



Analysis of Mulla Sadra's Interpretation of knowing God by God in view of Allameh Tabataba'i

Sajjad Ziaei¹ 

1. Student of 4th level at Qom Seminary. E-mail: sajjadziaei66@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 02 Decem 2024
Received in revised form
02 Februa 2024
Accepted 02 Februa 2024
Published online 19 May
2024

Keywords:

*Knowledge of God,
knowledge of God by God,
Allameh Tabataba'i,
negligence, knowledge in
presence*

ABSTRACT

Undoubtedly, one of the universal and constant concerns of humanity is to know God and His attributes. There are many ways to know God, some of the most important items listed 1. Innate theology that is attached and semi-conscious within every human being 2. Narrative theology based on narrative data 3. Intuitive theology that is specific to a certain number of perfected people 4. Rational theology that is obtained through rational reasoning. Narrative theology as well as rational onal theology are acquired, but natural and intuitive theology is based on present knowledge; with the difference that theology is acquired and conscious intuition. These ways can be proposed both in the essence of God's existence and in God's attributes. In the meantime, religious texts, in addition to explaining the various ways of knowing God, have presented a way with the theme of knowing Allah, God, to the researchers; For example, Amir al-Mu'minin (peace be upon him) has been quoted as saying, "Arifwa Allah, by Allah.... Now the question is, under which category of the four types of knowledge of God does this theme fall? This research tries to analyze and examine the view of Allameh Tabataba'i in this field. What makes it important to address this issue is that, first, based on the author's search; Allameh's point of view is not found in this detail anywhere else, and secondly, this review makes the place of philosophical and mystical foundations in the explanation and interpretation of religious texts clearer.

Cite this article: Ziaei, A (2024). Analysis of Mulla Sadra's Interpretation of knowing God by God in view of Allameh Tabataba'i, *History of Islamic Philosophy*,3 (2), 151-173.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.428323.1048>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.428323.1048>

Extended Abstract

Introduction

Undoubtedly, one of the universal and constant concerns of humanity is to know God and His attributes. There are many ways to know God, some of the most important items

listed 1. Innate theology that is attached and semi-conscious within every human being 2. Narrative theology based on narrative data 3. Intuitive theology that is specific to a certain number of perfected people 4. Rational theology that is obtained through rational reasoning. Narrative theology as well as rational theology are acquired, but natural and intuitive theology is based on present knowledge; with the difference that theology is acquired and conscious intuition. These ways can be proposed both in the essence of God's existence and in God's attributes. In the meantime, religious texts, in addition to explaining the various ways of knowing God, have presented a way with the theme of knowing Allah, God, to the researchers; For example, Amir al-Mu'minin (peace be upon him) has been quoted as saying, "Arifwa Allah, by Allah.... Now the question is, under which category of the four types of knowledge of God does this theme fall? This research tries to analyze and examine the view of Allameh Tabatabai in this field. What makes it important to address this issue is that, first, based on the author's search; Allameh's point of view is not found in this detail anywhere else, and secondly, this review makes the place of philosophical and mystical foundations in the explanation and interpretation of religious texts clearer

Study method

This research with descriptive analytical was done in a library search method

Findings

Allameh Tabatabaei takes this hadith to mean the negation of an intermediary in the knowledge of God and considers any knowledge other than this to be shirk. He says: First of all, it is impossible to know God through mediation. Secondly, all creatures are related to their creator. Thirdly, knowledge of a non-independent being and a relation is obtained as a result of knowledge of an independent being that is its cause and sustainer. Therefore, knowledge of God is a result of understanding for

every being, and basically, every scientist finds knowledge of any knowledge, his knowledge is knowledge of that knowledge. It is a branch of his science, the true cause of which is known. But because it is neglected, it needs to be neglected. Therefore, the opinion of all proofs of proof of God are punitive proofs. Although he considers the path of acquired knowledge to know God as blocked, but he considers the path of present knowledge to be open for this purpose and believes that through Self-knowledge can reach the goal.

Conclusion

Allameh's interpretation of this narration is one of the most prestigious interpretations, which has many subtleties and nuances, so this interpretation is necessary to understand the meaning of the knowledge of God and God.

A few points should be noted

1. Knowing God by God is an independent way compared to other ways of knowing God, and it is not only superior to other ways of knowing God, but also the only unified way and the knowledge of God is free from polytheism.

2. This knowledge is present and personal knowledge that is achieved without the mediation of creation.

3. This knowledge is not reserved for humans, but every creature that has it is perception and the possibility of knowledge is available for him as much as the container of existence he benefits from this knowledge.

4. Knowledge of God cannot be achieved through acquired knowledge; Because in addition to the fact that it is impossible to acquire knowledge about God it is a general and absent knowledge.

Theological arguments do not create new knowledge about God Rather, they only create the ability and eliminate negligence so that man can see what is inside can perceive without mediation.

What adds to the importance of Allameh's statement is that, first of all, this interpretation, in addition to being based on intellectual and philosophical premises, also has a lot of narrative evidence. Secondly, it is used to dispel some doubts of modern atheism.

Thirdly, it is very useful for understanding the nuances and nuances of rulings in religious texts Is.



تحلیل و بررسی تفسیر روایات معرفه‌الله‌بالله در نگاه علامه طباطبایی

سجاد ضیایی 

sajjadziaei66@gmail.com

۱. مدرس و دانش‌پژوه سطح چهار حوزه.

چکیده

متون دینی ضمن بیان طرق متعدد شناخت خداوند، راهی با مضمون «معرفه‌الله‌بالله» پیش روی انسان‌ها قرار داده است؛ برای نمونه از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است: اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ... که نظر بسیاری از بزرگان را به خود جلب کرده و از این جهت دیدگاه‌های مختلفی ذیل این روایت شریف شکل گرفته است. علامه طباطبایی از جمله کسانی است که به شرح این حدیث پرداخته و آن را به معنای نفی واسطه در شناخت خدا می‌گیرد و هرگونه شناختی غیر از این را شرک می‌داند. او می‌گوید: «این معرفت برای هر موجود دارای درکی، حاصل است، اما چون مورد غفلت واقع می‌شود نیازمند رفع غفلت است. بنابراین نظر، تمامی براهین اثبات خدا براهین تنبیهی هستند». ایشان گرچه راه معرفت حصولی را برای شناخت خدا مسدود می‌داند اما راه معرفت حضوری را برای این مهم باز دانسته و معتقد است از طریق معرفه‌الذات می‌توان به سرمنزل مقصود رسید. این پژوهش درصدد است تا با روش تحلیلی - توصیفی و نقلی به تحلیل و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر «معرفه‌الله‌بالله» پردازد. آنچه پرداختن به این مسئله را مهم می‌کند این است که اولاً بر اساس جست‌وجوی نگارنده دیدگاه علامه، با این تفصیل در جای دیگر نیامده است و ثانیاً این بررسی، جایگاه مبانی فلسفی و عرفانی را در تبیین و تفسیر متون دینی روشن‌تر می‌کند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۹/۱۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۱/۱۳

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۱۱/۱۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۵/۰۱

واژگان کلیدی:

شناخت خدا، معرفه‌الله‌بالله،

علامه طباطبایی، غفلت،

معرفت حضوری.

استناد: ضیایی، سجاد (۱۴۰۳). تحلیل و بررسی تفسیر روایات معرفه‌الله‌بالله در نگاه علامه طباطبایی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۳ (۲)، ۱۷۳-۱۵۱.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.428323.1048>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.428323.1048>

© نویسندگان.



مقدمه

بدون تردید یکی از دغدغه‌های همگانی و همیشگی بشر شناخت خدا و اوصاف اوست. برای شناخت خداوند، راه‌های متعددی وجود دارد که به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود؛ (۱) خداشناسی فطری که به نحو غیراکتسابی و نیمه‌آگاهانه در درون هر انسانی هست؛ (۲) خداشناسی نقلی که بر اساس داده‌های نقلی صورت می‌گیرد؛ (۳) خداشناسی شهودی که مخصوص عده خاصی از انسان‌های کمال‌یافته است؛ (۴) خداشناسی عقلانی که از طریق استدلال عقلی حاصل می‌شود. خداشناسی نقلی و همچنین خداشناسی عقلانی به نحو حصولی‌اند اما خداشناسی فطری و شهودی بر اساس علم حضوری است؛ با این تفاوت که خداشناسی شهودی اکتسابی و آگاهانه است. این راه‌ها، هم در اصل وجود خدا و هم در اوصاف خدا قابل طرح است. در این میان متون دینی، ضمن بیان طرق متعدد شناخت خداوند، راهی با مضمون «معرفة الله بالله» پیش روی محققین قرار داده‌اند؛ برای نمونه از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است: اعرفوا الله بالله...^۱ حال سؤال این است که این

۱. برخی از روایاتی که دلالت بر «معرفة الله بالله» می‌کنند عبارتند از:

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ وَأُولَى الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵)؛
۲. سَأَلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): بِمَ عَرَفْتَ رَبِّكَ؟ قَالَ: بِمَا عَرَفْتَنِي نَفْسَهُ. قِيلَ: وَكَيْفَ عَرَفَكَ نَفْسَهُ؟ قَالَ لَأَ يُشَبِّهُهُ صُورَةً وَ لَأَ يُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ وَ لَأَ يُقَاسُ بِالنَّاسِ قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَأَ يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَأَ يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَأَ كَشَىءٌ دَاخِلٌ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَأَ كَشَىءٌ خَارِجٌ مِنْ شَيْءٍ - سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَ لَأَ هَكَذَا غَيْرُهُ وَ لِكُلِّ شَيْءٍ مُبْتَدَأٌ (همان)؛
۳. عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) إِنِّي نَاطَرْتُ قَوْمًا فَقُلْتُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ أَجَلٌ وَ أَعَزُّ وَ أَكْرَمٌ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ بَلِ الْعِبَادُ يُعْرِفُونَ بِاللَّهِ فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ (همان، ص ۸۶)؛
۴. کلینی روایت دیگری در باب حدوث الاسماء نقل کرده است که مرتبط با همین موضوع است. البته روایت

مفصل است و تنها فرازی از آن که مناسب موضوع است در اینجا نقل می‌شود؛

عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: ... مِنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمَثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ حِجَابَهُ وَ مِثَالَهُ وَ صُورَتَهُ غَيْرُهُ وَ إِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُتَوَحَّدٌ فَكَيْفَ يُوحِّدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ وَ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ لَيْسَ بَيْنَ الْخَالِقِ وَ الْمَخْلُوقِ شَيْءٌ وَ اللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَأَ مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَ اللَّهُ يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ وَ هُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ وَ الْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ (همان، ص ۱۱۳)؛

مضمون ذیل کدام دسته از اقسام چهارگانه خدانشناسی قرار می‌گیرد؟ این پژوهش درصدد است تا دیدگاه علامه طباطبایی را در این زمینه تحلیل و بررسی کند. لازم به ذکر است که بر اساس جست‌وجوی نگارنده، مقاله، پایان‌نامه‌ای و یا کتابی که به صورت مستقل به دیدگاه علامه در این زمینه پرداخته باشد، یافت نشد.

الف) دیدگاه‌ها در تفسیر معرفه‌الله‌بالله

در شرح حدیث «اعرفوا اللهَ بِاللَّهِ» دیدگاه‌های متعددی وجود دارد که به خاطر رعایت اختصار به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود؛

۱-۱. کلینی این روایت را بر اساس تنزیه خداوند از صفات مخلوقات تفسیر کرده و می‌گوید هرکس خدا را به ابدان و یا ارواح و یا انوار تشبیه کند، خدا را به خدا نشناخته است. اما اگر او را منزّه از شباهت به آنها بداند، در این صورت خدا را به خدا شناخته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵).

۱-۲. صدوق این روایت را به صورت توصیفی معنی کرده است و حاصل کلامش این است که شناخت خدای سبحان از سه راه ممکن است؛ از طریق عقول، به واسطه انبیا و حجج و از طریق الهام به نفوس. اما چون هم خالق عقول خداوند است و هم فرستنده انبیا و هم ملهم به نفوس اوست، شناخت خداوند به هر طریقی که حاصل شود در واقع شناخت خدا به واسطه خداست (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۵).

۵. ابن‌شعبه حرانی در تحف‌العقول روایتی طولانی و پرمحتوی از امام صادق (علیه‌السّلام) نقل می‌کند که در اینجا تنها به بخش مرتبط با موضوع اشاره می‌شود؛

... قِيلَ لَهُ فَكَيْفَ سَبِيلُ التَّوْحِيدِ قَالَ (عليه‌السّلام) بَابُ الْبَحْثِ مُمَكِّنٌ وَ طَلَبُ الْمَخْرَجِ مَوْجُودٌ إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْعَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ قِيلَ وَ كَيْفَ نَعْرِفَ عَيْنَ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ قَالَ (عليه‌السّلام) نَعْرِفُهُ وَ نَعْلَمُ عِلْمَهُ وَ نَعْرِفُ نَفْسَكَ بِهِ وَ لَا نَعْرِفُ نَفْسَكَ بِنَفْسِكَ وَ نَعْلَمُ أَنَّ مَا فِيهِ لَهُ وَ بِهِ كَمَا قَالُوا لِيُوسُفَ إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أَخِي (يوسف / ۹۰) فَعَرَفُوهُ بِهِ وَ لَمْ يَعْرِفُوهُ بغيره وَ لَأَنْتَبَهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ بِتَوْهَمِ الْقُلُوبِ أَمَا تَرَى اللَّهُ يَقُولُ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا (نمل / ۶۰) يَقُولُ لَيْسَ لَكُمْ أَنْ تَنْصُبُوا إِمَامًا مِنْ قَبْلِ أَنْفُسِكُمْ تَسْمُونَهُ مُحَقَّقًا بِهَوَى أَنْفُسِكُمْ ... (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۹).

برای ملاحظه روایاتی دیگر، بنگرید به کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۳ و صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۳.

۳-۱. فیض کاشانی در تفسیر این معنی، نگاه آیت‌بینی را مطرح کرده و می‌گوید هر موجودی، دارای وجود و ماهیت است؛ وجود آنها همان حیث یلی‌الربی و وجه‌الله است که عین ربط به خداوند است؛ از این جهت اگر کسی به این جنبه‌اشیاء بنگرد و اشیاء را آیات الهی ببیند از آنجا که آیه فانی در ذوالآیه است، خدا را به خدا شناخته است. برخلاف کسی که به جنبه‌ماهوری اشیاء توجه کند. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۳۸)

۴-۱. امام خمینی این روایت را بر اساس علم حضوری تفسیر کرده و این نوع معرفت را دارای مراتب می‌داند. سپس اول درجه از آن را رفض کل تعینات عالم وجود می‌داند که حاصلش تجلی حق بر قلب عارف است به مقام احدیت جمع اسماء ظهوری. در مرتبه بعد فنا در این تجلی و سپس این سیر ادامه دارد تا به مقام احدیت جمعی نائل شود که این مقام عالی «معرفة‌الله‌بالله» است (خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۲۳).

۵-۱. ملاصدرا برای تفسیر «معرفة‌الله‌بالله» سه تفسیر بیان کرده است که یکی بر اساس فناء فی الله است و دیگری بر اساس تنزیه و تقدیس حق تعالی و تفسیر سوم نیز بر اساس اشراق الهی به قلب مؤمن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۰۴؛ همان، ص ۶۴).

ب) دیدگاه علامه طباطبایی

علامه در جاهای مختلفی از «معرفة‌الله‌بالله» سخن می‌گوید؛ از جمله در حواشی که بر بحارالانوار دارد، ذیل روایت «اعرفوا الله بالله» معنی این روایت را ارجاع می‌دهد به آنچه که در شرح روایت عبدالاعلی^۱، نگاشته است. ایشان در آنجا پس از نقد بیان مجلسی می‌گوید: «این روایت در صدد بیان نفی واسطه در معرفة‌الله است و اینکه اساساً خدای سبحان معروف بذاته است و دیگران جملگی برای معروفیت و معلومیت محتاج به او هستند^۲. در اینجا

۱. روایت ششم از «باب المغایرة بین الاسم و المعنی» است. قبلاً هم به‌عنوان روایت چهارم در پاورقی به آن اشاره شد.

۲. «... و أمّا هذه الرواية فهي صريحة في نفی الواسطة، و في أنه تعالی معروف بذاته و كل شيء سواه معروف معلوم به علی خلاف ما اشتهر أن الأشياء تعرف بذاتها أو صفاتها أو آثارها و أن الله يعرف بالأشياء فالرواية تحتاج في بيانها إلى اصول علمیه عالیه غیر الأصول الساذجه المعموله المذكوره فی الكتاب، و لإيضاحها محل آخر» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۶۴).

توضیح و بیان مقدمات این تفسیر که مبتنی بر اصول علمیه‌عالیه است را نمی‌آورد و به همین بیان اجمالی اکتفا می‌کنند. اما در *المیزان*، ذیل بحث روایی که در پایان تفسیر آیات ۱۵۴-۱۳۸ سوره اعراف آورده است، توضیح بیشتری در این باب می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵).

۱. مقدمات تفسیر علامه

برای اینکه تفسیر علامه در این زمینه به خوبی روشن شود، لازم است پیشتر به مقدماتی که خود او ذکر می‌کند توجه شود؛

(۱) شناخت خداوند، محال است از طریق غیرخدا حاصل شود؛ یعنی غیرخدا نمی‌تواند واسطه برای شناخت خداوند باشد؛ زیرا اولاً معرفت و ادراک نسبت به یک شیء، اگر به واسطه شیء دیگری انجام شود، ادراک اولاً و بالذات به شیء واسطه تعلق گرفته است و ثانیاً و بالعرض و در اثر یک نحوه اتحادی که واسطه با ذوالواسطه دارد به ذوالواسطه تعلق می‌گیرد. اما در مورد معرفت خدای تعالی، از آنجا که بین خالق و خلق هیچ واسطه‌ای وجود ندارد و مخلوق عین ربط به خالق است، اساساً معرفت با واسطه معنی ندارد؛ زیرا اگر واسطه‌ای در نظر بگیریم، باید امری غیر از خدا و خلق خدا باشد و واضح است که چنین چیزی باید مستقل از خدا باشد و این محال است (همان). ثانیاً وقتی علم به چیزی مستلزم علم به چیز دیگر باشد، موجب نوعی اتحاد بین آن دو چیز می‌شود، و از آنجا که دو چیزند، دارای یک جهت اتحاد و یک جهت اختلاف هستند؛ پس هر یک از این دو، مرکب از دو جهت خواهند بود، درحالی‌که خداوند سبحان دارای ذاتی واحد و بسیط بوده است و هیچ‌گونه ترکیبی در او راه ندارد، پس ممتنع است که به غیرخود شناخته شود (خسروشاهی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۰).

(۲) علم به موجود غیرمستقل، به تبع علم به موجود مستقلی که علت او و قوام‌دهنده به اوست حاصل می‌شود. توضیح اینکه هیچ موجودی، مستقل از خدای سبحان نیست و تمام موجودات، خواه در خارج و خواه در ذهن، عین ربط به او هستند. از این جهت وقتی علم ما به چیزی تعلق می‌گیرد، در همان حال به آفریدگار او نیز تعلق می‌گیرد؛ بلکه علم به علت پیش از علم به معلول حاصل می‌شود؛ زیرا معلول و موجودی که تمام هویتش ربط به علت

است، در هیچ موطنی از علت خود نمی‌تواند جدا باشد و اساساً علم به معلول بدون علم به علت ناممکن است. به عبارت دیگر اگر وجود معلول متکی به وجود آفریدگارش نباشد خواه‌ناخواه باید مستقل از او باشد و مستقل بودن خلاف عین ربط بودن آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵). پس هیچ عالمی پی به معلومی نمی‌برد مگر اینکه قبل از آن، به آفریدگار آن معلوم پی برده باشد. هر چیزی با خدا شناخته می‌شود، چگونه ممکن است خود او نیز با غیرخودش شناخته شود؟ قوام هر چیزی به اوست و ذات او غیرمستقیم به چیزی است و علم به غیرمستقل بعد از علم به مستقلی است که «مقوم» اوست؛ زیرا وقوع علم مقتضی یک نوع استقلال در معلوم است بالضرورة، پس علم به غیرمستقل همانا به تبع مستقلی است که با او «معیت» دارد (خسروشاهی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۱). این همان قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا بالاسباب» است که در فلسفه مطرح است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۹۶).

۲. بیان دیدگاه علامه

نتیجه‌ای که از این مقدمات حاصل می‌شود این است که برای هر موجودی که دارای ادراک است خدای تعالی معروف و معلوم است؛ زیرا به حکم ضرورت، ثبوت هر علمی به هر معلومی منوط بر این است که نخست خداوند معروف و معلوم باشد، اما این معرفت معرفت بدون واسطه است؛ چون هر کس خدا را به‌وسیله غیر بشناسد در حقیقت او را نشناخته، بلکه همان غیر را شناخته است؛ بنابراین تنها راه موحدانۀ شناختن خدا که هیچ شرکی در آن نباشد، این است که او را با خود او و از راه خود او بشناسند؛ پس خلاصه مفاد روایت این شد که معرفت خدای سبحان برای هر دارای درک و صاحب شعوری ضروری است، الا اینکه بسیاری از خلق از اینکه چنین معرفتی دارند غافلند، و کسانی هم که خدا را شناخته و می‌فهمند که خدا را شناخته‌اند این‌گونه افراد به خوبی می‌دانند که خدا را با خود خدا شناخته‌اند، بلکه هر چیز دیگری را هم به‌وسیله خدا شناخته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵).

تا به اینجا علامه نفی واسطه در معرفۀ‌الله کرد اما اینکه در نگاه ایشان توضیح «معرفۀ‌الله‌بالله» چگونه است، نیازمند به توضیح است. برای اینکه این معنی نیز روشن شود

باید به حاشیه‌ای که علی‌اکبر غفاری در *تحف‌العقول* ذیل روایت سدید صیرفی از ایشان نقل می‌کند، مراجعه شود. علامه در این حاشیه در ضمن یک مثال مطلب را توضیح می‌دهد؛ ما وقتی خود زید را بعینه در خارج مشاهده می‌کنیم، او را حقیقتاً یک شخص واحد متمایز از سایر اشیاء می‌شناسیم. در این صورت اگر به صفات او نیز یکی پس از دیگری شناخت پیدا کنیم، معرفت ما به او و اوصاف و احوال او کامل می‌شود. در حقیقت اوصافی که از زید به ذهن ما می‌آید یک‌سری اوصاف کلی هستند که در اثر اینکه ما از طریق حواس با او ارتباط گرفته‌ایم، بر شخص او حکایت می‌کند. اما اگر او را ندیده باشیم و بخواهیم صرفاً با اوصافی که از دیگران درباره او شنیده‌ایم او را بشناسیم، در این صورت دیگر معرفت ما به او معرفت به یک شخص واحد متمایز از غیر خودش نخواهد بود بلکه معرفت به اموری کلی است که قابل صدق بر غیر او نیز هست و تا از نزدیک او را نبینیم و نشناسیم این صفات نیز به همین صورت کلی باقی خواهد ماند. در مورد معرفت خدا نیز مسئله به همین صورت است؛ «و من هنا یتبین أيضاً أن توحید الله سبحانه حقّ توحیده أن یعرف بعینه أولاً ثمّ تعرف صفاته لتکمیل الایمان به لا أن یعرف بصفاته و أفعاله فلا یستوفی حقّ توحیده. و هو تعالی هو الغنی عن کل شیء، القائم به کل شیء فصفاته قائمه به و جمیع الأشیاء من برکات صفاته من حیاء و علم و قدره و من خلق و رزق و إحياء و تقدیر و هدایه و توفیق و نحو ذلك فالجمیع قائم به مملوک له محتاج إلیه من کل جهة. فالسبیل الحق فی المعرفه أن یعرف هو أولاً ثمّ تعرف صفاته ثمّ یعرف بها ما یعرف من خلقه لا بالعکس» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۷). حق معرفت به خدا و توحید خدا این است که ابتدا خود خدا شناخته شود و سپس صفات او و پس از آن افعال او به او شناخته شود. از این جهت اگر ما خدا را به غیر او بشناسیم، در حقیقت خدا را شناخته‌ایم بلکه آن واسطه را شناخته‌ایم؛ بنابراین معرفت حقیقی خدای متعال به واسطه غیر، تحقق نمی‌یابد بلکه تنها به خود او حاصل می‌شود و حتی معرفت به غیر نیز فرع بر معرفت به خدا است. به عبارت دیگر اگر قرار باشد معرفت به خدا از طریق غیر حاصل شود دور لازم می‌آید؛ زیرا معرفت به غیر بدون معرفت به حق تعالی حاصل نمی‌شود. این معرفتی که علامه تصویر می‌کند در حقیقت نوعی معرفت تکوینی است که هر موجود دارای علم و ادراکی از آن بهره‌مند است و تنها امکان غفلت از آن وجود دارد. بنابراین معرفت به خدای متعال از طریق علم حصولی و علم

با واسطه محال است. البته ذکر این نکته نیز لازم است که آنچه در اینجا بیان شد به معنای نفی علم به خارج و تأیید ایدئالیسم نیست؛ زیرا این بحث اولاً در مورد حیطة علم حصولی است نه علم حضوری؛ چرا که علامه علم حضوری را می‌پذیرد. ثانیاً در مورد واجب‌الوجود است که هستی محض و صرف‌الوجود است؛ واجب تعالی، از آنجا که نامحدود است و ماهیت ندارد، با علم حصولی قابل شناخت حقیقی نیست؛ چنانچه در جای خودش به اثبات رسیده است. اساساً هر وجودی از حیث وجودش با علم حصولی قابل دسترسی نیست. اما ماسوی‌الله به خاطر محدودیت و بعد ماهوی‌ای که دارند، امکان تحصیل علم حصولی در آنها وجود دارد؛ چون ماهیت، نسبت به وجود خارجی و وجود ذهنی حصولی، مرسل و لابشرط است.

با توجه به نکاتی که گذشت، می‌توان جمع‌بندی بیان علامه را بدین شکل بیان کرد: خدای تعالی از هیچ موجود دارای درکی پنهان نیست؛ زیرا هر توجه و علمی که برای موجود صاحب ادراک حاصل می‌شود، فرع بر شناخت علت حقیقی اوست. حال خواه این ادراک نسبت به خودش باشد و یا نسبت به شیء دیگری غیر از خودش. بنابراین قبل از اینکه هر شیئی شناخته شود، خدای تعالی شناخته شده است و الا علم به آن شیء نیز امکان تحقق نخواهد داشت. پس اساساً معرفت با واسطه نسبت به خدای تعالی امکان ندارد؛ زیرا از طرفی قبل از علم به واسطه علم به حق حاصل شده است و علم با واسطه تحصیل حاصل است و از طرف دیگر علم با واسطه نسبت به او مستلزم دور و همچنین مرکب بودن حق و همچنین استقلال آن امر واسطه است که همه اینها محال است. نتیجه این می‌شود که تنها راه معرفت حقیقی و بدون شرک نسبت به خدای تعالی، «معرفة‌الله‌بالله» است و این معرفت برای هر موجود دارای درکی حاصل است. مؤید این بیان علامه روایتی است که مرحوم صدوق در *التوحید* آورده است. در این روایت، شخصی می‌گوید: «از جعفر بن محمد (علیهما السلام) درباره توحید پرسیدم، حضرت فرمود: خدای تعالی واحد و صمد است، ازلی و صمدی است، او را مبدئی نیست تا نگهش دارد و او اشیاء را به کنهشان نگاه می‌دارد. او عارف به هر مجهول و خودش معروف در نزد هر جاهل است.^۱ علامه ذیل

۱. وَاحِدٌ صَمَدٌ اَزَلِيٌّ صَمَدِيٌّ لَا ظِلَّ لَهُ يُمَسِكُهُ وَهُوَ يُمَسِكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَتِهَا عَارِفٌ بِالْمَجْهُولِ مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ... (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۷).

این حدیث می‌گوید؛ ظاهر اینکه فرمود: «معروف در نزد هر جاهل است» این است که او را در نزد مخلوقاتش معرفتی است که هیچگاه دستخوش تغییر واقع نمی‌شود، و در پس پرده جهل قرار نمی‌گیرد، به خلاف معرفتی که از طریق استدلال حاصل می‌شود، و در نتیجه وقتی صورت برهان از صفحه ذهن محو شود معرفت نیز از بین می‌رود. این در صورتی است که مقصود از جمله مذکور این باشد که انسان درباره هر چیز جاهل باشد اما نسبت به پروردگارش جاهل نیست. اما اگر مقصود از آن این باشد که خدای سبحان نزد هر جاهلی معروف است هر چند خودش از معرفت خود غافل باشد گفتار ما که منظور از معرفت، معرفت حاصله از استدلال نیست روشن‌تر خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۳).

مؤید دیگر این بیان، روایتی است که شیخ مفید در *الارشاد* از امیرالمؤمنین (ع) نقل میکند که آن حضرت در ضمن کلمات خود فرمود: «خداوند بزرگ‌تر از آن است که از چیزی پوشیده و پنهان شود، و یا چیزی از او پوشیده بماند»^۱.

و صدوق در *التوحید* به سند خود از امام موسی بن جعفر (ع) روایت کرده که در خلال کلماتی که در توحید ایراد فرموده چنین گفتند: «بین خدا و خلقش غیر خود خلق حجابی نیست، پس اگر از خلق خود محجوب شده این محجوبیتش مانند محجوب بودن مادیات به خاطر حائل شدن حائلی نیست، آری، او از خلقش مستور است بدون ستری مستور، او بزرگ و شایسته بزرگی است و معبودی جز او نیست»^۲.

علامه ذیل این روایت توضیح مهمی دارد و می‌فرماید: «این روایت شریفه، معرفت حقیقی به خدا و آن معرفتی را که جهل و خطا و زوال و تغییر نمی‌پذیرد تفسیر نموده» و می‌فرماید: «خدای تعالی از هیچ موجودی پوشیده و نهان نیست مگر به وسیله خود آن موجود، به خلاف ما که اگر از کسی و یا چیزی پنهان می‌شویم به وسیله دیوار و یا چیز دیگری خود را پنهان می‌کنیم. پس در حقیقت حجاب و مانع از مشاهده خدای تعالی خود موجودات هستند». آن‌گاه اضافه می‌کند که ساتریت و حجاب بودن موجودات به‌طور حقیقت نیست، حجابی است که نمی‌بایست حجاب و مانع باشد، و خلاصه اینکه می‌فهماند:

۱. «إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌ مَنْ أَنْ يَحْتَجِبَ عَنْ شَيْءٍ أَوْ يَحْتَجِبَ عَنْهُ شَيْءٌ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲۴).

۲. «لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ احْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَاسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرٍ مَسْتَوِرٍ لَأِ إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۹).

«خدای سبحان بایستی برای مخلوقات مشهود باشد، الا اینکه خودبینی مخلوقات، ایشان را از مشاهده خداوند غافل ساخته و نمی‌گذارد متوجه شوند به اینکه خدا را دائماً مشاهده می‌کنند. آری، علم به او همیشه و در هر حال هست، ولیکن علم به علم است که گاهی به خاطر سرگرمی به چیزهای دیگر مفقود می‌گردد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۴).

با توجه به توضیحاتی که گذشت، معرفه‌الله جهل‌بردار نیست اما مورد غفلت می‌تواند واقع شود؛ این غفلت نیز به این صورت است که مخلوق در اثر اشتغال به خود و امور غیرالهی، از حقیقت خالق خویش غافل می‌شود. از این‌رو در کتاب *علم* از ثمالی روایت کرده که گفت: خدمت امام علی بن الحسین (علیهما السلام) عرض کردم به چه علت خدا خود را از خلائق محبوب کرد؟ فرمود: «لأن الله تبارک و تعالی بناهم بنیه علی الجهل» (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۱۹)؛ یعنی برای اینکه خداوند خلقت ایشان را تا اندازه‌ای و به اعتباری بر اساس جهل بنا نهاده است. علامه در توضیح آن می‌گوید: «معنای این روایت از روایت قبلی کتاب توحید به خوبی به دست می‌آید، و از آن برمی‌آید که مقصود از «خلقت انسان بر اساس جهل» این است که خداوند انسان را طوری آفریده که به خود مشغول باشد و این اشتغال او را از لقای پروردگار حاجب و مانع گردد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۴).

علامه در *المیزان*، ذیل آیه شریفه «... و يعلمون أن الله هو الحق المبين» (نور/۲۴)، این آیه را تفسیر معنی معرفه‌الله معرفی می‌کند؛ بدین صورت که خبر می‌دهد خدای سبحان به هیچ‌وجه سترت و خفاء ندارد و معرفت به او برای انسان ضروری است. این معرفت جهل‌بردار نیست، بلکه تنها مورد غفلت واقع می‌شود. بنابراین علم به خدای تعالی معنایش دانستن امری مجهول نیست بلکه معنایش ارتفاع غفلت از درک اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۹۵). بنابراین تمامی براهین و راه‌های اثبات وجود خدا، براهین تنبیهی هستند و اساساً شناخت خدای تعالی از طریق برهان و علم حصولی و با وساطت مفاهیم، امکان‌پذیر نیست.^۱ اما در اینجا سؤالی مطرح می‌شود و آن اینکه اگر این بیان علامه پذیرفته شود،

۱. و من هنا يظهر للمتأمل أن اصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الانسان و البراهین المثبتة له تنبیهات بالحقیقه (طباطبایی، حواشی علی الحکمة المتعالیه، ج ۶، ص ۱۴ و ۱۵).

معرفه‌الله، که این همه در آیات و روایات به آن اشاره شده است و به نظر می‌رسد که امری کاملاً اختیاری است چگونه توضیح داده می‌شود؟

برای پاسخ به این سؤال باید توجه داشت که اولاً معرفه‌الله حاصل هست، اما چون مغفول واقع شده است نیازمند به رفع غفلت است. ثانیاً درست است که از طریق علم حصولی این معرفت حاصل نمی‌شود اما باب علم حضوری و معرفه‌النفس باز است. ایشان در رساله‌الولایه به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید: «آنچه در مورد محال بودن معرفه‌الله گفته می‌شود، معرفت فکری و حصولی است و الا راه معرفت شهودی باز است؛ هرچند این طریق نیز به قدر طاقت بشری است، نه اینکه تا ذات خداوند راه داشته باشد». پس از بیان این نکته معرفه‌النفس را افضل طرق و اقرب به کمال معرفی می‌کند. ایشان در رساله‌الولایه به توضیح این مطلب پرداخته و می‌گوید؛ راه معرفت نفس، راهی نتیجه بخش بوده و موجب حصول معرفت حقیقی می‌شود. و آن راه این است که انسان، روی دل خویش را به سوی حق بگرداند و از هر مانعی خود را جدا سازد و دل ببرد و به خویش رجوع کند و به خود بپردازد تا آنکه به مشاهده خویشتن خویش نائل آید، آن خویشتنی که حقیقتش عین نیاز به خداوند سبحان است و هر که شأنش چنین باشد مشاهده آن، از مشاهده مقوم آن، جدا نخواهد بود (همان، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۲). وقتی انسان، با علم حضوری و شهودی، نظر به حقیقت خود می‌کند، خود را عین ربط و بلکه شأنی از شئون حق می‌یابد و بلکه چون ذی‌شأن را مشاهده کرده، خود را نیز دیده است؛ پس حقیقتاً قبل از اینکه خود را بیابد او را یافته و در آیینۀ او صفات او و سپس خودش را که یکی از شئون اوست، یافته است. در اینجا خود نفس دیگر واسطه محسوب نمی‌شود؛ زیرا اساساً علم به او بدون علم به حق تعالی امکان‌پذیر نیست. بنابراین آنگاه که شخص خدای خویش را این‌گونه مشاهده کرد، او را شناخته است و آنگاه خود را و غیر خود را با او می‌شناسد.

انسان، بدون این مشاهده، هرگونه که به خدا توجه کند، تنها چیزی را در ذهن خود

۱. «أَنَّ مَعْرِفَةَ سُبْحَانِهِ لَوْ كَانَتْ مُسْتَحِيلَةً، فَإِنَّمَا هِيَ الْمَعْرِفَةُ الْفِكْرِيَّةُ مِنْ طَرِيقِ الْفِكْرِ، لَا مِنْ طَرِيقِ الشُّهُودِ وَمَعَ التَّسْلِيمِ، فَإِنَّمَا الْمُسْتَحِيلُ مَعْرِفَةٌ بِمَعْنَى الْإِحْاطَةِ التَّامَّةِ. وَأَمَّا الْمَعْرِفَةُ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْإِمْكَانِيَّةِ فَغَيْرُ مُسْتَحِيلَةٍ.» (همان، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۹).

تصور کرده است. این مفهوم و صورت ذهنیه و همچنین مصداق محدودی که برای آن توهم شده است غیر خداوند سبحان است (همان، ص ۸۳). به بیان دیگر در نگاه علامه اساساً وصف مفاهیم ذهنی کلیت و قابلیت اشتراک با غیر است. مفهوم ذهنی، حتی اگر بارها تخصیص بخورد و ویژگی‌هایی برایش ذکر شود، باز هم قابلیت صدق بر کثیر را از دست نمی‌دهد. این در حالی است که خداوند وجودی شخصی است نه کلی و قابل صدق بر کثیر.

علامه در ادامه این مطلب بخشی از روایت سدیر صیرفی را بیان می‌کند که در آن شخصی از امام صادق (ع) سؤال می‌کند که راه رسیدن به توحید چیست؟ حضرت در پاسخ به او فرمودند: «بَابُ الْبَحْثِ مُمَكِّنٌ وَ طَلَبُ الْمَخْرَجِ مَوْجُودٌ إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ.» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۹) آنچه که عیان و حاضر است، نخست خودش را می‌شناسند، بعد صفاتش را؛ یعنی معرفت نسبت به ذاتش مقدم است بر معرفت نسبت به صفات او. برخلاف آنجا که امری غائب است که در این صورت شناخت صفت غائب بر شناخت ذات او مقدم است. آن شخص دوباره می‌پرسد: چگونه معرفت عین حاضر در دیده پیش از صفت آن حاصل می‌شود؟ امام (علیه‌السلام) فرمودند: «تَعْرِفُهُ وَ تَعْلَمُ عِلْمَهُ وَ تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِهِ وَ لَا تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِنَفْسِكَ وَ تَعْلَمُ أَنَّ مَا فِيهِ لَهُ وَ بِه كَمَا قَالُوا لِيُوسُفَ إِنَّكَ لَأَنْتَ يَوسُفُ قَالَ أَنَا يَوسُفُ وَ هَذَا أَخِي فَعَرَفُوهُ بِهِ وَ لَمْ يَعْرِفُوهُ بغيرِهِ وَ لَا أَتَّبَتُوهُ مِنْ أَنفُسِهِمْ بِتَوَهُمِ الْقُلُوبِ» (همان). توضیح اینکه انسان او را می‌شناسد و سپس علایم و اوصاف او را به او می‌شناسد و حتی خودش را نیز به واسطه او می‌شناسد، نه اینکه خود به واسطه خود و از پیش خود برای خود معروف باشد؛ زیرا مخلوق چیزی از خودش ندارد و در ذات و صفات و افعال، هیچ استقلالی از خالق خویش ندارد. حضرت برای اینکه مطلب روشن‌تر شود تنظیری زیبا بیان فرمودند که بسیار راهگشا است؛ هنگامی که برادران حضرت یوسف برای بار سوم به مصر آمده و با ایشان روبه‌رو شدند، حضرت یوسف به آنها فرمود: «هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ» (یوسف/۸۹) آیا دانستید هنگامی که جاهل بودید با یوسف و برادرش چه کردید؟ آنان با تأمل در جمال یوسف بدون اینکه از دیگری بپرسند و برای شناخت برادر خویش در غیر او جست‌وجو کنند، گفتند: «إِنَّ لَأَنْتَ يُوسُفُ؟» (یوسف/۹۰) نگفتند یوسف تویی، بلکه گفتند تو یوسفی.

جناب یوسف هم در پاسخ آنها فرمود: «أَنَا يُوسُفُ» (یوسف/۹۰) یعنی همان کسی را که می‌شناسید یوسف است. امام صادق (ع) به این تعبیرات قرآن کریم اشاره می‌کند و گوشزد می‌فرماید که برادران، یوسف را نه به غیر او شناختند و نه حتی با تصورات و مفاهیم ذهنی خودشان بلکه یوسف را به خود یوسف شناختند نه به غیر او؛ «عرفوه به ولم يعرفوه بغيره». علامه ذیل این بیان امام صادق (ع)، می‌گوید؛ «فإذا شاهد ربّه، عرفه و عرف نفسه و كلّ شيء به» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۹)؛ یعنی محور تمام معارف و شناخت‌ها، مشاهده حق است و وقتی که حق مشاهده شد، معرفت به او حاصل شده و سپس از درگاه معرفت حق خود انسان و تمام اشیاء شناخته می‌شود.

مؤید این بیان علامه نیز روایتی است که در کتاب التوحید از محمد بن فضیل نقل کرده گفت: از امام ابی‌الحسن (ع) پرسیدم: آیا رسول خدا (ص)، پروردگار خود را می‌دید؟ فرمود: آری با دل خود می‌دید، مگر نشنیده‌ای کلام خدای عز و جل را که می‌فرماید: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» دل در آنچه دیده بود دروغ نگفت، از این آیه به خوبی برمی‌آید که آن جناب پروردگار خود را می‌دیده و لیکن نه به چشم سر بلکه به قلب (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۶).

باید توجه داشت که خود معرفت نفس نیز دارای مراتب متعددی است و به تبع این مراتب، کشف معرفتی نسبت به حق تعالی هم باید دارای مراتبی باشد. از این جهت خود ایشان تذکر می‌دهد که شرط این سطح از معرفت این است که انقطاع کامل از ماسوی‌الله حاصل شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۹) و روایتی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «لَا يَكُونُ الْعَبْدُ عَابِدًا لِلَّهِ حَقَّ عِبَادَتِهِ حَتَّى يَنْقَطِعَ عَنِ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ إِلَيْهِ، فَحِينَئِذٍ يَقُولُ هَذَا خَالِصٌ لِي فَيَقْبَلُهُ بِكَرَمِهِ» (التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري (ع)، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۸) یعنی تا انقطاع تام صورت نگیرد کشف تام نیز صورت نمی‌پذیرد.

ذکر این نکته نیز لازم است که هرچند علامه معرفه‌الله را به نحو حضوری می‌داند اما از آنجا که این معرفت حضوری غفلت‌بردار است، اقامه برهان بر آن را جایز دانسته و خود برهان صدیقین را با تقریری زیبا و دقیق مطرح کرده است. ایشان فلسفه خود را بر پایه ابطال سفسطه و اثبات واقعیت بنا نهاده است و اصل واقعیت را بر مبنای علم حضوری و سپس بدیهیات توضیح می‌دهد، به گونه‌ای که از انکار آن، اثباتش لازم می‌آید (طباطبایی،

۱۴۳۰ق، ص ۶). سپس متکی بر این واقعیت بطلان ناپذیر، برهان صدیقین خود را بیان می‌کند که حاصل این برهان، تنبیهی بر این مسئله است که این واقعیت، که به واسطه آن از سفسطه فاصله گرفتیم، همان واجب‌الوجود است.

«واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شکی نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد. به عبارت دیگر واقعیت هستی، بی‌هیچ قید و شرطی واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان نفی را می‌پذیرد پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت دارد و بی‌آن از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است... به عبارت دیگر او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزای جهان با او واقعیت‌دار و بی‌او هیچ و پوچ می‌باشند. نتیجه: جهان و اجزای جهان، در استقلال وجودی خود و واقعیت‌دار بودن خود تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است» (همان، ۱۳۸۷، ص ۲۹۳).

به نظر علامه طباطبایی، برهان صدیقین، برهان بر وجود واجب بالذات نیست، بلکه برهان بر بدهت وجود اوست؛ زیرا نقش این استدلال این نیست که ثابت کند که واقعیتی که انسان در گزاره بدیهی «واقعیتی هست» بدان اعتراف دارد واجب بالذات است تا برهانی بر وجود واجب بالذات باشد، بلکه می‌خواهد ثابت کند که ممکن نیست که شخصی به‌طور بدیهی به این گزاره تصدیق کند مگر اینکه آن را واجب بالذات در نظر گرفته باشد (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۶۵). البته باید توجه داشت که بیان علامه با بیان اندیشمند مسیحی الوین پلانینگا هم به لحاظ روش و هم به لحاظ نتیجه کاملاً متفاوت است؛ پلانینگا، بی‌نیازی از اثبات را با بدیهی بودن ملازم نمی‌داند و می‌گوید وجود خدا بی‌نیاز از اثبات و در عین حال غیربدیهی است.^۱

نتیجه

تفسیر علامه از این روایت، در زمره تفاسیر بسیار فاخر است که ظرایف و لطایف بسیاری دارد. بنابراین تفسیر، برای فهم معنای معرفه‌الله‌بالله باید به چند نکته توجه داشت؛

۱. برای مطالعه بیشتر در دیدگاه پلانینگا ر.ک پلانینگا، آلوین، ۱۳۷۴، ص ۴۹-۷۰.

۱. معرفه‌الله‌بالله، طریقی مستقل و در مقابل سایر راه‌های خداشناسی است و نه تنها برتر از سایر راه‌های خداشناسی است بلکه تنها راه موحدانه و خالی از شرک معرفت خداوند است.
۲. این معرفت، معرفتی حضوری و شخصی است که بدون وساطت خلق حاصل می‌شود.
۳. این نوع معرفت، اختصاص به انسان‌ها ندارد بلکه هر موجودی که دارای ادراک است و امکان معرفت برای او فراهم است به اندازه ظرف وجودی خویش از این معرفت بهره‌مند است.
۴. معرفت به خداوند متعال، ممکن نیست از طریق علم حصولی حاصل شود؛ زیرا علاوه بر اینکه معرفت حصولی در مورد خداوند محال است، معرفتی کلی و غائبانه است.
۵. براهین خداشناسی، معرفت جدیدی نسبت به خداوند ایجاد نمی‌کنند بلکه تنها ایجاد قابلیت و رفع غفلت می‌کنند تا انسان بتواند آنچه در درون دارد را بدون واسطه ادراک کند. آنچه بر اهمیت این بیان علامه می‌افزاید این است که اولاً این تفسیر، علاوه بر اینکه بر مقدمات عقلی و فلسفی استوار است، شواهد روایی فراوانی نیز دارد که به برخی از آنها اشاره شد. ثانیاً برای دفع برخی شبهات الحاد مدرن کاربرد دارد. ثالثاً برای درک لطایف و ظرایف حکمی در نصوص دینی بسیار سودمند است. البته قطعاً پرداختن به این موضوعات، خود پژوهش و تحقیق مستقلی می‌طلبد که از حوصله این مختصر خارج است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۶۷). من لا یحضره الفقیه. ترجمه علی اکبر غفاری، چاپ اول، تهران، صدوق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. چاپ اول، قم، جامعه مدرسین.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش). علل الشرائع. چاپ اول، قم، کتابفروشی داوری.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول. قم، جامعه مدرسین.
۷. الامام الحسن العسکری (علیه السلام) (۱۴۰۹ق). تفسیر المنسوب إلى الامام الحسن العسکری علیه السلام. قم، مدرسه امام مهدی (علیه السلام).
۸. پلانتینگا، آلوین (۱۳۷۴). آیا اعتقاد به خدا واقعاً پایه است؟ در کلام فلسفی. ترجمه ابراهیم سلطانی، تهران، صراط.
۹. خسروشاهی، هادی (۱۳۸۷). رساله الولایه (ولایت نامه)؛ مجموعه رسائل (طباطبائی). قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه.
۱۰. سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۶). رسائل حکیم سبزواری. تهران، اسوه.
۱۱. سبزواری، ملاحادی (۱۳۹۵). شرح دعای صباح. چاپ چهارم. تهران، دانشگاه تهران.
۱۲. سبزواری، ملاحادی (۱۳۹۹). شرح الأسماء. چاپ ششم، تهران، دانشگاه تهران.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). شرح أصول الکافی. تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم، انتشارات بیدار.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. قم، مکتبه المصطفوی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت صدرایی.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۵). شرح الاصول الکافی. چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت صدرایی.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۰). رساله المشاعر. چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.

۱۹. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *الانسان و العقیده*. قم، باقیات.
۲۱. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۲۲. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۳۰ق). *بدایه الحکمه*. چاپ بیست و ششم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۳. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). *در آمدی به نظام حکمت صدرائی*. چاپ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق). *السوافی*. چاپ اول، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین (علیه السلام).
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. چاپ یازدهم، تهران، صدرا.
۲۸. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*. قم، کنگره شیخ مفید؛ مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۲۹. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *الامالی*. چاپ اول، قم، کنگره شیخ مفید.
۳۰. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۲). *چهل حدیث*. چاپ بیست و نهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «ره».

References

1. The Holy Quran
2. Nahj al-Balagha
3. Ibn Baboyeh Qomi, Muhammad bin Ali (1367). I don't have the authority of al-Faqih. Translated by Ali Akbar Ghaffari, first edition of Tehran, published by Sadouq
4. Ibn Babouyeh, Muhammad Ibn Ali (1398 AH). Al-Tawhid first edition. Qom. Society teachers
5. Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali (1385). The causes of the law. First Edition. Qom. Arbitration bookstore.
6. Ibn Shuba Harrani Hasan bin Ali (1404 AH). gift of wisdom Qom. Society teachers

7. Imam al-Hasan al-Askari (peace be upon him) (1409 AH). Tafsir al-Mansoob to Imam al-Hasan al-Askari (peace be upon him) Imam Mahdi (peace be upon him) school in Qom.
8. Plantinga, Alvin (1374), Is Belief in God Really Basic? In Philosophical Kalam, translated by Ebrahim Soltani, Tehran.
9. Sarat Khosrowshahi Hadi Publishing House (2008). Rasal al-Walayāt (Provincial letter) (Collection Rasael (Tabatabai)). Qom. Publications of the Islamic Propaganda Office of District
10. Sabzevari Molahadi (1376) The Letters of Hakim Sabzevari, Tehran, Esve Publications.
11. Sabzevari, Malahadi (2015). Description of the prayer of Sabah, 4th edition of Tehran University of Tehran
12. Sabzevari Molahadi (1399) Description of names, 6th edition, Tehran, University of Tehran
13. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1366). Explanation of the principles of Kafi. Tehran Institute of Cultural Studies and Research
14. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1366). Interpretation of the Holy Qur'an. Qom. Bedar Publications
15. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1368). The supreme wisdom in the four books of al-Aqliyyah. Al-Mustafawi Library, Qom.
16. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1382). Al-Shawahid al-Rabubiyah in al-Manahaj al-Attahbiyyah. The first edition of Tehran Hekmat Sadraei Foundation
17. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1385). Description of principles Al-Kafi, first edition, Tehran, Hekmat Sadraei Foundation.
18. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1400). Message of feelings Third edition, Qom, Bostan Kitab
19. Tabatabaei, Muhammad Hossein (1417 AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, fifth edition, Qom, Islamic Publications Office
20. Tabatabaei, Muhammad Hossein (1417 AH). Man and faith. Qom. Publication of remains.
21. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (2008), Principles of the Philosophy of Realism First, Qom, Bostan Kitab
22. Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hossein (1430 A.H.), Beginning of wisdom, 26th edition Sixth, Qom, Al-Nashar al-Islami Publishing House.
23. Abdouit, Abdur Rasool (2013) Introduction to Nizam Hikmat Sadraei, 5th edition, Qom, Imam Khomeini Research Institute.
24. Faiz Kashani, Mohammad Mohsen (1406 AH). Al-Wafi, first edition of Isfahan Amir al-Mu'minin (peace be upon him) library.
25. Kilini, Muhammad bin Yaqoob (1407 AH). Al-Kafi, 4th edition, Tehran Dar al-Kutub al-Islamiya.
26. Majlesi, Mohammad Baqir (1403 AH). Bihar Anwar second edition. Beirut. Revival of Arabic heritage.

27. Motahari, Morteza (1386) The principles of philosophy and the method of realism 11th Tehran, Sadra Publications.
28. Mofid, Muhammad bin Muhammad (1413 AH). Al-Irshad in the knowledge of Hajj Allah Ali Al-Abad. Qom Congress of Sheikh Mufid of Al-Bayt Institute (peace be upon him).
29. Mofid, Muhammad bin Muhammad (1413 AH). Al Amali First Edition. Qom. Congress Sheikh Mofid
30. Mousavi Khomeini Seyyed Ruhollah (1382) Forty hadiths. The twenty-ninth edition of Tehran Institute for editing and publishing the works of Imam Khomeini "Ra".

