

مروری بر احادیث معرفت خدا (۲)

محمد بیابانی اسکویی *

چکیده: نویسنده در این گفتار، نظرات برخی از عالمان بزرگ شیعه را در باب احادیث معرفه الله، به ترتیب زمان نقل و نقد و بررسی می‌کند: از ثقة الاسلام کلینی (متوفی ۳۲۸ ق) تا میرزا مهدی اصفهانی (متوفی ۱۳۶۵ ق). در میان این بزرگان، نام‌هایی درخشان همچون شیخ صدوق، خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ بهایی، ملاصدرا، ملا صالح مازندرانی، علامه محمد باقر مجلسی، شیخ یوسف بحرانی، ملاحادی سبزواری، سید اسماعیل طبرسی نوری دیده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: توحید، روایات / احادیث معرفه الله / کلینی، محمدبن یعقوب / صدوق، محمد بن علی / طوسی، نصیرالدین / عاملی، بهاءالدین محمد / صدرالدین شیرازی، محمد / مازندرانی، محمد صالح / مجلسی، محمد باقر / عاملی، حرّ / بحرانی، یوسف / سبزواری، ملاحادی / طبرسی نوری، سید اسماعیل / اصفهانی، میرزا مهدی



آراء و انظار درباره معرفه الله بالله

با توجه به آنچه گفتیم، روشن گردید که:

۱ - معرفت خداوند سبحان بدون تعریف خود او برای احدی ممکن نیست و فقط به

تعریف خود او میسر است.

۲- معرفت خدا به هیچ وجه فعل انسان نیست و انسان با هیچکدام از قوای ادراکی موجودش توان شناخت خدا را بدون تعریف او ندارد.

۳- وظیفه انسانی بعد از حصول معرفت خدا به تعریف الهی، تسلیم و اقرار و اذعان و ایمان است.

۴- در روایات، از معرفت خدا به تعریف خود او به عنوان شهود، وجدان معرفت خدا به خدا و رؤیت و لقای خدا و... یاد شده است.

۵- معرفت خداوند سبحان با وجوه و عناوین عامه - که محصول استدلال ائی یعنی استدلال از اثر به مؤثر باشد - به هیچ وجه قابل دستیابی نیست و برای عارف، از این طریق، جز مفاهیمی عام که مخلوقی بیش نیستند، چیزی عاید نمی شود.

۶- وجوه و عناوین عامه نه تنها خداشناسی به همراه نمی آورد، بلکه انسان را از خدای واقعی حقیقی محجوب می دارد و مشغول ذهنیات خود می کند.

در ادامه مباحث خواهیم گفت که در روایات فراوان دیگر، معرفت به عنوان فعل الهی یاد شده و در روایات فراوان دیگری، از آنها به فطری بودن آن تأکید گردیده است. در این زمینه به تفصیل سخن خواهیم گفت.

اکنون برای اینکه روشن شود که معرفت حقیقی خدای سبحان، در حقیقت به شهود و رؤیت قلبی است نه به استدلال عقلی، کلمات برخی از عالمان بزرگ دین را که در این باره بحث کرده اند، یادآور می شویم. برخی از این بزرگان تصریح کرده اند که معرفت عقلی و استدلالی به خداوند سبحان محال است. جمعی از اینان با اینکه فیلسوف هستند، ولی در نهایت اعتراف کرده اند که راه فلسفی یعنی برهان عقلی و رسیدن به خدا از طریق وجوه و عناوین و مفاهیم عامه، در باب خداشناسی بی فایده و بی ثمر است و محصول فلسفه به هیچ وجه خدای واقعی و حقیقی نیست. به همین جهت فیلسوفان کوشیده اند در برهان های خویش، واسطه در اثبات را از میان بردارند و از خود خدای تعالی برای او استدلال کنند. در این آراء و اقوال در باب معرفه الله باللله، تصریح برخی از متکلمین را می بینیم که معرفت خداوند سبحان، با برهان منطقی تحقق پیدا نمی کند،

بلکه معرفت او به خود اوست و واسطه‌ای منطقی نیاز ندارد. پس هدف از نقل این آراء و انظار، دو امر است:

۱- معرفت شهودی و رؤیت قلبی نسبت به خداوند سبحان، امری مستقل از معرفت عقلی است و به هیچ وجه محصول و نتیجه معرفت عقلی نیست. و معرفة الله بالله همین معرفت شهودی است که به تعریف خود خدای سبحان تحقق می‌یابد. البته برخی از صاحب‌نظران عقیده دارند که معرفة الله بالله، همان معرفت استدلالی است و یا حاصل و نتیجه آن. اینان معرفت فطری را - که در برخی کلمات آمده - به همین معنا برگردانده‌اند. کلام این صاحب‌نظران، نقل و نقد خواهد شد.

۲- معرفت عقلی بدون معرفت شهودی، انسان را به خدای واقعی حقیقی نمی‌رساند و با وجود آن، جز تذکر و تنبیه امر دیگری نخواهد بود.

حال بعد از روشن شدن این مطلب، به نقل آراء در این زمینه می‌پردازیم^(۱):

۱- مرحوم ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۸)

ایشان در معنای معرفة الله بالله می‌نویسد:

معنا قوله: «اعرفوا الله بالله» يعني أن الله خلق الأشخاص والأنوار والجواهر والأعيان، فالأعيان الأبدان والجواهر الأرواح. وهو - جل وعز - لا يشبه جسمًا ولا روحًا. وليس لأحد في خلق الرّوح الحسّاس الدّزّاک أمر ولا سبب. هو المتفرد بخلق الأرواح والأجسام. فإذا نفى عنه الشّبّهين - شبه الأبدان و شبه الأرواح - فقد عرف الله بالله و إذا شّبّهه بالرّوح أو البدن أو النّور، فلم يعرف الله بالله.^(۲)

معنای سخن امام علی‌علیه السلام که می‌فرماید: «خدا را به خدا بشناسید»، این است که خالق اشخاص و انوار و جواهر و اعیان، خداوند سبحان است. اعیان عبارت از ابدان است و جواهر عبارت از ارواح. خداوند متعال نه به جسم شباهت دارد و نه به روح. هیچ کسی در خلق روح حسّاس و درک کننده، امری و دخلی ندارد، بلکه



۱- در نقل آراء ترتیب زمانی میان عالمان مورد نظر بوده است. ۲- کافی ۱ / ۸۵

خالق ارواح و اجسام، تنها خدای تعالی است.

پس وقتی شباهت به ابدان و ارواح، از خداوند سبحان نفی شود، خدای تعالی به خود او شناخته می‌شود. و آنگاه که به روح یا بدن یا نور تشبیه گردد، خدا به خدا شناخته نشده است.

با توجه به آنچه در توضیح روایات معرفة الله بالله گفته شد، روشن است که نفی تشبیه خدا با وجود معرفت خدای سبحان صورت می‌گیرد و اگر آن معرفت وجود نداشته باشد، با نفی تشبیه نه تنها معرفت حاصل نمی‌شود بلکه نفی تشبیه و تنزیه خالق از صفات مخلوق، بی‌معنا و نامعقول می‌گردد. پس آنچه مرحوم کلینی در معنای معرفة الله بالله می‌گوید درحقیقت نتیجه معرفت خدا به خداست نه معنای آن. اما اینکه با نفی تشبیه معرفت بوجود نمی‌آید، امری است روشن و بدیهی که نیاز به توضیح و بیان ندارد. ولی با وجود این بیانی از ملاصدرا در این زمینه آورده می‌شود. وی می‌نویسد:

إذ لا مشاركة بينه وبين غيره في جنس أو فصل أو مادة أو موضوع أو عارض، و إنما هو واحد موحد فرد عما سواه... فمن عرفه بغيره فما عرفه و ما وحده؛ إذ ليس بين خالق الأشياء و الأشياء شيء مشترك: لا ذاتي، لكونه بسيط الحقيقة، و لا عرضي إذ ليس له أمر عارض، إلا السلوب و الإضافات. و الاشتراك بين أمرين في السلب المحض أو الإضافة المحضة لا يصحح كون أحدهما معرفاً للآخر. (١)

زیرا بین خدا و خلق هیچ جهت مشارکتی وجود ندارد، نه در جنس، نه در فصل، نه در ماده، نه در موضوع و نه در عارض (یعنی امر عرضی)، بلکه خدا واحد و یگانه و تنها از دیگران است... پس کسی که خدا را به غیر او بشناسد، او را نشناخته و به یگانگی او قائل نشده است. زیرا که بین خالق اشیا با اشیا هیچ جهت مشترکی وجود ندارد: نه ذاتی، چون خدای سبحان حقیقاً بسیط است و نه عرضی، چون او را امر عرضی وجود ندارد جز سلب‌ها و اضافه‌ها؛ اشتراک در سلب و اضافه محض نیز، موجب معرفت یکی به دیگری نمی‌شود.

روشن است که نفی تشبیه در صورتی انسان را به امر مجهول می‌رساند یا نزدیک می‌کند که آن امر در دائره معلومات او بوده باشد و فعلاً از آن غفلت داشته باشد و یا نظیری برای آن در دائره معلوماتش وجود داشته باشد. اما اگر آن امر نه در دائره معلومات او بوده باشد و نه نظیری برای آن در معلوماتش وجود داشته باشد با نفی تشبیه آیا می‌توان گفت از آن امر، معرفتی برای انسان پدید می‌آید یا به شناخت آن نزدیک می‌شود؟! جواب مسلماً منفی است. پس روشن است که روایات در باب نفی تشبیه و تنزیه خالق از صفات مخلوق، در موردی است که خداشناسی تحقق پیدا کرده و خدای معروف و شناخته شده، از اموری که در خلق جایز و رواست تنزیه شده و از همه آنچه در خلق وجود دارد تقدیس می‌گردد و شباهت او به خلق نفی می‌شود نه اینکه معرفت خدا با همین نفی تشبیه تحقق پیدا کند.

۲ - مرحوم شیخ صدوق (م ۳۸۱)

ایشان در توضیح احادیث معرفت خدا به خدا می‌نویسد:

القول الصواب في هذا الباب هو أن يقال: عرفنا الله بالله، لأننا إن عرفناه بعقولنا فهو عز وجلّ وأهبتها، و إن عرفناه عزّ وجلّ بأنبيائه و رسله و حججه عليه السلام فهو عزّ و جلّ باعتهم و مرسلهم و متّخذهم حججا، و إن عرفناه بأنفسنا فهو عز و جلّ محدثها، فبه عرفناه. (۱)

سخن صحیح در این باب آن است که: ما خدا را به خدا شناختیم. زیرا اگر او را به عقل خویش بشناسیم، عقل را او به ما داده است. اگر او را به پیامبران و رسولان و حجّت‌هایش عليه السلام بشناسیم، خدا آنها را برای ما مبعوث کرده و فرستاده و اینان را حجّت قرار داده است. و اگر او را به خودمان بشناسیم، خداست که ما را ایجاد کرده است. پس در همه این صورت‌ها، خدا را به خود او شناختیم.

با توضیحی که در کلام مرحوم کلینی داده شد، معلوم می‌شود که سخن مرحوم

صدوق هم با ظاهر احادیث معرفة الله بالله تطبیق نمی‌کند. پس لازم است برای رفع ید از معنای ظاهری احادیث قرینه‌ای ارائه گردد و با توجه به روایات باب و توضیحاتی که داده شد نه تنها قرینه‌ای به رفع ید از معنای ظاهری احادیث یاد شده وجود ندارد، بلکه قرائنی برای تثبیت معنای ظاهری آنها وجود دارد که به برخی اشاره گردید و برخی دیگر در ابواب بعدی ذکر خواهد شد. برای توضیح به برخی از آنها اشاره می‌شود. از جمله:

الف - روایت سدیر صیرفی که به وضوح معنای احادیث مورد نظر را بیان می‌کرد.

ب - روایاتی که دلالت می‌کند بر اینکه معرفت خدا فطری است و این معرفت به صورت شهودی در عوالم پیشین تحقق پیدا کرده است.

ج - روایاتی که بر رؤیت و لقا و زیارت خدای تعالی دلالت دارد که در ابواب مختلف به وفور یافت می‌شود.

روشن است که همه اینها در صورتی معنای معقول پیدا می‌کند که ما خدا را به خود او شناخته باشیم، نه به اثبات عقلی یا تعبد از معصوم و امثال اینها. زیرا پیامبران و حجت‌های الهی وقتی رسول خدا و حجت خدا بودن‌شان اثبات می‌شود که خدای تعالی پیش از آنها شناخته شده باشد، نه این که شناخت خدا به واسطه آنها تحقق پیدا کند. در غیر این صورت، شناخت نبی و رسول دچار مشکل می‌شود. دعای معروف «اللهم عَرِّفْنِي نَفْسَكَ...» نیز به این امر تصریح دارد که شناخت رسول به شناخت خدا تحقق می‌یابد. در روایت امیرالمؤمنین عليه السلام دیدیم که آن حضرت صریحاً فرمود: من پیامبر را به خدا شناختم نه خدا را به پیامبر. البته روایاتی که می‌گوید: «بنا عرف الله»، در آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت.

نیز روشن است که عقل، موهبتی عظیم و ارزشمند الهی بر انسان‌هاست. ولی با وجود همه ارزشی که دارد، در شناخت خدای تعالی - بدون اینکه تعریفی از ناحیه خود خدای سبحان صورت بگیرد - عاجز و ناتوان است. البته چنان که گفتیم، بعد از تعریف هم عقل به هیچ وجه، خدا را معقول و مدرك خویش نمی‌کند. تعریف به گونه‌ای نیست که انسان، معرفت و احاطه عقلی به خداوند سبحان پیدا کند. روایات فراوانی که انسان را از تفکر و تکلم درباره خدا بازمی‌دارد، همین نکته را می‌رساند که بندگان نباید درباره

خداوند سبحان به تعقل و تفکر پردازند، زیرا که عقل در آنجا راه ندارد و آنجا برای عقل، تاریک محض است. عقل، نوری راه‌گشا و راهنماست. ولی غیب بودن و باطن بودن خداوند سبحان، به گونه‌ای نیست که عقل بتواند به او راه یابد. اگر عقل چنین توانی را داشت، دیگر باطن و غایب بودن خدای سبحان بی معنا می‌شد.

پس روشن گردید که معرفت خداوند سبحان، تنها از ناحیه خود او و به فعل خود او صورت می‌گیرد. در نتیجه، عقل و پیامبر و امام و همه امور دیگر، فقط زمینه‌ها و شرایطی هستند که برای تحقق فعل الهی، از ناحیه خود او قرار داده شده‌اند.

۳ - مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲)

مرحوم شیخ بهایی در مفتاح الفلاح از مرحوم خواجه نقل می‌کند:

قال رئیس المحققين نصير الملة و الدين الطوسي قدس الله روحه في بعض رسائله: إن مراتب ذلك متخالفة كمراتب معرفة النار مثلا، فإن أدناها معرفة من سمع أن في الوجود شيئا يظهر أثره في كل شيء يحاذيه و إن أخذ منه شيئا لم ينقص و يسمى ذلك الموجود نارا؛ و نظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة المقلدين الذين صدقوا بالدين من غير وقوف على الحجة. و أعلى منها مرتبة من وصل إليه دخان النار و علم أن لا بد له من مؤثر فحكم بذات لها أثر هو الدخان؛ و نظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة أهل النظر و الاستدلال الذين حكموا بالبراهين القاطعة على وجود الصانع تعالى. و أعلى منها مرتبة [معرفة] من أحس حرارة النار لسبب مجاورتها و شاهد الموجودات بنورها و انتفع بذلك الأثر؛ و نظير هذه المرتبة في معرفة الله سبحانه و تعالى معرفة المؤمنين الخالص الذين اطمأنّت قلوبهم بالله و تيقنوا أن الله نور السماوات و الأرض كما وصف به نفسه. و أعلى منها مرتبة من احترق بالنار بكلية [بالكلية] و تلاشى فيها بجملته؛ و نظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة أهل الشهود و الفناء في الله و هي الدرجة العليا و المرتبة القصوى رزقنا الله تعالى الوصول إليها و الوقوف عليها



بمنه و کرمه. (۱)

رئیس محققین نصیر الملة والدین طوسی رحمته اللہ علیہ در یکی از رسائل خود می‌گوید: مراتب ایمان مختلف است، مثلاً مانند مراتب معرفت آتش. پایین‌ترین مرتبه آن مربوط به کسی است که خبر موجودی را شنیده که هر چیزی در مجاورت آن جای گیرد، اثرش در آن موجود ظاهر می‌گردد، بدون این که از آن چیزی کم شود و به این موجود آتش گفته می‌شود. نظیر این مرتبه در معرفت خدا، معرفت مقلدان است که دین را بدون دلیل و حجت تصدیق می‌کنند.

بالتر از این مرتبه، کسی است که دود آتش به او می‌رسد و به واسطه آن علم پیدا می‌کند که حتماً مؤثری دارد. پس به واسطه اثر - یعنی دود - به وجود آتش حکم می‌کند. نظیر این مرتبه در معرفت خدای تعالی، معرفت اهل نظر و استدلال است که با براهین قاطعه بر وجود صانع استدلال می‌کنند.

بالتر از این درجه، مرتبه معرفت کسی است که حرارت آتش را احساس می‌کند و با قرار گرفتن در کنار آتش، موجودات را به آن می‌بیند و از این اثر منتفع می‌گردد. نظیر این مرتبه در معرفت خدای سبحان، معرفت مؤمنان خالص است که دل‌هایشان به خدا مطمئن شده و یقین کرده‌اند که خدا نور آسمانها و زمین است، همان گونه که نفس خویش را بدان وصف کرده است.

بالتر از این، مرتبه کسی است که تماماً با آتش سوخته و همه‌اش از بین رفته باشد. نظیر این مرتبه در معرفت خدا، معرفت اهل شهود و فنای الهی است. و این مرتبه، درجه بالا و مرتبه نهایی است. خداوند به فضل و کرمش، وصول به آن را روزی ما کند.

درباره بحث فنا که گفته شده، برخی از اعظام نظراتی دارند که در سطور آینده نقل خواهد شد.

۴ - مرحوم شیخ بهایی (۹۵۳ - ۱۰۳۱)

ایشان در کتاب اربعین در شرح حدیث پیامبر ﷺ که می فرماید:

«من عرف الله و عظمه منع فاه من الكلام و بطنه من الطعام...»

بعد از نقل کلام مرحوم خواجه نصیر طوسی در مراتب معرفت، می نویسد:

ولا يخفى أنّ المعرفة التي تضمنها صدر هذا الحديث هي المرتبة الثالثة والرابعة

من هذه المراتب. (۱)

مخفی نماند معرفتی که صدر این حدیث شامل آن است مرتبه سوم و چهارم از این

مراتب است.

از این عبارت مرحوم شیخ بهایی استفاده می شود که ایشان مراتب معرفتی که از

خواجه طوسی نقل کرده، پذیرفته و بلکه مرتبه سوم و چهارم را مستفاد از حدیث

پیامبر ﷺ هم دانسته است.

۵ - مرحوم ملاصدرا (۹۷۹ - ۱۰۵۰)

ایشان در باب معرفه الله بالله می نویسد:

اعلم أنّ معرفة الله بالله له وجهان: أحدهما إدراك ذاته بطريق المشاهدة و صريح

العرفان و الثاني بطريق التنزيه و التقديس، فإنّ ما لاسبب له و لا جزء فيه... فلا

برهان عليه و لا حدّ له و لا صفة له و لا شيء أعرف منه فلا رسم له. و إذ ليست

حقيقة الوجود ماهية كلية، فلا صورة لها في العقل حتى يعرف بها... فإذا لا يمكن

معرفة تعالی إلاّ بأحد الوجهين المذكورين.

أما الوجه الأوّل فغير ممكن لأحد في الدنيا مادام تعلق النفس بهذا البدن الدنيوي

الكثيف. و أمّا قول أمير المؤمنين عليه السلام: «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ» فذلك

لظهور سلطان الآخرة على ذاته...

فبقى الوجه الثاني. و هو أن يستدلّ أولاً بوجود الأشياء على وجود ذاته، ثمّ يعرف



ذاته بنفی المثل والشبه عنه....

فغاية معرفته أن يعرف بالبرهان أن لا يمكن معرفته بشيء غير نفسه و لاشيء غير نفسه. و لأجل هذا قال أعراف الخلق به: «سبحانك ما عرفناك حق معرفتك.» و قال: «إن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار و إن الملاء الأعلى يطلبونه كما أنتم تطلبونه.»^(۱)

بدان که معرفه الله بالله دو وجه دارد: یکی آنکه ادراک ذات به طریق مشاهده و صریح عرفان باشد. دوم اینکه به طریق تنزیه و تقدیس باشد. زیرا آن را که سبب و جزئی نیست... نه برهانی برای آن است، نه حدی و نه صفتی. چیزی شناخته شده تر از آن نیست، پس رسمی هم ندارد. از سویی چون حقیقت وجود، ماهیت کلی ندارد، پس صورتی هم در عقل برای او نیست تا بدان شناخته شود... پس معرفت او ممکن نیست، مگر به دو وجه که یاد می شود:

وجه اول برای احدی در دنیا حاصل نمی شود تا مادامی که نفس به این بدن دنیوی غیرلطیف تعلق دارد و اما سخن امیرالمؤمنین علیه السلام که می فرماید: «چیزی را ندیدم جز اینکه خدا را پیش از آن مشاهده کردم»، به جهت غلبه سلطان آخرت بر ذاتش می باشد.... پس باقی می ماند وجه دوم و آن اینکه به وجود اشیاء بر وجود ذات او استدلال شود، سپس ذاتش با نفی مثل و شبیه از او شناخته شود.

پس نهایت معرفت خداوند که به برهان شناخته می شود، این است که او به چیزی غیر از خودش شناخته نمی شود و این معرفت برای چیزی غیر از خودش هم ممکن نیست. به همین جهت عارف ترین خلق به او (رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم) می گوید: «پاک و منزهی، ما نشناختیم تو را به حق معرفت.» و فرمود: «خداوند، از عقلها محبوب است، همان گونه که از دیدهها محبوب است. و ساکنان ملاء علی به دنبال شناخت اویند، چنانچه شما به دنبال شناخت او هستید.»

نکته جالب توجه در سخن ایشان، این است که خداوند در دنیا، نه به برهان شناخته

می‌شود نه به شهود. معرفت به شهود، فقط در آخرت امکان دارد، آن هم وقتی که انسان به تجرّد تامّ برسد. در آن صورت هم انسان نیست که خدا را می‌شناسد، بلکه خداست که خودش را می‌شناساند.

حال می‌گوییم: اگر در دنیا معرفت خدا امکان ندارد و شناخت او جز به خود او ممکن نیست فقط اوست که خودش را می‌شناسد و کسی دیگر در دنیا امکان شناخت او را ندارد. پس در این صورت، همهٔ بندگان الهی در عباداتشان چه چیزی را معبود خویش قرار می‌دهند و خواسته‌های خویش را با چه کسی در میان می‌گذارند؟! اگر چنین حالتی در دنیا برای امیرالمؤمنین علیه السلام پیدا شده باشد که سلطان آخرت برای او ظهور کند، پس برای دیگران هم چنین امری ممکن است یا نه؟ در این صورت، نفی امکان چه معنایی دارد؟ مگر اینکه منظور این باشد که امیرالمؤمنین علیه السلام در آن حال، خارج از دنیا شده بود. و آیا چنین ادعایی را می‌توان در مورد ایشان صحیح دانست؟!

اصلاً چرا معرفت شهودی خداوند سبحان، اختصاص به آخرت داشته باشد؟ مگر همان خصوصیتی که در آخرت وجود دارد، نمی‌تواند در دنیا برای مؤمنان حقیقی پیدا شود؟ به نظر می‌رسد این کلام ایشان نظر به تجرّد محض نفس بعد از دنیا دارد. چون در آن صورت است که فنا در ذات تحقق پیدا می‌کند. شاهد این مطلب، تصریح ایشان است که چنین معرفتی فقط برای خود خدای تعالی است. پس کسی که در آخرت به آن مقام نایل می‌شود، در حقیقت فنای در حقیقت ذات برایش رخ داده است که به معرفت شهودی به معنای مذکور رسیده است. بطلان این معنا - چنان که در کلمات شیخ حرّ عاملی و دیگران خواهد آمد - روشن و بدیهی است.

وی در معنای «الله» بعد از نقل اختلافات علما درباره آن، می‌نویسد:

والحق الحقیق بالتصدیق أنّ وضع الاسم المخصوص للذات الأحدیّة والهویّة الوجودیّة مع قطع النظر عن النسب و الاضافات غیر متصوّر أصلاً، لأنّ تلك الذات غیر معقول للبشر، و لا یشار إلیه بعقل أو حسّ. والغرض من وضع الألفاظ والنقوش الکتابیّة لیس إلاّ الدلالة علی ما فی الأذهان من المعانی الذهنیّة الدالّة علی الحقایق الخارجیّة، إذ لو كانت الحقیقة بنحو وجودها الخارجي حاضراً

عندالمخاطب، فيسقط اعتبار اللفظ حينئذ. و العيان يستغنى عن البيان، بل لا يحتاج عند ذلك إلى الإشارة، لاحسبته و لا عقليته، لانتها مدركة بصريح المشاهدة. و لما لم يتصور لحقيقة الباري صورة ذهنية مطابقة لذاته، فلا يمكن الدلالة عليه. و لما لم يكن حضور ذاته إلا بصريح ذاته و إشراق نور وجهه الكريم، و ذلك بعد فناء السالك عن تعين ذاته و اندكاك جبل إنبيته و إمارة أذى هويته في طريق الحق من البين. و حينئذ فلا اسم و لا رسم و لانتعت. فالسالك مادام في حجاب وجوده و عينه، فلا فائدة للألفاظ في حقه. و إذ وصل إلى الشهود الحقيقي، فلا أثر منه عند الغير، كما قيل :

این مدعیان در طلبش بی خبرانند

كان را که خبر شد خبری باز نیامد^(۱)

حقی که سزاوار تصدیق است، این است که وضع اسم مخصوص برای ذات احدیت و هویت وجودی - با قطع نظر از نسبت‌ها و اضافات - به هیچ وجه قابل تصور نیست، زیرا که چنین ذاتی معقول بشر نمی‌شود و با عقل و حس نمی‌توان به او اشاره کرد. هدف از وضع الفاظ و نقوش نوشتاری، چیزی جز دلالت بر معانی ذهنی که دلالت بر حقایق خارجی دارند، نیست. زیرا اگر حقیقت به نحو وجود خارجی در نزد مخاطب حاضر باشد، در آن صورت اعتبار لفظ از بین می‌رود. و آن چه عیان است، به بیان نیاز ندارد. بلکه در این صورت احتیاجی به اشاره حسی و عقلی نیست، زیرا که به صراحت مشاهده و عیان درک شده است.

از سوی دیگر، چون که برای حقیقت باری صورت ذهنی قابل تصور نیست که مطابق ذاتش باشد، پس دلالت به او امکان ندارد. و آنگاه که حضور ذاتش جز به صریح ذاتش و اشراق نور وجه کریمش ممکن نشد، و چنین چیزی تنها بعد از فناي سالک از تعین ذاتی خویش و از بین رفتن کوه انبیت و از میان رفتن حقارت هویتش در طریق حق حاصل می‌شود. در این صورت هم، نه اسمی هست و نه

رسمی و نه صفتی. پس سالک تا مادامی که در حجاب وجود و عینیت خویش گرفتار است، فایده‌ای برای الفاظ در حقّ او وجود ندارد. و آنگاه که به شهود حقیقی نایل گشت، اثری از او در نزد غیر وجود ندارد، چنان که گفته‌اند:

این مدعیان در طلبش بی خبراند

کان را که خبر شد خبری باز نیامد

این تعابیر ایشان، به آنچه گفتیم، دلالت روشن و واضح دارد. و معلوم است که مراد ایشان از شهود حق در آخرت، همان فنای حقیقی و ذاتی در ذات حق است، نه فنای شهودی در عین غیریت و جدایی خلق و خالق.

۶- مرحوم طریحی (۹۷۹-۱۰۸۵)

ایشان با وجود اینکه عقیده دارد احدی نمی‌تواند بر ذات حق تعالی اطلاع یابد، ولی مراتب معرفت را از مرحوم خواجه نصیر طوسی نقل گردید، آورده و سپس به کلام مرحوم شیخ بهایی اشاره کرده و می‌نویسد:

قد جعل بعض الشارحین المعرفة الّتی تضمّنها قولها عنه «من عرف الله...»، هی المرتبة الثالثة و الرابعة. (۱)

یکی از شارحان، معرفتی را که در این سخن امام آمده «من عرف الله...»، همان مرتبه سوم و چهارم دانسته است.

از اینکه ایشان هم بعد از نقل این مراتب معرفت و استفاده آن از حدیث رسول خدا، هیچ اشکال و اعتراضی نسبت به آن ننموده، معلوم می‌شود که خود ایشان نیز این مراتب را قبول داشته است.

۷- مرحوم ملا صالح مازندرانی (م ۱۰۸۶)

ایشان می‌نویسد:

«احتجّ على خلقه برسله» ليهدهم إلى معرفة ذاته و حشره و نشره و ثوابه. (١)
«خدا با پیامبرانش بر بندگان، حجت را تمام کرد»، تا آنان مردم را به معرفت ذات
خدا و حشر و نشر و ثواب الهی هدایت کنند.

و نیز می فرماید:

«و ندبهم» أي دعاهم «إلى معرفته»، أي معرفة ذاته و صفاته و شرايعه و
أحكامه. (٢)

همچنین می نویسد:

لمعرفته تعالی طریقان: الأوّل معرفة الحق بالحق و معرفة ذاته الحقّة بذاته أو
بجميع الصفات الكمالیة التي هي نفس ذاته الأحديّة لا بواسطة أمر خارج عنه و
حيثيات مغايرة له. و هذه المعرفة ليست لمیة لتعالیه عن العلة، ولا إنیة لعدم
حصولها بواسطة المعلول. و أيضاً المعرفة اللمیة و الإنیة إنّما تحصلان بالنظر و
الاستدلال. و هذه المعرفة إنّما تحصل بالكشف و الظهور للكمل من أولیائه، كما
قال سيد المرسلین «لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب ولا نبي مرسل»، و هي
مرتبة الفناء في الله بحيث لا يشاهد فيها غيره. فهو معروف بالذات لا بغيره و كما
قال سيد الوصیین اميرالمؤمنین عليه السلام: «ما رأيت شيئاً إلاّ و رأيت الله قبله»، إذ
لا شبهة في أنّ هذه الرؤیة ليست رؤیة ظاهریة، بل هي رؤیة قلبیة و لا في أنّها
ليست مستندة إلى واسطة، لاستلزامه بطلان الحصر... و الظاهر أنّ قوله
تعالی: «أولم يكف بربك أنّه على كلّ شهيد» إشارة إلى هذه المرتبة لأنّ
النبي صلی الله علیه و آله و سلم بلغ إلى مقام يرى فيه الربّ بالربّ و به يستشهد على كلّ شيء.
ثمّ الظاهر أنّ هذا إشارة إلى أنّه يمكن لكلّ أحد أن يعرف ربّه برّبّه بالنظر و
استدلال، كما قال بعض الأكابر: إنّ وجود الحق ضروريّ.

الثاني معرفته بالنظر و الاستدلال بما دلّ به على نفسه من الآثار العجيبة و الأفعال
الغريبة، كما هو طريق المتكلّمين الذين يستدلّون بوجود الممكنات و طباعها و

صفاتِها و إمكانِها و حدوِثِها و تکوُنِها و قیولِها للتغیر و التریبِ إلى المبداءِ الأوّل. و إلى هذا الطریق أشار أمير المؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ بقوله: «الحمد لله الَّذي دلّ علی وجوده بخلقه». (۱)

معرفتِ خدای تعالی دو راه دارد:

۱- معرفتِ خدا به خدا و معرفتِ ذاتِ حق به ذاتِ یا به همه صفاتِ کمالیه که عینِ ذاتِ احدی است. در این معرفت، هیچ واسطه‌ای وجود ندارد و به حیثیتِ مغایر با او هم نیست. این معرفت، لمّی نیست زیرا خداوند متعالی و فراتر از آن است که علت داشته باشد. اِنّی هم نیست، زیرا به واسطه معلول حاصل نمی‌شود. همچنین، بدان روی که هر دو معرفتِ لمّی و اِنّی فقط با برهان و استدلال حاصل می‌شوند، در حالی که این معرفت فقط با کشف و ظهور برای اولیاء خدا به دست می‌آید، همانطور که سید انبیاء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرموده‌اند: «مرا با خدا حالاتی است که هیچ فرشته مقرب و پیامبر مرسلی آن را دربر نمی‌گیرد» و آن مرتبه فَنای در خداست، به گونه‌ای که به غیر از خدا را در آن رتبه مشاهده نمی‌کند. پس خدا به خود او شناخته می‌شود نه به وسیله غیر او. همانطور که امیر المؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌فرماید: «هیچ چیزی را ندیدم مگر اینکه قبل از آن خدا را دیدم». زیرا شبهه‌ای نیست که این رؤیت، دیدن ظاهری نیست بلکه رؤیت قلبی است. و بدون واسطه هم است زیرا در این صورت حصر باطل می‌شود...

و ظاهراً آیه «أولم یکف بریک أنّه علی کلّ شیء شهید» اشاره به این مرتبه است. زیرا پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به مقامی رسید که خدا را به خدا می‌بیند و او بر همه اشیاء استشهاد می‌کند.

بعلاوه روشن است که این اشاره دارد به آن حقیقت که معرفتِ خدا به خدا، بدون نظر و استدلال برای همه ممکن است، چنانچه برخی از بزرگان معتقدند وجود حق ضروری و بدیهی است.

۲- طریق معرفت استدلالی و نظری که از آثار عجیب و افعال بی نظیر الهی به خود خدا استدلال می‌شود؛ و این طریق متکلمان است که به وجود ممکنات و طبیعت و صفات و امکان آنها و حدوث و تکون و قبول تغیر و ترکیب در آنها به مبدء اول استدلال می‌کنند.

به این طریق هم امیر المؤمنین علیه السلام اشاره کرده، آنجا می‌فرماید: «حمد خدای راست که به خلقتش بر وجود خویش دلالت می‌کند».

ایشان در جای دیگر با اشاره به شناخت عقلی خداوند متعال، تصدیق وجود خدای تعالی را تنها از طریق شهود، صحیح می‌داند:

«ولا يحسّ بالحواسّ» المراد بالحواسّ: المشاعر، فيندرج فيها العقل. و ذلك لأنّه تعالی كما لا يقبل الإشارة الحسیّة، لكونها متعلّقة بجسم و جسماني و ماله وضع و هیئة كما بیّن فی موضعه، كذلك لا يقبل الإشارة العقلیّة، لاستلزامها تحديد المشار إليه و توصیفه بصفات کلیّة و أوضاع عقلیّة. و إنّما غاية کمال العقل فی معرفته أن يتصوّر من جهة صفاته السلبیّة و الإضافة، أو من جهة عنوانات صفاته الشبوتیّة الذاتیّة، لا من حيث أنّه عين تلك العنوانات أو معروض لها، بل من حيث أنّه عين فرد منها في الخارج. و یصدّق بوجوده بالمشاهدة الحضوریّة و البراهین القطعیّة، منزّهاً عمّا يتلقاها الحسّ و الوهم من تواع إدراکاتها، مثل التعلّق بالموادّ و الوضع و الأین و المقدار و الإشارة و التحدید و غیر ذلك.^(۱)

«با حواس، حس نمی‌شود». مراد از حواس، مشاعری است که عقل در آن مندرج می‌شود. و عدم ادراک او با حواس به این سبب است که خداوند، همان گونه که اشاره حسیه را نمی‌پذیرد - زیرا حسّ، متعلق به جسم و جسمانی و چیزی است که دارای وضع و هیأت خاص باشد - همین‌سان اشاره عقلی به او نمی‌شود، زیرا اشاره عقلی مستلزم تحدید مشار الیه و توصیف آن با صفات کلی و اوضاع عقلی می‌شود. غایت کمال عقل در معرفت خدا، این است که خدا را از جهت صفات سلبی



و اضافی مورد تصور قرار دهد یا از جهت عنوان‌های صفات ثبوتی ذاتی، نه از این جهت که او عین آن عناوین یا معروض آن عناوین است، بلکه از این جهت که او عین فردی از آنها در خارج است. و به این صورت وجود او تصدیق می‌شود با مشاهده حضوری و برهانهای قطعی، با تنزیه خدا از توابع ادراکات حسی مانند موادّ و وضع و مکان و مقدار و اشاره پذیری و غیر آنها.

۸ - مرحوم فیض کاشانی (۱۰۰۷ - ۱۰۹۱)

ایشان بعد از نقل قول مرحوم کلینی و شیخ صدوق و گفتار حکما در باب معرفه الله بالله و نقد و بررسی آنها، نظر خود را در این باره چنین مطرح می‌کند:

إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ مَاهِيَّةً هُوَ بِهَا هُوَ؛ وَ هِيَ وَجْهَةٌ الَّتِي إِلَى ذَاتِهِ. كَذَلِكَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَقِيقَةٌ مُحِيطَةٌ بِهِ، بِهَا قَوَامٌ ذَاتَهُ وَ بِهَا ظُهُورٌ آثَارُهُ وَ صِفَاتُهُ، وَ بِهَا حَوْلَةٌ عَمَّا يَرْتَدُّ بِضَرِّهِ وَ قُوَّتُهُ عَلَى مَا يَنْفَعُهُ وَ يَسْرَهُ. وَ هِيَ وَجْهَةٌ الَّتِي إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ إِلَيْهَا أُشِيرُ بِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾^(۱) وَ بِقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(۲) وَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(۳) وَ... بِقَوْلِهِ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(۴) فَإِنَّ تِلْكَ الْحَقِيقَةَ هِيَ الَّتِي تَبْقَى بَعْدَ فَنَاءِ الْأَشْيَاءِ.

فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ»، مَعْنَاهُ: انظُرُوا فِي الْأَشْيَاءِ إِلَى وَجْهِهَا الَّتِي إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ، بَعْدَ مَا أَثْبَتُمْ أَنَّ لَهَا رَبًّا صَانِعًا.^(۵)

هر چیزی را ماهیتی است که عبارت از حقیقت آن شیء است. این ماهیت، وجه آن شیء به خودش است. همین سان، هر چیزی را حقیقتی است که محیط به آن است که قوام ذات آن به اوست، و ظهور آثار و صفاتش به اوست، و قوه او برای رفع موانع و ضرر و جلب منافع و اسباب سرور همان است. و آن وجه آن شیء به سوی خدای سبحان است که در آیات شریفه زیر به آن اشاره شده است:



۲ - الحديد / ۴.

۱ - فصلت / ۵۴. والآية ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾.

۵ - الوافی / ۱ / ۳۳۹.

۴ - قصص / ۸۸.

۳ - ق / ۱۶.

«و خداوند به هر چیزی محیط است»، «و او در هر جا که باشید با شماست»، «و ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم»... و «همه از بین خواهند رفت جز وجه او». همین حقیقت است که بعد از فنای اشیا باقی می‌ماند.

پس قول امام علیه السلام که می‌فرماید: «خدا را به خدا بشناسید»، به این معناست که در اشیا به وجه آنها که به سوی خداست، بنگرید، بعد از آنکه برای آنها ربّ و صانعی اثبات کردید.

ایشان در اینجا اسمی از وجود و ماهیت نیاورده، ولی روشن است که مرادش از دو وجهی کردن اشیا، همان ماهیت و وجود است. با توجه به این نکته، معلوم است که سخن ایشان در این مورد همان سخن ملاصدرا است که دیدیم، و خواهیم دید که ملاهادی سبزواری نیز بدین‌گونه سخن می‌گوید و نکته تازه‌ای در کلام ایشان وجود ندارد. این امر، با توجه به استشهادی که به آیات شریفه کرده است، واضح می‌شود. فیض می‌گوید که در این آیات، به این دو جهت اشیا اشاره گردیده است. در حالی که در آیات شریفه، یک طرف خدای سبحان و طرف دیگر خلق است. مثلاً در آیه «وَإِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» منظور از «الله» که محیط به همه اشیا است همان جهت و وجه الی الله اشیا است و منظور از «کلّ شیء» همان ماهیات اشیا می‌باشد. پس ایشان هم معرفة الله بالله را به معرفت وجود - که همان خداست - معنا می‌کند. اثبات این مطلب از طریق قرآن و روایات و نسبت دادن آن به معصومین: همان مشکلاتی را دارد که در نظر ملاهادی سبزواری به آن اشاره خواهد رفت.

۹ - مرحوم قاضی سعید قمی (۱۰۴۹ - ۱۱۰۳)

ایشان در شرح این کلام امام علیه السلام که می‌فرماید: «و بالفطرة تثبت حجتّه» می‌گوید:
لَمَّا ذَكَرَ علیه السلام أَنَّ التَّصَدِيقَ الإِقْرَارِيَّ بِمَعْرِفَتِهِ سُبْحَانَهُ إِنَّمَا هُوَ بِالْعَقُولِ، أَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِصَنْعٍ مِنَ الْعَقْلِ، بَلْ هُوَ فِطْرَةُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا. لَوْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْفِطْرَةُ لَمَّا عَرَفَ أَحَدٌ خَالِقَهُ، إِذْ مَا لِلتَّرَابِ وَ رَبِّ الْأَرْيَابِ.
و معنی الفطرة أنّ الله لَمَّا خَلَقَ الْخَلْقَ مِنَ نُورِهِ وَ أَبَدَعَهُمْ عَلَى مَقْتَضَى عِلْمِهِ،

فبذلك الذي اقتبس منه كل موجود - على حسب مرتبته - يعرف كل خالقه. و بذلك العلم الذي صدر كل شيء عن جاعله القيوم، صدر التصديق عنهم ربوبيته. (١)

آنگاه که امام علیه السلام تصدیق اقراری به معرفت خداوند سبحان را یاد آور شد و روشن ساخت که آن تصدیق به عقول صورت می‌گیرد، با این تعبیر (بالفطرة ثبت حجتة) خواست بیان کند که آن تصدیق اقراری، کار عقل نیست بلکه فطرت خداست که مردم را بر آن مفلطور کرده است. و اگر آن فطرت نبود، احدی خالق خویش را نمی‌شناخت. ما للتراب و ربّ الأرباب.

و معنای فطرت آن است که خدای سبحان، خلق را از نور خویش آفرید و به مقتضای علم خویش آنها را پدید آورد. پس بدانچه همه موجودات، از خدا اقتباس کرده‌اند - بر حسب مراتبی که برای هر یک از آنها است - خالق خویش را می‌شناسند. و با این علم که هر چیزی از جاعل قیوم خویش صادر گشته است، تصدیق به ربوبیت خداوند متعال، از آنها صادر می‌شود.

قاضی سعید در شرح «و فاطرهم علی معرفة ربوبيته» می‌نویسد:

من هذه العبارة يظهر أنّ معرفة جمهور العباد إنّما يتعلّق بمرتبة الربوبية، و عليها فطرتهم. و أمّا مرتبة الألوهية فإنّما حصول المعرفة بها للرسل المكرّمين و الأنبياء و الأولياء المقربين و المؤمنين الممتحنين. و أمّا مرتبة الأحدثية الذاتية الصرفة، فبمعزل عن العباد و الملائكة أجمعين، إذ لا وصف في تلك الحضرة و لا رسم و لا اسم لهذه المرتبة، فلا يتعلّق بها معرفة عارف و لا يحوم حومها و وصف و اصف. (٢)

از این عبارت ظاهر می‌شود که معرفت همه مردم به مرتبه ربوبیت تعلق گرفته است و بر این معرفت مفلطور شده‌اند. و أمّا معرفت مرتبه الوهیت، اختصاص به رسولان گرامی و انبیا و اولیای مقرب و مؤمنین آزموده دارد. و أمّا معرفت مرتبه



احدیت ذاتی صرف، از دسترس همهٔ بندگان و فرشتگان دور است، زیرا که در این مقام نه وصفی است و نه رسمی و نه اسمی. پس معرفت هیچ عارفی به آن تعلق نمی‌گیرد و توصیف هیچ وصف کننده‌ای به آن مقام نرسد.

ایشان درباره ربوبیت در توضیح «مستشهد بکلیّة الأجناس علی ربوبیّته» می‌نویسد:
أنّ عالم الربوبیّة، هی عالم الأمر الإلهی بإخراج الأنوار العقلیّة، من مکامن حقایق الأسماء الإلهیّة إلى موطن البروز. و فیه استقرّت جواهر النفوس فی أصداف الموادّ. و منه ابتدأت كثرة الأجناس و الأعداد. (۱)

عالم ربوبیت، عالم امر الهی است به اخراج انوار عقلی از کمون حقایق اسمای الهی به موطن بروز و ظهور. در این عالم، جواهر نفوس در صدف‌های موادّ استقرار می‌یابد و از این عالم، کثرت اجناس و اعداد شروع می‌شود.

قاضی سعید در جای دیگر می‌نویسد:

إنّ معرفة الله عزّوجلّ ممّا یمتنع علی العباد، و لیس لهم أداة لتحصیلها و لا لهم فی طریقها زاد و ماكلّفوا بها، لأنّ الله لا یكلّف نفساً إلّاّ و سعها. فمعرفة سبحانه لا تحصل بهذه الطرق الثلاث - أي التعلّل و التخیل و الإحساس - بل حصولها إنّما هو بطور آخر وراء هذه الأطوار، و بنور آخر سوى هذه الأنوار؛ و هو نور یقذفه الله فی قلب من یشاء من عبیده... و هذا النور هو نور المحبوبة التامة، الحاصلة من قرب النوافل المنتجة لأن یمصیر هو سبحانه کلّ العبد و یفنیه عن الكلّ... فما رأى بالله إلّاّ الله و ما سمع بالله إلّاّ من الله، و لا یعرف بالله إلّاّ الله، و لا یرى الله غیر الله، و لا یحبّ الله غیر الله، فالرائی و السامع و العارف و المحبّ هو الله، لأنّ الله صار سمعه و بصره. و کلّ ذلك لا بالمجاز، بل بالحقیقة و أحقّ الحقیقة. و کذا المرئی و المسموع و المعروف و المحبوب هو الله، فیرى الكلّ نوراً واحداً. لیس غیره متجلیاً حسبما شاء و حقیقة واحدة موجودة أينما أراد، لأنّه لا یرى الله إلّاّ الله، و لا یعرف الله إلّاّ الله... و هذا هو السیر من الله إلى الله. و إلى هذا المقام أشار

أبو يزيد حيث قال: «ألا إنِّي ثلاثون سنة ما أتكلّم إلاّ مع الله و الناس يزعمون أنّي معهم أتكلّم»، و قال سيّد النبيّين و أفضل المرسلين صلوات الله عليه و آله: «أبيّت عند ربّي هو يطعمني و يسقيني»... و بالجمله: فالحقّ الحقيق بالتصديق هو أنّه لا يعرف الله إلاّ بالله و لا يعرف الخلق إلاّ بالله، فهو سبحانه العارف و المعروف و الشاهد و المشهود. (١)

معرفت خدای تعالی بر بندگان محال است و برای آنها قوه‌ای برای تحصیل آن وجود ندارد و در طریق آن زاد و توشه‌ای هم برایشان نیست و به آن تکلیف هم نشده‌اند، زیرا خداوند هیچ کس را جز به اندازه توانش تکلیف نمی‌کند. پس معرفت خداوند سبحانه را به این سه طریق - یعنی تعقل و تخیل و احساس - حاصل نتوان کرد، بلکه حصول آن را طوری دیگر است و رای این سه طور، و به نور دیگری است غیر از این انوار. و آن نوری است که خداوند در قلب بندگان که خودش می‌خواهد قرار می‌دهد... این نور، همان نور محبوبیت تامّ است که از قرب نوافل حاصل می‌شود که در نتیجه آن خداوند سبحانه کلّ بنده می‌شود و بنده را از کلّ فانی می‌کند... پس با خدا جز خدا دیده نمی‌شود، و با خدا جز از خدا شنیده نمی‌شود، و با خدا جز خدا شناخته نمی‌شود، و خدا را غیر خدا نمی‌بیند، و خدا را جز خدا دوست نمی‌دارد، پس بیننده و شنونده و عارف و محبّ همان خداست، زیرا که خدا گوش و دیده او شده است. همه اینها مجاز نیست، بلکه حقیقت و سزاوارترین حقیقت است. همچنین دیده شده و شنیده شده و شناخته شده و محبوب، خود خداست، پس همه را یک نور می‌بیند و غیر او تجلّی کننده‌ای نیست به اندازه‌ای که خود می‌خواهد، و حقیقت واحد است و موجود می‌شود هر کجا اراده کند، زیرا خدا را جز خدا نمی‌بیند، و خدا را جز خدا نمی‌شناسد... و این همان سیر از خدا به خداست. ابو یزید به این مقام اشاره می‌کند آنجا که می‌گوید: «آگاه باش که من سی سال جز با خدا سخن نگفتم، در حالی که مردم می‌پندارند که من با آنها سخن می‌گویم» و

سید پیامبران و بهترین رسولان می‌فرماید: «شب تا صبح نزد پروردگرم بیتوته کردم و او اطعام می‌کرد و سیرابم می‌نمود»... خلاصه کلام اینکه: حقی که سزاوار تصدیق است، آن است که خدا جز به واسطه خدا شناخته نمی‌شود و خلق جز به خدا شناخته نمی‌شود، پس اوست عارف و معروف و شاهد و مشهود.

می‌بینیم که مرحوم قاضی سعید، معرفت خدا به خدا را به معنای دیگری که از کلمات ملاحظه‌شده و فیض کاشانی هم استفاده می‌شد - غیر از آنچه ظهور در آن دارد - به کار گرفته است. زیرا روایات معرفت خدا به خدا، همه ظهور در غیریت عارف و معروف دارند، در صورتی که در این کلمات، تصریح شده است که عارف و معروف عین هم می‌شوند. روشن است که مراد از کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) - که در دعای صباح عرض می‌کند: «ای آنکه به ذات خویش بر ذات خویش دلالت می‌کنی» - این است که زمانی کسی به معرفت خدا نایل می‌شود که خود خدا نفس خویش را به او بشناساند. یعنی دلیل بر خدا برای خلق، خود اوست، نه اینکه دلیل بر خدا برای خدا، خود او باشد. این نکته با توجه به روایاتی که ذکر شد، معنایی روشن و بدیهی دارد و برداشت‌های مذکور بر خلاف صریح روایات این باب است. دیدیم که قاضی سعید، به روایات دیگری نیز در این باب اشاره کرده مبنی بر اینکه معرفت فعل خداست و تصریح می‌کند که خلق، تکلیفی به معرفت ندارند. پس با توجه به روایات مزبور هم معلوم است که طرف سخن، معرفت خداست برای خلق نه معرفت خدا برای خود او. یعنی معرفت‌الله بالله مربوط به معرفت خلق است نسبت به خدا و خلق، خدا را به خدا می‌شناسد و در هر حالی هم این مضمون باید حفظ شود نه اینکه خلق به جایی برسد که خدا گردد و خدا خودش را به خودش بشناسد.

شایان ذکر است که روایتی که مرحوم قاضی سعید به پیامبرگرامی اسلام ﷺ نسبت داده است، در کتب روایی شیعی، اثری از آن دیده نمی‌شود.

۱۰ - مرحوم شیخ حرّ عاملی (۱۰۳۳ - ۱۱۰۴)

ایشان چهار مرتبه معرفت را به نقل از کتاب شرح اربعین مرحوم شیخ بهایی از

مرحوم خواجه طوسی نقل کرده و می‌افزاید:

هذا الكلام بعيد من اعتقاد الإمامية، مخالف لما يفهم من تصريحات الأئمة عليهم السلام، بل هو ممّا اختصّ اعتقاده ببعض الصوفيّة من العامّة... أمّا الصورتان المتوسّطتان فموجودتان بغير شكّ. و أمّا الأولى والأخيرة، فلا وجود لهما. و مدعي وجودهما يحتاج إلى الدليل. و ما ذكر من التمثيل و القياس، لا يفيد شيئاً.

این سخن، از اعتقاد امامیه دور و مخالف صریح کلمات ائمه علیهم السلام است. بلکه اعتقاد به این مطلب اختصاص به بعضی از صوفیّه عامّه دارد... دو صورت متوسط (وجه دوم و سوم) بدون شک وجود دارد، امّا دو صورت اول و آخر، به هیچ وجه وجود ندارد. مدعی وجود آن دو باید دلیل اقامه کند. و تمثیل و قیاسی که در اثبات آن دو مطرح شده است مفید نیست.

سپس ایشان برای اثبات محال بودن وجه اول و چهارم، دلیل آورده است. به عقیده شیخ حرّ عاملی، صورت چهارم، اگر به همان معنای حقیقی الفاظش حمل شود، از وجود چنین مرتبه‌ای عدم آن لازم می‌آید. آنگاه می‌نویسد:

والقائل بوجود هذه المرتبة على وجه الحقيقة أو ما قاربها، إنّما أراد فتح باب القول بالحلول و الاتحاد. و ذلك اعتقاد باطل بإجماع جميع الإمامية و بالأدلة القطعية العقلية و النقلية، كما صرح به العلامة و غيره من علمائنا المحققين، و نسبوه إلى الصوفيّة و أبطلوه في كتب الكلام و غيرها...^(۱)

کسی که اعتقاد به وجود مرتبه چهارم (فنای انسان در خدا) به حقیقت یا نزدیک به آن داشته باشد، در حقیقت باب قول به حلول و اتحاد را گشوده است. این اعتقاد، به اجماع همه امامیه و به ادلّه قطعی عقلی و نقلی باطل است، چنان که علامه و دیگر عالمان محقق تصریح به بطلان آن کرده‌اند و آن را به صوفیه نسبت داده و بطلان آن را در کتاب‌های کلامی و غیر کلامی نشان داده‌اند.

مرتبه دوم و سوم از بیان خواجه نصیر طوسی را شیخ حرّ عاملی به صراحت و

مرحوم طریحی - چنان که گفتیم - به سکوت و عدم ردّ، پذیرفته‌اند. روشن است که مرتبه سوم برای کسی است که به شهود نایل شده، ولی باز غیریت در کار است، نه این که فنا برایش رخ دهد. این غیر از مرتبه دوم است که در آن، هیچ‌گونه شهودی نسبت به خداوند سبحان لحاظ نمی‌شود. به هر حال، از نظر این دو بزرگوار، معرفتی نسبت به خداوند متعال وجود دارد، غیر از معرفت استدلالی منطقی که با عنوان و مفهوم کلی تحقق پیدا می‌کند.

۱۱ - مرحوم علامه مجلسی (۱۰۳۷ - ۱۱۱۰)

ایشان در شرح «و من زعم أنّه يعرف الله بحجاب»، وجوه و احتمالاتی را مطرح می‌کند و در نهایت می‌نویسد:

لا يخفى أن هذا الوجه و ما أوردته سابقاً - من الاحتمالات التي سمحت بها قريحتي القاصرة - لا يخلو كل منها من تكلف. و قد قيل فيه وجوه آخر أعرضت عنها صفحاً، لعدم موافقتها لأصولنا.

و الأظهر عندي أن هذا الخبر موافق لما مرّ و سيأتي في كتاب العدل أيضاً من أن المعرفة من صنعه تعالى و ليس للعباد فيها صنع، و أنه تعالى يهبها لمن طلبها و لم يقصّر فيما يوجب استحقاق إفاضتها. و القول بأن غيره تعالى يقدر على ذلك، نوع من الشرك في ربوبيّته و إلهيّته... فالمعنى أنّه تعالى إنما يُعرف بما عرّف به نفسه للناس، لا بأفكارهم و عقولهم أو أئمة الحق أيضاً، فإنّه ليس شأنهم إلاّ بيان الحق للناس. فأما إفاضة المعرفة و الإيصال إلى البغية، فليس إلاّ من الحقّ تعالى، كما قال سبحانه: «إِنَّكَ لَأَنْتَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ»....

قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «فمن زعم أنه يؤمن بما لا يعرف»، أي لا يؤمن أحد بالله إلا بعد معرفته، و المعرفة لا يكون إلاّ منه تعالى. فالتعريف من الله، و الإيمان و الإذعان و عدم الإنكار من الخلق. (۱)

مخفی نیست که این وجه و احتمالاتی که محصول ذوق و قریحه قاصر خودم بود و سابقاً ذکر کردم، هیچ کدام از آنها خالی از تکلف نیست. در این زمینه، وجوه دیگری نیز ذکر شده است که به جهت عدم موافقت آنها با اصول ما، از ذکر آنها چشم پوشیدم.

اظهر نزد من، آن است که این خبر با روایاتی موافق است که دلالت می‌کند بر اینکه معرفت فعل خداست، بندگان در آن هیچ فعلی ندارند، خداوند معرفت را به طالبانش عطا می‌کند و از آنان که مستحق آن باشند، کوتاهی نمی‌کند. کسی که قائل باشد به اینکه غیر خداوند سبحان، توان معرفت را دارد، نوعی شرک در ربوبیت و الوهیت دارد... پس معنای روایت این است که خدا شناخته می‌شود به آنچه نفس خویش را به انسان‌ها می‌شناساند، نه به افکار و عقول آنها. همین‌گونه به ائمه حق نیز شناخته نمی‌شود، زیرا که شأن آنان بیان حق است، در حالی که افاضه معرفت و ایصال به مطلوب، از ناحیه خدای تعالی صورت می‌گیرد. چنانچه خداوند سبحان می‌فرماید: «تو نمی‌توانی کسی را که دوست می‌داری هدایت کنی...»

سخن امام علیه السلام که فرمود: «کسی که پندارد ایمان دارد به آنچه نمی‌شناسد» یعنی هیچ کسی ایمان نمی‌آورد مگر بعد از معرفت، و معرفت جز از ناحیه خدا حاصل نمی‌شود. پس تعریف (شناساندن)، از خداست و ایمان و اذعان و عدم انکار، از خلق.

با دقت در این جملات، معلوم می‌شود که ایشان هم معرفت به خود خدای تعالی - یعنی خدای واقعی و حقیقی - را تأیید کرده است. علامه مجلسی از این معرفت تعبیر به «ایصال به مطلوب» می‌کند، عقول و افکار بشری را از رسیدن به آن کوتاه دانسته، آن را فقط فعل خداوند سبحان شمرده، وظیفه خلق در قبال این معرفت را ایمان و تصدیق و عدم انکار دانسته است.

این کلام ایشان، با آنچه از روایات معرفه الله بالله استفاده می‌شود، انطباق کامل دارد. همچنین ارتباط روایاتی به این مضمون که معرفت فعل خداست با این بحث، در کلام



ایشان به خوبی مطرح شده است. پس معرفة الله بالله یعنی این که معرفت خود خدا و خدای واقعی حقیقی، فعل خداست و هیچ کس در هیچ شرایطی بدون خواست و مشیت خدای سبحان به آن نایل نمی شود.

علامه مجلسی در شرح روایت «خف الله كَأَنَّكَ تراه...» می نویسد:

اعلم أنَّ الرُّوِيَّةَ تطلق على الرُّوِيَّةِ بالبصر و على الرُّوِيَّةِ القلبية... و يحتمل الثاني أيضا، فإنَّ المخاطب لَمَّا لم يكن من أهل الرُّوِيَّةِ القلبية و لم يرتقِ إلى تلك الدرجة العليَّة - فإنَّها مخصوصة بالأنبياء و الأوصياء عليهم السلام - قال: كَأَنَّكَ تراه. و هذه مرتبة عين اليقين و أعلى مراتب السالكين.

و قوله: «فإن لم تكن تراه» أي: إن لم تحصل لك هذه المرتبة من الانكشاف و العيان، فكن بحيث تتذكَّر دائما أنه يراك (١)

بدان که رؤیت گاهی به رویت چشم گفته می شود و گاهی به رؤیت قلبی... و محتمل است که مراد از رؤیت در روایت مورد بحث دومی باشد، زیرا که مخاطب چون از اهل رؤیت قلبی نبوده و به این درجه بالا نرسیده، امام معصوم علیه السلام به او فرموده: «گویا که او را می بینی»، زیرا رؤیت قلبی به انبیا و اوصیاء علیهم السلام اختصاص دارد. و این مرتبه عين اليقين و بالاترین مراتب سالکین است.

و سخن امام علیه السلام که می فرماید: «اگر تو او را نبینی»، یعنی: اگر برای تو این مرتبه از انکشاف و عیان حاصل نشد، پس دائما به یاد این باش که او تو را می بیند.

ایشان همچنین در مورد مراتب ایمان و یقین از «بعض المحققين» مطلبی را به این

صورت نقل می کند:

اعلم أنَّ أوائل درجات الإيمان تصديقات مشوبة بالشكوك و الشبهه على اختلاف مراتبها و يمكن معها الشرك... و أواسطها تصديقات لا يشوبها شك و لا شبهة... و أكثر إطلاق الإيمان عليها خاصّة... و آخرها تصديقات كذلك مع كشف و شهود و ذوق و عيان و محبة كاملة لله سبحانه و شوق تام إلى حضرته المقدسة... و

للیقین ثلاث مراتب: علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین... و الفرق بینہا إنما ینکشف بمثال، فعلم الیقین بالنار مثلاً هو مشاهدة المرئیات بتوسط نورها، و عین الیقین بها هو معاينة جرمها، و حق الیقین بها الاحتراق فیها و انحاء الهویة بها و الصیرورة نارا صرفا و لیس وراء هذا غایة و لا هو قابل للزیادة لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً.^(۱)

بدان اوائل درجات ایمان تصدیقاتی است که با مراتب مختلفی که دارند همراه با شکوک و شبهه‌ها هستند و شرک با آن ایمان جمع می‌شود... و اواسط درجات ایمان تصدیقاتی است که شک و شبهه با آن جمع نمی‌شود... و ایمان بیشتر به این مرتبه اطلاق می‌شود... و اواخر درجات ایمان تصدیقاتی که شک و شبهه در آن راه ندارد ولی با کشف و شهود و ذوق و عیان و محبت کامل برای خدای سبحان و شوق تام به حضرت مقدسش همراه می‌باشد... و یقین را سه مرتبه است: علم یقین، عین یقین و حق یقین... و فرق این مراتب با مثال روشن می‌گردد. پس علم یقین به آتش مثلاً مشاهده دیدنیها توسط نور آن است و عین یقین به آتش دیدن عیانی جرم آن است و حق یقین سوختن در آتش و از بین رفتن و آتش صرف شدن توسط آن می‌باشد. و پس از این مرتبه دیگر غایتی نیست و قابل از دیاد هم نمی‌باشد. اگر پرده‌ها کنار رود بر یقینم افزوده نگردد.

این سخنان با مبانی علامه مجلسی منافات صریح دارد، زیرا روشن است که ایشان هیچ‌گاه فنا در ذات حق را به هیچ وجه نمی‌پذیرد و تنها فناى مشیتی را قبول دارد. وی در باب روایات حجب و سرادق می‌نویسد:

و أمّا بطنها [ای الأخبار الواردة في الحجب والسرادق] فلأنّ الحجب المانعة عن وصول الخلق إلى معرفة كنه ذاته و صفاته أمور كثيرة، منها ما يرجع إلى نقص المخلوق... و منها ما يرجع إلى نوریتته و تجرّده و تقدّسه و وجوب وجوده و کماله و عظمته...



و ارتفاع تلك الحجب بنوعيه محال. فلو ارتفعت، لم يبق بغير ذات الحق شيء. أو المراد بكشفها، رفعها في الجملة بالتخلّي عن الصفات الشهوانية و الأخلاق الحيوانية، و التخلّق بالأخلاق الربانيّة، بكثرة العبادات و الرياضات و المجاهدات و ممارسة العلوم الحقّة. فترتفع الحجب بينه و بين ربه سبحانه في الجملة، فيحرق ما يظهر عليهم من أنوار جلاله تعيّناتهم و إراداتهم و شهواتهم، فيرون بعين اليقين كماله سبحانه و نقصهم و بقاءه و فناءهم و ذلّهم و غناه و افتقارهم، بل يرون وجودهم المستعار في جنب وجوده الكامل عدماً و قدرتهم الناقصة في جنب قدرته الكاملة عجزاً، بل يتخلّون عن إرادتهم و علمهم و قدرتهم، فيتصرّف فيهم إرادته و قدرته و علمه سبحانه. فلا يشاءون إلّا أن يشاء الله و لا يريدون سوى ما أراد الله. و يتصرّفون في الأشياء بقدره الله، فيحيون الموتى و يرّدون الشمس و يشقّون القمر، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ما قلعت باب خبير بقوة جسمانيّة بل بقوة ربانيّة». والمعنى الذي يمكن فهمه و لا ينافي أصول الدين من الفناء في الله و البقاء بالله، هو هذا المعنى. (١)

و اما بطن اخبار وارد شده در مورد حُجب و سراق: از آنجایی که حجب مانع از رسیدن خلق به معرفت كنه ذات خدا و صفات او، زيادند. از جمله آنچه به نقص هر مخلوق برمیگردد... و از جمله آنچه مربوط به نوریت و تجرّد و تقدّس و وجوب و كمال عظمت اوست.

برداشتن این دو نوع حجب، محال است، زیرا اگر - بر فرض - برداشته می‌شد، به غیر از ذات خدا چیزی باقی نمی‌ماند. منظور از رفع حجب، في الجملة، خالی شدن از صفات زشت و اخلاق حیوانی و تخلّق به اخلاق ربانی است که این خصوصیت‌ها با عبادت و ریاضت و مجاهدات و فراگیری علوم حقّ حاصل می‌شود. بدین‌سان، حجاب‌های بین او و خدا برداشته می‌شود. آنگاه با انوار جلال الهی که برای چنین شخصی ظاهر می‌شود، تعیّنات و اراده و شهوات می‌سوزد و به چشم یقین، كمال

خدا و نقص خود را می بیند. همچنین بقای خدا و ذلّت خود، نیز غنای او و فقر خود را می یابد. بلکه وجود به عاریت گرفته شده خود را در جنب وجود کامل او هیچ می بیند و قدرت ناقص خود را در کنار قدرت کامل خدا، عاجز می یابد. بلکه از اراده و علم و قدرت خود تهی می شود و اراده و قدرت خدا در او تصرف می کند. پس او چیزی نمی خواهد، جز آنچه خدا بخواهد و جز اراده او اراده نمی کند. در نتیجه، در اشیاء با قدرت خدا تصرف می کند، مرده ها را زنده می کند، خورشید را بر می گرداند و ماه را دو نیم می کند، همانطور که امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: «در خبیر را نه به نیروی جسمانی بلکه با نیروی الهی از جای کردم». معنایی که در مورد فناء در خدا و بقاء بالله می توان فهمید که منافاتی با اصول دین ندارد، همین معناست.

با توجه به این مطلب روشن است که عبارت سابق که ایشان از بعضی المحققین نقل کرده و اشکالی در آن ننموده، با تسامح همراه است و فنای ذاتی و اندکاک إتیت خلق و رسیدن انسان به مرتبه ای از معرفت که دیگر بالاتر از آن معرفتی امکان نداشته باشد، سخن درستی نیست. و عدم ازدیاد یقین در روایت امیر المؤمنین علیه السلام هم حکایت از این معنا نمی کند زیرا ممکن است با وجود ازدیاد در مراتب علم و معرفت بر یقین افزوده نشود. اما با این همه این مطلب روشن است که انسان نسبت به خداوند سبحان از یک نوع معرفت شهودی و عیانی قلبی برخوردار است که با معرفت عقلی و استدلالی و غایبانه، تفاوت آشکار دارد.

این معرفت از نظر ایشان، منحصر در انبیاء و اولیای الهی علیهم السلام است. ولی با توجه به صریح روایات از اهل بیت علیهم السلام روشن است که این معرفت، همان است که همه انسان ها در عالم ارواح و عالم ذرّ، به تعریف خدای سبحان به آن نایل شده اند و در این دنیا هم در شرایطی خاص و با اطاعت تامّ و اخلاص کامل قابل حصول است.

این همان معرفتی است که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و شاگردان ایشان - چنان که ذکر خواهیم کرد - از آن به عنوان «معرفت فطری» یاد کرده و حقیقت معرفت انسان را نسبت به خداوند سبحان، به آن منحصر دانسته اند و معتقدند که اگر آن معرفت نبود،



هیچ فردی خدا شناس نمی شد. و اگر آن معرفت نبود، همه این اسماء و صفات و آیات و نشانه‌های الهی در تعبیر قرآنی و روایی، معنای خود را از دست می داد.

۱۲ - مرحوم سید علی خان حسینی (۱۰۵۲ - ۱۱۲۰)

ایشان نیز مراتب یقین را به این صورت ذکر کرده است: علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین. و بعد تمثیل آن را به مراتب معرفت آتش به این صورت بیان کرده است: علم به آتش به توسط نور یا دود، علم الیقین. علم به آن به دیدن و عیان کردن جرمی که افاضه نور از آن است، عین الیقین. علم به آتش به افتادن در آن و معرفت کیفیت آن که با تعبیر قابل بیان نیست، حق الیقین. آنگاه می فرماید:

و بالجمله فعلم الیقین يحصل بالبرهان و الحجّة، و عین الیقین بالكشف و الشهود، و حقّ الیقین بالحال والاتّصال المعنوی الَّذی لا یدرک بالتعبیر.^(۱)

خلاصه کلام آن که علم یقین به برهان و حجت حاصل می شود، و عین یقین به کشف و شهود، و حق یقین به حال و اتصال معنوی که با تعبیر قابل بیان نیست.

ایشان از جدّ بزرگوارشان نظام الدین احمد نقل می کند که:

قد ثبت فی محلّه أنّه یجوز أن تعلم بعض النفوس المجرّدة الإلهیّة الكاملة، ذات الواجب تعالی بالعلم الحضوری الَّذی هو عبارة عن مشاهدة ذاته، من غیر تکیف و لا مسامته و لا محاذاة. و إذا جاز ذلك، فما المانع من قول من یجوز رؤیته تعالی فی الآخرة؟ فإنّ الرؤیة فی الحقیقة عبارة عن مشاهدة حضوریّة و لا یشرط فیها وقوعها بالجراحة المخصوصة.^(۲)

در محلّ خود ثابت شده است که بعضی از نفوس مجرّد الهی کامل به علم حضوری، ذات واجب را درک می کنند، به علم حضوری - که عبارت از مشاهده ذات اوست - بدون هیچگونه کیفیت و تماس و محاذی شدن. اگر علم به این معنا ممکن باشد، پس قول به رؤیت خداوند در آخرت هم مانعی نباید داشته باشد، زیرا رؤیت، در

حقیقت همان مشاهده حضوری است و مشروط به این نیست که حتماً باید به عضو مخصوص باشد.

۱۳ - مرحوم شیخ یوسف بحرانی صاحب حدائق (۱۱۰۷ - ۱۱۸۶)

ایشان با این بیان «قد نقل غیر واحد من علمائنا رضوان الله علیهم»، وارد بحث از مراتب معرفتی می‌گردد که از مرحوم خواجه طوسی نقل شد، و پس از آن اشکالاتی بر آن وارد کرده می‌نویسد:

فالمرتبة الأولى جبلية فطرية

والثانية نظرية تكليفية

والثالثة إشراقية كشفية

سپس دو مرتبه اخیر را نیز دارای مراتب مختلفی دانسته است. اشکال ایشان به مرتبه چهارم نظیر اشکالی است که مرحوم شیخ حرّ عاملی به آن دارد. تعبیر ایشان به این صورت است:

أنّ ما ذكره المحقق المذكور في المرتبة الرابعة، من تشبيه صاحبها بمن احترق بالنار بكليته و تلاشي فيها بجملته، إمّا أن يحمل على ما تدلّ عليه حقائق هذه الألفاظ، و لاريب في فساد و عدم استقامته بالكليّة، فإنّه لا يخفى على كلّ عاقل أنّ المحترق بالنار و المتلاشي فيها يضمحلّ من الوجود بالكليّة و يصير عدماً محضاً. و الضرورية قاضية بكون العارف بالله على الوجه المذكور، لا يضمحلّ كما يضمحلّ المحترق بالنار. و لا يعقل أيضاً أن يوصف بذلك مع كونه موجوداً، فيلزم أن يكون موجوداً معدوماً و متلاشياً متماسكاً و باقياً محترقاً. و ليت شعري أي نبيّ من الأنبياء احترق بنور المعرفة و تلاشي حتّى لم يبق منه شيء بالكليّة؟^(۱)

محقق یاد شده، صاحب مرتبه چهارم را به کسی تشبیه کرده که در آتش سوخته و به کلی در آن از بین رفته است. اگر این سخن او حمل می‌شود به آنچه الفاظش بر

مروری بر احادیث معرفت خدا (۲)



آن به حقیقت دلالت دارند، در این صورت فسادش جای تردید نیست و به کلی باطل است. زیرا بر هیچ عاقلی پوشیده نیست که کسی که در آتش می‌سوزد و در آن از بین می‌رود، وجودش به کلی مضمحل می‌شود و عدم محض می‌گردد. و به حکم ضروری معلوم است که عارف به خدا در مرتبه چهارم، به هیچ وجه - همچون کسی که در آتش می‌سوزد - از بین نمی‌رود. و معقول نیست با این که موجود است، موصوف به این امر گردد. و لازم آید در حالی که موجود است، معدوم باشد و در حالی که متلاشی است، ثابت و پابرجا باشد و در صورتی که سوخته است، باقی باشد. ای کاش می‌دانستم کدامین پیامبر از پیامبران الهی به نور معرفت سوخته و متلاشی شده که هیچ چیزی از او باقی نمانده باشد؟

ایشان بعد از اینکه فناء به معنای مذکور را به طور کلی رد کرده و آن را خلاف وجدان و عقل می‌شمارد، در نهایت معتقد است که به غیر معرفت بدیهی که ذکر شد، معرفتی هم وجود دارد که از آن به رؤیت تعبیر می‌شود و از آن به فنای صحیح یاد می‌کند:

و التحقيق في بيان معنى الفناء في الله سبحانه هو أنّ أهله لا يلاحظون في الوجود سواه سبحانه و تعالی و لا يرون إلاّ ذاته، و جميع الأعيان تلاشت في أنظارهم. فيستدلون على الخلق بالله، حيث إنّّه أظهر الموجودات، لا بالخلق عليه سبحانه. و من هنا قال سيد الشهداء و إمام السعداء صلوات الله عليه في دعاء عرفة: «كيف 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؟! متى بعدت حتّى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟...» و قال: «تعرفت لكلّ شيء فما جهلك شيء»

تحقیق در بیان معنای فنای الهی، آن است که اهل فنا در وجود، جز خدای سبحان را نبینند و جز ذات او را مشاهده نمی‌کنند و همه موجودات در نظر آنها متلاشی است. پس به واسطه خدا بر خلق استدلال می‌کنند، نه به خلق بر خالق، زیرا همه موجودات را خدا ظاهر کرده است. به همین جهت، سید الشهداء و امام سعادت‌مدان علیه السلام در دعای عرفة عرض می‌کند: «چگونه استدلال می‌شود بر تو، به

آنچه در وجودش نیازمند به توست؟ آیا برای غیر تو ظهوری وجود دارد که تو آن را نداشته باشی تا به واسطه آن ظاهر شوی؟ کی غایب بودی تا احتیاج به دلیلی داشته باشی که بر تو دلالت کند؟ و کی دور بودی که آثار به تو برسانند؟... و فرمود: «برای همه شناخته شده‌ای، پس هیچ چیزی تو را جهل ندارد.»

ایشان به دنبال این، مطلبی از احیاء العلوم غزالی نقل کرده که در آن تصریح شده است خدای سبحان آشکارترین و روشن‌ترین موجودات است. این امر، مقتضی آن است که معرفت او هم اول معارف باشد. ولی با وجود این، مشهود از خلق، خلاف این است. سپس ایشان سبب این امر را قصور افهام و ضعف بصیرت دانسته است و عقیده دارد کسی که از این دو به کمال برسد، «لا یری إلا الله، و أفعاله أثراً من آثار قدرته، فهي تابعة له، فلا وجود لها بالحقیقة. و إنما الوجود للواحد الحقّ الذی به وجود الأفعال کلّها... فهذا هو الذی یقال فیه: فنی فی التوحید، فإِنَّه فنی من نفسه»^(۱)

ایشان پس از ذکر این کلام غزالی می‌گوید: «هذا تحقیق رشیق»^(۲)

این تعبیر که ایشان نقل کرده فنای شهودی است. یعنی شخص به مرتبه‌ای از معرفت می‌رسد که در هر چیزی خدا را می‌بیند و همه موجودات را به اراده و مشیت خدای سبحان، موجود می‌بیند. یعنی در حقیقت، خلق را به خدا می‌بیند نه اینکه خدا را به خلق بشناسد. در این حالت، فنای مشیته برای او تحقق می‌یابد. یعنی - همان‌طور که علامه مجلسی فرمود - جز خواست خدا، خواستی برای خود ندارد. البته این در مراتب عالی معرفت شهودی و یقین قلبی است، که این مرتبه جز در پیامبران و اوصیاء^(علیهم‌السلام) تحقق نمی‌یابد.

پس مرحوم صاحب حدائق هم معرفت شهودی نسبت به خداوند سبحان را پذیرفته است و بر اساس آن، این مباحث و فنای شهودی را طرح کرده و فقرات دعای عرفه

۱ - نمی‌بیند جز خدا را، و افعالش را اثری از آثار قدرت او می‌بیند. پس افعالش تابع اوست و وجودی برای آنها حقیقتاً نیست و همانا وجود برای خدای واحد حق است که وجود افعال همه به اوست... پس درباره چنین شخصی گفته می‌شود که در توحید فانی شده است، زیرا که از نفس خود فانی گشته است.



۱۴ - مرحوم ملا ہادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹)

ملا ہادی سبزواری در شرح اسم «یا برہان» می نویسد:

البرهان لغة: الحجّة كما في القاموس. و في الاصطلاح، هو المؤلّف من الواقعيّات المحضّة و العقليّات الصرفيّة، بخلاف الخطابة و الجدل و الشعر و السفسطة... و في اصطلاح أخصّ هو الدليل الّلمّي فقط. و بهذا المعنى قال الشيخ الرئيس: «الأوّل تعالی لا برهان عليه، بل هو البرهان على كلّ شيء»^(۱)...

و بیان کونه تعالی برهاناً و مظهرراً لکلّ مجهول أنّہ الدلیل المرشد للعقل إلى المطلوب، کالذی یأخذ بید الأعمی و یوصله إلى مقصوده. فإذا أردت أن تصل إلى حدوث العالم، فصدقتّ بسیلانه ثم صدقتّ بحدوثه. فسیلان العالم و حرکتہ الجوهریّة و کیفیّة و کمیّة و بالجملة، حرکتہ ذاتاً و صفة أظهرت لعقلک الحدوث و أوصلتک إليه؛ لكن السیلان الحاصل في الذهن، موجود من الموجودات، له ماهیة و وجود، إذ الماهیة، منفکة عن کافة الوجودات لا تقرّر لها. كما تقرّر في مقرّه - فکیف تكون بذاتها مظهرة لشيء؟ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. فهي - من حيث هي - لا مظهرة و لا مظهرة، فوجودها مظهر و الوجود بشرائره إشراق الحقّ: «اللّه نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» أي بإشراقه استشرقت المجرّدات و المادیات، أي مجرّد كان في عقلنا أو في عقل الكلّ. فالمظهريّة آلت إليه تعالی...

و كذلك هو البرهان على نفسه، كما في دعاء الصباح: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَيَّ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ»^(۲)

برهان در لغت - چنان کہ در قاموس آمده - به معنای حجّت است و در اصطلاح عبارات است از قیاسی کہ از واقعیات محض و عقليات صرف تشکیل شده باشد، به

خلاف خطابه و جدل و شعر و سفسطه... و در اصطلاح اخص عبارت از دلیل لئی است. مقصود شیخ الرئیس در آنجا که می‌فرماید: «اول تعالی برهانی بر او نیست، حال آنکه او برهان برای همه است» همین معنا از برهان است...

برهان و مظهر بودن خداوند سبحان بر هر مجهولی، به این معناست که خدا دلیلی است که عقل را به مطلوب می‌رساند، مانند کسی که دست کور را می‌گیرد و او را به مقصودش می‌رساند. پس اگر خواستی به حدوث عالم برسی، باید حرکت آن را تصدیق کنی، بعد به تصدیق حدوث آن نایل شوی. پس حرکت عالم و حرکت جوهری و کیفی و کمی - و به طور خلاصه حرکت ذاتی و صفتی آن - حدوث آن را برای عقل تو هویدا می‌کند و تو را به آن می‌رساند. ولی حرکت که در ذهن حاصل می‌شود، خودش موجودی از موجودات است که دارای ماهیت و وجود می‌باشد. زیرا ماهیت جدا از همه وجودات هیچ تقویری ندارد، چنانچه در محلّ خودش ثابت شده است. پس چگونه می‌شود ذاتا مظهر چیزی باشد؟ زیرا بدیهی است که ثبوت چیزی به چیز دیگر، فرع ثبوت موضوع آن است. پس ماهیت به خودی خود، نه ظاهر کننده است و نه ظاهر شونده، و ظاهر کننده بودن از آن وجود ماهیت است. از سویی، وجود با تمام جهات و حدودش اشراق حق متعال است. «خدا نور آسمانها و زمین است» یعنی به اشراق او همه مجرّدات و مادیّات وجود پیدا کرده‌اند، هر مجرّدی که بوده باشد، اعم از مجرّدی که در عقل ماست یا در عقل کلّ. پس مظهر بودن در نهایت، از آن خداست... و همچنین او برهان بر ذات خویش است، چنان که در دعای صباح آمده است: «ای آنکه بر ذات خویش به ذات خویش دلالت می‌کند».

بعد برخی روایات باب معرفة الله بالله را ذکر نموده است.

در پاورقی از خود او آمده است:

فإنّ الظهور بنور الوجود والوجود الّذي مضاف إلى الغير، مضاف إلى الله أولاً. فإنّ نسبة الوجود إلى الفاعل بالوجود و الوجدان، و إلى القابل بالإمكان و الفقدان. «ما



رأيت شيئاً إلاّ و رأيت الله قبله»^(۱)

ظهور، به نور وجود است و وجود مضاف به غیر، در مرتبه اول، مضاف به خداست. زیرا نسبت وجود به فاعل، به وجوب و وجدان است و به قابل، به امکان و فقدان. «چیزی را ندیدم جز اینکه خدا را پیش از آن دیدم».

این عبارت ایشان هم مانند عبارت ملاصدرا و دیگران است که خدای تعالی را عین وجود می‌دانند. در نظر آنان، حقیقت وجود، مشترک میان خلق و خالق است و هرکسی که وجود را درک کند - اگر چه در حدّ وجود معلول که وجود نفس خویش باشد - در حقیقت خدا را درک کرده است. بلکه چون وجود خداست یا ظهور و اشراق اوست، در حقیقت خدا، خود را درک کرده است.

در پاورقی دیگری به همین امر تصریح کرده و می‌گوید:

ما هو المحسوس، يدرك بالحسّ. و ما هو المعقول يعقل بالعقل. فما هو فوقها و وراء عالمي الخلق و الأمر، لا يعلم بهما. «احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار». فلا يعلم إلاّ بنور مستعار منه. ففي الحقيقة لا يعلم ذاته إلاّ ذاته «توحیده ایّاه توحیده»^(۲)

محسوس به حسّ درک می‌شود و معقول به عقل درک می‌شود. و آنچه مافوق عالم امر و خلق است، به حسّ و عقل دانسته نمی‌شود. «از عقل‌ها پنهان است چنان که از دیده‌ها پنهان است». پس خدا دانسته نمی‌شود، جز به نوری که از خود او عاریه گرفته شده باشد. پس در حقیقت، ذات خدا را جز ذات او درک نمی‌کند. «توحید او خودش را توحید او است».

بنابراین کسی که خود را می‌یابد، در حقیقت آن را به وجود یافته است. این شناخت، به وجود و اشراق وجود تحقق پیدا کرده است، پس حتی خود را هم به وجود یافته است. از سویی وجود، خداست. پس ادراک و ظهور به خداست. در نتیجه شخص در حقیقت، خود را به خدا می‌یابد. ولی چون وجود او وجود مضاف است، در حقیقت خدا را در این

حدّ مضاف یافته است و برای او دیگر بالاتر از این امکان ندارد. و اگر بخواهد وجود مطلق را بیابد، چاره‌ای ندارد جز این که از حدود خود خارج شود. آنگاه که از حدود خارج شد، خودی در میان نیست و انیّت او از بین رفته است، چنان که در عبارت ملاصدرا به آن تصریح شد. در این صورت، این خداست که خود را شناخته است، نه اینکه غیر خدا، خدا را شناخته باشد.

روشن است که این معنا بر خلاف ظهور روایات معرفة الله بالله است؛ زیرا در این صورت باء «بالله» بی معنا و زاید خواهد بود. همین سان در عبارت «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» نیز باء «بذاته» بی معنا خواهد شد.

پس، از نظر روایات، وجود غیر خدا مسلم گرفته شده و معرفت غیر به خدا - یعنی به خود خدا - مسلم گرفته شده است، نه در مرتبه و حدّ و حدود معلول و ماهیت موجوده. بعلاوه روشن است که هیچ انسانی - از نظر فیلسوفان - در هیچ حالی نباید از خود غافل باشد، بنابراین هیچ انسانی نباید بی معرفت خدا بوده باشد. پس برای همگان، این معرفت باید موجود باشد و غفلت و نسیان از آن معنی ندارد. خواهیم گفت که در روایات، همه اینها درباره معرفت خدا مسلم گرفته شده است. به این دلایل، می‌گوییم که این معنا با روایات، سازگاری ندارد و نمی‌توان آن را مراد و مقصود امامان معصوم علیهم‌السلام دانست و عنوان دینی به آن داد.

۱۵ - مرحوم سید اسماعیل طبرسی نوری (م ۱۳۲۱)

ایشان پس از اقامه دوازده دلیل عقلی بر اثبات صانع می‌نویسد:

عمده طریق معرفة الله - بلکه تمام طریق آن - همان تدبّر و تفکر در آیات الهیه و صنایع سنّیه حضرت پروردگار است که به آن جهت، رفع غواشی اوهام نفس خواهد شد و آدمی را از درکات سافله، ترقی می‌دهد به درجات عالیّه قرب خداوندی. چه، درجات ایمان بر سه قسم است:

مرتبه اول علم الیقین است. و آن اول مراتب یقین است. و آن عبارت است از اعتقاد ثابت جازم و مطابق واقع؛ و آن حاصل می‌شود از ترتیب مقدمات و



استدلال مانند یقین کردن به وجود آتش در موضعی به مشاهده نمودن دخان. و آنچه ذکر شد در این رساله - از دوازده دلیل و برهان در اثبات صانع تعالی - مفید این مرتبه از یقین که علم الیقین است، خواهد بود، از برای صاحبان عقل و شعور که طالب معرفت حق باشند. و کسی که این مرتبه از یقین را فاقد باشد. پس او فاقد اصل ایمان است...

مرتبه دوم عین الیقین است. و آن عبارت است از مشاهده نمودن آتش. و مراد به عین الیقین در مقام، معاینه نمودن مطلوب است به دیده باطن، که به مراتب روشن تر است از دیده ظاهری. و آنچه مشاهده از آن شود، واضح تر و هویداتر است...

و مرتبه سوم حق الیقین است و آن عبارت است از مشاهده نمودن مطلوب به نحوی که واسطه نباشد میان طالب و مطلوب، بلکه طالب نبیند نفس خود را مگر رشحه‌ای از فیوضات مطلوب؛ و این نمی‌شود مگر بعد از حصول ارتباط خاصه بین طالب و مطلوب که آنآ فأنأ اشراقات انوار مطلوب، فیضان و سریان دارد به سوی طالب، که او را مستغرق در بحار محبت خود خواهد نمود، به حیثیتی که طالب نمی‌بیند و نمی‌جوید مگر مطلوب و رضای او را...

به همین معنی اشاره فرموده است ولی معظم پروردگار، حضرت سید الموحّدين امیر المؤمنین علیه السلام چنانچه اصبع بن نباته نقل نموده است که: برخاست ذعلب یمانی و از آن سرور سؤال نموده و عرض کرد:

فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ عليه السلام: وَيَلِكَ يَا ذَعْلَبُ! مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ. فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! كَيْفَ رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: وَيَلِكَ يَا ذَعْلَبُ! لَمْ تَرَهُ الْعَيْوُنُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ، وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ (۱)

یا امیر المؤمنین! آیا دیدی خدای خود را؟ فرمودند: وای بر تو ای ذعلب! نبودم من که عبادت بنمایم و پرستش بکنم خدایی را که ندیده باشم. عرض کرد ذعلب که:

چگونه دیدی خدای خود را؟ وصف بفرما از برای ما. فرمودند: وای بر تو، ندیده است خداوند را دیده‌ها به مشاهده ظاهر بصر، ولكن دیده است او را قلب‌ها به حقیقت ایمان.

و نیز اشاره به این معنی است که فرمودند آن جناب: «لو كشف الغطاء ما ازدت يقينا»^(۱) «اگر پرده برداشته شود، هر آینه زیادت‌تر نخواهد شد یقین من» یعنی به منتهی مراتب یقین - که حق الیقین است - فایز شدم.

و نیز اشاره به همین مرتبه است آنچه روایت شده است از جناب امام محمد باقر علیه السلام که داخل شد بر آن جناب، شخصی از خارج. عرض کرد به آن جناب که: چه چیز را عبادت می‌کنی؟ آن حضرت فرمودند که: خدا را پرستش می‌نمایم. عرض کرد که: آیا دیدی خدای خود را؟ فرمودند: ندیده است خداوند را دیده‌ها به مشاهده نظر، بلکه می‌بیند خداوند را قلب‌ها به حقیقت ایمان.^(۲)

۱۶ - مرحوم میرزا مهدی اصفهانی (۱۳۰۳ - ۱۳۶۵)

ایشان می‌نویسد:

ليس الكلام في إثبات الصانع للعالم ومصنوعيّة العالم، بل الكلام في معرفة الصانع و عرفانه. و تسمية الأوّل، معرفة مجرد الاصطلاح. و كون الكلام في الثاني من جهة أنّ المصنوعيّة بديهية عند كلّ عاقل، و من جهة أنّه بعد ظهور معرفيّة الصانع بالفطرة يسقط البحث عن إثباته، فإنّه لغو و جهالة. و لهذا، أساس الدين و أدلّة المعرفة، لا إثبات الصانع.

نعم. من أنكر المعرفة و أنكر المصنوعيّة، ربّما يكون طريق التنبيه إلى المعروف بالفطرة التنبيه إلى المصنوعيّة و لزوم الصانع، كي ترفع من هذا الطريق الحجب الحاصلة لقلبه عن من يعرفه بالفطرة.... إنّ معارف صاحب الشريعة ليس عين معارف الصوفيّة و ليس عين معارف الحكماء، بل خلاف الطائفتين... فطريق



سوق الطائفة الأولى بإبطال أحكام العقل و الشرع و اختلال نظام المعاد والمعاش و طريق الطائفة الثانية بالتصوّرات و التصديقات و العلم الحصولي. و هو بإقرارهم عين الحجاب عن الواقعيّات و تصريحهم بالعجز عن كشف الحقايق على ما هو عليها لأنّها فوق الطاقة البشريّة. و صاحب الشريعة سوجه بوجودان حقيقة العلم، الكاشف عن الواقعيّات على ما هي عليها و في المعارف الربويّة إلى معرفة الحقّ بالحقّ لا بالتصوّر. (۱)

بحث در اثبات صانع عالم و مصنوعيّت عالم نيست، بلکه سخن در معرفت صانع است. و اثبات صانع را معرفت نامیدن، اصطلاحی بيش نيست. جهت اينکه بحث بايد در معرفت صانع باشد (نه اثبات صانع، آن است که) مصنوعيّت نزد هر عاقلی بدیهی است. اضافه بر اينکه با وجود فطری بودن معرفت صانع، بحث از اثبات صانع، لغو و جهالت خواهد بود. و به همین جهت است که اساس دين و ادله، بر معرفت صانع استوار شده است نه اثبات او.

البته راه متنبّه کردن منکر صانع و مصنوعيّت خلق به معروف فطری، بسا تذکّر دادن او به مصنوعيّت و لزوم صانع می باشد تا بدین طريق، حجاب های دل او از شناخت خدای فطری برطرف گردد.... معارف صاحب شريعت عين معارف صوفيه و فلاسفه نيست، بلکه بر خلاف آن دو است.... طريق صوفيان با ابطال عقل و شرع و اختلال نظام معاد و معاش است. و طريق فلاسفه در معرفت خدا با تصوّرات و تصديقات و علم حصولی است. و اين طريق - به اقرار خودشان - عين حجاب از واقعيّات است. و خودشان به صراحت اذعان دارند که توان كشف حقايق اشياء را ندارند، زیرا روشن است که اين امر، فوق توان بشر است. طريق صاحب شريعت با وجدان حقيقت علم است که کاشف حقايق و واقعيّات است و طريق او در معارف ربويی، معرفت خدا به خدا است نه به تصوّرات.

ميرزای اصفهانی در معارف القرآن می نویسد:

۱ - فهرست معارف القرآن، نسخه مرحوم صدرزاده / ۲۱۵ (شماره اصل) و ۴۶۴ (مسلسل).

غایة قدرة البشر - بعد التکامل في سبعة آلاف سنة و بعد الاستضاءة بعلوم القرآن و معارفه و الرسول و أهل بيته عليهم السلام، فضلاً عن أفكار الحكماء الإلهيين و مکاشفات العرفاء الشامخين - على إثباته تعالی بالبراهين و تصوّره بالوجوه و العناوين. و كذلك في إثبات کمالاته. و هم مصرّحون بامتناع معرفة الحقّ - جلّت عظمته - على ما هو هو، فكيف برؤيته و لقائه و وصاله؟ بل المقدور للبشر هو معرفته تعالی بوجه؛ و هو المعرفة بالوجوه و العناوين بتوسّط البراهين، أو المكاشفة بالفناء في ذاته و شهوده في مرتبة تعيّناته و تجلياته، لا على ما هو هو جلّت عظمته. و ينادون بأعلى صوتهم بأنّه غيب مطلق، لا اسم له و لا رسم، و يمتنع العلم به حضوراً أو حصولاً، بل المقدور في بدو الأمر - كما قلنا - بالوجوه، و في النهاية بالفناء و شهوده في ظهوراته و تعيّناته، لا غيره. هذا أساس المعارف البشريّة... (١)

و أساس الدين على أنّه تعالی عرفّهم نفسه و فطرهم على معرفته، و الناس غافلون عنه و الناسون لرؤيته. لا بدّ لهم من المذکر. فبشّره بلقائه و وصاله، لقاءً و وصلاً متعالياً عن المفهوميّة و المعلوماتيّة و المعقوليّة... و أنّه تعالی لا يُعرف و لا يُوصف بالتعريفات و التوصيفات البشريّة و أنّها إلحاد. و أنّه تعالی لا يتفکر في ذاته فبأنّه زندقة. و أنّ التکلّم فيه حرام، و لکنّه تعالی عرفّهم نفسه و يعرف العبد ربّه



١ - ملاصدرا در کیفیت سریان حقیقت وجود در موجودات متعیّن، و حقایق خاص چنین می گوید:

«بدان که اشیاء در مقام هستی دارای سه مرتبه اند:

مرتبه اول آن هستی ناب که هستی آن به غیر، وابسته نبوده و به هیچ قیدی مقید نیست، همان که عرفا از آن به هویت غیبیّه و غیب مطلق و ذات احدیّه تعبیر می کنند. و آن را نه اسمی است و نه نعتی و نه متعلق معرفت و ادراکی واقع می شود. به دلیل آنکه هرچه دارای اسم و رسمی باشد، جزء مفاهیم عقلی یا وهمی خواهد بود و هرچه متعلق معرفت و ادراک واقع شود، نوعی ارتباط و وابستگی خواهد داشت به غیر خود، در صورتی که آن هستی چنین نیست، چون پیش از همه چیز است و آن چنان است که هست بدون تغییر و انتقال. پس آن غیب محض است و مجهول مطلق، مگر این که از جهت لوازم و آثارش مجهول نباشد» (فلسفه عرفان / ۱۲۱ به نقل از اسفار ۲ / ۳۲۷ - ۳۳۰).

في كمالته به تعالی، و یراه بحقیقه ایمانه، و یشترهم بلقائه معرفة و رؤیة و لقاءً و
وصالاً، متعالیاً عن المفهومیة والمدركیة و المعلومیة و المعقولیة و المتصوریة، بل
واجب الحیرة و التوهُ. و لهذا یكون إلهاً. (۱)

نهایت قدرت بشر - بعد از هفت هزار سال به کمال رسیدن و بعد از استفاده نمودن
از علوم قرآن و معارف آن و علوم رسول و أهل بیتش علیهم السلام و بعد از استفاده از
اندیشه‌های فلاسفه الهی و مکاشفات عرفای شامخین - به اثبات خدای سبحان با
براهین، و تصوّر او به وجوه و عناوین منجز شده است. و همین گونه در اثبات
کمالات خدای تعالی. آنان به صراحت، معرفت حقیقت خدای سبحان را محال
می‌دانند، تا چه رسد به رؤیت و لقا و وصال او. به عقیده آنان، مقدور از معرفت
خدا برای بشر، معرفت به وجه است یعنی معرفت به وجوه و عناوین که با براهین
به آن می‌توان رسید یا با مکاشفه که با فنا در ذات و شهود خدا در مرتبه تعینات و
تجلیات او حاصل می‌شود، نه شهود خود خدای واقعی و حقیقی. و به وضوح اعلان
می‌کنند که ذات خدای سبحان، غیب مطلق است و هیچ اسم و رسمی برای مقام
ذات وجود ندارد و علم حصولی و حضوری نسبت به ذات محال است، بلکه مقدور
انسان از معرفت خدا در مرتبه اول، معرفت به وجوه و عناوین است و در نهایت،
مشهود او در ظهورات و تعیناتش می‌باشد. این اساس معارف بشر است....

اما اساس دین بر این است که خدای سبحان، نفس خویش را بر بندگانش معرفی
کرده و آنان را بر معرفت خویش مفضور ساخته، در حالی که مردم از او غافل شدند
و رؤیت او را فراموش کردند، پس مذکری (یادآورنده‌ای) برای آنها لازم است تا
آنها را به لقا و وصال او بشارت دهد، لقا و وصالی که قابل فهم و تعقل نیست...
همچنین اساس معارف دین بر این قرار یافته است که خدای تعالی با تعریفات
بشری قابل شناخت و توصیف نیست و چنین امری الحاد است نه معرفت. نیز
اساس دین بر نهی از تفکر در ذات الهی است، که تفکر در دین زندقه شمرده شده

است. و تکلم درباره خدا هم حرام است. ولی دین می‌گوید: خدای تعالی نفس خویش را به انسان‌ها شناسانده و بندگان، خدای خویش و کمالات او را به خود او شناخته‌اند. دین می‌گوید: بنده، خدا را به حقیقت ایمان می‌بیند. دین، بنده را به لقا و رؤیت خدا بشارت می‌دهد، معرفت و رؤیت و لقاء و وصالی که از مفهومی و معقول و مدزک و متصور شدن متعالی است، بلکه تحیر و وکله آور است. به همین جهت به خدا «إله» گفته شده است.

ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

أَسَاسُ الدِّينِ عَلَى أَنَّ تَعْرِيفَ نَفْسِهِ وَ الْهَادِي إِلَيْهِ لَيْسَ إِلَّا هُوَ. وَ مِنْ عَرَفَهُ بَغَيْرِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ وَ أَنَّهُ فَطَرَهُمْ عَلَى مَعْرِفَتِهِ وَ إِنَّمَا حَجَبَتْهُمْ الْغَفْلَةُ وَ الذَّنُوبُ، فَلَا يَدْرِي لَهْمُ مِنَ الْمَذْكُورِ الرَّافِعِ لِلْغَفْلَةِ. وَ عَلَيْهِمُ التَّوْبَةُ وَ الْاسْتِغْفَارُ وَ الْإِنَابَةُ وَ التَّضَرُّعُ إِلَيْهِ تَعَالَى، كَيْ يَهْدِيَهُمْ إِلَى نَفْسِهِ، فَيَعْرِفُوهُ حَقَّ الْمَعْرِفَةِ. (۱)

اساس دین بر این استوار شده است که خدای سبحان نفس خویش را بر بندگان شناختی معرفی کرده و اوست که آنها را به خود هدایت نموده است نه غیر او. و هر کس خدا را به غیر او بشناسد، او را نشناخته است. و خداوند، همه را بر معرفت خویش مفسور داشته و غفلت و گناه، حجاب آن معرفت شده است، پس لازم است مذکری آنها را از غفلت بیرون آورد و برای آنها لازم است که توبه و استغفار کنند و به سوی خدای سبحان برگردند و به درگاه او تضرع و انابه کنند، تا دوباره آنها را به نفس خویش راه نماید تا شناخت واقعی و حقیقی به او پیدا کنند.

نیز می‌نویسد:

وَ إِجْمَالُ أَسَاسِ الْقُرْآنِ وَ صَاحِبِ الشَّرِيعَةِ هُوَ أَنَّ وَحْدَانِيَّةَ الْحَقِّ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ. فَإِذَا لَمْ يُعْرِفِ اللَّهُ تَعَالَى إِلَّا بِنَفْسِهِ، لَمْ يُعْرِفِ تَوْحِيدَهُ إِلَّا بِنَفْسِهِ بِالطَّرِيقِ الْأُولَى، لَا بِالْعِلْمِ وَ الْعَقْلِ، فَضْلًا عَنِ الْمَعْلُومَاتِ وَ الْمَعْقُولَاتِ وَ الْمَفْهُومَاتِ وَ الْمَتَصَوِّرَاتِ. (۲)

خلاصه اساس قرآن و صاحب شریعت، این است که توحید حق، کمال معرفت



اوست. پس وقتی معرفت خدا جز به خود او برای خلق ممکن نبود، توحیدش به طریق اولی جز به خود او ممکن نخواهد بود. پس توحید به علم و عقل میسر نخواهد شد، تا چه رسد به معلومات و معقولات و مفهومات و متصوّرات.

در تقریرات اصول ایشان می خوانیم:

فقد نبّه النبي الصادق بأنّ الله تعالى عرّف نفسه لجميع البشر من دون الآلة، بل بنفس ذاته المقدّسة الخارجيّة الواقعيّة عرّف تعريفاً أشدّ التعريفات، و جعل معرفته فطرياً لكلّ العقلاء. فعليهم أن لا يوسوسوا و لا يرتابوا في الصغرى، بل يكونوا منفعلين لهذا التعريف و قابلين لهذا الفعل الإلهي، حتّى يشاهدوا بنور الله تعالى هذا الذات المقدّسة الخارجيّة، شهوداً و لهياً تحيّراً ليس من سنخ جميع مشاهداتهم العقلية، فضلاً عن الخيالية والوهميّة. (۱)

پیامبر صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ یادآوری کرده است که خداوند سبحان، نفس خویش را به تمام بشر - بدون هیچ گونه واسطه و ابزاری - معرفی کرده است. بلکه ذات خارجی و واقعی و مقدّس خویش را، به ذات خویش بر بندگانش به شدیدترین تعریفها شناسانده است و معرفت خویش را فطری همۀ عاقلان قرار داده است. پس وظیفۀ آنان است که در مورد خدای واقعی حقیقی، وسوسه و تردید به خود راه ندهند، بلکه تعریف او را پذیرا شوند تا ذات مقدس و خارجی را به نور خدا مشاهده کنند، مشاهده‌ای که همراه با وله و تحیّر است و از سنخ مشاهدات عقلی آنها نیست، تا چه رسد به مشاهدات خیالی و وهمی.

نیز می نویسد:

ثمّ إنّهُ لَمَّا كانت المعرفة المطلوبة التي هي غاية آمال العرفاء هي معرفة أنّ الصانع من هو؟ كي يكون المعروف معروفاً بالشخص و المصدق، و يكون المشهود هو نفس ذلك المصدق الخارجي الواقعي الباريء الصانع الخالق الرازق...
فنتقول: من البديهيّات الأوّليّة عند العقل أنّهُ بنور نفسه لا يطيق على هذه المعرفة، و

ليس هو أداة و آلة لهذا الفعل. و من البديهيّات عنده أنّ تكليفه بها تكليف بغير المقدور. و هذا أمر بديهيّ لا ينكره إلاّ السفهاء. و صاحب الشريعة الإسلاميّة قد نبّه بهذا الأمر البديهيّ بأعلى صوته في الكتاب والسنة، حيث نهى عن التكلّم في الله تعالى و قال: «إِذَا بَلَغَ الْكَلَامَ إِلَى اللَّهِ فَانصتُوا فَاسْكُتُوا» (١) (٢)

وقتي مطلوب عرفا و نهايت آرزوي آنها معرفت شخص صانع مي باشد و بايد شخص صانع و مصداق خارجي و واقعي و خالق و رازق، شناخته شده و مشهود گردد...

پس مي گوييم: از بديهيّات اوليّه عقلي است كه عاقل به نور خويش، توان اين معرفت را ندارد و هيچ ابزار و واسطه اي هم براي اين فعل ندارد. و نيز بديهي عقلي است كه تكليف عاقل به اين امر، تكليف به غير مقدور است. اين امر را كسي انكار نمي كند جز كم خردان. صاحب شريعت اسلامي به اين امر بديهي، به وضوح در كتاب و سنت، تنبيه داده است و از تكلّم درباره خدا نهي کرده و فرموده است: «آنگاه كه كلام به خدا رسيد ساكت شويد.»

نيز مي نويسد:

فصاحب الشريعة الإسلاميّة بشرّ أهل العالم بإمكان حصول المعرفة، أي معرفة شخص الإله و ذات الصانع الخارجي، بحيث يكون العبد مشاهداً لنفس ذلك المصداق الواقعي الخارجي، و يكون رائباً ربّه بأنّه من هو، بحقيقة الرؤية الإيمانية القلبية، التي لا يشوبها ريب و شكّ و ترديد، كما قال: «ولكن يراه القلوب بحقيقة الإيمان» (٣)

پس صاحب شريعت اسلامي، اهل عالم را به امكان حصول معرفت بشارت داده است، يعنى معرفت شخص خدا و ذات صانع خارجي. به اين صورت كه بنده، خود مصداق واقعي و خارجي را ببيند و خود خدا را به حقيقت رؤيت ايماني قلبي - كه هيچ گونه شك و ريب و ترديد داخل آن نمي شود - رؤيت مي كند چنان كه فرمود:



«قلبها خدا را به حقیقت ایمان می بینند.»

با دقت و تأمل در این سخنان، به وضوح روشن می شود که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی مطابق با صریح روایات، سخن گفته است. در معنای روایات معرفة الله بالله توضیح دادیم که معرفت خداوند سبحان به غیر، معرفت خدا نیست، حال این غیر، عقل بشری باشد یا عقل ملک و فرشته یا پیامبر و وصی. یعنی برای هیچ مخلوقی، به هیچ وجه شناخت خدا مقدور نیست و معرفت خدا باید به تعریف خود او باشد. در اینجا تصریح مرحوم میرزا مهدی اصفهانی را می بینید که این تعریف، برای همه انسانها تحقق یافته، ولی انسانها از آن غفلت کرده اند. البته خداوند نیز فراموشی بر آنها عارض نموده است تا دوباره به واسطه پیامبران، آنها را به معروف خویش تنبّه و تذکر دهد.

فهرست منابع

- ۱- قرآن مجید
- ۲- آمدی، عبدالواحد ابن محمد، غررالحکم و دررالکلم.
- ۳- ابن سینا، شیخ الرئيس، تحقیق فنواتی و سعدی زائد، مکتب آقای مرعشی نجفی.
- ۴- اصفهانی، میرزا مهدی، تقریرات اصول شیخ محمود تولائی (حلبی)، خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی.
- ۵- اصفهانی، میرزا مهدی، معارف القرآن، خطی، نسخه مرحوم شیخ علی اکبر صدرزاده، کتابخانه شخصی صدرزاده
- ۶- اصفهانی، میرزا مهدی، فهرست معارف القرآن، خطی، نسخه مرحوم شیخ علی اکبر صدرزاده، کتابخانه شخصی صدرزاده.
- ۷- بحرانی، یوسف بن احمد بحرانی، الدرر النجفیة، دار المصطفی.
- ۸- حر عاملی، محمد بن حسن، الفوائد الطوسیة، تحقیق سیدمهدی لاجوردی و شیخ محمد درودی، مطبعه علیمه - قم.
- ۹- سبزواری، ملاهادی، شرح الأسماء، تحقیق نجفقلی حبیبی، دانشگاه تهران.
- ۱۰- شیخ بهائی، محمد بن حسین، اربعین، موسسه نشر اسلامی، جامعه مدرسین قم.

- ۱۱- شیخ بهائی، محمد بن حسین، مفتاح الفلاح، تحقیق سید مهدی رجائی، موسسه نشر اسلامی.
- ۱۲- شیرازی، سید علی خان مدنی، ریاض السالکین، تحقیق سید محسن حسینی امینی، جامعه مدرسین - قم.
- ۱۳- صدوق، محمد بن علی، التوحید، تحقیق سید مهدی حسینی طهرانی، جامعه مدرسین - قم.
- ۱۴- طبرسی، سید اسماعیل، انتشارات علمیه اسلامیة.
- ۱۵- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تحقیق سید احمد حسینی، مطبعه مرتضوی، طهران - ۱۳۶۵.
- ۱۶- فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، مکتبه امیرالمؤمنین - اصفهان.
- ۱۷- قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی تحقیقی نجفقلی حبیبی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، طهران.
- ۱۸- قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، تحقیق نجفقلی حبیبی، میراث مکتوب، طهران - ۱۳۷۹.
- ۱۹- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، دارالکتب - طهران.
- ۲۰- مازندرانی، ملا صالح، شرح اصول کافی، تحقیق علی اکبر غفاری، مکتبه اسلامیة - طهران.
- ۲۱- مجلسی محمد باقر، بحار الانوار، دارالکتب، تهران.
- ۲۲- ملا صدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی، حکمت متعالیه تحقیق دکتر غلام رضا اعوانی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۳- ملا صدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی، شرح اصول کافی، تحقیق محمد خواجهوی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۴- یثربی، سید یحیی، فلسفه عرفان، بوستان کتاب قم.

