

العلاقة بين معرفة النفس ومعرفة الرب

د. مصطفى عزيزي*

الخلاصة

يرشد الحديث النبوي الشريف: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» إلى وجود ملازمة بين معرفة النفس ومعرفة الرب، كما هو مقتضى القضية الشرطية، ووقع الكلام في بيان تلك الملازمة الموجودة في الحديث الشريف، وهناك اتجاهان أساسيان هما: الاتجاه الأول الذي يقول بامتناع معرفة النفس، والثاني الذي يقول بإمكان تلك المعرفة والوصول إلى معرفة الرب عن طريقها. والاتجاه الذي يقول بإمكان معرفة النفس في التقسيم الأولي ينقسم إلى قسمين: "معرفة النقيض" التي تبين الملازمة عن طريق الصفات السلبية الإلهية وسلب النواقص عن الذات الإلهية، و"معرفة النظير" التي تبين الملازمة بالتمسك بالصفات الإيجابية والكمالية. وأهم النظريات المندرجة تحت "معرفة النقيض" هي نظرية الافتقار، وأهم النظريات المندرجة تحت "معرفة النظير" هي: (نظرية الأوصاف والخصائص) و(نظرية المظهرية) و(نظرية المماثلة) و(نظرية السريان). ومن جهة أخرى هناك ملازمة بين معرفة النفس وبين معرفة الإنسان الكامل وولي الله الأعظم، فمن سلك طريق معرفة النفس وارتقى في مدارجها نال معرفة الإنسان الكامل، ومن عرفه فقد عرف الله تبارك وتعالى.

الكلمات المفتاحية: معرفة النفس، معرفة الرب، الملازمة، المعرفة الحضورية، التجلي.

(*) الدكتور مصطفى عزيزي، إيران، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية.

m.azizi56@yahoo.com

The Correlation between knowing oneself and knowing the Lord

Dr. Mustafa Azizi

Summary

The Prophetic tradition that says "He, who knows himself knows his Lord" refers to a correlation (mulazamah) between knowledge of oneself and knowledge of the Lord, as is implied in the conditional sentence in the tradition. Based on the understanding of this tradition, there are two main approaches: the first is that it is impossible for man to know himself, and the second is that it is possible, and through this knowledge man can obtain knowledge of God.

The approach that says it is possible to know oneself is initially divided into two divisions: "knowing the opposite" that shows the correlation through the negative attributes of God, exalting God above any insufficiency, and the "knowing of the counterpart," that shows the correlation by keeping to positive attributes and perfections. The most important theory related to "the knowing of the opposite" is the theory of poverty, and the most important theories within the "knowing of the counterpart" are the theories of attributes and characteristics, manifestation, similarity and emanation.

On the other hand, there is correlation between knowing of oneself and knowing of the perfect man and greatest vicegerent of God. Whoever follows the path of self-knowledge and ascends in its ways will get to know the perfect man, and whoever know the perfect man, will certainly know Almighty God.

المقدمة

اهتمَّ أهل المعرفة والسلوك بموضوع «معرفة النفس» وعلاقته بمعرفة الرب اهتمامًا بالغًا؛ ولهذا البحث مكانةٌ مهمّةٌ في النصوص الدينيّة. فمعرفة النفس هي مفتاح خزائن معرفة الله ومفتاح خزائن ملكوته؛ لأنَّ النفس الإنسانيّة لها استعدادٌ أن تقترب إلى درجة الإنسان الكامل، وتتسمّ بسماته على قدر قابليّته، والإنسان الكامل هو المظهر الأتمّ والتجليّ الأعظم لأسماء الله الحسنی وصفاته العليا، وهو خليفة الله في الكون.

فللنفس الإنسانيّة أن ترتقي إلى درجاتٍ عاليّةٍ من الكمالات، بحيث لا تتوقّف في مستوىٍّ معيّن، كما يقول صدر المتألّهين: «إنَّ النفس الإنسانيّة ليس لها مقامٌ معلومٌ في الهويّة، ولا لها درجةٌ معيّنةٌ في الوجود كسائر الموجودات الطبيعيّة والنفسيّة والعقليّة التي كلّ له مقامٌ معلومٌ، بل النفس الإنسانيّة ذات مقاماتٍ ودرجاتٍ متفاوتةٍ، ولها نشأتٌ سابقةٌ ولاحقةٌ، ولها في كلّ مقامٍ وعالمٍ صورةٌ أخرى» [صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 343].

والسرّ في ذلك أنّ النفس الإنسانيّة هي نفخةٌ إلهيّةٌ وسرُّ ربّانيٍّ كما يقول القرآن الكريم: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، فنفس الإنسان الكامل بسبب أنّه خليفة الله في أرضه فهي التجليّ الأعظم وأكمل المخلوقات؛ لذا لا تتأطر بإطارٍ خاصٍّ ولا تتقيّد بقيودٍ معيّنة، بل هي من أمر ربّها.

إنَّ الإنسان فيه نموذج كلّ ما هو في العالمين من الملك والملكوت، فكأنّه نسخةٌ مختصرةٌ من كتاب الله الكبير، كما نسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام قال:

وأنت الكتاب المبين الذي بآياته يظهر المضمّر
وتزعم أنّك جرمٌ صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

[المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج 3، ص 272]

فالصورة الإنسانيّة هي أعظم آيات الله وهي أكبر حججه على خلقه؛ لأنّها الكتاب الذي كتبه الله - تعالى - بيده. [صدر المتألهين، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 293] والدليل على هذا المدعى هو النصوص الدينيّة المتظافرة حول كرامة الإنسان ومزله الرفيعة في الكون، وأنّه معلّم الملائكة الأسماء، وأنّه مسجود الملائكة كما ورد في القرآن الكريم. فالهدف الأسمى والغاية القصوى للإنسان هي الوصول إلى معرفة الله عزّ وجلّ ونيل الخلافة الإلهيّة. فالغرض الأصليّ في هذه المقالة هو التركيز على أهميّة معرفة النفس وبيان الملازمة الموجودة بين معرفة النفس ومعرفة الربّ.

وقد ذكرت آراءً مختلفةً لبيان الملازمة بين معرفة النفس ومعرفة الربّ من قبل المحدّثين والمفسّرين والمتكلمين والحكماء والعرفاء على مرّ التاريخ، وكلّ يفسّر هذه الملازمة حسب مبادئه المعرفيّة والرؤية الكونية الخاصّة به. يمكن أن ندرج الآراء المطروحة في هذا المجال في اتّجاهين أساسيين:

أ- الاتّجاه الذي يركّز على استحالة معرفة النفس وأنّها فوق طاقة الإنسان، بمعنى أنّه كما لا يمكن الوصول إلى معرفة الله عزّ وجلّ لا يمكن الوصول إلى معرفة النفس.

ب- الاتّجاه الذي يؤكّد على إمكان - بل وقوع - معرفة النفس والوصل إلى معرفة الربّ عن طريقها.

الاتّجاه الثاني في حدّ ذاته ينقسم في التقسيم الأوّل إلى قسمين:

معرفة النفس عن طريق الصفات السليبيّة، وقد عبّرنا عنه بمعرفة النقيض، وهذا اصطلاحٌ شائعٌ عند أهل المعرفة.

معرفة النفس عن طريق الصفات الإيجابية، وقد عبّرنا عنه بمعرفة النظرير على ما هو المشهور عند أهل المعرفة.

القسم الثاني من معرفة النفس تحتوي على نظرياتٍ مختلفةٍ مثل "نظرية الأوصاف والخصائص"، و"نظرية المظهرية والتجلي"، "نظرية المماثلة". نحن نذكر في البداية "معرفة النقيض" ثم نبين "معرفة النظرير". قبل الخوض في البحث، نشير إلى مصادر الحديث وصوره المختلفة، ثم نبين المفردات الرئيسية للبحث، وفي آخره نستعرض النظريات المطروحة في هذا المجال.

أولاً: مصادر الحديث

أرى من المناسب قبل الخوض في الآراء المختلفة لبيان معنى الحديث التطرّق باختصارٍ إلى مصادر الحديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، ففي كتب الحديث لأهل السنة، لم أجد مصدرًا من مصادرهم الحديثية ينقل هذا الحديث، لا في الصحاح ولا في السنن ولا في المسانيد ولا في غيرها، إلّا ما نقله أبو نعيم الأصبهاني في كتابه (حلية الأولياء) [أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 10، ص 208]، وابن أبي الحديد المعتزلي في شرحه على نهج البلاغة [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 20، ص 292]. بل ضعف كثيرٌ من أئمة الجرح والتعديل هذا الحديث ولم يعدّوه من الأحاديث النبوية، واعتبروه من الموضوعات والمشهورات التي لا أصل لها. [الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة، ج 1، ص 165]

ولكن مع ذلك كتب بعض من فقهاء أهل السنة كتبًا في شرح هذا الحديث، يقول الألباني: «فقد ألف بعض الفقهاء المتأخرين من الحنفية

رسالةً في شرح هذا الحديث! وهي محفوظةٌ في مكتبة الأوقاف الإسلامية في حلب، وكذلك شرح أحدهم حديث: «كنت كنزاً مخفياً» [المصدر السابق].

فيما يعتقد العلامة الطباطبائي أنّ حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» رواه الفريقان عن النبي ﷺ وهو حديثٌ مشهورٌ. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 170]

لكن قد ورد هذا الحديث في التراث الروائي لأئمة أهل البيت عليه السلام عن النبي الأعظم ﷺ وعن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام بصياغاتٍ مختلفةٍ نستعرضها فيما يلي:

أ- قال النبي ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» [ابن شهر آشوب، متشابه القرآن ومختلفه، ج 1، ص 44].

ب- قال النبي ﷺ: «أعرفكم بنفسه أعرّفكم ربّه» [المصدر السابق].

ج- نقل علم الهدى الشريف المرتضى: «رُوي أنّ بعض أزواج النبي ﷺ سألته متى يعرف الإنسان ربّه؟ فقال: إذا عرف نفسه» [السيد المرتضى، أمالي المرتضى، ج 1، ص 274].

د- قال الإمام الصادق عليه السلام: «اطلبوا العلم ولو بالصين، وهو علم معرفة النفس، وفيه معرفة الربّ» [الشهيد الثاني، شرح مصباح الشريعة، ص 383].

هـ- «دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَجُلٌ اسْمُهُ مُجَاشِعٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ الطَّرِيقُ إِلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ؟ فَقَالَ ﷺ: مَعْرِفَةُ النَّفْسِ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 67، ص 72].

و- نقل الحافظ البرسي في كتابه (مشارق أنوار اليقين): «يقول الربّ

الجليل في الإنجيل: اعرف نفسك أيها الإنسان تعرف ربك، ظاهره للفناء وباطنك أنا» [برسي، مشارق أنوار اليقين، ص 299].

وهناك بعض من الآيات القرآنية تؤيد مضمون الحديث، من أبرزها الآية 19 من سورة الحشر: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ يرى بعض العلماء أن هذه الآية الشريفة كعكس النقيض لحديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» [صدر المتألهين، أسرار الآيات، ص 163].

ثانيًا: التعريف بمفردات البحث

كما ينبغي قبل الخوض في البحث أن نوضح المفردات الأساسية للموضوع إيضاحًا لأصل الموضوع، وهو بيان الملازمة بين معرفة النفس ومعرفة الرب.

المعرفة

المعرفة في عنوان معرفة النفس تشمل المعرفة الحضورية التي لا تحصل عن طريق المفاهيم والصور العلمية، بل هي حضور الواقع الخارجي لدى العالم، وتشمل المعرفة الحسولية أيضًا، ولكن المعرفة الحضورية بالنفس تنتج المعرفة الحضورية بالرب، والمعرفة الحسولية بالنفس تنتج المعرفة الحسولية بالرب؛ لأنه يتسنى للإنسان أن يعرف فقره الذاتي عبر المعرفة الحضورية، فإذا عرف أن نفسه فقير إلى الله تعالى، يعرف المفتقر إليه - وهو الله تعالى - معرفة حضورية؛ يقول العلامة الطباطبائي:

«أما طريق معرفة النفس هو أن يوجه الإنسان وجهه للحق سبحانه، وينقطع عن كل صارف شاغل عن نفسه إلى نفسه حتى يشاهد نفسه كما هي، وهي محتاجة لذاتها إلى الحق سبحانه. وما هذا شأنه لا ينفك مشاهدته

عن مشاهدة مُقوّمه. فإذا شاهد الحقّ - سبحانه - عرف معرفةً ضروريّةً، ثمّ عرف نفسه به حقيقةً؛ لكونها قائمة الذات به سبحانه، ثم يعرف كلّ شيءٍ به تعالى» [الطباطبائي، رسالة الولاية، ص 192].

وبما أنّ المفاهيم الذهنيّة هي الحجاب والحاجز بين المدرك والمدرك، فينبغي أن نركّز على المعرفة الحضورية في معرفة النفس؛ لأنّ الآثار المترتبة على معرفة النفس من الأمور الخارقة للعادة هي آثارٌ واقعيّةٌ، فلا بدّ من تفسير المعرفة بالمعرفة الحضورية، ولا شكّ أنّ محطّ هذه المعرفة هي القلب أو الفؤاد؛ لذا يقول القرآن الكريم: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [سورة النجم: 11]، فقد دُسبت الرؤية إلى الفؤاد الذي هو القلب ونفى عنه الكذب، ولهذا يدلّ على أنّ هذه المعرفة حضورية.

وقال الطباطبائي في تعريف الفؤاد: «ولا بدع في نسبة الرؤية - وهي مشاهدة العيان - إلى الفؤاد؛ فإنّ للإنسان نوعاً من الإدراك الشهودي وراء الإدراك بإحدى الحواسّ الظاهرة والتخيّل والتفكّر بالقوى الباطنة، كما إنّنا نشاهد من أنفسنا أنّنا نرى، وليست هذه المشاهدة العيانية إبطاراً بالبصر ولا معلوماً بفكرٍ، وكذا نرى من أنفسنا أنّنا نسمع ونشم ونذوق ونلمس ونشاهد أنّنا نتخيّل ونتفكّر، وليست هذه الرؤية ببصرٍ أو بشيءٍ من الحواسّ الظاهرة أو الباطنة، فإنّنا كما نشاهد مدركات كلّ واحدةٍ من هذه القوى بنفس تلك القوّة، كذلك نشاهد إدراك كلّ منّا لمدركها، وليس هذه المشاهدة بنفس تلك القوّة، بل بأنفسنا المعبر عنها بالفؤاد» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 30].

وكذا ما يعبر عنه القرآن بإراءة الملكوت للنبي إبراهيم عليه السلام: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [سورة الأنعام: 75]

فهذه الرؤية هي رؤيةٌ قلبيةٌ وليست رؤيةً بصريةً، كما صرح الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في كيفية معرفة الله تعالى: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان» [نهج البلاغة، خطبة 179]، وبما أنّ محط الإيمان ومحل استقراره هو القلب، وأنّ من ركائز الإيمان الانجذاب والميل نحو المحبوب، فالقلب في هذا الحديث هو بمعنى النفس أو العقل.

النفس

هناك تعاريف متعدّدة حول النفس الإنسانيّة، فالتعريف المعتمد عند كبار متكلّمي الشيعة كالشيخ المفيد ونصير الدين الطوسي وجلّ الفلاسفة الأسلاميين هو: أنّ النفس جوهرٌ بسيطٌ قائمٌ بذاته غيرٌ جسمٍ ولا جسمانيٍّ ولا يتّصف بالأوصاف الجسمانيّة كاللحم والتحيز والتركيب والحركة والسكون، بل هو منشأ الحياة والعلم والقدرة والإرادة في الإنسان. وهذا الجوهر المجرد البسيط يُعدّ حقيقة الإنسان وهويّته، وهو المخاطب الحقيقي في التكاليف الشرعيّة وفي الشواب والعقاب والوعد والوعيد. إنّ جوهر النفس الإنسانيّة لا يزول ولا يفنى ولا ينعدم، بل هو خالدٌ ما شاء الله تعالى. [المفيد، سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد، ج 7، ص 58 و59]

الجدير بالذكر أنّه لا تتحقّق المعرفة الشهوديّة للنفس إلّا بعد قبولنا تجرّد النفس الإنسانيّة، إذ التجرّد والعلم الحضوريّ متلازمان وهما وجهان لعملية واحدة؛ لذا يقول الشيخ الرئيس ابن سينا: «إنّ معرفة النفس مرقاةٌ إلى معرفة الربّ تعالى، كما أشار إليه قائل الحقّ بقوله: من عرف نفسه فقد عرف ربّه. ولو كان المراد بالنفس في هذا الحديث هو هذا الجسم لكان كلّ أحدٍ عارفاً بربّه - أعني خصوص معرفته - وليس كذلك» [ابن سينا، رسالة أحوال النفس، ص 148]، فابن سينا بصدد بيان أنّ النفس ليست هي البدن الجسمانيّ.

الربّ

إذا أمعنا النظر في حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» نرى أنّ معرفة النفس تنتهي إلى معرفة الربّ، فذكر في الحديث: «معرفة الربّ» لا «معرفة الله أو معرفة الخالق» أو غير ذلك من الصفات الإلهيّة، والسّر في ذلك يتّضح من خلال تعريف الربّ، إذ «الربّ» من الأسماء الحسنى لله تعالى، والربوبيّة من الصفات الفعلية له، وأصله من «رب» بمعنى التربيّة، قال الراغب: «هو إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حدّ التمام، ولا يقال الربّ مطلقاً إلّا لله - تعالى - المتكفّل بمصلحة الموجودات والمتولّي لمصالح العباد» [الراغب، المفردات في غريب القرآن، ذيل مادة الربّ].

فأخذ في تعريف الربّ مفهوم المالكية والتدبير فمن ملك شيئاً فهو ربّه [الفراهيدي، كتاب العين، ص 640]، وأيضاً الربّ بمعنى إصلاح الشيء والقيام عليه، فالربّ هو المصلح للشيء والله - تعالى - هو الربّ لأنه مُصلح أحوال الشيء [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص 356].

فالسالك عندما يبدأ بتهديب نفسه ويدخل في مضمار معرفة النفس، يتولّى الله - تعالى - إصلاح أمره وتدبير شؤونه، ويربّيه حالاً فحالاً إلى أن يُوصله إلى غايته وهي معرفة الربّ.

إذن ربّ الشيء هو مالكة المدبّر لأمره بالتصرّف فيه، فيكون الربوبيّة أخصّ من الملك. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 15، ص 57]

ولازم التدبير والتصرّف في أمر الشيء هو تربيته وتنميته وإعطائه الرزق المادّي والمعنويّ وتوفير الظروف لكماله ورشده ورقبته. [جوادى آملی، توحيد در قرآن، ص 522]

الملازمة

الملازمة تتابع الشئيين على سبيل أن أحدهما يلزم الآخر ويتبعه [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 115]، وحديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» قضيةً شرطيةً تتألف من الشرط (المقدم) ومن الجزاء (التالي)، كما بيّن في علم المنطق حقيقة القضية الشرطية هي تعليق أحد الحكمين على الآخر، فالتأليف بين القضيتين المقدم والتالي. إذن المقدم وهو "من عرف نفسه" يستلزم التالي وهو "فقد عرف ربه".

ثالثاً: معرفة النفس والرب بين الإمكان والامتناع

يفرض صدر الدين الشيرازي في حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» أربعة احتمالات في بيان الملازمة:

الأول أنه بمعرفة النفس يتوصل إلى معرفة الرب، كقولك: اعرف العربية تعرف الشعر العربي، أي بمعرفة العربية يتوصل إلى معرفة الشعر العربي، وإن كان بينهما وسائط.

والثاني أنه إذا حصل معرفتها حصل بحصول معرفتها معرفة الله بلا فاصل، كقولك: بطلوع الشمس يحصل الضوء، مقترناً بها وبطلوعها غير متأخر عنه بزمان.

والثالث أن معرفة الله ليست تحصل إلا أن تعرف النفس؛ لأنك إذا عرفت على الحقيقة تعرف العالم، وإذا عرفت العالم تعرف الحق تعالى.

والرابع أنك إذا عرفت النفس فقد عرفت الرب، وهذا هو الغاية في معرفته، لا يمكن لك فوق هذه المعرفة، وإليه الإشارة بما قال علي عليه السلام:

إنَّ العقل لإقامة رسم العبوديّة لا لإدراك الربوبيّة، ثمّ تنفّس الصعداء وأنشأ يقول:

كيفية النفس ليس المرء يدركها فكيف معرفة الجبار في القدم

هو الذي أنشأ الأشياء مبتدعاً فكيف يدركه مستحدث النسم

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ تنبيهٌ على أنّهم لو عرفوا أنفسهم لعرفوا الله، فلمّا جهلوا دلّ جهلهم إيّاه على جهلهم أنفسهم.

[صدر المتألّهين، أسرار الآيات، ص 133 و 134]

وهذا الوجه الرابع هو الوجه الصحيح في تبين الملازمة في الحديث الشريف؛ لأنّ معرفة النفس هو السبب المباشر لمعرفة الله، وهذا هو المصداق الأتمّ للاستلزام في القضية الشرطيّة.

ولا يخفى أنّ الفرق بين الثالث والثاني يكمن في أنّ الثالث يحصر معرفة الله - تعالى - على طريق معرفة النفس، وهذا الحصر يكون له معنى إذا كانت معرفة النفس معرفةً حضوريّةً شهوديّةً. ولكنّ الثاني يسلّط الضوء على أنّ معرفة الله تحصل بعد معرفة النفس بلا فاصلةٍ أو تراخٍ.

وهنا يختلج في نفس الإنسان سؤال مهمّ، وهو لماذا لم يقل المعصوم (عليه السلام): "من عرف ربّه فقد عرف نفسه" عوضاً عن قوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»؟ ومعلومٌ أنّ ترتيب هذه الشرطيّة المتّصلة على هذا الوجه أولى، فإنّ استلزام مقدّمها لتاليها يكون أقوى من استلزامه لها؛ لأنّه استدلالٌ ببرهان «لم»، ولا شكّ أنّ برهان «لم» أقوى من برهان «إن»؛ لَمّا كان العلم بالعلّة المعيّنة مستلزماً للعلم بالمعلول المعين، وأمّا العلم بالمعلول المعين فلا يدلّ إلّا على العلة المطلقة، ولا يدلّ على العلة المعيّنة.

والجواب هو: لا شك أنّ برهان «لم» أقوى والاستدلال به أولى، إلا أنّ هذه الكلمة خرجت من المعصوم عليه السلام مخرج التأديب والحثّ على مكارم الأخلاق واقتناء الفضائل؛ وذلك أنّ الإنسان إذا عرف نفسه بكثرة عيوبها ونقصانها وحاجتها إلى التكميل كان ذلك داعياً له على إصلاح نفسه وإصلاح قوّته العملية والنظرية، وليس مقصوده الأول ها هنا هو التنبيه على وجوب معرفة الله، ولو أنّه قدّم معرفة الله - تعالى - لكان نقض الغرض المذكور من الكلمة، ولما كان فيها حثٌّ للإنسان على الاطلاع على عيب نفسه. [البحراني، شرح مئة كلمة، ج 1، ص 84]

فآية الشريفة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الحشر: 20] تأمر بأن تنظر النفس وتراقب صالح عملها الذي هو زادها ليوم غدٍ، وخير الزاد التقوى، فللنفس يومٌ وغدٌ، وهي في سيرٍ وحركةٍ على مسافةٍ، والغاية هو الله سبحانه، وعنده حسن الثواب وهو الجنة، فعليها أن تداوم على ذكر ربّها ولا تنساه؛ لأنّه - سبحانه - هو الغاية، ونسيان الغاية يستعقبه نسيان الطريق، فمن نسي ربّه نسي نفسه، ولم يعدّ لغده ومستقبل مسيره زاداً يتزوّد ويعيش به سيهلك. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 165]

وهناك اتّجاهان في بيان الملازمة بين معرفة النفس ومعرفة الربّ:

الاتّجاه القائل بامتناع معرفة النفس والربّ.

الاتّجاه القائل بإمكان معرفة النفس والربّ.

أما الاتجاه الامتناعي الذي هو شائع بين المحدثين يركّز على أنه كما لا يمكن التوصل إلى معرفة النفس كذلك لا يمكن التوصل إلى معرفة الرب، فمن عجز عن معرفة نفسه فأحرى به أن يعجز عن معرفة خالقه، ويستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 85]. [المازندراني، شرح الكافي الأصول والروضة، ج 4، ص 153 و 154]

ويمكن نقد هذا الاتجاه من خلال ما يلي:

أولاً: ما ذكر من الاستدلال في امتناع معرفة النفس ضعيف ومردود؛ إذ ليس المراد بقوله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ هو أن أمر الروح موكول إلى الله ولا يعرفه أحد، بل الظاهر من هذه الفقرة من الآية هو: أن الروح من عالم الأمر الذي لا تدرج فيه، بل تتحقق الأمور هناك دفعة واحدة كما يقول القرآن الكريم: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾.

ومن ناحية أخرى لا بدّ من التفصيل بين "المعرفة بالكُنه" و"المعرفة بالوجه"، وبما أن الله - تعالى - هو حقيقة الحقائق وأصل كلّ موجود في العالم وكُنه النفس الإنسانية راجع إليه، لا يمكن معرفة كُنه النفس وغايتها معرفة تفصيليّة. كما أن الله - تعالى - هو الذي يعرف كنه ذاته فحسب، فالله هو الذي يعرف كنه النفس الإنسانية معرفة تفصيليّة، ولكنّ هذا لا ينافي معرفة النفس بالوجه، أعني معرفة الصفات والآثار والخصائص النفسانية معرفة إجماليّة. نعم، تستحيل الإحاطة بكُنه النفس، لكن يمكن معرفة آثار النفس وصفاتها الكماليّة كتجرّدها وبساطتها وحياتها وعلمها وقدرتها وإرادتها وتديرها للبدن.

فلو امتنعت معرفة الصفات النفسانية وآثارها، لما كان نسيانُ الله - تعالى

– سبباً لنسيان النفس، كما يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ [سورة الحشر: 19].

يقول ابن سينا بهذا الخصوص: «وكيف يرى الموثوق به في علم شيء من الأشياء بعد ما جهل الإنسان نفسه. ورأيت كتاب الله – تعالى – يشير إلى مصداق هذا بقوله عز وجل: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ أليس تعليق نسيان النفس بنسيانها تنبيهاً على قرينة تذكره بتذكرها ومعرفته بمعرفتها، وقرأت في كتب الأوائل أنهم كلّفوا الخوض في معرفة النفس "اعرف نفسك يا إنسان تعرف ربك"، وقرأت أنّ هذه الكلمة كانت مكتوبة في محراب هيك أسقليبوس وهو معروف عندهم في الأنبياء» [ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 158].

من ناحية أخرى هناك رواية نبويّة أخرى تفسّر حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، وهي «أعرفكم بنفسه أعرّفكم برّبه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 170]، فهذه الرواية تدلّ بكلّ وضوح على تعليق معرفة الله على معرفة النفس.

أمّا الاتجاه الإمكانيّ لمعرفة النفس فينقسم بالتقسيم الأوّل إلى قسمين:

معرفة النقيض

المراد من معرفة النقيض هو أن يعرف الإنسان نقائص نفسه من الفقر والعجز والجهل والضعف والفناء وما شابه ذلك، ثمّ يسلب جميع هذه النقائص عن الله عزّ وجلّ [الجندي، شرح فصوص الحكم، ص 295]، وسلب هذه النقائص عن الله – تعالى – بمثابة إثبات نقيضها له، وهو في الحقيقة راجع إلى الصفات الكمالية والجمالية.

يقول الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في هذا المجال: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ، وَلَا تَحْويهِ الْمَشَاهِدُ، وَلَا تَرَاهُ التَّوَاطُّرُ، وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ، الدَّالُّ عَلَى قَدَمِهِ مَجْدُوثٌ خَلْقِهِ، وَمَجْدُوثٌ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ، وَبِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شَبَهَ لَهُ... مُسْتَشْهَدٌ بِمَجْدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَرْلِيَّتِهِ، وَبِمَا وَسَمَهَا بِهِ مِنَ الْعَجْزِ عَلَى قُدْرَتِهِ وَبِمَا اضْطَرَّهَا إِلَيْهِ مِنَ الْفَنَاءِ عَلَى دَوَامِهِ» [نهج البلاغة، الخطبة 227].

قال المولى صالح المازندراني حول معرفة النقيض: «أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، يعني عرف ربه بضد ما عرف به نفسه لا بمثله؛ لامتناع التشبيه، فمن عرف نفسه بالحدوث والإمكان والعجز والجهل مثلاً، عرف ربه بالقدم والوجود والقدرة والعلم، فإنك إذا تفكرت في انتقالاتك من مقدار إلى مقدار، وفي ترقياتك من مرتبة الطفولية إلى سن الوقوف؛ علمت أن ذلك مستند إلى قادر مدبر بحكمته، وأنت مخلوق مقهور تحت حكمه وقدرته» [المازندراني، شرح الكافي الأصول والروضة، ج 3، ص 30].

فمن عرف نفسه بالفقر وأنه لا شيء له والأمر كله لله، فلا يرى لنفسه فعلاً، فيتذكر وجوده في مقام توحيد الفعل بلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ولا صفة له، فيتذكر في مقام توحيد الصفة بأن لا إله إلا الله، ولا ذات له، فيتذكر في مقام توحيد الذات بلا هو إلا هو، فقد عرف ربه بالغناء وشهد فعله وصفته وذاته في الأفعال والصفات والذوات. ومن عرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتي والحركة الجوهرية والسيلان الوجودي عرف ربه بالبقاء، وأن الأصل المحفوظ والوجه الباقي في جميع السيالات هو الله تعالى. وكذا إذا عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة، وقس عليه نظائره.

[صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 305]

وهناك بيان آخر من معرفة النقيض ركز عليه العلامة الطباطبائي، وهو نظرية الافتقار، حسب التفسير الذي ذكره صدر المتألهين من العلية، من أن المعلول هو عين الرب والتعلق والحاجة إلى علته، لا أنه مرتبط ومتعلق ومحتاج إلى علته، فهناك فرق دقيق بين الربط والمربط، وبين التعلق والمتعلق، والحاجة والمحتاج، وهو أن التعلق ليست فيه حيثية استقلالية، بل لا يملك إلا الفقر والحاجة، كتعلق شعاع الشمس بالشمس، بينما الموجود المتعلق فيه جهة استقلالية واستغناء.

فالنفس الإنسانية كسائر المعاليل هي عين الربط والتعلق بعلتها في مقام الثبوت والواقع، ويستطيع الإنسان أن يدرك فقره الذاتي وتعلقه الجلي بالله - تعالى - بعد السير والسلوك نحو الله، وبعد تفريغ نفسه عن الحجب المادية والحيوانية. ولا سبيل لشهود الفقر الذاتي للإنسان إلا عن طريق العلم الحضورى لفقر النفس.

فإذا علم الإنسان فقر ذاته بالعلم الحضورى، لا يلبث إلا أن يدرك المقوم الذي يفيض عليه الوجود دائماً وهو الله سبحانه، فمعنى حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» هو: من عرف فقر نفسه فقد عرف المقوم الذي يقومه، والمغني الذي يغنيه والمفيض الذي يفيض عليه، وهو الله تعالى.

إذن الملازمة بين معرفة النفس ومعرفة الرب هي: أن الشعور بالفقر الذاتي للنفس وأنها ليست مستقلة في وجودها، بل هي عين الربط والفقر بعلتها وخالقها؛ يستلزم معرفة الرب الذي يفيض على النفس على الدوام، ويزيل فقرها بفيضه وجوده وعطائه.

ويقول الطباطبائي في (رسالة الولاية): «أما طريق معرفة النفس هو أن

يوجّه الإنسان وجهه للحقّ سبحانه، وينقطع عن كلّ صارفٍ شاغلٍ عن نفسه إلى نفسه حتّى يشاهد نفسه كما هي، وهي محتاجةٌ لذاتها إلى الحقّ سبحانه، وما لهذا شأنه لا تنفكّ مشاهدته عن مشاهدة مقوّمه. فإذا شاهد الحقّ - سبحانه - عرفه معرفةً ضروريّةً، ثمّ عرف نفسه به حقيقةً لكونها قائمة الذات به سبحانه، ثمّ يعرف كلّ شيء به تعالى» [الطباطبائي، رسالة الولاية، ص 192].

بعبارة أخرى إنّ الله - تعالى - مقوّم كلّ ذاتٍ غير متقوّم بالذات، والعلم بغير المستقلّ ذاتاً بعد العلم بالمستقلّ الذي يُقوّمه؛ لأنّ وقوع العلم يقتضى استقلالاً في المعلوم بالضرورة، فالعلم بغير المستقلّ إنّما هو يتبع المستقلّ الذي هو معه. [المصدر السابق، ص 191 و 192]

كما يقول العلامة في تفسير الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [سورة الأعراف: 172]: «فحقيقة الإنسان هي الحاجة إلى الربّ، والفقر مكتوبٌ على نفس الإنسان، والضعف مطبوعٌ على ناصيته، لا يخفى ذلك على إنسانٍ له أدنى الشعور الإنسانيّ، والعالم والجاهل والصغير والكبير والشريف والوضيع في ذلك سواءً. فالإنسان في أيّ منزلٍ من منازل الإنسانيّة نزل، يشاهد من نفسه أنّ له ربّاً يملكه ويدبّر أمره، وكيف لا يشاهد ربّه وهو يشاهد حاجته الذاتيّة؟ وكيف يتصوّر وقوع الشعور بالحاجة من غير شعورٍ بالذي يحتاج إليه؟» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 8، ص 307].

وقد ورد الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام حول العلاقة الوثيقة بين روح المؤمن وبين روح الله: «وإنّ روح المؤمن لأشدّ اتّصالاً بروح الله من اتّصال شعاع الشمس بها» [الفيض الكاشاني، الوافي، ج 5، ص 552].

قال المازندراني في بيان هذا الاتصال: «المراد بالاتصال هو الاتصال المعنوي، وشبهه بالاتصال الحسي الجسماني لإيضاح المقصود وتقريبه إلى الفهم، ووجه الأشدية أنّ المؤمن مرآة الحق، يرى فيه صفاته، ولو ظهر ذلك الاتصال ليرى كأنه هو ولا يفرق بينهما إلا العارفون الذين يعلمون بنور البصيرة والعرفان أنّ هذا خلق اتّصف بصفات الخالق، وأمّا الجاهلون فيزعمون أنّه هو بخلاف اتصال الشعاع بالشمس، فإنّه يفرق بينهما العالم والجاهل» [المازندراني، شرح الكافي الأصول والروضة، ج 9، ص 33].

كذلك يقول الفيض الكاشاني في شرح هذا الحديث: «وذلك لأنّ المؤمن محبوبٌ لله عزّ وجلّ، كما قال سبحانه: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [سورة المائدة: 54] ومن أحبّه الله - تعالى - كان سمعه وبصره ويده ورجله، فبالله يسمع وبه يبصر وبه يبطش وبه يمشي، كما يأتي بيانه، وأيّ اتصال أشدّ من هذا» [الكاشاني، الوافي، ج 5، ص 552].

معرفة النظير

المقصود من معرفة النظير هو أن يعرف الإنسان أوصافه الكمالية والجمالية ويثبتها لله - تعالى - على الوجه الأتمّ والأكمل، على سبيل المثال أن يعرف الإنسان في نفسه «العلم» و«القدرة» و«الحياة» و«الارادة»، ثم ينسبها إلى الله - تعالى - بنحوٍ أعلى وأتمّ وأشرف كما يليق بعظمته وساحة قدسه، بحيث لا تشوبها شائبة نقصٍ وعدمٍ. ولمعرفة النظير صورٌ مختلفةٌ وتفسيراتٌ عدّة نذكر شرطاً منها:

نظرية الأوصاف والخصائص

كُلف العباد بأن يعرفوا الله - تعالى - بالصفات التي يألّفونها ويشاهدونها في أنفسهم مع سلب النقائص الناشئة من انتسابها إليهم، ولما كان الإنسان واجباً بغيره عالماً قادراً مريدًا حيًّا متكلمًا سميعًا بصيرًا، تستلزم معرفة النظر أن يعتقد أنّ تلك الصفات ثابتة في حقه - تعالى - مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إلى الإنسان، بأنّ يعتقد أنّه - تعالى - واجب لذاته لا بغيره، عالم بكلّ المعلومات، قادرٌ على كلّ الممكنات، وهكذا في سائر الصفات، ولهذا أحد معاني قوله ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» مع أنّه قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [سورة الأنعام: 91]. [الدواني والخواجوي، سبع رسائل، ص 159]

وقد ذكر أهل المعرفة موارد أخرى لمعرفة الصفات النفسانية الموصلة إلى معرفة الربّ، وذلك طبقاً لمبانيهم في معرفة النفس، هنا نذكر شرطاً منها للفائدة:

كما لا يمكن أن يكون لبدنٍ واحدٍ نفسان وروحان؛ إذ تعدّد النفوس في بدنٍ واحدٍ يستلزم اختلال البدن والتعارض والممانعة في حياته، فكذلك لا يمكن أن يكون للعالم الواحد إلهان اثنان وربّان؛ إذ يستلزم تعدّد الربّ والإله اختلال النظام وفساد الكون كما يقول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء: 22]. [الشهيد الثاني، شرح مصباح الشريعة، ص 386]

الروح لطيفة ربّانية لاهوتية في جثة ناسوتية دالة من عشرة أوجه على وحدانية ربّانية: لما حرّكت الهيكل ودبرته علمنا أنّه لا بدّ للعالم من محرّك ومدبّر، دلّت وحدتها على وحدته، دلّ تحريكها للجسد على قدرته، دلّ اطلاعها على ما في الجسد على علمه، دلّ استواؤها إلى أعضائه على استوائه إلى خلقه، دلّ تقدّمها عليه وبقاؤها بعده على أزله، دلّ عدم العلم بكيفيّتها

على عدم الإحاطة به، دَلَّ عدم العلم بمحلّها من الجسد على عدم أيّنته،
دَلَّ عدم مسّها على امتناع مسّه، دَلَّ عدم إبصارها على استحالة رؤيته.
[النباطي، الصراط المستقيم، ج 1، ص 156]

كما أنّ النفس الناطقة عالمةٌ بكلّ قواها المبتوثة في مملكتها من القوى
المدرّكة والمحركة، كذلك أنّ الحقّ - تعالى - مَظْلَعٌ على كلّ كَيٍّْ وجزئيٍّ من
أسرار المخلوقات، لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماوات
بالطريق الأولى؛ لأنّ المخلوق مع أنّه يلازم العجز والفقر إذا كان مَظْلَعًا على
كلّ ما في مملكته، فالخالق أولى بأن لا يفوته علمُ شيءٍ كما قال تعالى: ﴿لَا
يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الملك: 14]، وإلى هذا أشار قوله ﷺ:
«من عرف نفسه فقد عرف ربه». [ابن الفناي، مصباح الأنس، ص 131 و132]

لكلّ قوّة من قوى النفس الناطقة شؤونٌ ووظائف خاصّة، فالحسّ شأنه
إدراك المحسوسات، والعقل شأنه إدراك المعقولات الكليّة، فمن نسب
المحسوسات أو الشهوات إلى العقل فقد جهل حقّ العقل وأساء إليه، كذلك
من نسب الشرور والأفاعيل الخسيسة إلى الله عزّ وجلّ، فقد جهل حقّه وأساء إليه
تعالى، فقد بيّن هذا الوجه في الملازمة صدر المتألّهين:

«فإنّ النفس لكونها مع وحدتها ذات شؤونٍ كثيرةٍ متفاوتةٍ؛ لا بدّ
للحكيم من التعرّف على شؤونها وحفظ مراتبها؛ لئلا يلزم إسناد فعلٍ إلى
غير فاعلها من طريق الجهالة، فإنّ من نسب حسّ الإنسان أو شهوته إلى
جوهر عقله من غير توسّط أمرٍ آخر، فقد جهل بالعقل وظلم في حقّه؛ إذ
العقل أجلّ من أن يكون شهوةً. وكذا من نسب دفع الفضلات بالبول والبراز
إلى القوّة العاقلة فقد عظم الإساءة له في باب التحريك، فإن تحريكاته ليست
على سبيل المباشرة، بل على سبيل التشوّق إليه شوقًا وعشقًا عقليًا حكميًا،

وكذلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام من نسبة الشرور والأفاعيل الحسيسة إلى الباري - جلّ ذكره - من غير توسيط الجهات والقوى العالية والسافلة، وهذا من سوء الأدب منهم في حقّ الباري من حيث لا يشعرون» [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 224].

فمن عرف أنّ الصُّور العلميّة والحالات النفسانيّة هي عين الربط والتعلّق بالنفس، ولها إضافة إشراقيّة بالنسبة إلى النفس، عرف أنّ عالم الكون وما سوى الله هو عين الربط والتعلّق بالله تعالى، وله إضافة إشراقيّة إليه تعالى. [حسن زاده آملي، اتّحاد العاقل بالمعقول، ص 321]

نظريّة المظهرية

وهناك رأيٌ مختصّ بالعرفاء يبتني على قولهم: «إنّ المخلوقات مظاهر لله تبارك وتعالى، فكلّ مخلوقٍ مرآةٌ لأسماء الله تعالى، وصفاته على قدر استعداده وقابليّته». فالعطيّات على قدر القابليّات، فأسماء الله ملأت أركان كلّ شيءٍ، فكلّ شيءٍ آيةٌ من آيات الله - تعالى - ومظهرٌ من مظاهره، وجلوةٌ من تجلّياته. كما أنّ الله عزّ وجلّ تجلّى لخلقه في كتابه الكريم: «فتجلّى لهم - سبحانه - في كتابه من غير أن يكونوا رأوه» [نهج البلاغة، الخطبة 147]، وتجلّى أيضًا في مخلوقاته كما يقول الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «الحمد لله المتجلّى لخلقه بمخلقه» [نهج البلاغة، الخطبة 108].

والنفس الإنسانيّة تعدّ مظهرًا من مظاهر الله عزّ وجلّ، التي تجلّى الله فيها على قدر استعدادها وقابليّتها، والنفس الإنسانيّة أعظم آيةٍ من آيات الله، وأوسع مرآةٍ لأسماء الله التي تُظهر جمال الله وكمالته بنحوٍ أحسن وأكمل من سائر المرايات والآيات.

فهناك وحدةٌ بين الذي يظهر في شيء وبين المظهر الذي لا يمتلك
إلا كمال الظاهر وجماله وأسماءه وصفاته. فمن عرف نفسه بأنّها مرآةٌ
لأسماء الله - تعالى - وصفاته العليا، ورأى ذاته المجرّدة مظهرًا ومجلّى
لكمالاته المقدّسة، فقد عرف الله تعالى؛ لذا يقول أهل المعرفة والمعنى:
«من عرف نفسه لا بوصفٍ أنّها نفسه، بل بوجه المظهرية، فقد عرف ربّه»
[أمين، النفحات الرحمانية، ص 75].

نظريّة السّرّيان

وهي مبنيةٌ على القاعدة التي يتبنّاها صدر المتألّهين «النفس في وحدتها
كلّ القوى» [صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 51]،
فإنّ النفس الناطقة ساريةٌ في قواها، بل النفس بوحدها هي القوة الحاسّة
والمخيّلة والمتوهّمة والعاقلة، يقول صدر المتألّهين في تبين هذه القاعدة:

«فإنّ التحقيق عند النظر العميق أنّ فعل كلّ حاسّة وقوّة من حيث هو
فعل تلك القوة، هو فعل النفس، فالإبصار مثلاً فعل الباصرة بلا شكّ؛ لأنّه
إحضار الصورة المبصرة أو انفعال البصر بها، وكذلك السماع فعل السمع؛
لأنّه إحضار الهيئة المسموعة أو انفعال السمع بها، فلا يمكن شيءٌ منهما إلا
بانفعالٍ جسمانيّ، وكلّ منهما فعل النفس بلا شكّ؛ لأنّها السميعة البصيرة
بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية أنّ النفس تستخدم القوى فقط
كمن يستخدم كاتبًا أو نقاشًا.

مع أنّنا نعلم إذا رجعنا إلى وجداننا أنّ نفوسنا هي بعينها المدرك الشاعر في
كلّ إدراكٍ جزئيٍّ وشعورٍ حسّيٍّ، وهي بعينها المتحرّك بكلّ حركةٍ حيوانيةٍ أو
طبيعيةٍ منسوبةٍ إلى قوانا، وأنّ النفس بعينها في العين قوّةٌ باصرةٌ، وفي الأذن قوّةٌ

سامعةً، وفي اليد قوةً باطشةً، وفي الرجل قوةً ماشيةً. بمعنى أن لا هويةً للقوى غير هوية النفس؛ لأنّ وحدة النفس ضربٌ آخر من الوحدة يعرفه الكاشفون، وهويتها ظلٌ للهوية الإلهية، فلها هويةٌ أحدىّة جامعةٌ لهويات القوى والمشاعر والأعضاء، فيستهلك هويات سائر القوى والأعضاء في هويتها، ويضمحلّ إنّياتها في إنّييتها عند ظهور هويتها التامة؛ وذلك لأنّ النفس محيطةٌ بقواها قاهرةٌ عليها، منها مبتدؤها وإليها مرجعها ومنتهها، كما أنّ النفس من الله مَشرّقا وإلى الله مَغربها، وكذلك جميع الموجودات منه يبتدئ وإليه يصير، ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [المصدر السابق، ج 6، ص 377].

كذلك الباري - جلّ جلاله - سارٍ في المخلوقات وحاضرٌ فيها سريان النفس في قواها، وهذا ليس بمعنى الحلول والاتحاد المرفوضان عند العقل والعرفاء؛ لذا تعدّ معرفة النفس ذاتًا وفعلاً مرعاةً لمعرفة الربّ ذاتًا وفعلاً، فمن عرف النفس أنّها الجوهر العاقل المتوهم المتخيّل الحساس المتحرّك الشامّ الذائق اللامس النامي أمكنه أن يرتقي إلى معرفة أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله. [المصدر السابق، ج 8، ص 224].

حتى الإنسان الكامل ووليّ الله الأعظم الذي يعدّ التجلّي الأعظم والآية العظمى لله - تعالى - وأسمائه وصفاته، هو أيضًا سارٍ في ما سوى الله، وإن لم يدرك حقيقة هذا السريان والنفوذ إلّا الخلص من الأولياء: «فهذه الخلافة الإلهية ظاهرة في جميع المراتب الأسمائية، منعكسة نورها فيها حسب قبول المرأة واستعدادها، سارية فيها سريان النفس في قواها، متعيّنة بتعيّنها تعيّن الحقيقة اللا بشرية مع المخلوطة. ولا يعلم كيفية هذا السريان والنفوذ، ولا حقيقة هذا التحقق والنزول إلّا الخلص من الأولياء الكاملين والعرفاء الشاخصين، الذين يشهدون نفوذ الفيض المقدّس الإطلاقي وانبساطه

على هياكل الماهيات بالشهود الإيمانيّ والذوق العرفانيّ. والمراقبة لأمثال هذه المعارف - بل كلّ الحقائق للسالك العارف - معرفة النفس. فعليك بتحصيل هذه المعرفة، فإنّها مفتاح المفاتيح ومصباح المصابيح: «من عرفها فقد عرف ربّه» [الخمينيّ، مصباح الهداية، ص 18].

نظريّة المماثلة

نجد هذه النظريّة في كلمات صدر المتألّهين، وخلاصتها: أنّ الباري - تعالى - خلق النفس الإنسانيّة مثالاً لذاته وصفاته وأفعاله، فإنّه - تعالى - منزّه عن المثل لا عن المثال؛ لهذا قال: ﴿وَلِلّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [سورة النحل: 60]، والمقصود هو ما الاعتقاد القطعيّ بأنّ الله - تعالى - ليس له مثيل ولا نظير، فهو عزّ وجلّ منزّه عن المثل، ولكنّ الآية تصرّح بأنّ الله - تعالى - المثل الأعلى، والمقصود به هو الإنسان الكامل الذي يُعدّ خليفة الله، وهو المظهر الأتمّ والتجليّ الأعظم لصفات الله وأسمائه الحسنى، فهو المثل الأعلى لله تعالى.

ولولا ما بين النفس الأدميّة والربّ من المضاهاة لم يجب من معرفتها معرفته ولما جاء في الحديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، فللنفس مناسبة ومضاهاة مع بارئها في الذات والصفات والأفعال، فخلق الله - تعالى - النفس مثالاً له ذاتاً وصفات وأفعالاً؛ ليكون معرفتها مراقبةً لمعرفته، فجعل ذاتها مجرّدة عن الأكوان والجهات، وصيّرها ذات قدرة وعلم وإرادة وحيّة وسمع وبصر، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها، تخلق ما يشاء وتختار لما تريد، إلّا أنّها وإن كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة، فهي ضعيفة الوجود؛ لكونها واقعةً في مراتب

النزول، ذات وسائط بينها وبين بارئها، وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن قوّته وضعف وجوده. [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 265]

بعبارة أخرى أنّ النفس الإنسانية مثالٌ لله - تعالى - من حيث الذات والصفات والفعل، أمّا ذات النفس الناطقة فهي مجردة عن الحيز والجهات والأزمنة والأوضاع ونحوها، فهي لا داخلية في البدن ولا خارجة عنه، وذلك بعد ما خرجت النفس من القوّة إلى الفعل، فكذلك ذات الله - تعالى - مجردة عن الحيز والجهات والأزمنة والأوضاع ونحوها، وإنّها ليست داخلية في الأشياء ولا خارجة عنها، فذاته المقدّسة منزّهة عن هذه النواقص والأعدام بنحوٍ أعلى وأشرف وبما يليق بجلال ذاته. وأمّا من جهة الصفة فالنفس الناطقة تعلم ذاتها وقواها بنحو العلم الحضوريّ، والله - تعالى - يعلم ذاته أيضًا بالعلم الحضوريّ. كذلك قدرة النفس وفاعليّتها وإرادتها وحبّها لذاتها وآثارها وسائر صفاتها الكمالية تعدّ مثالًا ومرآة لصفات الله المتعالية، أمّا من جهة الفعل يماثل فعل النفس وإبداعها وخلقها لما تشاء وتختار بمجرد الهمة في مملكتها، وفعل الباري - تعالى - وإبداعه وخلقه في مملكته يتمّ بمجرد الإرادة، فهذا معنى «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». [المصدر السابق، ج 8، ص 305]

الخاتمة

إنّ معرفة النفس هي مرقاةٌ وسُلّمٌ لمعرفة الله تعالى، طبقًا للحديث الشريف «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، ومفهومه هو أنّ من نسي نفسه فقد نسي ربّه. وقد ذكرت المدارس الفكرية والانتماءات المعرفية نظرياتٍ في تبين الملازمة بين معرفة النفس ومعرفة الربّ، فكانت ثلاث مدارس

معرفةً وفقاً للمنهج المتّبع فيها، وهي المدرسة العرفانية والمدرسة الفلسفية والمدرسة الكلامية.

وتركّز المدرسة العرفانية في بيان الملازمة على نظرية «المظهرية» و«السرّيان». والمدرسة الفلسفية - خصوصاً أتباع الحكمة المتعالية - على نظرية «الافتقار» و«المماثلة».

أمّا المدرسة الكلامية فتارةً تصرّ على معرفة النقيض وسلب النقائص عن الله تعالى، وتارةً على معرفة النظر، وهي تتجسّد في نظرية «الأوصاف والخصائص»، ولكلّ واحدةٍ من هذه النظريات براهين خاصّة في بيان هذه الملازمة يكمل بعضها الآخر.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث الدينية، العراقي، مجتبي، قم، دار سيد الشهداء للنشر، 1405 هـ، الطبعة الأولى.
2. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغة، 1375 ش، الطبعة الأولى.
3. ابن سينا، رسالة أحوال النفس، تحقيق فؤاد الأهواني، باريس، دار بيبليون، 2007 م، الطبعة الأولى.
4. ابن سينا، رسائل ابن سينا، قم، انتشارات بيدار، 1400 هـ، الطبعة الأولى.
5. ابن شهر آشوب، متشابه القرآن ومختلفه، قم، دار بيدار للنشر، 1369 هـ.
6. الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي، 1405 هـ، الطبعة الرابعة.
7. الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1412 هـ، الطبعة الأولى.
8. امين، سيده مجتهد، النفحات الرحمانية، أصفهان، گل بهار، 1373 ش، الطبعة الثانية.
9. الأنصاري، عبد الله، منازل السائرين، تصحيح علي شيرواني، طهران، دار العلم، 1417 هـ، الطبعة الأولى.
10. البحراني، ابن ميثم، شرح مئة كلمة، تصحيح حسيني أرموي، قم، انتشارات جامعة المدرسين، 1390 هـ.
11. الجندي، مؤيد الدين، شرح فصوص الحكم، تصحيح جلال الدين الآشتياني، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي (بوستان كتاب)، 1423 هـ، الطبعة الثانية.
12. جوادى آملی، عبد الله، توحيد در قرآن، قم، مركز نشر الإسرائ، 1383 ش، الطبعة الأولى.
13. حسن زاده آملی، حسن، اتحاد العاقل بالمعقول، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام

- الإسلامي (بوستان كتاب)، 1386 ش، الطبعة الأولى.
14. حسين زاده، منابع معرفت، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، 1394 ش، الطبعة الأولى.
15. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، شرح مصباح الشريعة، ترجمه عبد الرزاق گيلاني، تحقيق آقا جمال خوانساري، طهران، 1377 ش، الطبعة الأولى.
16. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، أسرار الآيات، تصحيح محمد خواجهي، طهران، انجمن حكمت و فلسفه، 1360 ش، الطبعة الأولى.
17. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث، 1981 م، الطبعة الثالثة.
18. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، تحقيق محمد خواجهي، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، 1383 ش، الطبعة الأولى.
19. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، تصحيح محمد خواجهي، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، 1383 ش، الطبعة الأولى.
20. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، المكتب الإسلامي التابع لجامعة المدرسين، قم، 1417 هـ، الطبعة الخامسة.
21. الطباطبائي، محمد حسين، رسالة الولاية، مقدمة حسن زاده آملی، نشر بنجشادش، قم، 1381 ش، الطبعة الأولى.
22. الطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1407 هـ، الطبعة الأولى.
23. العاملي النباطي، علي من محمد بن علي بن محمد بن يونس، الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، تحقيق رمضان، ميخائيل، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، 1348 هـ، الطبعة الأولى.
24. علم الهدى، علي بن حسين، أمالي المرتضى، تصحيح محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربي، 1998 م، الطبعة الأولى.
25. الفناري محمد بن حمزة، مصباح الأنس، تصحيح محمد الخواجهي، طهران، نشر المولى،

- 1416 هـ، الطبعة الأولى.
26. الفيض الكاشاني، محمد محسن بن شاه مرتضى، الوافي، أصفهان، مكتبة أمام أمير المؤمنين علي، 1406 هـ، الطبعة الأولى.
27. المازندراني، محمد صالح بن أحمد، شرح الكافي - الأصول والروضة، تحقيق أبي الحسن الشعراني، طهران، المكتبة الإسلامية، 1382 هـ، الطبعة الأولى.
28. المازندراني، محمد صالح بن أحمد، شرح الكافي، تحقيق أبي الحسن الشعراني، طهران، المكتبة الإسلامية، 1382 هـ، الطبعة الأولى.
29. المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1403 هـ، الطبعة الثانية.
30. المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تحقيق رسولي محلاتي، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1404 هـ، الطبعة الثانية.
31. المجلسي، محمد تقي، لوامع صاحبقراني مشهور به شرح فقيه، قم، مؤسسة إسماعيليان، 1414 هـ، الطبعة الثانية.
32. المحقق الدواني، الملا إسماعيل الخواجوي، سبع رسائل، طهران، الميراث المكتوب، 1381 ش، الطبعة الأولى.
33. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، بيروت، دار المفيد، 1414 هـ، الطبعة الثانية.
34. الموسوي الحميني، روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، طهران، مؤسسه نشر و تنظيم آثار امام خميني، 1376 ش، الطبعة الثالثة.