

تبیین برهان معرفت نفس؛ بر مبنای حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»

کلمه مرتضیٰ خوش صحبت* / محمد جعفری**

چکیده

حدیث شریف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» از جمله احادیث مشهوری است که در زبان اندیشمندان مسلمان، اعم از حکما، عرفا، مفسران و اهل حدیث، رایج و تبیین آن همواره مورد نظر بوده است. این بزرگان در تبیین تلازم معرفتی نفس و حق، برآنند تا وجه ملازم را دریابند، و بیان کنند که اساساً چرا معرفت نفس، ما را به معرفت حق می‌کشاند، و چگونه معرفت نفس، مستلزم معرفت حق است. در این راستا، از حدیث مزبور، دو قرائت اصلی امتناعی و امکانی ارائه شده است و در قرائت امکانی با روش‌های تجربی، فلسفی، عرفانی و دینی (قرآنی) به نحوه ملازمه معرفت نفس و معرفت رب پرداخته‌اند. ما در این مقاله با روش اسنادی - تحلیلی این حدیث و تبیین‌های آن را بررسی و نیز برهان معرفت نفس را بر مبنای این حدیث تبیین می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: معرفت نفس، معرفت رب، برهان معرفت نفس، علیت نفس، صورت الهی، فطرت.

* دانش‌پژوه کارشناسی ارشد کلام اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، mkhoshsohbat@gmail.com

mjafari125@yahoo.com

** استادیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی،

دریافت: ۹۰/۵/۱ - پذیرش: ۹۰/۱۰/۲۱

مقدمه

در طول تاریخ اندیشه، همه متفکران بر شناخت نفس تأکید فراوان ورزیده و در سیره علمی و عملی خویش، به معرفت نفس توجهی ویژه کرده‌اند. اهمیت معرفت نفس، اغلب هنگام بحث درباره شناخت خداوند کانون توجه اندیشمندان قرار می‌گرفت و به انحای گوناگون می‌گفتند «هر که خویش را بشناسد، خدای خویش را خواهد شناخت» و این گفته، مفاد حدیث شریف «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» است.

منقولات درباره این حدیث به لحاظ سندی، متنی و معنایی با یکدیگر اختلاف دارند. این حدیث به این شکل به صورت مرسل در برخی منابع^۱ از نبی مکرم اسلام ﷺ نقل شده و در برخی دیگر از منابع^۲ به امیرالمؤمنین علی ﷺ نسبت داده شده است. از سوی دیگر افرادی همچون ابن تیمیه،^۳ سمعانی، نووی^۴ و سیوطی^۵ به موضوعه بودن آن، تصریح کرده‌اند.

نقل‌های دیگر این روایت نیز به صورت «اعرفکم بنفسه اعرفکم بریه»،^۶ «اعلمکم بنفسه اعلمکم بریه»،^۷ «اعرفکم بریه اعرفکم بنفسه»^۸ از پیامبر، و به صورت «اعرف نفسک تعرف ربک»^۹ از امام علی ﷺ آمده است. در بعضی اخبار نیز آمده است که از پیامبر پرسیدند: کیف الطريق الی معرفة الحق؟ پس پاسخ فرمود: «معرفة النفس»،^{۱۰} و نیز حکایت شده که برخی همسران پیامبر از ایشان پرسیدند: متی يعرف الانسان ربه؟ پس پاسخ گفتند: «اذا عرف نفسه».^{۱۱}

در روایات بسیار دیگری نیز معرفت نفس افضل المعرفة، افضل الحکمة، غایة المعرفة، انفع العقل، افضل العقل و فوز اکبر، به شمار آمده است، چنان‌که از نشناختن نفس به اعظم‌الجهل تعبیر شده است.^{۱۲} چنین تعبیراتی درباره معرفت نفس، جایگاه ویژه این نوع معرفت را نشان می‌دهند؛ تا آنجا که می‌توان گفت دلالت افعال تفضیل در روایات مزبور در مرتبه نازلی، برتری و تفاضل را نشان می‌دهد و در مرتبه‌ای فراتر، نشان‌دهنده تعیین و انحصار معرفت خداوند در آن است.

پشتوانه قرآنی این روایات نیز، آیات شریفه‌ای است که می‌توان آنها را بر چند دسته دانست:

۱. آیاتی که بر حراست نفس و تأثیر آن بر هدایت، دلالت دارند؛ همانند «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» (مائده: ۱۰۵)؛

۲. آیاتی که بر معرفت حق از طریق معرفت نفس، اشاره دارند؛ همانند: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳)؛ «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات: ۲۰-۲۱)؛
۳. آیاتی که بر نیافتن خود بر اثر نیافتن حق دلالت دارند؛ همانند: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۱۹).^{۱۳}

بنابراین اگرچه این احادیث، به‌رغم اشتها و کثرت نقل در فریقین، فاقد سند متصل‌اند، مضمون آنها صحیح است و ضعف سند مخل صحت محتوا نیست؛ چراکه معنای آنها می‌تواند با آیات قرآن تأیید شود. مجموعه این آیات و روایات موجب شده‌اند که فلاسفه، متکلمان، عرفا و حتی مفسران و محدثان، به معرفت نفس عنایتی ویژه داشته باشند و در مقام تفسیر و تبیین حدیث یادشده، به بررسی نحوه تلازم معرفت نفس با معرفت رب بپردازند. شرح‌های بسیاری بر این روایت، در ضمن مجموعه‌های شرح حدیث همانند *بحار الانوار* و *مرآة العقول* بیان شده است. همچنین در تک‌نگاری‌هایی درباره این حدیث، وجود پرشماری برای بیان این تلازم برشمرده شده است.^{۱۴} بعضی از این تقریرها، راهی حصولی، مفهومی و ذهنی را پیش‌روی رونده راه حق می‌گذارند و برخی راهی میانی، و برخی دیگر نیز حضوری و شهودی بودن این دلیل را پیشنهاد می‌دهند که هر کدام درخور اهمیت است؛ اما آنچه در این شرح‌ها و تقریرها مشاهده می‌شود، عدم دسته‌بندی منسجم و منطقی وجوه تلازم است؛ به گونه‌ای که اغلب به بیان شرح حدیث بدون اشاره به نوع تبیین و تقریر مطرح‌شده بسنده شده است و به نتیجه مترتب بر آن و نیز به رابطه این حدیث و برهان مبتنی بر آن با دیگر براهین خداشناسی پرداخته نشده است.

بنابراین در این مقاله ما به دنبال تقریرهای گوناگون برهان معرفت نفس بر مبنای این حدیث و وجوه تلازم یادشده برای آن هستیم و در مرتبه بعد، رابطه این برهان را با دیگر براهین خداشناسی می‌کاویم. برای این منظور، نخست تقریرهای گوناگون این روایت را براساس چینش منطقی مقدمات برهان، به دو تقریر امتناع و امکان تقسیم می‌کنیم و در ادامه به تبیین هریک از این تقریرها می‌پردازیم و در تقریر امکانی، با استفاده از روش‌های تجربی، فلسفی، عرفانی و دینی (قرآنی)، مهم‌ترین وجوه تلازم معرفت نفس و معرفت رب را برخواهیم شمرد، و در صورت لزوم، به تحلیل و نقد تقریرها و وجوه مزبور می‌پردازیم.

سرانجام با جمع‌بندی وجوه مطرح‌شده، به رابطه برهان معرفت نفس با دیگر براهین اثبات وجود خدا نیز اشاره‌ای می‌کنیم. پیش از همه بایسته است اشاره‌ای مختصر به مفاهیم به‌کاررفته در این روایت داشته باشیم.

۱. تبیین واژگان حدیث

۱-۱. معرفت

معرفت بر دو قسم حضوری و حصولی است. معرفت حضوری، که در آن معلوم به وجود خود نزد عالم حاضر است،^{۱۵} تابع مرتبه وجودی عارف است. هر قدر مرتبه وجودی او کامل‌تر باشد، معرفت وی نیز قوی‌تر خواهد بود و از آن به معرفت شهودی نیز تعبیر می‌شود. در معرفت حصولی معلوم به وجود خود نزد عالم حاضر نیست و عالم از طریق صور و مفاهیم ذهنی از آن آگاهی می‌یابد.

از سوی دیگر براساس روش کسب معرفت، معارف به چهار دسته تجربی، فلسفی، عرفانی و قرآنی (دینی یا نقلی) تقسیم شده‌اند. بنابراین مسئله دیگری که در تبیین این حدیث باید کانون بررسی قرار گیرد، این است که براساس کدام روش شناخت نفس، فرد می‌تواند به شناخت رب نایل شود؛ به عبارت دیگر آیا شناخت انسان از جهت ارگانیزم پیچیده جسمش نردبان شناخت خداست؟ یا به منزله موجودی ممکن‌الوجود و معلول؟ و یا از آن روی که مثال پروردگار خویش است و این ویژگی تنها در اوست؟ یا از جهت اینکه فطرت او بر توحید سرشته شده است و هر کس بر این ویژگی خویش بنگرد خدا را هم می‌بیند، و یا از آن روی که خلیفه‌الله است و شناخت خلیفه، نردبان شناخت مستخلف‌عنه است؟

مسئله سومی که در بحث معرفت و درباره برهان معرفت نفس و این روایت باید بررسی شود، مسئله اجمال و تفصیل در علم است؛ یعنی آیا شناخت پروردگار که در پرتو شناخت نفس حاصل می‌شود، شناختی اجمالی است یا تفصیلی؟ به عبارت دیگر آیا شناخت ذات نفس، موجب شناخت ذات پروردگار و شناخت اوصاف نفس، مستلزم شناخت اوصاف رب و شناخت افعال، مستلزم شناخت افعال رب و... است؟ یا تنها از شناخت ذات و ویژگی‌های آدمی، وجود رب به گونه اجمالی اثبات می‌شود، نه به تفصیل؟

معرفت آدمی به نفس و نیز پروردگار، می‌تواند بر حسب هریک از روش‌های مزبور باشد که بر اساس هریک از این معانی، تقریری متفاوت ارائه خواهد شد.

۱-۲. نفس

از دیدگاه هستی‌شناسی مراد از نفس در روایت من عرف نفسه چیست؟ «نفس» حقیقتی است که هر کس در مقام اشاره به آن از واژه «من» استفاده می‌کند. این حقیقت که هر کس به‌وضوح آن را در خود می‌یابد و خود را عین آن می‌داند، همان نفس است؛ اما در اینکه حقیقت این امر چیست، میان اندیشمندان اختلاف است. برخی اندیشمندان آن را به معنای نفس مجرد در مقابل بدن می‌دانند، و برخی دیگر همان بدن و جسم مادی‌ای که زیست‌شناسان می‌گویند به‌شمارش می‌آورند. البته برخی دیگر نیز معتقدند که نفس در این حدیث به معنای «خود»، یعنی انسان مرکب از نفس و بدن است. تفسیر حدیث معرفت نفس، در مواردی مبتنی بر این تعریف‌هاست. از سوی دیگر برخی دیگر از اندیشمندان معانی دیگری را از نفس، همانند انسان کامل، خلیفه‌الله و فطرت در این حدیث مدنظر قرار داده‌اند و بر اساس آن، تبیین‌هایی متفاوت ارائه کرده‌اند.

۱-۳. رب

گرچه رب یکی از اسمای الهی است که ناظر به صفت ربوبیت است، از آنجا که در غالب موارد، چه در احادیث و چه در بیانات متدینان، به معنای ذات باری‌تعالی و معادل الله به‌کار رفته، در این حدیث نیز به همین معنای شایع است و ناظر به اسم یا صفتی ویژه از خداوند نیست.

۲. تقریرهای گوناگون از روایت و برهان معرفت نفس

این حدیث شریف در برهان معرفت نفس، نقش مقدمه نخست را دارد؛ اما از آنجاکه در روایت، مقدمه دوم بیان نشده، لذا تقریر منطقی این برهان را به سه صورت می‌توان ارائه کرد:

۱. اگر در مقدمه دوم گفته شود: هر انسانی خود را می‌شناسد (اثبات مقدم)، نتیجه این خواهد شد که هر انسانی خدا را می‌شناسد؛
۲. اگر مقدمه دوم نفی تالی باشد و گفته شود: هیچ‌گاه انسان خدا را نمی‌شناسد، نتیجه می‌شود که هیچ‌گاه انسان خود را نمی‌شناسد؛

۳. اینکه تلازم بین معرفت نفس و معرفت رب (در مقدمه نخست) را از نوع تلازم اکید (و به اصطلاح منطق نمادی دوشرطی) بدانیم؛ آن‌گاه انکار معرفت نفس نیز موجب انکار معرفت رب خواهد بود.

بنابراین در مجموع می‌توان دو دسته کلی از تفاسیر برای این حدیث شریف ارائه کرد: نخست، تفسیری که بر «محال بودن معرفت نفس و در نتیجه امتناع معرفت رب» یا «امتناع معرفت رب و در نتیجه محال بودن معرفت نفس» تکیه می‌کند؛ و دوم، تفسیری که بنابر «امکان معرفت نفس»، به تبیین نسبت آن با «معرفت رب» می‌پردازد.

۱-۲. تقریر امتناع

به نظر برخی از دانشمندان در این حدیث نوعی «تعلیق به محال» وجود دارد؛ به گونه‌ای که تلازم معرفتی نفس و حق را نفی می‌کند.^{۱۶} اساس این رهیافت مبتنی بر آن است که همان‌گونه که معرفت نفس ناممکن است، معرفت رب نیز محال است؛ بنابراین نه نفس شناخت‌پذیر است نه رب. عده‌ای این سخن خدای تعالی را در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵) مؤید این مطلب دانسته‌اند.^{۱۷}

البته برخی^{۱۸} نیز به شق دیگر تقریر امتناع توجه داشته‌اند و امتناع معرفت رب را دلیلی بر امتناع معرفت نفس دانسته‌اند، و برای تأیید این نظر به روایاتی از قبیل «ما عرفناك حق معرفتك، وما عبدناك حق عبادتك»^{۱۹}، «العجز عن معرفتك كمال معرفتك»، «وعجزت العقول عن بلوغ معرفتك»^{۲۰} و «وعجزت الأوهام عن إدراك كنه جمالك»^{۲۱} استناد کرده‌اند. در تبیین این تقریر، چهار وجه بیان شده است که در ادامه آنها را بیان می‌کنیم و سرانجام به بررسی این تقریر و تبیین‌های مطرح‌شده می‌پردازیم.

وجه نخست: امتناع به معنای دشواری معرفت

برخی عدم شناخت نفس و به تبع آن، امتناع شناخت حق را به معنای دشوار دانستن معرفت نفس، و امتناع معرفت را مرادف با دشوار بودن آن دانسته‌اند. این نوع تلقی از امتناع معرفت، به دلیل فضای حاکم بر حکمت متعالیه است؛ زیرا در فلسفه صدرایی، انسان دارای ثبات وجودی نیست، بلکه موجودی سیال است که دم‌به‌دم درجاتی از وجود را درمی‌نوردد

و در هیچ مرتبه و مقامی از هستی، ایستا نیست و در هویت خویش، مقام معلومی ندارد و درجه معینی از هستی را به خود اختصاص نمی‌دهد. او دارای مقامات و درجات پرشمار و فراوانی است و در سیر تکاملی خویش حد یقف ندارد؛ لذا ادراک حقیقت و فهم هویت چنین موجودی، بس دشوار خواهد بود.^{۲۲}

وجه دوم: امتناع معرفت تفصیلی

ما می‌توانیم فی‌الجمله نفس را شناخته، از این ناحیه، حق را به‌اجمال بشناسیم؛ اما معرفت تفصیلی به کنه نفس متعذر است و به تبع آن امکان دسترس به معرفت تفصیلی حق، ممتنع است.^{۲۳}

وجه سوم: امتناع نسبی

عدم معرفت انسان به پروردگار، امری است که به یک اعتبار، برای همه انسان‌ها و به اعتباری، برای کاملان و به لحاظی، برای ناقصان تحقق دارد؛ بدین معنا که معرفت تام به حق تعالی، تنها ویژه ذات اقدس اله است و آن را برای خویش برگزیده است و هیچ انسانی، با شناخت نفس و یا هر حقیقت دیگر، نمی‌تواند بدان درجه از معرفتی که حق به خود دارد، دسترسی یابد. از سوی دیگر میان انسان‌های عادی و اولیای الهی در معرفت رب، تفاوت است؛ بدین معنا که همه انسان‌ها به گونه فطری بهره‌ای ناقص از معرفت رب دارند، اما معرفت عالی حق، ویژه اولیای الهی است و انسان‌های عادی به آن مرتبه از معرفت دسترس ندارند؛ خواه از راه نفس بخواهند به چنین معرفتی نایل آیند، خواه از روش‌های دیگر. عدم معرفت انسان به خود نیز امری است که به یک اعتبار، برای همه انسان‌ها و به اعتباری، برای کاملان و به لحاظی، برای ناقصان تحقق دارد.^{۲۴}

بنابراین معرفتی که برای فاعل شناسا در درجات بالاتر حاصل می‌شود، برای فردی در درجه وجودی و ظرفیتی کمتر، دسترس‌پذیر نخواهد بود و مادام که وی، خود را به مراتب عالی‌تر وجودی و شناختی نرساند، معرفت درجات بالاتر برای وی ممتنع خواهد بود؛ چنان‌که ملاحظه می‌گردد: «إنه يستحيل لك معرفة رب العالمين، وأنت عاكف بيت جسدك في عالم التراب!»^{۲۵}

پس این امتناع، امری نسبی است، نه به معنای نفی مطلق معرفت؛ لذا آنجا که سخن از عدم معرفت رب است، می‌تواند به اعتبار ناقصان در معرفت باشد؛ یعنی معرفتی که ویژه

اهل حقیقت است و اوج مقاصد کاملان را تأمین می‌کند، برای ناقصان تحقق نخواهد یافت؛ یا اینکه به اعتبار کاملان مطرح شده است؛ یعنی ولی کامل نمی‌تواند به معرفتی از حق که خدای عالم برای خویش برگزیده و مستأثر اوست، نایل آید.

وجه چهارم: امتناع معرفت نظری

برخی این رهیافت امتناعی در حدیث شریف را مربوط به قلمرو معرفت حصولی برشمرده، و عقل نظری را قادر به فهم معرفت نفس ندانسته، و به تبع آن، امکان شناخت حق را برایش میسور نپنداشته‌اند؛ اما در عوض امکان شناخت حق را به وسیله شناخت نفس در محدوده معرفت شهودی مطرح کرده و مشهد ذوق را قادر به این امر دانسته‌اند.^{۲۶} ابن‌عربی نیز در یکی از تقریرات خود، گرچه معرفت رب را به گونه مطلق منع نمی‌کند، آن را به حوزه‌ای ویژه، که معرفت از طریق خود ذات اقدس ربوبی است، متعلق می‌داند. وی نفس و دیگر آیات الهی را آینه تمام‌نمای حق می‌داند، ولی می‌گوید خداوند به وسیله آیات شناخته نمی‌شوند و تنها باید او را به خود شناخت، نه به غیر.^{۲۷}

نقد و بررسی

عمده مطالبی که در نقد این برداشت امتناعی از روایت، ارائه شده، همان مطالبی هستند که در مقدمه بحث، هنگام تبیین حجیت این حدیث بیان کردیم؛ بنابراین با توجه به احادیث بسیاری که در باب معرفت نفس وارد شده، و نیز آیات شریفه قرآن که بر سیر انفس و حراست از نفس دلالت دارند و نیز این حقیقت که حدیث مزبور به منزله عکس نقیض آیه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹) است، چنین تفسیری را مقبول ندانسته و معتقدند که معرفت نفس باب‌الابواب است و اگر این باب بسته شود، دیگر هیچ دری از درهای معرفت به روی انسان باز نخواهد بود.^{۲۸}

از سوی دیگر، هیچ‌یک از وجوه مزبور، به مفاد این تقریر حدیث پایبند نبوده‌اند و با تغییر معانی تقریر، یا ارائه تفسیری ویژه از الفاظ به‌کاررفته در حدیث، به توجیه این تقریر پرداخته‌اند. در وجه نخست، مفسران معنای امتناع را به دشواری تغییر داده‌اند؛ لذا حصول چنین معرفتی را ناممکن نمی‌دانند. در سه وجه دیگر نیز اجمالاً امکان معرفت مورد قبول است، اما مفسران در تفصیلی بودن، گستره و یا نوع معرفت اشکال کرده‌اند.

پس اصل حصول معرفت رب مورد قبول همه مفسران است و اشکال در امری دیگر است. پس این توجیهاات اگرچه در جای خود صحیح اند، نمی‌توانند به منزله وجهی برای تقریر امتناع قرار گیرند.

۲-۲. تقریر امکان

تفسیر دوم، «امکان معرفت نفس» و در نتیجه «امکان معرفت پروردگار» است؛ اما از آنجاکه برای به دست آوردن معرفت نفس روش‌های گوناگونی وجود دارد و نفس هم دارای جوه و شئون گوناگون است و هریک از اندیشمندان به وجهی ویژه از نفس نظر داشته‌اند، بنابراین تبیین‌های گوناگونی از چگونگی استلزام میان معرفت نفس و معرفت رب ارائه شده است، که در این مقال به بررسی مهم‌ترین آنها می‌پردازیم.

تبیین نخست: معرفت تجربی ساختمان بدن انسان

بر پایه این تبیین، منظور از نفس در حدیث شریف، بدن انسان است. این تبیین خود به دو وجه قابل بیان است که البته یکی از این دو وجه باطل است و دیگری می‌تواند حمل بر صحت شود:

وجه اول: متکلمان مشبهه حشویه که تصویری انسان‌وار از خدا دارند و برای خدا بدن و اجزای بدنی مانند انسان قایل‌اند و نفس را نیز جسم لطیف دانسته، خدا را همانند انسان می‌دانند،^{۲۹} طبیعی است که مدعی شوند انسان از حیث ساختمان وجودی همانند خداست؛ پس شناخت یکی از دو فرد متشابه، راهنمای شناخت مشابه دیگر است. بر این اساس علاوه بر اشکالات مبنایی، استلزامی بین معرفت نفس و معرفت رب اثبات نمی‌شود؛ چون در استدلال تمثیلی، از نظر منطقی به شناخت استلزامی، که حاصل آن باور یقینی است، نمی‌رسیم؛

وجه دوم: می‌توان معرفت انسان را به نظم حاکم بر ساختمان بدن و اسرار نهفته در آن، طریق معرفت ربوبی دانست.^{۳۰} بر مبنای دلالت اثر بر مؤثر یا نظم بر ناظم، مؤثر و یا ناظمی حکیم برای تنظیم اعضای وجودی انسان ضرور است. بر این مبنای برهان به طور کلی چنین تقریر می‌یابد که:

۱. ساختمان وجودی بدن آدمی، ساختاری منظم دارد؛^{۳۱}

۲. آفرینش هر ساختار منظمی، نیاز به آفریننده و ناظمی دانا و توانا دارد؛

پس: ساختمان وجودی بدن آدمی آفریننده و ناظمی دانا و توانا دارد.

از این برهان نتیجه می‌شود که آفریننده و ناظمی که ساختمان بدن انسان را آفریده و نظام بخشیده است، باید از نظر مرتبه وجودی و دانایی، و توانایی، برتر از انسان باشد؛ زیرا این اصل بديهی عقلی است که علت باید واجد کمالات معلول و چیزی برتر از آن باشد، و موجود فاقد کمال، نمی‌تواند معطی کمال باشد. از سوی دیگر، انسان برترین و پیچیده‌ترین موجود کره خاکی است؛ بنابراین علت وجودی او نمی‌تواند یکی از موجودات زمینی که از نظر مرتبه وجودی پایین‌تر از انسان و در تسخیر انسان‌اند باشد؛ بنابراین علت وجودی او باید موجودی برتر، که همه کمالات انسان را به گونه‌ای اعلا و اشرف دارد، باشد.

مقدمه اول این استدلال را باید به روش تجربی اثبات کرد. در ساختمان پیچیده و منظم مغز، قلب، چشم، دستگاه گردش خون، دستگاه گوارش، دستگاه عصبی و حتی شیارهای پوست دست انسان و...، دنیایی از شگفتی نهفته است و در هریک از این دستگاه‌های بدن تأمل شود، این نظم اسرارآمیز را می‌یابیم. چشم، گوش، زبان و... دستگاه‌هایی چنان منظم و پیچیده‌اند که هر کدامشان دفتری از معرفت پروردگار است. بنابراین اگر بخواهیم حدیث معرفت نفس را بر اساس معرفت ساختمان بدنی تقریر کنیم، باید بگوییم هر کس نظم و شگفتی‌های موجود در ساختمان بدنی خویش را بشناسد، خدای خویش را خواهد شناخت. این روشی است که در *توحید مفضل* به تفصیل از امام صادق علیه السلام گزارش شده است.^{۳۳}

البته اشکال این فرض آن است که برهان مزبور، فضیلتی بر دیگر براهین جهان‌شناختی نمی‌یابد و در شمار آنها قرار می‌گیرد و بازگشت این تقریر از برهان نفس، به برهان نظم است. درباره این روش، چند نکته درخور تأمل است:

۱. با این برهان تنها ثابت می‌شود که موجودی برتر از انسان آفریننده اوست و نهایت اینکه چنین موجودی باید مجرد باشد؛^{۳۳} اما وجوب وجود او اثبات نمی‌شود و باید با برهان‌های دیگر، به واجب‌الوجود برسیم؛

۲. اغلب متکلمان گذشته، از این برهان تنها برای اثبات علم الهی بهره می‌جستند، نه

اثبات ذات واجب‌الوجود.^{۳۴}

تبیین دوم: معرفت فلسفی نفس انسان و شئون آن

برپایه این تبیین، «نفس» در روایت، همان «نفس» در اصطلاح فلسفی است که در بررسی‌های عقلانی، آگاهی‌های تفصیلی و جدیدی نسبت به آن حاصل می‌شود. بر این مبنا هر یک از این آگاهی‌های جدید، می‌تواند دریچه‌ای به شناخت پروردگار باشد. در اینجا برخی از مهم‌ترین وجوه این تبیین را بررسی می‌کنیم.

وجه نخست: معرفت معلول بودن نفس

یکی از وجوه معرفت رب از راه معرفت نفس، معرفت نفس از جهت معلول بودن آن است. اصل علیت بیان می‌کند که هر معلولی به علتی نیازمند است؛ اما مهم ملاک این نیاز به علت است. متکلمان این ملاک را حدوث می‌دانند و از طریق آن بر محدثی غیرمحدث، استدلال می‌کنند. فلاسفه‌ی مشاء نیز ملاک نیاز به علت را امکان ماهوی می‌دانند و با این روش بر واجب استدلال می‌کنند؛ اما نه حدوث ملاک نیاز به علت است و نه امکان ماهوی،^{۳۵} بلکه ملاک نیاز به علت را باید در امری دیگر جست. در حکمت متعالیه، از این ملاک با عنوان «فقر وجودی» یا «امکان فقری» یاد می‌شود. هر یک از اینها می‌تواند محمولی برای شناخت باری تعالی از طریق نفس و معلول بودن آن باشد.

۱. معرفت حدوث نفس

نفس انسانی حادث به حدوث بدن (جسمانیة الحدوث) است. بنابراین با توجه به «حدوث نفس»، گفته می‌شود نفس نیازمند علت است و علت نفس باید امری غیرمحدث باشد. حال این حقیقت غیرمحدث و موجد نفس، یا واجب‌الوجود است که در این صورت مطلوب ثابت می‌شود و یا ممکن‌الوجود است که این نیز به واجب‌الوجود می‌انجامد و باز مطلوب ثابت می‌گردد.^{۳۶} بازگشت این برهان، به برهان حدوث متکلمان و بیان‌کننده‌ی یکی از مصادیق آن است.

۲. معرفت امکان ماهوی نفس

نفس انسان، ممکن‌الوجود و وجودش نیازمند علت است؛ در صورتی که علت آن امری ممکن‌الوجود باشد، دور یا تسلسل لازم می‌آید؛ پس سرانجام باید به علتی که وجودش از خودش است و نیازمند به علتی دیگر نیست (واجب‌الوجود) برسد.^{۳۷} بنابراین بازگشت این برهان، به برهان وجوب و امکان فلاسفه است.

۳. معرفت فقر وجودی نفس

مک‌اصدرا از دو تحلیل برای تبیین علیت براساس امکان فقری بهره می‌برد:

۱. مراتب تشکیکی وجود: هر مرتبه‌ای وابسته به مرتبه قوی‌تر است تا مرتبه لاحدی و لایتناهی که کل هستی وابسته به آن است. بر این اساس «هستی فقیر»، معلول «هستی غنی» است و هر کس به مقام معرفت «فقر نفس خود» نایل شود (از راه عرفان یا برهان)، وابستگی خود را به «هستی غنی» درخواهد یافت و به معرفت رب نایل خواهد شد؛
۲. ارجاع علیت به تجلی و تشن اولاً: علیت علت، و معلولیت معلول حقیقتی و رای ذات آنها نیست، و بر این اساس هویت معلول عین «فقر و نیاز»، و هویت علت عین «غنا و بی‌نیازی» است؛ ثانیاً معلول، حقیقتی مباین با حقیقت علت نیست، تا صرف‌نظر از علت اشاره عقلی بپذیرد. نتیجه این تحلیل به حسب سلوک عرفانی آن است که علت، امر حقیقی و معلول جهتی از جهات آن، و تأثیر علت بر معلول، عبارت از تطور و تشن آن - و نه انفصال شیئی مباین با آن - است.^{۳۸}

بر این مبنا آدمی در معرفت فقر نفس خود، این حقیقت را می‌یابد که هستی او همان ارتباط و تعلق است و جز وابستگی هیچ چیز نیست: «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» (انسان: ۱) و با ادراک «عین الربط» بودن خویش، علم به رب نیز برای او حاصل است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر: ۱۵). لذا خودیابی، عین خدایابی است و به حکم عکس نقیض آن، خدانشناسی عین خودشناسی است. از سوی دیگر در این مقام، معرفت رب مقدم بر معرفت نفس است؛ زیرا دیده تیزبین عارف در مشاهده جلوه، متجلی را ظاهر می‌بیند و از توجه به جلوه غافل می‌شود.

بر اساس دریافت مزبور از علیت و مشاهده حضوری آن در صفحه نفس که «معلول چیزی جز ظهور و جلوه علت» نیست، دقایق و لطایفی به دست می‌آید که از آن جمله‌اند:

الف) احاطه و معیت علت و معلول؛ یعنی معلول ولو به حسب وجهی از وجوه، خود دارای استقلال و خارج از حیطه علت نیست، و از سوی دیگر امری مباین و بیگانه با علت نیست، بلکه به تمام ذات خود، عین تعلق به علت است؛

ب) ظهور و بطون علت نسبت به معلول؛ یعنی علت ضمن «باطن بودن» نسبت به معلول، «ظاهر» در معلول است و در عین «ظاهر» بودن در معلول، نسبت به آن «باطن» است؛

ج) «علو و دنو، قرب و بعد معلول نسبت به علت؛ یعنی علت ضمن برخورداری از علو مقام ذات نسبت به معلول، نسبت به آن دارای دنو است؛ همان‌گونه که در عین دنو و قرب نسبت به معلول از آن برتر است.

هریک از این امور می‌تواند محملی برای شناخت صفات و افعال پروردگار باشد،^{۳۹} که تبیین هر یک از این‌ها نیازمند مقاله‌ای مستقل، و از حوصله این مقال بیرون است.^{۴۰}

وجه دوم: معرفت تجرد نفس

یکی از فروع مبتنی بر اصل علیت، اصل سنخیت است و معنای آن این است که هر معلولی از علتی هم‌سنخ خود به وجود می‌آید.^{۴۱} بنابراین از آنجاکه نفس انسانی در مقام ذات، مجرد از ماده است، گفته می‌شود علت نفس باید امری مجرد از ماده باشد. برپایه این استدلال، یکی دیگر از ویژگی‌های پروردگار که همان غیرجسمانی بودن است، شناخته می‌شود. سرانجام با اثبات صفت، اصل وجود حق تعالی مفروغ‌عنه و اثبات خواهد شد.

وجه سوم: معرفت حرکت نفس

راه دیگر برای معرفت رب، معرفت نفس از جهت خروج نفس از قوه به فعل است.^{۴۲} تدبیر در حرکت نفس از دو جهت ما را به سوی خدای سبحان راهنمایی می‌کند:

۱. از جهت فاعلی: نفس در آغاز، بالقوه است. از این‌رو خارج شدن تدریجی آن از حالت قوه به سوی فعلیت (حرکت)، نیازمند مخرج فاعلی است و این فاعل یا واجب‌الوجود است و یا به واجب‌الوجود می‌انجامد؛

۲. از جهت غایی: حرکت نفس دارای کمال مطلوبی است که نفس با نیل به آن، اطمینان و استقرار می‌یابد. حقیقتی که مطلوب حرکت استکمالی نفس است و نفس با رسیدن به آن اطمینان می‌یابد، همان خدای سبحان است.

از سوی دیگر می‌دانیم که در این‌گونه موارد، فاعل و غایت حقیقتی واحد است و فاعل همان غایت، و غایت، همان فاعل است. به تعبیر حکیم میرزاهمدی آشتیانی: «ان مخرجها الغائی بعینه مخرجها الفاعلی لان "ماهو" و "هل هو" فیها واحد والنهایات هو الرجوع الی البدایات.»^{۴۳} این استدلال درباره همه کمالات نفس، که نخست نفس فاقد آنهاست و سپس واجد آنها می‌شود، جاری است. بنابراین از آنجاکه نفس در آغاز فاقد قدرت است و سپس

به تدریج قادر می‌شود، می‌توان به معطی قدرت استدلال کرد و از اینکه نفس در آغاز علم ندارد و سپس رفته‌رفته عالم می‌شود، می‌توان به معطی علم پی برد.^{۴۴}

وجه چهارم: معرفت فاعلیت نفس

از وجوه دیگر معرفت رب از راه معرفت نفس، نحوه صدور فعل از نفس است که می‌تواند مثالی برای نحوه صدور مخلوقات از خدای تبارک و تعالی باشد. مطالعه در فاعلیت نفس، نمایانگر نحوه‌های گوناگون فاعلیت آدمی است؛ به گونه‌ای که در مقایسه با صورت‌های ذهنی‌اش، فاعل بالرضا و در مقایسه با افعالی که ناشی از مجرد علم به آنهاست، فاعل بالعنایه و نسبت به افعالی از قبیل کتابت و مشی، فاعل بالقصد^{۴۵} و نسبت به کمالات ثانویه‌ای که معلول نفس‌اند و نفس در مرتبه ذات، واجد آنها و عالم به علم حضوری بدانهاست، فاعل بالتجلی است.^{۴۶} به این ترتیب فاعلیت نفس در مراتب بالاتر نفس، بر وزان همان مرتبه از نفس است و می‌توان این نحوه از فاعلیت نفس را مثال و نمونه‌ای از فاعلیت باری تعالی به شمار آورد.^{۴۷}

با استفاده از ویژگی‌های فاعلیت نفس در مراتب بالاتر، دست‌کم چهار ویژگی را در باب آفرینش هستی و رابطه آن با خداوند می‌توان دریافت:

۱. در این مرتبه نفس برای انجام فعل خود به هیچ ابزار و وسیله‌ای نیازمند نیست و صرف خواست او برای تحقق فعل بسنده است. برای نمونه می‌توان در ذهن خود آسمانی گسترده با کهکشان‌ها و ستارگان بی‌شمار آفرید، بدون اینکه کمترین وسیله و ابزاری موردنیاز باشد. در انسان‌های برتر، چنین قدرتی حتی برای تحقق خارجی موجودات فراهم است^{۴۸} (شاید دلیل دیدگاهی که می‌گوید نفس نبی، علت وقوع معجزه است، همین مطلب باشد). بر همین قیاس می‌توان دریافت که خدای تبارک و تعالی در آفرینش هستی نیازمند هیچ وسیله و حرکتی نیست و اراده الهی برای تحقق مراد بسنده است؛ چنان‌که در قرآن کریم آمده: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)؛

۲. مخلوق نفس، هم در حدود و هم در بقا نیازمند نفس، بلکه عین نیاز به نفس است. به عبارت دیگر همان‌گونه که نفس با اراده و توجه خود، صورت ذهنی را در صفحه نفس خویش می‌آفریند، تا وقتی نفس به توجه خود ادامه می‌دهد، صورت ذهنی باقی است. با این بیان می‌توان نسبت آفرینش به خدای سبحان را تا حدی دریافت. جهان هستی

همان‌گونه که در حدوث خود عین نیاز به خالق است، در لحظه‌لحظه بقای هستی خود نیز عین احتیاج به خداوند است؛^{۴۹}

۳. نفس در همان هنگام که متوجه صور ذهنی است، به کارهای دیگر نیز توجه دارد. توجه نفس به هریک از قوای خود هرگز موجب غفلت از دیگر قوا نمی‌شود. این است که گفته می‌شود: شأنی از نفس مانع از شأن دیگر نیست.^{۵۰} بر همین اساس درباره‌ی خدای تبارک و تعالی می‌گوییم هیچ شأنی او را از شأن دیگر بازنمی‌دارد: از گردش الکترون‌ها به دور هسته در اتم تا گردش سیارات و افلاک، و از رزق و روزی تک‌سلولی‌های ناپیدا تا حیوانات غول‌پیکر، و از سقوط برگ درختان تا به هم زدن پلک‌ها و از همه این امور مادی تا عوالم برتر ملکوت و جبروت، همه و همه در سایه‌ی عنایت حق تعالی به کار مشغول‌اند و هیچ شأنی حق تعالی را از شأن دیگر بازنمی‌دارد. در روایات نیز به این مسئله توجه شده است. برای نمونه امام علی علیه السلام می‌فرماید: «لا یشغله شأن ولا یغیره زمان»،^{۵۱} «لا یشغله سائل ولا ینقصه نائل»^{۵۲} و «لا یشغله غضب عن رحمة»؛^{۵۳}

۴. صورت‌های ذهنی در عین آنکه «مخلوق» نفس‌اند، «معلوم» نفس نیز هستند؛ زیرا با همان وجود ذهنی خود نزد نفس حاضرند و نفس نسبت به آنها با علمی حضوری آگاه است و چنین نیست که نفس برای آگاهی به آنها نیازمند واسطه و صورتی دیگر از آنها باشد؛ وگرنه تسلسل صور لازم خواهد آمد و در نتیجه هیچ علمی حاصل نخواهد شد. بنابراین وجود عینی صور ذهنی، بعینه همان وجود علمی آنهاست و صور ذهنی هم «فعل» نفس‌اند و هم «علم» نفس.

درباره‌ی حق تعالی و افعال او نیز می‌توان گفت: مخلوقات الهی در عین آنکه فعل الهی‌اند، «علم حق تعالی در مرتبه‌ی فعل» نیز هستند. علم حق تعالی به مخلوقات هرگز به واسطه‌ی صورتی حصولی از مخلوقات نیست تا از طریق صورت اشیا محقق شود؛ بلکه همان‌گونه که صور ذهنی ما نزد نفس حاضرند، همه‌ی مخلوقات نیز با همان وجود عینی‌شان نزد حق تعالی حضور دارند. به بیان *خواجّه طوسی* حصول مخلوقات نزد حق تعالی که موجد آنهاست بسیار شدیدتر از حصول صور ذهنی نزد نفس است.^{۵۴} شیخ *اشراق* نیز در مقام تبیین علم الهی به مخلوقات بر همین اعتقاد است.^{۵۵} حکیم *سبزواری* بر آن است که مادیات از ما پنهان‌اند، اما نسبت به مبادی عالیّه، به‌ویژه مبدأ مبادی که موجد آنهاست،

معلوم حضوری فعلی و معلوم بالذات‌اند.^{۵۶} برخی آیات قرآنی بر این نکته دلالت دارند که وجود عینی هیچ چیزی از خدا پنهان نیست: «لَا يُعْزَبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» (سبأ: ۳) امام علی علیه السلام می‌فرماید:

از او پنهان نیست شماره قطره‌های باران و نه ستارگان آسمان و نه آن خاک‌ریزه‌ها که باد با خود به هوا برد و نه موری که بر سنگی صاف پای گذارد و نه آرام‌جای مورچه‌ای در شیبی سیاه و تاریک، می‌داند جای افتادن برگ‌های درختان را و آهسته باز و بسته شدن دیدگان را.^{۵۷}

تبیین سوم: شناخت عرفانی انسان

بنابر تبیین عرفانی، مراد از نفس، حقیقت انسان از دیدگاه نمود و بود است. آن‌گونه که عارفان می‌گویند، بود و وجود ویژه خداست و ماسوای او نمود آن حقیقت‌اند؛ بنابراین انسان، مظهر و آینه جلال و جمال خدا و جامع اسما و صفات الهی است، و هر کس به این آینه بنگرد، صورت محبوب را در او می‌یابد. پس هر کس در خویش بنگرد و حقیقت آن را دریابد، می‌یابد که خود آینه جمال پروردگار خویش است. برای تبیین این نحوه ارتباط، وجوه گوناگونی بیان شده است:

وجه اول: آفرینش انسان بر صورت و مثال الهی

براساس این تقریر، عارفان معتقدند که سراسر عالم، آیت و نشان اوست. بنابراین هر شیئی آیت الله است؛ و در بین آنها، انسان، آیت کبرای الهی است.^{۵۸} اگرچه حق تعالی منزله از مثل است، چنین نیست که برای وی مثالی نباشد: «وَكُلُّ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» (روم: ۲۷)؛ چراکه حق تعالی، انسان را به مثال خویش^{۵۹} و بر صورت الهی آفریده است. بنابراین نه تنها از طریق عالم می‌توان بر حق تعالی استدلال کرد با تأمل در انسان نیز می‌توان به وجوب حق رهنمون شد؛ چنان‌که حق تعالی به هر دو دلیل اشاره فرموده است: «وَسَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّهِمْ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳). با این حال از آنجاکه انسان بر بهترین صورت‌ها آفریده شده «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴)، لذا در روایت آمده است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ نه اینکه هر کس کاینات را بشناسد، آفریدگار موجودات را شناخته است. پس انسان، نخستین دلیل بر وجود موجد عالم، و کامل‌ترین نشانه الهی است.^{۶۰}

در نظر ابن عربی هر آنچه حق تعالی به خود نسبت می دهد - غیر از وجوب ذاتی - آن را می توان به انسان نسبت داد و در واقع، انسان آن صفات و اسما را داراست. تقرر این صفات الهی در نفوس انسانی، صورت بودن انسان را برای حضرت الهیه تأمین می کند.^{۶۱} بنابراین منظور از صورت الهی، اسما و صفات حق تعالی است و نفس، تنها در مقام صفات و اسما می تواند صفات و اسمای الهی را نشان دهد؛ یعنی همان گونه که حق تعالی حی و عالم و مرید و قادر است، انسان نیز چنین است،^{۶۲} و هیچ گونه ارتباطی بین مقام ذات حق و ممکنات برقرار نیست.^{۶۳}

این در حالی است که به اعتقاد مَلَّاصِدْرَا انسان به وزان مثال الهی آفریده شده است، و معرفت نفس در حوزه ذات، صفت و افعال، انسان را به شناخت رب خویش به لحاظ ذات، صفت و افعال رهنمون می سازد.^{۶۴} بنابراین ممکن است این تفاوت به نظر برسد که مَلَّاصِدْرَا برخلاف ابن عربی، ذات نفس را مظهر و مثال ذات حق می داند؛ اما با دقت نظر می توان گفت: بین ایشان در این مسئله، تنها ایهام اختلاف وجود دارد؛ زیرا مَلَّاصِدْرَا در جایی که ذات نفس را مثال ذات حق معرفی می کند، در واقع بر این باور است که ذات نفس، به وزان صفات سلبی حق آفریده شده؛ همان گونه که در حوزه صفات، به صورت صفات ثبوتی خلق گردیده است. بنابراین وی نفس انسانی را مظهر و مثال صفات سلبی (جلالی) و ثبوتی (جمالی) می داند.^{۶۵}

وجه دوم: انسان، ظهور حق

انسان همانند دیگر ممکنات، ظهور حق است و هویتی حق نما دارد؛ پس هر که وی را بشناسد، خدا را شناخته است؛ یعنی با شناخت مظهر - که همان وجود مطلق متعین گشته است -^{۶۶} ظاهر و حق را خواهد شناخت؛ چون مقید، هویتی غیر از مطلق ندارد و ظهور اوست.

شارحان ابن عربی در تفسیر کلامی از وی،^{۶۷} از «ظهور» مدد گرفته و گفته اند که از راه شناخت رب که در نفس حضور دارد، می توان رب خویش را شناخت. البته در این نوع معرفت، نفس را به منزله مظهر حق می نگیریم، نه به منزله مظهر، از آن جهت که مظهر است؛ زیرا نفس به اعتبار دوم، سائر ظاهر حق است.^{۶۸}

بنابراین اگر شناخت حق در پرتو ظهور حق انجام گیرد، یعنی اگر از حق ظاهر در نفس، به او پی بریم، چنین شناختی کامل‌تر از معرفتی خواهد بود که در آن، از شناخت نفس بما هو نفس و بما هو مظهر به معرفت حق می‌رسیم؛ زیرا در اولی نفس را هنگام شناخت حق می‌شناسیم و از معرفت آن، به معرفت حق پی می‌بریم؛ اما در دومی نفس را به نفس می‌شناسیم. به دیگر سخن در شناخت نوع اول، نفس و حق را به حق می‌شناسیم؛ و در شناخت نوع دوم، نفس و حق را به خود می‌شناسیم.^{۶۹}

وجه سوم: عین ثابت و حقیقت انسان

حقیقت هر شیء همان عین ثابت آن شیء است. اعیان ثابت^{۷۰} اشیا - که در واقع، صور علمیه اشیا در صقع ربوبی‌اند، به گونه‌ای که به وجود حق موجودند، نه به ایجاد حق - ارتباط مستقیم و بدون واسطه با حق دارند؛ بنابراین هر کس عین ثابت خویش را بشناسد، در پناه آن، حق تعالی را خواهد شناخت.

در نگاه عرفا اگرچه طرق الی الله به تعداد انفاس خلایق است، همه راه‌ها ذیل دو عنوان کلی جای می‌گیرند:

۱. طریق سلسله ترتیب که در آن، وسایط مطرح است و حجب و عقبات بر آن حاکم؛
۲. طریق وجه خاص (سر) که در آن واسطه‌ای در کار نیست و این وجهی است که هر موجودی به واسطه آن، ارتباطی ذاتی با حق دارد؛ بلکه از این طریق هر موجودی به موجود دیگر مرتبط است.^{۷۱}

به دیگر سخن ارتباط بر دو گونه است:

۱. ارتباطی از جهت وجود عام که این ارتباط از راه سلسله ترتیب انجام می‌گیرد؛
۲. ارتباطی از جهت عین ثابت.

طریق اول، روندگان بسیار دارد. اما راهی بس طولانی است و برای همین، اصلان آن اندک‌اند؛ و دیگر طریق - که در آن تجلی بر اهل جذبات رخ می‌دهد - روشی اقرب و اقصا است.^{۷۲}

وجه چهارم: انسان، مربوب اسمی الهی

از نگاه عرفا هر موجودی غیر از انسان کامل، تحت تدبیر اسم^{۷۳} ویژه‌ای از اسمای الهی است، که آن اسم، رب اوست^{۷۴} و حق تعالی به لحاظ آن اسم در وی تصرف می‌کند و آن

موجود به حسب رب ویژه خود، از حق تعالی بهره مند می شود. بنابراین هر کس به اندازه سعه وجودی اش از رب خود بهره مند می شود^{۷۵} و با شناخت آن، خود را می شناسد. پس هر که خویش را بشناسد، به آن بهره ویژه ای که از حق تعالی دارد پی می برد و رب خویش را می شناسد؛ نه رب مطلق را، و نه رب دیگری را؛ چنان که در حدیث آمده «هر که خویش را بشناسد، رب خویش را می شناسد» و نیامده «هر کس خویش را بشناسد، رب را می شناسد». به بیانی دیگر، شناخت هر کس به آن اسمی که رب اوست دلالت دارد.^{۷۶} برای مثال، شناخت یک انسان بخشنده، دلالت بر آن دارد که رب او اسم (الجواد) است.

در این تقریر بحث درباره تعدد ارباب و کثرت واجب نیست؛ بلکه سخن این است که هر انسانی به نحو متناهی، با شناخت خویش، امر غیرمتناهی (حق) را تنها به اندازه سعه وجودی خویش می شناسد و از آن بهره می گیرد، نه به گونه مطلق؛ زیرا هیچ سنخیتی بین مقید و مطلق نیست و انسان چگونه می تواند با شناخت مقید (نفس) به شناخت مطلق (حق) دست یابد؟! مگر آنکه مطلق را به همان اندازه مقید بشناسد. *ملاصدرا* در این باره می گوید:

هیچ کس حق را مشاهده نمی کند، مگر به وسیله وجود خاص خودش؛ و او را نمی شناسد، مگر به واسطه هویت خاص خودش؛ و حق برای او به وسیله آنچه در مرآت ذاتش تجلی کرده، ظاهر می شود.^{۷۷}

وجه پنجم: نقص انسان و کمال الهی

اگر انسان نفس خویش را به نقص بشناسد، خدای خویش را به کمال خواهد شناخت. به دیگر سخن چون انسان فی حد ذاته فقیر، حادث، عاجز و جاهل است، با آگاهی از این امور، حق تعالی را به غنا، قدم، قدرت و علم می شناسد. برای تبیین این تقریر می توان از راه شوق استفاده کرد. شوق، طلب کمال است. این کمال برای شیء مشتاق وجهی حاصل است، و به وجهی دیگر غیرحاصل؛ زیرا اگر کمال به هیچ وجه برای مشتاق حاصل نباشد و معدوم مطلق باشد، هرگز مورد طلب و اشتیاق واقع نمی شود؛ زیرا شوق و طلب مجهول مطلق محال است. نیز اگر کمال به گونه کامل برای طالب آن حاصل باشد، مطلوب نخواهد بود؛ زیرا تحصیل حاصل محال است. بنابراین حق تعالی که همه کمالات را داراست و بری از هرگونه نقص است، شوق در او راه ندارد و طلب و حرکت به سوی کمال برایش مطرح نیست؛ بلکه چون وجود تام و فوق تمام است، همه اشیا، مشتاق و خواهان اویند.

از سویی دیگر، بر طبق اصول حکمت متعالیه، هر موجودی دارای گونه‌ای از شعور به کمال است؛ زیرا وجود، مساوق شعور و علم است. بنابراین هرگاه انسان در خویشتن تأمل کند، درمی‌یابد که از نحوه‌ای کمال برخوردار، و از بسیاری کمالات دیگر، محروم است؛ پس در طلب وجود مطلق که مطلوب و مؤثر بالذات همه است، می‌کوشد تا وجود ناقص خویش را تعالی بخشد.^{۷۸}

در نظر ابن‌عربی نیز انسان مشتمل بر دو جهت ربوبیت و عبودیت است؛ به گونه‌ای که اگر بدون اینکه چشم بصیرتش گشوده شود، به خویشتن نظر افکند، می‌پندارد که صفات ربوبی در وی اصالت دارد، و در این حال، مانند فراعنه، دعوی ربوبیت و الوهیت می‌کند؛ «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» (نازعات: ۳۶)؛ اما هرگاه چشم دل وی باز شد، می‌فهمد که از خود هیچ ندارد و فقیر است و آنچه را داراست، به عاریت گرفته است؛ پس دیگری غنی است و او ذلیل و عبد. در این صورت، شوکت و اعتبار خویش را از دیگری می‌داند. بنابراین آنکه صفت عاریه‌ای را در خود اصیل می‌پندارد، رب واقعی خویش را نشناخته؛ بلکه یا خود را رب می‌داند، یا اینکه ممکنات دیگر را رب تلقی می‌کند و آنها را می‌پرستد.^{۷۹}

تبیین چهارم: معرفت و حیانی نفس

این شناخت بر مسلک قرآن کریم و راهی است که خدای سبحان خودش پیش روی انسان نهاده است.^{۸۰} در این تبیین، منظور از نفس، حقیقتی است که خداوند سبحان در قرآن از آن به انسان تعبیر کرده و برای آن ویژگی‌ها و امتیازات خاصی آورده است. در این میان دو صفت «خلیفه‌الله» و «فطرت الهی» وجه تلازم معرفت نفس و معرفت رب را بهتر نمایان می‌سازند.

وجه نخست: انسان، خلیفه خدا

خداوند در قرآن از انسان با عنوان خلیفه‌الله یاد کرده است.^{۸۱} مبنای این برهان بر این سخن استوار است که خلیفه و جانشین باید نشانه‌های مستخلف را داشته باشد؛ چنان‌که در *رسائل اخوان الصفا* آمده است: «الانسان اذا عرف نفسه المستخلف عرف ربه الذی استخلفه وامکنه الوصول الیه والزلفی لیدیه.»^{۸۲} اما با توجه به اینکه سخن از خلیفه و مستخلف است، پس باید مراد از انسان، انسان خارجی باشد نه انسان ذهنی کلی و مفهومی. پس این پرسش

مطرح می‌شود که کدام انسان خلیفه‌الله است؛ آیا هر انسانی یا فقط انسان کامل؟ در پاسخ به این پرسش هر دو پاسخ را می‌توان ارائه داد:

۱. اگرچه هر انسانی خلیفه الهی نیست، از آنجاکه ملاک خلافت الهی علم به اسماست، هر انسانی می‌تواند به میزان بهره‌مندی از این ملاک، سهمی در خلافت الهی داشته باشد.^{۸۳} از سوی دیگر، معرفت به خود نیز مقوله‌ای تشکیکی است؛ بنابراین هر کس به هر اندازه‌ای خود را و در پرتو آن خلیفه الهی بودن خود را بشناسد، خدا را نیز به همان اندازه خواهد شناخت و کسی که هیچ بهره‌ای از خلافت الهی ندارد، هیچ بهره‌ای از شناخت خویش ندارد و راهی برای شناخت رب از این طریق برای او نخواهد بود؛

۲. مراد از خلیفه الهی، انسان کامل است. در این صورت نیز معنای حدیث موردنظر خود به دو شکل تبیین‌پذیر است:

الف) تنها انسان کامل خود را می‌شناسد و از طریق شناخت خود، پروردگارش را می‌شناسد؛

ب) شناخت انسان کامل، شناخت مستخلف عنه (خدا) است.

تبیین نخست اگرچه صحیح است، برای سایر انسان‌ها سودی نخواهد داشت و با سبک بیان حدیث نیز سازگار نخواهد بود. بنابراین تبیین دوم صحیح‌تر به نظر می‌رسد. در این صورت باید به این پرسش پاسخ داد که چرا شناخت انسان کامل، مستلزم شناخت خداست؟ در پاسخ می‌توان گفت که انسان کامل کسی است که کمالات وجودی در او به فعلیت رسیده و سایه‌ای از وحدت حقه حقیقه الهی است. چنین انسانی حامل خلافت الهی است و شایستگی دارد که آینه صفات مستخلف باشد؛ بنابراین شناخت انسان کامل در حقیقت شناخت جایگاه واقعی نفس خویش به لحاظ مقام خلافت است و از آنجاکه چنین فردی آینه صفات خداست، با شناخت وی به شناخت خدای سبحان نایل می‌شویم. بنابراین می‌توان بدین صورت حدیث را تبیین و بازسازی کرد که «من عرف نفسه [المتخلف المتجلی فی الانسان الكامل] عرف ربه [المخلوف]». ^{۸۴} البته همان‌گونه که پیداست، این توجیه خلاف ظاهر است و تفسیری بعید برای این حدیث به شمار می‌آید.

وجه دوم: انسان، دارای فطرتی الهی

تحلیل قرآنی دیگر، در تلازم معرفت نفس و معرفت رب، این است که هر کس به فطرت خود رجوع کند به علم حضوری خدا را شهود می‌کند؛ چراکه انسان بر فطرت خدایی

آفریده شده است؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰). انکار خداوند توسط برخی انسان‌ها نیز برخاسته از ناآگاهی ایشان از حقیقت خود بر اثر غبار غفلت است. شاهد این مطلب آن است که وقتی انسان در مشکلات و گرفتاری‌هایی قرار می‌گیرد که امیدش به اسباب مادی قطع می‌شود، پرده‌های غفلت کنار می‌رود و انسان به فطرت خویش بازمی‌گردد؛ خدا را می‌یابد و او را خالصانه می‌خواند.^{۸۵} بنابراین توجه به نفس در مقام فطرت، موجب معرفت پروردگار است.

البته نکته مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که فطرت چیست و به چه معنایی می‌توان از آن برای بیان ملازمه معرفت نفس و رب استفاده کرد؟ واژه فطرت تنها یک‌بار در قرآن کریم و آن هم به صورت مضاف به الله به کار رفته است. این آیه منشأ پیدایش اصطلاح فطرت در فرهنگ معارف مسلمانان و الهام‌بخش اندیشمندان مسلمان بوده است. یکی از دیدگاه‌ها درباره انسان، به نظریه فطرت موسوم است که بر پایه آن، انسان از آغاز و در سرشت خود مایه‌ها و دارایی‌هایی دارد که سرمایه اولیه او را تشکیل می‌دهند و از آنها به امور فطری یاد می‌شود. امور فطری به دو دسته بینش‌ها و گرایش‌ها تقسیم می‌شوند که هر یک اقسامی دارند. از سوی دیگر وقتی مسئله خداوند به منزله امری فطری مطرح می‌شود، معانی گوناگونی می‌توان از آن اراده کرد:

۱. فطری بودن خداشناسی: این معنا خود می‌تواند به مفهوم بدیهی ثانوی (فطریات در اصطلاح منطق) بودن شناخت حصولی خداوند باشد و یا به معنای داشتن علم حضوری به خداوند - حال یا به این صورت که شناخت خداوند در فطرت انسان به نحو پیشینی (پیش از خلقت در دنیا) مغروس است، و یا به این معنا که انسان نوعی علم حضوری و ارتباط وجودی در درون خود با خداوند دارد؛^{۸۶}

۲. فطری بودن حب به کمال مطلق: البته این معنا جزو گرایش‌های فطری، نه شناخت‌های فطری است؛

۳. فطری بودن توجه به خدا هنگام خطر و یأس از همه اسباب ظاهری: البته این معنا به همان شناخت حضوری خداوند بازمی‌گردد و این حالت، تنها شکوفاکننده آن شناخت است؛

۴. فطری بودن پرستش خدا و خضوع و کرنش در برابر محبوب و معشوق: این معنا نیز جزو گرایش‌های فطری است؛

۵. فطری بودن خداجویی: بازگشت این معنا به مسئله حقیقت‌جویی است و آن هم از امیال و گرایش‌های فطری انسان است.^{۸۷}

بنابراین فطرت گاه به معنای «شناخت فطری» است و بر اساس آن، آدمی یا به حکم عقل و بدون نیاز به استدلال‌های پیچیده، بلکه با صرف توجه به مقهوریت و مربوبیت نظام هستی، متوجه پروردگار جهان می‌شود، که در این تقریر، خداشناسی امری بدیهی و یا قریب به بدیهی تلقی می‌شود: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰)؛ یا اینکه هر فردی به خالق خویش، علم حضوری ولو ناآگاهانه دارد که بر اثر تکامل نفس، حالت آگاهانه می‌یابد و شاید آیه شریفه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف: ۱۷۲) ناظر به آن باشد.^{۸۸}

در مقابل، گاه مقصود از فطرت، «گرایش فطری» است؛ یعنی آدمی به اقتضای سرشت وجودی‌اش (کمال‌طلبی و حقیقت‌جویی) «خداخواه» است. بر این اساس آدمی با معرفت فطرت نفس خویش (کمال‌طلبی و حقیقت‌جویی) درمی‌یابد که همواره در جست‌وجوی کمال مطلق یعنی خداست و لذا با معرفت نفس به معرفت رب نایل می‌شود. بر این مبنا خدای تعالی واجد همه کمالات لایتناهی نیز خواهد بود؛ زیرا معرفت فطرت نفس، مبین این حقیقت است که آدمی در جست‌وجوی علم مطلق، قدرت مطلق و حیات مطلق است. از این طریق می‌توان «وحدت حق تعالی» را نیز تبیین کرد؛ زیرا گرایش‌های فطری انسان متوجه کمال مطلق است و از سوی دیگر، هرگونه کثرت و ترکیبی مستلزم نقص و نیاز است. بنابراین کمال مطلق، احد و واحد نیز خواهد بود.^{۸۹}

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تأمل ژرف در روایت معرفت نفس، این نکته را روشن می‌سازد که چنین طریقی برای معرفت پروردگار، از دیگر براهینی که در روایات بیان شده است و یا فیلسوفان و متکلمان بدانها پرداخته‌اند، متمایز است. نزدیکی و در دسترس بودن، یکی بودن راه و رهرو و از همه مهم‌تر، حضوری و شهودی بودن این طریق خداشناسی، از ویژگی‌های این برهان

است که فرد را از مقام علم به عین می‌رساند و برخلاف برخی راه‌های دیگر که فرد را با مفاهیم و تصورات سرگرم می‌سازند، او را به لقاء، دریافت و حاضر شدن در محضر حق نایل می‌سازد. بر همین اساس برخی برهان معرفت‌نفس را نزدیک‌ترین بیان به برهان صدیقین و باارزش‌ترین برهان پس از آن دانسته‌اند.^{۹۰}

چنین ویژگی‌هایی فلاسفه، متکلمان، عرفا و حتی مفسران و محدثان را بر آن داشته تا از این حدیث شریف تقریرهای گوناگون ارائه دهند، که در مجموع می‌توان دو تقریر کلی را از سخنان اندیشمندان به دست آورد: تقریر امتناع و تقریر امکان. گرچه حدیث معرفت با توجه به ادله مزبور، مفید تعلیق به محال نیست، می‌توان گفت این تفسیر ناظر به علم حضوری و شهودی تام و علم حصولی تام برتر است و منافاتی با دریافت‌های حضوری و حصولی متناسب با مرتبه وجودی انسان ندارد. بنابراین نمی‌توان چنین تقریری را برای تبیین حدیث پذیرفت. از سوی دیگر با پذیرفتن امکان معرفت‌نفس، اندیشمندان برداشت‌های متفاوتی از نوع دلالت معرفت‌نفس بر معرفت خداوند ارائه داده‌اند. بر این اساس تقریرها و تبیین‌های تجربی، فلسفی، عرفانی و وحیانی گوناگونی از این حدیث ارائه شده است. عده‌ای این معرفت را از جنس مفهوم و ثمره ذهن، یا به تعبیر دیگر، حصولی می‌دانند؛ همانند تبیین‌های معرفت‌بدن، معرفت‌حدوث‌نفس، معرفت‌امکان‌ماهوی‌نفس، معرفت‌تجرد‌نفس و معرفت‌حرکت‌نفس. عده‌ای دیگر آن را از جنس معرفت‌شهودی و حضوری می‌دانند، که در این راه، معرفت فراتر از محصولی ذهنی و مفهومی است و خود معلوم نزد فرد حضور می‌یابد. همانند تبیین معرفت‌امکان‌فقری‌نفس، معرفت‌صورت و مثال‌الهی بودن نفس، معرفت‌ظهور‌الهی بودن نفس و معرفت‌فطرت‌نفس. البته همین تقریرها نیز اگر جنبه استدلالی پیدا کنند، علمی حصولی‌اند.

اگرچه همه این روش‌ها در معرفت‌نفس ما را سرانجام به شناخت خدا و در برخی موارد به شناخت اوصاف و افعال خدا نیز می‌رسانند، همان‌گونه که اصل وجود دارای مراتب است، روش‌های معرفت وجود نیز دارای مراتب است؛ لذا می‌توان هر دو تفسیر از معرفت را توجیه‌پذیر دانست؛ اگرچه معرفت‌حضوری و شهودی، معرفتی تام و برتر است و راه‌های حصولی در این طریق، مقدمه و ابزاری برای رسیدن به این مقصدند.

پی نوشت ها

۱. ر.ک: امام صادق، مصباح الشریعه، ص ۱۳؛ محمدبن علی ابن شهر آشوب، متشابه القرآن، ج ۱، ص ۴۴؛ محمدبن زین الدین ابن ابی جمهور، عوالی اللآلی، ج ۴، ص ۱۰۲؛ علی بن محمد لیثی واسطی، عیون الحکم و المواعظ، ص ۴۳۰؛ فخرالدین محمدبن عمر رازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۱، ص ۹۱؛ محمدباقر مجلسی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، ص ۲۲۱؛ همو، بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۲؛ سید عبدالله شیر، مصابیح الانوار، ج ۱، ص ۲۰۴؛ محسن فیض کاشانی، علم الیقین، ج ۱، ص ۳۰۸؛ محیی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۶، ص ۱۲۲۳؛ سیدحیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۲۷۰؛ شمس الدین ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۶، ص ۳۷۸؛ زین الدین عبدالرثوف مناوی، التیسیر بشرح الجامع الصغیر، ج ۱، ص ۲۹۳؛ برهان الدین بقاعی، مصرع التصوف، ج ۱، ص ۴۳؛ ابوالمظفر اسفراینی، التبصیر فی الدین، ص ۱۶۲.
۲. ر.ک: عبدالواحد بن محمد آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ص ۵۵۸؛ عبدالحمید بن هبه الله ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، ص ۲۹۲؛ محمد صالح بن احمد مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۳۰؛ فخر الدین بن محمد طریحی، مجمع البحرین، ج ۴، ص ۱۱۵؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۵۱؛ موفق بن احمد خوارزمی، المناقب، ص ۳۳؛ محمدبن حسین بهایی، الاربعون حدیثا، ص ۵۰۰؛ آملی، اسرار الشریعه، ص ۶۹۰؛ عبدالوهاب، شرح کلمات امیر المؤمنین، ص ۹؛ رشید و طواط، مطلوب کل طالب، ص ۶.
۳. قال ابن التیمیة: «بعض الناس یروی هذا عن النبی ﷺ و لا هو فی شیء من کتب الحدیث و لا یعرف له اسناد.» ر.ک: احمد بن عبدالحمید ابن التیمیة، مجمع الفتاوی، ج ۱۶، ص ۳۳۹.
۴. ر.ک: محمدبن درویش حوت، اسنی المطالب، ص ۲۷۷.
۵. ر.ک: جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، الحاوی للفتاوی، ج ۲، ص ۲۶۲.
۶. ر.ک: محمدبن حسن طوسی، الاقتصاد، ص ۳۰؛ محمدبن احمد قتال نیشابوری، روضة الواعظین، ج ۱، ص ۲۰؛ محمدبن حسن حر عاملی، الجواهر السنیة، ص ۲۳۴؛ محمدبن محمد شعیری، جامع الاخبار، ص ۴؛ محسن فیض کاشانی، همان، ج ۱، ص ۳۰۸؛ محیی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۳۴۷.
۷. علی بن حسین سیدمرتضی علم الهدی، امالی المرتضی، ج ۲، ص ۳۲۹.
۸. حسین بن محمد راغب اصفهانی، الذریعه الی مکارم الشریعه، ص ۲۴؛ رجب بن محمد حافظ برسی، مشارق انوار الیقین فی اسرار امیر المؤمنین، ص ۲۹۹.
۹. ابو محمد ابن عطیة الاندلسی، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۵، ص ۲۹۱؛ عبدالرحمن بن محمد الثعالبی، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۴۱۳.
۱۰. محمدبن زین الدین ابن ابی جمهور، همان، ج ۱، ص ۲۴۶؛ میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۱۳۸؛ علی بن موسی ابن طاوس و ابراهیم بن علی کفعمی، محاسبة النفس، ص ۱۱.
۱۱. علی بن حسین سیدمرتضی علم الهدی، همان، ج ۱، ص ۲۷۴؛ اسماعیل بن محمد عجلونی، کشف الخفا، ج ۲، ص ۲۶۲.
۱۲. ر.ک: عبدالواحد بن محمد آمدی، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق مصطفی درایتی، ص ۲۳۲.
۱۳. ر.ک: محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۷؛ همو، اسرار الآیات، ص ۵؛

- محبی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۶، ص ۲۸۷؛ احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیّه، *مجموع الفتاوی*، ج ۱۶، ص ۳۴۹؛ محمد سعید بن محمد مفید قاضی سعید القمی، *شرح توحید الصدوق*، ج ۲، ص ۶۷۷؛ سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۶، ص ۱۷۰.
۱۴. برای مثال علامه حسن‌زاده آملی در هزار و یک کلمه، ج ۳، ص ۲۱۶ شصت و دو معنا و وجه تلازم برای این روایت بر شمرده‌اند. برای آشنایی با فهرستی از شرح‌هایی که بر این روایت نوشته شده؛ رک: سید محمد مهدی تنکابنی، «شرح حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه»، مصحح مهدی مهریزی، میراث حدیث شیعه، دفتر اول، ص ۱۴۱-۱۷۲.
۱۵. رک: سید محمدحسین طباطبائی، *نهاية الحکمه*، ص ۳۱۸.
۱۶. البته باید متذکر شد که هیچ‌یک از اندیشمندان مسلمان معنای امتناعی را به منزله معنای منحصره ذکر نکرده‌اند؛ بلکه در کنار معنای امکانی، از این معنا به مثابه یک احتمال یاد کرده‌اند و برخی نیز آن را تقویت نموده‌اند. این معنا برای تفسیر حدیث، در مصادر زیر آمده است:
- ابو عبدالله محمد بن احمد قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن (تفسیر القرطبی)*، ج ۱۰، ص ۳۲۴، جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی، همان، ج ۲، ص ۴۱۵؛ سید عبدالله شبر، همان، ج ۱، ص ۲۰۵؛ محمد بن حسین بهایی، همان، ص ۵۰۰؛ سید نعمه‌الله موسوی جزائری، *نور البراهین*، ج ۲، ص ۴۰۲؛ سیدعلی خان مدنی، *ریاض السالکین*، ج ۱، ص ۲۷۲؛ محمد صالح بن احمد مازندرانی، همان، ج ۶، ص ۶۱؛ فخرالدین بن محمد طریحی، *مجمع البحرین*، ج ۴، ص ۱۱۵؛ محبی‌الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۷۷۶؛ حاج ملاهادی سبزواری، *تعلیق بر اسفار*، ج ۷، ص ۲۲؛ زین‌الدین علی بن یونس بیاضی، *الباب المفتوح*، ص ۷۳-۷۸.
۱۷. سیدعلی خانی مدنی، همان، ج ۱، ص ۲۷۲.
۱۸. سید محمد مهدی تنکابنی، «شرح حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ مصحح مهدی مهریزی، میراث حدیث شیعه، دفتر اول، ص ۱۵۰-۱۵۱.
۱۹. در برخی مصادر قسمت اول آمده، مانند: محمد بن زین‌الدین ابن ابی‌جمهور، همان، ج ۴، ص ۱۳۲، ج ۲۲۷؛ محمدباقر مجلسی، *بحار الأنوار*، ج ۶۹، ص ۲۹۲، و در برخی مصادر تمام آن آمده، اما با تقدیم و تأخیر دو جمله: همان، ج ۷۱، ص ۲۳.
۲۰. با این تعبیرها حدیثی یافت نشد، اما این مضمون در بسیاری از مجامع روایی آمده است، مانند: *کلت الألسن* عن تفسیر صفتک وانحسرت العقول عن کنه معرفتک (محمدباقر مجلسی، *بحار الأنوار*، ج ۹۵، ص ۲۴۹ و ۲۶۲)؛ *عجزت العقول عن إدراک کنه جمالك* (همان، ج ۹۴، ص ۱۵۰ و *عجزت العقول عن علم کیفیتک و حجب الأَبصار عن إدراک صفتک والأوهام عن حقیقه معرفتک* (همان، ج ۸۶، ص ۳۴۷).
۲۱. امام سجاده^{علیه السلام}، *صحیفه سجاده*، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، دعای ۱۹۳؛ محمدباقر مجلسی، *بحار الأنوار*، ج ۹۴، ص ۱۵۰.
۲۲. رک: حسن حسن‌زاده آملی، *سرح العیون*، ص ۳۹؛ همو، *معرفت نفس*، ج ۳، ص ۳۳۶.
۲۳. محمد بن محمود دهدار شیرازی، *رسائل دهدار*، به کوشش محمد حسین اکبر سادی، ص ۲۵۸.

۲۴. ر.ک: عبدالرزاق کاشانی، *لطائف الاعلام*، ص ۴۲۷.
۲۵. ملاصدرای، *مبدأ و معاد*، ص ۲۱۰.
۲۶. صائبن الدین ابن ترکه، *شرح فصوص الحکم*، ج ۲، ص ۹۴۱.
۲۷. محیی الدین ابن عربی، *رساله حقیقه الحقایق*، ص ۶۳.
۲۸. ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۶، ص ۱۷۰؛ حسن حسن زاده آملی، *معرفت نفس*، ج ۳، ص ۴۹۵؛ ملاصدرای، *المبدأ و المعاد*، ج ۱، ص ۷؛ همو، *اسرارالآیات*، ص ۵؛ محیی الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۶، ص ۲۸۷.
۲۹. هبة الله شهرستانی، *الملل و النحل*، ص ۱۲۰-۱۲۱.
۳۰. ابوظالب تجلیل، *پایه های علمی و منطقی عقاید اسلامی*، ص ۱۴-۱۵ و ص ۲۵-۴۲.
۳۱. مرتضی مطهری، *توحید*، ص ۶۳.
۳۲. محمدباقر مجلسی، *توحید مفضل*، ص ۵۴-۹۶.
۳۳. برهان نظم می گوید این دستگاه های منظم و هدفمند ضرورتاً به ناظمی دانا و تواناتر از خود این موجودات نیازمند است، آیا موجودی مادی کامل تر از انسان در کره خاک و در عالم ماده سراغ داریم، اگر جواب منفی است پس باید علت وجودی انسان موجودی غیر مادی و با کمالات وجودی برتر از انسان باشد و آن یا موجود مجردی است که مستقیماً خالق است یا منتهی به موجودی می شود که خالق کل هستی است. البته پوشیده نیست که این استدلال مبتنی بر استقرای تام است که چنین استقرایی عملاً امکان پذیر نیست.
۳۴. برای نمونه ر.ک: عبدالجبار احمد بن خلیل همدانی اسدآبادی (قاضی عبدالجبار)، *شرح اصول خمس*، ص ۶۵؛ حسن بن یوسف حللی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۲۸۴؛ عبدالرزاق لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۲۵۸؛ مسعودبن عمر تفتازانی، *شرح العقائد النسفیة*، تصحیح محمد عدنان درویش، ص ۹۰.
۳۵. ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، *نهایه الحکمه*، ص ۷۸-۸۳.
۳۶. ملاصدرای، *الحکمه المتعالیه فی اسفار*، ج ۶، ص ۴۵-۴۶؛ سید محمدحسین طباطبائی، *نهایه الحکمه*، ج ۲، ص ۳۳۲.
۳۷. ملاصدرای، *الحکمه المتعالیه فی اسفار*، ج ۶، ص ۲۶؛ سید محمدحسین طباطبائی، *نهایه الحکمه*، ج ۲، ص ۳۳۰.
۳۸. ملاصدرای، *الحکمه المتعالیه فی اسفار*، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱.
۳۹. البته باید متذکر شد که بکارگیری این تحلیل از علیت، منحصر در نفس نیست و در نهایت تمامی این تحلیل ها را می توان به نحوی به برهان صدیقین بازگرداند.
۴۰. برای آشنایی تفصیلی از نحوه بکارگیری این امور در شناخت خداوند متعال ر.ک.: امیر شیرزاد، *خداشناسی در آینه خودشناسی*، فصل سوم و ج ۶-۸.
۴۱. ر.ک: محمدتقی مصباح، *آموزش فلسفه*، ج ۲، ص ۶۸.
۴۲. ر.ک: محی الدین مهدی الهی قمشاهی، *ده مقاله در حکمت عملی*، ص ۳۷۹.
۴۳. میرزا مهدی آشتیانی، *تعلیق بر شرح منظومه حکمت*، ص ۵۰۱.

۴۴. ر.ک: کمال‌الدین میثم‌بن علی بحرانی، شرح علی مائة کلمة لاميرالمومنین، ص ۵۷.
۴۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی اسفار، ج ۱، ص ۲۲۵.
۴۶. سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۲۲۴.
۴۷. همان، ص ۲۲۲-۲۲۴.
۴۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی اسفار، ج ۹، ص ۸۶.
۴۹. همان، ج ۲، ص ۲۱۶.
۵۰. ابن امر البتة تابع مرتبه وجودی نفس است و هر قدر مرتبه وجودی نفس قوی تر باشد این ویژگی بیشتر و هر قدر ضعیف تر باشد این ویژگی ضعیف تر خواهد بود.
۵۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۸
۵۲. همان، خطبه ۱۸۲
۵۳. خطبه ۱۹۵
۵۴. حسن بن یوسف حلی، کشف‌المراد، ص ۲۸۶.
۵۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی اسفار، ج ۶، ص ۱۸۰.
۵۶. حاج ملاهادی سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ج ۴، ص ۱۶۴-۱۶۵.
۵۷. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۸.
۵۸. روح‌الله خمینی، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۲۵۷.
۵۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی اسفار، ج ۱، ص ۱۶۵.
۶۰. محیی‌الدین ابن عربی، حقیقة الحقائق، ص ۶۴ - ۶۵.
۶۱. صائن‌الدین ابن‌ترکه، شرح فصوص الحکم، ص ۱۳۲.
۶۲. ملا عبدالرحمن جامی، نقد النصوص، ص ۹۳ - ۹۵؛ حسین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۶۲۲ - ۶۲۳.
۶۳. محیی‌الدین ابن‌عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۵۱.
۶۴. ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص ۷-۸.
۶۵. عبدالله صلواتی، «تبیین حکمی و عرفانی حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه»، آینه پژوهش، ش ۷۹، ص ۶۳.
۶۶. صائن‌الدین ابن‌ترکه، تمهید القواعد، ص ۱۵۸.
۶۷. ر.ک: حسین خوارزمی، همان، ص ۴۲۲.
۶۸. صائن‌الدین ابن‌ترکه، شرح فصوص الحکم، ص ۳۸۳.
۶۹. حسین خوارزمی، همان، ص ۴۲۲.
۷۰. ر.ک: محمد داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۶۱؛ صائن‌الدین ابن‌ترکه، تمهید القواعد، ص ۱۳۴.
۷۱. صدرالدین قونوی، فکوک، تصحیح محمد خواجه‌ای، ص ۲۶۴-۲۶۵.
۷۲. مؤیدالدین جندی، شرح فصوص الحکم، ص ۸۶-۸۷.
۷۳. ر.ک: حسن حسن‌زاده آملی، کلمه علیا در توقیفیت اسماء، ص ۳۴.

۷۴. حسین خوارزمی، همان، ص ۴۱۰.
۷۵. حسن حسین‌زاده آملی، *ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم*، ص ۲۵۵.
۷۶. حسین خوارزمی، همان، ص ۱۰۷۰.
۷۷. ملاصدرای، *الحکمة المتعالیة فی اسفار*، ج ۲، ص ۳۶۵.
۷۸. ملاصدرای، *الحکمة المتعالیة فی اسفار*، ج ۲، ص ۲۳۷-۲۳۹؛ البته اصل این گفتار در مورد شوق هیولی بوده است، که در منظری دیگر، برای تمام اشیایی که وجود ترکیبی دارند صادق است؛ یعنی وجوداتی که از اصل کمال بهره‌مندند اما از کمال متعالی بی‌بهره‌اند.
۷۹. ملاعبدالرحمن جامی، همان، ص ۱۰۴-۱۰۵.
۸۰. عبدالله جوادی آملی، *تفسیر انسان به انسان*، ص ۶۳.
۸۱. بقره: ۲۹.
۸۲. اخوان الصفا، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء*، ج ۱، ص ۳۰.
۸۳. محمدتقی مصباح، *انسان‌شناسی در قرآن*، ص ۸۴-۸۶.
۸۴. مقایسه کنید با: حاج ملاحادی سبزواری، *مجموع رسائل*، ص ۸۱۱-۸۲۰.
۸۵. عنکبوت: ۶۵.
۸۶. ر.ک: رضا برنجکار، *مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان*، ص ۱۱۲-۱۱۵؛ محمدتقی مصباح، *خداشناسی در قرآن*، ص ۲۸.
۸۷. ر.ک: علی شیروانی، *سرشت انسان پژوهشی در خداشناسی فطری*، ص ۲۰-۴۷ و ۶۷-۱۰۰.
۸۸. محمدتقی مصباح، *آموزش فلسفه*، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۵۹.
۸۹. روح‌الله خمینی، *شرح چهل حدیث*، ص ۱۵۹.
۹۰. ملاصدرای، *الشواهد الربوبیة*، ص ۴۶.

منابع

- الهی قمشه‌ای، محی‌الدین مهدی، ده مقاله در حکمت عملی یا اخلاق مرتضوی (ضمیمه حکمت الهی عام و خاص)، بی‌جا، اسلامی، بی‌تا.
- ابن طاووس، علی بن موسی و ابراهیم بن علی کفعمی، محاسبه النفس، قم، موسسه قائم آل محمد علیه السلام، ۱۳۴۱ق.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین، عوالی الالکی العزیزیه فی الأحادیث السنیة، قم، دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.
- ابن‌التیمیة، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، بی‌جا، مکتبه ابن تیمیة، بی‌تا.
- ابن‌ترکه، صائن‌الدین، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- ، شرح فصوص الحکم، قم، بیدار، ۱۳۷۸.
- ابن‌شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مشابه القرآن، قم، بیدار، ۱۴۱۰ق.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، تهران، دانشگاه الزهراء، ۱۳۷۰.
- ، الفتوحات المکیة، بیروت، دارصادر، بی‌تا.
- ، رساله حقیقه الحقائق (ضمن ده رساله)، تهران، مولی، ۱۳۶۷.
- ابن‌عطیه الاندلسی، ابو محمد، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
- اخوان الصفا، بصره، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
- اسفرائینی، ابوالمظفر، التبصیر فی الدین، مصر، مطبعة الخانجی، ۱۳۷۴ق.
- امام صادق علیه السلام [منسوب]، مصباح الشریعة، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۰ق.
- امام سجاده علیه السلام، صحیفه سجادیه، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، بی‌جا، اسلامی، ۱۳۸۷.
- آشتیانی، میرزا مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، قم، دار کتاب الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات، اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۶۶.
- آملی، سیدحیدر، اسرار الشریعه، قم، المعهد الثقافی نور علی نور، ۱۳۸۲.
- ، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- البحرانی، کمال‌الدین میثم بن علی بن میثم، شرح علی مائة کلمة لامیرالمومنین علیه السلام، قم، منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه، بی‌تا.
- برنجکار، رضا، مبادئ خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الاهی، تهران، نیا، ۱۳۷۵.
- بقاعی، برهان‌الدین، مصرع التصوف، مکه، دارالنشر عباس احمدالباز، ۱۴۰۰ق.
- بهایی، محمد بن حسین، الاربعون حدیثا، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
- البیاضی، زین‌الدین علی بن یونس، الباب المفتوح الی ما قبل فی النفس و الروح، تحقیق محمد عطایی نظری، قم، مکتبه علامه المجلسی، ۱۴۳۱ق.
- تجلیل، ابوطالب، پایه‌های علمی و منطقی عقاید اسلامی، قم، نشر تسنیم، ۱۳۸۰.
- فتنازانی، مسعود بن عمر، شرح العقائد السنیة، تصحیح محمد عدنان درویش، بی‌جا، بی‌تا، بی‌تا.
- تنکابنی، سیدمحمد مهدی، «شرح حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه»، مصحح مهدی مهریزی، میراث حدیث

- شيعه، دفتر اول، فروردین ۱۳۷۷، ص ۱۴۱-۱۷۲.
- ثعالی، عبدالرحمن بن محمد، *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- جامی، ملاعبدالرحمن، *نقد النصوص فی شرح نقش النصوص*، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۸ق.
- جندی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، مشهد، دانشگاه مشهد، بی تا.
- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر انسان به انسان*، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- حافظ برسی، رجب بن محمد، *مشارق أنوار الیقین فی أسرار أميرالمؤمنین*، بیروت، علمی، ۱۴۲۲ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه*، تهران، دهقان، ۱۳۸۰.
- حسن زاده آملی، حسن، *معرفت نفس*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
- _____، *شرح العیون فی شرح العیون*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
- _____، *کلمه علیا در توفیقیت اسماء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۱.
- _____، *ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
- _____، *هزار و یک کلمه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
- حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، نشر اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- حوت، محمد بن درویش، *اسنی المطالب فی احادیث المختلفه المراتب*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- خمینی، روح الله، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، تهران، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۱۰ق.
- _____، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.
- خوارزمی، حسین، *شرح فصوص الحکم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
- خوارزمی، موفق بن احمد، *المناقب*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
- دهدار شیرازی، محمد بن محمود، *رسائل دهدار*، به کوشش محمدحسین اکبر سادی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۵.
- ذهبی، شمس الدین، *تاریخ الاسلام*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *الدریعه الی مکارم الشریعه*، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۵.
- سبزواری، حاج ملاهادی، *تعلیقه بر اسفار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- _____، *مجموع رسائل*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
- سیدمرتضی علم الهدی، علی بن حسین، *امالی المرتضی*، قاهره، دار الفکر العربی، ۱۹۹۸م.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، *الحوای للفتاوی*، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۱۶ق.
- شیر، سیدعبدالله، *مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار*، بیروت، مؤسسة النور للمطبوعات، ۱۴۰۷ق.
- شعیری، محمد بن محمد، *جامع الاخبار*، نجف، مطبعة حیدریه، بی تا.
- شهرستانی، هبة الله، *الملل و النحل*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۲۱ق.
- شیرزاد، امیر، *خدائشناسی در آینه خودشناسی*، کرمانشاه، دانشگاه رازی کرمانشاه، ۱۳۸۶.
- شیروانی، علی، *سرشت انسان پژوهشی در خدائشناسی فطری*، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
- _____، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.

- ____ ، الشواهد الربوبیه، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- ____ ، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- صلواتی، عبدالله، «تبيين حکمی و عرفانی حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نزد حضرت امام خمینی» صدرالمتألهین و ابن عربی، آینه پژوهش، ش ۷۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۲، ص ۶۰-۷۱.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- ____ ، نهاية الحکمة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۴ق.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵.
- طوسی، محمدبن حسن، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ق.
- عبدالوهاب، شرح کلمات امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۰ق.
- عجلونی، اسماعیل بن محمد، كشف الخفا و مزيل الالباس عما اشهر من الاحاديث على السنة الناس، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ق.
- فقال نیشابوری، محمدبن احمد، روضة الواعظین و بصيرة المتعظین، قم، رضی، ۱۳۷۵.
- فیض کاشانی، محسن، علم اليقين فی اصول الدين، قم، بیدار، بی تا.
- قاضی سعید قمی، محمدسعید بن محمد مفید، شرح توحيد الصدوق، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق.
- قرطبی، ابو عبدالله محمدبن احمد، الجامع لاحکام القرآن (تفسیر القرطبی)، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- قونوی، صدرالدین، فکوک، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۷۱.
- قصری، محمدداود، شرح فصوص الحکم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کاشانی عبدالرزاق، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
- لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، قم، مؤسسه تحقیقاتی امام صادق، ۱۳۸۳.
- لیثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۶.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح اصول کافی، تهران، المکتبه الإسلامیة، ۱۳۸۲ق.
- مجلسی، محمدباقر، توحيد مفضل، تهران، کتابخانه صدر، بی تا.
- ____ ، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۴ق.
- ____ ، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مدنی، سیدعلی خان، ریاض السالکین فی شرح صحیفة سیدالسجادین، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
- مصباح، محمدتقی، خداشناسی در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- ____ ، انسان شناسی در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
- ____ ، آموزش فلسفه، تهران، چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۳.
- مطهری، مرتضی، توحيد، تهران، صدرا، ۱۳۷۵.
- مناوی، زین الدین عبدالرئوف، التیسیر بشرح الجامع الصغیر، ریاض، مکتبه الامام الشافعی، ۱۴۰۸ق.
- موسوی جزائری، سیدنعمه الله، نور البراهین، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ق.
- نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، قم، موسسه آل البيت، لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
- وطواط، رشید، مطلوب کل طالب، قم، منشورات جماعه المدرسین، ۱۳۸۲ق.
- همدانی اسدآبادی، عبدالجبار احمد بن خلیل (قاضی عبدالجبار)، شرح اصول خمسہ، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۴۱۶ق.