



The Priority of Knowledge of the Lord over Knowledge of the Soul in Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy

Dr. Hojjat As'adi

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Email: h.asadi@um.ac.ir

Abstract

A well-known dictum among Muslim thinkers holds that knowledge of the Lord (*ma'rifat al-rabb*) is contingent upon knowledge of the soul (*ma'rifat al-nafs*). Many Muslim philosophers employ self-knowledge as a proof for the knowledge of God. However, according to the philosophical principles of Mullā Ṣadrā, knowledge of the Lord can be obtained from knowledge of the soul only if causality is understood as a real existential relation between cause and effect. Even in this case, attaining divine knowledge through self-knowledge is not free of difficulty. But if causality is taken—as in the more precise interpretation—to mean the manifestation and self-disclosure of the Divine Essence in its modes and loci, then existence is but a single, unique, and individuated reality, and all multiplicity consists of its manifestations. Under this understanding, it is no longer possible to attain knowledge of the soul without prior knowledge of the Lord, such that one could then transition from self-knowledge to knowledge of the Lord. This is because, in addition to the fact that deriving knowledge of the cause from the effect—given the soul's created and contingent nature—cannot yield certainty, all divine manifestations and contingent quiddities, including the human soul, possess an identity of pure relationality (*ʿayn al-rabt*) to their Principle. As such, that which is pure relation possesses no independence in any respect. This study analyzes and explicates Mullā Ṣadrā's views with the aim of presenting the correct account of how knowledge of the Lord and knowledge of the soul are acquired. Its conclusion is that one must transition from knowledge of the Lord to knowledge of the soul, not the reverse; and it is in this way that the proper quid demonstrations for the Necessary Being are secured.

Keywords: Knowledge of the Soul; Knowledge of the Lord; Causality; Pure Relationality; Transcendent Philosophy.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under

[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 183 - 159	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1404/02/17	تاریخ بازنگری: 1404/04/29
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2025.93642.1447

تقدم معرفت رب بر معرفت نفس در حکمت متعالیه

دکتر حجت اسعدی

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

h.asadi@um.ac.ir

چکیده

سخن مشهور در السنه اندیشمندان مسلمان این است که معرفت رب متوقف بر معرفت نفس است. بسیاری از حکمای مسلمان از معرفت نفس به عنوان برهانی بر خداشناسی استفاده می کنند. اما طبق مبانی حکمی صدرالمتألهین، در صورتی معرفت، از نفس به رب حاصل می شود که علیّت به معنی رابطه وجودی بین علت و معلول باشد؛ البته در اینجا نیز دستیابی به معرفت رب از طریق معرفت نفس خالی از اشکال نیست، اما در صورتی که علیّت به معنی تجلّی و تطوّر ذات الهی به شنون و مجالی؛ به عنوان رأی أدقّ، محط نظر قرار گیرد، وجود، تنها یک شخص واحد متفرد خواهد داشت و تجلیات آن. که در این صورت، دیگر دستیابی به معرفت نفس بدون معرفت رب، امکان پذیر نخواهد بود تا بتوان به وسیله آن، انتقال به معرفت رب میسر شود، چون علاوه بر اینکه، علم از نفس به رب، به دلیل مخلوق و معلول بودن نفس، علم معلول به علت است و مفید یقین نیست، تجلیات الهی و ماهیات امکانی از جمله نفس آدمی، هویت عین الربطی به مربوط الیه خود دارند و عین الربط در هیچ امری، حکم استقلالی ندارد؛ این مطلب با تحلیل و توصیف آراء صدرالمتألهین با هدف تبیین و تفسیر صواب از کیفیت کسب معرفت رب و نفس صورت پذیرفته است که نتیجه آن انتقال از معرفت رب به معرفت نفس می باشد و اساساً لمّیت برهان بر حق، اینگونه تضمین می شود.

واژگان کلیدی: معرفت نفس، معرفت رب، علیّت، عین الربط، حکمت متعالیه.

مقدمه

حکمت اسلامی شامل دو بخش «امور عامه» و «خداشناسی» می‌شود که بخش خداشناسی آن، بالاترین درجه علم و معرفت است و امور عامه نیز مقصود بالعرض و مقدمه‌ای برای وصول به این مرتبه از علم محسوب می‌شود. اساساً در اندیشه اسلامی معرفت الله بالاترین مقام برای آدمی است. بنابراین امکان شناخت خداوند در فلسفه اسلامی امر مسلم است، هرچند این شناخت، شناختی اکتناهی نیست و به نحو تآم و تفصیلی به ذات حق تعالی تعلق نمی‌گیرد، به این دلیل که مستلزم احاطه مدرک بر مدرک است و چنین امری به دلیل تناهی مدرک و عدم تناهی مدرک محال است.¹ یعنی ذات غیب الغیوبی خداوند متعال به دلیل قوت وجود و شدت ظهور و عدم تناهی ذات، به احاطه اندیشه آدمی در نمی‌آید و عقول از درک آن ناتوان هستند.² این فقدان معرفت اکتناهی به ذات محتجب در کمال نورانیت حق تعالی ناشی از ضعف بصیرت³ و ضعف قوای ادراکی انسان است. با این حال، حق تعالی مشهود و معروف ما واقع می‌شود، اما نه به شناخت احاطی بلکه به نحو وجهی و شأنی و اجمالی؛ و این دو با هم در تنافی نیستند.⁴ هر موجودی به حسب استعداد و ظرف وجودی خود، خدا را شهود می‌کند⁵ و به میزانی که از آغشتگی به ماده و آمیختگی با ظلمت دور شود، انوار حق بیشتر بر او تابیده و ادراک او از حق افزون‌تر می‌گردد.⁶ باید در نظر داشت این شناخت در دو ساحت تحقق می‌یابد؛ یکی شناخت حصولی و دیگری شناخت حضوری و شهودی. براهین اثبات ذات واجب، اثبات توحید ذاتی، اثبات توحید صفاتی و توحید افعالی و دیگر مسائل پیرامون حق در حکمت اسلامی که در جرگه معقولات ثانی فلسفی هستند، بعد از اثبات امکان معرفت به خداوند متعال در ساحت علم حصولی صورت می‌پذیرد که به تعبیر صدرالمتهلین کسی که خدا را از طریق خلق و با استدلال (براهین اِنّی) بشناسد به حق معرفت خدا را نشناخته است.⁷ اما ادراک وجودی و شهودی در مرتبه بالاتر از شناخت نسبت به حق تعالی قرار دارد که برای همگان به حسب مرتبه وجودی امکان‌پذیر است.⁸ اکنون وقتی گفته می‌شود می‌توان رب عالم را به شناخت حضوری شناخت؛ یکی از طرق مشهور در گذر از معرفت نفس میسر می‌شود که امری شهودی است. یعنی از راه خودشناسی می‌توان

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 237/1؛ مدرس زنوزی، بدایع الحکم، 31-30.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 69/1؛ 327/2؛ ابن عربی، الفتوحات المکیة، 432/2.

3. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 383/3.

4. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 115/1.

5. ملاصدرا، سه رسالة فلسفی، 212؛ شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، 377/3.

6. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 70/1؛ 383/3.

7. ملاصدرا، ایقاظ النائمین، 26.

8. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 105/6.

«ربّ» عالم را شناخت؛ این «ربّ» به معنای «ثابت» به ذات الهی تعلق دارد، و به معنای «مصلح» و «مالک» از اسماء افعال و اسماء صفات الهی است.¹ پس واجب لذاته، «ربّ» عالم است و «ربّ»ی غیر از او وجود ندارد.² یعنی خداوند متعال در ذات، در افعال و در صفات یگانه است و شریکی ندارد.

از نظر مشهور عرفا و حکما، قوام نشأه آخرت به دل آدمی است و قوام دل به معرفت او به نفس خویش است و این معرفت، نور ایمان و یقین است و اساساً بنای اعتقاد به آخرت و فایده عمل انسان به میزان خودشناسی او است.³ مشهور حکمای مسلمان از گذشته تا کنون به همین مطلب معتقد بوده‌اند. ندای سروش معبد دلفی به سقراط خودشناسی بود: «إعرف نفسك بنفسك».⁴ این سینا می‌گوید این امر مورد اعتقاد حکما و اولیاء است که: معرفت نفس، شرط معرفت ربّ است و کسی که از معرفت به خود عاجز باشد از معرفت به خالق خود نیز عاجز خواهد بود. او حدیث معرفت نفس را به «رأس الحکما»⁵ نسبت می‌دهد که در آیات الهی نیز در آیه شریفه 19 سورة مبارکه حشر بدان اشاره شده است. او می‌گوید: «قرأت فی کتب الاوائل أنهم کلفوا الخوض فی معرفة النفس شروح علی المقدمة نوحی هبط علیهم ببعض الهياكل الالهية يقول اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك».⁶ شیخ حکمای متقدم را متوغل در خودشناسی می‌داند و این معنا را، حدیث شریف نبوی می‌خواند.⁷ شیخ اشراق نیز ضمن استشهاد به حدیث نبوی، شناخت حق را موقوف بر شناخت نفس می‌داند؛ و چون معرفت ربّ بر همه خلایق واجب است، پس معرفت نفس را نیز بر همگان واجب می‌شمارد⁸ و تأکید دارد که نفس، با صفت حیّ و قیام ذاتی، بر مبدع حیّ و قائم به ذات و یگانه دلالت می‌کند.⁹ شیخ از معرفت نفس و نه وجود نفس، به عنوان دلیل بر اثبات واجب تعالی استفاده می‌کند.¹⁰ ملاصدرا نیز معرفت نفس را به حکمت عتیق¹¹ و معلم اول نسبت می‌دهد و از او نقل می‌کند که: «من عجز عن معرفة نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة خالقه».¹² در منابع روایی

1. ابن عربی، انشاء الدوائر، 29.

2. طباطبائی، نهاية الحکمة، 279.

3. ملاصدرا، رسالة مه اصل، 13، 14، 20، 24، 37، 40/1.

4. فارابی، الجمع بین رأى الحکیمین، 4.

5. مترجم لاتینی رسائل معتقد است رأس حکما در نظر ابن سینا، امیرالمؤمنین علی (ع) است.

6. ابن سینا، الرسائل، 157-158.

7. ابن سینا، الرسائل، 338.

8. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، 374/3-375.

9. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، 140/3؛ 59/4.

10. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، 59/4.

11. ملاصدرا، المظاهر الالهية فی أسرار العلوم الکمالية، 5.

12. ملاصدرا، المظاهر الالهية فی أسرار العلوم الکمالية، 5.

نیز به این معنا اشارات زیادی شده است و مرحوم صدرا در مواقف مختلفی از آثار خود به آیات و روایاتی نظیر: «سُئِرَ بِهِمْ آيَاتُنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»¹؛ «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»؛ «أَعْرِفْكُمْ لِنَفْسِهِ أَعْرِفْكُمْ لِرَبِّهِ»؛ «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ» و مانند آن اشاره می‌کند.² البته تفسیر صحیح و برداشت صواب از آن را به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند در نسبت به آنچه در نگاه اول و در برداشت ظاهری به نظر می‌رسد. او معرفت و علم بالله را فریضه واجب بر هر مسلمانی؛ و معرفت نفس را مقدمه واجب می‌خواند.³ البته نفس را دارای مقامات و درجات مختلف می‌داند که مقام معلومی برای آن نمی‌توان تصور کرد؛ لذا دستیابی به حقیقت و شناخت هویت آن بسیار دشوار است.⁴ این صعوبت را برخی از مشایخ به حدی می‌دانند که اساساً توصل به معرفت نفس و طبعاً معرفت رب را امکان‌پذیر ندانسته‌اند.⁵

اما اینکه خودشناسی پلی برای خداشناسی باشد، مبتنی بر این است که علیّت در همان معنای مشائی مستقر باشد یعنی علت و معلول هر دو موجود باشند و علیّت اضافه بین علت و معلول به مثابه یک رابطه وجودی در نظر گرفته شود، که در این صورت، نه از معرفت نفس به معرفت رب اتصالی وجود خواهد داشت و نه برهان نفس در اثبات رب اعتباری خواهد داشت، زیرا نفس، علت علم به رب می‌شود، درحالی که نفس، مخلوق و معلول الهی است و نمی‌تواند افاده یقین به عنوان حدوسط برهان داشته باشد، زیرا برهان حاصل از آن، اِنّی خواهد بود؛ و این اِنّیت هم در مقام اثبات و هم در مقام ثبوت جاری است. همچنین طبق قاعده فلسفی که «علم به امور دارای اسباب تنها از راه علم به اسباب آن حاصل می‌شود»⁶، شناخت معالیل که تعینات و از مراتب وجود علت هستند، از راه شناخت علت تاّمه آنها میسر می‌شود و علم به علت، علم به شئونات علت را در پی دارد،⁷ حال در خصوص علم به خداوند متعال که سببی ندارد، راهکار دست‌کم مشخصی که در مظان شبه و ایراد نباشد، ارائه نشده است، حتّی در صورتی که این براهین از قبیل اِنّ مطلق به تعبیر ابن سینا؛⁸ یا اِن شبه لم به تعبیر غیرنهایی صدر المتألهین؛⁹ یا اِنّ مبتنی بر ملازمات

1. فصلت: 53.

2. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 303؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 302/6.

3. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 105/6.

4. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 343/8.

5. حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس، 28.

6. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 363/2.

7. ملاصدرا، ایقاظ النائمین، 27.

8. ابن سینا، الشفاء (منطق)، 21.

9. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 398-399/3.

عام به تعبیر علامه طباطبائی باشد،^۱ باز هم، طریق معرفت از معلول به علت است یعنی به هر روی باید معلولی باشد تا از آن طریق پی به یک ملازم عام برده شود. یعنی اگر بنایی رؤیت شود، لازمه آن «احتیاج» بنا به سازنده است، و این «احتیاج» حدوسط برای پی بردن به وجود سازنده باشد، باز هم، از معلول پی به این لازم برده شده است و این لازم حدوسط قرار می‌گیرد. لذا صدرالمتهلین اگرچه معرفت مبتنی بر براهین اِنّی را کاملاً از درجه اعتبار ساقط نمی‌کند اما به دلیل اینکه پیوسته در معرض تغییر و زوال است، مفید یقین فلسفی نمی‌داند؛ لذا تأکید دارد که علم ثابتی که از این تالی فاسد یعنی زوال و تغییر در امان باشد علمی است که از ناحیه علت به معلول صورت می‌گیرد و تأکید دارد که این از غوامض مسائل الهیات است که تنها کاملان یارای درک آن را دارند و وعده بیان آن را در آتیه نزدیک می‌دهد.^۲ بدیهی است آنچه را کاملان بنا است درک نمایند و وعده بیان آن در آینده داده می‌شود، همان چیزی نیست که اندکی قبل، از آن سخن به میان آمده است. یعنی برهان اِنّ شبه لم یا سیر از ملازم معلول به علت نیست، بلکه علم به عین علت مد نظر است یعنی معرفت حاصل از برهان لمّی.^۳ بنابراین «شناخت حقیقت واجب تعالی تنها از طریق ذات واجب الوجود ممکن است.»^۴ علاوه بر این، با توجه به اینکه رأی نهایی صدرالمتهلین در مسئله علیّت، علیّت تشائی است، در این صورت، دیگر برای ماسوی الله هویتی مستقل باقی نمی‌ماند؛ بلکه هویت ربطی و عین فقری ماهیات امکانی، مجالی برای انتقال از معرفت نفس به معرفت رب باقی نمی‌گذارد، زیرا ماهیات امکانی، نه در اصل تحقق و نه در هیچ یک از احکام خود، دارای استقلال وجودی نیستند، پس چاره‌ای نیست از اینکه، حق تعالی برهان بر شناخت هر امری از جمله نفس آدمی باشد و لمّیت این برهان تنها به این طریق معنا و اثبات می‌شود. بنابراین مسئله پژوهش حاضر، ارائه تفسیر دقیق از آنچه وصول از معرفت نفس به معرفت رب خوانده می‌شود، می‌باشد؛ به گونه‌ای که فرضیه مذکور طبق آرای صدرایی مدلل شود. در این صورت اگر معرفت به رب، برهان هرگونه معرفتی باشد؛ باید به سؤالاتی پرداخت: اولاً چرا برای نفس نمی‌توان سیمتی در معرفت به رب قائل شد؟ ثانیاً چگونه معرفت رب مقدم بر معرفت نفس است؟ پاسخ به این سؤالات و حل مسئله پژوهش با تمسک به آرا و مبانی حکمی ملاصدرا است که با تحلیل و توصیف آنها مناطق حقیقی انتقال از معرفت نفس به معرفت رب و احادیث شریفی که به لزوم شناخت خویشتن برای وصول به معرفت الله اشاره نموده است، تنقیح خواهد شد.

۱. طباطبائی، نهاية الحکمه، ۶.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۳/۳۹۸.

۳. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ۶۸۳.

۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۳/۴۰۱-۴۰۰.

پیشینه تحقیق

در میان همه پژوهش‌ها، بیش از همه علامه حسن‌زاده آملی به مسئله معرفت نفس توجه دارد. وی در بسیاری از آثار خود از جمله، *شرح العیون فی شرح العیون*، هزار و یک کلمه، صد کلمه در معرفت نفس، هزار و یک نکته، کشکول، عیون مسائل نفس، دروس معرفت نفس، به‌طور مشبعی به معرفت نفس، معانی و تفاسیر مختلف از آن پرداخته است؛ و کلیه آیات قرآنی و احادیث مربوط به معرفت نفس و تفاسیر آنها و همچنین سخنان حکما و عرفا و اندیشمندان به همراه تحلیل این بیانات، پیرامون معرفت نفس را بیان می‌کند؛ به‌نحوی که شاید کمتر مطلبی درباره معرفت نفس بتوان یافت که مرحوم علامه بدان اشاره نکرده باشد. او نقطه مرکزی معارف عقلی و نقلی را معرفت نفس معرفی می‌کند.¹ و فهم آن را کلید استنباط مسائل اصیل فلسفی، مطالب قویم حکمت متعالی و حقایق متین عرفانی؛ و مفتاح خزائن ملکوت می‌شمارد.² در سایر پژوهش‌هایی که در قالب مقاله نگارش شده است می‌توان به پژوهشی اشاره کرد که به سیر تاریخی طرح معرفت نفس و تفسیر حدیث معرفت نفس به‌ویژه در حکمت مشاء و اشراق پرداخته شده است؛ تلازم نفس‌شناسی و خداشناسی و استفاده از معرفت نفس به‌عنوان برهان خداشناسی از مطالب این نوشتار است.³ همچنین در پژوهش دیگر به تقریرهای مختلف روایت و برهان معرفت نفس بر پایه همان سخن مشهور پرداخته شده است و به نوعی براهین معرفت نفس را بر پایه حدیث مشهور معرفت نفس بررسی می‌کند.⁴ در نوشتار دیگر نیز تلاش شده است، نگره ملاصدرا و ابن‌عربی درباره برهان بودن معرفت نفس بر اثبات واجب بررسی شود که در آن به وحدت دو نگرش منجر شده است؛⁵ در همه این نوشتارها و مشابه آن که تعداد زیادی از پژوهش‌ها را به خود اختصاص داده است، پای فراتر از «سیر از نفس به رب» گذارده نشده و تحلیل جدیدی ارائه نمی‌شود؛ اما تنها مقاله‌ای که به اصل مسئله پژوهش حاضر و البته از منظر علامه طباطبایی توجه دارد، توسط حمیدرضا سعیدی و همکاران نگارش شده است. این مقاله اگر چه در ضمن یکی از دلایل به هویت عین الربطی انسان و علم او به خداوند توجه دارید اما تقریری از وجود رابط و مستقل ارائه نمی‌کند که متفاوت از رأی دیگران باشد، ضمن اینکه ادله آن با تأکید بر تفسیر علامه طباطبایی صورت گرفته و جنبه روایی آن بسیار پررنگ است.⁶ لکن آنچه در پژوهش حاضر محور

1. حسن‌زاده آملی، *شرح العیون فی شرح العیون*، 48.

2. حسن‌زاده آملی، *صد کلمه در معرفت نفس*، 11.

3. علوی، «نگاهی تاریخی بر انتقال از معرفت نفس به معرفت رب در حکمت مشاء و حکمت اشراق»، 147-172.

4. خوش‌صحب و جعفری، «تبیین برهان‌های معرفت نفس بر مبنای حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه»، 79-110.

5. رجی، «تحلیل تطبیقی خودشناسی در معرفت به خدا از دیدگاه ملاصدرا و ابن‌عربی»، 89-113.

6. سعیدی و دیگران، «تقدم خداآگاهی بر خودآگاهی در معرفت نفس از منظر علامه طباطبایی»، 93-112.

اصلی بحث است تقریری از وجود رابط و مستقل است که سازگار با نظریه وحدت شخصی وجود صدرالمتألهین است و منجر به استنباط و استخراج نظر خاص و نهایی و أدق صدرالمتألهین در مسئله معرفت نفس می‌شود و بنا دارد با تحلیلی نوین، رابطه معرفت نفس و معرفت رب را از منظر حکمت متعالیه صدرایی تبیین کند؛ چیزی که برخلاف سخن رایج بین عرفا و حکما می‌باشد و طبق استقراء صورت گرفته در پژوهشی به این مهم پرداخته نشده است.

1- رویکردهای صدرالمتألهین به مسئله معرفت نفس

در مجموع بیانات صدرالمتألهین شیرازی دو رویکرد از رابطه شناخت خدا و نفس قابل اصطیاد است که می‌توان به ترتیب رأی مشهور (مطابق با بیان مشهور حکما)، رأی دقیق، و در نهایت رأی أدق که در نظر راقم، تقریر دومی از رویکرد دوم است، مورد اثبات قرار می‌گیرد.

صدرالمتألهین نیز در موضعی از مواضع آثارش به این مهم اشارتی دارد؛ او طریق معرفت به حق از راه معرفت به نفس را به دلیل حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که منسوب به حضرت رسول (ص) است، طریق پیامبر اسلام می‌داند و این طریق حضرت را أشرف بر طُرُق سایر حکما و انبیاء می‌شمارد، زیرا در آن، مسلک عین سالک است و سالک آن، حضرت رسول الله (ص) است. البته تأکید می‌کند که «در اینجا راه دیگری نیز وجود دارد که أشرف همه راه‌ها است و هیچ نسبتی با راه‌های دیگر ندارد؛ این راه، نیز راهی است که نبی مکرم اسلام (ص)، صدیقان از اهل بیت و فرزندان حضرت علیهم السلام و همچنین شهدای صالحان از امت او به‌عنوان امت برگزیده، پیموده‌اند و آن عبارت است از: معرفت به حقیقت وجود مطلق که از حیث هویت، تصور آن فطری است و از حیث هستی، تصدیق به آن ضروری است، زیرا وجود او ظاهرتر از آن است که پوشیده شود، و آشکارتر از آن است که پنهان گردد.»^۱ که این قول اخیر، رویکرد دوم صدرالمتألهین و رأی نهایی او است؛ هرچند این رویکرد نیز دو تقریر دارد که یکی از آن دو مناسب با مبانی و اصول حکمت متعالیه است.

الف) رویکرد اول: انتقال از معرفت نفس به معرفت رب

صدرالمتألهین در خصوص علم به موجودی که بی‌نیاز از سبب و مقوم است یعنی خداوند متعال سه حالت محتمل را مطرح می‌کند: بدهات شناخت حق؛ عدم امکان شناخت حق؛ و شناخت حق از طریق استدلال به آثار و لوازمش. سپس قسم اخیر را رد می‌کند با این بیان که؛ بر اساس استدلال به آثار و لوازم، علم به کنه حقیقت و ماهیت حق محقق نمی‌شود. بنابراین حق تعالی با اینکه برهان بر همه چیز است و

1. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 86/4.

هیچ چیزی خالی از او نیست، برهان‌پذیر و دارای حدّ نمی‌باشد، زیرا به هیچ وجه سببی اعم از: سبب وجود (مانند فاعل و غایت)، سبب قوام (مانند ماده و صرت) و سبب ماهیت (مانند جنس و فصل) ندارد¹. قسم دوم یعنی ناامیدی از شناخت حق را نیز با اثبات اولی و بدیهی بودن علم به ذات حق رد می‌کند.

نکته اساسی در اثبات بدهت علم به حق تعالی از نظر صدرالمتألهین «بدهت علم انسان به نفس خود» است. یعنی چون معرفت به نفس در انسان بدیهی است و چون دریچه شناخت حق، نفس است، معرفت به رب هم بدهت می‌یابد. از نظر او:

«علم انسان به نفس خود، عین وجود نفس او است؛ نفس انسان از امور دارای مبدأ است. لذا علم به آن، جز از راه علم به مبدأش حاصل نمی‌شود و مبدأ وجود شیء همان وجود مبدأ آن است، و از آنجا که علم به ذی‌مبدأ در غایت اطمینان و استحکام است باید علم به مبدأ آن هم، این چنین در غایت اطمینان و استحکام باشد»².

از نظر صدرالمتألهین بعد از روش صدیقین در راه وصول به حق که «مطمئن‌ترین، شریف‌ترین و سریع‌ترین راه وصول به حق است... و در آن از حق بر خودش و هر چیزی استشهاد می‌کنند و نه از چیز دیگر بر حق»³، روش معرفت نفس به عنوان جوهر ملکوتی در انسان از لحاظ دقت و شرافت مرتبه بعد را دارد.⁴ اساساً ملاصدرا بعد از اذعان به راه‌های فراوان در اثبات ذات حق، بعد از برهان صدیقین، دو طریق را برتر از سایر طرق معرفی می‌کند؛ یکی معرفت نفس و دیگر نظر در آنفس و آفاق؛ که اولی را أجود این دو طریق می‌شمارد.⁵

او در رساله سه اصل، اولین اصلی را که غالب مردم نسبت به آن غافل‌اند، معرفت نفس می‌داند «که این غفلت، بزرگترین اسباب شقاوت و ناکامی عقبی است، زیرا هر که معرفت نفس حاصل نکرده باشد خدای را شناسد، که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، و هر که خدای را شناسد با دواب و انعام برابر باشد، «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ». چنین کسان، کوردل در روز آخر محشور گردند، «صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهْمٌ لَا يَرْجِعُونَ» و حق تعالی در حق ایشان گوید «تَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»⁶. وی آیه شریف اخیر را به منزله عکس نقیض «من عرف نفس فقد عرف ربه» می‌داند یعنی «و من لم يعرف نفسه لم يعرف ربه»⁷ پس هر

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 399-400/3.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 400/3.

3. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، 46.

4. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، 46.

5. ملاصدرا، أسرار الآیات و آثار البینات، 27.

6. ملاصدرا، رسالة سه اصل، 13/1.

7. ملاصدرا، رسالة سه اصل، 13/1؛ ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 7.

که معرفت نفس نداشته باشد در واقع نفسش وجود ندارد، چه نفس عین نور و ظهور و شعور و معرفت است.^۱

این طریقه را ملاصدرا به ارسطو نسبت می‌دهد و در تکمیل سخن وی می‌گوید: «معرفت به نفس، ذاتاً، صفتاً و افعالاً نردبان معرفت به رب ذاتاً، صفتاً و افعالاً است، چرا که خداوند نفس را بر مثال خود {در این سه امر} آفریده است و لذا اگر کسی علم به نفس خود نداشته باشد، علم به باری تعالی نخواهد داشت»^۲ و به دلیل همین مناسبت بین نفس و رب است که در روایات مختلف، معرفت نفس، شرط معرفت رب دانسته شده است.^۳ البته چنانکه گذشت، مراد از اینکه گفته می‌شود هرکس نفس خود را بشناسد، معرفت حق تعالی نصیب او می‌شود، معرفت اکتناهی نیست بلکه معرفت به قدر استعداد نفس او است.^۴

در این رویکرد صدرالمتألهین بر اهمیت و تقدم معرفت نفس به معرفت رب اشاره دارد یعنی معرفت نفس، چنانکه در بیانات دیگر حکما و عرفا نیز ذکر شده است، دلیل و معرفت رب، مدلول واقع شود.^۵ اما این رویکرد در حکمت متعالیه رویکرد نهایی نیست، زیرا صدرا تأکید می‌کند که وصول به حق از طریق آیات آفاقی و انفسی، سهل‌ترین راه برای اکثر خلایق است -هرچند همین راه نیز برای کسانی که تدبیر در آیات الهی ندارند و مشغول به شهوات دنیایی و حظوظ نفسانی هستند، دشوار است-. لکن راهی اعلی و اصفی از آمیختگی با شرک، وجود دارد و آن استشهاد از حق به خلق است، زیرا مخلوقات الهی، رشحات و تبعات وجودی او هستند.^۶ پس بر این اساس، راه پیشین راهی است که اصفی از شوب شرک نیست و باید از آن عدول کرد. لذا از همین نکته به رویکرد دوم مطابق با مبانی صدرایی منتقل می‌شویم که تنقیح مناطی برای تفسیر صحیح از احادیث معرفت نفس و سازگار با نظام حکمت متعالیه است.

ب) رویکرد دوم: انتقال از معرفت رب بر معرفت نفس

در این رویکرد مطلبی که از بیانات ملاصدرا استنباط می‌شود، خلاف نظر مشهور و بیان اولیه ایشان است و بر مذاق و ممشای قوم بیان شده است؛ و زمانی مبرهن می‌شود که به نظرات او مبتنی بر اصول و مبانی خاص فلسفی‌اش نظر شود. در این صورت، دیگر نه تنها دستیابی به معرفت رب مسبوق به معرفت

۱. ملاصدرا، رساله سه اصل، ۱۴/۱.

۲. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۶؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، ۶۸۲؛ ملاصدرا، المظاهر الالهية فی أسرار العلوم الکمالية، ۵؛ شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ۵۹/۴.

۳. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۳۰۳.

۴. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ۳۷۷/۳.

۵. رک: ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۱/۳۲۸، ۳۳۱، ۳۵۳، ۶۶۱.

۶. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱۰۵/۶.

نفس نیست بلکه دستیابی به معرفت نفس نیز بدون معرفت به رب ممکن نیست. البته صدر المتألهین بر این مطلب اشاره می‌کند که این طریق، ضمن آنکه اشرف و اعلی و اصفی از طریق قبل است، لکن به دلیل غموضت و دقت، اکثر افراد از فهم آن عاجزند، از این رو برای بیان آن در کتاب و تعالیم فایده‌ای (برای اکثر خلائق) نمی‌بیند¹ و البته در ادامه بیان می‌کند تنها صدیقان که به نور حق ماسوا را می‌شناسند، به این مقام از فهم نائل می‌شوند.²

صدر المتألهین بعد از آنکه قول رایج و مشهور در معرفت نفس را بیان می‌کند - که در بخش الف بدان پرداخته شد -، در ادامه تصریح می‌کند به اینکه «در این مقام به خصوص در طریقی که ما در پذیرش علّیت و معلولیت در حقیقت وجود و ماهیت مجعول بالعرض در نظر گرفته‌ایم³ اشکالی بزرگ به وجود می‌آید».⁴ اینک:

«گوییم) مطمئن‌تر و مستحکم‌تر از علم ما به نفس خود نیست، چون علم ما به ذات خویش عین ذات ما است و امکان ندارد حصول چیزی برای چیزی قوی‌تر از حصول چیزی برای ذات خود باشد. پس لازم است که علم ما به مبدأ نفوس خویش، همین‌گونه باشد؛ ولی مبدأ نفوس ما به واجب الوجود منتهی می‌شود، درحالی‌که چنانکه گذشت علم به حقیقت واجب الوجود جز از طریق واجب الوجود امکان‌پذیر نیست».⁵

صدرا حل این مسئله را - که از تصریحات او در مسئله پیش رو است - بر بعضی از فقرات⁶ حاصل دانسته و علی‌رغم اینکه معتقد است: عبارات از بیان آن، آنگونه که شایسته است به دلیل دقت در مسلک و پنهانی راه آن، قاسرند، به زبان اشارت مطرح می‌کند و می‌گوید:

«علم ما به نفس خود چون عین وجود نفس ما است، طبعاً علم به منشأ و مبدأ نفوس ما - علمی که سبب علم ما به نفس خویش می‌شود - باید عین وجود مبدأ باشد نه عین وجود نفس ما. اما وجود مبدأ عین مبدأ است و حصولش برای او سزاوار است و نه ما، زیرا وجود معلول، عین وجود علت نیست بلکه تابع وجود علت است. شرایط دو علم نیز مشابه این امر است؛ هنگامی که دو علم به منزله دو وجود هستند، پس هرچند علم ما به نفس خود از علم ما به مبدأمان حاصل شده، ولی علم ما به مبدأ خویش، عبارت از وجود مبدأ ما

1. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 105/6.

2. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 107/6؛ 406/1؛ 222/7.

3. مقام بحث و تعلیم حکمت که مبتنی بر نظر رایج در مبحث علّیت یعنی رابطه وجودی بین علت و معلول است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 71/1).

4. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 401-400/3.

5. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 401-400/3.

6. یعنی نفس شریف خود مؤلف (ره).

است، و از آنجا که مبدأ ما اضافه ایجاد و فاعلیت به ما دارد، همین گونه علم ما به مبدأمان، عبارت است از: مبدأ ما با اضافه ایجاد و فاعلیتش نسبت به ما. در نتیجه علم ما به مبدأ ما، مقدم بر علم ما به ذات ما است، چراکه ذات او به واسطه ایجاد بر ما مقدم است. خلاصه آنکه مقیاس علم با مقیاس وجود در قوت و ضعف و علت و معلول عیناً یکی است؛ و اشیاء در مقام ذات معلولشان کینوتی دارند، چنانکه نزد مبادی خود نیز دارای کینوتی هستند، قوی تر از آنچه در مرتبه ذات خود دارند و بودن شیء نزد جاعلش همواره اقوی از بودنش با خودش است، زیرا این بودن بالامکان است و بودنش با جاعلش بالوجوب است و نسبت وجوب، اقوی از امکان است و همگان را بودنی اعلی از بودنی در نزد مبدأ کل است.¹

بر این اساس، رب عالم، تقدم ایجادی و تقدم معرفتی بر نفس خواهد داشت. این نظر اخیر را می توان رأی دقیق صدرالمتألهین دانست که او درصدد است آنچه را دیگران بیان داشته اند اما دلیلی بر آن اقامه نکرده اند، براساس قواعد فلسفی سازگار با دستگاه فلسفی ایشان اثبات کند. اما به عبارت أدق و سازگار با مدل نهایی دستگاه هستی شناسانه حکمت متعالیه یعنی پذیرش وحدت شخصی وجود در تفسیر هستی که برای ماسوی هویتی وجودی محقق نیست، در نسبت بین معرفت نفس و معرفت رب، معرفت رب تقدم بر معرفت نفس خواهد داشت. این رویکرد صدرالمتألهین همسو با نگرش عرفانی است؛ وقتی از عارف سؤال می شود که پروردگار خود را به چه چیز شناختی، پاسخ می دهد به وارداتی که از جانب او بر قلبم وارد شد یا به تعبیر حکیم سبزواری به نوری که از جانب الله تعالی بر عقل وارد می شود و عقل می تواند به واسطه آن خداوند و صفات او را بشناسد.² این سخن زمانی مدلل می شود که به تعبیر صدرالمتألهین سلوک علمی و نُسک عقلی را پیش بگیریم و به این معتقد شویم و اثبات کنیم که، علت، «اصل» است، و آنچه از آن به معلول تعبیر می شود از شئون و اطوار این علت است و در حقیقت، علّیت و افاضه، تطوّر مبدأ وجود به اطوارش و تجلّی آن به ظهوراتش باشد.³ بنابراین، پس از تفسیر علّیت به تجلّی و و اثبات وحدت شخصی وجود؛ روشن می شود که معالیل تنها جلوات و ظهورات الهی هستند که هویت آن ها هویت عین الربطی به واجب تعالی است، پس در معرفت شناسی از آن جهت که «علم به ذی سبب و معلول (تجلّی) مستلزم علم به سبب و علت محقق است»،⁴ شئون الهی برای کسب هرگونه معرفت بدیهی و نظری باید ابتدا از علت خود که منحصر در شخص حضرت حق است،⁵ ادراکی داشته باشند و سپس نسبت به وجود خود ادراکی

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 402/3-401.

2. سبزواری، التعلیقة علی الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 302/2.

3. ملاصدرا، المشاعر، 54.

4. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 396/3؛ ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، 130.

5. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 71-73/1.

به دست آورند؛ این ادراک از خود به جهت عینیت ذات حق با تجلیات، عین ادراک ذات است. پس علم به هر چیزی متوقف بر علم به مبدأ آن‌ها و مظهر وجود آن‌ها یعنی حق تعالی است؛¹ در این مقام، آدمی، نفس ملکوتی خود² را که مثال برای ذات، صفات و افعال الهی است³ - به صورت واحد در مرآت حق مشاهده می‌کند.⁴ لذا صدر المتألهین تصریح می‌کند به اینکه اگر کسی حقیقت علت را بشناسد، شئون و اطوار آن را هم خواهد شناخت و نه بالعکس.⁵ می‌گوید: این مطلب را ابن عربی به تحقیق بالغی محقق ساخت که مقام الهی، مرآت برای رؤیت نفس آدمی است.⁶

2- ناتمامی رویکرد اول: انتقال از معرفت نفس به معرفت رب

انتقال از معرفت رب از طریق معرفت رب حتی در صورتی که علت به معنای رایج و مشهور که همان نگاه وجودی به این رابطه است، قابل نقد است. در این بخش ناتمامی این انتقال در چارچوب مشهور به صورت سلبی بیان می‌شود و در بخش بعد که در واقع اثبات انتقال از معرفت رب به معرفت نفس است، به نحو ایجابی نقد می‌شود.

2-1- عدم تحقق علم به علت از راه علم به معلول

صدر المتألهین در اثبات نظر حکمای مسلمان مبنی بر عدم امکان تحقق علم به علت از راه علم به معلول، دلیلی را بیان می‌کند بدین شرح که علم به معلول مستلزم علم به علت خاص نمی‌شود، زیرا اگر علم به علت که موجب شیء است از طریق شیء (معلول) جایز باشد، لازم می‌آید این علم، علت علم به علت باشد، در این صورت چون وجود معلول با علم متحد است، لاجرم معلول نوعی از علت در قیاس با علت خود خواهد داشت به اینکه معلول با خصوصیت ذات خود که معلول علت است، بخواند علت برای علت خاص خود شود که لازمه اش تقدم شیء علی نفسه خواهد بود. بلکه اگر معلول از جهت امکان و تعلقش به علت ملاحظه شود، به طور کلی، این امکان و احتیاج معلول به مرجح برای تحقق، علت نیاز به علت مطلق است اما معلول به طور مشخص نمی‌تواند علت مشخصی را به واسطه ذات خود اقتضا کند، از این رو علم به معلول به طور لزومی منجر به علم به علت نمی‌شود.⁷ بر این اساس از طریق نفس و معرفت به

1. ملاصدرا، ایقاظ النائمین، 37.

2. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 474.

3. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 377/6؛ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 254/7.

4. آملی، رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، 52.

5. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 364/2؛ ملاصدرا، ایقاظ النائمین، 26.

6. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 364/2.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 394/3-392.

نفس که در تفسیر غیرنهایی از علیت (رویکرد مشائی) از معالیل حق تعالی است، امکان تحقق شناخت و معرفت نسبت به علت العلل بله فروتر از علت العلل نیز وجود ندارد.

صدرا در عنوان فصلی از کتاب اسفار، به این نکته تصریح می‌کند که نزد حکمای اسلامی علم به علت، موجب علم به معلول می‌شود اما از راه معلول نمی‌توان به علت پی برد. سپس دلیل ایشان را پیرامون کیفیت تحقق علم به معلول از راه شناخت علت بیان می‌کند که مبتنی بر رابطه تضایف بین علت و معلول است یعنی چون علت و معلول رابطه تضایف دارند، علم به یک جهت تضایف که موجب این رابطه (علت) است، علم به دیگری را رقم می‌زند.^۱ البته صدرا این تعلیل قوم را دقیق نمی‌داند، چون علت بر دو قسم است؛ یک علتی که به ماهیت خود موجب معلول است که در این صورت، علم به ماهیت شیء به دلیل رابطه لزومیه، علم به معلول را در پی دارد؛ دوم، علتی که به وجود ذهنی یا عینی خود، معلول را ایجاب می‌کنند که در این موارد علم به علت به تنهایی برای علم به معلول کافی نیست، همچنانکه علم به علت به نحو عام چنین اقتضایی را ندارد یعنی منجر به علم به معلول نمی‌شود، زیرا آنچه موجب معلول است وجود خاص و مشخص علت است نه ماهیت و نه مطلق وجود علت، یعنی برای پی بردن به معلول از طریق علت باید نحوه وجود علت و ویژگی‌های خاص آن را شناخت. اگر علم به وجود علت به نحو خاص صورت نگیرد چنین علمی مستلزم علم به معلول نخواهد بود چرا که علم به هویت هر نحوه از انحای وجودی تنها با اتحاد عالم با آن یا مبدأ آن صورت می‌گیرد.^۲

نقد مذکور مبتنی بر رویکرد غیرنهایی صدرا در مسئله علیت است. در حالی که اگر نظر نهائی صدرالمتألهین چنانکه گذشت در گذر از علیت به معنای رایج به علیت به معنای تشان باشد دیگر از اساس، چیزی به نام معلول وجود نخواهد داشت و آنچه به آن معلول اطلاق می‌شود هیچ بهره‌ای از وجود ندارد جز عین الربط بودن نسبت به علت که منحصر در ذات الهی است. در این صورت دیگر عین الربط هیچ سمتی در کسب معرفت به موجود مستقل و یگانه نخواهد داشت، چون وقتی در تحقق خود (یعنی ظهور) استقلال ندارد، به طریق اولی در کسب معرفت مستقل از مربوط الیه خود نمی‌تواند باشد.

2-2- فقدان اعتبار علم حاصل از برهان اِنّی و متعلقات آن

در فلسفه اسلامی، علم به حق تعالی از راه مخلوقات علم از معلول به علت است و طبق نظر مشهور نزد حکما، چنین علمی مفید یقین نیست و در عدم افاده یقین براهین اِنّی، بین فلاسفه مسلمان اختلافی وجود ندارد. ملاصدرا نیز به این مسئله تأکید دارد و شناخت حق تعالی از طریق معرفت نفس را برهان اِنّی

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 387-388/3.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 387-389/3.

معرفی می‌کند و عکس آن یعنی مسبوقیت معرفت رب بر معرفت نفس بلکه بر هر معرفتی را، از قبیل براهین لمّی می‌داند که إعطای یقین می‌کند. او سیر از رب به نفس را، سیر از حق به خلق؛ و برتر از سیر از نفس به رب که سیر از خلق به حق است، می‌داند:

«من عرف نفسه فقد عرف ربه أولاً بطريق اللّم فإن أوثق البراهين بإعطاء اليقين هو النمط اللّمي. و بعبارة أخرى تناسب مذاق المتألهين إذا عرف الإنسان ربه أولاً ثم عرف نفسه فقد وقع سيرة من الحق إلى الخلق وهذا أعلى من أن يقع سيرة من الخلق إلى الحق بأن يعرف نفسه أولاً ثم يعرف ربه».¹

«هرکس خود را بشناسد در واقع ابتدا پروردگار خود را از راه برهان لمّی که موثق‌ترین راه برای رسیدن به یقین است، شناخته است و به عبارت دیگر که مناسب با ذوق متألهین است، اگر انسان ابتدا پروردگار خود را بشناسد سپس نفس خود را در واقع سیر از حق به سوی خلق دارد و این برتر از آن است که سیر او از خلق به حق باشد یعنی اول خود را بشناسد سپس پروردگار را».

لذا دلیل رهنمونی ماسوی الله به ذات حق و معروفیت او مر خلايق را گواهی ذات او بر ذاتش می‌داند و نه رهنمونی نفس بر ذات حق:

اوست برهان بر وجود ممکنات پرتوی باشد ز نورش کائنات
بر وجود او بود ذاتش گوا لمعه‌ای می‌دان ز ذاتش ما سوا²

و به‌طور مصرّح تأکید می‌کند که سیر از معرفت نفس به معرفت رب و سیر از معرفت در آنفس و آفاق که دو راه نیکوتر از سایر راه‌های خداشناسی مبتنی بر آثار الهی یا همان براهین اِنّی است، پی بردن از اثر به مؤثر یعنی ذات و اسماء و صفات الهی است و چنین معرفتی، معرفت سالکان غیرصدیق است، درحالی‌که صدیقان از مؤثر یا ذات بر ذات و غیرذات از آثار الهی استدلال و استشهاد می‌کنند و نه از طریق اشیاء بر ذات الهی یعنی برهان آنها برای استدلال بر ذات، برهان لمّی است.³ بنابراین از طریق مظاهر امکان شناخت حق وجود ندارد درحالی‌که عکس آن صادق است⁴، یعنی اولین متعلق معرفت حق تعالی است و به واسطه حق تعالی که غیر او معروف واقع می‌شوند.⁵

3- دلایل و شواهد اثبات‌کننده تقدم معرفت رب بر معرفت نفس در حکمت متعالیه

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 683.

2. ملاصدرا، رسالة سه اصل، 131-132/2.

3. ملاصدرا، أسرار الآيات و آثار البينات، 27.

4. ملاصدرا، إيقاظ النائمین، 26: «أن في معرفة الحق لا يمكن أن يحصل من المظاهر بخلاف العكس».

5. ملاصدرا، تفسير القرآن الكريم، 105/6.

3-1- علّیت به معنای تجلی

در فلسفه‌های رایج، علت، حد تام معلول و معلول حد ناقص علت است، بر این اساس سیر از معلول به علت سیر از ناقص به کامل است که در نهایت معرفت ناقصی را حاصل می‌کند، لذا طبق امر پذیرفته شده مبتنی بر حکمت‌های پیشین نیز سیر از هر معلولی خواه نفس یا غیرنفس؛ حرکت یا غیرحرکت، حدوث یا غیرحدوث، برای رسیدن به علت العلل، سیر ناقص است، اما از نظر حکمت متعالیه و طبق نظر نهایی صدرالمتهلین در تفسیر علّیت، ماسوی الله تجلیات، ظلال، حیثیات، اطوار، لمعات، فنون و شئون حق تعالی هستند؛¹ «پس با طلوع شمس حقیقت و تابش نور آن بر اقطار ممکنات و انبساط آن بر هیاکل ماهیات، ظاهر و منکشف می‌شود که آنچه بر آن‌ها وجود نام نهاده شده است، تنها شأنی از شئون واحد قیوم و پرتویی از لمعات نورالانوار هستند»² یعنی وجود منحصر در وجود حق تعالی است نه حقیقتی ذو مراتب از وجودات متأصل.³ پس علّیت فراتر از بحث و نظر و بعد از سلک علمی و عقلی، عبارت از تطوّر مبدأ اول به اطوارش و تجلی او به انحاء ظهوراتش است.⁴ حال، شئون و تجلیات الهی که محض فقر، عین التعلّق و الربط به ذات حق هستند،⁵ تنها و تنها با متعلّق و مربوط الیه خود هستند و شناخته می‌شوند. به عبارت دیگر چیزی که عین الربط است، هیچگاه متعلّق علم و معرفت قرار نمی‌گیرد، مگر اینکه قبل از آن، مبدأ تجلی یا مربوط الیه او شناخته شود، یعنی همه ماسوی الله نیز، برای معروف واقع شدن مسبوق بر شناخت حق هستند. به عبارت دیگر ماسوی که جلوه الهی هستند، جلوه از صاحب جلوه بینونت و استقلال و انفصالی ندارد تا واسطه برای شناخت حق قرار گیرد. بلکه شناخت خود آنها نیز در ارتباط با صاحب آنها امکان‌پذیر است نه به‌نحو استقلالی.

پس در گذر صدرالمتهلین از علّیت به معنای مرسوم به وجود رابط و مستقل و نیز گذر از این به اثبات عین ربط، فقر، تعلّق و تدلّی ممکنات به واجب تعالی است⁶ و نیل به اینکه موجود فقط ذات حق است⁷ و هرچه در عالم، غیر از واجب تعالی نامیده می‌شود، تنها ظهورات ذات و تجلیات صفات و عین نسبت و ربط به او هستند.⁸ به عبارت دیگر هویات وجودیه، از مراتب ظهور ذات و انوار جمال و جلال الهی هستند

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 47-49/1؛ ملاصدرا، شرح الهدایة الأثریة، 341.

2. ملاصدرا، المشاعر، 53؛ ابن عربی، الفتوحات المکیة، 556/2.

3. آملی، رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، 36.

4. ملاصدرا، المشاعر، 53.

5. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 43/1، 86، 300، 330، 204/2؛ 253/3.

6. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 82/1، 330؛ جوادی آملی، ریح مختوم، 531-532/1.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 329/1، 291/2.

8. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 292/2؛ ملاصدرا، المشاعر، 53.

که هویت آنها تنها مرتبط با وجود قیومی حق تعالی است، لذا هر ادراکی به هر نحوی به وجه منسوب به حق معنا می‌یابد. به تعبیر دیگر، صدرالمتألهین از یک سو علم را منحصر به حضور می‌داند و از طرفی ممکنات را عین تعلق و ارتباط به حق، از این رو، نه تنها علم نفس به نفس بلکه علم نفس به هر چیزی را متوقف به معرفت ذات حق می‌شمارد که به نحو حضوری درک می‌شود.¹

3-2- صرافت وجود حق تعالی

بنابر برهان صدیقین، موجود، عبارت است از حقیقت وجود؛ که این حقیقت از صرافت و محوشت برخوردار است یعنی حقیقتی است که آمیخته با هیچ چیزی جز وجود نیست. همه ویژگی‌های عارض بر ماهیت اعم از: عمومیت (جنسی، نوعی، فصلی و عرضی)، خصوصیت (فصل)، حد، نهایت، ماهیت، قوه امکانی، عدم و نقصی از مرتبه ذات او مرتفع است، چون او دارای ماهیت نیست.² بر همین منوال صورت و فاعل و غایتی هم برای او قابل تصور نیست، چرا که ذات او که از جمیع جهات، واجد جمیع کمالات بالفعل است، صورت‌بخش و کمال هر چیزی است، بر این اساس «معرفی برای او نیست و کاشفی جز او، برای او نیست؛ و برهانی جز ذاتش برای او وجود ندارد، و شهادت می‌دهد ذات او بر ذاتش و به وحدانیت ذاتش، چنانکه در آیه هجده آل عمران فرمود: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ».³ بنابراین موجودی که دارای صرافت ذاتی و محوشت وجودی است،⁴ به واسطه هیچ چیزی اعم از نفس و غیر نفس معروف واقع نمی‌شود.

3-3- بساطت وجود حق تعالی

طبق قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیا»⁵ حق تعالی عین کمالات همه اشیاء را واجد است و هیچ کمالی از کمالات بلکه هیچ شیئی از اشیاء خارج از ذات او نیست و هر کمالی هست، متعلق به او است.⁶ پس وجود بسیط محض به دلیل وحدت و عدم تناهی، مجالی برای غیر در وجود نمی‌گذارد و ماسوا، تنها تجلیات و تشانات و اطوار او خواهند بود که عین نسبت و ربط به اویند نه وجوداتی مستقل و ممتاز،⁷ زیرا هرگونه موجودیتی برای معالیل و ماسوای واجب تعالی به محدودیت واجب منجر خواهد شد. بر این

1. ملاصدرا، سه رساله فلسفی، 312.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 113/1-96؛ شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، 391-392/1.

3. ملاصدرا، العرشیه، 219-220؛ ملاصدرا، المشاعر، 46.

4. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 122/1.

5. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 100/6.

6. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 368/2.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 292/2؛ ملاصدرا، المشاعر، 53.

اساس، شناخت حق تعالی نیز از طریق معالیل و ماسوی امکان‌پذیر نیست، زیرا شناخت حق از راه تجلیات حداکثر مستلزم شناخت وجهی از وجوه او است نه بیشتر، زیرا بسیط حقیقی بتمامه شناخته نمی‌شود، و اگر شناخته شود باید بتمامه معلوم شود، زیرا ذات الهی از همه انحاء ترکیب مبرا است. بر این اساس شناخت حق تعالی برای ماسوی الله تنها از طریق حق ممکن خواهد بود، چراکه ماسوی همچنانکه در وجود خود، عین الربط به خداوند متعال هستند در معرفت و معروفیت خود هم عین الربط به خداوند متعال هستند. بنابراین هم شناخت خود آنها و هم شناخت آنها از پروردگار عالم متوقف بر شناخت حضرت حق است. یا به عبارت دیگر شناساندن خود حق تعالی بر آدمی. لذا صدرالمتألهین شرافت، افضلیت و نورانیت مطلق این راه را بری دیگر طرق به نص بیان می‌کند^۱ و تأکید می‌کند که خداوند متعال به دلیل شدت و کمال وجودی، اتم و اظهر اشیاء و در نتیجه أقدم آنها در ظهور نزد قوای ادراکی انسان است.^۲ پس نه تنها معرفت او به نفس بلکه معرفت او بر هر چیزی متوقف بر معرفت به پروردگار عالم است.

3-4- وحدت وجود

وحدت شخصی وجود که تقریر نهایی از وحدت وجود در حکمت متعالیه است، به معنای حاکمیت مطلق وحدت در عالم^۳ و انحصار هستی در هستی واجب تعالی است.^۴ طبق نگرش وحدت وجودی صدرالمتألهین، وجود سالک با مسلک و مسلوک تفاوت و تمایز و بینوتی ندارد تا معرفت به مسلوک (خدای متعال) متوقف بر سالک (نفس آدمی) باشد و سلوک عبارت باشد از سیر از خلق به حق. بلکه بنابر مذاق عرفانی و مذهب عرفا که صدرالمتألهین رأی ایشان را رأی صحیح می‌خواند، سالک چون فانی در مسلوک است، در واقع معرفت او به حق، مقدم بر معرفت او بر خلق است.

«و هذا أشرف الطرق و أنورها و أفضلها مطلقاً، لكون الوجود هو السالك فيها بالحققة و المسلك و المسلك إليه جميعاً، و خاصية هذه الطريقة هو فناء السالك أولاً في التوحيد، ثم بقاؤه بالوجود الحقاني كما أشير إليه بقوله: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ»^۵

«و این (سیر از رب به نفس) شریف‌ترین، نورانی‌ترین و برترین طریق است به نحو مطلق، زیرا وجود، خودش حقیقتاً سالک است و مسلک و مسلوک جمعاً یکی است. ویژگی این طریق این است که سالک ابتدا در توحید حق فانی می‌شود و سپس به وجود حقانی او باقی می‌گردد».

۱. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۸۷/۴.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۷۰/۱؛ ۳۸۳/۳.

۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۴۷/۱؛ ملاصدرا، شرح الهدایة الاثریة، ۳۴۱.

۴. فیضری، شرح فصوص الحکم، ۲۰؛ جندی، شرح فصوص الحکم، ۶۴۷.

۵. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۸۷/۴.

بنابراین معرفت به ذات الهی نه تنها از طریق معرفت نفس نیست بلکه در فنای سالک از نفس خویش و اندکاک جبل انیت در او است.¹

4- استشهادات نقلی صدر المتألهین

با توجه به اینکه در حکمت متعالیه، مشارب مختلف، مأرب واحدی دارد، پس از بیان براهین، یا پیش از اقامه برهان بر امری، در اکثر احیان، استشهادات قرآنی و روایی آن بحث نیز بیان می‌شود. ملاصدرا به‌طور مکرر از روایات امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمودند: «إعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة...» و «ما رأيت شيئا الا و رأيت الله قبله»، و همچنین حدیث نبوی؛ «إنما يعرف الله بالله...» در اثبات این اصل که معرفت به رب جز از طریق خود او امکان پذیر نیست، استفاده می‌کند.² حکیم سبزواری هم در تعلیقه بر این آیات و روایات و ادعیه‌ای مانند «یا من دلّ علی ذاته بذاته» و «متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدلّ علیک» را در تأیید این اصل بیان می‌کند.³ چنانکه در الکافی شیخ کلینی هم مشاهده می‌شود، اساساً بابی با عنوان «انه لا يعرف إلا به» موجود است که روایات مربوطه را نقل می‌کند،⁴ صدر المتألهین در شرح این باب از اصول کافی می‌گوید تا زمانی که هویت عبد باقی باشد و در حجاب انیت و ذاتیت باشد به شناخت حق واصل نمی‌شود اما بعد از فنای از ذات و انداک جبل انیت، حق را با حق خواهد شناخت و به دلیل استغراق در حق همه چیز حتی نفس خود، شهود و استغراق او هم از او غایب می‌شود.⁵

علاوه بر این، صدر المتألهین در اثبات نظریه مذکور، وحدت سالک و مسلک و مسلک را به‌عنوان دلیلی بر تقدم معرفت رب بر معرفت نفس بیان می‌دارد و آن را مستنبط از آیه شریفه هشتم سورة مبارکه آل عمران می‌داند: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ»⁶ و لذا با تکیه بر آیه 53 سورة مبارکه فصلّت، استشهاد به آیات آفاقی و انفسی را که از بخش اول آیه شریفه به‌دست می‌آید یعنی «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...»؛⁷ طریقه مجتهدان استدلالی می‌خواند که به‌وسیله اشیاء و خلق به حق می‌رسند و با بیان بخش دوم آیه شریفه یعنی «...أَو لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» خداوند متعال را أعرف اشیاء و برهان و شاهد بر هر چیزی می‌داند که خود شاهد و برهان‌بردار نیست و آن را طریقه انبیاء و اولیاء می‌خواند که با مشاهده حق به هر چیزی به‌واسطه حق

1. ملاصدرا، أسرار الآيات و أنوار البينات، 23.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 38/7؛ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 500/1؛ 84/2؛ ملاصدرا، شرح اصول کافی، 433/3.

3. سبزواری، التعلیقة علی الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 302/2؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوک، 461.

4. کلینی، الکافی، 85/1.

5. ملاصدرا، شرح اصول کافی، 61/3.

6. آل عمران: 18.

استشهاد می‌کنند؛^۱ او این مقام را مقام قرب نوافل و سرّ؛ «كنت له سمعاً و بصرأ و يدأ، و بی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی یبطش» معرفی می‌کند.^۲

از نظر صدرالمآلهین علم به ذات الهی از علم به صفات و افعال او برتر است و آن را مقدم و بی‌نیاز از هر مقدمه‌ای دیگر می‌داند و در این زمینه به روایتی از امام صادق علیه السلام نیز استشهاد می‌کند: «و فی کتاب الکافی عن أبی عبد الله جعفر الصادق (ع) أنه قال: من زعم أنه یعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرک لأن حجابہ و مثاله و صورته غیره و إنما هو واحد موحد فکیف یوحده من زعم أنه عرفه بغيره و إنما عرف الله من عرفه بالله فمن لم یعرفه به فلیس یعرفه و إنما یعرف غیره الحدیث» «هر کس گمان کند که خدا را از طریق حجاب یا صورت، یا مثالی می‌شناسد، مشرک است؛ زیرا آن حجاب و مثال و صورت غیر او هستند، و او تنها یکتای یگانه است. پس چگونه ممکن است کسی که می‌پندارد خدا را به واسطه چیزی غیر از خود او شناخته، او را یگانه بدانند؟ در حقیقت، تنها کسی خدا را شناخته که او را به واسطه خود او شناخته است. پس هرکس او را به غیر از او بشناسد، در واقع او را شناخته بلکه غیر او را شناخته است».^۳

اساساً در حکمت متعالیه، مسلک صدیقان شناخت خداوند به خود او است نه استمساک به دیگر امور؛ چنانکه از برخی عرفا نقل می‌کند که گفته‌اند: «عرفت ربّی برّی، و لو لا ربّی لما عرفت ربّی». محقق عارف و حقیقت‌یاب از نظر او کسی است که با نور معرفت الهی بر بطلان سرمدی ماهیات پی برده و بر او منکشف شود که هیچ موجودی به خودی خود قوام ندارد، بلکه قوام هر چیزی به او است. پس موجودات از حیث ذات خود، باطل الذوات، نابودشونده هویت‌ها و ایت‌ها هستند، و حقیقتشان تنها به غیر آنهاست، نه از آن جهت که خودشان هستند. بنابراین، هیچ حقی جز خداوند قیوم که «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» وجود ندارد. اوست که قائم به ذات خویش است و هر چه غیر اوست، به قدرت او برپا است؛ «...کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ...».^۴ بنابراین حق تعالی که نور حقیقی عالم است، ظاهر بذاته و مظهر لغيره است و از این رو، تنها ذات او دلالت بر ذات و بر غیر ذات او دارد که این غیر تجلیات و آیات اویند.^۵

آنچه بیان شد از آیات و روایات تنها برای تبرک جستن به معارف قرآنی و روایی بود که در برخی ادله

۱. ملاصدرا، اسرار الآیات و أنوار المینات، ۲۲؛ ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۱/۲۵۰.

۲. ملاصدرا، اسرار الآیات و أنوار المینات، ۱۰۶.

۳. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۵۰؛ ملاصدرا، اسرار الآیات و أنوار المینات، ۲۳.

۴. قصص: ۸۸؛ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱/۴۰۶؛ ۶/۱۰۴؛ ۷/۲۲۲.

۵. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ۴۶۱.

ملاصدرا نیز مورد تمسک واقع شده بود و ذکر بیش از این، از اقیانوس معارف الهی در موضوع مذکور، دفتر دیگری می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

در حکمت متعالیه و بنا بر مبانی فلسفی صدرالمتهلین و همچنین توجه به آرای نهایی و امارات هویدا در سخن ایشان، انتقال از معرفت نفس بر معرفت رب امکان‌پذیر نیست یعنی نه در اثبات وجود حق تعالی نه در کسب معرفت نسبت به او اثر ندارد، بلکه عکس آن صحیح است یعنی شناخت نفس و شناخت رب، هر دو متوقف بر شناخت خداوند متعال است. سرّ مطلب نیز در این است که موجودات، عین الربط به پروردگار خود هستند و عین الربط در هیچ آنی از آنات و در هیچ نحوه‌ای از انحاء بدون مربوط الیه خود قابل تصور نیست. بنابراین علم آن‌ها نیز به پروردگار خود و همه موجودات به دلیل هویت عین الربطی متوقف بر علم به مربوط الیه خویش است. این سخن بعد از اثبات علیّت در معنای تجلّی و تشّان که مدل نهایی سازگار با دستگاه حکمت متعالیه است اثبات می‌شود. ادله دیگری از جمله صرافت و بساطت حق تعالی نیز مؤید این مطلب است. اشارات مختلفی در مواضع گوناگونی از بیانات صدرالمتهلین در آثارش بر این نظر گواهی می‌دهد که در ضمن ادله بیان شد. بنابراین برخلاف تفاسیر موجود و مشهور تا پیش از این، تقدم معرفت رب بر معرفت نفس بلکه هرگونه معرفتی، نظر نهایی و سازگار بر مبانی صدرالمتهلین و تفسیر صحیحی از احادیث معرفت نفس است.

منابع

قرآن کریم.

آملی، سیدحیدر. رساله نقدالنقود فی معرفة الوجود. ترجمه و تعلیق حمید طبیبیان، تهران: مؤسسه اطلاعات، 1364.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الرسائل. قم: بیدار، 1400ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء(منطق). به تحقیق سعید زاید و دیگران، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، 1404 ه.ق.

ابن‌عربی، محی‌الدین. الفتوحات المکیّة. بیروت، دار الصادر، بی‌تا.

ابن‌عربی، محی‌الدین، انشاء الدوائر، به تصحیح مهدی محمد ناصرالدین، لیدن: مطبعة بریل، 1336

سبزواری، مولی‌هادی. التعليقة على الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی، 1981م.

سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، 1372.

سعیدی، حمیدرضا و دیگران. «تقدم خداآگاهی بر خودآگاهی در معرفت نفس از منظر علامه طباطبائی». اندیشه نوین دینی 12، ش. 44 (بهار 1395): 93-112.

جندی، مؤالدین. شرح فصوص الحکم. به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، 1423.
جوادی آملی، عبدالله. رَحِیقِ مَخْتُوم. به کوشش حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء، 1396.
خوش صحبت، مرتضی، جعفری، محمد. «تبیین برهان‌های معرفت نفس بر مبنای حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه». معرفت کلامی 2، ش. 2 (تابستان 1390): 79-110.

حسن‌زاده آملی، حسن. شرح العیون فی شرح العیون. نسخه دیجیتال، بی‌تا.
حسن‌زاده آملی، حسن. صد کلمه در معرفت نفس. قم: قیام، 1371.
حسن‌زاده آملی، حسن. عیون مسائل نفس. تهران: امیرکبیر، 1371.
رجبی، ابوزر. «تحلیل تطبیقی خودشناسی در معرفت به خدا از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی». انسان پژوهی دینی 10، ش. 30 (پاییز و زمستان 1392): 89-113.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. أسرار الآیات و أنوار البینات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی، 1360.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. ایقاظ النائمین. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی‌تا.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار، 1366.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. شرح اصول کافی. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی، 1383.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی، 1981م.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. رساله سه اصل. تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول تهران، 1340.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. سه رساله فلسفی. به تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1387الف.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1360.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. شرح الهدایة الأثریة. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، 1422.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. العرشیه. تهران: انتشارات مولی، 1361.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1354.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. المشاعر. تهران: طهوری، 1363.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. مفاتیح الغیب. به تصحیح محمد خواجوی، تهران: مطالعات فرهنگی، 1363.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. مجموعه رسائل فلسفی. تهران: حکمت، 1420.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. المظاهر الالهية في أسرار العلوم الكمالية. تهران: بنیاد حکمت صدر، 1387.
- طباطبایی، محمدحسین. نهاية الحکمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، 1416.
- علوی، سیدمحمدکاظم. «نگاهی تاریخی بر انتقال از معرفت نفس به معرفت رب در حکمت مشاء و حکمت اشراق». تاریخ فلسفه 4، ش. 1 (تابستان 1392): 147-172.
- فارابی، ابونصر. الجمع بین رأی الحکیمین. تهران: الزهراء، 1405ق.
- قیصری، داود. شرح فصوص الحکم. قم: بیدار، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1388.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

‘Alavī, Sayyid Muḥammad Kāzim. " Nigāhī Tārīkhī bar Intiqāl az Ma’rifat Nafs bi Ma’rifat Rab dar Ḥikmat Mashā’va Ḥikmat Ishrāq". *Tārīkh Falsafah* 4, no. 1 (summer 2014/1392): 147-172.

Āmulī, Sayyid Ḥydar. *Risālah Naqd al-Nuqūd fī Ma’rifā al-Vujūd*. translated by Ḥamīd Ṭabībīyān. Tehran: Mū’assisah-yi Itilā’āt, 1986/1364.

Fārābī, Abū Naṣr. *al-Jam‘ Bayna Ra’y al-Ḥakīmāyn*. Tehran: al-Zahrā, 1985/1405.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Ṣad Kalamih dar Ma’rifat Nafs*. Qum: Qiyālī, 1993/1371.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Sarḥ al-‘Uyūn fī Sharḥ al-‘Uyūn*. Nuskhih-yi Dijital, s.d.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *‘Uyūn Masā’il Nafs*. Tehran: Amīr Kabīr, 1993/1371.

Ibn ‘Arabī. Muḥyī al-Dīn. *al-Futūḥāt al-Makkiyah*. Beirut: Dār Ṣādir, s.d.

Ibn ‘Arabī. Muḥyī al-Dīn. *Inshā’ al-Dawā’ir*, ed. Maḥdī Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Līdīn: Maṭba‘a Brīl, 1957/1336.

Ibn Sīnā. Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Shifā’ (Mantiq)*. Ed. Sa‘īd Zāyid et al. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar‘ashī, 1984/1404.

Ibn Sīnā. Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Rasā’il*. Qum: Bidār, 1980/1400.

Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Raḥīq Makhtūm*. researched by Ḥamīd Pārsāniyā, Qum: Markaz-i Nashr Asrā’, 2018/1396.

Jundī, Mu‘ayyad al-Dīn. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Qum: Bustān-i Kitāb, 2002/1423.

Khūsh Ṣuḥbat, Murtaẓā, Ja‘farī, Muḥammad. " Tabyīn Burhān-hā-yi Ma’rifat Nafs bar Mabnāy Ḥadīth Man

‘Arafa Nafsa Faqad ‘Arafa Rabah". *Ma‘rifat Kalāmī* 2, no. 2 (summer 2012/1390): 79-110.

Kuliyinī, Muḥammad ibn Ya‘qūb, *al-Kāfi*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah, 1988/1367.

Qayṣarī, Dāwud. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Qum: Intishārāt-i Bidār, s.d.

Rajabī, Abūzar. " Taḥlīl Taṭbīqī Khudshināsī dar Ma‘rifat bi Khudā az Didgāh Mulāṣadrā va Ibn ‘Arabī".

Insānpazhūhī Dīnī 10, no. 30 (autumn and winter 2014/1392): 89-113.

Sabzavārī, Mulā Hādī. *al-Ta‘līq ‘ala al-Ḥikma al-Muta‘ālīya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1981/1401.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-‘Arshiyya*. Tehran: Mawlā, 1983/1361.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta‘ālīya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1981/1401.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1976/1354.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mashā‘ir*. Tehran: Ṭahūrī. 1984/1363.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mazāhir al-Ilāhiyah fi Asrār al-‘Ulūm al-Kamāliyah*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Ṣadrā, 2009/1387.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiya fi al-Manāhij al-Sulūkīya*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1982/1360.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Asrār al-Āyāt wa Anwār al-Bayyināt*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah Islāmī, 1982/1360.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Ḥaqāz al-Nā‘imīn*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah Irān, s.d.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Maḥātīḥ al-Ghayb*. ed. Muḥammad Khwājavi. Tehran: Muṭālī‘āt Farhangī, 1985/1363.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Majmū‘ah-yi Rasā’il Falsafī*. Tehran: Hikmat, 2000/1420.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Risālah Si Aṣl*. Tehran: Dānishgāh ‘Ulūm Ma‘qūl va Maqūl Tehran, 1962/1340.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ al-Hidāya al-Athīriya*. Beirut: Mū‘assisa al-Tārīkh al-‘Arabī, 2001/1422.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*. Tehran: Mū'assisah-yi Muṭālī'āt Farhangī, 2005/1383.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sī Risālah-yi Falsafī*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 2009/1387.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Qum: Bīdār, 1988/1366.

Sa'īdī, Ḥamīd Riḍā et al. "Taqadum Khudāgāhī bar Khudāgāhī dar Ma'rifat Nafs az Manẓar 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī". *Andīshih-yi Nūvīn Dīnī* 12, no. 44 (spring 2017/1395): 93-112.

Suhravardī, Yahyā ibn Ḥabash. *Majmū'ah-yi Muṣannifāt*. Tehran: Vizārat Farhan va Āmūzish 'Ālī, 1993/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1996/1416.