

مروری بر احادیث معرفت خدا (۳)

محمد بیابانی اسکویی*

چکیده: نویسنده در این گفتار، نظرات برخی از عالمان بزرگ شیعه را در باب احادیث معرفت الله، نقل و نقد و بررسی می‌کند: سید حسن حسینی لواسانی، شیخ مجتبی قزوینی، مرتضی مطهری، سید محمد حسین طباطبایی، سید هاشم حسینی تهرانی، شیخ علی نمازی شاهرودی، میرزا محمد حفیظی، میرزا جواد تهرانی و استاد محمدتقی جعفری. این گفتار، در ادامه گفتار پیشین نویسنده (در شماره ۸ سفینه) می‌آید.

کلید واژه‌ها: توحید، روایات / احادیث معرفت الله / حسینی لواسانی، سید حسن / قزوینی، مجتبی / مطهری، مرتضی / طباطبایی، سید محمد حسین / حسینی تهرانی، سید هاشم / نمازی شاهرودی، علی / حفیظی، محمد / تهرانی، جواد / جعفری، محمدتقی.



اشاره:

در نخستین بخش این گفتار (شماره ۷ سفینه)، روایاتی در باب معرفت الله بررسی شد. بخش دوم گفتار (شماره ۸ سفینه) به نقل و نقد و بررسی سخنان جمعی از محدثان و فقهای قرن چهارم تا چهاردهم هجری قمری در همان موضوع اختصاص یافت. در بخش سوم، دیدگاه‌های جمعی دیگر از دانشمندان قرن چهاردهم و پانزدهم، بررسی می‌شود.

* محقق و مدرس، حوزه علمیه قم.

ايشان مى نويسد:

و لكن لا يذهب عليك أن الأوحديّ من الناس و هو الذي
لانظير له في زمانه - و هم الأنبياء و الأولياء المطهرون عليهم السلام -
لني غنى عن تلك الطرق لمعرفة تعالى. و إنما «يهتدي لذاته»
المقدّسه «بذاته»، أي بسبب نفس الذات العليا، «الغني عن»
دلالة «آياته» عليه، كما قال مولى الموالى أمير المؤمنين عليه السلام: «يا
من دلّ على ذاته بذاته إلى آخره.»

و قال نجله الحسين عليه السلام في بعض أدعيته: «إلهي تَرُدُّدِي فِي الْإِتَارِ
يُوجِبُ بَعْدَ الْمَزَارِ» إلى قوله «كيف يستدلّ عليك بما هو في
وجوده مفتقر إليك أفيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك...»
و قال نجله السجاد عليه السلام في مناجاته: «بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَّتَنِي
عَلَيْكَ وَ لَوْ لَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ». إلى غير ذلك من كلمات
أمثال أولئك المعصومين: الَّذِينَ تَجَلَّى رَبَّهُمْ فِي نَفْسِهِمُ الزَّكِيَّةَ، و
استنارت قلوبهم الطاهرة لمعرفة خالقهم بحسن اختيارهم
لمراضيه، و اجتنابهم عن مساخطه و جهادهم في سبيله، كما
قال عزّ من قائل: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^١ ...
فثلهم عليهم السلام قد بلغ في اليقين برّبه تعالى إلى حدّ المشاهد الملازم
لحبيبه، من غير التماس الطرق لمعرفة.

و هل يغيب البارى تعالى عنه حتى تنجلي لديه أنواره المقدّسه
بالدور والتسلسل و التعمّق في صنائعه؟ كلاًّ. فلا يمكن أن يغيب
وجه البارى جلّ و علا عنه. فما يصنع مثله بالآثار الظاهريّة أو
الأدلة العقلية.^٢

ولى بدان كه افرادى يگانه و بى مانند از مردم يعنى پيامبران و اوليائى مطهّر عليهم السلام،

نیازی به این طرق معرفت خدا که ذکر شد ندارند. و خدای سبحان به نفس ذات خویش، آنان را بر ذات خود دلالت می‌کند. یعنی به سبب ذات والای خویش که از دلالت آیات بر او بی‌نیاز است. همانطور که مولی الموالی امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «ای آنکه بر ذات خویش به ذات خود دلالت می‌کنی.» و فرزندش امام حسین علیه السلام در قسمتی از دعاهایش عرض می‌کند: «خدایا ترددم در آثار، موجب دوری از دیدار می‌شود... چگونه بر تو استدلال می‌شود به چیزی که در وجودش محتاج توست. آیا برای غیر تو ظهوری وجود دارد که تو آن را نداشته باشی؟!» و امام سجاده علیه السلام در مناجاتش عرضه می‌دارد: «خدایا تو را با خودت شناختم و تو مرا به خود دلالت کردی و اگر تو نبودی نمی‌دانستم تو کیستی.» و همین سان، از روایات دیگری که از ائمه معصومین علیهم السلام: وارد شده است، امامانی که خداوند در نفوس پاک آنان تجلی کرده و دل‌هایشان با معرفت خالقشان منور گشته است، از آن رو که آن‌ها رضای خدا را به حسن اختیار خود برگزیدند و از غضب الهی اجتناب کردند و در راه او به جهاد پرداختند که خدای سبحان فرموده است: «آنان که در راه ما جهاد کنند به راه‌های خویش هدایتشان می‌کنیم». پس آنان در یقین به پروردگارشان، به حدّ کسی رسیدند که او را همواره می‌بینند و همیشه ملازم اویند و نیازی به یافتن راهی برای معرفت او ندارند. آیا خدای تعالی از آنان پنهان است تا با دور و تسلسل و تعمّق در صنایع الهی به آنان ظاهر گردد؟ نه، چنین نیست، امکان ندارد که خدای سبحان از آنان غایب باشد، پس آنان را چه نیازی است به آثار ظاهری یا ادله عقلی؟

از این سخن که «خداوند برای آنان ظاهر است و آنان به هیچ وجه از او غفلت ندارند»، گمان نشود که اینها ذاتی آن ذوات مقدسه است، بلکه خواست خداوند سبحان چنین است که برای آنان - در اثر حسن اختیار آنها - چنین مقامی را ارزانی کند. البته روشن است که این امر در درجات عالی، اختصاص به آن ذوات مقدسه دارد. ولی همین خصوصیت در درجات پایین برای مؤمنان کامل و پائین‌تر از آن برای غیر آنها وجود دارد. این غیر از معرفت اثباتی و عنوانی و مفهومی است. در این جهت همه اشتراک دارند و اختلاف، فقط در درجات و مراتب آن است که هر کس اطاعتش بیشتر، توجهش به خدا بیشتر و شدیدتر است.



ایشان می‌گویند:

نور علم، آیت و علامت (صفت) ذات مقدس ربوبی است، زیرا که مُدْرَکات و معقولات و معلومات، منوّرند به نور علم. و نور علم، منوّر است به ذات خود، معلوم و معقول نشود. معلومیت، مخالف ذات اوست. و ظاهر است به ظهور خود، پس نتوان به غیر خود، آن را تعریف کرده و شناخت. تعریف و بیان حقیقت او به غیرش، اضلال و جهل است. و این نور، آیت است برای ذات مقدس که نتوان ذات مقدس را توصیف کرد به غیر او، زیرا آنچه به علم ادراک شود، غیر علم است. و نور علم، مخلوق و غیر ذات مقدس است. پس خالق آن برتر است از ادراک، چگونه توان او را به غیر ذات او معرفی نمود.^۱

و نیز می‌نویسد:

ذات مقدس را توصیف نتوان کرد، مگر به آنچه خود توصیف فرموده است. این است که اساس قرآن و اسلام بر تکبیر و تسیح ذات مقدس است. «أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ»^۲ «وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ»^۳ زیرا بدیهی است که تعریف شیئی به غیر خودش، در وقتی ممکن است که آن دو شیء در اوصاف و کمال، شبیه هم باشند و در حقیقت مشترک. و ذات مقدس منزّه است از مثل و شبیه. پس به هرچه تعریف شود غیر اوست. اما معرفی ذات مقدس به خود ذات مقدس، برای غیر، محال است زیرا که ذات باری، مفهوم و معقول و متوهم نشود. آنچه به عقل ادراک شود، غیر عقل است، چه رسد به خالق عقل. و از برای ذات متعال، آیاتی بر تنزیه و تقدیس اوست که معرفت ذات، منحصر به معرفی ذات اوست و اوست معرف ذات خود و معرف آیات خود. دلیل بر آیات و دلیل بر خود ذات مقدس هم اوست.^۴

نیز می‌نویسد:

پس ظاهر شد که روایات مبارکات، یادآوری به حکمی است که به نور عقل ظاهر است؛ و آن این است که معرفت ذات مقدس به غیر ذات مقدس او محال است. معرفت ذات مقدس به ذات اوست.... پس مرجع معارف بشری، معرفت

۲- کافی ۱ / ۱۱۷.

۴- بیان الفرقان ۱ / ۷۹.

۱. بیان الفرقان ۱ / ۷۷.

۳. انعام / ۱۰۰.

ذات به وجوه و عناوین کلیه است، یعنی تصوّر مفاهیم کلیه مانند وجود، ماهیت و علم و قدرت و شناختن این مفاهیم و اتصاف آنها به کمالات ذاتی، سپس اثبات مصادیق این حقیقت برای ذات خدا. بدیهی است حقایق این مفاهیم که فهمیده و تعقل می‌شوند، عین حقیقت علم و عقل نیستند، چه رسد به ذات پاک مبدء. پس این چگونه علم به ذات و معرفت او خواهد بود؟ واضح شد که معرفت به وجوه و عناوین، مستلزم تشبیه و تمثیل است.^۱

همچنین می‌گوید:

پس خدا را نتوان شناخت و تعریف کرد به وجوه و عناوین، حتی وجود و ماهیت و شیئیت و علّیت و امثال آن، زیرا که دانسته شد آنچه مفهوم و معقول و متصوّر است، غیر ذات مقدس اوست. و عرفان او به غیر او، محال و ممتنع است.^۲

پیش‌تر نقل شد که امام صادق علیه السلام در توحید مفضل، از عقل به عنوان آیه الهی تعبیر فرموده و عدم معقولیت آن را دلیل بر عدم امکان معرفت آن ندانست. در اینجا می‌بینیم که مرحوم شیخ مجتبی قزوینی نیز - با استفاده و بهره‌گیری از قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام - عقل را به عنوان مثل اعلای الهی شمرده، در نتیجه معرفت عقل را فقط به خود عقل جایز دانسته و معقولیت و معلومیت را خلاف ذات آن شمرده است. ولی این دلالت ندارد که عقل را به هیچ وجه نمی‌توان شناخت. آری، عقل به هیچ وجه به معقولیت و موصوفیت و محدودیت معقولی شناخته نمی‌شود، چون آنچه محدودیت عقلی - یعنی عقل بتواند آن را معقول کرده و تحت تعریف و ادراک خود درآورد - داشته باشد، عقل نیست بلکه معقول آن است. خدای سبحان نیز، به هیچ وجه، نه به توصیفات عقلی موصوف می‌گردد و نه به تعاریف عقلی معروف می‌شود. تنها راه شناخت خدا خود اوست و کار عقل، جز پذیرش و تسلیم و اذعان، چیز دیگری نیست.

۳ - شهید استاد مطهری (م ۱۳۹۹)

ایشان دو نوع معرفت بیان می‌دارد: معرفت استدلالی و معرفت افاضی یا لدنی. آنگاه جهت نیاز حکما به پیامبران را معرفت افاضی دانسته و برای آن امتیازاتی به این



صورت ذکر می‌کند:

الف: معرفت افاضی در عین اینکه جنبه شخصی دارد، راه عمومی است و برای هر کسی که راه اخلاص را پیش بگیرد، میسر است. و برای هر کس پیمودن راه اخلاص میسر است.

ب: معرفت افاضی از نوع ذوق و چشیدن است و معرفت استدلالی، توصیف؛ یعنی اولی مثل این است که کسی قند را چشیده باشد و دومی مثل این است که کسی قند را نچشیده و وصف آن را اجمالاً شنیده که چیز شیرینی است.

ج: معرفت افاضی قرص‌تر و محکم‌تر و غیر قابل تشکیک است، بر خلاف معرفت استدلالی که تا حدی قابل تشکیک است، و به قول مولوی پای چوبین است و بی تمکین است.

د: معرفت افاضی شور و هیجان و عمل و جرأت و محبت تولید می‌کند. و به عبارت دیگر، با احساسات سر و کار دارد و سراپای وجود انسان را روشن می‌کند و نیرو می‌بخشد، بر خلاق معرفت استدلالی که فقط عقل را خاضع و قانع می‌کند. (العارف شجاع و کیف لا؟)

ه: معرفت افاضی، آثاری از قبیل خوف و خشیت و خضوع و رقت قلب می‌بخشد که در معرفت استدلالی این صفات نیست. در معرفت استدلالی فقط عقل و فکر به سوی خدا سلوک می‌کند. ولی در معرفت افاضی، انسان به تمام وجود خود به حق نزدیک می‌گردد. از این جهت است که معرفت استدلالی تأمین کننده سعادت نیست و آثار سوء اخلاق بد را قادر نیست از روح انسان ریشه کن کند و مصداق ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾^۱ را به وجود می‌آورد.

ایشان درباره استدلال بر خدای تعالی از طریق مصنوع می‌نویسد:

استدلال از مصنوع به صانع برای شناسایی خدا کافی نیست. حداکثر موجب علم به خداست، بلکه موجب علم به خدا هم نیست، موجب علم به صانع عالم ماده است، نه خدا به معنی واجب الوجود قائم بالذات، تا چه رسد به توحید و یگانگی او و کمال مطلق بودن او و عینیت صفات او با ذاتش و قدم و اولویت و سرمدیت و سایر صفات او.^۲

۲. همان / ۱۶۹.

۱. یادداشتهای استاد مطهری ۸ / ۱۶۵.

نیز می نویسد:

راه حسی و علمی به اصطلاح راه علم به صانع است، نه راه معرفت و شناسایی صانع (منطقیین گفته‌اند که معلول نمی‌تواند معرّف علت واقع شود و درست گفته‌اند)، آن هم راه علم به صانع طبیعت است نه راه علم به خدا، زیرا مفهوم خدا ملازم است با وجود و قیام به ذات (خودآی بودن). بلی، انبیا که از این راه‌ها استفاده می‌کرده‌اند، به این اعتبار بود که مذکر بودند و علم به آیات را مذکر فطرت قرار می‌دادند. و لهذا تعبیر به «آیات» شده است در قرآن کریم، یعنی آن چیزی که عرفان را به وجود می‌آورد، از نظر انبیا نفس فطرت توحیدی است نه مصنوعات. اگر از طریق عقل و علم بخواهیم وارد شویم، استدلال از مصنوعات کافی نیست.^۱

در جای دیگر می نویسد:

نکته قابل توجه این است که قرآن کریم، آثار و مخلوقات را به نام «آیات» می‌خواند و توجهی که از این راه پیدا می‌شود، «تذکر» و یادآوری می‌نامد. قرآن کریم می‌خواهد مطالعه در مخلوقات را وسیله‌ای برای تنبّه و بیداری فطرت قرار دهد. یعنی قرآن، مطالعه در مخلوقات را تأییدی برای راه فطرت و دل قرار داده است. هدف از سوق دادن به مطالعه در مخلوقات، تنبّه و تذکر است نه استدلال و استنتاج.^۲

نیز می نویسد:

قرآن مخلوقات را به نام «آیات» می‌خواند. در این تعبیر، نکته‌ای هست و آن اینکه اگر کسی مخلوقات را آن چنان که هست ادراک کند، خداوند را آن چنان در آن‌ها ادراک می‌کند که در آینه اشیا را می‌بیند. یعنی: حقیقت آنها عین ظهور و تجلی ذات حق است. راغب در مفردات القرآن می‌گوید: «آیه» نشانه پیداست. و حقیقتش برای هر چیزی نمایانی است که همراه چیز دیگر است که آن اندازه ظهور ندارد. و هرگاه ادراک کننده‌ای آن چیز نمایان را ادراک کند، دانسته می‌شود که خود به خود آن چیز دیگر را نیز ادراک کرده است. فرق است میان دلالتی که یک مصنوع معمولی بر صانع خود می‌کند... و میان دلالتی که مثلاً عکس و صورت بر صاحب عکس می‌نماید. در مورد اول، دلالت کننده سبب انتقال فکر از مصنوع به صانع می‌شود؛ یعنی نوعی تفکر و استدلال، ذهن را از موجودی به



۱. همان / ۲۸۳.

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم ۵ / ۷۱، پاورقی.

موجود دیگر منتقل می‌نماید. ولی در مورد دوم، ذهن مستقیماً از دلیل به مدلول عبور می‌کند و احیاناً خود دلیل، مغفول عنه واقع می‌شود. از این جهت، شبیه آینه است که صورت را نشان می‌دهد و هیچ‌گونه تفکر و استدلال و ساطت ندارد... البته از نظر عامه مردم، حتی اهل فکر و فلسفه معمولی، دلالت جهان بر ذات حق، از نوع دلالت مصنوع معمولی بر صانع آنهاست - یعنی این دسته فقط در این حدود ارتباط را ادراک می‌کنند - اما از نظر اهل عرفان و همچنین فیلسوفانی که حکمت متعالیه را شناخته‌اند و مخصوصاً مسائل «وجود» را آن چنان که باید ادراک کرده‌اند، دلالت مخلوقات بالاتر از این است. طبق این مشرب فلسفی، مخلوقات عین ظهور و نمایش ذات خداوندند، نه چیزهایی که ظاهر کننده خداوندند. یعنی ظهور و نمایش آینه بودن، عین ذات آنهاست.^۱

چنان که می‌بینیم، بحث در اینجا از مذکر بودن و یاد آور بودن آیات و مخلوقات فراتر رفته و آنها مظهر و مجلای حق متعال شمرده شده‌اند که هر کس در آنها چنانچه هستند بنگرد، خدا را در آنها ظاهر خواهد دید، بلکه آنها را عین ظهور و نمایش ذات خدا خواهد دید. در اینجا این پرسش پیش می‌آید که کسی که مخلوقات را چنان که هستند ادراک کند، مگر نه این است که در چنین حالی نیز آنها را مخلوق و مصنوع درک می‌کند و البته مصنوع بودنشان را به وضوح و روشنی درک می‌کند؟ آیا می‌توان گفت: وضوح و روشنی درک مخلوق بودن، حقیقت درک مخلوق را عوض کرده و تبدیل به درک صانع و خالق می‌کند؟! این حرف در صورتی معنا می‌دهد که بگوییم شناخت خالق - همراه شناخت مخلوق - آن چنان قوی و شدید می‌شود که انسان از معرفت مخلوق بریده، به شناخت خالق و صانع متوجه می‌شود. در این صورت نیز، شناخت مخلوق به شناخت خالق تبدیل نشده است، بلکه شناخت خالق - که سابق بر شناخت مخلوق در انسان وجود دارد - به وسیله شناخت مخلوق ظهور و بروز پیدا کرده و انسان به آن متذکر شده است. ما قائلیم که میان خالق و مخلوق هیچ‌گونه مشارکت و مشابهتی وجود ندارد؛ بینونت و جدایی آن دو، بینونت صفتی است؛ آنچه در مخلوق یافت شود در خالق ممتنع شود و آنچه در مخلوق ممکن باشد در خالق محال باشد؛ خالق تهی از خلق و خلق تهی از خالق است؛ و وجود خالق و مخلوق، دو وجود جدا از هم و مباین است. براین اساس، دیگر نمی‌توان گفت: مخلوقات، عین ظهور و نمایش ذات خدایند، چون در مخلوق

چیزی از خالق وجود ندارد و هیچ شباهت و مشارکتی میان آن دو نیست. پس حقیقت امر این است که آیات و مخلوقات، فعل خدایند. همچنین فعل خدا غیر خدا و مذکر و یادآور اوست، و طبق سنت و خواست الهی موجب بروز و ظهور معرفت خداست.

۴- مرحوم علامه طباطبایی (م ۱۴۰۲)

ایشان می نویسد:

إنَّ التَّوْحِيدَ الذَّاتِيَّ - بِمَعْنَى مَعْرِفَةِ الذَّاتِ بِمَا هُوَ ذَاتٌ - مُسْتَحِيلٌ،
فَإِنَّ الْمَعْرِفَةَ نَسْبَةَ بَيْنَ الْعَارِفِ وَالْمَعْرُوفِ. وَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ النِّسْبَ
سَاقِطَةً هُنَاكَ. وَ كُلُّ مَا تَعَلَّقَ مِنَ الْمَعْرِفَةِ بِهِ، فَإِنَّمَا هُوَ بِالْإِسْمِ دُونَ
الذَّاتِ.^۱

توحید ذاتی - به معنای معرفت ذات بما هو ذات - محال است. زیرا معرفت، نسبتی است بین عارف و معروف. و پیش از این دانستی که در مرتبه ذات، هیچ نسبتی وجود ندارد. پس هر معرفتی به خدا تعلق یابد، معرفت به اسم است نه ذات.

در جای دیگر می گوید:

و اما تقریر برهان بر وجود واجب تعالی، به این کیفیت است که ما هیچ گاه تردید نداریم در اینکه اشیاء و موجودات در بیرون از ظرف ادراکات و اذهان ما دارای واقعیت می باشند. و این اصل، اصلی است بین که مورد پذیرش همه اذهان است و مرز جدایی بین ما و سوفسطایی می باشد. و در این فصل، ما از آن به مطلق واقعیت تعبیر می کنیم که همواره ثابت است و از شمول قانون تکامل، محفوظ و به یک کلام، تغییر و تحوّل به هیچ وجهی در آن راه ندارد.

روشن است که در نطاق اصل مذکور: «اذعان به واقعیت هستی و مطلق واقعیت» - که فطری و مغروس در تمام اذهان بشری است - همه واقعیت ها به هر تقدیر و فرض و هر شکل و سیما داخل می باشند. و بالملازمه، طرد بطلان و عروض عدم بر آن ممتنع است، زیرا ظرف مفروض برای طاری شدن بطلان بر آن، یا شرط عروض عدم یا هر فرض و تقدیری از فروض و تقادیر، در نطاق مطلق واقعیت، داخل بوده اند. و در این صورت، احتمال عروض بطلان بر مطلق

واقعیت، در ظرف و تقدیر مفروض ملازم با تجویز بطلان مطلق واقعیت بالفعل است. و نتیجه آن لحوق به سوفسطی است، و حال آنکه مطلق واقعیت - چنانچه گفتیم - یک اصل متعارف و روشن و غیر قابل انکار و تردید است.

بنابر این، مطلق واقعیت، بالضرورة موجود است. و اتصاف آن به وصف موجودیت، به نحو ضرورت و وجوب بالذات و بدون حیثیت تقییدیه است. به عبارت دیگر، در این اتصاف، هیچ گونه واسطه در عروض ندارد و سلب وصف مذکور از آن ممتنع است. النهایه، چنانچه در اتصافش به وجوب وجود آن بدون حیثیت تقییدیه است، از حیثیت تعلیلیه نیز مبرا باشد، یعنی همان طور که وجودش بالذات است، لذاته هم بوده و معلول علتی نباشد مطلوب ثابت است. و اگر محتاج به علت است، بدون تردید، به واجب تعالی شأنه منتهی می گردد. زیرا چنان که در محل خود روشن شده است، معلول یا معالیل مترتبه، عین ربط و تعلق به علت بوده و فرض استقلال در وجود، و انفصال از قیوم واجبی، فرض انقلاب ممکن بالذات به واجب بالذات است که ضروری البطلان است. علی هذا در صورت معلول بودن واقعیت مفروض، بالملازمه، وجود قیوم مطلق و واجب تعالی ثابت است. و شایان تذکر است که چون در مباحث وجود روشن گردیده است که اصالت، یعنی واقعیت حقیقتاً خارجیه از آن وجود، و ماهیت، امری است اعتباری، پس واجب الوجود بالذات، وجودی است واجب بالذات و للذات... و آیه کریمه «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» بیان همین مطلب است. و جمله نورانی سیدالموحّدين عليه السلام در دعای صباح «يَا مَنْ دَلَّ عَلَيَّ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ»... و... این فقره ها از دعای عرفه حضرت سید الشهدا عليه السلام: «كَيْفَ يَسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وَجُودِهِ مَفْتَقِرٌ إِلَيْكَ؟ أَيْ كَيْفَ لِي لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمَظْهَرُ لَكَ؟! مَتَى غَبِثَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَيَّ دَلِيلَ يَدُلُّ عَلَيْكَ؟! أَوْ مَتَى بَعْدَتْ حَتَّى تَكُونَ الْآثَارُ هِيَ الَّتِي تُوَصَّلُ إِلَيْكَ؟... وَأَنْتَ الَّذِي تَعْرِفْتَ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ فَرَأَيْتَكَ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَأَنْتَ الظَّاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ» ظاهر در این معنا نیست که ذوات الاسباب را نمی توان در معرفت اسبابشان اوساط قرار داد، بلکه برعکس، شناسایی و معرفت ضروری به آنها از طریق علل و اسبابشان می باشد. و الزاماً علت العلل و مسبب الاسباب تبارک و تعالی، خود سبب شناسایی هر معلول و ذی سببی، و برهان بر اوست، چنانکه در دعای جوشن کبیر، او - عز اسمه - را برهان مطلق خوانده است.^۱

با توجه به عبارت رسائل توحیدی، می بینیم که به عقیده ایشان، معرفت ذات بما هو ذات محال است و معرفت هیچ کس از معرفت اسم فراتر نمی رود. از این امر می توان نتیجه گرفت که مراد ایشان در اینجا - که صحبت از واقعیت مطلق و واجب الوجود می کند - وجود ذاتی حضرت حق نمی باشد، بلکه وجود در مرتبه اسم و فعل الهی است. چنان که در تفسیر المیزان به آن تصریح فرموده و می گوید:

إنّ جمیع ما بأیدینا من الأحکام العقلیّة - سواء فی ذلک العقل النظری الحاکم بالضرورة و الإمکان، و العقل العملي الحاکم بالحسن و القبح المعتمد علی المصالح و المفاسد - مأخوذة من مقام فعله تعالی، معتمدة علیه. فنّ عظیم المجرم أن نحکم العقل علیه تعالی فنقیّد إطلاق ذاته غیر المتناهیة، فنحدّه بأحكامه المأخوذة من مقام التحديد و التقييد... فإنّ فی تحکیم العقل النظری علیه تعالی حکماً بمحدودیّته. و الحدّ مساوق للمعلولیّة، فإنّ الحدّ غیر المحدود. و الشیء لا یحدّ نفسه بالضرورة.^۱

همه احکام عقلی ما - اعم از عقل نظری که حکم به ضرورت و امکان می کند، و عقل عملی که بر اساس مصالح و مفاسد، حکم به حسن و قبح می کند - از مقام فعل خدای تعالی أخذ می شود و بر فعل الهی تکیه دارد. پس تحکیم عقل بر خدای تعالی و تقييد اطلاق غیر متناهی ذات و تحدید آن به احکام عقل که از مقام تحدید و تقييد مأخوذ است، جرمی بزرگ است... زیرا در تحکیم عقل نظری به خدای تعالی، حکم به محدودیت می شود. و حدّ مساوی با معلولیت است. و روشن است که حد، غیر از موضوعی است که حد بر آن بار می شود. و ضروری است که شیء نفس خویش را تحدید نمی کند.

پس حکم عقل نظری به وجود علّت و ضرورت آن برای معالیل و به طور کلی وجوب وجود خداوند سببها، نمی تواند به خدای واقعی حقیقی بوده باشد، زیرا روشن است که احکام عقل نظری، مانند عقل عملی، از نظر ایشان به هیچ وجه در مورد خود خدای تعالی جاری نیست، و نهایت شمول احکام عقلی، افعال الهی اند. بنابراین وجود مطلق و واقعیّت مطلق که عقل به آن می رسد، هیچ گاه با ذات الهی همسانی و انطباق



ندارد و غیر وجود ذاتی و اطلاقی خدای سبحان خواهد بود که راهی از ناحیه عقل بدان نیست. پس به نظر ایشان حتی بعد از تعریف خدای سبحان نیز، به هیچ وجه عقل نمی تواند به خود خدای تعالی معرفت پیدا کند. بنابراین معرفت خدا به خدا هم، هیچگاه به ذات الهی تعلق نمی گیرد و نهایت آن فعل الهی است.

حاصل این سخن ایشان، عدم دستیابی عقل به ذات خدای تعالی و حتی اطلاق وجود بر خداوند سبحان از طریق ادراکات عقلی در محدوده مخلوق است نه خود خدای تعالی. این مضمون را، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی به صورت روشن تر بیان داشته است که: حتی وجودی که عارفان در مراتب عالی ریاضات خویش به کشف و شهود آن رسیده اند، مخلوقی بیش نیست و انطباق آن به خدای تعالی، ناشی از جهل و عدم نیل به معرفت خداوند سبحان است. وی می نویسد:

إن الوجود الذي هو ظاهر بذاته عندنا، ليس في رتبة خالقه الذي هو الله تعالى أيضاً. بل رتبته متأخرة عن رتبة خالقه، فإن ذاته هو الظاهر بذاته عند كل أحد. و لكن ذات الله تعالى محجوب بالمدارك عن كل أحد... فالوجود الذي هو أظهر الأشياء عندنا، لا يكون هو ذات الله تعالى، بل هو مخلوق لله متأخرة عن رتبة الخالق. و لذا لا يكون الخالق ثالثاً بين الوجود والعدم، حتى يكون الله تعالى رافعاً للنقيضين الذي يمتنع رفعهما، بل رتبته المخلوقية و رتبة الله تعالى الخالقية.^۱

وجود که برای ما ذاتاً ظاهر است، در رتبه خالقش یعنی خداوند متعال جای ندارد، بلکه رتبه آن از رتبه خالقش متأخر است. زیرا که ذات وجود برای همه ظاهر است، ولی ذات خداوند سبحان، از مدارک همه محجوب است... پس وجودی که ظاهرترین اشیا پیش ما است، ذات خداوند سبحان نیست، بلکه آن هم مخلوق خداست و متأخر از رتبه خالق است. به همین جهت خالق تعالی ثالث بین وجود و عدم نیست تا وجود او موجب ارتفاع نقیضین باشد که محال است، بلکه رتبه وجود، مخلوقیت است و رتبه خدا خالقیت.

حال اگر در کلام مرحوم طباطبایی هم دقت شود، می بینیم که ایشان هم به همین

مطلبی اشاره دارد که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی طرح کرده است. زیرا حکم به امتناع ارتفاع نقیضین و اجتماع آنها، اگر نسبت به ذات خداوند سبحان قابل جریان نباشد و وجود خدای تعالی را شامل نشود، پس نتیجه همان خواهد بود که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی بیان کرده است. نکته این است که به عقیده مرحوم میرزای اصفهانی، معرفت خداوند سبحان به تعریف خودش صورت می‌گیرد. و این تعریف بدان معنا نیست که عقل بتواند آن را در حیطة ادراکی خود درآورد. یعنی حتی بعد از آنکه تعریف از ناحیه خداوند سبحان صورت گرفت و بندگان او را به خود او شناختند، چنین نیست که بتوانند آن را در محدوده ادراک عقلی خویش در آورند. بلکه ادراک عقل نسبت به آن پس از تعریف، منتفی است، همان‌طور که پیش از تعریف نمی‌توانست از آن درک داشته باشد. و آنچه در عقل قرار می‌گیرد و به عقل معلوم می‌شود، خدای متعال نیست و قابل انطباق بر او هم نیست. به همین جهت معرفت خدای سبحان از هر طریقی که تحقق یابد، باز هم به وسیله خود او صورت می‌گیرد، همان‌گونه که در ابتدای امر، فعل خود اوست. اوست که بنده را به خود می‌رساند و بندگان جز تسلیم و اقرار و ایمان و فراهم کردن زمینه‌های تحقق آن معرفت، وظیفه دیگری ندارند.

میرزای اصفهانی می‌نویسد:

تنحصر معرفة ذاته و کمالاته و أفعاله بذاته تعالی و بتعريفه
 لنفسه... و قد تطوّل و أحسن إلى بني آدم و عرّفهم نفسه
 في العوالم السابقة و في عالم الذرّ، و يعرف نفسه لهم في هذا العالم
 الدنيوي أيضاً تصديقاً لأنبياؤه... حيث يدعون إلى الله و يقولون
 أجيئوا داعي الله، ليعرّف نفسه لكم و يوصلكم إلى لقائه و
 رؤيته و وصاله، و يعرفكم رحمته و رأفته و عظمته و قهره و
 أفعاله، في درجات غير متناهية. و كلّها بمشيئته تعالی، إذا شاء
 يعطي و إذا شاء يمنع... فبشر النبيّ الكريم ﷺ معرفته تعالی و
 رؤيته بحقيقة الإيمان؛ و هي المعرفة و الرؤية بالقلب، بتعريف
 نفسه و إرادة نفسه لعباده، فيعرفونه به، لا بالعلم و العقل.^۱



معرفت ذات خداوند و کمالات و افعالش، منحصر به ذات خدای تعالی است که نفس خویش را به دیگران بشناساند. ... البته خدای تعالی به فرزندان آدم لطف و احسان کرده و خود را به آنها در عوالم پیشین و در عالم ذر شناسانده است. در این عالم دنیا نیز به جهت تصدیق پیامبرانش، خود را به آنها می‌شناساند ... و آنها بندگان را به سوی خدا فرامی‌خوانند و می‌گویند: دعوت خدا را پاسخ گویند تا نفس خویش را به شما بشناساند و شما را به لقا و رؤیت و وصال خویش برساند و رحمت و رأفت و عظمت و قهر و افعالش را در مراتب غیر متناهی به شما تعریف کند. همه اینها به مشیت خدا تحقق می‌یابد. هرگاه بخواهد، عطا می‌کند و هرگاه بخواهد، باز می‌دارد... پس پیامبر گرامی اسلام ﷺ معرفت خدا و دیدار او را به حقیقت ایمان بشارت داده است؛ یعنی معرفت و رؤیت قلبی که وقتی خدا خودش را به بندگانش شناساند و نشان داد، تحقق می‌یابد. پس خدا را به خدا می‌شناسند نه به علم و عقل.

۵- سید هاشم حسینی تهرانی (م ۱۴۰۲)

ایشان در پاورقی توحید صدوق در توضیح معرفة الله می‌نویسد:

و جملة الکلام في معرفته تعالی أنه لا یدرک ذاته و لا صفاته الذاتیة لانها عینها. و هذا ما نطق به کثیر من أحادیث الکتاب، من أنه تعالی لا یوصف و لا یدرک بعقل و لا بوهم. فالمدرک منه بحسب العقل و التصوّر، هو العناوین الصادقة علیه ذاتا أو صفة، کالشیء و الوجود و الإله و العالم و الحیّ و القادر، إلى غیر ذلك من أسمائه تعالی... و بحسب الفطرة هو نوره و ظهوره لكلّ موجود علی قدر نورانیته و صفاء فطرته. و هذا ما نطق به الآیات و الأخبار من لقائه و رؤيته بالقلب و شهوده و غیر ذلك من التعبیرات.

ثم إن معرفته - کائنة ما کانت - من حیث السبب بذاته، لا بشيء آخر، لأنه مبدء الكلّ. فأینما کانت، فیه کانت سواء کان لها مبدء وسطی أم لا، و سواء کان لها شرط أم لا، فما صدر عنهم: من أنه

يعرف بذاته لا بخلقه و أنه دالّ على ذاته بذاته و أمثالها ناظر

إلى هذه الحيثية.^١

خلاصه سخن در معرفت خدا این است که ذات و صفات ذات خدا - که عین ذات اند - قابل درک نیستند. و روایات فراوانی از کتاب توحید صدوق بر این امر دلالت دارد. مانند روایاتی که می‌گوید: خدای تعالی توصیف نمی‌شود و به عقل و وهم نمی‌آید. پس آنچه از خدای سبحان به حسب عقل و تصوّر شناخته می‌شود، عناوینی است که از حیث ذات یا صفت بر او صادق‌اند، مانند عنوان شیء، موجود، إله، عالم، حی و قادر و غیر اینها از اسمای الهی... و آنچه به حسب فطرت از خدای سبحان شناخته می‌شود، نور و ظهور خداوند متعال است برای هر موجودی به اندازه نورانیت و صفای فطرتش. و آیات و روایاتی که در آنها سخن از لقا و رؤیت به قلب و شهود خداوند سبحان و تعبیر دیگری از این قبیل شده است، بر این امر دلالت دارد. سپس سبب در هر یک از این دو معرفت، ذات خدای سبحان است نه غیر او، زیرا که او مبدء همه است. پس هر جا معرفتی باشد، به او خواهد بود، اعم از اینکه معرفت را حدّ وسطی باشد یا نه، شرطی برای آن باشد یا نه. پس روایاتی که می‌گوید خدا به نفس خویش شناخته می‌شود نه به خلقش، و اینکه خدا به ذات خویش بر ذات خویش دلالت می‌کند و امثال اینها، همه به این جهت نظر دارند.

ایشان در جای دیگر می‌گوید:

والحقّ أنّ معرفة المبدء ضروريّة فطريّة بأيّ عنوان أشير إليه. و

كلّ ما استدلّ عليه تنبيه على المغفول عنه.

و قد ورد في الأخبار عن أمتنا الأطهار صلوات الله عليهم أنّ الله

عزّوجلّ لا يعرف إلاّ به. و لا واسطة لمعرفته، بل هو الدالّ بذاته

على ذاته. و ذلك لأنّ الأمر الفطري لا يتصوّر له واسطة، و

لا شيء أعرف عند ذي الفطرة منه. و هذه المعرفة كمعرفة الشيء

بنفسه. فتدبر و لا تغفل، فإنّ لهذا الكلام غوراً غائراً.

إن قلت: كيف تنفي الوسطة و في أحاديثهم: بنا عرف الله. و هل

معنا هذا إلاّ أنّهم: واسطة بينه و بين خلقه في معرفته؟

قلت: إنهم: واسطة بمعنى أن لا أمر من الله عزوجل يتنزل إلى الخلق إلا بهم، و لا أمر من الخلق يصعد إليه تعالى إلا بهم، و معرفته تعالى منه. و التي نفيناها هي ما باصطلاح أهل الميزان. و هو ما عند المستدلّ من علم بشيء يوجب العلم بما ليس عنده علمه. فإن معرفة الموجود بمبدئه لا تعزب عنه، حتّى يحتاج لحصولها إلى شيء آخر. و هذا لا ينافي أن يكون لوجود المعرفة في العارف واسطة كوجود نفس العارف، فيوجد فيه المعرفة لا بواسطة ما عنده من الصور و المقدمات العلميّة. و لذلك ورد في الأخبار أنّ معرفته تعالى من صنعه، لا من صنع العبد. فتدبر.^۱

حق آن است که معرفت مبدء به هر عنوانی که مورد اشاره قرار گیرد، ضروری و فطری است. و همه استدلال‌هایی که برای او می‌شود، به جهت تنبیه غافل است. در روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام آمده است که خدا جز به خودش شناخته نمی‌شود و واسطه‌ای برای معرفت او وجود ندارد، بلکه او خودش بر ذات خویش دلالت می‌کند. و این بدان جهت است که برای امر فطری واسطه‌ای تصوّر نمی‌شود و چیزی معروف‌تر از امر فطری نزد صاحب فطرت نمی‌باشد. این معرفت همانند معرفت شیء به نفس خودش است. در این امر تدبر کن و غفلت نکن که بسیار عمیق است.

اگر سؤال شود که شما واسطه را چگونه در معرفت خدا نفی می‌کنید، در صورتی که در احادیث آمده است که خداوند به واسطه ما شناخته می‌شود. آیا این دلالت نمی‌کند که آنان واسطه معرفت خدایند؟

می‌گوییم: آنان واسطه‌اند، به این معنا که هر امری که از سوی خدای تعالی به خلق برسد، به واسطه آنان می‌رسد، و هیچ امری از سوی خلق به سوی خدا بالا نمی‌رود جز به واسطه آنها، که معرفت خدا یکی از آنها است. اما واسطه‌ای که ما در معرفت نفی کردیم، واسطه به اصطلاح منطقی است، یعنی: رسیدن از معلوم به مجهول. زیرا معرفت هر چیزی نسبت به مبدء خود، از او به هیچ وجه جدا نمی‌شود تا اینکه نیاز به امر دیگری هم در رسیدن به آن داشته باشد. و این امر، نفی نمی‌کند که برای وجود معرفت در عارف، واسطه‌ای بوده باشد مانند وجود

نفس عارف، پس معرفت در عارف پدید می‌آید، اما نه به واسطهٔ صور و مقدمات علمی که در نزد اوست. به همین جهت در اخبار وارد شده که معرفت خدا، فعل خداست نه فعل عبد.

باید دقت داشت که تعبیر از معرفهٔ الله بالله به اینکه «معرفهٔ الموجود بمبدئه لا تعزب عنه» صحیح نیست، زیرا روشن است که در این صورت، دیگر معرفت الله، بالله نخواهد بود یعنی تعریف فعل خداوند نخواهد بود. موجود، هرگاه در خارج تحقق پیدا کند، مبدء خود را خواهد شناخت و در این معرفت نیازی به خدای سبحان نخواهد داشت. مگر اینکه گفته شود که چون وجود خود عارف و علم و دانش او فعل خداست، پس معرفت او نسبت به خدا هم فعل خدا خواهد بود. ولی دانستیم که معرفت خدا به خدا، جدا از همهٔ این امور، فعل خداست. و بنده - اگر چه دارای عقل و علم بوده باشد - باز هم در این معرفت به خدای سبحان نیازمند است. و وجود علم و عقل، کافی در معرفت موجود به مبدء آن نیست. همچنین گفتیم که هیچ یک از قوای ادراکی انسان - حتی عقل - بدون اینکه خداوند، خود را به آنها بشناساند، توان معرفت خدا را ندارند.

۶- مرحوم آیه الله حاج شیخ علی نمازی (م ۱۴۰۵)

ایشان می‌گویند:

چون ذات مقدس شناخته نمی‌شود مگر به خودش... خداوند معرفت ذات مقدس خود را فطری بشر قرار داد. و در قرآن کریم و [روایات]، پیشوایان دین مبین تذکر به هر دو مطلب دادند.

اما تذکرات راجع به مطلب اول: فرمود ذات مقدس حق: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ﴾^۱ اوست خدایی که نمایش می‌دهد به شما آیات خود را. و امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: هُوَ الدَّالُّ بِالذَّلِيلِ عَلَيْهِ وَالْمُوَدِّي بِالْمَعْرِفَةِ إِلَيْهِ^۲. و في دعاء الصباح: يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ...^۳

سپس روایات زیادی در این زمینه نقل کرده تا اینکه می‌فرماید:

فأصل المعرفة من الله تعالى. و الاستدلالات والاحتجاجات

۱. غافر / ۱۳.

۲. الاحتجاج ۱ / ۱۹۸؛ بحار الانوار ۴ / ۲۵۳.

۳. بحار الانوار ۹۴ / ۲۴۳.

والتذکرات، کلّها مقتضیات و اسباب، فإنّه أبی الله إلاّ أن یجری
الأمر إلاّ بأسبابها، فعند وجودها یفیض تبارک و تعالی المعرفة
و یزید ما یشاء...^۱

اصل معرفت از خداست. و استدلالها و احتجاجها و تذکرها همه مقتضی و
سبب هستند. زیرا خدای سبحان ابا دارد از اینکه امور را بدون اسباب جاری کند.
پس به هنگام تحقق اسباب و مقتضیات، خداوند سبحان معرفت را اعطا می‌کند
و هر قدر که بخواهد می‌افزاید....

از دیدگاه مرحوم نمازی:

- ۱- معرفت ذات، امری ممکن است که کلام ایشان تصریح به آن دارد.
- ۲- معرفت به آیات، تذکر و تنبّه به معرفت خدای سبحان است و حتی آیتیت
آیات هم فعل خدا است.
- ۳- این امر مستند به آیه ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ﴾ است.
- ۴- معرفت فعل خداست. پس معرفتی که به وسیله آیات برای انسان حاصل
می‌شود، باز هم به فعل خداست. و آیات، تنها زمینه و اسبابی هستند که خدای تعالی
برای فعل خویش قرار داده است؛ یعنی خدای سبحان فعل خود را که تعریف خود به
بندگان می‌باشد مشروط به تحقق این زمینه‌ها و اسباب نموده است. البته چنان که گفتیم،
این ها اسباب الزامی نیست که بدون آنها معرفت حاصل نشود، بلکه خداوند سبحان
برای تعریف خویش، نیازی به این اسباب هم ندارد و می‌تواند خود را به بنده‌اش بدون
هیچگونه اسباب و شرایطی معرفی کند. اگرچه در هر دو صورت یعنی چه با اسباب
باشد و چه بدون اسباب معرفت فعل خداست و معرف خود خداست نفس خویش را به
بندگان و در هر دو صورت انسان خود خدای واقعی و حقیقی را می‌شناسد نه وجه و
اسم و صفت او را و نه تجلی و افعال او را بلکه همه این معرفت‌ها تنها به واسطه معرفت
خود او تحقق پیدا می‌کند زیرا انسان تا مادامی که خود او را نشناخته باشد وجه او، اسم
او، صفت او، تجلی او و فعل او را نمی‌تواند بشناسد و بگوید این اسم اوست یا صفت و
فعل و تجلی اوست.

۱. تاریخ فلسفه و تصوّف / ۱۵۲ و ۱۵۳.

ایشان می نویسد:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَثْبَتَ مَعْرِفَتَهُ فِي قُلُوبِ عِبَادِهِ فِي عَالَمِ الذَّرِّ. وَ
بِانْتِقَالِهِمْ فِي أَصْلَابِ الْآبَاءِ وَ أَرْحَامِ الْأُمَّهَاتِ أَنْسَاهُمْ رُؤْيَتَهُ.
بِعِبَارَةِ أُخْرَى كَمَا أَنَّ فِي الْمَعْرِفَةِ الْفِطْرِيَّةِ نَفْسَ ذَاتِهِ الْقُدُّوسِ
مَعْرُوفٍ، كَذَلِكَ فِي مَعْرِفَتِهِ بِالْآيَاتِ نَفْسَ ذَاتِهِ تَعَالَى مَعْرُوفٍ
أَيْضاً. وَ لَا تَكُونُ الْآيَاتُ مَعْرُوفَةً لَهُ تَعَالَى، لِأَنَّ الْمَعْرُوفَ لَا يَدُّ مِنْ
أَنْ يَكُونَ أَعْلَى وَ أَجَلُّ مِنَ الْمَعْرُوفِ. وَ لَا شَيْءَ أَشْرَفَ وَ أَجَلُّ مِنْ
نَفْسِ ذَاتِهِ تَعَالَى، حَتَّى يَكُونَ هَذَا الشَّيْءُ مَعْرُوفًا حَقِيقِيًّا لِلَّهِ تَعَالَى. وَ
هُوَ مَعْرُوفٌ بِالْآيَاتِ لَابْهَامًا، بَلْ نَفْسَ ذَاتِهِ الْقُدُّوسِ. وَ فِي كَلَامِ
الْقَسْمِينَ يَكُونُ الْمَعْرُوفُ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى لَا غَيْرَهُ.^۱

خداوند، معرفت خویش را در دل‌های بندگانش در عالم ذر ثابت کرده است. و با
انتقال آنان در اصلااب پدران و ارحام مادران، رؤیت خویش را از آنان فراموشانده
است. به دیگر عبارت، چنان که در معرفت فطری، خودِ خدای سبحان معرّف
خویش است، در معرفت به آیات نیز، خود او معرّف است و آیات معرّف
خدای تعالی نیستند، زیرا معرّف باید آشکارتر از معرّف باشد و هیچ چیزی
شریف‌تر و بزرگ‌تر از خودِ خدای سبحان نیست تا بتواند معرّف حقیقی خدای
سبحان باشد. پس خدا معرّف آیات است نه آیات معرّف او. پس در هر دو
صورت [یعنی در معرفت فطری و به آیات] معرّف، خدای سبحان است نه چیز
دیگر.

نیز می گوید:

متحیر است عقول فی کنه ذات الأنوار، فضلاً از ذات قدّوس علیّ العزیز الحمید،
أشدّ ما یكون. حیران است عقول در کنه ذات عزوجلّ، لأنّه رفیع البنیان
عظیم السلطان. چنانچه عاجز هستند وصف و تعریف کنندگان، و کّل است تمام
لسانها، و عاجز است تمام خطبا و بلغا و جمیع فصحاء، از وصف و بیان آن

ذات قدوس. و عجز از تعریف او، کمال معرفت است برای بشر. و معرفت خدا یافت و وجدان نمی‌شود مگر به خداوند. كما قال الامام عليه السلام: «اعرفوا الله باللّه و الرّسول بالرّسالة و اولي الامر بالامر بالمعروف و العادل و الاحسان». و هكذا می‌باشد لقاء و وصال حقّ تعالی به ذات خداوند عزوجل.^۱

نیز می‌نویسد:

ذات مقدس خود معرفت نفس خود است. قوله عليه السلام: «بِكَ عَرَفْتِكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ». لذا انبیاء تذکر می‌دهند بشر را که خدا را به خود خدا باید شناخت نه به غیر او. و كذلك معروفتیه تعالی بالآیات، التي هي راجعة أيضاً إلى أن يعرفون الله بالله لا بالآيات، و سوق الأنبياء البشر إلى الآيات بأن يذكروهم منسيي نعمة ربهم. و لا يكون سوقهم من طريق البرهان و التصوّر و التصديق، و لا من طريق الرياضات و المكاشفات الصوفيّة.^۲

از نظر ایشان هم معرفت عقلی (معرفت بالآیات) در طول معرفت فطری (معرفت الله بالله) است که اگر آن معرفت نبود و اضافه بر آن خواست الهی بر این قرار نمی‌گرفت که به هنگام مطالعه در آیات و خلق انسان را به معرفت خویش برساند، هیچ‌گاه انسان از مخلوق به خالق راه نمی‌یافت. یعنی اساس در معرفت خداوند سبحان، همان معرفت قلبی است که محصول تعریف الهی است، نه معرفت اکتسابی و عنوانی و مفهومی که به وسیله نفس انسانی در موطن نفس ایجاد می‌شود.

۸- مرحوم آقا میرزا جواد تهرانی (م ۱۴۱۰)

ایشان می‌نویسد:

خدای متعال، ذات مقدس خود را در عالم سابق (ذر) به خلق معرفی فرموده است. و به همین جهت مردم در باب معرفت، تنها محتاج به تذکر انبیاء و اوصیاء به ذات مقدس خالق متعال و کمالات او می‌باشند.^۳

۱. همان / ۷۸.

۲. همان / ۹۳. و همین‌گونه معروفتیت خدای تعالی به آیات هم راجع است به معرفت الله بالله نه به آیات. روش انبیاء در معرفت به آیات نیز به این صورت است که نعمت فراموش شده پروردگارش را به آنها تذکر دهند، نه اینکه از طریق برهان و تصوّر و تصدیق یا از طریق ریاضت‌ها و مکاشفه‌های صوفیانه به معرفت خدا دعوت کنند.
۳. میزان‌المطالب / ۲۶.

هم‌چنین می‌نویسد:

خدای متعال به معرّفی خود به مردم در عالم سابق و مفطور نمودن آنان را به معرفتش اکتفا نفرموده؛ بلکه در این عالم دنیا نیز ذات مقدّسش را، برای طایفه‌ای به آیات تکوینیه و آیات تدوینیه‌ی خود و أيضاً برای طایفه‌ی خاصّی به نفس مقدّسش معرّفی می‌فرماید. و این معرّفی علاوه بر معرفت فطری در باب خداشناسی بر مردم اتمام حجّت است.^۱

نیز می‌نویسد:

گرچه خدای متعال، خود را به وسیله‌ی آیات در همه‌ی حالات و به ذات خود در حالت بأساء و ضرّاء به مردم در این عالم معرّفی می‌فرماید، و نیز در عالم سابق خود را به ذات مقدّس خود به آنان معرّفی نموده و آنان را مفطور به شناسایی (معرفت) خود فرموده است؛ ولی چون بشر اگر به حال خود واگذاشته گردد- یعنی مذکر و داعی و بشیر و نذیر که انبیاء باشند، بر آنان بعث نشوند- از معرفت فطری غافل و ناسی می‌ماند.... لذا خداوند، انبیا را مبعوث فرمود تا بشر را به ذات قدّوسش که معروف بالفطره است و به اوصاف و نِعَم و آیات و افعال او تذکّر دهند.... پس سالک این راه به تبعیت انبیاء و اوصیاء عليهم السلام لایق اقبال و جذبه‌ی عزیز قدّوس و تعریف ذات به ذات مقدّسش و لقا و وصال و وجدان و رؤیت او بحقیقه‌ی الایمان گشته و مراقب گردد تا به لطف و عنایت ذات اقدسش، در درجات غیر متناهیة معرفت سیر نماید.^۲

میرزای تهرانی در «عارف و صوفی چه می‌گویند» بعد از ذکر آیات بأساء و ضرّاء

می‌نویسد:

در آیات شریفه‌ی فوق، تذکر است به حال بأساء و ضرّاء و توجّه دفعی عبد به خدای واقعی و انقطاع کامل او به سوی حق متعال عالم قدر سمیع قریب مجیب مغیث معروف بالفطره که در آن حال، حجاب معصیت و حجاب کفر و شرک خدایان خیالی و توهمی و تعلّمی، همه از دل و فکر، محو و مرتفع می‌شود و حالت توبه و انابه دست می‌دهد و آدمی خدای واقعی را در حقیقت، به نور خدا

می‌یابد نه به استدلال و توهم و تفکر. جذبه‌ی الاهی است که بنده را در آن موقع به سوی خود می‌کشد و می‌توان گفت نازل‌ترین نمونه یا شبیحی از معرفت حقیقی که بعد از این ذکر خواهیم نمود، برای عبد حاصل آید.^۱

ایشان معرفت در قرآن و روایات را به سه قسم تقسیم کرده: معرفت فطری، معرفت به آیات و معرفت خدا به خدا، آن‌گاه در مورد قسم سوم می‌نویسد:

دیگر معرفت ذات مقدس به ذات مقدس است که آن را معرفت بالحقیقه و یا معرفت حقیقی گوئیم که حق متعال بر بندگانی که آنان را مشمول عنایات خاصه‌ی خود می‌نماید، به هر درجه‌ای که خواهد، ذات مقدسش را به نور خود معرفتی شهودی می‌فرماید، بدون حصول فنایی که صوفیه قائل‌اند.^۲

۹- مرحوم آیه‌الله محمدتقی جعفری (م ۱۴۱۹)

ایشان می‌نویسد:

مفاهیمی را که الفاظ معمولی در اذهان بشری ایجاد می‌کند، بدون تردید از معانی مُدرک انتزاع‌گشته و با عقول و احساسات متعارف، اندازه‌گیری شده‌اند.

نیز می‌گوید:

اگر بگوئیم: «خداوند موجود است»، در این قضیه سه کلمه: - خداوند، موجود، است - دارای مفاهیمی هستند که اگر با نظر به الفاظ و مفاهیم معمولی به هر یک از آن‌ها توجه کنیم، از مقصود اصلی دور گشته معنای صحیح و مطلوبی به آن قضیه نتوان تصور کرد؛ زیرا نه از کلمه‌ی خداوند، آن مفاهیم متصوره - که ساخته‌ی عقل و پندار آدمی است - اراده شده و نه مقصود از کلمه‌ی موجود، مفهوم «هست» بوده که از یکی از دو طرف حرکت مواد و صور از کون به فساد و از فساد به کون انتزاع‌گشته است، و نه از کلمه‌ی «هست». معنای ارتباط قائم به دو طرف منظور شده است....

اگر گفتیم: «خداوند موجود است»، اگرچه در ظاهر سه کلمه تلفظ شده است، ولی در حقیقت خبر از توجه به یک حقیقت داده‌ایم که موضوع عین محمول آن و تصور عین تصدیقش می‌باشد.... بنابراین گفتن این که وجود خداوند بدیهی

۲. همان / ۲۶۲.

۱. عارف و صوفی چه می‌گویند / ۲۵۹.

است، با گفتن این‌که روشنی آفتاب بدیهی است و یا $۴ = ۲ + ۲$ است، تفاوت فاحش دارد.^۱

تا این‌که می‌نویسد:

در مباحث اثبات صانع- بلکه در خیلی از مباحث علمی و فلسفی- پیچ و خم‌های اصطلاحات گوناگون، مطالب حقیقیه را مشوش نموده و در غیر قضیه ثبوت صانع، موجب غروب کردن آن حقیقت از افق افکار می‌گردد؛ ولی از آن‌جا که ثبوت صانع غیر از قضایای علمی و فلسفی بوده- بلکه به معنای حقیقی آن مافوق قضایای علمی و فلسفی است- لذا هر اندازه مهارت در تنظیم الفاظ و ترتیب اصطلاحات علمی شود، کوچک‌ترین خللی به حکم وجدان و فطرت نیاورده، خود بافنده‌ی اصطلاح، زیاده‌تر از اثبات‌کننده‌ی مبدأ، به لرزش قلبی و شکنجه‌ی وجدانی دچار می‌شود.^۲

وی در ادامه می‌نویسد:

ساخته‌ی عقل قابل تردید و بالأخره مردود [است]. و در دریافت این حقیقت، دل را تصدیق کنید.

نقاش افکار بشر هرگونه خودرأیی کند
مخلوق و مردود است و ربی خود توانایی کند
با لوحه و کلک و بنانش صورت آرایی کند
کو خانه جز دل زین چنین مهمان پذیرایی کند
آری جمالش را دل دلدادگان مأواستی

مور ضعیف و ناتوان چون شکل یزدانی کشد
مغز شبان هم نقشه‌ی موسی ابن‌عمرانی کشد
بی‌شک به شکل مورچه با شاخ حیوانی کشد
در عقل مانی گرفته او صورت مانی کشد
ادارک هر جنبنده نقش خویش را داراستی^۳

آن‌گاه برهانی از دکارت بر وجود خدا اقامه کرده و می‌نویسد:

تمامی افکار بشری درباره‌ی اثبات هستی بر چنین موجودی، خالی از یکی از سه گروه نیست: یا وجود خدا را اثبات می‌کند، پس توجّهی کرده است به موضوعی که آن را مورد اثبات قرار داده، یا وجود خدا را نفی می‌کند. در این صورت هم- مانند صورت اولی- توجّهی بر موضوع نفی شده دارد؛ زیرا اگر موضوع را توجّه نکرده کدامین مفهوم را نفی می‌کند؟ یا درباره‌ی وجود خدایی



تشکیک دارد، ناچار در صورت سوم نیز توجه به ماهیتی نموده است که مورد شک و تردید قرار داده است. پس اصل توجه به چنین مبدئی، بدون استثنا در تمامی افکار موجود است، و علت حقیقی این قانون با بیان مختصرتری این است که چون فکر در هر سه صورت مشغول عمل است، ناچار موضوع عمل خود را واجد است...^۱

بعد می‌گوید:

مورد توجه، آن ذات یگانه‌ای است که کمالش عین ذات اوست. و بدیهی است تا وجود فعلی بر ذاتی تصور نشده باشد، کمال به آن ذات فرض نشده؛ زیرا تا ماهیت تحقق پیدا نکند، کامل نخواهد شد.

به عقیده‌ی ایشان، وجود خداوند سبحان به معنایی که ذکر شد، هیچ برهانی یا شبه برهانی هم بر نفی آن اقامه نشده است.

وی این برهان را توضیح و تشریح می‌کند که وجود خداوند سبحان، بدیهی بلکه

فوق بدیهی است. آن‌گاه می‌نویسد:

«به عقیده‌ی ما بهترین تفسیر بر بعضی از آیات شریفه و اخبار آل محمد ﷺ راجع به بدهت وجود مبدأ اعلی، همین معنا است: ﴿أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^۲»

«یا مَنْ دَلَّ عَلَىٰ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ»^۳

«ای آن‌که بر ذات خویش به ذات خود دلالت می‌کند.»

أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّىٰ يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ
لَكَ؟ مَتَىٰ غَبَّتْ حَتَّىٰ تَحْتَاجَ إِلَىٰ دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَ مَتَىٰ بَعُدَتْ حَتَّىٰ
تَكُونَ الْآثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ؟^۴

آیا برای غیر تو ظهوری وجود دارد که تو آن را نداشته باشی تا به واسطه‌ی آن ظاهر شوی؟ کی غایب بودی تا احتیاج به دلیلی داشته باشی که بر تو دلالت کند؟

ایشان پس از بحث‌هایی درباره‌ی حدود محدودیت‌های ادراکات عقلی بشری

بالآخره تصریح می‌کند که:

۲. فصلت / ۵۳.

۴. مبدأ اعلی / ۵۲.

۱. همان / ۴۸.

۳. بحار الأنوار / ۹۴ / ۲۴۳.

کشتی عقل با کشتیبانی دل به ساحل می‌رسد.^۱
او از میرفندرسکی بیتی را نقل می‌کند و سپس درباره‌ی آن توضیح می‌دهد:

عقل، کشتی، آرزو، گرداب و دانش، بادبان حق تعالی، ساحل و عالم، همه دریاستی

طبق مضمون این بیت، وصول عقل به جناب حق مشکل؛ بلکه محال است و این جمله از بیانات گذشته‌ی ما واضح و روشن می‌گردد؛ ولی از آن طرف تصدیق هستی آن ذات اقدس، مستلزم توجه و دریافت او بوده و در تمامی نفوس بشری به نحو خاصی متجلی می‌گردد. این تناقض ظاهری را می‌توان با دخالت دادن قلب در توجه به مبدأ اعلی حل نمود. البته مقصود از قلب، معنای اعم از ظاهر این لفظ است؛ زیرا ما حقیقت دیگری مقابل تفکر و تعقل و وظایف مخی احساس می‌کنیم که آن حقیقت منشأ ادراکاتی مخالف تعقل و تفکر می‌باشد.... و این معنای اعم را الفاظ مختلفی ادا می‌کند از قبیل: وجدان، احساس درونی، شعور مخفی، فطرت، غریزه.

موقعی که در آیات دقت می‌کنیم، می‌بینیم روش عقلانی را خداوند، منحصر به فهم حوادث دستگاه منظم وجود فرموده؛ در عین حال تذکر و توجه به مقام ربوبی را با قلب گوشزد فرموده است.

سپس به آیاتی توجه می‌دهد که خداوند متعال در آن‌ها انسان‌ها را به تفکر و تعقل در آیات خلقت فرا خوانده است. پس از آن می‌نویسد:

«آیات مذکوره بیان آیات علامات و حوادثی است که عقل با توجه به آن‌ها مجبور به اقرار صانع حکیم است. این دسته قضایا و حوادث، با ملاحظه‌ی قوانین و نوامیس جاری بر آن‌ها-که با پیروی از دقیق‌ترین نظام ایجاب می‌شود- عقول بشری را مستقیماً به ثبوت خدای مطلق راه‌نمایی می‌کنند. و از آن طرف با بیانات گذشته ثابت شد که عقل، قدرت و وصول به ذات حق را دارا نبوده، عقلاً و نقلاً با ممنوعیت قطعی مواجه شده است. آیات دیگری را در کتاب سماوی می‌بینیم که توجه و تذکر به مبدأ اعلی را-پس از فراغ از تمکن انسانی- حقیقت مسلم‌ه‌ای قرار داده و آیات ذیل شاهد این معنا است:

﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾^۲ ﴿فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ

مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾^۳ ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾^۴ ۵

۲. حج / ۳۷.

۴. نجم / ۱۲.

۱. همان / ۶۶.

۳. زمر / ۲۴.

سپس روایت رؤیت دل با حقایق ایمان را از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده و آن‌گاه، مطالبی از فلاسفه‌ی الهی قدیم و جدید در تأیید این حقیقت، آورده است.

نتیجه‌ی سخنان استاد محمدتقی جعفری تأیید همه‌ی مطالبی است که از آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام استفاده می‌شود و آن این‌که: مقصود و غایت همه‌ی موحدین و الاهیین، خدای واقعی و حقیقی است، یعنی ذات و حقیقت و نفس خدای سبحان که از ادراکات قوای ادراکی انسان‌ها- حتی عقل- به دور است. این مطلب را همه‌ی عقلای عالم اعتراف کرده و اقرار به آن آورده‌اند. پس برای رسیدن به خدای واقعی، برای انسان باید راهی موجود باشد تا الفاظ و عباراتی که درباره‌ی او به کار می‌رود و جملاتی که در مورد او مورد استفاده قرار می‌گیرد- حتی جملات سلبی- بی‌معنا نباشد. ایشان معرفت شخص خدای سبحان را، حتی بدیهی‌تر از بدیهیاتی مانند روشنی آفتاب و $2 + 2 = 4$ می‌داند. خواهیم گفت که با توجه به این که خدای سبحان، نفس خویش را به بندگانش شناسانده و با توجه به روایتی که می‌فرماید: «مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ»، این سخن، صحیح و بی‌اشکال است. ولی با توجه به محدودیت قوای ادراکی انسانی، اگر خداوند نفس خویش را به انسان‌ها نشانساند و تنبیه پیامبران الهی نباشد، معرفتی نسبت به آن ذات مقدس پدید نمی‌آید. پس خدا باید خودش معرفت خود را به انسان عطا کند و معرفت فعل اوست که به طور مستقیم یا با توجه به اسباب و شرایطی در دل آدمی ایجاد می‌کند، پس بداهت در خصوص خداوند سبحان را، نباید چون بداهت دیگر امور بدیهی دانست که انسان در توجه به آن‌ها نیازی به غیر ندارد و قوای ادراکی او، در رسیدن به حقیقت آن‌ها کافی است.

به طور کلی این سخن استاد جعفری صحیح است که معرفت انسان به خود خدای سبحان- یعنی ذات و حقیقت خدای تعالی- توسط قلب صورت می‌گیرد نه به عقل و سایر قوای ادراکی، و تعبیر از آن به وجدان و فطرت و رؤیت و حتی وصال و لقاء و شهود، با توجه به روایات اهل بیت علیهم السلام درست است؛ ولی این‌که توجه به خداوند سبحان، در همه‌ی احوال، برای همه بشر امری روشن و بدیهی باشد که هیچ‌کس از آن غفلتی و نسیانی نداشته باشد، ایشان در این زمینه سخن نگفته است؛ در حالی که آیات و

روایات، در این مورد به صورت مفصل بحث کرده‌اند، که در مباحث بعدی طرح خواهد شد.

منابع

- ۱- اصفهانی، میرزا مهدی، ابواب الهدی، چاپ عکسی، ۱۳۶۴ ش.
- ۲- تهرانی، میرزا جواد، میزان المطالب، در راه حق، ۱۳۷۴ ش.
- ۳- تهرانی، میرزا جواد، عارف و صوفی چه می‌گویند، بنیاد بعثت، ۱۳۶۹ ش.
- ۴- جعفری تبریزی، محمدتقی، مبدأ اعلی، چاپخانه‌ی حیدری، ۱۳۳۷ ش.
- ۵- حسینی تهرانی، سید هاشم، توضیح المراد، تهران: مفید، ۱۳۶۵ ش.
- ۶- حسینی لواسانی، سید حسن، نورالافهام، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۲۵ ق.
- ۷- حفیظی، میرزا محمد. بحرالمعارف، دارالکتب، ۱۳۷۵ ق.
- ۸- صدوق، محمدبن علی، توحید صدوق، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۵۷ ش.
- ۹- طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
- ۱۰- طباطبایی، سید محمد حسین، الرسائل التوحیدیه، قم: اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۱- طباطبایی، سید محمد حسین، مجموعه رسائل، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۱۷ ش.
- ۱۲- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان، ۱۳۹۳ ق.
- ۱۳- طبرسی، احمدبن ابی طالب، الاحتجاج، تهران: اسوه، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۴- قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، تهران، ۱۳۷۰ ق.
- ۱۵- کلینی، محمدبن یعقوب، کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۴۲ ش.
- ۱۶- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
- ۱۷- مطهری، مرتضی، یادداشت‌های استاد مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۷۸ ش.
- ۱۸- نمازی، شیخ علی، تاریخ فلسفه و تصوف، تهران، نیا، ۱۳۷۷ ش.