

# زیبیر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
(ویژه‌نامه یکصدمین سال بازنه‌تاسیس حوزه علمیه قم)

## تحلیل کاربست روش شهودی در معرفت نفس به خود و خدا با تکیه بر دیدگاه استاد جوادی آملی<sup>۱</sup>

علی نجات رایزن<sup>۲</sup> - محمد کرمی<sup>۳</sup> - امرالله اندرزبان<sup>۴</sup>

### چکیده

هدف این پژوهش، بررسی و تحلیل کاربست روش شهودی در معرفت نفس (به خود و خدا) با تکیه بر آراء علامه جوادی آملی به عنوان یکی از حکمای سده اخیر حوزه‌های علمیه است. ایشان، هیچ یک از انواع راه‌های شناخت را برای نیل به شناخت حقیقی نفس و خداوند، مفید یقین نمی‌دانند. در این نوشتار تحقیقی، به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع معتبر و مراجعه به آثار مکتوب ایشان و به شیوه کتابخانه‌ای، کاربست روش شهودی به عنوان بهترین، کامل‌ترین و متقن‌ترین روش رسیدن به شناخت حقیقی خود و خداوند به اثبات رسیده است. یافته‌ها بیانگر آنست که اصولی مانند خلیفه بودن انسان، جامعیت انسان، مثال پروردگار بودن انسان و وجود رابط بودن تمام موجودات، در تبیین بحث دخیل هستند. به اعتقاد آیت الله جوادی آملی، شناخت انسان یا از طریق شناخت علت هستی‌بخش، یا خود انسان و یا آثار و لوازم اوست. معرفت انسان از طریق علت هستی‌بخش، کامل‌ترین و بهترین شناخت، ولی دشوار و دور از دسترس همگان است. معرفت از راه آثار و لوازم هم، شناختی ناقص و غیر عمیق است. بنابراین، معرفت از راه خود (شهودی)، بهترین معبر برای ورود به وادی معرفت رب است. از آن‌جا که کلیه آگاهی‌های انسان و معارف او، به حس، عقل، دل و معارف منقول از معصومین علیهم‌السلام بازگشت می‌کند و تمامی این شناخت‌ها یا در دایره علم حصولی واقع می‌شوند، یا در دایره علم حضوری، با بررسی و ارزیابی هر کدام از این روش‌ها، معلوم می‌شود که هیچ‌یک از آن‌ها به شناخت حقیقی نفس و خداوند راه ندارند.

کلیدواژه: انواع معرفت، امکان معرفت نفس، روش شهودی، علت هستی‌بخش، جوادی آملی، سده اخیر حوزه‌های علمیه.

این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازنه‌تاسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری رحمته‌الله تألیف شده است.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۰۲

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران (نویسنده مسئول). [ali.raizan@yahoo.com](mailto:ali.raizan@yahoo.com)

۳. دانشیار، گروه دروس عمومی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران. [mohammad.karami@kums.ac.ir](mailto:mohammad.karami@kums.ac.ir)

۴. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. [andarzian@mail.yu.ac.ir](mailto:andarzian@mail.yu.ac.ir)

## مقدمه

بدیهی است که جهان طبیعت، واقعیتی است که نظم و قانون در آن حکم‌فرماست و با نظر به این که خود طبیعت و ماده، عامل نظم را در ذات خود دارد، استناد جهان طبیعت به عنوان آیات الهی به خداوند کاملاً روشن است. هم‌چنین، استعدادها و فعالیت‌ها و نیروهایی در درون انسان‌ها دیده می‌شود که با وجود خودشان، آیات الهی را نشان می‌دهند؛ به همین جهت است که شناخت خویشتن، در حقیقت، شناخت آیات الهی است. یک طبیعت ناآگاه و پدیده‌های کورکورانه ماشینی نمی‌تواند نمودی به عنوان خودهشیاری (علم حضوری) را توضیح دهد و اگر بتواند از عهده توضیح و تفسیر آن برآید، خود به عنوان آیاتی است که می‌تواند چنین کاری را انجام دهد، نه به معنای طبیعت ناآگاه و پدیده‌های ماشینی که دارای مختصات خود است (علامه جعفری، ۱۳۹۳: ۵۷۵/۴). آدمی از استعدادی بسیار باارزش برخوردار است که می‌تواند بینایی کامل درباره خویشتن به دست آورد. انسان می‌تواند موجودیت درونی خود را ببیند، چنان‌که می‌تواند اعضای مادی خود را ببیند. بنابراین، اگر به انسان گفته شود: خود را در راه رشد و تکامل بساز، نمی‌تواند پوزش بیاورد که من نمی‌توانم خود را بشناسم و خود را ببینم؛ پس چگونه در ساختن خویشتن بکوشم؟ لذا، به فراموشی سپردن خالق هستی، مستلزم فراموشی واقعیت و بی‌اعتنایی به جدی بودن جهان هستی است و فراموش کردن واقعیت و جدی بودن جهان هستی، مستلزم «خودفراموشی» است که بیماری «از خودبیگانگی» هم نامیده می‌شود که تباہ‌کننده‌ترین بیماری قرن ماست.

قران کریم در آیات متعدد، انسان را ملزم به معرفت نفس «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ»<sup>۱</sup> و عواقب بس زیان‌بار نسیان و خودفراموشی «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»<sup>۲</sup> نموده است. رستگاری را در پاکی نفس «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا»<sup>۳</sup> و شقاوت را در آلودگی «وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»<sup>۴</sup> قرار داده است. در لسان روایات نیز تعابیر گوناگونی در ضرورت و اهمیت معرفت نفس به کار رفته است «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»<sup>۵</sup>. از منظر فلسفه، نفس انسانی از لحاظ حرکت در مسیر اکتساب فضایل و کمالات

۱. مانده: ۱۰۵ (ای کسانی که ایمان آورده‌اید مراقب خود باشید)

۲. حشر: ۱۹ (خدا را فراموش کردند و خدا نیز آنها را به «خود فراموشی» گرفتار کرد)

۳. شمس: ۹ (هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرده، رستگار شده)

۴. شمس: ۱۰ (و آن کس که نفس خویش را با گناه آلوده ساخته، نومید و محروم گشته است)

۵. ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۵) عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة، چاپ اول، قم: دار سیدالشهداء.

انسانی، حد یقینی نداشته و به اصطلاح از مقام فوق مجرد برخوردار است. به باور اهل عرفان نیز، انسان تنها موجودیست که می‌تواند تجلی‌گاه کلیه اسماء و صفات حق تعالی باشد. این توصیفات گوناگون، دلالت قطعی بر ارزش فوق‌العاده نفس انسانی داشته و این‌که اهم واجبات انسان، معرفت و شناخت چنین موجودی است؛ چرا که شناخت رب متعال را در پی دارد و رستگاری عظیم همین است.

خودشناسی را برای دو مقصود گفته‌اند؛ یکی این‌که اگر خود را بشناسی، به مهم‌ترین مسأله مطرح برای بشریت، یعنی خدا پی می‌بری، دوم این‌که خود را بشناس تا چگونه زندگی کردن را بدانی، یعنی آموختن زندگی اخلاق‌مدارانه و عمل‌گرایانه (مطهری، ۱۳۸۴: ۳۸۴/۲). آن‌چه در این‌جا مورد نظر است، خودشناسی به معنای اول است. در ابتناء معرفت رب بر نفس و نحوه و چگونگی آن، مکتوبات و مقالات زیادی از نگاه متفکران متعدد و با زوایای گوناگون موجود است.

در این نوشتار سعی بر آن است تا رابطه روش شهودی با معرفت نفس با تکیه بر آراء علامه جوادی آملی و از نگاهی متفاوت و در ارتباط با مسأله فلسفی «وجود رابط» بررسی گردد. توضیح این‌که؛ شناخت انسان یا از طریق شناخت علت هستی‌بخش، یا از راه خود انسان و یا به وسیله آثار و لوازم او می‌تواند تحقق پیدا کند. در جای خود ثابت شده است که علت بر معلول، محیط و مشرف است و معرفت معلول از راه علت هستی‌بخش، کامل‌ترین و بهترین نوع شناخت است؛ این نوع معرفت، آگاهی و شناخت حقیقی است، اما دشوار و دور از دسترس همگان می‌باشد. آن‌چه توده مردم نیز توسط آن، خود را می‌شناسند، معرفت از راه آثار و لوازم است که؛ اولاً متأخر از اثبات اصل وجود خود است و ثانیاً محصول آن، از این‌رو معرفتی ناقص و ضعیف بوده که منجر به معرفت حق تعالی به‌نحو شایسته نمی‌گردد. به نظر می‌رسد این نوع شناخت، مصداق «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»<sup>۱</sup> باشد. طریق دیگر، تأمل در خویشتن خویش است که آن، بهترین معبر برای ورود به وادی معرفت رب است؛ حتی در «إِعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ...»<sup>۲</sup> هم، روش شهودی نقش اول را ایفا می‌کند.

در پرتو مسأله فلسفی وجود رابط، ثابت می‌شود همه موجودات از جمله انسان، عین فقر و ربط هستند؛ پس اگر وجود معلول، عین ربط و وابستگی به علت است، علم معلول به علتش، علم حضوری است؛ لذا اگر کسی ذات خود را - که عین ربط به خداوند است - بشناسد، حق تعالی را شناخته است؛ زیرا شناخت نفس، عین وجود نفس است و وجود نفس، عین ربط به خداوند؛ بنابراین

۱. زمر: ۶۷ (آنها خدا را آن گونه که شایسته است، نشناختند)

۲. ضیایی، سجاد (۱۴۰۳)، تحلیل و بررسی تفسیر میرداماد از روایات معرفه‌الله‌بالله، نسیم خرد (انتشار آنلاین، فروردین)

شهود نفس، عین شهود ربط به حق تعالی است؛ این که آیا چنین معرفتی (شهودی) به نفس، ممکن است یا ممتنع؟ و در صورت امکان، با کدام یک از شیوه‌های شناخت، حاصل می‌شود؟ و اساساً ابتناء معرفت نفس و رب، بر چه مبانی و اصولی استوار است؟ مشترکات معرفت نفس و رب چه هستند؟ و در نهایت، راه معرفت نفس، مقام ذات است یا اسماء و صفات حق؟ و دلیل عقلی بر پیوند وجود رابط با معرفت نفس، چیست؟ این‌ها، پرسش‌هایی است که در این نوشتار تحقیقی به دنبال پاسخ آن‌ها هستیم.

## ۲. امکان معرفت نفس

بعد از روشن شدن اهمیت و ضرورت معرفت نفس، سؤال از امکان یا امتناع حصول این نوع معرفت به میان می‌آید که آیا اصولاً شناخت حقیقت انسان (نفس) میسر است یا خیر؟ ممکن است کسی مضمون حدیث معروف (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ) را تعلیق بر محال بداند و به نفی هرگونه ارتباط بین نفس و رب حکم کند و از ابتناء معرفت رب بر نفس، امتناع شناخت هر دو را نتیجه بگیرد. مثلاً بگوید: همان‌طور که نمی‌توان به کنه ذات حق تعالی پی برد، به همان‌وزان، نمی‌توان به کنه ذات نفس نیز پی برد، یا برعکس. انسانی که قادر به شناخت حقیقت خود نیست، چگونه بر شناخت رب خویش توانا باشد؛ هم‌چنان که بعضی از محققین با استناد به آیه شریفه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»<sup>۱</sup> معتقد هستند کسی توان شناخت حقیقت و ذات روح یا نفس را ندارد و روح چیزی است در علم خدا و عبارت‌کردن از آن، جایز نیست (مستملی، ۱۳۷۳: ۱۷۵/۲).

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت که خداوند متعال در قرآن کریم، ارائه آیاتی که طریق شناخت و شناسایی می‌باشد را در دو چیز قرار داده است؛ یکی، آیات آفاقی و دیگری، آیات انفسی؛ «سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»<sup>۲</sup> از آن‌جا که شأن آیه بودن، شأن نمایان‌گری است، بنابراین در صورت باور به عدم شناخت نفس و روشن نشدن آیات نهفته در آن، آیه بودن نفس بی‌معنا خواهد شد. هم‌چنین با توجه به اینکه در آیه مذکور، امر به تفکر در آفاق شده و تفکر، شأن نفس

۱. اسرا: ۸۵ (و از تو درباره «روح» سؤال می‌کنند، بگو: «روح از فرمان پروردگار من است؛ و جز اندکی از دانش، به شما داده نشده است!»)

۲. فصلت: ۵۳ (ما آیات (قدرت و حکمت) خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً روشن می‌گردانیم تا آشکار شود که خدا - و آیات حکمت و قیامت و رسالتش، همه - بر حق است)

است و به واسطه آن صورت می‌گیرد، روشن می‌شود که نفس، باب‌الابواب شناخت و معرفت است که اگر بسته شود، تمام درهای معرفت به روی انسان بسته می‌شود؛ به علاوه، با توجه به حدیث «أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ» (حر عاملی، ۱۳۸۴: ۱۱۶)، امتناع معرفت رب، نفی می‌شود؛ در نتیجه، معرفت نفس که مقدمه معرفت رب است، ثابت می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۲۵۲/۰)؛ البته امکان شناخت انسان به معنای ساده بودن شناخت او نیست و چنان هم آسان به نظر نمی‌رسد، بلکه ادراک حقیقت او نیازمند غایت ظرافت و نهایت ظرفیت است و به رغم سابقه دیرینه و تلاش‌های گسترده در این راه، برخی از انسان به عنوان موجود ناشناخته تعبیر می‌کنند. در تعلیل سختی و صعوبت شناخت نفس، دلایلی وجود دارد؛ برخی گفته‌اند که وجود انسان، منحصر به عالم طبیعت نیست، بلکه عوالم و نشأت خاصی قبل و بعد از این جهان دارد، لذا، بدیهی است که معرفت چنین موجودی، بسیار سخت و دشوار باشد و همین صعوبت شناخت است که سبب ظهور دیدگاه‌های متفاوت در این باب شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۸/۳۹۸). امام خمینی (ره) در این باره می‌فرماید: «تمام عقول فلاسفه بزرگ عالم در هر جزئی از ساختمان همین بشر ... متحیرند و به درستی و راستی به حقیقت آن پی نبرده‌اند» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۱۶). ایشان پیچیدگی و ذومراتب بودن حقیقت انسان، عدم ظرفیت دنیا و وجود جنبه طبیعی در انسان را از جمله دلایل این صعوبت و دشواری عنوان می‌کنند (همو، ۱۳۷۸: ۸/۱۴). بر اساس آنچه گفته شد، شناخت نفس، هرچند امری دشوار، ولی ممکن و قابل حصول است و بر پایه آن، شناخت رب نیز مقدور است؛ یعنی معرفت نفس، منجر به معرفت رب متعال خواهد شد.

### ۳. اقسام معرفت بشری

تاکنون بیان شد شناخت و معرفت نفس در عین صعوبت و دشواری، امری ممکن است و نفس انسانی دارای مختصات ویژه‌ایست که شناخت آن‌ها، منتهی به شناخت واجب‌تعالی خواهد شد؛ به بیان دیگر، ملازمه معرفتی بین آن دو وجود دارد. اکنون سؤال اینست که چگونه و با چه روشی، این مهم فعلیت پیدا می‌کند؟ یعنی راه دست‌یابی و تحقق بالفعل معرفت نفس چگونه و از چه طریقی است؟ به تعبیر دیگر، با توجه به حصر عقلی تقسیم علم به حصولی و حضوری، آیا شناخت نفس از طریق علم حصولی محقق می‌شود یا از طریق علم حضوری و یا هر دو؟ پاسخ دقیق به این سؤال در گرو بیان اقسام روش‌های شناخت و بررسی ویژگی‌های هر کدام از آن‌ها و چگونگی ایفای نقش این روش‌ها در زمینه معرفت می‌باشد. به‌طور کلی، بشر از چهار راه می‌تواند کسب شناخت و آگاهی کند که به ترتیب وسعت شناخت، عبارتند از:

### ۳-۱. روش حسی

اولین منبع شناخت برای انسان، حواس پنج‌گانه است. معرفتی که درباره جهان محسوس بیرون از ذهن و از راه حواس ظاهری حاصل می‌شود، ادراک حسی نام دارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۲۴). یعنی هر کدام از حواس پنج‌گانه، شناختی ویژه از محسوسات به ما می‌دهند که با فقدان آن حس، آن شناخت امکان‌پذیر نخواهد بود. جمله معروف «من فقد حساً فقد فقد علماً»<sup>۱</sup> اشاره به همین معنا دارد. از منظر معرفت‌شناسی، از آن‌جا که حواس پنج‌گانه، صرفاً به ظواهر اشیاء راه دارند نه حقایق آن‌ها، بنابراین، معرفت حاصل از آن‌ها، معرفتی محدود و غیرعمیق است که تنها دربرگیرنده اعراض است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۶۷/۳)، بنابراین ضعیف‌ترین روش در میان اقسام روش‌های شناخت است. علاوه بر این، تحقق این نوع از شناخت، مبتنی بر تماس و ارتباط اندام‌های حسی با اعیان خارجی است و این نوع شناخت در مسئله معرفت نفس که امر غیر محسوس و غیرمادی می‌باشد، تحقق پیدا نمی‌کند.

### ۳-۲. روش عقلی

دومین منبع شناخت، عقل است. انسان از طریق عقل، ادراکاتی گسترده‌تر و عمیق‌تر از دریافت‌های حسی کسب می‌کند. از ویژگی‌های عقل که مرکز فکر و اندیشه است، ترکیب، تجزیه، تجرید و تعمیم مفاهیمی است که توسط حواس کسب می‌کند (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۱-۳۹). از دیدگاه علامه جوادی آملی، عرصه حضور علوم عقلی ناب، بحث از مبدأ جهان آفرینش وجود و تجرد فرشتگان، بحث در مورد آغاز و انجام جهان و ... است، ولی این‌که چه اندازه بتواند به مقصد برسد، مطلب دیگریست (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۹۹). محصول عقل، معرفت‌یست حصولی که به وساطت مفاهیم و صور ذهنی اشیاء به دست می‌آید، هر چند معرفت عقلی از نظر رتبه ارزشی، مقدم بر شناخت حسی است، ولی از آن‌جا که با معرفت حصولی نیز نمی‌توان به درون اشیاء نفوذ کرد و فعل تجلی الهی که در درون اشیاء ساری می‌باشد را تجربه کرد؛ لذا در شناخت حصولی، ما مفهوم‌شناسی می‌کنیم نه مصداق‌شناسی (همان: ۱۱۹). در بحث معرفت نفس، خود واقعی باید شناخته شود، نه مفهوم خود. اگرچه مفهوم‌شناسی هم خوب و مطلوب است، لکن هرگز معرفت نفس نیست، بلکه معرفت مفاهیم ذهنی و سیر آفاقی است، نه انفسی (همان).

۱. ر.ک: طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس: ۳۷۵



تحلیل کاربرست روش شهودی در معرفت نفس به خود و خدا با تکیه بر دیدگاه استاد جوادی آملی

### ۳-۳. روش شهودی

شهود، مشاهده، شهادت و دیگر مشتقات این ماده، معنایی مترادف با «رؤیت» دارند. همان‌گونه که رؤیت در دیدن‌های حسی طبیعی و بینایی‌های درونی به‌کار می‌رود، شهود و مشاهده و شهادت نیز در هر دو نوع دیدن، به کار برده می‌شود.<sup>۱</sup> (علامه جعفری، ۱۳۹۳: ۴/۴۷۸). آیاتی که این شناخت را ذکر کرده، متعدد است.<sup>۲</sup>

به اعتقاد عرفا، شهود و مکاشفه، یکی دیگر از راه‌های شناخت است. شهود، معرفتی است فراتر از ادراک عقلی و حسی که توسط ابزار قلب یا دل حاصل می‌شود و از طریق آن می‌توان به واقعیات و حقایق اشیاء دست پیدا کرد (ابن فناری، ۱۳۷۴: ۱۰). به تعبیر دیگر، معرفت شهودی، طوری ورای طور عقل است که بدون واسطه مفاهیم و صورت‌های ذهنی، واقعیت معلوم، نزد عالم حضور پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۲۳)؛ پس شناخت قلبی، وجدان کردن و یافتن است، برخلاف معرفت عقلی که فهمیدن و دانستن است. چنان‌چه قرآن کریم فرموده «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ»<sup>۳</sup>. از نظر علامه طباطبایی، ظاهر این آیه، مشاهده دوزخ قبل از وقوع قیامت است؛ مشاهده‌ای با چشم دل که از آثار ایمان و یقین است. این شناخت عبارت است از: ارتباط مستقیم درون با واقعیات که معلول بینایی و روشنایی فراتر از بینایی‌های حسی و عقلی و قوی‌تر از آن‌ها می‌باشد. این شناخت، در اکتشافات و حدس‌های عالی و در ارتباط با ارزش‌ها و حقایق ماورای نمودهای کئی و هم‌چنین در زیبایی‌های محسوس و معقول به وجود می‌آید. شهود، مانند موجی از روح انسانی است که توسط آدمی کشف می‌شود و به همین خاطر، کروشنایی موضوع به‌وسیله شهود، خیلی عالی‌تر از روشنایی حاصل از حواس و منطق است<sup>۴</sup> (علامه جعفری، ۱۳۹۱: ۱/۳۵۴).

### ۳.۴. روش وحیانی

این روش، خاص انسان‌های برگزیده‌ای است که پیام‌آور هدایت الهی برای بشریت هستند. هرچند روش وحیانی بهترین روش شناخت و سلطان همه انواع معرفت است و در انسان‌شناسی، روش وحیانی، بهترین، کامل‌ترین و مطمئن‌ترین روش می‌باشد، اما مراتب عالی آن مخصوص معصومین علیهم‌السلام بوده و

۱. جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۹۳)، مجموعه آثار، ج ۴ (معرفت‌شناسی)، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

۲. بقره: ۸۴ (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَضْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ)

۳. تکوثر: ۵-۶ (چنان نیست که شما خیال می‌کنید؛ اگر شما علم یقین (به آخرت) داشتید، قطعاً شما جهت‌م را خواهید دید)

۴. جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۹۱)، مجموعه آثار ۱ (عرفان اسلامی)، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

انسان‌های معمولی به‌طور مستقیم و بی‌واسطه نمی‌توانند از آن بهره‌مند گردند. نقل کردن از انسان معصوم و استفاده از معارف ناب آن‌ها در صورتی که سند، جهت و دلالت صدور آن ثابت شود، حجت است؛ ولی به هر حال، انتقال این معارف به وساطت صور و مفاهیم می‌باشد و هم‌چنان، نواقص و نارسایی‌های علم حصولی در مسئله مورد بحث، وجود دارند.

#### ۴. مبانی و اصول پیوند معرفتی نفس و رب

سؤال مطرح در این جا این است که ارتباط و پیوند معرفتی بین نفس و رب، بر چه اصول و مبانی استوار است؟ به تعبیر دیگر، تمایزات خلقی انسان بر دیگر موجودات چیست که درباره آن‌ها مثلاً نمی‌توان گفت «من عرف الحجر عرف الله»؟ مواردی را به عنوان اصول و مبانی بحث ذکر می‌کنیم که به تبیین و تحلیل مطلب، انسجام بیشتری خواهد داد:

#### ۴-۱. خلیفه بودن انسان

خلافت از نظر لغوی به معنای پشت سر آمدن و جانشین شدن و از پی چیزی در آمدن است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۴: ۲۸۳). بر اساس آیه سی‌ام سوره بقره، خداوند انسان را به جانشینی خود انتخاب کرد؛ این امر به معنای بر خوداری انسان از مختصات الهی، آفرینش او بر صورت خدا (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۴۰) موجودی برگزیده و کدخدای انتخاب شده دهکده زمین است (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۸۳/۲). به حکم قواعد فلسفی، خلافت از جانب خداوند، فقط در صورتی که صفات مستخلف‌عنه در انسان تحقق پیدا کرده باشد، برای او امکان‌پذیر است. همان‌گونه که یک قائم‌مقام نیز، بایستی ویژگی‌ها و شایستگی‌های اصلی مدیر را که در امر مدیریت دخیل هستند، دارا باشد تا بتواند در مقام جانشینی وی عمل نماید. بنابراین، جانشینی از سوی خداوند، زمانی معنای واقعی خود را پیدا می‌کند که متخلق به صفات الهی باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۶۰۲)؛ پس در جریان خلافت، وجود سنخیت بین خلیفه و مستخلف‌عنه ضرورت دارد؛ یعنی اگر انسان خلیفه خداست، صبغه خلافت الهی، همان واقعیت اوست و معرفت خلیفه از آن حیث که خلیفه است، به شناخت مستخلف‌عنه می‌انجامد و چنین ویژگی‌ای، جز در انسان نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶۳).

#### ۴-۲. جامعیت انسان

انسان در بین موجودات جهان از موقعیتی ویژه و استثنایی برخوردار است. انسان به‌صورت تکوینی، کامل‌ترین مظهر هستی است. کون جامع، اکمل مجالی حق، مقصود اول در ایجاد و مسجود ملائک

بودن، حقیقتی است که در عالم ناسوت و وادی شهادت در قالب انسان ظاهر می‌شود (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۲۳۸). این بدان معناست که حقیقت انسان، تمام حقایق عالم را در خود داشته و جامع جمیع جهات حقانی و الهی نیز هست؛ یعنی حق و خلق را در خود جمع کرده است (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ۵۷۴)؛ به تعبیر دیگر، هر یک از موجودات جهان، مظهر اسمی از اسماء الهی هستند و نهایتاً یک یا چند صفت از صفات کمالیه حق را نشان می‌دهند و حتی ملانکه نیز واجد مظهریت و ظرفیت بازتاب برخی از اسماء و صفات الهی هستند، در حالی که انسان، مظهر جمیع اسماء و صفات الهی است؛ بنابراین، انسان بسان آینه‌ای تمام‌نما، نشان‌دهنده تمامی اسماء و صفات حق تعالی به نحو جامع می‌باشد؛ یعنی مانند شعاع آفتابی است که از خود نوری ندارد و نورش از خورشید است؛ پس در میان موجودات عالم، تنها انسان است که با داشتن چنین جایگاهی در عالم هستی، معرفتش، قطعاً معرفت رب را به دنبال خواهد داشت.

#### ۴-۳. مثال پروردگار بودن انسان

به باور بعضی حکما، نفس انسان، مثال ذات حق تعالی است. یعنی نفس، خصوصیات الهی دارد، به‌گونه‌ای که شناخت آن‌ها، می‌تواند نردبان معرفت رب باشد. ملاصدرا می‌گوید: حقیقتاً شناخت نفس از نظر ذات، صفات و افعال، وسیله ترقی به سوی معرفت ذات، صفات و افعال خالق نفس است؛ زیرا نفس بر مثال پروردگار، خلق شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۷). از جمله توصیفات الهی نفس اینست که نفس در مقام ذات، هویتی مجرد و بسیط است، هم‌چنان‌که واجب‌تعالی نیز چنین است. نفس در متن ذات خود «حی»، «قادر» و «عالم» است و اوصاف کمالی‌اش به حسب وجود خارجی، عین وجود او هستند، اوصاف کمالی واجب‌تعالی نیز، عین ذات او هستند؛ یعنی هرچند از لحاظ مفهومی، مغایر، ولی به لحاظ مصداقی و وجود خارجی، عین یکدیگرند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۷۵/۶).

وحدت حقه که در بر گیرنده تمامی کثرات است و همه کائنات با کثرتی که دارند، جلوه‌های مختلف او هستند، از اوصاف کمالی واجب‌تعالی است؛ به همین سیاق، نفس آدمی نیز در عین وحدت، تمامی قوای آن، جلوه‌های کثیر او هستند؛ یعنی در واقع، نفس است که متخیل، متوهم، مدرک، متحرک و حساس است، نه قوای او. اصل محفوظ در قوا نفس است و قوام تمامی قوا، به نفس است (سبزواری، ۱۳۶۸: ۱۸۱/۵)؛ دیگر این‌که افعال نفس هم‌چون خلقت واجب تعالی، از حاق وجود او و ممکن غیب او به‌ظهور می‌رسند؛ به‌علاوه، نفس انسان با در نظر گرفتن او با منشئاتش، به مشیت و اذن الهی، دارای قدرت ایجاد و خلق در مملکت خویش است، هم‌چون صور و مفاهیم ذهنی و خیالی که با انشای نفس پدید می‌آیند و با صرف عدم توجه، از بین می‌روند و یا در صُقع نفس، به‌ظاهر ناپدید می‌شوند. به‌عنوان

مثال، اگر نفس اراده کند، درخت بیافریند، صرف اراده او کافی است که صورت درخت در حوزه جان وی پدید آید. نفس برای انجام این کار به چیزی جز اراده نیاز ندارد، همان‌گونه که واجب‌تعالی، فعال ما یشاء بوده و هر آن‌چه را که اراده نماید، انجام می‌شود؛ به تعبیر دیگر، اراده‌اش همان و تحقق شیء، همان (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۳۸/۱). شایان ذکر است که عدم قدرت نفس بر ایجاد و خلق در عالم خارج، به سبب همراهی او با جسم است، لذا در عالم آخرت که این مانع برطرف شود، این قدرت نمایان شده و به اذن الهی، نفس می‌تواند خالق ما یشاء باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۶۸).

از جمله توصیفات الهی دیگر نفس اینست که در طول شبانه‌روز، بدون چرت و خواب، مشغول اداره و تدبیر بدن و اجزای آن است که مصداق آیه شریفه «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ»<sup>۱</sup> بوده که وصفی است برای جهان‌داری واجب‌تعالی؛ یعنی همان‌طوری که حق‌تعالی، هیچ‌گاه از اداره و تدبیر امور هستی، غافل نیست، نفس نیز لحظه‌ای از تدبیر بدن که در حکم مملکت خویش است، غافل نمی‌شود، خواب شبانه، چیزی است که عارض جسم می‌شود، نه نفس، در حالی که آن هم، تحت تدبیر نفس است. موارد مذکور که می‌توان به عنوان تناظرات معرفتی بین نفس و رب، از آن‌ها تعبیر کرد، فقط در انسان نمود دارند، نه موجودات دیگر؛ لذا، تنها معرفت نفس انسان است که می‌تواند به نحو جامع، مقدمه عرفان رب متعال گردد.

#### ۴-۴. وجود رابط بودن تمام مخلوقات

به اعتقاد برخی از متفکران سده اخیر حوزه علمیه قم، «نظریه وجود رابط معلول، نسبت به علت هستی‌بخش»، عالی‌ترین ثمره فکری بشر و دستاورد عظیم و گران‌سنگ تاریخ چند هزار ساله تفکر فلسفی و یکی از والاترین و نفیس‌ترین ثمرات تاریخ فلسفه اسلامی است. ارزش این نظریه چنان است که اگر محصول سیر مباحث و تطورات فلسفی، تنها همین قاعده باشد، ارزش آن را دارد که انسان با ده‌ها سال تلاش علمی و تمرین عقلی، موفق به درک آن شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۲۰). به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی، به منظور شناخت حقیقی نفس، چاره‌ای جز رفتن به حضور او در عین و نفوذ در درون او نیست و این امر، جز با کاربرست معرفت‌شهودی امکان‌پذیر نمی‌باشد. ایشان برای اثبات این مدعا، از یک استدلال عقلی استفاده می‌کند. از آن‌جا که استدلال وی در پرتو نظریه «وجود رابط» شکل گرفته است، قبل از ارائه آن، نگاهی مختصر به این نظریه، ضروری به نظر می‌رسد.

۱. بقره: ۲۵۵ (هیچ‌گاه خواب سبک و سنگینی او را فراموش نمی‌گیرد؛ (و لحظه‌ای از تدبیر جهان هستی، غافل نمی‌ماند)



تحلیل کاربرست روش شهودی در معرفت نفس به خود و خدا با تکیه بر دیدگاه استاد جوادی آملی

در توضیح نظریه باید گفت: به اقتضای اصل علیت، هر ممکن الوجود بالذاتی در هستی خود، به علتی نیاز دارد. مطابق نظریه وجود رابط معلول نسبت به علت هستی بخش، وجود معلول، به تمامه، مرتبط با علت است؛ یعنی ذهن نمی تواند برای معلول، یک حیثیت مستقل و برای ارتباط آن با علت هستی بخش نیز حیثیت دیگری در نظر بگیرد؛ بلکه معلول، با تمام حیثیات، مرتبط با علت خود است؛ به عبارت دیگر، وجود معلول، همان حیثیت ارتباط با علت می باشد. معلول بودن، یعنی انتساب و اضافه و ربط به علت بودن؛ بنابراین، معلول، مرتبط نیست، بلکه عین الربط است. مضاف به علت نیست، بلکه اضافه به علت است. این نحو وجود که هیچ گونه استقلالی از خود ندارد را وجود رابط یا اضافه اشراقیه یا وجود فقری نام نهاده اند. در مقابل این، وجود علت است که حیثیت آن، حیثیت ربط به غیر نیست؛ لذا آن را وجود مستقل گویند. دلیل بر مطلب اینست که اگر معلول، حیثیتی به جز حیثیت ربط به علت می داشت، بایستی موجود بودن معلول، آن هم مستقل از علت فاعلی خود، ممکن می بود، در حالی که چنین امری مستلزم تبدل ذات آن و خلف در وابستگی وجودی معلول به علت فاعلی است؛ بنابراین، حیثیت وابستگی معلول به علت، مقوم ذات معلول بوده و هرگز از آن منفک نمی شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۶/۱).

بنابر آنچه گفته شد، انسان و دیگر مخلوقات عالم، فقیر محض اند و هیچ کدام استقلال وجودی ندارند، بلکه همه پرتویی از وجود علت هستی بخش خود، یعنی خداوند متعال هستند. البته بین «وجود رابط» با «وجود رابطی» تفاوت هست؛ وجود رابط، عین وابستگی و تعلق به غیر است، ولی وجود رابطی، چیزی است که جنبه «فی نفسه» را داراست (محسنی و حسینی کریمی، ۱۴۰۲: ۱۰۲). آیت الله جوادی آملی در این باره می گویند: موجودات ممکن، دارای فقر نیستند، بلکه خود فقرند؛ زیرا اگر فقر و نیاز، وصف ممکن بود نه عین ذات او، دیگر نیاز به درون ممکن راه نمی یافت، در حالی که ذات ممکن، عین نیاز و ربط به واجب تعالی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۸) و هیچ نحو استقلالی و در هیچ بُعدی از خود ندارد. از دیدگاه ایشان، ذات ممکن، امری ماهوی نیست که امکان شناخت آن با علم حصولی ممکن باشد، بلکه امری وجودی است و لذا از آن جا که انسان موجودی ممکن است، ادراک حقیقت وی با علم حصولی مفهومی، ممکن نیست؛ به تعبیر دیگر، حقیقت انسان به وجود اوست؛ وجود و خارجیت و منشأ اثر بودن، عین هویت اوست و چیزی که عینی بودن، متن هویت اوست، به ذهن نمی آید. نتیجه این که امکان شناخت نفس که امری عینی و وجودی است، جز با شهود، ممکن نیست (همان)؛ از طرف دیگر، بنابر نظریه وجود رابط معلول نسبت به علت هستی بخش، وجود

انسان، عین ربط به حق تعالی است؛ بنابراین، اگر کسی موفق به تحصیل معرفت شهودی نفس خود بشود، از آن‌جا که شناخت شهودی نفس، عین وجود نفس است و وجود نفس، عین ربط به خداوند متعال است، پس شهود نفس، عین ربط به شهود حق تعالی است؛ به عبارت دیگر، اگر انسان به معرفت شهودی، خود را شناخت، عین‌الربط، فقر و وابستگی محض خود به حق تعالی را شهود خواهد کرد و «معرفت ربط، بدون شناخت مربوط‌الیه ممکن نیست و حتی مقدم بر شناخت موجود مستقل یا همتای او و معیت با وی نیست، بلکه از لحاظ رتبه، حتماً پس از آن است» (همو: ۱۰۹). بنابراین، قبل از وصول به معرفت خود، تحصیل معرفت رب نموده است؛ زیرا معرفت، وصف است و همواره تابع موصوف؛ و اگر موصوفی، حقیقتش، عین تعلق و وابستگی باشد، در شناخت خود نیز نمی‌تواند مستقل و بی‌نیاز باشد. این در حالی است که با تأمل در دیگر اقسام روش‌های کسب معرفت، چنین نسبتی بین «مُعْرِف» و «مَعْرُوف» وجود ندارد. نتیجه این‌که با توجه به تجرد نفس ناطقه و این‌که حقیقتی واحد، دارای مراتب و لایه‌های گوناگون مادی، مثالی و عقلی است و مراتب مذکور نیز، خود، محفوف به مراتب دیگر هستند و نیز با توجه به این‌که آدمی با اندک تأمل در وجود خویش، حقیقت این مراتب را در خود نمی‌یابد و به نحوه وجود آن‌ها واقف نمی‌شود، بایستی حقایق باطنی و لایه‌های درونی خویش را شهود نماید؛ در این صورت است که به درجه و مرتبه‌ای می‌رسد که فقر ذاتی، نیازمندی و وابستگی محض خود نسبت به واجب تعالی را به علم حضوری درک می‌کند و هم‌نوا با امام عارفان، حضرت علی علیه السلام، حقیقت «مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ»<sup>۱</sup> را زمزمه می‌کند.

##### ۵. شناخت شهودی؛ روش خودشناسی حقیقی

با تبیین روش‌های شناخت و ارزیابی کاربرد هر یک از آن‌ها در بحث معرفت حقیقی نفس، روشن می‌شود که معرفت حقیقی نفس، یعنی آن شناختی که ملازم با معرفت رب متعال است که این امر جز از راه معرفت شهودی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، روش حسی و تجربی، ضعیف‌ترین روش شناخت است و هر چند که در علوم تجربی بازدهی فراوان دارد، اما اولاً ارزش معرفتی آن وابسته به عقل است و در صورت عدم پیوند با شناخت عقلی، فاقد هرگونه ارزش معرفتی است؛ ثانیاً با توجه به این‌که با اتکاء به قوانین عقلی مانند اصل علیت، سایر قوانین مانند اصل هوهویت و عدم اجتماع نقیضین و ... تحقق پیدا می‌کند، لکن فقط زمینه علم به امور جزئی و حسی را

۱. توحید صدوق: ۳۰۵. (باب ۴۳، حدیث ۱) (من پروردگاری را که ندیده باشم، عبادت نمی‌کنم)

فراهم می‌کند و این در حالیست که نفس انسانی، حقیقتی مجرد و غیر محسوس است؛ لذا در دسترس حواس واقع نمی‌شود و حواس را راهی برای شناخت نفس نیست. عقل نیز تنها قادر به اثبات اصل وجود نفس است، ولی توان نفوذ به درون آن را ندارد. عقل، علم و فهم رسمی معمولی، چون معمولاً متکی بر حواس و دیگر وسایل درک و عقل جزئی است، نمی‌تواند راهی به پشت پرده باز کند و حتی درباره خود همین نمودهای جهان هستی نیز به حکم: «ما در نمایشنامه بزرگ وجود، هم بازیگریم و هم تماشاگر»، واقعیات را آن‌چنان که هستند، نمی‌تواند برای ما توضیح و یا اثبات کند<sup>۱</sup> (علامه جعفری، ۱۳۹۴: ۳۴۲).

روش وحیانی هم که افاضه معارف ناب از مبدأ فیاض متعال است، مختص انسان‌های برگزیده و دور از دسترس افراد معمولی می‌باشد. نتیجه این‌که با پذیرش حصر عقلی، تقسیم علوم به حصولی و حضوری، داده‌های حواس، عقل و معارف منقول از معصومین علیهم‌السلام، همگی در دایره علم حصولی واقع می‌شوند و به دلیل آن‌که نفس، یک امر عینی و وجودی است و امر عینی، هرگز با علم حصولی شناخته نمی‌شود، بنابراین روش‌های دیگر، نفی و روش شهودی ثابت می‌شود. شایان ذکر است که معرفت شهودی نیازمند بستر و زمینه مناسب است، همان‌طوری که بذر در زمین‌های پاک می‌روید، بذر معرفت شهودی نیز در قلوب مهذب و نفوس پاک رشد می‌کند. به‌طور کلی، این نوع شناخت، حاصل ترکیه نفس از غیر خداست. علامه جوادی آملی، مقدمه کسب این نوع شناخت را، ترک دنیا دانسته و می‌گوید زمانی انسان می‌تواند خویشتن خویش را بشناسد که دنیای مذموم را رها کند؛ یعنی با ترک امر عاریه‌ای، آدمی به حقیقت جان ملکوتی خویش مرتبط می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۳). از نظر ایشان، رابطه ترکیه نفس از غیر خدا با تحصیل معرفت شهودی بدین صورت است که به دنبال عمل مطابق دستورالعمل‌های شرع مقدس و تداوم مراقبت‌های لازم، نفس انسان صیقل داده شده و صفایی خاص و جلایی ویژه پیدا می‌کند و در نتیجه، آینه‌وار، مجلای ذات، صفات و اسماء حق متعال می‌گردد (همان).

مولوی در مثنوی معنوی (جلال‌الدین مولوی، ۱۳۸۲: ۲۹۵) این شأن نفس را در قالب داستانی زیبا و آموزنده چنین بیان کرده است که رومیان و چینیان ادعای هنرمندی و نقاشی می‌کنند. پادشاه بین آن‌ها مسابقه‌ای ترتیب می‌دهد تا هر کدام مهارت خود را به نمایش بگذارند. برای این منظور، تالاری را در اختیار آن‌ها قرار می‌دهد و آن را با پرده‌ای از وسط نصف می‌کند. چینی‌ها بر یکی از دیوارهای تالار،

۱. جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۹۴)، خلوت‌انس (تحلیل اندیشه‌ها و شخصیت حافظ)، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

شروع به نقاشی کردند و رومیان بر دیوار مقابل. چینی‌ها هر آن‌چه از رنگ و ابزار نقاشی نیاز داشتند از پادشاه درخواست کرده و شروع به نقش‌آفرینی بر روی دیوار تالار نمودند. در حالی که رومیان، تنها به صاف و صیقل کردن دیوار مقابل بسنده می‌کنند. پایان مسابقه اعلام می‌شود و شاه برای داوری هنرمندی آن‌ها، به تالار می‌رود. نقش و نگارهای زیبا و فوق‌العاده چینیان بر روی دیوار، تحسین پادشاه را به همراه داشت؛ اما وقتی پرده را کنار می‌زند تا کار رومیان را مشاهده کند، با کمال تعجب می‌بیند همه نقاشی و تصویرگری‌های چینیان، بر روی دیوار صیقل یافته رومیان منعکس شده است. زیبایی کار رومیان چنان بود که پادشاه، مسابقه را به نفع آنان اعلام می‌کند (همان). در این داستان، اگر پادشاه را نماد خداوند متعال بدانیم، و چینیان و رومیان را نماد مدعیان معرفت، برتری ابزار دل و معرفت شهودی برای خودشناسی حقیقی، روشن می‌شود.

آن صفای آینه، وصف دل است      صورت بی منتها را قابل است

#### ۶. وجوه اشتراک در بحث معرفت نفس و رب

همان‌طور که در مقدمه بیان شد، هم قرآن کریم ما را به توجه به نفس و معرفت آن الزام کرده است و هم معصومین علیهم‌السلام در قالب احادیث متعدد. پس از ابطال دیدگاهی که معرفت نفس را محال می‌شمرد و اثبات امکان شناخت آن، به‌ویژه از راه دل و طریق شهود، این سؤال مطرح می‌شود که منتها الیه این راه تا کجاست؟ آیا شناخت مقام ذات نفس یا کنه حقیقت او میسر است یا خیر؟ بالأخره چه سطحی از شناخت نفس و به تبع آن، معرفت رب متعال، عاید سالک این راه می‌شود؟

حقیقت اینست که امکان شناخت نفس انسانی به معنای امکان شناخت همه مراتب و ساحت‌های وجودی او نیست؛ شاهد این امر، اظهار عجز فرشتگان در جریان خلقت انسان، بر اساس آیه سی‌ام سوره بقره است که خداوند متعال با بیان «قَالَ إِنِّي أَنزَلْتُ إِلَيْكَ الذِّكْرَ بِاللُّغَةِ الْقُرْآنِ وَإِنِّي عَلَّمْتُكَ مَا شِئْتَ وَتَبَيَّنَّا لَكَ الْأَشْيَاءَ الَّتِي كُنْتَ تَكْتُمُ»<sup>۱</sup> آن‌ها را به جهل‌شان واقف ساخت. بر اساس مبنای سوم از مبانی و اصول پیوند معرفتی بین نفس و رب، مبنی بر مثال حق بودن انسان در مقام ذات، صفات و افعال، ساحت نخستینِ نفس، یعنی مقام ذات، همانند مقام ذات الهی، بی‌اسم و رسم بوده و همان‌گونه که شناخت کنه ذات الهی، مقدور احدی نیست، شناخت مقام ذات نفس نیز مقدور کسی نیست، آن‌چنان که برخی عرفا گفته‌اند: علم به نفس، دریایی است بدون ساحل که آن را نهایی نیست؛ پس علم به خداوند نیز که تابع علم به نفس است، همین حکم را دارد؛ بنابراین،

۱. بقره: ۳۰ (پروردگار فرمود: من حقایق را می‌دانم که شما نمی‌دانید)

علم به خداوند نیز پایان نمی‌پذیرد و عارف همواره «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»<sup>۱</sup> گوید و خداوند متعال علم او را به نفس و به تبع آن، علم او را به خود می‌افزاید (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۹/۱).

بر اساس این‌که هر مرتبه از مراتب نفس، آینه تمام‌نمای صفات الهی است، صفات و قوای نفس نیز مرآت صفات و اسماء الهی بوده و کنه ذات را خارج از حد معرفتی بشر دانسته‌اند؛ بنابراین، تجلیات وجودی و شهودی حق، جز در کسوت اسماء و صفات، محال است (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۷۱۹). به همین سیاق، عرفان نفس نیز در مرتبه صفات و قوا، ممکن است نه در مرتبه ذات. ابن عربی، تناظری در بُعد معرفتی میان ذات غیب‌الغیوبی حق و مرتبه غیب‌الغیوبی نفس قائل است و می‌گوید:

ساحت غیب‌الغیوبی حق، کنه حقیقت حق تعالی است و مصداق وجود صرف و غیر متعین است که مقید به هیچ قیدی نیست، بدون اسم و رسم بوده و هیچ سنخیتی با مراتب ظهور ندارد و مقامی است مجهول مطلق و بیان هیچ‌گونه کیفیتی برای آن نیست (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۲۳).

امام خمینی در تعلیقه بر فصوص الحکم قیصری در این باره می‌گوید:

ربوبیت سری دارد و آن سر، ذات توست که اگر ظاهر شود، ربوبیت باطل می‌شود. ذات تو، غیبی است که هرگز ظاهر نمی‌شود و اگرچه ذات تو در خارج هست، اما باطنی است که ظاهرشدنی نیست. این در مورد ذات غیبی حق نیز، صادق است، یعنی ذات غیبی حق، وجود است و عین خارجیت و فعلیت است، اما در غیب و بطون است (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۱۳۷).

آیت الله جوادی آملی نیز بر اکتناه و بُن‌جویی مقام ذات نفس انسان و بلکه دیگر موجودات، صحه گذاشته و استدلال می‌نماید که کنه اشیاء، فیض خداوند است؛ فیض خداوند، امری بسیط و بدون امتزاج است؛ این فیض بحت و بسیط، همان وجه باقی خداوند است که در هر چیزی حضور قیومی دارد؛ بنابراین، معرفت آن، به خود ذات اقدس اله و کسی که «وجیه عند الله» باشد، اختصاص دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶۳-۶۲) و گرنه از عهده و توان انسان‌های معمولی خارج است.

## ۷. نتیجه‌گیری

معرفت به خداوند متعال، اصلی‌ترین عامل فلاح و رستگاری انسان است. همه عالم به عنوان آیات الهی، راهنمای شناخت آدمی به سوی حق متعال است، ولی در این بین، انسان یک آیت استثنایی است؛ چون شأن نفس، مانند آینه‌ای شفاف، دارای شأن نمایان‌گری است. تأکید قرآن کریم و روایات

۱. طه: ۱۱۴ (پروردگارا: علم مرا افزون کن)

معصومین علیهم‌السلام بر مسئله معرفت نفس و عواقب جبران ناپذیر عدم معرفت آن، بسیار تأمل‌برانگیز است. برخلاف برخی متفکران که فتوا به امتناع شناخت نفس انسان داده‌اند، دلایل نقلی و برهان عقلی، امکان آن را ثابت می‌کنند.

با پذیرش امکان شناخت نفس، سؤال از نحوه شناخت نفس مطرح می‌شود. به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی، شناخت انسان یا از طریق شناخت علت هستی‌بخش، یا خود انسان و یا آثار و لوازم او می‌تواند باشد. معرفت انسان از طریق علت هستی‌بخش، کامل‌ترین و بهترین شناخت است، ولی دشوار و دور از دسترس همگان. معرفت از راه آثار و لوازم هم، محصولی جز شناخت ناقص و غیر عمیق نخواهد داشت. بنابراین، معرفت از راه خود، بهترین معبر برای ورود به وادی معرفت رب است. از آن‌جا که کلیه آگاهی‌های انسان و معارف او به حس، عقل، دل و معارف منقول از معصومین علیهم‌السلام بازگشت می‌کند و تمامی این شناخت‌ها، یا در دایره علم حصولی واقع می‌شوند، یا در دایره علم حضوری؛ با بررسی و ارزیابی هر کدام از این روش‌ها، معلوم می‌شود که نهایت بُرد روش حسی، أعراض و ظواهر اشیاء است، در حالی که نفس، یک امر غیر مادی و غیر محسوس است.

دست‌آورد عقل نیز، اگرچه ادراکاتی گسترده‌تر و عمیق‌تر از ادراکات حسی است، ولی چون در دایره معرفت حصولی قرار می‌گیرد، توسط مفاهیم و صور ذهنی محقق می‌شود، در حالی که نفس به عنوان یک موجود عینی و خارجی، هرگز به ذهن نمی‌آید، یعنی از طریق معرفت حصولی شناخته نمی‌شود. معرفت و حیانی به‌عنوان سلطان تمامی اشکال معرفت هم مختص معصومین علیهم‌السلام است. معارف ناب منقول از آن‌ها نیز در قالب مفاهیم ذهنی به انسان منتقل می‌شوند.

اما معرفت شهودی، عبارت است از ارتباط مستقیم درون با واقعیاتی که معلول بینایی و روشنایی؛ لکن این نوع از آگاهی، فراتر از بینایی‌های حسی و عقلی و قوی‌تر از آن‌هاست؛ یعنی بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی، حاصل می‌شود؛ لذا کاربست آن در جریان معرفت نفس، توصیه آیت‌الله جوادی آملی است. بر اساس این‌که هر مرتبه از مراتب نفس، آینه و مرآت صفات الهی است، ذات، صفات و افعال نفس نیز، مرآت ذات، صفات و اسماء الهی است و همان‌طوری که اهل کشف و شهود، کنه ذات حق تعالی را خارج از حد معرفتی بشر دانسته‌اند و به اعتقاد آن‌ها، تجلیات وجودی و شهودی حق، جز در کسوت اسماء و صفات، محال است، به همین قیاس، کنه ذات نفس نیز در محدوده معرفتی بشر قرار ندارد و معرفت نسبت به آن، جز در کسوت صفات، افعال و قوا، محال است.

## منابع

## قرآن کریم

۱. ابن ترکه صائِن الدِّین (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تصحیح و تحقیق سیدجلال الدِّین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۲. ابن عربی (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیقی، تهران: الزهراء.
۳. آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. حسین زاده، محمد (۱۳۸۶)، منابع معرفت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۴)، الجواهرالسنیة، نجف اشرف، بی نام.
۶. جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۹۳)، مجموعه آثار، ج ۴ ( معرفت شناسی)، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، مجموعه آثار ۱ (عرفان اسلامی)، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، خلوت انس (تحلیل اندیشه‌ها و شخصیت حافظ)، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، رحیق مختوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، تفسیر انسان به انسان، تحقیق و تنظیم محمدحسین الهی زاده، قم: اسراء.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، عین نضاح، قم: اسراء.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۴)، المفردات فی الفاظ القرآن، تحقیق عدنان داوودی، قم: منشورات ذوالقربی.
۱۳. رحیمیان، سعید (۱۳۸۸)، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
۱۴. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۸)، شرح منظومه، تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. ضیایی، سجاد (۱۴۰۳)، «تحلیل و بررسی تفسیر میرداماد از روایات معرفة الله بالله»، نسیم خرد، انتشار آنالاین فروردین.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۳)، ترجمه تفسیرالمیزان سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۲۰، قم: تبلیغات اسلامی.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۳)، نهاية الحکمة، قم: تبلیغات اسلامی.
۱۸. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۴)، مصباح الانس، شارح محمد بن حمزه فناری، مقدمه و ترجمه

محمد خواجه‌جوی، چاپ اول، تهران: مولی.

۱۹. محسنی، حسن، حسینی کریمی، سید باقر (۱۴۰۲)، «وجود رابط معلول از دیدگاه صدرالمآلهین»، نسیم خرد: ش ۱۷: ۹۵-۱۱۰.
۲۰. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۷۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف به کوشش محمد روشن، تهران: اساطیر.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۲، قم: صدرا.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، مسأله شناخت، قم: صدرا.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، به سوی خودسازی، نگارش کریم سبحانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. ملاصدرا (۱۳۸۲)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، ج ۶- ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، مبدأ و معاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۷. موسوی الخمینی، سیدروح الله (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۸. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۶)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم: پاسداراسلام.
۲۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، صحیفه امام، ج ۱۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، شرح دعای سحر، ترجمه سیداحمد فهری، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۳۱. مولوی، جلال الدین (۱۳۸۷)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نکلسون، مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: ذهن‌آویز.
۳۲. یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۱)، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سیدعطاء انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.