

مروری بر احادیث معرفت خدا (۴)

محمد ییابانی اسکویی*

چکیده: نویسنده در این گفتار، نظرات برخی از محدثان، فقیهان و اندیشمندان قرن پانزدهم شیعه را در باب احادیث معرفت‌الله، به ترتیب زمان، نقل و نقد و بررسی می‌کند. علاوه بر جمعی از عالمان معاصر مانند حضرات آیات وحید خراسانی، صافی گلپایگانی، مکارم شیرازی و مصباح یزدی، دیدگاه‌های برخی دیگر از دانشمندان اخیر مانند آیت‌الله شیخ محمدباقر ملکی میانجی، آیت‌الله شیخ حسنعلی مروارید، شیخ علی محدث خراسانی و شیخ اسماعیل معتمد خراسانی نیز نقل و نقد و بررسی می‌شود. از آن‌جا که این مقاله در ادامه‌ی گفتارهای دیگر نویسنده در شماره‌های ۶ تا ۹ سفینه آمده، در این گفتار، تمام اقوال نقل‌شده در معنای معرفت‌الله بالله را در ضمن سه قول، خلاصه کرده است.

کلید واژه‌ها: توحید، روایات / احادیث معرفت‌الله / ملکی میانجی، محمدباقر / مروارید، حسنعلی / محدث خراسانی، علی / معتمد خراسانی، اسماعیل / وحید خراسانی، حسین / صافی گلپایگانی، لطف‌الله / مکارم شیرازی، ناصر / مصباح یزدی، محمدتقی.



در بخش‌های پیشین این گفتار (شماره ۷ تا ۹)، پس از بررسی روایات معرفة الله، سخنان جمعی از محدثان و فقهای قرن چهارم تا چهاردهم هجری، نقل و نقد و بررسی شد. در این بخش - که بخش پایانی این گفتار است - نقد و بررسی دیدگاه‌های جمعی دیگر از محدثان و فقهای قرن پانزدهم هجری و خلاصه‌ای از تمام مباحث چهار بخش این گفتار، خواهد آمد. دفتر مجله، برای نقد و بررسی این مجموعه مطالب، آمادگی خود را اعلام می‌دارد. جای آن دارد که از همت و پشتکار نویسنده‌ی فاضل و حوصله و دقت خوانندگان فرهیخته - که این سلسله گفتارها را پیگیری کردند - سپاس‌گزاری شود.

۱- مرحوم آية الله شيخ محمّد باقر ملكی میانجی (م ۱۴۱۹)

ایشان می‌نویسد:

وَ أَمَّا حَقِيقَةُ الْفِطْرَةِ.... هِيَ عَيْنُ مَعْرِفَتِهِ تَعَالَى، بِتَعْرِيفِ نَفْسِهِ إِلَى عِبَادِهِ، وَ بَشِيءٍ مِنْ نَعْوَتِهِ سُبْحَانَهُ مِنَ الْوَحْدَانِيَّةِ وَ الرَّازِقِيَّةِ وَ الْخَالِقِيَّةِ وَ غَيْرِهَا مِنْ النُّعُوتِ الْجَلِيلَةِ. وَ هَذِهِ الْمَعْرِفَةُ لَيْسَتْ إِلَّا بِتَعْرِيفِهِ تَعَالَى نَفْسَهُ إِلَيْهِمْ. فَيَعْرِفُونَهُ تَعَالَى بِتَعْرِيفِهِ. وَ لَيْسَتْ إِلَّا فَعْلُهُ تَعَالَى مُسْتَقِيمًا مِنْ دُونِ اخْتِيَارِ مَنَّهُمْ. وَ لَيْسَتْ بِكَسْبِ كَاسِبٍ مِنْ بَابِ الْعُلُومِ وَ الْمَعَارِفِ الْحَاصِلَةِ بِالْمَقْدَمَاتِ الْبُرْهَانِيَّةِ، وَ لَا مَتَصَوِّرًا بِالْوَجْهِ وَ الْعُنَاوِينَ وَ الْمَفَاهِيمِ الْكَلْبِيَّةِ، إِذْ لَيْسَتْ ذَاتَهُ الْقُدُوسِ مُحْكِيَّةً وَ مَتَصَوِّرَةً بِالْوَجُودِ، بَلْ تَعْرِيفُهُ تَعَالَى نَفْسَهُ تَعْرِيفًا حَقِيقِيًّا، عَيْنُ فَعْلِهِ تَعَالَى.^۱

و اما حقیقت فطرت در آیات و روایات،.... همان معرفت خدای تعالی است، یعنی عین شناخت یگانگی و رازقیت و خالقیت و دیگر اوصاف بلند خداست که به تعریف او حاصل شده است. و تعریف او فعل اوست. مردم برای دریافت این فعل الهی هیچ‌گونه اختیاری ندارند. معرفت خدا چیزی نیست که بشود آن را با تنظیم مقدمات منطقی به دست آورد. تصور خدای تعالی با وجوه و عناوین و مفاهیم عام نیز ممکن نیست؛ زیرا مفاهیم و عناوین عالم و کُلّی - هر



قدر هم عمومیت و کلیت داشته باشد. هرگز نمی‌توانند وجه و تصویری از ذات قدّوس الاهی در اختیار بشر قرار دهند. پس معرفت خدا جز به تعریف خود او - که عین فعل اوست - برای بشر ممکن نیست.

می‌بینیم که ایشان نیز، معرفت خدا به خدا را غیر از معرفت عقلی و معرفت به وجوه و عناوین کلی دانسته است. روشن است که مراد ایشان از معرفت خدا به خدا، معرفت به خودِ خدای حقیقی و واقعی است نه خدای معقول و متصور به مفاهیم کلی و مجهول مطلق و مقام کنز مخفی که نه اسمی دارد و نه رسمی.

۲- مرحوم آیه‌الله مروارید (م ۱۴۲۶)

ایشان درباره‌ی معرفت بالآیات می‌گوید:

إنّ غاية هذه المعرفة [أي المعرفة بالآيات] حصول مجرد التصديق والإيمان بوجود الصانع، بما له من الكمالات، من دون وجدان ووصال وعیان، لامتناع الوصول والوجدان العلمي لنا بشيء إلا بأحدى المدارك الظاهرة أو الباطنة و من طریق العلم و العقل. وقد عرفت امتناع جميع ذلك بالنسبة إليه تعالى شأنه. ولكنه - أي الإمتناع - إنما كان إذا كان المعرف لذاته العلم و العقل. و أمّا إذا كان المعرف بالمعنى اللائق بذاته هو ذاته القدّوس، لا العقل و لا العلم، فإنّه لا دليل على الإمتناع.

و حيث يظهر من الآيات و الروایات المتواترة معنى، و يشهد به الوجدان في بعض الأحيان و وقوع تلك المعرفة - فضلاً عن إمكانه - فلا محالة يكون الوجدان أو العرفان أو الوصول أو العیان - المعبر بها في تلك الروایات المباركة - بالنسبة إليه تعالى بأمر آخر، لا بالمدارك الظاهرة أو المتصور أو التوهّم أو بالعلم و العقل.^۱

غایت این شناخت [یعنی معرفت به آیات]، رسیدن به مجرد تصدیق و ایمان به وجود صانع با کمالات اوست. بدون این‌که وجدان و وصال و عیان نسبت به او تحقق یابد، زیرا ما به چیزی نمی‌توانیم وجدان علمی پیدا کنیم، مگر از طریق





مدارک ظاهری یا باطنی و یا از طریق علم و عقل. و پیش از این، امتناع همه‌ی این‌ها را شناختی؛ ولی باید دانست که امتناع در صورتی است که معرّف خدای تعالی علم و عقل باشد، اما اگر معرّف به معنای شایسته‌ی ذات او، همان ذات قدّوس باشد نه عقل و علم، دیگر دلیلی برای امتناعش نخواهد بود. وقوع چنین شناختی، از آیات و روایات زیادی که تواتر معنوی دارند استفاده می‌شود و در بعضی اوقات وجدان هم به آن گواهی می‌دهد. چه رسد به امکان آن- پس ناگزیر وجدان یا عرفان یا وصال یا عیان- که در این روایات شریفه آمده- نسبت به خداوند تبارک و تعالی از راه دیگری باید باشد نه حواس ظاهر یا تصوّر یا توهم یا علم و عقل.

می‌بینیم که ایشان هم چون مرحوم میرزا جواد تهرانی، معرفت خداوند سبحان را یعنی معرفت خدای واقعی و حقیقی را مورد تأیید قرار داده و تصریح به آن نمودند. البتّه باید توجّه داشت که مراد مرحوم آقا میرزا جواد تهرانی از معرفت بالآیات این نیست که معرفت از طریق آیات به خود خدای سبحان- یعنی خدای واقعی حقیقی- تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه در معرفت بالآیات هم خود خدای واقعی و حقیقی به انسان شناخته می‌شود ولی تفاوت بین دوگونه معرفت در وجود واسطه و عدم وجود آن است. که به نظر می‌رسد در صورت عدم وجود واسطه روشن‌تر و آشکارتر و همراه با محبّت بیشتر باید بوده باشد. و این بحث با توجّه به فقرات آخر دعای عرفه‌ی حضرت سیدالشهدا علیه السلام واضح است.

۳- مرحوم شیخ علی محدّث

ایشان می‌نویسد:

خداشناسی مانند شناخت قضایای هندسی و ریاضی نیست که از راه تفکّر- که منجر به تجربه و آزمایش می‌شود- به نتیجه برسد. شناخت خدا وجدانی و فطری است و از دسترس حواس و ادراکات بشری دور است.^۱

نیز می‌نویسد:

پیامبر، راه حقیقت معرفت و شهود وجدانی و نیل به مقام لقاء و وصال الاهی را- که فوق آن مرتبه‌ای نیست- به بشر گشوده است.

سپس روایاتی نقل کرده تا این که می گوید:

بنابراین نه تنها خدا را با چشم سر نمی توان دید، بلکه با فکر و عقل نیز نمی توان به کنه عظمت او راه یافت. تنها با عرض نیاز از راه دل می توان به معرفت او راه یافت. طی این مرحله و دیدار خدا به چشم دل، راهی است پیمودنی نه نمودنی.^۱

در بیان ایشان تصریح شده است که تنها با عرض نیاز و از راه دل، می توان به معرفت او راه یافت. از این مطلب استفاده می شود که همه ی راه های دیگر بر اساس این راه پی ریزی شده اند و اساس همه ی آنها را همین راه تشکیل می دهد. و چنان که در روایات تصریح شد، اگر این معرفت از ناحیه ی خدا صورت نمی گرفت، احدی خدای خویش را نمی شناخت. پس راه های دیگر، به هیچ وجه در عرض این راه قرار ندارند؛ بلکه همه در طول آن هستند و هیچ کدام معرفتی از خداوند، در عرض معرفت فطری- یعنی معرفتی که به تعریف الاهی تحقّق می یابد- پدید نمی آورند. یعنی همه، تذکّر و تنبّه به آن معرفت هستند.

۴- مرحوم شیخ اسماعیل معتمد خراسانی (م ۱۴۲۱)

ایشان بعد از طرح تذکّر انسان در حال بأساء و ضراء به خدای تعالی- که معروف فطری اوست- می نویسد:

عمده چیزی که شایان دقت است، این است که این توجه نمودن به خدا، نه به فکر حاصل شود و نه به خیال، و نه به وهم و عقل، چون تمام این نیروها از کار افتاده اند. فقط شهود فطری است که انسان را بدون تشبیه و بدون تحدید و تعطیل، متوجه خدا می کند.^۲

نیز می نویسد:

با تذکّر به آیات خلقت- که منطوق وحی و روش قرآن مجید است- آثار علم و قدرت و مشیّت خدا در نظم و انتظام خلقت دیده می شود؛ و نتیجه اش ظهور و بروز معرفت فطری است. لکن این با توجه به ذات و نفس خلقت است که سطح ظاهر خلقت را انسان می بیند که پروردگار، هر یک از اجزاء خلقت را دلیل و نشانه ی تدبیر و حکمت خود قرار داده است.



← پس، از هر جای طبیعت و خلقت که بشر وارد شود و این پوست و قشر را بشکافد، به خدا می‌رسد و نشانه‌ی توحید را خواهد دید؛ اما همین‌جا با توجه دقیق‌تر، امر دیگری هم هست و آن یافتن فطرت می‌باشد، چون خود خواسته که این‌ها نشانه‌های او باشند، و چون اوست که این‌ها را دلیل بر خودش قرار داده است که اگر نبود یا نمی‌خواست، از این جهان تار و پودی نبود. بنابراین نشانه و آیه بودن خلقت به واسطه‌ی اوست. پس اول خدا را باید شناخت؛ و در نتیجه خود خدا دلیل بر خلقت می‌شود.

← شیرینی سخن در همین است. تذکر و تنبّه به فطرت را خود خدا قرار داده، عالم را هم او خود دلیل و برهان بر خودش قرار داده، و راه‌نمایی به دلیل هم از خود اوست. بنابراین شناخت خدا به خود خداست و او را به خودش باید شناخت.^۱

ایشان هم به صراحت بیان کرده که نتیجه‌ی توجه به آیات خلقت - اعمّ از انفسی و آفاقی - ظهور و بروز معرفت فطری است نه امر دیگر و نه معرفتی جدا از آن معرفت فطری. معرفت فطری همان است که به تعریف خدای سبحان برای همه در عوالم پیشین تحقق یافته است. اضافه بر این تصریح می‌کند که آیتت نیز، ذاتی آن‌ها نیست، بلکه همه اسبابی است که خدای سبحان به خواست مشیت خویش برای تحقق فعلش قرار داده است.

۵- آیه‌الله وحید خراسانی

ایشان طرفی برای وصول به ایمان به خدا مطرح کرده و می‌نویسد:

أما لاهل الله تعالى فالدليل وعليه والوسيلة إلى معرفته هو سبحانه: ﴿أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾^۲ «يا من دلّ على ذاته بذاته»^۳، ﴿بك عرفتك وأنت دلتني عليك»^۴ واما لغيرهم فنشير الى عدة طرق رعاية للاختصار.^۵

← اما برای اهل الله تعالی دلیل بر خدا و وسیله برای معرفتش خود خدای سبحان

۲. فصلت / ۵۳.

۴. اقبال الاعمال / ۶۷.

۱. همان / ۳۸.

۳. بحار الأنوار / ۸۴ / ۳۳۹.

۵. منهاج الصالحين / ۱ / ۱۵.

است. ﴿آیا بر پروردگارت کفایت نمی‌کند که بر همه‌ی چیز شهید است﴾، «ای کسی که خود دلیل بر ذاتش است.» «به تو، تو را شناختم و تو مرا به خود راهنمایی کردی.» و اما برای دیگران پس به برخی از طرق به جهت رعایت اختصار اشاره می‌کنیم.

معلوم است که منظور از این که طریق معرفت خدا برای اهل الله خود خداست، معرفت فطری عقلی نیست که مصنوع، صانع و حادث، محدث و بنا، بانی می‌خواهد، زیرا روشن است چنین معرفتی در همان مراحل اولیه‌ی رشد انسانی برای همه‌ی انسان‌ها حاصل می‌شود و اختصاص به اهل الله ندارد.

نکته‌ی قابل توجه در این نظریه هم تنافی آن است با روایاتی که در باب معرفة الله بالله ذکر گردید. زیرا در آن‌ها تصریح شده بود که تنها راه معرفت خداوند سبحان خود اوست و هر کس خدا را به غیر او بشناسد خدا را نشناخته است.

ع- آیه الله صافی گلپایگانی

ایشان در شرح دعای «اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسِكَ...» می‌نویسد:

این دعا چون مقام، مقام دعا و توجه به حق و مسألت حاجت است، مسلم است که دعاکننده بی‌معرفت نیست. بنابراین مقصود از طلب معرفت، یا طلب ثبات و بقاء بر آن و درخواست توفیق در نگه‌داری آن است نظیر آنچه در تفسیر آیه کریمه: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^۱ فرموده‌اند: «أَيُّ تَبَيَّنَّا عَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ»

و ممکن است مراد از طلب معرفت، طلب افزایش کمال و درجات و منازل بالاتر باشد؛ چون در هر مرتبه‌ای از مراتب معرفت را که انسان حاصل نماید، ارتقاء به مراتب بالاتر از آن را باید وجه همت قرار دهد.

و محتمل است مقصود از این که از خدا طلب معرفت می‌شود، این باشد که خدا خودش، خود را به بنده بشناساند؛ زیرا هر چند انسان به هر چه او را بشناسد، آن معرفت هم به دلالت خدا می‌باشد، چون همان شیء دلالت‌کننده را او آفریده است و خود را به آن شناسانده است. و خود انسان را نیز - که یکی از مجموعه‌های دلایل بی‌شمار او است - او آفریده است؛ و انسان هم عارف است

چیزی نو پدیدآورده

تنافی: یکدیگر را راندن
باهم منافی گردیدن و
یکدیگر را نفی کردن

و هم دلیل معرفت و معرّف است. معذلک مراتبی از مراتب معرفت است که عنایت مستقیم الاهی سبب آن می شود و در اثر دعا و عبادت و خضوع و خشوع حاصل می گردد و شخص عارف، این نوع عرفان اشراقی را ذوق می نماید. بنابراین، مقصود دعاکننده این نیست که معرفت ندارم یا تو را با آثار و دلایل نشناخته ام؛ بلکه مقصودش این است که تو خودت، خودت را به من بشناسان و این معرفت مانند نورائیت عقل است که خدا افاضه فرموده است و هرکس که آن را دارا شد، سخت در نگهداری آن مراقبت می نماید.

ما همه چیز را به خدا شناخته ایم، زمین و آسمان و کوه و دریا و حیوان و انسان، و همه چیز و همه کس شناختیم. اگر خدا به ما عقل و تمیز و رشد نداده بود، ما هیچ چیز را نمی شناختیم و اگر او مخلوقات را نیافریده بود و این همه دلائل را برای اثبات وجود خودش قرار نداده بود، شناسانده و شناخته نمی شد. پس چنان چه صحیح است بگوییم: «عَرَفْتُ اللَّهَ بِالْأَشْيَاءِ»^۱ صحیح است که بگوییم: «بِاللَّهِ عَرَفْتُ الْأَشْيَاءَ»^۲ و این هم ممکن است معنایی از «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ الرَّاجِعُونَ»^۳ باشد؛ زیرا از سوی خدا و به اعانت و یاری و افاضه ی خدا، اشیاء را می شناسیم مثل این که در اول، از خدا به سوی خلقی سفر کرده باشیم. هرچند برخی به مبدأ سفر توجه ندارند. و سپس از خلق به سوی خالق سفر می نمایی.

باری این مرتبه از معرفت وقتی کامل شد، عارف، خدا را **أظهر** اشیاء می داند؛ بلکه او را فقط ظاهر مطلق و حقیقی می یابد و لذا در دعای عرفه است:

«کیف يستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك؟! متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟! أو متى بعدت حتّى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟! عميت عين لا تراك عليها رقيباً و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبّك نصيباً.»

«خدا یا تو از همه چیز ظاهرتر و آشکارتری، تو اصلی و تو ذاتی، تو حق حقیقی و حقیقت حقی، تو کمال مطلق، چه چیز از تو ظاهرتر می باشد که تو را به آن بشناسیم؟ ظاهر و آشکار تویی، باطن و پنهان هم تویی.»^۴

ایشان هم چنان که می بینیم از معرفه الله بالله به «ذوق» تعبیر کرده و یادآور

۱. شناختم خدا را به اشیاء. ۲. به خدا شناختم اشیاء را. ۳. بقره / ۱۵۶. ۴. معرفت حجّت خدا / ۷۷ - ۸۰.

می‌شود که عارف در اثر دعا و عبادت و خضوع، عرفان اشراقی از سوی خدای سبحان ذوق می‌نماید.

اما معرفة الله بالله چنان‌که بارها تذکر داده شد بدان معنا نیست که چون همه‌ی خلائق را خدا خلق کرده و عقل را هم او به آن‌ها داده است، پس اگر خدا را به واسطه‌ی اشیا و عقل شناختیم، در حقیقت خدا را به خدا شناختیم؛ بلکه معرفة الله بالله اشاره به آن است که عقل و همه‌ی قوای ادراکی بشری از رسیدن به خدای سبحان عاجز و ناتوانند و معرفت او تنها به خود او صورت می‌گیرد. روشن است که اگر منظور از معرفة الله بالله این باشد که چون عقل را خدا به ما می‌دهد، پس هر چیزی را که به عقل بشناسیم در حقیقت آن را به خدا شناختیم. در این صورت فرق میان معرفة الله و معرفت غیر خدا نخواهد بود و معرفة الله هیچ خصوصیت و ویژگی خاصی نسبت به سایر معارف نخواهد داشت. پس چرا در مورد معرفة الله به این جهت تأکید شده و اصرار گردیده و روایات با شدت فراوان تصریح کرده است که اگر معرفت خدا به خدا نبود، هیچ‌کس خالق و رازق خویش را نمی‌شناخت!

همان‌طور که در بررسی نظریه‌ی مرحوم صدوق بیان شد، این معنا خلاف ظاهر احادیث این باب است. اعتقاد به آن و رفع ید از ظاهر، نیاز به قرینه برخلاف دارد که در روایات نه تنها چنین قرینه‌ای یافت نمی‌شود؛ بلکه قرینه برخلاف آن وجود دارد؛ زیرا روایات فراوانی معرفت خدا را فعل خدا می‌داند و هدایت را مختص به خدا می‌شمارد، در صورتی که لازمه‌ی معنای مورد نظر این است که اصل معرفت فعل خدا نیست؛ بلکه فعل خدا اعطای عقل و خلق اشیا است و وجود آن قوه‌ی ادراکی و اشیا است که معرفت می‌آورد؛ ولی از آن‌جا که عقل را خدا می‌دهد پس هر چیزی که فعل عقل هم باشد، در حقیقت به فعل خدا برمی‌گردد، نه این‌که معرفت به طور مستقیم فعل خدا باشد.

اضافه بر این‌ها دلالت آیه‌ی شریفه: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» به دو نوع سیر و سفر معرفتی یعنی سیر از خدا به خلق و سفر از خلق به خدا، جای تردید و تأمل دارد و در روایات اهل بیت علیهم‌السلام «إِنَّا لِلَّهِ» اقرار به مالکیت خدای سبحان معنا شده است و «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» به معنای اقرار به هلاک و فنا گرفته شده است.^۱

۷- استناد مصباح یزدی

← ایشان شناخت حضوری خداوند متعال را شناخت شهودی دانسته و از

شناخت حصولی و عقلی به شناخت غایبانه تعبیر نموده، می‌نویسد:

← منظور از شناخت حضوری نسبت به خدا، این است که انسان بدون وساطت

مفاهیم ذهنی، با نوعی شهود درونی و قلبی با خدا آشنا شود.

← به عقیده‌ی ایشان، مرتبه‌ی ضعیف این شناخت حضوری نسبت به خداوند

سبحان، چون ناآگاهانه است، برای به دست آوردن جهان‌بینی آگاهانه کفایت

نمی‌کند. سپس درباره‌ی معرفت حصولی می‌نویسد:

منظور از شناخت حصولی این است که انسان به وسیله‌ی مفاهیمی کلی- از قبیل

«آفریننده، بی‌نیاز، همه‌دان و همه‌توان و...» - شناختی ذهنی و به یک معنا

«غایبانه» نسبت به خدای متعال پیدا کند... آن‌چه مستقیماً از کاوش‌های عقلی و

براهین فلسفی به دست می‌آید، همین شناخت حصولی است؛ ولی هنگامی که

چنین شناختی حاصل شد، انسان می‌تواند در صدد دست‌یابی به شناخت

حضوری آگاهانه نیز برآید.^۱

← جمله‌ی آخر ایشان دلالت دارد که علم حضوری آگاهانه به خداوند سبحان،

وقتی تحقق می‌یابد که انسان ابتدا به علم حصولی نسبت به او برسد، بعد از آن

برای رسیدن به علم حضوری اقدام کند. عبارت ایشان در این جهت، خیلی روشن

نیست که کدام حالت است؟

← الف- آیا علم حصولی مقدمه برای رسیدن به علم حضوری است، یعنی اگر

کسی بخواهد به علم حضوری برسد، باید سال‌ها کتاب‌های منطقی و فلسفی را

درس بگیرد و تدریس کند و بعد از آن به تدریج به معرفت حضوری از طریق

خودش اقدام کند.

← ب- خود همین درس و بحث و استدلال‌های منطقی و برقراری رابطه‌ی

منطقی میان مفاهیم ذهنی و رسیدن به مفاهیم جدید از طریق چیدن معلومات کنار

معلومات دیگر، موجب می‌شود که انسان به تدریج نسبت به خداوند متعال علم

حضوری یابد و در حقیقت، شخص خدای سبحان را به رؤیت قلبی بشناسد.

روشن است که دومی چنین نتیجه‌ای را به دنبال نمی‌آورد و اولی هم نیاز به این مقدمات ندارد؛ ولی این نکته‌ی اساسی در این جا وجود دارد که معرفت خدای تعالی - چنان که روایات به صراحت بر آن دلالت دارد - باید به واسطه‌ی خود خدا تحقق یابد و او خود، خودش را معرفی کند. خواهیم گفت که بر اساس روایات، این معرفت در عوالم پیشین تحقق یافته و اصل آن معرفت در وجود انسان نهاده شده و با فطرت و خلقت انسان همواره وجود دارد. البته در این دنیا تنها نیاز به تذکر دادن و تنبّه دادن دارد، که آن هم به واسطه‌ی فرستادن پیامبران و ارسال رسل و درکنار آن‌ها، قرار گرفتن در شدائد و گرفتاری‌ها برای انسان تحقق می‌یابد. افزون بر آن، برای تشدید آن، باید راه اطاعت و انقیاد و تسلیم را پیش گرفت.

← ایشان در جای دیگر در تعریف علم حضوری می‌گوید:

در علم حضوری، ذات معلوم نزد ذات عالم حاضر بوده، عالم وجود عینی آن را می‌یابد و این شهود و یافتن، چیزی خارج از ذات عالم نیست؛ بلکه از شئون وجود اوست... معلوم در علم حضوری، گاهی خود ذات عالم است، مانند علم به خویش در نفوس و مجردات تام... و گاهی عالم و معلوم با یکدیگر تعدّد وجودی دارند، اما نه به گونه‌ای که یکی از آن‌ها به طور کلی منعزل و مستقل از دیگری باشد؛ بلکه عین وابستگی و ربط به دیگری است، مانند علم علت هستی بخش به معلول و بالعکس.^۱

مثلا درد از شئون ماست

و او ذهنی در ماست ولی به لحاظی ما نیست و ما به آن علم داریم ولی عین ما نیست

اگر کسی معرفت الله را علم حضوری بداند به همین جا منتهی می‌شود

← ایشان شناخت فطری نسبت به خدا را در یک معنا به علم حضوری تفسیر

کرده و می‌نویسد:

منظور از شناخت فطری خدا، یا علم حضوری است که مرتبه‌ای از آن در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد و شاید آیه‌ی شریفه‌ی «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» اشاره به آن باشد و معلولی که دارای مرتبه‌ای از تجرّد باشد، مرتبه‌ای از علم حضوری نسبت به علت هستی بخش را خواهد داشت، هر چند ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه باشد و در اثر ضعف، قابل تفسیرهای ذهنی نادرست باشد.

این نوع تبیین معرفه الله به سختی منتهی می‌شود

یعنی اگر از شئون معلولیت خارج شود به توضیح ایشان می‌تواند دارای شناخت فطری شود

این علم، در اثر تکامل نفس و متمرکز کردن توجه قلب به ساحت قدس الاهی و به وسیله‌ی عبادات و اعمال صالحه، تقویت می‌شود. و در اولیای خدا به درجه‌ای از وضوح می‌رسد که خدا را از هر چیزی روشن‌تر می‌بیند، چنان‌چه در

دعای عرفه آمده است: «أَيُّكُونُ لَغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّىٰ يَكُونَ هُوَ المظهر لك؟!»^۱

این تفسیر از معرفت فطری - چنانکه خواهیم گفت - با روایات و آیات هماهنگی ندارد. در این تفسیر، وجود خدا و خلق یکی شمرده شده است، از آن رو که ایشان معرفت فطری را به علم حضوری تفسیر کرده است. در علم حضوری هم، یا به اتحاد عالم و معلوم است و یا به این که معلوم، طوری از اطوار عالم و شأنی از شئون وجودی او می باشد. پس خداوند سبحان را شأنی از شئون وجودی خویش می یابد. و این آن زمان تحقق می یابد که پی به معلولیت وجودی خویش ببرد و وجود خویش را طوری از اطوار وجود خداوند سبحان بیابد و ربط به او ببیند.

← با دقت در این سخن، می توان گفت: شخص معلول وقتی خود را ربط به علت می یابد، آیا در چنین حالی، اول خود را می یابد بعد علت را، یا اول علت را می یابد بعد خود را؟ روشن است اگر جنبه ی اثباتی و استدلالی به قضیه بدهیم، چاره ای نداریم جز این که بگوییم انسان در مرتبه ی اول باید به معلولیت خود پی ببرد و پی بردن به معلولیت، هیچ گاه از پی بردن به علت جدا نیست. و او همواره هر دو را با یک توجه می یابد، چون علت و معلول، از نظر مفهومی متضایفین اند، که تصوّر یکی تصوّر دیگری را به همراه دارد. این با توجه به ذهن صورت می گیرد و ظاهراً نباید ربطی به علم حضوری داشته باشد؛ ولی اگر کسی به حقیقت معلولیت خویش پی ببرد - یعنی واقعاً وجود خویش را فقیر و نیازمند و محتاج بیابد - حال آیا یافتن فقر و نیاز خود، همان یافتن خداست؟ آیا این است معنای «أَيُّكُونُ لَغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ؟» یا این است معنای «يَا مَنْ دَلَّ عَلَىٰ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ»!

← مسلم است که معنایی که از آن ها متوجه می شویم، چنین مطالبی را به انسان نمی دهد. خواهیم گفت که معرفت خالق بر اساس بینونت میان او و همه ی ممکنات است، لذا هیچ نوع سنخیتی بین خالق و مخلوق نیست، پس تعبیر علت برای خدای سبحان اصلاً تعبیر صحیحی نیست. صحیح آن تعبیری است که در آیات و روایات از او شده، یعنی خالق، فاعل، منشی، باری، مبدی، مبدع و

به جهت عقلی
ما هر زمان
متحرکی را
می بینیم به محرک
پی می بریم

فیثیه
شماره ۱۰



امثال و نظایر آن‌ها. و این روشن است.

← در باره‌ی عِلّت و معلول، می‌توان گفت: معلول شأنی از شؤون عِلّت است؛ ولی در مورد فاعل، نمی‌توان چنین امری را تصور کرد که مفعول، شأنی از شؤون فاعل باشد؛ زیرا روشن است که شؤون شیء جدا از خودش نیست و در حقیقت او وجود دارد؛ ولی در مورد فاعل چنین نیست که مفعول، داخل در حقیقت فاعل بوده باشد. پس اگر چنین امری را نتوان در مورد خداوند سبحان قابل قبول شمرد، اصل معرفت حضوری به معنای مذکور در مورد خدای سبحان، صحیح نخواهد بود و در نتیجه، معرفت فطری مطرح شده در آیات و روایات با معنای مذکور، انطباق نخواهد داشت. آنگاه تطبیق سخنان امامان معصوم علیهم‌السلام نظیر «أیكون لغيرك من الظهور ما ليس لك» و امثال آن، به معنای مورد نظر، درست نخواهد بود.

← ایشان نفی برهان به وجود خدای سبحان را در یک احتمال، به این صورت بیان کرده است که:

← ممکن است منظور از نفی برهان بر وجود خدای متعال، این باشد که هیچ برهانی نمی‌تواند ما را به وجود عینی و شخصی خدای متعال رهنمون شود و نهایت چیزی که از براهین به دست می‌آید، عنایتی کلی از قبیل «واجب بودن» و «علّة‌العلل» و مانند آن‌هاست. و چنانچه در مقدمه‌ی درس یادآور شدیم، شناخت شخصی مجردات، جز از راه علم حضوری امکان ندارد.^۱

← از یادداشت‌های مرحوم استاد مطهری پیش از این نقل کردیم که از براهین استدلالی منطقی حتی عناوینی مثل «واجب الوجود» را هم نمی‌شود اثبات کرد.

← ایشان دلایل اثبات وجود خداوند را به سه دسته تقسیم کرده که دسته‌ی اول، مشاهده‌ی آثار و آیات در جهان است، مانند دلیل نظم و عنایت، بعد از آن می‌گوید:

← این دلایل در عین حال که روشن و دل‌نشین و خرسندکننده است. پاسخگوی همه‌ی شبهات و وسوس نیست و در واقع بیشتر نقش بیدارکردن فطرت و به آگاهی آوردن معرفت فطری را ایفاء می‌کند.

← در نظر ایشان، دسته‌ی دوم، دلایل نیازمندی جهان است، مانند برهان

در فلسفه اسلامی به تدریج علم حضوری از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار گردید، چنان که در حکمت متعالیه همه انواع شناختها به این نوع شناخت بازگردانده میشود و شارحان معاصر آن را سنگ زیرین شناخت می‌دانند. ما می‌گوییم هر چند علم حضوری به معنای متعارف نزد عموم مردم را نمی‌توان انکار کرد، اما به مفهوم فلسفی آن که حضور وجودی، است و بر پایه وحدت یا اتحاد وجودشناختی میان عالم و معلوم و نیز تجرد نفس بنا شده است، جای مناقشه بسیار دارد. در مورد آنها هم می‌نویسد:

این دلایل نیز کمابیش، نیازمند به مقدمات حسی و تجربی می‌باشند.

آن‌گاه گروه سوم را دلایل فلسفی خالص - مانند برهان امکان و برهان صدیقین - دانسته و در مورد آنها نیز می‌گوید:

براهین دسته‌ی سوم، تنها موجودی را به عنوان واجب‌الوجود اثبات می‌کند و اثبات علم و قدرت و حکمت و حتی جسم نبودن و مغایرت او با عالم مادی، نیازمند به براهین دیگری است.^۱

می‌دانیم که در براهین اثبات وجود خدا، نقش اساسی از این عقل است. ایشان تصریح کرده است که:

بدون تردید، ابزار کار عقل، مفاهیم ذهنی است و اساساً عقل همان نیروی درک‌کننده‌ی مفاهیم کلی است.

حال، با توجه به این مطلب می‌توان گفت: نتیجه‌ی براهین اثبات وجود خداوند متعال، جز یک مجموعه مفاهیم کلی و عناوین عام - در حد شناخت عقلی انسانی و در حد خلاقیت آن - چیز دیگری نیست. انسان عاقل، هر اندازه در معقولات واردتر باشد، مفاهیم عالی‌تر و وسیع‌تر می‌تواند بسازد. در نتیجه خدای او از توسعه‌ی بیشتر نسبت به خدای دیگری برخوردار خواهد بود. چنان‌چه ایشان به این تصریح کرده و می‌نویسد:

اما معرفت حصولی و عقلانی به وسیله‌ی مفاهیم ذهنی حاصل می‌شود و مرتبه‌ی آن، تابع قدرت ذهن بر تحلیلات دقیق و درک مفاهیم ظریف عقلی است. و این نوع معرفت است که با آموختن علوم عقلی، قابل تکامل است.^۲

روشن است که چنین درکی از خداوند سبحان، نمی‌تواند با آیات و روایاتی که معرفت خدا را فعل خداوند دانسته و هر نوع معرفتی را بدون تعریف او بی اعتبار شمرده و عقل را از رسیدن به او عاجز و ناتوان دانسته، تطبیق پیدا کند. راه درست و صحیح در این زمینه، همان است که در آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام بیان شده است. پس چاره‌ای نیست جز این که در معرفت خدا، همان راه صحیح و

درست طی گردد تا از افتادن در معضلات فکری و افکار محدود بشری و تطبیق آن‌ها بر خدای سبحان، دوری گردد.

۸- استناد مکارم شیرازی

ایشان با طرح برهان صدیقین و تطبیق آن بر معرفة الله می‌نویسد:
 برهان صدیقین... چنانچه از نامش پیداست، یک دلیل عمومی و همگانی نیست و تنها برای اشخاصی است که در مسائل عقیدتی و فلسفی، اطلاعات و عمق بیشتری دارند و از دقت و لطف قریحه‌ی قابل ملاحظه‌ای بهره‌مندند.
 دلیلی است کمی پیچیده، ولی در مقابل، ظریف و لطیف و روح‌پرور.
 اساس دلایل بر این است که به جای این‌که ما از مطالعه مخلوقات پی به خالق بریم، از مطالعه‌ی ذات پاک او به ذات پاکش پی می‌بریم و به مقتضای «یا مَنْ دَلَّ عَلَيَّ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ»، خود او را طریق و صول به او قرار می‌دهیم.
 ایشان پنج آیه از قرآن کریم را در انطباق با برهان صدیقین طرح کرده که عبارت‌اند از:

۱- ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^۱

«آیا برای خدایت کافی نیست که او بر همه چیز شاهد و گواه است؟»

۲- ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ...﴾^۲

«خداوند گواهی می‌دهد که معبودی جز او نیست و فرشتگان و صاحبان دانش (نیز بر این حقیقت) گواهی می‌دهند.»

۳- ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾^۳

«و خداوند به همه‌ی آن‌ها احاطه دارد.»

۴- ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۴

«اول و آخر و ظاهر و باطن، اوست و او از هر چیز آگاه است.»

۵- ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۵

«خداوند، نور آسمان‌ها و زمین است.»



ایشان در تفسیر آیه‌ی اوّل می‌گوید:

«شهید» در این جا ممکن است به معنای شاهد و گواه باشد، یا حاضر و ناظر و یا به هر دو معنا... مطابق این تفسیر، برای اثبات ذات پاک او، همین قدر کافی است که حضور و شهود او در همه جا است. هر موجود ممکن را تماشا کنیم، در کنار او ذات واجب‌الوجود است و به هر جا می‌نگریم، هستی مطلق نمایان و بر هر چه نظر می‌افکنیم، سیمای او می‌بینیم....

بعد به روایت منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام «ما رأیتُ شیئاً إلاّ ورأیتُ الله قبله»... استشهاد نموده است و در ادامه به حدیث منصور بن حازم استشهاد کرده که در آن تصریح شده است که خداوند، برتر و بالاتر از آن است که به وسیله‌ی مخلوقاتش شناخته شود؛ بلکه بندگان به وسیله‌ی خداوند شناخته می‌شوند.^۱

سپس عدم تنافی بین برهان نظم و صدیقین را حل نموده است، به این بیان که برهان نظم، در سطحی است و برهان صدیقین در سطحی بالاتر و والاتر. در مورد آیه‌ی دوم می‌نویسد:

مهم‌ترین مصداق شهادت، آن است که ذات او خود گواه ذات اوست و به مصداق «یا مَنْ ذلَّ عَلَی ذَاتِهِ بِذَاتِهِ»، خود بهترین دلیل برای وجود خویش می‌باشد و این همان چیزی است که برهان صدیقین ناظر به آن است.

در مورد آیه‌ی سوم تصریح دارد که:

آیه احاطه‌ی وجودی خداوند را نیز شامل می‌شود. آری! او قبل از هر چیزی، احاطه‌ی وجودی نسبت به همه‌ی ممکنات و کاینات دارد.

بعد این احاطه را به احاطه‌ی قیومیت معنا کرده است، یعنی او وجودی است مستقل و قائم بالذات، که باقی موجودات، همه‌ی وابسته به او و قائم به اویند. سپس گفته است:

و همین معناست که راه را به سوی برهان صدیقین در مسأله‌ی اثبات وجود خدا، از این آیه می‌گشاید.

در مورد آیه‌ی چهارم می‌گوید:

به هر حال، آیه‌ی فوق در عین این‌که برخلاف پندار صوفیان، جدایی خدا را از

مخلوق و مخلوق را از خالق ثابت می‌کند، بیانگر این حقیقت است که ذات پاک او هستی بی‌انها و مطلق است، یعنی هستی غیرآمیخته با عدم. و اگر ما درست به حقیقت هستی بیندیشیم و آن را از آلودگی به عدم پاک سازیم، به ذات پاک او می‌رسیم و این همان جان و عصاره‌ی برهان صدیقین است.

در توضیح آیه‌ی پنجم می‌نویسد:

آری! نور وجود او است که هستی‌ها را ظاهر ساخته و نگه می‌دارد، حیات معنوی و مادی از اوست، زیبایی‌های عالم همه از اوست، هر حرکتی به سوی کمال می‌رود، از وجود مقدس او سرچشمه می‌گیرد.... در یک کلمه همه چیز جهان به ذات پاک او قائم است.

حال این سؤال مطرح است: آیا «نور» که مایه‌ی ظهور و آشکارشدن همه‌ی اشیاء است، خود نیاز به ظاهرکننده‌ای دارد؟ آیا موجوداتی که در پرتو نور ظاهر می‌شوند، از خود نور، روشن‌ترند که معرّف او باشند؟! در یک کلمه: نور را با چه وسیله می‌توان مشاهده کرد جز با خودش؟ این است خمیرمایه‌ی برهان صدیقین.^۱

ایشان پس از این به روایاتی وارد شده که دلالت بر معرفت خدا به خدا دارد و تصریح می‌کند که این راه - یعنی مطالعه درباره‌ی ذات پاک او - راهی نزدیک‌تر و دقیق‌تر از مطالعه‌ی موجودات جهان هستی است. بعد می‌گوید:

نمی‌گوییم از موجودات این جهان نمی‌توان به ذات او پی برد. و هرگز ادعا نمی‌کنیم که آیات «آفاقی و انفسی» نشانه‌های علم و قدرت و عظمت او نیستند، چراکه این معنا در سر تا سر قرآن منعکس است؛ بلکه می‌گوییم راهی ظریف‌تر و باریک‌تر و والاتر در این‌جا وجود دارد؛ و آن مطالعه در اصل وجود، رسیدن به او از طریق ذات پاک او است که این راه، بیشتر راه خواص و عرفای راستین است.^۲

ایشان پس از این‌ها به تقریر برهان صدیقین پرداخته و می‌نویسد:

حقیقت وجود، همان «عیّتیّت» در خارج است و به تعبیر دیگر، همان «واقعیت» است، و عدم برای آن ممکن نیست... از این‌جا نتیجه می‌گیریم که وجود، ذاتاً واجب‌الوجود است، یعنی ازلی و ابدی است.

ایشان پس از این اشکالی را متوجه این برهان کرده است که مطابق این استدلال، باید هر موجودی واجب‌الوجود باشد، درحالی که موجودات ممکن، بدیهی است.

در پاسخ اشکال می‌گوید که وجودات ممکن، وجود اصیل نیستند و وجودهایی محدود و آمیخته با عدم اند.^۱

دیدیم که بر مبنای نظر ایشان:

۱- آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام بر برهان صدیقین منطبق است که پایه و اساس آن را اصالت وجود تشکیل می‌دهد.

۲- حقیقت وجود، عبارت از خداوند سبحان است و وجودات ممکن و مخلوقات، فقط از این جهت که آمیخته با عدم هستند، از وجود واجب جدا می‌شود.

۳- در این جهت که آمیخته بودن این وجودات به عدم، از چه ناحیه بر آن‌ها عارض شده، توضیحی نداده است.

۴- نیز روشن نشده است که این اصل وجود را انسان به چه صورتی درک می‌کند و قوه‌ی ادراکی انسان در ارتباط با آن چیست؟ معلوم است که حس، چنین ادراکی را ندارد. عقل هم نمی‌شود گفت وجود مطلق را دریافت می‌کند؛ زیرا بدیهی است که عقل - چنان که استاد مصباح تصریح کردند - جز با مفاهیم ذهنی هیچ ادراک دیگری ندارد که آن‌ها را، از معقولات اولی می‌یابد که از راه حواس به آن می‌رسد. یعنی درک عقل، محدود به مفاهیم کلی است، اعم از مفاهیم و معقولات اولی و ثانیه. بنابر این وجود مطلق که انسان به آن از طریق عقل می‌رسد، در حد دقت عقلی و کمال آن است. پس هرچه کمال و دقت عقل بیشتر گردد، مفهوم و معقول آن هم کامل‌تر و وسیع‌تر خواهد بود. و آخرین امری که بدان خواهد رسید، جز مفهومی محدود به حیطة‌ی ادراکی عقل نخواهد بود. بدیهی است که چنین امری معقول به عقل انسانی است و نمی‌تواند خالق عقل او باشد. دیدیم که به گفته‌ی

مرحوم طباطبایی، وجود اگرچه به صورت مطلق و از هر قیدی عاری فرض شود، باز محدودیتی دارد که حکم عقل به آن بار شده است، درحالی که ذات خداوند متعال، از حیطه‌ی حکم عقل - اعم از نظری و عملی - خارج است و عقل نمی‌تواند در مورد خدای تعالی حکومتی داشته باشد. بنابراین مفهوم واجب‌الوجود و وجود مطلق در مقابل عدم، در نهایت امری محدود به ادراک عقلی است و خالق عقل، محکوم و محدود به حدود عقل نمی‌شود. نیز دیدیم که به بیان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، مرتبه‌ی وجودی که در قبال عدم قرار می‌گیرد و عقل حکم به امتناع اجتماع و ارتفاع آن دو می‌کند، بعد از مرتبه خود عقل است که حاکم بر آن‌هاست، تا چه رسد به خدای خالق عقل.

پس تطبیق معرفه‌الله بالله و آیات مبارکه‌ی قرآن کریم بر این برهان، اعتبار علمی ندارد و با این مطالب، نمی‌توان به حقیقت معرفتی دست یافت که در آیات و روایات بر آن تأکید شده است. پس بهتر است مجموعه‌ی کامل آیات و روایات را به طور کلی و بدون هیچ‌گونه تصرّفی در دلالت آن‌ها مورد بررسی و تحلیل قرار داد و آن‌گاه براهین اقامه‌شده در فلسفه و مطالب مطروحه در کتب عرفانی را با آن سنجد، نه این‌که ابتدا مطلبی را از طریق فلسفی یا عرفانی معتقد شد، سپس آیات و روایات را بر آن تطبیق نمود.

خلاصه‌ی اقوال در معنای معرفه‌الله بالله

دیدیم که در باب معرفه‌الله بالله، اقوال و نظریه‌های مختلفی مطرح گردیده است. حاصل همه را می‌توان در چند نکته خلاصه کرد:

قول اوّل

معنای معرفه‌الله بالله - با توجه به تمام روایاتی که در باب معرفت خدا مطرح شده - روشن و ظاهر می‌شود. برای این کار، روایات را به چند گروه تقسیم می‌کنیم:

۱- روایاتی که معرفت خدا را فعل خدا دانسته‌اند. به صریح آن‌ها، بندگان استطاعت معرفت خدا را ندارند و به همین جهت مکلف به تحصیل آن هم نیستند؛ بلکه به عهده‌ی خداست که نفس خویش را به بندگان بشناساند و وظیفه‌ی بندگان،

تنها اقرار و تسلیم و اطاعت و ایمان است. در نتیجه معرفتی که انسان به آن مکلف است، در حقیقت قبول تعریف است، نه خود تعریف و توصیف خداوند سبحان.

۲- آیات و روایاتی که هرگونه تفکر و تکلم درباره‌ی خدای سبحان را منع کرده و به خلق دستور داده تا در آیات و مخلوقات به تفکر بپردازند و از سخن گفتن در مورد خدای سبحان به جدّ پرهیز کنند. این روایات نیز تأکید بر این دارد که معرفت خدای تعالی، از ناحیه‌ی تفکر در خداوند سبحان به دست نمی‌آید. پس انسان باید در مورد چیزی که محصولی جز سرگردانی و حیرت به بار نمی‌آورد، پرهیز کند.

۳- به صریح گروهی دیگر از روایات، هیچ یک از قوای ادراکی انسانی- از جمله عقل- توان شناخت خدای سبحان را ندارند و خدای سبحان از حیظه‌ی ادراکی آن‌ها خارج است. یعنی برای خدای تعالی، کیفیتی نیست که انسان بتواند با کاربرد قوای خویش بدان نایل آید. این گروه روایات، خداوند سبحان را از آنچه انسان به وهم و عقل خویش بدان می‌رسد، متعالی شمرده است، چرا که موهوم و معقول، مخلوق و وهم و عقل است نه خالق آن‌ها.

۴- بر اساس روایات دیگر، خداوند به توصیف و تعریف بشر نمی‌آید؛ بلکه از همه‌ی توصیفات و تعریفات بشری منزّه و مقدّس است. بنابراین هیچ تعریف و توصیفی از بشر به او ارتباطی نخواهد داشت.

۵- روایات دیگر، دلالت می‌کند که خداوند سبحان، شناساندن خود به بندگان را بر عهده گرفته و به نحو احسن، در حالات مختلف و در زمینه‌های گوناگون، آن را به فعلیت رسانده است. آفریدگار دانا، تعریف خویش را از آغاز خلقت انسان با شکل‌گیری او درآمیخته است. در نتیجه، نه تنها انسان- بلکه همه‌ی موجودات و خلایق- از همان مرحله‌ی اوّل شکل‌گیری، در محضر خدای خویش قرار گرفته‌اند؛ خداوند، خود را به آن‌ها شناسانده و لذا خدای خویش را شناخته‌اند. از این میان، انسان بالخصوص مراحل دیگری گذرانده و در همه‌ی آن مراحل، باز شاهد این معرّفی توسط خدای سبحان بوده است. انسان با همراه داشتن چنین سابقه‌ای به دنیا آمده است. در این دنیا نیز خدای سبحان به وسیله‌ی پیامبران و

اوصیای آنان علیهم السلام بندگان را به یاد خود انداخته است. در کنار آن‌ها، خدای متعال بندگان را در شداید و سختی‌ها قرار داده، آیات و نشانه‌های خویش را به آن‌ها نشان داده، آن‌ها را به خودشان توجه داده و به این وسیله نیز، معرفت خویش را به یاد آن‌ها می‌آورد.

با توجه به این گروه‌های آیات و روایات در باب معرفت خدای سبحان، به این نتیجه می‌رسیم که مراد از معرفت خدا به خدا، یعنی این که خدای سبحان، نفس خویش را به بندگان به صورت مستقیم بشناساند. گفتیم که این تعریف در عوالم پیشین برای همه‌ی انسان‌ها اتفاق افتاده است؛ خداوند، پیامبران و اوصیا را برای تذکر و تنبّه دادن می‌فرستد؛ انسان را در بأساء و ضراء قرار می‌دهد؛ آیات و نشانه‌های انفسی و آفاقی را در همین دنیا به همگان می‌نمایاند و بدین سان، این تعریف را در دنیا تحقق می‌بخشد.

روشن گردید که:

۱- اصل معرفت خدا هم همین است.

۲- معرفت خدا، جز از طریق خود او و جز به تعریف خود او، به هیچ وجه معرفت خدای واقعی و حقیقی نیست؛ بلکه معرفت غیر اوست، یعنی راه معرفت خدا، تنها خود اوست و تنها او باید خود را به انسان معرفی کند.

۳- هر تعریف و توصیفی نسبت به او از ناحیه‌ی غیر، به او ربطی ندارد و هیچ‌گونه گزارشی از او نمی‌دهد.

۴- تعریف، نه تنها به واسطه‌ی عقل و خرد؛ بلکه حتی به واسطه‌ی پیامبران هم باید بر اساس همین معرفت صورت بگیرد که انسان از او به همراه دارد.

۵- چون قوای ادراکی انسان و همه‌ی مخلوقات، از رسیدن به او کوتاه است.

پس هرگونه تعریف و توصیفی از ناحیه‌ی آن‌ها به او مربوط نخواهد بود.

۶- چون قوای ادراکی انسان به هیچ وجه به او نمی‌رسد، پس نباید از پیش خود درباره‌ی او سخنی بگوید که از ناحیه‌ی خود او اجازه‌ی چنین کلامی داده نشده است.

۷- بنابراین زبان‌ها در مورد او بسته است و عقل و خردها از رسیدن به او

ناتوان‌اند.

۸- مرکز و مقرّ این تعریف، دل و روح آدمی است.

۹- تعریف فعل خداست و فعل خدا هم چون خود او کیف و طوری ندارد پس هیچ خردمند و عاقلی - اگرچه در حدّ اعلاّی عقل و خرد هم باشد - نمی تواند درباره‌ی او سخن بگوید.

۱۰- آنان که متوجّه شده‌اند و خدا را به خدا یافته‌اند، وقتی از او می‌خواهند به دیگران گزارش دهند و دیگران را به او متوجّه کنند، تنها از کلماتی که از ناحیه‌ی او به آن‌ها رسیده استفاده می‌کنند؛ ولی چون این کلمات، بین خالق و مخلوق مشترک است و انسان به طور معمول با معانی مخلوقی آن‌ها انس دارد، به همین جهت در روایات در موارد فراوانی با قیود تنزیهی بیان شده‌اند.^۱

خلاصه این‌که تنها طریق معرفت خدا، خود خداست. هیچ معرفتی از غیر خدا نسبت به خدا بدون تعریف او تحقّق پیدا نمی‌کند و معرفت خدا به غیر او، معرفت او نیست؛ بلکه معرفت غیر اوست؛ چه معرفت به واسطه‌ی غیر، از ناحیه‌ی عقل باشد یا از ناحیه‌ی امر دیگری.

قول دوم

نسبت به خداوند سبحان، دوگونه معرفت وجود دارد:

یکی معرفت خدای سبحان به واسطه‌ی عقل و خرد و فکر و اندیشه که محصول آن، علم حصولی است.

دوم معرفت خدا به خدا که محصول آن شناخت خدای واقعی و حقیقی و شخصی است.

معرفت دوم، مرتبه‌ی بالایی از معرفت است که بنا بر نظر برخی، در این دنیا برای احدی غیر از انبیا و اوصیاء امکان رسیدن به آن نیست؛ ولی در آخرت برای همگان میسر است. بنا بر نظر برخی دیگر، حتّی در این دنیا برای دیگران با شرایط خاصّ خود امکان پذیر است. به عقیده‌ی برخی دیگر، این معرفت جز با فنای کامل در ذات خدای سبحان تحقّق نمی‌یابد. در آن صورت، معرفة الله تحقّق می‌یابد. در

۱. در این‌باره باید در مباحث اسما و صفات به تفصیل سخن گفت، که امیدواریم توفیق تدوین و نشر این مباحث، نصیب شود.

حقیقت، خدای سبحان است که خود را می‌شناسد، نه این‌که غیر خدا، خدا را بشناسد.

گفتیم که این نظریه، مخالف صریح روایات این باب است که معرفت خدای سبحان را منحصر در تعریف او به خود او نموده، و معرفت او را به غیر او معرفت او ندانسته است. حال اگر معرفت عقلی خداوند سبحان، به «معرفت خدا به خدا» برگردد، صحیح خواهد بود. این زمانی است که معرفت خدا به خدا، اساس معرفت عقلی باشد، خود عقل در مورد خدای سبحان و صفات او معقولی درست نکند و تمام گزاره‌ها را با توجه به معرفت خدا به خدا بیان کند؛ ولی هیچ‌یک از صاحبان این قول، معتقد به آن شیوه نیستند.

اضافه بر آن، روایات دیگر در ابواب دیگر نیز، معرفت خداوند سبحان را به عقل و قوای ادراکی بشری ناممکن می‌داند. از سویی، هیچ‌کدام از قائلان به معرفت عقلی خداوند، نمی‌گویند که خود خدا توسط عقل مورد شناخت قرار می‌گیرد، بلکه به عقیده‌ی آن‌ها، آنچه را توسط عقل می‌شناسند، مفاهیم و عناوین عام‌اند که قابل انطباق به خداوند واقعی است.

درحالی که ما گفتیم که انطباق این عناوین و مفاهیم به خدای واقعی و حقیقی - بدون هیچ‌گونه شناختی از خدای واقعی و حقیقی - بی‌معنا و نامعقول است. بنابراین چاره‌ای جز پذیرش معنای صریح روایات وجود ندارد که در قول اول بیان شد.

قول سوم

معرفت خود خدای سبحان - یعنی خدای واقعی و حقیقی - به هیچ‌وجه برای احدی امکان ندارد. پس منظور از معرفت‌الله بالله، همان معرفت عقلی و مفهومی است که با وساطت مفاهیم و عناوین عام، تحقق می‌یابد.

گفتیم که این قول هم با صراحت روایات این باب و ابواب دیگر، منافات دارد؛ در هیچ‌کدام از روایات باب معرفت‌الله، برای عقل، معرفتی خاص نسبت به خداوند سبحان قرار داده نشده است. نکته‌ی مهم، این‌که اعطای عقل و فرستادن رسولان از ناحیه‌ی خدا، دلیل بر این نمی‌شود که فعلی که توسط آن‌ها برای انسان به

صورت مستقیم صورت می‌گیرد، به خداوند سبحان نسبت داده شود تا بتوان گفت که خدا این فعل را انجام داده است. این سخن، خلاف ظاهر است و حمل روایات به این معنای خلاف ظاهر، نیاز به دلیل دارد.

منابع

- ۱- قرآن.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- صافی گلپایگانی، لطف‌الله، معرفت حجّت خدا، انتشارات حضرت معصومه علیها السلام - ۱۴۱۷ ق.
- ۴- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، دارالکتب - ۱۳۶۲ ش.
- ۵- محدّث خراسانی، علی، خورشید تابان، تحقیق: احمد محدّث خراسانی، آستان قدس - ۱۳۷۲ ش.
- ۶- مروارید، حسن علی، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی - ۱۴۱۸ ق.
- ۷- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، سازمان تبلیغات - ۱۳۳۷ ش.
- ۸- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، انتشارات امیرکبیر - ۱۳۸۳ ش.
- ۹- معتمد خراسانی، اسماعیل، مبدأ و معاد، انتشارات نیک معارف - ۱۳۷۲ ش.
- ۱۰- مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، دارالکتب - ۱۳۸۱ ش.
- ۱۱- ملکی میانجی، محمدباقر، توحید الإمامیه، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - ۱۴۱۵ ق.