (فصلت، ۵۳) و در یک جا مراقبت از نفس را سفارش کرده «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسِكُمْ...؛ ای کسانی که ایمان آوردید بر شما باد (مراقبت) از نفس‌هایتان...» (مائده، ۱۰۵) و در جای دیگر انسان را از خدا فراموشی بر حذر کرده است؛ چرا که موجب خود فراموشی می‌گردد «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ...؛ مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نفسشان را از یاد آن‌ها برد» (حشر، ۱۹) البته سیر در نفس دو جور قابل طرح است: یک بار به عنوان مخلوقی از مخلوقات خداوند که خود نوعی سیر در آفاق به حساب می‌آید و یکبار به عنوان یک ابزار و منبع معرفت که تحت عنوان عرفان در برابر علم و فلسفه قرار می‌گیرد. (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۵۳)

مسأله در اینجا است که از یک سو، قرآن فرموده: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۱۱)؛ خداوند، مثل و مانند ندارد و از سوی دیگر، فرموده است: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ» (نحل، ۶۰) و برای خدا مثل اعلا هست. پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) در حدیثی فرموده‌اند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲؛ آمدی، ۱۳۶۰: ح ۷۹۴۶)؛ هر کس که خود را شناخت، به راستی که خدای خود را شناخته است» البته صورت‌های دیگری از این حدیث، از پیامبر (ص) نظیر «اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه» (حر عاملی، ۱۳۸۰: ۲۳۴) «اعلمکم بنفسه، اعلمک بربه» (علم الهدی، ۱۹۹۸م: ۳۲۹/۲) «اعرفکم بربه، اعرفکم بنفسه» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵: ۲۴) و از علی علیه السلام به صورت «أعرف نفسک، تعرف ربک» (ثعالبی، ۱۴۱۸ق: ۴۱۳/۵) نقل شده است. در حدیثی دیگر، پیامبر اکرم (ص) در جواب سؤال مشاجع که پرسید: راه معرفت حق، چگونه است؟ فرمود: «معرفة النفس» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۰/۷۶) و فی صحف ادریس: «من عرف الخلق، عرف الخالق؛ و من عرف الرزق، عرف الرزاق؛ و من عرف نفسه، عرف ربه؛ هر کس آفریده‌ها را بشناسد، آفریننده را نیز می‌شناسد و هر که روزی را بشناسد، روزی رسان را می‌شناسد و هر کس خود را بشناسد، پروردگارش را می‌شناسد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۵/۴۵۶)

در احادیث دیگری نیز تأکید فراوانی بر اهمیت معرفت نفس و نکویش جهل به نفس شده است؛ مانند: علی (ع) می‌فرماید: «المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين؛ خود شناسی سودمندترین دو معرفت است» (از سیر آفاقی بهتر

است) (آمدی، ۱۳۶۰: ح ۱۶۷۵) «أفضل المعرفة، معرفة الانسان نفسه؛ برترین شناخت، خود شناسی است» (همان، ح ۲۹۳۵) «معرفة النفس أنفع المعارف؛ معرفت نفس، سودمندترین شناختها است» (همان، ح ۶۳۹۵) و امام باقر (ع) می‌فرماید: «لا معرفة كمعرفتك بنفسك؛ هیچ شناختی چون شناخت تو از خودت نیست» (حرانی، ۱۴۰۴: ۲۸۶)

برخی روایات هم هست که جهل به نفس را مورد مذمت قرار داده است؛ مانند: علی (ع) می‌فرماید: «أعظم الجهل، جهل الانسان أمر نفسه؛ بزرگترین نادانی، نادانی انسان به امر خویش است» (آمدی، ۱۳۶۰: ح ۷۰۳۷) «من جهل نفسه، كان بغير نفسه أجهل؛ کسی که به نفس خود جاهل باشد، به دیگران جاهل‌تر خواهد بود» (همان، ح ۸۶۲۴) «لا تجهل نفسك؛ فإنّ الجاهل معرفة نفسه، جاهل بكلّ شيء؛ به نفس خود جاهل مباش؛ چرا که چنین کسی بر هر چیزی جاهل خواهد بود» (همان، ح ۱۰۳۳۷) «عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربه؛ در شگفتم از کسی که خود را نمی‌شناسد، چگونه پروردگارش را می‌شناسد؟!» (همان، ح ۶۲۷) و همچنین پیامبر (ص) در حدیث دیگری فرموده است: «إنّ الله خلق آدم علی صورته» (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۲۰/۱)

گفتنی است اگر چه سند برخی از این روایات ضعیف است؛ اما اولاً می‌توان ادعای تواتر معنوی داشت و ثانیاً مضمون آن‌ها را آیات فوق‌الذکر از قرآن و برخی احادیث دیگر تأیید می‌کند.

به هر حال از این آیه و مجموعه این احادیث چنین بر می‌آید که می‌توان بین نفس آدمی و خدا به تشابه‌هایی دست یافت که می‌تواند در معرفی دو سویه از آن دو بهره‌جست؛ یعنی با شناخت نفس، می‌توان خدا را بهتر و بیشتر شناخت؛ همچنان که مردان الهی با شناخت خدا به نفس شناسی می‌پرداختند؛ با این تفاوت که اولی، برهان‌انی است که اکثر است و دومی، برهان‌لمی است که با ارزش‌تر می‌باشد. در برخی از آثار فلاسفه اسلامی نیز نفس انسان کامل از جهت ذات، صفات و افعال، مثال ذات، صفات و افعال الهی معرفی شده است؛ (ملاصدرا، ۱۳۶۹: ۳/۶۳۲) یعنی ذات انسان کامل، نائب ذات خدا و صفات وی، جانشین صفات خدا و افعال وی، خلیفه افعال الهی به حساب آمده است.

پیشینه

۱. پیشینه مسأله

۱-۱. در ادیان: موضوع تشابه نفس آدمی بر پروردگار در ادیان پیش از اسلام و اسلام آمده است. در تاریخ آیین هندو، دو فرقه مبتدع به نام‌های جینی و بودایی ظهور کردند. (ر.ک. ناس، ۱۳۹۲: ۱۱۰) این دو مکتب می‌کوشند، با سلوک اخلاقی و ریاضت‌های ویژه، انسان را در گرایش به جهان درون و فرورفتن در

اعماق وجود مدد رسانند. بوداییان معتقدند آزادی و نجات انسان، برای رسیدن به غایت خویش، فقط از راه خویشتن‌شناسی تحقق می‌پذیرد. (ر. ک. شایگان، ۱۳۸۹: ۱۶۷-۱۲۰)

در تورات آمده است: «سرانجام خدا فرمود: انسان را شبیه خود بسازیم تا بر حیوانات زمین و ماهیان دریا و پرندگان آسمان، و بر تمامی زمین و همه حشراتی که بر زمین می‌خزند، فرمانروایی کند. پس خدا انسان را شبیه خود آفرید.» (سفر پیدایش، ۱ / ۲۶ و ۲۷) البته صورت انسانی داشتن خدا، به معنای جسمانی بودن خدا نیست؛ چرا که وجه شبه در این تمثیل، حکومت است که انسان بر زمین و خدا بر هستی دارند. موسی بن میمون، از فلاسفه یهود، که صورت را در زبان عبری غیر از تخطیط و شکل دانسته و آن را به معنای شباهت معنوی تفسیر کرده است، می‌گوید: از این نظر که انسان از ادراک عقلی برخوردار است، مخلوق بر صورت خدا و شاکله الهی است. منظور از «صورت» و «مثال» همان معرفت عقلی و آگاهی تعقلی است که انسان از آن برخوردار است و چنین کمالی همان شاکله الهی است که آدم بر آن صورت، مثال و شاکله خلق شده است. (قرطبی اندلسی، بی‌تا: ۲۵ و ۷۱۶)

این خویشتن‌شناسی و درونکاوی در دنیای مسیحیت به گونه‌ای دیگر رخ می‌نماید. در مسیحیت، حضرت عیسی، خدا انگاشته شد که تجسد و تجسم یافته است. و بدینسان مسیحیان، نفس انسان را صورت خدا می‌دانستند. البته این موضوع بیشتر در نوشته‌های پولس و انجیل یوحنا مطرح شده است (نامه پولس به کولسیان، ۹ / ۲؛ انجیل یوحنا، ۱ / ۱ تا ۴) در حالی که در اناجیل همنوا حداکثر بر پسر خدا بودن حضرت عیسی تأکید شده است و نه بر الوهیت وی. (مرقس، ۱۱ / ۱؛ متی، ۱۷ / ۳؛ لوقا، ۳ / ۲۲) «پولس» که دومین مؤسس مسیحیت خوانده می‌شود، با طرح اصل آزادی ضمیر و حریت روح، به نفی شریعت پرداخت. به اعتقاد او، حقیقت مسیح در باطن مؤمن تجلی می‌کند و او را به سر منزل رستگاری رهنمون می‌شود. از این رو، ضرورت ندارد پیوسته به دستورهای رسمی و قوانین دینی رجوع شود. (ر. ک. میشل، ۱۳۸۷: ۶۱۶) البته برخی از شاخه‌های عرفان مسیحی به بخشی از احکام شریعت توجه دارند.

در متون اسلامی، این خویشتن‌شناسی به قدری ظریف و دقیق با خداشناسی گره می‌خورد که نظیر آن در متون بودایی، یهودی و مسیحی دیده نمی‌شود که نمونه‌هایی از احادیث مربوط به شناخت ربّ از طریق شناخت نفس در مقدمه ذکر شد.

۱-۲. در میان فلاسفه غربی: دکارت در خصوص صورت الهی خویش می‌گوید: «اما تنها از این لحاظ که خداوند مرا به صورت و مثال خویش آفریده باشد و من این مماثلت را با همان قوه ادراک می‌کنم که با آن خودم را ادراک می‌نمایم.» (دکارت، ۱۳۶۱: ۵۷)

لایب نیتس در معرفی نفس آدمی می‌گوید: به تنهایی خود الوهیت کوچکی را تشکیل می‌دهد و کل جهان را در خود به نمایش می‌گذارد. و از آنجا که نفس، تصویر خدا است بنا بر این نمایانگری آن از بقیه کامل‌تر است. (به نقل از دیباجی، ۱۳۷۸: بند ۲۱-۱۸) و در جای دیگر می‌گوید: نفوس علاوه بر آن که تصویر عالم وجودی مخلوقاتند، تصویر عالم الهی یا خالق طبیعت هم هستند. (همان، بند ۸۳)

اکهارت نیز در تبیین حضور نفس در همه بدن، به حضور خدا در کل هستی و همه مکان‌ها استشهاد کرده است. (کاکایی، ۱۳۸۰: ۱۰۲)

دنسی در کتاب مقدمه‌ای بر بارکلی می‌نویسد: در سنت عقلانی‌ای که مشترک بین لاک و بارکلی است، انسان به صورت خدا آفریده شده است. البته از نظر روح یعنی قوای عقلانی انسان از روی قوای عقلانی خدا ساخته شده است... و معرفت انسان به وجود اشیاء و چگونگی آن‌ها، همانند معرفت خدا است. (دنسی، ۱۳۷۵: ۷۹ و ۸۰ و ۱۳۹)

۲. پیشینه تحقیق

علاوه بر کتاب‌های تفسیری و کتاب‌هایی چون بحار الانوار و مرآة العقول که شرح آن و حدیث‌های مربوطه در آن آمده است، بعضاً تک نگاشته‌هایی نیز در این موضوع نوشته شده؛ نظیر شرح حدیث من عرف نفسه نوشته تنکابنی که با تصحیح مهدی مهریزی به چاپ رسیده است؛ همچنین کتاب سه‌گانه‌های عالم معرفت از سوی انتشارات دانشگاه محقق اردبیلی و مقاله‌ای تحت عنوان فهم رابطه خدا با عالم از روی مثل در حکمت اسلامی، در قبسات، هر دو نوشته علی بابایی و مقاله‌ای تحت عنوان خود آگاهی به مثابه خدا آگاهی در اندیشه ملا صدرا نوشته محمد کاظم علمی سولا در دو فصلنامه تأملات فلسفی منتشر شده است؛ لکن به صورت منسجم و جامع این تلازم دو سویه بین معرفت نفس و ربّ و خلقت انسان به صورت الهی تقریر نیافته است. در اینجا ابتدا به موضوع نفی مثل و مانند از خدا و مثل داشتن خداوند اشاره و سپس شرح این دو حدیث آورده و در نهایت با ذکر اقوال و نیز تشابه‌ها و تفاوت‌های نفس انسانی و خداوند، به نتیجه‌گیری پرداخته می‌شود.

نفی مثل و مانند از خداوند: نفی مثل و مانند برای خداوند، هم از نظر عقلی امری محرز است و هم نصوص دینی بدان تصریح دارند؛ چرا که مثل و مانند بیشتر مربوط به شباهت جسمانی است که در خدا راه ندارد.

از نظر عقلی بین علت و معلول و نیز بین خالق و مخلوق و بین حادث و قدیم و بین واجب و ممکن و ... کمال مابینت در ذات، در فلسفه مشاء و در مراتب نور یا وجود در فلسفه اشراق و حکمت متعالیه وجود دارد؛ به طوری که به هیچ عنوان نمی‌توان بین آن دو قائل به وحدت شد.

قرآن کریم نیز می‌فرماید: «لیس کمثله شیء» (شوری، ۱۱) که یکبار «کاف» را زاید می‌گیریم و مدلول آیه، نفی مطلق مماثلت می‌شود. و یکبار کاف تشبیه می‌گیریم و معنایش این می‌شود که خدا مثل دارد اما هیچ مثلی، مثل او نیست. و در جای دیگر می‌فرماید: «و لم یکن له کفواً احد» (توحید، ۴)

در سخنان معصومان (ع) نیز خدا از هر گونه شباهت به مخلوقات خود، منزّه و مبرا شمرده شده است. علی (ع) می‌فرماید: «هو واحد لیس له فی الاشیاء شبه و انه عز و جل احدی المعنی لاینقسم فی وجود و لا وهم و لا عقل» (صدوق، ۱۳۹۸: باب ۳، ح ۳، ۸۴)

یکی از راویان نقل کرد به امام موسی بن جعفر (ع) نامه نوشتم و در مورد جسم و صورت (خدای سبحان) از ایشان پرسش نمودم. حضرتش در پاسخ چنین نوشت: سبحان من لیس کمثله شیء؛ لا جسم و لا صورة؛ منزّه است آن خدایی که هیچ چیز مانند او نیست؛ نه جسم است و نه صورت. (کلینی، بی‌تا: ۱۰۴/۱؛ عسگری، ۱۳۸۲: ۲۹۷/۲)

۳. مثل و مثال داشتن خداوند

با این که خداوند، مثل و مانند ندارد؛ ولی برای وی می‌توان مثال آورد؛ چرا که مثال، نوعی مدل انگاری غیر جسمانی است. قرآن می‌فرماید: «و له المثل الاعلی فی السموات و الارض» (روم، ۲۷) و در حدیث آمده است که نفس انسان به عنوان نفخه ای الهی، مثال پروردگار معرفی شده است که مخلوق به صورت ربّ است. «ان الله خلق آدم علی صورته» (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۲۰/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱/۴)

در اصول کافی در حدیثی از امام صادق (ع) در شرح حدیث فوق از رسول اکرم (ص) آمده است: «آن صورتی مخلوق است که خداوند آن را برگزید و بر سایر صورت‌ها ترجیح داد و آن را به خود نسبت داد؛ همانطور که کعبه (بقره، ۱۲۵) و روح (حجر، ۲۹) را به خود نسبت داده است. (کلینی، بی‌تا: ۲۸۳/۱)

ابن عربی نیز که از سلسله جنابان عرفان صوفیانه است می‌گوید: «از تشبیهات حق که بر زبان پیامبرش جاری شده این است که «ان الله خلق آدم علی صورته» (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۴۹۰/۲) و در جای دیگر می‌نویسد: «هر که خود را با این معرفت بشناسد، پروردگارش را شناخته است؛ زیرا خدا او را به صورت خویش آفریده است بلکه او (خدا) عین هویت و حقیقت انسان است» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۵/۱)

حسن‌زاده آملی از ابن عربی نقل می‌کند که چون خدا می‌خواست خود را ببیند، عالم را آفرید؛ اما بدون آفرینش آدم، آفرینش عالم همانند آینه جلا نیافته یا همچون شبح و موجودی بی روح است. بنابراین پس از آن آدم را آفرید. آدمی به منزله چشمی است که خدا بواسطه آن، به عالم می‌نگرد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۱۳)

جامی نیز چنین می‌سراید:

آدمی چیست برزخ جامع	صورت خلق و حق در او واقع
نسخه مجمل است مضمونش	ذات حق و صفات بی چویش
یک صفت نیست از صفات خدا	که نه در ذات او بود پیدا

(جامی، ۱۹۵۶م: ۱۲۹/۱)

عبدالکریم جیلی می‌فرماید: «تلقی من آن است که جهان محسوس، فرع عالم خیال و انسان بواسطه قوه خیال، همانند خدا، متصف به عنوان خالقی است.» (جیلی، ۱۴۰۱ق: ۷۸)

سید حیدر آملی با استناد به احادیثی نتیجه گرفته که انسان به حسب صورت وجودی با خدا انطباق دارد و علی (ع) می‌فرماید: من، وجه خدا، دست خدا و ... هستم. (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۹۸) و پیامبر (ص) نیز می‌فرماید: «کسی که من را ببیند، خدا را می‌بیند (حیدر آملی، ۱۳۵۲: ۴۴۱/۱)

۴. شرح حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»

در شرح حدیث «من عرف نفسه»، اقوال گوناگونی شکل گرفته است؛ زیرا در متن روایت، مقدمه دوم ذکر نشده است و لذا برخی این روایت را دلیلی بر استحاله معرفت نفس و ربّ قلمداد کرده‌اند؛ یعنی چون معرفت نفس، محال است، پس معرفت ربّ نیز ممکن نیست. و برخی دیگر این حدیث را دلیل امکان شناخت ربّ از طریق شناخت نفس دانسته‌اند؛ زیرا هر انسانی تا حدودی خود را می‌شناسد پس می‌تواند ربّ خود را نیز تا حدودی بشناسد. البته بدیهی است که معرفت، یک امر نسبی است و هر کس به میزانی که به خود شناسی برسد، می‌تواند پروردگارش را نیز بشناسد.

در ذیل به برخی از قائلین این دو قول اشاره می‌شود:

حسن‌زاده آملی از شیخ بهایی نقل کرده است که ایشان فرموده است: «عقلا از شناخت نفس و حقیقت آن، متحیر مانده‌اند و بسیاری از آنان، از نیل به معرفت و شناخت، اظهار عجز کرده‌اند. حتی کسی از علمای اعلام گفته است مقصود حدیث، آن است که همانطور که نیل به معرفت نفس ناممکن می‌باشد، دستیابی به معرفت ربّ نیز محال است و قول خداوند که می‌فرماید: «یستلونک عن الروح قل الروح من امر ربّی و ما أوتیتم من العلم إلاّ قليلاً» (اسراء، ۸۵) مویّد همین واقعیت است.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۱۲)

علامه شبر نیز می‌نویسد: «ثمّ من الاقوال فی تفسیر الحدیث، أنّه تعلیق المحال» (شبر، بی‌تا: ۲۰۵/۱)

در ارزیابی این قول باید گفت:

اگر منظور قائلین به تعلیق محال، این باشد که نفس را آنگونه که هست نمی‌توان شناخت و در نتیجه از شناخت خدا نیز آنگونه که هست، برای همیشه عاجزیم، این گفتار می‌تواند صادق باشد؛ چرا که پیامبر نیز بر عدم معرفت ربّ آنگونه که هست، اعتراف کرده است؛ آنجا که فرمود: «ما عرفناک حق معرفتک» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۲/۶۹) اما اگر منظور این باشد که انسان به کلی راهی برای معرفت نفس و در نتیجه ربّ ندارد، این درست نیست؛ چرا که اولاً هر انسانی نسبت به خود تا حدودی شناخت دارد؛ آن هم از نوع شناخت حضوری و خداوند نیز تا حدودی برای انسان قابل شناسایی هست. علامه طباطبایی آیه شریفه «نسوا الله فأنساهم أنفسهم» را عکس نقیض حدیث من عرف نفسه، دانسته و هر دو را صادق معرفی کرده است. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۷۰/۶) به عبارت دیگر، تعلیق به محال، مربوط به معرفت تفصیلی و مربوط به برخی افراد است و الا معرفت اجمالی به نفس و ربّ، برای برخی افراد مقدور است. (دهدار شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۵۸)

و ثانیاً اگر اصلاً نتوان نفس را شناخت، پس چرا قرآن و اهل بیت (ع) دعوت به معرفت نفس می‌کنند؟! و همچنین مضمون برخی روایات به شکلی است که گویای ملازمه می‌باشد و احتمال تعلیق به محال را ناصحیح می‌سازد؛ نظیر روایتی از رسول اکرم (ص) که فرمود: «أعرفکم بنفسه، أعرکم برّبه» (کربلایی، ۱۳۷۷: ۷۵/۱)

ملاصدرا تعبیراتی دارد که نشانگر محال بودن شناخت ربّ است؛ نظیر «أنه يستحيل عليك معرفة ربّ العالمين و انت عاكف بيت جسدك في عالم التراب» (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۲۱۰) ولی حسن‌زاده آملی معتقد است ملاصدرا شناخت نفس و ربّ را دشوار معرفی کرده است و نه محال؛ آنجا که می‌گوید: «نفس انسانی را نه مقامی معلوم در هویت است و نه درجه‌ای معین در وجود؛ بلکه دارای مقامات و درجاتی است و موجودی که شأن آن این است، ادراک حقیقتش سخت و فهم هویت آن دشوار است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۳۹)

عبدالرزاق کاشانی نیز به نقل از دیگران، معرفت والا و بالا را در دو مرحله ممتنع دانسته است. در یک مرحله برای همه انسان‌ها و در مرحله دیگر برای انسان‌های عادی. در خصوص مرحله اول می‌نویسد: گروهی قائلند بر این که معرفت عالیّه تنها مخصوص به ذات اقدس الله است و انسان با معرفت نفس و هر حقیقت دیگر نمی‌تواند به آن درجه از معرفتی که حق به خود دارد، برسد. و در خصوص مرحله دوم باید گفت: معرفت ربّ با معرفت نفس، برای اولیا الله حاصل است؛ اما برای افراد معمولی مقدور نیست. (کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۷)

ابن ترکه نیز قائل است بر این که امتناع معرفت نفس و ربّ، ناظر به معرفت فکری و عقل نظری است و الا معرفت شهودی با نفس کاملاً امکان پذیر است. (ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۹۴۱/۲)

ابن عربی نیز بهترین معرفت خدا را معرفت به وسیله خود خدا می داند و معتقد است نفس و سایر آیات الهی، هر چند آینه تمام نما هستند؛ لکن انسان به تنهایی نمی تواند از طریق آیات به خدا معرفت حاصل کند؛ بلکه باید از خدا مدد بخواهد. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۶۳)

بنابر این معرفت خداوند سبحان، از طریق معرفت نفس، مقدور است لکن شناخت نفس انسان و در نتیجه شناخت ربّ چند نحوه قابل تصور است:

۱- شناخت تجربی جسم و جان انسان به عنوان یک مجموعه منظم که برگشت آن به برهان نظم است و وجود ناظمی دانا و توانا را به اثبات می رساند. (مجلسی، بی تا: ۹۶-۵۴؛ تجلیل، ۱۳۸۰: ۱۴ و ۱۵)

۲- شناخت کلامی - فلسفی نفس انسان که به صور گوناگونی طرح شده است:

۱-۲- به عنوان «حدوث» که متکلمان در قالب برهان حدوث مطرح کرده اند: نفس، حادث است و هر حادثی، نیازمند محدثی است پس نفس، نیازمند محدثی است. (ملاصدرا، بی تا: ۴۵/۶ و ۴۶) و امیر بیان علی (ع) فرموده: «الدال علی قدمه، بحدوث خلقه و بحدوث خلقه علی وجوده» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵)

۲-۲- به عنوان «امکان ما هوی» که فلاسفه مشاء در قالب برهان امکان و وجوب مطرح کرده اند: نفس، ممکن الوجود است و هر ممکن الوجودی، نیازمند واجب الوجود است پس نفس، نیازمند واجب الوجود است (ملاصدرا، بی تا: ۲۶/۶)

۲-۳- به عنوان «امکان فقری» که ملاصدرا در حکمت متعالیه در قالب برهان فقر و غنی مطرح ساخته است: نفس، فقیر است و هر فقیری، نیازمند غنی بالذات است پس نفس، نیازمند غنی بالذات است و معلول چیزی جز عین الربط به علت نیست. قرآن می فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر، ۱۵) و امام سجاد (ع) می فرماید: طلب نیازمندی از نیازمندی، نشانه سفاهت رأی و گمراهی عقل اوست. (صحیفه سجادیه، دعای ۲۸)

۲-۴- به عنوان «حرکت نفس از قوه به فعل» که فلاسفه طرح کرده اند؛ بدین صورت که نفس، حرکت دارد و هر متحرکی نیازمند فاعل حرکت و غایت حرکت است. پس نفس، نیازمند فاعل حرکت و غایت حرکت است که همان خداست. آشتیانی در این زمینه می نویسد: «إن مخرجها الغائی، بعینه، مخرجها الفاعلی» (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۵۰۱)

۳- شناخت عرفانی نفس انسان که عرفا مطرح کرده اند: از نظر اینان نفس انسان به مانند هر چیزی «نمود» است و فلسفه وجودی نمود، ارائه سیمای «بود» است و آنان در این میان، آیت کبرای الهی است.

(ابن عربی، ۱۳۶۷: ۶۴ و ۶۴؛ ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۷ و ۸)

اگر انسان بداند که مربوب است نه مثل فرعون که ادعای ربوبیت داشت «أنا ربکم الأعلى» (نازعات، ۳۶) می‌فهمد که ربّی دارد و بدیهی است که میزان ظهور ربّ متناسب با ظرفیت مربوب خواهد بود. (حسن‌زاده، ۱۳۷۱: ۳۴)

اگر انسان خود را به نقص بشناسد، خدای خود را به کمال شناخته و شوق او را خواهد داشت. (ملاصدرا، بی‌تا: ۲/ ۲۳۷ و ۲۳۸)

۴- شناخت و حیانی نفس انسان که به دو صورت قابل ارائه است:

۴-۱- خداوند در قرآن انسان را «خلیفه الله» نامیده (بقره، ۲۵) که باید نشانه‌های «مستخلف عنه» را داشته باشد.

«الانسان اذا عرف نفسه المستخلف، عرف ربّه الذی استخلفه و امکنه الوصول اله و الزلفی لدیه؛ انسان وقتی نفس خود را به عنوان مستخلف شناخت می‌تواند پروردگاری را که خلیفه وی گشته بشناسد و به وی برسد و در پیشگاهش مقرب شود» (اخوان الصفا، ۱۴۱۲: ۳۰/۱)

در این که مراد از این خلیفه، انسان خارجی است و نه مفهوم کلی، بین علما اختلاف نظری وجود ندارد اما در این که خلیفه خدا کیست، بین علما اختلاف نظر وجود دارد.

ابن عربی معتقد است این مقام رفیع، به صورت بالقوه در همه انسان‌ها هست؛ اما به صورت بالفعل، مختص انسان کامل است. (ر. ک. قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۲) و سایر انسان‌ها باید سعی کنند خلیفه خدا را بشناسند و بدان اقتدا کنند که آینه کامل صفات خدا است. (ملاصدرا، بی‌تا: ۷/ ۲۱ و ۲۲)

حسن‌زاده آملی با استناد به جامعیت انسان به لیاقت وی برای خلیفه خدا شدن استدلال می‌کند و می‌فرماید: اگر آدم به صورت کسی که او را جانشین خود قرار داد و در آنچه که جانشین او شده است ظاهر نباشد، خلیفه نیست. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۲۴) و در ادامه می‌فرماید: پس هر گاه او را بنگریم، خودمان را دیده‌ایم و چون او ما را بنگرد، او ذات متعین را می‌بیند و در صورت ما ظاهر می‌شود؛ چرا که ما آینه ذات و صفات اویم. (همان، ۴۵)

اما ابن ترکه معتقد است این مقام به صورت بالفعل در همه انسان‌ها هست و اختصاص به حضرت آدم (ع) ندارد. (ابن ترکه، ۱۳۷۲: ۵۶۵) و بدیهی است که هر کس به اندازه ظرفیت وجودی خود می‌تواند این نمایندگی را به عهده بگیرد.

۴-۲- خداوند در قرآن انسان را مفضور به فطرت الهی معرفی کرده است. (روم، ۳۰ و اعراف، ۱۷۲) و دلیل آن این است که اولاً در پدیده خدا شناسی و خدا گرایی هیچکس کوچکترین شکی به خود راه

نداده و همراه همیشگی انسان در طول تاریخ بوده است. (ابراهیم، ۱۰) و ثانیاً انسان به هنگام اضطراب و خطر به او روی می‌آورد (عنکبوت، ۶۵).

۴-۳- خداوند در قرآن نفس را نفخه الهی می‌خواند. «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر، ۲۹) و همچنین ر. ک سجده، ۹)

که یا اضافه تملیکی و یا تشریفی است.

این سه دسته از آیات نشان می‌دهد که روح و نفس انسان، دارای مقام والایی و شرافت بالایی است که با خالق خویش هم سنخ بوده و باید قدر و منزلت خود را بداند و به خالق خویش از طریق ایجاد صفات و افعال الهی در خود، تقرب یابد.

۵. شرح حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»

این حدیث، اشاره به خلقت انسان به صورت الهی دارد، که می‌تواند مؤیدی بر حدیث قبلی به حساب آید اما از آنجایی که شارحین از جهات گوناگونی در آن بحث نموده و احتمالات مختلفی داده‌اند، ما نیز به شرح آن می‌پردازیم تا معلوم گردد در چه صورتی این حدیث می‌تواند در ردیف حدیث من عرفه نفسه مؤید امکان معرفت رب از طریق خودشناسی باشد. در این حدیث از چهار جهت می‌توان بحث نمود: ۱- منظور از «آدم» کیست؟ حضرت آدم (ع) است یا بنی آدم؟ ۲- منظور از «صورت» چیست؟ صورت جسمانی است یا صورت معنوی و صفاتی؟ ۳- مرجع ضمیر در «صورت» به آدم بر می‌گردد یا به «الله»؟ ۴- سند حدیث آیا قابل وثوق است یا جعلی؟ به هر حال اقوال یا احتمالات مختلفی در این حدیث وجود دارد که به سه دسته می‌توان تقسیم نمود:

۱- برخی در معنی حدیث، دعوت به سکوت کرده‌اند (ابن قتیبه، ۱۳۹۳: ۲۱۷)

در میان ان اقوال، قول اول که ساکت است و قول دوم، حدیث را از حجیت انداخته و قول سوم که احتمالات چهارگانه‌ای را مطرح کرده، احتمال اول و دوم و تا حدودی احتمال سوم، با هدف مقاله بیگانه است ولی احتمال چهارم که به نظر می‌رسد احتمال قوی‌تری است، در راستای تأمین هدف این نوشتار بوده و گویای آن است که انسان باید از طریق خودشناسی به خدا شناسی رسیده و از طریق خدا شناسی به تربیت نفس خود بپردازد و به عنوان مثال دعای جوشن کبیر را که در آن هزار اسم و صفت پروردگار ذکر شده است، نه فقط برای خداشناسی بلکه برای آزمونی از مرتبه نفس خویش قرائت کند.

۲- برخی گفته‌اند: این حدیث، جعلی است (شرف الدین، بی تا: ۵۷-۵۴)؛ چرا که اولاً روایانش ضعیف است و ثانیاً برگشت ضمیر به حضرت آدم (ع)، معنای محصلی ندارد و ثالثاً برگشت ضمیر به خدا نیز تشبیه ناروایی است.

۳- و برخی ضمن پذیرش حدیث به شرح آن پرداخته و احتمالاتی را در آن عنوان کرده‌اند:

احتمال اول این که ضمیر «صورت» به بعضی از بنی آدم برگردد (مازندرانی، ۱۳۴۲: ۴/۱۲۴؛ سید مرتضی، ۱۴۰۹: ۱۷۶)؛ چرا که در برخی از روایات، از امام رضا (ع) از معنی روایت پرسیدند و امام فرمود: خداوند بکشد آنان را که اول این حدیث را حذف کرده‌اند. پیامبر (ص) از کنار دو مردی که در حال ناسزا گفتن بر یکدیگر بودند، عبور می‌کرد که یکی به دیگری گفت: خداوند صورت تو و هر آنکه به تو شبیه است را زشت گرداند. پیامبر (ص) فرمود: ای بنده خدا! این جمله را به برادرت نگو؛ به راستی که خداوند حضرت آدم را نیز بر هیئت و صورت این مرد آفریده است. (صدوق، ۱۴۰۴: ۱/۱۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴/۱۱۱) نظیر این روایت در منابع اهل سنت از ابوهیریه نیز نقل شده است. (احمد بن حنبل، ۱۳۱۳: ۲/۲۴۴) و به همین خاطر است که در بسیاری از روایات آمده است کسی را از صورت نزنید و حتی برای شناسایی حیوانات بر صورتشان داغ نگذارید. (صدوق، ۱۳۷۶: ۵۰۷)

احتمال دوم این است که ضمیر به حضرت آدم (ع) برگردد و معنای آن این باشد که خداوند حضرت آدم را به صورت حضرت آدم خلق کرد و نه از نطفه و علقه (ابن جوزی، ۱۴۱۳: ۱۴۷-۱۴۴) و همچنین به همان صورتی خلق کرد که پس از هبوط یا به هنگام مرگ بود و تغییری در آن قرار نداد. (سید مرتضی، ۱۴۰۹: ۱۷۶)

احتمال سوم این است که ضمیر به «خدا» برگردد و منظور از این اضافه، صرفاً اضافه تشریفی باشد؛ چرا که در روایتی از امام باقر (ع) این اضافه را به اضافه «یا متکلم» به «بیت» و «روح» تشبیه کرده است که آنها اضافه تشریفی است. (کلینی، بی تا: ۱/۲۸۳)

احتمال چهارم این است که ضمیر به «خدا» برگردد و منظور از آن، تشبیه صورت بنی آدم با صورت خدا باشد (خمینی، ۱۳۷۲: ۶۳۲؛ سید مرتضی، ۱۴۰۹: ۱۷۶)؛ چرا که در برخی روایات، تعبیر «علی صورة الرحمن» آمده است. (عمرو بن ابی عاصم، ۱۴۱۳: ۲۲۹) البته اولاً منظور از این تشبیه، در اینجا قطعاً صورت معنوی است نه صورت ظاهری (احسائی، ۱۴۰۳: ۵۳؛ خمینی، ۱۳۷۲: ۶۳۵) و مراد از آن، مشابهت در ذات، صفات و افعال است؛ مولانا گوید: به هر طرف نگری صورت مرا بینی. بنابراین اگرچه اهل ظاهر، اطلاق اسم «صورة» را بر محسوسات، حقیقی و بر حق متعال، مجازی می‌دانند، ولی عرفاً بعکس آنها، اطلاق «صورة» را بر محسوسات، مجازی و بر حق متعال، حقیقی می‌دانند؛ چراکه نزد این طایفه عالم با جمیع اجزای روحانی، جسمانی، جوهری و عرضی‌اش، صور تفصیلی حضرت حق هستند؛ همان‌گونه که انسان کامل صورت جمعی آن حضرت است. ثانیاً این تشبیه، تشبیه بالجمله نیست؛ زیرا خداوند مثل و ماندی ندارد؛ بلکه تشبیه فی الجمله است و این مقاله در بیان تفاوت‌ها و تشابه‌های صورت الهی با صورت خدا به این موضوع می‌پردازد.

۶. حصولی یا حضوری بودن معرفت ربّ از طریق معرفت نفس

در این که معرفت ربّ از طریق معرفت نفس، آیا یک معرفت حصولی است یا حضوری؟ سه دیدگاه وجود دارد: برخی قائل به معرفت حصولی نسبت به پروردگار شده‌اند و برخی دیگر قائل به معرفت حضوری هستند. و برخی این موضوع را به نحوه استدلال حواله می‌دهند.

قبل از بیان اقوال باید خاطر نشان کرد که معرفت حصولی، آسانتر و معرفت حضوری، با ارزش تر است؛ زیرا لازمه معرفت حضوری، تهذیب نفس است؛ چرا که وقتی خود نفس، ابزار معرفت می‌شود، هر چه صیقلی تر باشد، نمایانگری بیشتری از حقایق وجودی خود و ربّ خواهد داشت. و همچنین اگر معرفت، حصولی باشد؛ یعنی از طریق مفاهیم حصولی در نفس تدبر کند، این معرفت، از سنخ سیر آفاقی خواهد بود؛ زیرا این تعابیر هر چند از نفس حکایت می‌کنند؛ اما از هویت عینی و شخصی نفس، بیگانه‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۵۳)

ابن سینا برای اثبات تجرد نفس، مثالی می‌زند و می‌گوید: فرض کنید انسانی به صورت معلق در فضایی قرار گیرد و حواس پنجگانه وی تعطیل شود. در چنین حالتی اگر وی از خود بیرسد من کیستم و چیستم؟ پاسخ‌هایی که به این سؤال در مورد مجرد بودن از عمق، طول، عرض، جهت و مکان، خواهد داد، نشانگر تجرد نفس از ماده است. (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۰) به عنوان مثال، من واحدم و نه تعدد بردار، من بسیطم و نه مرکب، من همه جای بدنم هستم و در هیچ جای آن نیستم، من پشت و رو و فوق و تحت و چپ و راست و جهت ندارم و ... که ما می‌توانیم این اوصاف را آینه‌ای برای معرفت ربّ قرار داده و مفاهیم بساطت، فقدان جهت و مکان را به خداوند نیز تسری دهیم.

مرحوم شبر نیز وجوه دوازده گانه ای را مبنی بر حصولی بودن این معرفت بیان داشته است: از جمله: ۱- واحد بودن انسان در تن خاکی که اگر متعدد می‌بود، امکان تعارض و فساد در بدن، وجود می‌داشت؛ همانطور که قرآن می‌فرماید: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» (انبیاء، ۲۲) ۲- مخفی نبودن احوال بدن از نفس؛ پس احوال مخلوق نیز از خدا مخفی نیست. قرآن می‌فرماید: «و ما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض و لا في السماء» (یونس، ۶۱) ۳- نسبت مساوی داشتن نفس انسان با همه اعضای بدن، نسبت به قرب و بعد و علم و قدرت؛ پس خداوند نیز نسبت به جهان هستی چنین است. ۴- مجرد بودن نفس انسان و این که با حواس ظاهری قابل درک و شناخت نیست؛ پس خداوند نیز در طور حسّ نمی‌گنجد. ۵- تصدیق کردن وجود کمال مطلق از طریق پی بردن نفس انسان به نقص خود؛ زیرا نقص، دالّ بر حدوث است؛ همانطور که لازمه کمال، قدیم بودن است. (شبر، بی تا: ۲۰۴ و ۲۰۵)

ولی علامه طباطبایی این نوع معرفت را، از معرفت حضوری و از سنخ سیر انفسی می‌داند و می‌فرماید: نگرستن در نفس و توان آن و گونه‌های وجودش و شناخت بدست آمده از آن، یک نگاه شهودی و از سنخ علم حضوری است. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۶/۱۷۶)

در حدیثی از علی (ع) در پاسخ به سئوالی در چگونگی شناخت پروردگار فرمودند: «عرفت الله بفسخ العزائم و نقض الهمم؛ خدا را به گسستن عزم‌ها و شکستن همت‌ها، شناختم.» (رضی، ۱۳۸۴: ح ۲۵۰)

مولانا نیز در مثنوی این را به نظم در آورده و گوید:

عاشقان از بی مرادی‌های خویش

با خبر گشتند از مولای خویش

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۴۶۷)

و در جای دیگر می‌گوید:

صد عزیمت می‌کنی بهر سفر

می‌کشاند مر تو را جای دگر

(همان، بیت ۴۴۵۴)

جوادی آملی نیز در این زمینه می‌فرماید: نیاز انسان و سایر موجودات، دال بر وجود وجودی بی نیاز دارد تا تسلسل در نیاز لازم نیاید. (ر. ک. جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۵۲)

از مجموع نظرات چنین بر می‌آید که معرفت ربّ از طریق معرفت نفس، قابلیت هر دو نوع علم حصولی و حضوری را دارد؛ بدین صورت که اگر نفس به عنوان یک ابزار معرفت در نظر گرفته شود که از طریق تهذیب و صیقل نفس، آینه ربّ شده است، علم حضوری و اگر نفس به عنوان پدیده‌ای در جهان هستی مورد مطالعه قرار گرفته شود که به مانند سایر پدیده‌ها، حاکی از وجود ناظم و برخی از صفات اوست، علم حصولی می‌باشد.

۷. مشابهت‌ها و تفاوت‌های نفس و ربّ

الف) مشابهت‌ها

البته قبل از ذکر مشابهت‌ها باید خاطر نشان کرد که در هر تشبیهی، هر چند وجه شبه برای ایجاد اتصال بین مشبه و مشبه به است؛ اما کاف تشبیه نیز برای آن است که بین آن دو مابینت را حفظ کند و کار تشبیه به این همانی منجر نشود. بنابر این حق نداریم انسان و خدا را از هر جهت عین هم بدانیم؛ همانطور که حق نداریم آن‌ها را به حدی مابین از هم بدانیم که برای باز شناخت آن دو از هم، به دو نوع لغت نامه نیازمند باشیم؛ یکی در حق خدا و دیگری در حق انسان. به عبارت دیگر، هر مثالی از یک جهت مقرب است و از جهت دیگر مبعّد و لذا تشابه نفس و رب، بالجمله نیست؛ ولی فی الجمله است و باید در عین توجه به مشابهت‌ها، به تفاوت‌ها نیز توجه داشت.

مشابهت بین نفس انسان و پروردگار را به دو صورت می‌توان تقریر کرد:

اول آنکه از جهت ذات، صفات و افعال بررسی شود. بنابر آن که انسان به مثال خداوند آفریده شده است، با معرفت ذات، صفات و افعال خویش، به ذات، صفات و افعال خداوند، معرفت می‌یابد. (ملاصدرا، بی تا: ۱/۲۶۵)

۱- مشابهت از جهت ذات و شناخت کنه و حقیقت حق تعالی: بسیاری از محققان این شناخت را ناممکن می‌دانند؛ ولی گروهی معتقدند، اگر ادراک حضوری باشد، درک کننده به اندازه ظرفیت وجودی اش حقیقت و کنه خدا را در می‌یابد؛ زیرا خداوند، علت نفس است و نفس، وجود منتزله علت به شمار می‌آید. از این رو با ادراک حضوری نفس (شهود قلبی)، کنه و حقیقت خدای تعالی شناخته می‌شود اما نه به نحو تمام و کمال. معلول به اندازه خود، کمال علت را می‌شناسد.

همچنین همانطور که نفس، از ماده، مکان و محل، جهت، و تقسیم مجرد و مبرا است، خداوند نیز چنین حالتی دارد و همه این اوصاف سلبی در وی جاری است.

۲- مشابهت از جهت صفات و شؤون حق تعالی: همانطور که از ذات جهان مخلوق به ذات خالق پی برده می‌شود، از صفات جهان نیز می‌توان به صفات خالق پی برد؛ زیرا شناخت آثار و صفات و شؤون نفس، در همان مرتبه خود، با آثار و صفات و شؤون حضرت حق تعالی سنخیت دارد؛ همان گونه که ذات اقدس خداوند دارای صفات و شؤونی است؛ برای مثال، صفات ذاتی حق تعالی عین ذات او است و هر یک از صفات ذاتی، عین دیگری است؛ صفات ذاتی عیناً و مصداقاً واحدند، گرچه مفهوماً تعدد دارند؛ (طباطبایی، بی تا: ۲۸۴ و ۲۸۵) علم به ذات درباره حق تعالی یعنی حضور خود ذات برای ذات. (طباطبایی، بی تا: ۲۸۸) نفس هم با صفات خود همین نسبت را دارد. همچنین همانطور که نفس، موجودی زنده، دانا، توانا، شنوا، بینا و مرید است، خداوند نیز دارای عالی‌ترین درجه از این صفات می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۹: ۳/۶۳۲ و ۶۳۳؛ همو، بی تا: ۱/۲۶۵)

۳- مشابهت از جهت فعل: همانطور که نفس، قادر به ابداع صورت در ذهن خود بدون ماده و طرح پیشین و کن فیکون است، خداوند نیز چنین حالتی دارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۹۸؛ همو، بی تا: ۱/۲۶۵)

البته «کن فیکون» بودن انسان در دنیا منحصر به عالم ذهنی است ولی در قیامت به صورت عینی نیز کن فیکون خواهد بود. البته هستند عارفان به حق پیوسته ای که در دار دنیا نیز به اذن الهی قدرت بر ایجاد اعیان خارجی دارند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۹۸)

ابن عربی می‌گوید: چگونه نفست، بدنت را تدبیر می‌کند؟ آیا داخل در آن است یا خارج از آن؟ یا نه داخل است و نه خارج؟ به عقلت رجوع کن. (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۳/۱۰۵)

و نوع دوم آن که به تناسب استدلال‌هایی که در سنخیت نفس و رب آورده شد، شباهت‌ها را متذکر می‌شود:

۱- تقریر صورت و بهترین نوع آن در انسان به صورت کلی

از آنجایی که انسان به صورت حق (ان الله خلق آدم علی صورته) و نیز به بهترین صورت (لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم) (تین، ۳) آفریده شده است، پس با معرفت نفس، می توان به معرفت ربّ که مصوّر نفس است، نائل گشت. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۶۵)

۲- تقریر صورت و بهترین نوع آن در «انسان کامل» به صورت شخصی

در این تقریر، شخص پیامبر اکرم (ص) به عنوان کامل ترین انسان و جامع ترین مظهر ربّ، بر ربّ الارباب دلالت دارد. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۵؛ همو، ۱۴۰۵: ۳۶۱)

هر که پیامبر را که «اولی بالمومنین من أنفسهم» (احزاب، ۶) است بشناسد، ربّ وی را هم خواهد شناخت. خلیفه الله آینه ای است که همه اشیاء، در آن، مشاهده می شوند و حق تعالی با جمیع اسماء خود در او جلوه می کند... چنانچه رسول الله (ص) فرمود: «من رآنی فقد رأى الحق» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۵/۵۸) «ملاصدرا، بی تا: (۲۱/۷)

حضرت امام (ره) نیز در شرح چهل حدیث می فرماید: و این «مثلیت» و «وجهیت» همان است که در حدیث شریف فرماید: إن الله خلق آدم علی صورته. یعنی آدم مثل اعلاّی حق و آیت الله کبری و مظهر اتمّ و مرآت تجلیات اسماء و صفات و وجه الله و عین الله و ید الله و جنب الله است: هو یسمع و یبصر و یبطش بالله، و الله یبصر و یسمع و یبطش به و بالجمله، انسان کامل، که آدم أبو البشر یکی از مصادیق آن است، بزرگترین آیات و مظاهر اسماء و صفات حق و مثل و آیت حق تعالی است. و خدای تبارک و تعالی از «مثل» یعنی شبیه، منزّه و میراست، ولی ذات مقدس را تنزیه از «مثل»، به معنی آیت و علامت، نباید نمود و لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى. (روم، ۲۷) همه ذرات کائنات آیات و مرآت تجلیات آن جمال جمیل عزّ و جلّ هستند، منتها آنکه هر یک به اندازه وعاء وجودی خود، ولی هیچیک آیت اسم اعظم جامع، یعنی «الله»، نیستند جز حضرت کون جامع و مقام مقدس برزخیت کبری، جلّت عظمته بعظمته باریه. (خمینی، ۱۳۷۸: ح ۳۸)

۳- تقریر تعمیم عرفان به همه موجودات و درک آنان از ربّ: با عنایت به این که علم و معرفت، در همه اجزاء عالم، جریان و سریان دارد، حدیث من عرف نفسه به کل هستی قابل تعمیم بوده و هر موجودی علم به ربّ خویش دارد و حتی وی را تقدیس می کند. (جمعه و تغابن، ۱؛ اسراء، ۴۴) حضرت امام می نویسد: «سراسر عالم آیت و نشان اوست؛ بنابر این هر شیء آیه الله است و در این میان انسان، آیت کبرای الهی است» (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۵۷)

۴- تقریر وجود رابطی یا نقص نفس و عدمیت آن: در این تقریر، توجه به جنبه وجود رابطی و حدودی نفس و نقص آن از جهات گوناگون، انسان را به وجود وجودی قدیم، واجب و کامل هدایت می‌کند که بدون وجود آن، نفس نه می‌توانست وجود یابد و نه کمال وجود. (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۶۳۸)

۵- تقریر ذات شوون و اطوار بودن نفس و رب: در این تقریر چون شخص انسانی در عین حقیقت واحد داشتن، یک حقیقت ذات شوون و اطوار نیز هست که «عال فی دنوه و دان فی علوه» و خداوند نیز «یا من علی فلا شیء فوقه و یا من دنی فلا شیء دونه» است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷: ۱۰۲)؛ پس آن دو به راحتی می‌توانند آینه همدیگر باشند.

به عبارت دیگر، همان نظام تشکیکی در عالم خارج و این که آنچه در مرتبه ادنی وجود دارد، در مرتبه اعلی موجود است، در باره نفس انسان نیز وجود دارد. در انسان، بدن مرتبه نازل؛ نفس، مرتبه متوسطه و عقل و فوق عقل، مراتب عالیه انسان است که ملاصدرا به ترتیب آن‌ها را انسان طبیعی، انسان نفسی و انسان عقلی و فوق عقلی نام می‌نهد. (رضی‌زاده، ۱۳۹۲: ۵۷) «فهذه كآنها ظل لها و حکایه عنها فان جميع ما يوجد في العالم الأدنى الطبيعي من الصور وأشكالها وأحوالها، توجد نظائرها في العالم الأعلى على وجه اشرف و أعلی» (ملاصدرا، بی‌تا، ۲۵۵/۸) و در جای دیگر آورده است: «فالنفس الإنسانية لكونها جوهرًا قدسیا من سنخ الملكوت، فلها وحدة جمعیة هی ظل الوحدة الإلهیة» (همان، ۱۳۴)

۶- تقریر از جهت انشاء و ایجاد: این تقریر هر چند همان نیابت نفس از رب در افعال است؛ اما به جهت اهمیت آن، به صورت جداگانه نیز طرح می‌شود. خداوند نفس آدمی را قادر بر خلق صور در عالم نفس کرده است. ملاصدرا با استناد به چنین قدرتی در انسان، قدرت رب را در ایجاد اشیاء تصدیق می‌کند. (ملاصدرا، بی‌تا: ۳۸۰/۹) در جای دیگر می‌نویسد: قوه خیال انسان، محل تجلی الهی، و موطن تصورات و انعکاس صورت‌های خیالی است و بنابراین با قوه قاهره الهی مشابهت دارد و نمایانگر عالم قدرت الهی است. جز این که این قوه خیال در آخرت، ظاهر و در دنیا، باطن است. (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳۳۴) البته این صور ذهنی واقعی هستند و واقعیت دارند؛ هر چند واقعیت ذهنی و عارفان حقیقی، می‌توانند در همین دار دنیا آن را به واقعیت عینی تبدیل کنند. نفس در خلق صور ذهنی خود بدون نیاز به ابزار و ماده و طرح پیشین، کن فیکون است. و علت هر شیء کمالات معلول خود را در حد اعلی دارد. پس خداوند نیز در فاعلیت خویش، چنین می‌باشد. (ملاصدرا، بی‌تا: ۸۶/۹؛ طباطبایی، بی‌تا: ۲۲۴)

۷- تقریر وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت: فلاسفه در عین اعتقاد به تعدد و تکثر قوای نفس، آن را واحد می‌دانند و قوای آن را متمایز و مستقل از نفس نمی‌دانند؛ به عنوان مثال نفس در چشم، همان قوه بینایی است و در گوش، همان قوه شنوایی و ... همانطور که در خداوند نیز کلیه اسماء و صفات با وجود کثرت و اختلاف در معنی و مفهوم، با ذات آن متحدند؛ زیرا طبق قاعده بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء، واجب الوجود، در عین وحدت، مشتمل بر حقیقت وجودی همه موجودات عالم علوی و سفلی و مادی و مجرد است. (ملاصدرا، بی تا: ۳۷۷/۶؛ همان، ۱۲۱/۸) و همچنین خداوند می‌تواند چشم و گوش انسان مومن باشد. (حدیث قرب نوافل: کلینی، بی تا: ۳۵۲/۲) همانطور که انسان، خلیفه خدا در زمین است.

۸- تقریر تجرد نفس و ربّ و علم حضوری آن دو: در این تقریر، نفس انسان، همانند خدا، مجرد از جسمانیت و ماده است. (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۳۵۴) البته نفس، فقط در مقام ذات، مجرد از جسمانیت است؛ و نه در مقام فعل. اما خداوند در هر دو مقام، مجرد از جسمانیت است؛ هر چند در مقام فعل، گاهی از وسائط مادی نیز بهره می‌برد. و همچنین از طریق درک نوع علم حضوری نفس، به نوع علم حضوری ربّ به خود پی می‌بریم. به عبارت دیگر، نفس، معلول خدا و مجرد از ماده است و هر معلولی یا علت خود هم سنخ است، پس خدا مجرد از ماده است. و همانطور که مجرد، غایب از خود نیست؛ خداوند نیز علم به ذات خود دارد.

به عبارت دیگر، هنگامی که امری مجرد و حاضر نزد خویش باشد، معلوم و عالم به خویش نیز خواهد بود و همین موضوع، منشأ علم به خارج خود نیز خواهد شد؛ به همین ترتیب خداوند نیز در غایت تجرد، علم به ذات خود و علم به غیر خود به نحو اعلی و اکمل دارد. (علمی سولا، ۱۳۹۵: ۶۴)

۹- تقریر نیازمندی مخلوقات: در این تقریر معلوم می‌گردد مخلوقات هر دو، چه در حدوث و چه در بقاء، نیازمند هستند (ملاصدرا، بی تا: ۲۱۶/۲)

۱۰- تقریر توجه به همه شئون: هر دو این قدرت را دارند که در صورت توجه به موضوعی، از سائر شئون غفلت نمی‌ورزند. در مورد نفس وارد شده است که «النفس فی وحدتها کل القوی» و در مورد خداوند قرآن فرموده است: «عَالَمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (سبا، ۳) و در حدیث آمده است که «لایشغله شأن» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۸) و نتیجه این که مخلوقات هر دو در عین مخلوقیت، معلوم آن‌ها نیز هستند؛ چرا که علم هر دو نسبت به مخلوقاتشان، از سنخ حضوری است. (ملاصدرا، بی تا: ۱۸۰/۶)

حاصل گفتار آن که بین نفس و ربّ مشابَهت‌هایی وجود دارد که به دو صورت عمده قابل دسته‌بندی است: اول آن که ذات، صفات و افعال ربّ به استناد ذات، صفات و افعال نفس به دست می‌آید و دوم آن که به تناسب استدلال‌هایی که در وجوه سنخیت نفس و ربّ آمده، بُعدی از ابعاد مسأله شکافته می‌شود و درک بهتری از نوع انسان یا شخص انسان کامل یا درکی که سایر موجودات از خدا دارند و یا وجود رابطی خویش و ذات شئون و اطوار بودن ربّ و یا قدرت بر ایجاد از عدم و یا درک بهتر از مفهوم وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت و یا تجرد رب و علم به ذات و یا نیازمندی مخلوقات، به دست می‌آید.

(ب) تفاوت‌ها

بین نفس و ربّ با وجود مشابَهت‌هایی که دارند، بین آن دو تفاوت‌هایی هم هست. متاسفانه مشبّهه، حیلولیه و مسیحیان، با خلط بین مثال و مثل، گمراه شدند و برای بشر، نوعی الوهیت قائل شدند (خداانگاری انسان) و یا الوهیت را نوعی بشر فرض کردند (انسان‌انگاری خدا) که در آن صورت دیگر فرقی بین آن‌ها نمی‌توان تصور نمود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۹۵)

- ۱) نفس، نمی‌تواند خالق بدن باشد؛ در حالی که خدا، خالق هستی است.
- ۲) نفس، به بدن نیاز دارد؛ در حالی که خدا به چیزی نیاز ندارد.
- ۳) بین نفس و بدن، ترکیب اتحادی وجود دارد؛ در حالی که حق تعالی بسیط من جمیع جهات است.
- ۴) ربّ، احدی المعنی است و هیچ انقسام وجودی، وهمی و حتی عقلی در ساحت مقدس او راه ندارد؛ در حالی که انقسامات وهمی و عقلی در مورد نفس قابل تصور است.
- ۵) نفس، به واسطه بدن، استکمال می‌یابد؛ در حالی که ربّ، کمال محض است و فرض استکمال در حق وی، محال می‌باشد.
- ۶) نفس از بدن منفصل می‌شود و آن را به کلی ترک می‌گوید و رها می‌سازد؛ در حالی که جهان از ربّ قابل انفصال نیست و خداوند آن را هرگز رها نمی‌سازد.
- ۷) نفس، وجودی حادث است و نیاز به محدث دارد و ازلی و قدیم ذاتی نیست؛ در حالی که ربّ، وجودی قدیم و ازلی است و نیاز به محدث ندارد.
- ۸) صفات نفس، جملگی اعطایی من جانب الله است؛ در حالی که صفات خدا، ذاتی است.
- ۹) خداوند حی بالذات است؛ در حالی که حیات نفس، بالغیر است؛ یعنی اعطایی از جانب غیر و با عنایت ربّ است. (ملاصدرا، بی تا: ۱۴۰/۸)

۱۰) برای علم نفس به احوال خود یا اشیاء خارجی، و نیز عمل نفس، موانعی همچون: نقصان جوهر ذات نفس مانند نفس کودکان و بلها و مجانین و خبث جوهر ذات نفس و ظلمت آن مانند شهوات و گناهان و حجاب تقلید و ... وجود دارد که هیچکدام از آنها در علم و عمل خداوند مطرح نیست. (ر.ک. ملاصدرا، بی تا: ۶ / ۱۰۸ و ۱۰۹؛ همان، ۹ / ۱۳۹-۱۳۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۵۹؛ همو، ۱۴۲۰: ۴۲۵)

حاصل آن که بین نفس و ربّ در عین تشابه‌ها، تفاوت‌های عمیقی وجود دارد که توجه به آنها ما را از انسان‌انگاری خدا و یا خدا‌انگاری انسان، باز می‌دارد که به ده مورد از آن در بالا اشاره رفت و قطعاً تفاوت‌های زیادی نیز وجود دارد که نیازمند مطالعه‌ای مستقل است.



نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که از این مباحث به دست می‌آید عبارتند از:

- مسأله تلازم معرفت ربّ و نفس و همچنین خلقت انسان به صورت الهی، در ادیان سابق نیز طرح شده است.
- طبق شهادت قرآن و تأیید عقل، خداوند به هیچ عنوان مثل و مانند ندارد؛ اما مخلوقات وی و به ویژه نفس آدمی می‌تواند آینه‌ای برای معرفت ربّ تلقی شود و این معرفت، معرفت بالجمله نیست؛ بلکه معرفت فی الجمله است و هر چه انسان به سوی کمال رود، بیشتر می‌تواند نمایانگر ربّ باشد و انسان کامل، آینه تمام نمای ربّ است؛ همانطور که ربّ، خود را در آینه انسان کامل، به طور کامل می‌یابد.
- احادیث معرفت ربّ از طریق معرفت نفس، از باب تعلیق به محال نیست و معرفت نفس می‌تواند تا حدودی شناخت پروردگار را تسهیل کند.
- معرفت ربّ از طریق معرفت نفس، تبیین‌های مختلفی دارد که در برخی تبیین‌ها به مانند تبیین علوم تجربی و کلامی و فلسفی یک نوع معرفت حصولی است و در تبیین عرفانی آن، یک نوع معرفت شهودی و حضوری است؛ مشروط بر آن که خود شخص آن را تجربه کند نه اینکه دیگر عارفان برایش نقل کنند که در این صورت نیز حصولی خواهد بود.
- بین نفس و ربّ، تفاوت‌ها و تشابه‌های فراوانی وجود دارد که در آینه قرار دادن نفس بر ربّ، باید آن‌ها را مورد ملاحظه قرار داد تا وجه شبه مشخص شود و تشبیه، مقرب باشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- کتاب‌ها:
- قرآن کریم.
- تورات.
- نهج البلاغه.
- صحیفه سجادیه.
- آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۰). *غرر الحکم*، تحقیق میر سید جلال الدین محدث، تهران، دانشگاه تهران.
- آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶)، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، سید حیدر بن علی (۱۳۶۷)، *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*، ج ۱، به اهتمام هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، نشر توس.
- آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۶۷)، *تعلیق بر شرح منظومه حکمت*، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶)، *مسند*، بیروت، موسسه الرساله.
- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد (۱۳۷۲)، *تمهید القواعد*، ترجمه عبدالله جوادی آملی، قم، انتشارات الزهرا.
- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد (۱۳۷۸)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح محسن بیدار فر، قم، بیدار.
- ابن سینا (۱۳۸۸)، *رساله نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، همدان، نشر دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۶۷)، *رساله حقیقه الحقایق (ضمن ده رساله فارسی)*، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق ابوالعلا عقیفی، تهران، دانشگاه الزهرا.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۰۵)، *الفتوحات المکیه*، تحقیق عثمان یحیی، مصر، هیئة المصریة العامة للکتاب.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۳۹۳)، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، المکتب الاسلامی و الدوحة، موسسه الاشراق.
- احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۳)، *عوالی الثالی العزیزه فی الاحادیث الدینیة*، محقق مجتبی عراقی، قم، موسسه سید الشهداء.
- اخوان الصفا، بصره (۱۴۱۲)، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء*، بیروت، الدار الاسلامیة.
- بابایی، علی (۱۳۹۸)، *سه گانه‌های عالم معرفت*، شاکله حکمت، عرفان و هنر اسلامی، اردبیل، دانشگاه محقق اردبیلی.
- تجلیل، ابوطالب (۱۳۸۰)، *پایه‌های علمی و منطقی عقاید اسلامی*، قم، نشر تسنیم.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸)، *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۹۵۶م)، *هفت اورنگ*، ج ۱، مصر.
- ناس، جان بایر (۱۳۹۲)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴)، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- الجیلی، عبدالکریم (۱۴۰۱)، *الانسان الکامل فی معرفة الأواخر و الاوائل*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۰)، *الجواهر السنیة فی الاحادیث القدسیة*، تهران، دهقان.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۵)، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی رجاء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹)، *سرح العیون فی شرح العیون*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

- حسنزاده آملی، حسن (۱۳۷۷)، *انسان در عرف عرفان*، تهران، سروش.
- حسنزاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، کلمه علیا در توقیفیت اسماء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حرانی، حسین بن شعبه (۱۴۰۴)، *تحف العقول عن آل الرسول*، قم، موسسه نشر اسلامی.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸)، *شرح چهل حدیث*، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام (ره).
- خمینی، سید روح الله (۱۴۱۰)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، موسسه پاسدار اسلام.
- دکارت، رنه (۱۳۶۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- دنسی، جانانان (۱۳۷۵)، *مقدمه ای بر بارکلی*، ترجمه حسن لطفی، تهران، نشر فکر روز.
- دهدار شیرازی، محمد بن محمود (۱۳۷۵)، *رسائل دهدار*، به کوشش محمد حسین اکبر ساوجی، تهران، میراث مکتوب.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۵)، *الذریعة الی مکارم الشریعة*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- سید رضی، محمد (بی تا)، *نهج البلاغه*، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، نشر علمی فرهنگی.
- سید مرتضی علم الهدی، علی بن الحسین (۱۴۰۹)، *تنزیه الانبیاء*، ترجمه: امیر سلمانی رحیمی، شرکت به نشر.
- سید مرتضی علم الهدی، علی بن الحسین (۱۹۹۸ م)، *امالی المرتضی*، قاهره، دار الفکر العربی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۹)، *ادیان و مکتب های فلسفی هند*، تهران، امیر کبیر.
- شیر، عبدالله (بی تا)، *مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار*، تصحیح علی شیر، قم، بصیرتی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق)، *التوحید*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴)، *عیون اخبار الرضا*، بیروت، موسسه اعلمی للمطبوعات.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶)، *الأمالی*، تهران، کتابچی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا، بی تا)، *الاسفار الأربعة*، قم، مصطفوی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۲۰)، *المبدأ والمعاد*، بیروت، دارالهادی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۹)، *شرح اصول کافی*، تصحیح و ترجمه محمد خواجهی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۲)، *الشواهد الربوبیة*، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۷)، *المیزان*، قم، دفتر نشر اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، *نهایة الحکمة*، قم، موسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین.
- عسگری، سید مرتضی (۱۳۸۲)، *نقش ائمه در احیای دین*، تهران، انتشارات مرکز فرهنگی منیر، چاپ اول.
- عمرو بن ابی عاصم (۱۴۱۳)، *کتاب السنة*، بیروت، المکتب الاسلامی.
- قرطبی اندلسی، موسی بن میمون (بی تا)، *دلالة الحائرین*، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۰)، *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام*، تصحیح مجید هادی زاده، تهران، میراث مکتوب.

- کربلایی، جواد (۱۳۷۷)، *الانوار الساطعه فی شرح الزیارة الجامعة*، محقق محسن اسدی، قم، موسسه دارالحدیث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، *اصول کافی*، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
- مازندرانی، محمد صالح (۱۳۴۲)، *شرح اصول کافی*، تهران، المکتبه الاسلامی للنشر و التوزیع.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت، موسسه وفا.
- مجلسی، محمد باقر (بی تا)، *توحید مفضل*، تهران، کتابخانه صدرا.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۹)، *میزان الحکمه*، ترجمه حمید رضا شیخی، قم، موسسه فرهنگی دارالحدیث.
- میشل، توماس (۱۳۸۷)، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸)، *مستدرک الوسائل*، قم، موسسه آل البیت لإحیاء التراث.

مقالات

- بابایی، علی (۱۳۹۷)، *فهم رابطه خدا با عالم از روی مَثَل در حکمت اسلامی با تأکید بر دیدگاه صدرا، قیسات*، شماره ۹۰، ۱۴۴-۱۱۹.
- دیباچی، سید محمد علی (۱۳۷۸)، *رابطه نفس و بدن به عنوان مدل فلسفی رابطه خدا و ...*، مجموعه مقالات همایش جهانی ملاصدرا، ج ۵.
- رضی زاده، سید علی، و خادمی، عین الله (۱۳۹۲)، *تکامل و صیورت نفس در پرتو تخلق به آموزه‌های اخلاقی با تکیه بر آراء صدر المتألهین شیرازی*، فصلنامه تأملات فلسفی، سال سوم، شماره ۱۱، ۷۲-۴۱.
- علمی سولا، محمد کاظم، و لعل صاحبی، طوبی (۱۳۹۵)، *خودآگاهی به مثابه خداآگاهی در اندیشه ملاصدرا*، فصلنامه تأملات فلسفی، سال ششم، شماره ۱۷، ۶۱-۷۶.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۰)، *وحدت وجود: تجربه، تعبیر، تمثیل*، فصلنامه اندیشه دینی، دوره دوم، (۸ و ۹)، ۷۹-۱۱۲.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی