

تحلیل معنایی و معرفتی حدیث معرفت نفس در تفاسیر نخستین

سید محمد کاظم علوی^۱

چکیده

دلالت خودشناسی بر خداشناسی و پیوند میان معرفت نفس و معرفت رب، در فرهنگ اسلامی و در جریان‌های مختلف فکری بسیار مورد توجه بوده و تحلیل‌های مختلفی از آن صورت گرفته است. در این میان، تفاسیر قرآن که حجم گسترده‌ای از میراث فکری اسلامی را در بر می‌گیرند، جایگاه خاصی می‌توانند داشته باشند. در این تحقیق، به این پرسش پرداخته می‌شود که از نظر مفسران نخستین خودشناسی چه جایگاهی در تفسیر دارد و با توجه به نقل حدیث معرفت نفس، چه ارتباطی میان خودشناسی و خداشناسی وجود دارد؟ این تحقیق با روش معنایی و منطقی به بررسی این مسئله می‌پردازد. تحلیل معنایی حاکی از آن است که در این تفاسیر، خودشناسی در حوزه‌ی معنایی «نفس» و «علم» یا «معرفت» شکل گرفته و مفسران را بر آن داشته تا در تفسیر آیات متضمن این واژه‌ها و معانی، به نقل حدیث معرفت نفس و تبیین آن بپردازند. نتایج نشان می‌دهد که در نگرش مفسران نخستین با فرض امکان حصول معرفت نفس و بدون بیان تعلیق به محال، سه نوع دلالت قابل استنباط است: دلالت تمثیلی، دلالت برهانی در آیات انفسی، و دلالت تقابلی در شناخت صفات خدا. دلالت نوع اول دارای ارزش اقماعی و فاقد ارزش برهانی بوده و دلالت دوم در راستای برهان نظم است و دلالت سوم با گذر از نقص به کمال در حوزه صفات تبیین می‌گردد.

کلیدواژه‌ها

حدیث مَن عَرَفَ نَفْسَهُ، خودشناسی، خداشناسی، تفسیر، معرفت نفس.

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری - alavismk@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۶/۱۹

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۵/۲۱

۱. طرح مسأله

شناخت خداوند از اهم مسائل فکری دینی است که به گونه‌های مختلف به آن پرداخته شده است و طرق مختلفی برای حصول آن بیان شده است. در این میان طریق معرفت نفس از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است و جریان‌های مختلف فکری اسلامی اعم از تفسیری، حدیثی، کلامی، فلسفی، اخلاقی و عرفانی به این مباحث پرداخته‌اند و علمای بسیاری از نحله‌های مختلف به معرفت نفس از این زاویه پرداخته‌اند و بر حدیث‌های مشتمل بر معرفت نفس و معرفت رب که شاخص آن‌ها حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» است، شرح و تفسیر نگاشته‌اند که برخی از آن‌ها حتی به صورت رساله‌ها و کتاب‌های مستقلی در آمده است (به عنوان نمونه: سیوطی، ۱۴۲۱ق؛ ابن عربی، ۲۰۰۴م؛ بلیانی، بی‌تا؛ تنکابنی، ۱۳۷۷ش؛ علوی عاملی، ۱۳۸۳ش). حدیث شاخص در این مباحث یعنی «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» در کتب روایی فریقین نقل شده است (به عنوان نمونه: آمدی، ۱۳۶۱ش، ۲۳۲؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ۲۰: ۲۹۲؛ ابن ابی‌جمهور احسانی، ۱۴۰۵ق، ۴: ۱۰۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۲؛ ۵۷: ۳۲۴؛ ۵۸: ۹۱ و ۹۹؛ ۶۶: ۲۹۳؛ اسفراینی، ۱۹۸۳م، ۱: ۲۶۲؛ ابن حجر، بی‌تا، ۱: ۶۷۷؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۲: ۲۲۶-۲۲۹). در این زمینه می‌توان به روایت و سند این روایات توجه داشت لیکن دلالت این حدیث بیشتر مورد توجه بوده است. این تحقیق نیز همین جهت را در نظر داشته و به بررسی دلالت آن در تفاسیر قرآن می‌پردازد.

نکته‌ی مهم در پیشینه این تحقیق این است که هر چند تحقیق‌هایی در زمینه دلالت معرفت نفس بر معرفت رب انجام شده است اما عمدتاً در زمینه‌های کلامی، فلسفی و عرفانی آن هم در دوره‌های متأخر بوده و به تحلیل آن در تفاسیر قرآن دوره‌ی نخستین پرداخته‌اند، لذا این تحقیق در دو زمینه از تحقیقات دیگر متمایز است و جنبه ابتکاری دارد: ۱- به دوره‌های نخستین پرداخته است؛ ۲- به نظرات مفسران پرداخته است. ضرورت تحقیق در این زمینه بدین خاطر است که احادیث به عنوان تالی‌ت‌لو آیات قرآن شناخته می‌شوند و مهم‌ترین نقشی که در فرهنگ اسلامی ایفا کرده‌اند در تفسیر آیات قرآن بوده است، بررسی حاضر می‌تواند با این بررسی بینامتنی، پرتوروشنی بر تبیین دلالت حدیث معرفت نفس، از طرفی، و تفسیر آیات مرتبط، از طرفی دیگر باشد. دامنه‌ی این تحقیق همه‌ی تفاسیر قرآن نیست زیرا

تفاسیر قرآن از فراوانی بسیاری برخوردار هستند و نمی‌توان در یک تحقیق به همه‌ی آن‌ها پرداخت، مضاف بر این که ویژگی‌های یکسانی نداشته و دسته‌بندی‌های مختلفی را شامل می‌شوند. دوره‌های نخستین تدوین تفسیر در بررسی تاریخی تبیین دلالت این حدیث‌ها اهمیت دارد و می‌تواند تاریخچه‌ی این تبیین‌ها را بیان کند و چگونگی تحولات بعدی در این زمینه را آشکار سازد. در طبقه‌بندی‌های مختلفی که از تفسیر صورت پذیرفته است تا قبل از دوره‌ی بالندگی تفسیر، دو دوره‌ی پیدایش و دوره‌ی کلاسیک تفسیری بیان شده است. قرن ششم را می‌توان پایان دوره‌های نخستین دانست و آغاز دوره‌ی جدید تلقی کرد که پس از آن علم تفسیر به عنوان علمی مستقل مطرح شده و بسط و تفصیل بیشتری یافته است و تفسیرهای اجتهادی و جامعی در قالب تفاسیر مشروح و سامان‌یافته‌تری تدوین یافته است (ریپین، ۱۳۸۲ش، ۲۱۱-۲۱۳؛ پاکتچی، ۱۳۸۷ش، ۶۸۹؛ قس: عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۳ش، ۲۵؛ ذهبی، ۲۰۰۰م، ۱: ۹). لذا دامنه‌ی این تحقیق محدود به قرن‌های نخستین تا قرن ششم است و فراتر از آن نمی‌رود، و دلیل انتخاب این دوره نیز تبارشناسی شرح این حدیث در آثار متقدمان از مفسران است. تفاسیر مدون و موجود تا این دوره مورد بررسی قرار گرفته و هرگونه یافته‌ای در تبیین این حدیث‌ها چه در تفاسیر شیعی و چه در تفاسیر سنی استخراج گردیده و مورد مطالعه قرار گرفته است.

پرسش اصلی این تحقیق این است که در تفاسیر نخستین، خودشناسی چه جایگاهی دارد و در پرتو نقل حدیث معرفت نفس، چگونه ارتباطی میان معرفت نفس یا خودشناسی و معرفت رب یا خداشناسی برقرار شده است؟ هدف از طرح این پرسش، پی‌بردن به رابطه‌ی آیات قرآن با حدیث معرفت نفس و بیان نوع ارتباطی است که مفسران بین خودشناسی و خداشناسی قائل شده‌اند. زمینه‌ی طرح این پرسش، نقل حدیث معرفت نفس، در کتب تفسیری است لذا پرسش‌مقدماتی این است که این حدیث در چه تفاسیری و در چه مواضعی نقل شده است؟ بر این اساس ابتدا به استخراج مواضع نقل حدیث در آیات قرآنی پرداخته می‌شود و رابطه بینامتنی میان این دو بررسی می‌گردد. در این گام، این پرسش مطرح می‌شود که چه ارتباطی میان این مواضع و حدیث معرفت نفس وجود داشته که مفسران را بر آن داشته تا به نقل این حدیث پردازند؟

برای پاسخ به این پرسش از روش تحلیل معنایی بهره گرفته شده تا حوزه‌ی معنایی موجود شناسایی شده و مفاهیم اساسی این حوزه معین گردد. پرسش نهایی به نوع رابطه‌ی دلالتی میان خودشناسی و خداشناسی مربوط است؛ این که خودشناسی چه نوع دلالتی بر خداشناسی دارد؟ برای پاسخ به این پرسش به تحلیل منطقی پرداخته می‌شود. در این تحلیل رابطه‌ی دلالتی میان خودشناسی و خداشناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد تا نوع دلالت مدنظر، تبیین گردد.

۲. مواضع نقل حدیث در تفاسیر نخستین

خودشناسی و دلالت آن بر خداشناسی در این تفاسیر با محوریت مضمون حدیث معرفت نفس به چند صورت نقل شده است. بیشترین نقل مربوط به همان حدیث معروف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» است. این حدیث نخست در منبعی روایت گشته است که به ترجمه‌ی تفسیر طبری مشهور گشته است. تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن یا همان تفسیر طبری، نگاشته محمد بن جریر طبری (۲۲۴-۳۱۰ هـ)، از نخستین تفاسیر دانسته شده است، به گونه‌ای که آغاز دوره‌ی نخستین تفسیر با نگاشته شدن این تفسیر رقم خورده است (ریپین، ۱۳۸۲ ش، ۲۱۲؛ ذهبی، ۲۰۰۰ م، ۱۴۷؛ خرمشاهی، ۱۳۷۷ ش، ۱: ۶۹۰). این اثر به درستی ترجمه‌ی این تفسیر نیست، بلکه ترجمه و تفسیری از قرآن است که در دوران حکومت منصور بن نوح یا منصور اول سامانی (۳۵۰-۳۶۵ هـ / ۹۶۱-۹۷۶ م) توسط گروهی از علمای ماوراءالنهر نگاشته شده است و نگارش آن تنها با عنایت به تفسیر طبری صورت پذیرفته است (خرمشاهی، ۱۳۷۷ ش، ۱: ۵۳۹؛ آل داود، ۱۳۸۷ ش، ۷۰-۷۱). البته این امر چیزی از ارزش آن نمی‌کاهد، و این اثر به عنوان یک ترجمه و تفسیر فارسی کهن دارای شأن و منزلت خاصی است و از لحاظ تاریخی، برای این تحقیق، نخستین اثری است که به ذکر حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ...» می‌پردازد.

حدیث معرفت نفس به صورت «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و منقول از پیامبر اکرم (ص) در این ترجمه ذکر شده است ولی در اصل تفسیر طبری ذکری از آن به میان نیامده است (مترجمان، ۱۳۵۶ ش، ۱: ۱۳؛ قس: طبری، ۱۴۱۲ ق، ۱: ۴۶). این نقل در تفسیر سوره‌ی فاتحه‌الکتاب در تفسیر «الحمد لله» و با اشاره به آیه‌ی شریفه‌ی «وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (الذاریات: ۲۱)، آمده است که در آن خداوند انسان را به

نگریستن در خویش ترغیب کرده است تا به شناخت خداوند نایل آید.

تفسیر بعد که به نقل روایت در این زمینه پرداخته است، تفسیر سلمی یا حقائق التفسیر است. ابو عبدالرحمن سلمی (د ۴۱۲ هـ) در تفسیر خویش به تفسیر اشاری آیات پرداخته و آرای صوفیه را جمع آوری کرده است، و به گونه‌ای می‌توان آن را فرهنگ‌واره‌ای از مباحث تصوف دانست (خرم‌شاهی، ۱۳۷۷ ش، ۱: ۶۹۸). در این راستا وی به آرای ابوالعباس احمد ادمی معروف به ابن عطاء (د ۳۰۹ هـ/ ۹۲۲ م) پرداخته است که از مشایخ متصوفه است. بنا به نقل سلمی، ابن عطاء در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ عِلْمًا» (النمل: ۱۵) به تبیین حقیقت علم بیان شده در این آیه پرداخته است. به نظر ابن عطاء، خداوند به حضرت داود و سلیمان علمی را داده است که دو متعلق دارد: یکی علم به پروردگار و دیگری علم به خویشتن، که علم ایشان به نفس‌شان، طریق علم آن‌ها به خداوندشان است؛ زیرا علم ایشان به نفس، به عنوان حقیقت علم به خداوند برای ایشان متحقق شده است. در این مقام ابن عطاء به ذکر حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» منقول از حضرت علی (ع) می‌پردازد و این حدیث را تأییدی بر کلام خویش می‌آورد:

قَالَ ابْنُ عَطَاءٍ: عِلْمًا بِرَبِّهِمَا وَعِلْمًا بِنَفْسِهِمَا، فَأَثْبَتَ لَهُمَا عِلْمُهُمَا بِرَبِّهِمَا عِلْمًا بِنَفْسِهِمَا وَأَثْبَتَ لَهُمَا عِلْمُهُمَا بِنَفْسِهِمَا حَقِيقَةَ الْعِلْمِ بِاللَّهِ لِذَلِكَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»؛ ابن عطاء بیان می‌کند که منظور از علم در این آیه، علم به پروردگارشان و علم به خودشان است و علم ایشان به پروردگارشان را با علم به خودشان متحقق دانسته است و علم ایشان به خودشان را حقیقت علم به خدا دانسته است؛ بدین خاطر علی بن ابی طالب - رضی الله عنه - فرموده است: «هر کس خود را شناخت، پروردگارش را می‌شناسد» (سلمی، ۱۳۶۹ ش، ۱۵۰).

در این مسیر تاریخی می‌توان از تفسیر الکشف و البیان، یا تفسیر ثعلبی، ابو اسحاق احمد بن محمد ثعلبی (د ۴۲۷ هـ/ ۱۰۳۵ م) یاد کرد. این تفسیر که تفسیری روایی دانسته شده است از تفاسیر قرن پنجم اهل تسنن است. ثعلبی در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ...» (البقره: ۱۳۰) به ذکر حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ...» می‌پردازد (ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ۱: ۲۷۹).

در همین قرن تفسیر راغب، صاحب المفردات فی غریب القرآن، ابوالقاسم حسین بن محمد (؟د ۴۲۵هـ) قرار دارد. راغب اصفهانی در تفسیر سوره‌ی فاتحه ذیل «رب العالمین» به تبیین معنایی «عالمین» می‌پردازد. و با توجه به تناظر میان عالم درون و برون و دلالت آن‌ها بر صانع خویش، به ذکر آیات و احادیثی می‌پردازد که تدبیر و تفکر در خویشتن موضوع آن‌ها است. وی نخست به آیه‌ی شریفه‌ی «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (الذاریات: ۲۱) استناد می‌کند سپس به دو حدیث «أَعْلَمُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْلَمُكُمْ بِرَبِّهِ» و «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» اشاره می‌کند و در پایان آیه‌ی شریفه‌ی «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (الحشر: ۱۹) را ذکر می‌کند و در تبیین دلالت معرفت نفس بر معرفت رب می‌گوید که اگر انسان‌ها در خویشتن خویش تفکر کنند شناخت پروردگارشان بر آن‌ها مخفی نخواهد ماند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰ق، ۵۴-۵۵، ۵۹).

در نیمه دوم قرن پنجم و اوایل قرن ششم دو تفسیر دیگر به روایت معرفت نفس پرداخته‌اند که شیوه‌ی نقل در آن‌ها با یکدیگر مشابهت دارد: یکی تفسیر القرآن سمعانی، ابوالمظفر منصور بن محمد سمعانی (۴۲۶-۴۸۹ هـ) و دیگری تفسیر معالم التنزیل بغوی، ابومحمد حسین بن مسعود بغوی شافعی (۴۳۶-۵۱۰ یا ۵۱۶ هـ) است.

سمعانی حدیث معرفت نفس و معرفت رب را در قالب‌های رایج آن یعنی «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و «أَعْرَفُكُمْ (أَعْلَمُكُمْ) بِنَفْسِهِ أَعْرَفُكُمْ (أَعْلَمُكُمْ) بِرَبِّهِ» ذکر نکرده است لیکن در ذیل آیه‌ی شریفه‌ی «وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ» (البقره: ۱۳۰) همچون ثعلبی «سفه نفسه» را به «جهل نفسه» معنا کرده است و عبارتی بدین صورت آورده است: «مَنْ جَهَلَ نَفْسَهُ لَمْ يَعْرِفِ اللَّهَ» (سمعانی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۱۴۱) و در ادامه به بیان روایتی می‌پردازد که در آن خداوند به حضرت داود (ع) وحی نموده است:

إِعْرِفْ نَفْسَكَ وَاعْرِفْنِي، فَقَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ اعْرِفُ نَفْسِي وَكَيْفَ اعْرِفُكَ؟ فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: اعْرِفْ نَفْسَكَ بِالضَّعْفِ وَالْعَجْزِ وَالْفَنَاءِ وَاعْرِفْنِي بِالْقُوَّةِ وَالْقُدْرَةِ وَالْبَقَاءِ (همان، ۱۴۱-۱۴۲).

نقل این روایت به همین صورت در معالم التنزیل نیز آمده است، با توجه به

همزمانی تقریبی صاحبان این دو تفسیر، بررسی این دو تفسیر در یک بخش انجام شده است. بغوی که تفسیرش گزیده‌ی تفسیر ثعلبی است (ذهبی، ۲۰۰۰م، ۱: ۱۶۹) همچون ثعلبی، مبحث معرفت نفس و دلالت آن بر معرفت رب را ذیل آیه‌ی شریفه‌ی «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنِ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» (البقره: ۱۳۰) مطرح می‌کند. وی نیز در تحلیل معنای «سفه نفسه» اقوالی بیان می‌کند که آن را به «جهل نفسه» معنا کرده‌اند و با توجه به بخش نخست این آیه، بیان می‌کند که کسی از دین و خدا روی‌گردان نمی‌شود مگر این که خویش را نشناسد (بغوی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۱۶۹).

رشیدالدین میبیدی (حیات در ۵۲۰ هـ) در تفسیر عرفانی خویش کشف الاسرار و عدة الابرار در دو موضع به بیان حدیث‌های معرفت نفس و معرفت رب پرداخته است. موضع نخست در تفسیر «عالمین» است که بسیار شبیه مطالبی است که راغب اصفهانی در تفسیر خود بیان داشت (میبیدی، ۱۳۷۱ش، ۲: ۹۰؛ قس: راغب اصفهانی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۵۴-۵۵) با این تفاوت که راغب اصفهانی این مطالب را در تفسیر «عالمین» در آیه‌ی شریفه‌ی «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (فاتحة الكتاب: ۲) بیان داشت و میبیدی درباره‌ی آیه‌ی شریفه‌ی «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۳۳) از این تحلیل یاد می‌کند. میبیدی با توجه به پیوستگی عالم صغیر و کبیر به آیه‌ی شریفه‌ی «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (الذاریات: ۲۱) استناد می‌کند و البته در کنار آن نیز به آیه‌ی شریفه‌ی «سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت: ۵۳) اشاره می‌کند و به بیان این حدیث از رسول خدا (ص) می‌پردازد: «أَعَلَمْتُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعَلَمْتُكُمْ بِرَبِّهِ» (میبیدی، ۱۳۷۱ش، ۲: ۸۹-۹۰). میبیدی براساس مطالب راغب اصفهانی و همچون وی، در پایان به آیه‌ی شریفه‌ی «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (الحشر: ۱۹) استناد می‌کند و آن را تنبیهی می‌داند بر این که اگر انسان‌ها به خویشان بنگرند و تفکر کنند معرفت پروردگار برایشان مخفی نخواهد بود (میبیدی، ۱۳۷۱ش، ۹۰). این عبارات عیناً همان عبارات راغب اصفهانی است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۵۵) و می‌توان به وضوح اقتباس مطالب فوق از تفسیر راغب را مشاهده نمود.

موضع دیگری که میبیدی به بیان حدیث دیگری از حدیث‌های معرفت نفس و معرفت رب می‌پردازد آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره‌ی کهف است. میبیدی با ذکر حدیث

«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» بیان می‌کند که معرفتی که پیامبران به آن نائل شده‌اند معرفت نفس و خودشناسی بوده که با معرفت رب و خداشناسی رابطه‌ای ضروری دارد (همان، ۷۲۸-۷۲۹). این بیان میباید در این موضع دوم شبیه همان چیزی است که سلمی در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ عِلْمًا» (النمل: ۱۵) و ذکر حدیث معرفت نفس بیان نموده است (سلمی، ۱۳۶۹، ش، ۱۵۰).
 المحرر الوجیز تفسیری قرن ششمی است که ابن عطیه اندلسی (۴۸۱-۵۴۱ هـ) آن را نگاشته است. ابن عطیه در این تفسیر به دو حدیث از احادیث معرفت نفس و معرفت رب منقول از حضرت علی (ع) اشاره می‌کند: (۱) «إِعْرِفْ نَفْسَكَ تَعْرِفْ رَبَّكَ»؛ و (۲) «مَنْ لَمْ يَعْرِفْ نَفْسَهُ لَمْ يَعْرِفْ رَبَّهُ». اگر چه در این تفسیر یادی از حدیث «من عرف نفسه» نمی‌شود لیکن این دو حدیث نیز دارای همان مضمون یعنی دلالت معرفت نفس بر معرفت رب هستند. موضع بیان این دو حدیث، آیه‌ی شریفه‌ی «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (الحشر: ۱۹) است که در ذیل آن و در تفسیر این آیه، ابن عطیه بیان می‌کند که معنای آیه این است که: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ وَلَمْ يَنْسَهَا، عَرَفَ رَبَّهُ تَعَالَى؛ هر کس خود را بشناسد و خود را فراموش نکند، پروردگارش را می‌شناسد» (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ۵: ۲۹۱).

تفسیر دیگر که حدیث معرفت نفس در آن منقول است، تفسیر روض الجنان و روح الجنان ابوالفتوح جمال الدین حسین بن علی رازی (۴۸۰-۵۵۲ هـ) است که نه تنها کهن‌ترین و مشروح‌ترین تفسیر شیعی به فارسی است بلکه از بهترین و سودمندترین تفاسیر جهان اسلام است (خرمشاهی، ۱۳۷۷، ش، ۱: ۶۶۱).
 این تفسیر در سیر بیان و تبیین حدیث معرفت نفس، به سمت تفصیل بیش‌تر و مشروح‌تر آن پیش رفته است. در این تفسیر در دو موضع از حدیث‌های معرفت نفس و معرفت رب یاد شده است. موضع نخست در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (البقره، ۱۳۰) و در معنای «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ» است. ابوالفتوح رازی همچون بغوی همان مطالب ثعلبی را در این مورد بیان می‌کند. در این عبارات «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ» به «مَنْ جَهِلَ نَفْسَهُ» معنا شده است و به دو حدیث در این زمینه اشاره شده است که عبارتند از: (۱) «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و (۲) «أَعْرِفْكُمْ بِنَفْسِهِمْ أَعْرِفْكُمْ بِرَبِّهِمْ» (ابوالفتوح رازی،

۱۴۰۸ق، ۲: ۱۷۴). موضع دومی که ابوالفتوح رازی از حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ» و نیز حدیث «أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ...» یاد می‌کند آیه‌ی شریفه‌ی «سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت، ۵۳) است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۷: ۹۲).

۳. تحلیل معنایی

بررسی معنایی مواضع نقل حدیث در تفاسیر نخستین بر محور واژه‌ی «نفس» قرار دارد. در واقع آنچه باعث شده است مفسران به نقل حدیث معرفت نفس در تفسیر آیات مورد نظر پردازند وجود واژه‌ی «نفس» در این آیات شریفه بوده است. واژه‌ی «نفس» و جمع آن «انفس» در قرآن به چند معنا به کار رفته است، که در اینجا معنای خود و خویشتن در این واژه مدنظر بوده است. این معنا با معنای دیگری هم‌نشینی پیدا می‌کند و حوزه‌ی معنایی حدیث معرفت نفس را پدید می‌آورد و آن مفهوم «علم» یا «معرفت» است. با توجه به این که بیشترین فراوانی مربوط به آیه‌ی شریفه‌ی «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ...» (البقره: ۱۳۰) است می‌توان این تحلیل معناشناختی را در این آیه پی‌گرفت. ثعلبی در معنای «سفه نفسه» بیان می‌کند که بنا به اقوالی، «سفه» در این جا به معنای «جهل» است زیرا سفاقت به معنای نبود حلم است و در اصل لغوی به معنای خفت، سبک مغزی، و جهل است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۹: ۴۴). در این صورت مراد از «مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ»، «مَنْ جَهَلَ نَفْسَهُ» بوده و از آن جایی که مقابل «جهل»، «معرفت» و شناخت است، این عبارت را می‌توان به «مَنْ لَمْ يَعْرِفْ نَفْسَهُ» معنا کرد (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۷۹). با این تحلیل معرفت نفس موضوعیت پیدا می‌کند. با توجه به این که بخش نخست آیه‌ی شریفه‌ی ذکر شده، یعنی: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ»، به ترک دین و شریعت معنا شده است، در تفسیر این آیه که مرتبط با حدیث «من عرف نفسه...» دانسته شده است (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۲۷۸)، باید گفت که بین «ترک دین» و «جهل به خود» رابطه‌ای لزومی برقرار شده است که در قالب گزاره‌ای به این صورت می‌توان بیان کرد: «کسی از دین و خدا روی گردان نمی‌شود مگر این که جهل به خویشتن داشته باشد». این گزاره حاوی ادات شرطی است و در بر گردان آن به قالب و صیغه‌های متعارف گزاره‌ی شرطی به این صورت نوشته می‌شود: «اگر کسی جهل به نفس

داشته باشد، آن‌گاه دین و خدا را نشناخته و از آن روگردان می‌شود». مفهوم مخالفی که از این گزاره برداشت می‌شود این است که اگر کسی به نفس، جهل نداشته باشد یعنی نفس را بشناسد و به آن معرفت داشته باشد، دین و خدا را شناخته و به آن اقبال دارد. با این تحلیل بین معرفت نفس و معرفت خداوند رابطه برقرار می‌شود.

بر این اساس بغوی نیز این آیه را به این صورت تفسیر می‌کند که عبادت کننده‌ی غیرخدا، در واقع به خویشتن جهل دارد زیرا به این که خداوند خالق او است علم ندارد. به دنبال این تحلیل، بغوی از حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» نام می‌برد و در ادامه به وجوه دلالت معرفت نفس بر معرفت رب نیز می‌پردازد. وجه تمایز این تحلیل از تحلیل ثعلبی، ذکر وجوه این دلالت است که در تفسیر سمعانی نیز آمده است وگرنه در اصل بیان دلالت و در موضع بیان هیچ تفاوتی با تفسیر ثعلبی مشاهده نمی‌شود. وی برای بیان این وجوه بار دیگر به روایتی استناد می‌کند که سمعانی نیز آن را ذکر کرده بود؛ خداوند به حضرت داود (ع) می‌فرماید: «خودت را بشناس و من را بشناس»؛ حضرت داود فرمودند: «چگونه خود را بشناسم و چگونه تو را بشناسم؟» خداوند در پاسخ به حضرت داود این‌گونه وحی کرد: «إِعْرِفْ نَفْسَكَ بِالضَّعْفِ وَالْعَجْزِ وَالْفَنَاءِ وَإِعْرِفْنِي بِالْقُوَّةِ وَالْقُدْرَةِ وَالْبَقَاءِ» (بغوی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۱۶۹؛ قس: سمعانی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۱۴۱-۱۴۲). این عبارات به کرات در تبیین حدیث «من عرف نفسه...» بیان شده‌اند و تبیین و تشریح مشهوری از حدیث معرفت نفس و معرفت رب هستند (ر.ک: سلمی، عزالدین بن عبدالسلام، ۱۳۱۷ق، ۳۹؛ خازن بغدادی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۸۳؛ کاشفی، ملاحسین واعظ، ۱۳۶۲ش، ۱۷۳؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۲: ۲۲۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۹۱؛ ۹: ۴۶۰؛ عبدالوهاب، ۱۳۴۹ش، ۹).

این تفسیر، تفسیری معنایی با محوریت معرفت نفس از این آیه است و علاوه بر ثعلبی و بغوی، شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ هـ) در التبیان و شیخ طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ هـ) در مجمع‌البیان همین تفسیر را از «من سفه نفسه» انجام داده‌اند (شیخ طوسی، بی‌تا، ۱: ۴۶۹-۴۷۰؛ شیخ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۱: ۳۹۷). البته شیخ طوسی و شیخ طبرسی از این قبیل حدیث‌ها، در تفسیر یاد نکرده‌اند لیکن بیان کرده‌اند که در این جا جهل به نفس، جهل به آیاتی است که دلالت بر صانع یعنی خداوند می‌کند و در عبارات شیخ طوسی علاوه بر آن آمده است که از این طریق توحید

خداوند و صفاتش دانسته می‌شود (شیخ طوسی، بی تا، ۱: ۴۷۰؛ قس: شیخ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ۱: ۳۹۷). شیخ طبرسی نیز عبارتی دارد که مضمون حدیث‌های یاد شده را متذکر می‌گردد: «مَنْ جَهَلَ خَالِقَهُ فَهُوَ جَاهِلٌ بِنَفْسِهِ» (شیخ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ۱: ۳۹۷). این تحلیل در تفسیر ابوالفتوح رازی بیان شده و چنان‌که گفته شد منتهی به ذکر دو حدیث از احادیث معرفت نفس می‌گردد.

تحلیل موضع دیگر نقل این حدیث یعنی آیه‌ی شریفه‌ی «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (الذاریات: ۲۱) نشان‌دهنده‌ی رابطه‌ی معنایی گفته شده است. در این آیه نیز مفهوم خود و مفهوم تفکر آمده است که همان حوزه‌ی معنایی پیش‌گفته را تشکیل داده‌اند به این صورت که مفهوم «علم»، «تأمل» و «معرفت» در معنای «بصر» مد نظر قرار گرفته است (جوهری، ۱۹۹۰ م، ۲: ۵۹۱) و «تبصرون» به نگرستن در خویش معنا شده است. بدین ترتیب این آیه با بیان استفهام تقریری، به تفکر در خویش دعوت نموده است که این دعوت به تفکر و نگرستن در خویش یکی از علل مهم مراجعه به این حدیث بوده است و در آثار ترجمه‌ی تفسیر طبری، تفسیر راغب و تفسیر میبیدی از آن یاد شده است.

در تفسیر راغب مفهوم علم تبدیل به محور معنایی می‌شود و با تحلیل معنایی «عالمین» به اصل معنای عالم برمی‌گردد. به نظر راغب اصفهانی، «عالم»، اسم است برای «فلک» و آنچه که حاوی آن است یعنی جواهر و اعراض؛ و در اصل این اسم برای آن چیزی است که با آن علم حاصل می‌شود. بر این اساس «عالم» اسم آلت از «علم» است که واسطه‌ای برای دلالت بر صانع خود است، به عبارتی دیگر طریقی است که به واسطه‌ی آن علم به صانع، علم حاصل می‌گردد. وی براساس این معنای اصلی عالم، بیان می‌کند که هر انسانی عالمی می‌شود که به واسطه‌ی آن صانع و وحدانیت او دانسته می‌شود، درست همسان عالم کبیر هستی که می‌تواند واسطه‌ی علم به خداوند باشد (راغب، ۱۴۲۰ ق، ۱: ۵۴). راغب با این تحلیل رابطه‌ی معنایی میان شناخت خود و شناخت خداوند برقرار می‌کند و خود را نشانه و علامتی برای پروردگار می‌داند. در این تحلیل شناخت عالم درون مانند شناخت عالم بیرون، به شناخت خداوند رهنمون می‌شود. هر چند در این آیه تنها معنای علم و معرفت مورد نظر قرار گرفته است اما در کنار آن آیه‌ی دیگری آمده

است که واژه‌ی «انفس»، جمع «نفس»، را دربردارد و به حوزه‌ی معنایی گفته شده می‌پردازد: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (الحشر: ۱۹). ذکر این آیه‌ی شریفه، پیش از راغب سابقه‌ای نداشته و برای نخستین بار توسط راغب مطرح شده و پس از وی در تفاسیر نخستین دیده می‌شود (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ۵: ۲۹۱؛ میدی، ۱۳۷۱ش، ۹۰). این آیه‌ی شریفه عکس نقیض حدیث معرفت نفس قلمداده شده و مورد توجه شارحان حدیث در دوره متأخر قرار گرفته است.

پیوند مذکور میان این آیه‌ی شریفه و حدیث مذکور، بعدها بسیار مورد توجه شارحان این حدیث قرار می‌گیرد، و از این نظر ذکر آن در این تفسیر و تفسیرهای نخستین اهمیتی تاریخی می‌یابد. در واقع در دوره‌های متأخر که شرح این حدیث رونق بیش‌تری می‌یابد عمده‌ی شارحان این حدیث در صحت دلالت این حدیث به این آیه استناد می‌کنند و به واسطه‌ی آن که این آیه‌ی شریفه را عکس نقیض این حدیث می‌دانند، آن را مهر تأییدی بر این حدیث و دلالت آن محسوب می‌کنند (برای نمونه: ملاصدرا، ۱۳۸۹ش، ۲۷۵؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۷۹ش، ۵: ۲۹۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۶: ۱۷۰).

در این آیه‌ی شریفه نیز محوریت با مفهوم خویشتن است و واژه‌ی «نفس» نقش اصلی ایفا می‌کند. معنای نسیان در این آیه مفهوم مخالف معرفت و علم است که با توجه به همین مفهوم مخالف و نیز رابطه‌ی عکس نقیض بیان شده در این آیه، معرفت نفس و دلالت آن بر معرفت رب درک می‌شود. این رابطه در آیه‌ی شریفه‌ی «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ...» (البقره: ۱۳۰) دیده شد و از این نظر همان حوزه‌ی معنایی مورد نظر را تشکیل داده و مورد توجه مفسران واقع می‌گردد تا بتوانند در تفسیر آن به دلالت میان شناخت خویش و شناخت پروردگار بپردازند.

محوریت واژه‌ی «نفس» را می‌توان در موضع دیگر نقل این حدیث، مشاهده نمود: «سُنُّرِيهِمْ آيَاتِي فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت، ۵۳). معنای استفاد از این آیه‌ی شریفه، وجود آیات انفسی و آیات آفاقی است؛ مفهوم آیات با توجه به معنای آن که نشانه است، در تحلیل راغب از «عالم» دیده شد، و در تفسیر ابوالفتوح رازی نیز دنبال می‌شود. آیت و نشانه بودن، در معنای آگاهی بخشی و معرفت بخشی مورد استفاده قرار می‌گیرد که در اینجا نیز به همین رابطه استناد شده است و بر

اساس آن آیات که نشانه‌های خداوند هستند حیثیت معرفت‌بخشی یافته و حوزه‌ی معنایی معرفت نفس را تکمیل می‌کنند. این حوزه که در تمام مواضع بینامتنی آیات و احادیث معرفت نفس دیده می‌شود، دلیل تردد ذهن مفسر میان این آیات و این احادیث را بیان می‌کند.

۴. امکان حصول معرفت نفس و ضرورت حصول آن برای خداشناسی

تحلیل و تبیین این گونه احادیث، با توجه به همبستگی میان خودشناسی یا معرفت نفس و خداشناسی یا معرفت رب در این گونه احادیث صورت پذیرفته است. این همبستگی با عنوان دلالت خودشناسی بر خداشناسی مورد توجه قرار گرفته است. عمده‌ی آثار مستقل بیان شده در مقدمه در زمینه‌ی حدیث معرفت نفس، به هدف تبیین و تشریح همین رابطه بوده است و با این هدف به تحلیل و تبیین حدیث پرداخته‌اند. اصل این تحلیل مبتنی بر وجود رابطه میان معرفت نفس و معرفت رب است، که علاوه بر این که دلالت شناختی میان این دو قائل هستند، فرضی را مسلم انگاشته‌اند که می‌توان از آن به امکان حصول معرفت نفس یاد کرد. این اصل معرفتی و شناختی در ابتدا مورد پذیرش همه واقع گشته است و بداهت آن مورد توجه بوده است اما در ادامه تحلیل‌هایی وجود داشته که جنبه‌ی باطنی‌تر و عرفانی‌تر به خود می‌گیرد، و شق دیگری به نام مسالهی تعلیق به محال پدید می‌آید. در این تحلیل گفته می‌شود که مراد از هم‌بستگی میان معرفت نفس و معرفت رب بیان هم‌بستگی آن‌ها در محال بودن چنین شناخت‌هایی است.

اما گذشته از امکان خودشناسی و طریقت آن برای خداشناسی، آن‌چه در این تفاسیر جلب توجه می‌کند ضرورت طریقت خودشناسی برای خداشناسی است. این ضرورت با بیان حقیقت علم تبیین شده است. در تفسیر سلمی، حقیقت علم، در قالب سخنان ابن عطاء با رویکردی صوفیانه و عرفانی صورت پذیرفته است. بنا به این تفسیر، علمی که خداوند به دو تن از پیامبران حضرت داود و سلیمان، عطا نموده است، دو علم است: یکی علم به پروردگار و دیگری علم به خویشتن خویش؛ علم به خود جنبه طریقتی دارد و راهی است برای علم نخستین (سلمی، ۱۳۶۹، ش، ۱۵۰). پیوند میان معرفت نفس و معرفت رب با توجه به زمینه‌های عرفانی بحث از معرفت حقیقی و بنیادین بودن معرفت نفس در سلوک الی‌الله ضرورت می‌یابد

و سالک را بر آن می‌دارد تا برای طی این مسیر به نفس و معرفت آن توجه کند و از طریق آن، که معرفتی حقیقی است، راهی برای شناخت حق و نهایتاً وصول به حق بگشاید.

چنان که بیان شد در تفسیر میبیدی نیز همین مطالب می‌آید و معرفت پیامبران را از همین نوع می‌داند. به نظر میبیدی معرفتی که پیامبران بدان نایل می‌آیند خودشناسی است که برای خداشناسی ضرورت می‌یابد (میبیدی، ۱۳۷۱ ش، ۵: ۷۲۸-۷۲۹).

بر این اساس معرفت نفس نه تنها برای تهذیب نفس بلکه برای معرفت حق و وصول به معرفت حقه‌ی الهیه ضرورت می‌یابد.

۵. نحوه دلالت خودشناسی بر خداشناسی

۵-۱. دلالت تمثیلی

برای تبیین دلالت خودشناسی بر خداشناسی، می‌توان نخست دلالت تمثیلی را مطرح کرد. این دلالت تمثیلی در تقریری میان وجه مالک بودن خداوند نسبت به ملک هستی و مالک بودن نفس نسبت به ملک انسانی به خوبی بیان شده است. این دلالت در ترجمه تفسیر طبری آمده است. مطابق این ترجمه، ارتباط میان خویشتن و خدا در شکر نهفته است. اولویت در شکر انسان نسبت به خداوند، شکر بر خلقت خویش است که از آدمیان است و از شیاطین، چارپایان و دیو و دد نیست. در واقع این‌گونه خلقت از آن‌جا که طریقی برای شناخت خداوند است جای سپاس دارد. بر این اساس بیان می‌کند که در آیه‌ی شریفه‌ی «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (الذاریات: ۲۱)، خداوند انسان را به نگرستن به خویش ترغیب کرده است، تا به شناخت خداوند نایل آید. در تفصیل این طریق از معرفت خداوند، بیان شده است که این مملکت وجود آدمی به فرمان پادشاه دل است که به مثابه‌ی فرمان‌روایی خداوند بر ملک جهان است (مترجمان، ۱۳۵۶ ش، ۱: ۱۳-۱۴).

در تحلیلی که در ترجمه‌ی تفسیر طبری آمده است، نفس و عالم وجود آدمی مثالی برای خداوند و عالم وجود کبیر دانسته شده است، و از این‌رو معرفت به آن، ما

را به معرفت خداوند رهنمون می‌سازد. البته هدف اصلی این عبارات تبیین معرفت رب و خداشناسی نیست بلکه بیان شکر خداوند به عنوان شکر منعم است لیکن از آن جایی که مقدمه‌ی این شکر، شناخت خداوند است، این دو مبحث با یکدیگر مرتبط دانسته شده است. این مرتبط دانستن در این عبارت کتاب یاد شده تصریح شده است: باری به تن خویش اندر نگرید تا بدانید و شکر کنید (همان، ۱۵).

در این دلالت شناخت خداوند تنها به پی بردن به خداوند بسنده نمی‌شود و توحید خداوند را نیز شامل می‌شود. در عباراتی دیگر از این اثر به تناسب بحث خلقت انسان، به وضوح «دل» انسان و یکی بودن آن، طریقی برای شناخت خداوند و یگانگی او قلمداد شده است (همان، ۲: ۳۲۰). به همین صورت نیز در جایی دیگر بیان شده است که: «گفت: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»؛ گفت بتن اندر نگرید اندر آفریدن شما تا بدانید کمن یکی ام...» (همان، ۴: ۹۷۱). یگانگی «دل» در این عبارات در کانون بحث قرار دارد و تقابل آن با زوج بودن دیگر جوارح و جوانح انسان نقطه‌ی عزیمتی برای این تبیین تلقی شده است. در واقع در این عبارات، به تناسب اشاره به «زوج» بودن انسان، مساله‌ی «زوجیت» را مطرح کرده و آن را با بیانی برگرفته از نقل‌های مربوط به داستان خلقت انسان و اعضای او، با «جفت» بودن این اعضا مرتبط می‌سازد. در این میان مقوله‌ی «دل» مقوله‌ی دیگری می‌گردد که آن را متمایز از دیگر اعضا می‌کند و آن یکی بودن آن است. بر این اساس از طریق شناخت خود و یکی بودن «دل» به شناخت خداوند و یکی بودن خداوند پی می‌بریم.

در این اثر، در مواردی که به پیوند میان معرفت نفس و معرفت رب اشاره شده است، این پیوند با ذکر آیه‌ی شریفه‌ی «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (الذاریات: ۲۱)، همراه است، آیه‌ای که به دلیل اشتغال آن بر مفهوم «نفس» و دعوت به تفکر در آن، یکی از مهم‌ترین علل مراجعه به حدیث معرفت نفس بوده است. البته تفسیر این آیه‌ی شریفه‌ی در این اثر در حد ترجمه است و در آن هم ذکر از حدیث به میان نیامده است ولی در اصل تفسیر طبری، بدون ذکر حدیث، به شناخت خدا از طریق شناخت نفس تصریح شده است. طبری می‌گوید که در انسان آیاتی است که دلالت می‌کند بر وحدانیت صانع و تفکر در این آیات باعث علم به وحدانیت خداوند می‌گردد (طبری، ۱۴۱۲ ق، ۲۶: ۱۲۶) و با این

تبیین به دلالت برهانی از طریق آیات و نشانه‌های انفسی نزدیک می‌شود. به این ترتیب می‌توان گفت با نقل حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ...» و همراه کردن آن با آیه‌ی شریفه‌ی «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (الذاریات: ۲۱)، شناخت نفس مقدمه‌ای ضروری برای شناخت پروردگار تلقی شده است، مقدمه‌ای که خود نیز مقدمه‌ای لازم برای شکر خداوند است. در این تفسیر به تناسب مبحث «شکر» و نیز «خلقت» و «زوجیت»، سخن از دلالت معرفت نفس بر معرفت رب به میان آمده است و معرفت نفس طریقی برای معرفت رب و شناخت اوصاف باری تعالی از جمله وحدانیت او دانسته شده است. البته این دلالت تمثیلی، همسان طریق تماثلی است که رنگ و بوی تقریرهای عرفانی از چگونگی ارتباط معرفت نفس با معرفت رب، به خود می‌گیرد.

۲-۵. دلالت برهانی و آیات انفسی

چنان‌که گفته شد، راغب اصفهانی در تفسیر سوره‌ی فاتحه ذیل «رب العالمین» به تبیین معنایی «عالمین» می‌پردازد. به نظر وی وجه جمع بستن «عالم» در این آیه‌ی شریفه، وجود عوالم مختلف است که در تفاسیر به اقوال مختلفی بیان شده است. یکی از اقوالی که وی در تبیین این عوالم بیان می‌کند قولی است که در آن هر انسانی را عالمی دانسته است. بنابراین قول، هر انسانی به دلیل اشتمالش بر جواهر عالم هستی یا عالم اکبر، خود یک عالم است؛ به این معنا که همچون عالم هستی اندام‌واره‌ای است که با بازشناسی مؤلفه‌های آن به درک تناظرش با مؤلفه‌های عالم اکبر (هستی) می‌توان نایل آمد.

این تناظر معمولاً در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت، ۵۳)، که یکی از مواضع بیان حدیث «من عرف نفسه...» بوده است (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۷: ۹۲)، توسط مفسران بسیاری بیان شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۵: ۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۸: ۳۰۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۷: ۵۷۳-۵۷۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۹: ۲۹-۳۰). در این جا راغب اصفهانی نیز به همین تناظر از زاویه‌ای دیگر می‌پردازد. در این تحلیل آمده است که گوشت انسان همچون زمین است، استخوانش همچون کوه، خون جاریش در رگ‌ها همچون آب‌های جاری در رودها، نفس او همچون باد و موهای او همچون گیاهان. هم‌چنین می‌توان انسان

را از این نظر که عقل، شهوت و رشد و تغذیه دارد همچون عالم هستی دانست که ملائکه، چارپایان و گیاهان دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۵۴-۵۵).

راغب اصفهانی پس از این بیان، به اصل معنایی عالم برمی‌گردد که در ابتدا از آن سخن گفته بود و نکته‌ای را ذکر می‌کند که مرتبط با حدیث معرفت نفس است و بیان آن گذشت. راغب اصفهانی به وضوح در این عبارات به اصل وجود دلالت معرفت نفس بر معرفت رب تصریح می‌کند و از عمده‌ی آیات و احادیث مرتبط با معرفت نفس در این زمینه بهره می‌برد و از امکان حصول معرفت نفس و از طریق آن وصول به معرفت رب سخن می‌گوید. و با توجه به این که دلالت آن را همچون دلالت عالم کبیر هستی بر صانع خویش می‌داند، می‌توان چگونگی این دلالت را با توجه به آیات آفاقی و انفسی قابل تبیین دانست.

این گونه تبیین می‌تواند در اقامه‌ی برهان نظم و اتقان صنع سودمند واقع گردد. در این برهان صنع الهی مورد توجه قرار می‌گیرد و خداوند به عنوان منظم و مدبر جهان اثبات می‌شود. برای اقامه‌ی چنین برهانی ارائه‌ی تصویر نظام‌مندی از جهان نقش کلیدی دارد. ابوالفتوح رازی نیز برای ارائه‌ی چنین تصویر نظام‌مندی به آیات آفاقی و انفسی می‌پردازد و با برشمردن آن‌ها و دلالتشان بر وجود خالق و صانع، سعی در ارائه‌ی دلیلی در این زمینه می‌کند. و یکی از مهم‌ترین حوزه‌هایی که سعی شده است این تصویر در آن بررسی گردد و به تفکر در آیات الهی در آن فراخوانده شود، نظام حیات انسانی است (دیلمی، ۱۳۷۶ش، ۱۷۵، ۱۸۱-۱۹۳). با توجه به چنین ضرورتی بر معرفت نفس و شناخت آیات الهی در این قلمرو، یعنی قلمرو انفسی، مانند آیات الهی در عالم کبیر، آیات آفاقی، تأکید شده است؛ تا این تأمل طریقی باشد برای شناخت خداوند. در همین راستا، ابوالفتوح رازی و به تحلیل و مقایسه‌ی دلالت برخاسته از دو نوع آیات آفاقی و انفسی می‌پردازد. در نظر وی معرفت حاصل از تأمل و تفکر در آیات انفسی بر معرفت حاصل از آیات آفاقی اولویت دارد (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۷: ۹۲). این ترجیح می‌تواند در راستای همان تأکیدی باشد که در تفسیر سلمی و میبیدی نیز بیان شده بود و حکایت از پیوستار اهمیت خودشناسی در این تفاسیر می‌کند.

همراهی آیات انفسی با آیات آفاقی، دلالت حدیث معرفت نفس را دلالتی برهانی در محدوده برهان نظم قرار می‌دهد که از مهم‌ترین براهین اثبات وجود خداست. انسان با نگرستن در نظم موجود در ساحت وجودی خویش همچون موجودات دیگر، به ناظم خود پی می‌برد. و از آن جایی که هیچ چیز از خود انسان به او نزدیک‌تر نیست، و نگرستن در خویش بدون هیچ معونه‌ای صورت می‌پذیرد، تفکر در آیات انفسی مورد تاکید قرار گرفته و در سلوک سالکان ضرورت می‌یابد.

۵-۳. دلالت تقابلی شناخت صفات خویش بر شناخت صفات خدا

ابوالفتوح رازی مانند بغوی، تبیین حدیث معرفت نفس را در ضمن آیه‌ی شریفه‌ی «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ...» (البقره: ۱۳۰) با بیان تقابلی همراه می‌کند. تفسیر «من سفه نفسه» به «من جهل نفسه» با تاریخچه‌ی یاد شده، توسط فخر رازی (د ۶۰۶ هـ) در تفسیر مفاتیح الغیب و علاءالدین بغدادی معروف به خازن (د ۷۴۱ هـ) در لباب التأویل، معروف به تفسیر خازن تداوم یافته است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۴: ۶۲؛ خازن بغدادی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۸۳). اما آنچه در این تفسیر جلب توجه می‌کند نوع تبیینی است که ابوالفتوح رازی از آن ارائه می‌دهد و به تفصیل به تبیین گونه‌ی دلالت این حدیث می‌پردازد. بر این اساس دلالت معرفت نفس بر معرفت رب دلالتی خواهد بود که با دلالت تمثیلی و دلالت از طریق تماثل و تشابه متفاوت است و آن دلالت تقابلی است. در این دلالت، که معمول‌ترین طرق تبیین این حدیث است، تقابل میان رب و عبد، خالق و مخلوق، صانع و مصنوع، و علت و معلول مورد توجه قرار گرفته است. البته از این تقابل می‌توان براساس درک عمیق‌تری، به رابطه‌ی میان کمال و نقص یاد کرد؛ که در عین اشتغال بر تقابل مذکور، رابطه‌ی طولی و وجودی را میان آن‌ها برقرار می‌کند خداوند اتم مراتب وجودی را واجد است و در صفات نیز دارای کامل‌ترین صفات است لذا هر صفتی که بوی نقص از آن به مشام برسد از خداوند نفی می‌گردد و خداوند از آن منزّه است. بدین ترتیب این بیان صرفاً جهت شناخت صفات بوده و از طریق شناخت این صفات در

انسان و نفی آن‌ها به ادراک صفات خداوند کمک می‌کند. خصوصاً این که ادراک صفات نقصی در خویشتن به ادراک مستقیم بوده و انسان بدون واسطه به این نقص خویش پی می‌برد لذا می‌تواند به ادراک بهتری از صفات کمالی خداوند نایل آید.

این تبیین مبتنی بر شناخت صفات خدا بود و در قلمرو شناخت خدا تبیین گشت. اما در این تبیین می‌توان اذعان به نقص و نیازمندی خویش را مدنظر قرار داد و با استفاده از این مقدمه به بیان اثبات وجود خالق نیز پرداخت. بدین ترتیب، انسان با اذعان به نیازمندی خویش، راهی می‌گشاید و مقدمه‌ای حاصل می‌کند برای برهانی که کبرای آن، لزوم وجود خالق برای رفع این نیازمندی وجودی است. این برهان را می‌توان در قالب استدلالی به این صورت آورد که انسان‌ها نیازمند در وجود هستند و هر نیازمندی به خالق بی‌نیازی منتهی می‌شود، لذا انسان به خالق بی‌نیازی محتاج است که او خداست. این دلالت تقابلی با محوریت تقابل میان خالق و مخلوق و صانع و مصنوع توجیه می‌گردد و می‌تواند یکی از دلالت‌های برهانی در این حدیث باشد.

۶. نتیجه‌گیری

۱. این تحقیق به این پرسش پرداخت که در تفاسیر نخستین، در پرتو حدیث معرفت نفس، میان خودشناسی و خداشناسی چه نوع ارتباطی وجود دارد؟ مفسران نخستین در مواضع مختلفی از تفسیر خود به حدیث معرفت نفس پرداخته‌اند. پرسش بیان شده در خصوص ارتباط میان این مواضع و حدیث معرفت نفس با روش ارتباط معنایی مورد بررسی قرار گرفته است و این نتیجه را دربر داشته است که برای مفسران این دوره، واژه‌ی «نفس» در محور حوزه معنایی قرار دارد و همراهی مفهوم «علم» یا «معرفت» یا مانند آن با «نفس» مواضع نقل این حدیث را معین نموده است. بدین ترتیب خودشناسی مفهوم محوری بوده است و همین مفهوم بوده است که مفسران را بر آن داشته است که از این حدیث در ذیل آیات اشاره شده یاد کنند.

۲. یکی از پرسش‌های مطرح شده در زمینه امکان حصول معرفت نفس بود؛

نظر مفسران نخستین در این زمینه با مسلم انگاشتن چنین امکانی تبیین گشته است. این نگرش در مقابل نگرش تعلیق به محال قرار دارد که بر عدم امکان حصول چنین معرفتی تاکید می‌کند. در این دوره چنین تبیینی وجود نداشته و همه‌ی تحلیل‌ها حکایت از امکان حصول شناخت نفس دارند؛ و نه تنها این امکان مسلم انگاشته شده است بلکه بر ضرورت طریقت خودشناسی برای خداشناسی نیز تاکید شده است. این ضرورت با اشاره به طریقت معرفت نفس در سلوک عرفانی، رنگ و بوی عرفانی به خود می‌گیرد، در مواردی نیز تاکید بر آیات انفسی و ترجیح آن‌ها بر آیات آفاقی عمق بیش‌تری می‌یابد.

۳. پرسش‌نهایی که مربوط به نوع دلالت خودشناسی بر خداشناسی است با پاسخی تفصیلی روبرو می‌شود. در پاسخ به این پرسش سه گونه دلالت بیان می‌گردد: دلالت تمثیلی، دلالت برهانی و دلالت تقابلی. دو نوع دلالت نخست، از ارزش یکسانی برخوردار نیستند. دلالت تمثیلی یک نوع دلالت ذوقی است که مبتنی بر تشبیه میان ملک جان و ملک جهان است؛ در ملک جان، دل فرمان‌روایی می‌کند و به همین صورت نیز در ملک جهان خدایی است که بر تمام هستی فرمان‌روایی می‌کند. صورت دیگری از این نوع دلالت در آثار دیگر به خصوص آثار عرفانی دیده می‌شود که در آن‌ها بر اساس حدیث خلقت انسان بر صورت خدا، خود انسان طرف تماثل است. دلالت دوم مبتنی بر برهان نظم است که از برهان‌های معروف اثبات وجود خداست. در این دلالت تنها به یکی از مقدمات برهان نظم که اثبات نظم موجود در هستی است، می‌پردازد و مقدمه دیگر که نیاز پدیده‌ی منظم به ناظم ذی شعور است، به عنوان یک قاعده‌ی عقلی در نظر گرفته شده است. اثبات نظم در این دلالت برهانی از طریق نگرستن در خویشتن خویش و پی‌بردن به شگفتی‌های آن است که با توجه به اهمیتی که برای خودشناسی قائل می‌شوند، بر اثبات نظم از طریق آیات آفاقی اولویت پیدا می‌کند. در یک ارزیابی میان این دو نوع دلالت می‌توان گفت که دلالت نخست از ارزش اقناعی و نه ارزش برهانی برخوردار است؛ در حالی که دلالت دوم دارای ارزش برهانی است و قابلیت استناد در ادله عقلی را دارد. دلالت تقابلی با دو نوع دیگر دلالت دارای این تفاوت است

که این دلالت در حوزه‌ی شناخت صفات بیان شده است. این دلالت حاکی از آن است که اولاً می‌توان صفات را شناخت و ثانیاً صفات خداوند را می‌توان با صفات خویشتن شناخت؛ شناخت کمال به نقص. اذعان به نقص خویش یک شناخت بی‌واسطه و بی‌نیاز از دلیل است و در گذر از نقص به کمال می‌تواند مقدمه‌ی مناسبی تلقی گردد. شاید بتوان این دلالت را در حوزه‌ی اثبات وجود خدا هم وارد کرد و از اذعان به نقص و نیازمندی دلیلی بر خدا اقامه کرد. وجود این ادله در حوزه‌ی معرفت نفس راه را برای شناخت خداوند باز می‌کند؛ شناختی که مورد تأکید نیز واقع شده است.

منابع

قرآن کریم.

- آل داود، علی، «ترجمه تفسیر طبری»، دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۵، زیرنظر: کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
- آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکلم، قم، انتشارات تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمد جعفر یاحقی، محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
- ابن ابی الحدید، فخرالدین ابو حامد، شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، داراحیاء الکتب العربیه، قم: کتابخانه‌ی آیت الله مرعشی، ۱۳۸۷ ق.
- ابن ابی جمهور احسائی، محمدبن زین الدین، عوالی اللئالی، تحقیق: مجتبی عراقی، قم: سیدالشهداء، ۱۴۰۵ ق.
- ابن حجر هیشمی، احمدبن محمد، الفتاوی الحدیثیه، بی‌جا: مصطفی الحلبی، افست توسط: بیروت: دارالمعرفه، بی‌تا.
- ابن عربی، محی الدین، الرسالة الوجودیه فی معنی قوله صلی الله علیه و سلم «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، ترجمه و تحقیق: عاصم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۴ م.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
- اسفراینی، طاهر بن محمد، التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجیه عن الفرق الهالکین، تحقیق: کمال یوسف الحوت، بیروت: عالم الکتب، ۱۹۸۳ م.
- بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن الکریم، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- بَلْیَانِی، عبدالله بن مسعود، فی بیان معنی قول النبی صلی الله تعالی علیه و سلم: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، مکتبه المصطفی الالکترونیکیه، www.al-mostafa.com.
- پاکتچی، احمد، «تفسیر»، دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۵، زیرنظر: کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
- تتکابنی، سید محمدمهدی، شرح حدیث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، مصحح: مهدی مهریزی، گاهنامه‌ی میراث حدیث شیعه، ش ۱، ۱۳۷۷ ش، صص ۱۴۱-۱۷۲.

ثعلبی، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.

جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و الصحاح العربیه، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، دارالعلم الملايين، ۱۹۹۰ م.

خازن، علاءالدین علی بن محمد، لباب التأویل فی معانی التنزیل، ۴ ج، تصحیح: محمد علی شاهین، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.

خرمشاهی، بهاءالدین، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، تهران: دوستان [و] ناھید، ۱۳۷۷ ش.

دیلمی، احمد، طبیعت و حکمت پژوهشی در برهان نظم، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف، ۱۳۷۶ ش.

ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، ۳ ج، قاهره: مکتبه وهبه، چاپ هفتم، ۲۰۰۰ م.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، تفسیر الراغب الاصفهانی، تحقیق: محمد عبدالعزیز بسیونی، عربستان سعودی: کلیه الآداب - جامعه طنطا، ۱۴۲۰ ق.

ریپین، اندرو، «مروری بر تاریخچه تفسیر و تفسیرنگاری»، ترجمه: مهرداد عباسی، پژوهش های قرآنی، ش ۳۵-۳۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ ش، ۲۰۰-۲۲۵.

زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، نرم افزار جامع التفاسیر، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ۱۴۱۴ ق.

سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ ش.

سلمی، عزالدین بن عبدالسلام، حل الرموز و مفاتیح الكنوز، مصر: احمد علی الشاذلی، حسین فهمی، مطبعة جريدة الاسلام، ۱۳۱۷ ق.

سلمی، محمد بن حسین، حقائق التفسیر، تحقیق: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ ش.

سمعانی، ابوالمظفر منصور بن محمد، تفسیر القرآن، تحقیق: یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس بن غنیم، ریاض: دارالوطن، ۱۴۱۸ ق.

سیوطی، جلال الدین، الحاوی للفتاوی فی الفقه و علوم التفسیر و الحدیث و الاصول و النحو و الاعراب و سائر الفنون، تحقیق: عبداللطیف حسن عبدالرحمن، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.

_____ «القول الاشبه فی حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه»، الحاوی للفتاوی فی الفقه و علوم التفسیر و الحدیث و الاصول و النحو و الاعراب و سائر الفنون، تحقیق: عبداللطیف حسن عبدالرحمن، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه: محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.

طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعامل، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

عبدالوهاب، ابن میثم، شرح کلمات امیرالمؤمنین، تصحیح و تعلیق: میرجلال الدین حسینی ارموی محدث، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۴۹ ش.

عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، «دوره های تفسیرنگاری شیعه، بررسی تحولات تاریخی و نگرش های تفسیری شیعه در دیدار با استاد عقیقی بخشایشی»، گلستان قرآن، ش ۱۷۸، نیمه دوم تیر ماه ۱۳۸۳ ش، ۲۴-۲۶.

علوی عاملی، سیداحمد، المعارف الالهیه (شرح حدیث من عرف نفسه)، مصحح: مهدی مهریزی،

گاهنامه‌ی میراث حدیث شیعه، ش ۱۲، ۱۳۸۳ش، صص ۱۱-۳۰.
 فخررازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
 کاشفی، حسین (واعظ کاشفی)، الرسالة العلیة، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ
 دوم ۱۳۶۲، ۱۷۳.

مترجمان، ترجمه تفسیر طبری، تهران: انتشارات توس، چاپ دوم، ۱۳۵۶ش.
 مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
 ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات و انوار البینات، رساله متشابهات القرآن، با
 مقدمه و زیر نظر: سید محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق: گروه مصححین، تهران: بنیاد
 حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹ش.
 میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، کشف الاسرار و عدّه الابرار، تحقیق: علی اصغر
 حکمت، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ش.