

تبیین حکمی و عرفانی حدیث «من عرف نفسه»

امیر شیرزاد

عضو هیأت علمی دانشگاه رازی کرمانشاه

چکیده:

معرفت نفس، به حکم حدیث شریف مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ رهنمون معرفت رب است از این رو بعضی از عالمان و عارفان به تبیین حکمی و عرفانی آن پرداخته‌اند. برخی آنرا از قبیل «تعلیق به محال» دانسته‌اند و بعضی به طرق گوناگون در صدد توجیه و تبیین کیفیت معرفت رب از راه معرفت نفس برآمده‌اند. از نظر این گروه، معرفت فطرت، حدوث، امکان، حرکت، تجرد و فقر هستی نفس ما را به خدای متعال دلالت می‌کند و نفس از جهات جامعیت، احاطه، معیت، ظهور و بطون، علو و دنو، وحدت، فاعلیت و وجود بسیار دیگر، ظلال و مثال باری تعالی است.

کلید واژه‌ها: معرفت، نفس، رب، فطرت، علیت، تجلی، احاطه و معیت قیومیه، ظهور و بطون، علو و دنو، جامعیت و فاعلیت.

حدیث شریف مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ از جمله احادیث مشهوری است که در زبان حکما و عرفا رایج و تبیین حکمی و عرفانی آن همواره مورد نظر حکیمان و عارفان بوده است.

این حدیث شریف در روایات شیعه از پیامبر (ص) و نیز از امام علی (ع) روایت شده

است.^۱

در روایات بسیار دیگر معرفت نفس افضل المعرفة، افضل الحکمة، غایة المعرفة، انفع العقل، افضل العقل و فوز اکبر به حساب آمده است چنانکه از نشناختن نفس به اعظم الجهل تعبیر شده است (آمدی، ص ۳۳۱).

پشتوانه قرآنی این روایات، آیات شریفه‌ای است که بر حراست نفس یا أيها الذین ءامنوا علیکم انفسکم (مائده / ۱۰۵) و معرفت حق از طریق معرفت نفس ستریه‌م آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم (فصلت / ۵۳) و از سوی دیگر بر نیافتن خود در اثر نیافتن حق سُوالله فانسیههم انفسهم (حشر / ۱۹) تذکار می‌دهد.

مجموعه این آیات و روایات موجب شده که عالمان و عارفان به معرفت نفس عنایت خاص داشته باشند و در مقام تفسیر و تبیین حدیث مورد بحث برآیند.

این تفسیرها را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

نخست تفسیری که بر «محال بودن معرفت نفس و در نتیجه امتناع معرفت رب» تکیه می‌کند و دوم، تفسیری که بنا بر «امکان معرفت نفس» به تبیین نسبت آن با «معرفت رب» می‌پردازد.

پیش از طرح این دو دیدگاه دو مفهوم «معرفت» و «نفس» معرفی می‌شوند:

معرفت: معرفت بر دو قسم حضوری و حصولی است. در معرفت حضوری، معلوم به وجود خود نزد عالم حاضر است و حضور معلوم نزد عالم یا به نحو حضور شیء نزد خود است بدین معنی که از خودش پنهان نیست و یا به نحو حضور معلول نزد علت و یا حضور نزد معلول است. این نوع معرفت، تابع مرتبه وجودی عارف است. هر قدر مرتبه وجودی او کاملتر باشد معرفت وی نیز قوی‌تر خواهد بود و از آن به معرفت شهودی تعبیر می‌شود.

۱. بعضی منابع حدیث مورد بحث عبارتند از: غرر الحکم و دررالکلم آمدی (ص ۲۳۲)؛ بحارالانوار مجلسی (۳۲/۲)؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید (۲۰/۲۹۲)؛ شرح علی المائة کلمة لامیرالمؤمنین ابن میثم (ص ۵۷)؛ فصوص الحکم ابن عربی (۷۷۶)؛ جامع الاسرار و منبع الانوار، سید حیدر آملی (۲۰۷) و (۲۷۰)؛ ریاض الساکین فی شرح صحیفة، سید الساجدین علیه السلام، سید علی خان مدنی (۱/۲۷۲)؛ کشف الاسرار و عدة الابوار، مبدی.

در معرفت حصولی معلوم به وجود خود نزد عالم حاضر نیست و عالم از طریق صور و مفاهیم ذهنی از آن آگاهی می‌یابد. معرفت آدمی به «نفس» و «پروردگار» نیز ممکن است بر حسب هر یک از این طرق باشد.

نفس: «نفس» حقیقتی است که هر کس در مقام اشاره به آن از واژه «من» استفاده می‌کند. این حقیقت که هر کس به وضوح آنرا در خود می‌یابد و خود را عین آن می‌داند همان نفس است که البته در بررسی‌های حکمی، آگاهیهای تفصیلی و جدیدی نسبت به آن حاصل می‌شود؛ از جمله اینکه نفس، جوهر مجرد در مقام ذات و متعلق به ماده در مقام فعل است. تفسیر حکمی حدیث معرفت نفس نیز در مواردی مبتنی بر همین تعریف است.

تبیین نخست

به نظر برخی از دانشمندان در این حدیث نوعی «تعلیق به محال» وجود دارد و باید آن را از سنخ آیه شریفه و لا یدخلون الجنة حتی یلج الجملة فی سم الخیاط (اعراف/ ۴۰) به شمار آورد. یعنی همانگونه که معرفت نفس ناممکن است معرفت رب، نیز محال است. حقیقت ذات آدمی جوهری مجرد است که به بدن تعلق تدبیری دارد و همین تعلق حقیقت «حیات» را تشکیل می‌دهد؛ قطع حیات «مرگ» است و روح پس از مرگ باقی است. این تمام آگاهی ما از نفس، روح و حیات است ولی آنچه موجب تحیر عقل است، حقیقت و کنه «حیات» و «روح» است. از همین رو برخی گفته‌اند معنای سخن علی (ع) این است که همانگونه که دست‌یابی به معرفت نفس ممکن نیست، حصول معرفت رب نیز محال است و سخن خدای تعالی در آیه و یسألونک عن الروح قل الروح من امر ربی (اسراء/ ۸۵) موید همین مطلب است (مدنی، ۱/ ۲۷۲).

ابن عربی در فصوص الحکم (ص ۷۷۶). این معنا را محتمل دانسته است (خوارزمی، ۷۷۶).

خوارزمی فصول الحکم (همانجا) در تعلیل کلام ابن عربی می‌گوید: «برای آنکه حقیقت بازگشت به حقیقت ذات الهیه است و ذات الهیه را ممکن نیست که احدی غیر او شناسد».

حکیم سبزواری (تعلیقه، ۷/ ۲۲) هم بر این باور است که اگر احاطه علمی بر نفس با

توجه به مقام عقل جزئی و وجود محدودش و با عنایت به تلّون نفس که دارای اطوار و شوّون غیر قابل احصاست، مقدور باشد معرفت پروردگار نیز ممکن خواهد بود و چون چنین نیست پس معرفت رب نیز مقدور نمی‌باشد.

این تفسیر مورد نقد واقع شده است

علامه طباطبایی (میزان، ۱۷۰/۶) دو دلیل بر رد این نظر ارائه کرده است:

نخست آنکه: گوید: در روایتی چنین آمده است: «اعرفکم بنفسه اعرفکم یربه» و این خود دلالت بر امکان معرفت نفس دارد.

روایات دیگری در این زمینه وجود دارند که در آنها ترغیب به معرفت نفس شده و ترک آن مذمت گردیده یا معرفت نفس افضل المعرفه، افضل الحکمه و فوز اکبر دانسته شده است. از جمله افضل المعرفه معرفة الانسان بنفسه (آمدی، ص ۲۳۲) و عجب لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه (همو، ص ۲۳۳).

آیات شریفه‌ای که بر سیر انفس و حراست از نفس دلالت دارند هم حمل حدیث مورد بحث بر تعلیق به محال را نفی می‌کنند.

دوم این که حدیث مزبور در حقیقت عکس نقیض آیه لا تکتونوا کالذین نسوا الله فانسیهم انفسهم (حشر / ۱۹) است (طباطبایی، میزان، ۱۷۰/۶) در این آیه «فراموشی خدا» مستلزم «فراموشی از خود» معرفی شده و عکس نقیض آن این است که خودیابی مستلزم خدایابی است و این همان مضمون حدیث است.

با توجه به احادیث بسیاری که در باب معرفت نفس وارد شده، چنین تفسیری را مقبول ندانسته و معتقدند که معرفت نفس باب‌الابواب است و اگر این باب بسته شود تمام درهای معرفت به روی انسان بسته می‌شود (حسن زاده آملی، ۴۹۵/۳).

گرچه حدیث معرفت با توجه به دلایل مذکور مفید تعلیق به محال نیست اما درستی این تفسیر را می‌توان محتمل دانست. چون اگر معرفت حضوری تام مورد نظر باشد نامحدود چنین معرفتی، با توجه به ذویطون و ذوشوون بودن نفس، ممکن نیست. همانطور که معرفت حضوری تام به حق تعالی نیز مستلزم احاطه علت بر معلول و محال است. چنانچه معرفت حصولی تفصیلی تام مورد نظر باشد به گونه‌ای که معرفتی برتر از آن قابل تصور نباشد، این هم محال است زیرا نه تنها معرفت به کنه وجودی حقایق از

طریق علم حصولی به کلی منتفی است بلکه دایره آگاهی‌های انسان و مراتب علمی او نامحدود است. پس می‌توان گفت تفسیر تعلیق به محال 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. ولی نمی‌توان معنای حدیث را در تفسیر تعلیق به محال منحصر دانست.

تبیین دوم

تفسیر دوم، «امکان معرفت نفس» و در نتیجه «امکان معرفت پروردگار» است. از طرف دیگر چون طرق گوناگونی برای حصول معرفت نفس متصور است و نفس هم دارای وجوه و شئون مختلفی است و هر یک از حکماء و عرفا ناظر به وجهی خاص از نفس بوده‌اند، علیهذا تفسیرهای مختلفی از نسبت میان معرفت نفس و معرفت رب ارائه شده است:

تقریر نخست - معرفت فطرت نفس: توجه به نفس در مقام فطرت آن، موجب معرفت پروردگار است. فطرت گاه «فطرت آگاهی» است و بنا بر آن، آدمی به حکم عقل و بدون احتیاج به استدلال‌های پیچیده با توجه به مقهوریت و مربوبیت نظام هستی، متوجه پروردگار جهان می‌شود. در این تقریر، خداشناسی امری بدیهی و یا قریب به بدیهی تلقی می‌شود: *أَفَى اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (ابراهیم / ۱۰)*. فطرت، گاه فطرت دانایی است که بر اساس آن هر فردی به خالق خویش، علم حضوری ولو ناآگاهانه دارد که در اثر تکامل نفس، حالت آگاهانه می‌یابد و شاید آیه شریفه *أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ (اعراف / ۱۷۲)* ناظر به آن باشد (مصباح، ۳۵۸/۲-۳۵۹) اما گاه مقصود از فطرت، «فطرت خواهانی» است یعنی آدمی به اقتضای سرشت وجودی‌اش «خداخواه» است. بر این اساس آدمی با معرفت نفس خویش در می‌یابد که همواره در جستجوی کمال مطلق یعنی خدا است و علیهذا با معرفت نفس به معرفت رب نائل می‌گردد.

امام خمینی (صص ۱۵۶-۱۵۸) در مقام شرح فطری بودن توحید در ذیل حدیثی از امام صادق (ع) که در پاسخ زراره از آیه *فَطَرَتِ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا (روم / ۳۰)* فرموده: *فَطَرَهُمْ جَمِيعاً عَلَى التَّوْحِيدِ (کلینی، ۲۰/۳)* می‌فرماید: «یکی از فطرت‌هایی که

جمع سلسله بنی الانسان مخمر بر آن هستند، فطرت عشق به کمال است. هر کس به فطرت خود رجوع کند می یابد که قلبش به هر چه متوجه است اگر مرتبه بالاتری از آن بیاید فوراً قلب از اولی منصرف گردد و به دیگری که کاملتر است متوجه شود. پس این نور فطرت ما را هدایت کرد به اینکه تمام قلوب سلسله بشر متوجه کمالی است که نقص ندارد... و بالاخره کمال مطلق «معشوق همه است» آنگاه بر مبنای حکم کلی هر عشق فعلی، معشوق فعلی می خواهد نتیجه می گیرد که لازمه عشق به کامل مطلق، وجود کامل مطلق است.»

بر این مبنا خدای تعالی واجد همه کمالات لایتناهی نیز خواهد بود زیرا معرفت فطرت نفس، مبین این حقیقت است که آدمی در جستجوی علم مطلق، قدرت مطلق، حیات مطلق است. از این طریق می توان «وحدت حق تعالی» را هم تبیین نمود زیرا «فطرت خواهانی» متوجه کمال مطلق است و از طرف دیگر هر گونه کثرت و ترکیبی ناقص است. بنا بر این کمال مطلق، احد و واحد خواهد بود (همو، ص ۱۵۹).

تقریر دوم - معرفت تجرد و حدوث نفس: از جمله طرقتی که حکما برای خداشناسی مطرح می کنند، طریقه نفس انسانی است. نفس انسانی اولاً در مقام ذات مجرد از ماده است. ثانیاً حادث به حدوث بدن است. علیهذا با توجه به «حدوث نفس» گفته می شود نفس محتاج علت است و با توجه به تجرد نفس گفته می شود علت نفس باید امری مجرد باشد. توضیح حکما چنین است که علت نفس یا جسم است و یا امر جسمانی و یا حقیقتی مجرد از ماده. فرض اول صحیح نیست زیرا مستلزم آن است که هر جسمی دارای نفس باشد. فرض دوم نیز صحیح نیست زیرا تأثیر امر جسمانی همواره به توسط وضع است و نفس با توجه به تجردش دارای وضع نیست. به علاوه نفس از نظر وجود از جسم و جسمانی برتر است و اضعف نمی تواند علت اقوی باشد. پس علت نفس، امر ماوراء طبیعی و غیر مادی است. حال، این حقیقت مجرد و موجد نفس یا واجب الوجود است که در اینصورت مطلوب ثابت می شود و یا ممکن الوجود است که در نهایت به واجب الوجود ختم می شود و باز مطلوب ثابت می گردد (ملاصدرا، ۴۵/۶-۴۶؛ طباطبایی، نهایی، ۲/۲۸۶).

تقریر سوم - معرفت حرکت نفس: راه دیگر برای معرفت رب، معرفت نفس از

جهت خروج نفس از قوه به فعل است. نفس در ابتدای امر بالقوه است. از اینرو خارج شدن تدریجی آن از حالت قوه به سوی فعلیت (حرکت)، نیازمند مخرج فاعلی است و این فاعل یا واجب الوجود است و یا به واجب الوجود منتهی می‌شود. از طرف دیگر حرکت طلب است و طلب، مطلوب و مقصود دارد لذا 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. بنا بر این تدبیر در حرکت نفس از دو جهت ما را به خدای متعال راهنمایی می‌کند؛ یکی از جهت فاعلی و دیگری از جهت غایی. نیز می‌دانیم که در اینگونه موارد فاعل و غایت حقیقت واحدی است و فاعل همان غایت و غایت همان فاعل است. به تعبیر حکیم میرزا مهدی آشتیانی (ص ۵۰۱) «ان مخرجها الغائی بعینه مخرجها الفاعلی لان "ما هو" و "هل هو" فیها واحد و النهايات هو الرجوع الی البدايات».

این استدلال درباره تمام کمالات نفس، که ابتدا نفس فاقد آنهاست و سپس واجد آنها می‌شود، جاری است. از اینرو از آنجا که نفس در ابتدا فاقد قدرت است و سپس بتدریج قادر می‌شود، می‌توان به معطی قدرت استدلال کرد و از اینکه نفس در ابتدا فاقد علم است و سپس به تدریج عالم می‌شود، می‌توان به معطی علم پی برد.

بحرانی (ص ۵۷) بیانی دارد که می‌توان آنرا بر همین تفسیر منطبق کرد از نظر او: اولاً نفس آدمی دارای دو قوه است: قوه عالمه که از طریق آن با مبادی عالیه مرتبط می‌شود و حقائق علمی را دریافت می‌کند و قوه عامله که بواسطه آن به تدبیر و تکمیل بدن می‌پردازد. ثانیاً این هر دو قوه در ابتدای امر، خالی از هر گونه کمال است. ثالثاً حصول این کمالات خارج از ذات برای نفس بر حسب مراتب استعدادات آدمی صورت می‌گیرد. رابعاً علم به معلول مستلزم علم به علت است، گرچه علم به کنه آن ممکن نیست. بر این اساس، وقتی آدمی به کثرت نقائص و عیوب و فقر خود به کمالات خارج از ذات خود، که بر حسب مراتب استحقاقش، به او افزوده می‌شود آگاهی می‌یابد، به حکم مقدمه چهارم به معرفت پروردگار نایل می‌گردد.

تقریر دیگر این است که هر کس خود را شناخت و دانست که از نطفه‌ای پست و ناچیز به این جمال و کمال جسمانی و روحانی که عالم عقلی است مطابق با عالم عینی

رسیده، البته خدای خود را خواهد شناخت. پس در اثر فکر و توجه به نفس ناطقه مجرد خود، خدا را با اوصاف جمال و جلال و کل الحسن و الكمال خواهد یافت (الهی قمشهای، ص ۳۷۹).

حکیم سبزواری (۳۰۵-۳۰۶) در گامی فراتر، از خود حرکت و حدوث ذاتی و سیلان وجودی نفس بر قدم و ثبات حق تعالی استدلال می‌کند و می‌گوید: «و اذا عرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتی والحركة الجوهرية والسیلان الوجودی عرف ربه بالبقاء، وان الاصل المحفوظ والوجه الباقي فی جميع السیالات.... ثباته و قدمه و شهد ان اقليم البقاء بشر اشره من صقعاه».

تقریر چهارم - معرفت فقر وجودی نفس: راه دیگر، شناخت «فقر وجودی نفس» است. متکلمین از طریق حدوث بر محدث و فلاسفه مشاء از طریق امکان ماهوی بر واجب استدلال می‌کنند. اما نه حدوث ملاک نیاز به علت است و نه امکان ماهوی. زیرا می‌توان وجود قدیمی را فرض کرد که علیرغم قدم آن، محتاج علت باشد و نیز بنا بر اصالت وجود، ماهیت، امری اعتباری است و امکان آن نمی‌تواند ملاک حاجت به علت باشد. از اینرو ملاک نیاز به علت را باید در امری دیگر جستجو کرد. بنا بر حکمت متعالیه، اصالت از آن وجود است و در دار هستی جز هستی چیزی نیست و هستی گرچه حقیقت واحدی است اما دارای مراتب شدید و ضعیف است و مرتبه ضعیف آن وابسته به مرتبه اقوی است. مرتبه قوی هم وابسته به مرتبه قوی‌تر است تا مرتبه لاحدی و لایتناهی که تمام سرا پرده هستی وابسته به آن است.

بر این اساس «هستی فقیر»، معلول «هستی غنی» است و هر کس از راه عرفان یا برهان به مقام معرفت «فقر نفس خود» نایل شود، وابستگی خود را به «هستی غنی» در خواهد یافت و به معرفت رب نایل خواهد شد.

در تحلیل عمیق‌تر صدرایی علّیت علت، حقیقتی وراء ذات آن نیست، همانطور که معلولیت معلول نیز حقیقتی وراء ذات معلول نیست. بر این مبنا هویت معلول عین فقر و نیاز و هویت علت عین «غنا و بی‌نیازی» است. از اینجا روشن می‌شود که تعبیر «هستی فقیر» برای معلول به این معنی نیست که معلول دارای هویت و وجودی است که «فقر» وصف آن است؛ بلکه هویت و واقعیت معلول عین فقر و حاجت است.

در تحلیل نهایی ملاصدرا (۲/۲۹۹) معلول حقیقتی مباین از حقیقت علت نیست، تا صرف نظر از علت قابل اشاره عقلی باشد. 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: *يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ (فاطر / ۱۵)*.

این تحلیل بیانگر این نکته است که حقیقت معلول چیزی جز جلوه و نمود و شأن علت نیست و حقیقت علت نیز همان متجلی و بود و ذی‌شأن است و علیّت به تجلی و تشأن راجع است. نتیجه این تحلیل به حسب سلوک عرفانی آن است که علت، امر حقیقی و معلول جهتی از جهات آن، و تأثیر علت برای معلول عبارت از تطور و تشأن آن - و نه انفصال شیئی مباین از آن - است (همو، ۲/۳۰۱).

بر اساس این مبانی، خودیابی، عین خدایابی است و به حکم عکس نقیض آن، خدانشناسی عین خودشناسی است. 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. در این حالت نفس چون آینه‌ای است که در حدّ خود حق را نشان می‌دهد و عارف بدون توجه به آینه متوجه حق تعالی است چنانکه ممکن است برای کسی این حالت پیش آید که چنان غرق در تصویر آینه شود که غافل از آینه گردد تا آنجا که گویی آینه‌ای وجود ندارد و بی‌واسطه تصویر را می‌بیند.

تقریر پنجم - معرفت احاطه و معیت نفس: بر اساس دریافت فوق از علیت و مشاهده حضوری آن در صفحه نفس که «معلول چیزی جز ظهور و جلوه علت» نیست، دقاتق و لطائفی بدست می‌آید. از آن جمله «احاطه تام علت بر معلول» است زیرا معلول به حسب هستی و هویتش عین ربط به علت و عین احتیاج به محتاج الیه است. در اینصورت نمی‌توان فرض کرد که معلول ولو به حسب وجهی از وجوه، خود دارای استقلال و خارج از حیطه علت باشد. بدین ترتیب «محیط بودن علت بر معلول» و «محاط بودن معلول نسبت به علت» به حسب تمام هویتش آشکار می‌شود.

از سوی دیگر با دقت در همین تحلیل از علیت، معلوم می‌شود که معلول، امری مباین و بیگانه از علت نیست بلکه بین آنها نوعی معیت حاکم است. چنین «معیتی» هرگز

از قبیل معیت دو امر در عرض یکدیگر نیست. از این رو، به چنین احاطه و معیتی، «احاطه و معیت قیومیه» گفته می‌شود. در معرفت نفس و افعال آن نیز گونه ظلی این احاطه و معیت مشاهده می‌شود. تجلیات نفس هرگز از محدوده نفس خارج نمی‌باشند و به تمام ذات خود، عین تعلق به نفس‌اند، به نحوی که خارج از قلمرو نفس هیچ استقلالی ندارند و بدین ترتیب «احاطه نفس بر معالیش» و همچنین «معیت آن با آنها» هویدا می‌شود. بدین سان، احاطه و معیت نفس بر مظاهر و تجلیاتش می‌تواند مثالی از احاطه و معیت قیومیه پروردگار بر ما سوی الله باشد. برخی در این باره چنین گفته‌اند: «هر وجود معلولی بعینه تابع علت است و استقلال در او راه ندارد... و معنای عدم استقلال آن است که وجود خارجی علت، مقوم ذات و محصل جوهر خارجی معلول است و احاطه علت را بر معلول احاطه قیومیه دانسته‌اند... و تقویم علت، وجود معلول را از تقویم ذاتیات و اجزاء ذات ماهیت، ماهیت را اتم و اقوی است» (آشتیانی، ص ۱۱۶). سید حیدر آملی (ص ۳۰۶) در مقام بیان احاطه و معیت الهی بر آفرینش از مثال «مداد و حروف» و «دریا و موج» بهره‌برده و معیت حق تعالی با موجودات را بعینه همچون معیت روح با اعضاء و جوارح دانسته و سرسخن رسول ﷺ در حدیث معرفت نفس را ناظر به همین مطلب شمرده است.

هم او (صص ۲۷۰-۳۶۹) در مقام تبیین آیه الله نُوْرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمَشْكُوَةٍ فِيهَا مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحِ فِي زَجَاجَةٍ الرَّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مِبَارِكَةٍ زَيْتُونَةٍ (نور/ ۳۵) می‌گوید: می‌توان شجره انسان کبیر را بر شجره انسان صغیر تطبیق کرد زیرا بدن او چون مشکوۀ، و قلب او چون زجاجه، و روح او چون مصباح، و مجموع آنها چون شجره خواهد بود و بدین ترتیب مشاهده احاطه و معیت الهی به عالم کبیر همچون مشاهده احاطه و معیت روح به عالم صغیر است و این همان مشاهده قول پیامبر ﷺ است که فرمود: من عرف نفسه فقد عرف ربه^۱.

تقریر ششم - معرفت ظهور و بطون نفس: با معرفت حقیقت علیت که به ظهور و تجلی راجع است و با شناخت نحوه احاطه و معیت علت بر معلول که مثال و نمونه آنرا

۱. آیات «الا انهم فی مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شیء محیط» (فصلت/ ۵۴) و «هو معكم اينما كنتم» (حدید/ ۴) بر احاطه و معیت الهی دلالت دارند.

در مورد نفس و افعال آن می‌توان ملاحظه نمود این دقیقه نیز حاصل می‌شود که علت ضمن «باطن بودن» از معلول، «ظاهر» در معلول است و در عین «ظاهر» بودن در معلول از آن «باطن» است. زیرا وقتی علت به تجلی و ظهور تحلیل شود پس معلول جز مظهر و جلوه چیزی نیست و از ناحیه خود هیچ «ذات و تحقیقی» ندارد و هویت آن عین «ظهور و تجلی علتش» است.

پس آنچه در معلول مشاهده می‌شود همان علت است و حقیقت علت، مقوم معلول است. با این همه هرگز چنین نیست که علت به تمام هویت خود در معلول ظهور کرده باشد. زیرا معلول، عین الربط نخواهد بود، بدین ترتیب علت از حیث تمامیت ذات و حقیقت وجودی تام، «باطن» است و هرگز در معلول ظاهر نیست ولی از حیث مرتبه تجلی و ظهور و رقیقه‌اش - که هویت معلول چیزی جز همان رقیقه علت نیست - در معلول ظاهر است و هرگز از آن غایب نیست.

تأمل در نفس و قوای آن نیز گواه چنین ظهور و بطونی است زیرا نفس از یک سو به حسب تمامیت منزلتش در هیچیک از قوا و جوارحش حاضر و ظاهر نیست و از سوی دیگر، هیچیک از قوای نفس از قلمرو نفس خارج نیست. پس هر یک از قوای نفس بعینه مظهر نفس در همان مرتبه و محدوده وجودی آنهاست و علیهذا نفس به حسب مرتبه جلوه و رقیقه‌اش در همه مراتب مادونش ظاهر و حاضر است.

حکما از این مطلب به «النفس فی وحدتها کل القوی» تعبیر کرده‌اند و دلایل آنرا در کتب حکمی فراهم آورده‌اند (ملاصدرا، ۲۲۱/۸، سبزواری، حکمت، ص ۳۱۴). ملاصدرا بر آن است که نفس به لحاظ جوهر قدسی‌اش برخوردار از وحدت جمعی است که ظل وحدت الهیه است. و هویت قوای نفس چیزی جز هویت نفس نیست و هویت نفس نیز ظل هویت الهی می‌باشد (۱۳۴/۸-۱۳۵).

حکیم سبزواری هم، مقام خفا و ظهور نفس را مثال و ظل مقام خفا و ظهور الهی می‌داند و بر آن است که همانطور که برای خداوند مقام خفائی است که غیب از همه مخلوقات است نفس نیز دارای مقام خفایی است که مورد اکتناه واقع نمی‌شود و همانگونه که خداوند دارای مقام ظهور است نفس نیز در مرتبه قوایش ظاهر است (سبزواری، اسفار، ۲۲/۷).

در تبیین دیگری از مسأله ظهور و بطون، باطن بودن خداوند ناشی از شدت ظهور الهی است؛ یعنی او از شدت پیدایی، نا پیدا است.

در کتب عرفانی در مقام تمثیل حکایتی نقل می‌شود که ماهی‌های دریا به نزد دانای خود می‌روند و می‌گویند: ما وصف دریا را بسیار شنیده‌ایم و می‌دانیم که هستی ما به او وابسته است اما هرگز او را ندیده‌ایم و قصد دیدار او کرده‌ایم؛ ما را راهنمایی کن. ماهی‌دانا گوید: دریایی که شما در جستجوی آن هستید، با شماست و شما با او هستید پس به هر سو بنگرید دریاست! نه شما از آن غائب و نه آن از شما دور است. او از فرط ظهور ناپیدا است (آملی، صص ۲۱۱ - ۲۱۳).

برخی از عارفان (شبستری، ص ۱۹) از تمثیل تابش همیشگی خورشید استفاده کرده‌اند که در آن صورت کسی به «نور» پی نمی‌برد:

جهان جمله فروغ نور حق دان / حق اندر وی ز پیدایی است پنهان
قرآن کریم نیز می‌فرماید: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (حدید / ۳) و أَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (بقره / ۱۱۵) و اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (نور / ۳۵). از امام علی (ع) روایت است که: کل ظاهر غیره غیر باطن و کل باطن غیره غیر ظاهر (نهج البلاغه، خطبه ۶۵) و «لا یجنه البطون عن الظهور و لا یقطعه الظهور عن البطون» (همان، خطبه ۹۵). در دعای عرفه امام حسین نیز آمده است: «یکون لقیح من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک».

تقریر هفتم - معرفت علو و دنو و قرب و بعد نفس: یکی دیگر از لطائفی که با ظهور و بطون، قریب‌الماخذ است و از ثمرات تحلیل به ظهور و تجلی است، «علو و دنو» و «قرب و بعد» علت نسبت به معلول است. یعنی علت ضمن برخورداری از علو مقام ذات نسبت به معلول، نسبت به آن دارای دنو است، همانطور که در عین دنو و قرب نسبت به معلول از آن برتر است. این امر از آنرو است که علت به تمام هویت وجودی‌اش هرگز در معلول ظهور ندارد زیرا جلوه، همواره مادون تجلی است و هویت معلول نیز چیزی جز ظهور علتش نیست و آنچه در معلول مشاهده می‌شود، همان مرتبه نازله علت است. بدین ترتیب علت به حسب تمام منزلت‌ش نسبت به معلول دارای علو است لیکن این علو و بعد مانع از دنو و قرب نیست زیرا معلول هم، در رتبه خود چیزی جز همان علت به

گونه رقیقه و جلوه نیست.

حکما می‌گویند: معلول همان علت است منتها به نحو رقیقت، و علت همان معلول است لیکن به نحو حقیقت، و بین آنها حمل حقیقت و رقیقت بر قرار است (طباطبایی، نه‌ایه، ۲/۲۹۷). بدین ترتیب علت بدون آنکه از مرتبه عالی خود دست بکشد در مرتبه دنو خود حاضر است و در عین آنکه در مرتبه دنو خود حضور دارد از آن اعلی و فراتر است.

تأمل در نفس و قوایش نیز گواه چنین علو و دنوی است زیرا نفس از یک سو بر همه قوا و جوارحش محیط است و به حسب گوهر مجردش از همه آنها برتر است و از طرف دیگر هر یک از قوای نفس نیز مظهر نفس در همان مرتبه است. علیهذا نفس در عین علو و بعد نسبت به قوا و شؤنش از آنها غایب نیست و در عین دنو و قریش به شؤن، هرگز از آن مقام قدسی و عالی خود تجافی نکرده است. از همین روی می‌گوییم: من دیدم؛ من شنیدم. در عین حال اگر کسی بینایی و یا شنوایی نداشت هرگز در «من» خویش احساس «کاستی» نمی‌کرد.

حکیمان نیز نفس‌شناسی را از این نظر که نفس محیط بر قوا و اعضاء و جوارح است و داخل در آنها نیست و نیز خارج از آنها نیست و اینکه قوا مظهر نفس‌اند، موجب معرفت رب می‌دانند از آن نظر که حق تعالی، وجود بحت بسیط و محیط به همه مبادی مجرد و مادی است و اینکه تأثیرات اینها، جملگی جهات فاعلیت الهی و هستی آنها عبارت از انوار الهی است. لهذا خدای سبحان در دنو خود، عالی و در علو خود، دانی است و هیچ چیزی از شؤن، از شأن الهی خالی نیست (ملاصدرا، ۳۷۶/۶؛ سبزواری، شرح‌الاسماء، ص ۴۳۷).

بر این مبنا احاطه و مالکیت حق تعالی نسبت به همه عالم برابر است. چنین نیست که مثلاً به عوالم غیب و مجردات محیط‌تر و نزدیک‌تر از عوالم دیگر باشد زیرا مستلزم محدودیت و افتقار و امکان الهی می‌گردد (خمینی، آداب نماز، ص ۲۷۰). بر همین اساس می‌توان موضوع تنزل ملائکه الهی را نیز تبیین کرد، یعنی ملائکه مجرد در عین اینکه از مقام عالی خود تجافی نمی‌کنند در مقام ملکی یا ملکوتی تجلی و تمثل می‌یابند، چنانچه روح الامین بر حضرت مریم (ع) چون بشر تمثل یافت: فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا

سَوِيًّا (مریم / ۱۷).

یا اینکه ملائکه در مرتبه قلب یا صدر یا حس مشترک اولیاء یا در بقاع ارض مثل کعبه و حول قبر رسول ﷺ تنزل می‌کنند (خمینی، آداب نماز، ص ۳۴۲).

در قرآن کریم و روایات ائمه علیهم السلام نیز به این حقیقت ظریف اشاراتی شده است، از جمله: و هو القاهر فوق عباده (انعام / ۱۸)؛ وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (بقره / ۲۵۵)؛ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ (طه / ۱۱۴)، يَدُلُّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (فتح / ۱۰) و نیز: نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ (واقع / ۸۵)؛ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق / ۱۶)؛ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ (بقره / ۱۸۶) و ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ (مجادله / ۷).

همچنین از امام صادق روایت شده است که: فلا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان ولا يكون الى مكان اقرب منه الى مكان (کلینی، ۱/ ۱۷۰). نیز امام موسی بن جعفر (ع) در پاسخ کسی که گفت: بعضی عقیده دارند، خدای تعالی به آسمان پایین، فرود می‌آید فرمود: «ان الله لا ينزل ولا يحتاج الى ان ينزل، انما منظره في القرب والبعد سواء، لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد» (همو، ۱/ ۱۶۹).

تقریر هشتم - معرفت جامعیت نفس: آدمی در معرفت نفس خویش به حقیقت شگرف دیگری دست می‌یابد و آن اینکه «هر چه در عالم است در آدم است» و بلکه «حقائقی در آدم است که در عالم نیست»

بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی توضیح اجمالی این که حکما عالم هستی امکانی را دارای سه مرتبه کلی می‌دانند: عالم عقول، عالم مثال و عالم مادی (طباطبایی، نه‌ایه، ۲/ ۳۷۵-۳۷۶) و آدمی را نیز دارای سه مرتبه می‌دانند: عقل، خیال و طبیعت، و نیز وی را دارای ادراکات سه گانه می‌دانند: عقلی، خیالی و حسی، و هر ادراکی را به منزله روزنه‌ای برای اتصال با مرتبه‌ای از مراتب عالم هستی برمی‌شمارند (سبزواری، شرح حکمت منظومه، ص ۳۴۱).

بیان دیگر اینکه: هر چه در آفاق است در نفس است زیرا در جای خود ثابت شده است که اشیاء با ماهیاتشان، در اذهان حاصل می‌شوند:

لِلنَّاسِ غَيْرِ الْكَوْنِ فِي الْأَعْيَانِ كَوْنٌ بِنَفْسِهِ لَدَى الْأَذْهَانِ

(همو، ص ۲۷)

و «وجود» حقیقت مقول به تشکیک است و آنچه در ذهن است از نظر ماهوی همان است که در خارج است، گرچه از نظر وجودی غیر آن است. به این اعتبار، هر چه در کتاب آفاقی است بعینه، در کتاب انفسی نیز هست (سبزواری، شرح الاسماء، ص ۶۷). از همین رو ذهن خود نشئه‌ای از نشأت عالم است (ملاصدرا، ۱/۲۶۳) همچنین گفته‌اند: آدمی جماد و نبات و حیوان و ملک و شیطان نیست اما از این همه در حقیقت او نهفته است.

در زبان عارفان نیز از حقیقت انسانی به عنوان «هستی جامع» تعبیر می‌شود که جامع همه حقایق هستی و مظهر جمیع اسماء الهی است. در بینش عارفانه، آنگاه که خداوند مشیت فرمود که مظهر تام همه اسماء حسناى احصاء ناپذیر خود را یک جا رویت نماید، انسان یا کون جامع را آفرید (ابن عربی، خوارزمی، ص ۵۵) بدین ترتیب هر چه در عالم الوهیت از اسماء است، در نشأه انسانی نیز هست: «فظهر جمیع ما فی الصورة الالهية من الاسماء فی هذه النشأة الانسانية، فحازت رتبة الاحاطة و الجمع بهذا الوجه، و به قامت الحجة لله على الملائک» (همو، ص ۷۲).

از این رو نسبت آدم به عالم همچون نسبت فص و نگین به انگشتر است که محل نقش و علامت است و هستی با آفرینش او به تمامیت رسید. «فتم العالم بوجوده» (همو، صص ۶۹-۷۰) همین جامعیت او را شایسته مقام خلافت الهی ساخت (همو، ص ۷۰). و بدین ترتیب «حق به جمیع اسماء و صفات در مجلای حقیقت انسانی تجلی و ظهور فرموده است و قابلیت این جامعیت برای غیر انسان وجود ندارد. نسخه جامعه صورت الهی، انسان است (لاهیجی، ص ۳۱۰). در منظر عرفانی کوه قاف همان «حقیقت انسانی» است و سیمرغ عبارت از ذات واحد مطلق است و بدان خاطر کوه قاف مقر سیمرغ است که حق تعالی به جمیع اسماء صفاتش در حقیقت انسانی متجلی است (همو، ص ۱۱۲).

در قرآن نیز که مرکز همه عرفانهاست (خمینی، صحیفه نور، ۱۹/۲۵۱) آدم، دانای همه اسماء معرفی شده است و عَلَّمَ أَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (بقره/ ۳۱) و تنها او حمل امانت الهی را عهده‌دار شده است (احزاب/ ۷۲) و روح آدمی به انتساب به خدای متعال تشرف یافته است و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (حجر/ ۲۹) و خداوند او را با دو دست یعنی

جمال و جلال خویش آفریده است: «خلقت بیدی» (ص ۷۵) و ملائکه را به سجده او امر فرموده است وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ (بقره / ۳۴).

این همه از آنروست که آدم مظهر همه اسماء الهی است. در جوامع روایی نیز از پیامبر ﷺ نقل است که فرمود: «خلق الله آدم علی صورته»، و معلوم است که هر کس بر صورت او باشد جامع اسماء و صفات او خواهد بود (آملی، ص ۱۳۵).

از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمود: «الصورة الانسانية هي اكبر حجج الله علی خلقه...» (همو، ص ۳۸۳).

بدین ترتیب هر کس به میزانی که به معرفت وجه جامعیت نفس نایل شود و دریابد که در وجود او چیزی از فرشته و فلک و طبیعت و نبات و حیوان و شیطان و هر آنچه در عالم است محقق می‌باشد و دریابد که نفس به همه این حقایق احاطه دارد، به معرفت پروردگار خویش نیز نایل می‌شود که رب هستی جامع همه کمالات نامتناهی و محیط به همه مراتب هستی است زیرا معرفت اثر و عنوان، از آن جهت که اثر و عنوان است، معرفت مؤثر و معنون را در پی خواهد داشت (سبزواری، اسفار، تعلیقه، ۲۱/۷ و آملی، ص ۲۷۰).

تقریر نهم - 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. می‌دانیم که موضوع فاعلیت باری تعالی در میان اندیشمندان محل گفتگو است. جمهور متکلمین بر آنند که خدای سبحان نسبت به فعل خود «عالم»، «مرید» و «دارای قصدی زائد بر ذات» است و خدا را «فاعل بالقصد» می‌دانند. حکمای اشراقی نیز بر آنند که خدای متعال نسبت به فعل خود «عالم» و «مرید» است، لیکن علم تفصیلی او به فعل، همان «مرتبه فعل» است و علم قبل از فعل او، علم اجمالی به تبع علم به ذات است و خدا را فاعل «بالرضا» می‌دانند. از نظر حکمای مشاء خدای سبحان نسبت به فعل خود «عالم» و علم او «مقدم» بر فعل و نیز علمی «زائد بر ذات و تفصیلی» است و همین علم بدون قصد زائد، منشاء فعل است و علیهذا خدا را فاعل «بالعناية» می‌دانند. در حکمت متعالیه خداوند، فاعل بالتجلی است و علم تفصیلی او مقدم بر فعل و همچنین در مرتبه ذات و عین علم اجمالی اوست (طباطبایی، نه‌ایه، ۲/ ۵۰-۵۱).

مطالعه در فاعلیت نفس نیز نمایانگر نحوه‌های گوناگون فاعلیت آدمی است زیرا فاعلیت آدمی در مقیاس با صورتهای ذهنی‌اش، فاعلیت بالرضا و در مقیاس با افعالی که ناشی از مجرد علم به آنهاست، فاعل بالعنایه و نسبت به افعالی از قبیل کتابت و مشی، فاعل بالقصد (ملاصدرا، ۱/۲۲۵) و نسبت به کمالات ثانویه‌ای که معلول نفس‌اند و نفس در مرتبه ذات، واجد آنها و عالم به علم حضوری بدانهاست، فاعل بالتجلی است (طباطبایی، نهایی، ۲/۵۱). بدین ترتیب اقسام گوناگون فاعلیت در فعالیت‌های آدمی ملاحظه می‌شود (اصفهانی غروی، ص ۴۹) لیکن 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 محسوب کرد. نفس در این مرتبه چنان است که اولاً برای انجام فعل خود به هیچ ابزار و وسیله‌ای محتاج نیست و صرف خواست او برای تحقق فعل کافی است. به عنوان مثال می‌توان در ذهن خود دریایی گسترده با ساحلی زیبا و آسمانی آبی آفرید بدون اینکه کمترین وسیله و ابزاری مورد نیاز باشد. در انسانهای برتر چنین قدرتی حتی برای تحقق خارجی موجودات فراهم است (ملاصدرا، ۹/۸۶).

بر همین قیاس می‌توان دریافت که خدای تبارک و تعالی در آفرینش هستی محتاج به هیچ وسیله و حرکتی نیست و اراده الهی برای تحقق مراد کافی است. چنانکه در قرآن کریم است: *إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* (یس / ۸۲). ثانیاً همانطور که نفس با اراده و توجه خود، صورت ذهنی را در صفحه نفس خویش می‌آفریند، همانگونه نیز تا وقتی نفس به توجه خود ادامه می‌دهد، صورت ذهنی باقی است. بر این اساس مخلوق نفس، هم در حدوث و هم در بقا محتاج بلکه عین احتیاج به نفس است. با این بیان می‌توان نسبت آفرینش به خدای سبحان را تا حدودی دریافت. جهان هستی همانطور که در حدوث خود عین نیاز به خالق است، در لحظه لحظه بقای هستی خود نیز عین احتیاج به خداوند می‌باشد. از همین جا می‌توان به سستی تصور کسانی که نسبت وجود عالم با خداوند را از قبیل «خانه و بنا» می‌دانند، پی برد زیرا گرچه به تسامح، خانه، معلول بنا است لیکن خانه در بقای خود نیازمند بنا نیست و به فرض فناي وی، خانه همچنان باقی خواهد ماند. از اینرو صدرالمآلهین تصریح می‌کند که نسبت وجود عالم به خداوند، همچون وجود کلام به متکلم است که اگر متکلم ساکت شود، کلام نیز باطل

می‌گردد؛ و یا همچون وجود نور خورشید در فضا است که تا وقتی خورشید طالع است نور محقق است و اگر غروب کند روشنائی نیز رخت بر می‌بندد (ملاصدرا، ۲/۲۱۶).

ثالثاً نفس در همان حین که متوجه صور ذهنی است، به کارهای دیگر نیز متوجه است. به عنوان مثال فرض کنید در کلاس درس نشسته‌اید و به چهره استاد می‌نگرید و به سخنش گوش می‌دهید و از مطالب او یادداشت بر می‌دارید و می‌دانید که در همان هنگام کلیه قوای بدنی شما مشغول به کارند: قلب، دستگاه تنفسی، گوارشی و... و همه اینها در ظل توجه نفس انجام می‌شود. توجه نفس به قوه باصره هرگز موجب غفلت از قوه سامعه و دیگر قوا نمی‌شود، این است که گفته می‌شود: شأنی از نفس مانع از شأن دیگر نیست و این امر البته تابع مرتبه وجودی نفس است و هر قدر مرتبه وجودی نفس قوی‌تر باشد این ویژگی بیشتر و هر قدر ضعیف‌تر باشد این ویژگی ضعیف‌تر خواهد بود. بر همین اساس درباره خدای تبارک و تعالی می‌گوییم هیچ شأنی او را از شأن دیگر باز نمی‌دارد: از گردش الکترونها به دور هسته در اتم تا گردش سیارات و افلاک، و از رزق و روزی تک سلولی‌های ناپیدا تا حیوانات عظیم‌الجثه 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 تحت عنایت حق تعالی به کار مشغولند و هیچ شأنی حق تعالی را از شأن دیگر باز نمی‌دارد. امام علی (ع) می‌فرماید: «لا يشغله شأن ولا يغيره زمان» (خطبه ۱۷۸) و «لا يشغله سائل ولا ينقصه نائل» (خطبه ۱۸۲) و «لا يشغله غضب عن رحمه» (خطبه ۱۹۵).

تقریر دهم - معرفت حضور عینی افعال نفس نزد نفس: صورتهای ذهنی در عین آنکه «مخلوق» نفس‌اند «معلوم» نفس نیز می‌باشند و نفس نسبت به آنها آگاه است و با همان وجود ذهنی خود نزد نفس حاضرند. پس علم ما به صور ذهنی، علمی حضوری است زیرا وقتی نسبت صورتهای ذهنی را با نفس می‌سنجیم در می‌یابیم که این صورتهای با همان وجود خود نزد نفس حاضرند 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.

بنا بر این وجود عینی صور ذهنی بعینه همان وجود علمی آنهاست و صور ذهنی هم «فعل» نفس‌اند و هم «علم» نفس. درباره حق تعالی و افعال او نیز می‌توان گفت:

مخلوقات الهی در عین آنکه فعل الهی اند، «علم حق تعالی در مرتبه فعل» نیز می‌باشند. علم حق تعالی به مخلوقات هرگز به واسطه صورتی حصولی از مخلوقات نیست تا از طریق صورت اشياء محقق گردد بلکه همانگونه که صور ذهنی ما نزد نفس حاضرند، تمامی مخلوقات نیز با همان وجود عینی‌شان نزد حق تعالی حضور دارند. به بیان خواجه طوسی حصول مخلوقات نزد حق تعالی که موجد آنهاست بسیار شدیدتر از حصول صور ذهنی نزد نفس است (حلی، ص ۲۸۶). شیخ اشراق نیز در مقام تبیین علم الهی به مخلوقات بر همین اعتقاد است (ملاصدرا، ۱۸۰/۶). حکیم سبزواری بر آن است که مادیات نسبت به ما پنهان‌اند اما نسبت به مبادله عالیه خصوصاً مبدأ مبادی که موجد آنهاست، معلوم حضوری فعلی و معلوم بالذات می‌باشند (سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ۱۶۴/۴-۱۶۵).

برخی آیات قرآنی بر این نکته دلالت دارند که وجود عینی هیچ چیزی از خدا مخفی نیست: *فلا يعزبُ عنه مثقالُ ذرةٍ في السمواتِ و لا في الأرضِ* (سبأ / ۳). برخی از مفسران در تفسیر آیاتی از قبیل *وَلَنَنْبِئَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ* (محمد / ۳۱) گفته‌اند: مراد این نیست که خدا از قبل به آنها علم ندارد بلکه مراد، ظهور باطن بندگان و همان «علم فعلی» است (طباطبایی، میزان، ۱۸/۲۴۳).

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 آرام جای مورچه‌ای در شبی سیاه و تاریک، می‌داند جای افتادن برگهای درختان را و آهسته باز و بسته شدن دیدگان را (خطبه، ۱۷۸). بدین ترتیب باید گفت نفس از حیث ذات و صفات و افعال، ظل و مثال باری تعالی است.

وجوه دیگری هم از معرفت نفس وجود دارد که طرح و تبیین آن‌ها مجالی و مقالی دیگر می‌خواهد. از جمله: معرفت «ذو بطون بودن نفس، معرفت توحید صفاتی نفس، معرفت توحید افعالی نفس از معرفت غایتمداری نفس در افعال، معرفت وحدت شخصی نفس، معرفت انسان کامل حضرت ختمی مرتبت (ص) و نسبت آن با معرفت رب و نیز شناخت رابطه میان «فراموش کردن خدا» با «فراموش کردن خود».

کتابشناسی

قرآن کریم.

نهج البلاغه با ترجمه دکتر شهیدی.

آشتیانی، میرزا مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، به اهتمام جواد افلاطوری و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، تصنیف غررالحکم و دررالكلم، تحقیق مصطفی درایتی، ج ۱، مکتب الاعلام الاسلامی، بی‌جا، بی‌تا.

آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، تصحیح و مقدمه هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، انجمن ایرانشناسی فرانسه و شرکت علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

ابن میثم، کمال‌الدین میثم ابن علی بن میثم البحرانی، شرح علی مائة كلمة لاميرالمومنین (ع)، تصحیح میر جلال‌الدین الحسینی الأزموری، قم، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، بی‌تا.

ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، داراحیاء الکتب العربی، ۱۳۸۷ق.

اصفهان‌ی غروی، محمد حسین، تحفة الحکیم، تحقیق محمد رضا مظفر، مؤسسه آل‌البتیت، قم، بی‌تا.

الهی قمش‌ای، محی‌الدین مهدی، ده مقاله در حکمت عملی یا اخلاق مرتضوی (ضمیمه حکمت‌الهی عام و خاص)، ج ۲، انتشارات اسلامی، بی‌تا.

حسن‌زاده آملی، حسن، معرفت نفس، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تعلیق و تصحیح حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامیة ۱۴۰۷ق.

خمینی، سید روح‌الله، آداب الصلوة. آداب نماز، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.

همو، چهل حدیث، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تابستان ۱۳۶۸.

- همو، صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، بهار ۱۳۶۸.
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، ج ۲، تهران، ۱۳۶۸.
- سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومه، بیروت، بی تا.
- همو، شرح الاسماء شرح دعاء الجوش الکبیر، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- السیوطی، جلال الدین، الدر المنتشرة فی الاحادیث المشتهرة در هامش الفتاوی الحدیثیة لابن حجر، قاهره، ۱۳۵۶ق.
- شبستری، محمود، گلشن راز، به اهتمام صابر کرمانی، تهران، کتابخانه طهموری، ۱۳۶۱.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- طباطبایی، محمد حسین، نهایة الحکمة، تعلیق محمد تقی مصباح یزدی، تهران، ۱۳۶۳.
- همو، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
- کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح حاج سید جواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام، بی تا.
- لاهیجی، شمس الدین محمد، شرح گلشن راز، تصحیح و تعلیقات محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار، ۱۳۷۱.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- مدنی شیرازی، سید علیخان، ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین، تحقیق سید محسن حسن امینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
- ملاصدرا ← صدرالمتألهین.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عدة الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۲.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی