

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال نهم، شماره اول، پیاپی ۲۸، بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۱۶۶-۱۴۳

تحلیل و واکاوی حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» در متون عرفانی

فرشته محجوب*

چکیده

انسان در تمامی ادوار و هر زمان که با «خود» خلوتی داشته و در جست و جوی شناخت زوایای پنهان و رازآمیز آن برآمده، خویشتن را بسیار پیچیده و با عمقی حیرت انگیز یافته تا آن اندازه که حتی در گذر زمان و با وجود مطالعات گوناگون از هر طیف نیز، همچنان جنبه‌های درونیش ناشناخته، مجهول و نامکشوف مانده است. ضرورت این شناخت که پیوسته مورد تأکید و توصیه پیامبران و اولیاء الهی بوده است و رابطه‌ای تنگاتنگ با جهان بینی بشر و شناخت کل هستی و سپس خداوند یافته است؛ انسان را وادار می‌سازد با تأمل در لایه‌های ناشناخته درونی وجود، ابعاد ژرف و عمیق هستی خود را واکاوی کند و ضرورت این معرفت را بر سایر معارف مقدم و ارجح بداند. این شناخت تا بدان اندازه مهم است که در نظر برخی از بزرگان حکمت و عرفان، هرکس معنی حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را به درستی بداند و بر زوایای آن اشراف یابد، می‌تواند جمیع مسائل اصیل فلسفی و مطالب قویم حکمت متعالی و حقایق عرفانی را از آن دریابد. از آنجا که غالب آثار و تألیفات عارفانه بر پایه شناخت رب و نحوه دید انسان به این مهم و در نتیجه آن چگونگی جهان بینی او به نگارش درآمده، حدیث مذکور به عنوان مرجعی برجسته و ارزشمند به دفعات در این آثار مورد استناد قرار گرفته است و شرح و تبیین شده تا بدان حدکه در

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور، ایران f.mahjoub1354@yahoo.com

زمره ضروری ترین مباحث مندرج در این آثار به شمار آمده است. در بسیاری موارد نیز ارائه تمثیل و حکایت، این مفاهیم را عینی و ملموس تر ساخته، دریافت دشواری های آن را آسان تر کرده است. این مقاله بر آن است تا ضمن بررسی سندی و واکاوی مفردات و اجزاء متشکله این حدیث شریف با رویکرد غالب عرفانی، تحلیل و تعاریفی نیز از مفاهیم مرتبط بدان همچون تلازم معرفت نفس و رب، ممکن یا ناممکن بودن این شناخت و نوع این معرفت بر پایه حصولی یا حضوری بودن آن به دست دهد و سپس با ارائه شواهد مثال از متون عرفانی در هر باب به مفاهیم مشترک مرتبط با این شناخت همچون تعریف، مقدمات و نتایج معرفت نفس و رب و مراتب هر یک بپردازد و آن‌ها را بر پایه وجوه تشابه یا تفریق دسته بندی نماید.

واژه‌های کلیدی

رب، حکمت، عرفان، معرفت، نفس

مقدمه

انسان هرگاه که فارغ از دل مشغولی‌ها و روزمرگی‌ها با «خویش» خلوتی داشته است، خود را بسیار پیچیده، پر رمز و راز و دارای زوایایی پنهان و گوناگون با عمقی حیرت انگیز یافته است. حتی بسیاری که در تلاشند به خود و دیگران بقبولانند که انسان چیزی بیش از یک حیوان متمدن نیست، در درون خود از این تعریف ناخرسندند و از خود انتظاری بیش از این دارند. این فریاد درونی، زمانی که در کنار تأکید فراوان پیامبران، اولیای الهی و عارفان بزرگ در باب اهمیت معرفت نفس و ارتباط تنگاتنگ آن با شناخت پروردگار و سپس شناخت کل هستی قرار می‌گیرد، آدمی را برمی‌انگیزد تا با تأمل در لایه‌های درونی جان خویش حقیقتی ژرف و پیچیده را جست و جو کند. در این میان حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» در زمره احادیث مشهوری است که شرح و تفسیر آن همواره در مد نظر اهل الله بوده است. حدیث شریف مذکور که در روایات شیعه از پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) و به پشتوانه آیات شریفه «یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم» (مائده، ۱۰۵) که در آن بر صیانت و حراست نفس تأکید شده است و نیز «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم» (فصلت، ۵۳) که معرفت حق از طریق معرفت نفس است و نیز آیه شریفه «نسوالله

فانسیمهم انفسهم» (حشر، ۱۹) که بر نیافتن خود در اثر دست نیافتن به حق تذکار می‌دهد روایت شده، به اهمیت معرفت نفس که منتج به معرفت رب خواهد شد افزوده، عالمان و عارفان را بر آن داشته است به این امر عنایتی ویژه داشته باشند و در مقام تفسیر و تبیین حدیث مورد نظر برآیند (شیرزاد، ۱۳۸۰: ۲۰۲). این اهمیت تا بدانجا است که در نظر برخی از بزرگان حکمت و عرفان، هرکس «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را به درستی بداند، می‌تواند جمیع مسائل اصیل فلسفی و مطالب قویم حکمت متعالی و حقایق عرفانی را از آن استنباط کند (حسن زاده، ۱۳۶۱: ۴۲).

پیشینه تحقیق

در آثار حکیمان و عارفان مسلمان به این حدیث شریف فراوان استناد شده است و با توجه به رسالت حکمت و عرفان در فهم حقیقت هستی از یک سو و محتوای بسیار غنی این روایت از دیگر سو، این حجم از استناد امری کاملاً طبیعی و بجاست. افزون بر استناد، برخی از بزرگان در تلاش بوده‌اند تا در مقام تفسیر این حدیث شریف نحوه ارتباط معرفت نفس را با معرفت رب واکاوی کنند و در این راه قریب سی رساله چاپ شده و مخطوط به رشته تحریر درآمده است (مهریزی، ۱۳۷۷: ۱۴۴ و ۱۴۵) و بیش از صد وجه برای تبیین رابطه میان معرفت نفس و معرفت رب ذکر شده است و گاه آن را به ادیان پیشین نیز منتسب دانسته‌اند. بخشی از پیشینه این بحث در کتاب کشف الخفاء (مجلات اشتاق عسکری، ۱۴۰۱: ۲ / ۲۶۲) چنین است: «در تفسیر این سخن، قدما سخنان بسیار گفته‌اند. محمد بن حسن حرّ عاملی (متوفی ۱۱۰۴ هـ ق.) در الجواهر السنّیه، صفحه ۱۱۶ از حافظ رجب برسی (متوفی بعد از ۸۱۳ هـ ق.) نقل می‌کند که خداوند در انجیل گفته است: «اعرف نفسك ايها الانسان تعرف ربك ظاهرک للفناء و باطنک للبقاء»، سپس از صاحب شریعت نقل کرده است که «اعرفکم بنفسه اعرفکم برّبّه» (شعیری، ۱۴۰۶: ۴) و از امام الهادیه (امام علی بن ابیطالب (ع)) نقل می‌کند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید (۱۳۶۷: ۲۰ / ۲۹۲) جزء حکم منسوب به امام ع نیز آمده است و نیز سلمی در حقایق التفسیر (۱۳۶۹: ۲۶۱) تفسیری شبیه تفسیر ابوسعید ابوالخیر از این حدیث ذکر شده است. در حلیه الاولیاء از ابونعیم اصفهانی (۱۳۸۷: ۸ / ۱۵) نیز این امر نقل شده است و هجویری، در کشف المحجوب (۱۳۹۰: ۲۴۷) به صورت من عرف نفسه بالفناء فقد عرف ربه بالبقاء آن را نقل کرده

است. این حدیث چندان اهمیت داشته که جلال الدین سیوطی (۹۱۱-۸۴۹ هـ.ق.) رساله‌ای مفرد در باب آن به نام «القول الأشبه فی حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه» پرداخته است. ابن تیمیّه (۷۲۸-۶۶۱ هـ.ق.) این حدیث را از جمله احادیث مجعول (موضوعات) دانسته است» (محلاتی مشتاق عسکری، ۱۴۰۱: ۲/۲۶۲). با عنایت به آنکه این حدیث شریف مکررا در آثار عرفانی ذکر گردیده و نیز آنکه مفهوم آن گاه با تمثیل و در قالب حکایت و داستان ملموس تر شده به نظر می‌رسد بررسی مفهوم حدیث مذکور و مقدمات و مؤخرات و بازتاب آن در آثار عرفانی مبحثی جدید بطلبد.

۱. سند حدیث

حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» در حد شهرت در آثار و منابع شیعه و اهل سنت، از پیامبر اکرم و نیز حضرت علی نقل شده است (حسن زاده، ۱۳۶۱: ۱۹۵/۳). به نظر می‌رسد در منابع این روایت به سلسله سند آن اشاره نشده است. شاید همین امر موجب شده است برخی از بزرگان اهل تسنن در حدیث بودن این نقل شک کنند (سیوطی، ۱۳۵۶: ق. ۱۶) و نیز (ابن تیمیّه، ۱۹۸۲: ۲۶۲) به هر حال اگر بر منابع ذکر شده مضامین مشابه را نیز بیافزاییم، می‌توان ادعای تواتر معنوی روایت را نیز مطرح کرد.

۲. مضامین مشابه حدیث

ارتباط وثیق میان معرفت نفس و معرفت رب در میان حکماء و عارفان پیش از اسلام نیز مورد توجه بوده است (طباطبایی و حسینی فر، ۱۳۸۲: ۱۰). با وجود این به ظاهر عارفان بیش از سایرین به این حدیث توجه داشته‌اند. درج صریح حدیث مذکور و یا مضامین مشابه آن در معتبرترین کتب عرفانی همچون کشف المحجوب، مرصادالعباد، عوارف المعارف، التعرف، مصباح الهدایه، آثارعین القضاة، حدیقه الحقیقه، مثنوی معنوی و دیگر کتب منظوم و منثور عرفانی مبین اهمیت آن در میان عارفان است. در کشف المحجوب در باب مضامین مشابه حدیث شریف مذکور آمده است: «كما قال الله تعالى و من یرغب عن مله ابراهیم الا من سفه نفسه (بقره، ۱۳۰) ای جهل نفسه و یکی گفته است از مشایخ «من جهل نفسه فهو بالغير اجهل» و رسول علیه السلام: «من عرف

نفسه بالفناء فقد عرف ربه بالبقاء و يقال: من عرف نفسه بالذل فقد عرف ربه بالعز و يقال: من عرف نفسه بالعبودية فقد عرف ربه بالربوبية» (هجویری، ۱۳۹۰: ۲۹۷). در میان منابع دینی و مجامع روایی نیز مضامین مشابه این روایت پرشمار است. از آن نمونه است: «عن رسول الله (ص) اطلبوا العلم و لو بالصین. فسره الصادق بقوله، هو علم معرفه النفس و فيها معرفه الرب (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲ / ۲). «فی صحف ادريس: «من عرف الخلق عرف الخالق و من عرف الرزق عرف الرازق و من عرف نفسه عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲ / ۴۵۶). از امیرالمومنین علی (ع) نیز روایات فراوانی نقل شده است که از آن جمله است: «اکثر الناس معرفه لنفسه اخوفهم لربه» (نوری طبرسی، ۱۳۸۲: ۱۱ / ۲۳۶). «اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه» (شعیری، ۱۴۰۶: ۴). «عجبت لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه» (شیخ الاسلامی، ۱۳۷۴: ۱ / ۲۳۳). «من عرف نفسه فقد انتهى الی غایه کل معرفه و علم» (شیخ الاسلامی، ۱۳۷۴: ۱ / ۲۳۴). من عرف نفسه فهو لغيره اعرف (شیخ الاسلامی، ۱۳۷۴: ۱ / ۲۳۳). «من عرف نفسه فقد عرف ربه ثم علیک من العلم بما لا یصح العمل الا بهو هو الاخلاص» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲ / ۲).

۳. تلازم میان معرفت نفس و معرفت رب

مفسرانی که به تفسیر این حدیث شریف پرداخته اند، در مقام بیان چگونگی رابطه معرفت نفس و معرفت رب پاسخ های متنوع و گاه متفاوت یا متضادی را عنوان کرده اند. ابن یونس عمادالدین مازندرانی بنجهازاری، سی تفسیر و علامه حسن زاده آملی در کلمه سیصد و سی از هزار و یک کلمه، نود و نه وجه بیان کرده اند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۱: ۳ / ۳۰۰ - ۲۱۶). در سرح العیون به نقل از مناوی اقوال علما را در این باره نزدیک تر به صد قول دانسته اند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۱: ۳ / ۱۱۵). از آیات قرآنی چنین مستفاد می شود که خداوند نه تنها مُبدع و مبدأ هستی است بلکه ناصیه موجودات نیز در دست او است و از این راه با پرورش و ربوبیت خاصی که اقتضای هر موجودی است آن را به سوی کمال وجودی اش می برد. از نگاه قرآن هر دلی را با دل آفرین راهی هست و او را از آن راه می شناسد (ولکل وجهه هو مولیها) (جوادی آملی: ۱۳۷۲: ۱۲۶). پس مقتضای دائم الفیض بودن حضرت حق و این که در تجلی الهی تکرار وجود ندارد و هر دم به لباسی دیگر ظهور می یابد، همگی تنوع تجلیات خداوند در قوس نزولی و به تبع آن تفاوت سیر موجودات در مسیر

بازگشت به مبدأ خویش است. نتیجه این بحث آن است که همچنان که مبدأ تحقق موجودات و سیر آنان در قوس صعود و پرورش و ربوبیت آنان به دست او است و این ربوبیت به اقتضای ظرفیت های هر موجودی به شکلی متفاوت است بنابراین «رب هر موجودی» همان است که آن موجود خاص را به فعلیت رسانده، سپس او را به سوی کمال لایقش رهبری می کند: «اگر شخصی گوید کی تمامت را خدا یکیست اگرچه به مراتب افتاده اند، جواب آنست کی چون شخص از معنی کی داردگذشت و به مرتبه بالاتر افتاد آن مرتبه را خود تعیینی خاص و اصلی خاص هست کی خدای اوست تا به ملازمت حضرت اصل رسد کی خدای او خدای حقیقی باشد پس هرکس را نرسد کی گوید کی خدای من خدای حقیقی است بل کی درآفرینش ارباب ثابت است و او جل جلاله رب الارباب است و مسبب الاسباب (ابوبکر بن باکالنجارشیرازی، بی تا: ۱۸۱). در این صورت ربوبیت انسان با ربوبیت دیگر موجودات متفاوت است. این سخن درباره افراد یک نوع و بلکه حالات متفاوت یک فرد از یک نوع نیز صادق است که «الطرق الی الله بعدد انفس الخلاق» (مؤیدالدین جندی، ۱۳۸۱: ۹۷؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۸۴). بدین ترتیب هر موجودی که یا رب می گوید در حقیقت رب خود را صدا می زند. هیچ کس رب مطلق نظام هستی را صدا نمی زند اما داعی تمام موجودات بر این است که از مسیر وجودی خویش که همان رب مقید است به رب مطلق سفر خواهد کرد (صمدی آملی، ۱، ۱۳۸۱: ۲۴).

۴. بررسی مفردات حدیث

۴-۱ معنای رب

رب در لغت بر مالک، مدبر، سید، مربی و کامل کننده اطلاق شده است (حسینی زبیدی، ۱۳۴۴: ۱/ ۲۶۰). معانی دیگری نیز چون ثابت، متعالی، غالب، قاهر و منعم نیز مطرح شده است. چنانچه این واژه به چیزی اضافه نشود، از اسماء انحصاری خداوند است اما اگر اضافه گردد بر دیگر موجودات نیز صادق است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۸۴). گروهی بر این باورند که رب از اسماء افعال خداوند است و عده ای نیز معتقدند رب اگر به معنای متعالی ثابت و سید باشد از اسماء ذات و اگر به معنی مالک، صاحب و غالب و قاهر باشد از اسماء صفاتی و اگر به معنای مربی، منعم و متمم باشد از اسماء افعال است با این نگاه در تمام مراتب سلوکی و منازل توحیدی از توحید

افعالی گرفته تا منتها درجه توحید صفاتی و ذاتی می‌توان از ملازمه میان معرفت نفس و معرفت رب بهره مند شد (طباطبائی و سید حسینی، ۱۳۸۲: ۲۱).

۱-۱-۴ مقدمات معرفت رب

نفس همواره دشمنی بزرگ در راه سالک و حجابی عظیم میان بنده و حق به شمار می‌آید و دشمنی با آن از مهم ترین وظایف سالک دانسته شده است و آنچه است که اگر سالک به معایب نفس خود آگاه گردد و از آن بیزاری جسته، با آن ستیز کند، به حقیقت خدا را می‌شناسد و فرمانش را می‌برد و چشمش به حق بینا می‌گردد. به تعبیر دیگر تنها کسی که نفس را به نیستی و ناچیزی بشناسد، خواهد توانست به حقیقت معرفت حضرت حق دست یابد (عبدالقادر گیلانی، ۱۳۸۵: ۴۸) و نیز (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۴۷۷) و (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۱/۳۰۵). در مرصادالعباد نیز از مهم ترین مقدمات معرفت حق آن دانسته شده است که نفس صفت ظلومی و جهولی خود را کاملاً بشناسد و بداند سبب آفرینش او چیست و جایگاهش کدام است: «و چون این دستکاری از او به کمال ظاهرشد، حقیقت من عرف نفسه فقد عرف ربه محقق گردد» (نجم الدین رازی، ۱۳۷۳: ۱۸۶). رسیدن به این سعادت عظیم از راه تدبیر و زیرکی و ادله و برهان ناممکن و تنها به کمک ریاضت و عبادت و تزکیه باطن مقدور خواهد بود. تنها به وسیله از میان برداشتن حجاب نفسانیت است که سالک خواهد توانست حق را در خود مشاهده کند «(لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۳۷) «اگر طالب آنی که حق را عیان بینی به حکم «من عرف نفسه فقد عرف ربه» باید که خود را بشناسی... و این معنی جز به طریق طاعت و عبادت و سیر و سلوک و مجاهده و ارشاد کامل و تصفیه و دوام ذکر که به مثابه مصقله آینه دل را از غبار و زنگ اغیار مصفا می‌گرداند تا نور الهی در آن دل تابان شود نمی‌گردد». (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۲۳) و مادام که باطن انسان به نور معرفت روشن نگردد نیز نخواهد توانست به آداب بارگاه الهی قیام کند.

از دیگر مقدماتی که عارفان آن را برای رسیدن به معرفت رب ضروری دانسته اند، تأمل در آیات الهی و دگرگونی های آن و از آن جمله تفکر در خلقت نخستین بشر و از طریق آن اقرار انسان به بندگی حق است. انسان خردمند با تأمل در هرگونه تحول راهی به سوی عامل مؤثر در آن دگرگونی و پس از آن معرفت حق خواهد یافت. اهمیت این موضوع تا بدانجاست که برخی، شناخت آیات خدا در بلاد را نه به عنوان مقدمه بلکه معادل مفهوم حدیث شریف من عرف نفسه

فقد عرف ربه دانسته اند: « من عرف نفسه فقد عرف ربه آیات خدای است در بلاد خدای» (سلمی، ۱۳۷۰: ۶۹؛ ر.ک. اوزجندی، ۱۳۸۴: ۳۵). دیگر، توجه به مقدرات و سرنوشت و استمداد از فضل خدا برای شناخت خود او است. غالب متون عرفانی نیز عنایت حق تعالی را برای رسیدن به معرفت، مهم‌ترین و مؤثرترین عامل دانسته‌اند. «ذوالنون را گفتند که خدای را به چه شناختی؟ گفت خدای را به خدای بشناختم و اگر فضل خدای نبودی هرگز او را نشناختمی» (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۴۷). توجه به مقدرات حق نیز به واسطه آنکه در مقدرات، خواست خداوند در خواست خداوند قدرت او مشهود است اهمیتی افزون می‌یابد. غزنوی در کتاب «مقامات ژنده پیل» رابطه میان توجه به مقدرات را به عنوان مقدمه‌ای برای معرفت رب چنین توصیف کرده است: «مقدرات عالم نسبت به تقدیر بود و تقدیر نسبت به قدرت بود و قدرت نسبت به قادر بود. از اینجا گفته‌اند من عرف نفسه فقد عرف ربه» (غزنوی، ۱۳۸۴: ۳۳۷).

۲-۱-۴ مراتب معرفت رب

برای معرفت الهی مراتبی برشمرده‌اند. اول: آن که هر اثری پیدا کند آن را از فاعل مطلق بداند. دوم: هر اثری که از فاعل مطلق بیاید به طور معین بداند نتیجه کدام صفت از صفات او است. سوم: مراد حق را در تجلی هر صفتی بشناسد. چهارم: صفت علم الهی را در صورت معرفت خود بازشناسد و خود را از دایره علم و معرفت و حتی وجود خارج کند. گروهی نیز معرفت حق را بر سه نوع معرفت ذات، معرفت صفات و معرفت افعال و احکام خدا دانسته‌اند. معرفت انسان نسبت به افعال خداوند را زمانی کامل تر دانسته‌اند که معرفت انسان نیز نسبت به نفس خود به حدکمال برسد (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۴۵؛ ر.ک. عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ۵۶).

۲-۲ معنای نفس

در باب نفس و معانی اصطلاحی آن آرای بسیار متنوعی بیان شده است. این تعاریف گاه به چهل و یا حتی صد تعریف می‌رسد (حسن زاده، ۱۳۶۱: ۱۱۵). این تعریف در میان عارفان و فلاسفه و متکلمان متفاوت است: «به نزدیک گروهی نفس به معنی روح است و به نزدیک قومی به معنی جسد و نزدیک گروهی به معنی خون. اما محققان این طایفه [عارفان] را مراد از این لفظ هیچ از این جمله نباشد و اندر حقیقت آن موافق اند که منبع شر است و قاعده سوء» (هجویری، ۱۳۹۰:

(۲۹۶). با وجود این، مخالفت نفس سرهمه عبادت‌ها و کمال همه مجاهدت‌ها شمرده شده که بنده جز از این راه از راه دیگر نخواهد توانست به خداوند راه یابد.

«نفس» به دو معنی «نفس الشیء» و «نفس ناطقه انسانی» نیز به کار رفته است. منظور از اصطلاح «نفس الشیء» ذات و حقیقت شیء و زمانی که معنای نفس مترادف با نفس ناطقه انسانی و مجموع لطایف اجزای ترکیب و بدن که همان روح حیوانی و طبیعی است شمرده شده باشد، اصطلاح نفس ناطقه انسانی بر آن اطلاق شده است (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۷). در حالی که برخی نفس را همان خون یا وجودی مادی اما لطیف می‌انگارند، بعضی حتی آن را تا مرتبه الوهیت بالا برده و گاه به این همانی نفس و رب قائل می‌شوند. با این حال به گفته صدر المتألهین «نفس» همان است که ما با واژه «من» از آن یاد می‌کنیم. با این حال پذیرش تعریفی مقبول از فلاسفه که به مشرب عرفانی نیز نزدیک است می‌تواند راهگشا باشد. از جمله تعاریفی که مورد پذیرش بزرگانی چون ابوعلی سینا و صدر المتألهین واقع شده چنین است: «النفس کمال اول لجسم طبیعی یصدر عنه کمالاته الثانیة بآلات یستعین بها علی افعال الحیات کالاحساس و الحریکه الارادیة» است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۶۷۸). به معنی نفس از منظر هستی‌شناسی نیز می‌توان نگریست. با این نگرش، گاه مراد از نفس، نفس مجرد در مقابل بدن است و گاه به معنی «خود» یعنی انسان است که مرکب از نفس و بدن است و گاه مراد از نفس همان بدن و جسم مادی است که زیست‌شناسان می‌گویند و زمانی مراد، انسان کامل است که عارفان می‌گویند یا خلیفه الله است که قرآن می‌فرماید.

۱-۲-۴-۱ مقدمات معرفت نفس

عطار در تذکره الاولیا و در ضمن شرح احوال شیخ ابو الحسن حصری گذشتن از صفات بشری را مقدمه درک درست از نفس دانسته است: «صوفی آن است که وجد او وجود اوست و صفات او حجاب او یعنی من عرف نفسه فقد عرف ربه» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۶۱). از مهم‌ترین مقدمات معرفت نفس شک صحیح و بینایی بنده به طغیان و کفر خود است که رسیدن به آن ارزشمند و شایسته است. به تعبیر عارفان زمانی که سالک بدانکه نسبت به حق بنده ای کافر و ناسپاس است و نسبت به این عیب معرفت یابد، نسبت به نفس خود نیز شناخت خواهد یافت و این شناخت منجر به معرفت رب خواهد شد و این همان معنی من عرف نفسه فقد عرف ربه

خواهد بود» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷: ۱ / ۳۰۹). اراده و همت متعالی نیز از مهم ترین اصول و پایه های معرفت نفس دانسته شده است. از عطار نیشابوری و در ضمن نقل اقوال شیخ خلیل الله بغلانی در این باب آمده است: « از مرشدم پرسیدند: معرفت الله چگونه حاصل شود؟ فرمود «من عرف نفسه فقد عرف ربه». پس گفتند که این کس نفس چگونه شناسد؟ فرمود که این رفتار لایق هر حیوان نخواهد بود بلکه اسب عراقی به همت بلند خود به جائی می رسد و هر لاشه به موافق قوت خود راهی می رود» (عطار نیشابوری، ۱۳۴۵: ۱ / ۲۹).

۲-۲-۴ مراتب نفس

برای نفس مراتبی قائل شده اند و آن را بر سه نوع اماره، لوامه و مطمئنه تقسیم کرده اند و معرفت آن را واجب شمرده اند: «نفس سه است: نفس اماره و نفس لوامه و نفس مطمئنه و معرفت آن هر سه واجب است، که معرفت حق - جل جلاله - به معرفت اینها موقوف است» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۱: ۸۳).

۳-۲-۴ تشبیهات نفس

در غالب متون عرفانی نفس به محسوساتی همچون آینه، اسطرلاب، کوه قاف، گنج و معدن تشبیه شده است. در میان این تشبیهات، تشبیه نفس به آینه بیش از سایر تشبیهات مورد استفاده قرار گرفته است. دلیل تشبیه نفس به آینه آن است که هر کس به درستی در نفس بنگردد و در آن تأمل کند، خواهد توانست تصویر اصلی را که همان حق است در پس تصویر خود ببیند. مشاغل و تعلقات دنیوی نیز به زنگاری تشبیه شده که بر آینه دل نشسته و تنها از طریق ریاضت، عشق و صدق زدوده و در نتیجه شناخت رب محقق خواهد شد.

نفس انسان به اسطرلاب نیز تشبیه شده است: «همچنان که اسطرلاب آینه شناخت افلاک است انسان نیز اسطرلاب شناخت حق است، زیرا جمال بی چون حق دم به دم در وی متجلی می گردد و هرگز از آن خالی نمی شود. پس به همان اندازه که اسطرلاب در حق منجم سودمند است شناخت حق نیز مفید خواهد بود و این همان من عرف نفسه فقد عرف ربه است» (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۱۰۴). معرفت حق به سبب ارزشمندی آن به گنج و نهاد انسان نیز به معدن زر و نقره تشبیه شده که در خاک وجود انسان پنهان است و می بایست در کوره تلاش و شوق جوشاننده شود تا جوهر، از خاک و درد و کدر از صاف جدا شود. پس از آن است که انسان قادر خواهد بود خود را ببیند و

زمانی که خود را شناخته باشد خواهد توانست به مقام درک و دریافت حدیث شریف من عرف نفسه فقد عرف ربه نائل شود (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۲۷۲). در کشف الاسرار و در ضمن حکایت «ملاقات خضر و موسی» حدیث من عرف نفسه به مذاق عارفان تفسیر شده است. بدین ترتیب که منظور از دریا، دریای معرفت دانسته شده که صد و بیست و چهار هزار پیغمبر معصوم با امت و قوم خود در آن دریا غواصی کرده و امیدوار بوده اند که گوهر توحید را به دست آورند و آن کشتی را که خضر شکست کشتی انسانیت شمرده شده است (میبدی، ۱۳۷۲: ۷/۵۷۲۶). علت تشبیه معرفت و اجزاء آن به سیمرغ و قاف و رابطه آن دو نیز آن است که سیمرغ ذات واحد مطلق و کوه قاف حقیقت نفس انسانی است و همچنان که هرکس به کوه قاف برسد به درک مقام سیمرغ نائل خواهد شد، هرکس به معرفت حقیقت انسانی برسد به موجب حدیث من عرف نفسه، خداوند را خواهد شناخت و او را رؤیت خواهد کرد (جامی، ۱۳۵۳: ۱۰۰).

۳-۴ معنای معرفت

اهل لغت و نیز برخی از حکما و اهل معرفت تفاوت هایی را میان دو واژه «علم» و «معرفت» برشمرده اند. از جمله آنکه عرفان و معرفت در لغت به معنی شناخت است (ابن منظور، ۱۴۰۸: ذیل مدخل عرف). شناخت در معنای عام خود یعنی آگاهی به دقایق و رموز چیزی در برابر علم که از چنین ژرفا و عمقی برخوردار نیست. تفاوت های دیگری نیز میان واژه معرفت و علم وجود دارد مثلا آنکه علم در اصل مخصوص به کلیات است و معرفت مخصوص به جزئیات و شخصیات یا اینکه حقیقت عرفان مشاهده حضوری است و علوم بذر مشاهدات است و تا آن بذرها در زمین قلب فاسد و ناچیز نشود مبدأ حصول مشاهدات نگردد. با این وجود این تفاوت ها در جایی کارآمد هستند که در مقابل هم مطرح شده باشند اما در کاربرد عام این دو واژه مترادف یکدیگرند (طباطبائی و حسینی فر، ۱۳۸۲: ۱۳).

۱-۳-۴ معنای مترادف معرفت در آثار عرفانی

معرفت در متون عرفانی گاه معادل سایر مصطلحات عرفانی همچون فنا و توکل نیز به کار رفته است و معرفت را آن دانسته اند که خلق بدانند حرکت و سکونشان جز به خواست حق محقق نخواهد شد و هیچ کس بی اذن خداوند قادر به تصرف در ملک وی نخواهد بود و از خود چیزی نخواهد داشت: «عین بدو عین است و اثر بدو اثر. صفت بدو صفت متحرک و ساکن بدو متحرک

و ساکن تا اندر بنیت و فعل بنده بر مجاز است و فعل حق بر حقیقت» (هجویری، ۱۳۹۰: ۳۵۳). شمس تبریزی در مقالات شمس و مولوی در مثنوی و در تمثیل مردی که گنجنامه ای یافت و تا زمانی که اراده خود را در آن دخالت می‌داد و به حق متوسل و متوکل نبود از یافت گنج محروم ماند، معرفت را هم معنی و مترادف با توکل و فنا آورده اند: «خَطُوتان و قد وصل. اکنون به عمل چه تعلق دارد؟ به ریاضت چه تعلق دارد؟ هر که آن تیر را دورتر انداخت، محروم تر ماند. از آنکه خطوه‌ای می‌باید که به گنج برسد. آن خطوه کدام است؟ من عرف نفسه فقد عرف ربه» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۷۶).

۲-۳-۴ مراتب معرفت

معرفت به تعبیری بازشناخت معلوم مجمل در صور تفصیل است. مثلاً دانستن آنکه فرد در علم دستور زبان بداند عوامل لفظی و معنوی چگونه عمل می‌کنند، شناخت علم نحو به روش اجمال است و شناخت مفصل هریک از این عوامل و استفاده آنان در جای خود، معرفت نحو و بازشناخت آن با تفکر و اندیشه «تعرف نحو» و غافل بودن از آن با وجود علم داشتن به آن سهو و خطا شمرده شده است. در معرفت نفس چنانکه فرد در اولین مرحله هر صفت ناپسند را که در نفس پدید آید و به علم اجمالی مشخص شود به طور مفصل و مشخص بشناسد و از آن دوری کند او را عارف می‌دانند و در غیر این صورت متعرف یا غافل شمرده خواهد شد. مثلاً اگر بداند کبر و عجب صفتی ناپسند است و هر وقت این صفت در نفس پدید آمد فوراً آن را بشناسد و به تواضع و خشوع پناه ببرد آن را «معرفت نفس» می‌خوانند. اما اگر در مرتبه اول آن را در نیابد او را متعرف و چنانچه علم مجمل را در صورت تفصیل اصلاً تشخیص ندهد او را غافل می‌دانند و این علم برای او سودمند نیست بلکه زیان بار است (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۶). در این میان وظیفه عارف رضا به قضا و وظیفه متعرف صبر بر آن و کار غافل کراهت و اضطراب است.

برای معرفت مراتبی قائل شده اند بدین ترتیب که نخستین امر ضروری در دین را معرفت حق سبحانه و تعالی و کمال معرفت رب را تصدیق کردن به او و کمال تصدیق به او را توحید، یعنی یکی دانستن و یکی گفتن دانسته اند (ر.ک. عطار نیشابوری، ۱۳۴۴: ۱۶۵). از دیگر مراتب معرفت، معرفت نفس پیامبر اکرم (ص) است. در بحث تلازم معرفت نفس و رب، مسأله ای مطرح است و آن اینکه رسیدن به رب مطلق حضرت رسول (ص) مقصود هر سالک است زیرا رب رسول اکرم

رب العالمین تمام ارباب جزئیّه و بالاترین و کامل ترین آنان و در واقع مرتبه ای از مراتب معرفت و پایه ای از پایه های معرفت حق است: «خبر من عرف نفسه فقد عرف ربه را که پرسیده‌ای چون مرد بدان مقام رسد که از شراب معرفت مست شود، چون به کمال مستی رسد و به نهایت انتهای خود رسد، نفس محمّد را بر وی جلوه کنند. دولتی یابد که ورای آن دولت، دولتی دیگر نباشد. هر که معرفت نفس خود حاصل کرد معرفت نفس محمّد او را حاصل شود؛ و هر که معرفت نفس محمّد حاصل کرد پای همّت در معرفت ذات الله نهاده باشد» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ۵۶).

۳-۳-۴ مقدمات معرفت

از جمله مقدمات درک مقام معرفت آن است که بنده بر حسب ظاهر خود به حقیقت باطن دست یابد و همچنان که می‌داند ظاهر انسان در ابرو و چشم و پیشانی و گونه و قد و سر و دست و پا است، به حقیقت باطن نیز دست یابد و همه چیز را در درون خود ببیند و چیزی از آسمان‌ها و زمین و مجردات از وی پوشیده نماند. «پس چون این همه را در خود ندیده باشد و از خود جزوی دیده باشد خود را تمام نیافته باشد و به خود نرسیده باشد و از خود برخوردار نگشته باشد. «من عرف نفسه فقد عرف ربه». چون خدا همه است و همه در آدمی است پس چون خود را دیده باشد خدا را دیده باشد» (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۲۷۲). در مقام معرفت آنچه که بیش از هر چیز حائز اهمیت است آن است که بنده می‌بایست حقیقت خود را طلب کند و بداند از چه چیز است و از کجا آمده و به کجا خواهد رفت و دلیل خلقت او و عوامل سعادت و شقاوت او در چیست. دیگر، شناخت آفات نفس و کیدها و مکرهای آن و غلبه بر آن‌ها است که بدون آن آموختن و رعایت آداب حضرت حق ناممکن است. سهروردی رعایت این مقدمه و قشیری نیز رهاکردن خواهش‌های نفس و تعلقات آن را از مهم ترین اصول برای رسیدن به حقیقت حدیث شریف من عرف نفسه فقد عرف ربه دانسته اند (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۲۳ و ۱۲۴؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۵۴۷).

۴-۳-۴ نتایج معرفت

درک و دریافت معرفت نفس و رب منتج به حصول نتایجی ارزشمند هم در دنیا و هم در عقبی خواهد بود. بخشی از این نتایج همچون رسیدن به مرحله قرب نوافل، رهایی از بیم و ترس، درک علم نافع و علم اصیل و... در زمره نتایجی است که در دنیای حاضر عاید سالک شده و رؤیت حق و حسن عاقبت نیز در آخرت برای او حاصل خواهد گشت. اهمیت رسیدن به معرفت نفس و رب

تا بدانجا است که مولوی در مثنوی آن را علت غایی علوم و مفیدترین دانش‌ها دانسته است. سعادت ابدی به معرفت نفس بسته دانسته شده و هر کس به قدر معرفتی که نسبت به نفس خود خواهد داشت از آن بهره مند خواهد شد.

جان جمله علم‌ها این است این که بدانی من کیم در یوم دین
از اصولینت اصول خویش به که بدانی اصل خود ای مرد مه
(مولوی، ۱۳۷۲: ۱۲/۳)

دلیل دیگر ارزش معرفت آن است که انسان خلیفه خداوند در زمین است. پس می‌بایست نسبت به این مقام شریف و اهمیت آن مطلع باشد و در عمل نیز این کرامت را ارج بنهد:

تو به قوت خلیفه ای نه گهر قوت خویش را به فعل آور
آدمی را مدار خوار که غیب جوهری شد میان رسته چو عیب
(سنایی، ۱۳۸۳: ۳۷۳)

چنانچه این امر محقق گردد و بنده بتواند به معرفت حق دست یابد و بر گنج اسرار الهی وقوف یابد به مرحله قرب نوافل که ارزشمندترین و مقرب‌ترین جایگاه نزد خداوند است خواهد رسید. دست او همان دست خواهد بود که گفته اند «به بیطش» و چشم او که جلوه جمال حق را دریافته است همان «به بیصر» خواهد شد (ابن بزار، ۱۳۷۶: ۵۵۷). از دیگر نتایج معرفت وقوف بر اسرار غیب و دیگر رهایی از خوف و بیم و رسیدن به آرامش خیال و راحتی روان است:

رو خدا بشناس ای مرد حکیم تا رهی از روزگار خوف و بیم
(عطار، ۱۳۴۴: ۱۶۵)

معرفت نفس و حق علاوه بر نتایج دنیوی مذکور دارای تأثیرات اخروی نیز هست. شرط آنکه کسی در قیامت بتواند به رؤیت حق نائل شود تنها در حصول معرفت دانسته شده و کسانی که مقام معرفت حق را در این جهان دریافته و نسبت بدان نابینا باشند در آخرت نیز از رؤیت حق نابینا خواهند بود.

۵. آیا معرفت نفس ممکنست یا محال؟

۱-۵ معرفت نفس و رب امکان پذیر است

در باب آن دسته از متون عرفانی که شناخت نفس و رب را امکان پذیر می‌دانند، سوالاتی مطرح

است و آن اینکه آیا شناخت ذات نفس موجب شناخت ذات حق و شناخت اوصاف نفس مستلزم شناخت اوصاف رب و شناخت افعال نفس مستلزم شناخت افعال رب است یا تنها از شناخت ذات و خصوصیات آدمی تنها وجود رب به اجمال اثبات می‌شود و نه به تفصیل؟ گروهی همچون هجویری، حلاج و... معرفت نفس و در نتیجه آن معرفت رب را ممکن دانسته‌اند. گروهی نیز تحقق معرفت رب را تنها در صورتی ممکن دانسته‌اند که بنده ای که در این مسیر گام می‌نهد از معتقدان راستین حق باشد (عطار نیشابوری، ۱۳۴۵: ۲۹).

۲-۵ معرفت نفس و رب ناممکن است

به نظر می‌رسد شواهدی که در آن معرفت نفس یا رب ناممکن دانسته شده است بیش از نمونه‌های مستخرجی است که معرفت را امکان‌پذیر و رسیدن بدان را آسان دانسته‌اند. عده ای دلیل آنکه بنده قادر خواهد بود به معرفت دست یابد را آن می‌دانند که معانی و حقایقی که جوارح انسان بدان قایم است در زمره اسراری است که بشر توانایی درک و دریافت آن را نخواهد داشت و چون اصل و قطب تمام این معانی روح است و سایر معانی فروعی هستند که بر آن اصل قائمند پس چنانچه خلق از درک این فروع عاجز باشند دلیل آن است که مسلماً از یافتن اصل نیز عاجز خواهند بود و چون تمام این امور مصنوعند و با این وجود خلق از درک این فروع عاجزند دلیل آن است که به طور قطع از معرفت صانع آن عاجزتر خواهد بود و این، معنی حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه است (مستملی بخاری، ۱۳۸۳: ۲/۸۴۶). گروهی نیز شناخت نفس و به تبع آن رب را، بدین دلیل ناممکن دانسته‌اند که شناخت حقیقی نفس و تن همان شناخت رب است و چون هنوز از شناخت حق فراغتی حاصل نشده است پس حقیقت نفس نیز ناشناخته مانده است. دلیل دیگر ناممکن بودن شناخت رب، نداشتن ضدّ برای او است:

پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود	چون که حق را نیست ضد پنهان بود
نور حق را نیست ضدی در وجود	تا به ضد او را توان پیدا نمود
بی ز ضدی ضد را توان نمود	و ان شه بی مثل را ضدی نبود
ضدّ و ندش نیست در ذات عمل	ز ان بیوشیدند هستی‌ها حلل

(مولوی، ۱۳۷۲: ۵۲۰/۶)

۶. کیفیت ارتباط معرفت الهی با معرفت نفس

آیا معرفت نفس کلید معرفت رب است؟

در زبان عارفان، از حقیقت انسانی به عنوان «کون جامع» تعبیر می‌شود که جامع همه حقایق هستی و مظهر جمیع اسماء الهی است. در بینش عارفانه آنگاه که خداوند مشیت فرموده مظهر تام همه اسماء حسناى احصاء ناپذیر خود را یک جا رؤیت نماید انسان یا کون جامع را آفرید (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱۵۵). بدین ترتیب هرچه در عالم الوهیت از اسماء است در نشأه انسانی نیز هست. در این باب پرسش‌هایی چند مطرح است: اینکه بین انسان و خدا چه رابطه‌ای هست که معرفت انسان موجب معرفت خداست؟ آیا این رابطه رابطه‌ای هستی‌شناسانه است یعنی میان نفس آدمی از جهت تجرد وجودی اش و پروردگارش که ذاتی مجرد محض دارد چه تناسبی هست که شناخت نفس مجرد آدمی از حیث ذات و صفات و افعال بر شناخت خدا از حیث ذات و صفات و فعل دلالت دارد؟ اینکه معرفت نفس موجب معرفت خدا است این چه نوع معرفتی از انسان است که برای معرفت رب طریقت دارد؟ آیا این برهان استدلالی، تجربی، فلسفی عرفانی یا قرآنی است؟ بدیهی است اگر مراد از نفس همین جسم مادی یا بدن باشد استدلالی تجربی خواهد بود و اگر منظور از نفس، نفس مجرد باشد برهان، تقریری فلسفی می‌یابد و اگر مراد از نفس حقیقت انسان از منظر نمود و بود باشد آنگونه که عارفان می‌گویند بود و وجود مخصوص خدا است و ماسوای او نمود آن حقیقت است آنگاه انسان کامل به عنوان مظهر و آئینه جمال و جلال خدا است و هرکس به این آئینه نظر کند صورت محبوب را در او بیابد پس هرکس در خویش نظر کرد حقیقت آن را دریافت می‌یابد که خودش آئینه جمال پروردگارش است پس شناخت نفس شناخت رب است (بداشتی، ۱۳۹۱: ۸۸). عزالدین کاشانی نیز در مصباح الهدایه معرفت ربوبیت را مشروط و مربوط به معرفت نفس دانسته است و با استناد به حدیث شریف من عرف نفسه فقد عرف ربه، آورده است که «معرفت رب عبارت بود از باز شناختن ذات و صفات الهی در صور تفصیل افعال و حوادث و نوازل بعد از آنکه بر سبیل اجمال معلوم شده باشد که موجود حقیقی و فاعل مطلق او است سبحانه» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۵). سپس با اشاره به اینکه هیچ معرفتی پس از معرفت الهی شریف تر و نافع تر از معرفت نفس انسانی نیست به ویژه آنکه معرفت الهی مربوط و مشروط به آن است ارتباط میان نفس و رب را به سه دسته تقسیم کرده و به شرح هر یک

پرداخته است. نخستین شکل آن است که اگر نفس به معنی ذات و حقیقت چیزی به کار رود نافع و سودمند است زیرا همه، ذات و حقیقت خود را به این ویژگی می‌شناسند که بر تمام اجزای خود مسلط است و تمام جنود ملکی و شیطانی را زیر سلطه ذات خود در عالم صغیر مشاهده می‌کند و به همان نسبت ذات مطلق را با تمام اجزای وجود موجودات روحانی و جسمانی در عالم کبیر تصور می‌کند و به همان نسبت که روح و عقل و نفس جزوی را تحت احاطه ذات خود می‌بیند روح اعظم و نفس و عقل کلی را زیر تسلط ذات واحد می‌یابد و تنها ذات انسان است که در میان سایر موجودات بدین صفت موصوف است پس معرفت او دلیل معرفت الهی است (کاشانی، ۱۳۸۹: ۶۲). صورت دوم: چنانچه واژه نفس را حمل بر نفس ناطقه کنند محتوای حدیث آن است که هرکس نفس خود را به صفت بندگی بشناسد پروردگار خود را به صفت ربوبیت خواهد شناخت زیرا نفس پیوسته ادعای خدایی می‌کند و صفات خدایی همچون عظمت و کبریا را به زور به خود نسبت می‌دهد و تیرگی این دعاوی تنها به کمک انوار تجلیات الهی برطرف خواهد شد. پس هرگاه حق به صفتی از صفات خود بر نفس تجلی کند تیرگی تهمت آن صفت که نفس انسان به باطل بر خود بر بسته است از او برطرف خواهد شد. بنابراین در تمامی صفات، انسان عارف با شناختن هر صفت در نفس خود صفتی از صفات الهی را که نشانه آن است خواهد شناخت (کاشانی، ۱۳۸۹: ۶۳). به رابطه میان معرفت نفس و رب نیز از زاویه ای دیگر می‌توان نگریست و آن اینکه وجود هر صفت نیک در نفس انسان دلیل نظر ربوبیت در حق انسان است. مثلاً صفت رضا در نفس انسان نتیجه صفت رضای حق است. پس هرکس می‌خواهد پایگاه خود را نزد خداوند متعال بداند باید اول میزان اعتبار و جایگاه حق را در نزد خود بداند و به اندازه آن منزلت نزدیکی خود را با او مقایسه کند (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۶۴). شناخت و تربیت نفس، اصولی ترین پایه معرفت رب بلکه به عنوان تنها مسیر شناخت شمرده شده است:

تو بدو بشناس او را نه به خود راه از او خیزد بدو نه از خرد

(عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۴۶۴)

با وجود این درک این مرتبه بیش از آن شامخ و والا دانسته شده که تمام افراد بتوانند از عهده انجام آن به درآیند.

۷. منظور از معرفت حق چه نوع معرفتی است؟ حصولی یا حضوری؟

معرفت بر دو قسم حصولی و حضوری 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 کامل تر باشد معرفت وی نیز قوی تر خواهد بود و از آن به معرفت شهودی تعبیر می‌شود. به تعبیر دیگر شناخت اشیاء به دو صورت امکان پذیر است. اول علم حضوری یعنی حضور شیء با تمام هستی و وجودش برای عالم و دوم علم حصولی یعنی تحقق ماهیت یا مفهوم چیزی در ذهن. 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 (شیرزاد، ۱۳۸۰: ۲۰۲). این دو شناخت از ارزش یکسانی برخوردار نیستند و جایگاه علم حضوری و شهودی به دلیل آنکه راهیابی به ساحت حقیقت وجود است بسیار برتر و بالاتر از مرتبه علم حصولی است. در میان متون عرفانی نیز غالباً بر معرفت حق از راه حضوری و شهودی تأکید شده است و به شواهدی از شناخت رب به شکل فطری که می‌توان آن را نوعی معرفت حضوری دانست برمی‌خوریم. با این وجود در برخی از این متون به معرفت رب از راه علم حصولی نیز اشاره شده است:

۱- ۷- معرفت فطری

افلاکی در مناقب العارفين و در پی ذکر حکایتی در وصف مریدی از مریدان مولوی و مناقشه قاضی با او، بر فطری بودن شناخت حق تأکید کرده است: «و من عرف نفسه فقد عرف ربه نقد وقت من شد و تا در جان کسی خدائی نباشد خدا را نتواند شناختن» (افلاکی، ۱۳۶۳: ۱/۲۷۵).

۲- ۷- معرفت حضوری

دسته ای از عارفان همچون فیاض لاهیجی و عین القضاة همدانی به هنگام شرح حدیث شریف من عرف نفسه، معرفت را جز به طریق کشف و شهود و محو تعینات و هستی مجازی ممکن ندانسته اند و شرط تحقق آن را جز به خواست رب مقدر و محقق نشمرده اند. «او است که ضمن هدایت بنده خود بصیرتی به او عطا می‌فرماید که به خود بینا شود و دریابد که در ظلمت

حجاب به سر می‌برده است. اشراق نور الله تو را دیده‌ی داد. از پوست بیرون آمدی «بِمَا تُبْصِرُونَ وَ مَا لَا تُبْصِرُونَ» همه نصب عین تو شود. اینجا من عرف نفسه فقد عرف ربه، خود ضرورت بود «عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷: ۱/ ۳۵۷».

۳-۷ معرفت حصولی

دسته دوم و بیشتر مردم کسانی هستند که نه از راه اشراق و شهود بلکه از طریق استدلال می‌توانند به معرفت حق نائل شوند. در واقع معرفت نزد آنان حصولی و نه حضوری است. غزالی در جلد اول از کیمیای سعادت درباره این گروه آورده است: «انسان در باب اصل آفرینش خود تنها می‌تواند این امر را دریابد که پیش از هستی خویش آبی متعفن بود که از خود عقل و سمع و بصر و دست و پا و چشم و سایر جوارح را نداشت با وجود این، این همه امور عجیب و شگفت در وی پدید آمد. پس اگر در اثر تأمل در این امور دریابد اکنون که به درجه کمال رسیده از آفرینش مویی عاجز است پی می‌برد زمانی که قطره ای آب بود عاجزتر و ناقص تر بود. پس به ضرورت وی را از هست شدن ذات خویش هستی ذات حق - تعالی - معلوم شود و بدین وجه، معرفت نفس آینه و کلید معرفت حق - سبحانه و تعالی - شود» (غزالی، ۱۳۸۳: ۱/ ۴۷). نجم الدین رازی نیز در باب حصولی بودن معرفت حق آورده است که زمانی که سالک نشانه های حق را در آینه نفس خویش ببیند و بداند که قالب وجود انسان که عالم صغیر است در ابتدا نیست بوده و سپس ساخته و پرداخته شده است و زمانی که در مرگ تعمق کند و دریابد هنگامی که تصرف روح از وی قطع شود قالب تن بر جای نمی‌ماند و خراب خواهد شد، به یقین شناسد که در عالم بزرگ که جهان است صانعی فاعلی می‌باید تا از نتیجه افعال او چندین احوال و آثار مختلف پدید می‌آید... در این مقام حقیقت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» روی نماید (نجم الدین رازی، ۱۳۷۳: ۵۳۵).

نتیجه

حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» هم با رویکرد فلسفی - کلامی و هم با رویکرد عرفانی و یا قرائت تجربی قابل تحلیل است، با وجود این به نظر می‌رسد واکاوی آن از منظر عرفانی دارای عمق و غنای بیشتری است. معرفت نفس به حکم حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» رهنمون معرفت رب است. از این رو غالب آثار عرفانی به دلیل هم سویی با

مضمون این حدیث به آن استناد جسته و به تبیین حکمی یا عرفانی آن پرداخته اند و در بسیاری موارد مبحثی مستقل را به آن اختصاص داده اند.

حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» علاوه بر صورت مذکور منقول، در میان کتب حدیث و نیز متون عرفانی دارای مضامین مشابه بسیار است. این امر مؤید اهمیت شناخت نفس و در نتیجه شناخت رب به ویژه در میان عارفان است که منجر به جهت گیری جهان بینی انسان خواهد شد. بر خلاف برخی که معرفت نفس را به دلیل دشواری شناخت و ناتوانی انسان ممتنع دانسته اند، بر اساس بینش قرآنی، عرفانی، فلسفی و حتی تجربی معرفت انسان با حصول مقدماتی، ممکن و راهی استوار در معرفت رب است.

در متون عرفانی حصول معرفت نفس و معرفت رب هر یک دارای مقدمات و مراتبی است که به تناسب حرکت انسان به سوی کمال، درک و دریافت آن مرتبه برای او حاصل خواهد شد. همچنان که حصول معرفت نیازمند مقدماتی است، درک این مقام نیز نتایجی در بر خواهد داشت. این نتایج شامل دو دسته دنیوی و اخروی است. در متون عرفانی معرفت نفس و رب، علت غایی علوم و مفیدترین دانش ها شمرده شده و برای درک مفهوم انتزاعی آن به وفور از تشبیهات ملموس و یا حکایت و تمثیل بهره گرفته شده است.

با آنکه حکما و فلاسفه با استناد به شیوه های برهان لمی و انی و استقرائی شناخت رب را حصولی می دانند و شناخت حضوری را مختص عارفان و بر مذاق آنان می دانند؛ تعدادی از عارفان نیز صرف نظر از تأثر از سنت اول یا دوم عرفانی و نیز انتساب به فرقه یا سلسله ای خاص از تصوف، شناخت حق را حصولی و نه حضوری شمرده اند. در نظر بزرگان حکمت و عرفان، هرکس معنی حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را به درستی بداند و بر زوایای آن اشراف یابد می تواند جمیع مسائل اصیل فلسفی و مطالب قویم حکمت متعالی و حقایق عرفانی را از آن دریابد.

منابع

۱- ابن ابی الحدید عبدالحمید بن هبه الله. (۱۳۶۷). شرح نهج البلاغه. قم. کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۲- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). لسان العرب. بیروت: دارالحیاء التراث العربی.

- ۳- ابن بزاز. (۱۳۷۶). صفوه الصفا. تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: انتشارات زریاب.
- ۴- ابن تیمیه (۱۹۸۲ م). منهاج السنه النبویه. بیروت: دارالکتب العلمیه
- ۵- ابونعیم اصفهانی. (۱۳۸۷). حلیة الاولیاء و طبقات الأصفیاء. بیروت: چاپخانه محمدامین خانجی
- ۶- افلاکی، شمس الدین احمد. (۱۳۶۳). مناقب العارفین. تصحیح تحسین یازجی. تهران: نشر اقبال.
- ۷- بداشتی، علی الله. (۱۳۹۱). بررسی و تحلیل حدیث تلازم معرفت نفس و معرفت رب از دیدگاه عالمان شیعه. مطالعات اسلامی فلسفه و کلام. شماره پیاپی ۸۸/۲، بهار و تابستان. ص.ص. ۳۱-۴۵
- ۸- جامی عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تصحیح و تعلیق و بیلام چتیک. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۹- ----- (۱۳۵۳). اشعه اللمعات. تصحیح حامد ربانی. تهران: گنجینه.
- ۱۰- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد. تهران: الزهراء.
- ۱۱- حسن زاده آملی حسن. (۱۳۶۱). صد کلمه در معرفت نفس. قم: قیام.
- ۱۲- حسین منصور حلاج. (۱۳۸۶). مجموعه آثار حلاج. تصحیح قاسم میرآخوری. تهران: انتشارات شفیع.
- ۱۳- حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۳۴۴). تاج العروس من جواهر القاموس. تصحیح علی شیری. بیروت: دارالهدایه.
- ۱۴- خواجهی، علی. (۱۳۸۴). خاتم الاولیاء از دیدگاه ابن عربی و حکیم ترمذی. تهران: نشر مولی.
- ۱۵- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: نشر مولی
- ۱۶- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). المفردات فی غریب القرآن. تهران: دفتر نشر کتاب.
- ۱۷- روزبهان بقلی. (۱۳۸۱). رساله القدس. تهران: انتشارات یلدا قلم.
- ۱۸- رومی، احمد. (۱۳۷۷). دقائق الطریق. به کوشش محسن کیانی. تهران: انتشارات روزنه.
- ۱۹- سلطان ولد، بهاء الدین محمد. (۱۳۶۷). معارف. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

- ۲۰- سلمی، ابو عبدالرحمان محمد بن حسین. (۱۳۶۹). *حقایق التفسیر*. تصحیح نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- ۲۱- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر. (۱۳۵۶). *اعجاز القرآن و اسرار التنزیل*. دمشق: دارالوثائق
- ۲۲- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۳). *حدیقه الحقیقه*. تصحیح محمد تقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۳- سهروردی، شیخ شهاب الدین. (۱۳۶۴). *عوارف المعارف*. ترجمه ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی. تصحیح قاسم انصاری. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۴- سید حیدر آملی. (۱۳۶۲). *انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه*. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۵- ----- (۱۳۶۸). *جامع الاسرار و منبع الانوار*. تصحیح هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۶- سیوطی، جلال الدین. (۱۳۵۶ق). *الدرر المنتشره فی احادیث المنتشره در هامش الفتاوی الحدیثیه لابن حجر*. تصحیح محمد محقق. قم: کتابخانه مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- ۲۷- شعیری، تاج الدین محمد. (۱۴۰۶ق). *جامع الاخبار*. تصحیح محمد صادق زنوزی. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات
- ۲۸- شمس تبریزی، محمد بن علی. (۱۳۶۹). *مقالات شمس تبریزی*. تصحیح محمد علی موحد. تهران: نشر خوارزمی.
- ۲۹- شیخ الاسلامی، حسین. (۱۳۷۴). *غرر الحکم و درر الکلم از امام علی (ع)*. قم: مؤسسه انصاریان.
- ۳۰- شیرزاد، امیر. (۱۳۸۰). *تبیین حکمی و عرفانی حدیث من عرف نفسه*. مقالات و بررسی‌ها. دفتر ۷۰، ص.ص. ۲۰۱-۲۲۱
- ۳۱- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. تصحیح حسن زاده آملی. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۳۲- صمدی آملی، داوود. (۱۳۸۱). *شرح دروس معرفت نفس حسن زاده آملی*. قم: نشر آل علی.

- ۳۳- طباطبائی، فاطمه و حسینی فر، رضا. (۱۳۸۲). نگاهی نو به حدیث شریف من عرف نفسه فقد عرف ربه، پژوهشنامه عرفان اسلامی. انجمن عرفان اسلامی. ص.ص. ۸-۳۵
- ۳۴- عبدالقادر گیلانی. (۱۳۸۵). سر الاسرار. ترجمه مسلم زمانی و کریم زمانی. تهران: نشر نی.
- ۳۵- عزالدین کاشانی، محمود بن علی. (۱۳۸۹). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح جلال الدین همایی. تهران: زوار.
- ۳۶- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۶). تذکره الاولیاء. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: زوار.
- ۳۷- ----- (۱۳۶۶). منطق الطیر. تصحیح سید صادق گوهرین. تهران: نشر اساطیر.
- ۳۸- ----- (۱۳۴۵). مظهر العجائب. تصحیح احمد خوشنویس. تهران: انتشارات سنایی
- ۳۹- ----- (۱۳۴۴). لسان الغیب. تصحیح احمد عماد. تهران: کتابفروشی محمودی.
- ۴۰- عین القضاة همدانی. (۱۳۷۳). تمهیدات. تصحیح منوچهری. تهران: ایرانسال
- ۴۱- ----- (۱۳۷۷). نامه های عین القضاة. تصحیح علی نقی منزوی. تهران: اساطیر.
- ۴۲- غزالی محمد. (۱۳۸۳). کیمیای سعادت. تصحیح احمد آرام. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۴۳- غزنوی، محمد بن موسی. (۱۳۸۴). مقامات ژنده پیل. تصحیح حسن نصیری جامی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۴۴- فروزانفر بدیع الزمان. (۱۳۷۶). احادیث و قصص مثنوی. تهران: امیرکبیر.
- ۴۵- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۴۵). رساله قشیری. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۴۶- قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. تصحیح سید جلال آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۴۷- لاهیجی، محمد بن یحیی. (۱۳۷۱). شرح گلشن راز. تصحیح محمدرضا برزگر و عفت کرباسی. تهران: زوار.

- ۴۸- مایل هروی، نجیب. (۱۳۸۱). *این برگ های پیر*. تهران: نشر نی.
- ۴۹- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- ۵۰- محلاتی مشتاق عسکری، ذبیح الله. (۱۴۰۱ق). *کشف الخفاء عن تذکره الاولیاء*. بیروت: مؤسسه أهل البيت.
- ۵۱- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۸۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.
- ۵۲- محمد بن منور. (۱۳۶۶). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: نشر آگاه.
- ۵۳- مؤیدالدین جندی. (۱۳۸۱). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح سید جلال آشتیانی. تهران: امیرکبیر.
- ۵۴- مولوی جلال الدین محمد. (۱۳۷۲). *مثنوی معنوی*. شرح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- ۵۵- مهریزی، مهدی و صدرایی، علی. (۱۳۷۷). *میزان حدیث شیعه*. تهران: مؤسسه فرهنگی دارالحدیث.
- ۵۶- میدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۲). *کشف الاسرار و عدله الابرار*. به کوشش علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- ۵۷- نجم الدین رازی. (۱۳۷۳). *مرصاد العباد*. تصحیح محمد امین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۵۸- نوری طبرسی، حسین بن محمد تقی. (۱۳۸۲ق). *مستدرک الوسائل*. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام للاحیاء التراث.
- ۵۹- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۹۰). *کشف المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.