



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما صلوات

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

کتاب تجلیل

مقدمہ

عرفت خداداد آئندہ احکام کن

کتب خانہ بی بی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب توحید - دفتر دوم: معرفت خدا و آثار و احکام آن

نویسنده:

محمد بنی هاشمی

ناشر چاپی:

منیر

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۲	کتاب توحید - دفتر دوم: معرفت خدا و آثار و احکام آن
۱۲	مشخصات کتاب
۱۳	اشاره
۲۶	پیش گفتار
۳۰	بخش اول: معرفت الله و آثار آن
۳۰	فصل ۱: معرفت چیست؟
۳۰	استفاده از معنای لغوی در امور وجدانی
۳۰	اشاره
۳۱	معنای اول معرفت: علم
۳۱	معنای دوم معرفت: علم به «عین» چیزی
۳۴	معنای سوم معرفت: دانش حسی
۳۵	معنای چهارم معرفت: سکون و طمأنینه
۳۶	معنای پنجم معرفت: ادراک بسائط و جزئیات
۳۷	معنای ششم معرفت: اقرار در برابر انکار
۳۸	جمع بندی و نتیجه گیری
۴۰	فصل ۲: عجز از معرفت صانع متعال با نور علم و عقل
۴۰	عدم تلازم اثبات صانع با معرفت او
۴۰	اشاره
۴۱	محال بودن معرفت علمی (و عقلی) به صانع متعال
۴۲	اقرار به عجز از معرفت صانع: آخرین حدّ تنبّه عاقل نسبت به او
۴۲	تنبّه به عجز از معرفت: تنها وسیله برای قرار گرفتن در مسیر صحیح معرفت
۴۶	فصل ۳: امکان حصول معرفت نا با نور علم و عقل

- ۴۶ معرفت ماهیات به نور علم و عقل
- ۴۶ اشاره
- ۴۸ معرفت نسبت به نور علم (و عقل) بدون معلومیت (و معقولیت) آن
- ۴۹ عدم مکشوفیت ذات نور در عین معروفیت آن
- ۵۰ معرفت وَلَهی (در عین احتجاب) نسبت به انوار
- ۵۲ علم، معلوم و عقل، معقول نمی شوند
- ۵۲ تصوّرناپذیری نور علم و عقل با وجود معرفت به آن ها (لافکری)
- ۵۴ توصیف ناپذیری نور علم و عقل
- ۵۵ دخالت نداشتن چگونگی حصول معرفت در معنای آن
- ۵۶ فصل ۴: وجدان معرفت «الله»
- ۵۶ وجدان قیوم و مقلّب انسان
- ۵۶ اشاره
- ۵۷ تفاوت اول بین اثبات صانع و معرفت او
- ۵۸ تفاوت دوم بین اثبات صانع و معرفت او
- ۵۹ تفاوت سوم بین اثبات صانع و معرفت او
- ۶۰ تفاوت چهارم بین اثبات صانع و معرفت او
- ۶۱ تفاوت پنجم بین اثبات صانع و معرفت او
- ۶۱ تفاوت ششم بین اثبات صانع و معرفت او
- ۶۲ تفاوت هفتم بین اثبات صانع و معرفت او
- ۶۲ معرفت «قُرب» او
- ۶۳ معرفت «عظمت» او
- ۶۴ معرفت «انس» او
- ۶۵ معرفت «رأفت» او
- ۶۶ معرفت مجموعه ای از اوصاف او

- ۶۶ عدم معرفت ذات و صفات او به نور علم و عقل
- ۶۸ فصل ۵: شواهد نقلی بر تحقق معرفت «الله»
- ۶۸ فایده ی ذکر شواهد نقلی معرفت
- ۶۸ اشاره
- ۶۹ شاهد اول: وجدان «منجی» بودن خداوند
- ۷۲ شاهد دوم: معنای «الله»
- ۷۳ شاهد سوم: معرفت «الله» در بلايا
- ۷۴ شاهد چهارم: معرفت «الله» با توجه به آیات تکوینی او
- ۷۶ شاهد پنجم: مخفی نبودن «الله» از بندگانش
- ۷۷ خلاصه ی فصل و سیر آینده بحث
- ۷۸ فصل ۶: آثار و برکات معرفت «الله»
- ۷۸ تفاوت آثار معرفت به خاطر تفاوت انواع و مراتب آن
- ۷۸ اشاره
- ۷۸ فضایل شگفت معرفت خداوند
- ۸۱ اولین نشانه ی معرفت خدا: خوف
- ۸۲ تنبیه عقلی به لزوم خوف از خدا
- ۸۲ وجدان خوف از خداوند
- ۸۴ نشانه های خوف در دعای سحر ماه مبارک رمضان
- ۸۶ گریه: نشانه ی خوف از خدا
- ۸۷ گریه ی امیرالمؤمنین (ع) از خوف خدا
- ۹۰ دل کندن از دنیا: نشانه ی خوف
- ۹۱ دومین نشانه ی معرفت خدا: زهد در دنیا
- ۹۲ معرفت صحیح و غیر صحیح
- ۹۴ سومین نشانه معرفت خدا: حزن

۹۵	اسباب حزن مؤمن در دنیا
۹۹	نشانه های عرفان حقیقی و عرفان جعلی
۱۰۲	شادی مؤمن
۱۰۳	چهارمین نشانه ی معرفت خدا: عذرپذیری
۱۰۵	خودشناسی شرط خداشناسی
۱۰۶	خودشناسی در دعای ابوحمزه ی ثمالی
۱۱۰	خودشناسی مقدمه ی عذرپذیری
۱۱۳	بخش دوم: احکام و اوصاف معرفت الله
۱۱۳	اشاره
۱۱۵	فصل ۱: نفی حدّین (تعطیل و تشبیه) از معروف
۱۱۵	قبح عقلی انکار معروف
۱۱۵	اشاره
۱۱۷	نفی تعطیل از صفات معروف
۱۱۸	نفی تشبیه از ذات معروف
۱۲۰	نفی تشبیه از صفات معروف
۱۲۱	عجز عاقل از توصیف معرفت ذات و صفات
۱۲۳	ظهور و بطون خداوند
۱۲۵	بطون در ظهور پروردگار
۱۲۹	نقد و بررسی توجیه فلسفی
۱۳۲	قُرب و بُعد خداوند
۱۳۵	معرفت وَّلهی (الله)
۱۳۷	وَّله عاقل پس از حصول معرفت غیرعقلی
۱۳۹	تفاوت وله در مقام اثبات صانع با وَّله در مقام معرفت
۱۴۰	معرفت غیر عقلی و اثبات عقلی

- ۱۴۲ تفاوت اثبات خدا با اعتقاد به او
- ۱۴۴ اعتقاد عقلی به خداوند
- ۱۴۷ فصل ۲: معرفت واجب (ایمان) به خدای متعال
- ۱۴۷ اشاره
- ۱۴۷ جایگاه معرفت واجب
- ۱۴۹ معرفت واجب یا ایمان قلبی
- ۱۵۱ معرفت عقلی یا «بالعقل» نسبت به خدا
- ۱۵۳ محکومیت عاقل به اقرار به خداوند
- ۱۵۷ فصل ۳: اوصاف معرفت الله
- ۱۵۷ اشاره
- ۱۵۷ ۱- ذهنی و فکری نبودن معرفت
- ۱۵۹ ۲- بداهت معنای معرفت
- ۱۶۰ ۳- مکشوف نبودن چگونگی حصول معرفت
- ۱۶۳ ۴- اختیاری نبودن معرفت
- ۱۶۳ اشاره
- ۱۶۳ نشانه‌ی اختیاری بودن یک فعل
- ۱۶۵ اختیاری نبودن معرفت مجدد
- ۱۶۶ تفکیک اصل معرفت از مقدمات آن
- ۱۶۹ دلیل نقلی اختیاری نبودن معرفت
- ۱۶۹ اختیاری نبودن معرفت خداوند
- ۱۷۱ اتمام حجّت خدا با اعطای معرفت
- ۱۷۲ ۵- مستوریّت ذاتی معروف
- ۱۷۲ اشاره
- ۱۷۴ احتجاب خداوند از همه‌ی انوار

- ۱۷۵ عدم تشبیه در نور دانستن خدا
- ۱۷۷ معنای تنزیهی «نور» برای خدا
- ۱۷۸ ۶- معروفیت در غیب
- ۱۸۰ دعای شب بیست و سوم ماه رمضان
- ۱۸۲ عبارتی از دعای احتجاج
- ۱۸۴ انحصار معرفت در عرفان بشری به معرفت اسما و صفات حق
- ۱۸۵ بالاترین حدّ معرفت در عرفان بشری
- ۱۸۷ نفی کلی معرفت خدا در عرفان بشری
- ۱۸۹ فصل ۴: احکام معرفت الله در توحید مفضّل
- ۱۸۹ اشاره
- ۱۸۹ اعتبار مفضّل و رساله اش
- ۱۹۱ خلاصه ی ماجرای حدیث مفضّل
- ۱۹۳ حدّ عقل در معرفت خالق
- ۱۹۶ تکلیف عاقل در برابر خالق
- ۱۹۷ حدّ فهم عاقل از صفات خالق
- ۱۹۹ فوقیت خالق «بما لا نهاییه له» از هر مثالی
- ۲۰۱ سرّ اختلاف در مورد خالق
- ۲۰۲ رسوخ علم
- ۲۰۴ متعمّقین آخر الزّمان
- ۲۰۸ علّت و معنای استتار خالق
- ۲۰۹ تنها جهت قابل فهم در معرفت خالق
- ۲۱۱ نامعلوم و قریب بودن خالق
- ۲۱۲ سوء برداشت فلسفی از حدیث مفضّل
- ۲۱۷ فصل ۵: بینوئیت خدا و خلق

- ۲۱۷ اشاره
- ۲۱۷ مابینت و تعالی خدا از خلق
- ۲۱۹ خالی بودن خدا از خلق
- ۲۲۱ خالی نبودن خدا و خلق از یکدیگر در فلسفه
- ۲۲۳ خارج شدن خدا از غیب با معرفتیت در فلسفه
- ۲۲۵ مفارقت و تفریق بین خدا و خلق
- ۲۲۶ معیارهای شناخت خدا در نگاه امیرالمؤمنین (ع)
- ۲۲۹ قابل قیاس نبودن خدا با خلق
- ۲۳۰ مقدم بودن خدا بر خلق
- ۲۳۱ داخل و خارج اشیا بودن خداوند
- ۲۳۵ فصل ۶: احتجاب خلق از خداوند
- ۲۳۵ (جدید)
- ۲۳۵ عدم احتجاب خدا از خلق
- ۲۳۸ حجاب رفع شدنی در برابر خدا
- ۲۴۰ قرب خداوند به سالک طریق معرفت
- ۲۴۳ حجاب غیر قابل رفع (ذاتی) در معرفت خداوند
- ۲۴۶ نفی تشبیه در احتجاب خداوند
- ۲۴۷ معنای منحصر به فرد حجاب در مورد خداوند
- ۲۴۹ حجاب غیر محجوب
- ۲۵۱ اشاره ای به حجب نورانی خداوند
- ۲۵۳ فهرست منابع
- ۲۵۷ درباره مرکز

کتاب توحید - دفتر دوم: معرفت خدا و آثار و احکام آن

مشخصات کتاب

- سرشناسه: بنی هاشمی، سیدمحمد، ۱۳۳۹ -
 عنوان و نام پدید آور: کتاب توحید/ محمد بنی هاشمی.
 مشخصات نشر: تهران: منیر، ۱۳۸۸ -
 مشخصات ظاهری: ج.
 شابک: ۳۴۰۰۰ ریال: ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۱۴۶-۹؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج. ۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۷-۷؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج. ۳: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۶۵-۷؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج. ۴: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۷-۷:
 یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).
 یادداشت: ج. ۳ (چاپ اول: ۱۳۹۰).
 یادداشت: ج. ۴ (چاپ اول: ۱۳۹۱) (فپا).
 یادداشت: کتابنامه.
 مندرجات: ج. ۱. اثبات صانع. - ج. ۲. معرفت خدا و آثار و احکام آن. - ج. ۳. تسیح و توحید خداوند. - ج. ۴. معرفت بلایه و بدون
 الآیهی خداوند
 موضوع: توحید
 موضوع: الهیات
 موضوع: خدا -- اثبات
 رده بندی کنگره: BP۲۱۷/۴/ب۸۷ک ۲ ۱۳۸۸
 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۲
 شماره کتابشناسی ملی: ۱۶۵۵۰۵۹
 ص: ۱

اشاره

ص: ۲

پیش گفتار

«الْحَمْدُ لِلَّهِ كُلَّمَا حَمِدَ اللَّهُ شَيْئًا وَ كَمَا يُحِبُّ اللَّهُ أَنْ يُحَمَدَ وَ كَمَا هُوَ أَهْلُهُ وَ كَمَا يَتَّبَعِي لِكَرَمِ وَجْهِهِ وَ عِزِّ جَلَالِهِ.» (۱)

زبان از شکر و ستایش خداوند مٔان قاصر است که توفیقی مجدد عنایت فرمود و دفتر دوم کتاب توحید به رشته ی تحریر درآمد. وقفه ای که در تألیف این دفتر افتاد، انتشار آن را قدری به تأخیر انداخت تا این که برکات ویژه ی ماه مبارک رمضان شامل حال گردید و عنایت مهدوی روح تازه ای در کار دمید. حجم عمده ی کار در طول این ماه خدا انجام گردید و گام اول در ادامه ی بحث معرفت خداوند برداشته شد.

این دفتر از دو بخش عمده تشکیل شده که هر کدام شامل شش فصل می باشد. بخش اول به بیان دقیق معرفت الله و آثار آن اختصاص یافته است. برای این منظور از بحث لغوی درباره ی معانی مختلف کلمه ی «معرفت» آغاز کرده ایم و سپس به بیان امکان حصول معرفت خداوند بدون وساطت نور و علم و عقل پرداخته ایم. آن گاه تذکراتی وجدانی در مورد معرفت الله ذکر کرده ایم و آن را با بیان شواهد نقلی در این خصوص تأیید و تکمیل نموده ایم. آخرین فصل بخش نخست هم به بیان مهم ترین آثار معرفت

ص: ۱۵

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

در بخش دوم کتاب به شناخت دقیق احکام و اوصاف معرفت خداوند همت بسته ایم. روشن نمودن نقش عقل در پذیرش معرفت الهی یکی از اهداف مهم 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 معرفی 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، حداقل دو دفتر دیگر برای تکمیل آن لازم است که از خدای مَنان 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 (ع) تقدیم می‌نمایم. إن 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 بقیة الله الأعظم ارواحنا فداه روشن بفرما. الهی آمین!

سید محمد بنی هاشمی

رمضان المبارک ۱۴۳۰ - شهریور ۱۳۸۸

ص: ۱۶

بخش اول: معرفت الله و آثار آن

فصل ۱: معرفت چیست؟

استفاده از معنای لغوی در امور وجدانی

اشاره

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 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 برمی‌خوریم.

ص: ۱۹

معنای اول معرفت: علم

اولین معنای معرفت که عام‌ترین معنای آن است، مطلق «علم» و آگاهی می‌باشد. گفته‌اند:
 العِرفَانُ: العِلْمُ... عَرَفَهُ يَعْرِفُهُ عِرْفَانًا وَعِرْفَانًا وَمَعْرِفَةً. (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 (ع) پیدا می‌کنیم. به عنوان مثال در فرمایش حضرت موسی بن جعفر (ع) به هشام چنین آمده است:

يا هشام! قد جعل الله ذلك دليلاً على معرفته بأن لهم مدبراً. (۲)

ای هشام! خداوند آن (آیات) را نشانه‌ای برای او (عاقل) 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 صُیْنَعِ 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:

الفرق بين العلم والمعرفة أن المعرفة أخص من العلم لأنها علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه والعلم يكون مجملاً ومفصلاً... فكل معرفة

ص: ۲۰

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

۲-۲- اصول کافی، کتاب العقل والجهل، 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 أَلَّا يَضْرِبَ آخِرَ مِنَ التَّنْخِصِصِ فِي ذِكْرِ الْمَعْلُومِ. (۱)

فرق بین علم و معرفت این است که معرفت نوع خاصی از علم می باشد؛ زیرا معرفت علم به خود (عین) چیزی به صورت تفصیلی و جدا شده از غیر خودش است؛ در حالی که علم می تواند 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 می کند؛ اما لفظ علم چنین معنایی را نمی رساند، مگر آن که به صورت دیگری معلوم، مشخص گردد.

طبق این بیان، علم به هر نوع آگاهی درباره ی یک چیز اطلاق می گردد. نقطه ی مقابل آن جهل و نادانی مطلق نسبت به آن خارج می کند و به همان اندازه می توانیم او را «عالم» به آن چیز بنامیم. اما این آگاهی مبهم و ناقص «معرفت» آن چیز محسوب نمی شود. «معرفت» یا شناخت وقتی صدق می کند که علم به چیزی دقیق و متمایز کننده 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 حد است که می دانیم در حال حرکت می باشد؛ ولی آن را هنوز نمی شناسیم؛ چون نمی دانیم که چیست. احتمال می دهیم چیزی از قبیل اتومبیل یا قطار باشد که آن را به حرکت درآورده اند یا موجود زنده ای از قبیل حیوان و انسان باشد که به اراده خود حرکت می کند و یا احتمالات دیگری که می توان داد. این مقدار آگاهی درباره ی یک چیز، علم هست ولی معرفت نیست. علم بودنش از آن جهت است که ما را از جهل مطلق نسبت به آن چیز خارج می کند، ولی معرفت نیست؛ چون با این حد از آگاهی نمی توانیم آن را از چیزهای دیگر تمیز و تشخیص بدهیم.

ص: ۲۱

علمی که احتمالات مختلف در معلوم آن بدهیم، علم اجمالی است و اگر به درجه ای از روشنی برسد که معلوم از چیزهای دیگر جدا و متمایز گردد، معرفت (که نوعی علم تفصیلی است) خوانده می شود. با این ترتیب، اگر آن جسم متحرک به ما نزدیک تر شود تا حدی که بفهمیم چیست، آن گاه علم خود نسبت به آن را «معرفت» و شناخت می نامیم.

در محاورات عرفی هم چنین تفکیکی وجود دارد. وقتی علم ما به چیزی صورت اجمالی مختلف نسبت به آن می دهیم، تعبیر «شناخت» برای آن به کار نمی بریم؛ اما اگر جلوتر آمد و علم ما نسبت به آن تفصیلی شد، به طوری که آن را از ماسوای خودش جدا نمود، آن گاه بر علم خود اطلاق «شناخت» می نماییم. با این توضیحات روشن می شود که هر علمی معرفت نیست؛ چون علم اجمالی و مبهم را معرفت نمی نامیم. ولی هر معرفتی علم هست؛ چون معرفت، چیزی جز علم تفصیلی که معلوم را از غیر خودش جدا می کند، نیست. بنابراین، رابطه ی علم و معرفت به اصطلاح اهل منطق، رابطه ی عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی علم مطلقاً اعم از معرفت و معرفت مطلقاً اخص از علم است یا به تعبیر دیگر، معرفت زیر مجموعه ی علم است.

البته باید توجه داشت که معرفت هم مانند علم درجات دارد؛ یعنی همان طور که علم به چیزی می تواند بیشتر شود، معرفت نسبت به آن هم قابل افزایش است. مثال درباره ی علم این است که اگر بدانیم چیزی جسم است، این خود درجه ای از علم به آن می باشد؛ چون با همین آگاهی از مجهول مطلق بودن خارج شده است. حال اگر بفهمیم که «جسم متحرک» است، علم ما به آن بیشتر می شود و هم چنین است اگر بفهمیم که «جسم متحرک رشد کننده» می باشد.

در مورد معرفت هم می توانیم درجات مختلف قائل شویم. در مثال مورد بحث اگر بفهمیم که آن جسم متحرک، حیوان است، نوع آن را شناخته ایم. علم خود را به آن «شناخت» می نامیم؛ چون فهمیده ایم که چیست و نوع آن را تشخیص و تمیز داده ایم؛

اما اگر ما به آن بیشتر شود، مثلاً بفهمیم که از چارپایان است، آن گاه شناخت ما به آن بالاتر می رود. هم چنین است اگر بفهمیم که کدام صنف از چارپایان است، معرفت ما به آن بیشتر می شود. این معرفت تا آن جا می تواند بالا رود که بسیار دقیق و جزئی به معلوم خاصی تعلق بگیرد. در این رتبه هم معرفت به یک چیز می تواند انحصار 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 کرده ایم. در این صورت با هم هستند. به این ترتیب اگر از طرق مختلف حسی، چیزی را تشخیص بدهیم، معرفت بیشتری نسبت به آن پیدا کرده ایم تا این که آن را فقط از یک طریق بشناسیم. این هم نوعی دیگر از شدت یافتن درجه ی معرفت به یک شیء است.

معنای سوم معرفت: دانش حسی

برخی از لغویین، معرفت را دانشی دانسته اند که از طریق حس حاصل می گردد. عین عبارت این است:

عَرَفْتَهُ عَرَفَةً بِالْكَسْرِ وَ عِرْفَانًا: عَلِمْتَهُ بِحَاسَّةٍ مِنَ الْحَوَاسِّ 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 می تواند مصداقی از معنای دوم معرفت باشد؛ چون آگاهی حسی ممکن است در حد 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.

ص: ۲۳

معنای چهارم معرفت: سکون و طمأنینه

در برخی دیگر از کتب اهل لغت دو معنا برای «عَرَفَ» بیان شده است. یکی:
 تَتَابَعُ الشَّيْءَ مُتَّصِلًا بَعْضُهُ بِبَعْضٍ.
 پشت سر هم آمدن و اتصال قسمت های مختلف یک چیز با یک دیگر. و دوم:
 السَّكُونُ وَالطَّمَانِينَةُ.
 آرامش و اطمینان.

آن گاه دو مصدر برای معنای دوم ذکر می کند که عبارت اند از: معرفت و عرفان. (۱)

این لغت شناس معروف (۲) در ادامه ی توضیحات خود، ارتباط این معنا را با معرفت به معنای «شناخت» چنین بیان می کند:
 مَنْ أَنْكَرَ شَيْئًا تَوَخَّشَ مِنْهُ وَ نَبَأَ عَنْهُ. (۳)

هر کس چیزی را نشناسد، از آن وحشت می کند و به آن اطمینان خاطر ندارد. منظور این است که شناخت یک چیز باعث نوعی آرامش خاطر برای شخص می شود و برعکس اگر آن را نشناسد، از آن می گریزد و وحشت دارد. انسان تا وقتی چیزی را نشناخته است، خیالش از آن آسوده نیست و احتمالات مختلفی در مورد آن می دهد؛ اما وقتی شناخت، آرامش و اطمینان خاطر پیدا می کند. به طور کلی می توان گفت که همیشه علم و آگاهی برای انسان آرامش بخش است برخلاف جهل و نادانی که نگران کننده و اضطراب آور می باشد.

ص: ۲۴

۱- ۱- معجم مقائیس اللغه ۲/۲۴۶.

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

۳- ۳- معجم مقائیس اللغه ۲/۲۴۶.

معنای پنجم معرفت: ادراک بسائط و جزئیات

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

المعرفة إدراك البسائط و الجزئیات و العلم إدراك المرکبات و الکلیات. (۱)

معرفت، ادراک امور بسیط و جزئی است و علم، ادراک امور مرکب و کلی.

طبق 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، آگاهی اش عینی و خاص می‌شود و لذا به آن «معرفت» پیدا می‌کند. این تفکیک در مورد علم و معرفت تقریباً به آن چه 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 دانسته ایم که عبارت اند از: «حق» و «زیر پا گذاشتن» این گونه آگاهی از «ظلم»، علم به آن شمرده می‌شود و برای حصول

ص: ۲۵

آن ضرورتی ندارد که فرد عالم، ظلم را بچشد یا مظلوم واقع شود.

اما نحوی دیگر آگاهی از ظلم این است که شخص، مصداقی از ظلم را بچشد و در موردی مظلوم واقع شود. در این جا می توان 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 می توانیم تعبیر «معرفت به ظلم» را به کار ببریم و آن را از «علم به ظلم» تفکیک نماییم.

روشن است که نحوه ی ادارک ما از ظلم در این دو حالت متفاوت می باشد و حال معرفت او از وضوح و روشنی بیشتری برخوردار است. در حالت اول (علم به ظلم) نمی توانیم بگوییم که ظلم را چشیده ایم؛ ولی در حالت دوم (معرفت) می توانیم تعبیر چشیدن را به کار ببریم. با این توضیحات باید معرفت را درجه ی بالاتر علم تلقی کنیم؛ چون درجه ی 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. این منظور چنین آورده است:

عَرَفَ لَهُ: أَقَرَّ. (۱)

و در ادامه «معروف» را ضِدُّ «مُنْكَر» دانسته است. (۲) با این ترتیب یکی از استعمالات لغت «معرفت» در معنای پذیرفتن و اقرار کردن به یک امر می باشد. (۳) در این صورت لغت «معروف» به معنای چیزی است که پذیرفته شد و مورد اعتراف و اقرار می باشد و ضِدُّ 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

ص: ۲۶

۱- ۲۱- لسان العرب ۱۰/۱۱۲.

۲- ۲۱- لسان العرب ۱۰/۱۱۲.

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

اخیر است. اقرار و انکار دو حالت قلبی اختیاری هستند که انسان می تواند در برابر یک حقیقت داشته باشد. این دو حالت، دو موضع گیری متفاوت قلبی در مقابل یک واقعیت اند و انسان در اتخاذ هر یک از این دو مختار است. این ویژگی، خاص همین معناست و معانی دیگر معرفت هیچ کدام اختیاری نیستند.

جمع بندی و نتیجه گیری

اگر بخواهیم اقوال کتب لغت رادرباره ی معانی «معرفت» جمع بندی کنیم، به این نتیجه می رسیم که همه ی آن ها در دو دسته ی مختلف قرار می گیرند: اول نوع خاصی از علم و آگاهی با ویژگی هایی که در ضمن معنای اول تا پنجم آن بیان شد و دوم، معنای اقرار و اعتراف که در بیان معنای 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 غیر از خود علم است و رتبه ی آن پس از حصول علم می باشد. وقتی انسان چیزی را می فهمد و می شناسد، نسبت به آن می تواند موضع «اقرار» یا «انکار» بگیرد.

حال اگر بخواهیم درباره ی معرفت به صانع متعال سخن بگوئیم، هر دو دسته ی مذکور در مورد آن صدق می کند. از دسته ی اول معنای اول (معرفت مساوی 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 می کند. اگر آگاهی از او به گونه ای باشد که شخص او را از غیر او متمایز سازد، آن گاه معرفت به معنای علم به عین صانع متعال حاصل می گردد.

معنای سوم از این دسته (دانش حسی) قابل اطلاق بر صانع متعال نیست؛ چون ذات مقدّسش عقلاً قابل احساس نمی باشد. معنای چهارم (سکون و طمأنینه) هم چون نتیجه ی معنای دوم می باشد، در مورد معرفت به صانع متعال قابل صدق است. هم چنین است معنای پنجم که آن هم به معنای دقیقش در خصوص صانع متعال ساری و جاری می گردد. معنای ششم (اقرار) نیز پس از حصول معانی پیشین نسبت به صانع متعال قابل تحقق می باشد؛ چون کسی که او را

شناخته، می تواند با اختیارش تسلیم علم خود شود یا این که با آن از درِ عناد و انکار وارد شده، زیربار 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 آن ها بر صانع متعال قابل اطلاق نیست و بقیه هر یک به شکلی در مورد آن ذات قدّوس به کار می رود.

ص: ۲۸

فصل ۲: عجز از معرفت صانع متعال با نور علم و عقل

عدم تلازم اثبات صانع با معرفت او

اشاره

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 مرحله ی «اثبات صانع» رسیده است. اکنون می خواهیم بر این حقیقت تأکید کنیم که لازمه ی عقلی اثبات صانع، «معرفت» عاقل نسبت به او نیست. ممکن است انسان دریابد که کار به مصنوعات و آن چه شبیه آن هاست، ختم نمی شود و «باید» موجودی که شبیه به مصنوعات نیست، باشد تا «به» او همه ی مصنوعات محقق گردند؛ اما در عین حال هیچ کشفی از آن موجود بی شباهت با مصنوعات نداشته باشد. ما از آن ذات غیر شبیه به مصنوعات، تعبیر به «صانع» یا «صانع ما» می کنیم؛ یعنی «صانعی» و مقصودمان نکره بودن آن است؛ یعنی آن ذات برای ما معروف و شناخته شده نیست، بلکه غیر معروف و ناشناخته است. علت به کارگیری تعبیر نکره همین است که در مرحله ی اثبات صانع و تا جایی که به نور عقل کشف می کنیم، به خود صانع و این که صانع کیست (مَنْ الصَّانِع) علم نداریم، اما نکته این است که نداشتن این معرفت، مانعی در راه علم ما

ص: ۲۹

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

مجال بودن معرفت علمی (و عقلی) به صانع متعال

معرفت علمی و عقلی یعنی چیزی را به نور یا عقل بشناسیم. در مورد صانع متعال می‌توانیم ادعا کنیم که مجال است با این انوار شناخته شود. این مجال بودن به خاطر عدم شباهت میان مصنوعات و صانع آن‌هاست. اگر واقعاً هیچ شباهتی بین آن‌ها وجود نداشته باشد، نباید در «مشکوفیت به نور علم یا عقل» مشترک باشند. این انوار، خود، مخلوقانی هستند که صانع متعال برای شناخت مخلوقاتش آن‌ها را خلق کرده است، چگونه امکان دارد چیزی که خود صانع متعال محکوم و محدود خودش جاری شود؟ به تعبیر دیگر، چگونه ممکن است صانع متعال محکوم محدود به چیزی شود که خود، آن را آفریده است؟ فرمایش امام هشتم (ع) 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 (ع) 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 امکان پذیر است، در حق صانع آن‌ها مجال است.

(۳)

ص: ۳۰

۱-۱- التوحید، باب ۲، ح ۲/۴۰.

۲-۲- همان.

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

قاعده‌ی کلی‌ی هما 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 تَبّه عاقل نسبت به او

با توضیحاتی که گذشت، می‌توانیم این حقیقت را تصدیق نماییم که بالا-ترین درجه‌ی تَبّه 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 تَبّه عقلی خود نرسیده است. اگر عاقلی به اشتباه تصوّر کند که می‌توان صانع و مصنوعات تَبّه پیدا نکرده است. چنین فردی با تذکر دیگر عاقلان می‌تواند متذکر 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.

تَبّه 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 تَبّه 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، حاجبی خواهد شد که مانع او از رسیدن به معرفت حقیقی صانع متعال است. به تعبیر دیگر، کسی که گرفتار این تصوّر باطل شده،

ناخودآگاه می خواهد همان گونه که مصنوعات را می شناسد، به صانع آن ها هم معرفت پیدا کند و لذا احکام معرفت مخلوقات را به خالق آن ها هم سرایت می دهد. این گونه گرفتار تشبیه باطل می شود و به جای صانع متعال، مصنوعی را تصوّر می نماید که به غلط، آن را غیر مصنوع می پندارد. همین پندار نادرست جای معرفت صحیح او را می گیرد و باعث می گردد که در شناخت حقیقی صانع متعال به گم راهی بیفتد و طریق صحیح آن را گم کند.

این است سرّ فرمایش گهربار امام العارفین حضرت زین العابدین (ع) که در مناجات العارفین به درگاه ربوبی عرضه می دارند:

إلهی... لم تجلّل للخلق طریفاً إلی معرفتک إلاّ بالعجز عن معرفتک. (۱)

خدایا!... راهی به سوی معرفت خود جز از طریق (اقرار) ناتوانی نسبت به معرفت خود قرار نداده ای.

در این دعای بسیار عمیق، عجز از معرفت تنها سبب و وسیله به سوی معرفت صانع متعال دانسته شده است. تعبیری که امام سجاد (ع) به کار برده اند، «بالعجز» است. به «باء» سببیت در این عبارت توجه شود. فرموده اند 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 تبّه عقلانی برسد که نمی تواند معرفت علمی و عقلی به صانع متعال پیدا کند، تازه در مسیری قرار می گیرد که می تواند به معرفت صحیح و واقعی نایل گردد. در غیر این صورت - یعنی اگر به ناتوانی خود پی نبرد - اصلاً در طریق معرفت قرار نمی گیرد و به گم راهی می افتد.

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

ص: ۳۲

برای قرار دادن انسان در مسیر معرفت صحیح دارد. به همین جهت است که امام سجّاد (ع) در دعای خود، راه پیدا کردن معرفت را در تبّه عقلانی به ناتوانی از معرفت، منحصر دانسته اند. لذا طالبان معرفت، راهی جز برداشتن این قدم برای نیل به مقصود خود ندارند.

ص: ۳۳

فصل ۳: امکان حصول معرفت نا با نور علم و عقل

معرفت ماهیات به نور علم و عقل

اشاره

در بحث اثبات صانع (۱) به مناسبت توضیح مصنوعیت ماهیات اشاره ای 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 واسطه ی نور علم و عقل تحقق می پذیرد. اکنون بحث در مورد «معروف» شدن ماهیت است. معرفت - همان طور که در فصل اول از همین مکتوب گذشت - اخص از علم است؛ یعنی حالت خاصی از علم، معرفت نامیده می شود که عبارت است از: علم به «عین» چیزی به طوری 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 می کنیم، نسبت به آن معرفت داریم؛ چون علم به آن به صورت جزئی و خاص حاصل شده است. وقتی چیزی را می بینیم یا می شنویم یا لمس می کنیم یا می چشیم و یا می بوئیم، در همه ی این حالات، آن شیء دیدنی یا شنیدنی یا لمس کردنی

ص: ۳۵

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. واسطه‌ی نور عقل می‌دانیم به خاطر این که 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 مرکب) است. معمولاً در همین حالت است که تعبیر «یافتن» و «چشیدن» را به کار می‌بریم، مثلاً می‌گوییم: ظلم را چشیده‌ام و یا آن را می‌یابم؛ 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 این که صرفاً صورت ذهنی از آن حاصل شود. به این اعتبار، همه‌ی معلومات و معقولاتِ ما وجدانی و یافتنی هستند؛ اما به اعتبار دیگری که در این جا محل بحث می‌باشد، بعضی معلومات و معقولاتِ 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 شدت وضوح و روشنی معلوم یا معقول به خاطر جزئی و خاصّ بودنش است؛ چنان که 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 آن چه بیان شد، مثال‌هایی برای معرفت علمی و عقلی به این ماهیات است. ویژگی ذاتی ماهیت، 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 معلومیت (و معقولیت) 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. ماهیاتی که ذاتشان نور نیست، معروف شدنشان به این است که به نور علم یا عقل، مکشوف و منور گردند. اما خود نور معروفیتش به این نیست که به نور دیگری معلوم و مکشوف گردد. منا 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، ماهیاتی هستند که به نوری خارج از ذوات خود، مکشوف می‌گردند؛ ولی خود نور، ماهیت و ظلمانی‌الذات 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 «الظاهرُ بِذاتهِ الْمُظْهَرُ لِغَيْرِهِ» تعریف می‌کنیم، این بیان یک تعریف صرفاً فکری و ذهنی نیست؛ بلکه کاملاً خارج گشتن، احتیاج به نور دیگری ندارد و «المُظْهَرُ لِغَيْرِهِ» یعنی معلومات و معقولات به نور علم و عقل برای ما آشکار و روشن می‌شوند.

خصوصیت دوم (آشکار ساختن غیر خود) را در ذیل عنوان قبلی توضیح دادیم که معرفت ماهیات نور علم و عقل حاصل می‌گردد؛ اما ویژگی اول (آشکار بودن ذاتش) را می‌توانیم این گونه وجدان کنیم که اگر در حال ادراک معقولی (مانند قبح ظلم)، نوری را که به آن، زشتی ظلم را می‌فهمیم، حاصل بیابیم و بدان تَبّه پیدا کنیم، در این صورت به معرفت «نور عقل» دست یافته ایم. هم چنین اگر در حال ادراک یک معلوم، نوری

را که به سبب آن علم داریم، حاضر بیابیم، به معرفت «نور علم» نایل شده ایم. 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 وام نگرفته‌اند 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 معروفیت 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 (ع) در وصف «عقل» به مفضل فرمودند:

ظاهرٌ بشواهد 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 «عقل» به معقولات به این معنا نیست که معقولات «مظهر» عقل باشند. چنین نیست، عقل چون عین نور است، ذاتاً آشکار است و معنا ندارد که یک ذات ظلمانی و فاقد نور، آشکار کننده‌ی آن باشد. اگر بخواهیم تعبیر صحیحی در این جا به کار ببریم، باید بگوییم: معقولات «مظهر» عقل هستند. مظهر یعنی محلّ ظهور و مقصود از مظهریت معقولات برای عقل این است که نور عقل در ظرف تحقّق 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 شناخته ایم. پس این معقولات نیستند که

ص: ۳۸

عقل را برای ما روشن می‌کند؛ بلکه خودِ معقولات به نور عقل روشن شده‌اند؛ اما معقولات مظهر عقل هستند؛ یعنی عقل در منظرِ نظر به معقول دیده می‌شود نه این که 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 آن که نور عقل را در حال ادراک معقولات و به مظهریت آن‌ها می‌شناسد و آن را حاضر می‌یابد؛ اما با این شناخت، چیزی از ذاتِ 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 ذاتِ آن هیچ سر در نیاوریم. در حالی که قبح ظلم را درک می‌کنیم، به هیچ وجه نمی‌توانیم وجود نور عقل را منکر شویم؛ بلکه آن را از هر روشنی روشن تر و از هر مشهودی، مشهودتر می‌یابیم. اما در عین حال درباره‌ی ذاتِ این نور هیچ توضیح و بیانی جز این که «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 آن گونه که ماهیات و حقایق ظلمانی الذّات را می‌شناسد، نور عقل را بشناسد، به گم راهی می‌افتد؛ چون ذاتِ نور منور نمی‌شود.

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

معرفت ولّهی (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 ذاتِ آن را برای ما مکشوف نمی‌کند. حدّ اکثر آن چه درباره‌ی نور بودن عقل و علم می‌گوییم، همین است که «ظاهر بذاته و مظهر لغيره» است. «ظاهر بذاته» هم معنایی ندارد جز این که «احتیاج به مظهر ندارد». در

واقع از ظهور ذاتی نور علم و نور عقل صرفاً یک معنای سلبی را می فهمیم. این که عقل مظهری ندارد، چیزی از ذات آن را روشن نمی سازد و فقط می فهمیم که کدام ویژگی را ندارد. به تعبیر دقیق تر، توضیحی که درباره ی ذات نور می دهیم، صرفاً یک بیان تنزیهی است که آن را از برخی نقایص و محدودیت ها تنزیه می نماید. خلاصه این که با هیچ بیانی نمی توانیم از چیستی نور عقل برده برداری کنیم؛ چون به واقع از حقیقت آن هیچ سر در نمی آوریم.

پس ما با حقیقتی روبه رو هستیم که نه می توانیم بگوییم: «نیست» و نه می توانیم بگوییم: «چیست». لذا از همین جهت به نوعی تحیر و وَلَه می افیم. حیرت از این که چگونه چیزی در کمال وضوح و روشنی هست که از ذاتش هیچ نمی فهمیم 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 و لَهی می نامیم؛ یعنی معرفتی که در عین معرفت بودن، ما را از حالت وَلَه و حیرت در مورد معروف خارج نمی گرداند. چیزی را می شناسیم که از ذات آن سر در نمی آوریم. این جا می توانیم تعبیر دیگری را به کار بریم که ویژگی انحصاری این نوع معرفت را (در حوزه ی مخلوقات) بهتر روشن نماید و آن اصطلاح «معرفت در عین احتجاب» است. منظور از «احتجاب» این است که ذاتش مکشوف و معلوم نمی شود؛ اما در عین حال معروف می گردد. معروفیت و احتجاب دو خصوصیتی هستند که جمع شدنشان با هم در یک مورد با نگاه اولیه و غیر دقیق، متناقض می نماید؛ اما به وضوح می بینیم 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 نمی باشند. (۱) بنابراین با وجود مصنوع بودن، هنگامی که معروف می شوند، از احتجاب خارج نمی گردند. بنابراین، ما در مخلوقات نمونه ی معرفت در عین احتجاب را سراغ

ص: ۴۰

۱- ۱- حدّ اقل سه ویژگی مصنوعیت در این انوار هست که عبارت اند از: حدوث، عدم اختیار، نیاز به ربّ، توضیح وجدانی این ویژگی ها 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. می توان معرفی داشت که ذاتش حقیقتاً معلوم و معقول نباشد؛ اما خودش به واقع شناخته شده باشد. «معرفت در عین احتجاب» یک فرض معقول و باور کردنی است و قبول آن به پذیرفتن تناقض نمی انجامد.

علم، معلوم و عقل، معقول نمی شوند

آنچه را بیان شد، می توانیم به این تعبیر هم بگوییم که: نور علم، معلوم نمی شود 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 می شود. این ویژگی اختصاص به ماهیات ظلماتی الذات دارد؛ اما نور علم و نور عقل به خودی خود ظاهر و آشکارند. بنابراین، منور شدن به نور برای آن ها بی معناست. منور شدن یک چیز با این که آن چیز به ذات خود ظاهر باشد، منافات دارد. نور عقل و نور علم به خودشان و به ظهور ذاتی شان شناخته می شوند نه این که به چیز دیگری غیر خود معروف گردند.

ظرافت بحث در این است که معرفت علم به معلومیت آن و معرفت عقل به معقول شدن آن نیست. بنابراین در مخلوقات، معرفی داریم که نه معلوم است و نه معقول و لازمه ی معرفت، معلوم یا معقول شدن نیست.

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

وقتی فهمیدیم که عقل، معقول و علم، معلوم نمی شوند، می گوییم: پس «به طریق اولی» با تصوّرات و مفاهیم هم نمی توانیم نور علم و نور عقل را توضیح دهیم. این که «به طریق اولی» می گوییم، به این دلیل است که چه بسا چیزهایی معلوم و معقول باشند، اما با مفاهیم، قابل تصوّر نباشند. یعنی ما حتّی برخی از معلومات و معقولات خود را هم نمی توانیم 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 آن چه در مقام توصیف آن گفته می‌شود، از قبیل این بیت مثنوی که:

این که گویی این کنم یا آن کنم

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 «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 این گونه 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 (شبهه آن چه در فلسفه‌ی صدرایی وجود دارد که عقل را با یک تعریف ذهنی و فکری می‌شناسانند). همین که 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 تصور 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 تفکر 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 تفکرات صحیح و به جا نیست؛ بلکه به معنای نفی و کنار گذاشتن تفکرات نادرست و بی‌جا در مورد اموری است که اصولاً با افکار و تصوّرات قابل شناخت نیستند. رسیدن به این مرتبه، نشانگر کمال عقلی است که می‌خواهد راه صحیح را در نیل به معرفت هر چیز بییابد.

توصیف ناپذیری نور علم و عقل

نکته‌ی دیگری که از این بحث نتیجه می‌شود، «توصیف ناپذیری نور علم و عقل» است. وقتی دانستیم که نور علم و 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 بر ایمان قابل توصیف نیستند و لازمه‌ی معرفت به چیزی، توصیف پذیری آن نیست.

جالب این جاست که از دو ویژگی نور یعنی «ظاهر بذاته» و «مُظهِر لغيره» هیچ کدام قابل توصیف برای ما نیستند. چنان که بیان شد، آن چه از «ظاهر بذاته» می‌فهمیم و وصف می‌کنیم، همین است که «چیزی مُظهِر 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 مُظهِر غیر بودنشان نمی‌توانیم بدهیم؛ چون هیچ گونه کشفی از این مُظهِریت 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، آن قدر مطلب

واضح می‌شود که هیچ‌جا انکار و شک باقی نمی‌گذارد و در جایی هر 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 هر گونه توصیفی درباره ی ذات عقل و روشنگری آن نا به جا 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.

دخالت نداشتن چگونگی حصول معرفت در معنای آن

آخرین نکته ای که در این فصل تذکر می‌دهیم این است که اگر در فصل اول با توجه 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 واسطه ی 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 همه ی این ها اقسام و مصادیق معرفت اند. به هر حال، در تحقّق معنای معرفت و صدق تعریف آن، ویژگی های خاصّ هر نوع معرفت و چگونگی حصول آن دخالتی ندارد.

فصل ۴: وجدان معرفت «الله»

وجدان قیوم و مقلب انسان

اشاره

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 تبتهات 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 رو کننده) انسان است که با وجدان تقلبات خود و دیگران متفاوت می‌باشد.

شاید یادآوری داستان ابن ابی العوجاء و تذکرات امام صادق (ع) به او مثال بسیار مناسبی برای یافتن قیوم و مقلب انسان باشد. در بحث اثبات صانع (۱) گزارش این ملاقات را بیان کردیم که وقتی ابن ابی العوجاء به عنوان اعتراض به امام (ع) عرض کرد که: اگر

ص: ۴۵

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.» آن گاه برای اثبات فرمایش خویش، ۲۲ نشانه‌ی مصنوعیت انسان را به ابن ابی العوجاء تذکر دادند که او همه‌ی آن‌ها را قبول داشت. سخنی که پس از شنیدن تذکرات امام (ع) به زبان آورد، این بود:

و ما زال يُعَدُّ عَلَيَّ قُدْرَتَهُ الَّتِي هِيَ فِي نَفْسِي الَّتِي لَا أَدْفَعُهَا حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيَظْهَرُ فِيمَا بَيْنِي وَ بَيْنَهُ. (۱)

و هم چنان قدرت او را که در وجودم بود و نمی توانستم انکارش کنم برایم می شمرد تا آن جا که یقین نمودم او به همین زودی بین من امام (ع) ظاهر خواهد شد.

با این که ابن ابی العوجاء پس از این اقرار و اعتراف، باز هم ایمان نیاورد، اما آن چه به زبانش جاری شد، توصیف وجدان قیوم و مقلّب حقیقی عالم بود. حالتی که برای این فرد معاند و زندیق پیدا شد، بیش از یک تبّه 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 این که در هیچ یک از آن‌ها کاره‌ای نیست و سپس با یک تبّه عقلی پی برد به این که نمی شود پای صانعی غیر شبیه به مصنوعات در کار نباشد؛ اما این جا برای ابن ابی العوجاء حالت دیگری پیدا شد. او خود مقلّب (وزیر و روکننده) را وجدان نمود. معلوم او در آن حالی، کلی و غیر عینی (صانع ما) نبود؛ بلکه خود (عین) صانع را به صورت جزئی و شخصی وجدان نمود. اعترافش دلالت می کند بر این که می دید «او» به همین زودی ظاهر خواهد شد. وقتی صحبت از «او» به میان می آید، حالت عینی و جزئی پیدا می کند؛ در حالی که اثبات صانع چنین اقتضایی ندارد. «او» خود صانع است؛ صانع واقعی و عینی نه یک امر کلی که فقط عقل ضرورت وجودش را تصدیق می نماید.

ص: ۴۶

این حال، حال معرفت است و همان طور که در معنای لغوی معرفت گفتیم، معرفت به یک شخص عینی و خاصّ تعلق می‌گیرد و یک تعبیر مناسب برای اشاره به معروف، همین کلمه ی «او» می‌باشد که جزئی و شخصی است برخلاف «صانع ما» که یک تعبیر کلی و غیر عینی می‌باشد. کلمه ی «خدا» و «الله» هم بر همین شخص جزئی دلالت می‌کنند که فعلاً آن‌ها را به کار می‌بریم و در فصول آینده درباره ی معنای لغوی «الله» سخن خواهیم گفت تا این جا یک 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 تنبه حاصل می‌شود که: «صانعی باید باشد». کسی که مقلّب خود را می‌شناسد، با همه ی وجودش احساس می‌کند (۱) که «او» زیر و رویش می‌کند، می‌چرخاندش، بیمارش می‌کند و شفایش می‌بخشد، خوش حالش می‌نماید و ناراحتش می‌کند، نیرومندش می‌گرداند و ناتوانش می‌سازد، می‌ترساندش و امیدوارش می‌کند و... در همه ی این حالات، «او» را حاضر می‌یابد. زیر و رو کننده را می‌بیند، شفا دهنده و بیمارکننده را وجدان می‌نماید، خوش حال و ناراحت کننده را حس می‌کند و...

اما در اثبات صانع خوش حالی و ناراحتی اش را می‌یابد، بیماری و سلامتش را می‌بیند، ترس و امیدش را حس می‌کند و سپس با یک تنبه عقلی می‌یابد که «باید» زیر و رو کننده و مقلّبی 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.

ص: ۴۷

۱-۱-واژه های «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 (ع) 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 مقربی 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 اشته 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 تباهی نسبت به مصنوعیت اشیا داشته است، آن تباه 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

حلقه های زنجیره ی استدلال عقلی وجود دارد، در این جا میان زمینه و بستر ایجاد معرفت با خود معرفت وجود ندارد. به این جهت است که می گوییم: اثبات صانع کار عقل است؛ ولی معرفت کار عقلی نیست. البته نمی خواهیم بگوییم که در حال معرفت، فرد عاقل نیست یا عقلش را از دست می دهد؛ بلکه مراد این است که نور عقل در جریان پدید آمدن معرفت نقشی ندارد و انسان در این حال هرچند عاقل است، اما به برکت عقل و نعمت معرفت الله نمی رسد. این هم تفاوت سوم.

تفاوت چهارم بین اثبات صانع و معرفت او

تفاوت چهارم در این است که شرط لازم برای تحقق اثبات صانع، تئبه عقلی به مصنوعیت اشیا است؛ ولی تحقق معرفت مشروط به این شرط نیست. این تفاوت بی ارتباط با تفاوت قبلی نیست. چون اثبات صانع کار عقل است، شرط تحقق آن تئبه عقلی به مصنوعیت اشیا است؛ ولی معرفت چون کار عقل نیست، چنان پیش شرطی را «لازم» ندارد. البته ممکن است معرفت صانع یا الله مسبوق به آن تئبه به مصنوعیت مصنوعات و در پی آن حاصل می شود و گاهی هم چنین نیست؛ ممکن است انسان بدون هیچ مقدمه ی 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 چرخاننده اش بیابد. در این جا توجه به مصنوعیت خود و این که مصنوع، صانعی لازم دارد، مقدمه ی معرفتش نبوده است.

مثال دیگر مربوط به فرد بیماری است که با درد و ناراحتی دست و پنجه نرم می کند. شخص بیمار بیچارگی خود را بهتر و بیشتر از افراد سالم می یابد. گاهی وضعش شدت می گیرد، تبش بالا می رود، دردهایش طاقت فرسا می شود و ناله اش به هوا می رود. گاهی هم قدری آرام می گیرد و دردش تسکین می یابد و حالش سبک می گردد. در این زیر و رو شدن ها چه بسا لحظاتی خود را در چنگ قدرتمندی حس کند که دارد

ص: ۴۹

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

تفاوت پنجم بین اثبات صانع و معرفت او

تفاوت پنجم میان اثبات صانع با معرفت الله را می توانیم این گونه بیان کنیم که در مرحله ی تشبیه عقلانی به وجود «صانع ما»، انسانِ عاقل هیچ گونه کشفی از شخص صانع ندارد؛ یعنی اگر از او سؤال شود که: «مَنِ الصَّانِعُ؟» صانع کیست؟ می گوید: نمی دانم. این جا واقعاً جهل دارد. فقط می داند که با نظر عاقلانه به مصنوعات، نمی تواند آن ها را متکی به غیر خودشان نداند. اما آن «غیر» کیست و چیست، واقعاً شناختی از او ندارد. اما همین فردا اگر معرفت نصیبتش گردد، جهلش برطرف شده و نسبت به شخص صانع و خالق مخلوقات، عالم می شود. بنابراین، یک تفاوت معرفت با اثبات صانع در علم و جهل است؛ در حال معرفت به چیزی علم دارد که در مرحله ی اثبات صانع ندارد. در واقع خلأ و کمبودی که در اثبات صانع بوده، با تحقق معرفت پُر می شود.

تفاوت ششم بین اثبات صانع و معرفت او

تفاوت ششم یکی از نتایج تفاوت پنجم می باشد. وقتی جهل نسبت به شخص صانع جای خود را به علم و آگاهی می دهد، یکی از آثارش این است که سکون و طمأنینه جای نوعی حیرت و سرگردانی ناشی از جهل گرفتار می شود. هر چه به مصنوعات باشند و چیزی جز آن ها در کار نباشد، نمی توانند موجود باشند؛ ولی ماورای این ها چه خبر است؟ با عقل راه به جایی نمی برد. غیر از مصنوعات چیزی ندیده و آن چه را که تصور می کند

هم می بیند چیزی را قبیل همین مصنوعات است. لذا گیج می شود، به سر در گمی می افتد و نمی فهمد قصه چیست. این مخلوقات چگونه موجود شده اند؟ این ها که نمی توانند به خود یا شبیه خود متکی باشند، چه طور پیدا شده اند؟ کدام دستی در کار بوده که این ها چنین هستند؟ چون با عقل خویش پاسخی برای این سؤالات پیدا نمی کند، به سرگردانی ناشی از جهل گرفتار می شود. اما همین شخص وقتی حال معرفت الله را پیدا می کند، احساس می کند چیزی غیر از مدل مصنوعات گیرش آمده است. لذا دستش پُر می شود و از حیرت ناشی از جهل بیرون می آید. به تعبیر دیگر، شاید بتوان گفت که بلا تکلیفی و سردرگمی جای خود را به آرامش، اطمینان خاطر و سکونت می دهد، این سکون و طمأنینه ناشی از علم و آگاهی به شخص صانع است که تا پیش از این نداشت و چه بسا دنبالش می گشت. حال که آن را به دست آورده، خیالش راحت و آسوده بال گردیده است. فراموش نکنیم که یکی از معانی معرفت (معنای چهارم در فصل اول کتاب) همین سکون و طمأنینه است که وجداناً قابل فهم و تصدیق می باشد.

تفاوت هفتم بین اثبات صانع و معرفت او

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

معرفت «قرب» او

یکی از مهم ترین اوصاف، نزدیکی و «قرب» است. گاهی انسان وقتی زیر و رو کننده ی خود را وجدان می کند، «او» را چنان نزدیک به خود احساس می کند که گویی هیچ فاصله ای با او ندارد. حس می کند که از هر نزدیکی به او نزدیک تر است. هیچ گونه غیبتی نسبت به او در ارتباط با خودش احساس نمی کند. همین است که از آن به احساس حضور و «قرب» با خدا تعبیر می نماید. البته 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 پردازد، ببیند که «او» چنان نزدیک است که هر چه بخواهد بگوید، خود او می‌داند. لذا احساس می‌کند که همین حالا، او را از سخن 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: حَسْبِي مِنْ سْؤَالِي عِلْمُكَ بِحَالِي (۲): علم توبه 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 وجان می‌باشد. این حال در مرحله ی اثبات صانع اتفاق نمی‌افتد و جنبه ی عقلی و استدلالی هم ندارد که بتوان از تنبه به مصنوعیت 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 پایشش 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 هیچ گونه توان مقاومت و رویارویی با «او» را در وجودش نمی‌یابد. احساس می‌کند که در برابر «او» از خود هیچ قدرت و اراده ای ندارد و جز آن چه «او» بخواهد، هیچ کاری نمی‌تواند
ص: ۵۲

۱-۱- چنین احساسی را فقط کسی دارد که در حال معرفت باشد. البته 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» صفحه ی ۲۰۱ به بعد ببینید.

۲-۲- اقبال الاعمال ص ۳۲۵.

انجام دهد. این جاست که او را حقیقتاً «عظیم» می‌یابد و این حالِ وجدانی در تَبّه عقلانی به صانع متعال پیدا نمی‌شود و رتبه‌ای بسیار بالاتر از آن است. این گونه احساس حقارت و پستی در برابر عظمت و قدرتِ 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 تَبّه عقلی چنان حالِ وجدانی را که بیان شد، در ما ایجاد نمی‌کند. این حال صرفاً با معرفتِ 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 خاصّی از عبادت‌ها و راز و نیازهایش حسّ کند که «او» چه آنس خوبی است! هم نشینی با او چه قدر لذّت بخش است! چنان احساس اُنسی 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 حسّ می‌کند که اگر کسی با او حرف بزند یا حواسش به سوی مخلوقی متوجّه شود، از نعمتِ بی‌ظنیر و ارزشمندی محروم می‌گردد. لذا نمی‌داند که این لحظاتِ شیرین خلوت و اُنس را چگونه نگه دارد و نگذارد که بگذرند! در هر ثانیه از این مجلس اُنس دوست دارد به آسمان‌ها پرواز کند و خود را به خاطر لطفی که نصیبش شده است، بالاتر از همه‌ی آسمانیان ببیند!

همین حالتِ وجدانی ممکن است در هنگام بیماری و به خصوص شدّتِ آن پیش‌آید، مریضی که از فرط ناراحتی و درد ناله می‌زند و با خدایش راز می‌گوید، ناگهان پرده از برابرش کنار می‌رود و چنان اُنس 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 حسّ نمی‌کند. فقط به این دل‌خوش است که با همان که بیمارش کرده، نجوا

کند و شیرینی وصالش را در کام وجودش بچشد. از سویدای دل آرزو می کند که: ای کاش زودتر مریض می شدم و حالم بدتر از این می شد تا زودتر و بیشتر به این حالتِ فعلی می رسیدم! این ها کار عقل نیست. عقل هیچ گاه با تبه یافتن به مصنوعیت مصنوعات و اتکای آن ها به صانع غیر مصنوع به این نقطه نمی رسد؛ اما البته خلافِ عقل هم نیست، دیوانگی هم نیست. پس عاقلی که شیرینی و لذت اُنس با خدای عالمیان را بچشد، حاضر است همه ی نعمت های پایین تر را از دست بدهد و به زحمت و رنج هم بیفتد؛ اما این نعمت عظمی را به دست آورد و برای لحظاتی هم که شده، از آن بهره مند 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 آن هاست و «باید» چنین باشد! اما این کجا و چشیدن حالت اُنس «او» کجا؟ آن چه در حال معرفت حاصل می شود، حالت دوم است نه اول. این جا خدا را «انیس» می یابد.

معرفت «رأفت» او

«رأفت» او نیز به همین شکل قابل وجدان است. گاهی انسان در حدّ یک تبه عقلی، خداوند را «رؤوف» می داند. مثلاً به نعمت های خدادای فکر می کند و خود را مستحقّ و لایق هیچ یک از آن ها نمی شمرد. بالعکس به خاطر خطاها و لغزش هایش خویش را شایسته ی سلب آن نعمت ها می داند و با این همه خود را سراسر غرق الطاف و مهربانی های خدایش می بیند. این جا عقلاً تصدیق می کند که خدای او بسیار رؤوف و مهربان است؛ اما این یک رویکرد صرفاً عقلی می باشد. چهره ی دیگر مطلب این است که انسان در حالتی قرار بگیرد که رأفت «او» را حس کند؛ یعنی تک تک مهربانی های «او» را لمس کند و همه ی دارایی های خود را مصادیق الطاف «او» ببیند. این جاها دیگر استدلال و تبه عقلی در کار نیست. این احوال شهودی اند و کسی که این گونه معرفتی دارد، لزوماً یک سیر عقلی را طی نکرده که به این جا رسیده است. چه بسا اصلاً حسابِ نعمت های خدا را هم بر خودش نکرده باشد و بدون هیچ مقدمه ای در یک

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

معرفت مجموعه ای از اوصاف او

ممکن است کسی ترکیبی از برخی صفات را وجدان کند، مثلاً «عظمت» او را همراه با «رأفت و مهربانی اش» در عین بی‌نیازی اش 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 او ناشکری 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 خجلت زده ببیند و روی سر بلند کردن و نگاه نمودن به او را نداشته باشد. این حال اصلاً قابل توصیف و بیان نیست و فقط چشیدن 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 جا می‌رسد که انسان دلش می‌خواهد زمین دهان باز کند و او را در خود فرو ببرد تا خجالت آن «عظیم رؤوف» را نکشد.

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 معرفت 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 تبّهات عقلی می باشد - شخصِ صانع را هم وجدان می کنیم که با توجه به معانی لغوی معرفت، وجدانِ خود را «معرفتِ او» یا «معرفتِ الله» می نامیم. گاهی هم علاوه بر «خود او»، برخی اوصافش 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 «معرفتِ الله» را توضیح خواهیم داد.

ص: ۵۶

فصل ۵: شواهد نقلی بر تحقّق معرفت «الله»

فایده‌ی ذکر شواهد نقلی معرفت

اشاره

در این فصل شواهدی از قرآن و احادیث بر تحقّق معرفت خدا نقل می‌کنیم که همه‌ی آن‌ها جنبه‌ی تذکّری دارند؛ یعنی اگر کسی آن معرفت را چشیده باشد، آیه یا حدیث مورد استشهاد را تصدیق می‌نماید و اگر نچشیده باشد، با استدلال و تبّه عقلی نمی‌توان حاصل معرفت را در او ایجاد کرد. بنابراین، شواهد نقلی بحث معرفت با ادلّه‌ی نقلی بحث اثبات صانع تفاوت دارند. در مورد اثبات صانع، آیات و احادیث مورد استناد می‌توانند موجب تبّه 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 ادلّه گواهی می‌دهد و اگر واقع نشود، از وجدان آن معرفت محروم است و لذا راهی برای تصدیق وجدانی آن‌ها ندارد. البته 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.

ص: ۵۷

شاهد اول: وجدان «منجی» بودن خداوند

اولین مورد مربوط به فردی است که به محضر امام جعفر صادق (ع) مشرف می‌شود و به ایشان عرض می‌کند: 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 (ع) به او فرمودند:

آیا گرفتار باد و طوفان شده‌ای که در نتیجه از غرق شدن ترسیده باشی؟
بله.

آیا در آن حال امیدت از کشتی و ناخدایان قطع شد؟
بله.

هَل تَتَّبَعْتَ نَفْسُكَ 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 أَلَّا إِلَهَ إِلَّا (۱)، إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ (۲). (۳)

همانا او همان الله (خدا) است. خدای متعال فرمود: هر کس جز او را که می‌خوانید، گم شود، هنگامی که ضرر به شما برسد، پس فریادتان به سوی او بلند می‌شود.

سؤال مراجعه کننده نشان می‌داد که از طریق استدلال به مصنوعات وارد نشوند. در حقیقت می‌خواست بداند که آیا غیر از اثبات صانع راهی برای معرفت خود خداوند

ص: ۵۸

۱-۱-إسراء/۶۷.

۲-۲-نحل/۵۳.

۳-۳-ربیع الأبرار و نصوص الأخبار ۱/۶۶۳.

هست یا خیر.

امام صادق (ع) 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 وجودش را فرا گرفته بود، با همه ی وجودش، دنبال نجات دهنده ی خود از گرفتاری می گشته است. امام (ع) تصریح فرمودند که: همان نجات دهنده، خدا (الله) است.

در واقع او در آن حال گرفتاری، خداوند را به صفت «منجی» بودنش شناخته و معروف او خود خدای واقعی بوده است. توجه شود که امام (ع) چنان که خود آن فرد خواسته بود - از طریق استدلال و تنبیه 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 اولی است. حالت اولی یک تنبیه عقلی است و حالت دوم یک نوع معرفت می باشد که حالت شخصی و عینی داشته است.

امام (ع) د 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 موقعیت ها برای وجدان خدای واقعی است. آیه ی اول مربوط به زمان گرفتار شدن در دریاست. می فرماید:

وَ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا... (۱)

ص: ۵۹

و آن گاه که در دریا گرفتار شوید، هر کسی جز او را که می خوانید، گم می شود. آیه خطاب به کسانی است که جز خدای قادر مَنان، دل در گرو معبودهای دیگر داشته اند. این ها وقتی گرفتار می شوند و به مخمصه می افتند، همه ی کسانی که جز خدای واحد و خالق یکتا می خوانند، به کنار رفته، سراغ هیچ یک را نمی گیرند. گم شدن تعبیر زیبایی است که نشان می دهد آن جا که باید پیدایشان شود، پیدا نیستند. اگر واقعاً کاره ای بودند و هنری داشتند، باید در وقت گرفتاری به داد برسند؛ درست در همان زمان پیدایشان نیست و گم می شوند. معلوم می شود کاره ای نبوده و خود، مصنوعی نیازمند در کنار سایر مصنوعات بوده اند و به غلط، آن ها را صاحب اختیار می پنداشتند.

آیه ی دوم مورد استناد امام (ع) چنین است:

و ما بکم من نعمةٍ فمن الله ثمَّ إذا مسَّكم الضرُّ فإلیه تَجَارُونَ. (۱)

و همه ی نعمت های شما از جانب خداست، سپس وقتی گرفتار شوید، پس فریادتان به سوی او بلند می شود.

ما در حالتِ آسودگی و عدم گرفتاری (رِخاء) به نور عقل خویش می فهمیم که همه ی نعمت هایمان از جانب خداست؛ اما افکار و اعتقادات غلط یا گناهان حجابی می شود که چنان که باید، سراغ او را به عنوان تنها ولی نعمتمان نمی گیریم و در عمل به غیر او دل می بندیم. از غیر او می ترسیم و به غیر او امید می بندیم و... اما در هنگام گرفتاری و بلا، همه ی دیگرانی که به آنان دل بسته بودیم، کنار رفته، ناله مان فقط به سوی مُنعم اصلی بلند می شود. این جا وقتی است که معرفتِ او در ما زنده می شود و ما خدای خود را با تمام وجود می یابیم.

در مجموع از این حدیث شریف با مستندات قرآنی اش می فهمیم که وقت بلا- و اضطرار یکی از بهترین ظرف های است که معرفت خداوند در آن پدید می آید و «او» را به صفت «قادر بر نجات دادن» می توان شناخت.

ص: ۶۰

شاهد دوم: معنای «الله»

حدیث دیگر در این زمینه، فرمایشی از امام حسن عسکری (ع) است که در ابتدای آن به مناسبت تفسیر آیه ی شریفه ی «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» کلمه ی «الله» را این طور معنا فرموده اند:

اللَّهُ هُوَ الَّذِي يَتَأَلَّهُ إِلَيْهِ عِنْدَ الْحَوَائِجِ وَالشَّدَائِدِ كُلُّ مَخْلُوقٍ عِنْدَ انْقِطَاعِ الرَّجَاءِ مِنْ كُلِّ مَنْ هُوَ دُونَهُ وَتَفْطُحُ الْأَسْبَابُ مِنْ جَمِيعِ مَا سِوَاهُ. (۱)

الله همان کسی است که هر مخلوقی در وقت نیاز و گرفتاری های سخت وقتی از غیر او ناامید می شود و همه ی اسباب و وسائط دیگر از کار می افتد، به او پناه می آورد.

این بیان نشان می دهد که کلمه ی «الله» مشتق است (نه جامد) و از ماده ی «إله» اشتقاق یافته است. این نکته به صراحت در فرمایش امام صادق (ع) 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 آن ها این است: هُوَ مَأْخُودٌ مِنْ أَلِهٍ يَأْتُهُ أَلِي كَذَا أَى لَجَأٌ أَلَيْهِ لِأَنَّهُ سُبْحَانَهُ الْمَفْرَعُ الَّذِي يُلْجَأُ إِلَيْهِ فِي كُلِّ أَمْرٍ. (۳)

آن از «أله يألوه» 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 می شود.

با این ترتیب «أله إلی» 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 می شود. روشن است که

ص: ۶۱

۱- ۱- توحید، باب ۳۱، ح ۵/۲۳۱.

۲- ۲- همان، باب ۲۹، ح ۱۳.

۳- ۳- لسان العرب ۱/۱۴۰.

مصدق بارز پناه آوردن جایی است که انسان از جمیع اسباب قطع امید می کند و جز خدا را از دستگیری خود ناتوان احساس می نماید. این همان چیزی است که امام عسکری (ع) بر آن انگشت نهاده و «الله» را با همین ویژگی معرفی فرموده اند.

شاهد سوم: معرفت «الله» در بلايا

ایشان در ادامه ی فرمایش خود شاهی از جد گرامیشان حضرت صادق (ع) آورده اند:

کسی به امام صادق (ع) عرض می کند: ای پسر رسول خدا، خدا، خدا (الله) را به من نشان بده، چیست؟ اهل مجادله زیاد برایم گفته اند و مرا به حیرت انداخته اند (گیج شده ام).

ای بنده ی خدا، آیا تا کنون کشتی سوار شده ای؟

بله.

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

بله.

فَهَلْ تَعَلَّقَ قَلْبُكَ هِنَالِكَ أَنَّ 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 گرفتاری ات برهاند؟

بلی.

فَذَلِكَ الشَّيْءُ هُوَ اللَّهُ الْقَادِرُ عَلَى الْإِنجَاءِ حَيْثُ لَا مُنْجِيَ وَ عَلَى الْإِغَاثَةِ حَيْثُ لَا مُغِيثَ. (۱)

پس آن چیز همان خدایی است که قادر بر نجات دادن آن جا که نجات دهنده ای نیست و قادر بر فریادرسی است آن جا که

فریادرسی نیست.

ص: ۶۲

این حدیث دقیقاً مشابه فرمایش قبلی امام صادق (ع) است که توضیح آن گذشت. ایشان سراغ همان حالی رفته اند که مخاطبش 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 فرموده اند که قرآن کریم هم بر آن صحه می گذارد. به نمونه ای از آیات الهی در این زمینه - غیر از دو آیه ای که پیشتر از امام صادق (ع) نقل کردیم - توجه فرمایید:

قُلْ مَنْ يَنْجِيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً... قُلِ اللَّهُ يَنْجِيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ (۱)

بگو: چه کسی شما را از تاریکی های خشکی و دریا - زمانی که او را با حال تضرع و در نهمان می خوانید - نجات می بخشد؟... بگو: خداوند (الله) شما را از آن (تاریکی ها) و از هر گرفتاری ای نجات می دهد.

می بینیم که به زیبایی و صراحت بیان، نجات دهنده ی گرفتاران را از هر بلا- و گرفتاری، «الله» معرفی فرموده است؛ همان که به فرمایش امام حسن عسکری (ع) همگان در هنگام نیازمندی و روی آوردن سختی ها به او پناه می آورند.

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

اما آیا خدا (الله) را فقط در وقت گرفتاری و شداید می توان شناخت یا در حال معمولی هم این معرفت حاصل شدنی است؟ آیا انسان حتماً بیچاره و درمانده شود تا به معرفت برسد یا پیش از آن هم چنین لطفی حاصل شدنی است؟

پاسخ این سؤال در قرآن کریم به این بیان آمده است که خداوند آیات و نشانه هایی برای شناخت خود قرار داده که «اهل یقین» می توانند از طریق آن ها به معرفت او نایل شوند. به این آیات کریمه توجه فرمایید:

ص: ۶۳

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي 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 (ع) برخی از آیات انفسی را که هر کس می‌تواند در خودش ببیند، این‌گونه معرفی کرده‌اند:

إِنَّهُ خَلَقَكَ سَمِيعًا بَصِيرًا تَغَضُّبٌ وَ تَرْضَى وَ تَجُوعٌ وَ تَشْبَعُ وَ ذَلِكَ كُلُّهُ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ. (۲)

او (خدا) تو را شنوا و بینا آفریده، خشمگین و خشنود می‌شوی، گرسنه و سیر می‌گردد 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 اداره‌کننده‌ی 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 تبتّه 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.

ص: ۶۴

۱-۱- ذاریات/۲۰ و ۲۱.

۲-۲- تفسیر نور الثقلین ۵/۱۲۳، ح ۲۱ به نقل از مجمع البیان.

نمونه ای دیگر از آیات انفسی در این آیه ی 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 جای گزین ناتوانی کرد. سپس (مجدداً ناتوانی و پیری را پس از توانایی قرار داد...

ملاحظه می شود که خداوند خود را این گونه معرفی کرده است: کسی که خلق انسان را از مرتبه ی ضعف و ناتوانی آغاز کرده و سپس او را توانا نموده و بار دیگر او را به مرحله ی ناتوانی و پیری می رساند. این جا نشانه هایی است که هر کس به وضوح در خود یا دیگران می بیند و لطف خدا از این طریق به راحتی شامل بندگان می شود. بنابراین، جای تعجب است که با وجود این نشانه ها چگونه برخی گمان می کنند که خداوند از بندگانش پنهان است!

شاهد پنجم: مخفی نبودن «الله» از بندگانش

امام صادق (ع) در این خصوص خطاب به مفضل بن عمر چنین مرقوم فرمودند:

الْعَجَبُ مِنْ مَخْلُوقٍ يَزَعُمُ أَنَّ اللَّهَ يَخْفَى عَلَى عِبَادِهِ وَهُوَ يَرَى أَثَرَ الصُّنْعِ فِي نَفْسِهِ بِتَرْكِيْبٍ يَبْهَرُ عَقْلَهُ وَتَأْلِيْفٍ يُبْطِلُ حُجَّتَهُ. (۲)

تعجب از مخلوقی است که گمان می کند خداوند بر بندگانش مخفی است؛ در حالی که اثر صنیع (خدا) را در خود می بیند؛ با دیدن ترکیبی که عقلش را مبهوت می کند و کنار هم گذاشتنی که حجت او را در این که خداوند را مخفی بداند باطل می نماید. تعجب امام (ع) از آن روست که دیدن آیات و نشانه های صنیع خدا در نفس انسان به سادگی (و البته با لطف و عنایت خود خدا) باب معرفت را بر او می گشاید. کافی

ص: ۶۵

۱-۱-روم/۵۴.

۲-۲-بحارالانوار ۳/۱۵۲.

است انسان نظری به زیر و رو شدن های خود بیندازد و در ظرایف و لطایف خلقت روح و جسم خود تأمل نماید. آن گاه چه بسا سریع تر و راحت تر از ابن ابی العوجاء - 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 نشانه های خلقت خدا شد که اقرار و اعتراف به یافتن او کرد. البته او مذکری چون امام صادق (ع) 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 مطالعه ی سخنان گهربار اهل بیت (ع) در این زمینه و عقل خود انسان - که حجت باطنی پروردگار است - می تواند مذکر انسان و سکوی پرواز او به آسمان معرفت «الله» شوند. مورد اخیر - که عقل و تبهات عقلی زمینه و بستر معرفت خدا را فراهم کند - همان فرضی است که اثبات صانع، مقدمه ای برای حصول معرفت می شود. ما توضیح دقیق این نوع معرفت را که «معرفت به آیات تکوینی» می نامیم به آینده موكول می کنیم. (۱)

خلاصه ی فصل و سیر آینده بحث

خلاصه ی مباحث این فصل این است که آیات و روایات ما را به معرفت «الله» یا خدایی هدایت می کنند که در حالات مختلفی ممکن است بر انسان آشکار و عیان گردد. گاهی در بلایا و گرفتاری ها این معرفت رخ می نماید و گاهی هم با متذکر شدن به نشانه های تکوینی خداوند در درون یا بیرون خود. حصول این 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 ویژگی های کلی معرفت الله را شناسایی می کنیم که در هر نوع معرفتی وجود دارد. سپس به بیان اقسام معرفت و خصوصیات هر یک از آن اقسام خواهیم پرداخت.

ص: ۶۶

فصل ۶: آثار و برکات معرفت «الله»**تفاوت آثار معرفت به خاطر تفاوت انواع و مراتب آن****اشاره**

در این فصل می‌خواهیم برخی از آثار و برکات معرفت «الله» را مطرح کنیم که نتیجه اش شناخت عمیق تر خود معرفت است. در بیان این آثار به نوع خاصی از معرفت نظر نداریم. هم چنین معرفت درجات مختلف دارد، آثار هر درجه ای با درجات دیگر متفاوت است و ما در این جا نمی‌خواهیم رتبه های مختلف را با لوازم و نتایج هر یک بررسی کنیم. بنابراین، چنین نیست که همه ی آثار ی که بر می‌شمریم، برای هر کس در هر درجه ای 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 این ها نصیب چه کسانی با چه درجه ای از معرفت می‌شود، بحث دیگری است که فعلاً وارد آن نمی‌شویم.

فضایل شگفت معرفت خداوند

اولین حدیث در این زمینه از وجود مقدّس امام صادق (ع) است که فرمودند:

لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مَا مَدُّوا أَعْيُنَهُمْ أَلَى مَا

ص: ۶۷

مَتَّعَ اللَّهُ بِهِ الْأَعْدَاءَ مِنْ زَهْرَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ نَعِيمِهَا وَ كَانَتْ دُنْيَاهُمْ أَقَلَّ عِنْدَهُمْ مِمَّا يَطُؤُونَهُ بِأَرْجُلِهِمْ وَ لَتَعْمُوا بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ وَ تَلَذُّوا بِهَا تَلَذُّ مَنْ لَمْ يَزَلْ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَانِ مَعَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ.

إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ أَنْسٌ 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 عزوجل 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 (ع) 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 پا رویش 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 بهش 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 (ع) 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.

ص: ۶۸

امام (ع) در ادامه ی فرمایش خود برخی از آثار و برکات معرفت «الله» را بیان فرموده اند:

اول این که با این معرفت هر گونه وحشتی از انسان رخت بر می بندد و صاحب آن از هیچ چیز و هیچ کس وحشت به خود راه نمی دهد. از چه کسی می خواهد بترسد؟ اگر «او» نخواهد، مگر ممکن است کسی بتواند ضرری به انسان وارد کند؟ چنان اُنسی با خدای خود حسّ می کند که هیچ انیس و مونسسی میان خود حسّ نکرده اند. چنان رفاقتی با پروردگارش وجدان می کند که هیچ دوست و رفیقی با یکدیگر چنان نبوده اند. بنابراین چرا وحشت کند با این که با همه ی وجودش «الله» را انیس خود می یابد؟ دوم این که عارف به خداوند در هیچ حالی احساس تنهایی و عُربت زدگی نمی کند. او هم نشینی درد که هیچ گاه تنهایش نمی گذارد، در هیچ شرایطی رهایش نمی نماید. بنابراین، خودش را تنها و بی کس نمی بیند. هر لحظه بخواد مصاحبش را در کنار خود حسّ می کند، پس چرا احساس تنهایی کند؟

سوم این که در پرتو نور معرفت خدا از تاریکی ها نجات می یابد. در شرایطی که دیگران در ظلمت جهل و حیرت سرگردان اند، عارف به خدا راه بندگی و خاکساری به درگاه ربّ خویش را خوب تشخیص می دهد و با اطمینان خاطر در روشنایی به سوی آن قدم بر می دارد.

چهارم این که خود را در هیچ کار الهی ناتوان نمی بیند. با قدرت و توانِ خدایی در هر امری پیش می رود و نیرویی غیر عادی در وجودش احساس می کند. لذا هر چه در مسیر بندگی خداست را با حول و قوّه الهی، به انجام می رساند و با آن ها از سر ضعف و عجز برخوردار نمی کند.

پنجم این که معرفت خداوند شفا دهنده ی هر بیماری است؛ چه بیماری های روحی و چه جسمی. عارف بالله سلامت و عافیت کامل خود را از محبوبش می گیرد و در ناز و نعمت کامل به بندگی اش می پردازد. این ها پنج اثر و برکتِ بسیار والا از نعمت معرفت خداست که ما اکنون - به دلیل

نرسیدن به آن مقام - از وجدان این‌ها محروم ایم. شاید باور کردنش هم برایمان سخت باشد که چگونه می‌توان با نیل 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 (ع)) خود همه‌ی این برکات را وجدان نموده بود.

شاید این سؤال به ذهن برسد که مگر خود امام (ع) بیمار نمی‌شدند؟ اگر ایشان درجه‌ی بالای معرفت را داشتند و معرفت، شفای از هر بیماری است، پس چرا بیمار می‌شدند؟

پاسخی که شاید تحمل 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 (ع) و رتبه‌ی ایشان در معرفت - چنان که 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 (ع) 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.

ص: ۷۰

امیرالمؤمنین (ع) 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؟

تنبه 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 امتیاز 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 مبادا 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 مبادا 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

ص: ۷۱

فقط یک دقیقه - با همه ی وجودش حس کند که: «من چه قدر به خدای کریم و مهربان خود بدی کرده ام! چه قدر بدم! اگر "او" بخواهد بابت تک تک بدی هایم، به شدت عقوبتم کند، حقم است. او می تواند چنین کند و ممکن است چنین کند و در آن صورت...». این مطالب را نه این که فکر کند و صرفاً تنبه عقلی به آن ها پیدا کند، بلکه با همه ی وجودش حس کند و خود را در معرض گرفتار شدن به عدل الهی ببیند. درست مانند کسی که لبه ی پرتگاهی واقع شده است. تا وقتی به آن نقطه نرسیده، فکرش را می کند که: اگر در چنان موقعیتی قرار بگیرم، جا دارد که بترسم؛ اما وقتی در آن موقعیت واقع شد، دیگر فکرش را نمی کند؛ بلکه می بیند که هر آن ممکن است بیفتد. در این صورت چه حالی دارد؟ آیا این حال قابل مقایسه با وقتی است که فکر می کرد: «اگر در لبه ی پرتگاه قرار بگیرم، باید بترسم»؟ در مورد خوف از خدا هم چنین است. این که انسان در کلاس درس بنشیند و تنبه عقلی به این که «باید» از عدل خدا ترسید، پیدا کند، یک مرحله است و این که خود را در چنگال عدالت الهی ببیند و آن گاه حقیقتاً بترسد، مرحله ی دیگری است. مرتبه ی اول مربوط به مقام اثبات صانع و اثبات کمالات و اوصاف اوست و مرتبه ی دوم به مقام معرفت الله مربوط می شود. البته مرتبه ی اول هم خوب و بلکه در بسیاری مواقع، لازم و ضروری است. اگر کسی از خوف خدا در غفلت باشد و با این امر مهم با بی تفاوتی برخورد کند، باید یا در شرایطی قرار بگیرد که حقیقت خوف از خدا را وجدان کند و یا اگر آن شرایط برایش فراهم نشد، حداقل از خواب غفلت بیدار شود و با یک سری تذکرات عقلی، متوجه شود که واقعاً «باید» از خدا ترسید. کسی که چنین تنبهی پیدا کند، تازه در مسیری قرار می گیرد که از خدا بخواهد به لطف و کرم خویش، خوف واقعی را نصیبش کند. این که انسان از خدا، طلب «خوف» نماید، نشان دهنده ی بیداری از خواب غفلت است.

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

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَهَبْ لِي الْعَدَاةَ رِضَاكَ وَأَسْكِنْ قَلْبِي خَوْفَكَ... (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 داده اند! یقیناً نعمتی برتر از این نیست که ابتدا بخواهیم و سپس به برکت آن ها خوشنودی خداوند را از خود طلب نماییم. اولین چیزی که برای خشنود شدن خدا از خود می خواهیم این است که خوف خدا در دلمان «ساکن» گردد. ساکن شدن به این است که خوف خدا در قلب انسان استقرار یابد و همان جا منزل گیرند؛ نه این که 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 عمیق تر به خدای متعال است. البته این خوف، مقدمه‌ی عقلی لازم ندارد. ممکن است بدون هیچ سابقه‌ی استدلالی و هیچ گونه تعلیم قبلی، کسی این حال را بپسندد؛ ولی اگر انسان بداند و بفهمد که نعمت «خوف از خدا» چه نعمت بزرگ و بی نظیری است، آن گاه با همه‌ی وجودش آرزو می کند و از خدا می خواهد که او را به چنین مرتبه‌ی والایی از معرفت برساند.

نشانه های خوف در دعای سحر ماه مبارک رمضان

ما وقتی به دعا‌های پیشوایان معصوم خود می نگریم، به مضامینی بر می خوریم که نشانگر خوف شدید آن ها از خدایشان است. از عبارات آن ها می فهمیم که حقیقتاً خود را در حال خوف می دیده اند در اوج معرفتشان به خدا، چنان دعا‌هایی را

ص: ۷۳

۱-۱- مصباح المتهدد/۲۷۹.

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

خوانده اند. به این عبارت که از دعاهای سحر ماه مبارک رمضان است، توجه فرمایید:

يَا رَبِّ، هَذَا مَقَامُ الْعَائِدِ بِكَ مِنَ النَّارِ.

ای پروردگرم، این جایگاه پناه آورنده ی به تو از آتش است.

هَذَا مَقَامُ الْمُسْتَجِيرِ مِنَ النَّارِ.

این جایگاه پناهنده ی به تو از آتش است.

هَذَا مَقَامُ الْمُسْتَعِيثِ بِكَ مِنَ النَّارِ.

این جایگاه فریاد خواه به تو از آتش است.

هَذَا مَقَامُ الْهَارِبِ إِلَيْكَ مِنَ النَّارِ.

این جایگاه فرار کننده به سوی تو از آتش است.

هَذَا مَقَامُ مَنْ بَيَّوْءَ لَكَ بِخَطِيئَتِهِ وَيَعْتَرِفُ بِذَنْبِهِ وَيَتُوبُ إِلَى رَبِّهِ.

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

هَذَا مَقَامُ الْبَائِسِ الْفَقِيرِ.

این جایگاه بیچاره ی نیازمند است.

هَذَا مَقَامُ الْخَائِفِ الْمُسْتَجِيرِ.

این جایگاه ترسان پناهنده است.

... هَذَا مَقَامُ الْغَرِيبِ الْغَرِيقِ.

این جایگاه غریب غرق شده است.

هَذَا مَقَامُ الْمُسْتَوْحِشِ الْفَرِيقِ. (۱)

این جایگاه وحشت زده ی به شدت ترسان است.

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

ص: ۷۴

گویی همین لحظات گرفتار آتش قهر خدا خواهد شد. به تعبیر «عائذ: پناه آورنده»، «مستجیر: پناهنده»، «مستغیث: فریادخواه» و «هارب: فرارکننده» توجه 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 حس 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 شدید گوینده‌ی آن است که نشانه‌اش خوف شدید می‌باشد.

آری، هر که معرفتش به خداوند بیشتر باشد، خوفش هم بیشتر است و بی‌جهت نیست که امیرمؤمنان (ع) 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 مهم خوف اشاره می‌کنیم. از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است که فرمودند:

الْبُكَاءُ مِنْ خِيفَةِ اللَّهِ لِلْبُعْدِ عَنِ اللَّهِ عِبَادَةَ الْعَارِفِينَ. (۱)

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

ص: ۷۵

اگر خوف از خداوند انسان را بلرزاند، خود را از طرفی غرق در شرمندگی خدا می بیند و از طرف دیگر مستحق انواع عقوبت ها که یکی از آن ها رها شدن به حال خود است. گاهی به گناهان گذشته اش فکر می کند که نمی داند مورد عفو الهی قرار گرفته یا خیر. زمانی به آینده ای که پیش روی خود دارد می اندیشد که چه مهالکی تهدیدش می کند. چه بسا یاد فرمایش امام صادق (ع) افتد که فرمودند:

المؤمنُ بينَ مخافتينِ: ذنبٌ قد مضى لا يدري ما صنع الله فيه و عمرٌ قد بقى لا يدري ما يكتسب فيه من المهالك فهو لا يصبح إلا خائفاً و لا يصلحه إلا الخوف. (۱)

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

همین توجهات او را به حال خوف می آورد و اشک را از چشمانش سرازیر می نماید. این همان گریه ای است که امیرالمؤمنان (ع) آن را «عبادت» عارفان دانسته اند.

گریه ی امیرالمؤمنین (ع) از خوف خدا

خود آن حضرت در رأس عارفانی بودند که هرگز این عبادت گران قدر از ایشان ترک نمی شد. «حَه عُرْنِي» نقل می کند که یک شب من و «نوف بکالی» در خواب بودیم. ساعات آخر شب از خواب پریدیم که ناگهان امیرالمؤمنین (ع) را دیدیم که مانند اشخاص واله و حیران دست به دیوار گذاشته و این آیات را تلاوت می فرماید:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ (۲)

ص: ۷۶

۱-۱- اصول کافی، کتاب الإیمان و الکفر، باب الخوف و الرجاء، ح ۱۲.

۲-۲- آل عمران / ۱۹۰.

سپس بار دیگر این آیات (آیه ی فوق به همراه چند آیه ی بعدی که مستحب است هنگام بیداری در شب و پیش از انجام نوافل تلاوت گردد) را تلاوت می کردند؛ در حالی که هم چون عقل پریده ها می گذشتند. سپس نگاهشان به من افتاد. فرمودند: ای حبه، تو خوابی یا بیدار؟

بیدارم؛ اما شما که چنین بی قرار 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 لِلَّهِ مَوْقِفًا وَ لَنَا بَيْنَ يَدَيْهِ مَوْقِفًا لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ أَعْمَالِنَا. يَا حَبَّةُ، إِنَّ اللَّهَ أَقْرَبُ إِلَيَّ وَ إِلَيْكَ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، يَا حَبَّةُ، إِنَّهُ لَنْ يَحْجُبَنِي وَ لَا إِتَاكَ عَنِ اللَّهِ شَيْءٌ.

ای حبه، مسلم بدان که خداوند موقفی برای حساب رسی بندگان دارد و ما هم در برابر او موقفی داریم که هیچ یک از اعمال ما بر او مخفی نیست. ای حبه، همانا خداوند از رگ گردن به من و تو نزدیک تر است. ای حبه، هیچ چیز حاجب و مانع آگاهی و قدرت خداوند نسبت به من و تو نیست.

یعنی ای حبه، چگونه علی (ع) آرام و آسوده بخوابد؛ در حالی که می داند خداوند بر ریز و درشت اعمالش نظارت دارد و در موقف حساب باید به همه ی آن ها رسیدگی شود؟ هیچ چیز مانع خدا برای این نظارت و حساب رسی نیست. آیا این نگرانی ندارد؟ اگر انسان بداند که روزی باید در دادگاهی محاکمه شود که قاضی دادگاه به همه ی ریزه کاری های اعمالش آگاه است و در نهایت دقت همه را به حساب می آورد، حتی امور قلبی را که فقط در دل گذرانده است هم باید پاسخ گو باشد و هیچ عذر و بهانه ای هم از انسان پذیرفته نیست، این جای ترس و هراس ندارد؟

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

تو ای نوف، در خواب ای؟

نه ای امیرالمؤمنین، خواب نیستم، امشب گریه ی مرا طولانی ساختی.

ص: ۷۷

يَا نَوْفُ، إِنْ طَالَ بُكَاءُكَ فِي هَذَا اللَّيْلِ مَخَافَةً مِنَ اللَّهِ تَعَالَى قَرَّتْ عَيْنَاكَ غَدًا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ. يَا نَوْفُ، إِنْ لَيْسَ مِنْ قَطْرَةٍ قَطَرَتْ مِنْ عَيْنِ رَجُلٍ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ أَطْفَأَتْ بِحَارًا مِنَ النَّيْرِانِ. يَا نَوْفُ، إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ أَعْظَمَ مَنَزَلَةً عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رَجُلٍ بَكَى مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ أَحَبَّ فِي اللَّهِ وَ أَبْغَضَ فِي اللَّهِ...

ای نوف، اگر امشب گریه ات از خوف خدای متعال طولانی شود، فردا در پیشگاه خدای عزوجل چشمت روشن خواهد بود. ای نوف، هیچ قطره ی اشکی از چشم کسی از روی خشیت الهی سرازیر نمی گردد، مگر این که دریاهاى آتش را خاموش می سازد. ای نوف، مقام هیچ کس نزد خداوند بالاتر نیست از کسی که به خاطر خشیت الهی بگیرد و دوستی و دشمنی اش به خاطر خدا باشد...

آن گاه امام (ع) پس از بیان چند موعظه به آن دو فرمودند:

فَكُونُوا مِنَ اللَّهِ عَلَى حَذَرٍ فَقَدْ أَنْذَرْتُكُمْ.

از خداوند بر حذر باشید که من شما را بیم دادم.

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

لَيْتَ شِعْرِي فِي غَفَلَاتِي أَمْعُرُضُ أَنْتَ عَنِّي أَمْ نَاطِرٌ إِلَيَّ وَ لَيْتَ شِعْرِي فِي طُولِ مَنَامِي وَ قَلَّةِ شُكْرِي فِي نِعْمِكَ عَلَيَّ مَا حَالِي.

ای کاش می دانستم (ای پروردگار من) که در اوقات غفلتم، تو از من روی گردانی یا نظر لطف و عنایت بر من داری و ای کاش می دانستم در زمانی که به خواب طولانی می روم و در برابر نعمت های تو بر خود، شکر اندکی می نمایم، چه حالی (و چه موقعیتی نزد تو) دارم؟

سپس حبه می گوید: به خدا قسم، امیرالمؤمنین (ع) تا سپیده ی صبح بر همین حال بودند. (۱)

این وصف ساعاتی از یک شب امام العارفين (ع) است که عمری را این گونه

ص: ۷۸

گذارند. حقیقتاً باید بر حال غفلت خود بگرییم و به خاطر دوری از خداوند زار بزنییم 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 جواب طولانی و کمی سپاس گذاری از نعمت های بی کران الهی، چه موقعیتی در نزد پروردگاران داریم؟ نکند بی جهت خود را عزیز کرده ی او دانسته، از عقوبت های سخت او احساس ایمنی می کنیم؟ اگر قطره ی اشکی از خوف خدا نداشته ایم، با چه چیزی می خواهیم دریا های آتش غضب او را خاموش نماییم؟ خوشا به حال کسی که به خود آید و تا دیر نشده، فکری برای فردایش بکند و باقی مانده ی عمرش را در غفلت نگذرانند و وای به حال کسی که چشم گریان ندارد که امام عارفان (ع) فرمودند:

مَا جَفَّتِ الدُّمُوعُ إِلَّا لِقَسْوَةِ الْقُلُوبِ وَ مَا قَسَتِ الْقُلُوبُ إِلَّا لِكَثْرَةِ الدُّنُوبِ. (۱)

چشم ها (از اشک) خشم نمی شود مگر به خاطر قساوت دل ها و دل ها قسی نمی گردد مگر به علت زیادی گناهان. پس باید فکری به حال گناهان خود بکنیم تا در معرفت خدا به حال خوف بیفتیم و نشانه اش که چشمان اشک بار از ترس خداست، در ما ظاهر گردد.

دل کندن از دنیا: نشانه ی خوف

نشانه ی دیگر خوف از خدا در فرمایش امام صادق (ع) آمده است:

مَنْ عَرَفَ اللَّهَ خَافَ اللَّهَ وَ مَنْ خَافَ اللَّهَ سَخَتْ نَفْسُهُ عَنِ الدُّنْيَا. (۲)

کسی که خدا را بشناسد، از خدا می ترسد و کسی که از خدا بترسد، جانش از دنیا کنده می شود. یعنی دل از دنیا می کند و بی ارزش بودن آن را کاملاً وجدان می کند. کسی که به مقام

ص: ۷۹

۱-۱- همان ۷۳/۳۵۴، ح ۶۰.

۲-۲- کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب الخوف و الرجاء، 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 پروردگارش حساب پس دهد. این احوال جایی برای دل بستگی به دنیا برایش نمی‌گذارد. از طرف دیگر، آن قدر لذت دنیا را پست و بی‌ارزش می‌یابد که 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، دل بستگی به دنیا کم‌تر می‌شود تا آن جا که حتی یک معرفت‌ناچیز هم بی‌رغبتی به دنیا را موجب می‌گردد.

امیرالمؤمنان (ع) می‌فرمایند:

يَسِيرُ الْمَعْرِفَةُ 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

ص: ۸۰

و رغبتی به آن چه اهل دنیا برایش می‌میرند، ندارد. هر کس می‌تواند در خود ببیند آیا لذتی که دنیا دوستان 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 صَحَّحَتْ مَعْرِفَتُهُ انْصَرَفَتْ عَنِ الْعَالَمِ الْفَانِي نَفْسُهُ وَ هِمَّتُهُ. (۱)

کسی که معرفت صحیح دارد، خودش و همتش از این عالم فنا شدنی 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 (ع) 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 با تفکرات 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،

ص: ۸۱

۱-۱- همان ۱۳۶/، ح ۲۳۸۸.

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

از طریق بررسی نتیجه هم می‌توانیم به عدم صحّت 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 با ملّاصدرا اثبات می‌شود، به ترس افتاده‌اند؟ اگر ما - به فرض محال - اثبات کردیم که خدای متعال همان حقیقت محض وجود است، آن گاه با درک این مطلب از «حقیقه الوجود» فرضی می‌ترسیم؟ به او امید می‌بندیم؟ با او به مناجات و راز و نیاز می‌پردازیم؟

اظهار نظر یکی از اساتید معاصر فلسفه‌ی اسلامی در این خصوص شنیدنی است. ایشان که از استاد جوادی آملی در فلاسفه پیش کسوت بوده‌اند - در گفت و گویی اختصاصی چنین فرموده‌اند:

زمانی با جناب آقای جوادی آملی صحبت می‌کردیم، می‌گفتم: می‌خواهم بدانم که افراد متدینی مثل علامه طباطبایی رحمه الله علیه 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 فی المثل می‌اندیشند و خدایی را که با این براهین ثابت شده عبادت می‌کنند یا این که در آن جا یک کشش درونی است که اصلاً با آن استدلال‌کاری ندارد؟... حقیقتش جنبه‌ی دوم است. این براهین نوعی عمل فکری است و نتیجه‌اش هم حدّاکثر 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. (۱)(۲)

ص: ۸۲

۱-۱- مرحوم استاد دکتر عبدالجواد فلاطوری از نوادگان حکیم متأله مرحوم آخوند ملّا 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 شاه آبادی، میرزا مهدی آشتیانی، حاج شیخ محمد تقی آملی، حاج شیخ محمدرضا 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 دکتری در فلسفه و استادی در دانشگاه کلن توفیق یافتند، ایشان از صاحب نظران فلسفه‌ی اسلامی و غربی، شمرده می‌شوند.

۲-۲- 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 می توان به صحت آن پی برد؛ اما آن به غلط معرفت خدا دانسته شده، هیچ یک از این آثار را ندارد. نه خوف می آورد، نه رجاء و نه زهد و بی رغبتی نسبت به دنیا. اما فرمایش امیرالمؤمنین (ع) این بود که نشانه ی معرفت صحیح منصرف شدن عارف از دنیای فانی است. منصرف شدن به این است که انسان نه خودش و نه همتش دنبال دنیا نیست و از آن روی بر می گرداند. منظور این نیست که اهل معرفت به رهبانیت روی می آورند، خیر. بلکه اگر دنبال کسب و کار می روند، به عنوان ادای وظیفه و این که طلب روزی حلال، عبادت پروردگار است، در این راه تلاش می کنند. در حدّ تأمین نیاز واقعی شان هم می کوشند نه بیشتر؛ یا این که اگر برای ازدواج اقدام می کنند، به دنبال جلب رضایت پروردگارشان هستند نه ارضای شهوات جنسی خود. به طور کلی در همه ی تلاش های دنیوی شان، اصل، بندگی و جلب رضای خداست نه ارضای خواسته های حیوانی و شخصی.

روشن است که چنین عمل کردی در مقام بیان ساده است؛ ولی به این راحتی ها حاصل نمی شود. این نشانه ی خوبی برای صحت معرفت است. البته این نشانه هم مانند خوف، درجه بردار است و هر چه معرفتی بالاتر و شدیدتر باشد، انصراف عارف از دنیا هم بیشتر و شدیدتر خواهد بود.

سومین نشانه معرفت خدا؛ حزن

اما نشانه ی دیگر را هم باز از زبان مقتدای عارفان عالم، امیرالمؤمنین (ع) بشنویم:

الْعَارِفُ وَجْهُهُ مُسْتَبِشِرٌ 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 می شوند؛ اما دل هایشان مالا مال از خوف و ناراحتی است. شادی و تبسم آن ها از این روست که خدایشان چنین خواسته و آنان

ص: ۸۳

در برخورد با مؤمنان روی باز و لب خندان دارند؛ اما قلب آن‌ها از ترس خداوند آرام و قرار ندارد و چنان که گذشت همواره به یاد ایستادن در پیشگاه پروردگار و حساب رسی او هستند و نگران این که مبادا 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 در دنیا جای خوشی و راحتی برای مؤمن نیست و او تا هنگام مرگ، آب خوش از گلویش در دنیا فرو نمی‌رود. پیامبر مکرم اسلام (ص) در وصیت خویش خطاب به ابوذر می‌فرماید:

يا اباذرُّ، الدُّنيا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ وَ ما أَصْبَحَ فِيها مُؤْمِنٌ إِلَّا حَزِيناً.

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

اسباب حزن مؤمن در دنیا

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

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

۱- چگونه مؤمن غمگین نباشد در حالی که خداوند جلّ ثناؤه او را تهدید نموده که داخل جهنم می‌شود؛ ولی وعده نفرموده که از آن بیرون آید؟!

۲- وَ لَيَلْقَيْنَ 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 لَيُظَلَمَنَّ فَلَا يَنْتَصِرُ يَنْتَعِي ثَوَاباً مِنَ اللَّهِ تَعَالَى.

ص: ۸۴

۳- و مسلماً مورد ظلم و ستم قرار می‌گیرد؛ اما احقاق حَقِّش نمی‌شود و به دنبال ثوابی از جانب خدای متعال است. این سه جهت را پیامبر (ص) به عنوان دلیل حزن و اندوه مؤمن در دنیا ذکر فرمودند و آن گاه نتیجه گرفتند: *فَمَا يَزَالُ فِيهَا حَزِينًا حَتَّى يُفَارِقَهَا، فَإِذَا فَارَقَهَا أَفْضَى إِلَى الرَّاحَةِ وَالْكَرَامَةِ.*

در نتیجه مؤمن در دنیا همیشه محزون است تا این که آن را ترک نماید. پس آن گاه که از آن جدا شد، به سوی راحتی و کرامت خواهد رفت.

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

يا اباذرُّ، ما عبدَ اللهَ عزَّوجلَّ على مثلِ طولِ الحزنِ. (۱)

ای ابوذر، خداوند به چیزی مانند حزن و اندوه طولانی عبادت نشده است. این تعبیر عظمت و هیبت حزن و اندوه به خاطر خدا را می‌رساند. مؤمن هیچ گاه غصه‌ی دنیا را نمی‌خورد. همه‌ی ناراحتی‌اش برای خدا و آخرت است. از طرفی نگران عاقبت خویش است که آیا بالاخره می‌تواند از امتحانات و بلاهای مُهلک دنیا، دین سالم به گور ببرد؟ خداوند در قرآن فرموده است:

إِنَّ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا * ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا (۲)

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

ص: ۸۵

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

۲-۲- مریم/۷۱-۷۲.

به صورت حتمی طبق وعید خودش حکم شده است. سپس کسانی را که اهل تقوا بوده اند نجات می دهیم و ستمگران را در آن آتش در حالی که به زانو درآمده اند رها می کنیم. (۱)

دلیل اولی که پیامبر (ص) برای لزوم حزن مؤمن در دنیا فرمودند، اشاره به همین آیه ی فوق دارد. وعید الهی این است که همه ی انسان ها وارد آتش می شوند و این یک حکم قطعی و تخلف ناپذیر است (حتماً مقضیاً)؛ اما وعده نفرموده که همگان از آتش بیرون آیند. وعده ی نجات از آتش فقط به اهل تقوا داده شده ولی ستم کاران باید با خواری و ذلت در آن باقی بمانند. با این وصف چه کسی می تواند مطمئن باشد که در زمره ی متقیان اهل نجات خواهد بود؟ آیا این امر جای حزن و اندوه ندارد؟ چرا؟ چون اگر خدای مّان قرار باشد با عدل خود با کسی رفتار نماید - چون همه ی گناه کاران در حقیقت «ظالم» به خود و خدای خود و گاهی هم ظالم به دیگران هستند - لذا مشمول قاعده ی «باقی ماندن ظالمان در آتش» قرار می گیرد و اهل نجات نخواهد بود. چنین است که اهل معرفت الله نمی توانند از این بابت غم و غصّه نخورند.

البته باید توجه داشت که مطابق تفسیر خود پیامبر اکرم (ص) از آیه ی شریفه ی مورد بحث، همگان - چه نیکوکار و چه بدکار - وارد آتش می شوند؛ اما به خواست خدا آتش جهنم برای مؤمنان خنک و سلامت می شود؛ آن چنان که برای حضرت ابراهیم (ع) چنین شد. این مطلب را جابرین عبدالله انصاری از وجود مقدّس رسول خدا (ص) نقل کرده است.

علت دوم حزن مؤمن، بیماری ها و سختی هایی است که در دنیا گرفتارشان می شود. این گونه امور، ناراحتی و اندوه به بار می آورد، ولی البته دغدغه ی مؤمن به دین و آخرتش مربوط است. او در مشکلات و گرفتاری ها در درجه ی اول از ارتکاب خطا و گناه خود که احتمالاً منشأ ابتلا به آن سختی ها شده، ناراحت می شود و از این بابت تأسّف می خورد. در درجه ی بعد، از این که در حال بیماری و گرفتاری، توفیق انجام

ص: ۸۶

۱ - ۱- متن کامل حدیث این است: «لا-ببقی و لا-فاجر إلّا یدخلها تکنون علی المؤمنین برداً و سیلاماً کما کانت علی ابراهیم ع.» بحار الانوار، ۸/۲۴۹.

یک سری عبادت‌ها را از دست می‌دهد، محزون است. از سوی دیگر یکی از مهم‌ترین ناراحتی‌ها و مصیبت‌های اهل ایمان به خاطر مواجهه با کفر و نفاق و گم‌راهی‌های مردم با انحرافات اخلاقی و دینی آنان است که موجب غیظ و عصبانیت و غصه خوردن می‌گردد. یک خداشناس واقعی تحمیل دیدن گم‌راهی‌های اعتقادی و اخلاقی را ندارد و مشاهده‌ی این امور، غیرت‌ایمانی‌اش 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 (ص) برای لزوم غصه خوردن مؤمنان ذکر فرموده‌اند، مظلومیت آنان و پایمال شدن حقوقشان است که در بسیاری اوقات دفع‌شدنی هم نیست. اهل ایمان چوب‌زیادی به خاطر ایمانشان می‌خورند، از جهت مال و جان 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 اهل‌مقابله 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 ضایع شده‌شان جبران گردد.

در این جا 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 تحمل 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 آن که به فرمایش رسول اکرم (ص) تحمل این حزن، خود عبادتی بزرگ محسوب می‌شود؛ عبادتی که خداوند را به هیچ چیز مانند آن نمی‌توان بندگی کرد!

نشانه های عرفان حقیقی و عرفان جعلی

با این ملاحظات روشن می شود 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 فریبنده ی «عرفان»، عده ای را به خود جلب می کند و آنان را به انحراف می کشاند، هیچ کدام این دو نشانه را ندارند، بر عکس، ادعای سرخوشی، فرح، شادی، مستی و... را دارند؛ امور مستهجنی چن «رقص» و «سماع» که متأسفانه گاهی پسوند «عرفانی» هم پیدا می کنند، فرسنگ ها با عرفان واقعی و صحیح فاصله دارند. آن بیچارگانی که «معرفت» را در این امور مبعوضِ حقّ متعال می جویند، تشنگانی هستند که دل به سراب بسته اند و هرچه به آن نزدیک تر می شوند، از معرفتِ واقعی دورتر می شوند.

آری، در عرفان های قلبایی و جعلی تنها چیزی که یافت نمی شود، ترس از خدا و حزن و گریه به خاطر اوست. به جای این امور، رقص و غنا و سماع ترویج می شود که خود بزرگترین حجاب ها در مسیر معرفت خدا هستند. چه قدر بیچاره اند کسانی که با در اختیار داشتنِ سرچشمه های اصیل عرفانی در کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) و عترت پاکش، برای یافتنِ معرفت، دنبال منحرفانِ از راه خدا و اهل بیت (ع) می روند و تصور می کنند که از طریق شهوت رانی حرام (که نامش را عشق مجازی می گذرانند) می توانند به معرفت حق متعال نایل شوند. ماکه سرمایه های غنی و اصیل برای عرفان واقعی در اختیارمان هست، چه دردی داریم که سراغ امور خلافِ این و انسانیت و اخلاق می رویم و در کویر خشک به دنبال آب زلال می گردیم؟ فرمایش زیبای امام باقر (ع) وصف حال ماست:

يَمْضُونَ الثَّمَادَ وَيَدْعُونَ النَّهْرَ الْعَظِيمَ. قيل له: و ما النَّهْرُ الْعَظِيمُ؟ قال: رسولُ الهِ (ص) و العلمُ الَّذِي اعطاه اللهُ. (۱)

ص: ۸۸

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

در همین خصوص بنگرید به اظهار نظر یکی از صاحب نظران در عرفان اسلامی: تعلیمات اصلی اسلام می‌توانسته است الهام بخش یک سلسله معارف عمیق در مورد عرفان نظری و عملی بوده باشد... اما این که عرفای اسلامی چه قدر از این تعلیمات به طور صحیح استفاده کرده اند و چه قدر منحرف شده اند، مطلبی است که در این بحث های کوتاه و مختصر نمی‌توان وارد شد. (۱) و در ادامه ی سخن خود، می‌فرمایند:

سخن در وجود چنین سرمایه ی عظیمی است که می‌توانسته الهام بخش خوبی در جهان اسلام باشد. فرضاً عرفای مصطلح نتوانسته باشند استفاده ی صحیح کرده باشند، افراد دیگری که به این نام مشهور نیستند، استفاده کرده اند. (۲) یعنی طالبان معرفت لازم نیست حتماً دنبال کسانی که در تاریخ به عنوان «عارف» شناخته شده اند، بروند؛ بلکه عرفان اصیل را باید از منابع و سرچشمه های اصیل آن جست جو کنند.

این اظهار نظرها مربوط به کسی است که خود در مجموع، مدافع عرفای مصطلح بوده، راه آن ها را به طور کامل رد نمی‌کند. هم ایشان در مقام معرفی برخی از این سرمایه های اصیل عرفانی چنین آورده اند:

امیرالمؤمنین علی (ع) - که اکثریت قریب به اتفاق اهل عرفان و تصوّف، سلسله های خود را به ایشان می‌رسانند - کلماتش الهام بخش معنویت و معرفت است. ما به دو قسمت که در نهج البلاغه مسطور است، اشاره می‌کنیم، در خطبه ی ۲۲۰ می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَعَلَ الذُّكْرَ جِلَاءً لِلْقُلُوبِ...» (۳)

در این جا یکی دو جمله از همین خطبه ای که مورد استناد مرحوم استاد شهید مطهری قرار گرفته، به عنوان شاهد بحث خود می آوریم:

إِنَّ لِلذَّكْرِ لَأَهْلًا أَخَذُوهُ مِنَ الدُّنْيَا بَدَلًا... جَرَحَ طُولُ الْأَسَى قُلُوبَهُمْ وَ طُولُ الْبُكَاءِ عَيْونَهُمْ. (۱)

همانا ذکر (خداوند) اهلی دارد که آن را به جای دنیا برگزیده اند... غم و غصه ی طولانی دل هایشان را زخم نموده و چشم هایشان بر اثر گریه ی زیاد جراحات برداشته است.

مجروح شدن دل بر اثر حزن و اندوه طولانی و زخم شدن چشم ها به جهت گریه های زیاد، نشانه های اهل معرفت است نه شادی و خنده و قهقهه ی مستانه زدن! به فرمایش دیگری از مولای عرفان بنگرید:

كُلُّ عَاقِلٍ مَغْمُومٌ وَ كُلُّ عَارِفٍ مَهْمُومٌ. (۲)

هر عاقلی ناراحت و هر عارفی غصه دار است.

عاقل چرا ناراحت و غمناک است؟ چون - همان طور که گذشت - منزلت خود را نزد خدا نمی داند، نمرات کارنامه ای را که پایان عمر و در قیامت به دستش داده می شود، نمی داند. کوتاهی هایش را می بیند، ناشکری هایش را می داند، گناهانش جلوی چشمانش رژه می روند. از آن طرف، عظمت کبریائیت خداوند را وجدان می کند. پستی و حقارت خود و اعمال خود را در برابر هیبت و سلطنت پروردگارش می یابد. خود را محکوم و اسیر در یَدِ قدرت خدای عادل می بیند و ... این شهودات بدن او را می لرزاند، قلبش را دردمند و چشمش را اشک بار می کند و او را در فکر و ناراحتی فرو می برد.

ص: ۹۰

۱- ۱- نهج البلاغه صبحی صالح، خ ۲۲۲.

۲- ۲- غرر الحکم و دررالکلم، 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 (ع) ملاک شادی و سُرور را معرفی فرموده اند:

فَلْيَكُنْ سُرُورُكَ بِمَا نَلْتَ مِنْ آخِرَتِكَ وَلْيَكُنْ أَسْفُكَ عَلَى مَا فَاتَكَ مِنْهَا وَ مَا نَلْتَ مِنْ دُنْيَاكَ فَلَا تُكْثِرْ بِهِ فَرْحاً وَ مَا فَاتَكَ مِنْهَا تَأْسَ عَلَيْهِ جَزَعاً وَلْيَكُنْ هُمُكَ فِيمَا 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 (ص) از هیچ سخنی مانند این کلام سود نبردم.

منظور این است که مؤمن خداشناس خودش 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 غم و 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 (ع) فرمودند:

لِلصَّائِمِ فَرَحَتَانِ: فَرَحَةٌ عِنْدَ إِفْطَارِهِ وَ فَرَحَةٌ عِنْدَ لِقَاءِ رَبِّهِ. (۲)

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

ص: ۹۱

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

۲- ۲- کافی ۴/۶۵.

شادی مؤمن روزه دار در هنگام افطار به خاطر دیدن سفره ی افطار نیست؛ به خاطر خوردن و آشامیدن غذا و نوشیدنی نیست؛ بلکه صرفاً به خاطر توفیق یک روز روزه داری و انجام طاعت و عبادت پروردگار است. این مصداق شادی مؤمن در دنیا است، در آخرت هم وقتی به پیشگاه الهی حاضر می شود، 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 راهم به دنبال می آورد. نگرانی و دل شوره ای از قبولی روزه و این که آیا حق ادا شده است یا خیر؟ آیا نمره ی قبولی می گیرد یا مردود می شود؟ و خوف این که اگر این روزه و روزه های دیگر پذیرفته نشود، چگونه می توان از عهده ی حساب و کتاب الهی بر آمد؟ ترس از این که با عمل ناقص و مردود چه طور می توان شکر نعمت های بی دریغ الهی را ادا نمود؟ اگر سؤال شود که این چه روزه ای است و چه عبادتی، چه جوابی می توان داد؟ مؤمن خداشناس هیچ گاه از این گونه دغدغه ها، ترس ها و غصه خوردن ها نجات پیدا نمی کند و اتفاقاً همین خوف و همین حزن است که ارزش عبادت بی نظیر در پیشگاه الهی را دارد و لازمه ی معرفت خدا همین است.

چهارمین نشانه ی معرفت خدا: عذرپذیری

آخرین نشانه ی معرفت خدا که در این مجال می آوریم، باز از زبان سرسلسله ی اهل عرفان، امیرالمؤمنین (ع) است:

أَعْرَفُ النَّاسِ بِاللَّهِ أَعَذَّرُهُمْ لِلنَّاسِ وَإِنْ لَمْ يَجِدْ لَهُمْ عُذْرًا. (۱)

عارف ترین مردم به خداوند آن کسی است که بیش از همه، عذر مردم را می پذیرد، اگرچه عذری برای آنان پیدا نکند! نکته ی بسیار لطیف و زیبایی است که برخاسته از یک نگرش عمیق در شناخت خود و خداست. نشانه ی خداشناس واقعی این است که در برابر مردم عذرپذیر باشد

ص: ۹۲

عذرپذیری نسبت به خطا و اشتباه دیگران مطرح می شود و عارف حقیقی کسی است که در قبول عذر مردم سخت گیری نمی کند. به یک معنا می توان گفت: دنبال بهانه می گردد تا دیگران را در مورد آن چه اظهار پشیمانی می کنند، ببخشاید. این که فرموده اند: «وإن لم لهم عُذراً» یعنی اگر عذر ظاهر و روشنی هم برای آنان پیدا نکنند، چیزی را بهانه می کند تا از سر تقصیر ایشان بگذرد. لذا همین که از او عذرخواهی کنند، فوراً می پذیرد.

ریشه ی این برخورد را باید در شناخت واقعی «خود» جست و جو نمود. هر کس خودش را بهتر بشناسد، در برابر خطاهای دیگران عذرپذیرتر است. من اگر خودم را درست بشناسم، اذعان می کنم 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 می آید. آن وقت چنین خطایی را ممکن است «من» مرتکب شوم. البته گاهی خودم متوجه خطای بسیار بزرگم نمی شوم؛ ولی مردم این را می فهمند.

در آن صورت چه بسا خود را موجه بدانم؛ اما آیا احتمال اشتباه و لغزش در این امر نمی دهم؟

واقعیت این است که همه ی ما خطاکاریم و هیچ کس نمی داند 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 سخت گیری نکنند، آیا مناسب نیست که خود در برابر خطاهای مردم همین گونه برخورد کنم؟ و اگر نمی پسندم که عذر مردم را نپذیرند، چگونه راضی می شوم 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 نمی کنم؟ آیا از این که خداوند دست ردّ به سینه ام بزند، ناراحت و سرافکننده نمی شوم؟ آگ سرافکنندگی خود را در پیشگاه پروردگارم نمی پسندم، چگونه به سرافکنندگی آن که از من امید بخشایش دارد، راضی می شوم؟

فرض می کنیم کسی که از ما عذرخواهی می کند، عمداً در حقّ ما ظلم کرده باشد، آیا

ما در حقّ خدای خود عمداً مرتکب ظلم نشده ایم؟ عذرخواهی، انسان را نزد طرف مقابلش خوار و کوچک می کند، 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 بزرگ ام؟

خودشناسی شرط خداشناسی

سر مطلب همین جاست اگر من خود را شناخته باشم، می فهمم که از هر کوچکی کوچک ترم و از هر خواری خوارتر. همه ی آنچه دارم، عاریت از جانب خدای من است و آن چه به «خود» خودم مربوط می شود، فقر و بیچارگی محض است. هیچ یک از موقعیت هایم، 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 می تواند همه را بگیرد و من هیچ هیچ شوم! پس من اگر خودم باشم و خودم، خیلی کوچک تر و پست تر از آن ام که فکر می کنم. این حقیقت را هر کس به راحتی می تواند وجدان کند. بر این اساس، همگی باور می کنیم که به ذات خودمان هیچ ایم و این خداست که کمالاتی را به ما بخشیده تا ما را امتحان کند. ماده ی امتحانی، بندگی خداست و هر که بهتر بندگی کند، از این امتحان سربلندتر بیرون می آید. رمز بندگی خدا هم این است که خود را در برابر او هیچ بدانیم و با همه ی وجود به این امر اعتراف نماییم. این همان خودشناسی یا «معرفت نفس» است که ریشه ی معرفت ربّ می باشد. حدیث معروف پیامبر اکرم (ص) به همین حقیقت اشاره دارد که فرمودند:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. (۱)

هر کس خود را شناخت، پروردگارش را می شناسد.

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

ص: ۹۴

عمیق تر است. پیامبر (ص) فرمودند:

أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ. (۱)

خودشناس ترین شما، خداشناس ترین شماست.

معرفت نفس کلید معرفت ربّ و تنها کلید آن است؛ به طوری که امیرالمؤمنین (ع) فرمودند:

عَجِبْتُ لِمَنْ يَجْهَلُ نَفْسَهُ كَيْفَ يَعْرِفُ رَبَّهُ. (۲)

در شگفت 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 ربّ خود می رسد و گرنه کسی که از معرفت نفس خویش محروم باشد، از معرفت خدایش محروم تر خواهد بود.

خودشناسی در دعای ابومحمزه ی ثمالی

آن ها که خداشناس ترند، بهتر از دیگران خود را شناخته اند. ببینم امام زین العابدین (ع) در دعای سحر ماه مبارک رمضان که ابومحمزه ی 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

ص: ۹۵

۱- ۱-جامع الاخبار/۴.

۲- ۲-غررالحکم و دررالكلم / ۲۳۳، ح ۴۶۵۹.

وَأَنَا الْخَائِفُ الَّذِي آمَنْتَهُ
و من ترسانی هستم که امنیتش بخشیدی
وَأَنَا الْجَائِعُ الَّذِي أَشْبَعْتَهُ
و گرسنه ای هستم که سیرش نمودی
و الْعَطْشَانُ الَّذِي أَرَوَيْتَهُ
و تشنه ای هستم که سیرابش کردی
و الْعَارِي الَّذِي كَسَوْتَهُ
و برهنه ای هستم که بی نیازش ساختی
و الْفَقِيرُ الَّذِي أَغْنَيْتَهُ
و نیازمندی هستم که بی نیازش ساختی
و الضَّعِيفُ الَّذِي قَوَّيْتَهُ
و ناتوانی هستم که توانایش نمودی
و الدَّلِيلُ الَّذِي أَعَزَّرْتَهُ
و خواری هستم که عزیزش کردی
و السَّقِيمُ الَّذِي أَعَزَّرْتَهُ
و بیماری هستم که شفایش دادی
و السَّائِلُ الَّذِي أَعْطَيْتَهُ
و گدایی هستم که عطایش نمودی
و الْمُدْنِبُ الَّذِي سَتَرْتَهُ
و گناه کاری هستم که آبرویش را حفظ کردی
و الْخَاطِئُ الَّذِي أَقَلَّتَهُ
و خطاکاری هستم که از او درگذشتی
و أَنَا الْقَلِيلُ الَّذِي كَثَّرْتَهُ
و اندکی هستم که بسیارش ساختی
و الْمُسْتَضْعَفُ الَّذِي نَصَرْتَهُ
و ضعیف شمرده شده ای هستم که یاریش نمودی
و أَنَا الطَّرِيدُ الَّذِي آوَيْتَهُ
و من رانده شده ای هستم که پناهِش دادی
و أَنَا يَا رَبَّ 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

من ام صاحب مصیبت ها و بدبختی های بزرگ

أَنَا الَّذِي عَلَى سَيِّدِهِ اجْتَرَى

من ام که بر آقای خود جسارت ورزیده ام

أَنَا الَّذِي عَصَيْتُ جَبَّارَ السَّمَاءِ

من ام که سلطان بزرگ آسمان را نافرمانی کرده ام

أَنَا الَّذِي أُعْطِيتُ عَلَى مَعْصِيَةِ الْجَلِيلِ

من ام که رشوه دادم تا معصیت های (خدای)

الرُّشَى!

جلیل را مرتکب شوم!

أَنَا الَّذِي حِينَ بُشِّرْتُ بِهَا خَرَجْتُ

من ام که وقتی به انجام گناهان بشارتم دادند(!)

ص: ۹۶

إليها أَسْعَى

با شتاب به سوی آن‌ها دویدم!

أَنَا الَّذِي أَمَهَلْتَنِي فَمَا ارْعَوَيْتُ

من ام که مهلتم دادی؛ اما به خود نیامدم

و سَتَرْتَ عَلَيَّ فَمَا اسْتَحْيَيْتُ

و آبرویم را حفظ کردی؛ ولی خجالت نکشیدم

و عَمِلْتُ بِالْمَعَاصِي فَتَعَدَّيْتُ

و گناهان را مرتکب شدم و در آن زیاده روی هم کردم

و أَسْقَطْتَنِي مِنْ عَيْنِكَ فَمَا بَالَيْتُ

و مرا از چشم خود انداختی؛ ولی اهمیت ندادم

... فَقَدْ عَصَيْتُكَ وَ خَالَفْتُكَ بِجَهْدِي. (۱)

پس همه ی تلاش خود را برای نافرمانی و مخالفت با تو به کار بستم.

آیا خودشناسی از این زیباتر و عمیق تر می توان از کسی سراغ گرفت؟ در همین قسمت ها که بخش مختصری از دعای سحر امام سجاد (ع) است، ۳۰ صفت برای شناخت خود مطرح شده که هر یک روزنه ای است برای معرفت پروردگار عالم. توجهی مجدد به الفاظ این عبارات، دقت و عمق معرفتِ نفس را بیشتر می کند. اگر ما این دعای شریف را در ماه مبارک رمضان می خوانیم، آیا به واقع خود را «کوچک»، «نادان»، «گم راه»، «پست»، «ترسان»، «گرسنه»، «تشنه»، «برهنه»، «نیازمند»، «ناتوان»، «خوار»، «بیمار»، «گدا»، «گناه کار»، «خطاکار»، «اندک»، و «رانده شده» می یابیم؟ جالب این جاست که عرضه می داریم: همین الآن که دعا را می خوانیم دارای این صفات «هستیم»؛ نه این که در گذشته بوده ایم و اکنون «نیستیم». نمی گوییم: «أَنَا كُنْتُ صَاحِباً» یا «كُنْتُ جاهلاً» و «كُنْتُ ضالاً» و... منظور این است که الآن با این که بزرگ شده ام؛ اما به ذاتِ خود هنوز کوچک ام! با این که دانا شده ام، به خودیِ خود نادانم! با این که هدایت شده ام، در ذاتم گم راه ام! و... یعنی خصوصیاتِ ذاتی من فرقی نکرده و آن چه تو (خدا) به من داده ای، نفسِ مرا تغییر نداده است. من در ذاتِ خود هنوز همان گدای قبل از عطای تو هستم و نفسِ من همان گرسنه و تشنه و برهنه و

ص: ۹۷

نیازمند و... است که به برکتِ عنایتِ تو اکنون سیرو سیراب و پوشیده و بی نیاز و... گشته است. همه‌ی این‌ها را تو (خدا) به من داده‌ای؛ ولی من خود را گم نکرده‌ام 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 این که در تنهایی از تو (خدا) شرم نکردم 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 شرم نکردم! گناهان را از حد گذراندم و با این که از برخی الطاف خود محروم نمودی (از چشم خود انداختی) تا عبرت بگیرم، ولی اهمیت ندادم و باز هم به کارهای زشت خود ادامه دادم. از همه خجالت‌آورتر این که 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 معرفی خود، به کمالات خدادایش اشاره می‌نماید. می‌گوییم: خدایا، «من» آن موجود خوار و پستی هستم که «تو» بلند و عزیزش ساخته‌ای، «من» آن رانده شده‌ای هستم که «تو» پناهش دادی، «من» آن‌گدایی هستم که «تو» عطایش نمودی و... با این ترتیب، فقر و بیچارگی خود را در آینه‌ی 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 (ص) فرمودند: «خود شناس‌ترین 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 بیچاره اش

مستحق هیچ گونه بزرگ داشت و تکریمی نمی شمرد. واقعاً معتقد است که بزرگ آن کسی است که خدا بزرگش داشته است. همه بنده ی خدا و در برابر او هیچ اند. 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 می خواهد، کوچک کرده است. در این صورت یک بنده ی واقعی خدا چه بر خوردی باید داشته باشد؟ اگر او خودش را «کسی» نداند و با همه ی وجود، پستی و حقارت خود را باور کرده باشد، آیا زیباترین پاسخ این نیست که بگوید: «من» که هستم که بخوام تو را ببخاشیم، خدا را از سر تقصیرات همه ی ما بگذرد! در واقع شأن و شؤنی برای خودش قائل نیست که حالا بخوامد - به قول جوان های امروزی - برای طرف مقابلش کلاس بگذارد و به خوار شدن او راضی و خشنود گردد. جداً معتقد است که همه ی ما انسان ها جاز الخطاییم و «من» چه بسا بیش از آن که فعلاً از من اعتذار می جوید، خطا کرده ام، پس چگونه راضی می شوم که او خودش را در برابر من بشکند و من با آبرو و عزت او بازی کنم؟!

همه ی این ظرافت در سفارش های پیشوایان معصوم ما مورد تأکید قرار گرفته است. از طرفی در احادیث متعدّد فرموده اند: مؤمن نباید وارد کاری شود که از انجام آن عذرخواهی کند؛ چون این کار موجب خواری و ذلت او می گردد. امام صادق (ص) به مفضل بن عمر فرمودند:

لَا يَبْغِي لِمُؤْمِنٍ أَنْ يُدَلَّ نَفْسَهُ.

شایسته نیست که مؤمن خود را خوار گرداند.

مفضل می پرسد:

چگونه خود را خوار می گرداند؟

فرمودند:

لَا يَدْخُلُ فِيمَا يَعْتَدِرُ مِنْهُ. (۱)

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

ص: ۹۹

از طرف دیگر، سفارش کرده اند که اگر برادر دینی ات مرتکب جرمی شد، با او چنان برخورد کن که گویی بنده ی او یی و او ولی نعمت توست! امیرالمؤمنین (ع) به فرزندشان فرمودند:

إِحْمِلْ نَفْسَكَ مِنْ أَحْيِكَ... 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 دار که عذر او را بپذیری تا آن جا که گویی تو بنده ی 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 نحوه ی برخورد از قبیل برخورد یک بنده با مولا و ولی نعمتش باشد؛ گویی او حقی بزرگ بر گردن «من» دارد و من خود را مدیون و بنده ی فرمانبر او می دانم. معنای ای سفارش آن است که انسان خوب است خود را در برابر کسی که از وی معذرت می خواهد، 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 سرچشمه ی این خیرات می باشد. به همین مناسبت رابطه ی میان خودشناسی و خداشناسی هم بیشتر و بهتر روشن گردید. در این فصل به ذکر همین آثار و نشانه های معرفت الله اکتفا می کنیم و از خداوند توفیق بیشتر برای وجدان عمیق تر این برکات را خواهانیم.

ص: ۱۰۰

بخش دوم: احکام و اوصاف معرفت الله

اشاره

ص: ۱۰۱

در بخش اول معنای معرفت و امکان حصول معرفت خدا - بدون آن که ذات مقدسش معلوم و معقول گردد - را مطرح کردیم و سپس وقوع معرفت خداوند را از منظر وجدان و در پرتو ادله‌ی 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.

ص: ۱۰۲

فصل ۱: نفی حدّین (تعطیل و تشبیه) از معروف

قبیح عقلی انکار معروف

اشاره

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 البته به نور عقل است. توجه شود که اصل معرفت الله به نور علم و نور عقل نبود؛ اما پس از حصول آن، فرد عاقل با تئبه 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، 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 «سنت» و برخی را هم در حدّ «فریضه» کشف

ص: ۱۰۳

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

می‌کند. «فریضه» یعنی کار خوبی که ترکش قبیح است. در این جا عقل اقرار به خداوند را «فریضه» می‌یابد؛ یعنی هم حُسن 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 مصنوعیت، عقلاً متنبه 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 اتکار به شهود خود گزارش می‌دهد. تأمل عقلانی نمی‌کند. اگر قبح انکار معروف را می‌یابد، با اتکا به این است که بیشتر آن معروف را نزد خود حاضر یافته و حضور او را حس 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. همان طور که در اصل بودن او عقلاً به نفی تعطیل متنبه می‌شویم، در مورد اوصافی هم که از «او» وجدان کرده ایم، 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. هم چنین است اقرار به «سمیع»، «بصیر»، «قادر»، «عادل» و... در همه ی این موارد، اتکای عاقل بر شهودات و وجدانیاتش 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 تضاد است.

توجه 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 اول برای کسی است که قیوم خود را با همه ی وجودش شنوا و بینا حس نموده و در یک شرایط خاصی قرار گرفته که این صفات را «وجدان» کرده است. این وجدان البته به نور عقل حاصل نمی‌شود. اما حالت دوم یک تنبّه صرفاً 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 اول می‌دید. یک کشف عقلی در مورد «صانع ما» می‌کند که لازم نیست حتماً حضورش را حس کرده باشد. پس در هر دو حالت، نفی تعطیل یک تنبّه عقلانی است؛ ولی در معرفت، این تنبّه متکی بر یک معروف غیر عقلانی است؛ اما در مرحله ی اثبات صانع چنین معروفی لزوماً در کار

نیست و اگر هیچ گونه معرفتی هم نسبت به شخص صانع حاصل نشده باشد، این تشبیه عقلی حاصل می شود. روشن است که حالت اول 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 (و بلکه باید) متکی 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 قصه از همین قرار است.

تا این جا یک 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، محسوست شد؟ 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 (دقت شود)؛ اما 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.

ص: ۱۰۶

البته عقل هم نه تنها وقوع چنین چیزی را مُحال نمی‌شمرد، بلکه تصدیق می‌نماید که اگر قرار باشد صانع متعال معروف واقع شود، علی القاعده نباید محسوس یا معقول گردد. عاقل می‌یابد که معلومیت و معقولیت 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 خداو برای کسی حاصل شد، آن گاه اگر از آن شخص عارف سؤال کنیم که: آیا وجود خداوند برای روشن شدن یا نسبت به او شک داری؟ می‌گوید: هیچ شکی ندارم. او را به روشنی یافتم (نفی تعطیل). آن گاه اگر پرسیم: آیا این روشنی از سنخ وضوح و روشنی محسوسات و معقولات بود؟ می‌گوید: خیر، آن طور نبود؛ اما در عین حال چنان برایم روشن شد که می‌توانم بگویم: از محسوساتم نیز روشن تر بود. یعنی چه طور آن چه 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» 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، تشبیه 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 متنبه 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 تعلق 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 اتکای عاقل بر معروف وجدانی اش است. او حالی را وجدان کرده که در آن حال، خداوند را شنوا تر از هر شنوایی یافته است. توجه 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 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 شنوای 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 آن ها، وجدان خود از شنوایی «او» را توضیح دهد؛ اما لفظ مناسب پیدا نمی کند. هر چه می گوید، حس می کند نتوانسته حق مطلب را ادا نماید. جالب این جاست که نمی تواند بگوید شنوایی خداوند چگونه بود؛ اما در عین حال از شدت وضوح و روشنایی آن در حال وجدان، انکارش هم نمی تواند بکند. روشن است که این گونه 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 اتکا بر آن چه یافته، از معروف خود نفی تشبیه می کند؛ اما 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 تشبیه 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؛ اما در معرفت صفات، متکی بر وجدان معروف است و در اثبات صفات برای صانع، صرفاً یک تشبیه عقلی در حق همان صانع غایب می باشد.

عجز عاقل از توصیف معرفت ذات و صفات

نفی تشبیه از ذات و صفات پروردگاران یک گام عقلی است که پس از حصول معرفت برداشته می شود. نتیجه ی برداشتن 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؛ ما 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، آن گونه نبود.

هم چنین 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 تا کنون دیده‌ای؟ می‌گوید: خیر. می‌خواهد از آن چه وجدان کرده، گزارش دقیق و صحیح بدهد؛ اما با این الفاظی که در عالم مخلوقات استعمال می‌شود، نمی‌تواند حق آن چه 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 توصیف پذیر؟ 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 توجه به مصنوعیت مصنوعات، وجود آن را واجب می‌داند.

این توصیف ناپذیری در مورد صفات پروردگار هم صدق می‌کند. کسی که عظمت «او» را وجدان نموده، هیچ گونه توصیفی از آن نمی‌تواند ارائه دهد. آن که 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. هم چنین قابل تصوّر ذهنی هم نیست. اگر از کسی که ذات خدا یا صفات او را وجدان نموده، سؤال کنیم که

ص: ۱۱۰

آیا از معروف خود، تصویری داری که از آن حکایت کند؟ می‌گوید: خیر، آن چه من چشیده‌ام تصوّر پذیر نیست. به لحاظ عقلی هم انتظار همین است. در بحث اثبات صانع (۱) روشن شد که انسان توانایی ابداع ندارد و تصوراتش 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 مهم 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 (ع) در این خصوص این است:

ما تُصَوِّرُ فِي الْأَوْهَامِ فَهُوَ خِلَافُهُ. (۲)

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

پس ما همان طور که انتظار نداریم خدای واقعی را به حسّ خود دریابیم، نباید انتظار داشته باشیم که او را به نور علم و عقل بشناسیم یا این که از او تصویری 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 و تعطیل و نفی تشبیه از خداوند، به یک حقیقت بسیار لطیف پی می‌بریم که در احادیث اهل بیت (ع) به آن اشاره شده است. این مطلب در یکی از خطبه‌های امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه آمده است که درباره‌ی پروردگار متعال فرمودند:

ص: ۱۱۱

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

۲-۲- تحف العقول / ۲۴۸.

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 (ع) آمده، همین است که هر چیز - غیر خدا - اگر ظاهر باشد، دیگر باطن نیست و اگر باطن باشد، دیگر ظاهر نیست. غیر خدا 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 مولا ارائه دهیم، می توانیم بگوییم: مخلوقات یا ظلماتی الدّات اند و یا نورّی الدّات؛ یا ماهیاتی 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 ماهیت باشند، در صورتی که آن ماهیت 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

ص: ۱۱۲

۱-۱- نهج البلاغه، خطبه ی ۶۴.

۲-۲- المعجم الوسيط ۱/۶۲.

ظاهرند یا باطن؛ اما خود انوار هم چون نور علم، ظهور ذاتی دارند. اگر باشند، به خودشان آشکار و ظاهرند و اگر هم نباشند، پنهان و باطن اند. 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 بی معناست. بنابراین، مخلوقات که یا ظلماتی الذات اند و یا نوری الذات، همگی مشمول این قاعده اند که یا ظاهرند یا باطن؛ ظهور و بطون در آن ها قابل جمع نیستند.

بطون در ظهور پروردگار

تعبیر دقیق تری از همین مطلب در توقیعی که نایب دوم امام عصر ارواحنا فدا از ایشان نقل کرده، به چشم می خورد. این تعبیر در دعای رجیبه خطاب به ذات مقدس پروردگار است:

یا باطناً فی ظهوره و ظاهراً فی بطونه و مکنونه. (۲)

ای کسی که در ظهورش، پنهان است و در پنهانی اش آشکار.

«مکنون» به معنیا پوشیده است و مقصود غایب و پوشیده بودن خدای متعال از عقل و علم و... است. این تعبیر نکته ی اضافه ای بر فرمایش امیرالمؤمنین (ع) دارد و آن این که تصریح کرده اند: در آشکار بودنش پنهان و در پنهانی اش آشکار است. آیا می شود چیزی در آشکار بودنش پنهان باشد؟ آیا در مخلوقات چنین موجودی می توان داشت؟ ماهیات نیستند. امکان ندارد چیزی در معلومیتش 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.

ص: ۱۱۳

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

۲-۲- بحالانوار 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 الذَّات می دانیم. ولی در مورد خدای متعال به همین مقدار هم کشف نداریم و نمی توانیم او را نورِ الذَّات بدانیم. 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. (۲)

توجیه فلسفی بطون در ظهور

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

یا مَنْ هُوَ اخْتَفَى لِفَرَطِ نُورِهِ

الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ فِي ظُهُورِهِ (۳)

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

ای آن که از بسیری نورانیتش پنهان است! ای پیدایی که به سبب پیدایی اش ناپیداست. (۴)

ص: ۱۱۴

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

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

۳-۳- شرح منظومه ۲/۳۵.

۴-۴- شرح مختصر منظومه ۱/۸.

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

ذات پاک باری تعالی از شدت 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 می گوئیم، 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 می شود. هر موجودی به هر اندازه و هر درجه از وجود بهره مند است، از ظهور نیز بهره مند است و به هر اندازه عدم و نیستی با وجودش توأم و در وجودش متخلّل است، از ظهور بی بهره است. پس موجودی که در حدّ اعلی و درجه‌ی اکمل از وجود است، در حدّ اعلی و درجه‌ی اکمل از ظهور است.

ج. هیچ گونه ملازمه‌ای نیست میان دو نحو از ظهور؛ یعنی چنین نیست که هر چیزی که خود برای خود در حدّ اعلی از ظهور است، لزوماً ظهور آن شیء برای ما نیز در حدّ اعلی 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 حیّی 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. حواسّ ما از این جهت رنگ‌ها و شکل‌ها و آوازه‌ها و غیر این‌ها را ادراک می کنیم 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 می بود، ما هرگز سفیدی را نمی شناختیم و مفهومی از سفیدی در ذهن خویش نداشتیم. ما از آن جهت به وجود نور پی می بریم که گاهی هست و گاهی نیست، در جایی هست و در جایی نیست. اگر سایه و

ظلمت نبود، نور هم شناخته نمی شد. اگر جهان همیشه و همه جا به یک منوال روشن بود، ماهرگز متوجه وجود «نور» یعنی همان چیزی که در پرتو او همه چیز دیگر را می بینیم نمی شدیم.

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

هم چنین است آوازه‌ها؛ اگر همیشه یک آواز را به یک نحو می شنیدیم، هرگز آن را نمی شنیدیم. آری: تُعَرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا. اکنون که این سه مقدمه معلوم شد، می گوییم ذات حق ه صرف الوجود و فعلیت محضه است و هیچ جنبه ی عدم و قوه در او نیست، از نظر ظهور برای خود عین ظهور است. هیچ بطون و خفایی در او نیست و اما 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، بریا 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 می گویند: «ذات حق از شدت ظهور در خفاست» و این است معین سخن حکما که می گویند: «جهت ظهور و جهت بطون در ذات حق یکی است»؛ یعنی او که «هُوَ... الظَّاهِرُ و الباطِنُ» است، چنین نیست که جزئی از وجودش ظاهر و جزء دیگر باطن است. علی (ع) می فرماید:

«وَكُلُّ ظَاهِرٍ غَيْرُهُ غَيْرٌ بَاطِنٍ وَ كُلُّ بَاطِنٍ غَيْرُهُ غَيْرٌ 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)

ص: ۱۱۶

۱- ۱- نهج البلاغه، خطبه ی ۶۴.

۲- ۲- شرح مختصر منظومه ۱/۸-۱۰ پاورقی.

نقد و بررسی توجیه فلسفی

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

نکته ی اول: در بحث اثبات صانع به تفصیل اثبات کردیم (۱) که صانع را نیم توانیم «حقیقه الوجود» یا «صرف الوجود» بدانیم. این ها مفاهیمی هستند که ذهن، آن ها را از مصنوعات انتزاع می کند و قلمرو دلالتشان هم محدود به مصنوعات نیازمند است. بنابراین، ذات حق را صرف الوجود دانستن عقلاً صحیح نیست و به این ترتیب مبنای همه ی مباحث استاد شهید فرو می ریزد. چون به فرض که حقیقت وجود از شدت ظهور پنهان باشد، ربطی به ظاهر و باطن بودن خداوند متعال ندارد.

نکته ی دوم: همان طور که خود مرحوم استاد فرموده اند، ظهور بر دو قسم است: ظهور اشیا بریا خود و ظهور اشیا برای ما. ایشان با توضیحات خود نهایتاً به این نتیجه رسیده اند که حقیقت وجود برای خودش در نهایت ظهور است و برای ما در نهایت خفا. بر این اساس «الباطن فی ظهوره» را این طور معنا کرده اند که: «به سبب» ظهور ذاتی اش از دیدگان ما مخفی می ماند.

اما به نظر می آید که فرمایش ایشان ربطی به حدیث مورد استناد حاجی سبزواری ندارد. تعبیر امام (ع) این است: «یا باطناً فی ظهوره»، به کلمه ی «فی» در فرمایش امام (ع) توجه شود. «باطناً فی ظهوره» یعنی آن که در آشکار بودنش پنهان است. معنایی که بدون هیچ گونه تأویلی از عبارت فهمیده می شود این است که از همان جهت آشکار بودنش، از پنهانی خارج نمی شود. به تعبیر دیگر، چنین نیست که در آشکار شدن، ذاتش از غیب بودن درآید. یا چنین بگوییم: در عین آن که مصداق «غیب» است، معروف واقع می شود. همه ی لطف فرمایش امام (ع) به همین نکته اش بر می گردد. ما در ادامه ی مباحث، این نکته ی بسیار نغز را بیشتر و عمیق تر توضیح

ص: ۱۱۷

خواهیم داد تا روشن شود که در مکاتب فلسفه ی صدرایی و عرفان ابن عربی فرضِ تحقّق معرفت ذات حق بدون آن که از غیب بودن خارج شود، فرضی محال تلقّی می شود. بنابراین، طبیعی است که مرحوم استاد با اتّکای به آن مبانی نمی توانند این فرض را بپذیرند. لذا کلمه ی «فی» را از معنای صحیح خود خارج کرده و آن را به معنای «سبب» و «علت» گرفته اند و مصرع دوم شعر حاجی سبزواری را چنین معنا کرده اند: «ای پیدایی که به سبب پیدایی اش ناپیداست» تعبیر «به سبب» در ترجمه ی «فی» آمده که در کلام عرب به طور عادی و به صورت متعارف چنان نیست. نتیجه ی نهایی مورد نظر ایشان نیز همین است که: «ذات حق از شدّت ظهور در خفاست.» این جا کلمه ی «از» را که معنای سببیت را می رساند، به کار برده اند؛ ولی این هم ترجمه ی «فی» نیست. خلاصه ی نکته ی دوم این که فرمایش های استاد رحمت الله علیه به فرض صحّت، مطلب صحیح و دقیقی را که مورد اشاره ی ائمه (ع) بوده، توضیح نمی دهد.

نکته ی سوم: این که مرحوم استاد در پایان سخنانشان فرموده اند: «این است معنی سخن حکما که می گویند: جهت ظهور و جهت بطون در ذات حق یکی است»، چنین مطلبی از توضیحات قبلی ایشان نتیجه نمی شود. بیانات ایشان در صدد اثبات این است که حقّ متعال ظهورش ذاتی است و خفایش برای ماست. لازمه ی صریح این سخن آن است که: جهت ظهور و جهت بطون در ذات 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، بی فایده و لغو خواهد بود. البته به نظر می آید که چون در کلام معصوم (ع) تعبیر «باطناً فی ظهوره» به کار رفته و ظاهر این تعبیر یکی بودن جهت بطون و ظهور را می رساند، استاد چنان فرموده اند. اما سخن در این است که آن توضیحات فلسفی نتیجه ای مغایر با فرمایش امام معصوم (ع) را می رساند.

نکته ی چهارم: صرف نظر از توجیّهات فلسفی و صرف نظر از معنای صحیح «باطناً

فی ظهوره»، این که چیزی به خاطر شدت نورانیتش پنهان باشد، فی نفسه می تواند مصداق واقعی داشته باشد. مصداق آن، مخلوقات نورِی الدّاتی هستند که از شدت ظهور مورد غفلت قرار می گیرند. از همه روشن تر خود نور وجود است که یک «مخلوق» نورِی الدّات است. این نور ظهور ذاتی دارد؛ اما چون همه ی موجودات «به» آن موجودند و هیچ مصداق از مخلوقات خالی از آن نیست، هم چون نور خورشید که مورد غفلت قرار می گیرد، توجه 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 توجه 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 اول شعر حاجی سبزواری «یا مَنْ هُوَ اخْتَفَى لِفَرْطِ نُورِهِ» اگر جایی مصداق داشته باشد، انوار وجود، علم، عقل و... هستند که همگی مخلوق اند و نور بودن روشنگری، اقتضای ذاتی چیزی باشد؛ اما 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 اول شعر حاجی با توضیحات مرحوم استاد مطهری ربطی به ظهور و بطون خداوند ندارد؛ حدّ اکثر درباره ی مخلوقات نورِی الدّات صحیح است.

بنابراین مصرع دوم که اقتباس شده از حدیث معصوم (ع) درباره ی خداوند است، ارتباطی با مصرع اوّل پیدا نمی کند. با بررسی فرمایش مرحوم استاد، دقّتی که در کلام امام امیرالمؤمنین (ع) و عبارت دعای رجبیه وجود دارد، بهتر و عمیق تر روشن می شود.

ص: ۱۱۹

قرب و بُعد خداوند

آن چه درباره ی ظهور و بطون حقّ متعال گفتیم، ناظر به معرفت ذات مقدّسش بود. نظیر همین بیان در معرفت برخی از صفات او نیز جاری می شود. 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 می یابد که هیچ چیزی را به آن نزدیکی حسّ نکرده است. البته در مقام بیان و توضیح یافته ی خود، لفظی جز «قرب» و نزدیک پیدا نمی کند. خداوند متعال هم در کتاب مقدّسش وقتی می خواهد از «قرب» خود به بنده اش خبر دهد، چنین می فرماید:

نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (۱)

ما به او از رگ گردن نزدیک تر 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 نزدیک تر بودن از رگ گردن به معنای نزدیک تر بودن خدا از جان انسان به خود اوست. چگونه می شود کسی از روح و جان انسان به خودش نزدیک تر باشد؟ این چیزی است که اگر کسی «قرب» خدا را وجدان کرده باشد، تصدیقش می کند و گرنه حسّ و عقل بشر راهی برای کشف آن ندارند. نظیر همین تعبیر در آیه ی دیگری از کلام الله مجید آمده است:

وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ (۲)

و بدانید که خداوند بین انسان و قلبش حائل می گردد.

قلب همان روح آدمی است و لازمه ی حائل شدن خدا بین انسان و قلبش این است که خداوند از روح انسان به خود او نزدیک تر باشد. چگونه این امر امکان پذیر است؟ اگر کسی صفت «قرب» خدا را وجدان کرده باشد، این مسأله را تصدیق می کند

ص: ۱۲۰

۱- ۱-ق/۱۶.

۲- ۲-انفال/۲۴.

و گرنه واقعیت آن را نمی‌چشد و فقط ممکن است برخی از آثار و لوازم آن را درک کند. آن چه در برخی روایات در تفسیر آیه ی 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؛ اما جنبه ی 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 نمی‌دهد. بنابراین، دو چیز متضاد را وجدان می‌کند: یکی اوج قرب «او» را به خود و دوم غیر قابل کشف بودن «او» را برای خود. هم «او» را فوق العاده نزدیک حس می‌کند و هم این که در اوج نزدیکی، هیچ چیز از «او» نمی‌فهمد و کشف نمی‌کند.

این حالت متضاد در مورد مخلوقات وجود ندارد. ما اگر کسی یا چیزی را به خود نزدیک بیابیم، به همان اندازه برایمان بیشتر مکشوف باشد، به نور علم احاطه ی بیشتری هم بر او پیدا می‌کنیم و بالعکس چیزهایی را از خود دور می‌دانیم که علم کم‌ترین نسبت به آن‌ها داریم. اگر علم ما به چیزی بیشتر شود، دیگر آن را از خود دور نمی‌دانیم.

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

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

ص: ۱۲۱

نمی شوند. بنابراین خدا شبیه این انوار خواهد شد. می‌گوییم: خیر، خدایی که می‌شناسیم نورِ اللّٰت هم نیست. درست است که ما وقتی نور علم و عقل را می‌شناسیم به ذات آن‌ها احاطه پیدا نمی‌کنیم؛ ولی در این که 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 «قرب» به خود می‌یابیم، او را یک حقیقت نورِ اللّٰت نمی‌یابیم و به همین جهت ویژگی‌های نور او را برای او قائل نمی‌شویم. پس «او» به انوار هم شباهت ندارد. البته این که 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 نزدیکی بودن، دور و در عین دور بودن، نزدیک می‌یابیم. بنابراین، او هم «قرب» است و هم «بعید». قرب 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 بیابیم. اگر وجدانی از معرفت خداوند نداشتیم، چنین چیزی را نمی‌توانستیم باور کنیم. حال ببینیم امیرالمؤمنین (ع) از این امر عجیب چه تعبیری فرموده‌اند:

قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ وَ بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ. (۲)

(خداوند) در دوری اش نزدیک و در نزدیکی اش دور است.

به کلمه‌ی «فی» در این حدیث شریف دقت شود. آیا چیزی سراغ داریم که «در» دوری اش نزدیک و «در» نزدیکی اش دور باشد؟ به طور عادی انتظار ما این نیست. ما

ص: ۱۲۲

۱-۱- دفتر اول بخش اول فصل دوم.

۲-۲- التوحید/ باب ۴۱، ح ۲/۲۸۵.

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

معرفت ولّهی (الله)

اگر بخواهیم از همه ی آن چه در توضیح ظهور و بطون و قرب و بُعد خدای متعال بیان شد، نتیجه گیری کنیم، به یک نکته ی زیبا و لطیف می‌رسیم که در زبان قرآن و سنت بر آن تأکید فراوان رفته است. این نکته همان نامی است که برای گزارش دادن از خدای معروف، انتخاب شده است؛ یعنی کلمه ی «الله». این اسم گویاترین تعبیری است که از همه ی آن چه در حال معرفت «او» می‌یابیم، گزارش می‌کند. البته یک معنای این اسم جلاله را در بخش اول توضیح دادیم؛ ولی اکنون معنای دیگر آن مورد نظر است که با معنای قبلی کاملاً قابل جمع و حتی از جهتی قابل تطبیق می‌باشد. این معنا هم ریشه در لغت دارد و هم در احادیث اهل بیت (ع) بر آن تأکید رفته است. ابن منظور از بعضی علمای لغت در مورد کلمه ی «الله» چنین نقل می‌کند:

إِنَّهُ مَأْخُودٌ مِنْ أَلِهٍ يَأْلَهُ إِذَا تَحَيَّرَ لِأَنَّ الْعُقُولَ تَأْلُهُ فِي عَظَمَتِهِ وَ أَلِهٍ يَأْلَهُ أَلِهًا أَيْ تَحَيَّرَ وَ أَصْلُهُ وَ لِهٍ يَوْلُهُ وَ لَهَا. (۱)

(الله) از «أَلِهٍ يَأْلَهُ» مشتق شده هنگامی که به حیرت می‌افتد؛ چون عقل‌ها در مورد عظمت او (خدا) حیران‌اند و «أَلِهٍ يَأْلَهُ أَلِهًا» معنای به حیرت افتادن می‌دهد و ریشه ی آن « وَ لِهٍ يَوْلُهُ وَ لَهَا» می‌باشد.

ص: ۱۲۳

با این ترتیب، آلّه و ولّیه که هر دو به معنای تحیر و سرگردانی است، ریشه ی کلمه ی «الله» است. پس معنای الله یعنی ذاتی که عقل ها در مورد او حیران اند؛ چون از ذات او چیزی نمی فهمند.

معنای دیگری که برای کلمه ی «الله» در لغت آمده «معبود» است. این منظور می نویسد:

الله: أصله إلهة على فعال بمعنى مفعول لأنه مألوهة أى معبود. (۱)

الله ریشه اش إله است بر وزن فعال که به معنای مفعول می باشد؛ زیرا او مألوه یعنی معبود است.

این معانی لغوی در احادیث اهل بیت (ع) نیز مورد تأیید ایشان قرار گرفته است. از حضرت باقر العلوم (ع) چنین نقل شده است:

الله معناه المعبود الذى إله الخلق عن درك ماهيته و الإحاطة بكيفيته و يقول العرب: إله الرجل إذا تحير في الشيء فلم يحط به علماً.

(۲)

معنای الله آن معبودی است که مردمان از درک ماهیت و احاطه به چگونگی او در حیرت اند و عرب گوید: «إله الرجل» وقتی در چیزی به حیرت افتاده و به آن احاطه ی علمی نیافته باشد.

ملاحظه می شود که امام (ع) با استناد به معنای لغوی آلّه، الله را معنا کرده اند. شبیه همین مطلب از امیرالمؤمنین (ع) هم نقل شده است:

«الله معناه المعبود الذى ياله فيه الخلق و يؤله إله و الله هو المستور عن درك الأبصار المحجوب عن الأوهام و الخطرات.» (۳)

«الله معنایش آن معبودی است که خلق در او حیران اند و بدو پناه برده می شود و الله همان پوشیده از درک دیدگان و بازداشته شده از (نفوذ و درک) افکار و خطورات ذهنی است.»

ص: ۱۲۴

۱-۱- همان.

۲-۲- التوحيد، باب ۴، ح ۲/۸۹.

۳-۳- 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 تحیر 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 تحیر یا «وَلَهْ» به چه علت 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. تحیر هنگامی است که هم بسیار روشن و انکار ناپذیر باشد (نفی تعطیل) و هم از هیچ جهت قابل کشف و معلومیت نباشد (نفی تشبیه).

این تحیر برای عاقلی پیش می‌آید که می‌بیند و 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 وَلَهْ یا حیرانی می‌افتد. البته منظورمان از این که نتواند بگوید: «چیست» این است که هیچ فهمی و هیچ تصویری از «او» نداشته باشد و از هر گونه توصیفی نسبت به او هم عاجز باشد. در واقع از هیچ جهت نتواند بگوید که چیست. حتی نمی‌تواند او را «نور» بداند؛ آن طوری که علم و عقل را نوری الدّات می‌شناسد. خلاصه این که از هیچ حیثی نتواند گزارشی درباره‌ی او بدهد و به تعبیر امام باقر (ع) در درک ماهیت (چیستی) او در حیرت باشد. به خاطر همین خصوصیت می‌توانیم معرفت به خدای متعال را «معرفت وَلَهْی» بنامیم؛ یعنی معرفتی که همیشه با حیرت و وَلَهْ همراه است و هیچ‌گاه معروف از این که مورد وَلَهْ قرار گیرد، خارج نمی‌گردد.

وَلَهْ عَاقِلٍ پَسِ از حَصُولِ مَعْرِفَتِ غَيْرِ عَقْلِي

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

ص: ۱۲۵

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

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

در واقع وَلَهْ 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 مرتبه ی تحقّق اصل معرفت، وَلَهْ 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 وَلَهْ بیفتد. اما این که می‌گوییم در مرتبه ی اصل تحقّق معرفت وَلَهْ نیست نباید این گونه فهم شود که پس معرفت الله هم مانند سایر معرفت هاست. خیر، وقتی می‌گوییم در اصل مقام معرفت وَلَهْ نیست؛ به این دلیل است که در آن مقام همه ی سیستم شناختی بشر تعطیل می‌شود. نور علم و عقل و... دیگر روشنگری ندارد همه ی انواری که بشر می‌شناسد، در آن مقام تاریک می‌شوند. امیرالمؤمنین (ع) در این جا تعبیر زیبایی دارند و می‌فرمایند:

أَظْلَمَ بِظُلْمَتِهِ كُلُّ نَوْرٍ. (۱)

هر نوری به سبب ظلمت (غیب بودن) 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

ص: ۱۲۶

معرفت ما نسبت به او، او را از غیب بودن خارج نمی‌کند. (۱) بنابراین، آن جا دیگر عقل و غیر عقل کارآیی ندارند. لذا می‌گوییم: مقام معرفت خدا، فوق مرتبه‌ی عقل است و به این جهت می‌گوییم که وله هم در آن جا نیست. اما - همان طور که گفتیم - ضد وله یعنی روشنی و ظهوری که در امور دیگر هست هم آن جا نیست.

تفاوت وله در مقام اثبات صانع با وله در مقام معرفت

در این جا برای آن که حق بحث بهتر ادا شود، خوب است اشاره کنیم به تفاوتی که میان وله نسبت به صانع متعال مطرح می‌شود با وله‌ی که نسبت به خدای معروف داریم. در بحث اثبات صانع، وله عاقل را در مورد خروج صانع از حد 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 صناعی 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 هیچ گونه تصوّر و کشف و توصیفی هم نپذیرد) نمی‌تواند بدهد. همین است که به حیرت و وله می‌افتد و چون در مقام اثبات صانع با پای عقل طی طریق می‌کنیم، عقل هم دو گام بیشتر نمی‌تواند بردارد: نفی تعطیل از صانع ما و نفی تشبیه از او. امر دیگر 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، تصویری هم از آن نداریم و لذا توصیف ایجابی هم از آن نمی‌توانیم داشته باشیم. مجموع این عوامل ما را به وله می‌اندازد. اما وقتی به معرفت «او» رسیده باشیم، آن امر اثباتی را در اختیار داریم (همان خدایی که به معرفتش نایل شده ایم) که البته به نور علم و عقل نصیب ما نشده است.

ص: ۱۲۷

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

۲-۲- کتاب توحید، دفتر اول/ ۹۶-۹۷.

این جا هم هنر عقل نفی حدّین است. عاقل هم تعطیل را نفی می کند 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 وَلَهُ می افتد؛ چون از طرفی انکار معروفش را نمی تواند بکند و از طرف دیگر، چیزی از آن کشف نمی کند.

پس وَلَهُ 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 تَبَّه عقلی نظر داشته باشیم و معرفی در کار نباشد) وَلَهُ به یک امر غایب و مجهول (که در عین حال اثبات عقلی شده) تعلّق می گیرد و در مقام معرفت، وَلَهُ و حیرت به معروف متعلّق می شود. از جهتی می توان گفت که در مرحله ی اثبات عقلی صانع وَلَهُ به خاطر جهل است و در معرفت به سبب علم و معرفت. لذا می توانیم وَلَهُ اول را نوعی گیجی و سر در گمی به خاطر نادانی بدانیم؛ اما وَلَهُ در معرفت، حیرت برخاسته از علم و آگاهی است. روشن است که این دومی بسیار شگفت انگیزتر از اولی می باشد.

با توجه به این توضیح (تفاوت وَلَهُ در اثبات صانع با وَلَهُ در مقام معرفت) نکته ای که در مقام بیانش بودیم، بهتر روشن می شود؛ این که: «وَلَهُ کار عقل است و در اصل مقام معرفت که کار عقل نیست وَلَهُ هم نیست.» به این ترتیب، معلوم و معقول نبودن ذات پروردگار با وَلَهُی بودن معرفت او عقلانی است، قابل جمع می شوند.

معرفت غیر عقلی و اثبات عقلی

خداوند هیچ گاه معقول نمی شود، معقولیت فقط برای مخلوق امکان پذیر است.

امام باقر (ع) فرمودند:

إِنَّمَا يُعَقَّلُ مَا كَانَ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِ وَ لَيْسَ اللَّهُ كَذَلِكَ. (۱)

فقط آن چه ویژگی مخلوقیت دارد، معقول می شود و خداوند چنین نیست.

کلمه ی إِنَّمَا در فرمایش امام (ع) دلالت بر حصر می کند و مقصود انحصار

ص: ۱۲۸

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

هُوَ خِلَافٌ مَا يُعْقَلُ. (۱)

او (خداوند) غیر آن چیزی است که به عقل درمی‌آید.

پس معرفت خداوند به نور عقل حاصل نمی‌گردد، لذا آن را معرفت غیر عقلی می‌نامیم. اما پس از تحقق این معرفت، عاقل به نور عقل آن خدای معروف را خارج از حدّ تعطیل و تشبیه می‌یابد. این یافتن همان چیزی است که ما آن را «اثبات» می‌نامیم. همان طور که در بحث «اثبات صانع» هم اشاره کردیم (۲)، معنای دقیق «اثبات» عبارت است از: «تنبه عاقل به قبح تعطیل و تشبیه». این تنبّه به نور عقل حاصل می‌شود. اگر معرفتی برای فرد حاصل نشده باشد، عاقل به قبح تعطیل و تشبیه صانع غایب متنبّه می‌گردد و همین تنبّه عقلی «اثبات صانع» نامیده می‌شود.

ولی اگر این تنبّه پس از حصول معرفت اله برای عاقل پیدا شود، آن گاه «اثبات الله» نام دارد؛ چون به خارج بودن خداوند از دو حدّ تعطیل و تشبیه عقلانی پس از حصول می‌گوییم که: خدا عقلاً اثبات می‌شود، مقصودمان همین تنبّه عقلانی پس از حصول معرفت می‌باشد. 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 (ع) 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 (ع) رفته اند یا منتهی به نفی و تعطیل الله می‌شود و یا

ص: ۱۲۹

۱-۱- همان، باب اطلاق القول بآئه شیء، ح ۱.

۲-۲- کتاب توحید، دفتر اول/۲۰۸.

۳-۳- اشاره به حدیث امام رضا ع 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 اهم این راه‌های انحرافی و نتیجه‌ی آن‌ها خواهیم پرداخت.

تفاوت اثبات خدا با اعتقاد به او

آن‌چه گفتیم معنای «اثبات خدا» بود؛ اما «اعتقاد به او» مرحله‌ای دیگر است که پس از مرحله‌ی اثبات، مطرح می‌شود. اگر خواهیم تفاوت دقیق میان این دو را بیان کنیم، همان تعابیری 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، «تنبه عقلانی به قبح تعطیل و تشبیه خداوند» است. این تنبه یک کشف عقلانی غیر اختیاری است که عاقل نسبت به آن، حالت «انفعال» دارد؛ کاری انجام نمی‌دهد، بلکه این حال برایش حاصل می‌گردد. منظور از «اثبات» نیز همین تنبه عقلانی غیر اختیاری است.

آری «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 تنبه 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 آن چه 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 متنبه

ص: ۱۳۰

گردید. مختار است که به این تبه 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. البته 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، موضع بگیرد. اگر موضع ردّ و انکار قلبی بگیرد، 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 در برابر تبه عقلانی به خروج خداوند از حدّ تعطیل و تشبیه». «تبه عقلانی به خروج خداوند از دو حدّ» همان اثبات خدا بود. بنابراین، اعتقاد به خدا به معنای «التزام 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. همان طور 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 با ناشکری او هر دو افعال اختیاری اند که نور عقل، حُسن اولی 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، اولی را خوب و دومی را بد می‌شناسد. عاقلانه عمل کردن به این است که انسان فعل اول را اختیار کند و به وجود خدا ملتزم گردد.

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

ولی اعتقاد به او یک فعل قلبی است که نور عقل حُسن انجام آن و قبح ترکش را روشن می‌کند. در اولی 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 (ع) خاتمه می‌دهیم. ایشان ضمن یک خطبه ی مفصل توحیدی فرمودند:

بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ التَّصَدِيقُ بِاللَّهِ. (۱)

به سبب عقل ها تصدیق خداوند به قلب گره 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 کلمه ی «عقد» به معنای گره زدن گرفته شده و مقصود گره خوردن چیزی به قلب انسان است و تصدیق را هم که اعتقاد می‌گویند به خاطر گره خوردن آن اقرار و اعتراف به قلب می‌باشد.

امام رضا (ع) در عبارت دیگری از همین خطبه ی توحیدی، از همین معنا چنین تعبیر فرموده اند:

بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ. (۲)

به سبب عقل ها، معرفت او (خدا) به قلب گره می‌خورد (مورد اعتقاد قرار می‌گیرد).

وقتی معرفت خداوند حاصل شود، گره 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 به آن خدایی که معرفتش برای انسان حاصل شده است. توجه شود که در این حدیث و حدیث قبلی نفرموده اند که معرفت «او» به نور عقل

ص: ۱۳۲

۱-۱- التوحید/ باب ۲، ح ۴۰/ ۲.

۲-۲- همان/ ۳۵.

حاصل می‌شود. چنین چیزی در مکتب معارف اهل بیت (ع) به کلی مردود است و کسی که بخواهد حدیث امام هشتم (ع) را این طور معنا کند، از معارف ایشان به دور است. آن چه فرموده اند، گره خوردن قلبی یا همان اعتقاد به خدا و قبول معرفت اوست که آن را عقلی دانسته اند. 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 صُیْنَع خداست، جدا کرد. در فصل آینده به تشریح و توضیح این بحث می‌پردازیم.

ص: ۱۳۳

فصل ۲: معرفت واجب (ایمان) به خدای متعال

اشاره

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 اختیاری اند 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 قلبی اند که جایگاه آن‌ها پس از شناخت آن حقیقت است.

ص: ۱۳۵

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 لطف و عنایت خود او ایجاد می‌شود و اما پذیرش یا نپذیرفتن قلبی آن کار انسان مختار است. امام صادق (ع) 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، آن گاه 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 اول بخش اول) 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 (ع) نقل شده که فرمودند:

إِنْ 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.

ص: ۱۳۶

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

۲-۲- بحار الانوار ۳۶/۴۰۷، ح ۱۶ به نقل از کفایه الأثر.

می بینیم معرفت ربّ واجب دانسته شده که مراد از آن همان قبول و پذیرش معرفتی است که خدا به بنده اش عنایت فرموده است. به طور کلی هر جا که معرفتی واجب دانسته شده، مربوط به همین معنای معرفت است؛ یعنی اقرار، تصدیق، قبول، اذعان و اعتراف به آن چه که شناخته شده است. در زبان فارسی وقتی تعبیر «خداشناس» را به کار می بریم، 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» می گوییم.

معرفت واجب یا ایمان قلبی

تعبیر دیگری که مرادف با این معنای معرفت است، «ایمان قلبی» می باشد. ایمان مجموعه ای از اعمال اختیاری است که قسمت قلبی آن، همان «معرفت» اختیاری می باشد. بنابراین معرفت یا ایمان، عمل قلب کسی است که به معرفت خداوند نایل گشته است. امام صادق (ع) فرمودند:

الإيمان عمَلٌ كَلْمٌ.

همه ی ایمان عمل است.

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

فَأَمَّا مَا فَرَضَ عَلَى الْقَلْبِ مِنَ الْإِيمَانِ فَالْإِقْرَارُ وَالْمَعْرِفَةُ وَالْعَقْدُ وَالرِّضَا وَالتَّسْلِيمُ بِأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ... وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ... وَالْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مِنْ نَبِيٍّ أَوْ كِتَابٍ فَمَذَلِكُ مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَى الْقَلْبِ مِنَ الْإِقْرَارِ وَالْمَعْرِفَةِ وَهُوَ عَمَلُهُ... وَهُوَ رَأْسُ الْإِيمَانِ. (۱)

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

ص: ۱۳۷

۱-۱- اصول کافی، کتاب الایمان الکفر، باب فی أنّ 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 (ص) 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 سرایمان است.

سهم قلب در تحقق ایمان اختیاری، اقرار و اعتقاد و رضا و تسلیم نسبت به خدا و پیامبر (ص) 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 یعنی پذیرفتن پیامبری پیامبر (ص) و امام‌شناسی هم – که لازمه‌ی ضروری دو رکن قبلی است (۱) – به معنای پذیرش مقام امامت برای ائمه‌ی طاهرین (ع) 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 (ع) امیر و فرمانروای بدن می‌باشد. ایشان در قسمتی از همین حدیث مورد بحث، در مورد قلب فرموده‌اند:

هُوَ أَمِيرُ بَدَنِهِ الَّذِي لَا تَرِدُ الْجَوَارِحُ وَلَا تَصْدُرُ 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 هر یک 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

ص: ۱۳۸

۱-۱- اهمیت امام‌شناسی معرفت امام ع و جایگاه آن را در ایمان بنگرید و کتاب معرفت امام عصر ع، بخش دوم.

۲-۲- اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب فی أنَّ الایمان مَبْتُوثٌ لِجَوَارِحِ الْبَدَنِ كُلِّهَا، ح ۱.

اختیاری آن اقرار و اذعان به معرفت خدا، پیامبر (ص) و سایر اموری است که پذیرفتن آن‌ها واجب دانسته شده است. امیرالمؤمنین (ع) فرمودند:

الإيمان معرفة بالقلب وإقراراً باللسان وعمل بالأركان. (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 آن چه ارزش اصلی دارد، همان اقرار و تسلیم قلبی است. به همین جهت رتبه‌ی ایمان هر کس به درجه‌ی معرفت او برمی‌گردد. رسول خدا (ص) می‌فرماید:

أفضلُكم إيماناً أفضلُكم معرفةً. (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 غیر اختیاری و دومی اختیاری است و هر چه معرفت خدادای 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 این که به واسطه‌ی نور عقل، حُسن فعل و قبح ترکش معلوم می‌شود.

ص: ۱۳۹

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

۲- ۲- بحار الانوار ۳/۱۴، ح ۳۷.

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

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

بِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَأَنَّ الْمُدَبِّرَ لَهُمْ وَأَنَّ الْمُدَبَّرُونَ وَأَنَّهُ الْبَاقِي وَهُمُ 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 رفتنی اند 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 (ع) 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 صنوع خود خداست آن معرفت بالعقل حاصل نمی‌شود؛ ولی معرفتی که فعل بشر مختار است، می‌تواند بالعقل باشد.

اما احتمال مرجوح و ضعیف تر در معنای حدیث این است که «عَرَفَ» به معنای «عَلِمَ» به کار رفته باشد؛ یعنی همان معنای اول «عَرَفَ» که در ابتدای کتاب نقل کردیم. بنابراین احتمال، امام (ع) در فرمایش خود بر اثبات صانع استدلال فرموده اند و اصولاً وارد بحث معرفت به معنای رایج و متداول آن نشده اند.

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

ص: ۱۴۰

استدلال می کنند نه این که با این نور به معرفت شخص خالق و مدبر خود برسند. این احتمال، احتمال ضعیفی است؛ چون برای بیان استدلال عقلی بر این که مخلوقات، خالق و مدبری دارند، تعبیر «عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ» کلام رسا و بلیغی نیست. بیان رسا در مورد اثبات عقلی صانع متعال در دنباله ی فرمایش امام صادق (ع) به این صورت آمده است:

اسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَ أَرْضِهِ وَ شَمْسِهِ وَ قَمَرِهِ وَ لَيْلِهِ وَ نَهَارِهِ أَنَّ لَهُ وَ لَهُمْ خَالِقًا وَ مُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزُولُ.

(۱)

با عقل های خود از دیدن آسمان و زمین و خورشید و ماه و شب و روز او که همگی مخلوق اویند، دلیل می آورند بر این که او (خود عقل) و آن ها خالق و مدبری 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 مدبر مطرح نیست. تعبیری که به کار برده اند، «خالقاً» و «مدبراً» به صورت نکره است؛ یعنی این که به نور عقل می فهمند که خالق و مدبر دارند. اما در جملات قبلی حدیث تعبیر «خالقهم» و «أنه المدبر لهم» به کار رفته که ظاهر این الفاظ بر شخص خالق و مدبر دلالت می کند. لذا در این قسمت احتمال اول را ترجیح دادیم که مقام، مقام معرفت باشد و این که بندگان به نور عقل اقرار و اعتراف به معروف خود می کنند نه این که به نور عقل، معرفت صانع خدا تحقق یابد.

ممکومیت عاقل به اقرار به خداوند

نتیجه ی 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، نمی تواند خالق خویش را انکار نماید. امیرالمؤمنین (ع) در این زمینه می فرمایند:

ص: ۱۴۱

لا تَسْتَطِيعُ عُقُولُ الْمُتَفَكِّرِينَ جَحْدَهُ. (۱)

عقل های اهل فکر توان انکار او را ندارند.

اگر عاقل درست بیندیشد، می یابد که عقلش اجازه ی انکار خدایش را نمی دهد. روشن است که عدم توانایی حجد و انکار به معنای سلب اختیار و آزادی از فرد عاقل نیست. مراد این است که اگر عاقل مطابق کشف عقلانی اش عمل کند، امکان ندارد که خالق خویش را منکر شود. در واقع شواهد و نشانه های پروردگار حجت را بر فرد عاقل منکر تمام کرده به طوری که عقل خودش، او را به خاطر حجد و انکارش محکوم می نماید. به قسمتی از یک خطبه ی امیرالمؤمنین (ع) در همین موضوع توجه فرمایید:

لَمْ يُطَّلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجِبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُحُودِ. (۲)

عقل ها را بر این که صفتش را محدود کنند (حدّ عقلی برای صفات خدا قائل شوند)، آگاه نکرده و آن ها (عقل ها) را از معرفت واجب خود محجوب نساخته است؛ چرا که او همان کسی است که نشانه های هستی برایش بر اقرار قلب منکر (خدا) شهادت می دهند.

امیر کلام در فرمایش خود، شأن و نقش عقل را در حوزه ی معرفت خداوند، در دو مرحله بیان فرموده اند. مرحله ی اول 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 مرحله ی دوم که «واجب معرفت» است، نور عقل، حجت را بر فرد عاقل تمام می کند «واجب معرفت» همان معرفت واجب است؛ یعنی اقرار و تسلیم به خدای شناخته شده که وجوب آن به نور عقل روشن می شود. خداوند عقل را از این روشنگری محروم و محجوب نساخته است؛ یعنی عاقل به عقل خویش می فهمد که باید به وجود خدای خود اقرار نماید. دلیل و نشانه ای که امیرالمؤمنین (ع) برای عدم محرومیت

ص: ۱۴۲

۱- ۱- التوحید، باب ۲، ح ۱/۳۱.

۲- ۲- نهج البلاغه، خطبه ی ۴۹.

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

می بینیم که عبارت «فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ... ذِي الْجُودِ» در واقع به عنوان دلیل جمله ی قبل «لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاِجِبِ مَعْرِفَتِهِ» آورده شده و ارتباط منطقی محکمی بین این دو مطلب وجود دارد. چگونه اثبات می شود که عقل ها از کشف معرفت واجب نسبت به خداوند، محروم و محجوب نیستند؟ دیدن نشانه ها و آیات خداوند در عالم، حجت را بر فرد منکر خدا به گونه ای تمام می کند که او - به نور عقل - می یابد 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 عهده ی عاقل می گذارد.

ص: ۱۴۳

فصل ۳: اوصاف معرفت الله

اشاره

پس از بیان معنای «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 همه 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

ص: ۱۴۵

محسوسات را ادراک می‌کنیم نه این که 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 مواجه ایم؛ ولی در فکر، صرفاً تصویری از آن چه درباره اش فکر می‌کنیم داریم. بنابراین، معرفت حسی چیزی غیر از تصوّر محسوسات است و این تلقی که در بعضی مکاتب فلسفی علم و معرفت را همان صورت ذهنی از شیء خارجی (عین) دانسته اند (۱)، با وجدان مطابقت ندارد. در این تلقی 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 همه ی حواس انسان به یک سری صورت های ذهنی از محسوسات ختم می‌شود. این برداشت خلاف وجدان از این فرض نادرست ناشی می‌شود که معرف یک چیز را صورت ذهنی آن بدانیم. ساده ترین 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.

توجه 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 تصویری به محسوسات خود، معرفت پیدا می‌کنیم.

با نگاهی عمیق تر 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 محقق می‌گردد. در فصل اول 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 همواره با ادراک

ص: ۱۴۶

۱-۱- این تلقی 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 بچشد و زشتی آن را درنیابد. 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. إن شاء الله در دفاتر بعدی کتاب توحید بحث مفصل‌تری درباره‌ی تصوّرناپذیری خدای متعال مطرح خواهیم نمود.

۲- بداهت معنای معرفت

دومین ویژگی عامّ 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 امری گفته می‌شود که به ذاتِ خود روشن و پذیرفته است. اصطلاحاً احتیاج به معرفت 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 معرفت 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. معرفت به قول منطقیین باید آجلی (آشکارتر) و أعرّف (شناخته شده تر) از معرفت باشد؛ یعنی اگر بخواهیم چیزی را به کمک چیزهای دیگر بشناسیم، باید شناساننده از شناخته شده آشکارتر و روشن تر باشد و گرنه نمی‌تواند

ص: ۱۴۷

وسیله‌ی شناساندن قرار گیرد. اما آیا کسی می‌تواند دیدن یا چشیدن خود را با چیزی واضح تر و روشن تر از خود آن‌ها توضیح دهد؟ ما روشن تر و بدیهی تر 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 قبح آن را می‌چشد، آیا می‌تواند چشیدن خود را با استفاده از امر دیگری توضیح دهد؟ به هر چه متمسک شود، می‌یابد که «چشیدن» او واضح تر و روشن تر 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 خدای متعال هم صادق می‌کند. کسی که به این معرفت نایل شده، می‌یابد که هیچ چیز واضح تر 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 بداهت 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 تجزیه 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 (ع) 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 (ع) را دیدی؟ جواب می‌داد: خیر. در حالی که ایشان (کنار من) ایستاده بودند. تا این‌که ابوهارون نابینا وارد شد. حضرت فرمودند: «از او پرس» پرسیدم: آیا اباجعفر (ع) را دیده‌ای؟ گفت: مگر همین کسی که ایستاده نیست؟ گفتم: از کجا فهمیدی؟ گفت: چگونه نفهمم با این‌که او نوری درخشان است؟! (۱)

در این جا دو اتفاق نادر افتاده است. افراد بینا امام (ع) 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 محال است که ببیند. نمونه‌ی دوم، یعنی فرد بی‌سواد می‌توانست آیات قرآن را ببیند و بخواند، بدون

ص: ۱۴۹

آن که کلمه ای عربی بلند باشد، مرحوم کربلایی کاظم ساروقی بوده است که در زمان مرحوم آیه الله العظمی بروجردی در قم مورد تصدیق علما و بزرگان قرار گرفت. (۱) این گونه موارد هیچ کدام مُحال عقلی نبوده اند و اتفاق هم افتاده اند.

به هر حال، دیدن، شنیدن، چشیدن و به طور کلی معرفت های حسی ما هیچ کدام عقلاً مشروط به سلامت بدن نیستند. گاهی هم بدن سالم نیست و معرفت صورت می پذیرد. 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 زمینه های عادی و طبیعی آن جدا بدانیم. ما می توانیم زمینه ها و بسترهای آن را تا حدودی کشف کنیم؛ ولی چگونگی اصل معرفت برای ما قابل فهم و کشف نیست. این ویژگی منحصر به معرفت های حسی نیست و در معرفت غیر حسی هم چون معرفت های عقلی نیز صدق می کند. مثلاً وقتی به نور عقل وقوع ظلم و قبح آن را کشف می کنیم، هیچ درکی از چگونگی این کشف نداریم. نمی دانیم چگونه شد که آن را شناختیم، فقط اصل وقوع آن را می فهمیم.

در معرفت خدای متعال هم همین طور است. ما کیفیت وقوع آن را کشف نمی کنیم و از طور و نحوه ی آن چیزی سر در نمی آوریم. فقط می فهمیم که در آن واقع شده ایم؛ اما از چگونگی وقوع آن هیچ کشفی نداریم و هیچ تفسیری هم نمی توانیم ارائه کنیم.

جالب این است که این ویژگی با ویژگی قبلی هیچ تعارضی ندارد و هر دو با هم قابل جمع اند. ما در عین آن که اصل معرفت را بدیهی و بی نیاز از شرح و بیان می یابیم، از چگونگی وقوع آن چیزی نمی فهمیم. می شود پذیرفت که نحوه و کیفیت حصول چیزی برای انسان روشن نباشد؛ اما خود چیز وقتی واقع شد، در کمال وضوح و روشنی باشد. ما در همه معرفت هایمان این گونه ایم. نمی دانیم چه می شود که معرفت پیدا می کنیم؛ ولی وقتی به آن رسیدیم، هیچ شک و تردیدی در آن نداریم.

ص: ۱۵۰

۴- اختیاری نبودن معرفت

اشاره

چهارمین ویژگی آن است که هیچ معرفتی به اختیار و ضیاع ما نیست. به تعبیر دیگر، ما در تحقق معرفت، منفعل هستیم نه فاعل. اگر فاعل و انجام دهنده‌ی کاری باشیم، آن کار اختیاری ماست و گرنه 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 چشم دوختن و توجه نمودن به آن شخص فاعل هستیم؛ اما در تشخیص این که 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 اِشْرَاف و سُلْطَه‌ای که نسبت به فعل و ترک آن عمل داریم، انجام یا عدم انجام آن را اختیار می‌کنیم. این سلطه و اِشْرَاف هم علمی است و هم عملی؛ یعنی هم می‌دانیم که 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 دوطرفه است: طرف فعل و طرف ترک. فعل اختیاری آن عملی است که فاعل هم بر انجام و هم بر عدم انجامش قادر باشد و گرنه اختیاری نخواهد بود.

با این معیار ببینیم در آن چه مثال زدیم، کدام قسمت‌هایش اختیاری است و کدام یک غیر اختیاری. نگاه کردن کار ماست؛ می‌توانیم نگاه کنیم. چشم دوختن 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 این که آن فرد کیست، این هم به اختیار ماست؟ می‌یابیم که این تشخیص کار ما نیست. نشانه‌های فاعلیت در این جا وجود ندارد. نه اِشْرَاف علمی به این شناسایی داریم و نه سُلْطَه‌ی عملی. قبل از

حصول معرفت، نمی دانیم معروف ما کیست. اگر از قبل می دانستیم، پس معرفت هم داشته ایم. فرض این است که معرفت نداشته ایم و الآن می خواهیم به معرفت برسیم. در وقتی که معرفت نداشته ایم، چگونه می توانستیم معروف خود را بشناسیم؟ این مُحال است. لازمه ی این فرض که معرفت، فعل ما باشد، آن است که قبل از حصول معرفت، معرفت حاصل شده باشد که این امر عقلاً محال است.

سلطه ی 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 - می خواهد که آن را انجام دهد یا ندهد. این سلطه و توانایی همان «قدرت» است که شرط اختیاری بودن یک فعل می باشد. حال آیا وجداناً نسبت به معرفت هایی که برای ما حاصل می شود، پیش از حصول آن ها چنین قدرتی را در خود می یابیم؟ اگر چنین توانی داشتیم، در واقع خودمان به خودمان معرفت می دادیم. هر کس خودش تصمیم می گرفت چه معرفتی پیدا کند؛ آن گاه قادر بود که با اختیار خود به آن معرفت برسد. آیا چنین است؟

در همان مثال قبلی، ما سلطه ی عملی بر نگاه کردن و چشم دوختن 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 نداشته ایم. همان طور که گفتیم اصلاً پیش از معرفت نمی دانیم که چه کسی را می خواهیم بشناسیم، چه رسد به این که خودمان بخواهیم به خود، آن معرفت را عطا کنیم. وقتی فاقد معرفت هستیم، چگونه می توانیم مُعطی آن باشیم؟ وقتی چیزی را نداریم، چگونه می توانیم بخشنده ی آن باشیم؟

ذات نیافته از هستی، بخش

کی تواند که شود هستی بخش؟

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

ص: ۱۵۲

اختیاری نبودن معرفت مجدد

ممکن است گفته شود: در مواردی که برای اولین بار کسی یا چیزی را می‌شناسیم، همین طور است. در این موارد ما از قبل نمی‌دانیم 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 این گونه 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^۳ نکته‌ی دقیق وجود دارد.

اولاً این که گفته شده: اگر ما کسی را بشناسیم، می‌دانیم که با نگرین به او به معرفت مجددش نایل می‌شویم، این دانستن، قطعی و ضروری نیست، صرفاً یک عادت است. ما عادت کرده‌ایم که با نگرستن 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 صد و یکم 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 نگرستن و توجه کردن خود، اشراف علمی داریم؛ چون ضرورتی در ترتب این نتیجه بر آن مقدماً وجود ندارد.

نکته‌ی دوم این که در بررسی همین موارد، غیریت نگرستن، 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 روشن شدن مطلب بیان کنیم، می‌توانیم آب خوردن و رفع عطش را مطرح کنیم. ما خود را در آب خوردن قادر و مختار می‌یابیم؟ در واقع 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 ادعا کنیم که: «می‌توانیم تشنگی خود را رفع کنیم» ولی این بیان با دقت ادا نشده است. با دقت عقلی و وجدانی نمی‌توانیم بگوییم که قادر بر رفع تشنگی خود هستیم. ما قادر بر ایجاد مقدماتی 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 مقدماتش هستیم. خود معرفت با دقت عقلی و وجدانی، فعل و صنع 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 توجه نمودن به یک چیز است یا معرفت و شناخت او؟ اگر اولی 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 مرحله دوم تطبیق می‌کند نه اول.

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 حسی ما نیست؛ بلکه همه‌ی معرفت‌های بشر غیر اختیاری است. درست است که ما مالک نور عقل ایم و به اندازه‌ی واجدیت خود از آن می‌توانیم این نور را به معقولات خود بتابانیم؛ اما در همان لحظه‌ای که «معرفت ظلم» برایمان حاصل می‌شود، خود را نسبت به آن منفعل می‌یابیم نه فاعل. توجه شود همان معیاری که در معرفت‌های حسی گفتیم، این‌جا 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 اولی معرفت آن را اراده نمی‌کند. به فرض هم که بداند، آن آگاهی قبلی چیزی غیر

ص: ۱۵۵

از معرفت و چشیدن ظلم است که در هنگام مظلوم شدن حاصل می‌شود. این طور نیست که در آن حال خودش خواسته باشد که ظلم را بشناسد، کار اختیاری آن کاری است که فاعل می‌خواهد (اراده می‌کند) که انجامش دهد. در این جا وجداناً چنین نیست. او اراده‌ی شناسایی ظلم و زشتی آن را نمی‌کند. پس این معرفت مسبوق به خواست و اختیار شخص نیست و لذا آن را اختیاری نمی‌دانیم. حتی اگر هم بخواهد که بشناسد، خود را بر این شناسایی مسلط نمی‌یابد. در مقام تشبیه مانند این است که بخواهد تشنگی خود را رفع نماید. در این صورت سراغ آب می‌رود، آب می‌خورد تا «تشنگی اش رفع شود». خودش می‌یابد که او نیست که تشنگی اش را رفع می‌کند، 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 می‌شود. اگر این معرفت اختیاری بود، ما خود را در حال فاعل می‌یافتیم نه منفعل. در حال شناخت ظلم می‌یابیم که برایمان «روشن شده» و نمی‌یابیم که آن را برای خود «روشن کردیم» روشن شدن «انفعال» است و روشن کردن «فعل». وجدان ما بر اولی صحه می‌گذارد نه دومی.

این ویژگی عیناً در خصوص معرفت خداوند نیز جاری می‌شود. کسی که به حال معرفت می‌رسد، خود را نسبت به آن منفعل می‌یابد. خودش نخواسته که به معرفت برسد. در بسیاری موارد اصلاً نمی‌دانسته که قرار است به معرفت خدا نایل شود. اگر هم خدایش را از قبل می‌شناخته، 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 آن‌ها ببیند، حال اضطرار و بیچارگی خود را ببیند یا به انجام عبادت‌هایی مانند دعا و نماز و تلاوت قرآن بپردازد. این‌ها زمینه ساز ایجاد حال معرفت در انسان می‌تواند باشد. ولی اصل معرفت فقط و فقط به لطف و اراده‌ی خداوند حاصل می‌شود و ایجاد این زمینه‌ها نقش آب خوردن را در رفع تشنگی دارد.

این‌ها بسترهای عادی هستند که خداوند برای ایجاد لطف خاصّ 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 (ع) چنین نقل شده است:

سِنَّهُ اشْيَاءَ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ: الْمَعْرِفَةُ وَالْجَهْلُ وَالرِّضَا وَالْغَضَبُ وَالنُّوْمُ 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 عامّ بودن آن را می‌رساند. معرفت خاصّی در این جا معین نشده و فرمایش امام (ع) شامل هر معرفتی که ضدّ 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 (ع) کاملاً مطابق وجدانیات 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 معرفی، وظیفه‌ی عقلی ما پذیرفتن و اقرار به آن است. در ص: ۱۵۷

۱-۱- بحارالانوار ۵/۲۲۱، ح ۱.

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

فصل گذشته فرمایشی از امام صادق (ع) 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 معرفی 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 (ع) عرض کردم: آیا در مردم وسیله‌ای قرار داده شده که به آن وسیله به معرفت برسند؟ فرمودند: «خیر» عرض کردم: آیا نسبت به آن مکلف اند؟ فرمودند: «خیر، عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا.» (۲)
«بر خداست که بیان کند. خداوند هیچ کس را جز در حدّ توانش مکلف نساخته و خداوند هیچ کس را جز به آن چه به او بخشیده مکلف نکرده است.»

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

ص: ۱۵۸

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

۲-۲- همان، باب البیان و التعریف و لزوم الحجّه، 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 پایین تر 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 نموده اند. 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 برده اند. لذا نسبت به قبول آن هم مکلف اند. 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 خداشناسان باشد که از پذیرش او سرباز 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 (ع) است که فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ أَحْتَجِّجُ عَلَى النَّاسِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَّفَهُمْ. (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

ص: ۱۵۹

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

۵- مستوریت ذاتی معروف

اشاره

این چهار ویژگی در همه‌ی معرفت‌های بشر وجود دارد؛ چه معرفت نسبت به ماهیات که ظلماتی الذات اند و چه معرفت نسبت به مخلوقات نوری الذات هم چون نور علم و نور عقل؛ اما علاوه بر این‌ها یک ویژگی پنجمی هست که در معرفت ما نسبت به ماهیات وجود ندارد و اختصاص به نوری الذات‌ها دارد. این ویژگی را در فصل سوم بخش اول 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 معلومیت و معقولیت آن‌ها نیست. به تعبیر دیگر، این انوار در عین مروفیت، به هیچ وجه ذاتشان برای ما مکشوف نمی‌شود و به فرمایش امام صادق (ع) «مستور بذاته» هستند و در عین مستوریت 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.

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

«من» ذات یا ماهیت خود را کشف می‌کنم و احکامی هم برای آن قائل‌ام که مهم‌ترین آن‌ها فقر ذاتی «من» است. آیا چنین وجدانی از دیگر ماهیات دارم؟ به نظر می‌آید که من هیچ ماهیتی را این‌گونه وجدان نمی‌کنم و معرفتم نسبت به سایر اشیا در حد کشف خواص 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 بالذات اند 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 مقایسه ی معرفت به ماهیت خود با معرفت نسبت به سایر اشیا گفته شد، کاملاً صحیح است. هر کس آن نحوه معرفتی که نسبت به ماهیت خود دارد، به ماهیت های دیگر ندارد. در واقع من ذات خود «من» را کشف می کنم؛ ولی ذوات سایر اشیا را کشف نمی کنم. از همین جهت است که فقر ذاتی خود را وجدان می کنم؛ ولی چنین وجدان روشنی را نسبت به دیگر اشیا ندارم.

این ها همه درست است؛ اما این حالت صرفاً بیان وضوح موجود است و این وضعیت غیر قابل تغییر نیست؛ یعنی «من» همان طور که ذات و ماهیت خود را می شناسم، ممکن است به عنایت الهی همین گونه وجدان را نسبت به سایر ماهیات پیدا کنم و ذوات آن ها هم برایم مکشوف شوند. «من» خود را به نور علم و عقل می شناسم و به همین نور فقر ذاتی خود را وجدان کرده ام. به همین طریق و با همین نور ممکن است هر چیز دیگری را که خدا بخواهد، بشناسم و فقر ذاتی آن ها را هم بیابم. چیزی که هست این که خداوند چنین معرفتی را به انسان های معمولی نداده است و به صورت عادی راه برای ایشان باز نیست که به چنین معرفتی برسند، اما نه این که چنین چیزی امکان نداشته باشد. این گونه معرفت همان طور که نسبت به ماهیت «من» شدنی است، نسبت به سایر ماهیت ها هم امکان پذیر است. خدا می تواند معرفت ذوات همه ی ماهیات را به واسطه ی نور علم و نور عقل به هر کس که بخواهد، عطا نماید. اما 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 تعلق نمی گیرد. نور بودن این ها اقتضا می کند که «منور» نشوند. آن چه ذاتاً ظلمانی است، منور به نور علم یا عقل می شود؛ ولی آن چه ذاتاً نور است، مُحال است که منور به آن ها گردد. بنابراین، تفاوت نورِ الذّات ها با ظلمانیّ الذّات ها در همین است که انوار اصلاً قابل مکشوف شدن به نور عقل یا علم نیستند؛ در حالی که ماهیات به این انوار ظاهر و مکشوف می گردند. حالا این که چه کسی، ذات کدام ماهیت را به نور علم یا عقل کشف

ص: ۱۶۱

کند، بستگی به اراده و صُنْع خدای متعال دارد. ذاتِ هیچ ماهیتی از مکشوفیتِ اِبا و امتناع ندارد. به تعبیر دیگر، هیچ ماهیتی «مستورٌ بذاته» 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 همه ی 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 مقدّس پروردگار به نوری که خود خلق فرموده، مکشوف نمی‌گردد. در فصل نخست این بخش فرمایش زیبا و عمیق امیرالمؤمنین (ع) را نقل کردیم که فرموده بودند: «أَظْلَمَ بِظُلْمَتِهِ كُلُّ نُوْرٍ» (۱). معنای آن این است که هیچ نوری ذات مقدّس پروردگار را مکشوف نمی‌گرداند یا به تعبیر دیگر «او» از همه ی انوار محتجب و پنهان است. فرمایش لطیف سیدالشهدا (ع) درباره ی احتجاب خداوند این است:

اِحْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ وَعَمَّنْ فِي السَّمَاءِ احْتِجَابُهُ كَمَنْ فِي الْأَرْضِ. (۲)

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

ص: ۱۶۲

ما هیچ گاه توقع نداریم که خدا را با یکی 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 ما گران و سنگین آید؛ بلکه نشانه‌ی معرفت صحیح این است که ذات مقدسش معقول نشود.

امام حسین (ع) تصریح فرموده‌اند که این احتجاب اختصاص به عاقلان روی زمین ندارد، عقلای آسمانی هم این گونه‌اند. فرشتگان مقرب خدا هم به همان اندازه از معرفت عقلی خداوند محروم‌اند که انسان‌های زمینی. کسی تصور نکند که خدا از آن‌ها محتجب نیست. این احتجاب به مستوریت ذاتی حق متعال مربوط می‌شود.

البته در ادعای «معرفت در عین احتجاب» تناقض گویی 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 وجدان می‌کند (نفی تشبیه). این دو جنبه با هم قابل جمع‌اند. تناقض در صورتی پیش می‌آید که ما مدعی معرفت خدا به نور علم و نور عقل باشیم. معرفت به نور عقل با احتجاب از نور عقل قابل جمع با یکدیگر نیستند. اما مدعای ما صراحتاً خلاف این استن. ما اصرار داریم بر این که معرفت 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 همان طور که معرفت نور عقل و علم در عین احتجاب است، این سؤال پیش می‌آید که آیا لازمه‌ی این امر، تشبیه خداوند به مخلوقات نوری‌الداتش 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 معلومیت و معقولیت) اختصاص به انوار مخلوق خدا دارد، چگونه ان را به خالق این انوار سرایت می‌دهیم؟ آیا این نوعی

تشبیه باطل نیست؟ مگر خدا نورِ الدّات است؟

پاسخ این است که اشتراک داشتن خدا با مخلوقات نورِ الدّاتی هم چون نور علم و نور عقل در عدم معلومیت، به تشبیه نمی انجامد. در قائل شدن به این ویژگی صرفاً تنزیه سلب می کنیم و هیچ امر، تشبیه لازم نمی آورد. به عنوان مثال اگر بگوییم: عقل و علم جسم نیستند و خداوند هم جسم نیست، آیا اشتراک در نفی و سلب جسمیت، تشبیه خدا را با علم و عقل لازم می آورد؟ توجه شود که صرف استعمال الفاظ سلبی ملاک نیست. ملاک «معانی» الفاظی است که از آن ها سلب می شود. مقصود ما از «معانی» ما به ازاء و مدلول عینی الفاظی است نه مفاهیم آن ها. (۱) وقتی می گوییم: عقل و علم جسم نیستند، جسمیت خارجی و عینی را - که عین نقص است - از آن ها نفی می کنیم و همین «معنا» را هم از خداوند سلب می نماییم. در این صورت با بیان این دو قضیه صرفاً خدا و انواری مانند عقل را از یک نقص و محدودیت مبری و منزّه دانسته ایم و این تنزیه است نه تشبیه.

معلوم شدن به نور علم و معقول شدن به نور عقل هم یک معنای مخلوقی است و این محدودیت باید عقلاً از خدای متعال نفی و سلب گردد. سلب این معنا مصداق تنزیه است نه تشبیه. بنابراین، اگر هم به هر دو گونه ی معرفت (معرفت علم و عقل و معرفت خداوند) تعبیر «معرفت در عین احتجاب» را اطلاق می کنیم، اما این تعبیر در واقع همان معنای تنزیهی را می دهد و هیچ تشبیهی را نمی رساند.

نکته ی دیگر این که لازمه ی معلوم و معقول نبودن خدای متعال، این نیست که ذات مقدّسش نورِ الدّات باشد. ما عقلاً نمی توانیم معنایی را که از نور و نورِ الدّات در مخلوقات می فهمیم، به خداوند متعال نسبت دهیم. در بحث اثبات صانع نشانه های مصنوعیت مخلوقات نورِ الدّات را برشمریم. قطعاً صانع متعال منزّه از مصنوعیت است، بنابراین نمی تواند نورِ الدّات تلقی شود.

ص: ۱۶۴

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

معنای تنزیهی «نور» برای خدا

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

هشام بن سالم می گوید: خدمت امام صادق (ع) رسیدم. ایشان به من فرمودند:
«أَتْنَعْتُ اللَّهَ؟»

«آیا خداوند را وصف می کنی؟»

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

گفتم: هو السَّمِيعُ البَصِيرُ. فرمودند:

«هذه صِفَةٌ يَشْتَرِكُ فِيهَا المَخْلُوقُونَ.»

«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 بین 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 (ع) 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، اشکاری ندارد؛

ص: ۱۶۵

چون در این صورت دیگر اشتراکی بین خدا و خلق لازم نمی آید. 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 (ع) را به فتح بن یزید جرجانی که:

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

سپس امام صادق (ع) در مقام تعلیم و 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 (ع) نشان می دهد که نور بودن خدای متعال هیچ معنای اثباتی ندارد و صرفاً به این معناست که در ذات مقدس ربوبی، ظلمت راه ندارد. یعنی آن چه از ظلمت که در مخلوقات می یابیم یا می توانیم 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 یگری را که ظلمت و ظلمانی در مخلوقات وجود دارد نیز باید از پروردگار متعال سلب نماییم.

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

۶- معروفت در غیب

ویژگی های عام معرفت بیان شد. ویژگی اختصاصی معرفت انوار را هم گفتیم و روشن شد که این خصوصیت در معرفت الله هم وجود دارد بدون آن که تشبیه خداوند با مخلوقات نوری الذات لازم آید. اما آخرین ویژگی معرفت خدا که اکنون بیان می کنیم، حساب آن را به کلی از همه ی معرفت های دیگر (اعم از معرفت ماهیات و

ص: ۱۶۶

۱-۱- اصول کافی، کتاب التوحید، باب آخر و هومن 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 معرفتیش 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 مشترک اند که معروف در آن‌ها بالاخره از جهت و حیثیت خاصی از پنهانی و غیب بودن محض خارج می‌شود. در مورد مخلوقات نوری همین نوری الذّات بودن که لازمه اش 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 علم معلومیت و معقولیت آن‌هاست. ولّهی هم که در معرفت این انوار قائل ایم، 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 ولّۀ در معرفت انواری چون علم و عقل، احتجاب و ولّۀ کامل و از همه‌ی جهات نیستند. بالاخره ما نوری الذّات بودن این‌ها را می‌فهمیم و اقتضای ذاتی برایشان قائل ایم و اضرار برایشان سراغ داریم (ظلمت را ضدّ نور می‌دانیم که مصداق روشن‌ظلمانی، ماهیت است). این در حالی است که برای ذات مقدّس پروردگار نه ضدّی می‌توانیم قائل شویم و نه اقتضای ذاتی برای آن قابل قبول است. لذا احتجاب خداوند احتجاب از همه‌ی جهات و ولّۀ نسبت به او محض و کامل است. به تعبیر دیگر، احتجاب او نیز شبیه به احتجاب هیچ مخلوقی نیست و ولّهی هم که در معرفتش داریم به ولّهی که در معرفت بعضی مصنوعات داریم، هیچ شباهتی ندارد.

علت این عدم شباهت، غیبت محض بودن ذات پروردگار از هر جهت ممکن است و عجیب آن که 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 شگفت آور گواهی می دهد و احادیث گران قدر اهل بیت (ع) هم بر همین امر اصرار دارند. در فصل اول همین بخش تحت عنوان «ظهور و بطون خداوند» تا حدودی این امر را توضیح دادیم. اکنون برای تأکید و تکمیل آن به دو نمونه ی دیگر از این روایات اشاره می کنیم.

دعای شب بیست و سوم ماه رمضان

نمونه ی اول را مرحوم سیدبن طاووس جزء دعا‌های شب بیست و سوم ماه مبارک رمضان نقل کرده است:

یا باطناً فی ظُهورِهِ و یا ظاهراً فی بُطونِهِ و یا باطناً لیسَ یخفی و یا ظاهراً لیسَ یرى... یا غالباً غیرَ مَفقُودٍ و یا شاهِداً غیرَ مَشهُودٍ... أنت نُورُ النُّورِ وَ رَبُّ الأربابِ... سُبْحَانَ مَنْ لیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ... سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَکَذَا وَ لا هَکَذَا غَیْرَهُ. (۱)

ای پنهان در عین آشکار بودنش و ای آشکار در عین پنهانی اش و ای پنهانی که پنهان نیست و ای آشکاری که دیده نمی شوی... این غایب غیر مفقود و ای شاهد نامشهود... تو نور نوری و ربّ اربابی... منزّه است آن که شبیهی ندارد... منزّه است آن که این گونه است و غیر او کسی این گونه نیست.

مضامین عجیبی در این دعای شریف به چشم می خورد. دو جمله ی اول آن را در گذشته توضیح دادیم. در جمله ی سوم عرض می داریم: ای پنهانی که پنهان باشد و در عین پنهانی مخفی نباشد؟ جمله ی چهارم: آشکاری که دیده نمی شود. خدای متعال چنان بر شخص عارف آشکار می گردد که هیچ چیز مانند او آشکار نیست؛ در عین حال دیده نمی شود.

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

ص: ۱۶۸

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

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 می شود. اگر کسی شاهد و حاضر است، چه طور شهود نمی شود؟ در واقع او هم شاهد است و هم غایب. آیا مخلوقی یافت می شود که حضورش از هم حاضری پُر رنگ تر و در عین حال از هر جهت در غیب و پنهانی باشد؟

تعبیر دیگر امام (ع) در این دعای زیبا «نور التور و رب الأرباب» است؛ یعنی نور همه ی انوار «از» خدا و «به» خداست. انواری چون علم و عقل که نور بودن در ذاتشان می باشد، قائم به خود نیستند؛ بلکه ربّ و صاحب اختیاری دارند که ربّ همه ی ارباب است. صاحب اختیار و مدبّر همه ی صاحب اختیارهای عالم، اوست. پس خداوند نوری الدّات نیست؛ بلکه «نور التور» یا «مَنوَر التور» است. این تعابیر در قسمتی از دعای زیبای جوشن کبیر به این صورت نقل شده است:

يَا نُورَ التُّورِ يَا مَنوَرَ التُّورِ يَا خَالِقَ التُّورِ يَا مُدبِّرَ 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)

این نور نور، ای نورانی کننده ی نور، ای آفریننده ی نور، ای تدبیر کننده ی نور، ای تقدیر کننده ی نور، ای نور هر نور، ای نور قبل از 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... مخلوق اویند و این که هر کس چه قدر مالک و واجد

ص: ۱۶۹

این انوار باشد، توسط او تعیین می شود. هیچ یک از این انوار قائم و متکی به خود نیستند؛ بلکه مخلوق و مربوب خالق خودند. او ربّ همه ی انوار است، پیش از خلق آن ها بوده و پس از آن ها هم خواهد بود و فوق و قاهر بر همه ی آن هاست. بنابراین، نوری است که هیچ شبیهی ندارد. چنان نوری - با اوصافی که بیان فرمودند - در مخلوقات نه دیده ایم و نه فرض وجودش را می توانیم بکنیم. پس به معنای واقعی کلمه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^(۱) است و به تعبیر امام مجتبی (ع) در دعای شب بیست و سوم ماه مبارک رمضان، فقط «او» این گونه است که وصف کردند و غیر او هیچ کس چنین نیست.

عبارتی از دعای احتجاب

نمونه ی دوم، عبارتی از دعای عمق «احتجاب» است که مولانا امیرالمؤمنین (ع) از زبان پیامبر اکرم (ص) حضرت رحمۀ للعالمین نقل فرموده اند. فضایل عجیبی برای خواندن این دعای شریف بیان کرده اند، از جمله این که:

«هر کس چهل شب جمعه این دعا را بخواند، خدای عزوجلّ همه ی گناهان بین او و خدایش را می بخشاید.»

هم چنین رسول گرامی (ص) فرمودند:

«قسم به آن که مرا به حق مبعوث به نبوت نمود، هیچ غم زده ای این دعا را نمی خواند مگر آن که خدای کریم به واسطه ی رحمتش غم او را در دنیا و آخرت بر طرف خواهد کرد.»^(۲)

یکی از عبارات این دعای عجیب این است:

يَعْرِفُونَكَ بِفِطْنِ الْقُلُوبِ وَ أَنْتَ فِي عَوَامِضِ مُسِرَّاتِ سَرِيرَاتِ الْعُيُوبِ.^(۳)

معرفت قلبی نسبت به تو (خدا) دارند در عین آن که تو در پنهان شده های پنهان کننده های پنهان های پنهانی ها هستی!!

ص: ۱۷۰

۱-۱- شوری/۱۱.

۲-۲- مهج الدعوات/۷۶-۷۷.

۳-۳- همان.

فهم معنای این جمله بسیار مشکل است. ما با ترجمه‌ی برخی از مفردات آن سعی می‌کنیم پیام این عبارت را حتی الامکان درک کنیم. در عربی کلمه‌ی «غامض» به معنای پنهان به کار رفته است. (۱) فعل «أَسْرَّ» 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، «مُسْرَات» (۴) یعنی پنهان کننده‌ها، «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 متعدد غیبی هستی. در حالی تو را می‌شناسند که با معرفت از هیچ یک از این پرده‌های غیبی بیرون نمی‌آیی و هیچ گونه و از هیچ جهت و به هیچ معنا و هیچ درجه و به هیچ شکلی از پنهان بودن خارج نمی‌شوی.

از این تعبیر مکرر و هم معنا، حداقل 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 (ص) این است که خداوند در همان حالی که از هر جهت در پنهانی و غیب است، شناخته می‌شود. جمله‌ی «وَأَنْتَ فِي غَوَامِضٍ...» جمله‌ی حائیه است برای مفعول جمله‌ی «يَعْرِفُونَكَ» که همانا وجود مقدس پروردگار می‌باشد. یعنی خدایا، تو را در حالی که در غیب غیب هستی می‌شناسند.

جالب این است که فاعل این شناسایی در عبارت پیامبر (ص)، ضمیر «او» در جمله‌ی «يَعْرِفُونَكَ» است که به مرجع نزدیک تر یعنی کلمه‌ی «أنبياء» برمی‌گردد. انبیای الهی بالا-ترین 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.

ص: ۱۷۱

۱-۱- الغامض: الخفی المعجم الوسیط/ ۶۶۲.

۲-۲- أَسْرَّه: كَتَمَه المعجم الوسیط/ ۴۲۶.

۳-۳- السِّريره: مَا يُكْتَمُ وَيُسْرَّر المعجم الوسیط/ ۴۲۷.

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

انحصار معرفت در عرفان بشری به معرفت اسما و صفات حق

این بحث را با مقایسه ای اجمالی میان معرفت الهی با عرفان بشری به پایان می بریم. (۱) در عرفان اصطلاحی امروز - که عمدتاً برگرفته از تعالیم «ابن عربی» و شارحان اوست - برای ذات حق مقاماتی قائل می شوند که یک مقام آن را «غیب الغیوب» یا «احدیّت ذات» می نامند. ما نمی خواهیم 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 نمی شود. معرفت تنها به اسما و صفات یا مقام «واحدیت» تعلق می گیرد نه به خود ذات. داوود قیصری بزرگ ترین شارح کتاب «فصوص الحکم» در توضیح یک مصرع از اشعار ابن عربی که گفته است:

و أَعْرِفُهُ فَأَشْهَدُهُ. (۲)

و او (حق) را می شناسم، پس او را شهود می نمایم.

چنین آورده است:

أَنَا أَعْرِفُهُ فِي بَعْضِ الْمَوَاطِنِ وَأَشْهَدُهُ وَ فِي بَعْضِ الْمَوَاطِنِ لَا- أَعْرِفُهُ لِأَنَّ الْحَقَّ فِي مَقَامِ هُوِيَّتِهِ وَ أَحَدِيَّتِهِ... لَا يُمَكِّنُ أَنْ يُعْرَفَ وَ فِي مَقَامِ وَاحِدِيَّتِهِ يُعْرَفُ بِالصِّفَاتِ وَ الْأَسْمَاءِ. (۳)

من او را در بعضی مواطن می شناسم و شهود می کنم و در بعضی مواطن دیگر نمی شناسم؛ چون حق در مقام هویت و احدیتش امکان ندارد که معروف شود؛ ولی در مقام واحدیتش با اسما و صفات شناخته می گردد.

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

ص: ۱۷۲

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

۲-۲- فصوص الحکم/۸۳.

۳-۳- شرح فصوص الحکم قیصری/۱۸۲.

معرفت نوعی تعین و نسبت است که میان عارف با معروف پیدا می‌شود و چون ذات بما هوذات از هر تعین و نسبتی مبراست، نمی‌تواند معروف واقع گردد. آن گاه از این استدلال نتیجه گرفته اند که:

كُلُّ مَا تَعَلَّقَ مِنَ الْمَعْرِفَةِ بِهَا فَإِنَّهَا بِالْإِسْمِ دُونَ الذَّاتِ... إِلَيْهِ يَرْجِعُ مَا ذَكَرُوا أَنَّ الْمَعْرِفَةَ عَلَى قَدْرِ الْعَارِفِ مِثَالُ ذَلِكَ الْإِعْتِرَافُ مِنَ الْبَحْرِ فَإِنَّ الْقَدْحَ مِثْلًا لَا يُرِيدُ إِلَّا الْبَحْرَ لَكِنَّ الَّذِي يَأْخُذُهُ عَلَى قَدْرِ سَعَتِهِ. (۱)

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

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

بالاترین حد معرفت در عرفان بشری

از نظر ابن عربی، خداوند آینه را مثال و نمونه‌ی تجلی 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:

الْمُتَجَلِّي لَهُ مَا رَأَى سِوَى صُورَتِهِ فِي مِرْآةِ الْحَقِّ وَ مَا رَأَى الْحَقَّ وَ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَرَاهُ. (۲)

کسی که (حق) برایش تجلی 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:

ص: ۱۷۳

۱- ۱- الرسائل التوحیدیة، رساله التوحید / ۱۵-۱۶.

۲- ۲- فصوص الحکم / ۶۱.

وقتی بنده هنوز باقی است (به مقام فنا نرسیده) چون از تعینات خارج نشده نمی تواند حق را که «هیچ تعینی ندارد» بشناسد. لذا انسان وقتی به کمال (معرفت) برسد، حصّه (سهم) خود را از وجود مطلق می یابد که صورت عین ثابت خودش است نه خود حق. حق چون تعین نمی پذیرد، 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 می باشد. عین عبارت قیصری این است:
 اعلم أنّ ظهور عینه له عین ظهور الحق له و رؤیه صورته عین رؤیه الحق لأنّ عینه الثابتة ليست مغايرة للحق مطلقاً إذ هي شأن من شؤونه و صفة من صفاته و اسم من اسمائه. (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 می کند که این بالاترین حدّ معرفت یک مخلوق نسبت به حق است:
 إذا ذُقت هذا ذُقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تُتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرّج فما هو ثمّ أصلاً و ما بعده إلّا العدم المحض. (۳)

اگر این را چشیدی، حدی را چشیده ای 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 پله ای در کار نیست و پس از این رتبه، جز عدم محض (فنای مطلق) چیزی نیست. به این ترتیب، بالاترین درجه ی یک مخلوق در معرفت نسبت به حق متعال، شهود

ص: ۱۷۴

۱-۱- شرح قیصری/۱۰۶.

۲-۲- همان/۱۰۷.

۳-۳- 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 معینی در ذاتش نیست، هرگز معروف واقع نمی‌شود و هر کس حد اکثر می‌تواند عین ثابت خود را در وجود حق ببیند و این حد بالای معرفت به خداست؛

نهی کلی معرفت خدا در عرفان بشری

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

البته اشکال‌مبنایی این عرفا نظریه‌ی «وحدت وجود» است که آن را به صورت اصل مسلم پذیرفته‌اند. طبق این نظریه همه چیز عین حق است و هر تعینی در عالم هستی، تعین حق متعال است. بنابراین، هر مخلوقی ظهور خود حق است و هر حدی 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 حدی محدود می‌شود.

ص: ۱۷۵

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 جنبد 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، شرکت می‌نشیند، بلکه عارف و معروف یکی است... غایب 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 و لا يعرف الله إلا الله. (۲)

این نتیجه را مقایسه کنید با آن چه ابن عربی ادعا کرده بود که هر کس حدّ اکثر 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 اسامی 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 (ع) مقایسه کنند و از این طریق عمق و ارزش آن‌ها را بیش از پیش وجدان نمایند.

ص: ۱۷۶

۱-۱- تذکره الأولیاء/۲۴۸.

۲-۲- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز/۷۰.

فصل ۴: احکام معرفت الله در توحید مفضل

اشاره

توحید مفضل رساله ای معروف در باب توحید است که مشتمل بر نکات دقیق و عمیقی است. این حدیث در کتاب شریف بحار الأنوار باب مستقلی 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 می کنیم و پیش از آن اشاره ی مختصری به اعتبار راوی حدیث، جناب مفضل بن عمر و رساله اش داریم.

اعتبار مفضل و رساله اش

راوی حدیث جناب مفضل بن عمر جعفری از اصحاب امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) است. مرحوم شیخ مفید ایشان را از بزرگان و خواص و اصحاب سرّ و مورد اعتماد امام صادق (ع) دانسته است که نصّ بر امامت امام هفتم (ع) را نقل کرده اند. (۲) شیخ طوسی هم در کتاب «الغیبه» ایشان را از ستایش شدگانی شمرده که در طریق

ص: ۱۷۷

۱- ۱- بحار الأنوار ۳/۵۷-۱۵۱.

۲- ۲- الإرشاد، ج ۲، ص ۲۱۶.

ائمه (ع) سلوک کرده اند. (۱) هم چنین مرحوم ممقانی ۲۰ خبر در مدح و جلالت مفضل از رجال کشی و کافی و عیون اخبار الرضا (ع) نقل نموده و سپس اضافه کرده که این اخبار به علاوه ی اخبار دیگر، دلالت بر عدالت و جلالت و بذل نهایت کوشش او در خدمت گذاری به امامش می کند. سپس چند روایت را در مذمت مفضل ذکر کرده و به احسن وجه به آن ها پاسخ داده است. آن گاه از همه ی این اخبار نتیجه گرفته که ایشان دارای اعتقاد صحیح و ثقه ی جلیل القدر 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 کرده اند، فرموده است که: شایسته است بر آن چه در مورد زراره گفته شده، حمل گردد. (۲)

شیخ حرّ هم چنین فرموده است: حسن بن علی بن شعبه در کتابش (تحف العقول) مفضل را توثیق نموده ولی نجاشی او را ضعیف دانسته، علامه ی حلّی هم از نجاشی تبعیت نموده است. مرحوم صدوق ایشان را جزء معتمدین ذکر کرده است. اما مرحوم میرزا حسین نوری هم می فرماید: مشهور مفضل را ضعیف دانسته اند؛ اما از نظر ما به پیروی از اهل تحقیق، ایشان از بزرگان راویان و افراد مورد اعتماد ائمه (ع) بوده است و سپس سه دلیل بر این عقیده ی خود بیان می فرماید. 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، در اثبات بطلان غلو نقل نموده است. معلوم می شود نسبت غلو به این بزرگوار صحیح نیست.

متأسفانه بسیاری از کسانی که در تاریخ به نسبت غلو متهم شده اند، واقعاً غالی نبوده اند. همان طور که در روزگار خودمان هم کسانی را که برای ائمه (ع) فضایل فوق

ص: ۱۷۸

۱-۱- الغیبه/ص ۳۴۶.

۲-۲- امام صادق ع به پسر زراره فرمودند: «از جانب من به پدرت سلام برسان و به او بگو: من به خاطر دفاع از تو، بر تو عیب می گذارم... چون تو به محبت ما مشهور هستی. هم چون کشتی ای که حضرت خضر ع آن را معیوب کرد که به دست پادشاه غاصب نیفتد. رجال کشی، ص ۱۳۸

بشر عادی قائل اند، به غالی بودن متهم می‌کنند. ملاک غلو بالاتر دانستن امام (ع) از حد مخلوقیت و مربوطیت 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 بوده‌اند. 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 رساله‌ی توحید مفضل می‌فرماید:

مرسل بودن حدیث و ضعفی که به مفضل و محمدبن سنان (که از مفضل نقل کرده) نسبت داده شده به اعتبار آن لطمه نمی‌زند؛ زیرا چنین نیست بلکه از اخبار متعدّد، بزرگی قدر و جلالت این دو بزرگوار معلوم می‌شود؛ علاوه بر این متن حدیث، شاهد صدق آن است و نیز حدیث، مشتمل بر استدلال‌ها و براهینی است که علم آور بودن آن‌ها متوقف بر صحّت خبر نمی‌باشد. (۲)

با این مقدمه‌ی نسبتاً تفصیلی، اعتبار جناب مفضل و حدیثش روشن می‌شود.

خلاصه‌ی ماجرای حدیث مفضل

ایشان می‌گویند: بعد از ظهر یک روز در روضه‌ی نبوی میان قبر و منبر پیامبر (ص) نشسته بودم و درباره‌ی فضایل و مقامات اختصاصی که خداوند به آن حضرت عنایت فرموده، فکر می‌کردم. در همین حال ابن ابی العوجاء آمد و در جایی نشست که وقتی با اطرافیان‌ش سخن می‌گفت، من هم می‌شنیدم. او در سخنان‌ش ادعاهای پُر طمطراقی مطرح کرد؛ درباره‌ی این که در پیدایش عالم، صنّع و تقدیری نبوده و صانع و مدبری هم در کار نیست، بلکه اشیا خود به خود موجود شده‌اند و دنیا این طور به وجود آمده و همین گونه هم خواهد بود.

ص: ۱۷۹

۱-۱- تفسیر قمی، ج ۱، ص ۴.

۲-۲- بحارالانوار ۳/۵۵/۵۶. مرحوم علامه طباطبایی هم در حاشیه‌ی خود بر همین قسمت بر اعتبار حدیث مفضل صحه گذارده‌اند. برای تحقیق بیشتر درباره‌ی اعتبار این حدیث و راویان آن به کتاب «مستدرک علم رجال الحدیث» ۷/۴۷۷-۴۸۲ مراجعه شود.

مفضل می گوید: با شنیدن این سخنان نتوانستم خودم را کنترل کنم. عصبانی شدم و از کوره در رفتم. به ابن ابی العوجاء 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 می کنیم و اگر دلیل داشتی، می پذیریم و اگر از متکلمین نیستی، با تو بحثی نداریم و اگر از اصحاب جعفر بن محمد الصادق هستی، او با ما این گونه که تو صحبت کردی، صحبت نمی کند و با مانند دلیل تو با ما مجادله نمی کند؛ در حالی که بیشتر از آن چه تو شنیدی از ما مطالبی شنیده است؛ اما هیچ گاه ما را زشت خطاب نکرده و در پاسخ دادن به ما تند نشده است. او بردبار فهمیده ای است که کلام ما را می شنود و به ما گوش می سپرد تا دلیل و حجت ما را بفهمد. آن گاه وقتی همه ی آن چه خواستیم بگوییم تمام می شد و مطمئن می شدیم که جواب او را داده ایم، با یک کلام مختصر پاسخ ما را می داد و حجت را بر ما تمام می کرد و ما در پاسخ او در می ماندیم. تو هم اگر از اصحاب او هستی، با ما مانند او سخن بگو. مفضل می گوید: با ناراحتی از مسجد بیرون آمدم در حالی که در فکر گرفتار شدن اسلام و اهل آن به کفر این افراد بودم. خدمت مولایم امام صادق (ع) رسیدم و ایشان مرا دل شکسته دیند و پرسیدند و من گزارش ماجرا را دادم. ایشان فرمودند:

«برای تو حکمت های الهی را در خلقت عالم و درندگان و چارپایان و پرندگان و... بیان خواهم کرد؛ آنچه را که مؤمنان با معرفتش آرامش یابند و منکران حیران شوند. پس فردا صبح زود بیا.»

مفضل می گوید: خوش حال از نزد ایشان بیرون آمدم و آن شب از شوق انتظار وعده ی ایشان بر من طولانی گذشت. صبح زود خدمتشان رفتم و ایشان شروع به بیان فرمودند. من هم اجازه گرفتم که آن چه را می فرمایند، بنویسم. من همه ی فرمایش های ایشان را نوشتم و این، چهار روز از صبح تا ظهر ادامه پیدا کرد. آخر مجلس چهارم ایشان به من فرمودند:

ص: ۱۸۰

«ای مفضل، آن چه را به تو ادم برگیر و آن چه را به تو بخشیدم حفظ کن و شکر پروردگارت را بگزار...»
 عرض کردم: إن شاء الله با عنایت و کمک شما قدرت انجام این سفارش های را پیدا می کنم. ایشان دست مبارک را روی سینه ام گذاشتند و من به عنایت ایشان همه ی آن چه را نوشته بودم حفظ شدم؛ گویی که از کف دستم می خوانم. (۱)

حدِّعِل در معرفت خالق

در اواخر حدیث مفضل، بحث نفی حدِّین مطرح شده: نفی تعطیل و نفی تشبیه. ما به بیان این قسمت از فرمایش های امام صادق (ع) می پردازیم تا تأکید و توضیحی نسبت به مطالب گذشته باشد. ایشان منکران خدا را «معطله» نامیده، از اعتقادشان این گونه یاد می کنند:

أَعَجَبُ مِنْهُمْ جَمِيعاً الْمُعَطَّلَةُ الَّذِينَ رَأَوْا أَنْ يُدْرِكَ بِالْحِسِّ مَا لَا يُدْرِكُ بِالْعَقْلِ فَلَمَّا أَعْوَزَهُمْ ذَلِكَ خَرَجُوا إِلَى الْجُحُودِ وَ التَّكْذِيبِ.
 از همه عجیب تر کار منکران خداست که خواسته اند چیزی که با عقل درک نمی شود 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 داشته اند خدا برایشان محسوس گردد. چه طور چنین توقعی دارند؟ چیزی که با عقل قابل درک نیست، چگونه به حس درمی آید؟ وقتی دیدند محسوس نمی شود، انکارش نمودند.

فَقَالُوا: لِمَ لَا يُدْرِكُ بِالْعَقْلِ؟

پس می گویند: چه طور با عقل درک نمی شود؟

خود امام (ع) اشکال مخالفان را مطرح کرده و پاسخ فرموده اند:

قِيلَ: لِأَنَّهُ فَوْقَ مَرْتَبَةِ الْعَقْلِ كَمَا لَا يُدْرِكُ الْبَصَرُ مَا هُوَ فَوْقَ مَرْتَبَتِهِ.

ص: ۱۸۱

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:

فَمَا إِنَّكَ لَوْ رَأَيْتَ حَجْرًا يَرْتَفِعُ فِي الْهَوَاءِ عَلِمْتَ أَنَّ رَامِيًا رَمَى بِهِ فَلَيْسَ هَذَا الْعِلْمُ مِنْ قَبْلِ الْبَصِيرِ بَلْ مِنْ قَبْلِ الْعَقْلِ لِأَنَّ الْعَقْلَ هُوَ الَّذِي يَمِيزُهُ فَيَعْلَمُ أَنَّ الْحَجَرَ لَا يَذْهَبُ عُلُوًّا مِنْ تَلْقَاءِ 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، پرتاب کننده‌ی 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

ساده تر کردن مسأله، مثال دیگری می‌زنند:

وَلَكِنْ يَعْقِلُهُ بِعَقْلٍ أَقْرَبَ أَنْ فِيهِ نَفْسًا وَ لَمْ يُعَايِنَهَا وَ لَمْ 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 پرتاب کننده را نمی‌بیند. نقش عقل در اقرار به وجود خالق در همین حد است:

وَعَلَى حَسَبِ هَذَا أَيْضاً نَقُولُ: إِنَّ الْعَقْلَ يَعْرِفُ الْخَالِقَ مِنْ جِهَةٍ تُوجِبُ 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 هیچ گونه توصیفی از او نمی‌تواند بکند (نفی تشبیه). همان طور که در فصول گذشته بیان شد، کار عقل نفی حدین است؛ ولی

ص: ۱۸۳

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 هر گونه 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 ناحیه ی مخالفان مطرح می‌کنند و پاسخ می‌دهند:

فَإِنْ قَالُوا: فَكَيْفَ يُكَلِّفُ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ مَعْرِفَتَهُ بِالْعَقْلِ اللَّطِيفِ وَلَا يُحِيطُ بِهِ؟

حال اگر بگویند: چه طور این بنده ی ضعیف به معرفت او مکلف می‌شود به سبب عقلی که امور لطیف و ظریف را درمی‌یابد، در حالی که به آن احاطه ای ندارد؟

چگونه می‌توان عقل را مکلف به معرفت او دانست با این که هیچ گونه شناختی از او ندارد؟ این جا معرفت را تکلیف بر عقل دانسته اند که مراد، همان قبول و اقرار است؛ آن چه که «معرفت واجب» نامیده می‌شود.

قِيلَ لَهُمْ: إِنَّمَا كَلَّفَ الْعِبَادُ مِنْ ذَلِكَ مَا فِي طَاقَتِهِمْ أَنْ يَبْلُغُوهُ وَهُوَ أَنْ يُوقِنُوا بِهِ وَيَقْفُوا عِنْدَ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ وَ لَمْ يُكَلَّفُوا الْإِحَاطَةَ بِصِفَتِهِ...

پاسخ آن ها این است که: بندگان فقط در حدّی که می‌توانند به آن برسند مکلف شده اند و آن این است که وجود او را یقینی بدانند (شک در وجودش

نکنند) و به امر و نهی او مقتید باشند؛ ولی به این که به صفت او احاطه یابند، مکلف نشده اند...

تکلیف در این جا عقلی است و قلمرو تکلیف در حدّ توان و وسع انسان می باشد. باین عاقل در حدّ تشخیص عقلی خود مکلف می باشد 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 اوامر و نواهی او خود را ملترم و مقتید 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 می شود که اگر فهم صفت او از حدّ فهم عاقل بالاتر است، پس چگونه توصیفش می کنیم؟
فَإِنْ قَالُوا: أَوْ لَيْسَ قَدْ نَصِفُ 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 نمی کنیم که می گوئیم: او عزیز، حکیم، جواد و کریم است؟ پاسخ این است که: همه ی این ها صفات اقرار است نه صفات احاطه، ما می دانیم او حکیم است؛ ولی حقیقت آن را نمی دانیم و هم چنین قدیر و جواد و سایر صفاتش را.

این صفات هم در حدّ اقرار شناخته می شوند؛ یعنی در این حدّ که از تعطیل آن صفت خارجش کنیم. مثلاً وقتی او را حکیم می شماریم به این معناست که او را از این که کارهای غیر حکیمانه انجام دهد، منزّه می دانیم. به تعبیر دیگر، تعطیل حکمت را از او نفی می کنیم، بیش از این از حکیم بودنش چیزی نمی فهمیم. بنابراین در واقع برای او «اثبات صفات» نمی کنیم؛ بلکه فقط تنزیهش می نماییم. (۱)

ص: ۱۸۵

۱-۱- رجوع شود به کتاب توحید، دفتر اول/۱۱۲-۱۱۳، تحت عنوان «تفاوت تنزیه صانع» با اثبات صفات برای او.

سپس امام (ع) 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 (ع) 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 (ع) را بر معانی اصطلاحی در یک رشته ی علم 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 (ع) 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 با نگاه فیزیک 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.

ص: ۱۸۶

۱-۱- اصل بر این است که معانی لغوی را در نظر بگیریم مگر این که با قرینه ای ثابت شود که یک معنای اصطلاحی را اراده فرموده اند.

۲-۲- المعجم الوسیط/ ۸۰۲.

فوقیت خالق «بما لا نهاییه له» از هر مثالی

اما تذکر بعدی امام (ع) 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 لَامِثَالٍ بِمَا لَا نَهَائِيَّةَ 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 مبعُد (دور کننده) 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 آسمات تفاوت دارد. این کجا و آن کجا؟ این التراب و ربّ الأرباب؟ تعبیر امام صادق (ع) در این جا بسیار دقیق است. ایشان فرموده اند: «بَلْ فَوْقَ هَذَا الْمَثَالِ بِمَا لَا نَهَائِيَّةَ لَهُ» یعنی با این که مثال می زنیم اما بدان که خالق متعال فوق این مثال هاست و فوقیت او هم «بما لا نهاییه 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 حدّ (مرز) است و آن گاه که

ص: ۱۸۷

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 آن ها وجود دارد. اگر هیچ گونه سنخیتی میان آن ها نباشد، مقایسه هم نمی توان کرد.

پس هر گاه بتوان گفت که موجودی از فلاّن 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 با یکدیگرند. اما خالق اشیا که هیچ سنخیتی با آن ها ندارد، از هیچ جهتی قابل مقایسه با هیچ یک از آن ها 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 آن ها 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 «بمالا نهاییه له» بر همین نکته ی لطیف دلالت می کند که فوقیت او نسبت به مخلوقات قابل مقایسه با فوقیت آن ها نسبت به یکدیگر نیست؛ یا به تعبیر ساده تر او را نمی توانیم از هیچ جهتی با مخلوقات مقایسه کنیم. پس هر مثالی از ممثّل - 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 (ع) 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 اوست.

سِرِّ 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 عَنِ مِدَى عَظَمَتِهِ وَتَعَدِّيهِ أَقْدَارَهَا فِي طَلَبِ مَعْرِفَتِهِ وَ أَنَّهَا تَزُومُ الْإِحَاطَةَ بِهِ وَ هِيَ تَعْجِزُ عَنِ ذَلِكِ وَ مَا دُونَهِ.

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 (ع) در فرمایش خود نکته‌ی بسیار حسّاس و لطیفی را تذکر 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 (ع) 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

ص: ۱۸۹

می نماید. البته عقل هر کس به آن درجه از کمال نیست که بتواند عقال (پای بند) او از ورود به حوزه های ممنوعه باشد. اصلاً عقل را به این دلیل عقل گفته اند که صاحب خود را از فرو غلتیدن در مهلکه ها باز می دارد. (۱) در زبان عربی به آن چه دست و پای شتر را می بندد، «عقال» می گویند. (۲)

عقل از طریق روشنگری خود صاحبش را از افتادن در مهالک حفظ می کند؛ یعنی اگر عاقل به مقتضای کشف عقلانی اش عمل نماید، از خطا و اشتباه مصون می ماند و اگر عمل نکند، تضمینی برای سلامتیش نیست. اما به هر حال - چه فرد عاقلانه عمل کند و چه نکند، وجود عقل حجت را بر عاقل تمام می کند به طوری که در صورت مخالفت با عقل، خودش خودش را ملامت خواهد کرد.

رسوخ علم

از جهتی می توان گفت: حوزه ای که اگر تحت هدایت و مراقبت عقل نباشد، بیشترین خطرها را برای عاقل به بار می آورد، حوزه ی فکر و تفکرات است. نشانه ی کمال عقل این است که صاحب آن در قلمرویی که نباید توسن افکار خود را بتازاند، وارد نمی شود. این همان ویژگی «رسوخ در علم» است که در قرآن کریم ذکر شده و امیرالمؤمنین (ع) هم آن را توضیح داده اند. کتاب الهی از «راسخان در علم» این گونه یاد کرده است:

مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا (۳)

تأویل آن (قرآن) را کسی جز خداوند و راسخان در علم نمی دانند. در حالی که می گویند: به آن ایمان آوردیم، همه ی آن (چه آیات مشابه و چه محکّمات) از جانب پروردگار ماست.

ص: ۱۹۰

۱-۱- سُمِّيَ الْعَقْلُ عَقْلًا لِأَنَّهُ يَعْقِلُ صَاحِبُهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ أَيْ يَحْبِسُهُ. «لسان العرب ۱۱/۴۵۸»

۲-۲- أقرب الموارد/۸۱۲.

۳-۳- آل عمران/۷.

در صدر این آیه کتاب الهی به آیات محکم و متشابه تقسیم شد است. متشابهات آیاتی هستند که معانی آن‌ها از ظاهرشان به صورت عادی فهمیده نمی‌شود و اصطلاحاً نیاز به تأویل دارند. اما تأویل این آیات را فقط خداوند می‌داند و کسانی که در این آیه‌ی شریفه «راسخان در علم» نامیده شده‌اند. این‌ها به همه‌ی قرآن ایمان دارند و متشابهات را نیز بدون آن که تأویل بی‌جا و بی‌دلیل کنند، مانند محکمت می‌پذیرند. حال به چه جهت این افراد به ویژگی ستایش شده‌اند و «رسوخ در علم» یعنی چه؟ روزی به امیرالمؤمنین (ع) 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 همه‌ی مردم در مسجد جمع شوند. سپس خطبه‌ای خواندند و در ضمن آن راسخان در علم و رسوخ در علم را توضیح دادند:

إِعْلَمَ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أُغْنَاهُمُ اللَّهُ عَنِ الْإِقْتِحَامِ فِي السُّدِّ الْمَضْرُوبِ دُونَ الْغُيُوبِ فَلَزِمُوا الْإِقْرَارَ بِجُمْلَةٍ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ فَقَالُوا: آمَنَّا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا فَمَدَحَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنِ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا وَسَيَمَى تَرَكَهُمْ التَّعَمُّقُ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفَهُمُ الْبَحْثَ عَنْهُ مِنْهُمْ رُسُوخًا فَاقْتَصَرَ عَلَى ذَلِكَ وَ لَا تُقَدَّرُ عَظَمَةُ اللَّهِ (سُبْحَانَهُ) عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ. (۱)

بدان که راسخان در علم همان کسانی هستند که خداوند آنان را بی‌نیاز کرده است از این که بخواهند پرده‌های غیبی را بدرند. پس به همین دلیل به همه‌ی امور غیبی که تفسیر آن را نمی‌دانند، اقرار کردند و گفتند: به آن ایمان آوردیم، همه‌اش از جانب پروردگاران است. پس خدای عزوجل اعتراف آنان را به عجز از دسترسی به آن چه احاطه‌ی علمی به آن ندارند، ستایش کرده است و رها کردن ایشان تعمق را در آن چه خدا تکلیفشان

ص: ۱۹۱

نکرده، «رسوخ» نامیده است. پس به همین اکتفا کن و عظمت خدای سبحان را به اندازه ی عقلت، اندازه نگیر که در این صورت جزء هلاک شدگان خواهی بود.

می بینیم که امام (ع) رسوخ در علم را چه چیز دانسته اند. رسوخ این است که انسان به ناتوانی خود از ورود در عرصه های 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. هلاک شدگان کسانی هستند که حد و مرز عقل خود را نمی شناسند و دامن فکر خود را فراتر از حد روشنگری نور عقل می گسترانند. تعبیر «أَغْنَاهُمُ اللَّهُ» در فرمایش حضرت دلالت می کند بر این که راسخان در علم دارایی ای دارند که همان بی نیازشان ساخته است از این که سراغ کنار زدن پرده های غیبی بروند. این دارایی، عقل آن ها 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 می فهمیم که نشانه ی عقل در حوزه ای که برای انسان روشن نیست، ترک تعمق می باشد.

متعمقین آخرالزمان

تعمق کردن در ذات و صفات الهی نتیجه ای 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 کرده اند که «متعمقین آخرالزمان» نامیده شده اند و آیاتی از قرآن کریم به خاطر این گروه نازل شده تا آنان را از تعمق های بی جا بازدارد. خوب است به این حدیث و معنای صحیح آن اشاره ای داشته باشیم تا به سوء برداشت هایی که از آن شده، گرفتار نشویم. حدیث را مرحوم شیخ صدوق در کتاب التوحید از وجود مقدس امام سجّاد (ع) نقل کرده است.

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ» وَ الْآيَاتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى

ص: ۱۹۲

قولهِ: «وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» فمن رَامَ وَرَاءَ هُنَالِكَ هَلَكَكَ. (۱)

همانا خدای عزوجل می دانست که در آخرالزمان گروه های متعمقی می آیند. پی خدای عزوجل سوره ی توحید و آیاتی از سوری حدید تا «وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» را نازل فرمود. پس هر که ورای آن جا را قصد کند (در ماورای محدوده ی این آیات تعمق کند) هلاک می شود.

توضیح این حدیث را از زبان یکی از محققان قرآنی معاصر نقل می کنیم:

این حدیث اگر چه از نظر بعض دانشمندان، توید تکامل علمی بشر را داده و ضمناً روشن شدن بعض آیات قرآن را موکول به دوران تعمق فکری آیندگان نموده است و در واقع، لسان مدح و تمجید از متعمقین آخرالزمان دارد، (۲) ولی آن چه که با تأمل در جمله ی آخر حدیث «فَمَنْ رَامَ مَاوْرَاءَ هُنَالِكَ هَلَكَكَ» (هر کس غیر آن چه را که آن جاست طلب کند، هلاک شود) به نظر می رسد، این است که حدیث شریف، در مقام «تحدید» تفکر درباره ی خدا و جلوگیری از خوض و کنجکاوی در مسائل مربوط به «ذات» اقدس حق و توصیف او جل شأنه العزیز با عقول ناقصه و افکار کوتاه بشری است.

چنان که روایات کثیره ای در این باب آمده و فرموده اند:

إِنَّا كُمْ وَالتَّفَكُّرُ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تَبَهُاً... (۳)

پرهیزید از تفکر در (ذات) خدا؛ چه آن که تفکر در ذات خدا، جز ضلالت و حیرت فکری نتیجه ی دیگری نخواهد داد. و آن چه در روایات دیگر مورد ترغیب و تأکید واقع شده است، تفکر در آثار صنع و مظاهر قدرت و حکمت خداست که فرموده اند:

لَيْسَتْ الْعِبَادَةُ كَثْرَةَ الصِّيَامِ وَالصَّلَاةِ، وَإِنَّمَا الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ التَّفَكُّرِ فِي أَمْرِ اللَّهِ. (۴)

ص: ۱۹۳

۱- ۱- التوحید، باب ۴۰، ح ۲/۲۸۳.

۲- ۲- گفتار فلسفی، کودک ۱/۱۶۷.

۳- ۳- بحار الأنوار ۳/۲۵۹، از امام صادق ع.

۴- ۴- تحف العقول/۳۶۲، از امام عسکری ع و ص ۳۲۵ از امام رضا ع.

عبادت (تنها) زیادی روزه و نماز نیست. (بلکه) عبادت، همانا زیاد اندیشیدن در کار خداست (مراد مطالعه ی آیات و نشانه های علم و حکمت و قدرت اوست که موجب ازدیاد معرفت و محبت و شوق در عبادت او می گردد).

بنابراین، حاصل مضمون حدیث مورد بحث این می شود که: چون خدا می دانست در آخرالزمان، مردمی مُتَعَمِّق و کاوشگر در همه چیز عالم هستی (حتی در ذات نامحدود خدا!) به وجود می آیند و به خود، اجازه ی خوض در مطالب مربوط به «ذات» و «صفات ذاتی» باری تعالی شأنه العزیز داده و با حُرّیت و استقلال فکری تمام، به موشکافی های عجیب به نام توحید و معرفه الله می پردازند و قهراً به جهت نامحدود بودن «خدا» و محدود بودن «عقل»، دچار هزاران ناروایی ها در امر خداشناسی گردیده و سرانجام از نیل به سعادت، محروم و به شقای دائم، محکوم می شوند!!

و لذا خدا برای جلوگیری از این طغیان فکری ناروا و نشان دادن حدّ تعمق و تفکر در شناسایی آن «ذات بی همتا»، سوره ی توحید و آیات اول سوره ی حدید را نازل فرمود تا اندیشمندان و متعمقین درباره ی «خدا»، اکتفا به همان وصف و بیان قرآن نموده و در ارائه ی «اسماء» و «صفات» خدا از مرز بیان خدا تجاوز نمایند و خود را سرگرم با اقاویل متکلمین و بافته های مُتَفَلَسِّفین ن سازند؛ که در غیر این صورت، دچار ضلالت ها گردیده و به هلاکت دائم مبتلا خواهند شد.

ضمن نامه ای که امام صادق (ع) در جواب مکتوب «عبدالرحیم قصیر» که سؤال از مذهب صحیح توحید کرده، مرقوم فرموده اند، این جمله آمده است:

و اعلم رَحِمَكَ اللهُ أَنَّ الْمَذَهَبَ الصَّحِيحَ فِي التَّوْحِيدِ مَا نَزَلَ بِهِ الْقُرْآنُ مِنْ صِفَاتِ اللهِ عَزَّوَجَلَّ... تَعَالَى اللهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِحَةُ فُؤُونَ وَ لَا تَعُدُّ الْقُرْآنَ فَتَضِلَّ بَعْدَ الْبَيَانِ. (۱)

بدان - خدا تو را رحمت کند - که مذهب درست و راه صحیح توحید همان است که قرآن به آن نازل گردیده و خدا را بدان گونه وصف فرموده است. خدا بالاتر و برتر از آن است که وصف کنندگان، وصفش می کنند. از (حدّ) قرآن،

ص: ۱۹۴

تجاوز ممکن که به گم راهی بعد از بیان، دچار خواهی شد.

مؤید این که حدیث مزبور (حدیث متعمقین آخرالزمان)، راجع به همین مطلبی است که بیان شد این است که مرحوم صدوق اعلی الله مقامه آن را در «بابُ اِدْنِی مَا یُجْزِیُّ مِنْ مَعْرِفَةِ التَّوْحِيدِ» آورده است، در بابی که پایه های اساسی توحید و معرفه الله را از لسان روایات ارائه می دهد. (۱)

و علامه ی مجلسی رضوان الله علیه هم آن را در «بابُ النَّهْیِ عَنِ التَّفْکَرِ فِی ذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰی، وَ الْخَوْضِ فِی مَسَائِلِ التَّوْحِيدِ» ذکر کرده است، آن جا که احادیث نهی از تفکر در ذات و منع از خوض در مسائل عمیقہ ی خارج از طوق بشر را جمع آوری نموده است. و نیز ذیل همین حدیث می فرماید:

ظَاهِرُهُ الْمَنْعُ عَنِ التَّفْکَرِ وَ الْخَوْضِ فِی مَسَائِلِ التَّوْحِيدِ وَ الْوُقُوفُ مَعَ النَّصُوصِ. (۲) و (۳)

آیات ابتدای سوره ی حدی بیان نشانه های خداوند در عالم هستی است. آیه ی سوم آن خداوند را به وصف «الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» معرفی فرموده است. ما در فصل اول همین بخش معنایی صحیح ظهور و بطون خداوند را توضیح دادیم و به برداشت نادرست از آن هم اشاره کردیم. این معنای نادرست نتیجه ی تعمق غیر مجاز در ذات مقدس پروردگار است که صرف نظر از نهی روایات، اشکال عقلی آن را هم بیان نمودیم. نتیجه ی کلی این بحث آن است که کمال عقل و رسوخ در علم، انسان را از تعمق در امور غیبی باز می دارد. عاقل عجز خویش را از احاطه ی علم و فکری بر خالق متعال درمی یابد. فرمایش امام صادق (ع) به مفضل ناظر به همین عجز است که فرمودند: «و هی تعجزُ عَن ذَلِکَ وَ مَا دُونَهُ». تعبیر «مادونه» دلالت می کند بر این که صرف نظر از ذات مقدس پروردگار، احاطه ی علمی و فکری بر کمتر از او هم امکان پذیر نیست، چه رسد به خود خدا. مخلوقاتی هم هستند که با وجود مخلوقیت در دایره ی عقل و وهم

ص: ۱۹۵

۱-۱- کتاب توحید ط جدید/۲۸۳.

۲-۲- بحار الانوار ۳/۲۶۴.

۳-۳- قرآن و قیامت سید محمد ضیاء آبادی/۱۸۰-۱۸۳.

انسان نمی گنجند. نور علم، نور عقل، نفس (روح) و به تعبیر خود امام (ع) در انتهای حدیث، امور روحانی لطیف همگی مصداق های این مخلوقات اند.

عَلَّتْ و معنای استتار خالق

امام صادق (ع) در ادامه ی فرمایش خود، به طرح سؤال و جواب دیگری پرداخته اند:

فَإِنْ قَالُوا: وَلِمَ اسْتَتَرَ؟ قِيلَ لَهُمْ: لَمْ يَسْتَتِرْ بِحِيلِهِ يَخْلُصُ إِلَيْهَا كَمَنْ يَحْتَجِبُ عَنِ النَّاسِ بِالْأَبْوَابِ وَالسُّتُورِ وَإِنَّمَا مَعْنَى قَوْلِنَا السَّتْرَ أَنَّهُ لَطْفٌ عَنِ مَدَى مَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ كَمَا لَطَفَتِ النَّفْسُ وَهِيَ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِهِ وَارْتَفَعَتْ عَنِ إِدْرَاكِهَا بِالنَّظَرِ.

پس اگر بگویند: و چرا مستتر و پنهان شده است؟ می گوئیم: پنهانی او به سبب وجود حائلی در برابر او نیست؛ آن چنان که کسی به سبب در و پرده از مردم پنهان می شود. معنی استتار او جز این نیست که او لطیف تر از آن است که در تیررس اوهام و افکار قرار گیرد؛ همان گونه که روح چنین است؛ با این که 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 درباره ی این که چیزی حاجب خداوند نیست، بیشتر توضیح خواهیم داد. امام (ع) برای استتار خداوند مثال نفس یا روح انسان را مطرح کرده اند که بیشتر محسوس نبودن آن را تذکر داده بودند. این جا به لطافت نفس از این جهت که با فکر و نظر نمی توان ذاتش را شناخت، اشاره فرموده اند. بنابراین، نفس از اوهام و افکار مستتر است و از این که 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 عَنِ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا - كَانَ ذَلِكَ خَطَأً مِنَ الْقَوْلِ لِأَنَّهُ لَا يَلِيقُ بِالَّذِي هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ أَنْ يَكُونَ مُبَايِنًا لِكُلِّ

ص: ۱۹۶

شَيْءٍ مُّتَعَالِيًّا عَنِ 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.

علت 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 لِكُلِّ شَيْءٍ مُّتَعَالِيًّا؟ قِيلَ لَهُمْ: الْحَقُّ الَّذِي تُطَلِّبُ مَعْرِفَتَهُ مِنَ الْأَشْيَاءِ هُوَ أَرْبَعَةٌ أَوْجِهٍ. فَأَوَّلُهَا أَنْ يُنْظَرَ أَمْوَجُودٌ أَمْ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ وَالثَّانِي أَنْ يُعْرَفَ مَا هُوَ فِي ذَاتِهِ وَجَوْهَرِهِ وَالثَّلَاثُ أَنْ يُعْرَفَ كَيْفَ هُوَ وَ مَا صِفَتُهُ وَ الرَّابِعُ أَنْ يُعْلَمَ لِمَاذَا هُوَ وَ لِأَيِّ 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 چیستی اش را بدانیم. سوم این که چگونگی و صفاتش را بشناسیم و چهارم این که چرایی و علت وجودش را بفهمیم.

ص: ۱۹۷

فَلَيْسَ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ شَيْءٌ يُمَكِّنُ الْمَخْلُوقَ أَنْ يَعْرِفَهُ مِنَ الْخَالِقِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ غَيْرَ أَنَّهُ مَوْجُودٌ فَقَطُّ فَإِذَا قُلْنَا: كَيْفَ وَ مَا هُوَ؟ فَمُمْتَنِعَ عِلْمُ كُنْهِهِ وَ كَمَالُ الْمَعْرِفَةِ بِهِ وَ أَمَا لِمَاذَا هُوَ؟ فَسَاقِطٌ فِي صِفَةِ الْخَالِقِ لِأَنَّهُ جَلٌّ ثَنَاوُهُ عَلَّهُ كُلُّ شَيْءٍ وَ لَيْسَ شَيْءٌ بِعَلَّهِ لَهُ.

از همه ی این جهات، آن جهتی که حق معرفتش برای مخلوق نسبت به خالق امکان پذیر است، فقط همان جهت (اول) است که بدانند او موجود است. اما این که بگوییم چیست و چگونه است (جهت دوم و سوم) علم به چستی او شناخت کامل (از طریق شناخت صفات و ویژگی های) او محال و ممتنع است و اما این که چرا هست (جهت چهارم) چنین سؤالی اصلاً در شأن خالق نیست؛ چون او - جل ثناؤه - سبب (به وجود آمدن) هر چیزی است و هیچ چیزی سبب (به وجود آمدن) او نیست.

ثُمَّ لَيْسَ عِلْمُ الْإِنْسَانِ بِأَنَّهُ مَوْجُودٌ يُوجِبُ لَهُ أَنْ يَعْلَمَ مَا هُوَ كَمَا أَنَّ عِلْمَهُ بِوُجُودِ النَّفْسِ لَا يُوجِبُ أَنْ يَعْلَمَ مَا هِيَ وَ كَيْفَ هِيَ وَ كَذَلِكَ الْأُمُورُ الرُّوحَانِيَّةُ اللَّطِيفَةُ.

اما از اینکه انسان بدانند که او موجود است، لازم نمی آید که بدانند او چیست؛ همان طور که علم انسان به موجود بودن نفس لازم نمی آورد که چستی و چگونگی آن را بدانند و همین طورند امور روحانی لطیف.

هر چه محسوس به حواس پنجگانه ی انسان نباشد، روحانی است و همه ی امور روحانی لطیف اند چون دیده نمی شوند و به سایر حواس هم در نمی آیند. نتیجه ی این قسمت از فرمایش امام (ع) 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 آن ها سر در آوریم. سؤال از علت و سبب او هم که از اصل، ساقط و بی مورد است. این جا باز اشکال دیگری مطرح می شود.

نامعلوم و قریب بودن خالق

فَإِنْ قَالُوا: فَأَنْتُمْ الْآنَ تَصِفُونَ مِنْ قُصُورِ الْعِلْمِ عَنْهُ وَصِفَاءً 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 می کنید 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 نشانه های قطعی و صریح بر وجودش دلیل آورده شود.

می بینیم که امام (ع) با صراحت، معلوم بودن خداوند متعال را مردود می شمارند؛ 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 می فرمایند که از جهت دیگر از هر نزدیکی نزدیکتر است وقتی که به شواهد و نشانه های قطعی وجود او در عالم نظر کنیم.

فَهُوَ مِنْ جِهَةٍ كَالْوَاضِحِ لَ يَخْفَى عَلَى أَحَدٍ وَ هُوَ مِنْ جِهَةٍ كَالْغَامِضِ لَا يُدْرِكُهُ أَحَدٌ وَ كَذَلِكَ الْعَقْلُ أَيْضاً 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 نمی کند 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 نمی شناسد و راهی برای ادراکش ندارد. خوش بختانه 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 همه ی معقولات به او شناخته می شوند (ظاهر بشوهد)؛ اما در عین حال چنان پنهان است که گویی اصلاً شناخته نمی شود و این وقتی است که بخواهیم ذات نوری عقل را درک کنیم (مستور بذاته).

در فصل های گذشته وجوه شباهت و اختلاف میان نور عقل و خالق عقل را توضیح داده ایم و اکنون نیازی به تکرارش نیست.

سوء برداشت فلسفی از حدیث مفصل

آخرین مطلبی که درباره ی توحید مفصل تذکر می دهیم، برداشت های فلسفی از این حدیث شریف است. چون برخی از تعبیر امام (ع) در این حدیث شبیه اصطلاحاتی است که فلاسفه وضع کرده اند، ممکن است ایشان را به اشتباه اندازد و تصور کنند که مراد امام (ع) معانی اصطلاحی آن بوده است. مخالفان فلسفه هم ممکن است همین اشتباه را مرتکب شوند و چون آن مطالب فلسفی را مردود می شمارند، در اعتبار حدیث شک کنند و اسنادش را به امام معصوم (ع) زیر سؤال ببرند. ما برای هر دو دسته توجه به این نکته را لازم می دانیم که ما در فهم مقاصد اهل بیت (ع) در سخنانشان باید همواره معنای لغوی الفاظ را ملاک بدانیم و اصطلاحاتی که در هر رشته ی علم وضع شده، ما را به اشتباه نیندازد. اگر این اصل عقلی ادبی را رعایت کنیم، مراد امام (ع) کاملاً روشن است. نه مجبور می شویم مطالب نادرست فلاسفه را به حضرتش نسبت دهیم و نه به خاطر این شباهت لفظی، اعتبار حدیث را خدشه دار 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 می پردازیم:

۱- تعبیر «موجود» و «لیس موجود» بر همان معنای لغوی شان یعنی «بود» و «نبود» حمل می شوند نه معانی فلسفی و اصطلاحات خاصی که در فلسفه ی صدرایی است. بنابراین نسبت دادن لفظ «موجود» به خداوند، تشبیه به مخلوقات و سنخیت او با

خلق لازم نمی آید.

۲- تعبیر «ماهو 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 «عَلَّه» در عربی به چند معنا به کار رفته است: بیماری، عیب، سبب، اصل و ریشه، دلیل و بهانه. (۱) از این معانی لغوی، آن چه با فرمایش امام صادق (ع) 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 علیت مانند سنخیت میان علت و معلول را از آن نتیجه بگیریم.

۴- تعبیر «بما لا نهائیه له» در ضمن ترجمه و شرح فرمایش امام (ع) 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 جود 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 لطف به چیزهایی که در عَرَف، 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 مجزّادات می دانند. ذکر یک حاشیه ی فلسفی در ذیل بیانات مرحوم مجلسی خالی از لطف نیست. ایشان در صفحه ی پایانی حدیث مفصل بیانی مرقوم فرموده اند که مستمسکی برای سوء استفاده ی فلسفی شده است. آخرین عبارت بیان ایشان این است.

ص: ۲۰۱

۱-۱- فرهنگ نوین/۴۵۴.

۲-۲- در روایات، روح را جسم لطیف یا رقیق معرّفی کرده اند: «... و الزّوْحُ جسمٌ رقیقٌ قد ألبسَ قالباً کثیفاً...» احتجاج، ج ۲، ص ۳۴۹.

اعلم أن بعضَ تلكَ الفقراتِ تُؤمى إلى تجرُّدِ النَّفسِ و اللهُ يَعْلَمُ و حُجَّجُهُ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ. (۱)

معنای عبارت این است که بعضی از فقرات حدیث به صورت ایماء و اشاره تجرّد نفس را می‌رساند؛ اما خداوند و حجّت هایش می‌دانند. ذیل همین فرمایش مرحوم مجلسی حاشیه ای است که فرموده اند:

بلکه (علاوه بر نفس مجرد) اشاره به امور مجرد دیگری هم دارد؛ آن چنان که فرمایش امام (ع) «و كذلك الأمور الروحانيّة اللطيفة» 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 توجه به توضیحات گذشته، این که 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 اشاره ای به تجرّد نفس در حدیث یافت می‌شود؟

اما چه بسا تجرّد مورد نظر مرحوم مجلسی غیر آن چیزی باشد که در فلسفه اصطلاح کرده اند. قرینه ی این ادّعا سخن خود ایشان در همین کتاب شریفشان است. ایشان در ابتدای «کتاب العقل و الجهل» بحارالانوار به مناسبت بحث درباره ی 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:

لا يَظْهَرُ مِنَ الْأَخْبَارِ وَجُودُ مُجَرَّدِ سِوَى اللهِ تَعَالَى. (۳)

از احادیث (اهل بیت (ع)) وجود مجردی جز خدای متعال برداشت نمی‌شود.

این جا چون معنای فلسفی عقل را که مجردش می‌دانند، توضیح داده اند، مقصودشان از مجرد همان اصطلاح فلاسفه است. اما کسی که فقط خدا را مجرد

ص: ۲۰۲

۱-۱- بحارالانوار ۳/۱۵۱.

۲-۲- همان، حاشیه ی مرحوم علامه طباطبایی.

۳-۳- بحارالانوار ۱/۱۰۱.

می‌داند، چگونه ممکن است نفس را به همین معنا مجرد بدانند؟ معلوم می‌شود که مراد آن علامه ی بزگوار از «تجرد» در شرح حدیث مفضّل، غیر از مجرد به اصطلاح فلسفی آن است و الله يعلم و حججه صلوات الله علیهم أجمعین.

ص: ۲۰۳

فصل ۵: بینوئیت خدا و خلق

اشاره

به مناسبت بحثی که در حدیث مفضل داشتیم و توضیحی که امام ع 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 ع 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 خالق است که به تعابیر 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 تعابیر «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 (ع) که فرمودند:

ص: ۲۰۵

الَّذِي بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ. (۱)

توضیح این حدیث در بحث اثبات صانع گذشت. (۲) خلاصه‌ی مطلب این که: «بینوت» در عربی به معنای دوری و جدایی مخلوقات از یکدیگر نیستند. (۳) اصل عدم تشبیه در این جا هم جاری است. اصولاً تعالی و بینوت، معنایی جز این ندارد. قاعده‌ی عقلی مسلم در این باب همان فرمایش امام هشتم (ع) 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 (ع) در عبارتی دیگر از همان خطبه‌ی خویش فرموده اند:

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. هم چنین سیدالشهدا (ع) فرمودند: مِنَ الْأَشْيَاءِ بَائِنٌ لَا يَبْنُونَهُ 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 بینوت خدا از خلق به جدایی خلق از یکدیگر تشبیه

ص: ۲۰۶

۱-۱- التوحید، باب ۲، ح ۱/۳۳.

۲-۲- کتاب توحید، دفتر اول/۱۶۵.

۳-۳- بان منه و عنه: بعد و انفصل. المعجم الوسيط/۷۹

۴-۴- التوحید، باب ۲، ح ۲/۴۰، توضیح این حدیث در کتاب توحید، دفتر اول/۱۶۰-۱۶۲ آمده است.

۵-۵- همان/۳۷.

۶-۶- المعجم الوسيط/۸۰.

۷-۷- 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 (ع) می‌خوانیم:

الْمُتَعَالَى عَنِ الْخَلْقِ بِلا تَبَاعُدٍ مِنْهُمْ. (۱)

یعنی برتری و بالا-تری خدا از خلق بدون دوری او از آن‌هاست. تعالی او به این است که با خلاقیت قیاس نشود. در واقع او از تعالی جاری در مخلوقات، متعالی است. یعنی در تعالی هم نباید او را شبیه خلق بدانیم. امام موسی بن جعفر (ع) فرمودند:

تَعَالَى عَنِ 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 «خلو» 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 «بابُ 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. سزس بلافاصله تذکر داده‌اند که شیء نامیدن خدا نباید سبب اشتراک او با مخلوقات گردد. لذا احادیث «خلو» را ذکر کرده‌اند که بر همین عدم اشتراک وجودی دلالت می‌کنند. در حدیث هشتم این باب از قول امام هشتم (ع) نقل کرده‌اند که:

إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ إِذْ فِي نَفِي الشَّيْئَةِ عَنْهُ إِبْطَالُهُ وَنَفْيُهُ. (۳)

ص: ۲۰۷

۱- ۱- التوحید، باب ۲، ح ۱/۴۰.

۲- ۲- همان، باب ۲، ح ۳۲/۷۷.

۳- 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 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، «لا کالاشیاء» را اضافه کرده اند. هم چنی در ادامه ی فرمایش خود بر «اثبات بغیر تشبیه» تأکید فرموده اند. تعبیر «خلق» هم دقیقاً بر همین نفی تشبیه دلالت می کند.

احادیث سوم، چهارم و پنجم این باب تقریباً عبارات یکسانی دارند که ما به نقل حدیث سوم از امام صادق (ع) اکتفا می کنیم. دو حدیث بعدی از حضرت باقرالعلوم (ع) نقل شده است. امام ششم (ع) می فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلُوٌّ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلُوٌّ مِنْهُ وَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ مَا خَلَمَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَاللَّهُ خَالِقٌ كُلُّ 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 عز و جل که نام «شیء» بر او اطلاق می شود، 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 هیچ گونه تأویل و توجیه نپذیرد، شاید مناسب تر از لفظ «خلو» چیزی پیدا نکنیم. امامان ما دقیقاً با این تعبیر درباره ی مابینت خدا با خلق سخن گفته اند و مقصودشان هم کاملاً روشن است.

ص: ۲۰۸

خالی نبودن خدا و خلق از یکدیگر در فلسفه

با این وجود، متأسفانه می بینیم بعضی از کسانی که خود را در معارف اعتقادی به خصوص توحید، پیرو مکتب ائمه (ع) می دانند، با دنباله روی از مبانی اشتباه فلسفی به چه انحرافات گرفتار شده اند. نقل نمونه ای از این دست برای روشن تر شدن اهمیت بحث فعلی، مناسب و آموزنده اس. مطلب را عیناً از کتاب «الله شناسی» نقل می کنیم:

قاعده ای دارند حکمای ارجمند و آن این می باشد که:

لَا يَعْرِفُ شَيْءٌ شَيْئاً إِلَّا بِمَا هُوَ فِيهِ مِنْهُ.

هیچ چیز علم و اطلاع حاصل نمی نماید به چیز دیگری مگر به واسطه ی آن جهتی که از آن چیز در این چیز وجود دارد. مثلاً- بنده که علم پیدا می کنم به وجود حیوانی، مثلاً- گوسپندی، چه قدر می توانم 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 بالایراده، جسمیت، جوهریت و آثار و خواص و لوازم آن ها (مثلاً قوه ی غذایی، نامیه، دافعه، مولده و امثال ذلک) و ادراک جزئیات و حس خود). این ها اموری می باشند که بالاشتراک، میان بنده و میان گوسپند بالسویه قسمت شده اند و هر کدام مشترکاً از این خواص و آثار بهره برداشت نموده ایم. اما به آن خصیصه ها 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 «ما به الاشتراک» با آن و چه درباره ی «ما به الامتیاز» از آن، در آن فرض، من عین گوسفند خواهم بود و گوسفند نیز عین من و این «خلف» می باشد.

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 می باشد و در متمیزات مسدود و الا باید ما عین او و او عین ما و همه ی موجودات عین همه ی موجودات بوده باشند. یعنی اگر راه علم و معرفت به تمام جزئیات و جمیع کثرات باز باشد، تمام موجودات ضروراً باید یک موجود باشند.

ص: ۲۰۹

اسب، گاو، شتر، گوسپند، پرندگان و خزندگان و حیوانات دریایی و جمادات و نباتات و طایفه ی جنیان و قبیله ی 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 مقدریم، او قادر. ما محکوم ایم، او حاکم. ما مملوک ایم، او مالک. و هَلُمَّ جَزَاءً.

خداوند ما را ایجاد کرده، بدن داده، فکر و عقل داده، روح و روان داده؛ تمام این ها پدیده هایی از ناحیه ی خداست و خدا در ذات خودش ظاهر است و به ما ظهور داده است. اما این ظهور به ظهور خود او می باشد.

ما چه اندازه قدرت داریم خدا را شناسایی نماییم؟! به آن مقداری که از خدا در ذات ما موجود می باشد. 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 می شود که این مطالب دقیقاً نقیض فرمایش های ائمه (ع) و گویی در نقد و رد آن ها ایراد شده است، امام (ع) بر خلوص بودن خدا از خلق و خلق از خدا تأکید دارند و ایشان درست بر ضد آن. اصرارشان بر این است که معرفت خدا فقط در حد اشتراک هر مخلوقی با خداست. هر کس هر چه از خدا در وجودش باشد، به همان مقدار او را می شناسد!

البته همان طور که در فصل سوم این بخش اشاره شد، بر اساس عرفان اصطلاحی بشری هر عارفی حداکثر خودش را شهود می کند؛ اما چون همه ی خلق جز حق چیزی نیستند، بنابراین «خودش خودش را می شناسد» تبدیل می شود به این که «خدا خدا را می شناسد». بنابراین، آن چه گفته شده «ما به اندازه ای که خدا در ذاتمان موجود است، او را می شناسیم» بنابراین، آن چه گفته شده «ما به اندازه ای که خدا در ذاتمان موجود است، او را می شناسیم» در واقع مراد این است که هر کس هر اندازه وجود، علم، قدرت

و

ص: ۲۱۰

حیات و... دارد، همان را می بیند؛ اما چون از جهت نظری و تئوریک، این کمالات عین حق هستند، نتیجه می گیریم که هر کس هر چه را شناخته، همان خداست و حقّ مطلب این که آن ها هم چیزی جز خود حق نیستند. بنابراین خداست که خودش را می شناسد و بس.

خارج شدن خدا از غیب با معرفت در فلسفه

نکته ی جالب دیگری که این جا قابل توجه است، این که آیا با قبول این تئوری فلسفی - عرفانی جایی برای غیب بودن خداوند می ماند؟ آیا معرفت در غیب خداوند معنادار می شود؟ نتیجه ی پذیرش این مبنای نادرست، این است که تا حدّی 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 ضدّ حضور است و اشتراک و عینیت عین حضور. بنابراین، اشتراک با غیب بودن جمع نمی شوند. شاهد این مطلب توضیحی است که فیلسوفان صدرایی درباره ی ناشناخته بودن «وجود» می دهند. مرحوم حاجی سبزواری در منظومه ی خود می گوید:

مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ

و كُنْهَهُ فِي غَايَةِ الْخِفَاءِ (۱)

این بیت درباره ی وجود است که مفهوم آن را جزء بدیهی ترین بدیهیات می داند؛ 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)

ص: ۲۱۱

۱- ۱- شرح منظومه سبزواری ۲/۵۹.

۲- ۲- شرح مبسوط منظومه ۱/۲۷.

این‌ها که می‌گویند گنه وجود در غایت خفاست، یعنی اگر ما بخواهیم وجود را از راه تصوّر و از راه علم حصولی و از راه فکر درک کنیم غیر ممکن است و لذا بعضی از اساتید ما می‌گفتند که همین تعبیر حاجی هم تعبیر نارسایی است؛ زیرا تعبیر کانه به این نحو است که وجود یک گنهی دارد که ما نمی‌توانیم به آن برسیم (امّا مقصود حاجی روشن است) نه، صحبت یان نیست که ما نمی‌توانیم به آن برسیم، صحبت این است که حقیقت وجود چیزی از این چیزها نیست.

این‌ها که می‌گویند گنه وجود در غایت خفاست یعنی هر چه را شما بخواهید که 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 آن چه 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 حداکثر معرفت انسان به خودش می‌باشد و همان را عین معرفت

ص: ۲۱۲

۱-۱- شرح مبسوط منظومه ۱/۲۸-۲۹.

۲-۲- توضیح مبسوط 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 درآمده است.

بله، اگر معرفت خدا را از طریقی غیر از علم حصولی و حضوری قائل می‌شدند، می‌توانستیم معرفت او را در عین غیب بودنش (از جهت علوم بشری) بپذیریم؛ ولی فلاسفه اصرار بر همین نحوی عالمیت به خدای متعال دارند و مبانی فکری شان 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 (ع) آمده که فرمودند:

مُبَايِنَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ إِيَّتَهُمْ. (۱)

دوری و مغایرت او (خدا) با خلق، جدایی او از وجود آن‌هاست.

«انّیه» به معنای وجود است و از فرمایش امام هشتم (ع) به روشنی فهمیده می‌شود که خدای مخلوقات با آن‌ها اشتراک وجودی ندارد. شاید تعبیری رساتر از «مفارقت در انّیت» 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.

ص: ۲۱۳

۱- ۱- التوحید صدوق، باب ۲، ح ۲/۳۶.

۲- ۲- همان.

معنای لغوی «کُنْه» - همان طور که پیشتر هم اشاره داشته ایم - حقیقت و ذات یک چیز است. کُنْه خدا یعنی حقیقت و ذات او و معنای ساده ی آن یعنی خود خدا. با این ترتیب از فرمایش امام هشتم (ع) فهمیده می شود که ذات خداوند اقتضا می کند که بین او و مخلوقاتش جدایی بیندازیم.

«تفریق» مصدر باب تفعیل و به معنای جِرا ساختن و تمایز قائل شدن است. این تفریق با توجه به جمله ی قبلی با فرق گذاشتن و تمایز وجودی قائل شدن میان خدا و خلق محقق می شود. باین، قدر مسلم این است که اشتراک وجود بین خالق و مخلوقات با این تفریق وجودی سازگار نیست، چه رسد به وحدت میان آن ها. بنابراین چه فلاسفه ای 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 می زنند، هیچ کدام تفریق وجودی بین خدا و خلق را پاس نداشته اند.

البته رعایت این تفریق به صرف ادعا محقق نمی شود. باید مبانی پذیرفته شده ی یک مکتب فکری به گونه ای باشد که این تفریق وجودی را نتیجه بدهد. اگر خداوند را حقیقت وجود بدانیم و اشیا را نیز جلوه ها و شؤون وجود فرض کنیم، دیگر چاره ای جز قبول سنخیت یا وحدت بین خدا و خلق نداریم و دیگر سخن از مفارقت و تفریق وجودی نمی توان گفت.

معیارهای شناخت خدا در نگاه امیرالمؤمنین (ع)

حدیث زیبا و جامعی را مرحوم صدوق نقل کرده که اهمیت بحث مابینت و عدم تشبیه بین خالق و مخلوق را در معرفت پروردگار بیش از پیش روشن می کند. وقتی از امیرالمؤمنین (ع) می پرسند که:

بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟

پروردگارت را به چه شناختی؟

ایشان به صورت فشرده و اجمالی پاسخ می دهند:

ص: ۲۱۴

بما عَرَفَنِي نَفْسَهُ.

به آن چه 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 تأکیدی می کنند. ما پاسخ ایشان را

جمله به جمله نقل کرده، سعی می کنیم ظرایف مورد تأکید ایشان را در حد امکان بفهمیم:

لَا تُشْهَبُهُ صُورَةٌ.

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 کرد اند که اولین آن

ها شبیه نبودن معروف به هیچ صورتی است. توجه 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.

توجه شود که امیرالمؤمنین (ع) 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

ص: ۲۱۵

۱-۱- صدر المتألهین می گوید: كُلُّ مَنْ أَدْرَكَ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ بِأَيِّ إِدْرَاكِ كَانَ فَقَدْ أَدْرَكَ الْبَارِيَّ وَ إِنْ عَفَلَ عَنْ هَذَا الْإِدْرَاكِ إِلَّا

الْخَوَاصِّ مِنَ 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 (ع) به این مطلب حساس و ظریف با بیان اشاره فرموده اند:

إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ كُلَّهُ عَجِيبٌ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ احْتَجَّ عَنْكُمْ بِمَا قَدْ عَرَفْتُمْ مِنْ نَفْسِهِ. (۱)

همانا همه ی 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 نمی آوریم و همه ی کارهایش چنین است؛ چون ما چگونگی هیچ یک از کارهای او را نمی فهمیم. از همه مهم تر معرفت اوست که نمی دانیم چگونه و از چه طریقی برای ما حاصل می شود. از آن هیچ سر در نمی آوریم؛ یعنی چگونگی شناساندن او را به خود نمی فهمیم؛ اما این مسلم است که خدا با این معرفت اش، 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 سرباز زدن از قبول معرفت خدا، عذر موجهی نخواهیم داشت.

اما ادامه ی فرمایش امیرالمؤمنین (ع):

و لَا يُحَسُّ بِالْحَوَاسِ وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ.

با حواس حس نمی شود و با مردم قابل قیاس نیست.

این دو جمله هم نشانه های دیگری از معرفت خداست. اگر کسی را درست آمده باشد، به خدایی می رسد که نه محسوس به حواس است و نه از هیچ جهت، قابل قیاس با مردمان می باشد.

قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ، بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ.

در فصل نخست همین بخش این عبارت را توضیح دادیم، در این جا نیازی به تکرار نیست.

ص: ۲۱۶

قابل قیاس نبودن خدا با خلق

فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا 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 (ع) دانستیم که فوقیت او، «بما لا-نهایه له» است. این جا هم که فرموده اند او فوق هر چیزی است، فوقیتش «بما لا نهایه 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 تعقل و فوق معلومیت و... است و به طور خلاصه، فوق هر تعین و طور مخلوقیت است.

مثلاً ما پیامبر اکرم (ص) و حضرت زهرا (س) 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 آن ها باشد، تنزیه می کنیم؛ چون عقلاً موظف ایم که آن چه در مخلوقات هست یا فرض آن را می توان کرد، از خالق آن ها 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 نِهَائَتَهُ. (۱)

ما را ارباب (صاحب اختیارهای مطلق) قرار ندهید و در فضیلت ما هر چه می خواهید بگویید. پس به حقیقت و نهایت آنچه در ما هست، نخواهد رسید.

طبق این بیان که مضمون آن متعدّد در احادیث و نهایت آن چه در ما هست، نخواهد رسید.

طبق این بیان که مضمون آن متعدّد 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:

ص: ۲۱۷

۱-۱- بحار الأنوار ۲۶/۲. 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.

لا يُقَاسُ بِآلِ مُحَمَّدٍ (ص) مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ. (۱)

هیچ کس از این امت با آل محمد (ص) قیاس نمی شود.

بنابراین، علم، قدرت و... همه ی کمالات در هیچ کس قابل مقایسه با آنان نیست؛ اما آنان هر چه باشند و به هر درجه ای که رسیده باشند، بالاخره مخلوق اند و هیچ کمالی را به ذات خودشان دارا نیستند و ماهیتشان فقیر بالذات است و اگر لحظه ای به حال خود رها شوند، سقوط می کنند و... همه ی این ویژگی هایی را که مشترک بین آن ها و سایر انسان هاست، دارند. بنابراین، ما باید فوقیت خداوند را بر مخلوقات از این که شبیه فوقیت اهل بیت (ع) بر سایرین باشد، تنزیه نماییم. بنابراین، قابل قیاس نبودن خدا با مردم (لا- یُقاس بالإناس) هم شبیه قابل قیاس نبودن کسی با آل محمد (ص) نیست. این دو «لا یُقاس» لا یُقاس! یعنی نباید با هم مقایسه شوند. ویژگی ششم معرفت خدا که اختصاصی آن بود، بر همین نکته ی لطیف دلالت می کند.

مقدم بودن خدا بر خلق

جمله ی بعدی امیرالمؤمنین (ع)

أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا يُقَالُ: لَهُ أَمَامٌ.

مقدم بر هر چیز است و نمی توان گفت: جلویی دارد.

او خودش مقدم و جلوی هر چیز است؛ اما نمی توان گفت جلویی برای او هست. همه ی این ها را باید تنزیهی معنا کنیم. مثلاً این که او جلوی هر چیز است، می تواند به این معنا باشد که هیچ چیز از او سبقت نمی گیرد و جلو نمی افتد. جلو افتادن 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، نمی توان گفت که چیزی جلوی اوست، 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 لازم می آمد.

ص: ۲۱۸

داخل و خارج اشیا بودن خداوند

دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىٰ فِي شَيْءٍ دَاخِلٌ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىٰ 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 ما نمی 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 اشیا 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 حداکثر فهم عاقلانه از این عبارات، معنای تنزیهی آن هاست. داخل اشیا بودن، او را از این که بیرون از آن ها باشد، تنزیه می کند و خارج اشیا بودن از این که داخل در آن ها باشد، تنزیهش می نماید. به بیان ساده تر می توان او را داخل در اشیا دانست و نه بیرون از آن ها. یعنی عقل ما دو سر تنزیهی مطلب را می فهمد: نه داخل است و نه خارج. اما آیا ورای این دو نفی، چیزی اثباتی هم درک می کند؟ هرگز.

در مقام مثال مانند نفی حد تعطیل و تشبیه است. نور عقل غیر از این دو نفی، چیزی از ذات یا صفات خداوند کشف نمی کند. اما آیا با این سخن بدین معناست که انسان در معرفت پروردگار چیزی جز این دو نفی نصیبش نمی شود؟ آیا حداکثر شناخت بشر به خدایش، رسیدن به این حد 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 برداری نماید. لذا بارها گفته ایم که

ص: ۲۱۹

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 وَلَه مطرح می‌شود. وَلَه - همان طور که در فصل نخست همین بخش بیان کردیم - به عاقل مربوط است و جایگاه آن پس از شکل‌گیری معرفت می‌باشد.

بنابراین، آن چه عارف به خدا نصیحت شده، بالاتر از آن است که به بیان و وصف درآید. لذا نباید تصوّر کرد توصیف امیرالمؤمنین (ع) به این که خداوند «داخل فی الأشياء...» حدّا کثر چیزی است که عارف به آن واصل شده است. هرگز چنین نیست. آن چه 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. اما همو وقتی در مقام یک فرد عاقل می‌خواهد از آن چه شناخته، سخنی بگوید، می‌بیند بهتر از آن چه مولا امیرالمؤمنین (ع) 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 غفّاریت او و... این گونه خدای متعال راه‌های زیادی برای معرّفی 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 (ع) 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 بی بهره اند.

اما غیر از این فایده که اختصاص به افراد خاص دارای معرفت خاص دارد، همه ی عقلا از عبارات امیرالمؤمنین (ع) 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 آن ها هم نیست. آن چه معقول است، نفی این دو طرف تنزیه است و ماورای این دو نفی، اگر خواننده ی عبارت امیرالمؤمنین (ع) 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 (ع).

سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَلَا 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 آن ها.

ص: ۲۲۱

فصل ۶: احتجاب خلق از خداوند

(جدید)

بحث درباره‌ی مباینیت 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 دیگر احتجاب خلق از خداوند. این دو مطلب جدای از هم اند؛ ما اولی را درست نمی‌دانیم ولی دومی را صحیح می‌دانیم و به طور معمول وقتی از احتجاب خدا سخن می‌گوییم، منظور همین معنای دوم است نه اول. در احادیثی هم که احتجاب به خداوند نسبت داده شده (مانند: احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ) منظور همین معنای صحیح آن است.

عدم احتجاب خدا از خلق

این که ما معنای اول 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 (ع) یک بار که به بازار رفته بودند، دیدند که کسی دارد این گونه

ص: ۲۲۳

لا وَالَّذِي احْتَجَبَ بِالسَّبْعِ.

نه، قسم به کسی که به هفت چیز محتجب است.

احتمالاً منظورش از هفت، هفت آسمان بوده و خیال می کرده خداوند ورای هفت آسمان است. حضرت به پشتش زدند و فرمودند:

مَنْ الَّذِي احْتَجَبَ بِالسَّبْعِ؟

چه کسی به هفت چیز محتجب است؟

یعنی منظور از آن که گفتی، کیست؟ گفت: الله یا امیرالمؤمنین. فرمودند:

أَخْطَأْتُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ لِأَنَّهُ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا.

اشتباه کردم... همانا بین خدا عزوجل 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: کفار ی آن چه گفتم چیست؟ حضرت می

فرمایند:

أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ مَعَكَ حَيْثُ كُنْتَ.

(کفار ی آن) این ست که بدانی خداوند با توست، هر جا (یا هر گونه) که باشی.

می پرسد: آیا (به عنوان کفار) باید اطعام مساکین بکنم؟ می فرمایند:

لَا، إِنَّمَا خَلَفْتَ 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 پوشاننده ای

در برابر خداوند نسبت به آفریدگانش

ص: ۲۲۴

۱-۱- التوحید، باب ۲۸، ح ۲۱/۱۸۴.

۲-۲- المعجم الوسیط/ ۱۵۶.

نیست. خداوند با همه ی مخلوقاتش هر جا و به هر گونه که باشند، هست؛ از آن ها غایب نیست. پس نمی توان فرض کرد چیزی برای خدا نسبت به مخلوقاتش مانع و حاجب باشد و آن ها را از خدا دور و جدا نگه دارد. حدیث دیگر در این زمینه این است:

لَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ. (۱)

پوشاننده ها او را نمی پوشانند.

یعنی آن چه برای مخلوقی نسبت به مخلوق دیگر، «ساتر» می باشد، 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 پوشاننده او از چیزی نیست.

یعنی هیچ چیز نمی تواند حاجب و مانع او از چیز دیگر باشد.

در همین زمینه فرمایش زیبایی از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده که فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌ مِنْ أَنْ يَحْتَجِبَ بِشَيْءٍ ءَوْ يَحْتَجِبَ عَنْهُ شَيْءٌ. (۳)

خداوند برتر و بالاتر از آن است که چیزی او را بپوشاند یا چیزی از او پوشیده بماند.

این که خداوند به چیزی محتجب گردد به این معناست که چیزی او را بپوشاند؛ مانند این که مکانی او را در برگیرد. ادامه ی فرمایش امیرالمؤمنین (ع) اشاره به همین نکته است:

سُبْحَانَ الَّذِي لَا يَحْوِيهِ مَكَانٌ وَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ. (۴)

ص: ۲۲۵

۱-۱- بحار الأنوار ۴/۲۶۱، ح ۹.

۲-۲- همان ۹۴/۳۹۷، ح ۳.

۳-۳- همان ۳/۳۱۰، ح ۳.

۴-۴- همان.

منزه است آن که مکانی او را در بر نمی گیرد و چیزی در زمین و آسمان بر او پوشیده نمی ماند. به نظر می آید جمله ی اول (لا- یحویه مکاناً) توضیح اولین جمله ی قبلی امیرالمؤمنین (ع) (أَحِلُّ مِنْ يَحْتَجِبُ عَنْ شَيْءٍ) است و جمله ی دوم (لا یخفی علیه شیء) توضیح جمله ی دوم قبلی حضرت (أَوْ يَحْتَجِبُ 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 جا به هر دو مطلبی که در ابتدای فصل گفتیم اشاره کرده اند: هم احتجاب خدا از خلق و هم این که چیزی او را نمی پوشاند. یعنی باید دقت کنیم که اگر احتجاب به خدا نسبت داده می شود به این معنا نیست که چیزی خداوند را از مخلوقاتش محجوب می کند. در واقع باید از احتجابی که به خداوند نسبت می دهیم، 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 رفع شدنی 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

ص: ۲۲۶

دیگری حجاب غیر قابل رفع که آن را حجاب ذاتی می‌نامیم. حجاب رفع شدنی برای مخلوقات در برابر خالقشان چیست؟ یکی از منکران خدا بر حضرت رضا (ع) وارد می‌شود و با ایشان مناظره می‌کند. یکی از سؤالاتش این بود که:

فَلِمَ احْتَجَبَ؟

پس چرا پوشیده است.

حضرت می‌فرماید:

إِنَّ الاحتجابَ عَنِ الخَلْقِ لِكثْرَةِ ذُنُوبِهِمْ فَأَمَّا هُوَ فَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ فِي آتَاءِ 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 ساتر خلق در برابر خدایند؛ 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 (ع) در دعای سحر ماه مبارک رمضان که ابوحمزه ی ثمالی آن را نقل کرده، به خدای خود چنین عرضه می‌دارند:

و أَعْلَمُ... أَنَّكَ لَا تَحْتَجِبُ عَنِ خَلْقِكَ إِلَّا أَنْ تَحْجُبَهُمُ الْأَعْمَالُ دُونَكَ. (۲)

ص: ۲۲۷

۱-۱- التوحید، باب ۳۶، ح ۳/۲۵۲.

۲-۲- مصباح المتهجد/۵۸۲.

و می دانم که تو از آفریدگانت در حجاب نیستی مگر این که اعمال (خودشان) مانع آن ها در برابر تو باشد. آری، انسان با اختیار خود حاجی بین خود و خدا ایجاد می کند. گناهان سبب می شوند که انسان به وادی غفلت فرو افتد و آن جایی که باید تکان بخورد و به خدایش پی برد، در خواب باشد. خداوند نشانه های زیادی قرار داده تا بندگانش در دنیا به فراموشی پروردگارشان گرفتار نیایند؛ اما متأسفانه، بسیاری از کنار آیات رد می شوند و به خود نمی آیند. این به خاطر حجاب گناهان است که قلب را سیاه و سخت می کند.

قرب خداوند به سالک طریق معرفت

خدا از بنده اش دور نیست و چیزی از جانب او مانع و حاجب بندگان نمی باشد. بنابراین بنده ای که سالک سیل معرفت الله می شود، راه زیادی در پیش ندارد. جمله ی قبلی دعایی که از امام سجّاد (ع) در سحر ماه رمضان نقل کردیم، شاهد زیبایی بر این حقیقت است:

و أَعْلَمُ... أَنَّ الرَّاحِلَ إِلَيْكَ قَرِيبُ الْمَسَافَةِ. (۱)

و می دانم 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 توشه ای بردارد، می یابد 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 (ع) در دعای خود به خدایشان چنین عرضه می دارند:

اللَّهُمَّ وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ أَفْضَلَ زَادِ الرَّاحِلِ إِلَيْكَ عَزْمُ إِرَادَةٍ وَإِخْلَاصُ نِيَّةٍ وَ صَادِقُ طَوْبَةٍ. (۲)

خداوندا، و من دانسته ام که بهترین توشه ی مسافر به سوی تو، اراده ی قاطع و اخلاص نیت و ضمیر صادق است.

ص: ۲۲۸

۱-۱- همان.

۲-۲- بحار الانوار 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، اراده قطعی؛ دوم، اخلاص نیت و سوم، ضمیر صادق. یعنی سالک باید یک تصمیم قاطع بگیرد، برای چه؟ برای آن که دیگر دور و بر گناه نگردد و جز به خدایش لبتیک نگوید. این تصمیم را باید با نیت خالص بگیرد، جز رضای خدا را در نظر نگیرد و به هر چه غیر اوست، پشت کند، فکر هیچ چیز جز کسب خشنودی او را نکند و به این که آیا با این تصمیم، دنیایش چگونه می‌شود، نیندیشد. در این تصمیم قاطع و نیت خالص خود، صادق باشد، با همه‌ی وجودش این تصمیم را بگیرد و خلوص نیتش را حفظ کند. نه این که به زیان 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 نیت 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 فداء نقل کرده و به دعای «علوی مصری» مشهور است. (۱) برخی جملات پایانی این دعا چنین است:

ص: ۲۲۹

۱-۱- راوی دعا محمدبن 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 جاننش از مصر به سوی کربلای معلی می‌گریزد. می‌گوید: پانزده شبانه روز در کنار قبر سید الشهداء به دعا و تضرع مشغول بودم تا این که حضرت قائم الزمان و ولی الرحمت بقیة الله ارواحنا فداء بین خواب و بیداری نزد آمدند و احوال مرا پرسیدند. آن گاه فرمودند: چرا دعایی را که انبیای الهی در هنگام سختی می‌خواندند، 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 «ابتهاال» این دعا را بخوان.

إلهی و قَدْ أَطَلْتُ دُعَائِي و أَكْثَرْتُ خِطَابِي و ضَيْقُ صِدْرِي خَدَانِي عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ و حَمَلَنِي إِلَيْهِ عِلْمًا مَنِي بِأَنَّهُ يُجْزِيكَ مِنْهُ قَدْرُ الْمِلْحِ فِي الْعَجِينِ يَلِ تَكْفِيكَ عَزْمُ إِرَادَةٍ و أَنْ يَقُولَ الْعَبْدُ بِبَيْتِهِ صَادِقَةً و لِسَانٍ صَادِقٍ «يَا رَبِّ» فَتَكُونَ عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِكَ و قَدْ نَاجَاكَ بِعَزْمِ الإِرَادَةِ قَلْبِي. (۱)

خداوندا، دعایم را طولانی کردم و سخن گفتنم زیاد شد؛ اما سینه‌ی تنگم مرا به همه‌ی این‌ها برانگیخت و واداشت با این که می‌دانم برای (جلب توجه و رضای) تو به اندازه‌ی نمک داخل غذا کفایت می‌کند، بلکه (بالاخر) تصمیم قاطع برای تو کفایت می‌کند و این که بنده با خلوص نیت و زبان راست یک «یارب» بگوید تا تو نزد گمان بنده ات 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 این که بنده یک تصمیم قاطع بگیرد و آن گاه با خلوص نیت و زبان راست - که حکایت از آن تصمیمش می‌کند - یک «یارب» بگوید، جواب لئیک خدا را خواهد شنید. عجب معبود نزدیکی! آیا از این نزدیک تر هم کسی هست؟ فاصله از این کمتر؟ پس راست فرمود امام زین العابدین (ع) که: «أَنَّ الرَّاحِلَ إِلَيْكَ قَرِيبَ الْمَسَافَةِ».

باید یک بار برای همیشه تصمیم خداحافظی با گناهان را گرفت. هر گاه انسان متذکر شد که حجاب او در برابر خداوند، اعمال زشت اوست، فوراً باید این تصمیم قاطع را بگیرد. اگر به تأخیر بیندازد، شیطان وسوسه خواهد کرد و نخواهد گذاشت این تصمیم منعقد شود. عزم اراده همان و لئیک پروردگار همان.

(ادامه) (ابتهال بالا- بردن و کشیدن دست‌ها به سوی آسمان همراه با اشک ریختن است. اصول کافی، کتاب الدعاء، باب الرغبة و الزهبة، ح ۱) من چنین کردم. شب شنبه آن حضرت نزد آمدند و بشارت دادن که دعایت مستجاب شد و خدای عزوجل به محض تمام شدن دعایت، دشمنت را به هلاکت رساند. می‌گوید: من به سوی شهر خود روان شدم، هنوز به آن جا نرسیده بودم که خبر هلاکت آن حاکم ظالم را به من دادند. وقتی رسیدم معلوم شد درست زمانی که از دعایم فارغ شده بودم، آن فرد به هلاکت رسیده بود. تفصیل این داستان و متن دعای امام عصر (ع) را مرحوم سید بن 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.

ص: ۲۳۰

حجاب غیر قابل رفع (ذاتی) در معرفت خداوند

وقتی از حجاب ذاتی و غیر قابل رفع در معرفت خداوند سخن می‌گوییم، مراد ما این است که هیچ‌گاه عدم شباهت و عدم اشتراک میان خالق و مخلوق رفع شدنی نیست. تا وقتی مخلوق مخلوق است و خدا خدا، عقلاً نمی‌توانیم به مابینت میان آن دو قائل نشویم. به تعبیر ساده و عامیانه، پرده و حجاب مخلوقیت هیچ‌گاه از روی هیچ مخلوقی کنار نمی‌رود و هیچ‌کس در هر درجه‌ای که باشد، با معرفت خدا از لاک مخلوقیت بیرون نمی‌آید.

احادیث ما به تعبیر مختلفی این نکته را توضیح داده‌اند. یکی از این احادیث فرمایش مولی‌امیرالمؤمنین (ع) است که فرمودند:

۱- لَا تَحْجُبُهُ الْحُجْبَةُ وَالْحِجَابُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ خَلْقَهُ إِيَاهُمْ لِامْتِنَاعِهِ مِمَّا يُمَكِّنُ فِي ذَوَاتِهِمْ وَ لِامْكَانٍ مِمَّا يَمْتَنِعُ مِنْهُ... (۱)

حجاب‌ها او را نمی‌پوشانند و حجاب میان او و آفریدگانش، آفریدن آن‌ها به دست اوست. این حجاب از آن روست که آن‌چه در ذات مخلوقات امکان دارد، در حق او ممتنع است و آن‌چه در حق او محال است (برای مخلوقات) امکان پذیر است.

حدیث دیگر با تفاوت بسیار جزئی با حدیث قبل، از امام هشتم (ع) نقل شده است که فرمودند:

۲- لَا يَحْجُبُهُ الْحِجَابُ فَالْحِجَابُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ لِامْتِنَاعِهِ مِمَّا يُمَكِّنُ فِي ذَوَاتِهِمْ وَ لِامْكَانٍ ذَوَاتِهِمْ مِمَّا يَمْتَنِعُ مِنْهُ ذَاتَهُ. (۲)

یک تفاوت این حدیث با حدیث قبل، این است که تعبیر «خَلْقَهُ إِيَاهُمْ» در نقل مرحوم کلینی در نقل شیخ صدوق نیامده است. البته ظاهراً کتاب التوحید مرحوم

ص: ۲۳۱

۱- ۱- اصول کافی، کتاب التوحید، باب جوامع التوحید، ح ۵. متن کامل این حدیث با شرح مبسوط آن در کتاب توحید، دفتر اول / ۱۶۲-۱۶۵ آمده است.

۲- ۲- التوحید، باب ۲، ح ۱۴/۵۶.

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 (ع) است که فرمودند:

۳- خَلَقَ اللهُ الْخَلْقَ حِجَابٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ. (۲)

آفرینش خدا مخلوقات را حجابی میان او و آن هاست.

همین عبارت را مرحوم مجلسی «خَلَقَهُ اللهُ الْخَلْقَ...» نقل فرموده است (۳) که تفاوتی در معنا با یکدیگر ندارند.

حدیث دیگر هم از وجود مقدس امام هشتم (ع) می باشد. فرمودند:

۴- حَجَبَ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ لِيَعْلَمَ أَنْ 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 (ع) آورده اند:

۵- حَجَبَ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ لِيَعْلَمَ أَنْ لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ. (۶)

تفاوت این حدیث با حدیث چهارم در این است که کلمه‌ی «غیرها» و «مِنْ غَيْرِهَا» هیچ یک نیامده است. اما همین حدیث در نقل مرحوم صدوق، تعبیر «غَيْرُ خَلْقِهِ» را اضافه دارد. (۷)

ص: ۲۳۲

۱- ۱- شرح توحید صدوق ۱/۲۹۱.

۲- ۲- التوحید، باب ۲، ح ۲/۳۵ و ۳۶.

۳- ۳- بحارالانوار ۴/۲۲۸.

۴- ۴- التوحید، باب ۲، ح ۲/۳۸.

۵- ۵- بحارالانوار ۴/۲۲۹.

۶- ۶- اصول کافی، کتاب التوحید، جوامع التوحید، ح ۴.

۷- ۷- التوحید، باب ۳۴، ح ۲/۳۰۹.

ملاحظه می‌شود که در این پنج حدیث با نقل‌های متعددی که بعضی از آن‌ها دارند، گاهی «آفرینش و خلق کردن» خداوند، حجاب بندگان 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 هیچ 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 خلوّ 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 (ص) در بالاترین درجات معرفت خویش به پروردگار چون از مخلوقیت خارج نمی‌شود، معرفتش هم بدون این حجاب ذاتی نیست. یعنی نمی‌توان با تعبیری 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 قرینه ی 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 رویه ی دوم حقیقی 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 با یکدیگر است، نمی‌باشد. پس حجاب را به معنایی که در عالم مخلوقات راه دارد، نفی می‌کند.

برای این که دقت موجود در فرمایش امیرالمؤمنین (ع) روشن شود، بعضی جملات قبلی آن را هم نقل می‌کنیم:

بِتَشْعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عُرِفَ أَنْ لَا مَشْعَرْلَهُ وَبِتَجْهِيرِهِ الْجَوَاهِرَ عُرِفَ أَنْ لَا جَوْهَرْلَهُ وَبِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا ضِدَّ وَبِمُقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ.. فَفَرَّقَ بَيْنَ قَبْلِ وَبَعْدٍ لِيُعْلَمَ أَنْ لَا قَبْلَ لَهُ وَلا بَعْدَ... حَجَبَ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ لِيُعْلَمَ أَنْ لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ. (۱)

از وسیله ی درک قرار دادن قوای ادراکی تَوْشِيْطِ «او» فهمیده می‌شود که او قوای ادراکی ندارد و از جوهر قرار دادن جوهر به وسیله ی «او» روشن می‌شود که خود او جوهر ندارد و به وسیله ی ضِدِّيَّتِي که «او» میان اشیا برقرار کرده، می‌توان فهمید که او ضِدِّ 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 (پوشاننده ای) نیست.

لحن همه ی این عبارات یکسان است و استدلال موجود در آن‌ها همان قاعده ی

ص: ۲۳۴

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 قاعده ی عقلی در مورد حجاب داشتن مخلوقات و حجاب نداشتن خالق آنها جاری می شود. وقتی حجاب ها را خود خداوند میان مخلوقات قرار داده، می توان فهمید که خود، محجوب به حجاب نیست. آن چه ما از مفهوم «حجاب» در ک می کنیم، در حوزه و قلمرو مخلوقات است. بنابراین باید گفت: حجاب و محجوب هیچ کدام بر خالق مخلوقات صدق نمی کند. 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 همه ی این ها منزّه و مبرّاست.

معنای منحصر به فرد حجاب در مورد خداوند

نتیجه این که اگر هم تعبیر حجاب داشتن و در احتجاب بودن را به خدا نسبت می دهیم، باید اصل عدم تشبیه را به طور کامل رعایت کنیم و لذا همه ی این ها صرفاً معنای تنزیهی خواهند داشت و همان طور که گذشت، حجاب مخلوقیت در معرفت خدا از میان نمی رود؛ یعنی این که شناخت خدا از طریق اتصال با او، فنا ی در او، وحدت با او و... حاصل نمی شود. در واقع تمام مُدل ها و نسخه هایی 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 نمی توان نمونه ی آن دانست. به همین دلیل، آن نوع احتجابی که در معرفت خداوند وجود دارد، هیچ شبیه و

ص: ۲۳۵

نظیری ندارد و ما اصولاً فرض آن را هم در عالم مخلوقات نمی توانیم بکنیم که در فصول گذشته با عبارات مختلف بر این حقیقت تأکید کرده ایم.

نشانه‌ی وجود این حجاب ذاتی و رفع نشدنی این است که هیچ گونه توضیح اثباتی در این که چگونه معرفت خدا برای انسان ممکن می شود، نمی توانیم بدهیم. واقعاً بر چه مبنا و بر اساس چه تئوری ای می توان 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 این که وحدت داشته باشند یا این که عارف فانی در معروف گردد. با این همه خود خدا - نه صورتی و وجهی از او - معروف واقع می شود. این امر واقعاً عجیب و حیرت آور 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 إِلَّا بِمَا هُوَ فِيهِ مِنْهُ» یعنی تا یک 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 می کنند به این که قائل به عزل حق از خلق هستند؛ در حالی که خود نمی دانند که این مفارقت و جدایی منتهی به تعطیل حق می شود. (۱) یعنی تنها راه معرفت الله را قبول سنخیت و اشتراک وجودی بلکه وحدت وجود بین عارف و معروف می دانند. 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 روشن تر است - هیچ سر در نمی آوریم و هیچ کس نمی فهمد که چه می شود. فقط همین قدر می فهمیم که معرفت داریم. این است که فرموده اند:

ص: ۲۳۶

۱- ۱- لهذا تراهم قد ينفون الارتباط و يحكمون بالاختلاف بين الحقائق الوجودية و يعزلون الحق عن الخلق و ما عرفوا أن ذلك يؤدي إلى التعطيل. مصباح الهداية/ 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 دیده ایم و نه می‌توانیم برایش فرض کنیم و این به خاطر احتجاب منحصر به فرد و بی نظیری است که در این معرفت خاص وجود دارد. خلاصه ما در عالم خلقت، حجاب ذاتی و رفع نشدنی را که در معرفت خداوند داریم، اصلاً نداریم و فرضش را نمی‌توانیم بکنیم. بنابراین، احتجایی 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، آن گاه باید به صحت راهی که طی کرده ایم، شک می‌کردیم، بلکه در آن صورت یقین می‌کردیم که اشتباه آمدیم و آن چه معرفت خدا پنداشته ایم، واقعاً معرفت او نیست. اگر واقعاً خالق غیر مخلوق را شناخته باشیم، نشانه‌ی قطعی و لا یتخلف آن این است که نتوانیم هیچ گونه طور و سنخ و نحوه‌ای برای آن بیان کنیم. آن گاه به معرفت او نائل شده ایم 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 نکته اش است و تمام اصرار قرآن و احادیث اهل بیت (ع) که از حجاب و احتجاب خدا سخن گفته اند، برای حفظ همین نکته‌ی لطیف است.

حجاب غیر محبوب

بحث احتجاب خداوند را با نقل حدیث زیبایی - که پایان بخش این دفتر است - تکمیل می‌کنیم. از امام موسی بن جعفر (ع) نقل شده که فرمودند:

لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ احْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَ اسْتَرَّ بِغَيْرِ سِتْرٍ مَسْتُورٍ. (۲)

ص: ۲۳۷

۱-۱- اصول کافی، کتاب التوحید، باب ادنی المعرفة، ح ۳.

۲-۲- التوحید، باب ۲۸، ح ۱۲/۱۷۹.

بین او و آفریدگانش حجابی جز آفریدگانش نیست. احتجاب او به سبب یک حجاب پوشیده نیست و پوشیده بودنش به خاطر پرده ی پوشیده ای نیست.

دو جمله ی اخیر این حدیث عیناً از حضرت رضا (ع) 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 می شود، دنبال حجابی جز خود مخلوقات نباید گشت. هیچ پرده ای - تا آن جا که ما از پرده مفهوم داریم - بین خدا و خلق نیست. اصلاً خداوند محبوب نیست. تعبیر «محبوب» برای خداوند در روایات به کار نرفته؛ بلکه نفی محبویت شده است: (لا شَیْءَ یَحْبُبُهُ... لا یَحْبُبُهُ شَیْءٌ عَن شَیْءٍ). پس خداوند محبوب نمی شود؛ اما این خلق خدا هستند که از او محتجب می شوند. پس حاجب و حجاب و احتجاب در حقیقت برای مخلوقات است. آن هم به وجود خودشان بر می گردد. حجاب خلق در برابر خدا یک حجاب پنهان نیست و یک پرده ی پوشیده نیست؛ بلکه وجود خودشان است. پس دنبال حجابی که پنهان باشد یا پرده ای که پوشیده باشد، نباید بگردیم. خودمان هستیم که هم عارف بالله ایم 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. آن هم حجابی که ذاتی مخلوق است و رفع شدن نیست. در همه ی مراتب معرفت حتی معرفت اول مخلوق عالم، وجود مقدس پیامبر خاتم (ص) در اوج حالات عرفانی اش این احتجاب هست. این بیانات توضیح حجاب ذاتی یا حجاب مخلوقیت است و حجاب غیر ذاتی و رفع شدنی (گناهان) را هم شناختیم.

ص: ۲۳۸

اشاره ای 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 رفع ناشدنی 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 نشده ایم.

از خدا می‌خواهیم به لطف و کرم خویش توفیق تکمیل مباحث معرفت و کتاب توحید را در آینده نزدیک به راقم ناقابل این سطور عنایت فرماید. الهی آمین!

ص: ۲۳۹

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، سید بن طاووس، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ شمسی.
۶. الاحتجاج، طبرسی، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ قمری.
۷. الإرشاد، شیخ مفید، قم: کنگره ی جهانی هزاره ی شیخ مفید، ۱۴۱۳ قمری.
۸. البلد الامین، ابراهیم بن علی کفعمی، چاپ سنگی.
۹. التوحید، شیخ صدوق، بیروت: دارالمعرفه.
۱۰. الرسائل التوحیدیّه، محمد حسین طباطبایی، بیروت: مؤسسه النعمان، ۱۴۱۹ قمری.
۱۱. الصّحاح، جوهری، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ قمری.

ص: ۲۴۱

۱۲. الغیبه، شیخ طوسی، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۷ قمری.
۱۳. الله شناسی، ج ۱، سید محمدحسین حسینی طهرانی، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ قمری.
۱۴. المصباح، ابراهیم بن علی کفعمی، قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۵ قمری.
۱۵. المصباح المنیر، قتیومی، قاهره: المطبعه الأميریه، ۱۹۲۸ میلادی.
۱۶. المعجم الوسیط، ابراهیم مصطفی و...، استانبول: المكتبة الاسلامیه، ۱۳۹۲ قمری.
۱۷. بحار الأنوار، محمدباقر مجلسی، تهران: المكتبة الاسلامیه، ۱۳۹۷ قمری.
۱۸. تحف العقول، ابن شعبه ی حرّانی، تهران: کتاب فروشی اسلامیه، ۱۳۵۴ شمسی.
۱۹. تذکره الأولیاء، فرید الدین عطار نیشابوری، تهران: انتشارات گلشایی، ۱۳۶۱ شمسی.
۲۰. تفسیر عیاشی، محمدبن مسعود عیاشی، تهران: چاپخانه ی علمیه، ۱۳۸۰ قمری.
۲۱. تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، قم: مؤسسه دارالکتب، ۱۴۰۴ شمسی.
۲۲. تفسیر نورالثقلین، عبد علی بن جمعه عروسی حویزی، قم: المطبعه العلمیه، ۱۳۸۲ قمری.
۲۳. جامع الاخبار، تاج الدین شعیری، قم: انتشارات رضی ۱۳۶۳ شمسی.
۲۴. داستان های شگفت، سید عبدالحسین دستغیب شیرازی، شیراز: کتابخانه ی مسجد جامع عتیق شیراز، ۱۳۵۵ شمسی.
۲۵. ربیع الأبرار و نصوص الأخبار، زمخشری، قم: منشورات الرضی، ۱۴۱۰ قمری.
۲۶. رجال کشی، محمد بن عمر کشی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ شمسی.
۲۷. شرح توحید صدوق، 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. غررالحکم و دررالکلم، 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 الاسلامیه، ۱۳۴۸ شمسی.
۳۶. گفتار فلسفی (کودک)، تهران: هیئت نشر معارف اسلامی، ۱۳۴۱ شمسی.
۳۷. لسان العرب، ابن منظور، بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰ میلادی.
۳۸. مجله ی دانشگاه انقلاب، شماره ی ۹۸/۹۹، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۲ شمسی.
۳۹. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ قمری.
۴۰. مستدرکات علم رجال الحدیث، علی نمازی شاهرودی، تهران: حیدری، ۱۴۱۵ قمری.
۴۱. مصباح المتهجد، شیخ طوسی، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ قمری.
۴۲. مصباح الهدایه، امام خمینی، تهران: پیام آزادی، ۱۳۶۸ شمسی.
۴۳. معجم الفروق اللغویّه، ابوهلال عسکری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۱ قمری.

۴۴. معجم مقائیس اللغه، احمد بن فارس بن زکریا، قم: مکتبه‌الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ قمری.
۴۵. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی، ۱۳۳۷ شمسی.
۴۶. مهج الدعوات، سید بن طاووس، تهران: کتاب خانه ی سنایی، ۱۳۲۳ قمری.
۴۷. نهج البلاغه صبحی صالح، بیروت: ۱۳۸۷ قمری.
۴۸. نهج البلاغه فیض الاسلام، تهران: ۱۳۵۱ شمسی.
۴۹. وسائل الشیعه، شیخ حرّ عاملی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۸ قمری.
- ص: ۲۴۴

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیفزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی

دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند

مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه
 ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال
 دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان
 تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:
www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳-۲۳۵۷۰۲۳ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور
 کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده ولی
 جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل
 و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق
 روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱
 ۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید
 ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده
 است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار
 شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است،
 هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی
 اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رسانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از
 پیروان ما را دارد، اما تو دریچه ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را ببدان، نگاه می دارد و با حجّت های خدای متعال،
 خصم خویش را ساکت می سازد و او را می شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رها کردن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی
 همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش
 از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند
 آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

