

بررسی تحلیلی ملازمات فلسفی «معرفت نفس»

با «معرفت رب» با محوریت رابطه نفس و بدن

محمدجواد جعفری زاده* | محمدعلی وطن دوست** | سید مرتضی حسینی شاهرودی***

چکیده

یکی از احادیث مهم در باب ارتباط خودشناسی با خداشناسی حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» می باشد. روایت یادشده، توسط بسیاری از اندیشمندان مسلمان، مورد بررسی، تبیین و تحلیل قرار گرفته است. در این میان، علامه حسن زاده آملی، اندیشمند فیلسوف و عارف معاصر است که در یکی از آثار خود ۹۲ معنای فلسفی و عرفانی و کلامی برای این حدیث بیان نموده است. در میان این تفاسیر، وجوه متعددی به رابطه میان نفس و بدن اشاره دارد و رابطه نفس و بدن از جهات گوناگونی می تواند باعث شناخت رابطه حق و خلق شود. در پژوهش حاضر به شانزده وجه فلسفی و عرفانی در باب رابطه نفس و بدن و رابطه حق و خلق اشاره شده است. در پایان این نتیجه حاصل آمده که مبانی فلسفی و عرفانی فراوانی همچون «احاطه وجودی خداوند بر موجودات، قیام صدور موجودات به حق متعال، علم احاطی خداوند به موجودات، تساوی نسبت حق متعال به همه اجزای عالم، توحید در ربوبیت، قیامت صغری و قیامت کبری، آینه بودن خلق برای حق و حق برای خلق، تدبیر عالم با عالم، طاعت ذاتی موجودات و...» از طریق رابطه نفس و بدن، قابل استنباط و اثبات

* دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (tasarrom@gmail.com)

** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول). (ma.vatandoost@um.ac.ir)

*** استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (shahrudi@um.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۴)

□ محمدجواد جعفری زاده، محمدعلی وطن دوست، سیدمرتضی حسینی شاهرودی (۱۴۰۴)، بررسی تحلیلی ملازمات فلسفی «معرفت نفس» با

«معرفت رب» با محوریت رابطه نفس و بدن، فصلنامه حکمت/اسراء، ۱ (۴۸)، ۸۷-۱۲۰. | doi: 10.22034/isra.2025.491633.2035

است؛ و بدین وسیله اهمیت توجه به مبانی حکمی و شهودی برای فهم لایه های عمیق آموزه های صادر از لسان اهل بیت، بیش از پیش برای خردمندان آشکار می شود، همچنین با بهره گیری از مبانی مذکور، تصویر صحیحی از رابطه نفس و بدن به دست می آید که می تواند بسیاری از شبهات و چالش های مطرح شده در باب «رابطه خدا و موجودات» را پاسخگو باشد.

کلیدواژه‌ها

خودشناسی، حدیث معرفت، نفس و بدن، حق و خلق، حکمت متعالیه.



بیان مساله

معرفت نفس، آموزه ای است که به تایید نقل و عقل به شناخت خداوند منتهی می شود و در آیات و روایات و تراث بزرگان بسیار بدان توصیه شده است. این شناخت تا حدی حائز اهمیت است که ملاصدرا آن را ام حکمت و اصل فضائل معرفی می کند و آن را بعد از شناخت خدا، اشرف معارف تلقی می کند (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص. ۱۱) و معتقد است که معرفت ذات و صفات و افعال نفس، نردبان معرفت ذات و صفات و افعال خداوند است، چرا که نفس بر مثال خداوند خلق شده است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۷)

این آموزه که در حدیث شریف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۲، ص. ۳۲) به وضوح به منصب ظهور رسیده است، توسط اندیشمندان زیادی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. در این میان، علامه حسن زاده آملی که در آثار خود به بحث معرفت نفس عنایت ویژه ای دارد، در کتب و رساله های مختلف خود، تفاسیر و معانی فراوانی برای حدیث مذکور جمع آوری نموده است. ایشان در کلمه ۳۳۰ کتاب «هزار و یک کلمه» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۱۸۹)، نود و دو معنای شریف کلامی، فلسفی و عرفانی برای این حدیث ذکر کرده است.

بررسی و تحلیل این تفاسیر، اهمیت خودشناسی را بیش از پیش آشکار می کند، مخصوصاً که با محور قرار دادن رابطه نفس و بدن می توان به لوازم فلسفی و عرفانی در باب رابطه حق و خلق پی برد و مبانی حکمی و شهودی مهمی را بدین وسیله استنباط و اثبات نمود.

با بهر مندی از این مبانی ارزشمند، می توان به چالش های بسیاری در باب «رابطه خدا و موجودات» پاسخ داد که به چند مورد از مهمترین این چالش ها اشاره می شود: (پاسخ در بخش نتیجه گیری خواهد آمد)

۱. چالش آزادی اراده انسان: یکی از چالش‌های مهم در تفکر معاصر در مورد خداوند و موجودات، بحث «آزادی اراده» است. اگر خداوند بر همه چیز احاطه دارد و همه چیز تحت علم و اراده او قرار دارد، آیا انسان‌ها آزادی اراده دارند؟ با دقت در رابطه نفس و بدن می‌توان این چالش را پاسخ داد.

۲. چالش خدا و جهان دچار تغییر: در فلسفه‌های معاصر و همچنین در میان برخی از فلاسفه الهیات فرآیند، بر تغییرات مستمر جهان و رابطه آن با خدا تأکید شده است، در این دیدگاه‌ها، پرسش اساسی این است که چگونه خداوند ثابت و تغییرناپذیر می‌تواند با جهانی که همواره در حال تغییر است، ارتباط برقرار کند؟ با درک صحیحی از رابطه نفس و بدن می‌توان به این قبیل پرسش‌ها نیز پاسخ داد.

۳. چالش نحوه ظهور خدا در عالم: در بسیاری از مکاتب دینی و فلسفی، مشاهده می‌شود که مفهوم حضور و ظهور خداوند در عالم با چالش‌هایی اساسی مواجه است. با آگاهی صحیحی از رابطه نفس و بدن این چالش‌ها نیز قابل حل خواهد بود.

۴. چالش استقلال یا وابستگی موجودات به خداوند: در میان متکلمین و فلاسفه از دیرباز این پرسش مطرح بوده و در فلسفه غرب و در میان آرای معاصر نیز این سوال چالشی اساسی است که آیا موجودات به‌طور کامل وابسته به خداوند در وجود خود هستند یا می‌توانند مستقل از خداوند وجود داشته باشند؟ رابطه نفس و بدن تصویر دقیق و صحیحی در حل این پرسش ارائه خواهد داد.

۵. چالش مسئله شر و اسناد شرور به خداوند: اگر خداوند عالم و قادر مطلق است و همه چیز از او صادر می‌شود، چرا شر و رنج در جهان وجود دارد؟ و آیا این شرور از او صادر شده و به او اسناد داده می‌شوند؟ فهم صحیحی از رابطه نفس و بدن در پاسخ به این چالش نیز راهگشا خواهد بود.

پاسخ به چالش‌ها: پس از بیان تلازمات میان «رابطه نفس و بدن» و «رابطه حق و خلق» و به دست آمدن مبانی حکمی مهمی در این باب، پاسخ به چالش‌های مذکور (و بسیاری از چالش‌های دیگر) مشکل نخواهد بود که این پاسخ‌ها در بخش نتیجه‌گیری بیان خواهد شد.

ضمناً مبانی ذکر شده در این مقاله، مبانی مشترک میان حکمت متعالیه و عرفان نظری است، و شاهد این مدعا مستندات و منابعی است که در وجوه متعدد مقاله از آنها استفاده شده است که هم از آثار فلسفی حکمت متعالیه و هم از صحف عرفانی می‌باشد.

پیشینه تحقیق

درباره «رابطه نفس و بدن» پژوهش‌های زیادی نوشته شده است اما هیچکدام با محوریت نفس ناطقه به بررسی این مسئله پرداخته است و از این رو کارآمدی و نوآوری اثر حاضر نسبت به مقالات قبلی تضمین می‌گردد.

همچنین مقالات دیگری در باب تلازم معرفت نفس و معرفت رب به رشته تحریر در آمده است؛ اما پژوهش حاضر محتوایی کاملاً متفاوت با جستارهای مشابه دارد، در ادامه برخی از مقالاتی که شباهت ظاهری با جستار حاضر دارد ذکر شده و در نهایت وجه نوآوری جستار حاضر با دیگر پژوهش‌ها بیان خواهد شد:

۱. مقاله «من عرف نفسه فقد عرف ربه» بررسی و تحلیل حدیث تلازم معرفت نفس و معرفت رب از دیدگاه عالمان شیعه؛ نویسنده: علی الله بداشتی؛ نشریه فلسفه و کلام بهار و تابستان ۱۳۹۱ شماره ۸۸.

در این جستار به شش بحث مهم درباره این حدیث پرداخته می‌شود که عبارتند از: «وجه اهمیت معرفت نفس، رابطه معرفت نفس و معرفت رب، مراد از نفس، مراد از شناخت نفس، میزان شناخت اجمالی یا تفصیلی، حد و وسط برهان»

۲. تبیین حکمی و عرفانی حدیث «من عرف نفسه»، نویسنده: شیرزاد، امیر؛ نشریه: مقالات و بررسی ها؛ شماره ۷۰. در این مقاله دو تبیین کلی «استحاله معرفت نفس» و «امکان معرفت نفس» ذکر شده و ده تقریر برای وجه امکان بیان شده است.

۳. تبیین برهان معرفت نفس؛ بر مبنای حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ نویسندگان: خوش صحبت، مرتضی؛ جعفری، محمد؛ نشریه معرفت کلامی، شماره دوم. در این جستار مفردات حدیث معنا شده و سپس دو تقریر کلی امتناع و امکان مطرح شده است، و در مجموع برای وجه امکان چهار تبیین تجربی، فلسفی، عرفانی و وحیانی ذکر شده است.

۴. تحلیل و واکاوی حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» در متون عرفانی؛ نویسنده: محجوب، فرشته؛ نشریه پژوهش های ادب عرفانی، شماره ۲۸. این پژوهش به هفت بحث مرتبط با حدیث مذکور می پردازد که عبارتند از: «سند حدیث، مضامین مشابه حدیث، تلازم معرفت نفس و رب، بررسی مفردات حدیث، امکان معرفت نفس و رب، کیفیت ارتباط معرفت نفس و رب، حصولی یا حضوری بودن معرفت نفس»

۵. مقاله «تحلیل دلالت معنایی اوصاف نفس بر اوصاف ربّ بر مبنای حدیث معرفت نفس با تکیه بر آثار علامه حسن زاده آملی» نویسندگان: فارسی نژاد، علی رضا؛ شرافت سرشت، فاطمه؛ نشریه سراج منیر، شماره ۳۷.

وجه نوآوری تحقیق حاضر: در این پنج مقاله به نکات و تلازماتی در رابطه معرفت نفس و معرفت رب پرداخته شده است، اما وجه تمایز اصلی پژوهش حاضر با مقالات یادشده، در یک تفاوت اساسی و ماهوی است: هیچکدام از مقالات مذکور وارد تلازمات مربوط به بحث «نفس و بدن» نمی شوند و تاکنون در هیچ پژوهش و تالیفی به تفصیل

جستار حاضر به بررسی تلازمات معرفت نفس و معرفت رب با محوریت «رابطه نفس و بدن» پرداخته نشده است، لذا اثر حاضر محتوایی اساساً متفاوت با آثار علمی پژوهشی سابق دارد.

تبیین ملازمات حکمی میان «رابطه نفس و بدن» و «رابطه حق و خلق»

۱. ملازمه «احاطه نفس به بدن» با «احاطه خداوند بر موجودات»

شناختن چگونگی همراهی روح و احاطه آن بر بدن، با وجود تجرد و تنزه آن از دخول و خروج از بدن و نیز اتصال و انفصال از بدن، فرد را قادر می‌سازد تا چگونگی احاطه و همراهی خداوند با موجودات را، بدون حلول، اتحاد، دخول، اتصال، خروج و انفصال، درک کند. هرچند تفاوت‌ها در این تمثیل بین نفس و رب بسیار است. (ملاصدرا، ۱۳۶۵، ص. ۱۳۶؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۱)

توضیح مطلب آنکه، تبیین رابطه حق و خلق، به ویژه بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، همواره جزو پرسش‌های مهمی است که در حکمت متعالیه و عرفان با تقریرات و تمثیل‌های مختلفی بدان پاسخ داده شده است. یکی از بهترین تمثیلات برای فهم این رابطه، تمثیل رابطه نفس و بدن است. بدن نفس نیست و در عین حال، غیر از نفس هم نیست: بدن نفس نیست زیرا شأنی از شئون نفس است نه همه حقیقت آن؛ و همچنین بدن غیر از نفس نیست، چون مرتبه نازل نفس است و هستی آن از هستی نفس است. لذا نفس همه حقیقت بدن و ساری در بدن است، نه سریان حلول و اتحاد؛ زیرا آشکار است که حقیقت نفس در قوه ذائقه حلول نکرده است، بلکه سربانی اطلاقی و احاطی به نحو اشراق و تجلی دارد که سرتاسر بدن را فرا می‌گیرد و تغایر بین نفس و بدن، تغایری اعتباری و عقلی می‌باشد و بدن از شئون نفس است، بلکه بدن، تجسد روح و مظهر کمالاتش در عالم ماده است. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳، ص. ۲۵۷-۲۶۱) بنابراین نفس با همه قوا همراه

است و نمی‌توان برای هیچ قوه ای استقلال قائل شد، در عین حال هر قوه، عین نفس ناطقه است و نمی‌توان گفت نفس در چشم حلول کرده است، بلکه هر کدام شأنی از شئون نفس بوده و نفس اگر در یکی به همه جهت حلول کند، سائر قوا از کار افتاده و هیچ می‌گردند و چنین رابطه ای رابطه کلی سعی است و نمی‌توان گفت کلی سعی در شأنی از شئون خود حلول نموده است. (همو، ۱۳۸۷، ج. ۱، ص. ۴۱۴)

همچنین باید توجه داشت که در رابطه نفس و بدن و همینطور رابطه حق و خلق، تمایز به دو نحو قابل فرض است:

۱. تمایز تقابلی: در این نوع مغایرت، شیء اول کمالات یا نقایصی دارد که شیء دوم ندارد و بالعکس.

۲. تمایز احاطی: این نوع مغایرت بین محیط و محاط برقرار است، در این نوع تمایز، ذات محیط به سبب احاطه وجودی‌اش در محاط، حضور دارد و عین آن است و تمایز تنها در صفت احاطه (محیط یا محاط بودن) فرض می‌شود که یک تمایز اعتباری است، چنین تمایزی در کلی سعی قابل فرض است. (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص. ۹۱)

نتیجه آنکه که در تمایز تقابلی، مغایرت و بینونت عزلی مطرح است اما در تمایز سعی و احاطی، بینونت صفت وجود دارد و چنین تمایزی در مورد رابطه حق و خلق مطرح است.

این نوع از بینونت در سخنان گهربار امام علی علیه السلام به خوبی نمایان است:

• تَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ عَنْ خَلْقِهِ؛ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةُ عُزْلَةٍ: توحید خداوند

تمایز نمودن او از مخلوقات است و حکم چنین تمییزی، بینونت صفت است نه

بینونت عزلی. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۴، ص. ۲۵۳)

• دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىٰ ءِ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىٰ ءِ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ: او داخل در اشیاء است نه مانند شیء مادی که داخل در شیء دیگر است و او خارج از اشیاء است نه مانند شیء مادی که خارج از شیء دیگر است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۸۶)

• دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا بِالْمُمَازَجَةِ وَ خَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لَا بِالْمُزَايَلَةِ: خداوند داخل در اشیاء است اما نه به نحو ممزوجیت مادی و بیرون از اشیاء است اما نه به نحو جدایی. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۲۶۱)

۲. ملازمه «قیام صدوری بدن به نفس» با «قیام صدوری موجودات به خداوند»

از آنجا که بدن به نحو قیام صدوری (نه عروضی) قائم به نفس است، موجودات نیز به گونه قیام صدوری قائم به خداوند متعالاند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۰). در قیام صدوری جنبه فاعلیت مطرح است و در قیام حلولی جنبه انفعالی؛ و در رابطه بین نفس و بدن، نفس مقام فاعلیت دارد، به تعبیر ملاصدرا، خداوند نفس انسانی را از این جهت که از سنخ ملکوت و عالم قدرت است، به گونه ای آفریده که در عالم خودش، اقتدار بر ایجاد و صدور اشیاء دارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۵)

نتیجه آنکه، هستی بدن به واسطه ایجاد و صدور آن از سوی نفس است و نفس همه حقیقت بدن می باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۱۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۴۳) و بدن مرتبه نازله نفس، شأنی از شئون نفس و مظهري از ظهورات نفس می باشد. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳، ص. ۲۵۷)

خلاصه آنکه در روایت معرفت نفس، نسبت کل ما سوی الله به خداوند، مانند نسبت بدن به نفس دانسته شده است؛ یعنی همانطور که بدن عین ربط به نفس بوده و قیام صدوری به آن دارد، همه موجودات نیز نسبت به خداوند متعال، صرف تعلق و ربط محض بوده و به نحو قیام صدوری قائم به اویند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۹، ج. ۳، ص. ۵۷۶).

۳. ملازمه «تقابل محیطی و محاطی نفس و بدن» با «تقابل محیطی و محاطی در خدا و خلق»

شناخت نفس، از آن جهت که تقابل بین نفس و بدن به یکی از اقسام چهارگانه مشهور تقابل نیست، بلکه بین نفس و بدن تقابل محیطی و محاطی برقرار است، به شناخت رب منجر می‌شود؛ چرا که نسبت خداوند به موجودات همانند نسبت نفس به بدن است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۱۴). توضیح مطلب آنکه، در یک تقسیم بندی تمایز به دو نحو قابل فرض است:

۱. تمایز تقابلی: در این نوع مغایرت، یکی از دو وجود، کمالاتی دارد که وجود دوم ندارد و مغایرت میان دو وجود، ذاتی است. لازمه این تقابل، امتناع اجتماع دو شیء متخالف در موضوع واحد، در زمان واحد از جهت واحد است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۱۰۲) و اقسام مشهور آن، چهار قسم تناقض، عدم و ملکه، تضایف و تضاد می‌باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۱۴۶)

۲. تمایز احاطی: در این نوع تمایز، ذات محیط به سبب احاطه وجودی اش در نفس محاط حضور دارد و به معنای احاطه شمولی و سعه وجودی است؛ مانند وجود علّت که نسبت به معلول خود سعه وجودی و احاطه شمولی دارد (ابن ترکیه، ۱۳۶۰، ص. ۹۱؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۱۹۳).

در رابطه نفس و بدن از آنجا که نفس به سبب وحدت ظلی خود همه حقیقت بدن را پر کرده و آن را احاطه نموده است، تقابل از نوع احاطی است؛ زیرا واضح است که نفس از چشم و دست و دیگر اعضای خود، تمایز تقابلی ندارد یعنی با آنها غیریت ذاتی ندارد و اصلاً در مقابل نفس چیزی نیست تا تمایز تقابلی مطرح باشد.

رابطه بین حق و خلق نیز به این نحو است، حق متعال به سبب وحدت حقه، همه موجودات را احاطه کرده و ذره ای از ذرات عالم، بیرون از سیطره وجودی او نیست.

۴. ملازمه «جدایی ناپذیری نفس و بدن» با «جدایی ناپذیری خدا و خلق»

شناخت نفس به معنای درک این حقیقت است که روح بدون بدن متناسب با هر یک از عوالم خود نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، فردی که به این شناخت رسیده باشد، درمی‌یابد که خداوند نیز بدون مظاهر نمی‌تواند باشد، زیرا نفس مظهر حقیقه الحقائق است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۴). توضیح مطلب آنکه براساس مبانی حکمت متعالیه، انسان در هیچ عالم و نشئه‌ای بدون بدن نیست و بدن در هر عالم مطابق اقتضای آن عالم است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۵، ص. ۲۸۳). بنابراین زمانی که خداوند جان انسان را می‌گیرد، برای انسان مرکبی غیر از این مرکب مادی خواهد بود، از جنس عالمی که به آن منتقل می‌شود، یا بدن مثالی در برزخ یا بدن اخروی در بهشت و جهنم (جامی، ۱۴۲۵، ص. ۴۰۰).

همچنین در نگاه ملاصدرا در معاد دقیقاً همان شخص در دنیا با همان نفس و بدن محشور می‌شود، اگر چه خصوصیات بدن تفاوت کرده است ولی این در بقاء شخصیت بدن ضرری وارد نمی‌کند و تنها بدن از جهت کمال و نقص تفاوت کرده است و این بدن محشور همان بدنی است که انسان با ملکات خود آن را ساخته و انشاء کرده است، لذا هر که را در آن عالم می‌بینند او را خواهد شناخت. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۶۶) نتیجه آنکه همانطور که نفس انسان بدون بدن تصور نمی‌شود، حق متعال نیز بدون مظاهر و تجلیات نخواهد بود.

۵. ملازمه «عدم حلول نفس در بدن» با «عدم حلول خداوند در خلق»

شناخت نفس با درک این معنا که نسبت روح با بدن فراتر از حلول و اتحاد است، منجر به شناخت رب خواهد شد از این جهت که نسبت حق متعال با جهان هستی نیز فراتر از حلول از اتحاد است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۸). توضیح آنکه نسبت نفس به بدن فوق نسبت حلول و اتحاد است، زیرا حلول در جایی گفته می‌شود که یک حال و یک محل

وجود داشته باشد و هر یک وجودی مغایر با دیگری داشته باشند. اتحاد نیز در جایی است که دو شیء حقیقتاً مغایر با هم یکی شوند. نتیجه آنکه بین نفس و بدن رابطه دوگانگی تباینی برقرار نیست و تا سخن از حلول و اتحاد به میان آید.

پس نفس و بدن یک حقیقت‌اند و بدن مرتبه نازله نفس است و نفس همه حقیقت بدن است و ساری در بدن است، اما نه سریان حلول و اتحاد، بلکه سریان اطلاق و احاطی به نحو اشراق و تجلی. همچنین تغایر نفس و بدن، تغایر حقیقی نیست تا مستلزم دوگانگی تباینی باشد، بلکه تغایری اعتباری است. از همین رو نفس به اعتبار ظهور، عین قوا و اعضای بدن است و به اعتبار مراتب و تعینات، غیر از قوا و اعضای بدن است. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳، ص. ۲۶۰)

خلاصه آنکه با فهم این معنا در مورد نفس ناطقه، حلول و اتحاد درباره خداوند متعال نیز نفی می‌شود؛ زیرا حلول و اتحاد از ویژگی موجودات مادی است (ملاصدرا، ۱۳۶۵، ص. ۱۳۶).

۶. ملازمه «علم احاطی نفس به بدن» با «علم احاطی خداوند به موجودات»

از آنجا که هیچ یک از حالات بدن بر نفس پوشیده نیست، روشن می‌شود که خداوند متعال نیز به جزئیات و کلیات عالم آگاه است. توضیح بیشتر آنکه نفس ناطقه وحدت ظلی دارد و یک وجود ممتد است که از مرتبه عرش تا فرش مملکت خود را فرا گرفته و بدن مرتبه نازله آن است، بنابراین نفس محیط بر بدن و بدن قائم به نفس است و نفس ناطقه حی مدرک است و این حیات و ادراک، همه ی اعضا و جوارح و قوا و ظاهر و باطن بدن را پر کرده است، لذا به سبب این احاطه ی وجودی، ذره ای از حالات بدن از او پوشیده نیست و نفس به همه احوال بدن احاطه علمی دارد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۳؛ همو، ۱۳۸۵، ص. ۵۸۴). و از آنجا که بدن از مظاهر و شئون نفس است، اطلاق بدن بر عالم نیز صحیح بوده و عالم به منزله شئون و مظاهر حق و حق به منزله روح عالم است. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳، ص. ۲۶۰)

لذا به همین وزن حق متعال نیز بر همه موجودات احاطه و جودی دارد و هیچ ذره ای از ذرات هستی از احاطه و جودی و علمی او خارج نیست. نتیجه آنکه علم احاطی نفس بر بدن با علم احاطی حق متعال به نظام هستی ملازمه دارد.

۷. ملازمه «حضور بدن نزد نفس» با «حضور کلمات هستی نزد خداوند»

با توجه به اینکه بدن، قوای بدنی و مظاهر آن، همگی صفحات علمی نفس هستند و این مظاهر نزد نفس حاضر می‌باشند، شناخت خداوند متعال از این جهت حاصل می‌شود که همه کلمات نوری نظام هستی با وجود عینی خود در نزد خالقشان حاضرند و این کلمات وجودی، چیزی جز شئون نوری پروردگار نیستند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۹).

منسوب به اشراقیون این است که همه اشیاء مجرد و مادی با وجود عینی خارجی خود نزد خداوند حاضرند و علم تفصیلی واجب تعالی به اشیاء پس از ایجاد آنها است. همچنین در مقام ذات، خداوند متعال به همه اشیاء علم اجمالی دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۲۹۰). این نظریه بیان می‌کند که صفحه اعیان خارجی برای موجودات مجرد و مادی نسبت به خداوند، همانند صفحه ذهن نسبت به نفس انسان است؛ همان‌طور که چیزی در ذهن یافت نمی‌شود مگر آنکه نفس بدان علم دارد، هر آنچه در عالم خارج است نیز در علم واجب متعال است. از منظر شیخ اشراق، علم خداوند به موجودات همان ظهور موجودات برای اوست (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص. ۳۷۸).

نتیجه آنکه، همان‌طور که بدن، قوای حسی و خیالی و عقلی انسان در خواب و بیداری، بیرون از ذات انسان نیست و همه را نفس ایجاد کرده و همه نزد نفس حاضرند و قائم به نفس هستند، به همین قیاس، همه کلمات وجودی عالم، چه مادی و چه مجرد، نسبت به خداوند متعال به همین گونه هستند؛ یعنی همه از منشئات او و همه نزد او حاضرند.

البته ملاصدرا، حضور امور مادی نزد خداوند متعال را نمی‌پذیرد؛ زیرا مادیت با

حضور جمع نمی‌شود. همچنین محدود کردن علم تفصیلی خداوند به اشیا در مرتبه وجودات خارجی آن‌ها، مستلزم این است که ذات واجب از علم تفصیلی به اشیا خالی باشد، در حالی که خداوند متعال وجود صرف جامع است و همه کمالات وجودی را به نحو اعلی و اشرف داراست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۱۶۴).

۸. ملازمه «تساوی نسبت نفس به اجزای بدن» با «تساوی نسبت خدا به اجزای عالم»

شناخت نفس با درک این حقیقت که نسبت نفس به همه اجزاء بدن، به صورت مساوی است، منجر به شناخت رب خواهد شد از این جهت که نسبت خدای سبحان به همه اجزای عالم برابر است پس هر که نفس خود را از جهت برابری (نسبتش) با قوایش و محل هایش و اعضایش بشناسد، رب خود را از جهت برابری (نسبتش) با مخلوقات خواهد شناخت. توضیح بیشتر آنکه خداوند عاری از جسم و احکام جسمانی است و همانطور که نفس ناطقه مجرد از ماده است و نسبت به به یک عضو خاص نزدیکتر یا دورتر نیست و نسبتش به همه اعضاء برابر است، خداوند نیز این گونه نیست که مثلاً به عرش نزدیکتر باشد و از بقیه دورتر، بلکه نسبتش به همه موجودات برابر است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۳؛ قرچغای خان، ۱۳۷۷، ج. ۲، ص. ۴۴۹) مراد از تساوی نسبت نیز این است که چون خداوند احاطه وجودی بر همه موجودات دارد، اول بلا آخر و آخر بلا اول است و محیط به همه موجودات به یک منوال و به یک وزان است و نسبت به موجود خاصی قرب و بعد جسمانی ندارد و چون نسبت وجودی‌اش به همه موجودات مساوی است، صفات او نیز که عین ذات اویند، نسبت مساوی با اشیا دارند. در تایید این معنا در توحید صدوق اینگونه آمده است:

«سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، فَقَالَ: اسْتَوَى مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ» (ابن بابویه، ۱۴۲۳، ص. ۳۱۵) درباره سخن خداوند پرسیده شد:

(خدای رحمان که بر عرش استیلا یافته است) و امام فرمودند: بر همه اشیاء استیلاء یافت، پس چیزی وجود ندارد که به او از چیز دیگری نزدیکتر باشد. این کلام امام صادق صریح در مقصود است.

همچنین این وجه را می‌توان به نحو دیگری نیز تبیین نمود:
عز الدین المقدسی در شرح این حدیث که به این وجه اشاره دارد، اینگونه سخن گفته است:

دل استوائه (نفس انسان) علی استوائه علی خلقه. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۳، ص. ۱۶۲)
و علامه طباطبایی در کتاب نهایه الحکمه، درباره علت حقیقی عبارتی دارد که ناظر به این وجه است:

العلّة الحقیقیة التي یستند إليها کل منها، جوهر عقلی مجرد و مثال کلی، المراد بکلیّته استواء نسبت به إلی جمیع الأفراد المادیة. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۳۱۸)

در واقع برای کلی اصطلاحات مختلفی وجود دارد:

۱. کلی منطقی که صفت مفهوم است و مفهومی است که قابلیت صدق بر کثیرین دارد.
۲. کلی که صفت علم است و به آن (علم ما قبل الکثرة) گفته می‌شود.
۳. کلی عرفانی که به معنای سعه وجودی است.

۴. کلی به معنای تساوی نسبت وجودی به موجوداتی که آنها را تدبیر می‌کند.
مراد از کلی در این عبارت معنای چهارم است. (فیاضی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۱۲۲۵) یعنی علت حقیقی به جمیع افراد مادی نسبت وجودی و نسبت فیض مساوی دارد. (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص. ۳۸۷)

به تعبیر ملاصدرا: «ولا یعنون بالکلی ما نفس تصوّر معناه لا یمنع وقوع الشرکة فیه، بل الذی یعنون به أنّ ربّ النوع لتجرّده نسبت به إلی جمیع أشخاص النوع علی السواء فی اعتنائهم بها ودوام فیضه علیها». (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۵۷)

مراد از کلی (در علت حقیقی) کلی منطقی نیست که امتناع صدق بر کثیرین دارد، بلکه مراد از کلیت این است که رب النوع به علت تجردش، نسبتش به جمیع اشخاص نوع، در اعتنائش به آنها و در دوام فیض بر آنها، علی السویه است. پس مستفاد از این وجه، این است که نفس ناطقه نسبت به بدن و همچنین حق متعال نسبت به مخلوقات، نسبتی علی السویه در وجود و در فیض دارد.

۹. ملازمه «احتیاج بدن به مدبر» با «احتیاج عالم به مدبر»

اگر به ترکیب اعضاء ظاهری و باطنی، حواس و قوایی که تحت تأثیر نفس قرار دارند و نظم بدن که ناشی از نفس است، توجه کنیم و دریابیم که این وضعیت‌های مختلف مرتبط با اجزای بدن نیستند، زیرا هر یک از اجزای بدن در حرکت از قوه به فعل نیازمند محرکی خارجی است، نتیجه این تفکر اثبات نفس برای بدن است. سپس اگر ترکیب عالم به ترکیب بدن به نحو قیاس کل به جزء مقایسه شود، درمی‌یابیم که اشیاء روحانی و جسمانی، چه علوی و چه سفلی، برای صدور افعالی که سبب نظم عالم هستند، به مدبر و محرکی از خارج نیاز دارند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۰۵).

برای وضوح بیشتر باید گفت که هر حرکت نیازمند یک محرک فاعلی است. از دلایلی که می‌توان بر این مطلب ذکر کرد این است که شأن محرک، شأنیت فعل است و شأن متحرک، شأنیت انفعال و یک شیء نمی‌تواند همزمان تحت دو مقوله «فعل و انفعال» قرار بگیرد. همچنین لازم می‌آید که یک شیء واحد، از جهت واحد، فاعل و قابل باشد که محال است. پس قطعاً متحرک غیر از محرک است و هر متحرکی به یک محرک نیاز دارد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۲۶۷). چون فاقد شیء، معطی شیء نیست، این محرک خارج از ذات متحرک است که آن را از نقص به کمال می‌رساند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷).

بنابراین، همه اعضاء ظاهری و باطنی بدن و افعالی که از آنها صادر می‌شود، نه در

عمل و نه در حرکت خود از نقص به کمال، مستقل نیستند و نیاز به یک محرک و مدبر خارجی دارند که همان نفس ناطقه است. عالم هستی نیز همانند بدن انسان، دارای اشیاء گوناگون روحانی و جسمانی است که برای حفظ نظام جهان، دارای افعال و حرکات مختلف هستند و این نیازمند یک مدبر و محرک خارجی است که همان حق متعال می‌باشد. توجه به این نکته ضروری است که وجود یک محرک و مدبر خارج از عالم برای عالم، به نظر ابتدایی مشائی است. اما طبق مبانی حکمت متعالیه، متحرک از شئون و مظاهر محرک است نه خارج از ذات محرک. هیچ بعدی ندارد که یک مرتبه از وجود متحرک و مرتبه دیگر آن ثابت باشد. همانطور که ذات انسان ثابت است و تغییرات در مرتبه طبیعی‌اش (مانند چاقی و لاغری، پیری و جوانی) موجب تغییر در هویت او نمی‌شود و تنافی با ذات او ندارد، ذات حق تعالی نیز ثابت است و شئون نازل‌اش در مراتب پایین‌تر می‌توانند با حرکت جوهری و تجدد امثال در تغییر باشند و این حرکات تنافی با ذات ثابت او ندارند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۳۳۴)، لذا هیچ استبعادی ندارد، بلکه حق این است که امکان دارد مرتبه‌ای از وجود ثابت باشد و مرتبه‌ای دیگر از وجود متغیر باشد، و در عین حال همه تحت سلطنت یک وجود ممتد باشند که آن وجود واحد، همه این مراتب و مظاهر را از فرش تا عرش فرا گرفته است.

۱۰. ملازمه «توحید در ربوبیت نفس» با «توحید در ربوبیت خداوند»

شناخت نفس از طریق درک این حقیقت که نفس موجودی یگانه است و اگر همراهی دیگری می‌داشت، موجب فساد در تدبیر بدن می‌شد، منجر به شناخت خداوند می‌گردد. خداوند نیز، به مانند نفس، یگانه است. قرآن نیز تصریح می‌کند که اگر غیر از خداوند یکتا در آسمان و زمین خدایانی وجود داشت، فساد در آسمان و زمین راه می‌یافت (حسن

متکلمان از این آیه (قرآن کریم، انبیاء: ۲۲) «برهان تمنع» را استخراج کرده‌اند. این برهان چنین بیان می‌کند که اگر یکی از دو خالق مفروض بخواهد شیئی را بیافریند و دیگری نخواهد، سه حالت قابل تصور است:

۱. مراد هر دو تحقق یابد، که مستلزم اجتماع نقیضین است.
۲. مراد هیچ یک تحقق نیابد، که مستلزم عجز و عدم قدرت هر دو است.
۳. مراد یکی از آن دو تحقق یابد، که در این صورت او قادر مطلق است و تنها او می‌تواند خدا باشد که خلاف فرض است. بنابراین، فرض وجود دو خدا باطل و محال است (باقلائی، ۱۹۵۷، ج. ۱، ص. ۴۶۰)

علامه طباطبائی در نه‌ایه الحکمه و تفسیر المیزان، تقریر دیگری از این برهان ارائه داده است که در واقع صورت فلسفی آن است. او می‌گوید که تعدد ارباب مستلزم تمایز ذاتی بین آنهاست. بین رب و مربوب، سنخیت وجود دارد و فاعل آنچه در معلول هست را به نحو اعلی و اشرف داراست. لذا این سنخیت اقتضای مغایرت بین فعل این دو فاعل (که با هم تمایز ذاتی دارند) دارد. بنابراین، اگر ارباب متعدد در عالم وجود داشت، منجر به فساد و خلل در نظام هستی و تدافع در اجزای آن می‌شد، در حالی که نظام عالم یک نظام واحد بوده و میان اجزای آن تلازم مستمر وجود دارد (طباطبائی، ۱۴۱۶، ص. ۲۸۱؛ طباطبائی، ۱۳۹۳، ج. ۱۴، ص. ۲۶۷).

بنابراین، نتیجه‌گیری می‌شود که همان‌طور که نفس انسانی در ربوبیت و تدبیر خود در کشور بدن، هیچ شریکی ندارد، خداوند نیز در تدبیر نظام هستی شریکی ندارد و دارای توحید در ربوبیت است.

۱۱. ملازمه «حیات بخشی نفس به بدن» با «حیات بخشی خداوند به موجودات»

شناخت نفس از این جهت که نفس خاستگاه حیات جسم و موجود زنده است و نفس،

صورت و تمام حقیقت جسم طبیعی آلی می‌باشد، منجر به شناخت خداوند می‌شود؛ زیرا او خاستگاه حیات همه موجودات و صورت همه صورت‌هاست (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۸). افلاطون نفس را «مبدأ حیات جسم» می‌داند (فیاضی، ۱۴۰۰، ص. ۳۲) و ارسطو نفس را «مبدأ کائن حی» می‌داند که معادل با «مبدأ حیات» است. ارسطو جان‌دار بودن و حیات داشتن را اصل کمال و کمال‌اول هر جسم طبیعی زنده تلقی می‌کرد و سایر اوصاف را به عنوان کمالات دوم تلقی می‌نمود (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۳۸۷).

همچنین، نفس صورت جسم است و صورت در کتب عقلی به معنای حقیقت شیء است. ابن سینا در الهیات شفا شش معنا برای «صورت» ذکر می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص. ۲۸۶) و ملاصدرا در تعلیقه خود بر این مطلب می‌گوید: اکثر فلاسفه معانی متعددی به نحو اشتراک لفظی برای صورت ذکر کرده‌اند، اما با دقت بیشتر، همه این معانی به یک معنای واحد برمی‌گردد و آن معنا «بودن شیء بالفعل است» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۱۱۰۱).

بنابراین، فعلیت و شئیت هر شیء به صورت آن است و صورت هر شیء حقیقت آن شیء است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۲۰۲). بدن به واسطه بودن نفس، بالفعل است؛ یعنی صورت فعلیه بدن، نفس است و نفس همه حقیقت بدن است. به تعبیر ملاصدرا، نفس، صورت صور و غایت غایات و نهایت نهایت و کمالات در عالم اجسام است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۲۶۶).

از این رو، هر گونه حیات برای بدن، از طراوت و تازگی پوست، زیبایی اعضاء و جوارح، تألیف عناصر متضاد، ادراکات حواس ظاهره و سایر امور در مرتبه بدن، همه از نفس است و هر فعلیت و صورت خاصی در اعضا و جوارح مثل دیدن برای چشم و شنیدن برای گوش و...، همه به فعلیت و صورت نفس برمی‌گردد که او صورت‌الصور است: «پرتو روح است نطق و چشم و گوش» (مولوی، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۶).

به همین قیاس، حق متعال مبدأ حیات همه موجودات و صورت صور و حقیقه الحقائق است و چون شیئیت هر شیء به صورت آن است، لذا همه موجودات به وجود او قائمند و شیئیت و فعلیت همه موجودات و هر کمالی در هر موجودی از ذات مقدس اوست. پس حق متعال حقیقه الحقایق و مبدأ المبادی و غایت الغایات و صورة الصور است.

نتیجه این است که بخشیدن حیات به جسم از ناحیه نفس صورت می‌گیرد و حق متعال نیز به همین قیاس، خاستگاه حیات همه موجودات است.

۱۲. ملازمه «قیامت صغری در بدن» با «قیامت کبری در همه موجودات»

شناخت نفس از این جهت که گستردگی پرتوهای قوا و مشاعر بر مواضع بدن از جانب روح انسان است و بازگشت انوار آن‌ها از زندان‌های مظاهر قوا به واسطه مرگ صورت می‌گیرد، و سپس برانگیخته شدن‌شان در آخرت به گونه‌ای دیگر انجام می‌شود، منجر به شناخت خداوند می‌شود. خداوند، خالق این عالم و موجوداتش از آسمان‌ها و زمین و آنچه بین آن‌ها و آنچه در آن‌هاست، و سپس بازگشت همه به سوی او به وسیله در نوردیده شدن آسمان‌ها و پراکنده شدن ستارگان و از بین رفتن کوه‌ها و فشردگی زمین و هر چه در آن است و مرگ مخلوقات و گرفتن ارواحشان و قبض نفوسشان و فنای هر کس که بر روی زمین است. همانطور که خداوند در قرآن می‌فرماید: «کارها را از آسمان تا زمین تدبیر می‌کند، سپس به سوی او عروج می‌یابد» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۲۸۰؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۹).

طبق روایات و اصول عقلی، هر انسانی از زمانی که می‌میرد، قیامت او برپا می‌شود: «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج. ۲، ص. ۱۰۳۳). این قیامت صغری است، اما قیامت کبری وعده الهی و زمانش نامعلوم و برای همه موجودات است. در قیامت کبری

همه موجودات فانی شده و به خداوند رجوع می‌کنند و حق متعال به وحدت تامه ظهور می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۷).

ملاصدرا در راه‌های اثبات قیامت کبری، پس از بیان راه عقل (از طریق رجوع به غایات با حرکت جوهری) و راه کشف، در طریق دیگری از راه معرفت نفس وارد می‌شود.

همانطور که در قیامت صغری، همه قوای انسان با وجود تفاوتشان و تباین مواضعشان و تفاوت ماهیاتشان، به یک ذات بسیط روحانی (نفس) برمی‌گردند و در او فانی و مستهلک می‌شوند و فقط ذات نفس باقی می‌ماند و سپس در مرتبه بالاتر نفس، به گونه‌ای برتر و ارفع از آنچه در دنیا بوده‌اند، دوباره برانگیخته و محشور می‌شوند؛ به همین قیاس، همه مخلوقات با وجود تفاوتشان و کثرات فراوانشان، فانی شده و به حق متعال رجوع می‌کنند و سپس در هنگام قیامت به گونه‌ای کامل‌تر و برتر از نشأه دنیا و با نحوه وجود شدیدتری برانگیخته می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۲۸۰).

همان‌طور که انسان تولدی در عالم دنیا دارد که به آن ولادت صغری می‌گویند، تولدی هم در قیامت کبری دارد که ولادت کبری است. همان‌طور که در قیامت صغری ارکان و اعضای بدن می‌لرزد، در قیامت کبری زمین لرزه رخ می‌دهد؛ همان‌طور که در قیامت صغری استخوان‌های بدن شکسته می‌شود، در قیامت کبری کوه‌ها خرد می‌شوند؛ و همان‌طور که در قیامت صغری نور قوای بدنی گرفته می‌شود، در قیامت کبری خاموش شدن خورشید و بی‌فروغ شدن ستارگان اتفاق می‌افتد.

نتیجه اینکه از مشاهده فناء و استهلاک همه قوای بدن در نفس و رجوع آن‌ها به یک ذات واحد بسیط و سپس برانگیخته شدن و حشر همه آن‌ها در مرتبه بالاتر نفس با نحوه وجودی بالاتر، می‌توان به قیامت کبری و فنای همه موجودات و رجوع آن‌ها به ذات حق

متعال و سپس حشر همه آن‌ها در عالمی بالاتر پی برد.

ملاصدرا معرفت نفس را به عنوان کلید علم به روز قیامت و معاد مخلوقات معرفی می‌کند و می‌گوید: هر چه در قیامت کبری است نظیرش در قیامت صغری انسانی وجود دارد، زیرا انسان، عالم صغیر بوده و احوالاتش نمونه‌ای از عالم کبیر است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص. ۱۷۴).

۱۳. ملازمه «آینه بودن بدن برای نفس» با «آینه بودن خلق برای حق»

شناخت نفس از این جهت که بدن آینه روح است و نور روح هر قوه‌ای از قوای بدن را پر کرده و (همچنین) روح او آینه بدن است، به شناخت خداوند منتهی خواهد شد از این جهت که خداوند سبحان نسبتش به ماسوایش بدین صورت است، پس تو آینه ذات اوئی و او آینه توست (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۱۵).

آینه تمثیلی است که در آثار عرفاء برای فهم حقیقت توحید بسیار به کار رفته است. صورتی که در آینه دیده می‌شود، از جهتی عین صورت صاحب صورت است، چرا که شکل او در آینه نقش می‌بندد، اما در عین حال، این صورت، غیر از صورت صاحب صورت است، چرا که تنها یک نقش و یک عکس است؛ لذا بین صورت مرآت و صورت حقیقی، از یک جنبه عینیت و از یک جنبه غیریت برقرار است، میان نفس و بدن و حق و خلق، چنین رابطه‌ای برقرار است.

سابقاً گفته آمد که روح مظهر ذات خداوند از حیث ربوبیتش است و بر حقیقت انسان نیز اطلاق «روح» می‌شود از این جهت که بدن را تدبیر می‌کند. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳، ص. ۲۶۰) بدن آینه روح است و روح را نشان می‌دهد، چرا که نور روح، تار و پور بدن را پر کرده است و روح در بدن کمالات و ظهورات خود را مشاهده می‌کند؛ روح نیز آینه بدن است و بدن در آینه روح، به حقیقت و مرتبه عالیه خود پی می‌برد.

رابطه بین حق و خلق نیز همینگونه است، «فهو مرآتک فی رؤیتک نفسک و أنت

مرآته فی رؤیته أسماء و ظهور احکامها» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج. ۱، ص. ۶۲) ذات خداوند آینه انسان است تا انسان با دیدن حق متعال، عین ثابت و صورت علمیه خویش را مشاهده کند؛ و انسان نیز آینه خداوند است تا حق متعال در انسان، اسماء و صفات و ظهورات خود را مشاهده نماید.

و به بیان ملاصدرا، حق متعال از جهتی می بیند که خود آینه ای است که همه صورت های ممکنات در او منعکس شده است و از جهتی می نگرد که همه صورت های ممکنات آینه وجه اویند و اسماء و صفات خود را در آنها مشاهده می کند، لذا هم ذات و صفات و اسماء الهی آیینۀ خلق هستند و هم خلق، آیینۀ ذات و صفات و اسماء اویند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۴۱)

و هیچ ذره ای از ذرات نظام هستی نیست که جدای از نور وجود باشد و آن نور بر او و در او و با او نباشد، چرا که نور اوست که همه چیز را پر کرده؛ بنابراین هر شیئی به اندازه سعه وجودی خود آینه حق متعال است.

نتیجه آنکه آینه بودن نفس برای بدن و بدن برای نفس، با آینه بودن حق برای خلق و خلق برای حق ملازمه دارد.

نتیجه آنکه تدبیر بدن به وسیله بدن، ما را به تدبیر عالم به وسیله عالم رهنمون می کند.

۱۴. ملازمه «تدبیر بدن با بدن» با «تدبیر عالم با عالم»

شناخت نفس با درک این حقیقت که نفس بدن را به وسیله بدن تدبیر می کند، به شناخت رب منجر می شود از این جهت که حق متعال عالم را به وسیله عالم تدبیر می کند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۳).

این وجه به نحو کامل تری در شرح فصوص محقق قیصری به چشم می خورد:

كما أنَّ الروح يدبِّر بدنه بعين البدن إذ لو لا الأعضاء البدنية و قواها ما كان يحصل التدبیر كذلك الحقّ مدبِّر للعالم بعين العالم، و كما أنَّ الروح يدبِّر البدن بقواه كذلك الحقّ

یدبّر العالم باسمائه و صفاته فنسبة الحق إلى العالم و نسبة العالم اليه كنسبة الروح إلى البدن و نسبة البدن إلى الروح. (قصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۱۴)

همانگونه که روح بدنش را به عین بدن تدبیر می‌کند، زیرا اگر اعضاء بدنی و قوایش نبودند، تدبیر حاصل نمیشد، به همین وزن؛ حق متعال عالم را به عین عالم تدبیر می‌کند. و همانطور که روح بدن را به وسیله قوایش تدبیر می‌کند، حق متعال نیز عالم را با اسماء و صفاتش تدبیر می‌کند، لذا نسبت حق به عالم و نسبت عالم به حق، مثل نسبت روح به بدن و نسبت بدن به روح است.

مقصود از این معنای شریف این است که خداوند تدبیر نظام هستی را به وسیله نظام هستی انجام می‌دهد، و گرچه اوست که مسبب الاسباب است اما به واسطه اسباب و مسبباتی که در عالم نهاده است، عالم را تدبیر می‌کند، کما اینکه روح نیز بدن را به وسیله خود بدن تدبیر می‌کند، مثلاً به وسیله قوه نامیه، ابعاد و اندازه اعضاء بدن را تدبیر می‌کند و به وسیله قوه جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه، جذب و هضم و تبدیل غذا و سلامت بدن را تدبیر می‌کند و... «کذلک تدبیر الحقّ العالم فإنه ما دبّرهُ إلّا به» (ابن عربی، ۱۹۶۶، ج. ۲، ص. ۲۹۴) همینطور تدبیر عالم هم جز به خود اسباب و مسببات موجود در عالم انجام نمی‌شود، مثلاً توقف وجود فرزندان بر وجود پدر و مادر، و توقف وجود باران بر وجود ابر و...

بنابراین سلب اسباب از عالم نه تنها توحید نیست بلکه منافی با توحید است، و این اسباب به اذن مسبب الاسباب در تدبیر عالم هستی در کارند.

نتیجه آنکه تدبیر بدن به وسیله بدن، ما را به تدبیر عالم به وسیله عالم رهنمون می‌کند.

۱۵. ملازمه میان «کیفیت ظهور روح در بدن»، با «کیفیت ظهور حق در موجودات»

شناخت حکمی نفس و آگاهی از کیفیت ظهور نفس در بدن و اطلاع دقیق از اینکه نفس از چه جهتی عین بدن و از چه جهتی غیر بدن است، منجر به شناخت رابطه حق و خلق خواهد

شد، از این جهت که کیفیت ظهور حق متعال در اشیاء چگونه است و او از چه جهت عین اشیاء و از چه جهت غیر اشیاء است (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۹؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۵). توضیح آنکه کیفیت ظهور نفس در بدن، مانند مغز در بادام یا رنگ در گل نیست، بلکه به تعبیر امیرالمومنین علیه السلام مانند ظهور معنا در لفظ است «الرُّوحُ فِي الْجَسَدِ كَالْمَعْنَى فِي اللَّفْظِ» (قمی، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۵۳۷) که هم می‌توان گفت معنا در لفظ هست و هم می‌توان گفت معنا در لفظ نیست و این تناقض نیست، زیرا معنا در طول لفظ است نه در عرض آن و نفس نیز در طول بدن است، کما اینکه حق متعال نیز در جهان هست و نیست، زیرا او در طول عالم است نه عرض آن و کل عالم از مظاهر و شئون اوست. (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۰) بنابراین بدن مرتبه نازله نفس است و نفس در همه جای بدن حاضر است، نفس هم در چشم است، هم در گوش و هم خارج از چشم و از گوش و با اینکه نه فقط در چشم است و نه فقط در گوش، هم در چشم است و هم در گوش؛ لذا نفس به اعتبار ظهور، عین قوا و اعضای بدن است و به اعتبار مراتب و تعینات، غیر از قوا و اعضای بدن است. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳، ص. ۲۶۰)

و به همین وزن حق متعال در عالم به منزله روح در بدن انسان است و اوست که در همه عالم هست، یعنی به اعتبار ظهور و جلوه، وجود او همان وجود ساری در خلق است و به اعتبار مراتب و تعینات و حدود، غیر از خلق است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۴، ص. ۲۵۷)

۱۶. ملازمه میان «طاعت ذاتی بدن»، با «طاعت ذاتی موجودات»

شناخت نفس از آن جهت که شان وی در مملکت و کشور خود که همان بدن است، (با وجود فقر و عجز ذاتی اش) امیری کردن بر قوای پراکنده بدن می‌باشد و این قوا قبول امر می‌کنند و نافرمانی نمی‌کنند، منجر به شناخت خداوند می‌شود، زیرا آفریننده همه موجودات و توانای بر او، در این مطلب اولی بر نفس است، چرا که فرشتگان قوای عالم

و خاصان حق هستند و از اوامر او نافرمانی نمی‌کنند و آنچه امر می‌کند انجام می‌دهند. بنابراین از این مطلب دانسته می‌شود هر موجودی حتی ذره در طاعت ذاتی است و از موجودی حرکت و سکونی صادر نمی‌شود جز اینکه به امر و اراده حق متعال است. (ابن فناری، ۲۰۱۰، ص. ۱۹۴؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۹)

توضیح آنکه در کتب عرفانی از فرشتگان تعبیر به قوای عالم شده است (قونوی، ۲۰۱۰، ص. ۱۰۸) فیض کاشانی در کتاب عین الیقین اینگونه به این مطلب تصریح دارد:

أَنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ مُلْكُوتًا وَأَنَّ لِكُلِّ شَهَادَةٍ غِيبَاءً وَ مَا مِنْ شَيْءٍ فِي هَذَا الْعَالَمِ إِلَّا وَ لَهُ قُوَّةٌ رُوحَانِيَّةٌ مِنْ عَالَمٍ آخِرٍ وَ هِيَ الْمَسْمُومَةُ فِي لِسَانِ الشَّرْعِ بِالْمَلَكِ. (فیض کاشانی، ۲۰۰۷، ص. ۲۰۶)

برای هر چیزی ملکوتی است و برای هر شهادتی غیبی و هیچ چیز در این جهان نیست جز اینکه دارای قوه روحانی از جهان دیگر است، که در زبان شرع فرشته نام گذاری شده است.

پس در این معنا به یک اصل مهم اشاره می‌شود: نسبت قوای انسانی به نفس، همانند نسبت ملائکه به ربّ است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۶، ص. ۳۴۹)

همانطور که قوای انسان در کار خود مطیع نفس ناطقه اند و ذره ای نافرمانی نمی‌کنند، مثلاً قوه باصره و سامعه و شامه و ذائقه و... کاملاً در فاعلیت خود خود مسخر نفس بوده و سر مویی تخلف و تمرد در برنامه خود ندارند، به همین وزن، قوای فراوان در جهان هستی که فرشتگان هستند، ذره ای از اوامر خداوند نافرمانی نکرده و در طاعت ذاتی محض اند.

و این معنای فاعلیت بالتسخیر برای قوای نفس و قوای عالم است، همانطور که ملاصدرا در توضیح آن می‌فرماید: نفس از سنخ ملکوت است و اولین اثر از آثارش در بدنش ظاهر می‌شود، همه قوای بدن در انجام افعال خود، مسخر تحت ید و تصرف او

هستند و هرگز تمرد و نافرمانی در این قوا راه ندارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۴۸۶)

و اطاعت فرشتگان برای خداوند همانند اطاعت قوای نفس ناطقه برای نفس است که نیاز به امر و نهی لفظی ندارند، بلکه نفس به یک امر توجه می‌کند و آن قوه، در جهت همت نفس امتثال می‌کند، اطاعت فرشتگان نیز بدین نحو است و ذره ای تمرد از اوامر و نواهی او در آنها فرض نمی‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۳۵۲)

نهایتاً از این نظیر این نتیجه برداشت می‌شود که هر موجودی در طاعت ذاتی است و همه افعال موجودات به امر و اراده حق متعال است، زیرا کل ما سوی الله، مسخر اویند و همگی فاعل بالتسخیرند و در ید قهر و تسخیر فاعل کل، مقهور و مسخرند. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۵، ص. ۱۷۷) و این جبر نیست، بلکه همانطور که قرآن کریم مخلوقات را فاعل بالتسخیر از روی طوع و رغبت معرفی کرده (قرآن کریم، فصلت: ۱۱)، همه قوای انسان مانند باصره و سامعه و متخیله و حافظه و متفکره و غاذیه و.. با وجود اینکه کار هر کدام با طبیعتشان مناسب است و از فعل خود لذت می‌برند و رغبت به آن دارند، اما در آن کار، ذره ای طغیان و نافرمانی ندارند و در عین حال همه فاعل بالتسخیرند که تحت سلطنت نفس ناطقه اند. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۵، ص. ۱۷۵) پس فاعل بالتسخیر، فاعلی است که در فعلش مقهور دیگری است نه مجبور دیگری (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۵، ص. ۱۶۸) و نسبت کل افعال موجودات با حق متعال به این وزن است؛ و با این تبیین، همه موجودات در طاعت ذاتی هستند.

اما نکته مهم اینجاست که باید بین مقام ایجاد و اسناد تفاوت قائل شد، همه افعال مطلقاً از جهت ایجاد از آن خداوند است و فاعل حقیقی اوست، پس ایجاد قدرت و اختیار از حق متعال است اما افعال در مقام اسناد به مظاهر اسناد داده می‌شود، لذا اسناد افعال به انسان و موجودات است؛ همانطور که وقتی انسان می‌گوید: من دیدم، این دیدن

منسوب به چشم است و به چشم اسناد داده می‌شود اما این انتساب به چشم در طول انتساب به نفس و از ایجاد نفس است. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۶، ص. ۱۶)

نتیجه‌گیری

در این پژوهش با محوریت رساله‌ای از علامه حسن زاده آملی، در مجموع شانزده تفسیر فلسفی و عرفانی برای حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» ذکر شد و مشخص شد که این تفاسیر با تکیه بر رابطه نفس و بدن، از طرق متعددی به رابطه حق و خلق دلالت دارند. در پایان این نتیجه به دست آمد که مبانی فلسفی و عرفانی فراوانی همچون «احاطه وجودی خداوند بر موجودات، قیام صدور موجودات به حق متعال، علم احاطی خداوند به موجودات، تساوی نسبت حق متعال به همه اجزای عالم، توحید در ربوبیت، قیامت صغری و قیامت کبری، آینه بودن خلق برای حق و حق برای خلق، تدبیر عالم با عالم، طاعت ذاتی موجودات و...» از طریق رابطه نفس و بدن قابل استنباط است.

با بهره‌گیری از مبانی مذکور، تصویر صحیحی از رابطه نفس و بدن به دست می‌آید که می‌تواند بسیاری از چالش‌های مطرح شده در باب «رابطه حق و خلق» را پاسخ دهد:

۱. چالش آزادی اراده انسان‌ها: با توجه به «رابطه نفس و بدن» مشخص شد اگرچه

بدن عین الربط به نفس است و در وجود و بقاء محتاج به نفس است و در ید

تسخیر نفس می‌باشد، اما فاعل بالتسخیر، فاعلی است که در فعلش مقهور دیگری

است نه مجبور دیگری، لذا در نظام هستی جبر وجود ندارد و همه موجودات با

وجود اینکه فاعل بالتسخیرند، اما از اراده آزاد بهرمنند.

۲. چالش خدا و جهان دچار تغییر: با توجه به «رابطه نفس و بدن» واضح شد که بدن

از شئون نفس تلقی می‌شود و مرتبه نازل نفس است، و هیچ بُعدی ندارد که یک

مرتبه از یک حقیقت واحده در حرکت و سیلان و تغییر، و مرتبه دیگر آن حقیقت

واحد، در ثبات و دوام باشد، و در عین حال همه این مراتب تحت سلطنت یک وجود ممتد باشند که همه آن مراتب و مظاهر را از فرش تا عرش فرا گرفته باشد، در رابطه خدا و خلق نیز همین نسبت برقرار است و تغییرات فراوان در مرتبه عالم ماده ضرری به ثبات ذات مقدس واجب وارد نمی‌کند.

۳. چالش نحوه ظهور خدا در عالم: با درک صحیح از «نحوه ظهور نفس در بدن» که در وجوه متعددی از این مقاله بدان اشاره شد، یک جهان‌بینی متعالی و دقیق از ظهور خدا در عالم را تصویر خواهد شد و به چالش‌های مربوط پاسخ خواهد داد. ۴. چالش استقلال یا وابستگی موجودات به خداوند: با درک صحیحی از رابطه نفس و بدن که «نحوه وابستگی بدن به نفس» را در وجوه متعددی از این مقاله با دقت‌ترین مبانی واضح نمود، می‌توان چالش‌های مربوط به نحوه وابستگی خلق به حق را پاسخ داد.

۵. چالش مسئله شر و اسناد شرور به خداوند: با دقت به «رابطه نفس و بدن» اینگونه چالش‌ها نیز قابل حل است: باید بین مقام ایجاد و اسناد تفاوت قائل شد، دیدن منسوب به چشم است و به چشم اسناد داده می‌شود اما این انتساب به چشم از ایجاد نفس است، در افعال موجودات نیز سخن همین است، اگر در نماز می‌گوییم: «بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقُومُ وَ أَقْعُدُ»، این «بحول الله و قوته» مقام ایجاد است که از جانب حق متعال است و این «اقوم و اقعد» که ایستادن و نشستن من است، مقام اسناد است که این افعال، منتسب به انسان و در طول ایجاد و در طول حول و قوت خداوند است، لذا شرور نیز از باب این انتساب به انسان نسبت داده می‌شود، گرچه اصل فیض و ایجاد از خداوند بوده که انسان این فیض را آلوده کرده است. چالش‌های مذکور تنها چند نمونه از شبهاتی بودند که با بهرمندی از مبانی حکمی

مذکور قابل پاسخگویی هستند، بنابراین از جمله پیامدهای پژوهشی اثر حاضر، باز نمودن باب جدیدی در مباحث الهیاتی با «محوریت نفس ناطقه انسان» است، و می‌توان با تکیه بر این اسلوب، بسیاری از مباحث مهم الهیاتی را از طریق معرفت نفس و با حد وسط قرار دادن احوالات نفس انسانی، مورد تبیین و بررسی قرار داد و بسیاری از چالش‌های مربوط به رابطه خدا و موجودات را پاسخ داد؛ (به عنوان مثال بحث «عدم تنافی کثرات فراوان در عالم با بساطت حق متعال» از طریق «عدم تنافی وجود کثرات فراوان در بدن انسان با بساطت نفس ناطقه» قابل تبیین و توضیح می‌باشد)؛ لذا مبانی مذکور می‌توانند در پاسخگویی به بسیاری از شبهات و چالش‌های معاصر در بحث «رابطه حق و خلق» موثر واقع شده و بکارگیری این مبانی می‌تواند برای پژوهشگران بعدی بسیار راهگشا و شایان توجه باشد.

ضمن اینکه پژوهش حاضر به خوبی نشان داد که با عنایت به مبانی رصین حکمی مستفاد از «رابطه نفس و بدن»، می‌توان از کج فهمی‌های الهیاتی فراوانی همچون «اعتقاد به حلول و اتحاد»، «اعتقاد به جسمیت در خداوند آنگونه که مجسمه و مشبیه می‌گویند»، «اعتقاد به جبر مطلق»، «اعتقاد به اختیار مطلق» و بسیاری از اعتقادات فاسد مکاتب مختلف دینی و عقلی در امان ماند؛ و همچنین آشکار شد که جهان‌بینی حکمی و عرفانی، یک ایدئولوژی جامع و دقیق است که بر خلاف تفکر متکلمین یا تفکر نقلی صرف و یا تفکرات مکاتب متعدد فلسفه غرب، یک دیدگاه جامع درباره نفس و بدن تصویر می‌نماید و این تصویر جامع، به زیبایی رابطه حق و خلق را نمایان خواهد نمود که به جرئت می‌توان گفت این جهان‌بینی جامع جز از راه مبانی حکمی و شهودی حاصل نخواهد شد.

همچنین این جستار به خوبی آشکار نمود که قواعد فلسفی و عرفانی به درک لایه

های عمیق معارف صادره از لسان سفراء الهی کمک شایانی نموده و با توجه به نحوه کاربرد این قواعد، مشخص شد که عنایت و توجه ویژه به مبانی حکمی و شهودی برای ایضاح و تبیین آیات و روایات اهل بیت:، بسیار مهم، موثر و راهگشا می‌باشد. اگرچه این حدیث کوتاه را معانی بلند فراوان است که تفاسیر مذکور وجوه انحصاری آن نیستند و این دریای عمیق را کرانه ای نیست:

بس کشتی خرد که در این بحر سال‌ها طی کرد و پی نبرد که او را کرانه چیست

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۸۱)



منابع

- قرآن کریم.
- آملی، محمد تقی. (۱۳۹۱ق). *درر الفوائد*. قم: اسماعیلیان.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۴۲۳ق). *التوحید*. قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه بقم.
- ابن ترکه، صائن الدین علی. (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۹۴۶م). *فصوص الحکم*. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن فناری، شمس الدین محمد حمزه. (۲۰۱۰م). *مصباح الانس بین المعقول و المشهود*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- الهی قمشه ای، مهدی. (۱۳۶۳). *حکمت الهی علم و خاص*. تهران: اسلامی.
- باقلانی، محمد بن طیب. (۱۹۵۷م). *التمهید*. بیروت: المكتبة الشریقة.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۴۲۵ق). *شرح فصوص الحکم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۳). *انه الحق*. قم: قیام.
- _____ (۱۳۸۵). *دروس معرفت نفس*. قم: الف لام میم.
- _____ (۱۳۹۱). *دیوان اشعار*. قم: الف لام میم.
- _____ (۱۳۹۳). *شرح العیون فی شرح العیون*. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۷). *شرح فارسی اسفار اربعه*. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۷۶). *کلمه علیا در توفیقیت سما*. قم: دفتر تبلیغات.
- _____ (۱۳۸۱). *هزار و یک کلمه*. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۶۹). *تعلیق بر شرح منظومه*. تهران: نشر ناب.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹). *شرح حکمه الاشراق*. تهران: نشر ناب.
- شهرزوری، شمس الدین. (۱۳۷۲). *شرح حکمه الاشراق*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۳ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: منشورات اسماعیلیان.
- _____ (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمه*. قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه بقم.
- طوسی، نصیر الدین. (۱۳۸۶). *شرح الاشارات و التنبیهات*. قم: بوستان کتاب.
- فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۶). *حاشیه بر نهایه الحکمه*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۴۰۰). *علم النفس فلسفی*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۰۶ق). *الوافی*. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی.
- _____ (۲۰۰۷م). *عین الیقین*. بیروت: دار الحوراء.
- _____ (۱۴۱۸ق). *علم الیقین*. قم: بیدار.
- قرچغای خان، علیقلی. (۱۳۷۷). *احیای حکمت*. تهران: احیاء کتاب.
- قمی، عباس. (۱۴۱۴ق). *سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار*. قم: سازمان اوقاف و امور خیریه انتشارات اسوه.
- قونوی، صدر الدین. (۲۰۱۰م). *مفتاح الغیب*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قصری، داود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- (ملاصدرا) صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). *اسرار الآیات*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقليه الاربعه*. قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ (۱۳۶۵). *الرسائل*. قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۷۸). المظاهر الالهيه. تهران: بنياد حکمت
اسلامی صدرأ.

_____ (۱۳۸۲). شرح و تعليقه صدر المتألهين بر الهيات
شفاء. تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرأ.

_____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدايه الاثريه. بيروت: مؤسسه
التاريخ العربى.

_____ (۱۳۶۳). مفاتيح الغيب. تهران: انجمن حکمت و
فلسفه ايران.

(مولوى) بلخى، جلال الدين محمد. (۱۳۹۰). مثنوى معنوى. تهران: هرمس.

