

کتاب توحید

دکتر سید محمد بنی هاشمی

سرشناسه: بنی هاشمی، محمد، ۱۳۳۹
عنوان و پدیدآور: کتاب توحید، دفتر دوم: معرفت خدا و آثار و احکام آن / مؤلف: دکتر سید محمد بنی هاشمی.
مشخصات نشر: تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۹.
مشخصات ظاهری: ۲۴۴ ص.
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۷-۷
وضعیت فهرست‌نویسی: فیا.
یادداشت: کتابنامه: ص ۳۴۱-۳۴۴.
موضوع: توحید، خداشناسی، خدا- معرفت.
رده‌بندی کنگره: ۱۲۸۹ ک ۸۷ / ۴ / ۲۱۷ BP
رده‌بندی دیوبی: ۲۹۷ / ۴۲
شماره کتابخانه ملی: ۱۶۵۵۰۵۹

ISBN 978 - 964 - 539 - 207 - 7 شابک ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۷-۷

کتاب توحید

دفتر دوم: معرفت خدا و آثار و احکام آن

مؤلف: دکتّر سیّد محمد بنی‌هاشمی

ناشر: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر

نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۹

تیراژ: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ: پدیدہ گوتنبرگ

صحافی: ملک محمودی

دفتر مرکزی: خیابان مجاهدین، چهارراه آبسردار، ساختمان پزشکان، واحد ۹ تلفن و فاکس: ۳۶ ۱۸ ۵۲ ۷۷ (۶ خط)
فروشگاه: تهران، خیابان ایران، خیابان مهدوی پور، پلاک ۶۴ تلفن: ۸۰۱ ۶۶ ۳۳۵ (۴ خط) ۳۶ ۱۸ ۷۵۲ (۰۹۳۵)

وب سایت: <http://www.monir.com>

يست الكترونيك: info @ monir.com

دیگر مراکز پخش: دارالکتب الاسلامیه، ۵۵۶۲۰۴۱ * نشر نیک معارف، ۶۶۹۵۰۰۱۰ * نشر آفاق، ۲۲۸۴۷۰۳۵

نشر، رایحه، ۸۸۹۷۶۱۹۸ * بخش آینه: ۳۳۹۳۰۴۹۶ * نمایشگاه کتاب اعراف: ۲۲۲۰۸۵۲۹

۴۰۰۰ تومان

فهرست

پیش‌گفتار	۱۵
-----------	----

بخش اول: معرفت الله و آثار آن

فصل اول: معرفت چیست؟	۱۹
استفاده از معنای لغوی در امور وجدانی	۱۹
معنای اول معرفت: علم	۲۰
معنای دوم معرفت: علم به «عین» چیزی	۲۰
معنای سوم معرفت: دانش حسی	۲۳
معنای چهارم معرفت: سکون و طمأنینه	۲۴
معنای پنجم معرفت: ادراک بسائط و جزئیات	۲۵
معنای ششم معرفت: اقرار در برابر انکار	۲۶
جمع‌بندی و نتیجه‌گیری	۲۷

فصل دوم: عجز از معرفت صانع متعال با نور علم و عقل	۲۹
عدم تلازم اثبات صانع با معرفت او	۲۹
محال‌بودن معرفت علمی (و عقلی) به صانع متعال	۳۰

۸ * کتاب توحید، دفتر دوم، معرفت خدا و آثار و احکام آن

- ۳۱ اقرار به عجز از معرفت صانع: آخرین حدّ تنبّه عاقل نسبت به او
- ۳۱ تنبّه به عجز از معرفت: تنها وسیله برای قرار گرفتن در مسیر صحیح معرفت

فصل سوم: امکان حصول معرفت نه با نور علم و عقل

- ۳۵ معرفت ماهیات به نور علم و عقل
- ۳۷ معرفت نسبت به نور علم (و عقل) بدون معلومیت (و معقوئیت) آن
- ۳۸ عدم مکشوقیت ذات نور در عین معروقیّت آن
- ۳۹ معرفت و آلهی (در عین احتجاب) نسبت به انوار
- ۴۱ علم، معلوم و عقل، معقول نمی شوند
- ۴۱ تصوّر ناپذیری نور علم و عقل با وجود معرفت به آنها (لافکری)
- ۴۳ توصیف ناپذیری نور علم و عقل
- ۴۴ دخالت نداشتن چگونگی حصول معرفت در معنای آن

فصل چهارم: وجدان معرفت «الله»

- ۴۵ وجدان قیوم و مقلّب انسان
- ۴۶ تفاوت اوّل بین اثبات صانع و معرفت او
- ۴۷ تفاوت دوم بین اثبات صانع و معرفت او
- ۴۸ تفاوت سوم بین اثبات صانع و معرفت او
- ۴۹ تفاوت چهارم بین اثبات صانع و معرفت او
- ۵۰ تفاوت پنجم بین اثبات صانع و معرفت او
- ۵۰ تفاوت ششم بین اثبات صانع و معرفت او
- ۵۱ تفاوت هفتم بین اثبات صانع و معرفت او
- ۵۱ معرفت «قُرب» او
- ۵۲ معرفت «عظمت» او
- ۵۳ معرفت «انس» او
- ۵۴ معرفت «رأفت» او

فهرست مطالب * ۹

۵۵	معرفت مجموعه‌ای از اوصاف او
۵۵	عدم معروفیت ذات و صفات او به نور علم و عقل
۵۷	فصل پنجم: شواهد نقلی بر تحقق معرفت «الله»
۵۷	فایده‌ی ذکر شواهد نقلی معرفت
۵۸	شاهد اول: وجدان «منجی» بودن خداوند
۶۱	شاهد دوم: معنای «الله»
۶۲	شاهد سوم: معرفت «الله» در بلایا
۶۳	شاهد چهارم: معرفت «الله» با توجه به آیات تکوینی او
۶۵	شاهد پنجم: مخفی نبودن «الله» از بندگان
۶۶	خلاصه‌ی فصل و سیر آینده‌ی بحث
۶۷	فصل ششم: آثار و برکات معرفت «الله»
۶۷	تفاوت آثار معرفت به خاطر تفاوت انواع و مراتب آن
۶۷	فضایل شگفت معرفت خداوند
۷۰	اولین نشانه‌ی معرفت خدا: خوف
۷۱	تنبه عقلی به لزوم خوف از خدا
۷۱	وجدان خوف از خداوند
۷۳	نشانه‌های خوف در دعای سحر ماه مبارک رمضان
۷۵	گریه: نشانه‌ی خوف از خدا
۷۶	گریه‌ی امیرالمؤمنین (علیه السلام) از خوف خدا
۷۹	دل‌کندن از دنیا: نشانه‌ی خوف
۸۰	دومین نشانه‌ی معرفت خدا: زهد در دنیا
۸۱	معرفت صحیح و غیر صحیح
۸۳	سومین نشانه‌ی معرفت خدا: حزن
۸۴	اسباب حزن مؤمن در دنیا

۸۸	نشانه‌های عرفان حقیقی و عرفان جعلی
۹۱	شادی مؤمن
۹۲	چهارمین نشانه‌ی معرفت خدا: عذرپذیری
۹۴	خودشناسی شرط خداشناسی
۹۵	خودشناسی در دعای ابو حمزه‌ی ثمالی
۹۸	خودشناسی مقدمه‌ی عذرپذیری

بخش دوم: احکام و اوصاف معرفت الله

۱۰۳	فصل اول: نفی حدّین (تعطیل و تشبیه) از معروف
۱۰۳	قبح عقلی انکار معروف
۱۰۵	نفی تعطیل از صفات معروف
۱۰۶	نفی تشبیه از ذات معروف
۱۰۸	نفی تشبیه از صفات معروف
۱۰۹	عجز عاقل از توصیف معرفت ذات و صفات
۱۱۱	ظهور و بطون خداوند
۱۱۳	بطون در ظهور پروردگار
۱۱۷	نقد و بررسی توجیه فلسفی
۱۲۰	قرب و بُعد خداوند
۱۲۳	معرفت وَلَهِی (الله)
۱۲۵	وَلَه عاقل پس از حصول معرفت غیرعقلی
۱۲۷	تفاوت وله در مقام اثبات صانع با وَلَه در مقام معرفت
۱۲۸	معرفت غیرعقلی و اثبات عقلی
۱۳۰	تفاوت اثبات خدا با اعتقاد به او
۱۳۲	اعتقاد عقلی به خداوند

فصل دوم: معرفت واجب (ایمان) به خدای متعال	۱۳۵
جایگاه معرفت واجب	۱۳۵
معرفت واجب یا ایمان قلبی	۱۳۷
معرفت عقلی یا «بالعقل» نسبت به خدا	۱۳۹
محکومیت عاقل به اقرار به خداوند	۱۴۱
فصل سوم: اوصاف معرفت الله	۱۴۵
۱- ذهنی و فکری نبودن معرفت	۱۴۵
۲- بداهت معنای معرفت	۱۴۷
۳- مکشوف نبودن چگونگی حصول معرفت	۱۴۸
۴- اختیاری نبودن معرفت	۱۵۱
نشانه‌ی اختیاری بودن یک فعل	۱۵۱
اختیاری نبودن معرفت مجدد	۱۵۳
تفکیک اصل معرفت از مقدمات آن	۱۵۴
دلیل نقلی اختیاری نبودن معرفت	۱۵۷
اختیاری نبودن معرفت خداوند	۱۵۷
اتمام حجت خدا با اعطای معرفت	۱۵۹
۵- مستوریت ذاتی معروف	۱۶۰
احتجاب خداوند از همه‌ی انوار	۱۶۲
عدم تشبیه در نور دانستن خدا	۱۶۳
معنای تنزیهی «نور» برای خدا	۱۶۵
۶- معروفیت در غیب	۱۶۶
دعای شب بیست و سوم ماه رمضان	۱۶۸
عبارتی از دعای احتجاب	۱۷۰
انحصار معرفت در عرفان بشری به معرفت اسما و صفات حق	۱۷۲
بالاترین حد معرفت در عرفان بشری	۱۷۳
نفی کلی معرفت خدا در عرفان بشری	۱۷۵

۱۷۷	فصل چهارم: احکام معرفت الله در توحید مفضّل
۱۷۷	اعتبار مفضّل و رساله‌اش
۱۷۹	خلاصه‌ی ماجرای حدیث مفضّل
۱۸۱	حدّ عقل در معرفت خالق
۱۸۴	تکلیف عاقل در برابر خالق
۱۸۵	حدّ فهم عاقل از صفات خالق
۱۸۷	فوقیت خالق «بما لا نهاية له» از هر مثالی
۱۸۹	سرّ اختلاف در مورد خالق
۱۹۰	رسوخ علم
۱۹۲	متعمّقین آخر الزّمان
۱۹۶	علّت و معنای استتار خالق
۱۹۷	تنها جهت قابل فهم در معرفت خالق
۱۹۹	نامعلوم و قریب بودن خالق
۲۰۰	سوء برداشت فلسفی از حدیث مفضّل
۲۰۵	فصل پنجم: بینونیت خدا و خلق
۲۰۵	مباینیت و تعالی خدا از خلق
۲۰۷	خالی بودن خدا از خلق
۲۰۹	خالی نبودن خدا و خلق از یکدیگر در فلسفه
۲۱۱	خارج شدن خدا از غیب با معروقت در فلسفه
۲۱۳	مفارقت و تفریق بین خدا و خلق
۲۱۴	معیارهای شناخت خدا در نگاه امیرالمؤمنین (علیه السلام)
۲۱۷	قابل قیاس نبودن خدا با خلق
۲۱۸	مقدم بودن خدا بر خلق
۲۱۹	داخل و خارج اشیا بودن خداوند

فهرست مطالب * ۱۳

فصل ششم: احتجاب خلق از خداوند	۲۲۳
عدم احتجاب خدا از خلق	۲۲۳
حجاب رفع شدنی در برابر خدا	۲۲۶
قرب خداوند به سالک طریق معرفت	۲۲۸
حجاب غیر قابل رفع (ذاتی) در معرفت خداوند	۲۳۱
نفی تشبیه در احتجاب خداوند	۲۳۴
معنای منحصر به فرد حجاب در مورد خداوند	۲۳۵
حجاب غیر محجوب	۲۳۷
اشاره‌ای به حجب نورانی خداوند	۲۳۹
فهرست منابع	۲۴۱

پیش‌گفتار

«الْحَمْدُ لِلَّهِ كُلَّمَا حَمِدَ اللَّهُ شَيْئًا وَكَمَا يُحِبُّ اللَّهُ أَنْ يُحْمَدَ وَ

كَمَا هُوَ أَهْلُهُ وَكَمَا يَنْبَغِي لِكَرَمِ وَجْهِهِ وَ عِزِّ جَلَالِهِ»^۱

زبان از شکر و ستایش خداوند مَنان قاصر است که توفیقی مجدد عنایت فرمود و دفتر دوم کتاب توحید به رشته‌ی تحریر در آمد. وقفه‌ای که در تألیف این دفتر افتاد، انتشار آن را قدری به تأخیر انداخت تا این‌که برکات و یژه‌ی ماه مبارک رمضان شامل حال گردید و عنایت مهدوی روح تازه‌ای در کار دمید. حجم عمده‌ی کار در طول این ماه خدا انجام گردید و گام اوّل در ادامه‌ی بحث معرفت خداوند برداشته شد.

این دفتر از دو بخش عمده تشکیل شده که هر کدام شامل شش فصل می‌باشد. بخش اوّل به بیان دقیق معرفت الله و آثار آن اختصاص یافته است. برای این منظور از بحث لغوی درباره‌ی معانی مختلف کلمه‌ی «معرفت» آغاز کرده‌ایم و سپس به بیان امکان حصول معرفت خداوند بدون وساطت نور علم و عقل پرداخته‌ایم. آن‌گاه تذکراتی وجدانی در مورد معرفت الله ذکر کرده‌ایم و آن را با بیان شواهد نقلی در این خصوص تأیید و تکمیل نموده‌ایم. آخرین فصل بخش نخست هم به بیان مهم‌ترین آثار معرفت

۱- البلد الامین، ص ۹.

الهی- که در چهار محور کلی خلاصه شده- اختصاص یافته است.

در بخش دوم کتاب به شناخت دقیق احکام و اوصاف معرفت خداوند همّت بسته ایم. روشن نمودن نقش عقل در پذیرش معرفت الهی یکی از اهداف مهمّ این بخش بوده و به همین جهت بحث نفی حدّین (تعطیل و تشبیه) در نخستین فصل این بخش قرار گرفته است. در فصل دوم جلوه‌ی دیگری از نقش عقل به عنوان «معرفت واجب به خداوند» مورد بحث واقع شده است. در فصل سوم به بیان شش ویژگی اصلی معرفت الله پرداخته ایم که آخرین آن‌ها ویژگی اختصاصی این معرفت محسوب می‌شود. فصل چهارم به معرفت رساله‌ی مفضّل در توحید و بعضی استفاده‌هایی که از آن در مباحث معرفت خدا می‌شود، اختصاص یافته است. در دو فصل پایانی کتاب هم به روشن کردن ظرائف اصل عدم تشبیه بین خدا و خلق پرداخته ایم.

آن چه در این دفتر ارائه شده در مجموع، یک سوم مباحث معرفت الله را تشکیل می‌دهد. بنابراین، حدّ اقل دو دفتر دیگر برای تکمیل آن لازم است که از خدای منّان به برکت همین ماه مبارک می‌خواهم که توفیق تحریر آن‌ها را در آینده‌ی نزدیک به راقم ناقابل این سطور عنایت فرماید.

این تلاش ناچیز را از جانب همه‌ی اساتیدی که واسطه‌ی فیض معارف الهی به حقیر بوده‌اند، به آستان ملک پاسبان حضرت باب الحوائج موسی بن جعفر علیه السلام تقدیم می‌نمایم. ان شاء الله با امضای آن بزرگ، مورد قبول درگاه حق قرار گیرد.

خدایا! چشمان ناقابل ما را هر چه زودتر به جمال بی‌مثال صاحب و مقتدای این معارف، حضرت بقیّة الله الأعظم ارواحنا فداه روشن بفرما. الهی آمین!

سید محمد بنی هاشمی

رمضان المبارک ۱۴۳۰ - شهریور ۱۳۸۸

بخش اول

فصل ۱

معرفت چیست؟

استفاده از معنای لغوی در امور وجدانی

اولین قدم در بحث معرفت، آشنایی با مدلول و معنای این لفظ است. معرفت بر چه چیز اطلاق می‌شود؟ می‌خواهیم از معنای لغت «معرفت» در زبان عربی استفاده کنیم؛ اما توجه داریم که اساس بحث ما درباره‌ی معرفت و احکام آن «وجدان» است. بنابراین، مراجعه به کتب لغت بدین منظور است که مسمی و مدلول وجدانی لفظ معرفت را بیابیم. یعنی ببینیم که لغت «معرفت» بر کدام واقعیت وجدانی اطلاق می‌شود. به طور کلی در همه‌ی امور وجدانی، مراجعه به معنای الفاظ برای یافتن مدلول وجدانی آن‌هاست. پس این کار هیچ منافاتی با پایه و اساس وجدانی بحث معرفت ندارد؛ بلکه برای ارائه‌ی گزارش صحیح و واقعی از آن مفید و لازم می‌باشد. با عنایت به این مقدمه، با رجوع به کتاب‌های لغت به شش معنا برای معرفت بر می‌خوریم.

معنای اول معرفت: علم

اولین معنای معرفت که عام‌ترین معانی آن است، مطلق «علم» و آگاهی می‌باشد. گفته‌اند:

الْعِرْفَانُ: الْعِلْمُ... عَرَفَهُ يَعْرِفُهُ عِرْفَةً وَ عِرْفَاناً وَ مَعْرِفَةً.^۱

چهار وزن برای مصدر فعل «عَرَفَ يَعْرِفُ» ذکر شده است که دو مصدر «معرفت» و «عرفان» از میان آن‌ها متداول‌تر و رایج‌تر می‌باشد. در این معنا تفاوتی بین علم و معرفت گذاشته نشده و ما همین کاربرد از لغت «معرفت» را در کلام عرب از جمله احادیث اهل بیت علیهم‌السلام پیدا می‌کنیم. به عنوان مثال در فرمایش حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام به هشام چنین آمده است:

يَا هِشَامُ! قَدْ جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى مَعْرِفَتِهِ بِأَنَّ لَهُمْ مُدَبِّرًا.^۲

ای هشام! خداوند آن (آیات) را نشانه‌ای برای او (عقل) قرار داد تا بفهمد که آن‌ها مدبری دارند.

در این حدیث، معرفت به معنای علم و آگاهی به کار رفته و مقصود این است که عاقل با دیدن آیات و نشانه‌های صُنع الهی، به این که مصنوعات مدبری دارند، آگاه و عالم می‌شود.

معنای دوم معرفت: علم به «عین» چیزی

در برخی از کتاب‌های لغت، معرفت به نوع خاصی از علم اطلاق شده که آن را علم به «عین» یک چیز نامیده است. در بیان تفاوت میان علم و معرفت، چنین می‌خوانیم:

الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلْمِ وَ الْمَعْرِفَةِ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ أَخْصَصُ مِنَ الْعِلْمِ لِأَنَّهَا عِلْمٌ بِعَيْنِ الشَّيْءِ مُفَصَّلًا عَمَّا سِوَاهِ وَ الْعِلْمُ يَكُونُ مُجْمَلًا وَ مُفَصَّلًا... فَكُلُّ مَعْرِفَةٍ

۱ - لسان العرب ۱۰ / ۱۱۰. در کتاب «الصحاح» جوهری نیز همین معنا با ذکر همین خصوصیات بیان شده است. (الصحاح ۴ / ۱۴۰۰)

۲ - اصول کافی، کتاب العقل و الجهل، ح ۱۲. معنای این حدیث در مقدمه‌ی دفتر اول کتاب توحید مورد بحث قرار گرفت.

عِلْمٌ وَ لَيْسَ كُلُّ عِلْمٍ مَعْرِفَةً وَ ذَلِكَ أَنَّ لَفْظَ الْمَعْرِفَةِ يُفِيدُ تَمْيِيزَ الْمَعْلُومِ مِنْ غَيْرِهِ وَ لَفْظُ الْعِلْمِ لَا يُفِيدُ ذَلِكَ إِلَّا بِضَرْبٍ آخَرَ مِنَ التَّخْصِيسِ فِي ذِكْرِ الْمَعْلُومِ.^۱

فرق بین علم و معرفت این است که معرفت نوع خاصی از علم می‌باشد؛ زیرا معرفت علم به خود (عین) چیزی به صورت تفصیلی و جداشده از غیر خودش است؛ در حالی که علم می‌تواند تفصیلی یا اجمالی باشد... پس هر معرفتی علم هست ولی هر علمی معرفت نیست و این (تفاوت) از آن روست که لفظ معرفت بر جدا ساختن معلوم از غیر خودش دلالت می‌کند؛ اما لفظ علم چنین معنایی را نمی‌رساند، مگر آن‌که به صورت دیگری معلوم، مشخص گردد.

طبق این بیان، علم به هر نوع آگاهی درباره‌ی یک چیز اطلاق می‌گردد. نقطه‌ی مقابل آن جهل و نادانی است. هر اطلاعی، هر چند ناقص و اجمالی، درباره‌ی یک چیز، فرد را از نادانی مطلق نسبت به آن خارج می‌کند و به همان اندازه می‌توانیم او را «عالم» به آن چیز بنامیم. اما این آگاهی مبهم و ناقص «معرفت» آن چیز محسوب نمی‌شود. «معرفت» یا شناخت وقتی صدق می‌کند که علم به چیزی دقیق و متمایزکننده از غیر آن باشد.

به عنوان مثال اگر شَبَحی را از دور مشاهده کنیم که به سوی ما در حرکت است، آگاهی ما به آن در این حدّ است که می‌دانیم چیزی در حال حرکت می‌باشد؛ ولی آن را هنوز نمی‌شناسیم؛ چون نمی‌دانیم که چیست. احتمال می‌دهیم چیزی از قبیل اتومبیل یا قطار باشد که آن را به حرکت درآورده‌اند یا موجود زنده‌ای از قبیل حیوان و انسان باشد که به اراده‌ی خود حرکت می‌کند و یا احتمالات دیگری که می‌توان داد. این مقدار آگاهی درباره‌ی یک چیز، علم هست ولی معرفت نیست. علم بودنش از آن جهت است که ما را از جهل مطلق نسبت به آن چیز خارج می‌کند، ولی معرفت نیست؛ چون با این حدّ از آگاهی نمی‌توانیم آن را از چیزهای دیگر تمیز و تشخیص بدهیم.

۱ - معجم الفروق اللّغویّة، الباب الزّایع / ۶۲ و ۶۳.

علمی که احتمالات مختلف در معلوم آن بدهیم، علم اجمالی است و اگر به درجه‌ای از روشنی برسد که معلوم از چیزهای دیگر جدا و متمایز گردد، معرفت (که نوعی علم تفصیلی است) خوانده می‌شود. با این ترتیب، اگر آن جسم متحرک به مانزدیک‌تر شود تا حدی که بفهمیم چیست، آن‌گاه علم خود نسبت به آن را «معرفت» و شناخت می‌نامیم.

در محاورات عرفی هم چنین تفکیکی وجود دارد. وقتی علم ما به چیزی صورت اجمالی داشته باشد، نمی‌گوییم که آن را می‌شناسیم. چیزی را که از دور می‌بینیم و احتمالات مختلف نسبت به آن می‌دهیم، تعبیر «شناخت» برای آن به کار نمی‌بریم؛ اما اگر جلوتر آمد و علم ما نسبت به آن تفصیلی شد، به طوری که آن را از ماسوای خودش جدا نمود، آن‌گاه بر علم خود اطلاق «شناخت» می‌نماییم. با این توضیحات روشن می‌شود که هر علمی معرفت نیست؛ چون علم اجمالی و مبهم را معرفت نمی‌نامیم. ولی هر معرفتی علم هست؛ چون معرفت، چیزی جز علم تفصیلی که معلوم را از غیر خودش جدا می‌کند، نیست. بنابراین، رابطه‌ی علم و معرفت به اصطلاح اهل منطق، رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی علم مطلقاً اعم از معرفت و معرفت مطلقاً اخص از علم است یا به تعبیر دیگر، معرفت زیرمجموعه‌ی علم است.

البته باید توجه داشت که معرفت هم مانند علم درجات دارد؛ یعنی همان‌طور که علم به چیزی می‌تواند بیشتر شود، معرفت نسبت به آن هم قابل افزایش است. مثال در باره‌ی علم این است که اگر بدانیم چیزی جسم است، این خود درجه‌ای از علم به آن می‌باشد؛ چون با همین آگاهی از مجهول مطلق بودن خارج شده است. حال اگر بفهمیم که «جسم متحرک» است، علم ما به آن بیشتر می‌شود و هم چنین است اگر بفهمیم که «جسم متحرک رشد‌کننده» می‌باشد.

در مورد معرفت هم می‌توانیم درجات مختلف قائل شویم. در مثال مورد بحث، اگر بفهمیم که آن جسم متحرک، حیوان است، نوع آن را شناخته‌ایم. علم خود را به آن «شناخت» می‌نامیم؛ چون فهمیده‌ایم که چیست و نوع آن را تشخیص و تمیز داده‌ایم؛

اما اگر آگاهی ما به آن بیشتر شود، مثلاً بفهمیم که از چارپایان است، آن‌گاه شناختِ ما به آن بالاتر می‌رود. هم‌چنین است اگر بفهمیم که کدام صنف از چارپایان است، معرفتِ ما به آن بیشتر می‌شود. این معرفت تا آن‌جا می‌تواند بالا رود که بسیار دقیق و جزئی به معلوم خاصّی تعلّق بگیرد. در این رتبه هم معرفت به یک چیز می‌تواند انحای مختلف داشته باشد، مثلاً اگر با دیدن یک چیز یا شنیدن صدایش یا لمس کردن جسمش، آن را از امور دیگر تمیز بدهیم، بر آن «شناخت» پیدا کرده‌ایم. در این صورت هر کدام از این راه‌ها نوعی معرفت به آن محسوب می‌شود که این معرفت‌ها قابل جمع با هم هستند. به این ترتیب اگر از طرق مختلف حسّی، چیزی را تشخیص بدهیم، معرفت بیشتری نسبت به آن پیدا کرده‌ایم تا این‌که آن را فقط از یک طریق بشناسیم. این هم نوعی دیگر از شدّت یافتن درجه‌ی معرفت به یک شیء است.

معنای سوم معرفت: دانش حسّی

برخی از لغویّین، معرفت را دانشی دانسته‌اند که از طریق حسّ حاصل می‌گردد. عین عبارت این است:

عَرَفْتُهُ عَرَفَةً بِالْكَسْرِ وَ عَرَفَانًا: عَلِمْتُهُ بِحَاسَّةٍ مِنَ الْخَوَاسِّ الْخَمْسِ وَ الْمَعْرِفَةُ اسْمٌ مِنْهُ.^۱

برای «عَرَفَ يَعْرِفُ» دو مصدر بیان شده و معرفت هم اسم آن دانسته شده است. روشن است که این معنا می‌تواند مصداقی از معنای دوم معرفت باشد؛ چون آگاهی حسّی ممکن است در حدّ علم تفصیلی به عین محسوس باشد. اگر انسان از طریق حس کردن چیزی را تشخیص دهد و آن را از چیزهای دیگر متمایز سازد، آن را شناخته است.

۱- المصباح المنیر ۲/ ۶۲

معنای چهارم معرفت: سکون و طمأنینه

در برخی دیگر از کتب اهل لغت دو معنا برای «عَرَفَ» بیان شده است. یکی:

تَتَابَعُ الشَّيْءَ مَتَّصِلًا بَعْضُهُ بِبَعْضٍ.

پشت سر هم آمدن و اتصال قسمت‌های مختلف یک چیز با یکدیگر.

و دوم:

السَّكُونُ وَالطَّمَأْنِينَةُ.

آرامش و اطمینان.

آن‌گاه دو مصدر برای معنای دوم ذکر می‌کند که عبارت‌اند از: معرفت و عرفان.^۱
این لغت‌شناس معروف^۲ در ادامه‌ی توضیحات خود، ارتباط این معنا را با معرفت به معنای «شناخت» چنین بیان می‌کند:

مَنْ أَتَكَرَّ شَيْئًا تَوَحَّشَ مِنْهُ وَ نَبَا عَنْهُ.^۳

هر کس چیزی را نشناسد، از آن وحشت می‌کند و به آن اطمینان خاطر ندارد.
منظور این است که شناخت یک چیز باعث نوعی آرامش خاطر برای شخص می‌شود و برعکس اگر آن را نشناسد، از آن می‌گریزد و وحشت دارد. انسان تا وقتی چیزی را نشناخته است، خیالش از آن آسوده نیست و احتمالات مختلفی در مورد آن می‌دهد؛ اما وقتی شناخت، آرامش و اطمینان خاطر پیدا می‌کند. به طور کلی می‌توان گفت که همیشه علم و آگاهی برای انسان آرامش‌بخش است برخلاف جهل و نادانی که نگران‌کننده و اضطراب‌آور می‌باشد.

۱ - معجم مقاییس اللغة ۲/ ۲۴۶.

۲ - احمد بن فارس بن زکریای رازی، متوفی در سال ۳۹۵ هجری قمری.

۳ - معجم مقاییس اللغة ۲/ ۲۴۶.

معنای پنجم معرفت: ادراک بسائط و جزئیات

معنای دیگری که بعضی از کتب لغت برای «معرفت» ذکر کرده‌اند، ادراک بسائط و جزئیات است. ابو هلال عسکری در بیان تفاوت میان علم و معرفت، اولین قولی که نقل کرده چنین است:

المعرفة إدراك البسائط و الجزئیات و العلم إدراك المركبات و الكلّیات.^۱

معرفت، ادراک امور بسیط و جزئی است و علم، ادراک امور مرکب و کلی. طبق این بیان، علم و معرفت هر دو از سنخ ادراک هستند و تفاوتشان در متعلق ادراک است. علم به امور کلی تعلق می‌گیرد و معرفت به جزئیات. منظور از جزئی، شخص است و ادراک جزئی یعنی آگاهی به شخص کسی یا چیزی به گونه‌ای که متعلق ادراک یک امر عینی و خاص باشد. گاهی انسان درباره‌ی چیزی یک سری اطلاعات کلی و عام پیدا می‌کند. در این صورت به آن علم دارد؛ ولی معرفت ندارد. اگر آگاهی او نسبت به آن چیز، جزئی و خاص شود، علمش به معرفت تبدیل می‌گردد. مثلاً وقتی انسان چیزی را از طریق دیدن تشخیص دهد، آگاهی‌اش عینی و خاص می‌شود و لذا به آن «معرفت» پیدا می‌کند. این تفکیک در مورد علم و معرفت تقریباً به آن‌چه در بیان معنای دوم معرفت گفته شد، باز می‌گردد.

اما ویژگی دیگر متعلق علم، مرکب بودن آن است در مقابل معرفت که متعلق آن، بسیط می‌باشد. برای روشن شدن این تفاوت میان علم و معرفت، مثالی مطرح می‌شود. آگاهی ما از «ظلم» به دو صورت متصور است. گاهی برای توضیح «ظلم» به بیان مفاهیمی می‌پردازیم که با روشن شدن آن‌ها، مفهوم ظلم هم روشن می‌گردد. برای این منظور به مفهوم «حق» و «زیر پا گذاشتن حق» توجه می‌کنیم و ظلم را از این طریق می‌فهمیم. در این صورت «ظلم» را مرکب از اجزایی دانسته‌ایم که عبارت‌اند از: «حق» و «زیر پا گذاشتن». این گونه آگاهی از «ظلم»، علم به آن شمرده می‌شود و برای حصول

۱ - معجم الفروق اللغویة / ۵۰۱.

آن ضرورتی ندارد که فرد عالم، ظلم را بچشد یا مظلوم واقع شود. اما نحوه‌ی دیگر آگاهی از ظلم این است که شخص، مصداقی از ظلم را بچشد و در موردی مظلوم واقع شود. در این جا می‌توان گفت که آن فرد «ظلم» را به صورت یک امر بسیط و عینی دریافته است. بسیط بودنش از آن جهت است که برای درک «ظلم» به اجزایی هم چون «حق» و «پایمال کردن» توجه ننموده و مستقیماً خود آن را چشیده و وجدان کرده است. در این صورت می‌توانیم تعبیر «معرفت به ظلم» را به کار ببریم و آن را از «علم به ظلم» تفکیک نماییم.

روشن است که نحوه‌ی ادراک ما از ظلم در این دو حالت متفاوت می‌باشد و حال معرفت از وضوح و روشنی بیشتری برخوردار است. در حالتِ اوّل (علم به ظلم) نمی‌توانیم بگوییم که ظلم را چشیده‌ایم؛ ولی در حالت دوم (معرفت) می‌توانیم تعبیر چشیدن را به کار ببریم. با این توضیحات باید معرفت را درجه‌ی بالاتر علم تلقی کنیم؛ چون درجه‌ی آگاهی شخص نسبت به آن بیشتر است.

معنای ششم معرفت: اقرار در برابر انکار

یکی دیگر از معانی لغوی معرفت، اقرار در برابر انکار است. ابن منظور چنین آورده است:

عَرَفَ لَهُ: أَقَرَّ.^۱

و در ادامه «معروف» را ضدّ «منکر» دانسته است.^۲ با این ترتیب یکی از استعمالات لغت «معرفت» در معنای پذیرفتن و اقرار کردن به یک امر می‌باشد.^۳ در این صورت لغت «معروف» به معنای چیزی است که پذیرفته شده و مورد اعتراف و اقرار می‌باشد و ضدّ آن «منکر» است؛ یعنی چیزی که مورد پذیرش قرار نگرفته و مردود است. تفاوت مهمی که این معنا با دیگر معانی لفظ «معرفت» دارد، اختیاری بودن معنای

۱ و ۲- لسان العرب ۱۰/ ۱۱۲.

۳. جالب است که یکی از استعمالات لغت «انکار» هم در معنای «شناختن» است (لسان العرب ۵ / ۲۳۲) چنان که قرآن می‌فرماید: «فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ» (یوسف / ۵۸).

اخیر است. اقرار و انکار دو حالت قلبی اختیاری هستند که انسان می‌تواند در برابر یک حقیقت داشته باشد. این دو حالت، دو موضع‌گیری متفاوت قلبی در مقابل یک واقعیت‌اند و انسان در اتخاذ هر یک از این دو مختار است. این ویژگی، خاص همین معناست و معانی دیگر معرفت هیچ‌کدام اختیاری نیستند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اگر بخواهیم اقوال کتب لغت را درباره‌ی معانی «معرفت» جمع‌بندی کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که همه‌ی آن‌ها در دو دسته‌ی مختلف قرار می‌گیرند: اول نوع خاصی از علم و آگاهی با ویژگی‌هایی که در ضمن معانی اول تا پنجم آن بیان شد و دوم، معانی اقرار و اعتراف که در بیان معانی اخیر توضیح داده شد. در واقع هر یک از معانی اول تا پنجم به نوعی در مفهوم «نوع خاصی از علم» مشترک هستند؛ ولی معنای ششم چیزی را غیر از خود علم است و رتبه‌ی آن پس از حصول علم می‌باشد. وقتی انسان چیزی را می‌فهمد و می‌شناسد، نسبت به آن می‌تواند موضع «اقرار» یا «انکار» بگیرد.

حال اگر بخواهیم درباره‌ی معرفت به صانع متعال سخن بگوییم، هر دو دسته‌ی مذکور در مورد آن صدق می‌کند. از دسته‌ی اول معنای اول (معرفت = علم) عمومیت دارد و بر هر نوع آگاهی از صانع متعال قابل اطلاق است. معنای دوم (علم به «عین» چیزی) نیز به طور دقیق و کامل بر شناخت صانع متعال صدق می‌کند. اگر آگاهی از او به گونه‌ای باشد که شخص او را از غیر او متمایز سازد، آن‌گاه معرفت به معنای علم به عین صانع متعال حاصل می‌گردد.

معنای سوم از این دسته (دانش حسی) قابل اطلاق بر صانع متعال نیست؛ چون ذات مقدّسش عقلاً قابل احساس نمی‌باشد.

معنای چهارم (سکون و طمأنینه) هم چون نتیجه‌ی معنای دوم می‌باشد، در مورد معرفت به صانع متعال قابل صدق است. هم‌چنین است معنای پنجم که آن هم به معنای دقیقش در خصوص صانع متعال ساری و جاری می‌گردد. معنای ششم (اقرار) نیز پس از حصول معانی پیشین نسبت به صانع متعال قابل تحقق می‌باشد؛ چون کسی که او را

۲۸ * کتاب توحید، دفتر دوم، معرفت خدا و آثار و احکام آن

شناخته، می‌تواند با اختیارش تسلیم علم خود شود یا این‌که با آن از درِ عناد و انکار وارد شده، زیر بارِ پذیرش آن نرود. در صورت تسلیم شدن، به آن اقرار و اعتراف نموده و به معنای ششم معرفت پیدا کرده است. بنابراین از شش معنای معرفت فقط یکی از آنها بر صانع متعال قابل اطلاق نیست و بقیه هر یک به شکلی در مورد آن ذات قدّوس به کار می‌رود.

فصل ۲

عجز از معرفت صانع متعال با نور علم و عقل

عدم تلازم اثبات صانع با معرفت او

در گذشته^۱ دانستیم که اگر عاقلی به نور عقل خویش دریابد که مصنوعات بدون صانع نیستند و باید صانعی در کار باشد، در این صورت به مرحله‌ی «اثبات صانع» رسیده است. اکنون می‌خواهیم بر این حقیقت تأکید کنیم که لازمه‌ی عقلی اثبات صانع، «معرفت» عاقل نسبت به او نیست. ممکن است انسان دریابد که کار به مصنوعات و آنچه شبیه آن‌هاست، ختم نمی‌شود و «باید» موجودی که شبیه به مصنوعات نیست، باشد تا «به» او همه‌ی مصنوعات محقق گردند؛ اما در عین حال هیچ کشفی از آن موجود بی‌شبهت با مصنوعات نداشته باشد. ما از آن ذات غیر شبیه به مصنوعات، تعبیر به «صانع» یا «صانع ما» می‌کنیم؛ یعنی «صانعی» و مقصودمان نکره‌بودن آن است؛ یعنی آن ذات برای ما معروف و شناخته شده نیست، بلکه غیر معروف و ناشناخته است. علّت به کارگیری تعبیر نکره همین است که در مرحله‌ی اثبات صانع و تا جایی که به نور عقل کشف می‌کنیم، به خود صانع و این که صانع کیست (مِن الصّانع) علم نداریم؛ اما نکته این است که نداشتن این معرفت، مانعی در راه علم ما

۱- کتاب توحید، دفتر اول (اثبات صانع).

۳۰ * کتاب توحید، دفتر دوم، معرفت خدا و آثار و احکام آن

به وجود صانع (اثبات صانع) نیست. به بیان دیگر، لازمه‌ی تحقق اثبات صانع (به نور عقل) معرفت نسبت به او نمی‌باشد.

محال بودن معرفت علمی (و عقلی) به صانع متعال

معرفت علمی و عقلی یعنی چیزی را به نور علم یا عقل بشناسیم. در مورد صانع متعال می‌توانیم ادعا کنیم که محال است با این انوار شناخته شود. این محال بودن به خاطر عدم شباهت میان مصنوعات و صانع آن‌هاست. اگر واقعاً هیچ شباهتی بین آن‌ها وجود نداشته باشد، نباید در «مکشوفیت به نور علم یا عقل» مشترک باشند. این انوار، خود، مخلوقاتی هستند که صانع متعال برای شناخت مخلوقاتش آن‌ها را خلق کرده است، چگونه امکان دارد چیزی که خود صانع جاری ساخته، در مورد خودش جاری شود؟ به تعبیر دیگر، چگونه ممکن است صانع متعال محکوم و محدود به چیزی شود که خود، آن را آفریده است؟ فرمایش امام هشتم علیه السلام را در همین خصوص به یاد می‌آوریم که فرمودند:

كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ.^۱

چگونه ممکن است چیزی که خود (صانع) جاری ساخته، بر خودش جاری گردد؟

این فرمایش امام رضا علیه السلام به صورت تذکر عقلی و در قالب استفهام انکاری بیان شده و در مقام بیان علت برای این قاعده‌ی کلی مطرح گردیده که:

كُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ.^۲

هر چه در مخلوقات است، در خالق آن‌ها یافت نمی‌شود و هر چه در مخلوقات امکان‌پذیر است، در حق صانع آن‌ها محال است.^۳

۱- التَّوْحِيد، باب ۲، ح ۴۰ / ۲.

۲- همان.

۳- توضیح مفصل این حدیث شریف در دفتر اول کتاب توحید (اثبات صانع)، ص ۱۶۰ آمده است.

قاعده‌ی کلی همان تباین و عدم شباهت میان صانع و مصنوع است که عقل آن را کشف می‌نماید. همه‌ی آن‌چه در میان مخلوقات جاری است، مصنوع صانع متعال می‌باشد و عقلاً محال است که صانعی محکوم مصنوع خودش باشد. پس معرفت به صانع متعال با نور علم و عقل محال است.

اقرار به عجز از معرفت صانع: آخرین حدّ تنبّه عاقل نسبت به او

با توضیحاتی که گذشت، می‌توانیم این حقیقت را تصدیق نماییم که بالاترین درجه‌ی تنبّه عقلی نسبت به صانع متعال، اقرار و اعتراف به این است که او را با نور عقل و علم نمی‌توان شناخت. نکته‌ی لطیف بحث، همین اقرار و اعتراف به عجز از معرفت اوست. عاقل به این ناتوانی اذعان می‌نماید. در واقع کسی که به عجز خویش از معرفت عقلی (و به طور کلی علمی) نسبت به صانع پی نبرده، هنوز به بالاترین درجه‌ی تنبّه عقلی خود نرسیده است. اگر عاقلی به اشتباه تصوّر کند که می‌توان صانع مخلوقات را با نور علم و عقل شناخت، هنوز به عدم شباهت (مباینیت) میان صانع و مصنوعات تنبّه پیدا نکرده است. چنین فردی با تذکرِ دیگر عاقلان می‌تواند متذکرِ قاعده‌ی کلی تباین میان خالق و مخلوق گردد و این گونه به برکت نور عقلش، تشبیه صانع را به مصنوعات ناروا و قبیح بداند و از همین طریق، ناتوانی خویش را از معرفت صانع متعال (به نور علم و عقل) وجدان نماید. در این صورت به بالاترین درجه‌ی کشف عقلانی در مورد خالق اشیا نایل می‌گردد.

تنبّه به عجز از معرفت: تنها وسیله برای قرار گرفتن در مسیر صحیح معرفت

نکته‌ی زیبا در این جا این است که تا عاقل به این درجه از تنبّه عقلانی نایل نشود، راهی به سوی معرفت واقعی نسبت به صانع متعال (که به وساطت نور علم و عقل نیست) پیدا نمی‌کند. تا وقتی کسی تصوّر نماید که می‌تواند معرفت علمی و عقلی به خالق اشیا پیدا کند، همین تصوّر نادرست، حجابی خواهد شد که مانع او از رسیدن به معرفت حقیقی صانع متعال است. به تعبیر دیگر، کسی که گرفتار این تصوّر باطل شده،

ناخودآگاه می‌خواهد همان‌گونه که مصنوعات را می‌شناسد، به صانع آن‌ها هم معرفت پیدا کند و لذا احکام معرفت مخلوقات را به خالق آن‌ها هم سرایت می‌دهد. این‌گونه گرفتار تشبیه باطل می‌شود و به جای صانع متعال، مصنوعی را تصوّر می‌نماید که به غلط، آن را غیرمصنوع می‌پندارد. همین پندار نادرست جای معرفت صحیح او را می‌گیرد و باعث می‌گردد که در شناخت حقیقی صانع متعال به گم‌راهی بیفتد و طریق صحیح آن را گم کند.

این است سرّ فرمایش گهربار امام العارفین حضرت زین‌العابدین (علیه السلام) که در مناجات العارفین به درگاه ربوبی عرضه می‌دارند:

إِلَهِي... لَمْ تَجْعَلْ لِلْخَلْقِ طَرِيقًا إِلَى مَعْرِفَتِكَ إِلَّا بِالْعَجْزِ عَنْ مَعْرِفَتِكَ.^۱
خدا یا!... راهی به سوی معرفت خود جز از طریق [اقرار به] ناتوانی نسبت به معرفت خود قرار نداده‌ای.

در این دعای بسیار عمیق، عجز از معرفت تنها سبب و وسیله به سوی معرفت صانع متعال دانسته شده است. تعبیری که امام سجّاد (علیه السلام) به کار برده‌اند، «بالعجز» است. به «باء» سببیت در این عبارت توجّه شود. نفرموده‌اند که تنها راه به سوی معرفت، عجز از معرفت است. صرف اقرار و اعتراف به ناتوانی از معرفت، راه معرفت نیست؛ بلکه وسیله و سبب به سوی طریق معرفت است؛ یعنی اگر کسی به این درجه از تنبّه عقلانی برسد که نمی‌تواند معرفت علمی و عقلی به صانع متعال پیدا کند، تازه در مسیری قرار می‌گیرد که می‌تواند به معرفت صحیح و واقعی نایل گردد. در غیر این صورت- یعنی اگر به ناتوانی خود پی نبرد- اصلاً در طریق معرفت قرار نمی‌گیرد و به گم‌راهی می‌افتد.

به تعبیر دیگر، می‌توان گفت: تنبّه عقلی به عجز از معرفت، مانع اصلی برای رسیدن به معرفت را از سر راه برمی‌دارد. مانع اصلی در طریق معرفت، تصوّر و توهم تشبیه (بین صانع و مصنوعات) است که تنها با رفع آن، راه برای معرفت صحیح باز می‌شود و اقرار به عجز از معرفت دقیقاً همین کارآیی را دارد و لذا نقش کلیدی و منحصر به فرد

۱- بحار الأنوار ۹۴/ ۱۵۰ (مناجات دوازدهم از مناجات خمسة عشر).

فصل دوم: عجز از معرفت صانع متعال با نور علم و عقل * ۳۳

برای قرار دادن انسان در مسیر معرفت صحیح دارد. به همین جهت است که امام سجّاد علیه السلام در دعای خود، راه پیدا کردن معرفت را در تَبَّه عقلانی به ناتوانی از معرفت، منحصر دانسته‌اند. لذا طالبان معرفت، راهی جز برداشتن این قدم برای نیل به مقصود خود ندارند.

فصل ۳

امکان حصول معرفت نه با نور علم و عقل

معرفت ماهیات به نور علم و عقل

در بحث اثبات صانع^۱ به مناسبت توضیح مصنوعیت ماهیات اشاره‌ای به این حقیقت داشتیم که ذات «ماهیت» ظلمانی است؛ یعنی به خودش نه موجود است و نه معلوم و نه معقول و نه... بنابراین، معلوم و معقول شدن ماهیت به واسطه‌ی نور علم و عقل تحقق می‌پذیرد. اکنون بحث در مورد «معروف» شدن ماهیت است. معرفت همان‌طور که در فصل اول از همین مکتوب گذشت، اخص از علم است؛ یعنی حالت خاصی از علم، معرفت نامیده می‌شود که عبارت است از: علم به «عین» چیزی به‌طوری که شخص آن را از غیر خود متمایز سازد (معنای دوم معرفت).

بهترین مثال برای معرفت ما، احساسات ما هستند (معنای سوم معرفت). وقتی چیزی را حس می‌کنیم، نسبت به آن معرفت داریم؛ چون علم به آن به صورت جزئی و خاص حاصل شده است. وقتی چیزی را می‌بینیم یا می‌شنویم یا لمس می‌کنیم یا می‌چشیم و یا می‌بوییم، در همه‌ی این حالات، آن شیء دیدنی یا شنیدنی یا لمس‌کردنی

۱- رجوع شود به کتاب توحید، دفتر اول، بخش اول، فصل اول.

یا چشیدنی و یا بوییدنی، معروف ما می‌گردد. این‌ها همگی مصادیق معرفتِ ماهیات به نور علم هستند، پس در این موارد، معرفت به وساطت نور علم حاصل می‌شود که گاهی هم از آن به «معرفت علمی» تعبیر می‌کنیم.

به همین صورت می‌توانیم «معرفت عقلی» را هم توضیح دهیم. معرفت عقلی مربوط به ماهیتی می‌شود که به نور عقل برای انسان کشف می‌گردد. البته می‌دانیم که نور عقل حقیقتی جز نور علم ندارد و تنها متعلق آن اخصّ از متعلق نور علم می‌باشد. مثالی که در توضیح معنای پنجم معرفت (ادراک بسائط و جزئیات) داشتیم، نمونه‌ی خوبی برای معروف شدن به نور عقل است. وقتی کسی مصداقی از «ظلم» را می‌چشد و در موردی مظلوم واقع می‌شود، در واقع به واسطه‌ی نور عقل، نسبت به آن ظلم، معرفت پیدا کرده است. واسطه را نور عقل می‌دانیم به خاطر این‌که به برکت آن، قبح آن ظلم را کشف می‌کند و این نوع کشف را «معرفت» می‌نامیم؛ چون معلوم در این حالت جزئی و خاصّ و بسیط (نه کلی و مرکّب) است. معمولاً در همین حالت است که تعبیر «یافتن» و «چشیدن» را به کار می‌بریم، مثلاً می‌گوییم: ظلم را چشیده‌ام و یا آن را می‌بایم؛ اما وقتی ادراک کلی نسبت به قبح ظلم پیدا می‌کنیم، نمی‌گوییم: «ظلم را چشیدم و یافتم». البته همه‌ی اقسام دانایی را می‌توان از جهتی مصداق «یافتن» و «وجدان کردن» دانست؛ از این جهت که در عالم شدن، مواجهه با خود معلوم صورت می‌پذیرد نه این‌که صرفاً صورت ذهنی از آن حاصل شود. به این اعتبار، همه‌ی معلومات و معقولات ما وجدانی و یافتنی هستند؛ اما به اعتبار دیگری که در این‌جا محلّ بحث می‌باشد، بعضی معلومات و معقولات ما جزئی و بسیط بوده و از درجه‌ی وضوح و مکشوفیتِ خاصی برخوردارند که سایر مکشوفاتِ ما چنین نیستند.

ما در خصوص این موارد، تعبیر «یافتن» را با عنایت دیگری (غیر از کشف مستقیم و بدون وساطت صورت ذهنی) به کار می‌بریم. این عنایت همان شدّت وضوح و روشنی معلوم یا معقول به خاطر جزئی و خاصّ بودنش است؛ چنان‌که در مثال یافتن و چشیدن مصداق خاصی از ظلم بیان گردید.

به هر حال، نتیجه‌ی بحث فعلی ما این است که معرفت به واسطه‌ی نور علم یا عقل صرفاً به ماهیات تعلّق می‌گیرد و آنچه بیان شد، مثال‌هایی برای معرفت علمی و عقلی به این ماهیات است. ویژگی ذاتی ماهیّت، ظلمانی بودن آن است که به همین جهت برای معروف شدنش نیاز به نور علم یا عقل دارد.

معرفت نسبت به نور علم (و عقل) بدون معلومیّت (و معقولیّت) آن

نکته‌ای که در این جا مورد تأکید است این که معرفت ما منحصر به معرفت علمی و عقلی نیست. ما معرفت‌هایی داریم که به وساطت نور علم یا عقل نیستند. ماهیّاتی که ذاتشان نور نیست، معروف شدنشان به این است که به نور علم یا عقل، مکشوف و متّور گردند. اما خود نور معروفیّتش به این نیست که به نور دیگری معلوم و مکشوف گردد. ما نور را می‌شناسیم؛ اما می‌دانیم که این شناخت به واسطه‌ی نور دیگری نیست. نحوه‌ی معرفت ما به نور علم و عقل با نوع شناختی که نسبت به معلومات و معقولات داریم، متفاوت است. معلومات و معقولات، ماهیّاتی هستند که به نوری خارج از ذوات خود، مکشوف می‌گردند؛ ولی خود نور، ماهیّت و ظلمانیّ الذات نیست تا معروف شدنش نیاز به نوری خارج از ذاتش داشته باشد.

به بیان روشن‌تر، ما وقتی علم و عقل را «نور» می‌دانیم و نور را هم «الظّاهرُ بذاته المّظهرُ لِغیره» تعریف می‌کنیم، این بیان یک تعریف صرفاً فکری و ذهنی نیست؛ بلکه کاملاً وجدانی است. «الظّاهرُ بذاته» یعنی خودش برای آشکار و شناخته شدن و از حدّ تعطیل خارج گشتن، احتیاج به نور دیگری ندارد و «المّظهر لِغیره» یعنی معلومات و معقولات به نور علم و عقل برای آشکار و روشن می‌شوند.

خصوصیّت دوم (آشکار ساختن غیر خود) را در ذیل عنوان قبلی توضیح دادیم که معرفت ماهیّات به نور علم و عقل حاصل می‌گردد؛ اما ویژگی اوّل (آشکار بودن ذاتش) را می‌توانیم این‌گونه وجدان کنیم که اگر در حال ادراک معقولی (مانند قبح ظلم)، نوری را که به آن، زشتی ظلم را می‌فهمیم، حاضر بیابیم و بدان تنبّه پیدا کنیم، در این صورت به معرفت «نور عقل» دست یافته‌ایم. هم‌چنین اگر در حال ادراک یک معلوم، نوری

راکه به سبب آن علم داریم، حاضر بیاییم، به معرفت «نور علم» نایل شده‌ایم. نکته‌ی مورد بحث در این جا این است که نور علم، معلوم و نور عقل، معقول نمی‌شوند؛ ولی در عین حال معروف می‌گردند. این انوار چون ذاتشان عین نور است معنا ندارد که منور به نور شوند؛ بلکه به ذات خودشان آشکار و روشن هستند. به عبارت ساده‌تر، آشکار بودنشان را از غیر خود وام‌نگرفته‌اند و روشنی از آن خودشان است. نتیجه این که می‌توان چیزی را معروف دانست بدون آن که معلوم و معقول شود و مثال روشنش در مخلوقات، خود نور علم و عقل می‌باشد.

عدم مکشوفیت ذات نور در عین معرفت آن

معرفت نسبت به نور علم و عقل یک تفاوت اساسی با سایر معرفت‌های ما دارد و آن این که با معرفت آن‌ها چیزی از ذاتشان برای ما روشن و مکشوف نمی‌گردد. امام صادق علیه السلام در وصف «عقل» به مفضل فرمودند:

ظاهرٌ یشاهد و مستورٌ بذاته^۱.

به نشانه‌ها آشکار و به ذاتش پوشیده است.

شواهد یا نشانه‌های عقل همان معقولات هستند که نور عقل «به» آن‌ها آشکار می‌شود. اما باید توجه کرد که آشکار شدن عقل «به» معقولات به این معنا نیست که معقولات «مُظْهِر» عقل باشند. چنین نیست، عقل چون عین نور است، ذاتاً آشکار است و معنا ندارد که یک ذات ظلمانی و فاقد نور، آشکارکننده‌ی آن باشد. اگر بخواهیم تعبیر صحیحی در این جا به کار ببریم، باید بگوییم: معقولات «مَظْهُر» عقل هستند. مَظْهُر یعنی محل ظهور و مقصود از مَظْهُریت معقولات برای عقل این است که نور عقل در ظرف تحقق معقولات آشکار است؛ یعنی همان طور که در توضیح معرفت عقل گفتیم، در حین ادراک معقولات اگر به خود معقول توجه نکنیم و به نوری که روشنگر آن شده، توجه نماییم، نور عقل را شناخته‌ایم. پس این معقولات نیستند که

۱- بحار الأنوار ۳/ ۱۴۹.

عقل را برای ما روشن می‌کنند؛ بلکه خود معقولات به نور عقل روشن شده‌اند؛ اما معقولات مظهر عقل هستند؛ یعنی عقل در منظرِ نظر به معقول دیده می‌شود نه این‌که چیزی غیر عقل، آن را برای انسان روشن نماید. پس وقتی گفته می‌شود که عقل «به نشانه‌ها» آشکار می‌گردد، مراد همین حقیقتی است که توضیح دادیم.

اما پنهان بودن به ذاتش یعنی چه؟ یعنی در عین آن‌که نور عقل را در حال ادراک معقولات و به مظهریت آن‌ها می‌شناسد و آن را حاضر می‌یابد؛ اما با این شناخت، چیزی از ذات نور عقل برای عارف به آن روشن و مکشوف نمی‌گردد. این جا با پدیده‌ی عجیب و بی‌سابقه‌ای مواجه می‌شویم. چیزی در کمال وضوح و روشنی باشد؛ اما از ذات آن هیچ سر در نیاوریم. در حالی‌که قبح ظلم را درک می‌کنیم، به هیچ وجه نمی‌توانیم وجود نور عقل را منکر شویم؛ بلکه آن را از هر روشنی روشن‌تر و از هر مشهودی، مشهودتر می‌یابیم. اما در عین حال درباره‌ی ذات این نور هیچ توضیح و بیانی جز این‌که «نور» است، نمی‌توانیم بگوییم و از حقیقت آن هیچ سر در نمی‌آوریم.

نکته‌ی بسیار ظریف این است که یک حقیقت نوری (مانند نور عقل) ذاتش برای ما کشف نمی‌شود؛ بلکه از طریق نظر به شواهد و نشانه‌هایش و به مظهریت آن‌ها شناخته می‌گردد. بنابراین، اگر کسی بخواهد آن‌گونه که ماهیات و حقایق ظلماتی‌الذات را می‌شناسد، نور عقل را بشناسد، به گمراهی می‌افتد؛ چون ذات نور منور نمی‌شود.

نتیجه این‌که نور عقل (هم‌چنین نور علم) در عین معروف شدن، ذاتش مستور و پوشیده می‌ماند و معرفت نسبت به آن، ذاتش را مکشوف و روشن نمی‌کند.

معرفت و لَهی (در عین احتجاب) نسبت به انوار

با توجه به مستوریت ذاتی نور عقل (و نور علم)، روشن است که ما اگر توضیحی درباره‌ی آن می‌دهیم، این توضیح به هیچ وجه ذات آن را برای ما مکشوف نمی‌کند. حد اکثر آن‌چه درباره‌ی نور بودن عقل و علم می‌گوییم، همین است که «ظاهر بذاته و مظهر لَغیره» است. «ظاهر بذاته» هم معنایی ندارد جز این‌که «احتیاج به مظهر ندارد». در

واقع از ظهور ذاتی نور علم و نور عقل صرفاً یک معنای سلبی را می‌فهمیم. این که عقل مُظهري ندارد، چیزی از ذات آن را روشن نمی‌سازد و فقط می‌فهمیم که کدام ویژگی را ندارد. به تعبیر دقیق‌تر، توضیحی که درباره‌ی ذات نور می‌دهیم، صرفاً یک بیان تنزیهی است که آن را از برخی نقایص و محدودیت‌ها تنزیه می‌نماید. خلاصه این که با هیچ بیانی نمی‌توانیم از چیستی نور عقل پرده‌برداری کنیم؛ چون به واقع از حقیقت آن هیچ سر در نمی‌آوریم.

پس ما با حقیقتی روبه‌رو هستیم که نه می‌توانیم بگوییم: «نیست» و نه می‌توانیم بگوییم: «چیست». لذا از همین جهت به نوعی تحیر و وَلَه می‌افتیم. حیرت از این که چگونه چیزی در کمال وضوح و روشنی هست که از ذاتش هیچ نمی‌فهمیم و این که چگونه مستوریت ذاتی با عیان و آشکار بودن جمع شده است؟

به جهت همین تحیر، معرفت خود نسبت به نور عقل را معرفت وَلَهی می‌نامیم؛ یعنی معرفتی که در عین معرفت بودن، ما را از حالت وَلَه و حیرت در مورد معروف خارج نمی‌گرداند. چیزی را می‌شناسیم که از ذات آن سر در نمی‌آوریم. این جامی توانیم تعبیر دیگری را به کار ببریم که ویژگی انحصاری این نوع معرفت را (در حوزه‌ی مخلوقات) بهتر روشن نماید و آن اصطلاح «معرفت در عین احتجاب» است. منظور از «احتجاب» این است که ذاتش مکشوف و معلوم نمی‌شود؛ اما در عین حال معروف می‌گردد. معروفیت و احتجاب دو خصوصیتی هستند که جمع شدنشان با هم در یک مورد بانگاه اوّلیّه و غیردقیق، متناقض می‌نماید؛ اما به وضوح می‌بینیم که چنین چیزی شدنی است. البته فراموش نکنیم که نور علم و عقل به هر حال مصنوعی از مصنوعات هستند و چنان که در دفتر اول کتاب توحید بیان شد، خالی از ویژگی مصنوعیت نمی‌باشند.^۱ بنابراین با وجود مصنوع بودن، هنگامی که معروف می‌شوند، از احتجاب خارج نمی‌گردند. بنابراین، ما در مخلوقات نمونه‌ی معرفت در عین احتجاب را سراغ

۱ - حداقل سه ویژگی مصنوعیت در این انوار هست که عبارت‌اند از: حدوث، عدم اختیار، نیاز به رب. توضیح وجدانی این ویژگی‌ها در کتاب توحید، دفتر اول، ص ۴۳ تا ۴۸ آمده است.

داریم و این حجتی است بر انسان عاقل که تصوّر نکند در هر معرفتی باید ذات معروف برایش روشن و معلوم گردد. می‌توان معروفی داشت که ذاتش حقیقتاً معلوم و معقول نباشد؛ اما خودش به واقع شناخته شده باشد. «معرفت در عین احتجاب» یک فرض معقول و باورکردنی است و قبول آن به پذیرفتن تناقض نمی‌انجامد.

علم، معلوم و عقل، معقول نمی‌شوند

آن‌چه را بیان شد، می‌توانیم به این تعبیر هم بگوییم که: نور علم، معلوم نمی‌شود و نور عقل هم معقول نیست. مقصود ما از «معلوم» و «معقول» ذاتی است که به خود، نور ندارد و منور به نوری خارج از خود می‌شود. این ویژگی اختصاص به ماهیات ظلمانی‌الذات دارد؛ اما نور علم و نور عقل به خودی خود ظاهر و آشکارند. بنابراین، منور شدن به نور برای آن‌ها بی‌معناست. منور شدن یک چیز با این‌که آن چیز به ذات خود ظاهر باشد، منافات دارد. نور عقل و نور علم به خودشان و به ظهور ذاتی‌شان شناخته می‌شوند نه این‌که به چیز دیگری غیر خود معروف گردند.

ظرافت بحث در این است که معروفیت علم به معلومیت آن و معروفیت عقل به معقول شدن آن نیست. بنابراین در مخلوقات، معروفی داریم که نه معلوم است و نه معقول و لازمه‌ی معروفیت، معلوم یا معقول شدن نیست.

تصوّر ناپذیری نور علم و عقل با وجود معرفت به آن‌ها (لافکری)

وقتی فهمیدیم که عقل، معقول و علم، معلوم نمی‌شوند، می‌گوییم: پس «به طریق اولی» با تصوّرات و مفاهیم هم نمی‌توانیم نور علم و نور عقل را توضیح دهیم. این‌که «به طریق اولی» می‌گوییم، به این دلیل است که چه بسا چیزهایی معلوم و معقول باشند، اما با مفاهیم، قابل تصوّر نباشند. یعنی ما حتی برخی از معلومات و معقولات خود را هم نمی‌توانیم تصوّر کنیم، چه رسد به چیزی که معلوم و معقول واقع نشود. در آن صورت آن چیز به طریق اولی قابل تصوّر نخواهد بود.

به عنوان مثال حقیقت «اختیار» در انسان یک امر واضح و شناخته شده است.

انسان با واقعیتش آشناست؛ اما آیا می‌تواند آن را با مفاهیم و تصوّرات ذهنی توضیح دهد؟

واقعیت این است که حقیقت «اختیار» را با استفاده از هیچ مفهومی نمی‌توان توضیح داد و آنچه در مقام توصیف آن گفته می‌شود، از قبیل این بیت مثنوی که:

این‌که گویی این‌کنم یا آن‌کنم خود دلیل اختیار است ای صنم

تنها برای کسی که واقعیت «اختیار» را وجدان کرده، مفهوم می‌شود و اگر کسی چنان وجدانی نداشت، هرگز از طریق این مفاهیم به شناخت حقیقت اختیار نمی‌رسید. مقصود این است که «اختیار» با این‌که یک حقیقت «معلوم» ماست؛ اما قابل توضیح با مفاهیم و تصوّرات ذهنی نیست. حال اگر چیزی معلوم هم نباشد، به طریق اولی چنین خواهد بود و نور علم و نور عقل این‌گونه هستند.

بنابراین، راه شناخت این انوار، فکر کردن و ساختن تصوّرات ذهنی در مورد آن‌ها نیست. بزرگ‌ترین خطا در معرفت نور علم و عقل این است که تصوّری از «نور» و تعریف آن در ذهن بیاوریم و سپس بخواهیم با افکار و تصوّرات خود به شناخت حقیقت آن نایل شویم (شبیهِ آن‌چه در فلسفه‌ی صدرایی وجود دارد که عقل را بایک تعریف ذهنی و فکری می‌شناسانند). همین‌که بخواهیم از «نور» تصوّری در ذهن بیاوریم، از شناخت آن فاصله گرفته‌ایم. این ویژگی در مورد همه‌ی امور وجدانی صادق است. مثلاً حرّیت و اختیار را هم اگر کسی بخواهد به صورت فکری و تصوّری بشناسد، از معرفت صحیح آن فاصله گرفته است. شرط لازم برای معرفت امور وجدانی این است که با افکار و تصوّرات سراغ آن‌ها نرویم.

ضرورت این امر در مورد وجدانیاتی که معلوم و معقول نمی‌شوند، بیش‌تر و نمایان‌تر است. بنابراین، فکر کردن و تصوّر نمودن، حجاب معرفت نور علم و نور عقل است. باید این را اختیاراً کنار بگذاریم و سپس به سراغ معرفت این انوار برویم. چنین رویکردی را «لافکری» می‌نامیم.

با این ترتیب روشن است که «لافکری» به معنای بی‌ارزش دانستن فکر و معتبر

ندانستن آن به طور مطلق نیست. بحث در این است که اگر چیزی از سنخ تصوّر و فکر نیست، نخواهیم با تفکّر و ساختن تصوّرات به معرفت آن نایل شویم. عاقل تصدیق می‌کند که اگر بخواهیم به صورت فکری امور غیر فکری را بشناسیم، قطعاً به خطا می‌رویم و با دست خود، خود را از شناخت صحیح آن‌ها محروم می‌نماییم. بنابراین «لافکری» به معنای تخطئه‌ی تفکّرات صحیح و به جا نیست؛ بلکه به معنای نفی و کنار گذاشتن تفکّرات نادرست و بی‌جا در مورد اموری است که اصولاً با افکار و تصوّرات قابل شناخت نیستند. رسیدن به این مرتبه، نشانگر کمال عقل کسی است که می‌خواهد راه صحیح را در نیل به معرفت هر چیز بی‌یابد.

توصیف‌ناپذیری نور علم و عقل

نکته‌ی دیگری که از این بحث نتیجه می‌شود، «توصیف‌ناپذیری نور علم و عقل» است. وقتی دانستیم که نور علم و نور عقل معلوم و معقول نمی‌شوند و از طریق افکار و تصوّرات هم نمی‌توان به معرفت آن‌ها رسید، تصدیق می‌کنیم که این انوار قابل توصیف نیستند. توصیف فرع بر تصوّر است و اگر چیزی قابل تصوّر نباشد، قابل توصیف هم نیست. پس ما چیزهایی را می‌شناسیم که برایمان قابل توصیف نیستند و لازمه‌ی معرفت به چیزی، توصیف‌پذیری آن نیست.

جالب این جاست که از دو ویژگی نور یعنی «ظاهر بذاته» و «مُظهر لغیره» هیچ‌کدام قابل توصیف برای ما نیستند. چنان‌که بیان شد، آن‌چه از «ظاهر بذاته» می‌فهمیم و وصف می‌کنیم، همین است که «چیزی مُظهر آن نیست» که این یک بیان صرفاً سلبی و تنزیهی است و از چگونگی ظهور ذاتی نور گزارشی نمی‌دهد. ویژگی دوم نیز چنین است؛ یعنی ما به نور علم و عقل هیچ توصیفی درباره‌ی چگونگی روشنگری این انوار و مُظهر غیر بودنشان نمی‌توانیم بدهیم؛ چون هیچ‌گونه کشفی از این مُظهریت نداریم. نور عقل چگونه قبح ظلم را برای من عاقل، روشن می‌کند؟ هیچ پاسخی برای این سؤال نداریم و لذا ناتوانی خود را در این مورد اذعان می‌کنیم.

از عجایب ویژگی‌های عقل این است که اگر چیزی را روشن نماید، آن‌قدر مطلب

واضح می‌شود که هیچ جای انکار و شک باقی نمی‌گذارد و در جایی هم که چیزی را کشف نمی‌کند، حُسن و لزوم اقرار به عجز خود را برای عاقل به وضوح روشن می‌نماید. در این جا هم عاقل به کاشفیت عقل خویش درمی‌یابد که هرگونه توصیفی درباره‌ی ذات عقل و روشنگری آن نابه‌جا و قبیح است. لذا به عجز خود از این توصیف اعتراف و اذعان می‌کند. نتیجه این که معرفت یک چیز با قابل توصیف نبودن آن قابل جمع است؛ می‌توان چیزی را شناخت و در عین حال از توصیف آن کاملاً ناتوان بود.

دخالت‌ناداشتن چگونگی حصول معرفت در معنای آن

آخرین نکته‌ای که در این فصل تذکر می‌دهیم این است که اگر در فصل اوّل با توجّه به معانی لغوی معرفت، آن را نوعی علم و آگاهی دانستیم و تصریح کردیم که معرفت اخصّ از علم می‌باشد، مقصودمان از علم، صرفاً نفی جهل و نادانی بوده است؛ نه این که حتماً نور علم واسطه‌ی معلوم شدن آن باشد. در واقع در تحقّق معرفت، این که به چه چیزی حاصل شود - به نور علم یا عقل و یا این که وساطت این انوار در کار نباشد - اهمّیتی ندارد. مهم این است که تعریف «معرفت» در مورد آن صدق نماید؛ یعنی آگاهی به «عین» یک شیء به طوری که آن را از چیزهای دیگر متمایز سازد. این تعریف همان قدر که بر معلومات و معقولات به نور علم و عقل صدق می‌کند، بر خود نور علم و نور عقل هم صادق است؛ هر چند که در اوّلی وساطت نور هست و در دومی خیر. احکام این دو گونه معرفت متفاوت است؛ معرفت نور، ولّهی و در عین احتجاب است و ذات معروف، مکشوف نمی‌شود؛ ولی معرفت ماهیات چنین نیست؛ اما همه‌ی این‌ها اقسام و مصادیق معرفت‌اند. به هر حال، در تحقّق معنای معرفت و صدق تعریف آن، ویژگی‌های خاصّ هر نوع معرفت و چگونگی حصول آن دخالتی ندارد.

فصل ۴

وجدان معرفت «الله»

وجدان قیوم و مقلب انسان

در این فصل می‌خواهیم ببینیم آیا شبیه معرفتی که به نور علم و عقل داریم (که معروف، معلوم و معقول نمی‌شود) نسبت به صانع متعال داریم یا خیر. در بحث اثبات صانع دیدیم که به نور عقل نشانه‌های مصنوعیت خود و سایر مصنوعات را کشف می‌کنیم و در قدم بعد به این که عقلاً نمی‌تواند صانعی در کار نباشد، متنبه می‌شویم؛ اما اکنون سخن در این است که علاوه بر تنبّهات عقلی، ممکن است برای انسان معرفتی نسبت به صانع خود و سایر مصنوعات حاصل شود که به نور علم یا عقل نباشد. این معرفت، وجدان شخص قیوم و مقلب (زیر و روکننده) انسان است که با وجدان تقلّبات خود و دیگران متفاوت می‌باشد.

شاید یادآوری داستان ابن‌ابی‌العوجاء و تذکرات امام صادق علیه‌السلام به او مثال بسیار مناسبی برای یافتن قیوم و مقلب انسان باشد. در بحث اثبات صانع اگر ازش این ملاقات را بیان کردیم که وقتی ابن‌ابی‌العوجاء به عنوان اعتراض به امام علیه‌السلام عرض کرد که: اگر

۱- کتاب توحید، دفتر اول / ۱۳۱- ۱۴۵.

خدایی هست، پس چرا خود را از خلق خویش پنهان کرده است؟ حضرت در پاسخ به او فرمودند: «خداوند خودش را از خلق پنهان نساخته است.» آن‌گاه برای اثبات فرمایش خویش، ۲۲ نشانه‌ی مصنوعیت انسان را به ابن‌ابی‌العوجاء تذکر دادند که او همه‌ی آن‌ها را قبول داشت. سخنی که پس از شنیدن تذکرات امام علیه‌السلام به زبان آورد، این بود:

و ما زال يُعَدُّ عَلَيَّ قُدْرَتَهُ الَّتِي هِيَ فِي نَفْسِي الَّتِي لَا أَدْفَعُهَا حَتَّى ظَنَنْتُ
أَنَّهُ سَيَظْهَرُ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَهُ.^۱

و همچنان قدرت او را که در وجودم بود و نمی‌توانستم انکارش کنم برایم می‌شمرد تا آن‌جا که یقین نمودم او به همین زودی بین من و امام علیه‌السلام ظاهر خواهد شد.

با این‌که ابن‌ابی‌العوجاء پس از این اقرار و اعتراف، باز هم ایمان نیاورد، اما آن‌چه به زبانش جاری شد، توصیف وجدان قیوم و مقلب حقیقی عالم بود. حالتی که برای این فرد معاند و زندق پیدا شد، بیش از یک تنبّه عقلی به وجود «صانعی» برای خودش بود.

تفاوت اول بین اثبات صانع و معرفت او

اثبات عقلی صانع به این است که انسان تقلبات خود را ببیند و این‌که در هیچ‌یک از آن‌ها کاره‌ای نیست و سپس بایک تنبّه عقلی پی‌برد به این‌که نمی‌شود پای صانعی غیر شبیه به مصنوعات در کار نباشد؛ اما این جابرای ابن‌ابی‌العوجاء حالت دیگری پیدا شد. او خود مقلب (زیر و روکننده) را وجدان نمود. معلوم او در آن حال، کلی و غیر عینی (صانع ما) نبود؛ بلکه خود (عین) صانع را به صورت جزئی و شخصی وجدان نمود. اعترافش دلالت می‌کند بر این‌که می‌دید «او» به همین زودی ظاهر خواهد شد. وقتی صحبت از «او» به میان می‌آید، حالت عینی و جزئی پیدا می‌کند؛ در حالی‌که اثبات صانع چنین اقتضایی ندارد. «او» خود صانع است؛ صانع واقعی و عینی نه یک امر کلی که فقط عقل ضرورت وجودش را تصدیق می‌نماید.

۱- اصول کافی، کتاب التوحید، باب حدوث العالم و اثبات المحدث، ح ۲.

این حال، حال معرفت است و همان طور که در معنای لغوی معرفت گفتیم، معرفت به یک شخص عینی و خاصّ تعلّق می‌گیرد و یک تعبیر مناسب برای اشاره به معروف، همین کلمه‌ی «او» می‌باشد که جزئی و شخصی است برخلاف «صانع» که یک تعبیر کلی و غیر عینی می‌باشد. کلمه‌ی «خدا» و «الله» هم بر همین شخص جزئی دلالت می‌کنند که فعلاً آن‌ها را به کار می‌بریم و در فصول آینده در باره‌ی معنای لغوی «الله» سخن خواهیم گفت. تا این جایک تفاوت میان حال معرفت الله با اثبات صانع را که ناظر به معنای لغوی «معرفت» بود، بیان کردیم.

تفاوت دوم بین اثبات صانع و معرفت او

تفاوت دومی که میان اثبات صانع با معرفت الله وجود دارد به این است که در حال معرفت، فرد احساس حضور مقلّب و قیوم را دارد؛ اما در اثبات صانع به همین مقدار تنبّه حاصل می‌شود که: «صانعی باید باشد». کسی که مقلّب خود را می‌شناسد، با همه‌ی وجودش احساس می‌کند^۱ که «او» زیر و رویش می‌کند، می‌چرخاندش، بیماراش می‌کند و شفایش می‌بخشد، خوش حالش می‌نماید و ناراحتش می‌کند، نیرومندش می‌گرداند و ناتوانش می‌سازد، می‌ترساندش و امیدوارش می‌کند و... در همه‌ی این حالات، «او» را حاضر می‌یابد. زیر و رو کننده را می‌بیند، شفا دهنده و بیمار کننده را وجدان می‌نماید، خوش حال و ناراحت کننده را حس می‌کند و...

اما در اثبات صانع خوش حالی و ناراحتی‌اش را می‌یابد، بیماری و سلامتش را می‌بیند، ترس و امیدش را حس می‌کند و سپس بایک تنبّه عقلی می‌یابد که «باید» زیر و رو کننده و مقلّب باشد که این حالات غیر اختیاری به دست او انجام گردد. این کجا و احساس حضور شخص قیوم و مقلّب کجا؟ آن جا پی بردن به یک صانع غایب است و این جا وجدان صانع حاضر.

۱. واژه‌های «احساس کردن» و «حس کردن» که در مورد خدای متعال در این بحث به کار می‌رود، صرفاً برای رساندن معنای درک و فهم و معرفت است نه شناخت حسی که در مورد خدا محال است. این معنا برای حس و احساس در فارسی متداول است.

امام صادق علیه السلام نیز در تذکرات خویش، ابن ابی العوجاء را - که فکر می کرد خدا غایب است - به حال معرفت آوردند و او چنان قیوم خود را حاضر دید که گفت: یقین کردم که به همین زودی آشکار خواهد شد (سیظهر). این تعبیر نشانگر احساس حضوری بود که ابن ابی العوجاء نسبت به شخص خدا در آن زمان داشت. خلاصه این که در معرفت، انسان حال «شهود» صانع را دارد و می گوید: «او هست»؛ اما در اثبات صانع می گوید: «باید صانعی باشد»؛ این هم تفاوتی دیگر بین این دو حال.

تفاوت سوم بین اثبات صانع و معرفت او

اما تفاوت سوم این است که در تحقق معرفت، نور عقل دخالتی ندارد؛ در حالی که اثبات صانع کار عقل است. انسان عاقل وقتی تقلبات خود و دیگران را می بیند، عقلاً پی می برد به این که باید مقلبی باشد که علت این زیر و رو شدن هاست. فکر و اندیشه هم به شکوفاتر شدن عقل انسان کمک می کند و اگر درست بیندیشد، به مصنوعیت خود و نیازش به یک صانع غیر مصنوع، متنبه می گردد. همه ی این مراحل به راهنمایی عقل و در حضور آن طی می شود. در معرفت چنین نیست. این که انسان خود را در دست چرخاننده و گرداننده اش ببیند، کار عقل نیست و این که چگونه به این نقطه می رسد، این هم به عقلش مربوط نمی شود. امور عقلانی روشن و واضح اند، پله های استدلال عقلی (مانند استدلال از مصنوعیت به ضرورت وجود صانع) برای عاقل قابل پیش بینی و نتیجه گیری است؛ اما این که انسان در یک لحظه می یابد که «او» دارد اداره اش می کند، عالمش می نماید، بیمارش می کند یا شفایش می دهد و... این ها هیچ یک از قبل قابل پیش بینی برای عاقل نیست که بتواند استدلال نماید که مثلاً به فلان دلیل عقلی «باید» به این نقطه ی خاص برسد. این حالت وجدانی که از آن به معرفت خدا یا الله تعبیر می کنیم، ضرورتاً مسبوق به یک مقدمه ی عقلی نمی باشد. اگر هم پیش از معرفت عقلاً تنبهی نسبت به مصنوعیت اشیا داشته است، آن تنبّه ارتباط منطقی و عقلی ضروری با حالت معرفتش ندارد؛ یعنی نمی توانسته از آن مقدمات، عقلاً نتیجه بگیرد که «باید» قیوم و چرخاننده ی خودش را وجدان کند. خلاصه ارتباطی که میان

حلقه‌های زنجیره‌ی استدلال عقلی وجود دارد، در این جا میان زمینه و بستر ایجاد معرفت با خود معرفت وجود ندارد. به این جهت است که می‌گوییم: اثبات صانع کار عقل است؛ ولی معرفت کار عقل نیست. البته نمی‌خواهیم بگوییم که در حال معرفت، فرد عاقل نیست یا عقلش را از دست می‌دهد؛ بلکه مراد این است که نور عقل در جریان پدید آمدن معرفت نقشی ندارد و انسان در این حال هر چند عاقل است، اما به برکت عقل به نعمت معرفت الله نمی‌رسد. این هم تفاوت سوم.

تفاوت چهارم بین اثبات صانع و معرفت او

تفاوت چهارم در این است که شرط لازم برای تحقق اثبات صانع، تنبّه عقلی به مصنوعیت اشیا است؛ ولی تحقق معرفت مشروط به این شرط نیست. این تفاوت بی‌ارتباط با تفاوت قبلی نیست. چون اثبات صانع کار عقل است، شرط تحقق آن تنبّه عقلی به مصنوعیت اشیا است؛ ولی معرفت چون کار عقل نیست، چنان پیش‌شرطی را «لازم» ندارد. البته ممکن است معرفت صانع یا الله مسبوق به آن تنبّه عقلی باشد؛ ولی ضرورتی برای وجود آن در کار نیست. گاهی معرفت خدا پس از تنبّه به مصنوعیت مصنوعات و در پی آن حاصل می‌شود و گاهی هم چنین نیست؛ ممکن است انسان بدون هیچ مقدمه‌ی عقلی حال معرفت برایش پیدا شود. به عنوان مثال وقتی در حال عبادت به خصوص مشغول خواندن دعاست، چه بسا با خواندن اسامی خداوند، همان حال معرفت برایش پیدا شود و خودش را لحظاتی در دست قیوم و چرخاننده‌اش بیابد. در این جا توجه به مصنوعیت خود و این که مصنوع، صانع‌ی لازم دارد، مقدمه‌ی معرفتش نبوده است.

مثال دیگر مربوط به فرد بیماری است که با درد و ناراحتی دست و پنجه نرم می‌کند. شخص بیمار بیچارگی خود را بهتر و بیشتر از افراد سالم می‌یابد. گاهی وضعش شدّت می‌گیرد، تبش بالا می‌رود، دردهایش طاقت فرسا می‌شود و ناله‌اش به هوا می‌رود. گاهی هم قدری آرام می‌گیرد و دردش تسکین می‌یابد و حالش سبک می‌گردد. در این زیر و رو شدن‌ها چه بسا لحظاتی خود را در چنگ قدرتمندی حس کند که دارد

او را بالا و پایین می‌نماید و زیر و رویش می‌کند. این حالت هر چند که مسبوق به وجدانِ تقلُّباتش بوده، اما به این صورت نبوده که ابتدا عقلاً از طریق تنبّه به مصنوعیت خود، صانع را اثبات نماید و سپس به معرفتِ قیوم خویش رسیده باشد. یعنی معرفتِ او در حال بیماری مسبوق به تنبّه عقلی به مصنوعیتش نبوده است.

تفاوت پنجم بین اثبات صانع و معرفت او

تفاوت پنجم میان اثبات صانع با معرفت الله را می‌توانیم این‌گونه بیان کنیم که در مرحله‌ی تنبّه عقلانی به وجود «صانع ما»، انسانِ عاقل هیچ‌گونه کشفی از شخص صانع ندارد؛ یعنی اگر از او سؤال شود که: «مَنِ الصَّانِع؟» صانع کیست؟ می‌گوید: نمی‌دانم. این جا واقعاً جهل دارد. فقط می‌داند که با نظر عاقلانه به مصنوعات، نمی‌تواند آن‌ها را متّکی به غیر خودشان نداند. اما آن «غیر» کیست و چیست، واقعاً شناختی از او ندارد. اما همین فرد اگر معرفت نصیبش گردد، جهلش برطرف شده و نسبت به شخص صانع و خالق مخلوقات، عالم می‌شود. بنابراین، یک تفاوت معرفت با اثبات صانع در علم و جهل است؛ در حال معرفت به چیزی علم دارد که در مرحله‌ی اثبات صانع ندارد. در واقع خلأ و کمبودی که در اثبات صانع بوده، با تحقّق معرفت پُر می‌شود.

تفاوت ششم بین اثبات صانع و معرفت او

تفاوت ششم یکی از نتایج تفاوت پنجم می‌باشد. وقتی جهل نسبت به شخص صانع جای خود را به علم و آگاهی می‌دهد، یکی از آثارش این است که سکون و طمأنینه جای نوعی گيجی و سر در گمی را می‌گیرد. توضیح مطلب این است که اگر عاقل صرفاً در حدّ اثبات صانع متنبّه گردد، چون پاسخی به سؤال این‌که: «صانع کیست؟» ندارد، به نوعی حیرت و سرگردانی ناشی از جهل گرفتار می‌شود. هر چه به مصنوعات می‌نگرد، می‌فهمد که کار به آن‌ها ختم نمی‌گردد. می‌داند که اگر فقط مصنوعات باشند و چیزی جز آن‌ها در کار نباشد، نمی‌توانند موجود باشند؛ ولی ماورای این‌ها چه خبر است؟ با عقل راه به جایی نمی‌برد. غیر از مصنوعات چیزی ندیده و آن‌چه را که تصوّر می‌کند

هم می‌بیند چیزی از قبیل همین مصنوعات است. لذا گیج می‌شود، به سر درگمی می‌افتد و نمی‌فهمد قصّه چیست. این مخلوقات چگونه موجود شده‌اند؟ این‌ها که نمی‌توانند به خود یا شبیه خود متّکی باشند، چه طور پیدا شده‌اند؟ کدام دستی در کار بوده که این‌ها چنین هستند؟ چون با عقل خویش پاسخی برای این سوالات پیدا نمی‌کند، به سرگردانی ناشی از جهل گرفتار می‌شود.

اما همین شخص وقتی حال معرفت الله را پیدا می‌کند، احساس می‌کند چیزی غیر از مُدل مصنوعات گیرش آمده است. لذا دستش پُر می‌شود و از حیرتِ ناشی از جهل بیرون می‌آید. به تعبیر دیگر، شاید بتوان گفت که بلا تکلیفی و سر درگمی جای خود را به آرامش، اطمینان خاطر و سکونت می‌دهد. این سکون و طمأنینه ناشی از علم و آگاهی به شخص صانع است که تا پیش از این نداشت و چه بسا دنبالش می‌گشت. حال که آن را به دست آورده، خیالش راحت و آسوده‌بال گردیده است. فراموش نکنیم که یکی از معانی معرفت (معنای چهارم در فصل اوّل کتاب) همین سکون و طمأنینه است که وجداناً قابل فهم و تصدیق می‌باشد.

تفاوت هفتم بین اثبات صانع و معرفت او

اما تفاوت هفتم که از جهتی مهم‌ترین تفاوت میان اثبات صانع با معرفت خداست، این است که در معرفت علاوه بر وجدانِ اصل وجود قیوم ممکن است یکی از اوصاف او هم وجدانی شود؛ اما در اثبات صانع، وجدان این صفات حاصل نمی‌گردد.

معرفت «قُرب» او

یکی از مهم‌ترین اوصاف، نزدیکی و قُرب «او» است. گاهی انسان وقتی زیر و رو کننده‌ی خود را وجدان می‌کند، «او» را چنان نزدیک به خود احساس می‌کند که گویی هیچ فاصله‌ای با او ندارد. حس می‌کند که از هر نزدیکی به او نزدیک‌تر است. هیچ‌گونه غیبتی نسبت به او در ارتباط با خودش احساس نمی‌کند. همین است که از آن به احساس حضور و قُرب با خدا تعبیر می‌نماید. البتّه این احساس از قبیل دیدن،

شنیدن و... نیست. اصلاً از این سنخ‌ها نمی‌باشد؛ ولی حالتی است که تعبیر قرب و احساس حضور تا حدّ زیادی گویای آن هست.

این احساس قرب ممکن است به آن جا برسد که وقتی تصمیم می‌گیرد با او به درد دل گفتن بپردازد، ببیند که «او» چنان نزدیک است که هر چه بخواهد بگوید، خود او می‌داند. لذا احساس می‌کند که همین حال، او را از سخن گفتن بی‌نیاز می‌کند.^۱ می‌یابد که «او» از قلبش آگاه است و چیزی از «او» مخفی نیست. بنابراین چه نیازی به گفتن هست؟! در واقع زبان حالش چنین است: حَسْبِيَ مِنْ سُؤَالِي عِلْمُكَ بِحَالِي^۲؛ علم تو به حال من مرا از درخواست کردن کفایت می‌کند.

اگر کسی در حال معرفت به چنین وجدانی برسد، می‌توانیم بگوییم که قرب و نزدیکی خدای خود را یافته است. یعنی «او» را «قرب» یافته است و این یکی از اوصاف قیوم هستی است که قابل وجدان می‌باشد. این حال در مرحله‌ی اثبات صانع اتفاق نمی‌افتد و جنبه‌ی عقلی و استدلالی هم ندارد که بتوان از تنبّه به مصنوعیّت چیزی به آن نایل شد.

معرفت «عظمت» او

صفت دیگری که ممکن است در حال معرفت الله وجدان شود، صفت «عظمت و بزرگی» «او» است. گاهی انسان خود را در دستان قدرتمندی می‌بیند که بالا و پایینش می‌برد و چنان عظمتی در او حس می‌کند که در هیچ کس دیگر سراغ نداشته است. از این طرف خود را در ید قدرت او چنان حقیر و ضعیف می‌بیند که هیچ‌گونه توان مقاومت و رویارویی با «او» را در وجودش نمی‌یابد. احساس می‌کند که در برابر «او» از خود هیچ قدرت و اراده‌ای ندارد و جز آن چه «او» بخواهد، هیچ کاری نمی‌تواند

۱. چنین احساسی را فقط کسی دارد که در حال معرفت باشد. البتّه باید توجه داشت که خدای متعال ما را به دعا و درخواست از خود امر فرموده و همین امر الهی، عارف واقعی را به سخن گفتن با او ترغیب می‌کند. تفصیل این بحث را در جلد اول کتاب «مناجات منتظران» صفحه‌ی ۲۰۱ به بعد ببینید.

۲. اقبال الاعمال ص ۳۲۵.

انجام دهد. این جاست که او را حقیقتاً «عظیم» می‌یابد و این حال وجدانی در تنبّه عقلانی به صانع متعال پیدا نمی‌شود و رتبه‌ای بسیار بالاتر از آن است. این گونه احساس حقارت و پستی در برابر عظمت و قدرت بی‌حدّ و حصر، کار عقل و استدلال عقلی نیست. ما می‌توانیم به نور عقل، کوچکی مصنوعات را در برابر بزرگی صانع متعال اثبات کنیم؛ اما صرف این تنبّه عقلی چنان حال وجدانی را که بیان شد، در ما ایجاد نمی‌کند. این حال صرفاً با معرفت آن قیوم عظیم در ما به وجود می‌آید. اگر کسی چنین معرفتی یافت، می‌توان گفت که صفت عظمت و سلطنت خدای خود را وجدان کرده است.

معرفت «انس» او

صفت دیگر «انس» او است. ممکن است انسان در حالات خاصی از عبادت‌ها و راز و نیازهایش حسّ کند که «او» چه آنیس خوبی است! هم‌نشینی با او چه قدر لذّت‌بخش است! چنان احساس انسی با او می‌کند که هیچ‌گاه در کنار هیچ مخلوقی این حالت را تجربه نکرده است. به جایی می‌رسد که آرزو می‌کند خلوتی که با محبوبش دارد، هیچ‌گاه به پایان نرسد و هیچ غریبه‌ای آن را مخدوش نسازد. با همه‌ی وجودش حس می‌کند که اگر کسی با او حرف بزند یا حواشش به سوی مخلوقی متوجّه شود، از نعمت بی‌ظیر و ارزشمندی محروم می‌گردد. لذا نمی‌داند که این لحظات شیرین خلوت و انس را چگونه نگه دارد و نگذارد که بگذرند! در هر ثانیه از این مجلس انس دوست دارد به آسمان‌ها پرواز کند و خود را به خاطر لطفی که نصیبش شده است، بالاتر از همه‌ی آسمانیان ببیند!

همین حالت وجدانی ممکن است در هنگام بیماری و به خصوص شدّت آن پیش آید. مریضی که از فرط ناراحتی و درد ناله می‌زند و با خدایش راز می‌گوید، ناگهان پرده از برابرش کنار می‌رود و چنان انس و رأفتی با قیوم خود احساس می‌کند که در طول عمر خود از چشیدن آن محروم بوده است. اصلاً بیماری‌اش را فراموش می‌کند و دیگر دردی حس نمی‌کند. فقط به این دل‌خوش است که با همان که بیمارش کرده، نجوا

کند و شیرینی وصالش را در کام و جودش بچشد. از سویدای دل آرزو می‌کند که: ای کاش زودتر مریض می‌شدم و حالم بدتر از این می‌شد تا زودتر و بیشتر به این حالت فعلی می‌رسیدم! این‌ها کار عقل نیست. عقل هیچ‌گاه با تنبّه یافتن به مصنوعیّت مصنوعات و اتّکای آن‌ها به صانع غیر مصنوع به این نقطه نمی‌رسد؛ امّا البتّه خلاف عقل هم نیست، دیوانگی هم نیست. پس عاقلی که شیرینی و لذّت اُنس با خدای عالمیان را بچشد، حاضر است همه‌ی نعمت‌های پایین‌تر را از دست بدهد و به زحمت و رنج هم بیفتد؛ امّا این نعمت عظمی را به دست آورد و برای لحظاتی هم که شده، از آن بهره‌مند گردد. وقتی هم چشید، حاضر نیست آن را با چیز دیگری معاوضه کند.

چشیدن این اُنس مسبوق به استدلال عقلی نیست. ممکن است به نور عقل برای عاقل روشن شود که خدای مخلوقات «علی القاعده» بالاترین مونس آن‌هاست و «باید» چنین باشد! امّا این کجا و چشیدن حالت اُنس «او» کجا؟ آن‌چه در حال معرفت حاصل می‌شود، حالت دوم است نه اوّل. این جا خدا را «انیس» می‌یابد.

معرفت «رأفت» او

«رأفت» او نیز به همین شکل قابل وجدان است. گاهی انسان در حدّیک تنبّه عقلی، خداوند را «رؤوف» می‌داند. مثلاً به نعمت‌های خدادادی فکر می‌کند و خود را مستحقّ و لایق هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌شمرد. بالعکس به خاطر خطاها و لغزش‌هایش خویش را شایسته‌ی سلب آن نعمت‌ها می‌داند و با این همه خود را سراسر غرق الطاف و مهربانی‌های خدایش می‌بیند. این جا عقلاً تصدیق می‌کند که خدای او بسیار رؤوف و مهربان است؛ امّا این یک رویکرد صرفاً عقلی می‌باشد. چهره‌ی دیگر مطلب این است که انسان در حالتی قرار بگیرد که رأفت «او» را حس کند؛ یعنی تک‌تک مهربانی‌های «او» را لمس کند و همه‌ی دارایی‌های خود را مصادیق الطاف «او» ببیند. این جاها دیگر استدلال و تنبّه عقلی در کار نیست. این احوال شهودی‌اند و کسی که این‌گونه معرفتی دارد، لزوماً یک سیر عقلی را طی نکرده که به این جا رسیده است. چه بسا اصلاً حسابِ نعمت‌های خدا را هم بر خودش نکرده باشد و بدون هیچ مقدّمه‌ای در یک

لحظه‌ی استثنایی به این «شهود» رسیده باشد. این هم شناخت «او» به صفت رأفتش است. سایر صفات پروردگار متعال هم به همین سبک و سیاق قابل وجدان می‌باشد که البته هیچ‌یک در اثبات صانع عقلی حاصل نمی‌گردد.

معرفت مجموعه‌ای از اوصاف او

ممکن است کسی ترکیبی از برخی صفات را وجدان کند، مثلاً «عظمت» او را همراه با «رأفت و مهربانی‌اش» در عین بی‌نیازی‌اش از مخلوقات بیابد. نشانه‌ی معرفت این اوصاف آن است که انسان به شدت از خدای خود شرم و حیا می‌کند. حیا وقتی مطرح می‌شود که انسان در برابر یک «عظیم رؤوف» قرار گیرد که با وجود غنا و بی‌نیازی دائماً الطاف خود را شامل حال انسان می‌نماید؛ اما در مقابل، از اونا شکری و کفران می‌بیند. در این شرایط چه بسا انسان، استدلال عقلی نماید بر این که «باید حیا کند»؛ اما این حقیقت حیا نیست. حقیقت حیا آن جاست که انسان با همه‌ی وجودش خود را در برابر آن «عظیم رؤوف» شرمسار و خجلت‌زده ببیند و روی سر بلند کردن و نگاه نمودن به او را نداشته باشد. این حال اصلاً قابل توصیف و بیان نیست و فقط چشیدنی است. اگر کسی آن را نچشیده، با حرف و سخن نمی‌توان این حال را به او انتقال داد و اگر هم چشید، فقط می‌تواند بعضی نشانه‌هایش را به دیگران بگوید و تعریف نماید و گرنه اصل آن حالت قابل بیان و انتقال نیست.

اگر شرم و حیا شدت بگیرد، به آن جامی رسد که انسان دلش می‌خواهد زمین دهان باز کند و او را در خود فرو ببرد تا خجالت آن «عظیم رؤوف» رانکشد. این‌ها همه مثال‌هایی برای معرفت برخی اوصاف خداوند است که تنها راهش وصال و چشیدن می‌باشد.

عدم معرفت ذات و صفات او به نور علم و عقل

نکته‌ی مهم در همه‌ی این‌ها آن است که در معرفت این اوصاف، نه چیزی از ذات خدا برای انسان روشن و آشکار می‌گردد و نه از حقیقت صفات او چیزی می‌فهمد.

ذات پروردگار که در این جا «معروف» واقع شده نه «معلوم» به نور علم است و نه «معقول» به نور عقل؛ صفات او هم همین طور. آن چه معلوم انسان می شود، حالات مختلف خودش است که وجدان می نماید. مثلاً حقارت و کوچکی اش معلومش می گردد، به مصادیق «رأفت» او به نور علم آگاهی می یابد، حُسن حیا و لزوم شرم از خدا معقولش می شود و... اما آن چه به خداوند برمی گردد، به هیچ وجه معلوم و معقول نمی شود؛ در عین آن که «معروف» شده است. بنابراین، اصل عدم معروفیت به نور علم و عقل هم چنان معتبر و محفوظ می ماند.

این هفت تفاوت را میان اثبات صانع با معرفت نسبت به او توضیح وجدانی دادیم تا حساب این دو از یک دیگر جدا شود و احکام آن ها با هم مخلوط نگردد. نتیجه ی نهایی این فصل آن است که فراتر و بالاتر از حدّ اثبات صانع - که محصول برخی از تنبّهات عقلی می باشد - شخص صانع را هم وجدان می کنیم که با توجه به معانی لغوی معرفت، وجدان خود را «معرفت او» یا «معرفت الله» می نامیم. گاهی هم علاوه بر «خود او»، برخی او صافش را هم به صورت جزئی و شخصی وجدان می کنیم که آن را «معرفت صفات او» می نامیم. در ادامه برخی از شواهد نقلی بر تحقّق «معرفت الله» را توضیح خواهیم داد.

فصل ۵

شواهد نقلی بر تحقق معرفت «الله»

فایده‌ی ذکر شواهد نقلی معرفت

در این فصل شواهدی از قرآن و احادیث بر تحقق معرفت خدا نقل می‌کنیم که همه‌ی آن‌ها جنبه‌ی تذکری دارند؛ یعنی اگر کسی آن معرفت را چشیده باشد، آیه یا حدیث مورد استشهاد را تصدیق می‌نماید و اگر نچشیده باشد، با استدلال و تنبّه عقلی نمی‌توان حاصل معرفت را در او ایجاد کرد. بنابراین، شواهد نقلی بحث معرفت با ادله‌ی نقلی بحث اثبات صانع تفاوت دارند. در مورد اثبات صانع، آیات و احادیث مورد استناد می‌توانند موجب تنبّه یافتن انسان شوند تا به نور عقل مضامین آن‌ها را وجدان و تصدیق نماید؛ اما در مورد معرفت، تنها راه تصدیق آن شواهد، قرار گرفتن در شرایط و فضایی است که آیه یا روایت ترسیم می‌نمایند. اگر کسی در آن فضا واقع شود، بر صحت آن ادله گواهی می‌دهد و اگر واقع نشود، از وجدان آن معرفت محروم است و لذا راهی برای تصدیق وجدانی آن‌ها ندارد. البتّه حق ندارد مدّعی آن‌ها را رد کند، فقط می‌تواند بگوید: «من چنین حالی را نیافته‌ام.» با توجه به این مقدمه به بیان برخی از شواهد نقلی در خصوص معرفت «الله» می‌پردازیم.

شاهد اول: وجدان «منجی» بودن خداوند

اولین مورد مربوط به فردی است که به محضر امام جعفر صادق علیه السلام مشرف می شود و به ایشان عرض می کند:

- دلیل بر (وجود) خدا (الله) چیست؟ و (به عنوان دلیل) عالم و عرض و جوهر را ذکر مکن (از مخلوقات برای اثبات او دلیل نیاور).

امام علیه السلام به او فرمودند:

- آیا در دریا سوار [کشتی] شده ای؟

- بله.

- آیا گرفتار باد و طوفان شده ای که در نتیجه از غرق شدن ترسیده باشی؟

- بله.

- آیا [در آن حال] امیدت از کشتی و ناخدایان قطع شد؟

- بله.

- هَلْ تَبَعْتَ نَفْسَكَ أَنْ تَمَّ مَنْ يُنْجِيكَ؟

- آیا [در آن وقت] نفست دنبال این بود که کسی هست نجات دهد؟

- بله.

- فَإِنَّ ذَاكَ هُوَ اللَّهُ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهُ﴾^۱، ﴿إِذَا

مَسَّكُمْ الضُّرُّ فَلْيهِ تَجَارُونَ﴾^{۲، ۳}

- همانا او همان الله (خدا) است. خدای متعال فرمود: ﴿هر کس جز او را که

می خوانید، گم شود﴾، ﴿هنگامی که ضرر به شما برسد، پس فریادتان به

سوی او بلند می شود﴾.

سؤال مراجعه کننده نشان می داد که طالب معرفت خدا بوده است و خود از ابتدا به

امام علیه السلام عرضه می دارد که ایشان از طریق استدلال به مصنوعات وارد نشوند. در

حقیقت می خواسته بدانند که آیا غیر از اثبات صانع راهی برای معرفت خود خداوند

۱- اِسْرَاء / ۶۷.

۲- نَحْل / ۵۳.

۳- رِبْع الْأَبْرَارِ وَ نِصْوَص الْأَخْبَار ۱/ ۶۶۳.

هست یا خیر.

امام صادق علیه السلام چون می دانستند که او سابقه ای در سوار شدن به کشتی دارد و در آن جا هم گرفتار باد و طوفان شده است، از همین راه وارد شدند و او را به همان معرفتی که در شرایط خاصی نصیبش شده بود، متذکر فرمودند. او وقتی در دریا گرفتار شده و ترس از غرق شدن و جودش را فرا گرفته بود، با همه ی وجودش، دنبال نجات دهنده ی خود از گرفتاری می گشته است. امام علیه السلام تصریح فرمودند که: همان نجات دهنده، خدا (الله) است.

در واقع او در آن حال گرفتاری، خداوند را به صفت «مُنَجِّی» بودنش شناخته و معروف او خود خدای واقعی بوده است. توجه شود که امام علیه السلام - چنان که خود آن فرد خواسته بود - از طریق استدلال و تنبّه دادن عقلی به نیازمندی او وارد نشدند. اصلاً در آن حال این بحث مطرح نبوده که: چون آن فرد گرفتار، مصنوع و نیازمند به یک صانع غیر مصنوع بوده، عقلاً پی برده است به این که باید قاعدتاً نجات دهنده ای وجود داشته باشد. چنین نبوده است، بلکه نجات دهنده را «حاضر» می یافته و او را در همان لحظات، قادر بر نجات خود می دیده است. فرق است بین آن که بگوییم: عقلاً می فهمیم که باید «نجات دهنده ای» باشد (به صفت نکره) و این که «نجات دهنده» هست. او در حال گرفتاری دومی را می یافته که مرحله ای فراتر از اوّلی است. حالت اوّل یک تنبّه عقلی است و حالت دوم یک نوع معرفت می باشد که حالت شخصی و عینی داشته است.

امام علیه السلام در انتهای فرمایش خود به دو آیه از قرآن استناد فرمودند که هر دو مربوط به زمانی است که انسان به اضطرار می افتد و امیدش از همه جا ناامید می گردد. آن وقت یکی از بهترین موقعیّت ها برای وجدان خدای واقعی است. آیه ی اوّل مربوط به زمان گرفتار شدن در دریاست. می فرماید:

﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهُ...﴾^۱

و آن‌گاه که در دریا گرفتار شوید، هر کسی جز او را که می‌خوانید، گم می‌شود. آیه خطاب به کسانی است که جز خدای قادر مَنَّان، دل در گرو معبودهای دیگر داشته‌اند. این‌ها وقتی گرفتار می‌شوند و به مخمصه می‌افتند، همه‌ی کسانی که جز خدای واحد و خالق یکتا می‌خواندند، به کنار رفته، سراغ هیچ‌یک را نمی‌گیرند. گم شدن تعبیر زیبایی است که نشان می‌دهد آن‌جا که باید پیدایشان شود، پیدا نیستند. اگر واقعاً کاره‌ای بودند و هنری داشتند، باید در وقت گرفتاری به داد برسند؛ درست در همان زمان پیدایشان نیست و گم می‌شوند. معلوم می‌شود کاره‌ای نبوده و خود، مصنوعی نیازمند در کنار سایر مصنوعات بوده‌اند و به غلط، آن‌ها را صاحب اختیار می‌پنداشتند.

آیه‌ی دوم مورد استناد امام علیه السلام چنین است:

﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾^۱

و همه‌ی نعمت‌های شما از جانب خداست، سپس وقتی گرفتار شوید، پس فریادتان به سوی او بلند می‌شود.

ما در حالتِ آسودگی و عدم گرفتاری (رَخاء) به نور عقل خویش می‌فهمیم که همه‌ی نعمت‌هایمان از جانب خداست؛ اما افکار و اعتقادات غلط یا گناهان حجابی می‌شود که چنان‌که باید، سراغ او را به عنوان تنها ولی نعمتمان نمی‌گیریم و در عمل به غیر او دل می‌بندیم. از غیر او می‌ترسیم و به غیر او امید می‌بندیم و... اما در هنگام گرفتاری و بلا، همه‌ی دیگرانی که به آنان دل بسته بودیم، کنار رفته، ناله‌مان فقط به سوی مُنعم اصلی بلند می‌شود. این‌جا وقتی است که معرفتِ او در ما زنده می‌شود و ما خدای خود را با تمام وجود می‌یابیم.

در مجموع از این حدیث شریف با مستندات قرآنی‌اش می‌فهمیم که وقت بلا و اضطراریکی از بهترین ظرف‌هایی است که معرفت خداوند در آن پدید می‌آید و «او» را به صفت «قادر بر نجات دادن» می‌توان شناخت.

شاهد دوم: معنای «الله»

حدیث دیگر در این زمینه، فرمایشی از امام حسن عسکری علیه السلام است که در ابتدای آن به مناسبت تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» کلمه‌ی «الله» را این طور معنا فرموده‌اند:

اللَّهُ هُوَ الَّذِي يَتَأَلَّهُ إِلَيْهِ عِنْدَ الْحَوَائِجِ وَ الشَّدَائِدِ كُلُّ مَخْلُوقٍ عِنْدَ انْقِطَاعِ الرَّجَاءِ مِنْ كُلِّ مَنْ هُوَ دُونَهُ وَ تَقَطُّعِ الْأَسْبَابِ مِنْ جَمِيعِ مَا سِوَاهُ.^۱

الله همان کسی است که هر مخلوقی در وقت نیاز و گرفتاری‌های سخت وقتی از غیر او ناامید می‌شود و همه‌ی اسباب و وسائط دیگر از کار می‌افتد، به او پناه می‌آورد.

این بیان نشان می‌دهد که کلمه‌ی «الله» مشتق است (نه جامد) و از ماده‌ی «إله» اشتقاق یافته است. این نکته به صراحت در فرمایش امام صادق علیه السلام آمده است که فرمودند:

«اللَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ إِلَهٍ»^۲

«الله مشتق از إله است.»

«إله» در لغت به چند معنا آمده است. ابن منظور چند قول را در مبدأ اشتقاق اسم شریف «الله» نقل کرده که یکی از آن‌ها این است:

هُوَ مَأْخُودٌ مِنْ آلِهِ يَأْلُهُ إِلَى كَذَا أَيْ لَجَأُ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ سُبْحَانَهُ الْمَفْزَعُ الَّذِي يُلْجَأُ إِلَيْهِ فِي كُلِّ أَمْرٍ.^۳

آن از «إله یأله» به فلان چیز (یا کس) گرفته شده؛ یعنی به او پناه آورد چون خدای سبحان آن پناهگاهی است که در هر کاری به او پناه آورده می‌شود. با این ترتیب «إله الی» به معنای پناه آوردن به کسی یا چیزی است و «الله» که در واقع «الإله» بوده، یعنی آن کسی که در هر کاری به او پناه آورده می‌شود. روشن است که

۱- التوحید، باب ۳۱، ح ۵ / ۳۳۱.

۲- همان، باب ۲۹، ح ۱۳.

۳- لسان العرب ۱ / ۱۴۰.

مصدق بارز پناه آوردن جایی است که انسان از جمیع اسباب قطع امید می‌کند و جز خدا را از دستگیری خود ناتوان احساس می‌نماید. این همان چیزی است که امام عسکری علیه السلام بر آن انگشت نهاده و «الله» را با همین ویژگی معرفی فرموده‌اند.

شاهد سوم: معرفت «الله» در بلایا

ایشان در ادامه‌ی فرمایش خود شاهی از جد گرامیشان حضرت صادق علیه السلام آورده‌اند:

کسی به امام صادق علیه السلام عرض می‌کند: ای پسر رسول خدا، خدا (الله) را به من نشان بده، چیست؟ اهل مجادله زیاد برایم گفته‌اند و مرا به حیرت انداخته‌اند (گیج شده‌ام).

- ای بنده‌ی خدا، آیا تاکنون کشتی سوار شده‌ای؟

- بله.

- آیا اتفاق افتاده که کشتی آسیب ببیند به طوری که نه قایقی برای نجات تو باشد و نه شنا کردن فایده‌ای به حالت داشته باشد؟

- بله.

- فَهَلْ تَعْلَقُ قَلْبَكَ هُنَاكَ أَنْ شَيْئاً مِنَ الْأَشْيَاءِ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُخَلِّصَكَ مِنْ وَرَطَتِكَ؟

- پس آیا در آن حال قلباً اطمینان داشتی که چیزی هست که بتواند تو را از گرفتاری‌ات برهاند؟

- بلی.

- فَذَلِكَ الشَّيْءُ هُوَ اللَّهُ الْقَادِرُ عَلَى الْإِنِّجَاءِ حَيْثُ لَا مُنْجَى وَ عَلَى الْإِغَاثَةِ حَيْثُ لَا مُغِيثٌ.^۱

- پس آن چیز همان خدایی است که قادر بر نجات دادن است آن‌جا که نجات‌دهنده‌ای نیست و [قادر] بر فریادرسی است آن‌جا که فریادرسی نیست.

۱- التوحید، باب ۳۱، ح ۵ / ۳۳۱.

این حدیث دقیقاً مشابه فرمایش قبلی امام صادق علیه السلام است که توضیح آن گذشت. ایشان سراغ همان حالی رفته‌اند که مخاطبشان در آن حال، خدای واقعی را به صفت «قادر بر نجات دادن و فریادرسی» یافته بود. او را متذکر فرمودند که در آن حال به معرفت «الله» نایل شده است.

این دو نمونه در احادیث، معرفت «الله» را در هنگام گرفتاری مطرح فرموده‌اند که قرآن کریم هم بر آن صحنه می‌گذارد. به نمونه‌ای از آیات الهی در این زمینه غیر از دو آیه‌ای که پیشتر از امام صادق علیه السلام نقل کردیم- توجه فرمایید:

﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً... قُلْ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ...﴾^۱

بگو: چه کسی شما را از تاریکی‌های خشکی و دریا- زمانی که او را با حال تضرع و در نهان می‌خوانید- نجات می‌بخشد؟... بگو: خداوند (الله) شما را از آن (تاریکی‌ها) و از هر گرفتاری‌ای نجات می‌دهد.

می‌بینیم که به زیبایی و صراحت بیان، نجات‌دهنده‌ی گرفتاران را از هر بلا و گرفتاری، «الله» معرفی فرموده است؛ همان که به فرمایش امام حسن عسکری علیه السلام همگان در هنگام نیازمندی و روی آوردن سختی‌ها به او پناه می‌آورند.

شاهد چهارم: معرفت «الله» با توجه به آیات تکوینی او

اما آیا خدا (الله) را فقط در وقت گرفتاری و شدايد می‌توان شناخت یا در حال معمولی هم این معرفت حاصل‌شدنی است؟ آیا انسان باید حتماً بیچاره و در مانده شود تا به معرفت برسد یا پیش از آن هم چنین لطفی حاصل‌شدنی است؟ پاسخ این سؤال در قرآن کریم به این بیان آمده است که خداوند آیات و نشانه‌هایی برای شناخت خود قرار داده که «اهل یقین» می‌توانند از طریق آن‌ها به معرفت او نایل شوند. به این آیات کریمه توجه فرمایید:

﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ؟﴾^۱

و در زمین نشانه‌هایی است برای اهل یقین و در جان‌های خودتان، پس آیا نمی‌بینید؟

به صورت استفهام انکاری سؤال فرموده که: آیا این نشانه‌ها را نمی‌بینید؟ کنایه از این که این‌ها بسیار واضح و روشن‌اند و تعجب از کسی است که آن‌ها را نمی‌بیند. امام صادق (علیه السلام) برخی از آیات انفسی را که هر کس می‌تواند در خودش ببیند، این‌گونه معرفی کرده‌اند:

إِنَّهُ خَلَقَكَ سَمِيعاً بَصِيراً تَغْضَبُ وَ تَرْضَى وَ تَجُوعُ وَ تَشْبَعُ وَ ذَلِكَ كُلُّهُ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ.^۲

او (خدا) تو را شنوا و بینا آفریده، خشمگین و خشنود می‌شوی، گرسنه و سیر می‌گرددی و این‌ها همه بخشی از نشانه‌های خداوند است.

اهل یقین کسانی هستند که در ظرف این نشانه‌ها، خدایی را می‌بینند که این نشانه‌ها را نشانه کرده است. در واقع معرفت خدا از طریق آیات انفسی به این است که وقتی انسان خشمناک و خشنود می‌گردد یا گرسنه و سیر می‌شود، خود را در ید قدرت کسی ببیند که او را به این حالات در می‌آورد؛ زیر و رویش می‌کند، ناراحت و خشنودش می‌نماید، گرسنه و سیرش می‌گرداند و... این شناخت یک آگاهی غیابی (از سنخ اثبات صانع) نیست که صرفاً به نور عقل به وجود گرداننده‌ای برای خود، یقین پیدا کند؛ بلکه «او» را حاضر و قادر و اداره کننده‌ی خود می‌یابد. اگر چنین وجدانی برای کسی حاصل شد، به معرفت نایل شده و مصداق «موقنین» در آیه‌ی شریفه‌ی سوره‌ی ذاریات خواهد بود. ایجاد این حال به اختیار خود انسان نیست و باید لطف خود خدا شامل حال گردد تا حاصل شود. با تنبّه و استدلال عقلی محض هم حاصل نمی‌شود و درجه‌ای بالاتر است که البته خدای متعال رتبه‌ی پایین آن را معمولاً بدون زحمت و به صورت عامّ در اختیار بشر می‌گذارد.

۱. ذاریات / ۲۰ و ۲۱.

۲. تفسیر نورالثقلین ۵/ ۱۳۳، ح ۲۱ به نقل از مجمع البیان.

نمونه‌ای دیگر از آیات انفسی در این آیه‌ی کریمه ذکر شده است:

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً...﴾^۱

خدا (الله) آن کسی است که شما را از ناتوانی آفرید. سپس توانایی را جای‌گزین ناتوانی کرد. سپس (مجدداً) ناتوانی و پیری را پس از توانایی قرار داد...

ملاحظه می‌شود که خداوند خود را این‌گونه معرفی کرده است: کسی که خلق انسان را از مرتبه‌ی ضعف و ناتوانی آغاز کرده و سپس او را توانا نموده و بار دیگر او را به مرحله‌ی ناتوانی و پیری می‌رساند. این جانشانه‌هایی است که هر کس به وضوح در خود یاد دیگران می‌بیند و لطف خدا از این طریق به راحتی شامل بندگان می‌شود. بنابراین، جای تعجب است که با وجود این نشانه‌ها چگونه برخی گمان می‌کنند که خداوند از بندگان پنهان است!

شاهد پنجم: مخفی نبودن «الله» از بندگان

امام صادق علیه السلام در این خصوص خطاب به مفضل بن عمر چنین مرقوم فرمودند:

الْعَجَبُ مِنْ مَخْلُوقٍ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ يَخْفَى عَلَى عِبَادِهِ وَهُوَ يَرَى أَثَرَ الصَّنْعِ فِي نَفْسِهِ بِتَرْكِيبٍ يَبْهَرُ عَقْلَهُ وَتَأْلِيفٍ يُبْطِلُ حُجَّتَهُ.^۲

تعجب از مخلوقی است که گمان می‌کند خداوند بر بندگان مخفی است؛ در حالی که اثر صنع (خدا) را در خود می‌بیند؛ [با دیدن] ترکیبی که عقلش را مبهوت می‌کند و کنار هم گذاشتنی که حجت او را [در این که خداوند را مخفی بدانند] باطل می‌نماید.

تعجب امام علیه السلام از آن روست که دیدن آیات و نشانه‌های صنع خدا در نفس انسان به سادگی (و البته با لطف و عنایت خود خدا) باب معرفت را بر او می‌گشاید. کافی

۱- روم / ۵۴.

۲- بحار الأنوار ۳/ ۱۵۲.

است انسان نظری به زیر و رو شدن‌های خود بیندازد و در ظرایف و لطایف خلقت روح و جسم خود تأمل نماید. آن‌گاه چه بسا سریع‌تر و راحت‌تر از ابن‌ابی‌العوجاء- که از در مخالفت و عصیان در برابر خدا وارد شده بود- «او» را حاضر حس کند. او که زمینه و بستر ایمان به خدا را نداشت، چنان مبهوت نشانه‌های خلقت خدا شد که اقرار و اعتراف به یافتن او کرد. البته او مذکری چون امام صادق علیه‌السلام داشت که نقش مهمی در بیداری وجدانش داشتند؛ اما شرط لازم برای رسیدن به معرفت «الله» وجود چنان مذکر الهی نیست. اگر لطف خدا شامل حال انسان گردد، تلاوت آیات قرآن و مطالعه‌ی سخنان گهربار اهل بیت علیهم‌السلام در این زمینه و عقل خود انسان- که حجت باطنی پروردگار است- می‌توانند مذکر انسان و سکوی پرواز او به آسمان معرفت «الله» شوند. مورد اخیر- که عقل و تنبّهات عقلی زمینه و بستر معرفت خدا را فراهم کند- همان فرضی است که اثبات صانع، مقدمه‌ای برای حصول معرفت می‌شود. ما توضیح دقیق این نوع معرفت را که «معرفت به آیات تکوینی» می‌نامیم به آینده موکول می‌کنیم.^۱

خلاصه‌ی فصل و سیر آینده‌ی بحث

خلاصه‌ی مباحث این فصل این است که آیات و روایات ما را به معرفت «الله» یا خدایی هدایت می‌کنند که در حالات مختلفی ممکن است بر انسان آشکار و عیان گردد. گاهی در بلایا و گرفتاری‌ها این معرفت رُخ می‌نماید و گاهی هم با متذکّر شدن به نشانه‌های تکوینی خداوند در درون یا بیرون خود. حصول این معرفت، بسترها و زمینه‌های دیگری هم می‌تواند داشته باشد که به دفترهای بعدی کتاب توحید موکول می‌شود. در این دفتر، بحث ما صرفاً ناظر به اصل حصول معرفت الله و تفاوت آن با اثبات صانع و نیز بیان آثار و برکات این معرفت و برخی از احکام و اوصاف آن است. ابتدا ویژگی‌های کلی معرفت الله را شناسایی می‌کنیم که در هر نوع معرفتی وجود دارد. سپس به بیان اقسام معرفت و خصوصیات هریک از آن اقسام خواهیم پرداخت.

۱- این‌شاء‌الله در دفترهای بعدی کتاب توحید درباره‌ی اقسام معرفت بحث خواهیم نمود.

فصل ۶

آثار و برکات معرفت «الله»

تفاوت آثار معرفت به خاطر تفاوت انواع و مراتب آن

در این فصل می‌خواهیم برخی از آثار و برکات معرفت «الله» را مطرح کنیم که نتیجه‌اش شناخت عمیق‌تر خود معرفت است. در بیان این آثار به نوع خاصی از معرفت نظر نداریم. هم‌چنین چون معرفت درجات مختلف دارد، آثار هر درجه‌ای با درجات دیگر متفاوت است و ما در این جا نمی‌خواهیم رتبه‌های مختلف را با لوازم و نتایج هر یک بررسی کنیم. بنابراین، چنین نیست که همه‌ی آثاری که برمی‌شمریم، برای هر کس در هر درجه‌ای از معرفت وجود داشته باشد. نگاه ما به این آثار یک نگاه اجمالی و کلی است و هدف این است که ببینیم معرفت خدا چه آثار و برکاتی می‌تواند داشته باشد؛ اما این که کدام یک از این‌ها نصیب چه کسانی با چه درجه‌ای از معرفت می‌شود، بحث دیگری است که فعلاً وارد آن نمی‌شویم.

فضایل شگفت معرفت خداوند

اولین حدیث در این زمینه از وجود مقدس امام صادق علیه السلام است که فرمودند:

لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا مَدُّوا أَعْيُنَهُمْ إِلَى مَا

مَعَ اللَّهِ بِهِ الْأَعْدَاءُ مِنْ زَهْرَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ نَعِيمِهَا وَ كَانَتْ دُنْيَاهُمْ أَقَلَّ
عِنْدَهُمْ مِمَّا يَطُؤُونَهُ بِأَرْجُلِهِمْ وَ لَنَعْمُوا بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ وَ تَلَذُّدُوا بِهَا
تَلَذُّذَ مَنْ لَمْ يَزَلْ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَانِ مَعَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ.

إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْسَ مِنْ كُلِّ وَحْشَةٍ وَ صَاحِبٌ مِنْ كُلِّ وَحْدَةٍ وَ
نُورٌ مِنْ كُلِّ ظُلْمَةٍ وَ قُوَّةٌ مِنْ كُلِّ ضَعْفٍ وَ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ سُقْمٍ.^۱

اگر مردم می دانستند که معرفت خدای عزوجل چه فضیلتی دارد، هرگز به
رونق و شکوه زندگانی دنیا و نعمت های آن- که خداوند دشمنان [خود] را از
آن ها بهره مند ساخته- چشم نمی دوختند و دنیای آن ها نزد ایشان از آن چه پا
روی آن می گذارند، پست تر می شد و از نعمت معرفت خدای جل و عز بهره
می بردند و لذت آن را می چشیدند؛ لذت بردن کسی که در باغ های بهشتی
هم نشین با اولیای خدا بوده است.

همانا معرفت خدای عز و جل انیس [انسان] در هر وحشت، هم نشین [او] در
هر تنهایی، روشنایی در هر تاریکی و توانایی نسبت به هر ناتوانی و شفای از
هر بیماری است.

ابتدای کلام امام علیه السلام بیان ارزش و فضیلت خاص معرفت «الله» است. طبق این
فرمایش کسی که به این نعمت بی نظیر دست یابد و فضیلت آن را درک کند، دیگر زرق
و برق دنیا و جلوه های باشکوه آن از چشمش می افتد. بی ارزش بودن دنیا چنان برایش
آشکار می گردد که آن چه پاریش می گذارد را از همه ی لذت های دنیا برتر و بالاتر
می بیند. نعمت معرفت خدا برای او به سان هم نشینی دائمی با اولیای خدا در بهشت
شیرین و دل چسب می شود؛ اما حیف که مردم فضیلت معرفت «الله» را درک نمی کنند
و لذا از این نعمت های بی بدیل، بی بهره می مانند! امام صادق علیه السلام با بیان کلمه ی «لَوْ» به
این حقیقت تلخ اشاره فرموده اند که متأسفانه مردم از این نعمت محروم اند؛ اما این
محرومیت ضروری و حتمی نیست. اگر بخواهند و همت کنند، می توانند در مسیر
چشیدن این فضیلت حرکت کنند.

۱- کافی ۸ / ۲۴۷، ح ۳۴۷.

امام علی^{علیه السلام} در ادامه‌ی فرمایش خود برخی از آثار و برکات معرفت «الله» را بیان فرموده‌اند:

اول این که با این معرفت هر گونه وحشتی از انسان رخت بر می‌بندد و صاحب آن از هیچ چیز و هیچ کس وحشت به خود راه نمی‌دهد. از چه کسی می‌خواهد بترسد؟ اگر «او» نخواهد، مگر ممکن است کسی بتواند ضرری به انسان وارد کند؟ چنان اُنسی با خدای خود حسّ می‌کند که هیچ انیس و مونس میان خود حسّ نکرده‌اند. چنان رفاقتی با پروردگارش وجدان می‌کند که هیچ دوست و رفیقی بایکدیگر چنان نبوده‌اند. بنابراین، چرا وحشت کند با این که با همه‌ی وجودش «الله» را انیس خود می‌یابد؟ دوم این که عارف به خداوند در هیچ حالی احساس تنهایی و غُربت زدگی نمی‌کند. او هم‌نشینی دارد که هیچ‌گاه تنه‌ایش نمی‌گذارد، در هیچ شرایطی ره‌ایش نمی‌نماید. بنابراین، خودش را تنها و بی‌کس نمی‌بیند. هر لحظه بخواهد مصاحبش را در کنار خود حسّ می‌کند، پس چرا احساس تنهایی کند؟

سوم این که در پرتو نور معرفت خدا از تاریکی‌ها نجات می‌یابد. در شرایطی که دیگران در ظلمت جهل و حیرت سرگردان‌اند، عارف به خدا راه‌بندگی و خاکساری به درگاه ربّ خویش را خوب تشخیص می‌دهد و با اطمینان خاطر در روشنایی به سوی آن قدم بر می‌دارد.

چهارم این که خود را در هیچ کار الهی ناتوان نمی‌بیند. با قدرت و توان خدایی در هر امری پیش می‌رود و نیرویی غیرعادی در وجودش احساس می‌کند. لذا هر چه در مسیر بندگی خداست را با حول و قوه‌ی الهی، به انجام می‌رساند و با آن‌ها از سر ضعف و عجز برخوردار نمی‌کند.

پنجم این که معرفت خداوند شفا دهنده‌ی هر بیماری است؛ چه بیماری‌های روحی و چه جسمی. عارف بالله سلامت و عافیت کامل خود را از محبوبش می‌گیرد و در ناز و نعمت کامل به بندگی‌اش می‌پردازد.

این‌ها پنج اثر و برکت بسیار والا از نعمت معرفت خداست که ما اکنون به دلیل

نرسیدن به آن مقام - از وجدان این‌ها محروم‌ایم. شاید باورکردنش هم برایمان سخت باشد که چگونه می‌توان بانیل به معرفت خداوند، از هر وحشت و تنهایی و تاریکی و ناتوانی و بیماری در امان ماند؛ اما این‌ها امور چشیدنی هستند و آن‌که این حقیقت به زبان‌ش جاری شده (امام صادق علیه السلام) خود همه‌ی این برکات را وجدان نموده بود. شاید این سؤال به ذهن برسد که مگر خود امام علیه السلام بیمار نمی‌شدند؟ اگر ایشان درجه‌ی بالایی معرفت را داشتند و معرفت، شفای از هر بیماری است، پس چرا بیمار می‌شدند؟

پاسخی که شاید تحمّل شنیدنش را همه کس نداشته باشند، این است که: بله، ایشان بیمار می‌شدند؛ اما این بیماری آن چیزی بوده که خدایشان برای ایشان می‌پسندیده و چون ایشان همان چیزی را می‌خواستند که معبودشان می‌خواست، پس ایشان هم در آن شرایط خواست محبوبشان را می‌خواستند؛ یعنی در واقع خودشان می‌خواستند که بیمار می‌شدند! ما ممکن است از این سخن تعجب کنیم؛ اما مقام امام صادق علیه السلام و رتبه‌ی ایشان در معرفت - چنان‌که خودشان فرموده‌اند - این اقتضا را دارد که فعلاً مجال شرح و بسط آن نیست.

اولین نشانه‌ی معرفت خدا: خوف

از این مقام اعلی و برکات خاص آن - که ویژه‌ی خواص از عارفان بالله است - اگر بگذریم، نوبت می‌رسد به آثار دیگری از معرفت خداوند که بیشتر و راحت‌تر قابل وجدان‌اند.

شاید بتوان گفت نشانه‌ای که بیش از سایر نشانه‌های معرفت خدا، بر آن تأکید شده، «خوف» از خداست. رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در این زمینه فرمودند:

مَنْ كَانَ بِاللَّهِ أَعْرَفَ كَانَ مِنَ اللَّهِ أَخَوْفَ.^۱

هر کس معرفتش به خدا بالاتر باشد، ترسش از خدا بیشتر است.

۱ - بحار الأنوار ۷۰ / ۳۹۳، ح ۶۴.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این باره چنین فرمودند:

عَجِبْتُ لِمَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَيْفَ لَا يَشْتَدُّ خَوْفُهُ.^۱

تعجب می‌کنم از کسی که خدا را شناخته، چگونه ترسش [از او] زیاد نمی‌شود!

برای درک عمیق‌تر این کلمات گهربار، خوب است ابتدا قدری درباره‌ی حقیقت «خوف» برخاسته از معرفت خدا تأمل کنیم. این ترس چگونه است؟

تنبّه عقلی به لزوم خوف از خدا

گاهی انسان با عقل خویش استدلال می‌کند که «باید» از خدا ترسید. چرا؟ چون او هم عادل است و هم قادر مطلق. بنابراین باید از عدلش ترسید. آدم عاقل از عدل خداوند احساس امنیّت خاطر نمی‌کند. چرا؟ چون به خوبی می‌داند که حقّ بندگی خداوند را چنان که باید، ادا نکرده است. لذا خود را در پیشگاه پروردگارش مقصّر می‌یابد و به «او» حق می‌دهد که به خاطر نافرمانی‌ها و ناشکری‌هایش، بخواهد بنده‌اش را گوشمالی دهد یا برای تطهیر او از آلودگی‌های گناهانش به عقوبت برخی از آنها گرفتارش نماید.

علاوه بر این‌ها، آدم عاقل از این که مبدا خداوند او را به حال خودش - ولو لحظاتی - رها کند، می‌ترسد. از چه چیزی؟ از این که با برداشته شدن لطف پروردگار به هر مهلکه‌ای سقوط نماید و دست به هر گناهی آلوده کند. آری، این خداست که انسان را از افتادن در وادی ضلالت و معصیت نگه می‌دارد. پس خوف از این که مبدا رهایش کند، یک خوف به جا و عاقلانه است.

وجدان خوف از خداوند

این مطالب همه صحیح، معقول و باورکردنی است؛ اما صرف تصدیق و اذعان این‌ها چه قدر خوف می‌آورد؟ این را مقایسه کنید با حالتی که انسان یک دقیقه - آری

۱- غررالحکم و درر الکلم / ۱۹۰، ح ۳۶۷۷.

فقط یک دقیقه - با همه‌ی وجودش حسّ کند که: «من چه قدر به خدای کریم و مهربان خود بدی کرده‌ام! چه قدر بدم! اگر "او" بخواهد بابت تک‌تک بدی‌هایم، به شدّت عقوبتم کند، حقّم است. "او" می‌تواند چنین کند و ممکن است چنین کند و در آن صورت...». این مطالب را نه این‌که فکر کند و صرفاً تنبّه عقلی به آن‌ها پیدا کند، بلکه با همه‌ی وجودش حسّ کند و خود را در معرض گرفتار شدن به عدل الهی ببیند. درست مانند کسی که لبه‌ی پرتگاهی واقع شده است. تا وقتی به آن نقطه نرسیده، فکرش را می‌کند که: اگر در چنان موقعیتی قرار بگیرم، جا دارد که بترسم؛ اما وقتی در آن موقعیت واقع شد، دیگر فکرش را نمی‌کند؛ بلکه می‌بیند که هر آن ممکن است بیفتد. در این صورت چه حالی دارد؟ آیا این حال قابل مقایسه با وقتی است که فکر می‌کرد: «اگر در لبه‌ی پرتگاه قرار بگیرم، "باید" بترسم»؟ در مورد خوف از خدا هم چنین است. این‌که انسان در کلاس درس بنشیند و تنبّه عقلی به این‌که «باید» از عدل خدا ترسید، پیدا کند، یک مرحله است و این‌که خود را در چنگال عدالت الهی ببیند و آن‌گاه حقیقتاً بترسد، مرحله‌ی دیگری است. مرتبه‌ی اوّل مربوط به مقام اثبات صانع و اثبات کمالات و اوصاف اوست و مرتبه‌ی دوم به مقام معرفت الله مربوط می‌شود. البته مرتبه‌ی اوّل هم خوب و بلکه در بسیاری مواقع، لازم و ضروری است. اگر کسی از خوف خدا در غفلت باشد و با این امر مهم بایستی تفاوتی برخورد کند، باید یا در شرایطی قرار بگیرد که حقیقتِ خوف از خدا را وجدان کند و یا اگر آن شرایط برایش فراهم نشد، حداقل از خواب غفلت بیدار شود و بایک سری تذکرات عقلی، متوجّه شود که واقعاً «باید» از خدا ترسید. کسی که چنین تنبّه‌ی پیدا کند، تازه در مسیری قرار می‌گیرد که از خدا بخواهد به لطف و کرم خویش، خوف واقعی را نصیبش کند. این‌که انسان از خدا، طلب «خوف» نماید، نشان‌دهنده‌ی بیداری از خواب غفلت است.

در دعایی که خواندن آن هنگام سحر شب جمعه سفارش شده، چنین می‌خوانیم:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَهَبْ لِي الْغَدَاةَ رِضَاكَ وَأُسْكِنْ قَلْبِي
خَوْفَكَ وَ...^۱

خدایا، بر محمد و آل او درود بفرست و در همین ابتدای روز (جمعه) خشنودیت را بر من ارزانی کن و ترس خودت را در قلب من ساکن گردان. چه دعای عمیقی! و چه درخواست عجیبی! در شب جمعه، آن هم وقت سحر که بهترین زمان برای اجابت دعاهاست^۲ عجب دعایی را به ما یاد داده‌اند! یقیناً نعمتی برتر از این نیست که ابتدا از خدا درود و صلواتش را بر پیامبر رحمت صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت طاهرینش بخواهیم و سپس به برکت آن‌ها خشنودی خداوند را از خود طلب نماییم. اولین چیزی که برای خشنود شدن خدا از خود می‌خواهیم این است که خوف خدا در دلمان «ساکن» گردد. ساکن شدن به این است که خوف خدا در قلب انسان استقرار یابد و همان‌جا منزل‌گزیند؛ نه این‌که لحظاتی بیاید و برود. اگر خوف در دل ماندنی شد، سکونت یافته است و گرنه، نه.

اکنون سخن در این است که خوف از خدا نشانه‌ی معرفت اوست و طلب خوف در واقع طلب معرفت بیشتر و عمیق‌تر به خدای متعال است. البته این خوف، مقدمه‌ی عقلی لازم ندارد. ممکن است بدون هیچ سابقه‌ی استدلالی و هیچ‌گونه تعلیم قبلی، کسی این حال را بچشد؛ ولی اگر انسان بداند و بفهمد که نعمت «خوف از خدا» چه نعمت بزرگ و بی‌ظیری است، آن‌گاه با همه‌ی وجودش آرزو می‌کند و از خدا می‌خواهد که او را به چنین مرتبه‌ی والایی از معرفت برساند.

نشانه‌های خوف در دعای سحر ماه مبارک رمضان

ما وقتی به دعا‌های پیشوایان معصوم خود می‌نگریم، به مضامینی برمی‌خوریم که نشانگر خوف شدید آن‌ها از خدایشان است. از عبارات آن‌ها می‌فهمیم که حقیقتاً خود را در حال خوف می‌دیده‌اند و در اوج معرفتشان به خدا، چنان دعا‌هایی را

۱- مصباح‌المتجهّد / ۲۷۹.

۲- رجوع کنید به کتاب مناجات منتظران، فصل چهارم از بخش اول، ادب شانزدهم.

خوانده‌اند. به این عبارات که از دعا‌های سحر ماه مبارک رمضان است، توجه فرمایید:

يَا رَبِّ، هَذَا مَقَامُ الْعَائِدِ بِكَ مِنَ النَّارِ.

ای پروردگارم، این جایگاه پناه‌آورنده‌ی به تو از آتش است.

هَذَا مَقَامُ الْمُسْتَجِيرِ بِكَ مِنَ النَّارِ.

این جایگاه پناهنده‌ی به تو از آتش است.

هَذَا مَقَامُ الْمُسْتَعِيثِ بِكَ مِنَ النَّارِ.

این جایگاه فریادخواه به تو از آتش است.

هَذَا مَقَامُ الْهَارِبِ إِلَيْكَ مِنَ النَّارِ.

این جایگاه فرارکننده به سوی تو از آتش است.

هَذَا مَقَامُ مَنْ يَبُوءُ لَكَ بِخَطِيئَتِهِ وَ يَعْتَرِفُ بِذَنْبِهِ وَ يَتَوَبُّ إِلَى رَبِّهِ.

این جایگاه کسی است که به خطایش نسبت به تو اقرار می‌کند و به گناهانش اعتراف می‌کند و به سوی خدایش بازگشته است.

هَذَا مَقَامُ الْبَائِسِ الْفَقِيرِ.

این جایگاه بیچاره‌ی نیازمند است.

هَذَا مَقَامُ الْخَائِفِ الْمُسْتَجِيرِ.

این جایگاه ترسانِ پناهنده است.

... هَذَا مَقَامُ الْغَرِيبِ الْغَرِيقِ.

این جایگاه غریب غرق شده است.

هَذَا مَقَامُ الْمُسْتَوْحِشِ الْفَرَقِ.^۱

این جایگاه وحشت‌زده‌ی به‌شدت ترسان است.

این عبارات بیان حال کسی است که خود را حقیقتاً در شرف عذاب الهی می‌بیند.

۱ - مصباح المتهجد / ۵۹۸.

گویی همین لحظات گرفتار آتش قهر خدا خواهد شد. به تعبیر «عائد: پناه آورنده»، «مستجیر: پناهنده»، «مستغیث: فریادخواه» و «هارب: فرارکننده» توجّه فرمایید. چه موقع این صفات بر انسان صدق می‌کند؟ «پناهنده‌ی از آتش» به کسی اطلاق می‌شود که واقعاً خود را در حال افتادن در آتش حسّ می‌کند. «استغاثه» کار کسی است که هیچ راه نجاتی برای خود سراغ ندارد؛ گویی ورود در آتش را برای خود قطعی می‌داند؛ برای همین فریادش برای کمک خواستن بلند می‌شود. «فرارکننده از آتش» به کسی گفته می‌شود که آتش را در مقابل خود می‌بیند و راهی جز فرار برای خلاصی از آن سراغ ندارد. «بائس فقیر» به آدم بیچاره‌ای که دستش به جایی بند نیست، اطلاق می‌گردد. «غریب غریق» کسی است که خود را تنهای بی‌کسی می‌داند که غرق در معصیت و دوری از معبودش گشته است و در نهایت «خائف»، «مستوحش» و «فَرِق» همگی الفاظی هستند که بر حال ترس، وحشت و هراس شدید دلالت دارند. روشن است که همه‌ی این عبارات مربوط به حال معرفت شدیدگوینده‌ی آن است که نشانه‌اش خوف شدید می‌باشد.

آری، هر که معرفتش به خداوند بیشتر باشد، خوفش هم بیشتر است و بی‌جهت نیست که امیرمؤمنان علیه السلام از کسی که معرفت دارد ولی خوفش شدید نیست، تعجب فرموده‌اند. پس خوف شدید نشانه‌ی معرفت الله است. اما خوف چه نشانه‌هایی دارد؟ آیا خوف از خدا هم علائمی دارد؟

گریه: نشانه‌ی خوف از خدا

در این جا به عنوان نمونه به دو نشانه‌ی مهمّ خوف اشاره می‌کنیم. از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که فرمودند:

الْبُكَاءُ مِنْ خِيفَةِ اللَّهِ لِلْبُعْدِ عَنْ اللَّهِ عِبَادَةَ الْعَارِفِينَ.^۱

گریستن از ترس خداوند به خاطر دوری از خدا، عبادت عارفان است.

۱- غررالحکم و درر الکلم / ۱۹۲، ح ۳۷۳۹.

اگر خوف از خداوند انسان را بلرزاند، خود را از طرفی غرق در شرمندگی خدا می‌بیند و از طرف دیگر مستحق انواع عقوبت‌ها که یکی از آن‌ها رهاشدن به حال خود است. گاهی به گناهان گذشته‌اش فکر می‌کند که نمی‌داند مورد عفو الهی قرار گرفته یا خیر. زمانی به آینده‌ای که پیش روی خود دارد می‌اندیشد که چه مهالکی تهدیدش می‌کند. چه بسا یاد فرمایش امام صادق علیه السلام افتد که فرمودند:

المؤمن بين مخافتين: ذنب قد مضى لا يدري ما صنع الله فيه و عمر قد بقى لا يدري ما يكتسب فيه من المهالك فهو لا يصبِحُ إلا خائفاً و لا يَصْلِحُهُ إلا الخوف.^۱

مؤمن بین دو ترس قرار دارد: (اول) گناه گذشته که نمی‌داند خداوند در مورد آن چه کرده است و (دوم) عمر باقی مانده که نمی‌داند چه زمینه‌های هلاکتی را در آن (برای خود) فراهم خواهد کرد. لذا او (مؤمن) همیشه ترسان است و [البته] چیزی جز ترس او را به صلاح نمی‌آورد.

همین توجهات او را به حال خوف می‌آورد و اشک را از چشمانش سرازیر می‌نماید. این همان گریه‌ای است که امیر مؤمنان علیه السلام آن را «عبادت» عارفان دانسته‌اند.

گریه‌ی امیرالمؤمنین علیه السلام از خوف خدا

خود آن حضرت در رأس عارفانی بودند که هرگز این عبادت گران‌قدر از ایشان ترک نمی‌شد. «حَبَّه عُرْنِي» نقل می‌کند که یک شب من و «نَوْفِ بَكَالِي» در خواب بودیم. ساعات آخر شب از خواب پریدیم که ناگهان امیرالمؤمنین علیه السلام را دیدیم که مانند اشخاص واله و حیران دست به دیوار گذاشته و این آیات را تلاوت می‌فرماید:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾.^۲

۱- اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب الخوف و الزجاء، ح ۱۲.

۲- آل عمران / ۱۹۰.

سپس بار دیگر این آیات (آیه‌ی فوق به همراه چند آیه‌ی بعدی که مستحب است هنگام بیداری در شب و پیش از انجام نوافل تلاوت گردد) را تلاوت می‌کردند؛ در حالی که هم چون عقل پریده‌ها می‌گذشتند. سپس نگاهشان به من افتاد. فرمودند:

- ای حَبَّه، تو خوابی یا بیدار؟

- بیدارم؛ اما شما که چنین بی‌قرار و آشفته هستید، پس حال ما چگونه خواهد بود؟

ایشان با شنیدن سخن من چشمانشان را روی هم گذاشتند و گریستند. سپس به من فرمودند:

يَا حَبَّةُ، إِنَّ اللَّهَ مَوْفِقًا وَلَنَا بَيْنَ يَدَيْهِ مَوْفِقًا لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ أَعْمَالِنَا.
يَا حَبَّةُ، إِنَّ اللَّهَ أَقْرَبُ إِلَيَّ وَإِلَيْكَ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، يَا حَبَّةُ، إِنَّهُ لَنْ يَحْجُبَنِي
وَلَا إِيَّاكَ عَنِ اللَّهِ شَيْءٌ.

ای حَبَّه، مسلّم بدان که خداوند موقفی [برای حساب‌رسی بندگان] دارد و ما هم در برابر او موقفی داریم که هیچ یک از اعمال ما بر او مخفی نیست. ای حَبَّه، همانا خداوند از رگ گردن به من و تو نزدیک‌تر است. ای حَبَّه، هیچ چیز حاجب و مانع [آگاهی و قدرت] خداوند نسبت به من و تو نیست.

یعنی ای حَبَّه، چگونه علی عليه السلام آرام و آسوده بخوابد؛ در حالی که می‌داند خداوند بر ریز و درشت اعمالش نظارت دارد و در موقف حساب باید به همه‌ی آن‌ها رسیدگی شود؟ هیچ چیز مانع خدا برای این نظارت و حساب‌رسی نیست. آیا این نگرانی ندارد؟ اگر انسان بداند که روزی باید در دادگاهی محاکمه شود که قاضی دادگاه به همه‌ی ریزه کاری‌های اعمالش آگاه است و در نهایت دقت همه را به حساب می‌آورد، حتی امور قلبی را که فقط در دل گذرانده است هم باید پاسخ‌گو باشد و هیچ عذر و بهانه‌ای هم از انسان پذیرفته نیست، این جای ترس و هراس ندارد؟

پس از بیان آن سخنان، حضرت رو به نَوف کرده، فرمودند:

- تو ای نَوف، در خواب‌ای؟

- نه ای امیرالمؤمنین، خواب نیستم. امشب گریه‌ی مرا طولانی ساختی.

- یا نَوْفُ، إِنْ طَالَ بُكَائُكَ فِي هَذَا اللَّيْلِ مَخَافَةً مِنْ اللَّهِ تَعَالَى قَرَّتْ عَيْنَاكَ
غَدًا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. یا نَوْفُ، إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ قَطْرَةٍ قَطَرَتْ مِنْ عَيْنِ
رَجُلٍ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ إِلَّا أَطْفَأَتْ بِحَارًا مِنَ النَّارِ. یا نَوْفُ، إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ
رَجُلٍ أَعْظَمَ مَنْزِلَةً عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رَجُلٍ بَكَى مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ أَحَبَّ فِي اللَّهِ وَ
أُبْعَضَ فِي اللَّهِ...

ای نوف، اگر امشب گریهات از خوف خدای متعال طولانی شود، فردا در
پیشگاه خدای عزّ و جلّ چشمت روشن خواهد بود. ای نوف، هیچ قطره‌ی
اشکی از چشم کسی از روی خشیت الهی سرازیر نمی‌گردد، مگر این‌که
دریاهای آتش را خاموش می‌سازد. ای نوف، مقام هیچ کس نزد خداوند بالاتر
نیست از کسی که به خاطر خشیت الهی بگرید و دوستی و دشمنی‌اش
به خاطر خدا باشد...

آن‌گاه امام علیه السلام پس از بیان چند موعظه به آن دو فرمودند:

فَكُونُوا مِنَ اللَّهِ عَلَى حَذَرٍ فَقَدْ أَنْذَرْتُكُمْ.

از خداوند برحذر باشید که من شما را بیم دادم.

سپس به راه خود ادامه دادند؛ در حالی که با خدای خود چنین می‌گفتند:

لَيْتَ شِعْرِي فِي غَفْلَاتِي أَمْ مُعْرِضٌ أَنْتَ عَنِّي أَمْ نَاطِرٌ إِلَيَّ وَ لَيْتَ شِعْرِي
فِي طَوْلِ مَنَامِي وَ قِلَّةِ شُكْرِي فِي نِعَمِكَ عَلَيَّ مَا حَالِي.

ای کاش می‌دانستم (ای پروردگار من) که در اوقات غفلتم، تو از من
روی‌گردانی یا نظر لطف و عنایت بر من داری و ای کاش می‌دانستم در
زمانی که به خواب طولانی می‌روم و در برابر نعمت‌های تو بر خود، شکر
اندکی می‌نمایم، چه حالی (و چه موقعیتی نزد تو) دارم؟

سپس حبه می‌گوید: به خدا قسم، امیرالمؤمنین علیه السلام تا سپیده‌ی صبح بر همین حال
بودند.^۱

این وصف ساعاتی از یک شب امام العارفین علیه السلام است که عمری را این‌گونه

۱- بحار الأنوار ۴۱/ ۲۲ و ۲۳، ح ۱۳.

گذرانند. حقیقتاً باید بر حال غفلت خود بگرییم و به خاطر دوری از خداوند زار بنزیم تا بلکه بر ما لطف نماید و بیدارمان کند. آیا تاکنون یک بار- آری فقط یک بار- به خود گفته ایم که در لحظات غفلت از یاد خدا، آیا «او» از ما روی گردان شده یا بر ما نظر لطف و عنایت دارد؟ با این خواب طولانی و کمی سپاس‌گزاری از نعمت‌های بی‌کران الهی، چه موقعیتی در نزد پروردگارمان داریم؟ نکنند بی‌جهت خود را عزیز کرده‌ی او دانسته، از عقوبت‌های سخت او احساس ایمنی می‌کنیم؟ اگر قطره‌ی اشکی از خوف خدا نداشته ایم، با چه چیزی می‌خواهیم دریاها را آتش غضب او را خاموش نماییم؟ خوشابه حال کسی که به خود آید و تا دیر نشده، فکری برای فردایش بکند و باقی‌مانده‌ی عمرش را در غفلت نگذراند و وای به حال کسی که چشم‌گریان ندارد که امام عارفان علیهم‌السلام فرمودند:

مَا جَفَّتِ الدُّمُوعُ إِلَّا لِقَسْوَةِ الْقُلُوبِ وَ مَا قَسَتْ الْقُلُوبُ إِلَّا لِكَثْرَةِ الذُّنُوبِ.^۱

چشم‌ها (از اشک) خشک نمی‌شود مگر به خاطر قساوت دل‌ها و دل‌ها قسی نمی‌گردد مگر به علت زیادی گناهان.
پس باید فکری به حال گناهان خود بکنیم تا در معرفت خدا به حال خوف بیفتیم و نشانه‌اش که چشمان اشک‌بار از ترس خداست، در ما ظاهر گردد.

دل‌کندن از دنیا: نشانه‌ی خوف

نشانه‌ی دیگر خوف از خدا در فرمایش امام صادق علیه‌السلام آمده است:

مَنْ عَرَفَ اللَّهَ خَافَ اللَّهَ وَ مَنْ خَافَ اللَّهَ سَخَتْ نَفْسُهُ عَنِ الدُّنْيَا.^۲

کسی که خدا را بشناسد، از خدا می‌ترسد و کسی که از خدا بترسد، جان‌ش از دنیا کنده می‌شود.

یعنی دل از دنیا می‌کند و بی‌ارزش بودن آن را کاملاً وجدان می‌کند. کسی که به مقام

۱- همان ۷۳/۳۵۴، ج ۶۰.

۲- کافی، کتاب‌الایمان و الکفر، باب‌الخوف و الزجاء، ح ۳.

خوف از خدا رسیده است، زرق و برق دنیا برایش جاذبه ندارد. او دائماً در فکر خود و اعمالش و سرنوشتش نزد خداست و می‌یابد که زیبایی‌های دنیا تنها اثرش غافل نمودن او از این افکار است. لذا دنیا را برای خودش یک دام می‌داند و مراقب است به گونه‌ای حرکت نکند که به آن گرفتار آید. فریب خوشی‌های آن را نمی‌خورد و می‌فهمد که همه‌ی آن‌ها برای فریب دادن اوست. باور کرده که هر چه کم‌تر دل به دنیا ببندد، سبک‌بارتر به سوی معرفت خداوند پُر می‌کشد؛ به همین خاطر نه تنها دنیا را دوست نمی‌دارد، بلکه دشمنی آن را به دل می‌گیرد و بدبینانه به آن نظر می‌کند.

خوف از خدا یاد آخرت (قبر و قیامت) را در جانش زنده کرده و همواره مرگ خود را جلوی چشمش می‌بیند. به این می‌اندیشد که با چه توشه‌باری می‌خواهد سفر آخرتش را آغاز نماید و در پیشگاه پروردگار حساب پس دهد. این احوال جایی برای دل‌بستگی به دنیا برایش نمی‌گذارد. از طرف دیگر، آن قدر لذایذ دنیا را پست و بی‌ارزش می‌یابد که با همه‌ی وجود نسبت به آن بی‌رغبت می‌شود؛ چون اصلاً جاذبه‌ای برای او ندارد.

دومین نشانه‌ی معرفت خدا: زهد در دنیا

آری، هر قدر معرفت خدا در انسان قوت یابد، دل‌بستگی‌اش به دنیا کم‌تر می‌شود تا آن‌جا که حتی یک معرفت‌ناچیز هم بی‌رغبتی به دنیا را موجب می‌گردد. امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرمایند:

يَسِيرُ الْمَعْرِفَةِ يُوجِبُ الزُّهْدَ فِي الدُّنْيَا.^۱

یک معرفت‌ناچیز موجب زهد در دنیا می‌شود.

معرفت درجاتی دارد که هر چه بالاتر رود، آثار و لوازم آن بیشتر آشکار می‌گردد؛ اما رتبه‌ی پایین معرفت هم کافی است که انسان عارف را نسبت به دنیا بی‌رغبت نماید. زهد به معنای بی‌رغبتی و یک امر کاملاً وجدانی است. زاهد کسی است که میل

۱ - غرر الحکم و درر الکلم / ۶۳، ح ۷۶۵.

و رغبتی به آن چه اهل دنیا برایش می‌میرند، ندارد. هر کس می‌تواند در خود ببیند آیا لذتی که دنیا و دستان از آن می‌برند، او هم می‌برد یا خیر. هر مقدار شهوات پست دنیوی برای او جاذبه داشته باشد، به همان اندازه از حقیقت زهد فاصله دارد. البته زهد هم درجات دارد و درجات بالای معرفت، موجب رتبه‌های بالاتر زهد است و هر چه معرفت ضعیف‌تر گردد، آثار آن از جمله زهد در دنیا هم کم‌رنگ‌تر می‌شود. پس زهد نسبت به دنیا نشانه‌ی خوبی است برای این که انسان درجه‌ی معرفت خود را محک بزند. کلام گهربار دیگری که مولای عارفان در این زمینه فرمودند، چنین است:

مَنْ صَحَّتْ مَعْرِفَتُهُ انْصَرَفَتْ عَنِ الْعَالَمِ الْفَانِي نَفْسُهُ وَ هِمَّتُهُ.^۱

کسی که معرفت صحیح دارد، خودش و همتش از این عالم فناشدنی منصرف می‌گردد.

معرفت صحیح و غیر صحیح

معرفت صحیح همان معرفت واقعی است و معرفت غیر صحیح یعنی آن چه واقعاً معرفت نیست و به غلط آن را معرفت می‌نامند. بنابراین، ما دو گونه معرفت نداریم که یکی صحیح باشد و دیگری غیر صحیح. معرفت همان معرفت صحیح است. نشانه‌ی معرفت صحیح همین چیزی است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند؛ یعنی انصراف از عالم فانی. اگر معرفتی این نشانه را داشت، صحیح است و اگر نداشت، به غلط معرفت پنداشته می‌شود.

به عنوان مثال اگر کسی گمان کند که با اصطلاحات و اندیشه‌های فلسفی می‌تواند به معرفت خدا نایل شود، این مسیر او را به بی‌راهه می‌برد. آن چه باتفکرات فلسفی به دست می‌آید، یک صورت ذهنی حاکی از مصنوعات است که به غلط، آن را تصوّر صانع متعال می‌انگارند^۲ و اسم همان صورت ذهنی را معرفت خدا می‌گذارند. علاوه بر اشکالات وارد بر این سیر ذهنی و فکری که نشان می‌دهد از ابتدا راه را اشتباه رفته‌اند،

۱- همان / ۱۳۶، ح ۲۳۸۸.

۲- رجوع کنید به کتاب توحید، دفتر اول، بخش اول، فصل سوم.

از طریق بررسی نتیجه هم می‌توانیم به عدم صحت آن چه معرفت می‌نامند، پی ببریم. برای این منظور باید ببینیم آیا نشانه‌های معرفت واقعی در آن یافت می‌شود یا خیر؟ آیا هیچ فیلسوفی که این مسیر را طی کرده یافت می‌شود که از این طریق به خوف افتاده باشد؟ آیا فلاسفه از خدایی که به فرض با برهان صدیقین بوعلی یا ملاصدرا اثبات می‌شود، به ترس افتاده‌اند؟ اگر ما به فرض محال اثبات کردیم که خدای متعال همان حقیقت محض وجود است، آن‌گاه با درک این مطلب از «حقیقة الوجود» فرضی می‌ترسیم؟ به او امید می‌بندیم؟ با او به مناجات و راز و نیاز می‌پردازیم؟ اظهار نظریکی از اساتید معاصر فلسفه‌ی اسلامی^۱ در این خصوص شنیدنی است. ایشان - که از استاد جوادی آملی در فلسفه پیش‌کسوت‌تر بوده‌اند - در گفت‌وگویی اختصاصی چنین فرموده‌اند:

زمانی با جناب آقای جوادی آملی صحبت می‌کردیم، می‌گفتم: می‌خواهم بدانم که افراد متدینی مثل علامه طباطبایی رحمته‌الله و امثال او وقتی که به نماز می‌ایستند و می‌خواهند تکبیر بگویند، آیا در آن جا با آن خدایی که می‌خواهند رابطه برقرار کنند، در ابتدا به برهان صدیقین فی‌المثل می‌اندیشند و خدایی را که با این براهین ثابت شده عبادت می‌کنند یا این‌که در آن جا یک کشش درونی است که اصلاً با آن استدلال‌ات کاری ندارد؟... حقیقتش جنبه‌ی دوم است. این براهین نوعی عمل فکری است و نتیجه‌اش هم حداکثر مقابله‌ی فکری با کسانی است که وجود باری تعالی را انکار بکنند و آدمی در آن مقام، دلایلی در اثبات وجود باری تعالی اقامه کند؛ ولی در عمل شبانه‌روزی ما احساسات دینی ما را تغییر نمی‌دهد.^۲

۱ - مرحوم استاد دکتر عبدالجواد فلاطوری از نوادگان حکیم متأله مرحوم آخوند ملا اسماعیل اصفهانی استاد فلسفه‌ی مرحوم حاجی سبزواری بوده‌اند. ایشان از جوانی در شهرهای اصفهان، تهران و مشهد به تحصیل در رشته‌های مختلف دینی از جمله فقه و اصول نزد اساتید بزرگی چون عارف متأله آقای حاج شیخ محمدعلی شاه‌آبادی، میرزا مهدی آشتیانی، حاج شیخ محمد تقی آملی، حاج شیخ محمد رضا کلباسی و... پرداختند و از مرحوم کلباسی گواهی اجتهاد دریافت نمودند و به تصریح مرحوم آشتیانی به ژرفای مطالب حکمت و عرفان نایل شدند. سپس در آلمان به اخذ درجه‌ی دکترای در فلسفه و استادی در دانشگاه کلن توفیق یافتند. ایشان از صاحب‌نظران فلسفه‌ی اسلامی و غربی شمرده می‌شوند.

۲ - مجله‌ی دانشگاه انقلاب، شماره‌ی ۹۸/۹۹، ص ۴۳.

سخن در همین است که معرفت خدای واقعی آثار و لوازمی دارد که از طریق همین آثار می‌توان به صحت آن پی برد؛ اما آن چه به غلط معرفت خدا دانسته شده، هیچ یک از این آثار را ندارد. نه خوف می‌آورد، نه رجاء و نه زهد و بی‌رغبتی نسبت به دنیا. اما فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السلام) این بود که نشانه‌ی معرفت صحیح منصرف شدن عارف از دنیای فانی است. منصرف شدن به این است که انسان نه خودش و نه هم‌مش دنبال دنیا نیست و از آن روی بر می‌گرداند. منظور این نیست که اهل معرفت به رهبانیت روی می‌آورند، خیر. بلکه اگر دنبال کسب و کار می‌روند، به عنوان ادای وظیفه و این که طلب روزی حلال، عبادت پروردگار است، در این راه تلاش می‌کنند. در حد تأمین نیاز واقعی‌شان هم می‌کوشند نه بیشتر؛ یا این که اگر برای ازدواج اقدام می‌کنند، به دنبال جلب رضایت پروردگارشان هستند نه ارضای شهوات جنسی خود. به طور کلی در همه‌ی تلاش‌های دنیوی‌شان، اصل، بندگی و جلب رضای خداست نه ارضای خواسته‌های حیوانی و شخصی.

روشن است که چنین عمل‌کردی در مقام بیان ساده است؛ ولی به این راحتی‌ها حاصل نمی‌شود. این نشانه‌ی خوبی برای صحت معرفت است. البته این نشانه هم مانند خوف، درجه‌بردار است و هر چه معرفتی بالاتر و شدیدتر باشد، انصراف عارف از دنیا هم بیشتر و شدیدتر خواهد بود.

سومین نشانه‌ی معرفت خدا: حزن

اما نشانه‌ی دیگر را هم باز از زبان مقتدای عارفان عالم، امیرالمؤمنین (علیه السلام) بشنویم:

الْعَارِفُ وَجْهَهُ مُسْتَبْشِرٌ مُتَبَسِّمٌ وَقَلْبُهُ وَجِلٌّ مَحْزُونٌ.^۱

عارف صورت شاد و خندان دارد؛ اما قلبش ترسناک و غمگین است.

اهل معرفت به ظاهر شاد و خندان دیده می‌شوند؛ اما دل‌هایشان مالا مال از خوف و ناراحتی است. شادی و تبسم آن‌ها از این روست که خدایشان چنین خواسته و آنان

۱- غرر الحکم و درر الکلم / ۱۵۳، ح ۲۸۳۵.

در برخورد با مؤمنان روی باز و لب خندان دارند؛ اما قلب آن‌ها از ترس خداوند آرام و قرار ندارد و چنان‌که گذشت همواره به یاد ایستادن در پیشگاه پروردگار و حساب رسی او هستند و نگران این‌که مبدا خداوند با عدل خود با ایشان رفتار نماید و... این عوامل، سرخوشی و غفلت را از دلشان دور می‌کند و به حزن و خوف گرفتارشان می‌سازد. حزن ایشان البته به خاطر دنیا نیست. آن‌ها به دنیا دل نبسته‌اند که برای از دست دادن یا به دست نیاموردنش غصه بخورند. اصولاً دنیا جای خوشی و راحتی برای مؤمن نیست و او تاهنگام مرگ، آب خوش از گلویش در دنیا فرو نمی‌رود. پیامبر مکرم اسلام ﷺ در وصیت خویش خطاب به ابوذر می‌فرماید:

یا اباذر، الدُّنْیا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ وَ مَا أَصْبَحَ فیْهَا مُؤْمِنٌ إِلَّا حَزیناً.

ای ابوذر، دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است و هیچ مؤمنی نیست مگر این‌که در دنیا غمگین و محزون است.

اسباب حزن مؤمن در دنیا

سپس تأکید می‌کنند که مؤمن باید در دنیا غمگین باشد. ادله‌ای که پیامبر ﷺ اشاره فرموده‌اند، تأمل برانگیز است:

۱- فَكَيْفَ لَا يَحْزَنُ الْمُؤْمِنُ وَ قَدْ أَوْعَدَهُ اللَّهُ جَلَّ ثَنَاهُ أَنَّهُ وَارِدُ جَهَنَّمَ وَ لَمْ يَعِدْهُ أَنَّهُ صَادِرٌ عَنْهَا؟!

۱- و چگونه [مؤمن] غمگین نباشد در حالی‌که خداوند جلّ ثنّاه او را تهدید نموده که داخل جهنّم می‌شود؛ ولی وعده نفرموده که از آن بیرون آید؟!

۲- وَلَيَلْقَيْنَ أَمْرَاضاً وَ مُصِيبَاتٍ وَ أُمُوراً تَغِیْظُهُ.

۲- و یقیناً [در دنیا] با امراض و مصیبت‌ها و اموری مواجه می‌شود که او را ناراحت می‌کند.

۳- وَ لَيُظْلَمَنَّ فَلَا يَنْتَصِرُ يَتَغَيَّرُ ثَوَاباً مِنَ اللَّهِ تَعَالَى.

۳ - و مسلماً مورد ظلم و ستم قرار می‌گیرد؛ اما احقاق حقش نمی‌شود و به دنبال ثوابی از جانب خدای متعال است.

این سه جهت را پیامبر ﷺ به عنوان دلیلِ حزن و اندوه مؤمن در دنیا ذکر فرمودند و آن‌گاه نتیجه گرفتند:

فَمَا يَزَالُ فِيهَا حَزِينًا حَتَّى يُفَارِقَهَا، فَإِذَا فَارَقَهَا أَفْضَى إِلَى الرَّاحَةِ وَالْكَرَامَةِ.

در نتیجه [مؤمن] در دنیا همیشه محزون است تا این‌که آن را ترک نماید. پس آن‌گاه که از آن جدا شد، به‌سوی راحتی و کرامت خواهد رفت.

نتیجه‌ی فرمایش رسول مکرّم ﷺ این است که مؤمن تا در دنیاست، از غصّه و اندوه جدا نمی‌شود و پس از مرگ، تازه راحتی و خوشی‌اش آغاز می‌گردد. جالب این است که این غصّه خوردن‌ها برای مؤمن اجر و پاداش دارد و با این کار خداوند را عبادت می‌کند؛ عبادتی که به تصریح پیامبر خدا ﷺ بالاترین مصداق بندگی کردن است:

يَا أَبَا ذَرٍّ، مَا عَبْدَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ عَلَى مِثْلِ طُولِ الْحُزْنِ.^۱

ای ابوذر، خداوند به چیزی مانند حزن و اندوه طولانی عبادت نشده است.

این تعبیر عظمت و هیبت حزن و اندوه به‌خاطر خدا را می‌رساند. مؤمن هیچ‌گاه غصّه‌ی دنیا را نمی‌خورد. همه‌ی ناراحتی‌اش برای خدا و آخرت است. از طرفی نگران عاقبت خویش است که آیا بالأخره می‌تواند از امتحانات و بلاهای مُهلک دنیا، دینِ سالم به‌گور ببرد؟ خداوند در قرآن فرموده است:

﴿إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا * ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾^۲

هیچ کس از شما نیست مگر آن‌که وارد آتش می‌شود. این امر بر پروردگارت

۱ - بحارالانوار، ۷۴ / ۸۰ به نقل از مکارم الاخلاق.

۲ - مریم / ۷۱-۷۲.

به صورت حتمی [طبق وعید خودش] حکم شده است. سپس کسانی را که اهل تقوا بوده‌اند نجات می‌دهیم و ستمگران را در آن [آتش] در حالی که به زانو درآمده‌اند رها می‌کنیم.

دلیل اولی که پیامبر ﷺ برای لزوم حزن مؤمن در دنیا فرمودند، اشاره به همین آیه‌ی فوق دارد. وعید الهی این است که همه‌ی انسان‌ها وارد آتش می‌شوند و این یک حکم قطعی و تخلف‌ناپذیر است (حَتْمًا مَّقْضِيًّا)؛ اما وعده نفرموده که همگان از آتش بیرون آیند. وعده‌ی نجات از آتش فقط به اهل تقوا داده شده ولی ستم‌کاران باید با خواری و ذلت در آن باقی بمانند. با این وصف چه کسی می‌تواند مطمئن باشد که در زمره‌ی متقیان اهل نجات خواهد بود؟ آیا این امر جای حزن و اندوه ندارد؟ چرا؟ چون اگر خدای منان قرار باشد با عدل خود با کسی رفتار نماید- چون همه‌ی گناه‌کاران در حقیقت «ظالم» به خود و به خدای خود و گاهی هم ظالم به دیگران هستند- لذا مشمول قاعده‌ی «باقی ماندن ظالمان در آتش» قرار می‌گیرد و اهل نجات نخواهد بود. چنین است که اهل معرفت الله نمی‌توانند از این بابت غم و غصه نخورند.

البته باید توجه داشت که مطابق تفسیر خود پیامبر اکرم ﷺ از آیه‌ی شریفه‌ی مورد بحث، همگان- چه نیکوکار و چه بدکار- وارد آتش می‌شوند؛ اما به خواست خدا آتش جهنم برای مؤمنان خنک و سلامت می‌شود؛ آن چنان که برای حضرت ابراهیم علیه السلام چنین شد. این مطلب را جابر بن عبدالله انصاری از وجود مقدس رسول خدا ﷺ نقل کرده است.^۱

علت دوم حزن مؤمن، بیماری‌ها و سختی‌هایی است که در دنیا گرفتارشان می‌شود. این‌گونه امور، ناراحتی و اندوه به بار می‌آورد؛ ولی البته دغدغه‌ی مؤمن به دین و آخرتش مربوط است. او در مشکلات و گرفتاری‌ها در درجه‌ی اول از ارتکاب خطا و گناه خود که احتمالاً منشأ ابتلا به آن سختی‌ها شده، ناراحت می‌شود و از این بابت تأسف می‌خورد. در درجه‌ی بعد، از این که در حال بیماری و گرفتاری، توفیق انجام

۱- متن کامل حدیث این است: «لَا يَبْقَى بَرٌّ وَلَا فَاجِرٌ إِلَّا يَدْخُلُهَا تَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ بَرْدًا وَسَلَامًا كَمَا كَانَتْ عَلَى إِبْرَاهِيمَ عليه السلام». بحار الانوار، ۸/ ۲۴۹.

یک سری عبادت‌ها را از دست می‌دهد، محزون است. از سوی دیگری یکی از مهم‌ترین ناراحتی‌ها و مصیبت‌های اهل ایمان به خاطر مواجهه با کفر و نفاق و گم‌راهی‌های مردم یا انحرافات اخلاقی و دینی آنان است که موجب غیظ و عصبانیت و غصه خوردن می‌گردد. یک خداشناس واقعی تحمّل دیدن گم‌راهی‌های اعتقادی و اخلاقی را ندارد و مشاهده‌ی این امور، غیرتِ ایمانی‌اش را برانگیخته می‌کند؛ به طوری که گاهی روی اعصاب و روان او نیز اثر سوء می‌گذارد و او را به بیماری می‌اندازد. این عمده‌ی حرص و جوش‌های مؤمنان است نه مسائل دنیوی.

سبب سومی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای لزوم غصه خوردن مؤمنان ذکر فرموده‌اند، مظلومیت آنان و پایمال شدن حقوقشان است که در بسیاری اوقات دفع‌شدنی هم نیست. اهل ایمان چوب زیادی به خاطر ایمانشان می‌خورند، از جهت مال و جان و آبرو در معرض آسیب و لطمه و تهمت‌های ناروا قرار می‌گیرند؛ اما جز در موارد معدود نمی‌توانند از حقوق خویش دفاع لازم را انجام دهند، دستشان به ظالمان نمی‌رسد و اهل مقابله به مثل هم در موارد نامشروع نیستند. مثلاً اگر تهمت خورده باشند، تهمت نمی‌زنند؛ اگر فحش شنیده باشند، فحاشی نمی‌کنند؛ اگر به آبرویشان لطمه خورده باشد، آبروی کسی را نمی‌برند و... به همین جهت در دنیا محزون و غمناک می‌شوند و غم و غصه‌هایشان را به حساب خدایشان می‌گذارند تا با پاداش الهی، حقوق ضایع‌شده‌شان جبران گردد.

در این جا هم می‌بینیم که منشأ غم و غصه‌های اهل ایمان، معرفت آنان و رعایت حدود و حرمت‌های الهی توسط ایشان است. اگر محدودیت‌های دینی و ایمانی نبود، مؤمنان هم مثل دیگران نه خیلی از غصه‌ها را می‌خوردند و نه خیلی چیزها را تحمّل می‌کردند. معرفت و ایمانشان محدود و مقیدشان می‌سازد و رنج‌ها و دردها به خاطر حفظ دینشان است.

می‌بینیم که سه علت حزن و اندوه مؤمنان به ایمان آنان برمی‌گردد و همین است علت آن‌که به فرمایش رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تحمّل این حزن، خود عبادتی بزرگ محسوب می‌شود؛ عبادتی که خداوند را به هیچ چیز مانند آن نمی‌توان بندگی کرد!

نشانه‌های عرفان حقیقی و عرفان جعلی

با این ملاحظات روشن می‌شود که عرفان اصیل و حقیقی، مُحال است بدون خوف و حزنِ عارف به خدا حاصل شود. معرفتی که این دو نشانه را نداشته باشد، معرفت الله نیست. عقاید خرافی و موهومی که در هر عصر و زمانی تحت عنوان فریبنده‌ی «عرفان»، عده‌ای را به خود جلب می‌کند و آنان را به انحراف می‌کشاند، هیچ‌کدام این دو نشانه را ندارند؛ برعکس، ادعای سرخوشی، قَرَح، شادی، مَسْتی و... را دارند؛ امور مستهجنی چون «رقص» و «سماع» که متأسفانه گاهی پسوند «عرفانی» هم پیدا می‌کنند، فرسنگ‌ها با عرفان واقعی و صحیح فاصله دارند. آن بیچارگانی که «معرفت» را در این امور مَبغوضِ حقّ متعال می‌جویند، تشنگانی هستند که دل به سراب بسته‌اند و هر چه به آن نزدیک‌تر می‌شوند، از معرفتِ واقعی دورتر می‌شوند.

آری، در عرفان‌های قَلابی و جعلی تنها چیزی که یافت نمی‌شود، ترس از خدا و حزن و گریه به خاطر اوست. به جای این امور، رقص و غنا و سماع ترویج می‌شود که خود بزرگ‌ترین حجاب‌ها در مسیر معرفت خدا هستند. چه قدر بیچاره‌اند کسانی که با در اختیار داشتنِ سرچشمه‌های اصیل عرفانی در کتاب خدا و سُنّت پیامبر ﷺ و عترت پاکش، برای یافتنِ معرفت، دنبال منحرفانِ از راه خدا و اهل بیت ﷺ می‌روند و تصوّر می‌کنند که از طریق شهوت‌رانی حرام (که نامش را عشق مجازی می‌گذارند) می‌توانند به معرفت حق متعال نایل شوند. مآ که سرمایه‌های غنی و اصیل برای عرفان واقعی در اختیارمان هست، چه دردی داریم که سراغ امور خلافِ دین و انسانیت و اخلاق می‌رویم و در کویر خشک به دنبال آب زلال می‌گردیم؟! فرمایش زیبای امام باقر (ع) و صف حال ماست:

يَمْضُونَ الثَّمَادَ وَ يَدْعُونَ النَّهْرَ الْعَظِيمَ. قيل له: و ما النَّهْرُ الْعَظِيمُ؟ قال:

رسولُ الله ﷺ و العلمُ الَّذِي اعطاه الله.^۱

۱. اصول کافی، کتاب الحجّة، باب انّ الائمه ورثة العلم، ح ۶.

رطوبت کم را می‌مکند و نهر بزرگ را رها می‌کنند. به ایشان عرض شد: نهر بزرگ چیست؟ فرمودند: رسول خدا ﷺ و علمی که خدا به ایشان عطا فرموده است.

در همین خصوص بنگرید به اظهار نظریکی از صاحب‌نظران در عرفان اسلامی: تعلیمات اصلی اسلام می‌توانسته است الهام‌بخش یک سلسله معارف عمیق در مورد عرفان نظری و عملی بوده باشد... اما این که عرفای اسلامی چه قدر از این تعلیمات به‌طور صحیح استفاده کرده‌اند و چه قدر منحرف شده‌اند، مطلبی است که در این بحث‌های کوتاه و مختصر نمی‌توان وارد شد.^۱

و در ادامه‌ی سخن خود، می‌فرمایند:

سخن در وجود چنین سرمایه‌ی عظیمی است که می‌توانسته الهام‌بخش خوبی در جهان اسلام باشد. فرضاً عرفای مصطلح نتوانسته باشند استفاده‌ی صحیح کرده باشند، افراد دیگری که به این نام مشهور نیستند، استفاده کرده‌اند.^۲

یعنی طالبان معرفت لازم نیست حتماً دنبال کسانی که در تاریخ به عنوان «عارف» شناخته شده‌اند، بروند؛ بلکه عرفان اصیل را باید از منابع و سرچشمه‌های اصیل آن جست‌وجو کنند.

این اظهار نظرها مربوط به کسی است که خود در مجموع، مدافع عرفای مصطلح بوده، راه آن‌ها را به‌طور کامل رد نمی‌کند. هم ایشان در مقام معرفتی برخی از این سرمایه‌های اصیل عرفانی چنین آورده‌اند:

امیرالمؤمنین علی علیه السلام - که اکثریت قریب به اتفاق اهل عرفان و تصوف، سلسله‌های خود را به ایشان می‌رسانند - کلماتش الهام‌بخش معنویت و معرفت است. ما به دو قسمت که در نهج‌البلاغه مسطور است، اشاره می‌کنیم. در خطبه‌ی ۲۲۰ می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً لِلْقُلُوبِ...»^۳

۱- آشنایی با علوم اسلامی ۲ قسمت عرفان / ۸۶.

۲- همان / ۸۸.

۳- همان / ۸۹.

در این جایکی دو جمله از همین خطبه‌ای که مورد استناد مرحوم استاد شهید مطهری قرار گرفته، به عنوان شاهد بحث خود می‌آوریم:

إِنَّ لِلذِّكْرِ لَأَهْلًا أَخَذُوهُ مِنَ الدُّنْيَا بَدَلًا... جَرَحَ طُولُ الْأَسَى قُلُوبَهُمْ وَ طُولُ الْبُكَاءِ عُيُونَهُمْ.^۱

همانا ذکر (خداوند) اهلی دارد که آن را به جای دنیا برگزیده‌اند... غم و غصه‌ی طولانی دل‌هایشان را زخم نموده و چشم‌هایشان بر اثر گریه‌ی زیاد جراحات برداشته است.

مجروح شدن دل بر اثر حزن و اندوه طولانی و زخم شدن چشم‌ها به جهت گریه‌های زیاد، نشانه‌های اهل معرفت است نه شادی و خنده و قهقهه‌ی مستانه زدن! به فرمایش دیگری از مولای عرفان بنگرید:

كُلُّ عَاقِلٍ مَغْمُومٌ وَ كُلُّ عَارِفٍ مَهْمُومٌ.^۲

هر عاقلی ناراحت و هر عارفی غصه‌دار است.

عاقل چرا ناراحت و غمناک است؟ چون - همان‌طور که گذشت - منزلت خود را نزد خدا نمی‌داند، نمرات کارنامه‌ای را که پایان عمر و در قیامت به دستش داده می‌شود، نمی‌داند. کوتاهی‌هایش را می‌بیند، ناشکری‌هایش را می‌داند، گناهانش جلوی چشمانش رژه می‌روند. از آن طرف، عظمت کبریائیت خداوند را وجدان می‌کند. پستی و حقارت خود و اعمال خود را در برابر هیبت و سلطنت پروردگارش می‌یابد. خود را محکوم و اسیر در ید قدرت خدای عادل می‌بیند و... این شهودات بدن او را می‌لرزاند، قلبش را دردمند و چشمش را اشک‌بار می‌کند و او را در فکر و ناراحتی فرو می‌برد.

۱ - نهج البلاغه (صبحی صالح)، ج ۲۲۲.

۲ - غرر الحکم و درر الکلم، ۵۵ / ح ۴۸۵.

شادی مؤمن

اما از این مباحث نباید استفاده شود که فرد مؤمن و عارف به خدا، اصلاً خوشی و شادی در زندگی خود ندارد و فقط غصه می خورد و می گرید! خود امیرالمؤمنین علیه السلام ملاک شادی و سرور را معرفی فرموده اند. ایشان در مکتوب خود به ابن عباس چنین فرمودند:

فَلْيَكُنْ سُورُكَ بِمَا نِلْتَ مِنْ آخِرَتِكَ وَلْيَكُنْ أَسْفُكَ عَلَى مَا فَاتَكَ مِنْهَا وَ
مَا نِلْتَ مِنْ دُنْيَاكَ فَلَا تُكْثِرْ بِهِ فَرَحاً وَ مَا فَاتَكَ مِنْهَا فَلَا تَأْسَ عَلَيْهِ جَزَعاً
وَلْيَكُنْ هَمُّكَ بَعْدَ الْمَوْتِ^۱

پس خوش حالی تو به خاطر چیزی باشد که از آخرت به دست آورده ای و اندوه تو به سبب آن چه که از آخرت از دست داده ای و به آن چه از دنیای خود به دست می آوری، زیاد خوش حالی مکن و بر آن چه از دنیایت از دست می دهی، اندوهناک و بی تاب مباش و باید هم و غم تو برای پس از مرگ باشد.
ابن عباس می گوید: پس از کلام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از هیچ سخنی مانند این کلام سود نبردم.

منظور این است که مؤمن خداشناس خوش حالی و ناراحتی اش فقط به خاطر دین و آخرت است. نه غصه ی دنیا را می خورد و نه به آن زیاد شاد و خوش حال می شود و هم و غم او فقط صرف عالم پس از مرگش می گردد. بر این اساس اگر مؤمنی توفیق انجام عبادتی را پیدا کند، به خاطر توفیقش شاد و خوش حال می شود. نمونه ی این شادی، شادی روزه دار در هنگام افطار است. امام صادق علیه السلام فرمودند:

لِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ: فَرْحَةٌ عِنْدَ إِفْطَارِهِ وَ فَرْحَةٌ عِنْدَ لِقَاءِ رَبِّهِ^۲

روزه دار دو شادی دارد: یکی هنگام افطارش و دیگری هنگام دیدار پروردگارش.

۱ - نهج البلاغه (صبحی صالح)، نامه ی ۲۲.

۲ - کافی ۴ / ۶۵.

شادی مؤمن روزه‌دار در هنگام افطار به خاطر دیدن سفره‌ی افطار نیست؛ به خاطر خوردن و آشامیدن غذا و نوشیدنی نیست؛ بلکه صرفاً به خاطر توفیق یک روز روزه‌داری و انجام طاعت و عبادت پروردگار است. این مصداق شادی مؤمن در دنیاست، در آخرت هم وقتی به پیشگاه الهی حاضر می‌شود، به خاطر سربلندی در طاعت او خوش حال و شاد خواهد بود. اما نکته این جاست که همین شادی دنیوی، هم و غمی هم به همراه خود دارد و خوفی را هم به دنبال می‌آورد. نگرانی و دل‌شوره‌ای از قبولی روزه و این که آیا حق آن ادا شده است یا خیر؟ آیا نمره‌ی قبولی می‌گیرد یا مردود می‌شود؟ و خوف این که اگر این روزه و روزه‌های دیگر پذیرفته نشود، چگونه می‌توان از عهده‌ی حساب و کتاب الهی برآمد؟ ترس از این که با عمل ناقص و مردود چه طور می‌توان شکر نعمت‌های بی‌دریغ الهی را ادا نمود؟ اگر سؤال شود که این چه روزه‌ای است و چه عبادتی، چه جوابی می‌توان داد؟

مؤمن خداشناس هیچ‌گاه از این گونه دغدغه‌ها، ترس‌ها و غصه خوردن‌ها نجات پیدا نمی‌کند و اتفاقاً همین خوف و همین حُزن است که ارزش عبادت بی‌نظیر در پیشگاه الهی را دارد و لازمه‌ی معرفت خدا همین است.

چهارمین نشانه‌ی معرفت خدا: عذرپذیری

آخرین نشانه‌ی معرفت خدا که در این مجال می‌آوریم، باز از زبان سرسلسله‌ی اهل عرفان، امیرالمؤمنین علیه السلام است:

أَعْرِفُ النَّاسَ بِاللهِ أَعَذَّرَهُمُ لِلنَّاسِ وَإِنْ لَمْ يَجِدْ لَهُمْ عُدْرًا.^۱

عارف‌ترین مردم به خداوند آن کسی است که بیش از همه، عذر مردم را می‌پذیرد، اگرچه عذری برای آنان پیدا نکند!

نکته‌ی بسیار لطیف و زیبایی است که برخاسته از یک نگرش عمیق در شناخت خود و خداست. نشانه‌ی خداشناس واقعی این است که در برابر مردم عذرپذیر باشد.

۱- غررالحکم و درر الکلم / ۲۴۵، ح ۱۱ - ۵.

عذرپذیری نسبت به خطا و اشتباه دیگران مطرح می‌شود و عارف حقیقی کسی است که در قبول عذر مردم سخت‌گیری نمی‌کند. به یک معنا می‌توان گفت: دنبال بهانه می‌گردد تا دیگران را در مورد آن چه اظهار پشیمانی می‌کنند، ببخشد. این که فرموده‌اند: «وَ إِنْ لَمْ يَجِدْ لَهُمْ عُدْرًا» یعنی اگر عذر ظاهر و روشنی هم برای آنان پیدا نکند، چیزی را بهانه می‌کند تا از سر تقصیر ایشان بگذرد. لذا همین که از او عذرخواهی کنند، فوراً می‌پذیرد.

ریشه‌ی این برخورد را باید در شناخت واقعی «خود» جست‌وجو نمود. هر کس خودش را بهتر بشناسد، در برابر خطاهای دیگران عذرپذیرتر است. من اگر خودم را درست بشناسم، اذعان می‌کنم که نه تنها خطا کارم، بلکه چه بسا بیش از دیگران اشتباه و خطا کنم. گاهی یک خطای بزرگ از کسی که انتظار خطای کوچک تر هم از او نیست، به نظر نابخشودنی می‌آید. آن وقت چنین خطایی را ممکن است «من» مرتکب شوم. البته گاهی خودم متوجه خطای بسیار بزرگم نمی‌شوم؛ ولی مردم این را می‌فهمند. در آن صورت چه بسا خود را متوجه بدانم؛ اما آیا احتمال اشتباه و لغزش در این امر نمی‌دهم؟

واقعیت این است که همه‌ی ما خطا کاریم و هیچ کس نمی‌داند که خدا خطاهای چه کسی را بخشوده و چه کسی را نبخشوده است. حال اگر خودم خطا کرده باشم، انتظارم از دیگران چیست؟ اگر دوست دارم مردم نسبت به خطاهایم سخت‌گیری نکنند، آیا مناسب نیست که خود در برابر خطاهای مردم همین‌گونه برخورد کنم؟ و اگر نمی‌پسندم که عذر مرا نپذیرند، چگونه راضی می‌شوم که عذر آنان را نپذیرم؟ نیز از کرم و احسان الهی چه انتظاری دارم؟ آیا با امید فراوان دست اعتذار به درگاه فضل الهی دراز نمی‌کنم؟ آیا از این که خداوند دست ردّ به سینه‌ام بزند، ناراحت و سرافکنده نمی‌شوم؟ اگر سرافکندگی خود را در پیشگاه پروردگارم نمی‌پسندم، چگونه به سرافکندگی آن که از من امید بخشایش دارد، راضی می‌شوم؟ فرض می‌کنیم کسی که از ما عذرخواهی می‌کند، عمداً در حق ما ظلم کرده باشد، آیا

ما در حقّ خدای خود عمداً مرتکب ظلم نشده‌ایم؟ عذرخواهی، انسان را نزد طرف مقابلش خوار و کوچک می‌کند، آیا همین که کسی در برابر من خود را کوچک نماید- هر چند در این کارش صادق نباشد- کافی نیست که من عذرش را- هر چند دروغ- بپذیرم؟ مگر من کی هستم که بخواهم در مقابل اظهار کوچکی او، بزرگی خود را به رُخش بکشم؟ مگر من بزرگ‌ام؟

خودشناسی شرط خداشناسی

سرّ مطلب همین جاست. اگر من خود را شناخته باشم، می‌فهمم که از هر کوچکی کوچک‌ترم و از هر خواری خوارتر. همه‌ی آن‌چه دارم، عاریت از جانب خدای من است و آن‌چه به «خود» خودم مربوط می‌شود، فقر و بیچارگی محض است. هیچ‌یک از موقعیت‌هایم، نه مال، نه علم، نه قدرت، نه سلامت، نه شهرت و نه... از خودم نیست. همه را خدا به من داده و در یک چشم بر هم زدن می‌تواند همه را بگیرد و من هیچ‌هیچ شوم! پس من اگر خودم باشم و خودم، خیلی کوچک‌تر و پست‌تر از آن‌ام که فکر می‌کنم. این حقیقت را هر کس به راحتی می‌تواند وجدان کند. بر این اساس، همگی باور می‌کنیم که به ذات خودمان هیچ‌ایم و این خداست که کمالاتی را به ما بخشیده تا ما را امتحان کند. مادّه‌ی امتحانی، بندگی خداست و هر که بهتر بندگی کند، از این امتحان سربلندتر بیرون می‌آید. رمز بندگی خدا هم این است که خود را در برابر او هیچ بدانیم و با همه‌ی وجود به این امر اعتراف نماییم. این همان خودشناسی یا «معرفت نفس» است که ریشه‌ی معرفت ربّ می‌باشد. حدیث معروف پیامبر اکرم ﷺ به همین حقیقت اشاره دارد که فرمودند:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.^۱

هر کس خود را شناخت، پروردگارش را می‌شناسد.

خودشناسی هم مراتبی دارد که هر چه بیشتر و عمیق‌تر باشد، خداشناسی هم

۱- بحار الانوار، ۲/ ۳۲، ح ۲۲.

عمیق تر است. پیامبر ﷺ فرمودند:

أَعْرِفْكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفْكُمْ بِرَبِّهِ.^۱

خودشناس ترین شما، خداشناس ترین شماست.

معرفت نفس کلید معرفت رب و تنها کلید آن است؛ به طوری که امیرالمؤمنین علیه السلام

فرمودند:

عَجِبْتُ لِمَنْ يَجْهَلُ نَفْسَهُ كَيْفَ يَعْرِفُ رَبَّهُ.^۲

در شگفتا ام از کسی که خودش را نمی شناسد، چگونه پروردگارش را می شناسد؟!

جهل به نفس این است که انسان به هیچ بودن ذاتی خود باور نداشته باشد یا به تعبیر ساده تر خود را «کسی» بداند و آن چه مال خودش نیست را از آن خود بداند. اگر لطف خدا شامل حال انسان شود که خود را این گونه بشناسد، به معرفت رب خود می رسد و گرنه کسی که از معرفت نفس خویش محروم باشد، از معرفت خدایش محروم تر خواهد بود.

خودشناسی در دعای ابو حمزه ثمالی

آن ها که خداشناس ترند، بهتر از دیگران خود را شناخته اند. ببینیم امام زین العابدین علیه السلام در دعای سحر ماه مبارک رمضان که ابو حمزه ثمالی از ایشان نقل کرده، «خود» را چگونه معرفی فرموده اند:

سَيِّدِي، أَنَا الصَّغِيرُ الَّذِي رَبَّيْتُهُ	آقای من، من کوچکی هستم که بزرگش کردی
و أَنَا الْجَاهِلُ الَّذِي عَلَّمْتُهُ	و من نادانی هستم که دانایش ساختی
و أَنَا الضَّالُّ الَّذِي هَدَيْتُهُ	و من گم راهی هستم که هدایتش نمودی
و أَنَا الْوَضِيعُ الَّذِي رَفَعْتُهُ	و من پستی هستم که بلندش گردانیدی

۱- جامع الاخبار / ۴.

۲- غرر الحکم و درر الکلم / ۲۳۳، ح ۴۶۵۹.

و من ترسانی هستم که امنیتش بخشیدی	و أَنَا الْخَائِفُ الَّذِي آمَنَتْهُ
و گرسنه‌ای هستم که سیرش نمودی	و أَنَا الْجَائِعُ الَّذِي أَشْبَعَتْهُ
و تشنه‌ای هستم که سیرایش کردی	و الْعَطْشَانُ الَّذِي أَرْوَيْتَهُ
و برهنه‌ای هستم که لباسش پوشاندی	و الْعَارِي الَّذِي كَسَوْتَهُ
و نیازمندی هستم که بی‌نیازش ساختی	و الْفَقِيرُ الَّذِي أَغْنَيْتَهُ
و ناتوانی هستم که توانایش نمودی	و الضَّعِيفُ الَّذِي قَوَّيْتَهُ
و خواری هستم که عزیزش کردی	و الذَّلِيلُ الَّذِي أَعَزَّزْتَهُ
و بیماری هستم که شفایش دادی	و السَّقِيمُ الَّذِي شَفَيْتَهُ
و گدایی هستم که عطایش نمودی	و السَّائِلُ الَّذِي أَعْطَيْتَهُ
و گناه‌کاری هستم که آبرویش را حفظ کردی	و الْمُذْنِبُ الَّذِي سَتَرْتَهُ
و خطاکاری هستم که از او درگذشتی	و الْخَاطِئُ الَّذِي أَقْلَتَهُ
و اندکی هستم که بسیارش ساختی	و أَنَا الْقَلِيلُ الَّذِي كَثَّرْتَهُ
و ضعیف شمرده‌شده‌ای هستم که یاریش نمودی	و الْمُسْتَضْعَفُ الَّذِي نَصَرْتَهُ
و من رانده‌شده‌ای هستم که پناهِش دادی	و أَنَا الطَّرِيدُ الَّذِي آوَيْتَهُ
و أَنَا يَا رَبِّ الَّذِي لَمْ أَسْتَحِكْ فِي الْخَلَاءِ	

و من ای پروردگارم، آن کسی هستم که در خلوت	و لَمْ أُرَاقِبْكَ فِي الْمَلَأِ
از تو شرم نکردم و در جمع مراقب تو نبودم.	أَنَا صَاحِبُ الدَّوَاهِي الْعُظْمَى
من‌ام صاحب مصیبت‌ها و بدبختی‌های بزرگ	أَنَا الَّذِي عَلَى سَيِّدِهِ اجْتَرَى
من‌ام که بر آقای خود جسارت ورزیده‌ام	أَنَا الَّذِي عَصَيْتُ جَبَّارَ السَّمَاءِ
من‌ام که رشوه دادم تا معصیت‌های [خدای]	أَنَا الَّذِي أَعْطَيْتُ عَلَى مَعَاصِي الْجَلِيلِ
جلیل را مرتکب شوم!	الرُّشَى!
من‌ام که وقتی به انجام گناهان بشارتم دادند(!)	أَنَا الَّذِي حِينَ بُشِّرْتُ بِهَا خَرَجْتُ

إِلَيْهَا أَسْعَى
أَنَا الَّذِي أُمَهَّلْتَنِي فَمَا ارْعَوَيْتُ
وَسَتَرْتَ عَلَيَّ فَمَا اسْتَحْيَيْتُ
وَعَمِلْتُ بِالْمَعَاصِي فَتَعَدَّيْتُ
بِهَا شَتَابَ بِهِ سَوَى أَنْهَا دَوِيدَم!
مَنْ أَمَ كَهْ مَهْلَتَم دَادِي؛ أَمَا بِهِ خُود نِيَامَدَم
وَأَبْرُوِيْم رَا حَفْظ كَرْدِي؛ وَلِي خَجَالَت نَكْشِيدَم
وَكُنَاهَان رَا مَرْتَكَب شَدَم وَ دَر أَنْ زِيَادَه رُوي هَم
كَرْدَم
وَأُسْقَطْتَنِي مِنْ عَيْنِكَ فَمَا بَالَيْتُ
... فَقَدْ عَصَيْتُكَ وَ خَالَفْتُكَ بِجَهْدِي.^۱
و مرا از چشم خود انداختی؛ ولی اهمیت ندادم
... پس همه‌ی تلاش خود را برای نافرمانی و
مخالفت با تو به کار بستم.

آیا خودشناسی از این زیباتر و عمیق‌تر می‌توان از کسی سراغ گرفت؟ در همین قسمت‌ها که بخش مختصری از دعای سحر امام سجّاد علیه السلام است، ۳۰ صفت برای شناخت خود مطرح شده که هر یک روزه‌ای است برای معرفت پروردگار عالم. توجّهی مجدّد به الفاظ این عبارات، دقّت و عمق معرفتِ نفس را بیشتر می‌کند. اگر ما این دعای شریف را در ماه مبارک رمضان می‌خوانیم، آیا به واقع خود را «کوچک»، «نادان»، «گم‌راه»، «پست»، «ترسان»، «گرسنه»، «تشنه»، «برهنه»، «نیازمند»، «ناتوان»، «خوار»، «بیمار»، «گدا»، «گناه‌کار»، «خطا‌کار»، «اندک»، و «رانده‌شده» می‌یابیم؟ جالب این‌جاست که عرضه می‌داریم: همین الآن که دعا را می‌خوانیم دارای این صفات «هستیم»؛ نه این‌که در گذشته بوده‌ایم و اکنون «نیستیم». نمی‌گوییم: «أَنَا كُنْتُ صَغِيرًا» یا «كُنْتُ جَاهِلًا» و «كُنْتُ ضَالًّا» و... منظور این است که الآن با این‌که بزرگ شده‌ام؛ اما به ذاتِ خود هنوز کوچک‌ام! با این‌که دانا شده‌ام، به خودیِ خود نادان‌ام! با این‌که هدایت شده‌ام، در ذاتم گم‌راه‌ام! و... یعنی خصوصیاتِ ذاتی من فرقی نکرده و آنچه تو (خدا) به من داده‌ای، نفس مرا تغییر نداده است. من در ذات خود هنوز همان‌گدای قبل از عطای تو هستم و نفس من همان‌گرسنه و تشنه و برهنه و

۱ - مصباح الکفعمی، ۵۹۴.

نیازمند و... است که به برکتِ عنایتِ تو اکنون سیر و سیراب و پوشیده و بی‌نیاز و... گشته است. همه‌ی این‌ها را تو (خدا) به من داده‌ای؛ ولی من خود را گم‌نکرده‌ام و می‌یابم که حقیقتم چه بوده و چه هست.

گروه دوم صفاتی که در این قسمت‌های از دعا به کار رفته، ذکر اعمال زشت اختیاری است که «من» مرتکب شده‌ام. اقرار و اعتراف به این‌که در تنهایی از تو (خدا) شرم‌نکردم و در حضور دیگران هم از تو (خدا) غافل بودم. من با قدرت عظیم آسمان در افتاده‌ام! رشوه دادم تا بیشتر معصیت کنم! وقتی زمینه‌ی انجام گناه پیش آمد، گویی بشارت ثواب به من داده‌اند، با شتاب به سوی آن‌ها دویدم! اما تو مرا عقوبت نکردی، مهلتم دادی تا دست بردارم؛ ولی به خود نیامدم! آبرویم را نزد مردم حفظ کردی؛ اما باز هم شرم‌نکردم! گناهان را از حد گذراندم و با این‌که از برخی الطاف خود محروم نمودی (از چشم خود انداختی) تا عبرت بگیرم، ولی اهمّیت ندادم و باز هم به کارهای زشت خود ادامه دادم. از همه خجالت‌آورتر این‌که همه‌ی توان و تلاش خود را به کار بستم تا با تو مخالفت و نافرمانی کنم... آری، «من» خود را این‌گونه می‌شناسم.

این «خودشناسی» حقارت و پستی انسان را بسیار خوب برایش به تصویر می‌کشد؛ به خصوص که در مقام معرفتی خود، به کمالات خدادادیش اشاره می‌نماید. می‌گوییم: خدایا، «من» آن موجود خوار و پستی هستم که «تو» بلند و عزیزش ساخته‌ای، «من» آن رانده‌شده‌ای هستم که «تو» پناهش دادی، «من» آن گدایی هستم که «تو» عطایش نمودی و... با این ترتیب، فقر و بیچارگی خود را در آینده‌ی الطاف و عنایات خداوند به خود می‌بینیم. لذا هر چه خود را بهتر می‌شناسیم، نیازمندی و وابستگی خود را به خدای خود بهتر درک می‌کنیم. این است که پیامبر ﷺ فرمودند: «خودشناس‌ترین شما، خداشناس‌ترین شماست.»

خودشناسی مقدمه‌ی عذرپذیری

اکنون سخن در این است که اگر کسی خودش را این‌گونه بشناسد، ذره‌ای کبر و بزرگی و بی‌نیازی برای خودش قائل نمی‌شود و خود را به اعتبار ذات فقیر و بیچاره‌اش

مستحقّ هیچ‌گونه بزرگ‌داشت و تکریمی نمی‌شمرد. واقعاً معتقد است که بزرگ آن کسی است که خدا بزرگش داشته است. همه بنده‌ی خدا و در برابر او هیچ‌اند. حال اگر کسی مرتکب خطایی شد و سپس از انجام آن اظهار پشیمانی کرد، در واقع خود را در برابر کسی که از او عذر می‌خواهد، کوچک کرده است. در این صورت یک بنده‌ی واقعی خدا چه برخوردی باید داشته باشد؟ اگر او خودش را «کسی» نداند و با همه‌ی وجود، پستی و حقارت خود را باور کرده باشد، آیا زیباترین پاسخ این نیست که بگوید: «من» که هستم که بخوام تو را ببخشایم، خدا از سر تقصیرات همه‌ی ما بگذرد! در واقع شأن و شؤونی برای خودش قائل نیست که حالا بخواد به قول جوان‌های امروزی- برای طرف مقابلش کلاس بگذارد و به خوار شدن او راضی و خشنود گردد. جدّاً معتقد است که همه‌ی ما انسان‌ها جازا الخطاییم و «من» چه بسا بیش از آن‌که فعلاً از من اعتذار می‌جوید، خطا کرده‌ام، پس چگونه راضی می‌شوم که او خودش را در برابر من بشکند و من با آبرو و عزّت او بازی کنم؟!

همه‌ی این ظرایف در سفارش‌های پیشوایان معصوم ما مورد تأکید قرار گرفته است. از طرفی در احادیث متعدّد فرموده‌اند: مؤمن نباید وارد کاری شود که از انجام آن عذرخواهی کند؛ چون این کار موجب خواری و ذلّت او می‌گردد. امام صادق علیه السلام به مفضل بن عمر فرمودند:

لَا يَنْبَغِي لِمُؤْمِنٍ أَنْ يُذِلَّ نَفْسَهُ.

شایسته نیست که مؤمن خود را خوار گرداند.

مفضل می‌پرسد:

چگونه خود را خوار می‌گرداند؟

فرمودند:

لَا يَدْخُلُ فِيمَا يَعْتَذِرُ مِنْهُ.^۱

در چیزی (کاری) وارد نمی‌شود که از آن عذرخواهی نماید.

۱- بحار الأنوار ۱۰۰/۹۳، ح ۹۱.

از طرف دیگر، سفارش کرده‌اند که اگر برادر دینی‌ات مرتکب جرمی شد، با او چنان برخورد کن که گویی بنده‌ی او بی و او ولی نعمت توست! امیرالمؤمنین (علیه السلام) به فرزندشان فرمودند:

إِحْمِلْ نَفْسَكَ مِنْ أَخِيكَ... عِنْدَ جُرْمِهِ عَلَى الْعُذْرِ حَتَّى كَأَنَّكَ لَهُ عَبْدٌ وَ
كَأَنَّهُ ذُو نِعْمَةٍ عَلَيْكَ.^۱

در صورتی که برادرت مرتکب جرمی شد، خود را و او را دار که عذر او را بپذیری تا آن‌جا که گویی تو بنده‌ی او و او ولی نعمت توست.

یعنی انسان نباید جوری برخورد کند که طرف مقابل به خاطر خطایش احساس خجالت و شرم نماید؛ بلکه باید نحوه‌ی برخورد از قبیل برخوردیک بنده با مولا و ولی نعمتش باشد؛ گویی او حقی بزرگ برگردن «من» دارد و من خود را مدیون و بنده‌ی فرمانبر او می‌دانم. معنای این سفارش آن است که انسان خوب است خود را در برابر کسی که از وی معذرت می‌خواهد، کوچک و ذلیل کند تا شاید از این طریق، قدری از احساس حقارت طرف مقابلش بکاهد. بنابراین، نه تنها به روی او آوردن خطایش صحیح نیست، بلکه باید عکس این باشد؛ یعنی برخورد به شکلی باشد که گویی او حقی دارد و من باید حق او را ادا نمایم.

این توضیحات تفصیلی برای روشن شدن ارتباط معرفت خدا با عذرپذیری نسبت به مردم بود و دانستیم که پُل ارتباطی میان این دو، خودشناسی یا معرفت نفس است که ریشه و سرچشمه‌ی این خیرات می‌باشد. به همین مناسبت رابطه‌ی میان خودشناسی و خداشناسی هم بیشتر و بهتر روشن گردید. در این فصل به ذکر همین آثار و نشانه‌های معرفت الله اکتفا می‌کنیم و از خداوند توفیق بیشتر برای وجدان عمیق‌تر این برکات را خواهانیم.

۱- نهج البلاغه، نامه‌ی ۳۱.

بخش دوم

در بخش اوّل معنای معرفت و امکان حصول معرفت
خدا - بدون آن که ذات مقدّسش معلوم و معقول گردد -
را مطرح کردیم و سپس وقوع معرفت خداوند را از
منظر وجدان و در پرتو ادلّه‌ی نقلی اثبات نمودیم.
هم چنین مهم ترین آثار و برکات معرفت الله را توضیح
دادیم. در بخش دوم کتاب به بیان احکام و اوصاف این
معرفت منحصر به فرد، از دیدگاه عقل و نقل
می پردازیم.

فصل ۱

نفی حدّین (تعطیل و تشبیه) از معروف

قبیح عقلی انکار معروف

مراد از معروف در این فصل همان «الله» است که در بخش قبل درباره‌ی امکان معرفت او و وقوع آن، مطالب مبسوطی مطرح گردید. اولین نکته‌ی عقلی در مورد این معروف، لزوم «نفی تعطیل» درباره‌ی اوست. هر کس به این معرفت دست یابد، عقلاً می‌یابد که نمی‌تواند «او» را انکار نماید. این یافتن البتّه به نور عقل است. توجّه شود که اصل معرفت الله به نور علم و نور عقل نبود؛ امّا پس از حصول آن، فرد عاقل با تنبّه عقلانی می‌یابد که نمی‌تواند بگوید: «خدا نیست». به تعبیر دیگر، انکار او را قبیح می‌یابد. به همین جهت، نفی تعطیل را به «عقل» نسبت می‌دهیم؛ چون متعلّق نور عقل، حُسن یا قبیح عقلی است و انکار این معروف هم از مصادیق قبیح عقلی می‌باشد.

علاوه بر وجدان قبیح انکار، حُسن «اقرار» را هم عاقل می‌یابد و آن را در حدّ «فریضه» حَسَن می‌شمارد. نور عقل - چنان که در محلّ خود به تفصیل آمده است^۱ - بعضی خوبی‌ها یا بدی‌ها را در حدّ «سُنّت» و برخی را هم در حدّ «فریضه» کشف

۱ - رجوع شود به کتاب عقل، دفتر اول یا خلاصه‌ی کتاب عقل «پر تو خرد».

می‌کند. «فریضه» یعنی کار خوبی که ترکش قبیح است. در این جا عقل اقرار به خداوند را «فریضه» می‌یابد؛ یعنی هم حسن این اقرار را می‌فهمد و هم عدم این اقرار را قبیح می‌یابد. مقصود از نفی تعطیل، قبح انکار خداوند و لزوم اقرار به اوست که هر دو به نور عقل برای شخص عارف به خداوند حاصل می‌گردد.

حال اگر مقایسه‌ای میان نفی تعطیل از معروف در این جا با نفی تعطیل از صانع متعال انجام دهیم، یک وجه مشترک دارند و یک وجه اختلاف. وجه اشتراکشان در این است که نفی تعطیل در هر دو، کار عقل است و عاقل به نور عقل این مطلب را تصدیق می‌نماید؛ اما وجه اختلافشان این است که در اثبات صانع، برای نفی تعطیل، عاقل تأمل عقلانی می‌کند به این معنا که با مشاهده‌ی مصنوعات و نشانه‌های مصنوعیّت، عقلاً متنبّه می‌شود به این که کار به مصنوعات ختم نمی‌شود و «باید» غیر مصنوعی باشد که مصنوعات «به» او موجود شده‌اند. عاقل در این مرحله چیزی جز مصنوعات را نمی‌بیند و هیچ شهودی نسبت به شخص صانع ندارد.

اما در مرحله‌ی معرفت چنین نیست. عاقل پس از حصول معرفت، با اتّکا به شهود خود گزارش می‌دهد. تأمل عقلانی نمی‌کند. اگر قبح انکار معروف را می‌یابد، با اتّکا به این است که پیشتر آن معروف را نزد خود حاضر یافته و حضور او را حسّ کرده است. فرق است بین این که انسان چیزی یا کسی را دیده باشد و بگوید: «هست»، یا ندیده باشد و بگوید: «باید باشد». وقتی معرفت برای کسی حاصل شود، معروفش را دیده و می‌گوید: «هست»، نمی‌تواند بگوید: «نیست»؛ اما در اثبات صانع، خود «او» را نیافته و حضورش را وجدان نکرده است، فقط با کشف نور عقل می‌گوید: «نمی‌توانم بگویم نیست».

پس به طور خلاصه، نفی تعطیل عقلانی در اثبات صانع به «غایب» مربوط می‌شود و در معرفت به «حاضر».

نفی تعطیل از صفات معروف

در مورد صفات و کمالاتی هم که به خداوند نسبت داده می‌شود، همین مطلب صادق است. همان‌طور که در اصل بودن او عقلاً به نفی تعطیل متنبّه می‌شویم، در مورد اوصافی هم که از «او» وجدان کرده‌ایم، عقلاً به نفی تعطیل پی می‌بریم. مثلاً کسی که انس خداوند را چشیده باشد، نمی‌تواند عقلاً آن را انکار نماید. عقل انکار آن را قبیح می‌یابد و بلکه اقرار به آن را واجب و لازم می‌شمرد. یا آن که رحمت و رأفت خدا را چشیده است، عقلاً نمی‌تواند «او» را رحیم و رؤوف نداند. هم‌چنین است اقرار به «سمیع»، «بصیر»، «قادر»، «عادل» و... در همه‌ی این موارد، اتّکای عاقل بر شهودات و جداتیاتش است. اگر سمیع و بصیر بودن پروردگارش را چشیده باشد، می‌تواند و بلکه باید آن‌ها را انکار نکند و اگر نچشیده باشد، از این طریق راهی برای انکار یا اقرار آن ندارد. بله، به نور عقل می‌تواند بفهمد که صانع متعال «باید» سمیع و بصیر باشد؛ چون در غیر این صورت، لازم می‌آید که او را ناشنوا و نابینا بداند و این با بی‌نیازی صانع متعال در تضادّ است.

توجّه شود که فرق است بین این که انسان پروردگارش را به صفات «سمیع» و «بصیر» بشناسد - یعنی از طریق این ویژگی‌ها به معرفت او نایل گردد - و این که به نور عقل، این صفات را برای صانع متعال ثابت کند. حالت اوّل برای کسی است که قیّوم خود را با همه‌ی وجودش شنوا و بینا حسّ نموده و در یک شرایط خاصّی قرار گرفته که این صفات را «وجدان» کرده است. این وجدان البته به نور عقل حاصل نمی‌شود. امّا حالت دوم یک تنبّه صِرْفاً عقلانی است که عاقل می‌یابد که باید صانع غیر مصنوع را از ناشنوایی و نابینایی تنزیه نماید و گرنه او را هم مثل مصنوعات فرض کرده است. بنابراین خود را در حالتی نمی‌بیند که فرد اوّل می‌دید. یک کشف عقلی در مورد «صانع ما» می‌کند که لازم نیست حتماً حضورش را حسّ کرده باشد. پس در هر دو حالت، نفی تعطیل یک تنبّه عقلانی است؛ ولی در معرفت، این تنبّه متّکی بر یک معروف غیر عقلانی است؛ امّا در مرحله‌ی اثبات صانع چنین معروفی لزوماً در کار

نیست و اگر هیچ گونه معرفتی هم نسبت به شخص صانع حاصل نشده باشد، این تنبّه عقلی حاصل می شود.

روشن است که حالت اوّل فقط برای کسی که چنان معرفتی برایش پیش آمده، حاصل شدنی است؛ یعنی مثلاً اگر خداوند را به سمیع و بصیر بودن شناخته است، می تواند (وبلکه باید) متّکی و مبتنی بر معرفت خود، از صفت سمیع و بصیر بودن معروفش نفی تعطیل بکند. اگر هم چنین معرفتی برایش حاصل نشده، تنها همان صورت دوم برایش امکان پذیر خواهد بود. در مورد سایر صفات پروردگار هم قصّه از همین قرار است.

تا این جایک طرف مطلب بیان شد؛ یعنی نفی تعطیل از ذات و صفات معروف. طرف دیگر مطلب، نفی تشبیه از اوست.

نفی تشبیه از ذات معروف

اگر کسی به معرفت خدای خود نایل شده باشد، سپس در مرحله ی بعد مورد سؤال قرار بگیرد که: «آیا آن چه شناختی، محسوس است؟ او را دیدی یا شنیدی یا لمس کردی و یا...» در همه ی این ها پاسخ می دهد: خیر، نه دیدم و نه شنیدم و نه لمس کردم و نه... باز می پرسیم: «آیا برایت معقول شد؟ یعنی آن گونه که معقولاتی هم چون قبح ظلم را کشف می کنی، برایت مکشوف شد؟» باز هم می گوید: خیر. در واقع با نظر به معروف خود - که در حالت معرفت، وجدانش کرده است - می بیند که «او» نه محسوسش شده و نه معقولش. به تعبیر دقیق تر «او» را نه به نور علم شناخته و نه به نور عقل. آیا اصلاً می توان به چنین چیزی رسید؟ اگر چیزی نه معلوم به نور علم و نه معقول به نور عقل باشد، پس چگونه شناخته می شود؟

آن که خدایش را شناخته می گوید: «من پاسخی برای این که چگونه شناخته می شود، ندارم (دقّت شود)؛ امّا در عین حال یقین دارم که معروف من نه محسوس من شد و نه معقول من.» تنها کسی که به معرفت رسیده، می تواند این گونه گزارش بدهد. اگر آن حال را وجدان نکرده بود، چنین صحبتی هم نمی توانست بکند.

البته عقل هم نه تنها وقوع چنین چیزی را مُحال نمی‌شمرد، بلکه تصدیق می‌نماید که اگر قرار باشد صانع متعال معروف واقع شود، علی‌القاعده نباید محسوس یا معقول گردد. عاقل می‌یابد که معلومیّت و معقولیّت از ویژگی‌های مصنوعات است و صانع غیر مصنوع نباید چنین باشد. پس هر چند که این معرفت به نور عقل حاصل نمی‌شود، اما به همین نور عقل می‌توان فهمید که خداوند متعال نباید مانند مخلوقات معلوم و معقول شود.

خلاصه این که وقتی معرفت خدا برای کسی حاصل شد، آن‌گاه اگر از آن شخص عارف سؤال کنیم که: آیا وجود خداوند برایت روشن شد یا نسبت به او شک داری؟ می‌گوید: هیچ شکّی ندارم. او را به روشنی یافتم (نفی تعطیل). آن‌گاه اگر پرسیم: آیا این روشنی از سنخ وضوح و روشنی محسوسات و معقولات بود؟ می‌گوید: خیر، آن‌طور نبود؛ اما در عین حال چنان برایم روشن شد که می‌توانم بگویم: از محسوساتم نیز روشن‌تر بود. یعنی چه‌طور آن‌چه را به چشم خود می‌بینم و به گوش خود می‌شنوم، نمی‌توانم به هیچ وجه انکار نمایم؟ «او» را هم چنان به روشنی و وضوح یافتم که به طریق اولی نمی‌توانم انکارش کنم. انکارناپذیری او به «نفی تعطیل» مربوط می‌شود و این که «او» در عین حال نه محسوس است و نه معقول و نه شبیه به هیچ یک از معلومات دیگر، جنبه‌ی «نفی تشبیه» از اوست. این جنبه هم مانند نفی تعطیل به نور عقل حاصل می‌شود. یعنی عاقل با نظر به معروف خود، تنبّه عقلی پیدا می‌کند به این که تشبیه «او» به معلومات و معقولات قبیح است. چون قبح این تشبیه به نور عقل کشف می‌شود، نفی تشبیه را به عقل نسبت می‌دهیم.

حال اگر این معنا را با نفی تشبیه‌ی که در بحث اثبات صانع معتقدیم، مقایسه کنیم، می‌توانیم بگوییم که از یک جهت اشتراک و از جهت دیگر اختلاف دارند. اشتراکشان در عقلی بودن هر دو است و اختلافشان به این است که در نفی تشبیه از خداوند، عاقل با نظر در معروف خود، تنبّه عقلی به قبح تشبیه او پیدا می‌کند؛ ولی در نفی تشبیه از صانع متعال، معروفی در کار نیست و عاقل صرفاً مصنوعات را می‌بیند. با نظر در آن‌ها

به نور عقل منتبّه می شود که باید صانع غیر مصنوعی باشد که هیچ شباهتی با مصنوعات نداشته باشد. بنابراین، نظیر آن چه در مورد نفی تعطیل اشاره کردیم، در نفی تشبیه هم جاری و ساری است. نفی تشبیه از صانع متعال به «غایب» مربوط می شود و از خدای معروف به «حاضر».

نفی تشبیه از صفات معروف

اگر معرفت به وصفی از صفات پروردگار تعلّق گرفته باشد، آن گاه نفی تشبیه عقلانی به همان وصف مربوط می شود. مثلاً اگر کسی خداوند را به صفت «سمیع» یافته باشد، به نور عقل تصدیق می کند که سمیع بودن خدا هیچ شباهتی با شنوا بودن مخلوقات ندارد. این نفی تشبیه چگونه حاصل می شود؟ همه ی اتّکای عاقل بر معروف وجدانی اش است. او حالی را وجدان کرده که در آن حال، خداوند را شنواتر از هر شنوایی یافته است. توجّه شود که این حال به نور عقل حاصل نمی شود و با استدلال عقلی به دست نمی آید. این حال فقط شهودی است و نصیب هر کسی نمی شود. حتّی گزارش کردن از آن هم به صورت واقعی امکان ندارد؛ کسی که این حال را چشیده، نمی تواند با الفاظ، حال خود را بیان کند و به دیگران انتقال دهد. می گوید: در آن حال (که ممکن است یکی دو دقیقه بیشتر طول نکشیده باشد) من چنان «او» را شنوا می دیدم که حس می کردم از هر شنوایی شنواتر است. احساس می کردم که هر سخنی از دهانم بیرون می آید، قبل از همه و بهتر از همه «او» آن را می شنود و به هیچ وجه نمی توانم چیزی بگویم که از «او» مخفی بماند. این گزارش کسی است که خداوند را به وصف «سمیع» شناخته است.

اما «سمیع» بودن خداوند با این گزارش فهمیده نمی شود. تنها برخی نشانه های کسی که به معرفت «سمیع» رسیده، معلوم می شود. حال اگر از او سؤال کنیم: در آن دقایقی که خداوند را «سمیع» می یافتی، آیا شنوایی او مانند شنوا بودن خودت یا سایر مخلوقات بود؟ می گوید: خیر، می دانم که مانند آن ها نبود. می پرسیم: چگونه بود؟ می گوید: نمی دانم چگونه بود؛ فقط می دانم که از هر شنوایی که من تا آن وقت دیده بودم، شنواتر

بود! این جا به یک معنا لفظ کم می آورد. دنبال الفاظی می گردد که بتواند با آنها، وجدان خود از شنوایی «او» را توضیح دهد؛ امّا لفظ مناسب پیدا نمی کند. هر چه می گوید، حسّ می کند نتوانسته حقّ مطلب را ادا نماید. جالب این جاست که نمی تواند بگوید شنوایی خداوند چگونه بود؛ امّا در عین حال از شدّت وضوح و روشنایی آن در حال وجدان، انکارش هم نمی تواند بکند.

روشن است که این گونه نفی تشبیه که نسبت به معروف وجدانی صورت می پذیرد با نفی تشبیهی که در مرحله ی اثبات کمالات صانع مطرح می شود، کاملاً متفاوت است. در این جا با اتّکال بر آنچه یافته، از معروف خود نفی تشبیه می کند؛ امّا در اثبات عقلی صانع، معروفی در کار نیست و فقط به نور عقل می یابد که نباید صانع مصنوعات فاقد شنوایی باشد. اگر صانعی که عقلاً به وجودش تنبّه یافته، شنوا نباشد، مصنوع و نیازمند خواهد بود و دیگر صانع غیر مصنوع نخواهد شد.

ملاحظه می شود که نفی تشبیه در هر دو مقام به نور عقل حاصل می شود. در حقیقت عقل، تشبیه معروف یا صانع متعال را به غیر خودش قبیح می یابد؛ امّا در معرفت صفات، متّکی بر وجدان معروف است و در اثبات صفات برای صانع، صرفاً یک تنبّه عقلی در حقّ همان صانع غایب می باشد.

عجز عاقل از توصیف معرفت ذات و صفات

نفی تشبیه از ذات و صفات پروردگار مان یک گام عقلی است که پس از حصول معرفت برداشته می شود. نتیجه ی برداشتن این گام، آن است که عاقل هیچ توصیفی از معرفتش نمی تواند ارائه دهد. به تعبیر دیگر، نور عقل، معرفت به ذات و اوصاف پروردگار را روشن نمی کند. مثلاً کسی که خداوند را انیس، مونس، رؤوف یا رحیم یافته است، آیا می تواند با بیان الفاظی انیس یا رؤوف بودن «او» را توصیف نماید؟ وقتی می گوید: خدا را انیس یافته ام، لفظ «انیس» چه چیزی را می رساند؟ این لفظ را ما برای حالت انسی که در میان خودمان حس کرده ایم، به کار می بریم؛ امّا وقتی از صاحب آن معرفت سؤال شود که: آیا وقتی خداوند را انیس یافتی، آن گونه بود که

انسانی را انیس خود وجدان می‌کنی؟ پاسخ می‌دهد: خیر، آن‌گونه نبود.

هم‌چنین است اگر کسی خداوند را به صفت «عظیم» شناخته باشد. وقتی از او سؤال کنیم که عظیم بودن خدا چگونه است؟ می‌گوید: نمی‌توانم بگویم چگونه است. می‌پرسیم: آیا شبیه «عظیم»‌های دیگری است که تاکنون دیده‌ای؟ می‌گوید: خیر. می‌خواهد از آن‌چه وجدان کرده، گزارش دقیق و صحیح بدهد؛ اما با این الفاظی که در عالم مخلوقات استعمال می‌شود، نمی‌تواند حق آن‌چه دیده است را بیان کند. لذا در نهایت می‌گوید: من نمی‌توانم بگویم او چگونه «عظیم» است، خودت باید به آن بررسی. این‌ها مثال‌هایی برای معرفت اوصاف پروردگار است. در مورد ذاتش نیز همین عجز از توصیف وجود دارد. اگر از یک شخص عارف سؤال شود:

- آن خدایی که یافتی، محسوس تو شد؟ می‌گوید: خیر.

- به نور علم یا نور عقل معلوم و معقول شد؟ می‌گوید: خیر.

- آیا تصویری از او در ذهنت آمد؟ می‌گوید: خیر.

- واقعاً چه جور بود؟ می‌گوید: نمی‌دانم.

- توصیفش کن. می‌گوید: نمی‌توانم.

این چگونه چیزی است که نه به علم و عقل در می‌آید، نه قابل تصوّر است و نه توصیف‌پذیر؟ آیا چنین چیزی هست؟ پاسخ این است که عارف به خدا دقیقاً به همین چیز رسیده است و عقل هم در حدّ اثبات صانع، امکان وجود چنین موجودی را مُحال نمی‌داند؛ بلکه با توجّه به مصنوعیت مصنوعات، وجود آن را واجب می‌داند.

این توصیف‌ناپذیری در مورد صفات پروردگار هم صدق می‌کند. کسی که عظمت «او» را وجدان نموده، هیچ‌گونه توصیفی از آن نمی‌تواند ارائه دهد. آن‌که اُنس خدا را یافته، از توصیفش عاجز است.

واقعیت این است که امکان توصیف، فرع بر امکان تشبیه است و چون خدای معروف، قابل تشبیه به چیزی نیست، قابل توصیف هم نمی‌باشد. هم‌چنین قابل تصوّر ذهنی هم نیست. اگر از کسی که ذات خدا یا صفات او را وجدان نموده، سؤال کنیم که

آیا از معروف خود، تصوّری داری که از آن حکایت کند؟ می‌گوید: خیر، آن‌چه من چشیده‌ام تصوّرپذیر نیست. به لحاظ عقلی هم انتظار همین است. در بحث اثبات صانع^۱ روشن شد که انسان توانایی ابداع ندارد و تصوّراتش محدود به حوزه‌ی مصنوعات نیازمند است. بنابراین، هر چه تصوّر کند، حکایت از مخلوقی نیازمند می‌کند؛ یعنی اگر چیزی حقیقتاً نیازمند نباشد، قابل تصوّر هم نیست.

نتیجه‌ی مهمّ این تنبّه عقلی آن است که اگر انسان، چیزی را در ذهن خود تصوّر کرد، همین امر ثابت می‌کند که او خدای واقعی را تصوّر نکرده است؛ یعنی یکی از نشانه‌های معرفت صحیح نسبت به خداوند این است که او را غیر قابل تصوّر بدانیم. ادله‌ی نقلی هم بر این مطلب دلالت دارند. فرمایش حضرت سیدالشهداء (علیه السلام) در این خصوص این است:

ما نُصَوِّرُ فِي الْأَوْهَامِ فَهُوَ خِلَافُهُ.^۲

هر آن‌چه در افکار به تصوّر درآید، مخالف با او (خدا) است.

پس ما همان‌طور که انتظار نداریم خدای واقعی را به حسّ خود دریابیم، نباید انتظار داشته باشیم که او را به نور علم و عقل بشناسیم یا این‌که از او تصوّری داشته باشیم. اگر حقیقتاً به معرفت خدا رسیده باشیم، نباید بتوانیم او را تصوّر نماییم. در مورد معرفت صفات او هم همین قاعده دقیقاً صادق و جاری است.

ظهور و بطون خداوند

پس از تنبّه عقلی یافتن به نفی تعطیل و نفی تشبیه از خداوند، به یک حقیقت بسیار لطیف پی می‌بریم که در احادیث اهل بیت (علیهم السلام) به آن اشاره شده است. این مطلب در یکی از خطبه‌های امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نهج البلاغه آمده است که درباره‌ی پروردگار متعال فرمودند:

۱- کتاب توحید، دفتر اول، بخش اول، فصل سوم.

۲- تحف العقول / ۳۴۸.

كُلُّ ظَاهِرٍ غَيْرُهُ غَيْرُ بَاطِنٍ وَ كُلُّ بَاطِنٍ غَيْرُهُ غَيْرُ ظَاهِرٍ^۱

هر ظاهری غیر او (خدا) باطن نیست و هر باطنی غیر او ظاهر نیست.

ظاهر یعنی آشکار و مراد از ظاهر بودن خداوند آشکار بودنش می باشد. کسی که به معرفت «او» می رسد، «او» را ظاهر و آشکار می یابد و در گزارشی که می دهد، می گوید: به هیچ وجه نمی توانم انکارش کنم. این همان جنبه ی نفی تعطیل است که به آن اشاره داشتیم.

مراد از باطن، چیزی است که ظاهر نیست، مخفی و پنهان است. در لغت «بَطْن» به معنای «خَفِي» آمده است.^۲ پس «باطن» دقیقاً معنای «پنهان» می دهد. باطن بودن خداوند از این جهت است که ذات مقدّسش مکشوف نمی گردد. با این که معروف واقع می شود، اما معلوم و معقول نمی شود. نور علم و نور عقل، ذات و صفات پروردگار را روشن نمی گرداند. آشکار بودن او به نور علم و نور عقل نیست. بنابراین، لازمه ی ظهورش این نیست که معلوم یا معقول گردد. نکته ی زیبایی که در فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمده، همین است که هر چیز- غیر خدا- اگر ظاهر باشد، دیگر باطن نیست و اگر باطن باشد، دیگر ظاهر نیست. غیر خدا مخلوقات هستند. هر مخلوقی اگر آشکار باشد، دیگر پنهان نیست. ظهور و بطون در مخلوقات با هم ناسازگارند. ما هیچ مخلوقی نداریم که هم ظاهر باشد و هم باطن، در عین آشکاری پنهان یا در عین پنهانی آشکار باشد. این دو صفت در مخلوقات با هم جمع نمی شوند.

اگر بخواهیم تحلیلی از این فرمایش مولانا ارائه دهیم، می توانیم بگوییم: مخلوقات یا ظلماتی الذّات اند و یا نورئی الذّات؛ یا ماهیّاتی هستند که به نور علم و نور عقل مکشوف و شناخته می شوند و یا انواری هم چون علم و عقل که ذاتشان عین نور است. اگر از سنخ ماهیّت باشند، در صورتی که آن ماهیّت معلوم به نور علم باشد، ظاهر و آشکار است و دیگر معنا ندارد که در عین معلوم و ظاهر بودن، پنهان و باطن باشد. اگر هم مجهول باشد، یعنی به نور علم ظاهر نشده باشد، باطن و غیر ظاهر خواهد بود. بنابراین یا

۱- نهج البلاغه، خطبه ی ۶۴.

۲- المعجم الوسیط ۱/ ۶۲.

ظاهرنند یا باطن؛ اما خود انوار هم چون نور علم، ظهور ذاتی دارند. اگر باشند، به خودشان آشکار و ظاهرنند و اگر هم نباشند، پنهان و باطن‌اند. در مورد نور علم معنا ندارد که هم ظاهر باشد و هم باطن. البته نور علم همه جا نیست. در بحث اثبات صانع وابستگی و نیازمندی انواری هم چون علم را به ماهیات توضیح دادیم.^۱ بنابراین در فرض نبودن عالم، نور علم هم موجود نیست. اما جایی که نور علم هست، ظهورش ذاتی است و بطون برایش بی‌معناست. بنابراین، مخلوقات که یا ظلماتی‌الذات‌اند و یا نورِ الذات، همگی مشمول این قاعده‌اند که یا ظاهرنند یا باطن؛ ظهور و بطون در آن‌ها قابل جمع نیستند.

بطون در ظهور پروردگار

تعبیر دقیق‌تری از همین مطلب در توقیعی که نایب دوم امام عصر ارواحنا فداه از ایشان نقل کرده، به چشم می‌خورد. این تعبیر در دعای رجبیه خطاب به ذات مقدّس پروردگار است:

یا باطناً فی ظُهورِهِ و ظاهراً فی بَطُونِهِ و مَكُونِهِ.^۲

ای کسی که در ظهورش، پنهان است و در پنهانی‌اش آشکار.

«مکنون» به معنای پوشیده است و مقصود غایب و پوشیده بودن خدای متعال از عقل و علم و... است. این تعبیر نکته‌ای اضافه‌ای بر فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السلام) دارد و آن این که تصریح کرده‌اند: در آشکار بودنش پنهان و در پنهانی‌اش آشکار است. آیا می‌شود چیزی در آشکار بودنش پنهان باشد؟ آیا در مخلوقات چنین موجودی می‌توان داشت؟ ماهیات که ظلماتی‌الذات هستند، اگر به نور علم معلوم شوند، در معلومیّتشان قطعاً مجهول نیستند. امکان ندارد چیزی در معلومیّتش به نور علم، مخفی و پنهان باشد. این عین تناقض است. اگر هم مجهول باشند، در مجهول بودنشان دیگر محال است که معلوم باشند؛ این هم نوعی تناقض است.

۱- کتاب توحید، دفتر اول، بخش اول، فصل اول.

۲- بحار الانوار ۹۸/۳۹۳.

خود انوار چه طور؟ آیا می شود نور علم در آشکار بودنش، پنهان باشد؟ می دانیم که نور علم، «ظاهر بذاته» است؛ یعنی آشکار بودنش به خودش است نه به نوری غیر از خود. از طرفی نور علم، معلوم واقع نمی شود و ذاتش مکشوف نمی گردد. لذا در عین ظاهر بودن، باطن هم می باشد.^۱ اما باید به این نکته توجه کرد که بالأخره ذات آن به این مقدار مکشوف می شود که می فهمیم نور است و آن را نورِ الذّات می دانیم. ولی در مورد خدای متعال به همین مقدار هم کشف نداریم و نمی توانیم او را نورِ الذّات بدانیم.^۲ بنابراین در مورد نور علم چون نوری بودن ذات آن را کشف می کنیم، باطن من جمیع الجهات نیست هر چند از جهات دیگر باطن است. ولی خدای متعال ظاهری است که در عین ظهور، باطن من جمیع الجهات است.

توجیه فلسفی بطون در ظهور

در این جا خوب است برای عمیق تر شدن بحث به آن چه فلاسفه ی صدرایی در باره ی ظاهر و باطن بودن خداوند مطرح می کنند، عطف توجهی نماییم. آن ها پنهانی حقیقت وجود را - که خدا می دانند - به خاطر شدّت ظهورش می دانند و حاج مّلاهادی سبزواری این مطلب را در این بیت چنین آورده است:

یا مَنْ هُوَ اخْتَفَى لِفَرَطِ نُورِهِ الظَّاهِرُ الْباطِنُ فِي ظُهُورِهِ^۳

این بیت، دومین بیت از دیباجه ی منظومه است که در مصرع دوم آن مضمون حدیث امام معصوم علیه السلام مورد استناد قرار گرفته است. ترجمه ای که مرحوم استاد شهید مطهری از این شعر آورده اند، چنین است:

ای آن که از بسیاری نورانیتش پنهان است! ای پیدایی که به سبب پیدایی اش ناپیدا است.^۴

۱. این مطلب را در فصل سوم بخش گذشته تحت عنوان «عدم مکشوفیت ذات نور در عین معرفت آن» توضیح دادیم.

۲. این مطلب را در فصل سوم همین بخش تحت عنوان «عدم تشبیه در نور دانستن خدا» توضیح خواهیم داد.

۳. شرح منظومه ۲ / ۳۵.

۴. شرح مختصر منظومه ۸ / ۱.

سپس ایشان در پاورقی، توضیح نسبتاً مفصّلی درباره‌ی این بیت می‌دهند تا روشن شود که در نگاه حکمت صدرایی چگونه شدّت ظهور خداوند، سبب خفای او می‌گردد. عین عبارت استاد چنین است:

ذات پاک باری تعالی از شدّت ظهور در خفاست. برای این که اندکی با این مطلب آشنا شویم، باید سه مقدمه ذکر بکنیم:

الف. همان طور که وجود بر دو قسم است: وجود اشیا برای خود (وجود عینی) و وجود اشیا برای ما (وجود ذهنی)، ظهور نیز بر دو قسم است: ظهور اشیا برای خود و ظهور اشیا برای ما. پس وقتی که از ظهور و پیدایی یا از بطون و ناپیدایی یک چیز سخن می‌گوییم، گاهی بحث در ظهور آن شیء برای خود است و گاهی بحث در ظهور آن شیء برای ما است.

ب. در حکمت الهی ثابت شده که «وجود» مساوی با «ظهور» است و خفا از «عدم» ناشی می‌شود. هر موجودی به هر اندازه و هر درجه از وجود بهره‌مند است، از ظهور نیز بهره‌مند است و به هر اندازه عدم و نیستی با وجودش توأم و در وجودش متخلّل است، از ظهور بی‌بهره است. پس موجودی که در حدّ اعلیٰ و درجه‌ی اکمل از وجود است، در حدّ اعلیٰ و درجه‌ی اکمل از ظهور است.

ج. هیچ‌گونه ملازمه‌ای نیست میان دو نحو از ظهور؛ یعنی چنین نیست که هر چیزی که خود برای خود در حدّ اعلیٰ از ظهور است، لزوماً ظهور آن شیء برای ما نیز در حدّ اعلیٰ است، بلکه تا اندازه‌ای بر عکس است؛ زیرا ظهور هر شیء برای ما، بستگی دارد به قوای ادراکی ما و طرز ساختمان این قوا. قوای حسی ما طوری ساخته شده که فقط قادر است موجودات مقید و محدود و دارای ضدّ و مثل را ادراک نماید و در خود منعکس کند. حواس ما از آن جهت رنگ‌ها و شکل‌ها و آوازه‌ها و غیر این‌ها را ادراک می‌کند که این موجودات محدودند. مثلاً ما از آن جهت سفیدی را درک می‌کنیم که در یک جا هست و در یک جا نیست، در یک زمان هست و در زمان دیگر نیست. اگر همه جا همه وقت سفید می‌بود، ما هرگز سفیدی را نمی‌شناختیم و مفهومی از سفیدی در ذهن خویش نداشتیم. ما از آن جهت به وجود نور پی می‌بریم که گاهی هست و گاهی نیست، در جایی هست و در جایی نیست. اگر سایه و

ظلمت نبود، نور هم شناخته نمی‌شد. اگر جهان همیشه و همه جا به یک منوال روشن بود، ما هرگز متوجّه وجود «نور» یعنی همان چیزی که در پرتو او همه چیز دیگر را می‌بینیم نمی‌شدیم.

اگر خورشید بر یک حال بودی شعاع او به یک منوال بودی
ندانستی کسی کاین پرتو اوست نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست
جهان، جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی ز پیدایی است پنهان
چو نور حق ندارد نقل و تحویل نیاید اندر او تغییر و تبدیل
هم‌چنین است آواها؛ اگر همیشه یک آواز را به یک نحو می‌شنیدیم، هرگز آن را نمی‌شنیدیم. آری: **تُعَرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَصْدَادِهَا**.

اکنون که این سه مقدّمه معلوم شد، می‌گوییم ذات حق که صرف‌الوجود و فعلیّت محضه است و هیچ جنبه‌ی عدم و قوّه در او نیست، از نظر ظهور برای خود عین ظهور است. هیچ بطون و خفایی در او نیست و امّا از نظر ظهور برای ما چنین نیست. همان کمال ظهورش منشأ خفا و بطون برای ماست. چون او وجود نامحدود است و همه جا و همه وقت و با همه چیز هست و هیچ چیزی و هیچ جایی و هیچ زمانی از او خالی نیست، برای حواسّ ما و قوای ادراکی ما که محدودند قابل ظهور نیست. کمال ظهور ذات حق و لا نهایی وجودش، سبب خفای از ما است. این است معنی این جمله که می‌گویند: «ذات حق از شدّت ظهور در خفاست» و این است معنی سخن حکما که می‌گویند: «جهت ظهور و جهت بطون در ذات حق یکی است»؛ یعنی او که «هُوَ... الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» است، چنین نیست که جزئی از وجودش ظاهر و جزء دیگر باطن است. او اساساً جزء ندارد. او تمام وجودش ظاهر و تمام وجودش باطن است. علی علیه السلام می‌فرماید:

«وَكُلُّ ظَاهِرٍ غَيْرُهُ غَيْرُ بَاطِنٍ وَ كُلُّ بَاطِنٍ غَيْرُهُ غَيْرُ ظَاهِرٍ»^۱

«هر ظاهری غیر از خدا فقط ظاهر است و دیگر باطن نیست و هر باطنی غیر از خدا فقط باطن است و ظاهر نیست.»^۲

۱- نهج البلاغه، خطبه‌ی ۶۴.

۲- شرح مختصر منظومه ۸/۱-۱۰ (پاورقی).

نقد و بررسی توجیه فلسفی

تفصیل سخن استاد را آوردیم تا حقّ مطلب از دیدگاه ایشان روشن شود. حال ببینیم چه مقدار از این سخنان منطقاً قابل دفاع است. توجّه به چهار نکته در این مقام لازم است:

نکته‌ی اول: در بحث اثبات صانع به تفصیل اثبات کردیم^۱ که صانع را نمی‌توانیم «حقیقة الوجود» یا «صرف الوجود» بدانیم. این‌ها مفاهیمی هستند که ذهن، آن‌ها را از مصنوعات انتزاع می‌کند و قلمرو دلالتشان هم محدود به مصنوعات نیازمند است. بنابراین، ذات حق را صرف الوجود دانستن عقلاً صحیح نیست و به این ترتیب مبنای همه‌ی مباحث استاد شهید فرو می‌ریزد. چون به فرض که حقیقت وجود از شدّت ظهور پنهان باشد، ربطی به ظاهر و باطن بودن خداوند متعال ندارد.

نکته‌ی دوم: همان‌طور که خود مرحوم استاد فرموده‌اند، ظهور بر دو قسم است: ظهور اشیا برای خود و ظهور اشیا برای ما. ایشان با توضیحات خود نهایتاً به این نتیجه رسیده‌اند که حقیقت وجود برای خودش در نهایت ظهور است و برای ما در نهایت خفا. بر این اساس «الباطن فی ظهوره» را این‌طور معنا کرده‌اند که: «به سبب» ظهور ذاتی‌اش از دیدگان ما مخفی می‌ماند.

اما به نظر می‌آید که فرمایش ایشان ربطی به حدیث مورد استناد حاجی سبزواری ندارد. تعبیر امام علیه السلام این است: «یا باطناً فی ظهوره»، به کلمه‌ی «فی» در فرمایش امام علیه السلام توجّه شود. «باطناً فی ظهوره» یعنی آن‌که در آشکار بودنش پنهان است. معنایی که بدون هیچ‌گونه تأویلی از عبارت فهمیده می‌شود این است که از همان جهت آشکار بودنش، از پنهانی خارج نمی‌شود. به تعبیر دیگر، چنین نیست که در آشکار شدن، ذاتش از غیب بودن درآید. یا چنین بگوییم: در عین آن‌که مصداق «غیب» است، معروف واقع می‌شود. همه‌ی لطف فرمایش امام علیه السلام به همین نکته‌اش برمی‌گردد. ما در ادامه‌ی مباحث، این نکته‌ی بسیار نغز را بیشتر و عمیق‌تر توضیح

۱ - دفتر اول بخش اول فصل چهارم.

خواهیم داد تا روشن شود که در مکاتب فلسفه‌ی صدرایی و عرفان ابن عربی فرض تحقق معرفت ذات حق بدون آن که از غیب بودن خارج شود، فرضی محال تلقی می‌شود. بنابراین، طبیعی است که مرحوم استاد با اتکال به آن مبانی نمی‌توانند این فرض را بپذیرند. لذا کلمه‌ی «فی» را از معنای صحیح خود خارج کرده و آن را به معنای «سبب» و «علت» گرفته‌اند و مصرع دوم شعر حاجی سبزواری را چنین معنا کرده‌اند: «ای پیدایی که به سبب پیدایی‌اش ناپیدا است.» تعبیر «به سبب» در ترجمه‌ی «فی» آمده که در کلام عرب به طور عادی و به صورت متعارف چنین نیست. نتیجه‌ی نهایی مورد نظر ایشان نیز همین است که: «ذات حق از شدت ظهور در خفاست.» این جا کلمه‌ی «از» را که معنای سببیت را می‌رساند، به کار برده‌اند؛ ولی این هم ترجمه‌ی «فی» نیست. خلاصه‌ی نکته‌ی دوم این که فرمایش‌های استاد رحمته‌الله به فرض صحت، مطلب صحیح و دقیقی را که مورد اشاره‌ی ائمه علیهم‌السلام بوده، توضیح نمی‌دهد.

نکته‌ی سوم: این که مرحوم استاد در پایان سخنانشان فرموده‌اند: «این است معنی سخن حکما که می‌گویند: جهت ظهور و جهت بطون در ذات حق یکی است»، چنین مطلبی از توضیحات قبلی ایشان نتیجه نمی‌شود. بیانات ایشان در صدد اثبات این است که حق متعال ظهورش ذاتی است و خفایش برای ماست. لازمه‌ی صریح این سخن آن است که: جهت ظهور و جهت بطون در ذات حق یکی نیست. حداً کثر چیزی که ایشان می‌توانند بفرمایند این است که سبب بطون حق برای ما، ظهورش برای خودش است و این به معنای یکی بودن دو جهت مذکور نیست. اگر یکی باشند، دیگر سببیت معنا ندارد و این همه تفصیلات برای آن که سببیت را توضیح دهند، بی‌فایده و لغو خواهد بود. البته به نظر می‌آید که چون در کلام معصوم علیه‌السلام تعبیر «باطناً فی ظهوره» به کار رفته و ظاهر این تعبیر یکی بودن جهت بطون و ظهور را می‌رساند، استاد چنان فرموده‌اند. اما سخن در این است که آن توضیحات فلسفی نتیجه‌ای مغایر با فرمایش امام معصوم علیه‌السلام را می‌رساند.

نکته‌ی چهارم: صرف نظر از توجیهات فلسفی و صرف نظر از معنای صحیح «باطناً

فی ظهوره»، این که چیزی به خاطر شدّت نورانیّتش پنهان باشد، فی نفسه می تواند مصداق واقعی داشته باشد. مصداق آن، مخلوقات نورئی الذّاتی هستند که از شدّت ظهور مورد غفلت قرار می گیرند. از همه روشن تر خود نور وجود است که یک «مخلوق» نورئی الذّات است. این نور ظهور ذاتی دارد؛ امّا چون همه ی موجودات «به» آن موجودند و هیچ مصداقی از مخلوقات خالی از آن نیست، هم چون نور خورشید که مورد غفلت قرار می گیرد، توجّه به «موجودات» ما را از دیدن نور «وجود» غافل می نماید و همین غفلت موجب پنهانی نور وجود از مشاعر ادراکی ما می گردد. در مورد نور علم و نور عقل هم این مطلب جاری می شود که توجّه به معلومات و معقولات ممکن است ما را از مشاهده ی این نور غافل نماید که این غفلت سبب پنهانی آن نور از ما می گردد. بنابراین، مصرع اوّل شعر حاجی سبزواری «یا مَنْ هُوَ اخْتَفَى لِفَرْطِ نُورِهِ» اگر جایی مصداق داشته باشد، انوار وجود، علم، عقل و... هستند که همگی مخلوقات و نور بودن، اقتضای ذاتی آنهاست. این جمله ی حاجی فقط در مواردی صدق می کند که نور بودن و روشنگری، اقتضای ذاتی چیزی باشد؛ امّا چنان که در بحث اثبات صانع اشاره شد^۱، اقتضای ذاتی داشتن، نشانه نداشتن اختیار و نوعی نقص است که خدای متعال از آن منزّه می باشد.

پس خلاصه ی این نکته آن است که مصرع اوّل شعر حاجی با توضیحات مرحوم استاد مطهری ربطی به ظهور و بطون خداوند ندارد؛ حدّ اکثر درباره ی مخلوقات نورئی الذّات صحیح است.

بنابراین مصراع دوم که اقتباس شده از حدیث معصوم علیه السلام درباره ی خداوند است، ارتباطی با مصرع اوّل پیدا نمی کند.

با بررسی فرمایش مرحوم استاد، دقتی که در کلام امام امیرالمؤمنین علیه السلام و عبارت دعای رجبیه وجود دارد، بهتر و عمیق تر روشن می شود.

۱ - دفتر اوّل بخش اوّل فصل دوم.

قُرب و بُعد خداوند

آنچه درباره‌ی ظهور و بطون حقّ متعال گفتیم، ناظر به معرفت ذات مقدّسش بود. نظیر همین بیان در معرفت برخی از صفات او نیز جاری می‌شود. مثال مناسب این بحث، معرفت نسبت به صفت «قرب» خداست. اگر لطف پروردگار شامل حال کسی شود، ممکن است «قرب» بودن خداوند را در لحظاتی وجدان نماید. در این صورت «او» را چنان به خود نزدیک می‌یابد که هیچ چیزی را به آن نزدیکی حسّ نکرده است. البته در مقام بیان و توضیح یافته‌ی خود، لفظی جز «قرب» و نزدیک پیدا نمی‌کند. خداوند متعال هم در کتاب مقدّسش وقتی می‌خواهد از «قرب» خود به بنده‌اش خبر دهد، چنین می‌فرماید:

﴿نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^۱

ما به او از رگ گردن نزدیک‌تر هستیم.

ظاهراً رگ گردن کنایه از روح و جان انسان است. تا وقتی این رگ اصلی (ورید) قطع نشده، حیات باقی و روح در بدن هست. بنابراین نزدیک‌تر بودن از رگ گردن به معنای نزدیک‌تر بودن خدا از جان انسان به خود اوست. چگونه می‌شود کسی از روح و جان انسان به خودش نزدیک‌تر باشد؟ این چیزی است که اگر کسی «قرب» خدا را وجدان کرده باشد، تصدیقش می‌کند و گرنه حسّ و عقل بشر راهی برای کشف آن ندارند. نظیر همین تعبیر در آیه‌ی دیگری از کلام الله مجید آمده است:

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾^۲

و بدانید که خداوند بین انسان و قلبش حائل می‌گردد.

قلب همان روح آدمی است و لازمه‌ی حائل شدن خدا بین انسان و قلبش این است که خداوند از روح انسان به خود او نزدیک‌تر باشد. چگونه این امر امکان‌پذیر است؟ اگر کسی صفت «قرب» خدا را وجدان کرده باشد، این مسأله را تصدیق می‌کند

۱- ق/ ۱۶.

۲- انفال / ۲۴.

وگر نه واقعیّت آن را نمی‌چشد و فقط ممکن است برخی از آثار و لوازم آن را درک کند. آن چه در برخی روایات در تفسیر آیه‌ی شریفه آمده، برخی از این لوازم و آثار است.^۱

این جنبه که توضیح داده شد، مربوط به نفی تعطیل از صفت «قرب» خداوند بود؛ امّا جنبه‌ی دیگرش نفی تشبیه از «او» است. همان کسی که در حالت معرفت، خدای خود را بسیار بسیار نزدیک می‌یابد، در همان حال این را هم می‌یابد که هیچ چیز از ذات «او» و چگونگی نزدیک بودنش به خود نمی‌فهمد. بنابراین، دو چیز متضادّ را وجدان می‌کند: یکی اوج قُرب «او» را به خود و دوم غیر قابل کشف بودن «او» را برای خود. هم «او» را فوق‌العاده نزدیک حس می‌کند و هم این که در اوج نزدیکی، هیچ چیز از «او» نمی‌فهمد و کشف نمی‌کند.

این حالت متضادّ در مورد مخلوقات وجود ندارد. ما اگر کسی یا چیزی را به خود نزدیک بیابیم، به همان اندازه برایمان بیشتر مکشوف می‌شود. قاعده‌ی جاری در مخلوقات این است که هر چیزی به مانزدیک تر باشد، به نور علم احاطه‌ی بیشتری هم بر او پیدا می‌کنیم و بالعکس چیزهایی را از خود دور می‌دانیم که علم کم‌تری نسبت به آن‌ها داریم. اگر علم ما به چیزی بیشتر شود، دیگر آن را از خود دور نمی‌دانیم.

امّا در مورد معرفت خداوند عکس این مطلب را می‌بینیم. می‌یابیم که بسیار به ما نزدیک است؛ امّا در عین حال از ذاتش هیچ سر در نمی‌آوریم. در واقع از مشاعر و مدارک ما بسیار «دور» است. همین دوری را «بعد» او می‌نامیم و می‌گوییم: او را «بعید» می‌یابیم. این جنبه مربوط به نفی تشبیه از معروفی است که او را «قرب» یافته‌ایم. پس نفی تشبیه به این است که «او» را از تیررس نور علم و نور عقل خارج بدانیم؛ چون می‌یابیم که در اوج نزدیک بودن او به ما، این نزدیکی، او را معلوم و معقول مانکرده است.

ممکن است کسی بگوید: نور علم و عقل همین‌طورند؛ آن‌ها هم معلوم و معقول

۱ - تفسیر عیاشی ۵۲/۲ و ۵۳، ح ۳۵-۳۹.

نمی‌شوند. بنابراین خدا شبیه این انوار خواهد شد. می‌گوییم: خیر، خدایی که می‌شناسیم نورِ الذّات هم نیست. درست است که ما وقتی نور علم و عقل را می‌شناسیم به ذات آن‌ها احاطه پیدا نمی‌کنیم؛ ولی در این‌که ذات آن‌ها حقیقتاً نور است، تردیدی نداریم. نور علم ذاتش عین نور و ضدّ جهل و ظلمت است. ویژگی «حدوث» و «اختیار نداشتن» را که در بحث اثبات صانع توضیح دادیم^۱، برای این انوار قائل ایم و همین را نشانه‌ی مخلوقیت و مصنوعیت آن‌ها می‌دانیم.

اما وقتی خداوند را می‌شناسیم یا او را «قریب» به خود می‌یابیم، او را یک حقیقت نورِ الذّات نمی‌یابیم و به همین جهت ویژگی‌های نور را برای او قائل نمی‌شویم. پس «او» به انوار هم شباهت ندارد. البته این‌که در قرآن و احادیث نسبت نور به خداوند داده شده، توضیحی دارد که در مباحث آینده به آن اشاره خواهیم کرد. *إن شاء الله*.

نتیجه‌ی دو جنبه‌ی نفی تعطیل و تشبیه این است که ما خداوند را در عین نزدیک بودن، دور و در عین دور بودن، نزدیک می‌یابیم. بنابراین، او هم «قریب» است و هم «بعید». قریب است چون در حال وجدان، او را حقیقتاً بسیار نزدیک می‌بینیم و بعید است چون در همان حال وجدان، از او هیچ سر در نمی‌آوریم و شبیه به هیچ چیز دیگرش نمی‌یابیم.

این البته امر عجیبی است که چیزی را در عین نزدیکی، دور و در عین دوری، نزدیک بباییم. اگر وجدانی از معرفت خداوند نداشتیم، چنین چیزی را نمی‌توانستیم باور کنیم. حال ببینیم امیرالمؤمنین *علیه السلام* از این امر عجیب چه تعبیری فرموده‌اند:

قَرِيبٌ فِی بُعْدِهِ وَ بَعِيدٌ فِی قُرْبِهِ.^۲

(خداوند) در دوری‌اش نزدیک و در نزدیکی‌اش دور است.

به کلمه‌ی «فی» در این حدیث شریف دقت شود. آیا چیزی سراغ داریم که «در» دوری‌اش نزدیک و «در» نزدیکی‌اش دور باشد؟ به‌طور عادی انتظار ما این نیست. ما

۱- دفتر اول بخش اول فصل دوم.

۲- التّوحید / باب ۴۱، ح ۲ / ۲۸۵.

فکر می‌کنیم که اگر چیزی نزدیک باشد، نمی‌تواند در نزدیک بودنش دور باشد و بالعکس شیء دور، نمی‌تواند در دوری‌اش نزدیک باشد؛ امّا در مورد خدای متعال این قاعده نقض می‌شود. کسی که خدایش را وجدان می‌کند، «در» نزدیک بودنِ او، دوری‌اش را هم می‌یابد. چگونه؟ چون در همان حال می‌یابد که «او» با هیچ نوری از انوار (علم، عقل و...) کشف نمی‌شود و هیچ‌گونه شباهتی هم با آن چه وجدان نموده است، ندارد. هم‌چنین کسی که خدای خود را دور می‌یابد، «در» همان دوری، نزدیکی‌اش را هم وجدان می‌کند. چگونه؟ چون در عین غیر قابل کشف بودنِ او، از هر نزدیکی نزدیک ترش می‌یابد.

معرفت وَلَهِی (الله)

اگر بخواهیم از همه‌ی آن‌چه در توضیح ظهور و بطون و قُرب و بُعد خدای متعال بیان شد، نتیجه‌گیری کنیم، به یک نکته‌ی زیبا و لطیف می‌رسیم که در زبان قرآن و سنّت بر آن تأکید فراوان رفته است. این نکته همان نامی است که برای گزارش دادن از خدای معروف، انتخاب شده است؛ یعنی کلمه‌ی «الله». این اسم گویاترین تعبیری است که از همه‌ی آن‌چه در حال معرفتِ «او» می‌یابیم، گزارش می‌کند. البتّه یک معنای این اسم جلاله را در بخش اوّل توضیح دادیم؛ ولی اکنون معنای دیگر آن مورد نظر است که با معنای قبلی کاملاً قابل جمع و حتّی از جهتی قابل تطبیق می‌باشد. این معنا هم ریشه در لغت دارد و هم در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام بر آن تأکید رفته است. ابن‌منظور از بعضی علمای لغت در مورد کلمه‌ی «الله» چنین نقل می‌کند:

إِنَّهُ مَا خُوذَ مِنْ إِلَهٍ يَأْلَهُ إِذَا تَحَيَّرَ لِأَنَّ الْعُقُولَ تَأْلَهُ فِي عَظَمَتِهِ وَإِلَهُ يَأْلَهُ أَلْهَاءٌ أَوْ تَحَيَّرَ وَأَصْلُهُ وَلَهُ يَوْلَهُ وَلَهَا.^۱

(الله) از «إِلَهٍ يَأْلَهُ» مشتق شده هنگامی که به حیرت می‌افتد؛ چون عقل‌ها در مورد عظمت او (خدا) حیران‌اند و «إِلَهٍ يَأْلَهُ أَلْهَاءٌ» معنای به حیرت افتادن می‌دهد و ریشه‌ی آن «وَلَهُ يَوْلَهُ وَلَهَا» می‌باشد.

۱- لسان العرب ۱/ ۱۴۰.

با این ترتیب، اَلَه و وَلِه که هر دو به معنای تحیر و سرگردانی است، ریشه‌ی کلمه‌ی «الله» است. پس معنای الله یعنی ذاتی که عقل‌ها در مورد او حیران‌اند؛ چون از ذات او چیزی نمی‌فهمند.

معنای دیگری که برای کلمه‌ی «الله» در لغت آمده «معبود» است. ابن‌منظور می‌نویسد:

الله: أَصْلُهُ إِلهٌ عَلَى فِعَالٍ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ لِأَنَّهُ مَأْلُوهٌ أَيْ مَعْبُودٌ.^۱

الله ریشه‌اش إله است بر وزن فِعَال که به معنای مفعول می‌باشد؛ زیرا او مألوه یعنی معبود است.

این معانی لغوی در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام نیز مورد تأیید ایشان قرار گرفته است. از حضرت باقرالعلوم علیه‌السلام چنین نقل شده است:

الله مَعْنَاهُ الْمَعْبُودُ الَّذِي إِلَهَ الْخَلْقُ عَنْ دَرَكٍ مَاهِيَّتِهِ وَ الْإِحَاطَةِ بِكَيْفِيَّتِهِ وَ يَقُولُ الْعَرَبُ: إِلَهَ الرَّجُلِ إِذَا تَحَيَّرَ فِي الشَّيْءِ فَلَمْ يُحِطْ بِهِ عِلْمًا.^۲

معنای الله آن معبودی است که مردمان از درک ماهیت و احاطه به چگونگی او در حیرت‌اند و عرب گوید: «إِلَهَ الرَّجُلِ» وقتی در چیزی به حیرت افتاده و به آن احاطه‌ی علمی نیافته باشد.

ملاحظه می‌شود که امام علیه‌السلام با استناد به معنای لغوی اَلَه، الله را معنا کرده‌اند. شبیه همین مطلب از امیرالمؤمنین علیه‌السلام هم نقل شده است:

«الله مَعْنَاهُ الْمَعْبُودُ الَّذِي يَأْلُهُ فِيهِ الْخَلْقُ وَ يُؤْلَهُ إِلَيْهِ وَ اللهُ هُوَ الْمَسْتُورُ عَنْ دَرَكِ الْأَبْصَارِ الْمَحْجُوبِ عَنِ الْأَوْهَامِ وَ الْخَطَرَاتِ».^۳

«الله معنایش آن معبودی است که خلق در او حیران‌اند و بدو پناه برده می‌شود و الله همان پوشیده از درک دیدگان و بازداشته‌شده از [نفوذ و درک] افکار و خطورات ذهنی است.»

۱- همان.

۲- التوحید، باب ۴، ح ۲ / ۸۹.

۳- همان.

در این حدیث علاوه بر معنای فعلی به معنای دیگر الله که در بخش اول توضیح دادیم هم اشاره شده است. با این ترتیب ملاحظه می‌کنیم که «الله» نامی است برای آن ذاتی که معرفتش با تحیّر همراه است. در عین حال که به وضوح و روشنی شناخته می‌شود؛ اما در عین حال هیچ عارفی از او سر در نمی‌آورد و هیچ‌گونه احاطه‌ی علمی بر او پیدا نمی‌کند. این تحیّر یا «وَلَه» به چه علّت است؟

اگر چیزی برای ما مجهول و ناشناخته باشد، در او حیرت نمی‌کنیم. اگر هم کاملاً مکشوف و معلوم باشد، باز هم در او حیران نمی‌شویم. تحیّر هنگامی است که هم بسیار روشن و انکارناپذیر باشد (نفی تعطیل) و هم از هیچ جهت قابل کشف و معلومیّت نباشد (نفی تشبیه).

این تحیّر برای عاقلی پیش می‌آید که می‌بیند از یک طرف نمی‌تواند «او» را انکار نماید و بگوید: «نیست» و از طرف دیگر نمی‌تواند «او» را به چیزی شبیه بداند و بگوید: «چیست». وقتی عاقل نسبت به چیزی این حالت دوگانه را داشته باشد که نه بتواند بگوید: «نیست» و نه بتواند بگوید: «چیست» به وَلَه یا حیرانی می‌افتد. البته منظور مان از این که نتواند بگوید: «چیست» این است که هیچ فهمی و هیچ تصوّری از «او» نداشته باشد و از هر گونه توصیفی نسبت به او هم عاجز باشد. در واقع از هیچ جهت نتواند بگوید که چیست. حتّی نمی‌تواند او را «نور» بداند؛ آن طوری که علم و عقل را نورِ الدّات می‌شناسد. خلاصه این که از هیچ حیثی نتواند گزارشی درباره‌ی او بدهد و به تعبیر امام باقر علیه السلام در درک ماهیّت (چیستی) او در حیرت باشد. به خاطر همین خصوصیت می‌توانیم معرفت به خدای متعال را «معرفت وَلَهی» بنامیم؛ یعنی معرفتی که همیشه با حیرت و وَلَه همراه است و هیچ‌گاه معروف از این که مورد وَلَه قرار گیرد، خارج نمی‌گردد.

وَلَه عاقل پس از حصول معرفت غیر عقلی

نکته‌ای که باید در این جا حتماً مورد توجّه قرار گیرد این است که وقتی می‌گوییم وَلَه برای عاقل مطرح می‌شود، چگونه این مطلب را با عدم معقوئیت ذات پروردگار

جمع می‌کنیم. ما از طرفی تأکید داریم بر این که معرفت خدا به نور علم و نور عقل امکان‌پذیر نیست و این معرفت چیزی ماورای معلومات و معقولات ماست. از طرف دیگر، وَلَه رابه نور عقل مربوط می‌دانیم. اگر معرفت الله معرفت وَلَهی است، چگونه می‌شود که هم به نور عقل نباشد و هم وَلَهی باشد؟

پاسخ اجمالی این است که معرفت الله فوق مرتبه‌ی عقل است و وَلَه در مرتبه‌ی عقل. توضیح این که معرفت خدا به نور عقل نیست و هیچ نور مخلوقی نمی‌تواند روشنگر خدای متعال باشد؛ اَمَّا وَلَه به نور عقل است. یعنی کسی که معرفت خدا به غیر نور عقل نصیبش شده است، اگر نظر عاقلانه در معروف خود کند، به وَلَه می‌افتد.

در واقع وَلَه جایی است که انسان عاقل معروف خود را از حدّ تعطیل و حدّ تشبیه خارج می‌نماید. این مقام پس از حصول خود معرفت مطرح می‌شود. لذا می‌توان گفت که در مرتبه‌ی تحقّق اصل معرفت، وَلَه نیست؛ چون موضوع آن نیست. ابتدا باید معرفتی برای فرد حاصل شود تا وقتی به معروف خود نظر عاقلانه می‌کند، به جهت نفی حدّین به وَلَه بیفتد. اما این که می‌گوییم در مرتبه‌ی اصل تحقّق معرفت وَلَه نیست نباید این گونه فهم شود که پس معرفت الله هم مانند سایر معرفت‌هاست. خیر، وقتی می‌گوییم در اصل مقام معرفت وَلَه نیست؛ به این دلیل است که در آن مقام همه‌ی سیستم شناختی بشر تعطیل می‌شود. نور علم و عقل و... دیگر روشنگری ندارند. همه‌ی انواری که بشر می‌شناسد، در آن مقام تاریک می‌شوند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این جا تعبیر زیبایی دارند و می‌فرمایند:

أَظْلَمَ بِظُلْمَتِهِ كُلُّ نَوْرٍ^۱

هر نوری به سبب ظلمت (غیب‌بودن) او (خدا) تاریک می‌شود.

هر نوری هم چون نور علم و نور عقل وقتی به خداوند برسد، تاریک می‌شود. هیچ نوری آن جا روشنگری ندارد؛ چون ذات مقدّس پروردگار «غیب» یا «ظلمت» است و

۱- بحارالأنوار ۴/۳۱۴، ح ۴۰.

معرفت ما نسبت به او، او را از غیب بودن خارج نمی‌کند.^۱ بنابراین، آن‌جا دیگر عقل و غیر عقل کارآیی ندارند. لذا می‌گوییم: مقام معرفت خدا، فوق مرتبه‌ی عقل است و به این جهت می‌گوییم که وَلَه هم در آن جا نیست. امّا همان‌طور که گفتیم-ضدّ وَلَه یعنی روشنی و ظهوری که در امور دیگر هست هم آن جا نیست.

تفاوت وَلَه در مقام اثبات صانع با وَلَه در مقام معرفت

در این جا برای آن‌که حقّ بحث بهتر ادا شود، خوب است اشاره کنیم به تفاوتی که میان وَلَه نسبت به صانع متعال مطرح می‌شود با وَلَه‌ی که نسبت به خدای معروف داریم. در بحث اثبات صانع، وَلَه عاقل را در مورد خروج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه توضیح دادیم.^۲ نتیجه‌ی توضیح این شد که عاقل با نظر کردن در مصنوعات از یک طرف می‌فهمد که این مصنوعات نمی‌توانند صانعی نداشته باشند (نفی تعطیل) و از طرف دیگر، از این صانع هیچ کشف و تصوّر و توصیفی نمی‌تواند داشته باشد (نفی تشبیه). غیر از این دو نفی، به نور عقل فهم دیگری ندارد و لذا عقلاً هیچ توضیحی درباره‌ی این پدیده‌ی عجیب (چگونه می‌شود چیزی را نتوان انکار کرد و در عین حال هیچ‌گونه تصوّر و کشف و توصیفی هم نپذیرد) نمی‌تواند بدهد. همین است که به حیرت و وَلَه می‌افتد و چون در مقام اثبات صانع با پای عقل طّی طریق می‌کنیم، عقل هم دو گام بیشتر نمی‌تواند بردارد: نفی تعطیل از صانع ما و نفی تشبیه از او. امر دیگری غیر از این دو به چنگ عقل نمی‌آید.

به تعبیر دیگر، در مرحله‌ی اثبات صانع ماورای نفی تعطیل و نفی تشبیه، هیچ امر اثباتی به نور علم و نور عقل کشف نمی‌شود، تصوّری هم از آن نداریم و لذا توصیف ایجابی هم از آن نمی‌توانیم داشته باشیم. مجموع این عوامل ما را به وَلَه می‌اندازد. امّا وقتی به معرفت «او» رسیده باشیم، آن امر اثباتی را در اختیار داریم (همان خدایی که به معرفتش نایل شده‌ایم) که البتّه به نور علم و عقل نصیب ما نشده است.

۱- در فصل سوم از همین بخش در این باره بحث شده است.

۲- کتاب توحید، دفتر اوّل / ۹۶-۹۷.

این جا هم هنر عقل نفی حدّین است. عاقل هم تعطیل را نفی می‌کند و هم تشبیه را؛ اما از خدای معروفش که او را به غیر نور عقل حاضر دیده است. در نتیجه همین عاقل است که به وَلّه می‌افتد؛ چون از طرفی انکار معروفش را نمی‌تواند بکند و از طرف دیگر، چیزی از آن کشف نمی‌کند.

پس وَلّه و حیرت در هر دو مقام (اثبات صانع و معرفت او) یک مفهوم و یک ریشه دارد؛ اما متعلّق آن متفاوت است. در اثبات صانع صرف (یعنی وقتی فقط به تنبّه عقلی نظر داشته باشیم و معروفی در کار نباشد) وَلّه به یک امر غایب و مجهول (که در عین حال اثبات عقلی شده) تعلّق می‌گیرد و در مقام معرفت، وَلّه و حیرت به معروف متعلّق می‌شود. از جهتی می‌توان گفت که در مرحله‌ی اثبات عقلی صانع وَلّه به خاطر جهل است و در معرفت به سبب علم و معرفت. لذا می‌توانیم وَلّه اوّل را نوعی گنجی و سر در گمی به خاطر نادانی بدانیم؛ اما وَلّه در معرفت، حیرت برخاسته از علم و آگاهی است. روشن است که این دومی بسیار شگفت‌انگیزتر از اوّلی می‌باشد.

با توجّه به این توضیح (تفاوت وَلّه در اثبات صانع با وَلّه در مقام معرفت) نکته‌ای که در مقام بیانش بودیم، بهتر روشن می‌شود؛ این که: «وَلّه کار عقل است و در اصل مقام معرفت که کار عقل نیست وَلّه هم نیست.» به این ترتیب، معلوم و معقول بودن ذات پروردگار با وَلّه‌ی بودن معرفت او که عقلانی است، قابل جمع می‌شوند.

معرفت غیر عقلی و اثبات عقلی

خداوند هیچ‌گاه معقول نمی‌شود، معقولیت فقط برای مخلوق امکان‌پذیر است. امام باقر علیه السلام فرمودند:

إِنَّمَا يُعَقَّلُ مَا كَانَ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِ وَلَيْسَ اللَّهُ كَذَلِكَ.^۱

فقط آن‌چه ویژگی مخلوقیت دارد، معقول می‌شود و خداوند چنین نیست. کلمه‌ی إِنَّمَا در فرمایش امام علیه السلام دلالت بر حصر می‌کند و مقصود انحصار

۱- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب آخر و هو من الباب الأوّل، ح ۱.

معقول شدن در مخلوقات است. پس چون خداوند مخلوق نیست، معقول هم نمی شود. بنابراین، اگر چیزی معقول شد، قطعاً غیر خدای خالق است. از همان امام همام (حضرت باقرالعلوم علیه السلام) نقل شده که فرمودند:

هُوَ خِلَافُ مَا يُعْقَلُ^۱.

او (خداوند) غیر آن چیزی است که به عقل در می آید.

پس معرفت خداوند به نور عقل حاصل نمی گردد، لذا آن را معرفت غیر عقلی می نامیم. اما پس از تحقّق این معرفت، عاقل به نور عقل آن خدای معروف را خارج از حدّ تعطیل و تشبیه می یابد. این یافتن همان چیزی است که ما آن را «اثبات» می نامیم. همان طور که در بحث «اثبات صانع» هم اشاره کردیم^۲، معنای دقیق «اثبات» عبارت است از: «تنبّه عاقل به قبح تعطیل و تشبیه». این تنبّه به نور عقل حاصل می شود. اگر معرفتی برای فرد حاصل نشده باشد، عاقل به قبح تعطیل و تشبیه صانع غایب متنبّه می گردد و همین تنبّه عقلی «اثبات صانع» نامیده می شود.

ولی اگر این تنبّه پس از حصول معرفت الله برای عاقل پیدا شود، آن گاه «اثبات الله» نام دارد؛ چون به خارج بودن خداوند از دو حدّ تعطیل و تشبیه متنبّه شده است. وقتی می گوئیم که: خدا عقلاً اثبات می شود، مقصودمان همین تنبّه عقلانی پس از حصول معرفت می باشد. بنابراین، لازمه ی اثبات عقلی «او» معقول شدنش به نور عقل نیست و این نکته ای بس مهمّ و کلیدی است که باید همواره مدّ نظر باشد.

نتیجه ی این نکته آن است که لازمه ی «اثبات» به معنایی که عرض شد، تشبیه نیست. مذهب «اثبات بلا تشبیه» که امام هشتم علیه السلام آن را تنها مذهب صحیح در توحید دانسته اند^۳، تنها با همین معنا از «اثبات» قابل فرض است. راه های دیگری که بشر منحرف از مکتب اهل بیت علیهم السلام رفته اند یا منتهی به نفی و تعطیل الله می شود و یا

۱- همان، باب اطلاق القول بآنّ شئی، ح ۱.

۲- کتاب توحید، دفتر اول / ۲۰۸.

۳- اشاره به حدیث امام رضا علیه السلام در توحید صدوق، باب ۷، ح ۸. توضیح این حدیث شریف در کتاب توحید، دفتر اول / ۲۱۵-۲۱۷ آمده است.

منجر به تشبیه او می‌گردد. ان شاء الله در دفاتر بعدی کتاب توحید به بحث درباره‌ی اهمّ این راه‌های انحرافی و نتیجه‌ی آنها خواهیم پرداخت.

تفاوت اثبات خدا با اعتقاد به او

آن‌چه گفتیم معنای «اثبات خدا» بود؛ امّا «اعتقاد به او» مرحله‌ای دیگر است که پس از مرحله‌ی اثبات، مطرح می‌شود. اگر بخواهیم تفاوت دقیق میان این دو را بیان کنیم، همان تعبیری را که در بحث اثبات صانع گفتیم، تکرار می‌کنیم.^۱ در آن جا بین «خروج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه» و «اخراج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه» تفاوت قائل شدیم. این جا هم میان «خروج خداوند از حدّ تعطیل و تشبیه» و «اخراج او از این دو حدّ تفکیک می‌کنیم. منظور از خروج از دو حدّ، «تنبّه عقلانی به قبح تعطیل و تشبیه خداوند» است. این تنبّه یک کشف عقلانی غیراختیاری است که عاقل نسبت به آن، حالت «انفعال» دارد؛ کاری انجام نمی‌دهد، بلکه این حال برایش حاصل می‌گردد. منظور از «اثبات» نیز همین تنبّه عقلانی غیراختیاری است.

امّا «اخراج خدا از این دو حدّ» یعنی چه؟ این اخراج یک فعل قلبی اختیاری است و مراد از آن، التزام قلبی پیدا کردن به آن تنبّه عقلی (خروج از دو حدّ) است. وقتی چیزی برای انسان اثبات می‌شود، دو حالت قلبی متفاوت نسبت به آن می‌تواند بگیرد. یکی حالت قبول و تسلیم و دوم حالت ردّ و انکار. انتخاب یکی از این دو حالت، به اختیار خود اوست. البته نور عقل در این جا برای عاقل روشنگری می‌کند و حسن التزام و تسلیم به آن‌چه برایش اثبات شده را روشن می‌کند. نیز قبح ردّ و انکار آن را برایش آشکار می‌نماید. اگر به این کشف عقلانی ملتزم گردد و آن را قلباً بپذیرد، می‌گوییم به آن اعتقاد پیدا کرده است و اگر خلاف روشنگری نور عقل عمل کند و آن را قلباً ردّ نماید، به آن بی‌اعتقاد شده است.

در این جا هم وقتی عارف به خدا، عقلاً به خروج «او» از حدّ تعطیل و تشبیه متنبّه

۱- کتاب توحید، دفتر اول / ۹۴-۹۷.

گردید، مختار است که به این تنبّه عقلی ملتزم گردد یا خیر. اگر ملتزم شد، می‌گوییم: خداوند را از حدّ تعطیل و تشبیه «اخراج» کرده است و اگر نشد، «اخراج» نکرده است. البتّه نور عقل، حُسن این اخراج و قبح عدم اخراج را کشف می‌کند؛ ولی فرد مختار است که عاقلانه عمل نماید یا بر خلاف روشنگری عقل خود، موضع‌بگیرد. اگر موضع ردّ و انکار قلبی‌بگیرد، غیر عاقلانه عمل کرده و اگر آن را قلباً بپذیرد، عاقلانه برخورد کرده است.

«اعتقاد به خدا» همان موضع عاقلانه گرفتن در برابر خدای خارج از حدّ تعطیل و تشبیه است؛ یعنی قبول و التزام قلبی نسبت به آن. پس معنای دقیق اعتقاد به خدا عبارت است از: «التزام و تسلیم قلبی در برابر تنبّه عقلانی به خروج خداوند از حدّ تعطیل و تشبیه». «تنبّه عقلانی به خروج خداوند از دو حدّ» همان اثبات خدا بود. بنابراین، اعتقاد به خدا به معنای «التزام و تسلیم قلبی به اثبات خدا» می‌شود. این التزام و تسلیم را همان «اخراج» تعبیر می‌کنیم و بنابراین، اعتقاد به خدا مساوی با اخراج او از حدّ تعطیل و تشبیه خواهد شد.

همان‌طور که گفتیم، نور عقل حُسن این اعتقاد و قبح عدم آن را روشن می‌کند. بنابراین می‌توانیم اعتقاد به خدا را از همین جهت، «عقلی» بدانیم. عقلی بودن آن یعنی این که عقل، خوبی انجام و بدی ترک آن را کشف می‌نماید. مانند این است که بگوییم: شکر مُنعم عقلی است. مقصودمان این است که نور عقل حُسن شکر مُنعم و قبح ناشکری او را کشف می‌کند. شکر منعم یا ناشکری او هر دو افعال اختیاری‌اند که نور عقل، حُسن اوّلی و قبح دومی را روشن می‌نماید. در این جا هم قبول کردن قلبی خدایی که اثبات شده و قبول نکردن او، دو فعل اختیاری هستند که عقل، اوّلی را خوب و دومی را بد می‌شناسد. عاقلانه عمل کردن به این است که انسان فعل اوّل را اختیار کند و به وجود خداوند ملتزم گردد.

با این توضیحات، تفاوت عقلی بودن «اثبات خدا» با عقلی بودن «اعتقاد به خدا» روشن می‌شود. اثبات خدایک انفعال و تنبّه قلبی است که به نور عقل حاصل می‌گردد؛

۱۳۲ * کتاب توحید، دفتر دوم، معرفت خدا و آثار و احکام آن

ولی اعتقاد به او یک فعل قلبی است که نور عقل حُسن انجام آن و قبح ترکش را روشن می‌کند. در اوّلی عقلی بودن یعنی «روشن شدن به نور عقل» و در دومی یعنی «عمل عاقلانه کردن».

اعتقاد عقلی به خداوند

این بحث را با نقل دو حدیث زیبا از امام هشتم علیه السلام خاتمه می‌دهیم. ایشان ضمن یک خطبه‌ی مفصّل توحیدی فرمودند:

بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ التَّصَدِيقُ بِاللَّهِ.^۱

به سبب عقل‌ها تصدیق خداوند به قلب گِره می‌خورد.

مقصود ایشان این است که عقل، حُسن و لزوم تصدیق خداوند را کشف می‌کند و بنابراین، عاقلانه عمل کردن به این است که انسان خداوند را تصدیق نماید. منظور از تصدیق همان پذیرش و اذعان به وجود خداست. تعبیر «يُعْتَقَدُ» از کلمه‌ی «عقَد» به معنای گِره زدن گرفته شده و مقصود گِره خوردن چیزی به قلب انسان است و تصدیق را هم که اعتقاد می‌گویند به خاطر گِره خوردن آن اقرار و اعتراف به قلب می‌باشد. امام رضا علیه السلام در عبارت دیگری از همین خطبه‌ی توحیدی، از همین معنا چنین تعبیر فرموده‌اند:

بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ.^۲

به سبب عقل‌ها، معرفت او (خدا) به قلب گِره می‌خورد (مورد اعتقاد قرار می‌گیرد).

وقتی معرفت خداوند حاصل شود، گِره زدن آن به قلب یک فعل اختیاری است که نور عقل، حُسن آن را روشن می‌کند و قبحش را هم می‌نمایاند. بنابراین، اعتقاد به معرفت خدا یعنی التزام قلبی به آن خدایی که معرفتش برای انسان حاصل شده است. توجّه شود که در این حدیث و حدیث قبلی نفرموده‌اند که معرفت «او» به نور عقل

۱- التّوْحِيد / باب ۲، ح ۲ / ۴۰.

۲- همان / ۳۵.

فصل اوّل: نفی حدّین (تعطیل و تشبیه) از معروف * ۱۳۳

حاصل می‌شود. چنین چیزی در مکتب معارف اهل بیت علیهم‌السلام به کلی مردود است و کسی که بخواهد حدیث امام هشتم علیه‌السلام را این طور معنا کند، از معارف ایشان به دور است. آن چه فرموده‌اند، گره خوردن قلبی یا همان اعتقاد به خدا و قبول معرفت اوست که آن را عقلی دانسته‌اند. معنای عقلی بودن آن را هم توضیح دادیم. البته همین اعتقاد که فعل قلبی اختیاری است، گاهی «معرفت» نامیده شده که باید حساب آن را از معرفتی که صنّع خداست، جدا کرد. در فصل آینده به تشریح و توضیح این بحث می‌پردازیم.

فصل ۲

معرفت واجب (ایمان) به خدای متعال

در فصل نخست از بخش اول دیدیم که یکی از معانی لغوی «معرفت» اقرار در برابر انکار است^۱ و می‌دانیم که اقرار و انکار دو فعل قلبی اختیاری‌اند برخلاف اصل شناخت که امری غیر اختیاری است. بنابراین، معرفت یک معنای اختیاری هم پیدا می‌کند که همان اقرار، اذعان و پذیرش است. معرفت به این معنا با «تصدیق» و «اعتقاد» یکی می‌شود. ما در این فصل به توضیح همین معنای اختیاری معرفت و جایگاه آن می‌پردازیم.

جایگاه معرفت واجب

اولین نکته در این خصوص، شناخت جایگاه این معنا از معرفت است. اقرار پس از شناخت مطرح می‌شود. وقتی حقیقتی برای انسان روشن می‌شود، نسبت به آن دو گونه موضع‌گیری می‌تواند داشته باشد: یا تسلیم آن شود و یا آن را ردّ و انکار نماید. این دو موضع هر دو قلبی هستند. بنابراین، تسلیم و ردّ (یا اقرار و انکار) یک حقیقت، دو فعل اختیاری قلبی‌اند که جایگاه آن‌ها پس از شناخت آن حقیقت است.

۱- لسان العرب ۱۰/۱۱۲.

در بحث فعلی، حقیقت مورد نظر همان معرفت الله است. اگر کسی خداوند را بشناسد، پس از مرحله‌ی شناخت نوبت به قبول یا ردّ قلبی آن می‌رسد. اصل معرفت به خدا به لطف و عنایت خود او ایجاد می‌شود و اما پذیرفتن یا نپذیرفتن قلبی آن کار انسان مختار است. امام صادق علیه السلام فرمودند:

لِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا.^۱

حقّ خدا بر خلق این است که هرگاه [خدا] به ایشان معرفت داد، آن را بپذیرند.

این حق به نور عقل برای انسان روشن می‌شود. عاقل به نور عقل درمی‌یابد که اگر حقیقتی را شناخت، نباید آن را انکار نماید. قبح این انکار به نور عقل کشف می‌شود. در مورد معرفت خدا هم این مطلب صادق است. اصل معرفت الله به نور عقل محقق نمی‌شود؛ ولی اگر حاصل شد، آن‌گاه اقرار و پذیرش آن یک واجب عقلی است که بر عهده‌ی هر عاقلی می‌آید. این اقرار و اعتراف قلبی چون فعل اختیاری است، متعلّق تکلیف واقع می‌شود برخلاف اصل تحقّق معرفت که به اختیار انسان نیست. همین اقرار و پذیرش قلبی که عقلاً بر انسان واجب می‌باشد، «معرفت» نامیده شده که با معنای لغوی آن (معنای ششم در فصل اوّل بخش اوّل) نیز هماهنگی دارد. لذا مشاهده می‌کنیم که در بعضی احادیث سخن از «معرفت واجب» مطرح شده که ناظر به همین معنای معرفت است. معانی دیگر معرفت هیچ کدام اختیاری نیستند تا متعلّق تکلیف (وجوب) قرار گیرند. از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند:

إِنَّ أَفْضَلَ الْفَرَائِضِ وَأَوْجَبَهَا عَلَى الْإِنْسَانِ مَعْرِفَةُ الرَّبِّ وَالْإِقْرَارُ لَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ.^۲

همانا برترین و واجب‌ترین واجبات بر انسان، معرفت پروردگار و اقرار به بندگی اوست.

۱- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب حجج الله علی خلقه، ح ۱.

۲- بحار الأنوار ۳۶/۴۰۷، ح ۱۶ به نقل از کفایة الأثر.

می‌بینیم معرفت ربّ واجب دانسته شده که مراد از آن همان قبول و پذیرش معرفتی است که خدا به بنده‌اش عنایت فرموده است. به‌طور کلی هر جا که معرفتی واجب دانسته شده، مربوط به همین معنای معرفت است؛ یعنی اقرار، تصدیق، قبول، اذعان و اعتراف به آن‌چه که شناخته شده است. در زبان فارسی وقتی تعبیر «خداشناس» را به کار می‌بریم، مقصودمان همین معنا از معرفت است. خداشناس یعنی کسی که به وجود خداوند اقرار و اعتراف دارد و او را پذیرفته است. در مقابل، به کسی که او را تصدیق نکرده «خداشناس» می‌گوییم.

معرفت واجب یا ایمان قلبی

تعبیر دیگری که مرادف با این معنای معرفت است، «ایمان قلبی» می‌باشد. ایمان مجموعه‌ای از اعمال اختیاری است که قسمت قلبی آن، همان «معرفت» اختیاری می‌باشد. بنابراین، معرفت یا ایمان، عمل قلب کسی است که به معرفت خداوند نایل گشته است. امام صادق علیه السلام فرمودند:

الْإِيمَانُ عَمَلٌ كُلُّهُ.

همه‌ی ایمان عمل است.

سپس سهم هریک از اعضای انسان را در عمل ایمانی معین فرمودند که در خصوص عمل قلب چنین است:

فَأَمَّا مَا فَرَضَ عَلَى الْقَلْبِ مِنَ الْإِيمَانِ فَالْإِقْرَارُ وَ الْمَعْرِفَةُ وَ الْعَقْدُ وَ الرِّضَا وَ التَّسْلِيمُ بِأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ... وَ أَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ... وَ الْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مِنْ نَبِيٍّ أَوْ كِتَابٍ فَذَلِكَ مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَى الْقَلْبِ مِنَ الْإِقْرَارِ وَ الْمَعْرِفَةِ وَ هُوَ عَمَلُهُ... وَ هُوَ رَأْسُ الْإِيمَانِ.^۱

اما آن‌چه از ایمان که بر قلب واجب دانسته، اقرار و معرفت و اعتقاد و رضا و

۱- اصول کافی، کتاب الایمان الکفر، باب فی أن الایمان مبثوث لجوارح البدن کلّها، ح ۱.

تسلیم است به این که معبودی جز الله یگانه و بی شریک نیست... و این که حضرت محمد ﷺ بنده و فرستاده‌ی اوست... و اقرار به پیامبران و کتب آسمانی که از جانب خدا آمده‌اند. پس این چنین اقرار و معرفت را خداوند بر قلب واجب کرده و همین عمل او (قلب) است... و آن سرِ ایمان است.

سهم قلب در تحقق ایمان اختیاری، اقرار و اعتقاد و رضا و تسلیم نسبت به خدا و پیامبر ﷺ و کتب آسمانی و پیامبران الهی است. همه‌ی این‌ها خلاصه می‌شوند در قبول و پذیرش آن چه برای فرد شناخته شده است. منظور از معرفت اختیاری همین اقرار و اعتقاد و رضا و تسلیم می‌باشد که رأس ایمان دانسته شده است.

اصل و رأس ایمان خداشناسی و پیغمبرشناسی و امام‌شناسی است. خداشناسی یعنی اقرار و اعتراف به خدا، پیغمبرشناسی یعنی پذیرفتن پیامبری پیامبر ﷺ و امام‌شناسی هم - که لازمه‌ی ضروری دو رکن قبلی است^۱ - به معنای پذیرش مقام امامت برای ائمه‌ی طاهرين ﷺ می‌باشد.

رأس ایمان مهم‌ترین رکن آن است که اگر نباشد، همه‌ی ایمان از بین می‌رود. درست است که رأس ایمان همه‌ی آن نیست و اعضا و جوارح انسان هر کدام نقشی در تحقق ایمان دارند؛ ولی رأس همه‌ی آن‌ها قلب است که به تعبیر امام صادق ﷺ امیر و فرمانروای بدن می‌باشد. ایشان در قسمتی از همین حدیث مورد بحث، در مورد قلب فرموده‌اند:

هُوَ أَمِيرُ بَدَنِهِ الَّذِي لَا تَرُدُّ الْجَوَارِحُ وَلَا تَصُدُّ إِلَّا عَنْ رَأْيِهِ وَأَمْرِهِ.^۲

آن (قلب) فرمانروای بدن انسان است که هیچ عضوی بدون تشخیص و دستور او هیچ عملی را انجام نمی‌دهد.

ایشان در ادامه‌ی فرمایش خود سهم هریک از اعضا و جوارح اصلی را در عمل ایمانی معین فرموده‌اند؛ ولی روشن است که نقش اصلی را در این جا قلب دارد که عمل

۱ - اهمیت امام‌شناسی (معرفت امام ﷺ) و جایگاه آن را در ایمان بنگرید در کتاب معرفت امام عصر ﷺ، بخش

دوم.

۲ - اصول کافی، کتاب ایمان و الکفر، باب فی أنَّ الإيمان مَبْنُوثٌ لِجَوَارِحِ الْبَدَنِ كُلِّهَا، ح ۱.

اختیاری آن اقرار و اذعان به معرفت خدا، پیامبر ﷺ و سایر اموری است که پذیرفتن آن‌ها واجب دانسته شده است. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

الإيمانُ معرفةٌ بالقلبِ وإقرارٌ باللسانِ وعملٌ بالأركانِ.^۱

ایمان عبارت است از معرفت قلبی و اعتراف زبانی و عمل به جوارح.

اعتراف زبانی و عمل جوارحی اگر برخاسته از معرفت قلبی باشند، ارزش پیدا می‌کنند. در واقع زبان و عمل انسان حکایتگر اعتقاد و تسلیم او هستند و آن‌چه ارزش اصلی دارد، همان اقرار و تسلیم قلبی است. به همین جهت رتبه‌ی ایمان هر کس به درجه‌ی معرفت او برمی‌گردد. رسول خدا ﷺ می‌فرمایند:

أَفْضَلُكُمْ إِيْمَانًا أَفْضَلُكُمْ مَعْرِفَةً.^۲

بهترین شما در ایمان، برترین شما در معرفت است.

ناگفته نماند که برتری معرفت انسان به دو عامل بستگی دارد: یکی درجه و شدت معرفتی که خداوند به او عطا می‌فرماید و دوم درجه و عمق تسلیم و پذیرش او نسبت به معرفتی که خداوند عنایت فرموده است. اولی غیراختیاری و دومی اختیاری است و هر چه معرفت خدادادی شدیدتر باشد، تسلیم و اقرار قلبی نسبت به آن هم علی‌القاعده عمیق‌تر و شدیدتر است. هر دو جنبه در رتبه‌ی ایمانی انسان مؤثر می‌باشند.

معرفت عقلی یا «بالعقل» نسبت به خدا

حال که معنا و ارزش این معرفت قلبی را دانستیم، بار دیگر بر وجوب عقلی آن تأکید می‌نماییم. به همین جهت می‌توانیم آن را «معرفت عقلی» یا «معرفت بالعقل» بدانیم. مقصودمان از تعبیر «عقلی» یا «بالعقل» همان معنایی است که در انتهای فصل گذشته درباره‌ی «اعتقاد عقلی» بیان کردیم. گفتیم: عقلی بودن اعتقاد به خدا یعنی عاقلانه بودن آن و این‌که به واسطه‌ی نور عقل، حُسن فعل و قبح ترکش معلوم می‌شود.

۱- نهج البلاغه (فیض الاسلام)، حکمت ۲۱۸.

۲- بحار الأنوار ۳/ ۱۴، ح ۳۷.

معرفت عقلی هم که این جا تعبیر می‌کنیم، به همین معناست. مقصود این است که نور عقل و جوب آن را کشف می‌کند و لذا این عمل را عاقلانه و ترکش را غیر عاقلانه می‌دانیم.

بر این اساس می‌توانیم ادعا کنیم که اگر در جایی معرفت خداوند «بالعقل» دانسته شده، احتمالاً مراد همین معرفت عقلی اختیاری است که فعل انسان عاقل مختار می‌باشد. به این حدیث امام صادق علیه السلام توجه کنید:

بِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنْهُمْ مَخْلُوقُونَ وَأَنَّ الْمُدَبِّرَ لَهُمْ وَأَنَّهُمْ الْمُدَبَّرُونَ وَأَنَّ الْبَاقِيَ وَهُمْ الْفَانُونَ.^۱

بندگان به نور عقل، خالقشان و این که خود مخلوق هستند را تصدیق می‌نمایند و به این که او مدبرشان و خود تحت تدبیر او هستند، اعتقاد می‌ورزند و این که او پاینده و خود از بین رفتنی‌اند را می‌پذیرند.

اعتقاد به خالق و مدبر عالم و این که بندگان همگی مخلوق و تحت تدبیر خالقشان هستند، «بالعقل» می‌باشد؛ یعنی عملی عاقلانه است که نور عقل، حُسن و بلکه لزوم آن را روشن می‌نماید. این احتمال راجح در معنای حدیث امام صادق علیه السلام است. توجه داریم که چون اصل تحقق معرفت خداوند به نور عقل نیست، لذا در حدیث شریف نمی‌توانیم بگوییم مراد از «عَرَفَ» حصول معرفتی است که صُنْع خود خداست. آن معرفت بالعقل حاصل نمی‌شود؛ ولی معرفتی که فعل بشر مختار است، می‌تواند بالعقل باشد.

اما احتمال مرجوح و ضعیف‌تر در معنای حدیث این است که «عَرَفَ» به معنای «عَلِمَ» به کار رفته باشد؛ یعنی همان معنای اوّل «عَرَفَ» که در ابتدای کتاب نقل کردیم. بنابر این احتمال، امام علیه السلام در فرمایش خود بر اثبات صانع استدلال فرموده‌اند و اصولاً وارد بحث معرفت به معنای رایج و متداول آن نشده‌اند.

بر این اساس می‌توان گفت که بندگان به نور عقل به این که خالق و مدبری دارند

۱- اصول کافی، انتهای کتاب العقل و الجهل، ح الف.

استدلال می‌کنند نه این‌که با این نور به معرفت شخص خالق و مدبّر خود برسند. این احتمال، احتمال ضعیفی است؛ چون برای بیان استدلال عقلی بر این‌که مخلوقات، خالق و مدبّری دارند، تعبیر «عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ» کلام رسا و بلیغی نیست. بیان رسادر مورد اثبات عقلی صانع متعال در دنباله‌ی فرمایش امام صادق علیه السلام به این صورت آمده است:

اَسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَ اَرْضِهِ وَ شَمْسِهِ وَ قَمَرِهِ وَ لَيْلِهِ وَ نَهَارِهِ اَنَّ لَهُ وَ لَهُمْ خَالِقًا وَ مُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزُول.^۱

با عقل‌های خود از دیدن آسمان و زمین و خورشید و ماه و شب و روز او که همگی مخلوق اویند، دلیل می‌آورند بر این‌که او (خود عقل) و آن‌ها خالق و مدبّری ازلی و ابدی دارند.

این بیان بر اثبات صانع به نور عقل دلالت دارد؛ اما در این جا تعبیر معرفت به کار نرفته است؛ چون شناخت شخص خالق و مدبّر مطرح نیست. تعبیری که به کار برده‌اند، «خالقاً» و «مدبّراً» به صورت نکره است؛ یعنی این‌که به نور عقل می‌فهمند که خالق و مدبّری دارند. اما در جملات قبلی حدیث تعبیر «خالقهم» و «أنّه المدبّر لهم» به کار رفته که ظاهر این الفاظ بر شخص خالق و مدبّر دلالت می‌کند. لذا در این قسمت احتمال اوّل را ترجیح دادیم که مقام، مقام معرفت باشد و این‌که بندگان به نور عقل، اقرار و اعتراف به معروف خود می‌کنند نه این‌که به نور عقل، معرفتِ صُنْع خدا تحقّق یابد.

محکومیت عاقل به اقرار به خداوند

نتیجه‌ی کلی بحث این است که لزوم تسلیم و اقرار به معرفت خداوند برای هر عاقلی پس از حصول معرفت، روشن است. اگر کسی بخواهد عاقلانه برخورد کند، نمی‌تواند خالق خویش را انکار نماید. امیرالمؤمنین علیه السلام در این زمینه می‌فرماید:

لَا تَسْتَطِيعُ عَقْلُ الْمُتَفَكِّرِينَ جَحْدَهُ.^۱

عقل‌های اهل فکر توان انکار او را ندارند.

اگر عاقل درست بیندیشد، می‌یابد که عقلش اجازه‌ی انکار خدایش را نمی‌دهد. روشن است که عدم توانایی جحد و انکار به معنای سلب اختیار و آزادی از فرد عاقل نیست. مراد این است که اگر عاقل مطابق کشف عقلانی‌اش عمل کند، امکان ندارد که خالق خویش را منکر شود. در واقع شواهد و نشانه‌های پروردگار حجت را بر فرد عاقل منکر تمام کرده به طوری که عقل خودش، او را به خاطر جحد و انکارش محکوم می‌نماید. به قسمتی از یک خطبه‌ی امیرالمؤمنین (علیه السلام) در همین موضوع توجه فرمایید:

لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَلَمْ يَحْجِبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ فَهُوَ
الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبٍ ذِي الْجُحُودِ.^۲

عقل‌ها را بر این که صفتش را محدود کنند (حدّ عقلی برای صفات خدا قائل شوند)، آگاه نکرده و آن‌ها (عقل‌ها) را از معرفت واجب خود محجوب نساخته است؛ چرا که او همان کسی است که نشانه‌های هستی برایش بر اقرار قلب منکر (خدا) شهادت می‌دهند.

امیر کلام در فرمایش خود، شأن و نقش عقل را در حوزه‌ی معرفت خداوند، در دو مرحله بیان فرموده‌اند. مرحله‌ی اوّل ناتوانی عقل است در شناخت و احاطه بر صفات خداوند. نور عقل از این که خدا یا صفتی از صفات او را کشف کند، عاجز است. اما در مرحله‌ی دوم که «واجب معرفت» است، نور عقل، حجت را بر فرد عاقل تمام می‌کند. «واجب معرفت» همان معرفت واجب است؛ یعنی اقرار و تسلیم به خدای شناخته شده که وجوب آن به نور عقل روشن می‌شود. خداوند عقل را از این روشنگری محروم و محجوب نساخته است؛ یعنی عاقل به عقل خویش می‌فهمد که باید به وجود خدای خود اقرار نماید. دلیل و نشانه‌ای که امیرالمؤمنین (علیه السلام) برای عدم محرومیت

۱- التوحید، باب ۲، ح ۱ / ۳۱.

۲- نهج البلاغه، خطبه‌ی ۴۹.

عقل از معرفت واجب خداوند، ذکر فرموده‌اند، این است که نشانه‌های هستی همگی گواهی می‌دهند بر این که قلب منکر خدا باید به وجود او اقرار نماید. بنابراین بر منکر خدا - به دلیل داشتن عقل - حجت تمام است و او دلیل عقل پسندی برای جحود و انکار خود ندارد.

می‌بینیم که عبارت «فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ... ذِي الْجُحُود» در واقع به عنوان دلیل جمله‌ی قبل «لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» آورده شده و ارتباط منطقی محکمی بین این دو مطلب وجود دارد. چگونه اثبات می‌شود که عقل‌ها از کشف معرفت واجب نسبت به خداوند، محروم و محجوب نیستند؟ دیدن نشانه‌ها و آیات خداوند در عالم، حجت را بر فرد منکر خدا به گونه‌ای تمام می‌کند که او - به نور عقل - می‌یابد که باید به وجود خدا اقرار نماید و در واقع مکلف به اقرار است. این اقرار همان واجب معرفتی است که نور عقل آن را بر عهده‌ی عاقل می‌گذارد.

فصل ۳

اوصاف معرفت الله

پس از بیان معانی «معرفت» و تطبیق آن‌ها بر معرفت خدا، نوبت می‌رسد به بیان اوصاف و ویژگی‌های معرفت خداوند که در این فصل به آن می‌پردازیم. در این جا ابتدا اوصاف عام هر معرفتی را ذکر می‌کنیم که شامل معرفت الله هم می‌شود. این ویژگی‌ها در همه‌ی معرفت‌های انسان وجود دارد.

۱- ذهنی و فکری نبودن معرفت

اولین ویژگی معرفت این است که یک امر ذهنی و فکری نمی‌باشد. این خصوصیت در همه‌ی معرفت‌های انسان وجود دارد. بارزترین مصداق معرفت، معرفت حسی است مانند دیدن، شنیدن، چشیدن و... وقتی این کتاب را می‌بینیم و آن را می‌شناسیم، آیا تصویری از او به ذهن می‌آید؟ به بیان دیگر آیا دیدن مساوی با تصوّر کردن است؟ سؤال از زمان احساس است، آیا در همان وقتی که چیزی را حس می‌کنیم، معرفت ما نسبت به آن مساوی با حصول صورت ذهنی از آن است؟ وقتی صدایی می‌شنویم، بویی را استشمام می‌کنیم، مزه‌ای را می‌چشیم یا جسمی را لمس می‌کنیم، در همه‌ی این موارد معرفت ما نسبت به صدا و بو و مزه و جسم ملموس، همان احساس کردن ماست و احساس وجداناً از مقوله‌ی تصوّر و فکر کردن نیست. ما در حال حس کردن، خود

محسوسات را ادراک می‌کنیم نه این‌که صورت ذهنی از آن‌ها پیدا کنیم. وجدان هر کس گواهی می‌دهد که سنخ احساس با سنخ فکر و تصوّر متفاوت است. در احساس با واقعیت خارجی محسوس مواجه‌ایم؛ ولی در فکر، صرفاً تصوّری از آن‌چه در باره‌اش فکر می‌کنیم داریم. بنابراین، معرفت حسی چیزی غیر از تصوّر محسوسات است و این تلقّی که در بعضی مکاتب فلسفی علم و معرفت را همان صورت ذهنی از شیء خارجی (عین) دانسته‌اند^۱، با وجدان مطابقت ندارد. در این تلقّی گفته می‌شود که شنیدن یعنی حصول صورت مسموعه در ذهن؛ دیدن یعنی حصول صورت مبصره در ذهن؛ لمس کردن یعنی حصول صورت ملموسه و... خلاصه همه‌ی حواسّ انسان به یک سری صورت‌های ذهنی از محسوسات ختم می‌شود. این برداشت خلاف وجدان از این فرض نادرست ناشی می‌شود که معرفت یک چیز را صورت ذهنی آن بدانیم. ساده‌ترین مثال نقض برای این تئوری، معرفت حسی ما نسبت به محسوسات است که هر کس غیریت آن را با تصوّرات ذهنی، وجدان و تصدیق می‌نماید.

توجّه شود که در این جا بحث وجود یا عدم صورت شیء در ذهن مطرح نیست. بحث این است که آیا احساس یک شیء همان حصول صورت آن در ذهن است یا خیر. ما به روشنی وجدان می‌کنیم که بدون وساطت و دخالت هیچ فکر و تصوّری به محسوسات خود، معرفت پیدا می‌کنیم.

بانگاهی عمیق‌تر به مسأله می‌توانیم «معرفت عقلی» را هم به عنوان مورد نقض مطرح کنیم. معرفت عقلی آن معرفتی است که به نور عقل حاصل می‌شود. مثال مناسب آن، شناخت ظلم یا عدل است که به نور عقل برای عاقل محقّق می‌گردد. در فصل اوّل بخش نخست در توضیح معنای پنجم معرفت، چشیدن ظلم را مثال زدیم که یک امر بسیط جزئی است و تفاوت آن را با ادراک کلی ظلم بیان نمودیم. «معرفت» نسبت به ظلم به نور عقل حاصل می‌شود که در نتیجه قبح ذاتی آن نیز همراه با ادراک

۱- این تلقّی در اصل از ارسطوست و سپس ارسطوئیان - چه مسلمان و غیر مسلمان - همگی بر همین قول بوده و

هستند.

خودِ ظلم برای عاقل مکشوف می‌گردد. نمی‌توان فرض کرد عاقلی ظلمی را بپشد و زشتی آن را در نیابد. این امر نشانه‌ی حضور نور عقل است که حُسن یا قبح ذاتی افعالی هم چون عدل و ظلم را روشن می‌نماید.

کسی که این معرفت برایش حاصل شده، به روشنی وجدان می‌کند که آن از سنخ فکر و تصوّر ذهنی نیست. ادراک عقلی مواجهه‌ی عاقل به نور عقل با واقعیت معقول است و معقول در این جا همان ظلم خارجی و عینی می‌باشد نه صورتی ذهنی از آن. بنابراین، معرفت عقلی هم از قبیل تصوّر و فکر نمی‌باشد.

این ویژگی در مورد «معرفت الله» هم عیناً جاری است. معرفت خدا هم به همان معنایی که در فصل چهارم بخش نخست توضیح دادیم از مقوله‌ی فکر و تصوّر ذهنی نیست و هر عارفی می‌یابد که در حال معرفت با خدای واقعی بدون وساطتِ ذهن و فکر مواجه می‌شود. شناخت خدا مساوی با تصوّر ذهنی از او نیست. برعکس اگر از چیزی تصوّر ذهنی داشته باشیم، به همین دلیل باید آن را غیر «الله» بدانیم. ان شاء الله در دفتر بعدی کتاب توحید بحث مفصل‌تری درباره‌ی تصوّرناپذیری خدای متعال مطرح خواهیم نمود.

۲- بداهت معنای معرفت

دومین ویژگی عام در هر معرفت، بداهت معنای آن است. بداهت به معنای روشنی ذاتی است و بدیهی به امری گفته می‌شود که به ذاتِ خود روشن و پذیرفته است. اصطلاحاً احتیاج به معرفّ ندارد و استدلال و برهان هم نمی‌خواهد. کسی که معرفتی را وجدان می‌کند، آن را چنان روشن می‌یابد که بی‌نیازی آن را از تعریف و معرفّ تصدیق می‌نماید. به عنوان مثال وقتی انسان چیزی را حسّ می‌کند، می‌بیند یا می‌شنود یا... دیدن یا شنیدنش آن چنان وضوح و روشنی دارد که آن را بی‌نیاز از هر تعریف و توضیحی می‌کند. معرفّ به قول منطقیین باید اجلی (آشکارتر) و أعرف (شناخته‌شده‌تر) از معرفّ باشد؛ یعنی اگر بخواهیم چیزی را به کمک چیزهای دیگر بشناسیم، باید شناساننده از شناخته‌شده آشکارتر و روشن‌تر باشد وگرنه نمی‌تواند

وسیله‌ی شناساندن قرار گیرد. اما آیا کسی می‌تواند دیدن یا چشیدن خود را با چیزی واضح‌تر و روشن‌تر از خود آن‌ها توضیح دهد؟ ما روشن‌تر و بدیهی‌تر از احساساتمان چه چیزی داریم که با کمک آن بخواهیم احساس خود را تبیین نماییم؟ معرفت‌های دیگر ما نیز همین ویژگی را دارند. وقتی عاقلی ظلم و قبیح آن را می‌چشد، آیا می‌تواند چشیدن خود را با استفاده از امر دیگری توضیح دهد؟ به هر چه متمسک شود، می‌یابد که «چشیدن» او واضح‌تر و روشن‌تر از آن است. بنابراین، معرفت خود را نسبت به ظلم و زشتی آن بدیهی و بی‌نیاز از تعریف و استدلال می‌شمارد.

این ویژگی عیناً در مورد معرفت خدای متعال هم صدق می‌کند. کسی که به این معرفت نایل شده، می‌یابد که هیچ چیز واضح‌تر از خود آن معرفت، برای توضیح و تبیین آن در اختیار ندارد و حتی در مقام توصیف آن هم، ناتوانی خود را وجدان می‌کند. پس بدهت که به معنای بی‌نیازی از تعریف و استدلال است، در مورد معرفت خدای متعال جاری و صادق می‌باشد.

۳ - مکشوف نبودن چگونگی حصول معرفت

سومین ویژگی عام هر معرفت این است که چگونگی حصول آن برای انسان روشن نمی‌شود. ما وقتی چیزی را حس می‌کنیم، مثلاً مزه‌ای را می‌چشیم، از این که چگونه این ادراک برایمان حاصل شد، چیزی نمی‌فهمیم و تفسیری برای آن نمی‌توانیم ارائه کنیم. تفاوت حال خود را قبل از چشیدن و پس از چشیدن می‌یابیم؛ ولی این را که چه اتفاقی در این بین افتاد، متوجه نمی‌شویم. در واقع هیچ کشفی از این حالت که نامش را چشیدن می‌گذاریم، نداریم. ما فقط اصل وقوع آن را تصدیق می‌کنیم. البته نظریه‌هایی برای توجیه و تفسیر احساسات، به خصوص از طرف برخی از فیلسوف مشربان اظهار شده است؛ اما هیچ یک از این نظریات متکی به وجدان نیستند.

توجه شود مقصود ما همان نقطه‌ای است که شناسایی رخ می‌دهد، به مقدمات و مقارنات آن کاری نداریم. بله، در حین حصول معرفت یک سری فعل و انفعالات

فیزیولوژیکی در بدن و در دستگاه عصبی صورت می‌پذیرد که این‌ها در علم طب قابل تجربه و تشخیص است. مثلاً در چشیدن مزه، اعصاب خاصی تحریک می‌شوند و پیام‌هایی را به مغز انسان می‌رسانند. در زبان فعل و انفعالاتی رخ می‌دهد و... این‌گونه امور در علم پزشکی کشف می‌شوند؛ اما هیچ‌یک از این‌ها «معرفت» نیست. این‌ها مقدمات یا مقارنات معرفت است؛ یعنی اموری که به عنوان زمینه و بستر تحقق معرفت یا هم‌زمان با آن اتفاق می‌افتند. به صورت عادی و سنت طبیعی، برخی از این‌ها شرط حصول معرفت‌اند. مثلاً کسی که زبان ندارد یا زبانش سالم نیست و اعصاب آن آسیب دیده یا کسی که نارسایی مغزی دارد، از درک و شناخت مزه‌ها ناتوان است. چون سلامت بدن شرط طبیعی لازم برای تحقق معرفت حسی می‌باشد؛ اما اصل معرفت و شناخت، چیزی ماورای این شرط‌هاست. لذا گاهی اتفاق می‌افتد که برخی از این سنت‌های طبیعی اکثری نقض می‌شود. مثلاً فرد نابینا یا بی‌سواد چیزی را می‌بیند یا می‌خواند.

نمونه‌ی اول داستانی است که ابوبصیر نقل می‌کند. می‌گوید:

همراه امام باقر علیه السلام وارد مسجد شدم؛ در حالی که مردم دسته‌ای وارد و گروهی خارج می‌شدند. حضرت به من فرمودند: «از مردم سؤال کن: آیا مرا می‌بینند؟» پس من از هر کس که رد می‌شد، پرسیدم: آیا اباجعفر علیه السلام را دیدی؟ جواب می‌داد: خیر. در حالی که ایشان [کنار من] ایستاده بودند. تا این‌که ابوهارون نابینا وارد شد. حضرت فرمودند: «از او بپرس.» پرسیدم: آیا اباجعفر علیه السلام را دیده‌ای؟ گفت: مگر همین کسی که ایستاده نیست؟ گفتم: از کجا فهمیدی؟ گفت: چگونه نفهمم با این‌که او نوری درخشان است؟!^۱

در این‌جا دو اتفاق نادر افتاده است. افراد بینا امام علیه السلام را نمی‌دیدند؛ ولی ابوهارون نابینا ایشان را می‌دید. معلوم می‌شود که بینایی و سلامت آن، شرط «عقلی» برای تحقق دیدن نیست. لذا نمی‌توان گفت که فرد نابینا عقلاً مُحال است که ببیند.

نمونه‌ی دوم، یعنی فرد بی‌سواد که می‌توانست آیات قرآن را ببیند و بخواند، بدون

۱- بحار الأنوار ۴۶/۲۴۳، ح ۳۱ به نقل از الخرائج.

آن که کلمه‌ای عربی بلد باشد، مرحوم کربلایی کاظم ساروقی بوده است که در زمان مرحوم آیه‌الله العظمی بروجردی در قم مورد تصدیق علما و بزرگان قرار گرفت.^۱ این گونه موارد هیچ کدام مُحال عقلی نبوده‌اند و اتفاق هم افتاده‌اند.

به هر حال، دیدن، شنیدن، چشیدن و به طور کلی معرفت‌های حسی ما هیچ کدام عقلاً مشروط به سلامت بدن نیستند. گاهی بدن سالم است ولی معرفت رخ نمی‌دهد؛ گاهی هم بدن سالم نیست و معرفت صورت می‌پذیرد. بنابراین، سلامت اعضا نه شرط کافی برای معرفت است و نه شرط لازم.

مقصود این است که باید حساب اصل ادراک و معرفت را از شرایط و زمینه‌های عادی و طبیعی آن جدا بدانیم. ما می‌توانیم زمینه‌ها و بسترهای آن را تا حدودی کشف کنیم؛ ولی چگونگی اصل معرفت برای ما قابل فهم و کشف نیست. این ویژگی منحصر به معرفت‌های حسی نیست و در معرفت غیر حسی هم چون معرفت‌های عقلی نیز صدق می‌کند. مثلاً وقتی به نور عقل وقوع ظلم و قبح آن را کشف می‌کنیم، هیچ درکی از چگونگی این کشف نداریم. نمی‌دانیم چگونه شده که آن را شناختیم، فقط اصل وقوع آن را می‌فهمیم.

در معرفت خدای متعال هم همین طور است. ما کیفیت وقوع آن را کشف نمی‌کنیم و از طور و نحوه‌ی آن چیزی سر در نمی‌آوریم. فقط می‌فهمیم که در آن واقع شده‌ایم؛ اما از چگونگی وقوع آن هیچ کشفی نداریم و هیچ تفسیری هم نمی‌توانیم ارائه کنیم.

جالب این است که این ویژگی با ویژگی قبلی هیچ تعارضی ندارد و هر دو با هم قابل جمع‌اند. ما در عین آن که اصل معرفت را بدیهی و بی‌نیاز از شرح و بیان می‌یابیم، از چگونگی وقوع آن چیزی نمی‌فهمیم. می‌شود پذیرفت که نحوه و کیفیت حصول چیزی برای انسان روشن نباشد؛ اما خود آن چیز وقتی واقع شد، در کمال وضوح و روشنی باشد. ما در همه‌ی معرفت‌هایمان این گونه‌ایم. نمی‌دانیم چه می‌شود که معرفت پیدا می‌کنیم؛ ولی وقتی به آن رسیدیم، هیچ شک و تردیدی در آن نداریم.

۱ - داستان‌های شگفت صفحه ۱۰۱ تا صفحه ۱۱۵.

۴- اختیاری نبودن معرفت

چهارمین ویژگی آن است که هیچ معرفتی به اختیار و صنع ما نیست. به تعبیر دیگر، ما در تحقق معرفت، منفعل هستیم نه فاعل. اگر فاعل و انجام دهنده‌ی کاری باشیم، آن کار اختیاری ماست وگرنه اختیاری نیست. مثال را از محسوسات مطرح می‌کنیم. وقتی کسی را می‌بینیم و می‌شناسیم، در چه موردی فاعل ایم و کجا منفعل؟ در نگاه کردن و چشم‌دوختن و توجه نمودن به آن شخص فاعل هستیم؛ اما در تشخیص این‌که او کیست، منفعل هستیم.

نشانه‌ی اختیاری بودن یک فعل

نشانه‌ی فاعل بودن ما در انجام یک فعل این است که قبل از انجام آن می‌دانیم چه کاری می‌خواهیم انجام دهیم. سپس تصمیم می‌گیریم که همان کار را بکنیم. در واقع با اِشراف و سُلطه‌ای که نسبت به فعل و ترک آن عمل داریم، انجام یا عدم انجام آن را اختیار می‌کنیم. این سُلطه و اِشراف هم علمی است و هم عملی؛ یعنی هم می‌دانیم چه کاری می‌توانیم بکنیم یا نکنیم و هم قدرت فعل یا ترک آن را در خود می‌یابیم. این‌ها نشانه‌های اختیاری بودن یک فعل است. وقتی هم یک فعلی اختیاری باشد، یک طرفه نخواهد بود. یعنی چنان نیست که فاعل مختار، فقط اختیار طرف فعل یا ترک آن را داشته باشد، بلکه همیشه اختیار دو طرفه است: طرف فعل و طرف ترک. فعل اختیاری آن عملی است که فاعل هم بر انجام و هم بر عدم انجامش قادر باشد وگرنه اختیاری نخواهد بود.

با این معیار ببینیم در آن‌چه مثال زدیم، کدام قسمت‌هایش اختیاری است و کدام یک غیر اختیاری. نگاه کردن کار ماست؛ می‌توانیم نگاه کنیم یا نکنیم. چشم‌دوختن یا ندوختن هم اختیاری ماست و هم چنین توجه کردن و توجه نکردن به کسی که در برابر ماست. این‌ها اختیاری‌اند و فعل ما هستند؛ اما تشخیص این‌که آن فرد کیست، این هم به اختیار ماست؛ می‌یابیم که این تشخیص کار ما نیست. نشانه‌های فاعلیت در این‌جا وجود ندارد. نه اِشراف علمی به این شناسایی داریم و نه سُلطه‌ی عملی. قبل از

حصول معرفت، نمی‌دانیم معروفِ ما کیست. اگر از قبل می‌دانستیم، پس معرفت هم داشته‌ایم. فرض این است که معرفت نداشته‌ایم و الآن می‌خواهیم به معرفت برسیم. در وقتی که معرفت نداشته‌ایم، چگونه می‌توانستیم معروف خود را بشناسیم؟ این مُحال است. لازمه‌ی این فرض که معرفت، فعل ما باشد، آن است که قبل از حصول معرفت، معرفت حاصل شده باشد که این امر عقلاً محال است.

سلطه‌ی عملی هم نسبت به معرفتی که قرار است برایمان حاصل شود، نداریم. وقتی چیزی اختیاری باشد، فاعل بر فعل و ترک آن سلطه و قدرت دارد. خودش-نه علل و عوامل بیرون از او-می‌خواهد که آن را انجام دهد یا ندهد. این سلطه و توانایی همان «قدرت» است که شرط اختیاری بودن یک فعل می‌باشد. حال آیا وجداناً نسبت به معرفت‌هایی که برای ما حاصل می‌شود، پیش از حصول آن‌ها چنین قدرتی را در خود می‌یابیم؟ اگر چنین توانی داشتیم، در واقع خودمان به خودمان معرفت می‌دادیم. هر کس خودش تصمیم می‌گرفت چه معرفتی پیدا کند؛ آن‌گاه قادر بود که با اختیار خود به آن معرفت برسد. آیا چنین است؟

در همان مثال قبلی، ما سلطه‌ی عملی بر نگاه کردن و چشم‌دوختن و توجه نمودن داشتیم؛ اما این که این مقدمات ما را به معرفتی برساند یا خیر، و در صورت حصول معرفت، چه معرفتی برایمان حاصل شود، بر هیچ یک سلطه نداشته‌ایم. همان‌طور که گفتیم اصلاً پیش از معرفت نمی‌دانیم که چه کسی را می‌خواهیم بشناسیم، چه رسد به این که خودمان بخواهیم به خود، آن معرفت را عطا کنیم. وقتی فاقد معرفت هستیم، چگونه می‌توانیم مُعطی آن باشیم؟ وقتی چیزی را نداریم، چگونه می‌توانیم بخشنده‌ی آن باشیم؟

ذات نیافته از هستی، بخش کی تواند که شود هستی‌بخش؟

در مواردی که فاعل یک فعل هستیم، در واقع «مُعطی» و بخشنده‌ی آن ما هستیم و مُعطی بودن فرع بر دارا بودن است. کسی که چیزی را ندارد، نمی‌تواند آن را عطا نماید. ما هم که فاقد معرفت هستیم، پس معرفت نمی‌تواند صُنع ما باشد.

اختیاری نبودن معرفت مجدد

ممکن است گفته شود: در مواردی که برای اولین بار کسی یا چیزی را می‌شناسیم، همین‌طور است. در این موارد ما از قبل نمی‌دانیم که چه معرفتی پیدا می‌کنیم. اما اگر یک‌بار شناختیم، در دفعات بعدی از قبل می‌دانیم که چه معرفتی پیدا می‌کنیم. مثلاً کسی را که از قبل می‌شناسیم، وقتی می‌خواهیم مجدداً ببینیم، تصمیم می‌گیریم که به او بنگریم و توجه نماییم و می‌دانیم که این نگاه کردن و توجه نمودن، ما را به معرفت مجدد او می‌رساند. پس در این‌گونه موارد، ما هم اشراف علمی بر معرفت خود داریم و هم سلطه‌ی عملی.

می‌گوییم: در همین موارد هم مسأله به این سادگی نیست. در هیچ معرفتی نه اشراف علمی پیش از حصول آن داریم و نه سلطه‌ی عملی. دقت شود در نقد گفته‌ی فوق نکته‌ی دقیق وجود دارد.

اولاً این که گفته شده: اگر ما کسی را بشناسیم، می‌دانیم که بانگریستن به او به معرفت مجددش نایل می‌شویم، این دانستن، قطعی و ضروری نیست، صرفاً یک عادت است. ما عادت کرده‌ایم که بانگریستن و توجه نمودن به کسی او را بشناسیم؛ اما این عادت صرفاً تکرار یک تجربه است و پشتوانه‌ی عقلی و ضروری ندارد. یعنی هیچ ضرورت عقلی وجود ندارد که ما وقتی برای چندمین بار به کسی می‌نگریم، حتماً او را بشناسیم. چه بسا صد بار او را دیده و شناخته باشیم و بار صدویکم ببینیم و نشناسیم! در مقام تشبیه مانند دارویی است که به طور عادی خاصیت معینی را دارد. صدها بار تجربه شده که فلان دارو، فلان خاصیت را دارد؛ اما این تجربه‌های مکرر ثابت نمی‌کند که همیشه این دارو باید همین خاصیت را داشته باشد. تجربه ضرورت نمی‌آورد و اگر خدا نخواهد، دارو اثر و خاصیت خود را نخواهد داشت. با این ترتیب ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که بر نتیجه و حاصل نگریستن و توجه کردن خود، اشراف علمی داریم؛ چون ضرورتی در ترتب این نتیجه بر آن مقدمات وجود ندارد.

نکته‌ی دوم این که در بررسی همین موارد، غیریت نگریستن، خیره شدن و

توجه نمودن با شناختن پذیرفته شده است. لذا گفته می‌شود: «نگاه کردن و توجه نمودن، ما را به معرفت مجدد می‌رساند». همه قبول دارند که معرفت و شناخت به دنبال نگاه کردن، خیره شدن و توجه کردن می‌آید. سخن در این است که آیا معرفت نتیجه‌ی قطعی و ضروری آن مقدمات است یا خیر. پس در این که مقدمات معرفت، غیر خود معرفت است، شکی نیست و سخن در این است که از اختیاری بودن مقدمات، اختیاری بودن خود معرفت را نمی‌توان نتیجه گرفت.

نکته‌ی سوم این است که حتی در مواردی که ما از قبل شناخت داریم، وقتی به آن فرد می‌نگریم، می‌یابیم که نگرستن و توجه کردن به او فعل ماست؛ ولی شناخت مجدد او انفعال ماست. در واقع خود را مسلط بر شناختن نمی‌یابیم. قدرت و سلطه‌ی خود را در این می‌دانیم که به او بنگریم و به خصوصیاتش توجه نماییم. اما بر نتیجه‌ی این افعال اختیاری تسلطی حس نمی‌کنیم. البته چون این نتیجه معمولاً و بر طبق سنت عادی الهی بر آن مقدمات اختیاری مترتب می‌شود و ظرف زمانی آن‌ها هم یکی است، به غلط، گمان می‌کنیم که آن‌ها یک چیز هستند و از دوگانگی وجدانی آن‌ها غفلت می‌کنیم.

تفکیک اصل معرفت از مقدمات آن

اگر بخواهیم مثالی برای روشن‌تر شدن مطلب بیان کنیم، می‌توانیم آب خوردن و رفع عطش را مطرح کنیم. ما خود را در آب خوردن قادر و مختار می‌یابیم؛ در رفع عطش چه طور؟ آب خوردن یا نخوردن فعل اختیاری ماست، آیا رفع عطش هم فعل ماست؟

واقعیت مطلب این است که رفع عطش فعل ما نیست، بلکه یک انفعال است. اثر و نتیجه‌ی آب خوردن، رفع تشنگی است؛ ولی مترتب شدن این اثر بر خوردن آب، فعل ما نیست. ما عادت کرده‌ایم که به دنبال آب خوردن، تشنگی مان رفع شود؛ ولی این دو چیز یکی نیستند. این احتمال هم وجود دارد که گاهی آب بخوریم؛ ولی رفع تشنگی نشود (مانند کسانی که به بیماری استسقاء مبتلا می‌شوند) یا بالعکس بدون این که آب

بخوریم، رفع تشنگی شود.

ممکن است ما از روی مسامحه خود را قادر بر رفع تشنگی بدانیم و ادّعا کنیم که: «می‌توانیم تشنگی خود را رفع کنیم» ولی این بیان با دقّت ادا نشده است. با دقّت عقلی و وجدانی نمی‌توانیم بگوییم که قادر بر رفع تشنگی خود هستیم. ما قادر بر ایجاد مقدّماتی هستیم که به طور عادی به رفع تشنگی می‌انجامند و همین مطلب را به صورت مسامحی چنین تعبیر می‌کنیم که: قادر بر رفع تشنگی خود هستیم. در مورد معرفت هم ما قادر بر ایجاد مقدّماتش هستیم. خود معرفت با دقّت عقلی و وجدانی، فعل و صُنع ما نیست.

با این تفصیل اکنون باید به این پرسش پاسخ دهیم: دیدن فعل ماست یا انفعال ما؟ در پاسخ به این سؤال باید ابتدا منظور از «دیدن» روشن شود. آیا منظور نگاه کردن و توجّه نمودن به یک چیز است یا معرفت و شناخت او؟ اگر اوّلی باشد، فعل ماست و اگر دومی باشد، انفعال ما. اگر هم گفته شود که منظور هر دو است، می‌گوییم: این‌ها دو مرحله هستند نه یکی. اگر مجموع آن‌ها مراد باشد، این مجموع از دو مرحله تشکیل شده که یکی فعل است و دیگری انفعال. معرفت و شناخت بر مرحله‌ی دوم تطبیق می‌کند نه اوّل.

غرض از همه‌ی این توضیحات، تصدیق اختیاری نبودن معرفت است که با ذکر مثالی از محسوسات (دیدن) بیان شد. البته این ویژگی منحصر در معرفت‌های حسیّ ما نیست؛ بلکه همه‌ی معرفت‌های بشر غیراختیاری است. معرفت عقلی مانند شناخت ظلم و قبح آن که به نور عقل حاصل می‌شود نیز غیراختیاری است. درست است که ما مالک نور عقل‌ایم و به اندازه‌ی واجدیت خود از آن می‌توانیم این نور را به معقولات خود بتابانیم؛ امّا در همان لحظه‌ای که «معرفت ظلم» برایمان حاصل می‌شود، خود را نسبت به آن منفعل می‌یابیم نه فاعل. توجّه شود همان معیاری که در معرفت‌های حسیّ گفتیم، این جا هم تعیین‌کننده است. کسی که مظلوم واقع می‌شود، قبل از چشیدن ظلم به صورت عادی و متعارف نمی‌داند که قرار است مورد ظلم قرار گیرد. بنابراین به طریق اوّل معرفتِ آن را اراده نمی‌کند. به فرض هم که بداند، آن آگاهی قبلی چیزی غیر

از معرفت و چشیدن ظلم است که در هنگام مظلوم شدن حاصل می شود. این طور نیست که در آن حال خودش خواسته باشد که ظلم را بشناسد، کار اختیاری آن کاری است که فاعل می خواهد (اراده می کند) که انجامش دهد. در این جا وجداناً چنین نیست. او اراده‌ی شناسایی ظلم و زشتی آن را نمی کند. پس این معرفت مسبوق به خواست و اختیار شخص نیست و لذا آن را اختیاری نمی دانیم. حتی اگر هم بخواهد که بشناسد، خود را بر این شناسایی مسلط نمی یابد. در مقام تشبیه مانند این است که بخواهد تشنگی خود را رفع نماید. در این صورت سراغ آب می رود، آب می خورد تا «تشنگی اش رفع شود». خودش می یابد که او نیست که تشنگی اش را رفع می کند، تشنگی «رفع شدنی» است نه «رفع کردنی». معرفت مورد بحث ما هم حاصل شدنی است نه ایجاد کردنی.

به هر حال، ملاک اصلی همان حالت «انفعال» است که در حصول معرفت نسبت به ظلم و زشتی آن کاملاً وجدان می شود. اگر این معرفت اختیاری بود، ما خود را در حال فاعل می یافتیم نه منفعل. در حال شناخت ظلم می یابیم که برایمان «روشن شد» و نمی یابیم که آن را برای خود «روشن کردیم». روشن شدن «انفعال» است و روشن کردن «فعل». وجدان ما بر اولی صحه می گذارد نه دومی.

این ویژگی عیناً در خصوص معرفت خداوند نیز جاری می شود. کسی که به حال معرفت می رسد، خود را نسبت به آن منفعل می یابد. خودش نخواسته که به معرفت برسد. در بسیاری موارد اصلاً نمی دانسته که قرار است به معرفت خدا نایل شود. اگر هم خدایش را از قبل می شناخته، خودش قادر نیست که خود را به حال معرفت مجدد برساند. شهود الله و احساس حضور او چیزی نیست که به خواست خود انسان ایجاد شود. بله، برخی از مقدمات حصول این حال اختیاری است، مانند این که انسان به آیات ارضی و انفسی بنگرد و در آن ها بیندیشد، حال اضطرار و بیچارگی خود را ببیند یا به انجام عبادت هایی مانند دعا و نماز و تلاوت قرآن پردازد. این ها زمینه ساز ایجاد حال معرفت در انسان می تواند باشد. ولی اصل معرفت فقط و فقط به لطف و اراده‌ی خداوند حاصل می شود و ایجاد این زمینه ها نقش آب خوردن را در رفع تشنگی دارد.

این‌ها بسترهای عادی هستند که خداوند برای ایجاد لطف خاص خود قرار داده و بدون وجود آن‌ها هم می‌تواند و ممکن است که لطف خود را شامل کسی بگرداند. حساب این مقدمات و زمینه‌ها از خود معرفت جداست.

دلیل نقلی اختیاری نبودن معرفت

همه‌ی آن‌چه در توضیح این ویژگی (اختیاری نبودن) معرفت گفتیم، جنبه‌ی وجدانی دارد. علاوه بر این، ادله‌ی نقلی هم به صراحت این موضوع را ثابت می‌کنند. به عنوان نمونه از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است:

سِتَّةُ أَشْيَاءَ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ: الْمَعْرِفَةُ وَالْجَهْلُ وَالرِّضَا وَالْغَضَبُ وَالنَّوْمُ وَالْيَقَظَةُ.^۱

شش چیز به اختیار بندگان نیست: شناخت، نادانی، رضا، غضب، خواب و بیداری.

ملاحظه می‌شود که معرفت در برابر جهل گذاشته شده که عام بودن آن را می‌رساند. معرفت خاصی در این جا معین نشده و فرمایش امام علیه السلام شامل هر معرفتی که ضد جهل است، می‌گردد. در بحث اثبات صانع، رضا و غضب غیر اختیاری را - که نشانه‌ی مصنوعیت انسان هستند - توضیح دادیم.^۲ خواب و بیداری و جهل هم که روشن است هیچ کدام اختیاری نیستند. بنابراین، فرمایش امام صادق علیه السلام کاملاً مطابق وجدائیات انسان است و پذیرفتن آن نیاز به هیچ تأویل و توجیهی ندارد.

اختیاری نبودن معرفت خداوند

نتیجه‌ای که از این ویژگی معرفت در خصوص خداشناسی حاصل می‌شود این است که ما پیش از حصول معرفت، نسبت به آن تکلیفی نداریم. این خداست که خودش را معرفتی می‌فرماید و پس از این معرفتی، وظیفه‌ی عقلی ما پذیرفتن و اقرار به آن است. در

۱- بحار الأنوار ۵/ ۲۲۱، ح ۱.

۲- رجوع شود به کتاب توحید، دفتر اول / ۱۳۴ - ۱۳۵.

فصل گذشته فرمایشی از امام صادق علیه السلام نقل کردیم که اشاره به همین وظیفه‌ی عقلی کرده بودند.

لِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا.

ابتدای این حدیث چنین است:

لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا.^۱

(ابتدائاً) برای خدا بر مخلوقات (این حق) نیست که معرفت پیدا کنند.

ظاهر این حدیث شریف مربوط به معرفت خداست. قبل از معرفتی خداوند، مردمان هیچ تکلیفی در این خصوص ندارند. اقرار یا انکار معرفت پس از حصول آن معنا دارد. بنابراین تا وقتی معرفتی داده نشده، ایمان یا عدم ایمان به خدا مطرح نمی‌شود. تکلیف بندگان پس از آن است که به لطف خدا معرفت او را بیابند. راوی می‌گوید:

خدمت امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا در مردم وسیله‌ای قرار داده شده که به آن وسیله به معرفت برسند؟ فرمودند: «خیر». عرض کردم: آیا نسبت به آن مکلف‌اند؟ فرمودند: «خیر، عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا».^۲

«بر خداست که بیان کند. خداوند هیچ‌کس را جز در حدّ توانش مکلف نساخته و خداوند هیچ کس را جز به آن‌چه به او بخشیده مکلف نکرده است.»

خداوند تکلیف ما را لا یطاق نمی‌کند. این عقلاً قبیح است و خداوند از انجام آن منزّه می‌باشد. وقتی انسان‌ها توان تحصیل معرفت خدا را ندارند، تکلیف کردن آن‌ها به کسب این معرفت، تکلیف ما را لا یطاق و قبیح است. خداوند چنین تکلیفی نکرده و نخواهد کرد. تکلیف الهی به هر کسی در محدوده‌ی آن‌چه خدا به او بخشیده، می‌باشد.

۱- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب حجج الله علی خلقه، ح ۱.

۲- همان، باب البیان و التعریف و لزوم الحجّة، ح ۵.

اتمام حجت خدا با اعطای معرفت

البته بر این نکته تأکید داریم که خداوند در اعطای معرفت خویش به بندگان در نهایت لطف و سادگی عمل کرده است؛ یعنی بسیار راحت به آنان معرفت خود را عنایت فرموده و در این امر سخت‌گیری نکرده است. البته درجات بالای معرفت خود را به بندگان خاص خود عطا فرموده ولی درجات پایین‌تر را به راحتی در اختیار عموم بندگان قرار داده است. ما در اطرافیان خود کسی را پیدا نمی‌کنیم که درجه‌ای از معرفت خدا را وجدان نکرده باشد. شیوع و عمومیت لطف الهی در این مورد کسانی را به اشتباه انداخته و از لطف بودن آن غفلت نموده‌اند. چیزی که راحت به دست آید، قدرش دانسته نمی‌شود و لطف بودنش هم دیده نمی‌شود.

این معرفت عقلی نیست؛ ولی عموم عقلا از آن بهره برده‌اند. لذا نسبت به قبول آن هم مکلف‌اند. لذا مؤمن و کافر، هر دو اهل معرفت «او» هستند. تفاوتشان در اقرار و انکار این معرفت است. بنابراین، اختیاری نبودن معرفت خداوند نمی‌تواند راه فراری برای خدانشناسان باشد که از پذیرش او سر باز زنند. وقتی خدا معرفت خود را به راحتی و بدون تحمّل زحمت در اختیار عموم بندگان قرار داده، دیگر چه جای عذر آوردن و تسلیم نشدن در برابر این معرفت هست؟

در حقیقت خداوند با این لطف خویش، حجت را بر اهل معرفت تمام کرده است. حدیث اول از همان بابی که حدیث گذشته را نقل کردیم، فرمایشی از امام صادق علیه السلام است که فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ احْتَجَّ عَلَى النَّاسِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَفَهُمْ.^۱

همانا خداوند به سبب عطای خود به مردم و عارف ساختن ایشان، بر آنان حجت آورده است.

وقتی خدا به کسی معرفت خود و عقل و علم و... عطا فرماید، بر او دلیل و برهانی آورده که دیگر نمی‌تواند مخالفت خدایش را بکند. در صورت مخالفت با حجت‌های

۱- اصول کافی، کتاب التوحید، باب البیان و التعریف و لزوم الحجة، ح ۱.

الهی عذر مقبولی در پیشگاه خدا و حتی عقل خود ندارد.

۵ - مستوریّت ذاتی معروف

این چهار ویژگی در همه‌ی معرفت‌های بشر وجود دارد؛ چه معرفت نسبت به ماهیّات که ظلمانیّ الذّات‌اند و چه معرفت نسبت به مخلوقات نوریّ الذّات هم چون نور علم و نور عقل؛ اما علاوه بر این‌ها یک ویژگی پنجمی هست که در معرفت ما نسبت به ماهیّات وجود ندارد و اختصاص به نوریّ الذّات‌ها دارد. این ویژگی را در فصل سوم بخش اوّل تحت عنوان «امکان حصول معرفت نه با نور علم و عقل» توضیح دادیم. در آن جا روشن شد که معرفت ما نسبت به نور علم و نور عقل، از طریق معلومیّت و معقولیّت آن‌ها نیست. به تعبیر دیگر، این انوار در عین معروفیّت، به هیچ وجه ذاتشان برای ما مکشوف نمی‌شود و به فرمایش امام صادق علیه السلام «مستور بذاته» هستند و در عین مستوریّت ذاتی «ظاهر بشواهد» هستند؛ یعنی با نظر به نشانه‌هایشان آشکار و روشن می‌باشند. به جهت همین مستور بودن ذات آن‌ها، معرفت این انوار را معرفت ولّهی (در عین احتجاب) دانستیم.

سوالی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا در معرفت غیر این انوار، همیشه ذاتشان مکشوف می‌گردد؟ اگر مستوریّت ذاتی اختصاص به انواری مانند علم و عقل داشته باشد، لازم می‌آید که در غیر این‌ها بتوانیم ذوات همه‌ی اشیا را کشف کنیم. در حالی که مافقط یک چیز است که می‌توانیم بگوییم ذاتش برای ما مکشوف می‌شود و آن ماهیّت خودمان است؛ همان چیزی که از آن به «من» تعبیر می‌کنیم.

«من» ذات یا ماهیّت خود را کشف می‌کنم و احکامی هم برای آن قائل‌ام که مهم‌ترین آن‌ها فقر ذاتی «من» است. آیا چنین وجدانی از دیگر ماهیّات دارم؟ به نظر می‌آید که من هیچ ماهیّتی را این‌گونه وجدان نمی‌کنم و معرفتم نسبت به سایر اشیا در حدّ کشف خواصّ و آثارشان است نه این که ذواتشان برای من آشکار گردد. با این ترتیب، غیر از خود انوار، بسیاری از اشیا در عالم برای «من» مستور بالذّات‌اند و ذوات آن‌ها را کشف نمی‌کنم. بنابراین آیا باید معرفت نسبت به آن‌ها را هم معرفت در عین

احتجاب و ولّهی بدانیم؟

پاسخ این است که آن چه در مقایسه‌ی معرفت به ماهیّت خود با معرفت نسبت به سایر اشیا گفته شد، کاملاً صحیح است. هر کس آن نحوه معرفتی که نسبت به ماهیّت خود دارد، به ماهیّت‌های دیگر ندارد. در واقع من ذات خودم را کشف می‌کنم؛ ولی ذواتِ سایر اشیا را کشف نمی‌کنم. از همین جهت است که فقر ذاتی خود را وجدان می‌کنم؛ ولی چنین وجدانِ روشنی را نسبت به دیگر اشیا ندارم.

این‌ها همه درست است؛ امّا این حالت صرفاً بیان وضع موجود است و این وضعیّت غیر قابل تغییر نیست؛ یعنی «من» همان طور که ذات و ماهیّت خود را می‌شناسم، ممکن است به عنایت الهی همین‌گونه وجدان را نسبت به سایر ماهیّات پیدا کنم و ذوات آن‌ها هم برایم مکشوف شوند. «من» خود را به نور علم و عقل می‌شناسم و به همین نور، فقر ذاتی خود را وجدان کرده‌ام. به همین طریق و با همین نور ممکن است هر چیز دیگری را که خدا بخواهد، بشناسم و فقر ذاتی آن‌ها را هم بیابم. چیزی که هست این که خداوند چنین معرفتی را به انسان‌های معمولی نداده است و به صورت عادی راه برای ایشان باز نیست که به چنین معرفتی برسند، امّا نه این که چنین چیزی امکان نداشته باشد. این‌گونه معرفت همان طور که نسبت به ماهیّت «من» شدنی است، نسبت به سایر ماهیّت‌ها هم امکان‌پذیر است. خدا می‌تواند معرفت ذوات همه‌ی ماهیّات را به واسطه‌ی نور علم و نور عقل به هر کس که بخواهد، عطا نماید. امّا این امر نسبت به معرفت خود نور علم و عقل جاری نیست. معرفت علم به نور علم و معرفت عقل به نور عقل اصلاً شدنی نیست و خواست خدا هم به محال تعلّق نمی‌گیرد. نور بودنِ این‌ها اقتضا می‌کند که «منور» نشوند. آن چه ذاتاً ظلمانی است، منور به نور علم یا عقل می‌شود؛ ولی آن چه ذاتاً نور است، مُحال است که منور به آن‌ها گردد. بنابراین، تفاوت نورِ الذّات‌ها با ظلمانیّ الذّات‌ها در همین است که انوار اصلاً قابل مکشوف شدن به نور عقل یا علم نیستند؛ در حالی که ماهیّات به این انوار ظاهر و مکشوف می‌گردند. حالا این که چه کسی، ذاتِ کدام ماهیّت را به نور علم یا عقل کشف

کند، بستگی به اراده و صُنع خدای متعال دارد. ذاتِ هیچ ماهیتی از مکشوفیتِ اِبا و امتناع ندارد.

به تعبیر دیگر، هیچ ماهیتی «مستور بذاته» نیست. این وصف تنها بر موجودی اطلاق می‌شود که ذاتش اِبا ی از مکشوفیت داشته باشد و هیچ ماهیتی چنین نیست. اگر هم ذاتش مستور باشد، مستوریتش ذاتی نیست؛ مستوریتش به خاطر این است که «من» فاقد نوری هستم که بتواند کاشف از ذات آن ماهیت باشد. اگر «من» واجد این نور شوم، آن وقت ذاتِ آن هم مانند ذات «من» برایم مکشوف خواهد شد. ما اصطلاح «معرفت در عین احتجاب» را به چیزی که ذاتش قابل کشف به نور علم یا عقل نیست، اطلاق می‌کنیم نه آن چه که ذاتش قابل کشف باشد؛ ولی برای امثال «من» مکشوف نباشد.

احتجاب خداوند از همه‌ی انوار

اکنون سخن در این است که معرفت خداوند هم بدون وساطت نور علم و نور عقل حاصل می‌شود و به تعبیر دیگر، الله مستوریت ذاتی دارد. ذات مقدس پروردگار به نوری که خود خلق فرموده، مکشوف نمی‌گردد. در فصل نخست این بخش فرمایش زیبا و عمیق امیرالمؤمنین (علیه السلام) را نقل کردیم که فرموده بودند: «أَظْلَمَ بِظُلْمَتِهِ كُلُّ نُوْرٍ»^۱. معنای آن این است که هیچ نوری ذات مقدس پروردگار را مکشوف نمی‌گرداند یا به تعبیر دیگر «او» از همه‌ی انوار محتجب و پنهان است. فرمایش لطیف سیدالشهدا (علیه السلام) درباره‌ی احتجاب خداوند این است:

اَحْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا اَحْتَجَبَ عَنِ الْاَبْصَارِ وَ عَمَّنْ فِي السَّمَاءِ
اَحْتَجَابُهُ كَمَنْ فِي الْاَرْضِ.^۲

(خداوند) همان‌گونه که از دیدگان پنهان است، از عقل‌ها هم پنهان است و پنهانی‌اش از آسمانیان هم چون پنهانی‌اش از زمینیان است.

۱- بحار الأنوار / ۴ / ۳۱۴، ح ۴۰.

۲- تحف العقول / ۲۴۹.

ما هیچ‌گاه توقع نداریم که خدا را بایکی از «حواس» خود بشناسیم و تعجب هم نمی‌کنیم از این که خداوند محسوس نیست. می‌دانیم که اگر شناختمان از خدا صحیح باشد، نباید محسوس ما گردد. به همین دلیل و با همین قوت هم نباید انتظار داشته باشیم که خداوند معلوم یا معقول ما گردد. نباید معقول نشدن او برای ماگران و سنگین آید؛ بلکه نشانه‌ی معرفت صحیح این است که ذات مقدّسش معقول نشود.

امام حسین علیه السلام تصریح فرموده‌اند که این احتجاب اختصاص به عاقلان روی زمین ندارد، عقلای آسمانی هم این‌گونه‌اند. فرشتگان مقرب خدا هم به همان اندازه از معرفت عقلی خداوند محروم‌اند که انسان‌های زمینی. کسی تصوّر نکند که خدا از آن‌ها محتجب نیست. این احتجاب به مستوریّت ذاتی حقّ متعال مربوط می‌شود.

البته در ادّعای «معرفت در عین احتجاب» تناقض‌گویی نیست. کسی که به معرفت خدا نایل شده، او را از هر امر آشکاری آشکارتر می‌یابد (نفی تعطیل) و در عین حال از نور علم و نور عقل و... پنهان و محتجب و جدان می‌کند (نفی تشبیه). این دو جنبه با هم قابل جمع‌اند. تناقض در صورتی پیش می‌آید که ما مدّعی معرفت خدا به نور علم و نور عقل باشیم. معرفت به نور عقل با احتجاب از نور عقل قابل جمع بایکدیگر نیستند. اما مدّعی ما صراحتاً خلاف این است. ما اصرار داریم بر این که معروقیّت خدای متعال به هیچ نوری (از جمله نور عقل) نیست. بنابراین تناقضی هم لازم نمی‌آید.

عدم تشبیه در نور دانستن خدا

حال که گفته می‌شود: معرفت خدا در عین احتجاب است همان‌طور که معرفت نور عقل و علم در عین احتجاب است، این سؤال پیش می‌آید که آیا لازمه‌ی این امر، تشبیه خداوند به مخلوقات نورئی الذاتش نیست؟ اگر قرار است خداوند را از هر تشبیه‌ی به مخلوقاتش تنزیه کنیم، پس از شباهت به انواری هم چون عقل و علم هم باید تنزیهش نماییم.

به بیان دیگر، اگر ویژگی مورد بحث (عدم معلومیّت و معقوئیّت) اختصاص به انوار مخلوق خدا دارد، چگونه آن را به خالق این انوار سرایت می‌دهیم؟ آیا این نوعی

تشبیه باطل نیست؟ مگر خدا نورِی الذّات است؟

پاسخ این است که اشتراک داشتن خدا با مخلوقات نورِی الذّاتی هم چون نور علم و نور عقل در عدم معلومیّت و معقوئیّت، به تشبیه نمی‌انجامد. در قائل شدن به این ویژگی صرفاً تنزیه و سلب می‌کنیم و هیچ امر اثباتی مشترکی را به آن‌ها نسبت نمی‌دهیم. اشتراک در سلب و نفی یک امر، تشبیه لازم نمی‌آورد. به عنوان مثال اگر بگوییم: عقل و علم جسم نیستند و خداوند هم جسم نیست، آیا اشتراک در نفی و سلب جسمیّت، تشبیه خدا را با علم و عقل لازم می‌آورد؟ توجّه شود که صرف استعمال الفاظ سلبی ملاک نیست. ملاک «معانی» الفاظی است که از آن‌ها سلب می‌شود. مقصود ما از «معانی» مابه‌ازاء و مدلول عینی الفاظ است نه مفاهیم آن‌ها.^۱ وقتی می‌گوییم: عقل و علم جسم نیستند، جسمیّت خارجی و عینی را - که عین نقص است - از آن‌ها نفی می‌کنیم و همین «معنا» را هم از خداوند سلب می‌نماییم. در این صورت با بیان این دو قضیه صرفاً خدا و انواری مانند عقل را از یک نقص و محدودیّت مبری و منزّه دانسته‌ایم و این تنزیه است نه تشبیه.

معلوم شدن به نور علم و معقول شدن به نور عقل هم یک معنای مخلوقی است و این محدودیّت باید عقلاً از خدای متعال نفی و سلب گردد. سلب این معنا مصداق تنزیه است نه تشبیه. بنابراین، اگر هم به هر دو گونه‌ی معرفت (معرفت علم و عقل و معرفت خداوند) تعبیر «معرفت در عین احتجاب» را اطلاق می‌کنیم، امّا این تعبیر در واقع همان معنای تنزیهی را می‌دهد و هیچ تشبیهی را نمی‌رساند.

نکته‌ی دیگر این که لازمه‌ی معلوم و معقول نبودن خدای متعال، این نیست که ذات مقدّسش نورِی الذّات باشد. ما عقلاً نمی‌توانیم معنایی را که از نور و نورِی الذّات در مخلوقات می‌فهمیم، به خداوند متعال نسبت دهیم. در بحث اثبات صانع نشانه‌های مصنوعیّت مخلوقات نورِی الذّات را برشمردیم. قطعاً صانع متعال منزّه از مصنوعیّت است، بنابراین نمی‌تواند نورِی الذّات تلقی شود.

۱ - توضیح دقیق این اصطلاح در کتاب توحید، دفتر اوّل / ۱۰۴ - ۱۰۵ آمده است.

معنای تنزیهی «نور» برای خدا

اما این که ذات مقدّسش در قرآن کریم و احادیث گران قدر اهل بیت علیهم السلام «نور» نامیده شده، برای ما جز تنزیه «او» از ویژگی های مخلوقات مفهوم دیگری ندارد. به یکی از این احادیث توجّه فرمایید:

هشام بن سالم می گوید: خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم. ایشان به من فرمودند:

«أَتَنَعْتُ اللَّهَ؟»

«آیا خداوند را وصف می کنی؟»

عرض کردم: بله. فرمودند: «(وصف خود را) بیاور.»

گفتم: هو السَّمِيعُ البَصِيرُ. فرمودند:

«هَذِهِ صِفَةٌ يَشْتَرِكُ فِيهَا الْمَخْلُوقُونَ.»

«این صفتی است که در (الفاظ آن) آفریدگان (با آفریدگار خود) مشترک اند.»

عرض کردم: شما چگونه او را توصیف می فرمایید؟ فرمودند:

«هُوَ نُورٌ لَا ظُلْمَةَ فِيهِ...»

«او نوری است که تاریکی در آن نیست...»

هشام می گوید:

از نزد حضرت خارج شدم در حالی که عالم ترین مردم در توحید بودم.^۱

هشام بن سالم تصوّر می کرده که اگر خداوند را- مطابق آن چه در قرآن کریم آمده-

سمیع و بصیر و... بدانند، توصیف صحیحی در حقّ او انجام داده است. امام صادق علیه السلام با

سؤالی که از او پرسیدند، اعتقاد او را در این باب تصحیح فرمودند. ابتدا پاسخ هشام را

رد کردند با بیان این نکته که اگر خداوند را این گونه توصیف کنیم، صفتی را برای او به

کار برده ایم که لفظ آن برای مخلوقات هم به کار می رود. بنابراین، به طور ضمنی

روشن کرده اند که اگر همان صفات سمیع و بصیر را (که قرآن هم به خداوند نسبت داده

است) با معنایی متفاوت با آن چه در مخلوقات هست، به کار ببریم، اشکالی ندارد؛

۱- التّوْحِيد، باب ۱۱، ح ۱۴ / ۱۴۶.

چون در این صورت دیگر اشتراکی بین خدا و خلق لازم نمی‌آید. توصیف ممنوع آن جایی است که اشتراک میان خالق و مخلوق لازم آید و این وقتی است که «معانی» شبیه باشند نه الفاظ بدون معانی مشترک. فراموش نکنیم فرمایش امام هشتم علیه السلام را به فتح بن یزید جرجانی که:

«همانا تشبیه فقط در معانی است.» (إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعَانِي).^۱

سپس امام صادق علیه السلام در مقام تعلیم توصیف صحیح پروردگار جملاتی را فرمودند که اولین عبارت آن شاهد بحث فعلی ماست. ایشان خداوند را «نور» نامیدند و سپس در توضیح آن به یک معنای تنزیهی بسنده کردند. این بیان امام علیه السلام نشان می‌دهد که نور بودن خدای متعال هیچ معنای اثباتی ندارد و صرفاً به این معناست که در ذات مقدس ربوبی، ظلمت راه ندارد. یعنی آن‌چه از ظلمت که در مخلوقات می‌یابیم یا می‌توانیم فرض کنیم، باید از خداوند نفی کنیم. یکی از مصادیق ظلمت در مخلوقات، ظلمانی بودن ذات ماهیات است. نور بودن خدا به این است که او را ظلمانی ندانیم و هر معنای دیگری را که از ظلمت و ظلمانی در مخلوقات وجود دارد نیز باید از پروردگار متعال سلب نماییم.

پس ما با اطلاق لفظ «نور» بر خداوند هیچ تشبیهی نکرده‌ایم، بلکه صرفاً او را تنزیه نموده‌ایم. بنابراین، مشکلی از جهت استعمال این لفظ - اگر معنای صحیح آن را لحاظ کنیم و به افکار انحرافی بشری گرفتار نشویم - پیش نمی‌آید.

۶- معروفیت در غیب

ویژگی‌های عام معرفت بیان شد. ویژگی اختصاصی معرفت انوار را هم گفتیم و روشن شد که این خصوصیت در معرفت الله هم وجود دارد بدون آن‌که تشبیه خداوند با مخلوقات نورئی الذات لازم آید. اما آخرین ویژگی معرفت خدا که اکنون بیان می‌کنیم، حساب آن را به کلی از همه‌ی معرفت‌های دیگر (اعم از معرفت ماهیات و

۱- اصول کافی، کتاب التوحید، باب آخر و هو من الباب الأول، ح ۱. متن کامل این حدیث شریف همراه با ترجمه و توضیح در کتاب توحید، دفتر اول / ۲۲۴-۲۲۷ آمده است.

معرفت انوار) جدا می‌کند. ویژگی اختصاصی معرفت الله این است که خدای متعال با معروفیتش از هیچ جهت و به هیچ معنایی از غیب بودن خارج نمی‌شود. این امر واقعاً شگفت‌آور است؛ به طوری که اگر خداوند خود را معرفی نکرده بود، ما هرگز با علم و عقل خویش نمی‌توانستیم فرض وجود چنین معرفتی را بکنیم.

همه‌ی معرفت‌های ما به جز معرفت الله در این ویژگی مشترک‌اند که معروف در آن‌ها بالأخره از جهت و حیثیت خاصی از پنهانی و غیب بودن محض خارج می‌شود. در مورد مخلوقات نوری همین نوری‌الذات بودن که لازمه‌اش نیاز به ماهیت و عدم اختیار آن‌هاست، آن‌ها را از غیب بودن و احتجاب محض نسبت به ما خارج می‌نماید. لذا هر چند که در شناخت نور علم و عقل، تعبیر «معرفت در عین احتجاب» را به کار می‌بریم، اما مقصودمان از «احتجاب» احتجاب از نور علم و عقل است که همان عدم معلومیت و معقولیت آن‌هاست. و لَهِی هم که در معرفت این انوار قائل‌ایم، به همین عدم مکشوفیت به نور علم و عقل برمی‌گردد؛ این که چیزی را عقل ملزم به تصدیقش باشد (انکار آن را قبیح یابد) که معقول هم نیست. پس احتجاب و وَلَّه در معرفت انواری چون علم و عقل، احتجاب و وَلَّه کامل و از همه‌ی جهات نیستند. بالأخره ما نوری‌الذات بودن این‌ها را می‌فهمیم و اقتضای ذاتی برایشان قائل‌ایم و اضداد برایشان سراغ داریم (ظلمت را ضد نور می‌دانیم که مصداق روشن ظلمانی، ماهیت است). این در حالی است که برای ذات مقدس پروردگار نه ضدی می‌توانیم قائل شویم و نه اقتضای ذاتی برای آن قابل قبول است. لذا احتجاب خداوند احتجاب از همه‌ی جهات و وَلَّه نسبت به او محض و کامل است. به تعبیر دیگر، احتجاب او نیز شبیه به احتجاب هیچ مخلوقی نیست و وَلَّهی هم که در معرفتش داریم به وَلَّهی که در معرفت بعضی مصنوعات داریم، هیچ شباهتی ندارد.

علّت این عدم شباهت، غیب محض بودن ذات پروردگار از هر جهت ممکن است و عجیب آن‌که با این وجود چنان معروف می‌گردد که از هر ظاهری ظاهرتر و از هر روشنی روشن‌تر می‌شود. چنین فرضی را در مخلوقات نه سراغ داریم و نه می‌توانیم

فرض وقوعش را بکنیم. وجدان ما در حال معرفتِ خدا بر وقوع این امر شگفت‌آور گواهی می‌دهد و احادیث گران‌قدر اهل بیت علیهم‌السلام هم بر همین امر اصرار دارند. در فصل اوّل همین بخش تحت عنوان «ظهور و بطون خداوند» تا حدودی این امر را توضیح دادیم. اکنون برای تأکید و تکمیل آن به دو نمونه‌ی دیگر از این روایات اشاره می‌کنیم.

دعای شب بیست و سوم ماه رمضان

نمونه‌ی اوّل را مرحوم سیدبن طاووس جزء دعا‌های شب بیست و سوم ماه مبارک رمضان نقل کرده است:

یا باطناً فی ظُهورِهِ و یا ظاهراً فی بَطُونِهِ و یا باطناً لَیسَ یَخْفِی و یا
ظاهراً لَیسَ یُرِی... یا غائباً غَیْرَ مَفْقُودٍ و یا شاهداً غَیْرَ مَشْهُودٍ... أَنْتَ نُورُ
النُّورِ و رَبُّ الْأَرْبابِ... سُبْحَانَ مَنْ لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ... سُبْحَانَ مَنْ هُوَ
هَکَذَا و لا هَکَذَا غَیْرُهُ.^۱

ای پنهان در عین آشکار بودنش و ای آشکار در عین پنهانی‌اش و ای پنهانی که پنهان نیست و ای آشکاری که دیده نمی‌شود... ای غایب غیر مفقود و ای شاهد نامشهود... تو نور نوری و ربّ اربابی... منزّه است آن که شبیهی ندارد... منزّه است آن که این‌گونه است و غیر او کسی این‌گونه نیست.

مضامین عجیبی در این دعای شریف به چشم می‌خورد. دو جمله‌ی اوّل آن را در گذشته توضیح دادیم. در جمله‌ی سوم عرضه می‌داریم: ای پنهانی که پنهان نیست. آیا چنین موجودی در مخلوقات سراغ داریم؟ چه طور می‌شود چیزی پنهان باشد و در عین پنهانی مخفی نباشد؟ جمله‌ی چهارم: آشکاری که دیده نمی‌شود. خدای متعال چنان بر شخص عارف آشکار می‌گردد که هیچ چیز مانند او آشکار نیست؛ در عین حال دیده نمی‌شود.

او غایب است؛ امّا غیر مفقود. مفقود ضدّ موجود است. موجود یعنی چیزی که

۱- اقبال الاعمال / ۲۱۱ به نقل از امام حسن بن علی علیه‌السلام.

یافت می‌شود و مفقود به ضد آن گفته می‌شود؛ یعنی چیزی که یافت نمی‌شود. «او» غایبی است که مفقود نیست؛ یعنی در عین آن که غیب و پنهان است؛ ولی وجدان می‌شود. در همان حالی که وجدان می‌شود، غایب است. در واقع وجدان او، او را از غیب بودن خارج نمی‌کند.

او شاهد است؛ اما نامشهود. شاهد به معنای حاضر و ناظر است. شاهد باید حضور داشته باشد و اگر حضور دارد، چگونه است که مشهود نیست؟! مشهود یعنی آن که مورد شهود واقع می‌شود. اگر کسی شاهد و حاضر است، چه طور شهود نمی‌شود؟ در واقع او هم شاهد است و هم غایب. آیا مخلوقی یافت می‌شود که حضورش از هر حاضری پُررنگ‌تر و در عین حال از هر جهت در غیب و پنهانی باشد؟

تعبیر دیگر امام علیه السلام در این دعای زیبا «نور التور و رب الارباب» است؛ یعنی نور همه‌ی انوار «از» خدا و «به» خداست. انواری چون علم و عقل که نور بودن در ذاتشان می‌باشد، قائم به خود نیستند؛ بلکه رب و صاحب اختیاری دارند که رب همه‌ی ارباب است. صاحب اختیار و مدبّر همه‌ی صاحب اختیارهای عالم، اوست. پس خداوند نوری ذات نیست؛ بلکه «نور التور» یا «مُتَوِّر التور» است. این تعبیر در قسمتی از دعای زیبای جوشن کبیر به این صورت نقل شده است:

يَا نُورَ التُّورِ يَا مُتَوِّرَ التُّورِ يَا خَالِقَ التُّورِ يَا مُدَبِّرَ التُّورِ يَا مُقَدِّرَ التُّورِ يَا نُورَ كُلِّ نُورٍ يَا نُوراً قَبْلَ كُلِّ نُورٍ يَا نُوراً بَعْدَ كُلِّ نُورٍ يَا نُوراً فَوْقَ كُلِّ نُورٍ يَا نُوراً لَيْسَ كَمِثْلِهِ نُورٌ.^۱

ای نور نور، ای نورانی‌کننده‌ی نور، ای آفریننده‌ی نور، ای تدبیرکننده‌ی نور، ای تقدیرکننده‌ی نور، ای نور هر نور، ای نور قبل از هر نور، ای نور بعد از هر نور، ای نور فوق هر نور، ای نوری که نوری مانند او نیست.

آری خدای متعال، خالق هر نور مخلوق است، مدبّر و مقدر هر نور است. نور وجود و نور علم و نور عقل و ... مخلوقِ اویند و این که هر کس چه قدر مالک و واجد

این انوار باشد، توسط او تعیین می‌شود. هیچ‌یک از این انوار قائم و متکی به خود نیستند؛ بلکه مخلوق و مربوب خالق خودند. او ربّ همه‌ی انوار است، پیش از خلق آن‌ها بوده و پس از آن‌ها هم خواهد بود و فوق و قاهر بر همه‌ی آن‌هاست. بنابراین، نوری است که هیچ شبیهی ندارد. چنان نوری- با اوصافی که بیان فرمودند- در مخلوقات نه دیده‌ایم و نه فرض وجودش را می‌توانیم بکنیم. پس به معنای واقعی کلمه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۱ است و به تعبیر امام مجتبیٰ (علیه السلام) در دعای شب بیست و سوم ماه مبارک رمضان، فقط «او» این‌گونه است که وصف کردند و غیر او هیچ‌کس چنین نیست.

عبارتی از دعای احتجاب

نمونه‌ی دوم، عبارتی از دعای عمیق «احتجاب» است که مولانا امیرالمؤمنین (علیه السلام) از زبان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) حضرت رحمة للعالمین نقل فرموده‌اند. فضایل عجیبی برای خواندن این دعای شریف بیان کرده‌اند، از جمله این‌که:

«هر کس چهل شب جمعه این دعا را بخواند، خدای عزوجل همه‌ی گناهانِ بین او و خدایش را می‌بخشاید.»

هم چنین رسول گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند:

«قسم به آن‌که مرا به حق مبعوث به نبوت نمود، هیچ غم‌زده‌ای این دعا را نمی‌خواند مگر آن‌که خدای کریم به واسطه‌ی رحمتش غم او را در دنیا و آخرت برطرف خواهد کرد.»^۲

یکی از عبارات این دعای عجیب این است:

يَعْرِفُونَكَ بِفِطْنِ الْقُلُوبِ وَ أَنْتَ فِي غَوَامِضِ مُسِرَّاتِ سَرِيرَاتِ الْغُيُوبِ.^۳

معرفت قلبی نسبت به تو (خدا) دارند در عین آن‌که تو در پنهان‌شده‌های پنهان‌کننده‌های پنهان‌های پنهانی‌ها هستی!!

۱. شوری / ۱۱.

۲. مهج الدعوات / ۷۶-۷۷.

۳- همان.

فهم معنای این جمله بسیار مشکل است. ما با ترجمه‌ی برخی از مفردات آن سعی می‌کنیم پیام این عبارت را حتّی الامکان درک کنیم. در عربی کلمه‌ی «غامض» به معنای پنهان به کار رفته است.^۱ فعل «أَسَرَّ» به معنای پنهان کردن است.^۲ هم چنین «سریره» به معنای آن چیزی است که پنهان می‌گردد.^۳ با این ترتیب، «غوامض» یعنی پنهان شده‌ها، «مُسَرَّات»^۴ یعنی پنهان‌کننده‌ها، «سریرات» یعنی امور پنهان و غیوب هم یعنی پنهانی‌ها. به خداوند عرضه می‌شود که: خدایا به تو معرفت قلبی پیدا می‌کنند در حالی که تو در پس پرده‌های متعدّد غیبی هستی. در حالی تو را می‌شناسند که با معروفیت از هیچ یک از این پرده‌های غیبی بیرون نمی‌آیی و هیچ‌گونه و از هیچ جهت و به هیچ معنا و هیچ درجه و به هیچ شکلی از پنهان بودن خارج نمی‌شوی.

از این تعابیر مکرّر و هم‌معنا، حدّ اقل چیزی که فهمیده می‌شود این است که معرفت خدای متعال او را از هیچ جنبه و به هیچ صورت مکشوف نمی‌گرداند. تصریح فرمایش پیامبر اکرم ﷺ این است که خداوند در همان حالی که از هر جهت در پنهانی و غیب است، شناخته می‌شود. جمله‌ی «وَأَنْتَ فِي غَوَامِضٍ...» جمله‌ی حالیه است برای مفعول جمله‌ی «يَعْرِفُونَكَ» که همانا وجود مقدّس پروردگار می‌باشد. یعنی خدایا، تو را در حالی که در غیب غیب غیب هستی می‌شناسند.

جالب این است که فاعل این شناسایی در عبارت پیامبر ﷺ، ضمیر «واو» در جمله‌ی «يَعْرِفُونَكَ» است که به مرجع نزدیک تر یعنی کلمه‌ی «أَنْبِيَاء» برمی‌گردد. انبیای الهی بالاترین درجه‌های معرفت خدا را دارند؛ این‌ها هم در رتبه‌های بالای معرفت، خداوند را از پس پرده‌های غیبی می‌شناسند. پس چنان نیست که اگر رتبه‌ی معرفت بالا رود، خداوند از احتجاب کامل و محض خارج شود. ما هیچ معرفتی در هیچ درجه‌ای نداریم که در آن، خدا از غیب بودن محض خارج گردد.

۱- الغامض: الخفي (المعجم الوسيط / ۶۶۲).

۲- أَسَرَّ: كَتَمَهُ (المعجم الوسيط / ۴۲۶).

۳- السَّرِيرَةُ: مَا يُكْتَمُ وَيُسَرُّ (المعجم الوسيط / ۴۲۷).

۴- البَثَّة احتمال دارد این کلمه در متن دعا «مُسَرَّات» باشد که در این صورت به معنای پنهان شده‌هاست.

انحصار معرفت در عرفان بشری به معرفت اسما و صفات حق

این بحث را با مقایسه‌ای اجمالی میان معارف الهی با عرفان بشری به پایان می‌بریم.^۱ در عرفان اصطلاحی امروز-که عمدتاً برگرفته از تعالیم «ابن عربی» و شارحان اوست- برای ذات حق مقاماتی قائل می‌شوند که یک مقام آن را «غیب الغیوب» یا «احدیت ذات» می‌نامند. ما نمی‌خواهیم وارد نقل و نقد بیانات عرفا در تعریف این مقام شویم. مهم این است که به تصریح خود عرفا، مقام غیبی حق متعال معروف واقع نمی‌شود. معرفت تنها به اسما و صفات یا مقام «واحدیت» تعلق می‌گیرد نه به خود ذات.

داوود قیصری بزرگ‌ترین شارح کتاب «فصوص الحکم» در توضیح یک مصرع از اشعار ابن عربی که گفته است:

وَأَعْرِفُهُ فَأَشْهَدُهُ^۲

و او (حق) را می‌شناسم، پس او را شهود می‌نمایم.

چنین آورده است:

أَنَا أَعْرِفُهُ فِي بَعْضِ الْمَوَاطِنِ وَأَشْهَدُهُ وَفِي بَعْضِ الْمَوَاطِنِ لَا أَعْرِفُهُ لِأَنَّ
الْحَقَّ فِي مَقَامِ هُوِيَّتِهِ وَأَحَدِيَّتِهِ... لَا يُمْكِنُ أَنْ يُعْرَفَ وَفِي مَقَامِ وَاحِدِيَّتِهِ
يُعْرَفُ بِالصِّفَاتِ وَالْأَسْمَاءِ.^۳

من او را در بعضی مواطن می‌شناسم و شهود می‌کنم و در بعضی مواطن دیگر نمی‌شناسم؛ چون حق در مقام هویت و احدیتش امکان ندارد که معروف شود؛ ولی در مقام واحدیتش با اسما و صفات شناخته می‌گردد.

مقصود این است که تعلق معرفت به خود ذات بما هو ذات محال است و فقط اسما و صفات حق معروف می‌شوند. استدلالی که برای این مدعا مطرح شده این است که

۱- قصد ما از این مقایسه بیان یک بحث مفصل تطبیقی نیست؛ می‌خواهیم لطافت و ارزش بحث خودمان روشن تر شود.

۲- فصوص الحکم / ۸۳.

۳- شرح فصوص الحکم (قیصری) / ۱۸۲.

معرفت نوعی تعین و نسبت است که میان عارف با معروف پیدا می‌شود و چون ذات بما هو ذات از هر تعین و نسبتی مبرا است، نمی‌تواند معروف واقع گردد. آنگاه از این استدلال نتیجه گرفته‌اند که:

كُلُّ مَا تَعَلَّقَ مِنَ الْمَعْرِفَةِ بِهَا فَإِنَّهَا بِالْإِسْمِ دُونَ الذَّاتِ... إِلَيْهِ يَرْجِعُ مَا ذَكَرُوا أَنَّ الْمَعْرِفَةَ عَلَى قَدْرِ الْعَارِفِ مِثَالُ ذَلِكَ الْإِغْتِرَافُ مِنَ الْبَحْرِ فَإِنَّ الْقَدَحَ مِثَالًا لَا يُرِيدُ إِلَّا الْبَحْرَ لَكِنَّ الَّذِي يَأْخُذُهُ عَلَى قَدْرِ سَعَتِهِ^۱.

هر گونه معرفتی که به او تعلّق می‌گیرد، تنها به اسم است نه به ذات. به این معنا بازمی‌گردد آن‌چه گفته‌اند که معرفت به اندازه‌ی عارف است. مثال این مطلب برداشتن از دریاست. یک ظرف مثلاً چیزی جز دریا را نمی‌خواهد؛ ولی آن‌چه برمی‌گیرد به اندازه‌ی گنجایش آن است.

«اسم» در اصطلاح این عرفا به هر مخلوقی می‌تواند اطلاق شود. حال ببینیم بر این مبنا، بالاترین درجه‌ی معرفت نسبت به حقّ متعال چیست؟

بالاترین حدّ معرفت در عرفان بشری

از نظر ابن عربی، خداوند آینه را مثال و نمونه‌ی تجلّی ذاتی خود قرار داده است. کسی که به آینه نگاه می‌کند، آینه چیزی جز خود را به او نشان نمی‌دهد. به همین نسبت کسی که حق را می‌بیند، چیزی جز «خود» را در «حق» نمی‌بیند. عین عبارت ابن عربی این است:

الْمُتَجَلِّى لَهُ مَا رَأَى سِوَى صُورَتِهِ فِي مِرَاةِ الْحَقِّ وَ مَا رَأَى الْحَقَّ وَ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَرَاهُ^۲.

کسی که (حق) برایش تجلّی می‌کند جز صورت خود در آینه‌ی حق چیزی نمی‌بیند و او حق را ندیده و امکان ندارد که او را ببیند. قیصری در توضیح این عبارت ابن عربی می‌گوید:

۱- الرّسائل التّوحیدیّة، رسالة التّوحید / ۱۵-۱۶.

۲- فصوص الحکم / ۶۱.

وقتی بنده هنوز باقی است (به مقام فنا نرسیده) چون از تعینات خارج نشده نمی‌تواند حق را که «هیچ تعینی ندارد» بشناسد. لذا انسان وقتی به کمال (معرفت) برسد، حصّه (سهم) خود را از وجود مطلق می‌یابد که صورت عین ثابت خودش است نه خود حق. حق چون تعین نمی‌پذیرد، قابل شناخت هم نیست.^۱

البته ظهور عین ثابت او برای خودش، عین ظهور حق برای اوست و دیدن صورتش عین دیدن حق است؛ زیرا عین ثابت او مغایر با حق نیست، بلکه صفتی و اسمی از صفات و اسمای حق می‌باشد. عین عبارت قیصری این است:

اعْلَمْ أَنَّ ظُهُورَ عَيْنِهِ لَهُ عَيْنٌ ظُهُورِ الْحَقِّ لَهُ وَ رُؤْيُهُ صُورَتِهِ عَيْنٌ رُؤْيَةِ الْحَقِّ لِأَنَّ عَيْنَهُ الثَّابِتَةَ لَيْسَتْ مُغَايِرَةً لِلْحَقِّ مُطْلَقًا إِذْ هِيَ شَأْنٌ مِنْ شُؤْنِهِ وَ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِهِ وَ اسْمٌ مِنْ أَسْمَائِهِ.^۲

یعنی عین ثابت هر کس اسمی از اسما و صفتی از صفات حق است و هر کس عین ثابت خود را در مرآت حق ببیند، در واقع معرفت به اسم حق پیدا کرده است. ابن عربی تصریح می‌کند که این بالاترین حد معرفت یک مخلوق نسبت به حق است:

إِذَا ذُقْتَ هَذَا ذُقْتَ الْغَايَةَ الَّتِي لَيْسَ فَوْقَهَا غَايَةٌ فِي حَقِّ الْمَخْلُوقِ فَلَا تَطْمَعُ وَلَا تُتَعَبُ نَفْسَكَ فِي أَنْ تَرْقَى فِي أَعْلَى مِنْ هَذَا الدَّرَجِ فَمَا هُوَ ثُمَّ أَصْلًا وَ مَا بَعْدَهُ إِلَّا الْعَدَمُ الْمَحْضُ.^۳

اگر این را چشیدی، حدی را چشیده‌ای که بالاتر از آن حدی برای هیچ مخلوقی نیست. پس طمع نکن و خود را به زحمت نینداز که به بالاتر از این پله صعود کنی؛ چون دیگر پله‌ای در کار نیست و پس از این رتبه، جز عدم محض (فنای مطلق) چیزی نیست.

به این ترتیب، بالاترین درجه‌ی یک مخلوق در معرفت نسبت به حق متعال، شهود

۱- شرح قیصری / ۱۰۶.

۲- همان / ۱۰۷.

۳- فصوص الحکم / ۶۲.

«خود» در آینه‌ی «حق» است و بالاتر از این رتبه‌ای نیست و همین شهود خود، معرفت اسم و صفت حق متعال است.

نتیجه این که خود خدا چون هیچ تعینی در ذاتش نیست، هرگز معروف واقع نمی‌شود و هر کس حدّ اکثر می‌تواند عین ثابت خود را در وجود حق ببیند و این حدّ بالای معرفت به خداست!

نفی کلی معرفت خدا در عرفان بشری

مشکلی که در عرفان اصطلاحی باعث می‌شود این سخنان سطحی و بی‌مایه را مطرح کنند، این است که تصوّر کرده‌اند خداوند اگر معروف واقع شود، متعین و محدود می‌گردد و به عبارت دیگر، از «غیب الغیوب» بودن خارج می‌شود. حال سرّ تأکید که بر معروفیت خداوند در عین غیب بودنش داشتیم، روشن می‌شود. این‌ها به ظرافت «معرفت در عین احتجاب» توجّه نکرده‌اند و با این که وجدان خودشان بر وقوع چنین معرفتی گواهی می‌دهد، امّا چون افکار باطل بشری را پذیرفته‌اند، در تفسیر صحیح «معرفت» به اشتباه افتاده و به غلط گمان کرده‌اند که معروفیت با غیب الغیوب بودن سازگاری ندارد. تشبیه معرفت خداوند به این که آب دریا در قدحی ریخته شود، حکایت از تلقّی بسیار غلط از معرفت می‌کند که بر اساس این اشتباه، خدا با معروفیت، تعین پیدا می‌کند.

البته اشکال مبنایی این عرفان نظریّه‌ی «وحدت وجود» است که آن را به صورت اصل مسلّم پذیرفته‌اند. طبق این نظریّه همه چیز عین حقّ است و هر تعینی در عالم هستی، تعین حقّ متعال است. بنابراین، هر مخلوقی ظهور خود حقّ است و هر حدّی در مخلوقات خود حق را محدود می‌نماید. ابن عربی در فصّ نوحی تصریح می‌کند:

فَإِنَّ لِلْحَقِّ فِي كُلِّ خَلْقٍ ظَهْرًا... فَالْحَقُّ مَحْدُودٌ بِكُلِّ حَدٍّ^۱

پس همانا برای حق در هر خلقی ظهور است... پس حق به هر حدّی محدود می‌شود.

۱- فصوص الحکم / ۶۸.

بر این اساس، «عارف» هم عین حق است. عارف تعینی از تعینات حق متعال است. بنابراین، خدا خودش را می‌شناسد، کسی نباید گمان کند که به معرفت حق رسیده است. برخی از عبارات جنید بغدادی - که مقتدای اهل عرفان است - در این زمینه بسیار گویاست. می‌گوید:

معرفت مکر خدای است؛ یعنی هر که پندارد که عارف است، ممکور است... تا تو خدای و بنده می‌گویی، شرک می‌نشیند، بلکه عارف و معروف یکی است... غایت توحید انکار توحید است؛ یعنی هر توحید که بدانی انکار کنی که این توحید نیست.^۱

همین مضمون در عبارتی از عارف بزرگ شیخ محمد لاهیجی نقل شده است:

لا یری الله إلا الله ولا يعرف الله إلا الله.^۲

این نتیجه را مقایسه کنید با آنچه ابن عربی ادعا کرده بود که هر کس حدّا کثر به شهود عین ثابت خود در مرآت حق نائل می‌شود. جمع بین این دو ادعا این است که معرفت را به ذات حق که محدود به حدّی نشده نمی‌توان نسبت داد. معرفت از آن مخلوق است که اسمی از اسمی خداست. آن اسم خودش را می‌شناسد و چون اسم حق عین حق است، معرفت اسم به خودش را می‌توانیم معرفت خدا به خودش تعبیر کنیم. یادمان نرود که در عرفان ابن عربی «الله» هم اسم است. بنابراین، «لا يعرف الله إلا الله» یعنی اسم خدا را جز اسم خدا نمی‌شناسد.

می‌بینیم که چگونه نظریه‌ی وحدت وجود به نفی معرفت خدا و توحید منتهی می‌شود. ما در این جا قصد تشریح مبنای وحدت وجود و بیان لوازم و آثار آن را نداریم. این مقدار هم اشاره‌ای بود برای آشنایان با اصطلاحات عرفان بشری تا بتوانند نتایج این مکتب را با آموزه‌های گران قدر اهل بیت علیهم‌السلام مقایسه کنند و از این طریق عمق و ارزش آن‌ها را بیش از پیش وجدان نمایند.

۱- تذکرة الأولیاء / ۲۴۸.

۲- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز / ۷۰.

فصل ۴

احکام معرفت الله در توحید مفضّل

توحید مفضّل رساله‌ای معروف در باب توحید است که مشتمل بر نکات دقیق و عمیقی است. این حدیث در کتاب شریف بحارالأنوار باب مستقلّی را به خود اختصاص داده و همراه با بیانات مرحوم علامه مجلسی حدود ۱۰۰ صفحه است.^۱ ما در این فصل نکاتی را که در این حدیث شریف، مبین و مکمل فصول گذشته است، ذکر می‌کنیم و پیش از آن اشاره‌ی مختصری به اعتبار راوی حدیث، جناب مفضّل بن عمر و رساله‌اش داریم.

اعتبار مفضّل و رساله‌اش

راوی حدیث جناب مفضّل بن عمر جعفری از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام است. مرحوم شیخ مفید ایشان را از بزرگان و خواصّ و اصحاب سرّ و مورد اعتماد امام صادق علیه السلام دانسته است که نصّ بر امامت امام هفتم علیه السلام را نقل کرده‌اند.^۲ شیخ طوسی هم در کتاب «الغیبة» ایشان را از ستایش‌شدگانی شمرده که در طریق

۱- بحارالأنوار ۳/ ۵۷-۱۵۱.

۲- الإرشاد، ج ۲، ص ۲۱۶.

ائمّه علیهم السلام سلوک کرده‌اند.^۱ هم‌چنین مرحوم ممقانی ۲۰ خبر در مدح و جلالت مفضل از رجال کشی و کافی و عیون اخبار الرضا علیه السلام نقل نموده و سپس اضافه کرده که این اخبار به علاوه اخبار دیگر، دلالت بر عدالت و جلالت و بذل نهایت کوشش او در خدمت‌گزاری به امامش می‌کند. سپس چند روایت را در مذمت مفضل ذکر کرده و به احسن وجه به آن‌ها پاسخ داده است. آنگاه از همه‌ی این اخبار نتیجه گرفته که ایشان دارای اعتقاد صحیح و ثقه‌ی جلیل‌القدر بوده است.

مرحوم شیخ حرّ عاملی در وسائل الشیعه پس از نقل توثیق و تعریف شیخ مفید از جناب مفضل، در خصوص چند روایتی که مذمت او را کرده‌اند، فرموده است که: شایسته است بر آن‌چه در مورد زراره گفته شده، حمل گردد.^۲

شیخ حرّ هم‌چنین فرموده است: حسن بن علی بن شعبه در کتابش (تحف العقول) مفضل را توثیق نموده ولی نجاشی او را ضعیف دانسته، علامه‌ی حلی هم از نجاشی تبعیت نموده است. مرحوم صدوق ایشان را جزء معتمدین ذکر کرده است. اما مرحوم میرزا حسین نوری هم می‌فرماید: مشهور مفضل را ضعیف دانسته‌اند؛ اما از نظر ما به پیروی از اهل تحقیق، ایشان از بزرگان راویان و افراد مورد اعتماد ائمّه علیهم السلام بوده است و سپس سه دلیل بر این عقیده‌ی خود بیان می‌فرماید. ایشان در مدح مفضل ۳۰ روایت نقل کرده و روایات مذمت را- که ۳ تا بیشتر نیست- از جهت دلالت، سست دانسته است. این سه حدیث، مفضل را جزء غالیان قلمداد کرده؛ در حالی که خود ایشان هشت روایت معتبر در اثبات بطلان غلو نقل نموده است. معلوم می‌شود نسبت غلو به این بزرگوار صحیح نیست.

متأسفانه بسیاری از کسانی که در تاریخ به نسبت غلو متهم شده‌اند، واقعاً غالی نبوده‌اند. همان‌طور که در روزگار خودمان هم کسانی را که برای ائمّه علیهم السلام فضایل فوق

۱- الغیبة / ص ۳۴۶.

۲- امام صادق علیه السلام به پسر زراره فرمودند: «از جانب من به پدرت سلام برسان و به او بگو: من به خاطر دفاع از تو، بر تو عیب می‌گذارم... چون تو به محبت ما مشهور هستی، هم‌چون کشتی‌ای که حضرت خضر علیه السلام آن را معیوب کرد که به دست پادشاه غاصب نیفتد. (رجال کشی، ص ۱۳۸)

بشر عادی قائل اند، به غالی بودن متهم می کنند. ملاک غلو بالاتر دانستن امام علیه السلام از حدّ مخلوقیت و مربوئیت است که نه مفضل چنین اعتقادی داشته و نه نوع شیعیان محقق عصر حاضر.

به هر حال، مرحوم کفعمی هم ایشان را جزء «بوابین» شمرده است؛ یعنی کسانی که «باب» امامان بوده اند. علی بن ابراهیم قمی هم در تفسیرش از مفضل حدیث آورده و تصریح نموده که ایشان جز از افراد ثقه نقل نکرده است.^۱ اما خود مرحوم مجلسی به نقل از رساله ی توحید مفضل می فرماید:

مرسل بودن حدیث و ضعفی که به مفضل و محمد بن سنان (که از مفضل نقل کرده) نسبت داده شده به اعتبار آن لطمه نمی زند؛ زیرا چنین نیست، بلکه از اخبار متعدّد، بزرگی قدر و جلالت این دو بزرگوار معلوم می شود؛ علاوه بر این که متن حدیث، شاهد صدق آن است و نیز حدیث، مشتمل بر استدلال ها و براهینی است که علم آور بودن آن ها متوقف بر صحت خبر نمی باشد.^۲ با این مقدمه ی نسبتاً تفصیلی، اعتبار جناب مفضل و حدیثش روشن می شود.

خلاصه ی ماجرای حدیث مفضل

ایشان می گوید: بعد از ظهر یک روز در روضه ی نبوی میان قبر و منبر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نشسته بودم و درباره ی فضایل و مقامات اختصاصی که خداوند به آن حضرت عنایت فرموده، فکر می کردم. در همین حال ابن ابی العوجاء آمد و در جایی نشست که وقتی با اطرافیانم سخن می گفت، من هم می شنیدم. او در سخنانش ادّعاهای پُرطمطراقی مطرح کرد؛ درباره ی این که در پیدایش عالم، صنّع و تقدیری نبوده و صانع و مدبّری هم در کار نیست، بلکه اشیا خود به خود موجود شده اند و دنیا این طور به وجود آمده و همین گونه هم خواهد بود.

۱- تفسیر قمی، ج ۱، ص ۴.

۲- بحار الأنوار ۳/ ۵۵-۵۶. مرحوم علامه طباطبایی هم در حاشیه ی خود بر همین قسمت بر اعتبار حدیث مفضل صخّه گذارده اند. برای تحقیق بیشتر درباره ی اعتبار این حدیث و راویان آن به کتاب «مستدرک علم رجال الحدیث» ۷/ ۴۷۷-۴۸۲ مراجعه شود.

مفضّل می‌گوید: با شنیدن این سخنان نتوانستم خودم را کنترل کنم. عصبانی شدم و از کوره در رفتم. به این ابی‌العوجاء گفتم: ای دشمن خدا، در دین خدا الحاد و رزیدی و خالق خود را منکر شدی و...

او به من گفت: اگر اهل کلام هستی با تو بحث می‌کنیم و اگر دلیل داشتی، می‌پذیریم و اگر از متکلمین نیستی، با تو بحثی نداریم و اگر از اصحاب جعفر بن محمد الصادق هستی، او با ما این‌گونه که تو صحبت کردی، صحبت نمی‌کند و با مانند دلیل تو با ما مجادله نمی‌کند؛ در حالی که بیشتر از آن‌چه تو شنیدی از ما مطالبی شنیده است؛ اما هیچ‌گاه ما را زشت خطاب نکرده و در پاسخ دادن به ما تند نشده است. او بردبار فهمیده‌ای است که کلام ما را می‌شنود و به ما گوش می‌سپرد تا دلیل و حجّت ما را بفهمد. آن‌گاه وقتی همه‌ی آن‌چه خواستیم بگوئیم تمام می‌شد و مطمئن می‌شدیم که جواب او را داده‌ایم، بایک کلام مختصر پاسخ ما را می‌داد و حجّت را بر ما تمام می‌کرد و ما در پاسخ او در می‌ماندیم. تو هم اگر از اصحاب او هستی، با ما مانند او سخن بگو.

مفضّل می‌گوید: با ناراحتی از مسجد بیرون آمدم در حالی که در فکر گرفتار شدن و اسلام و اهل آن به کفر این افراد بودم. خدمت مولایم امام صادق علیه السلام رسیدم و ایشان مرادل شکسته دیدند و پرسیدند و من گزارش ماجرا را دادم. ایشان فرمودند: «برای تو حکمت‌های الهی را در خلقت عالم و درندگان و چارپایان و پرندگان و... بیان خواهیم کرد؛ آن‌چه را که مؤمنان با معرفتش آرامش یابند و منکران حیران شوند. پس فردا صبح زود بیا.»

مفضّل می‌گوید: خوش حال از نزد ایشان بیرون آمدم و آن شب از شوق انتظار وعده‌ی ایشان بر من طولانی‌گذشت. صبح زود خدمتشان رفتم و ایشان شروع به بیان فرمودند. من هم اجازه گرفتم که آن‌چه را می‌فرمایند، بنویسم. من همه‌ی فرمایش‌های ایشان را نوشتم و این، چهار روز از صبح تا ظهر ادامه پیدا کرد. آخر مجلس چهارم ایشان به من فرمودند:

«ای مفضل، آنچه را به تو دادم بگیر و آنچه را به تو بخشیدم حفظ کن و شکر پروردگارت را بگزار...»

عرض کردم: إن شاء الله با عنایت و کمک شما قدرت انجام این سفارش‌های را پیدا می‌کنم. ایشان دست مبارک را روی سینه‌ام گذاشتند و من به عنایت ایشان همه‌ی آنچه را نوشته بودم حفظ شدم؛ گویی که از کف دستم می‌خوانم.^۱

حدّ عقل در معرفت خالق

در اواخر حدیث مفضل، بحث نفی حدّین مطرح شده: نفی تعطیل و نفی تشبیه. ما به بیان این قسمت از فرمایش‌های امام صادق علیه السلام می‌پردازیم تا تأکید و توضیحی نسبت به مطالب گذشته باشد. ایشان منکران خدا را «معطله» نامیده، از اعتقادشان این‌گونه یاد می‌کنند:

أَعْجَبُ مِنْهُمْ جَمِيعًا الْمُعْطَلَةُ الَّذِينَ رَأَوْا أَنْ يُدْرِكَ بِالْحِسِّ مَا لَا يُدْرِكُ بِالْعَقْلِ فَلَمَّا أَعْوَزَهُمْ ذَلِكَ خَرَجُوا إِلَى الْجُحُودِ وَالتَّكْذِيبِ.

از همه عجیب‌تر کار منکران خداست که خواسته‌اند چیزی که با عقل درک نمی‌شود با حس درک شود! پس وقتی از آن (احساس کردن) ناتوان شدند، به انکار و تکذیب (او) روی آوردند.

در واقع مشکل اهل تعطیل این است که توقع داشته‌اند خدا برایشان محسوس گردد. چه‌طور چنین توقّعی دارند؟ چیزی که با عقل قابل درک نیست، چگونه به حس درمی‌آید؟ وقتی دیدند محسوس نمی‌شود، انکارش نمودند.

فَقَالُوا: لِمَ لَا يُدْرِكُ بِالْعَقْلِ؟

پس می‌گویند: چه‌طور با عقل درک نمی‌شود؟

خود امام علیه السلام اشکال مخالفان را مطرح کرده و پاسخ فرموده‌اند:

قِيلَ: لِأَنَّهُ فَوْقَ مَرْتَبَةِ الْعَقْلِ كَمَا لَا يُدْرِكُ الْبَصَرُ مَا هُوَ فَوْقَ مَرْتَبَتِهِ.

۱- آنچه نقل شد خلاصه‌ای است از آنچه در بحارالأنوار ۳/ ۵۷-۵۹ و ۱۵۰ آمده است.

پاسخ داده می‌شود: چون او بالاتر از مرتبه‌ی عقل است، همان‌طور که چشم مرتبه‌ی بالاتر از خودش را درک نمی‌کند.
 قوه‌ی بینایی تنها چیزهایی را که در قلمرو خودش هستند درک می‌کند؛ سایر قوای ما هم همین‌طور. سپس مثال می‌زنند:

فَإِنَّكَ لَوْ رَأَيْتَ حَجَرًا يَرْتَفِعُ فِي الْهَوَاءِ عَلِمْتَ أَنَّ رَامِيًّا رَمَى بِهِ فَلَيْسَ
 هَذَا الْعِلْمُ مِنْ قِبَلِ الْبَصَرِ بَلْ مِنْ قِبَلِ الْعَقْلِ لِأَنَّ الْعَقْلَ هُوَ الَّذِي يَمِيزُهُ
 فَيَعْلَمُ أَنَّ الْحَجَرَ لَا يَذْهَبُ عُلُوًّا مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِهِ أَفَلَا تَرَى كَيْفَ وَقَفَ
 الْبَصَرُ عَلَى حَدِّهِ فَلَمْ يَتَجَاوَزْهُ.

پس تو اگر سنگی را در حال بالا رفتن به آسمان ببینی، علم پیدا می‌کنی که کسی آن را پرتاب کرده است. این علم تو از ناحیه‌ی بینایی نیست؛ بلکه از جانب عقل است؛ چون عقل این را تشخیص می‌دهد و می‌فهمد که سنگ به خودی خود بالا نمی‌رود. پس آیا نمی‌بینی چگونه بینایی در حدّ خودش توقف می‌کند و از آن تجاوز نمی‌نماید؟

بینایی فقط بالا رفتن سنگ را درک می‌کند. این عقل است که کشف می‌کند سنگ خود به خود بالا نمی‌رود و باید کسی آن را پرتاب کرده باشد. عاقل به نور عقل می‌فهمد که نسبت دادن حرکت به سوی بالا به خود سنگ بدون وجود نیرویی خارج از آن، قبیح است. در این مثال روشن است که بینایی از حدّ درک خودش تجاوز نکرده و ماورای آن را عقل تشخیص داده است. سپس از این مثال چنین استفاده می‌کنند:

فَكَذَلِكَ يَقِفُ الْعَقْلُ عَلَى حَدِّهِ مِنْ مَعْرِفَةِ الْخَالِقِ فَلَا يَعْدُوهُ.

به همین صورت، عقل نسبت به معرفت خالق در حدّ خودش می‌ایستد و از آن تجاوز نمی‌کند.

حدّ فهم عقل در شناخت خالق متعال، حدّ بینایی است در فهم این که سنگی که به بالا می‌رود، پرتاب‌کننده‌ای داشته است؛ یعنی همان‌طور که قوه‌ی بینایی از درک آن حقیقت عاجز است، عقل هم از معرفت خالق خویش عاجز می‌باشد. خوب، اگر چنین است (عقل نمی‌تواند خالق خود را بشناسد)، پس عقل چه هنری در این امر دارد؟ برای

ساده‌تر کردن مسأله، مثال دیگری می‌زنند:

وَلَكِنْ يَعْقِلُهُ بِعَقْلِ أَقَرَّ أَنْ فِيهِ نَفْسًا وَلَمْ يُعَايِنَهَا وَلَمْ يُدْرِكْهَا بِحَاسَّةٍ مِنَ الْحَوَاسِّ.

ولی با عقلی او را درک می‌کند که (آن عقل) اقرار می‌کند که روحی دارد؛ در حالی که آن را ندیده و با هیچ یک از حواس درکش نکرده است.

چون در عبارت قبلی با مقایسه‌ای که بین توان عقل در معرفت خالق با توان قوه‌ی بینایی کردند، معلوم شد عقل در شناخت خالق خویش کاره‌ای نیست، با این مثال جدید می‌خواهند جایگاه عقل در این امر روشن شود. مثال مربوط به روح انسانِ عاقل است که اصطلاحاً «نفس» نامیده می‌شود. عاقل با چه عقلی به وجود روح خود اقرار می‌کند؟ او روح را ندیده و با هیچ یک از حواس خود، احساسش نکرده است. با این که آن را حس نکرده، قبول دارد که غیر از بدن، روح هم دارد. از کجا این علم حاصل می‌شود؟ روشن است که به خاطر آثار وجودی روح به آن اقرار می‌کند. یعنی فهم و شعور و توانایی‌هایی را در خود می‌بیند که نمی‌تواند به بدنش نسبت دهد. این جا یقین می‌کند که روحی (یا نفسی) دارد؛ هر چند که آن را حس نمی‌کند. درست مانند این که وقتی می‌بیند سنگ به طرف بالا می‌رود، علم پیدا می‌کند که کسی آن را پرتاب کرده، اگرچه پرتاب‌کننده را نمی‌بیند. نقش عقل در اقرار به وجود خالق در همین حد است:

وَعَلَى حَسَبِ هَذَا أَيْضاً نَقُولُ: إِنَّ الْعَقْلَ يَعْرِفُ الْخَالِقَ مِنْ جِهَةٍ تَوْجِبُ عَلَيْهِ الْإِقْرَارَ وَ لَا يَعْرِفُهُ بِمَا يُوجِبُ لَهُ الْإِحَاطَةَ بِصِفَتِهِ.

و نیز بر همین منوال می‌گوییم: عقل خالق را از این جهت می‌شناسد که اقرار و اعتراف را بر او واجب کند؛ ولی او را از جهت آن که احاطه بر صفتش پیدا کند، نمی‌شناسد.

هنر عقل در شناخت خالق فقط در حد اقرار به وجود اوست؛ یعنی همان نفی تعطیل. بیش از این مقدار توانایی ندارد و لذا هیچ‌گونه توصیفی از او نمی‌تواند بکند (نفی تشبیه). همان‌طور که در فصول گذشته بیان شد، کار عقل نفی حدّین است؛ ولی

معرفت نسبت به شخص خالق کار او نیست. بنابراین اگر عاقل معرفتی داشت، به نور عقل نبوده است. عقل هنرش این است که آن معروف را از حدّ تعطیل و تشبیه خارج کند. اگر هم عاقلی به معرفت نرسیده باشد (به فرض که چنین کسی یافت شود)، عقل از صانع غایب دو حدّ تعطیل و تشبیه را نفی می‌کند. به هر حال هنر عقل در معرفت صرفاً این است که اقرار و اعتراف به معروف را بر عاقل واجب می‌سازد. اگر از این حدّ تجاوز نماید، به تشبیه گرفتار می‌شود و جالب این است که همین محدودیت را خود عقل تشخیص می‌دهد و لذا تجاوز از حدّ توان خود را قبیح می‌شمارد؛ یعنی عاقل به نور عقل، ناتوانی خود را از این که شخص خالق را بشناسد، وجدان می‌کند و هرگونه توصیف و تصوّر او را بر خود زشت و ممنوع می‌داند.

تکلیف عاقل در برابر خالق

این جا امام صادق (ع) اشکال دیگری را از ناحیه‌ی مخالفان مطرح می‌کنند و پاسخ می‌دهند:

فَإِنْ قَالُوا: فَكَيْفَ يُكَلِّفُ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ مَعْرِفَتَهُ بِالْعَقْلِ اللَّطِيفِ وَلَا يُحِيطُ بِهِ؟

حال اگر بگویند: چه طور این بنده‌ی ضعیف به معرفت او مکلف می‌شود به سبب عقلی که امور لطیف و ظریف را درمی‌یابد، در حالی که به آن احاطه‌ای ندارد؟

چگونه می‌توان عقل را مکلف به معرفت او دانست با این که هیچ‌گونه شناختی از او ندارد؟ این جا معرفت را تکلیف بر عقل دانسته‌اند که مراد، همان قبول و اقرار است؛ آن چه که «معرفت واجب» نامیده می‌شود.

قِيلَ لَهُمْ: إِنَّمَا كُلفَ الْعِبَادُ مِنْ ذَلِكَ مَا فِي طَاقَتِهِمْ أَنْ يَبْلُغُوهُ وَهُوَ أَنْ يُوقِنُوا بِهِ وَيَقِفُوا عِنْدَ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ وَلَمْ يُكَلَّفُوا الْإِحَاطَةَ بِصِفَتِهِ...

پاسخ آن‌ها این است که: بندگان فقط در حدّی که می‌توانند به آن برسند مکلف شده‌اند و آن این است که وجود او را یقینی بدانند (شک در وجودش

نکنند) و به امر و نهی او مقید باشند؛ ولی به این که به صفت او احاطه یابند، مکلف نشده‌اند...

تکلیف در این جا عقلی است و قلمرو تکلیف در حدّ توان و وسع انسان می‌باشد. بنابراین عاقل در حدّ تشخیص عقلی خود مکلف می‌باشد و حدّ عقل همین است که به وجود او اقرار و اعتراف نماید و در این مورد شکی به خود راه ندهد و دیگر این که نسبت به او امر و نواهی او خود را ملتزم و مقید بداند؛ اما نسبت به این که چیستی و صفت او را بداند، تکلیفی ندارد؛ چون این احاطه بالاتر از طاقت اوست. هیچ کس فوق طاقتش تکلیفی ندارد.

حدّ فهم عاقل از صفات خالق

این جا اشکال مطرح می‌شود که اگر فهم صفت او از حدّ فهم عاقل بالاتر است، پس چگونه تو صیفش می‌کنیم؟

فَإِنْ قَالُوا: أَوْ لَيْسَ قَدْ نَصِفُهُ فَنَقُولُ: هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ الْجَوَادُّ الْكَرِيمُ؟
قِيلَ لَهُمْ: كُلُّ هَذِهِ صِفَاتُ إِقْرَارٍ وَ لَيْسَتْ صِفَاتُ إِحَاطَةٍ فَإِنَّا نَعْلَمُ أَنَّهُ
حَكِيمٌ وَ لَا نَعْلَمُ بِكُنْهِ ذَلِكَ مِنْهُ وَ كَذَلِكَ قَدِيرٌ وَ جَوَادٌّ وَ سَائِرُ صِفَاتِهِ.

پس اگر بگویند: آیا او را وصف نمی‌کنیم که می‌گوییم: او عزیز، حکیم، جواد و کریم است؟ پاسخ این است که: همه‌ی این‌ها صفات اقرار است نه صفات احاطه. ما می‌دانیم او حکیم است؛ ولی حقیقت آن را نمی‌دانیم و همچنین قدیر و جواد و سایر صفاتش را.

این صفات هم در حدّ اقرار شناخته می‌شوند؛ یعنی در این حدّ که از تعطیل آن صفت خارجش کنیم. مثلاً وقتی او را حکیم می‌شماریم به این معناست که او را از این که کارهای غیر حکیمانه انجام دهد، منزّه می‌دانیم. به تعبیر دیگر، تعطیل حکمت را از او نفی می‌کنیم، بیش از این از حکیم بودنش چیزی نمی‌فهمیم. بنابراین در واقع برای او «اثبات صفات» نمی‌کنیم؛ بلکه فقط تنزیهش می‌نماییم.^۱

۱- رجوع شود به کتاب توحید، دفتر اول / ۱۱۲ - ۱۱۳، تحت عنوان «تفاوت تنزیه صانع» با اثبات صفات برای او.

سپس امام علیه السلام برای این که قبول مطلب برای مخاطب ساده تر شود، مثالی مطرح می فرمایند:

کَمَا قَدْ نَرَى السَّمَاءَ فَلَا نَدْرِي مَا جَوْهَرُهَا...

مانند این که آسمان را می بینیم ولی حقیقتش را نمی دانیم...

وجه شبه در مثال حضرت فقط این است که ما چیزی را قبول داریم؛ ولی حقیقت و کُنه آن را نمی شناسیم. کلمه ی «کُنه» و «جوهر» که در فرمایش امام علیه السلام به کار رفته هر دو به معنای «حقیقت» و «ماهیت» است. این کلمات در فلسفه معانی اصطلاحی خاصی دارد که نباید ما را در فهم معنای حدیث به اشتباه اندازد. ما حق نداریم فرمایش های ائمه علیهم السلام را بر معانی اصطلاحی در یک رشته ی علمی خاص حمل نماییم و باید صرفاً معانی لغوی آن ها را در نظر بگیریم.^۱ در زبان عربی کلمه ی «کُنه» به معنای جوهر و حقیقت شیء است.^۲ حقیقت هم در لغت به معنای ماهیت و چیستی است. خلاصه، منظور از شناخت کُنه یا جوهر یک شیء، چیستی آن است؛ این که بدانیم ذاتش چیست. مثلاً چیستی حکمت خدا را بدانیم یا چیستی آسمان را بفهمیم. امام علیه السلام آسمان را از همین جهت مثال زده اند. همان طور که چیستی آسمان را - البته با نظر عرفی و از طریق دیدن با چشم نه بانگاہ فیزیکی جدید - نمی دانیم، حکمت خدا را هم نمی فهمیم. مشبّه (حکمت الهی) و مشبّه به (آسمان) در این جهت مشترک اند که ما به وجودشان اقرار داریم ولی از چیستی آن ها هیچ نمی فهمیم. تأکید می کنیم که در مورد نشناختن آسمان ملاک تشخیص عرفی از طریق دیدن عادی و معمولی است نه تئوری هایی که در فیزیک نور مطرح هستند.

۱. اصل بر این است که معانی لغوی را در نظر بگیریم مگر اینکه با قرینه ی قطعی ثابت شود که یک معنای اصطلاحی را اراده فرموده اند.
۲. المعجم الوسیط / ۸۰۲.

فوقیت خالق «بما لا نهایه له» از هر مثالی

اما تذکر بعدی امام علیه السلام بسیار دقیق و مهم است که مبادا این تشبیه کسی را به تشبیه خدا با خلق گرفتار نماید. لذا بلافاصله فرموده اند:

بَلْ فَوْقَ هَذَا الْمَثَالِ بِمَا لَا نَهَايَةَ لَهُ لِأَنَّ الْأَمْثَالَ كُلَّهَا تَقْصُرُ عَنْهُ وَلَكِنَّهَا تَقُودُ الْعَقْلَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ.

بلکه (خالق و صفاتش) فوق این مثال اند؛ فوقیتی که حدی برایش نیست؛ چون همه ی مثال ها (از بیان مقصود) قاصرند؛ ولی البته عقل را به سوی معرفتش هدایت می کنند.

توجه به این تذکر لازم است که ما هر مثالی برای ساده شدن مطلب بزنیم، از مقصود ما قاصر است. چون معرفت خدا و صفاتش هیچ شبیهی ندارند، پس به معنای دقیق کلمه نمی توان مثالی برای آن مطرح کرد. بنابراین، هر مثالی که ذکر می شود، فقط از یک جهت شباهت که مقصود گوینده است، مقرب و از جهات دیگر مُبَعَد (دورکننده) است. جهت مقرب بودنش را توضیح دادیم ولی نکته این است که در همان جهت شباهت هم باید به تشبیه خالق و مخلوق گرفتار نشویم.

وقتی می گوئیم حقیقت و جوهر آسمان را نمی شناسیم با وقتی همین عدم معرفت را نسبت به خالق و صفاتش مطرح می کنیم، زمین تا آسمان تفاوت دارد. این کجا و آن کجا؟ اَيْنَ التُّرَابِ وَ رَبِّ الْأَرْبَابِ؟ تعبیر امام صادق علیه السلام در این جا بسیار دقیق است. ایشان فرموده اند: «بَلْ فَوْقَ هَذَا الْمَثَالِ بِمَا لَا نَهَايَةَ لَهُ» یعنی با این که مثال می زنیم اما بدان که خالق متعال فوق این مثال هاست و فوقیت او هم «بما لا نهایه له» است.

وقتی می گوئیم چیزی «فوق» دیگری است، منظورمان چیست؟ ممکن است مراد این باشد که از جهت «مکان» یکی از دیگری بالاتر است. امکان دارد یکی از این دو از جهت «علم» و «دانایی» فوق دیگری باشد. احتمال دارد فوقیت از جهت «فضایل اخلاقی» باشد و... احتمالات مختلفی می توان داد که هر یک از این احتمالات یک جهت فوقیت محسوب می شود. هر کدام از این جهات یک حد (مرز) است و آن گاه که

در فوقیت، یکی از این جهات مدّ نظر باشد، در واقع دو موجود محدود و متناهی را با هم مقایسه کرده ایم. این که موجودی علمش فوق دیگری باشد، نشان می دهد که آن دو از جهت علمی با هم قابل مقایسه اند و نوعی سنخیت و اشتراک بین آنها وجود دارد. اگر هیچ گونه سنخیتی میان آنها نباشد، مقایسه هم نمی توان کرد.

پس هر گاه بتوان گفت که موجودی از فلان جهت خاص فوق دیگری است، این فوقیت بما لایتناهی نیست؛ بلکه جهت مقایسه روشن است و مثلاً می دانیم که یکی علمش بیش از دیگری می باشد؛ اما این نوع فوقیت نشانگر این است که این دو موجود با هم سنخیت دارند و به همین جهت قابل مقایسه بایکدیگرند. اما خالق اشیا که هیچ سنخیتی با آنها ندارد، از هیچ جهتی هم قابل مقایسه با هیچ یک از آنها نیست. به این ترتیب نمی توانیم فوقیت او را به گونه ای معنا کنیم که سنخیت او با مخلوقاتش لازم آید؛ یعنی نمی توانیم بگوییم علمش بیشتر از آنها یا قدرتش بیشتر یا عظمتش بیشتر و یا... در هر جهتی مقایسه کنیم، از همان جهت سنخیت بین او و خلق لازم می آید که عقل آن را مجاز نمی شمرد.

تعبیر فوقیت «بما لایتناهی» یا «بما لا نهاییه له» بر همین نکته ی لطیف دلالت می کند که فوقیت او نسبت به مخلوقات قابل مقایسه با فوقیت آنها نسبت به یکدیگر نیست؛ یا به تعبیر ساده تر او را نمی توانیم از هیچ جهتی با مخلوقات مقایسه کنیم. پس هر مثالی از ممثل که خالق هستی است - قاصر می باشد؛ یعنی از او کم می آورد؛ چون با او مقایسه نمی شود. حال که چنین است، فایده ی این مثال ها چیست؟ همان طور که امام صادق علیه السلام فرموده اند، عقل را به سوی معرفت خالق راهنمایی و هدایت می کند؛ همان معرفتی که عقل آن را واجب می کند که به معنای اقرار است نه احاطه به صفات او. تا این جا روشن شد که نقش عقل در معرفت خالق، نفی دو حدّ تعطیل و تشبیه از او است.

سرّ اختلاف در مورد خالق

سؤال بعدی این است که اگر مثال‌ها عقل را به سوی معرفت واجب (اقرار) به خالق هدایت می‌کند، پس چرا دربارهی او اختلاف است؟

فَإِنْ قَالُوا: وَلِمَ يُخْتَلَفُ فِيهِ؟ قِيلَ لَهُمْ: لِقَصْرِ الْأَوْهَامِ عَنْ مَدَى عَظَمَتِهِ وَ تَعَدِّيهِ أَقْدَارَهَا فِي طَلَبِ مَعْرِفَتِهِ وَأَنَّهَا تَرُومُ الْإِحَاطَةَ بِهِ وَ هِيَ تَعْجِزُ عَنْ ذَلِكَ وَ مَا دُونَهُ.

پس اگر بگویند: چرا دربارهی او اختلاف می‌شود؟ به آن‌ها گفته می‌شود: چون افکار از درک عظمت الهی ناتوان‌اند و در عین حال در طلب معرفت او از حدّ و اندازه‌ی خودشان تجاوز می‌کنند و می‌خواهند بر او احاطه پیدا کنند؛ در حالی که از احاطه به او و کمتر از او عاجز هستند.

امام علی^{علیه السلام} در فرمایش خود نکته‌ی بسیار حسّاس و لطیفی را تذکّر داده‌اند. ایشان علّت اختلافاتی را که در مورد معرفت خالق هست، به صراحت بیان فرموده‌اند. ریشه‌ی اختلاف این است که افکار بشر حدّ و اندازه‌ی خود را نمی‌شناسند و می‌خواهند فراتر از آن بروند؛ در حالی که از معرفت کم‌تر از خالق هستی هم عاجزند چه رسد به شناخت خود او.

فکر بشر به خودی خود حدّ و مرزی نمی‌شناسد یا به تعبیر دیگر فکر، خودش را محدود نمی‌کند. فکر بما هو فکر نوری ندارد، نور آن، عقل است. عقل می‌تواند افکار را هدایت کند که کجا و در چه حوزه‌ای وارد شوند و کجا نشوند. امیرالمؤمنین علی^{علیه السلام} می‌فرماید:

الْعُقُولُ أَيْمَةٌ الْأَفْكَارِ.^۱

عقل‌ها پیشوایان افکارند.

بنابراین، پشتوانه‌ی فکر، عقل است. اگر انسان تفکراتش را تابع روشنگری عقل خویش گرداند، می‌تواند حدّ مجاز فکر را رعایت کند و از آن فراتر نرود و گرنه، هیچ حدّی برای خود نمی‌شناسد و به منطقه‌ی ممنوعه‌ای که عقل تعیین کرده، تجاوز

۱- بحار الأنوار ۹۶/۱ به نقل از کنز الفوائد.

می‌نماید. البته عقل هر کس به آن درجه از کمال نیست که بتواند عقل (پای‌بند) او از ورود به حوزه‌های ممنوعه باشد. اصلاً عقل را به این دلیل عقل گفته‌اند که صاحب خود را از فروغلتیدن در مهلکه‌ها باز می‌دارد.^۱ در زبان عربی به آن چه دست و پای شتر را می‌بندد، «عقال» می‌گویند.^۲

عقل از طریق روشنگری خود صاحبش را از افتادن در مهالک حفظ می‌کند؛ یعنی اگر عاقل به مقتضای کشف عقلانی‌اش عمل نماید، از خطا و اشتباه مصون می‌ماند و اگر عمل نکند، تضمینی برای سلامتیش نیست. اما به هر حال - چه فرد عاقلانه عمل کند و چه نکند - وجود عقل حجت رابر عاقل تمام می‌کند به طوری که در صورت مخالفت با عقل، خودش خودش را ملامت خواهد کرد.

رسوخ علم

از جهتی می‌توان گفت: حوزه‌ای که اگر تحت هدایت و مراقبت عقل نباشد، بیشترین خطر را برای عاقل به بار می‌آورد، حوزه‌ی فکر و تفکرات است. نشانه‌ی کمال عقل این است که صاحب آن در قلمرویی که نباید توسن افکار خود را بتازاند، وارد نمی‌شود. این همان ویژگی «رسوخ در علم» است که در قرآن کریم ذکر شده و امیرالمؤمنین (علیه السلام) هم آن را توضیح داده‌اند. کتاب الهی از «راسخان در علم» این‌گونه یاد کرده است:

﴿ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدَ رَبِّنَا. ﴾^۳

تأویل آن (قرآن) را کسی جز خداوند و راسخان در علم نمی‌دانند. در حالی که می‌گویند: به آن ایمان آوردیم، همه‌ی آن (چه آیات متشابه و چه محکّمات) از جانب پروردگار ماست.

۱ - سُمِّيَ الْعَقْلُ عَقْلاً لِأَنَّهُ يَعْقِلُ صَاحِبُهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ أَيْ يَحْبِسُهُ. (لسان العرب ۱۱/ ۴۵۸)

۲ - أقرب الموارد/ ۸۱۲

۳ - آل عمران/ ۷.

در صدر این آیه کتاب الهی به آیات محکم و متشابه تقسیم شده است. متشابهات آیاتی هستند که معانی آنها از ظاهرشان به صورت عادی فهمیده نمی شود و اصطلاحاً نیاز به تأویل دارند. اما تأویل این آیات را فقط خداوند می داند و کسانی که در این آیه ی شریفه «راسخان در علم» نامیده شده اند. این ها به همه ی قرآن ایمان دارند و متشابهات را نیز بدون آن که تأویل بی جا و بی دلیل کنند، مانند محکومات می پذیرند. حال به چه جهت این افراد به این ویژگی ستایش شده اند و «رسوخ در علم» یعنی چه؟ روزی به امیرالمؤمنین علیه السلام عرض شد:

«پروردگارت - تبارک و تعالی - را برای ما وصف کن تا محبت و معرفتمان به او زیاد شود.» ایشان از این سخن به خشم آمدند و اعلام کردند که همه ی مردم در مسجد جمع شوند. سپس خطبه ای خواندند و در ضمن آن راسخان در علم و رسوخ در علم را توضیح دادند:

اعْلَمُ أَنَّ الرّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ عَنِ الْاِقْتِحَامِ فِي السُّدِّ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ فَلَزِمُوا الْاِقْرَارَ بِجُمْلَةٍ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ فَقَالُوا: آمَنَّا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا فَمَدَحَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنِ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْماً وَ سَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفْهُمْ الْبَحْثَ عَنْهُ مِنْهُمْ رُسُوخاً فَاقْتَصَرَ عَلَى ذَلِكَ وَ لَا تَقْدَرُ عَظَمَةُ اللَّهِ (سُبْحَانَهُ) عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونُ مِنَ الْهَالِكِينَ.^۱

بدان که راسخان در علم همان کسانی هستند که خداوند آنان را بی نیاز کرده است از این که بخواهند پرده های غیبی را بدرند. پس به همین دلیل به همه ی امور غیبی که تفسیر آن را نمی دانند، اقرار کردند و گفتند: به آن ایمان آوردیم، همه اش از جانب پروردگارمان است. پس خدای عزّ و جلّ اعتراف آنان را به عجز از دسترسی به آن چه احاطه ی علمی به آن ندارند، ستایش کرده است و رها کردن ایشان تعمق را در آن چه خدا تکلیفشان

۱- التّوْحِيد، باب ۲، ح ۱۳، ۵۵-۵۶.

نکرده، «رسوخ» نامیده است. پس به همین اکتفا کن و عظمت خدای سبحان را به اندازه‌ی عقلت، اندازه نگیر که در این صورت جزء هلاک‌شدگان خواهی بود.

می‌بینیم که امام علیه السلام رسوخ در علم را چه چیز دانسته‌اند. رسوخ این است که انسان به ناتوانی خود از ورود در عرصه‌های غیبی- که از دسترس علم و عقل بشر دورند- اعتراف و اقرار نماید و نخواهد بزرگی خداوند را با مقیاس عقل ناقص خود اندازه بگیرد و وصف کند. هلاک‌شدگان کسانی هستند که حد و مرز عقل خود را نمی‌شناسند و دامن فکر خود را فراتر از حد روشنگری نور عقل می‌گسترانند.

تعبیر «أَغْنَاهُمُ اللَّهُ» در فرمایش حضرت دلالت می‌کند بر این که راسخان در علم دارایی‌ای دارند که همان بی‌نیازشان ساخته است از این که سراغ کنار زدن پرده‌های غیبی بروند. این دارایی، عقل آن‌ها و معرفت صحیحی است که به خدایشان دارند. خدای متعال تعمق نکردن راسخان در علم را در امور غیبی ستایش نموده و آن را رسوخ نامیده است. از این جا می‌فهمیم که نشانه‌ی عقل در حوزه‌ای که برای انسان روشن نیست، ترک تعمق می‌باشد.

متعمقین آخر الزمان

تعمق کردن در ذات و صفات الهی نتیجه‌ای جز تشبیه خدا با خلق ندارد و رسوخ در علم این است که انسان خود را به این وادی گرفتار نکند. در احادیث از کسانی یاد کرده‌اند که «متعمقین آخر الزمان» نامیده شده‌اند و آیاتی از قرآن کریم به خاطر این گروه نازل شده تا آنان را از تعمق‌های بی‌جا باز دارد. خوب است به این حدیث و معنای صحیح آن اشاره‌ای داشته باشیم تا به سوء برداشت‌هایی که از آن شده، گرفتار نشویم. حدیث را مرحوم شیخ صدوق در کتاب التوحید از وجود مقدس امام سجّاد علیه السلام نقل کرده است.

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ وَالْآيَاتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى

قوله: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ هُنَالِكَ هَلَكَ.^۱

همانا خدای عزّ و جلّ می دانست که در آخرالزمان گروه‌های متعمّقی می آیند. پس خدای عزّ و جلّ سوره‌ی توحید و آیاتی از سوره‌ی حدید تا ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ را نازل فرمود. پس هر که ورای آن‌جا را قصد کند (در ماورای محدوده‌ی این آیات تعمّق کند) هلاک می‌شود.

توضیح این حدیث شریف را از زبان یکی از محققان قرآنی معاصر نقل می‌کنیم: این حدیث اگر چه از نظر بعض دانشمندان، نوید تکامل علمی بشر را داده و ضمناً روشن شدن بعض آیات قرآن را موکول به دوران تعمّق فکری آیندگان نموده است و در واقع، لسان مدح و تمجید از مُتَعَمِّقین آخرالزمان دارد،^۲ ولی آن‌چه که با تأمل در جمله‌ی آخر حدیث «فَمَنْ رَامَ مَاوَرَاءَ هُنَالِكَ هَلَكَ» (هر کس غیر آن‌چه را که آن‌جاست طلب کند، هلاک شود) به نظر می‌رسد، این است که حدیث شریف، در مقام «تحدید» تفکّر درباره‌ی خدا و جلوگیری از خوض و کنجکاوی در مسائل مربوط به «ذات» اقدس حقّ و توصیف او جلّ شأنه العزیز با عقول ناقصه و افکار کوتاه بشری است. چنان‌که روایات کثیره‌ای در این باب آمده و فرموده‌اند:

إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تِيهًا...^۳

بپرهیزید از تفکّر در (ذات) خدا؛ چه آن‌که تفکّر در ذات خدا، جز ضلالت و حیرت فکری نتیجه‌ی دیگری نخواهد داد. و آن‌چه در روایات دیگر مورد ترغیب و تأکید واقع شده است، تفکّر در آثار صنع و مظاهر قدرت و حکمت خداست که فرموده‌اند:

لَيْسَتْ الْعِبَادَةُ كَثْرَةَ الصِّيَامِ وَالصَّلَاةِ، وَ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ التَّفَكُّرِ فِي أَمْرِ اللَّهِ.^۴

۱- التّوحید، باب ۴۰، ح ۲ / ۲۸۳.

۲- گفتار فلسفی، کودک ۱ / ۱۶۷.

۳- بحارالأنوار ۳ / ۲۵۹، از امام صادق علیه السلام.

۴- تحفالعقول / ۳۶۲، از امام عسکری علیه السلام و ص ۳۲۵ از امام رضا علیه السلام.

عبادت (تنها) زیادی روزه و نماز نیست. (بلکه) عبادت، همانا زیاد اندیشیدن در کار خداست (مراد مطالعه‌ی آیات و نشانه‌های علم و حکمت و قدرت اوست که موجب ازدیاد معرفت و محبت و شوق در عبادت او می‌گردد). بنابراین، حاصل مضمون حدیث مورد بحث این می‌شود که: چون خدا می‌دانست در آخرالزمان، مردمی مُتَعَمِّق و کاوشگر در همه چیز عالم هستی (حتی در ذات نامحدود خدا!) به وجود می‌آیند و به خود، اجازه‌ی خوض در مطالب مربوط به «ذات» و «صفات ذاتی» باری تعالی شأئه العزیز داده و با خُرَیّت و استقلال فکری تمام، به موشکافی‌های عجیب به نام توحید و معرفه الله می‌پردازند و قهراً به جهت نامحدود بودن «خدا» و محدود بودن «عقل»، دچار هزاران ناروایی‌ها در امر خداشناسی گردیده و سرانجام از نیل به سعادت، محروم و به شقای دائم، محکوم می‌شوند!!

و لذا خدا برای جلوگیری از این طغیان فکری ناروا و نشان دادن حدّ تعمق و تفکر در شناسایی آن «ذات بی‌همتا»، سوره‌ی توحید و آیات اوّل سوره‌ی حدید را نازل فرمود تا اندیشمندان و متعمّقین درباره‌ی «خدا»، اکتفا به همان وصف و بیان قرآن نموده و در ارائه‌ی «اسما» و «صفات» خدا از مرز بیان خدا تجاوز ننمایند و خود را سرگرم با اقاویل متکلمین و بافته‌های متفلسفین نسازند؛ که در غیر این صورت، دچار ضلالت‌ها گردیده و به هلاک دائم مبتلا خواهند شد.

ﷺ در جواب مکتوب «عبدالرحیم قصیر» که

تجاوز مکن که به گمراهی بعد از بیان، دچار خواهی شد.
 مؤید این که حدیث مزبور (حدیث مُتَعَمِّقین آخر الزّمان)، راجع به همین مطلبی
 است که بیان شد این است که مرحوم صدوق علی الله مقامه آن را در «باب
 أدنی ما یُجْزىء من معرفَةِ التَّوْحید» آورده است، در بابی که پایه‌های
 اساسی توحید و معرفت الله را از لسان روایات ارائه می‌دهد.^۱
 و علامه‌ی مجلسی رضوان الله علیه هم آن را در «باب النّهی عن التّفکّر فی
 ذاتِ الله تعالی، و الخوض فی مسائل التّوْحید» ذکر کرده است، آن جا که
 احادیث نهی از تفکّر در ذات و منع از خوض در مسائل عمیق‌ه‌ی خارج از
 طوق بشر را جمع‌آوری نموده است. و نیز ذیل همین حدیث می‌فرماید:
 ظاهرُهُ المَنعُ عَنِ التّفکّرِ و الخوضِ فی مسائلِ التّوْحیدِ و الوقوفُ مَعَ
 النّصوصِ.^{۲ و ۳}

آیات ابتدای سوره‌ی حدید بیان نشانه‌های خداوند در عالم هستی است. آیه‌ی سوم
 آن خداوند را به وصف «الظّاهر و الباطن» معرفی فرموده است. ما در فصل اوّل همین
 بخش معنای صحیح ظهور و بطون خداوند را توضیح دادیم و به برداشت نادرست از
 آن هم اشاره کردیم. این معنای نادرست نتیجه‌ی تعمّق غیر مجاز در ذات مقدّس
 پروردگار است که صرف نظر از نهی روایات، اشکال عقلی آن را هم بیان نمودیم.
 نتیجه‌ی کلی این بحث آن است که کمال عقل و رسوخ در علم، انسان را از تعمّق در امور
 غیبی باز می‌دارد. عاقل عجز خویش را از احاطه‌ی علمی و فکری بر خالق متعال
 درمی‌یابد. فرمایش امام صادق (علیه السلام) به مفضّل ناظر به همین عجز است که فرمودند: «و
 هی تَعْجِزُ عَنْ ذَٰلِكَ و ما دونه». تعبیر «ما دونه» دلالت می‌کند بر این که صرف نظر از
 ذات مقدّس پروردگار، احاطه‌ی علمی و فکری بر کمتر از او هم امکان‌پذیر نیست، چه
 رسد به خود خدا. مخلوقاتی هم هستند که با وجود مخلوقیت در دایره‌ی عقل و وهم

۱- کتاب توحید (ط جدید) / ۲۸۳.

۲- بحار الانوار ۳ / ۲۶۴.

۳- قرآن و قیامت (سید محمد ضیاء آبادی) / ۱۸۰ - ۱۸۳.

انسان نمی‌گنجند. نور علم، نور عقل، نفس (روح) و به تعبیر خود امام علیه السلام در انتهای حدیث، امور روحانی لطیف همگی مصداق‌های این مخلوقات‌اند.

علت و معنای استتار خالق

امام صادق علیه السلام در ادامه‌ی فرمایش خود، به طرح سؤال و جواب دیگری پرداخته‌اند:

فَإِنْ قَالُوا: وَلِمَ اسْتَرَّ؟ قِيلَ لَهُمْ: لَمْ يَسْتَرِ بِحِيلَةٍ يَخْلُصُ إِلَيْهَا كَمَنْ يَخْتَجِبُ عَنِ النَّاسِ بِالْأَبْوَابِ وَالسُّتُورِ وَإِنَّمَا مَعْنَى قَوْلِنَا اسْتَرَّ أَنَّهُ لَطَفَ عَنْ مَدَى مَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ كَمَا لَطَفَتِ النَّفْسُ وَهِيَ خَلَقَتْ مِنْ خَلْقِهِ وَارْتَفَعَتْ عَنْ إدْرَاكِهَا بِالنَّظَرِ.

پس اگر بگویند: و چرا مستتر و پنهان شده است؟ می‌گوییم: پنهانی او به سبب وجود حائلی در برابر او نیست؛ آن‌چنان‌که کسی به سبب در و پرده از مردم پنهان می‌شود. معنی استتار او جز این نیست که او لطیف‌تر از آن است که در تیررس اوهام و افکار قرار گیرد؛ همان‌گونه که روح چنین است؛ با این‌که روح یکی از مخلوقات اوست ولی برتر از آن است که با نظر و تأمل درک شود.

استتار به معنای پوشیده بودن است؛ اما مقصود این نیست که چیزی ستر و حاجب او باشد. در فصل آینده درباره‌ی این‌که چیزی حاجب خداوند نیست، بیشتر توضیح خواهیم داد. امام علیه السلام برای استتار خداوند مثال نفس یا روح انسان را مطرح کرده‌اند که پیشتر محسوس نبودن آن را تذکر داده بودند. این جابه لطافت نفس از این جهت که با فکر و نظر نمی‌توان ذاتش را شناخت، اشاره فرموده‌اند. بنابراین، نفس از اوهام و افکار مستتر است و از این‌که با نظر ادراک شود، برتر است. خالق نفس هم بالاتر از این است که با افکار و انظار بشر ادراک گردد.

فَإِنْ قَالُوا: لِمَ لَطَفَ؟ - وَ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا - كَانَ ذَلِكَ خَطَأً مِنَ الْقَوْلِ لِأَنَّهُ لَا يَلِيقُ بِالَّذِي هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُبَابِنًا لِكُلِّ

شَيْءٍ مُّتَعَالٍ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

پس اگر بگویند: چگونه او را لطیف می‌شمارید؛ در حالی که او از این که لطیف خوانده شود، بسیار بالاتر است؟ (پاسخ این است که) این حرف اشتباه است؛ چون شایسته‌ی خالق اشیا جز این نیست که با هر چیزی (مخلوقی) مابین و از هر چیز (مخلوقی) برتر باشد، منزّه و متعالی (از شبیه داشتن) است. علّت این که کسی گمان کند خدای متعال برتر از آن است که لطیف باشد و لطیف بودن او با متعالی بودنش نمی‌سازد این است که لطیف را به معنای مخلوقی در نظر گرفته است. حضرت می‌فرماید خالق مابین مخلوق است و لذا لطیف بودنش هم مثل لطیف بودن مخلوقات نیست.

تنها جهت قابل فهم در معرفت خالق

کسانی نسبت لطیف بودن را به خالق عالم بر نمی‌تابند شاید به این جهت که فکر می‌کنند اگر او را متعالی از فکر و نظر بدانیم، دیگر راهی برای اثباتش نداریم و به تعطیل می‌افتیم. پاسخ آن‌ها این است که اتفاقاً شایسته‌ی خالق هر چیز همین است که مابین و متعالی از همه‌ی آن‌ها باشد. سپس اشکال می‌کنند که این امر چگونه با عقل جور در می‌آید:

فَإِنْ قَالُوا: كَيْفَ يُعْقَلُ أَنْ يَكُونَ مُبَايِنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ مُّتَعَالٍ؟ قِيلَ لَهُمُ: الْحَقُّ الَّذِي تُطَلِّبُ مَعْرِفَتَهُ مِنَ الْأَشْيَاءِ هُوَ أَرْبَعَةٌ أَوْجُهُ. فَأَوَّلُهَا أَنْ يُنْظَرَ أَوْجُودُ أَمْ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ وَالثَّانِي أَنْ يُعْرَفَ مَا هُوَ فِي ذَاتِهِ وَجَوْهَرِهِ وَالثَّالِثُ أَنْ يُعْرَفَ كَيْفَ هُوَ وَ مَا صِفَّتُهُ وَ الرَّابِعُ أَنْ يُعْلَمَ لِمَاذَا هُوَ وَ لِأَيَّةِ عِلَّةٍ.

پس اگر بگویند: چگونه تباین و تعالی او از هر چیز با عقل جور در می‌آید؟ پاسخ این است: معرفتی که به اشیا پیدا می‌کنیم از چهار جهت است: اول این که ببینیم موجود است یا موجود نیست. دوم این که ذات و چیستی‌اش را بدانیم. سوم این که چگونگی و صفاتش را بشناسیم و چهارم این که چرایی و علّت وجودش را بفهمیم.

فَلَيْسَ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ شَيْءٌ يُمَكِّنُ الْمَخْلُوقَ أَنْ يَعْرِفَهُ مِنَ الْخَالِقِ حَقَّ
مَعْرِفَتِهِ غَيْرَ أَنَّهُ مَوْجُودٌ فَقَطُّ فَإِذَا قُلْنَا: كَيْفَ وَ مَا هُوَ؟ فَمَمْتَنَعَ عِلْمُ كُنْهِهِ وَ
كَمَالُ الْمَعْرِفَةِ بِهِ وَ أَمَّا لِمَاذَا هُوَ؟ فَسَاقِطٌ فِي صِفَةِ الْخَالِقِ لِأَنَّهُ جَلٌّ ثَنَاؤُهُ
عِلَّةُ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَيْسَ شَيْءٌ بِعِلَّةٍ لَهُ.

از همه‌ی این جهات، آن جهتی که حق معرفتش برای مخلوق نسبت به
خالق امکان‌پذیر است، فقط همان جهت [اول] است که بداند او موجود است.
اما این که بگوییم چیست و چگونه است (جهت دوم و سوم) علم به چیستی
او شناخت کامل [از طریق شناخت صفات و ویژگی‌های] او محال و ممتنع
است و اما این که چرا هست (جهت چهارم) چنین سؤالی اصلاً در شأن خالق
نیست؛ چون او - جلّ ثناؤه - سبب [به‌وجود آمدن] هر چیزی است و هیچ
چیزی سبب [به‌وجود آمدن] او نیست.

ثُمَّ لَيْسَ عِلْمُ الْإِنْسَانِ بَأَنَّهُ مَوْجُودٌ يُوجِبُ لَهُ أَنْ يَعْلَمَ مَا هُوَ كَمَا أَنَّ عِلْمَهُ
بُوجُودِ النَّفْسِ لَا يُوجِبُ أَنْ يَعْلَمَ مَا هِيَ وَ كَيْفَ هِيَ وَ كَذَلِكَ الْأُمُورُ
الرُّوحَانِيَّةُ اللَّطِيفَةُ.

اما از این که انسان بداند که او موجود است، لازم نمی‌آید که بداند او چیست؛
همان‌طور که علم انسان به موجود بودن نفس لازم نمی‌آورد که چیستی و
چگونگی آن را بداند و همین‌طورند امور روحانی لطیف.

هر چه محسوس به حواس پنجگانه‌ی انسان نباشد، روحانی است و همه‌ی امور
روحانی لطیف‌اند چون دیده نمی‌شوند و به سایر حواس هم در نمی‌آیند. نتیجه‌ی این
قسمت از فرمایش امام علیه السلام این است که معرفت ما نسبت به خالق فقط در این حد
است که بدانیم او هست (نفی تعطیل)؛ اما این که ذات و صفاتش چیست، عقلاً محال
است که از آن‌ها سر در آوریم. سؤال از علت و سبب او هم که از اصل، ساقط و بی‌مورد
است. این جا باز اشکال دیگری مطرح می‌شود.

نامعلوم و قریب بودن خالق

فَإِنْ قَالُوا: فَأَنْتُمْ الْآنَ تَصِفُونَ مِنْ قُصُورِ الْعِلْمِ عَنْهُ وَصِفًا حَتَّى كَأَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومٍ، قِيلَ لَهُمْ: هُوَ كَذَلِكَ مِنْ جِهَةٍ إِذَا رَامَ الْعَقْلُ مَعْرِفَةَ كُنْهِهِ وَ الْإِحَاطَةَ بِهِ وَ هُوَ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى أَقْرَبُ مِنْ كُلِّ قَرِيبٍ إِذَا اسْتَدِلَّ عَلَيْهِ بِالذَّلَائِلِ الشَّافِيَةِ.

پس اگر بگویند: شما طوری نارسایی علم نسبت به او را وصف می‌کنید که گویی یک امر مجهول و نامعلوم است، پاسخ این است که: از یک جهت همین طور است. اگر عقل بخواهد ذات او را بشناسد و بر او احاطه پیدا کند، ولی از جهت دیگر از هر نزدیکی نزدیکتر است اگر با نشانه‌های قطعی و صریح بر وجودش دلیل آورده شود.

می‌بینیم که امام علیه السلام با صراحت، معلوم بودن خداوند متعال را مردود می‌شمارند؛ البته اگر با نور عقل (که حقیقتش همان نور علم است) بخواهیم به او معرفت پیدا کنیم. بنابراین، او معلوم و معقول نیست. اما بلافاصله تصریح می‌فرماید که از جهت دیگر از هر نزدیکی نزدیک‌تر است وقتی که به شواهد و نشانه‌های قطعی وجود او در عالم نظر کنیم.

فَهُوَ مِنْ جِهَةٍ كَالْوَاضِحِ لَا يَخْفَى عَلَى أَحَدٍ وَ هُوَ مِنْ جِهَةٍ كَالْغَامِضِ لَا يُدْرِكُهُ أَحَدٌ وَ كَذَلِكَ الْعَقْلُ أَيْضًا ظَاهِرٌ بِشَوَاهِدٍ وَ مَسْتَوْرٌ بِذَاتِهِ.

پس او از جهتی هم چون واضح و آشکاری است که بر هیچ کس مخفی نیست و هم او از جهت دیگر هم چون پنهانی است که هیچ کس او را درک نمی‌کند و عقل هم همین طور است با نظر به شواهد، آشکار و با نظر به ذاتش پوشیده است.

این نتیجه همان است که در مجموع بحث به دنبالش هستیم. خالق هستی چنان آشکار است که گویی بر هیچ کس پوشیده نیست و هم او چنان پنهان است که گویی هیچ کس او را نمی‌شناسد و راهی برای ادراکش ندارد. خوش‌بختانه خداوند نور عقل را برای ما حجتی قرار داده تا باور این مطلب بر ما سخت نباشد. کسی نگوید: چه طور

امکان دارد که چیزی بسیار آشکار و در عین حال بسیار پنهان باشد. نور عقل چنان آشکار است که همه‌ی معقولات به او شناخته می‌شوند (ظاهر بشوهد)؛ اما در عین حال چنان پنهان است که گویی اصلاً شناخته نمی‌شود و این وقتی است که بخواهیم ذات نوری عقل را درک کنیم (مستور بذاته). در فصل‌های گذشته و جوه شباهت و اختلاف میان نور عقل و خالق عقل را توضیح داده‌ایم و اکنون نیازی به تکرارش نیست.

سوء برداشت فلسفی از حدیث مفضل

آخرین مطلبی که درباره‌ی توحید مفضل تذکر می‌دهیم، سوء برداشت‌های فلسفی از این حدیث شریف است. چون برخی از تعبیر امام علیه السلام در این حدیث شبیه اصطلاحاتی است که فلاسفه وضع کرده‌اند، ممکن است ایشان را به اشتباه اندازد و تصور کنند که مراد امام علیه السلام معانی اصطلاحی آن بوده است. مخالفان فلسفه هم ممکن است همین اشتباه را مرتکب شوند و چون آن مطالب فلسفی را مردود می‌شمارند، در اعتبار حدیث شک کنند و اسنادش را به امام معصوم علیه السلام زیر سؤال ببرند. ما برای هر دو دسته توجه به این نکته را لازم می‌دانیم که ما در فهم مقاصد اهل بیت علیهم السلام در سخنانشان باید همواره معنای لغوی الفاظ را ملاک بدانیم و اصطلاحاتی که در هر رشته‌ی علمی وضع شده، ما را به اشتباه نیندازد. اگر این اصل عقلی ادبی را رعایت کنیم، مراد امام علیه السلام کاملاً روشن است. نه مجبور می‌شویم مطالب نادرست فلاسفه را به حضرتش نسبت دهیم و نه به خاطر این شباهت لفظی، اعتبار حدیث را خدشه‌دار کنیم. هیچ کس هم حق ندارد از این الفاظ، معانی ساختگی را که در علم خاصی وضع شده، برداشت نماید.

اکنون با این مقدمه به بررسی برخی از این موارد می‌پردازیم:

۱- تعبیر «موجود» و «لَیسَ مَوْجُود» بر همان معانی لغوی شان یعنی «بود» و «نبود» حمل می‌شوند نه معانی فلسفی و اصطلاحات خاصی که در فلسفه‌ی صدرایی است. بنابراین از نسبت دادن لفظ «موجود» به خداوند، تشبیه به مخلوقات و سنخیت او با

خلق لازم نمی آید.

۲- تعبیر «ما هو فی ذاته و جوهره» به معنای حقیقت و چیستی اوست نه جوهر در اصطلاح فلسفی که در مقابل عَرَض قرار می گیرد و نه ماهیت به اصطلاح فلاسفه.

۳- کلمه ی «عَلَّة» در عربی به چند معنای کار رفته است: بیماری، عیب، سبب، اصل و ریشه، دلیل و بهانه.^۱ از این معانی لغوی، آنچه با فرمایش امام صادق علیه السلام مناسبت دارد، دو معنای «سبب» و «اصل و ریشه» است. بنابراین حق نداریم آن را بر معنای اصطلاحی در فلسفه که نقطه ی مقابل «معلول» است، حمل کنیم، آن گاه احکام علّیت مانند سنخیت میان علت و معلول را از آن نتیجه بگیریم.

۴- تعبیر «بما لا نهایة له» در ضمن ترجمه و شرح فرمایش امام علیه السلام توضیح کافی داده شد. بر این اساس، تعبیر مشابهی که در فلسفه هست: «بما لا یتناهی شِدَّةً و مُدَّةً و عِدَّةً» که بر حقیقت وجود و وجود محض اطلاق می کنند، ربطی به مقصود حدیث ندارد.

۵- تعبیر «نفس» و «امور روحانی لطیف» معانی روشنی دارند. نفس همان روح انسان است. امور روحانی لطیف به چیزهایی که در عُرف، جسم ندارند، اطلاق می شود. مقصود از لطیف هم چیزهایی مانند روح و نفس هستند در عین اینکه جسمانی هستند، دیده نمی شوند؛^۲ البته لطافت هم درجات مختلف دارد. اما در فلسفه، نفس و روح را مجرد از ماده دانسته اند و بر همین اساس، امور روحانی لطیف را هم مجردات می دانند. ذکر یک حاشیه ی فلسفی در ذیل بیانات مرحوم مجلسی خالی از لطف نیست. ایشان در صفحه ی پایانی حدیث مفضل بیانی مرقوم فرموده اند که مستمسکی برای سوءاستفاده ی فلسفی شده است. آخرین عبارت بیان ایشان این است:

۱- فرهنگ نوین / ۴۵۴.

۲- در روایات، روح را جسم لطیف یا رقیق معزفی کرده اند: «... و الزَّوْجُ جِسْمٌ رَقِیقٌ قَدْ أُلْبِسَ قَالِباً كَثِیفاً...» (احتجاج، ج ۲، ص ۳۴۹)

اعْلَمْ أَنَّ بَعْضَ تِلْكَ الْفَقَرَاتِ تُؤْمِي إِلَى تَجَرُّدِ النَّفْسِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَحُجَّتُهُ
صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ.^۱

معنای عبارت این است که بعضی از فقرات حدیث به صورت ایماء و اشاره تجرّد نفس را می‌رساند؛ امّا خداوند و حجت‌هایش می‌دانند. ذیل همین فرمایش مرحوم مجلسی حاشیه‌ای است که فرموده‌اند:

بلکه (علاوه بر نفس مجرّد) اشاره به امور مجرّد دیگری هم دارد؛ آن‌چنان‌که فرمایش امام علیه السلام «وَكَذَلِكَ الْأُمُورُ الرُّوحَانِيَّةُ اللَّطِيفَةُ» بر این مطلب اشعار دارد. ضمناً از فرمایش مرحوم مجلسی روشن می‌شود که وصف «روحانی» یا «لطیف» در احادیث، اشعار بر تجرّد آن موصوف دارد.^۲

اگر مراد از تجرّد در عبارت مرحوم مجلسی همان معنای فلسفی آن باشد، با توجّه به توضیحات گذشته، این‌که بعضی فقرات حدیث به تجرّد نفس ایماء و اشاره داشته باشند، محلّ تأمل خواهد بود. اگر ما الفاظ اخبار را بر معانی لغوی شان حمل کنیم، چه اشاره‌ای به تجرّد نفس در حدیث یافت می‌شود؟

امّا چه بسا تجرّد مورد نظر مرحوم مجلسی غیر آن چیزی باشد که در فلسفه اصطلاح کرده‌اند. قرینه‌ی این ادّعا سخن خود ایشان در همین کتاب شریفشان است. ایشان در ابتدای «کتاب العقل و الجهل» بحار الأنوار به مناسبت بحث درباره‌ی معانی «عقل»، معنای ششم آن را- که اصطلاح فلاسفه است- نقل کرده و آن را با قاطعیّت رد می‌کنند. سپس در پایان اشکال خود تصریح می‌کنند که:

لَا يَظْهَرُ مِنَ الْأَخْبَارِ وَجُودُ مُجَرَّدِ سِوَى اللَّهِ تَعَالَى.^۳

از احادیث (اهل بیت علیهم السلام) وجود مجرّدی جز خدای متعال برداشت نمی‌شود. این‌جا چون معنای فلسفی عقل را که مجرّدش می‌دانند، توضیح داده‌اند، مقصودشان از مجرّد همان اصطلاح فلاسفه است. امّا کسی که فقط خدا را مجرّد

۱- بحار الأنوار ۳/ ۱۵۱.

۲- همان، حاشیه‌ی مرحوم علامه طباطبائی.

۳- بحار الأنوار ۱/ ۱۰۱.

فصل چهارم: احکام معرفت الله در توحید مفضّل * ۲۰۳

می‌داند، چگونه ممکن است نفس را به همین معنا مجرد بداند؟ معلوم می‌شود که مراد آن علامه‌ی بزرگوار از «تجرد» در شرح حدیث مفضّل، غیر از مجرد به اصطلاح فلسفی آن است و الله يعلم و حججه صلوات الله علیهم أجمعین.

فصل ۵

بینونیت خدا و خلق

به مناسبت بحثی که در حدیث مفضل داشتیم و توضیحی که امام علیه السلام درباره‌ی «استتار» یا «احتجاب» پروردگار دارند، ملاحظه کردیم که ایشان به مباینت و تعالی خالق اشیا تأکید خاص فرمودند. چون این مطلب از اصول و پایه‌های خداشناسی (و بلکه از جهتی پایه‌ای‌ترین بحث آن) در علوم و معارف اهل بیت علیهم السلام به شمار می‌آید، این فصل کتاب را به تشریح آن و تبیین ظرایف بحث اختصاص می‌دهیم. روح و پایه‌ی عقلی بحث همان اصل عدم تشبیه بین خدا و خلق است که به تعبیر مختلفی از آن سخن گفته شده است.

مباینت و تعالی خدا از خلق

علاوه بر آیات و احادیثی که به صراحت بر عدم تشبیه بین خدا و خلق دلالت دارند، در بعضی روایات تعبیر «بینونت» و «تعالی» یا هم‌ریشه‌های این‌ها برای رساندن همین معنا به کار رفته است. یک بیان صریح در این خصوص، جمله‌ای است از خطبه‌ی مولانا امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمودند:

الَّذِي بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ.^۱

توضیح این حدیث در بحث اثبات صانع گذشت.^۲ خلاصه‌ی مطلب این‌که: «بینونت» در عربی به معنای دوری و جدایی به کار می‌رود^۳ و مهم این است که دوری و جدایی خدا از خلق، شبیه دوری و جدایی مخلوقات از یکدیگر نیستند. اصل عدم تشبیه در این جا هم جاری است. اصولاً تعالی و بینونت، معنایی جز این ندارد. قاعده‌ی عقلی مسلم در این باب همان فرمایش امام هشتم علیه السلام است:

كُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ.^۴

یعنی هر ویژگی در مخلوقات باید از خالق آن‌ها نفی شود و خلاصه شباهتی بین آن‌ها نباید باشد. بر اساس همین اصل عقلانی است که امام رضا علیه السلام در عبارتی دیگر از همان خطبه‌ی خویش فرموده‌اند:

مُبَايِنٌ لَا بِمَسَافَةٍ.^۵

«باین» در عربی به معنای جدایی، دوری، مغایرت و مخالفت به کار رفته است.^۶ یعنی دوری خداوند از اشیا به فاصله داشتن مکانی از آن‌ها نیست. هم‌چنین سیدالشهدا علیه السلام فرمودند:

مِنَ الْأَشْيَاءِ بَائِنٌ لَا يَتَوَنَّنُهُ غَائِبٌ عَنْهَا.^۷

انفصال و جدایی او از اشیا به غایب بودن او از آن‌ها نیست و البته ما چنین چیزی در عالم مخلوقات نداریم. مگر ممکن است مخلوقی از مخلوق دیگر جدا و دور باشد؛ اما از او غایب نباشد؟ لذا نباید بینونت خدا از خلق را به جدایی خلق از یکدیگر تشبیه

۱- التوحید، باب ۲، ح ۱ / ۳۳.

۲- کتاب توحید، دفتر اول / ۱۶۵.

۳- بَانَ مِنْهُ وَ عَنْهُ: بَعْدَ وَانْفَصَلَ. (المعجم الوسيط / ۷۹)

۴- التوحید، باب ۲، ح ۲ / ۴۰. توضیح این حدیث در کتاب توحید، دفتر اول / ۱۶۰-۱۶۲ آمده است.

۵- همان / ۳۷.

۶- المعجم الوسيط / ۸۰.

۷- تحف العقول / ۲۴۹.

نماییم. با این ترتیب، بینونت مورد قبول، چیزی جز عدم اشتراک وجودی میان خدا و خلق نیست و لفظ «تعالی» هم دقیقاً همین معنا را می‌رساند. در خطبه‌ی امیرالمؤمنین علیه السلام می‌خوانیم:

الْمُتَعَالَى عَنِ الْخَلْقِ بِلَا تَبَاعُدٍ مِنْهُمْ.^۱

یعنی برتری و بالاتری خدا از خلق بدون دوری او از آنهاست. تعالی او به این است که با خلاق قیاس نشود. در واقع تعالی او از تعالی جاری در مخلوقات، متعالی است. یعنی در تعالی هم نباید او را شبیه خلق بدانیم. امام موسی بن جعفر علیه السلام فرمودند:

تَعَالَى عَنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ عُلُوًّا كَبِيرًا.^۲

خداوند از همه‌ی صفات مخلوقات برتر است، از جمله از تعالی آنها نسبت به یک‌دیگر. پس باید مراقب بود که در نسبت تعالی دادن به او، تعالی او نقض نشود!

خالی بودن خدا از خلق

تعبیر دیگری که در احادیث بر همین معنا دلالت می‌کند، لفظ «خلوّ» است به معنای خالی بودن. خالی بودن خدا از خلق و خالی بودن خلق از خدا. مرحوم شیخ صدوق در کتاب التوحید بابی تحت عنوان «بَابُ أَنَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى شَيْءٌ» آورده‌اند که باب هفتم کتاب است. در این باب احادیثی را نقل کرده‌اند که اطلاق «شیء» را بر خدا جایز دانسته‌اند. سپس بلافاصله تذکر داده‌اند که شیء نامیدن خدا نباید سبب اشتراک او با مخلوقات گردد. لذا احادیث «خلوّ» را ذکر کرده‌اند که بر همین عدم اشتراک وجودی دلالت می‌کنند. در حدیث هشتم این باب از قول امام هشتم علیه السلام نقل کرده‌اند که:

إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ إِذْ فِي نَفْيِ الشَّيْئَةِ عَنْهُ إِبْطَالُهُ وَنَفْيُهُ.^۳

۱- التوحید، باب ۲، ح ۱ / ۴۰.

۲- همان، باب ۲، ح ۳۲ / ۷۷.

۳- همان، باب ۷، ح ۸ / ۱۰۷.

او چیزی است نه مثل چیزهای دیگر؛ زیرا نفی شیئیت از او به معنای ابطال و نفی اوست.

اطلاق شیء بر خداوند فقط برای این است که او را از حد ابطال و تعطیل خارج کنیم یا به تعبیر دیگر اثباتش نماییم؛ ولی باید مراقب باشیم که این اثبات به تشبیه نینجامد. به همین جهت بلافاصله پس از اطلاق شیء بر او، «لَا كَالْأَشْيَاء» را اضافه کرده‌اند. هم‌چنین در ادامه‌ی فرمایش خود بر «اثبات بغیر تشبیه» تأکید فرموده‌اند. تعبیر «خَلَوْ» هم دقیقاً بر همین نفی تشبیه دلالت می‌کند.

احادیث سوم، چهارم و پنجم این باب تقریباً عبارات یکسانی دارند که مابیه نقل حدیث سوم از امام صادق علیه السلام اکتفا می‌کنیم. دو حدیث بعدی از حضرت باقرالعلوم علیه السلام نقل شده است. امام ششم علیه السلام می‌فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَوْ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلَوْ مِنْهُ وَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَاللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ تَبَارَكَ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ.^۱

همانا خدای تبارک و تعالی خالی از خلقش و خلق او خالی از اویند و هر چه جز خدای عزّ و جلّ که نام «شیء» بر او اطلاق می‌شود، مخلوق است؛ در حالی که خداوند خالق هر چیز است. برتر و بالاتر است آن که هیچ شبیهی ندارد.

اگر در زبان عربی بخواهیم عدم اشتراک وجودی بین خدا و خلق را برسانیم و تعبیری به کار ببریم که هیچ‌گونه تأویل و توجیه نپذیرد، شاید مناسب‌تر از لفظ «خَلَوْ» چیزی پیدا نکنیم. امامان ما دقیقاً با این تعبیر درباره‌ی مباینیت خدا با خلق سخن گفته‌اند و مقصودشان هم کاملاً روشن است.

۱- همان، باب ۷، ح ۳/۱۰۵.

خالی نبودن خدا و خلق از یکدیگر در فلسفه

با این وجود، متأسفانه می‌بینیم بعضی از کسانی که خود را در معارف اعتقادی به خصوص توحید، پیرو مکتب ائمه علیهم‌السلام می‌دانند، با دنباله‌روی از مبانی اشتباه فلسفی به چه انحرافات گریخته‌اند. نقل نمونه‌ای از این دست برای روشن‌تر شدن اهمیت بحث فعلی، مناسب و آموزنده است. مطلب را عیناً از کتاب «الله‌شناسی» نقل می‌کنیم: قاعده‌ای دارند حکمای ارجمند و آن این می‌باشد که:

لَا يَعْرِفُ شَيْءٌ شَيْئاً إِلَّا بِمَا هُوَ فِيهِ مِنْهُ.

هیچ چیز علم و اطلاع حاصل نمی‌نماید به چیز دیگری مگر به واسطه‌ی آن جهتی که از آن چیز در این چیز وجود دارد.

مثلاً بنده که علم پیدا می‌کنم به وجود حیوانی، مثلاً گوسپندی، چه قدر می‌توانم معرفت پیدا نمایم به آن گوسفند؟! به همان مقداری که از گوسفند در ذات من وجود دارد. از گوسفند در ذات من چه چیز هست؟ حیوانیت، حساسیت، حرکت بالاراده، جسمیت، جوهریت و آثار و خواص و لوازم آن‌ها (مثلاً قوه‌ی غذایی، نامیه، دافعه، مولده و امثال ذلک) و ادراک جزئیات و حس مشترک و شناخت دوست و دشمن (از جلب منافع و دفع مضار متناسب با خود). این‌ها اموری می‌باشند که بالاشتراک، میان بنده و میان گوسپند بالسویه قسمت شده‌اند و هر کدام مشترکاً از این خواص و آثار بهره برداشت نموده‌ایم. اما به آن خصیصه‌ها یعنی آن خصوصیات و ممیزاتی که مرا از او جدا کرده است، محال است علم حاصل نمایم. زیرا در صورت فرض علم من به گوسفند، چه در «مابه‌الاشتراک» با آن و چه در باره‌ی «مابه‌الامتياز» از آن، در آن فرض، من عین گوسفند خواهم بود و گوسفند نیز عین من و این «خلف» می‌باشد.

راه علم و اطلاع و عرفان هر موجودی به موجود دیگر، تنها در اشتراکات است نه در امتیازات. راه علم و عرفان فقط در مشترکات مفتوح می‌باشد و در متمیزات مسدود و الا باید ما عین او و او عین ما و همه‌ی موجودات عین همه‌ی موجودات بوده باشند. یعنی اگر راه علم و معرفت به تمام جزئیات و جمیع کثرات باز باشد، تمام موجودات ضرورتاً باید یک موجود باشند.

اسب، گاو، شتر، گوسپند، پرندگان و خزندگان و حیوانات دریایی و جمادات و نباتات و طایفه‌ی جنیان و قبیله‌ی فرشتگان باید موجود واحدی بوده باشند و اختلاف در میان نباشد؛ اسماء از میان برداشته گردد و اسم واحدی بر جمیعشان اطلاق شود.

حال باید دید: اینک که ما اراده داریم خداوند را بشناسیم، خدا چیست که ما وی را بشناسیم؟! ما کجا و او کجا؟ ما مخلوق ایم، او خالق. ما مرزوق ایم، او رازق. ما معلوم ایم، او عالم. ما مقدوریم، او قادر. ما محکوم ایم، او حاکم. ما مملوک ایم، او مالک. و هَلُمَّ جَزَّأً.

خداوند ما را ایجاد کرده، بدن داده، فکر و عقل داده، روح و روان داده؛ تمام این‌ها پدیده‌هایی از ناحیه‌ی خداست و خدا در ذات خودش ظاهر است و به ما ظهور داده است. اما این ظهور به ظهور خود او می‌باشد.

ما چه اندازه قدرت داریم خدا را شناسایی نماییم؟! به آن مقداری که از خدا در ذات ما موجود می‌باشد. چه مقدار از ذات خدا در ما موجود است؟! چه مقدار از نور خدا؟! چه مقدار از ظهور خدا؟! چه مقدار از علم خدا؟! چه مقدار از قدرت خدا؟! چه مقدار از حیات خدا؟!^۱

ملاحظه می‌شود که این مطالب دقیقاً نقیض فرمایش‌های ائمه علیهم‌السلام و گویی در نقد و ردّ آن‌ها ایراد شده است. امام علیه‌السلام بر خَلُو بودن خدا از خلق و خلق از خدا تأکید دارند و ایشان درست بر ضدّ آن. اصرارشان بر این است که معرفتِ خدا فقط در حدّ اشتراک هر مخلوقی با خداست. هر کس هر چه از خدا در وجودش باشد، به همان مقدار او را می‌شناسد!

البته همان‌طور که در فصل سوم این بخش اشاره شد، بر اساس عرفان اصطلاحی بشری هر عارفی حدّ اکثر خودش را شهود می‌کند؛ اما چون همه‌ی خلق جز حق چیزی نیستند، بنابراین «خودش خودش را می‌شناسد» تبدیل می‌شود به این‌که «خدا خدا را می‌شناسد». بنابراین، آن‌چه گفته شده «ما به اندازه‌ای که خدا در ذاتمان موجود است، او را می‌شناسیم» در واقع مراد این است که هر کس هر اندازه وجود، علم، قدرت و

۱ - سید محمدحسین حسینی طهرانی، الله‌شناسی، ج ۱.

حیات و... دارد، همان را می‌بیند؛ اما چون از جهت نظری و تئوریک، این کمالات عین حق هستند، نتیجه می‌گیریم که هر کس هر چه را شناخته، همان خداست و حق مطلب این که آن‌ها هم چیزی جز خود حق نیستند. بنابراین خداست که خودش را می‌شناسد و بس.

خارج شدن خدا از غیب با معرفت در فلسفه

نکته‌ی جالب دیگری که این جا قابل توجه است، این که آیا با قبول این تئوری فلسفی - عرفانی جایی برای غیب بودن خداوند می‌ماند؟ آیا معرفت در غیب خداوند معنا دار می‌شود؟ نتیجه‌ی پذیرش این مبنای نادرست، این است که تا حدی معرفت هست که اشتراک و عینیت باشد. هر قدر اشتراک باشد، همان قدر هم معرفت او هست و اگر جایی اشتراک حقیقی نباشد، معرفت هم نیست. آن وقت با بودن اشتراک و وحدت، آیا دیگر سخن گفتن از غیب بودن پروردگار معنا دارد؟ اگر چیزی «در» من و «عین» من باشد، دیگر معنا ندارد که از «من» غایب باشد یا «من» از او غایب باشم. غیبت ضد حضور است و اشتراک و عینیت عین حضور. بنابراین، اشتراک با غیب بودن جمع نمی‌شوند. شاهد این مطلب توضیحی است که فیلسوفان صدرایی درباره‌ی ناشناخته بودن «وجود» می‌دهند. مرحوم حاجی سبزواری در منظومه‌ی خود می‌گوید:

مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ وَ كُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ^۱

این بیت درباره‌ی وجود است که مفهوم آن را جزء بدیهی‌ترین بدیهیات می‌داند؛ ولی کُنه و حقیقت آن را در نهایت خفا.^۲

اما مقصودشان از این که حقیقت هستی در نهایت خفاست، چیست؟ (با توجه به این که حقیقت هستی در اصطلاح اینان همان خداست)

۱- شرح منظومه سبزواری ۲ / ۵۹.

۲- شرح مبسوط منظومه ۱ / ۲۷.

این‌ها که می‌گویند کُنه وجود در غایت خفاست، یعنی اگر ما بخواهیم وجود را از راه تصوّر و از راه علم حصولی و از راه فکر درک کنیم غیرممکن است و لذا بعضی از اساتید ما می‌گفتند که همین تعبیر حاجی هم تعبیر نارسایی است؛ زیرا تعبیر کأَنّه به این نحو است که وجود یک کُنهی دارد که ما نمی‌توانیم به آن برسیم (اما مقصود حاجی روشن است) نه، صحبت این نیست که ما نمی‌توانیم به آن برسیم، صحبت این است که حقیقت وجود چیزی از این چیزها نیست.

این‌ها که می‌گویند کُنه وجود در غایت خفاست یعنی هر چه را شما بخواهید به صورت تصوّر درک بکنید، این خود او نیست، حقیقت او نیست؛ ولی خود او را می‌شود به نحو علم حضوری درک کرد... و از همین جاست که فلسفه و عرفان در فلسفه‌ی صدرالمتألهین به هم نزدیک می‌شود که اگر کسی آن حرف را قبول کرد که انسان می‌تواند از درون خودش به نحو علم حضوری به حقیقت هستی نزدیک بشود، تمام هستی را در علم حضوری درک می‌کند؛ یعنی حقیقت هستی را درک می‌کند.^۱

ملاحظه می‌شود که اگر وجود را در نهایت خفا دانسته‌اند، مراد وقتی است که بخواهیم با تصوّر و فکر آن را بشناسیم؛ اما از طریق علم حضوری، عین حقیقت هستی درک می‌شود. چگونه؟ در واقع انسان بر وجود خودش علم حضوری پیدا می‌کند، آن‌گاه چون از جهت فکری و ذهنی، وجود خود را عین حقیقت وجود می‌داند، علم به خود را علم به حقیقت هستی می‌انگارد؛ یعنی آن‌چه مشهود فرد می‌شود، وجود خودش است.

البته در محلّ خود ثابت شده که علم حضوری مدّعی فلاسفه یک علم شهودی نیست و صرفاً یک تئوری ذهنی است.^۲ پس سرایت دادن این شهود به شهود حقیقت هستی بر اساس یک تئوری فکری است نه یک علم واقعاً شهودی. در واقع همان سخن قبلی است که حدّا کثر معرفت انسان به خودش می‌باشد و همان را عین معرفت

۱- شرح مبسوط منظومه ۱/ ۲۸-۲۹.

۲- توضیح مبسوط این مطلب را بنگرید در کتاب مسأله‌ی علم تألیف دکتر علیرضا رحیمیان.

حقیقت هستی (و به تعبیر فلاسفه و عرفا خود خدا) می‌داند. به فرض پذیرش این مبنا، نتیجه این است که خداوند وقتی معروف واقع شود از غیب بودن خارج شده است. نکته‌ی بحث در توجیه و تفسیر فلاسفه از علم حضوری نسبت به حقیقت هستی است. آن‌ها علم حضوری به خود را عین معرفت خدا می‌انگارند. بنابراین، ملاک معرفت و عدم معرفت به خدا، حضور و غیبت وجود عارف نزد خودش می‌شود. با بودن علم حضوری نسبت به خود، دیگر جایی برای غیب بودن خداوند باقی نمی‌ماند. پس هر جا معرفت او باشد، از غیب بودن در آمده است. بله، اگر معرفت خدا را از طریقی غیر از علم حصولی و حضوری قائل می‌شدند، می‌توانستیم معروفت او را در عین غیب بودنش (از جهت علوم بشری) بپذیریم؛ ولی فلاسفه اصرار بر همین نحوه‌ی عالمیت به خدای متعال دارند و مبانی فکری‌شان هم غیر از این را اجازه نمی‌دهد.

مفارقت و تفریق بین خدا و خلق

تعبیر دیگری که در احادیث برای بیان مباینیت و عدم شباهت بین خدا و خلق وارد شده، لفظ مفارقت است. این جمله در خطبه‌ی امام هشتم علیه السلام آمده که فرمودند:

مُبَايَنَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ إِيَّيْهِمْ.^۱

دوری و مغایرت او (خدا) با خلق، جدایی او از وجود آن‌هاست.

«آئیه» به معنای وجود است و از فرمایش امام هشتم علیه السلام به روشنی فهمیده می‌شود که خدای مخلوقات با آن‌ها اشتراک وجودی ندارد. شاید تعبیری رساتر از «مفارقت در آئیت» یافت نشود که بر عدم سنخیت و اشتراک در وجود دلالت نماید. در ادامه‌ی همین خطبه‌ی شریف، جمله‌ی دیگری فرموده‌اند که آن هم بر همین مقصود دلالت دارد:

كُنْهَهُ تَفْرِيقُ بَيْنِهِ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ.^۲

کنه او، اقتضای جدایی میان او و خلقش دارد.

۱- التوحید صدوق، باب ۲، ح ۳۶/۲.

۲- همان.

معنای لغوی «کُنه» - همان طور که پیشتر هم اشاره داشته‌ایم - حقیقت و ذات یک چیز است. کنه خدا یعنی حقیقت و ذات او و معنای ساده‌ی آن یعنی خود خدا. با این ترتیب از فرمایش امام هشتم علیه السلام فهمیده می‌شود که ذات خداوند اقتضا می‌کند که بین او و مخلوقاتش جدایی بیندازیم.

«تفریق» مصدر باب تفعیل و به معنای جدا ساختن و تمایز قائل شدن است. این تفریق با توجه به جمله‌ی قبلی با فرق گذاشتن و تمایز وجودی قائل شدن میان خدا و خلق محقق می‌شود. بنابراین، قدر مسلم این است که اشتراک وجود بین خالق و مخلوقات با این تفریق وجودی سازگار نیست، چه رسد به وحدت میان آن‌ها. بنابراین چه فلاسفه‌ای که قائل به سنخیت و اشتراک در حقیقت وجود بین واجب و ممکن هستند و چه به اصطلاح عارفانی که دم از وحدت میان حق و خلق می‌زنند، هیچ کدام تفریق وجودی بین خدا و خلق را پاس نداشته‌اند.

البته رعایت این تفریق به صرف ادعا محقق نمی‌شود. باید مبانی پذیرفته شده‌ی یک مکتب فکری به گونه‌ای باشد که این تفریق وجودی را نتیجه بدهد. اگر خداوند را حقیقت وجود بدانیم و اشیا را نیز جلوه‌ها و شؤون وجود فرض کنیم، دیگر چاره‌ای جز قبول سنخیت یا وحدت بین خدا و خلق نداریم و دیگر سخن از مفارقت و تفریق وجودی نمی‌توان گفت.

معیارهای شناخت خدا در نگاه امیرالمؤمنین علیه السلام

حدیث زیبا و جامعی را مرحوم صدوق نقل کرده که اهمیت بحث مباینیت و عدم تشبیه بین خالق و مخلوق را در معرفت پروردگار بیش از پیش روشن می‌کند. وقتی از امیرالمؤمنین علیه السلام می‌پرسند که:

بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟

پروردگارت را به چه شناختی؟

ایشان به صورت فشرده و اجمالی پاسخ می‌دهند:

بما عَرَفَنِي نَفْسَهُ.

به آنچه خودش، خودش را به من شناسانده است.

سپس از ایشان سؤال می شود:

و كَيْفَ عَرَفَكَ نَفْسُهُ؟

و چگونه (خدا) خودش را به تو شناسانده است؟

ایشان در پاسخ از نفی تشبیه خدا با خلق آغاز می کنند و روی همین محور تا انتهای حدیث تأکید می کنند. ما پاسخ ایشان را جمله به جمله نقل کرده، سعی می کنیم ظرایف مورد تأکید ایشان را در حد امکان بفهمیم:

لَا تُشَبِّهُهُ صُورَةً.

هیچ صورتی شبیه او نیست.

نشانه‌ی معرفت خدای متعال این است که نمی توان هیچ گونه صورتی برای او قائل شد. یعنی اگر در نهایت به یک تصویری رسیدیم، باید بدانیم که به معرفت صحیح نائل نشده ایم. در واقع مهم ترین شاخصه های معرفت خالق را بیان کرده اند که اولین آن ها شبیه نبودن معروف به هیچ صورتی است. توجّه داریم که در مخلوقات چیزی نداریم که هیچ صورتی شبیهش نباشد. به عنوان مثال فلاسفه ای که خدا را همان حقیقت وجود می دانند، عملاً او را به بسیاری از صورت ها شبیه دانسته اند. اگر مخلوقات را هم مراتبی از حقیقت وجود بدانیم، با تصوّر هر مخلوقی در واقع خالق را هم تصوّر کرده ایم.^۱ یعنی دیگر نمی توانیم بگوییم که هیچ صورتی شبیه آن نیست.

توجّه شود که امیرالمؤمنین (علیه السلام) این بیان را در پاسخ به سؤال از این که: «پروردگار چگونه خودش را به تو شناسانده است؟» ذکر فرموده اند. در واقع با این گونه پاسخ دادن می خواهند بفرمایند که ما هیچ گونه توصیف اثباتی از این که خدا چگونه خودش را شناسانده است، نداریم و نمی توانیم داشته باشیم. این امر (شناساندن خدا خودش را) نه معلوم ماست، نه معقول، نه به فکر ما در می آید و نه قابل تصوّر و توصیف است. فقط

۱ - صدر المتألهین می گوید: كُلُّ مَنْ أَدْرَكَ شَيْئاً مِنَ الْأَشْيَاءِ بِأَيِّ إدْرَاكِ كَانَ فَقَدْ أَدْرَكَ الْبَارِي وَإِنْ غَفَلَ عَنْ هَذَا الْإِدْرَاكِ إِلَّا الْخَوَاصَّ مِنْ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ. (اسفار اربعه ۱/ ۱۱۷)

حاصل آن را در اختیار داریم که همان معرفت خداست و آن هم هیچ صورت شبیهی ندارد که بخواهیم با آن توصیفش نماییم.

امام صادق علیه السلام به این مطلب حسّاس و ظریف با بیان زیبایی اشاره فرموده اند:

إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ كُلَّهُ عَجِيبٌ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ احْتَجَّ عَنْكُمْ بِمَا قَدْ عَرَفْتُمْ مِنْ نَفْسِهِ^۱.

همانا همه‌ی کار خدا عجیب و شگفت است؛ اما او با شناساندن خود به شما، حجت را بر شما تمام کرده است.

عجیب بودن کار خدا به این است که از آن هیچ سر در نمی‌آوریم و همه‌ی کارهایش چنین است؛ چون ما چگونگی هیچ یک از کارهای او را نمی‌فهمیم. از همه مهم‌تر معرفت اوست که نمی‌دانیم چگونه و از چه طریقی برای ما حاصل می‌شود. از آن هیچ سر در نمی‌آوریم؛ یعنی چگونگی شناساندن او را به خود نمی‌فهمیم؛ اما این مسلم است که خدا با این معرفت‌اش، حجت را بر ما تمام کرده و ما اگر بخواهیم عاقلانه برخورد کنیم، هیچ راهی جز تسلیم و پذیرفتن آن نداریم. اتمام حجت او به این است که در صورت مخالفت و سر باز زدن از قبول معرفت خدا، عذر موجهی نخواهیم داشت.

اما ادامه‌ی فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام:

و لَا يُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ.

با حواس حس نمی‌شود و با مردم قابل قیاس نیست.

این دو جمله هم نشانه‌های دیگری از معرفت خداست. اگر کسی راه را درست آمده باشد، به خدایی می‌رسد که نه محسوس به حواس است و نه از هیچ جهت، قابل قیاس با مردمان می‌باشد.

قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ، بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ.

در فصل نخست همین بخش این عبارت را توضیح دادیم، در این جا نیازی به تکرار نیست.

۱- اصول کافی، کتاب التوحید، باب أدنى المعرفة، ح ۳.

قابل قیاس نبودن خدا با خلق

فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ.

فوق هر چیزی است و به هیچ چیز نباید گفت که فوق اوست.

در توضیح حدیث مفضل فوقیت خداوند را از هر مثال و نمونه در عالم مخلوقات بیان کردیم و به فرمایش امام علی (ع) دانستیم که فوقیت او، «بما لا نهایة له» است. این جا هم که فرموده اند او فوق هر چیزی است، فوقیتش «بما لا نهایة له» می باشد؛ یعنی نباید فوقیت او را با فوقیت هایی که مخلوقات نسبت به هم دارند، قیاس کنید. این فوقیت هیچ شبیهی ندارد. بنابراین باید گفت: فوق حس، فوق عقل و فوق معلومیت و... است و به طور خلاصه، فوق هر تعین و طور مخلوقیت است.

مثلاً ما پیامبر اکرم (ص) و حضرت زهرا (ع) و ائمه ی طاهرین (ع) را فوق سایر مخلوقات خدا می دانیم؛ اما به یقین، فوقیت خدا بر خلق مانند فوقیت چهارده معصوم (ع) بر سایرین نیست. در واقع ما فوقیت پروردگار را از این که شبیه به فوقیت مخلوقات بر یکدیگر و از سنخ آنها باشد، تنزیه می کنیم؛ چون عقلاً موظف ایم که آنچه در مخلوقات هست یا فرض آن را می توان کرد، از خالق آنها نفی کنیم تا اصل عدم تشبیه محفوظ بماند. ائمه (ع) خودشان فرموده اند:

لَا تَجْعَلُونَا أَرْبَابًا وَقُولُوا فِي فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ فَإِنَّكُمْ لَا تَبْلُغُونَ كُنْهَ مَا فِينَا وَلَا نَهَائَتَهُ.^۱

ما را ارباب (صاحب اختیارهای مطلق) قرار ندهید و در فضیلت ما هر چه می خواهید بگویید. پس به حقیقت و نهایت آن چه در ما هست، نخواهید رسید. طبق این بیان که مضمون آن متعدد در احادیث ذکر شده است، ما هیچ گاه حقیقت و نهایت کمالات چهارده معصوم (ع) را درک نخواهیم کرد و به عبارتی نباید ایشان را با خود قیاس نماییم. خود امیرالمؤمنین (ع) تصریح فرموده اند که:

۱- بحار الأنوار ۲/۲۶. مشابه این حدیث در همان مجلد، ص ۶ و ج ۲۵ بحار الأنوار ص ۲۷۰ و ۲۷۴ و ۲۷۹ و ۲۸۳ و ۲۸۹ به نقل از خصال، احتجاج، تفسیر امام حسن عسکری (ع) و بصائر الدرجات و کشف الغمّه هم آمده است.

لَا يُقَاسُ بِآلِ مُحَمَّدٍ ﷺ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ.^۱

هیچ کس از این امت با آل محمد ﷺ قیاس نمی‌شود.

بنابر این، علم، قدرت و... همه‌ی کمالات در هیچ کس قابل مقایسه با آنان نیست؛ اما آنان هر چه باشند و به هر درجه‌ای که رسیده باشند، بالآخره مخلوق‌اند و هیچ کمالی را به ذات خودشان دارا نیستند و ماهیتشان فقیر بالذات است و اگر لحظه‌ای به حال خود رها شوند، سقوط می‌کنند و... همه‌ی این ویژگی‌هایی را که مشترک بین آن‌ها و سایر انسان‌هاست، دارند. بنابراین، ما باید فوقیت خداوند را بر مخلوقات از این‌که شبیه فوقیت اهل بیت ﷺ بر سایرین باشد، تنزیه نماییم. بنابراین، قابل قیاس نبودن خدا با مردم (لا يُقَاسُ بِالنَّاسِ) هم شبیه قابل قیاس نبودن کسی با آل محمد ﷺ نیست. این دو «لا يُقَاسُ» لا یُقَاس! یعنی نباید با هم مقایسه شوند. ویژگی ششم معرفت خدا که اختصاصی آن بود، بر همین نکته‌ی لطیف دلالت می‌کند.

مقدم بودن خدا بر خلق

جمله‌ی بعدی امیرالمؤمنین علیه السلام:

أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يُقَالُ: لَهُ أَمَامٌ.

مقدم بر هر چیز است و نمی‌توان گفت: جلویی دارد.

او خودش مقدم و جلوی هر چیز است؛ اما نمی‌توان گفت جلویی برای او هست. همه‌ی این‌ها را باید تنزیهی معنا کنیم. مثلاً این‌که او جلوی هر چیز است، می‌تواند به این معنا باشد که هیچ چیز از او سبقت نمی‌گیرد و جلو نمی‌افتد. جلوافتادن از خدا به این است که کسی از خواست خدا و قضای الهی پیشی بگیرد یا چیزی از علم خداوند پیش افتد یا بالاتر از توان و قدرت او باشد و یا... بنابراین، نمی‌توان گفت که چیزی جلوی او است، پس جلویی ندارد (لا یقال: له أَمَامٌ). با این ترتیب، چیزی از «امام بودن او» بر هر چیز و «امام نداشتن او» برای ما قابل کشف و فهم نیست که اگر غیر از این بود، تشبیه باطل لازم می‌آمد.

۱ - نهج البلاغه، خطبه‌ی ۲.

داخل و خارج اشیا بودن خداوند

دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٌ وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا
كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٌ.

داخل در اشیا است نه مانند چیزی که داخل چیز دیگر است و خارج از اشیا
است نه مانند چیزی که خارج از چیز دیگر است.

مضمون و محتوای این عبارت، معلوم و معقول مانی شود. تا آن جا که عقل ما
می فهمد، فرض چیزی که هم داخل هر چیز و هم خارج از هر چیز باشد، فرض معقولی
نیست. علت معقول نبودن این فرض از فرمایش خود مولا روشن است. ایشان تصریح
فرموده اند که داخل و خارج بودن او هیچ شبیهی ندارد؛ یعنی آن چه از دخول و خروج
اشیای عالم می فهمیم، باید از ذات مقدس ربوبی تنزیه نماییم. او چون محدود به هیچ
حدی نیست، هیچ یک از مفاهیم مخلوقات بر او صدق نمی کنند.

پس حدّا کثر فهم عاقلانه از این عبارات، معنای تنزیهی آنهاست. داخل اشیا بودن،
او را از این که بیرون از آنها باشد، تنزیه می کند و خارج اشیا بودن از این که داخل در
آنها باشد، تنزیهش می نماید. به بیان ساده تر نه می توان او را داخل در اشیا دانست و نه
بیرون از آنها. یعنی عقل ما دو سر تنزیهی مطلب را می فهمد: نه داخل است و نه
خارج. اما آیا و رای این دو نفی، چیزی اثباتی هم درک می کند؟ هرگز.

در مقام مثال مانند نفی حدّ تعطیل و تشبیه است. نور عقل غیر از این دو نفی، چیزی
از ذات یا صفات خداوند کشف نمی کند. اما آیا این سخن بدین معناست که انسان در
معرفت پروردگار چیزی جز این دو نفی نصیبش نمی شود؟ آیا حدّا کثر شناخت بشر به
خدایش، رسیدن به این حدّ عقلانی است؟ هرگز.

همه ی لطف مطلب در این است که آن چه عارف به خدا نصیبش می شود، یک امر
معقول و متصور نیست. او خود خدا را وجدان می کند، نه صورتی و وجهی از او را. اما
از آن چه وجدان کرده، به نور علم و عقل هیچ نمی فهمد. یعنی هیچ مفهوم و هیچ
تصویری و هیچ بیانی نمی تواند از معروف او پرده بردای نماید. لذا بارها گفته ایم که

خدای متعال با معروف شدن به هیچ وجه از غیب بودن خارج نمی‌گردد. پس اصل معرفت به نور علم و عقل و هیچ نور مخلوق دیگری نیست. لذا خدای معروف هم با هیچ بیانی قابل گزارش دادن نیست. بیان و گزارش مربوط به پس از حصول معرفت غیر عقلانی است. وقتی در این مرحله، عقل به کار می‌افتد، روشنگری می‌کند؛ از طرفی به نفی تعطیل و از طرف دیگر به نفی تشبیه می‌رسد و این جاست که وَلَمْ یَطْرَحْ می‌شود. وَلَمْ- همان طور که در فصل نخست همین بخش بیان کردیم- به عاقل مربوط است و جایگاه آن پس از شکل‌گیری معرفت می‌باشد.

بنابراین، آنچه عارف به خدا نصیبش شده، بالاتر از آن است که به بیان و وصف درآید. لذا نباید تصوّر کرد توصیف امیرالمؤمنین علیه السلام به این که خداوند «دَاخِلٌ فِی الْأَشْیَاءِ...» حدّا کثر چیزی است که عارف به آن واصل شده است. هرگز چنین نیست. آنچه او به دست آورده، اصلاً قابل بیان با هیچ لفظ و قابل تصوّر با هیچ صورت ذهنی نیست. او خود این حقیقت را وجدان می‌کند که نمی‌تواند معروف خود را با هیچ بیانی وصف نماید. امّا همو وقتی در مقام یک فرد عاقل می‌خواهد از آنچه شناخته، سخنی بگوید، می‌بیند بهتر از آنچه مولا امیرالمؤمنین علیه السلام با عبارات زیبایشان فرموده‌اند، نمی‌تواند چیزی به زبان آورد.

البته همگان خدا را با بعضی صفات خاصّش نمی‌شناسند. یکی ممکن است اُنس خدا را وجدان کند، دیگری رحمت او، سومی غضب و قهر او، چهارمی غفاریت او و... این گونه خدای متعال راه‌های زیادی برای معرفتی خود به هر کس بخواهد، دارد. یکی از همین راه‌ها وجدان داخل و خارج اشیا بودن خداست. یعنی انسان چنان معرفتی به خدایش پیدا کند که با همه‌ی وجود حس کند که گویی قیومش داخل در اوست و در عین حال خارج از اوست. بالاتر از این، حسّ کند که گویی خدای او داخل در همه چیز و خارج از همه چیز است. این حال، یک حال وجدانی است که برای هر کس پیدا نمی‌شود و به هیچ وجه اختیاری انسان نیست و با نور علم و عقل هم نه قابل کشف است و نه قابل توضیح.

اگر کسی چنین حالی برایش پیدا شده باشد، آن وقت عبارت امیرالمؤمنین علیه السلام او را متذکر آن معروف وجدانی اش می‌کند. درست مانند کسی که با شنیدن یک کُد، منظور آن را می‌فهمد. عارف به خدا هم اگر چنان وجدانی که عرض شد، داشته باشد، این عبارات برای او معنای خاصی دارند که دیگران از آن بی‌بهره‌اند.

اما غیر از این فایده که اختصاص به افراد خاص دارای معرفت خاص دارد، همه‌ی عُقلا از عبارات امیرالمؤمنین علیه السلام در حدّ نفی دو حدّ تعطیل و تشبیه می‌توانند بهره ببرند و این همان معنای تنزیهی است که در ابتدای توضیح کلام آن حضرت عرض شد. خلاصه این که معنای عام «داخل فی الأشياء...» که برای هر عاقلی قابل فهم و قابل تصدیق می‌باشد، این است که خداوند بیرون از اشیا نیست همان طور که داخل آن‌ها هم نیست. آنچه معقول است، نفی این دو طرف تنزیه است و ماورای این دو نفی، اگر خواننده‌ی عبارت امیرالمؤمنین علیه السلام خداوند را به وصف «داخل فی الأشياء...» وجدان کرده باشد، با خواندن این فرمایش، متذکر معروف وجدانی خود می‌شود و اگر از چنین وجدانی محروم بوده باشد، چیزی جز همان دو طرف نفی و تنزیه، از عبارت حضرت نمی‌فهمد؛ کما این که آن فرد اهل معرفت هم در مقام عقل و فهم خود بیش از حدّ تنزیه صرف، چیزی دستگیرش نمی‌شود. اما جملات پایانی فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام:

سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَ لَا هَكَذَا غَيْرُهُ.^۱

منزه است او که این گونه می‌باشد و غیر او هیچ کس این گونه نیست.

با دقت در فرمایش حضرت تصدیق می‌کنیم که هیچ کس جز خدای متعال موصوف به این صفات اضداد نیست و این هم تأکید دیگری است بر لزوم تنزیه و تسبیح او از هر گونه تشبیه به مخلوقات و احکام جاری در آن‌ها.

۱- التّوحید، باب ۴۱، ح ۲ / ۲۸۵.

فصل ۶

احتجاب خلق از خداوند

بحث درباره‌ی مابینت و عدم شباهت میان خالق و مخلوق بود که پایه و اساس احتجاب از خداست. برای این که معنای دقیق و صحیح احتجاب خداوند روشن شود، باید دو معنی و دو تعبیر را از یکدیگر تفکیک کنیم: یکی احتجاب خدا از خلق و دیگری احتجاب خلق از خداوند. این دو مطلب جدای از هم اند؛ ما اوّلی را درست نمی‌دانیم ولی دومی را صحیح می‌دانیم و به طور معمول وقتی از احتجاب خدا سخن می‌گوییم، منظور همین معنای دوم است نه اوّل. در احادیثی هم که احتجاب به خداوند نسبت داده شده (مانند: *اَحْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا اَحْتَجَبَ عَنِ الْاَبْصَارِ*) منظور همین معنای صحیح آن است.

عدم احتجاب خدا از خلق

این که ما معنای اوّل را مردود می‌دانیم از این جهت است که چیزی نمی‌تواند برای خداوند نسبت به مخلوقاتش حجاب باشد. اصلاً حجاب نسبت به خدا معنا ندارد، همیشه حجاب برای مخلوق نسبت به خدا مطرح می‌شود. بنابراین، ما قائل به عدم احتجاب خدا از خلق هستیم. به این حدیث توجه فرمایید:

امیرالمؤمنین علیه السلام یک بار که به بازار رفته بودند، دیدند کسی دارد این گونه

قسم می خورد:

لَا وَالَّذِي احْتَجَبَ بِالسَّيِّعِ.

نه، قسم به کسی که به هفت چیز محتجب است.

احتمالاً منظور از هفت، هفت آسمان بوده و خیال می کرده خداوند ورای هفت آسمان است. حضرت به پشتش زدند و فرمودند:

مَنْ الَّذِي احْتَجَبَ بِالسَّيِّعِ؟

چه کسی به هفت چیز محتجب است؟

یعنی منظور از آن که گفتی، کیست؟ گفت: الله یا امیر المؤمنین. فرمودند:

أَخْطَأْتُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ لِأَنَّهُ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا.

اشتباه کردم... همانا بین خدای عز و جل و خلقش حجابی نیست؛ زیرا او با آن هاست هر جا که باشند.

آن شخص به اشتباه خود پی می برد و می خواهد خطایش را جبران کند. می گوید: کفاره‌ی آن چه گفتم چیست؟ حضرت می فرمایند:

أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ مَعَكَ حَيْثُ كُنْتَ.

(کفاره‌ی آن) این است که بدانی خداوند با توست، هر جا (یا هر گونه) که باشی.

می پرسد: آیا (به عنوان کفاره) باید اطعام مساکین بکنم؟ می فرمایند:

لَا، إِنَّمَا حَلَفْتَ بِغَيْرِ رَبِّكَ.^۱

خیر، تو به غیر خدای خود قسم خوردی.

حجاب در عربی به معنای «ساتر» است.^۲ ساتر یعنی پوشاننده. این که فرمودند بین خدا و خلقش حجابی نیست، یعنی پوشاننده‌ای در برابر خداوند نسبت به آفریدگانش

۱- التوحید، باب ۲۸، ج ۲۱ / ۱۸۴.

۲- المعجم الوسیط / ۱۵۶.

نیست. خداوند با همه‌ی مخلوقاتش هر جا و به هر گونه که باشند، هست؛ از آن‌ها غایب نیست. پس نمی‌توان فرض کرد چیزی برای خدا نسبت به مخلوقاتش مانع و حاجب باشد و آن‌ها را از خدا دور و جدانگه دارد. حدیث دیگر در این زمینه این است:

لَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ.^۱

پوشاننده‌ها او را نمی‌پوشانند.

یعنی آن‌چه برای مخلوقی نسبت به مخلوق دیگر، «ساتر» می‌باشد، برای خدا ساتر نیست.

حدیث دیگر عبارتی از یک دعا به پیشگاه خداست:

يَا مَنْ لَا يَحْجُبُهُ شَيْءٌ عَنْ شَيْءٍ.^۲

ای کسی که چیزی پوشاننده‌ی او از چیزی نیست.

یعنی هیچ چیز نمی‌تواند حاجب و مانع او از چیز دیگر باشد.

در همین زمینه فرمایش زیبایی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌ مِنْ أَنْ يَحْتَجِبَ بِشَيْءٍ أَوْ يَحْتَجِبَ عَنْهُ شَيْءٌ.^۳

خداوند برتر و بالاتر از آن است که چیزی او را بپوشاند یا چیزی از او پوشیده بماند.

این‌که خداوند به چیزی محتجب گردد به این معناست که چیزی او را بپوشاند؛ مانند این‌که مکانی او را در بر بگیرد. ادامه‌ی فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره به همین نکته است:

سُبْحَانَ الَّذِي لَا يَخْوِيهِ مَكَانٌ وَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ.^۴

۱- بحارالأنوار ۴/۲۶۱، ح ۹.

۲- همان ۳۹۷/۹۴، ح ۳.

۳- همان ۳/۳۱۰، ح ۳.

۴- همان.

منزه است آن که مکانی او را در بر نمی‌گیرد و چیزی در زمین و آسمان بر او پوشیده نمی‌ماند.

به نظر می‌آید جمله‌ی اوّل (لَا يَخْوِيهِ مَكَانٌ) توضیح اوّلین جمله‌ی قبلی امیرالمؤمنین (ع) (أَجَلٌ مِّنْ أَنْ يَحْتَجِبَ عَنْ شَيْءٍ) است و جمله‌ی دوم (لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ) توضیح جمله‌ی دوم قبلی حضرت (أَوْ يَحْتَجِبَ عَنْهُ شَيْءٌ) باشد.

با این ترتیب، خداوند منزه از این است که چیزی حاجب و ساتر او نسبت به مخلوقات باشد و یا این که مخلوقی از او مستور و محجوب گردد.

حدیث پنجم در همین زمینه از امام زین العابدین (ع) نقل شده است که فرمودند:

سُبْحَانَ مَنْ احْتَجَبَ عَنِ الْعِبَادِ وَلَا شَيْءٌ يَحْجُبُهُ^۱.

منزه است آن که از بندگان پوشیده است بدون آن که چیزی او را بپوشاند.

این جابه هر دو مطلبی که در ابتدای فصل گفتیم اشاره کرده‌اند: هم احتجاب خدا از خلق و هم این که چیزی او را نمی‌پوشاند. یعنی باید دقت کنیم که اگر احتجاب به خدا نسبت داده می‌شود به این معنا نیست که چیزی خداوند را از مخلوقاتش محجوب می‌کند. در واقع باید از احتجابی که به خداوند نسبت می‌دهیم، نفی تشبیه کنیم. آن مفهومی از احتجاب را که در میان مخلوقات نسبت به هم وجود دارد، برای خدا ثابت نکنیم. پس مقصود ما از «احتجاب خدا از خلق»، «احتجاب خلق از خداست». یعنی حاجب و ساتر را باید برای خلق نسبت به خداوند قائل شویم نه برای خداوند نسبت به مخلوقاتش. بنابراین، اگر هم فاعل احتجاب در یک جمله خدا باشد، باید حاجب و ساتر را برای خلق نسبت به خدا قائل شویم نه بالعکس. اما احتجاب خلق از خدا به چیست؟

حجاب رفع‌شدنی در برابر خدا

حال که فهمیدیم باید حجاب را برای خلق در برابر خداوند بدانیم، باید به این نکته هم توجه داشته باشیم که حجاب خلق از خدا دو گونه است: یکی حجاب قابل رفع و

دیگری حجاب غیر قابل رفع که آن را حجاب ذاتی می‌نامیم. حجاب رفع‌شدنی برای مخلوقات در برابر خالقشان چیست؟ یکی از منکران خدا بر حضرت رضا علیه السلام وارد می‌شود و با ایشان مناظره می‌کند. یکی از سؤالاتش این بود که:

فَلِمَ احْتَجَبَ؟

پس چرا پوشیده است.

حضرت می‌فرمایند:

إِنَّ الْاِحْتِجَابَ عَنِ الْخَلْقِ لِكَثْرَةِ ذُنُوبِهِمْ فَأَمَّا هُوَ فَلَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ خَافِيَةٌ فِي آثَاءِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ.^۱

همانا پوشیده بودن از خلق به خاطر زیادی گناهانشان است؛ اما بر او هیچ چیز پنهانی در اوقات شب و روز پنهان نیست.

زیادی گناهان باعث می‌شود که نور معرفت خداوند، قلب گناه کار را روشن نکند و او مانند سایرین با دیدن نشانه‌های معرفت پروردگار متذکر نشود. اگر شخصی زیاد گناه نکرده باشد، زود متذکر معرفت الله می‌شود. پس گناهان، حجاب و ساترِ خلق در برابر خداوند؛ به این معنا که گناه کاران را از منور شدن به نور معرفت خالق متعال باز می‌دارند. روشن است که گناه، حاجب و ساتری برای خداوند نیست و از او هیچ چیز در هیچ زمانی مخفی و پوشیده نمی‌ماند. اما این حجاب قابل رفع است و خود انسان می‌تواند آن را از میان بردارد.

امام زین العابدین علیه السلام در دعای سحر ماه مبارک رمضان که ابو حمزه‌ی ثمالی آن را نقل کرده، به خدای خود چنین عرضه می‌دارند:

وَأَعْلَمُ... أَنَّكَ لَا تَحْتَجِبُ عَنْ خَلْقِكَ إِلَّا أَنْ تَحْجُبَهُمُ الْأَعْمَالُ
دُونَكَ.^۲

۱- التَّوْحِيد، باب ۳۶، ج ۳ / ۲۵۲.

۲- مصباح المتهجد / ۵۸۲.

و می‌دانم که تو از آفریدگانت در حجاب نیستی مگر این که اعمال [خودشان] مانع آن‌ها در برابر تو باشد.

آری، انسان با اختیار خود حاجبی بین خود و خدا ایجاد می‌کند. گناهان سبب می‌شوند که انسان به وادی غفلت فرو افتد و آن جایی که باید تکان بخورد و به خدایش پی ببرد، در خواب باشد. خداوند نشانه‌های زیادی قرار داده تا بندگان در دنیا به فراموشی پروردگارشان گرفتار نیایند؛ اما متأسفانه، بسیاری از کنار آیات رد می‌شوند و به خود نمی‌آیند. این به خاطر حجاب گناهان است که قلب را سیاه و سخت می‌کند.

قرب خداوند به سالک طریق معرفت

خدا از بنده‌اش دور نیست و چیزی از جانب او مانع و حاجب بندگان نمی‌باشد. بنابراین بنده‌ای که سالک سبیل معرفت الله می‌شود، راه زیادی در پیش ندارد. جمله‌ی قبلی دعایی که از امام سجّاد علیه السلام در سحر ماه رمضان نقل کردیم، شاهد زیبایی بر این حقیقت است:

وَأَعْلَمُ... أَنَّ الرَّاحِلَ إِلَيْكَ قَرِيبُ الْمَسَافَةِ.^۱

و می‌دانم که مسافر سوی تو راه نزدیکی در پیش دارد.

معرفت خدا و لطف و رحمت او از انسان دور نیست. اگر انسان بداند که در سفر به سوی خداوند چه توشه‌ای بردارد، می‌یابد که دو سه گام تا رسیدن به مقصود بیشتر فاصله ندارد. خوب است ببینیم بهترین توشه در این سفر الی الله چه چیزی است. امام صادق علیه السلام در دعای خود به خدایشان چنین عرضه می‌دارند:

اللَّهُمَّ وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ أَفْضَلَ زَادِ الرَّاحِلِ إِلَيْكَ عَزْمُ إِرَادَةٍ وَإِخْلَاصُ نِيَّةٍ وَ صَادِقُ طَوَيَّةٍ.^۲

خداوندا، و من دانسته‌ام که بهترین توشه‌ی مسافر به سوی تو، اراده‌ی قاطع و اخلاص نیت و ضمیر صادق است.

۱- همان.

۲- بحار الأنوار ۸۶ / ۳۱۸.

گوینده‌ی این سخن و اصلی است که به مقصود نائل شده و بهتر از هر کس می‌داند که در سفر به سوی پروردگار چه توشه‌ای به کار سالک می‌آید. سه چیز را به عنوان بهترین توشه معرفی فرموده‌اند: اول، اراده‌ی قطعی؛ دوم، اخلاص و تبت و سوم، ضمیر صادق. یعنی سالک باید یک تصمیم قاطع بگیرد، برای چه؟ برای آن‌که دیگر دور و بر گناه‌نگردد و جز به خدایش لبیک نگوید. این تصمیم را باید با تبت خالص بگیرد، جز رضای خدا را در نظر نگیرد و به هر چه غیر او ست، پشت کند، فکر هیچ چیز جز کسب خشنودی او را نکند و به این‌که آیا با این تصمیم، دنیایش چگونه می‌شود، نیندیشد. در این تصمیم قاطع و تبت خالص خود، صادق باشد، با همه‌ی وجودش این تصمیم را بگیرد و خلوص تبتش را حفظ کند. نه این‌که به زبان بگوید و قلبش گواه صدقش نباشد! رو راست و صادقانه رو به خدایش بکند و همه‌ی اعضا و جوارح خود را با خود به همین سو بکشد.

این سه کار، سه بُعد یک قدمی است که انسان می‌تواند به سوی خدا بردارد. آیا این قدم کوتاه نیست؟ اگر انسان از غیر خدا چیزی را طلب کند، باید بسیار بیش از این‌ها قدم بردارد و تلاش‌های زیادی بکند؛ اما به سوی خدا همین که انسان تصمیم جدی بگیرد و با تبت خالص و زبان راست، یک بار خدایش را صدا بزند، او پاسخش را می‌دهد و از هر جهت حمایتش می‌کند.

شاهد ما بر این مدعا عبارتی است از دعای زیبا و شگفتی که یک فرد علوی از اهل مصر آن را از وجود مقدس امام عصر ارواحنا فداه نقل کرده و به دعای «علوی مصری» مشهور است.^۱ برخی جملات پایانی این دعا چنین است:

۱- راوی دعا محمد بن علی علوی از سادات حسینی و اهل مصر بوده است. حاکم ستمگر مصر در آن زمان قصد جان این سید را می‌کند و او برای حفظ جان‌ش از مصر به سوی کربلای معلی می‌گریزد. می‌گوید: پانزده شبانه‌روز در کنار قبر سیدالشهدا (علیه السلام) به دعا و تضرع مشغول بودم تا این‌که حضرت قائم الزمان و ولی الزمان بقیة الله ارواحنا فداه بین خواب و بیداری نزد آمدند و احوال مرا پرسیدند. آن‌گاه فرمودند: چرا دعایی را که انبیای الهی در هنگام سختی می‌خوانند، نخواندی؟ سپس پنج شب متوالی نزد من آمدند و دعا را به من تعلیم دادند و فرمودند: در شب جمعه، غسل کرده و نماز شب خود را بخوان. وقتی از سجده‌ی شکر فارغ شدی، دو زانو بنشین و با حال «ابتهال» این دعا را بخوان.

إِلَهِي وَقَدْ أَطَلْتُ دُعَائِي وَأَكْثَرْتُ خِطَابِي وَضِيقُ صَدْرِي حَدَانِي عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ وَحَمَلَنِي إِلَيْهِ عِلْمًا مَنِي بِأَنَّهُ يُجْزِيكَ مِنْهُ قَدْرُ الْمَلْحِ فِي الْعَجِينِ بَلْ تَكْفِيكَ عَزْمُ إِرَادَةٍ وَأَنْ يَقُولَ الْعَبْدُ بَنِيَّةً صَادِقَةً وَ لِسَانٍ صَادِقٍ «يَا رَبِّ» فَتَكُونَ عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِكَ وَقَدْ نَجَاكَ بِعَزْمِ الْإِرَادَةِ قَلْبِي.^۱

خداوندا، دعايم را طولانی کردم و سخن گفتنم زیاد شد؛ اما سینه‌ی تنگم مرا به همه‌ی این‌ها برانگیخت و وا داشت با این‌که می‌دانم برای [جلب توجه و رضای] تو به اندازه‌ی نمک داخل غذا کفایت می‌کند، بلکه [بالاخر] تصمیم قاطع برای تو کفایت می‌کند و این‌که بنده با خلوص نیت و زبان راست یک «یا رب» بگوید تا تو نزدگمان بنده‌ات باشی و اکنون قلب من با تصمیم قاطع تو را مناجات می‌نماید.

آری، خداوند به کم‌تر از نمک داخل غذا هم راضی می‌شود و آن این‌که بنده یک تصمیم قاطع بگیرد و آن‌گاه با خلوص نیت و زبان راست - که حکایت از آن تصمیمش می‌کند - یک «یا رب» بگوید، جواب لبتیک خدا را خواهد شنید. عجب معبود نزدیکی! آیا از این نزدیک‌تر هم کسی هست؟ فاصله از این کمتر؟ پس راست فرمود امام زین‌العابدین علیه السلام که: «أَنَّ الرَّاحِلَ إِلَيْكَ قَرِيبُ الْمَسَافَةِ».

باید یک‌بار برای همیشه تصمیم خداحافظی با گناهان را گرفت. هرگاه انسان متذکر شد که حجاب او در برابر خداوند، اعمال زشت اوست، فوراً باید این تصمیم قاطع را بگیرد. اگر به تأخیر بیندازد، شیطان و سوسه خواهد کرد و نخواهد گذاشت این تصمیم منعقد شود. عزم اراده همان و لبتیک پروردگار همان.

۱ (ابتهال بالآبردن و کشیدن دست‌ها به سوی آسمان همراه با اشک ریختن است. اصول کافی، کتاب الدّعا، باب الرّغبة والرّهبة، ح ۱) من چنین کردم. شب شنبه آن حضرت نزد آمدند و بشارت دادند که دعایت مستجاب شد و خدای عزّ و جلّ به محض تمام شدن دعایت، دشمنت را به هلاکت رساند. می‌گوید: من به سوی شهر خود روان شدم، هنوز به آن‌جا نرسیده بودم که خبر هلاکت آن حاکم ظالم را به من دادند. وقتی رسیدم معلوم شد درست در زمانی که از دعايم فارغ شده بودم، آن فرد به هلاکت رسیده بود. تفصیل این داستان و متن دعای امام عصر علیه السلام را مرحوم سیدبن طاووس در کتاب شریف «مهج الدعوات» به طور کامل نقل کرده است. (مهج الدعوات / ۲۸۰ - ۲۹۳) خواندن این دعا در رفع گرفتاری‌ها بسیار مجرب است.

۲۳۲ * کتاب توحید، دفتر دوم، معرفت خدا و آثار و احکام آن

صدوق هم نسخه‌های مختلف داشته که در یک نسخه‌ی آن تعبیر «خَلَقَهُ» نقل شده است. این نقل در شرح کتاب التوحید صدوق که مرحوم قاضی سعید قمی تألیف کرده، آمده است.^۱ نقل دیگر هم از امام هشتم علیه السلام است که فرمودند:

۳- خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ حِجَابٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ.^۲

آفرینش خدا مخلوقات را حجابی میان او و آنهاست.

همین عبارت را مرحوم مجلسی «خَلَقَهُ اللَّهُ الْخَلْقَ...» نقل فرموده است^۳ که تفاوتی در معنا بایکدیگر ندارند.

حدیث دیگر هم از وجود مقدس امام هشتم علیه السلام می‌باشد. فرمودند:

۴- حَجَبَ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ لِيُعْلَمَ أَنَّ لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا غَيْرُهَا.^۴

برخی از مخلوقات را از برخی دیگر پوشیده داشت تا معلوم شود که حجابی بین او و مخلوقات جز خود آنها نیست.

همین حدیث را مرحوم مجلسی با تفسیر بسیار مختصر نقل کرده است. آخر عبارت به جای «غیرها»، «مِنْ غَيْرِهَا» آورده است.^۵ حدیث بعدی را مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام آورده‌اند:

۵- حَجَبَ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ لِيُعْلَمَ أَنَّ لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ.^۶

تفاوت این حدیث با حدیث چهارم در این است که کلمه‌ی «غیرها» و «مِنْ غَيْرِهَا» هیچ‌یک نیامده است. اما همین حدیث در نقل مرحوم صدوق، تعبیر «غَيْرُ خَلْقِهِ» را اضافه دارد.^۷

۱- شرح توحید صدوق ۱/ ۲۹۱.

۲- التوحید، باب ۲، ح ۲ / ۳۵ و ۳۶.

۳- بحار الأنوار ۴/ ۲۲۸.

۴- التوحید، باب ۲، ح ۲ / ۳۸.

۵- بحار الأنوار ۴/ ۲۲۹.

۶- اصول کافی، کتاب التوحید، باب جوامع التوحید، ح ۴.

۷- التوحید، باب ۴۳، ح ۲ / ۳۰۹.

ملاحظه می‌شود که در این پنج حدیث با نقل‌های متعددی که بعضی از آن‌ها دارند، گاهی «آفرینش و خلق کردن» خداوند، حجاب‌بندگان در برابر او دانسته شده و گاهی «آفریدگان و مخلوقات» و گاهی هم نفی حجاب شده است. به نظر می‌رسد که همه‌ی این احادیث می‌خواهند یک حقیقت را روشن کنند؛ هر چند که با الفاظ مختلف بیان شده‌اند. آن حقیقت دو رویه دارد: یک رویه‌ی آن این است که در معرفت خداوند هیچ‌گاه مباینت میان خالق و مخلوق از بین نمی‌رود و اشتراک یا وحدت وجودی بین آن‌ها پیش نمی‌آید. به عبارت ساده‌ای که پیش‌تر اشاره شد، مخلوق با معرفت خالق از حصار و لاکِ مخلوقیت بیرون نمی‌آید. افتراق و مفارقت و خلّو وجودی خالق و مخلوق از یکدیگر هیچ‌گاه نقض نمی‌شود. رویه‌ی دیگر این حقیقت آن است که چیزی جز خود خالق (معروف) و مخلوق (عارف) در کار نیست که بخواهد حاجب و ساتر خالق از مخلوق باشد. نتیجه این که منشأ و ریشه‌ی مباینت میان خالق و مخلوق، خود مخلوقیت یا خلقت آن‌هاست. مخلوقیت مخلوق اقتضای مباینت و مفارقت وجودی میان خالق و مخلوق دارد.

پس ما نفس مباینت بین خالق و مخلوق را می‌توانیم «حجاب» بنامیم؛ مخلوقیت مخلوق را هم می‌توانیم حجاب تعبیر کنیم و به خود وجود مخلوق هم می‌توانیم کلمه‌ی حجاب را اطلاق نماییم. این‌ها همه یک معنا را می‌رسانند که از آن به حجاب ذاتی تعبیر می‌کنیم؛ یعنی حجابی که مقتضای ذاتی مخلوقات یا خلقت آن‌هاست و به دلیل ذاتی بودن، تا مخلوق، مخلوق است، این حجاب هم رفع شدنی نیست. بنابراین، همه‌ی معرفت‌ها برای هر مخلوقی در هر رتبه‌ای که باشد، معرفت در حجاب یا احتجاب است و هیچ کس حتّی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در بالاترین درجات معرفت خویش به پروردگار چون از مخلوقیت خارج نمی‌شود، معرفتش هم بدون این حجاب ذاتی نیست. یعنی نمی‌توان با تعابیری نظیر «فنا» و «وحدت» و... از این معرفت یاد کرد. روشن است که این حجاب عقلاً قابل رفع نیست. در واقع معرفت بدون این حجاب عقلاً مُحال است.

نفی تشبیه در احتجاب خداوند

اما حدیث پنجم به نقل از مرحوم کلینی که ظاهرش نفی حجاب بین خالق و مخلوق است، به قرینه‌ی احادیث دیگر و نقل مرحوم صدوق از آن، معنایش این است که حجابی جز خود مخلوقات و خلقت آن‌ها در کار نیست. در واقع این حدیث ناظر به رویه‌ی دوم حقیقتی است که اشاره کردیم. به عبارتی در مقام بیان این نکته است که حجابی که نسبت به خدا مطرح می‌شود، قابل قیاس و تشبیه به حجابی که میان مخلوقات بایکدیگر است، نمی‌باشد. پس حجاب را به معنایی که در عالم مخلوقات راه دارد، نفی می‌کند.

برای این که دقت موجود در فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام روشن شود، بعضی جملات قبلی آن را هم نقل می‌کنیم:

بِتَشْعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عُرِفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ وَ بِتَجْهِيرِهِ الْجَوَاهِرَ عُرِفَ أَنْ لَا جَوْهَرَ لَهُ وَ بِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا ضِدَّ لَهُ وَ بِمُقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ... فَفَرَّقَ بَيْنَ قَبْلِ وَ بَعْدٍ لِيُعْلَمَ أَنْ لَا قَبْلَ لَهُ وَ لَا بَعْدَ... حَجَبَ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ لِيُعْلَمَ أَنْ لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ.^۱

از وسیله‌ی درک قرار دادن قوای ادراکی توسط «او» فهمیده می‌شود که او قوای ادراکی ندارد و از جوهر قرار دادن جوهر به وسیله‌ی «او» روشن می‌شود که خود او جوهر ندارد و به واسطه‌ی ضِدِّیتی که «او» میان اشیا برقرار کرده، می‌توان فهمید که او ضِدّ ندارد و از قرین هم قرار دادن اشیا توسط او فهمیده می‌شود که او خود قرین ندارد... پس بین قبل و بعد جدایی انداخت تا روشن شود که او قبل و بعدی ندارد... میان بعضی از مخلوقات با بعضی دیگر حاجب و ساتر قرار داد تا معلوم شود که میان او و مخلوقاتش حاجبی (پوشاننده‌ای) نیست.

لحن همه‌ی این عبارات یکسان است و استدلال موجود در آن‌ها همان قاعده‌ی

۱- اصول کافی، کتاب التوحید، باب جوامع التوحید، ح ۴.

عقلی کلی است که: خالق اشیا از آن چه خود در میان مصنوعاتش جاری ساخته، منزّه است. عقلاً مُحال است که صانع متعال محکوم چیزی شود که خود آن را بر مصنوعاتش حاکم ساخته است.^۱

همین قاعده‌ی عقلی در مورد حجاب داشتن مخلوقات و حجاب نداشتن خالق آن‌ها جاری می‌شود. وقتی حجاب‌ها را خود خداوند میان مخلوقات قرار داده، می‌توان فهمید که خود، محجوب به حجاب نیست. آن چه ما از مفهوم «حجاب» درک می‌کنیم، در حوزه و قلمرو مخلوقات است. بنابراین باید گفت: حجاب و محجوب هیچ کدام بر خالق مخلوقات صدق نمی‌کند. درست به همان دلیل که قبل و بعد داشتن نسبت به مخلوقات معنا دارد و خداوند منزّه از قبل و بعد داشتن است، باید بگوییم که از حجاب داشتن و محجوب شدن هم منزّه و متعالی است.

آن حجابی که در مخلوقات وجود دارد، برای خداوند نقص و محدودیت است. حاجب یا محجوب بودن و حجاب داشتن همگی صفات مصنوعات و مخلوقات اند و صانع متعال به دلیل مصنوع نبودن از همه‌ی این‌ها منزّه و مبرا است.

معنای منحصر به فرد حجاب در مورد خداوند

نتیجه این که اگر هم تعبیر حجاب داشتن و در احتجاب بودن را به خدا نسبت می‌دهیم، باید اصل عدم تشبیه را به طور کامل رعایت کنیم و لذا همه‌ی این‌ها صرفاً معنای تنزیهی خواهند داشت و همان طور که گذشت، حجاب مخلوقیت در معرفت خدا از میان نمی‌رود؛ یعنی این که شناخت خدا از طریق اتصال با او، فنا در او، وحدت با او و... حاصل نمی‌شود. در واقع تمام مُدل‌ها و نسخه‌هایی را که از معرفت در عالم مخلوقات داریم، باید در معرفت به خدا کنار بگذاریم. به معنای کامل کلمه باید گفت که معرفت خدا هیچ گونه مثل و مانندی ندارد و هیچ چیز را نمی‌توان نمونه‌ی آن دانست. به همین دلیل، آن نوع احتجابی که در معرفت خداوند وجود دارد، هیچ شبیه و

۱ - توضیح مفصل این مطلب در کتاب توحید، دفتر اول / ۱۶۸ - ۱۷۳ آمده است.

نظیری ندارد و ما اصولاً فرض آن را هم در عالم مخلوقات نمی‌توانیم بکنیم که در فصول گذشته با عبارات مختلف بر این حقیقت تأکید کرده‌ایم.

نشانه‌ی وجود این حجاب ذاتی و رفع‌نشدنی این است که هیچ‌گونه توضیح اثباتی در این‌که چگونه معرفت خدا برای انسان ممکن می‌شود، نمی‌توانیم بدهیم. واقعاً بر چه مبنا و بر اساس چه تئوری‌ای می‌توان دو موجود متباین از همه‌ی جهات را فرض کرد که یکی به دیگری معرفت پیدا کند؟ بین آن‌ها هیچ نوع سنخیت و اشتراک وجودی نیست چه رسد به این‌که وحدت داشته باشند یا این‌که عارف فانی در معروف گردد. با این‌همه خود خدا - نه صورتی و و جهی از او - معروف واقع می‌شود. این امر واقعاً عجیب و حیرت‌آور است و با دانش‌ها و علوم بشری اصلاً قابل توجیه نیست.

مبنای فلاسفه‌ی صدرایی را در توجیه معرفت چیزی به چیز دیگر ملاحظه کردیم. قاعده‌ی آن‌ها این بود که: «لَا يَعْرِفُ شَيْءٌ شَيْئاً إِلَّا بِمَا هُوَ فِيهِ مِنْهُ» یعنی تائیک جهت وحدت و یک حیثیت مشترک وجودی بین دو چیز نباشد، مُحال است که یکی دیگری را بشناسد. این‌ها فلاسفه‌ی مشاء را که قائل به تباین در وجودات هستند، متهم می‌کنند به این‌که قائل به عزل حق از خلق هستند؛ در حالی‌که خود نمی‌دانند که این مفارقت و جدایی منتهی به تعطیل حق می‌شود.^۱ یعنی تنها راه معرفت الله را قبول سنخیت و اشتراک وجودی بلکه وحدت وجود بین عارف و معروف می‌دانند. اما اگر بخواهیم به اصل عدم شباهت بین خدا و خلق وفادار بمانیم، دیگر راهی برای توجیه معرفت خداوند برای مخلوقی مثل بشر نداریم. عجیب همین است و از معرفت به این روشنی و وضوح - که از هر معرفت دیگری روشن‌تر است - هیچ سر در نمی‌آوریم و هیچ کس نمی‌فهمد که چه می‌شود. فقط همین قدر می‌فهمیم که معرفت داریم. این است که فرموده‌اند:

۱ - لهذا تراهم قد ینفون الارتباط و یحکمون بالاختلاف بین الحقائق الوجودیة و یزولون الحق عن الخلق و ما عرفوا أنَّ ذلك یؤدّی إلى التَّعطیل. (مصباح الهدایة / ۲۶)

إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ كُلَّهُ عَجِيبٌ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ احْتَجَّ عَلَيْكُمْ بِمَا قَدْ عَرَفْتُمْ مِنْ نَفْسِهِ.^۱

معرفت خداوند یک نسخه‌ی منحصر به فرد است که نه شبیهی از او دیده‌ایم و نه می‌توانیم برایش فرض کنیم و این به خاطر احتجاب منحصر به فرد و بی‌نظیری است که در این معرفت خاص وجود دارد. خلاصه ما در عالم خلقت، حجاب ذاتی و رفع‌نشدنی را که در معرفت خداوند داریم، اصلاً نداریم و فرضش را نمی‌توانیم بکنیم. بنابراین، احتجابی هم که به خدا نسبت می‌دهیم، منحصر به فرد است و باید چنین باشد. اگر غیر از این بود، صحیح نبود. اگر ما می‌توانستیم به نحوی از انحاء، چگونگی معرفت خود به خالقمان را توجیه و تفسیر کنیم، آن‌گاه باید به صحت راهی که طی کرده‌ایم، شک می‌کردیم؛ بلکه در آن صورت یقین می‌کردیم که اشتباه آمدیم و آنچه معرفت خدا پنداشته‌ایم، واقعاً معرفت او نیست. اگر واقعاً خالق غیر مخلوق را شناخته باشیم، نشانه‌ی قطعی و لایتخلف آن این است که نتوانیم هیچ‌گونه طور و سنخ و نحوه‌ای برای آن بیان کنیم. آن‌گاه به معرفت او نائل شده‌ایم که با همه‌ی وجود وجدان کنیم که نه معلوم ماست، نه معقول، نه متصور، نه مکشوف به هیچ نور و نه همانند هر چیز دیگری که در عالم می‌شناسیم یا می‌توانیم بشناسیم. همه‌ی لطف مطلب در همین نکته‌اش است و تمام اصرار قرآن و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام که از حجاب و احتجاب خدا سخن گفته‌اند، برای حفظ همین نکته‌ی لطیف است.

حجاب غیر محجوب

بحث احتجاب خداوند را با نقل حدیث زیبایی- که پایان‌بخش این دفتر است- تکمیل می‌کنیم. از امام موسی بن جعفر علیه‌السلام نقل شده که فرمودند:

لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ احْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ
وَاسْتَرَّ بِغَيْرِ سِتْرٍ مَسْتُورٍ.^۲

۱- اصول کافی، کتاب التوحید، باب ادنی المعرفة، ح ۳.

۲- التوحید، باب ۲۸، ح ۱۲ / ۱۷۹.

بین او و آفریدگانش حجابی جز آفریدگانش نیست. احتجاب او به سبب یک حجاب پوشیده نیست و پوشیده‌بودنش به خاطر پرده‌ی پوشیده‌ای نیست.

دو جمله‌ی اخیر این حدیث عیناً از حضرت رضا علیه السلام هم نقل شده است.^۱

این بیانات زیبا و عمیق عبارات دیگری است برای تأکید بر این حقیقت که احتجاب خداوند هیچ شباهتی با احتجاب مخلوقات از یکدیگر ندارد و اگر صحبت از حجاب یا احتجاب می‌شود، دنبال حجابی جز خود مخلوقات نباید گشت. هیچ پرده‌ای- تا آن‌جا که ما از پرده مفهوم داریم- بین خدا و خلق نیست. اصلاً خداوند محجوب نیست. تعبیر «محجوب» برای خداوند در روایات به کار نرفته؛ بلکه نفی محجوبیت شده است: (لَا شَيْءَ يَحْجُبُهُ... لَا يَحْجُبُهُ شَيْءٌ عَنْ شَيْءٍ). پس خداوند محجوب نمی‌شود؛ اما این خلق خدا هستند که از او محتجب می‌شوند. پس حاجب و حجاب و احتجاب در حقیقت برای مخلوقات است. آن‌هم به وجود خودشان برمی‌گردد. حجاب خلق در برابر خدایک حجاب پنهان نیست و یک پرده‌ی پوشیده نیست؛ بلکه وجود خودشان است. پس دنبال حجابی که پنهان باشد یا پرده‌ای که پوشیده باشد، نباید بگردیم. خودمان هستیم که هم عارف بالله‌ایم و هم محتجب از اویم و تا وقتی هستیم، این حجاب هم با ما هست. وقتی هم نباشیم، نه معرفت داریم و نه احتجاب. معرفت قطعاً با احتجاب است، معرفت بدون احتجاب نداریم. این هم بیان دیگری است از عجیب بودن معرفت خداوند که کسی هم که عارف به او باشد و در اوج معرفت، محتجب از اوست. آن‌هم حجابی که ذاتی مخلوق است و رفع‌شدنی نیست. در همه‌ی مراتب معرفت حتی معرفت اول مخلوق عالم، وجود مقدس پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم در اوج حالات عرفانی‌اش این احتجاب هست. این بیانات توضیح حجاب ذاتی یا حجاب مخلوقیت است و حجاب غیر ذاتی و رفع‌شدنی (گناهان) را هم شناختیم.

۱- همان، باب ۵، ح ۹۸/ ۵.

اشاره‌ای به حجب نورانی خداوند

اما این دو نوع حجاب، به عنایتی حجاب «ظلمانی» هم نامیده می‌شوند. در مقابل، حجاب دیگری هم در معرفت خداوند مطرح می‌شود که حجاب «نورانی» پروردگار خوانده می‌شود. حجاب نورانی مخلوقی است از مخلوقات پروردگار که عقلاً رفع‌ناشدنی نیست؛ ولی سنت خدا بر این است که این حجاب‌های نورانی واسطه‌های معرفت او باشند.

إن شاء الله توضیح مفهوم «حجاب نورانی» و بیان مصادیق این «حجب نورانی» در دفتر بعدی کتاب توحید خواهد آمد. در این جا فقط اسمی از آن آوردیم تا بدانیم غیر از دو معنایی که برای حجاب پروردگار گفتیم، معنای دیگری هم هست که فعلاً وارد بیانش نشده‌ایم.

از خدا می‌خواهیم به لطف و کرم خویش توفیق تکمیل مباحث معرفت و کتاب توحید را در آینده‌ی نزدیک به راقم ناقابل این سطور عنایت فرماید. الهی آمین!

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۵۹ شمسی.
۳. اسفار اربعه، صدر المتألهین شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۹۸۱ میلادی.
۴. اقرب الموارد، سعید شرتونی.
۵. اقبال الاعمال، سیدین طاووس، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۷ شمسی.
۶. الاحتجاج، طبرسی، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ قمری.
۷. الإرشاد، شیخ مفید، قم: کنگره‌ی جهانی هزاره‌ی شیخ مفید، ۱۴۱۳ قمری.
۸. البلد الامین، ابراهیم بن علی کفعمی، چاپ سنگی.
۹. التوحید، شیخ صدوق، بیروت: دار المعرفة.
۱۰. الرسائل التوحیدیة، محمدحسین طباطبائی، بیروت: مؤسسة النعمان، ۱۴۱۹ قمری.
۱۱. الصّاح، جوهری، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ قمری.

۲۴۲ * کتاب توحید، دفتر دوم، معرفت خدا و آثار و احکام آن

۱۲. الغيبة، شیخ طوسی، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۷ قمری.
۱۳. الله شناسی، ج ۱، سید محمد حسین حسینی طهرانی، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ قمری.
۱۴. المصباح، ابراهیم بن علی کفعمی، قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۵ قمری.
۱۵. المصباح المنیر، قیومی، قاهره: المطبعة الأميریة، ۱۹۲۸ میلادی.
۱۶. المعجم الوسیط، ابراهیم مصطفی و...، استانبول: المكتبة الاسلامیة، ۱۳۹۲ قمری.
۱۷. بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، تهران: المكتبة الاسلامیة، ۱۳۹۷ قمری.
۱۸. تحف العقول، ابن شعبه حرّانی، تهران: کتاب فروشی اسلامیه، ۱۳۵۴ شمسی.
۱۹. تذکرة الأولیاء، فرید الدین عطار نیشابوری، تهران: انتشارات گلشایی، ۱۳۶۱ شمسی.
۲۰. تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تهران: چاپخانه علمی، ۱۳۸۰ قمری.
۲۱. تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، قم: مؤسسه دارالکتب، ۱۴۰۴ قمری.
۲۲. تفسیر نور الثقلین، عبد علی بن جمعه عروسی حویزی، قم: المطبعة العلمیة، ۱۳۸۲ قمری.
۲۳. جامع الاخبار، تاج الدین شعیری، قم: انتشارات رضی، ۱۳۶۳ شمسی.
۲۴. داستان های شگفت، سید عبدالحسین دستغیب شیرازی، شیراز: کتابخانه مسجد جامع عتیق شیراز، ۱۳۵۵ شمسی.
۲۵. ربیع الأبرار و نصوص الأخبار، زمخشری، قم: منشورات الرّضی، ۱۴۱۰ قمری.
۲۶. رجال کشی، محمد بن عمر کشی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ شمسی.
۲۷. شرح توحید صدوق، ج ۱، قاضی سعید قمی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ شمسی.
۲۸. شرح فصوص الحکم، قیصری، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ شمسی.

۲۹. شرح مبسوط منظومه، ج ۱، مرتضی مطهری، تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۰۴ قمری.
۳۰. شرح مختصر منظومه، ج ۱، مرتضی مطهری، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۰ شمسی.
۳۱. شرح منظومه، سبزواری، تهران: نشر ناب، ۱۴۱۳ قمری.
۳۲. غرر الحکم و درر الکلم، عبدالواحد بن محمد آمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ شمسی.
۳۳. فصوص الحکم، ابن عربی (تعلیقات: عفیفی)، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ شمسی.
۳۴. قرآن و قیامت، سید محمد ضیاء آبادی، تهران: کتاب فروشی صدوق، ۱۳۹۹ قمری.
۳۵. کافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۴۸ شمسی.
۳۶. گفتار فلسفی (کودک)، تهران: هیئت نشر معارف اسلامی، ۱۳۴۱ شمسی.
۳۷. لسان العرب، ابن منظور، بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰ میلادی.
۳۸. مجله‌ی دانشگاه انقلاب، شماره‌ی ۹۸ / ۹۹، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۲ شمسی.
۳۹. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۰۸ قمری.
۴۰. مستدرکات علم رجال الحديث، علی نمازی شاهرودی، تهران: حیدری، ۱۴۱۵ قمری.
۴۱. مصباح المتهجد، شیخ طوسی، بیروت: مؤسسه فقه الشیعة، ۱۴۱۱ قمری.
۴۲. مصباح الهدایه، امام خمینی، تهران: پیام آزادی، ۱۳۶۸ شمسی.
۴۳. معجم الفروق اللغویة، ابوهلال عسکری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۱ قمری.

٢٤٤ * کتاب توحید، دفتر دوم، معرفت خدا و آثار و احکام آن

٤٤. معجم مقائیس اللغة، احمد بن فارس بن زکریّا، قم: مکتبة الأعلام الإسلامی، ١٤٠٤ قمری.

٤٥. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی، ١٣٣٧ شمسی.

٤٦. مهج الدعوات، سید بن طاووس، تهران: کتابخانه ی سنایی، ١٣٢٣ قمری.

٤٧. نهج البلاغه صبحی صالح، بیروت: ١٣٨٧ قمری.

٤٨. نهج البلاغه فیض الاسلام، تهران: ١٣٥١ شمسی.

٤٩. وسائل الشیعه، شیخ حرّ عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٣٨٩ قمری.