



Analysis of Mulla Sadra's Interpretation of the Narration of the Knowong God through God

Sajjad Ziaei 

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

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 23 September 2023
Received in revised form 11 November 2023
Accepted 13 November 2023
Published online 22 December 2023

Keywords:

Knowing of God, knowing Allah by Allah, Mulla Sadra, Annihilation in Allah, Illumination.

ABSTRACT

Religious texts, while describing various ways of knowing God, have put before humans a way with the theme of "Knowledge of God"; For example, it has been narrated from Amir al-Mu'minin (peace be upon him): "Arifwa Allah bi Allah.... Mulla Sadra has explained and interpreted this narration and to explain this narration, he mentions three interpretations, one of which is based on the annihilation of God and the other based on Tanziyyah and The sanctification of Almighty God and the third interpretation are also based on divine revelations to the heart of the believer. In addition to expressing deep knowledge, the first interpretation is more compatible with the appearance of the narration, unlike the second and third views, which, regardless of whether they are an explanation of this narration, express a correct and accurate content, but they cannot be a suitable explanation and interpretation for this Narration is taken into account. This research aims to analyze and investigate Mulla Sadra's point of view in this field with analytical-descriptive method. What makes addressing this issue important is that; First of all, Mulla Sadra's view is not mentioned in this detail anywhere else, and those who have mentioned his view have only given one of these three views, which the author thinks has been wrongly explained, and secondly, this review examines the place of philosophy in the explanation and interpretation of texts. It makes religion clearer.

Cite this article: Ziaei, S (2023). Analysis of Mulla Sadra's Interpretation of the Narration of the Knowong God through God, *History of Islamic Philosophy*, 2 (3), 131-158. <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.182986>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Higher Education

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.182986>

Extended Abstract

Introduction

Undoubtedly, one of the universal and constant concerns of mankind is to know God and His attributes. There are many ways to know God; Including; 1. Innate knowledge of God that is unacquired and semi-conscious within every human being; 2. Narrative theology based on narrative data; 3. Intuitive qstheology that is specific to a certain number of perfected people; 4. Rational theology that is obtained through rational reasoning. Religious texts, while describing various ways of knowing God, have presented a way with the content of "Knowing God by God" before the researchers; For example, Amir al-Mu'minin Ali (peace be upon him) has been quoted as saying: Know Allah by Allah... Now the question is, how is this content interpreted and under which of the four types of knowing God is it placed? This research aims to analyze and investigate Mulla Sadra's point of view in this field with analytical-descriptive method. What makes addressing this issue important is that; First of all, Mulla Sadra's view is not mentioned in this detail anywhere else, and those who have mentioned his view have given only one of these three views; Secondly, the same point of view they have expressed can be analyzed in a different way and according to its other words. And thirdly, this review makes the position of philosophy clearer in the explanation and interpretation of religious texts.

Findings

Mulla Sadra says in the interpretation of this narration: Almighty God is not perceived by anyone other than himself; Because perception is either acquired or presential; And both of these perceptions about God are impossible; Because perception is general and can be shared with others; And now that, firstly, the truth of existence is neither general term nor particular that has similitudes, and secondly, basically, the reality of existence cannot be realized in the mind; For this reason, knowledge of existential identities is possible only through the presence of that existential identity to the perceiver. On the other hand, the existential matter is only present for itself or its cause; Therefore, God Subhan, who is not the effect of any cause and is the pure existence and necessary existent, cannot be known for anything other than Himself, and the only way to know God Subhan is to know God by God. He offers three

interpretations to know God by God; The first interpretation is through annihilation in God (Fana-fi-Allah) and intuition and explicit mysticism, which is exclusive to divine mystics and is not accessible to anyone except truthfals (Siddiquin). That is, only those can achieve this knowledge that the hereafter has appeared on their essence and have been freed from the bondage of the soul to this material body and naturalization. As long as the identity of the servant remains, it is still under the veil of his egoism and nature. For this reason, it is not possible for him to achieve complete realization and even if he has reached the status of immateriality, he will still not meet and see the complete vision. As long as the identity of the servant remains, it is still trapped under in his egoism and nature. For this reason, it is not possible for him to achieve complete arriving and even if he has reached the status of immateriality, he will still not meet and see the complete vision. But if the servant becomes a mortal from his own nature and the walls of his egoism collapse and he becomes immersed in the truth (reality) and disappears from everything, even himself and his absorption and intuition, in this case the true knowledge of God is achieved for him and he knows God by God. This is the position of the truthfals (Siddiquin). The second interpretation is based on the divine transcendence and sanctification of the almighty God; Non-truthfals, in terms of the fact that their identity still remains and they have not reached the state of annihilation in God, even if they have reached the state of immateriality and have found the ability to see God, there are still a bit of egoism and independence in them. For this reason, they only see God from their own perspective; It means that he is connected to the truth to the extent of his ability and he gets an understanding of the truth; For this reason, he still needs to "negation" so that he can see the essence of God free from his own defects and limitations. This is the truth of divine transcendence in the same similitude or the dignity between similitude and divine transcendence. This statement can be a continuation of the first statement, but since Mulla Sadra has written it as Marafahullah-Bellah (knowing God by God), it is considered a separate interpretation. But the third interpretation is based on divine revelations to the believer's heart; It means that the servant reaches the levels where God makes himself known to him. In this interpretation, the knowledge of God is the action of God and divine illumination, and the mystic provides only the ground and equipment for this illumination. In other words, a mystic with heavy

scientific and proof work as well as spiritual struggle that he performs reaches the levels that his soul is ready to receive high levels of knowledge and that God Subhan makes himself known to him in an intuitive way.


Conclusion

The second and third interpretations, although they carry a lot of knowledge, but due to the considerations in them, they cannot be a suitable interpretation for this narration. But the first interpretation, in addition to expressing deep knowledge, is also more compatible with the appearance of the narrative; Although this statement also needs to be completed; That is, he considers this type of knowledge to be acquired, while the right is that this knowledge is inside every human being, but it is neglected and This neglectoon should only be removed from it.





تحلیل و بررسی تفسیر ملاصدرا از روایت **اعرفوا الله بالله**

سجاد ضیائی 

sajjadziaei66@gmail.com

مدرس و دانش‌پژوه سطح چهار حوزه.

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۷/۰۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۸/۲۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۸/۲۲

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

شناخت خدا،
معرفة الله بالله، ملاصدرا،
فناء فی الله، اشراق

متون دینی ضمن بیان طرق متعدد شناخت خداوند، راهی با مضمون «معرفة الله بالله» پیش روی انسان‌ها قرار داده است؛ برای نمونه از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده است: **اعرفوا الله بالله...** ملاصدرا به شرح و تفسیر این روایت پرداخته است و برای توضیح این روایت سه تفسیر ذکر می‌کند که یکی بر اساس فناء فی الله است و دیگری بر اساس تنزیه و تقدیس حق تعالی و تفسیر سوم نیز بر اساس اشراقات الهی به قلب مؤمن است. تفسیر اول علاوه بر اینکه بیانگر معارفی عمیق است، با ظاهر روایت نیز سازگاری بیشتری دارد، برخلاف دیدگاه دوم و سوم که فارغ از اینکه شرحی بر این روایت باشند، بیانگر مطلبی صحیح و دقیق هستند، اما نمی‌توان آنها را شرح و تفسیری مناسب برای این روایت به حساب آورد. این پژوهش در صدد است تا با روش تحلیلی - توصیفی به تحلیل و بررسی دیدگاه ملاصدرا در این زمینه بپردازد. آنچه پرداختن به این مسئله را مهم می‌کند این است که؛ اولاً دیدگاه ملاصدرا با این تفصیل در جای دیگر نیامده و کسانی که اشاره‌ای به دیدگاه او کرده‌اند تنها یکی از این سه دیدگاه را آورده‌اند که به نظر نگارنده از آن هم تبیینی نادرست شده است و ثانیاً این بررسی، جایگاه فلسفه را در تبیین و تفسیر متون دینی روشن‌تر می‌کند.

استاد: ضیائی، سجاد (۱۴۰۲). تحلیل و بررسی تفسیر ملاصدرا از روایت **اعرفوا الله بالله**، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲ (۳)، ۱۵۸-۱۳۱.

<http://doi.org/10.22034/HPI.2023.182986>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.182986>

© 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 کمال یافته است. ۴. خداشناسی عقلانی که از طریق استدلال عقلی حاصل می‌شود. خداشناسی نقلی و همچنین خداشناسی عقلانی به نحو حصولی هستند اما خداشناسی فطری و شهودی بر اساس علم حضوری است؛ با این تفاوت که خداشناسی شهودی اکتسابی و آگاهانه است. متون دینی، ضمن بیان طرق متعدد شناخت خداوند، راهی با مضمون «معرفة الله بالله» پیش روی محققین قرار داده‌اند؛ برای نمونه از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) نقل شده است: اعرفوا الله بالله...^۱ حال سؤال این است که

۱. برخی از روایاتی که بر معرفه الله بالله دلالت می‌کنند:

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَام): اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَالرُّسُولَ بِالرِّسَالَةِ وَأُولِي الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (كلینی، ۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵).

۲. سئل أمير المؤمنين (عليه السلام): بم عرفت ربك؟ قال: بما عرفني نفسه. قيل: وكيف عرفك نفسه؟ قال: لا يشبهه صورة ولا يحس بالحواس ولا يقاس بالناس قريب في بعده بعيد في قربه فوق كل شيء ولا يقال شيء فوقه أمام كل شيء ولا يقال له أمام داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء سبحانه من هو هكذا ولا هكذا غيره وكل شيء مبتدأ (همانجا).

۳. عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) إِنِّي نَاطَرْتُ قَوْمًا فَقُلْتُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ أَجَلٌ وَأَعَزُّ وَأَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ بَلِ الْعِبَادُ يُعْرِفُونَ اللَّهَ فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ (همان، ص ۸۶).

۴. کلینی روایت دیگری در باب حدوث الاسماء نقل کرده که با همین موضوع مرتبط 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 السَّلَام) قَالَ: ... مِنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ حِجَابَهُ وَمِثَالَهُ وَصُورَتَهُ غَيْرُهُ وَإِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُتَوَحَّدٌ فَكَيْفَ يُوحَدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ وَإِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مِنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ لَيْسَ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ شَيْءٌ وَاللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ

این مضمون ذیل کدام دسته از اقسام چهارگانه خدانشناسی قرار می‌گیرد؟ این پژوهش درصدد است تا دیدگاه ملاصدرا را در این زمینه تحلیل و بررسی نماید. البته در این زمینه پژوهش‌های خوبی صورت گرفته است؛ از جمله مقاله «واکوی استشهاد به حدیث اعرفا الله بالله در برهان صدیقین» از سید محمد حسن صالح، همچنین «پژوهشی در تفسیر تطبیقی شناخت خدا با خدا» از محمد علی اسماعیلی، و «بازخوانی تفسیر معرفت خدا با خدا در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)» از حسن رضایی. آنچه بر اهمیت این پژوهش می‌افزاید این است که کسانی که به دیدگاه ملاصدرا پرداخته‌اند اولاً همه دیدگاه‌های او را در این زمینه احصاء نکرده‌اند و ثانیاً همان دیدگاهی هم که بیان کرده‌اند را می‌توان به گونه‌ای دیگر و متناسب با کلمات دیگرش تحلیل کرد.

الف) دیدگاه‌ها در تفسیر معرفة الله بالله

در شرح حدیث «عرفوا الله بالله» دیدگاه‌های متعددی وجود دارد که به خاطر رعایت اختصار به برخی از 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 منزله از شباهت به آنها بدانند، در این صورت خدا را به خدا شناخته است

لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَاللَّهُ يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ وَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ وَالْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ (همان، ص ۱۱۳).

۵. ابن شعبه حرانی در *تحف العقول* (۱۴۰۴ق، ص ۳۲۹) روایتی طولانی و پرمحتوا از امام صادق (علیه‌السلام) نقل می‌کند که در اینجا تنها به بخش مرتبط با موضوع اشاره می‌شود:

... قِيلَ لَهُ فِكَيْفِ سَبِيلِ التَّوْحِيدِ قَالَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بَابُ الْبَحْثِ مُمَكِّنٌ وَ طَلَبُ الْمَخْرَجِ مَوْجُودٌ إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ قِيلَ وَ كَيْفَ نَعْرِفُ عَيْنَ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ قَالَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) تَعْرِفُهُ وَ تَعْلَمُ عِلْمَهُ وَ تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِهِ وَ لَا تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِنَفْسِكَ مِنْ نَفْسِكَ وَ تَعْلَمُ أَنَّ مَا فِيهِ لَهُ وَ بِهِ كَمَا قَالُوا لِيُوسُفُ إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أُخِي (يُوسُفُ، ۹۰) فَعَرَفُوهُ بِهِ وَ لَمْ يَعْرِفُوهُ بغيره وَ لَا أَثْبَتُوهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ بِتَوْهَمِ الْقُلُوبِ أَمْ تَرَى اللَّهُ يَقُولُ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تَنْتَبِهُوا شَجَرَهَا (نمل، ۶۰) يَقُولُ لَيْسَ لَكُمْ أَنْ تَنْتَبِهُوا إِمَامًا مِنْ قَبْلِ أَنْفُسِكُمْ تَسْمُونَهُ مُحِقًّا بِهَوَى أَنْفُسِكُمْ وَ إِرَادَتِكُمْ... . برای ملاحظه روایات بیشتر بنگرید کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۴۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۳) و صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۳).

(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ۸۵).

۲-۱. 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 انبیاء و حجج و از طریق الهام به نفوس. اما چون هم خالق عقول خداوند است و هم فرستنده انبیاء 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).

۳-۱. فیض کاشانی در تفسیر این معنی، نگاه آیت بینی را مطرح کرده و می‌گوید هر موجودی، دارای وجود و ماهیت است؛ وجود آنها همان حیث یلی الربی و وجه الله است که عین ربط به خداوند است؛ از این جهت اگر کسی به این جنبه اشیاء بنگرد و اشیاء را آیات الهی ببیند، خدا را به خدا شناخته است؛ زیرا؛ آیه فانی در ذوالآیه است. بر خلاف کسی که به جنبه ماهوی 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 فناء در این تجلی و سپس این سیر ادامه دارد تا به مقام احدیت جمعی نائل گردد که این مقام عالی «معرفة الله بالله» است (خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۲۳).

۵-۱. علامه طباطبایی «إعرفوا الله بالله» را به معنای نفی واسطه در شناخت خدا می‌گیرد و هر گونه شناختی غیر از این را شرک می‌داند. این معرفت برای هر موجود دارای درکی حاصل است اما چون مورد غفلت واقع می‌شود نیازمند رفع غفلت است. بنابراین تمامی براهین اثبات خدا براهین تنبیهی هستند. او گرچه راه معرفت حصولی را برای شناخت خدا مسدود می‌داند اما راه معرفت حضوری را برای شناخت خدا باز دانسته و معتقد است از طریق معرفة النفس می‌توان به سرمنزل مقصود رسید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵).

دیدگاه‌های دیگری نیز در این زمینه وجود دارد اما آنچه این نوشتار در پی آن است

تحلیل و بررسی تفسیر ملاصدرا از «معرفة الله بالله» است.

ب) مبانی اساسی دیدگاه ملاصدرا

در آثار ملاصدرا به میزانی که توسط نگارنده فحص صورت گرفته است، سه وجه برای تفسیر «معرفة الله بالله» وجود دارد، اما قبل از بیان این وجوه، باید مقدمات و اصول اساسی که او برای حل این مسئله به کار گرفته است بیان شود؛

۲-۱. همانا اصل و حقیقت در موجودیت هر شیء و آنچه تحقق بالذات دارد و متن واقع را پر کرده است، وجود است. ماهیت که نفاذ وجود است نیز تحقق بالعرض دارد؛ یعنی به حیثیت تقییدیه وجود موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۰، ص ۱۴۷).

۲-۲. حقیقت وجود امکان ندارد که به تصور درآید نه به صورت حدی و نه به صورت رسمی و نه حتی به صورت مساوی با آن (همو، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۲۵)؛ زیرا؛ تصور شیء به معنای حصول معنا و حقیقت آن شیء عینی از خارج به ذهن است و این تنها در غیر وجود میسر است؛ چون وجود عین خارجیت است و اگر قرار باشد به ذهن بیاید یا باید با حفظ خارجیتش به ذهن آید که در این صورت اجتماع متقابلین لازم می‌آید، و یا باید از خارجیتش خالی شود که این هم لازمه‌اش انقلاب است. پس لازمه به ذهن آمدن وجود، یکی از این دو محال است. از طرفی هم ادراک حصولی و مفهومی، امری کلی و قابل اشتراک با غیر است درحالی که حقیقت وجود نه کلی است و نه جزئی که دارای امثال باشد (همانجا) از این جهت است که حقیقت وجود تنها به صریح مشاهده و عین العیان قابل ادراک است نه با اشاره حد و برهان (ر.ک؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۰) آنچه از وجود به ذهن می‌آید تنها وجهی عام از وجود است که به نحو معقول ثانی فلسفی برای انسان قابل ادراک است نه خود حقیقت وجود. البته باید توجه داشت که وجودات امکانی، هرچند حقیقت وجود آنها به ذهن نمی‌آید لکن چون محدودند و دارای ماهیت هستند، ماهیات آنها که حکایت‌گر از دارایی‌ها و نداری‌های آنها هستند به ذهن می‌آیند.

۲-۳. خداوند متعال هستی محض و محض حقیقت وجود است، بنابراین موجودی نامحدود است و ماهیت نیز ندارد. چنین حقیقتی نه دارای سبب است که بتوان او را به واسطه علتش شناخت، و نه دارای اجزاء است - اعم از جزء خارجی و مقداری و عقلی -

که بتوان او را با اجزایش و یا با جنس و فصلش شناخت. به عبارت دیگر از طرفی او موجودی نامحدود است پس دارای ماهیت نیست که بتوان برایش تعریف حدی آورد، از طرفی هم هیچ چیزی اعرف از او نیست که بتوان برایش تعریف رسمی آورد (همو، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۰ و ۳۶).

۲-۴. بر اساس مبانی ملاصدرا در بحث علیت، چیزی بین خدا و خلق واسطه نمی‌تواند باشد و اساساً امر مشترکی بین خالق و خالق معنی ندارد. تنها امر مشترک بین آنها همان معنای وجود عام بدیهی است که آن هم اعتباری ذهنی و از معقولات ثانیه است. اما وجود حقیقی، امری مشترک بین خالق و مخلوق نیست؛ زیرا؛ حق تعالی حقیقت وجود محض بی‌نهایت است که حتی برای او فرض کامل‌تر هم ناممکن است و به هیچ وجه مشوب به عدم و نقص و قصور نیست و برای او ماهیت و حد نیز بی‌معنی است. درحالی‌که ممکنات تنها رشحی و فیضی از وجود حق و مخالط با اعدام و نواقص و آفات هستند (همو، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۵۸) مخلوقات، چیزی مرتبط با خالق نیستند بلکه عین ربط به او و بلکه طبق دیدگاه نهایی صدرا ممکنات جملگی ظهور و تجلی حق تعالی و شأنی از شئون او هستند.

ج) تفاسیر سه‌گانه «معرفة الله بالله»

با توجه به مبانی و مقدمات فوق، معرفت به ذات خدا از راه تعریف و یا برهان و یا حتی علم حضوری قابل دسترسی نیست و حاصل نمی‌شود؛ توضیح اینکه خدای تعالی به هیچ وجه مدرک غیر خودش واقع نمی‌شود؛ زیرا؛ ادراک یا با وساطت صور و مفاهیم است و یا با حضور ذات شیء در نزد مدرک حاصل می‌شود درحالی‌که هر دوی آنها در مورد خدای تعالی غیر ممکن است؛ زیرا؛ ادراک حصولی و مفهومی، امری کلی و قابل اشتراک با غیر است؛ و حال اینکه اولاً حقیقت وجود نه کلی است و نه جزئی که دارای امثال باشد و ثانیاً اساساً حقیقت وجود امکان تحقق در ذهن را ندارد؛ از این جهت معرفت به هویت‌های

۱. آنه تعالی لا یمکن ان یکون مدرکاً لغيره، اذ ادراک الشیء اما بحصول صورته او بحضور ذاته (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۲۵).

وجودی تنها از راه حضور خود آن هویت وجودی در نزد عالم امکان پذیر است. از طرفی هم امر وجودی تنها در نزد خودش و یا علتش حاضر است^۱؛ با توجه به این مقدمات این نتیجه روشن می‌شود که از آنجا که خدای سبحان معلول هیچ علتی نیست و هستی محض و واجب الوجود است، معروف برای غیر خودش نمی‌تواند باشد.^۲

تنها راه شناخت خدای سبحان این است که خدا را به خدا بشناسی. اما اینکه این معرفت به چه معنی است، سؤالی است که صدرا برای پاسخ به آن، سه طریق می‌پیماید؛ یکی از طریق فناء فی الله، دیگری از طریق تنزیه و تقدیس حق تعالی و تفسیر سوم از طریق اشراقات الهی به قلب مؤمن.

۱. تفسیر اول

راه اول که از طریق فناء فی الله و شهود و صریح عرفان است، مخصوص اولیاء الهی می‌باشد و قابل دسترسی برای غیر صدیقین نیست؛ یعنی تنها کسانی به این نوع معرفت می‌توانند دست یابند که سلطان آخرت بر ذات آنها ظهور کرده باشد و از قید تعلق نفس به این بدن مادی و طبیعت زدگی رها شده باشند؛ مانند قول امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) که می‌فرماید: «ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله قبله» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۷۰). اینان کسانی هستند که در آینه وجود خدا مخلوقات را می‌بینند و می‌شناسند، نه اینکه اشیاء را شاهد بر وجود او بگیرند تا او را بشناسند و این همان مقام صدیقین است. البته باید توجه داشت، مقام صدیقین غیر از برهان صدیقین است؛ زیرا؛ برهان صدیقین، حکایت و ترجمه‌ای عقلی از آن حقیقتی است که صدیقین حقیقی با علم حضوری و حقیقت ایمان مشاهده می‌کنند.^۳

ملاصدرا در شرح حدیث «عرفوا الله بالله» پس از بیان راه اول و همچنین راه دوم، در نهایت سؤالی را مطرح کرده و خودش به آن پاسخ داده است؛ او می‌گوید: ممکن است در

۱. فکلّ معروف لغيره فذلک الغير صانعه و موجدہ (همانجا).

۲. و واجب الوجود حیث لم یتکون من غیره فلا یعرفه غیره (همانجا).

۳. و انی یتحقق هذا المقام الا لمثله علیه السلام من الصدیقین الذین یستشهدون به تعالی علی الاشیاء لا بالاشیاء علیه کما فی قوله تعالی اشارة الی الفریقین: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا...» (فصلت، ۵۳) (همان، ص ۶۱).

این جا سؤالی مطرح شود و آن اینکه؛ بین حق تعالی با ملک مقرب و روح اعظم و عقل اول هیچ حجابی نیست، و وقتی حجابی در کار نباشد، چرا می‌گویید آنها هم نمی‌توانند خدا را کما هو حقّه مشاهده کنند؟ در مقام پاسخ این گونه پاسخ می‌دهد که؛ «قلنا: حجاب و وجوده و بقاء انبیه.» (همان، ص ۶۲) یعنی همین که او وجود دارد و هنوز اینیت دارد، رایحه استقلال و دوئیت از او می‌وزد و هنوز به همین مقدار محجوب است. سپس بیانی از یعقوب بن اسحاق کندی نقل می‌کند که حاصلش این است؛ علت همیشه اتصال و احاطه وجودی به معلول خود دارد و همواره به این معلول افاضه می‌کند؛ از این جهت معلول همیشه مشهود علت است. اما از آنجا که معلول نمی‌تواند بر علت خویش احاطه پیدا کند و اتصالش به علت به اندازه افاضه‌ای است که از علت به او می‌رسد، به همین اندازه علت، مشهود معلول قرار می‌گیرد؛ یعنی معلول به اندازه ظرفیت خود می‌تواند علت را بشناسد.

صدرا در توضیح کلام کندی می‌گوید؛ مادامی که هنوز هویت عبد باقی باشد، عبد هنوز در حجاب اینیت و ذاتش قرار دارد؛ به همین دلیل امکان ندارد وصول تام برای او حاصل شود و حتی اگر به مقام مجرد هم رسیده باشد هنوز لقاء و رؤیت تام برای او رخ نمی‌دهد. اما اگر عبد فانی از ذات خودش شود و دیوارهای آنانیت او فرو ریزد و مستغرق در حق شود و از همه چیز، حتی خودش و استغراقش و شهودش غائب گردد، در این صورت است که معرفه‌الله حقیقی برای او حاصل شده و خدا را به خدا شناخته است. این مقام آنقدر بلند است که حتی اگر ذره‌ای به شهودش و یا عرفانش، توجه داشته باشد، به واسطه همین شهود، محجوب از مشهود می‌شود و به واسطه همین عرفان از معروف حقیقی دور می‌شود. این همان مقام صدیقین است (همانجا) شخص صدیق کسی است که وجودش از آنانیت رها گشته است و فانی در حق شده و خدا را به خدا شناخته است. در اینجا بعد از آنکه به توفیق الهی به این معرفت رسید، در آینه ذات الهی به صفات الهی نظر می‌کند و در آینه صفات، افعال الهی را رؤیت می‌کند؛ همان گونه که در روایت ابن‌حازم آمده است

۱. قال تعالی: «وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ» (عنکبوت، ۴۳) الذين فنوا بسطوات الجلال عن أنانيّة وجودهم و وصلوا إلى لجة بحر الحقيقة، فعرفوا الله بالله و وحدوه و قدسوه، فبالله يسمعون و به يبصرون و به ينطقون و به يبطشون (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۷۳).

(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۶) بلکه اساساً تمام مراتب و حتی جزئیات هستی را از بالا به پائین درک می‌کند به گونه‌ای که اگر ماسوی الله را هم بالکل ندیده باشد، می‌تواند نقشه موجودات و چگونگی خلقت را به طور کامل ترسیم کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴).

برای تأیید این دیدگاه ملاصدرا می‌توان به آیات و روایاتی که در باب معراج رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) وارد شده است، استناد کرد؛ پس از آنکه پیامبر مشرف به معراج شدند و با جبرئیل (علیه‌السلام) همراه شدند به مقامی رسیدند که دیگر جبرئیل را هم توان همراهی با ایشان را نداشت و اعتراف به عجز کرده، عرضه داشت: «لو دنوت أنملئه لاحترقت» یعنی برای ملک مقرب الهی نیز هنوز شخصیتی و حجابی هست، اگر چه که این مقام و حجاب او برای ما محجوبین آرزویی دست نیافتنی است. اینکه می‌گوید: اگر به اندازه سر انگشتی از این جلوتر بیایم می‌سوزم؛ یعنی طبق بیان ملاصدرا وجود او و بقاء اینیت او برایش حجاب است؛ از این جهت نمی‌تواند به مرتبه بالاتر از این عروج کند؛ یعنی مرتبه‌ای که در آن باید تمام حد و حدودها بشکند و از تمامی حجاب‌های نورانی نیز عبور کند تا به مقام «قاب قوسین» برسد. البته مقام رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) از این هم بالاتر است؛ زیرا؛ خداوند وصف حال او را در آیه با مقام «أو أدنی» ادامه می‌دهد. تفصیل این بحث نیازمند مجال دیگری است.

ذکر این نکته نیز لازم است که هرچند صدرالمتألهین «معرفة الله بالله» با صریح عرفان و شهود قلبی را مخصوص صدیقین می‌داند و دیگران را محجوب از آن می‌داند اما با این حال به لحاظ حصولی نیز توانسته است این نوع معرفت را به صورت برهان عقلی درآورد تا محجوبین نیز بتوانند با ترجمه عقلی از این معرفت آشنا شوند و خدا و عالم را از زاویه دید صدیقین ببینند؛ چراکه علم، بذر مشاهدات است^۱ و طریق صدیقین حصولی، نفس را برای طریق صدیقین شهودی آماده می‌سازد. از این جهت در ابتدای جلد ششم اسفار به تبیین

۱. ملاصدرا این مضمون را در آثار متعددی بیان کرده است؛ از جمله ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۱؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۲۹؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۴۳؛ همو، ۱۳۸۱ (کسر اصنام الجاهلیه): ۲۳۸؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۳.

برهان صدیقین پرداخته است و آن را احکم و اشرف طرق معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴)؛ زیرا؛ اولاً در این برهان از غیر خدا برای اثبات خدا استفاده نمی‌شود. ثانياً صراط و مقصد در آن یکی است، بلکه چنانچه در الشواهد الربوبية آمده، سالک و مسلک و مسلوک الیه یکی است (همو، ۱۳۸۲، ص ۴۶) ثالثاً بدون استفاده از استحاله دور و تسلسل به اثبات خدا می‌رسد و بلکه خود این برهان، اثبات محال بودن دور و تسلسل نیز می‌کند. رابعا در این برهان خدای بی‌نهایت ثابت می‌شود و خامسا در این برهان علاوه بر اینکه شناخت خدا به خدا حاصل می‌شود، به واسطه ذات به صفات و به واسطه صفات به افعال الهی استدلال می‌شود. صدرا این برهان را در ضمن سه مقدمه بیان می‌کند؛

۱. اصالت با وجود است و بنابر آن وجود حقیقت عینیة بالذات است. ۲. این حقیقت عینیة اصیل، امری مشکک است. ۳. این حقیقت عینیة، یک واحد بسیط شخصی سریانی است. ۴. این وجود سریانی، یا به کمال مطلق که اتم و اکمل از او تصور ندارد می‌رسد، که در این صورت واجب الوجود اثبات می‌شود. و یا اینکه به چنین کمال مطلق نمی‌رسد و ناقص است که در این صورت مستلزم کمال مطلق است؛ زیرا؛ ناقص محدود است و هر محدودی محتاج به حاد است. (همو، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴)

بنابراین شایسته است که بین سه اصطلاح در اینجا تفکیک شود؛ ۱. مقام صدیقین که به کشف حضوری و فناء فی الله حاصل می‌شود و ربطی به برهان و علم حصولی ندارد. در این مقام خدا به خدا شناخته شده و سپس در آینه وجود حق اسماء و صفات و بعد هم افعال الهی دیده می‌شود. ۲. برهان صدیقین که اثبات خدا به نحو علم حصولی و بدون استفاده از غیر خداست. همان طور که قبلاً بیان شد این برهان ترجمه عقلی رؤیت صدیقین است. ۳. طریقه صدیقین که با اثبات حصولی خدا به خدا - یعنی همان برهان صدیقین - شروع می‌شود و سپس از دل آن اثبات اسماء و صفات و افعال حق می‌شود؛ یعنی تمام نظام هستی، با خود حقیقت وجود اثبات می‌شود.

لازم به ذکر است از آنجا که ملاصدرا راه شهود را در معرفت خدا مسدود نمی‌داند، معلوم می‌شود که منظورش از معرفت در اینجا معرفت به کنه ذات الهی نیست؛ زیرا؛ حتی بر اساس دیدگاه خودش نیز معرفت تفصیلی نسبت ذات - خواه حصولی باشد خواه

حضوری - محال است و فنایی که برای اولیاء الهی مطرح است فناء در ذات الهی نیست، بلکه فناء در اسماء و صفات خداوند است و نهایت سیری که انسان می‌تواند داشته باشد تا احدیت است. صدرا ذیل حدیث عبدالاعلی^۱ پس از اثبات استحاله معرفت به خدا، در ادامه می‌گوید: همه آنچه تا بحال در استحاله معرفت به خداوند بیان شد در مورد ذات الهی بود و الا اسماء و صفات الهی، معروف و قابل شناخت می‌باشد (همان، ص ۲۲۵). این تأییدی است بر مطلبی که گذشت که منظور او از معرفت شهودی، معرفت به کنه ذات نیست.

۲. تفسیر دوم

راه دوم، این است که ابتدا از طریق مخلوقات به وجود خدای سبحان علم حاصل شود و سپس ذات او از صفات و ویژگی‌های ممکنات تنزیه و تقدیس شود. این راه، قابل دسترسی برای همگان است. حال اینکه در این طریق باید ذات حق را منزله دانست، از این جهت است که اشیائی که واسطه در شناخت حق هستند خواه مجرد باشند و خواه مادی، خواه جوهر باشند و خواه عرض، همه مَهر مخلوق بودن و فقر وجودی بر جبین آنها زده شده است و «همه هر چه هستند از آن کمترند / که با هستی اش نام هستی برند»^۲ وقتی که از ذات او، غیر و اوصاف غیر سلب شد، روشن می‌شود که ذات حق از اینکه به صفات زائد بر ذاتش متصف شود و یا معنایی غیر ذاتش بر او صدق کند، منزله است. بنابراین معرفت حصولی و با وساطت غیر، همواره باید به همراه تنزیه و تسبیح حق باشد تا دچار تشبیه نشود (همو، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۰۴).

نکته‌ای که در مورد بیان فوق باید توجه داشت این است که صدرالمتألهین، «معرفة الله بالله» را منحصر در طریق تنزیه و تقدیس الهی از صفات ممکنات نمی‌داند و راه دیگر یعنی طریق علم حضوری و شهودی را نیز معتبر دانسته و بلکه افضل طرق می‌داند

۱. حدیث چهارم از احادیثی که ذکر شد.

۲. و المخلوق لا یساوی الخالق لا فی الذات حتی یکون مثلاً له و لا فی الصفات حتی یکون شیهاً له، و لان صفاته ذاته فلو ساواه شیء فی الصفه لساواه فی الذات فیلزم ان یکون مثلاً فیلزم تعدد الخالق الاله و هو محال (همو، ۱۳۸۵، ج ۳ / ۶۱).

هرچند این راه را برای غیر صدیقین و اولیاء الهی غیر ممکن می‌داند.
برای توضیح این بیان ملاصدرا دو احتمال وجود دارد؛

۲-۱. احتمال اول

منظور از این بیان همان معرفت سلبی نسبت به حق تعالی باشد؛ بدین معنی که برای غیر صدیقین، معرفت ایجابی نسبت به خدا امکان ندارد و تنها می‌توانند با سلب اوصاف ممکنات از او، شناختی اجمالی به دست آورند. مؤید این معنی این است که برخی مانند امام خمینی گفته‌اند او بیان کلینی را جزئی از روایت حساب کرده است و از این جهت به همان معنای سلبی که کلینی تفسیر کرده، تن داده است (خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۲۳) اما بر اهل تحقیق پوشیده نیست که این بیان علاوه بر اینکه اشکالات متعدد تفسیر کلینی را داراست، با مبانی خود ملاصدرا نیز ناسازگار است؛ زیرا؛ سرتاسر حکمت متعالیه و خصوصاً مباحث الیهیات بالمعنی الاخص آن، اثباتی است نه سلبی. مثلاً برهان صدیقینی که مطرح می‌کند و به واسطه آن ذات و صفات الهی را ثابت می‌کند، مسئله توحید و مراتب آن، بحث علم الهی پیش از خلقت، بحث چگونگی صدور کثرت از وحدت و بسیاری مباحث دیگر که همگی آنها جنبه اثباتی دارند و در عین حال معرفتی نسبت به واجب تعالی ارائه می‌دهند.

۲-۲. احتمال دوم

ملاصدرا نمی‌خواهد معرفت غیر صدیقین را صرفاً معرفتی سلبی معرفی کند، بلکه مقصود او این است که غیر صدیقین به لحاظ اینکه هنوز هویت آنها باقی است و به مقام فنا نرسیده‌اند، حتی اگر به مقام مجرد رسیده و قابلیت رؤیت الهی را پیدا کرده باشند، هنوز لمحاتی از انانیت و استقلال در آنها دیده می‌شود؛ به همین دلیل تنها از جهت خود خدا را مشاهده می‌کنند؛ یعنی به اندازه ظرفیت خودش اتصال به حق یافته و ادراکی از حق برایش حاصل می‌شود؛ از این جهت است که هنوز نیازمند به سلب است تا بتواند ذات باری تعالی را بری از نقائص و حد و حدود خودش ببیند. این همان حقیقت تنزیه در عین تشبیه و یا

۱. برای مطالعه در مورد دیدگاه کلینی در این زمینه و همچنین نقدهای وارد شده بر آن ر.ک. کلینی، ۱۴۰۷ق،

۸۵ / ۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵ و خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۲۳.

منزلت بین تشبیه و تنزیه است که در متون دینی بسیار روی آن تأکید شده است. به عبارت دیگر از طرفی خداوند نامتناهی است و امکان احاطه به او وجود ندارد و از طرف دیگر شخص غیر صدیق خدا را در آئینه وجود محدود و دارای نقائص خودش می‌بیند؛ از این جهت دچار تشبیه می‌شود و برای اینکه معرفتی کامل و مطابق با واقع پیدا کند، نوبت به تنزیه می‌سد تا نقائص و محدودیتها را از ذات الهی سلب کند. این بیان، قابل تطبیق است با آیات ۱۵۹ و ۱۶۰ سوره صافات که خدای سبحان می‌فرماید: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ - إِنْ أَعْبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» در این آیات ابتدا ذات الهی منزّه از آنچه برای او به عنوان وصف ذکر می‌کنند، معرفی شده و سپس یک استثناء منقطع آورده می‌شود تا معلوم کند که توصیف مخلصین با توصیف دیگران متفاوت است؛ زیرا؛ دیگران هر قدر هم که در توصیفشان صادق باشند، حتی اگر به مقام مخلصین هم رسیده باشند، چون هنوز پایبند به جنبه‌های خلقی خود هستند و از خویش عبور نکرده‌اند، در کنار این توصیف نیازمند به تنزیه هستند اما عباد مخلصین خدا که هیچ رنگی از انانیت در آنها باقی نمانده است، خدا خود را به آنها می‌شناساند و در وجود آنها تجلی می‌کند. و چون خودیتی برای آنها باقی نمانده است و هیچ حجابی بین آنها و خدای سبحان باقی نیست، توصیف آنها دیگر نیازمند به تنزیه نیست.

برای تأیید این توضیح در مورد دیدگاه ملاصدرا، علاوه بر مطالب فوق، می‌توان به نکته‌ای در جلد هفتم اسفار استناد کرد؛ در آنجا پس از بیان اینکه برای باطن انسان مراتب مختلفی وجود دارد و ادراکات انسان نیز به همین دلیل متفاوت و دارای مراتب هستند، می‌گوید؛ روح انسانی، گاهی در مرتبه بدن و حواس نزول کرده و اشیاء را از عالم حس ادراک می‌کند. گاهی هم اشیاء را در عالم تخیل و تمثلات جزئی ادراک می‌کند. گاهی از این مراتب هم بالاتر رفته و تلقی معارف عقلیه می‌کند و جواهر عقلیه را در عالم امر ادراک می‌کند. تا اینجا ادراکات انسان همگی از وراء حجاب است؛ حال یا این حجاب حس است و یا خیال و یا حتی عقل. اما روح انسان در اینجا متوقف نمی‌شود، بلکه گاهی ترقی پیدا کرده به گونه‌ای که معارف الهیه را بدون هیچ واسطه و حجابی دریافت می‌کند؛ زیرا؛ رسالت و حیطة تصرفات حس، تنها عالم خلق و تقدیر است و رسالت و تصرفات عقل نیز

عالم امر و تدبیر است. اما آنچه فوق عالم خلق و امر است از دسترس حس و عقل خارج است و این دو محبوب از آن مرتبه هستند. در واقع نور حق را تنها با نور حق می‌توان دریافت و این همان معنای «اعرفوا الله بالله» است که در روایت امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۳۷) در اینجا دیگر اشاره‌ای به تنزیه نمی‌کند و مستقیماً به بحث از معرفت شهودی نسبت به حق می‌پردازد.

۳-۲. تفسیر سوم

ملاصدرا در تفسیر «معرفه‌الله‌بالله» بیان دیگری هم دارد که به ظاهر متفاوت است با آنچه تا به حال ذکر شد؛ «کافی نقل می‌کند: شخصی از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) سؤال کرد؛ چگونه رب خود را شناختی؟ امام (علیه‌السلام) پاسخ می‌دهد؛ «بما عرفنی نفسه». آن شخص می‌گوید: خداوند چگونه خود را به تو شناسانده است؟ حضرت در پاسخ به او می‌فرماید: هیچ صورتی شبیه او نیست و به حواس درک نشود و به مردم سنجیده نشود. در عین دوری نزدیک است و در عین نزدیکی دور است. برتر از همه چیز است و گفته نشود چیزی برتر از اوست...». صدرا ذیل این روایت توضیحاتی دارد که حاصل آن معنای جدیدی از «معرفه‌الله‌بالله» است.^۱ او می‌گوید منظور سائل این است که؛ با چه وسیله‌ای خدای خود را شناخته‌ای؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: به واسطه تعریفی که خدا از خودش کرده است نه به تعریفی که دیگران کرده‌اند؛ معرفت من، با وساطت معلم و یا نقل روایت و یا شنیدن از کسی و یا شهادت دیگران و یا هیچ واسطه دیگری صورت نگرفته است بلکه با تعریف خود خدا خودش را، حاصل شده است. معرفه‌الله، آنگاه معرفه‌الله است که شخص در حصول آن، غیر خدا را مؤثر و کارآمد نبیند. ظاهر این بیان این است که معرفت حق تعالی به واسطه کلام الهی حاصل می‌شود؛ یعنی برای اینکه خدا را بشناسیم باید ببینیم که خود خدای سبحان، خودش را در کلام خویش چگونه معرفی می‌کند. اما با دقت در فرازهای دیگر این عبارت، مقصود روشن‌تر می‌شود؛ زیرا؛ او می‌گوید: این معارف، از سطح فهم و

۱. معنی قول السائل: بم عرفت ربک؟ ای بای و سیله عرفت؟ فاجاب علیه‌السلام: بما عرفنی نفسه، ای بتعریف الله ایای نفسه لا بتعریف غیره من معلم اخر او نقل روایه... و من هاهنا خرج معنی آخر لقوله علیه‌السلام: اعرفوا الله بالله فی الحدیث السابق (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۴)

درک عادی انسان فراتر است؛ یعنی کسی که ذوق عرفانی و شهودی نداشته باشد، در واقع با این معارف سنخیتی ندارد و از این جهت نمی‌تواند به آن دست پیدا کند و بلکه اساساً سنخ این گونه معارف به صورتی است که تنها با تعریف و تعلیم الهی حاصل می‌شود. هر کسی قابلیت دریافت این معارف را از این طریق ندارد بلکه تنها برای کسانی که بینه و دلیل روشنی از جانب خدا برای آنها هست، این طریق باز است.^۱ این تعبیر محتوای همان فرمایش امام صادق (علیه‌السلام) است که به عنوان بصری فرمود: «لَيْسَ الْعِلْمُ بِالْتَّعَلُّمِ إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَفْعُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَرِيْدُ اللهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَنْ يَهْدِيَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۲۵) یعنی حقیقت علم، نوری است که خدای متعال، آن را به قلب کسی که اراده هدایتش را داشته باشد قرار می‌دهد و شناخت خدا نیز از همین قبیل علوم حقیقی است و بلکه اول العلم و اساس العلم است. بنابراین «اعرفوا الله بالله» به این معنی می‌شود که باید به مرتبه‌ای بررسی که خدا خودش را به تو بشناساند و خودش و اوصاف خودش را به تو بنمایاند. در این تفسیر معرفت خدا، فعل و اشراق الهی است و عارف تنها زمینه و معدنات این اشراق را فراهم می‌کند. به بیان دیگر عارف با کار علمی و برهانی سنگین و همچنین مجاهده معنوی طاقت فرسایی که انجام می‌دهد به مرتبه‌ای می‌رسد که جان او آماده دریافت مرتبه‌ای عالی از معارف است و آن اینکه خدای سبحان خود را به نحو شهودی به او می‌شناساند. سبزواری نیز این تفسیر را پذیرفته و در جاهای مختلفی از حواشی اسفارش به آن اشاره می‌کند: «یعنی اعرِفُوا الله بالله فبوصفه نفسه صفوه و بنوره اعرِفوه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۴۲۰) در جلد هفتم نیز بعد از اینکه صدرا به مناسبت این حدیث شریف را نقل می‌کند، حاجی ذیل آن حاشیه‌ای می‌نگارد و رابطه با «اعرفوا الله بالله» می‌گوید؛ خدا را به واسطه نوری که خودش به قلب شما اشراق می‌کند بشناسید و به او تقرب پیدا کنید تا اینکه مصداق این فرمایش قدسی حق تعالی شوید که فرمود: «هرگاه بنده‌ام را دوست بدارم، خود گوش و چشم و زبان او خواهم شد؛ با من می‌شنود، با من می‌بیند، با من سخن می‌گوید و

۱. و اعلم ان هذه المعارف مما تقصر العبارة عن حق بيانها و لا يمكن تفهيمها لاحد ممن لم يذق هذا المشرب بالوجدان عقيب البرهان و لا يحصل ذلك الا بتعريف الله و تعليم من لدنه لمن كان على بينة من ربه (همان، ص ۶۵).

با من خشم می‌گیرد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۵۲).^۱
 او در شرح حدیث نورانیت امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۷۵۷) و نیز شرح دعای صباح امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) به همین مطلب اشاره کرده و به شرح این محتوا پرداخته است. در کتاب شرح‌الاسماء نیز می‌گوید خداوند برهان و دلیل بر خویشتن است چنانکه در دعای صباح وارد شده است؛ «یا من دل علی ذاته بذاته» یعنی؛ ای کسی که با ذات خودش راهنمای به سوی خویشتن است. در دعای ابوحمزه ثمالی نیز وارد شده است؛ «بک عرفتك و أنت دللتنی علیک و دعوتنی إلیک، و لو لا انت لم أدر ما أنت» یعنی؛ به سبب تو، تو را شناختم و تو بودی که مرا به سوی خودت راهنمایی و دعوت کردی و اگر تو نبودی درک و شناختت برای من ممکن نبود. همچنین در دعای عرفه چنین آمده است؛ «أ لغيرک من الظهور ما لیس لک؟! متی غبت حتّی تحتاج إلی دلیل یدلّ علیک؟! متی بعدت حتّی تكون الآثار هی الّتی توصل الیک؟! عمیت عین لا تراک و لا تزال علیها رقیبا! و خسرت صفة عبد لم تجعل له من حبک نصیبا» یعنی آیا می‌تواند چیز دیگری ظاهرتر از خود تو باشد تا او وسیله ظهور تو گردد؟ کی پنهان بوده‌ای تا نیازمند به برهان باشی که بر تو دلالت کند؟ کی دور بوده‌ای تا به وسیله آثار به تو رسند؟ کور باد آن چشمی که تو را نبیند و دیده‌بان خود نداند! و زیانمند باد معامله بنده‌ای که بهره از دوستی‌ات به او نداده‌ای (سبزواری، ۱۳۹۹، ص ۱۷۲).

گرچه این تفسیر نیز مانند تفسیر نخست بر اساس علم حضوری و اشراقی است اما با این وجود متفاوت با آن است؛ زیرا؛ اعم از طریق اول است. توضیح اینکه طریق اول تنها مرحله‌نهایی فناء فی الله را شامل می‌شود که همان مرتبه مخلصین و صدیقین است، اما این طریق مراتب پایین‌تر را نیز شامل می‌شود و به تعبیری جامع بین طریق اول و دوم است.

۴-۲. تفسیر فرازهای دیگر روایت

حال سؤالی در اینجا مطرح می‌شود و آن اینکه؛ بر اساس این تفاسیر، دو فراز دیگر روایت

۱. یعنی عرفوا الله بنور وارد من عنده علی قلوبکم و تقرّبوا إلیه حتّی یدلّ فی حقکم قوله الحق: بی بیصر و بی یسمع (همان، ج ۷، ص ۳۷).

چگونه باید معنی شود؟ هرچند خود ملاصدرا به این سؤال به صورت اختصاصی نپرداخته اما از لابلای مطالبش می‌توان بر اساس هر یک از این تفسیرها به این پرسش پاسخ داد؛ اما بر اساس تفسیر اول و سوم، معنای ادامه روایت این می‌شود که معرفت به حقیقت رسول و همچنین اولی الامر نیز تنها از طریق فنای تام در مقام آنها و اتحاد با مقام آنها قابل دسترسی می‌باشد (سبزواری، ۱۳۶۸، حواشی بر اسفار، ج ۳، ص ۴۲۵) وقتی که در سیر وجودی و سلوکی، با حقیقت رسالت و ولایت اتحاد حاصل شود، در این صورت است که معرفت حقیقی به رسول و اولی الامر برای انسان حاصل می‌شود. مرحوم حاجی در حاشیه اسفار برای توضیح «اعرفوا الرسول بالرسالة» نبوت را به دو قسم تقسیم می‌کند؛ نبوت تعریفی (نبوت انبائی) و نبوت تشریحی. نبوت تعریفی، مقام انبیا از معرفت ذات و صفات و اسماء الهی است. اما نبوت تشریحی، همه این موارد بعلاوه تبلیغ احکام و تأدیب انسان‌ها به اخلاق الهی و همچنین قیام به سیاست و تشکیل حکومت می‌باشد که این در واقع اختصاص به رسالت دارد. حال مراد از این فراز روایت همان وراثت از انبیا و رسل الهی است که مختص به کمترین از انسان‌هاست و این مقام حاصل نمی‌شود مگر با اتحاد روح انسان با مقام رسالت رسول الهی.^۱ از این جهت است که نقل شده: کسی که حافظ قرآن باشد گویی که نبوت در وجود او گنجانده می‌شود. البته باید توجه داشت که از اجر و نتیجه عظیمی که برای این حفظ بیان شده است، روشن می‌شود که منظور از این حفظ صرف در ذهن داشتن نیست بلکه یکی شدن با قرآن است همان طور که رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) با قرآن یکی است. در نقل دیگری نیز وارد شده است که اینان کسانی هستند که درست است که در زمره انبیا الهی نیستند اما انبیا و شهدا به مقام آنها غبطه می‌خورند.

در مورد اولی الامر نیز می‌گوید این معرفت، از نوع شدن است نه صرفاً علم و دانستن. به عبارت دیگر نوعی اقتدار و تسلط بر تکوین عالم است که در اثر اتحاد با مقام امامت

۱. أی نبوة التعریف الحاصلة فیکم ... و لو کان كذلك لکان المراد الوراثة عن الرسول المتحققة فی الکمل حتی أن الفقهاء مظهرة و قد ورد: أن من حفظ القرآن فقد أدرجت النبوة بین جنبیه بل قد روی: أن لله عبادا لیسوا بأنبیاء یغبطهم النبیون و أنه قال: إن فی أمتی محدثین مکلمین (سبزواری، حواشی بر اسفار، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۳۷).

برای کاملین حاصل می‌شود. این همان شناخت لمی نبوت و ولایت می‌شود؛ یعنی شناخت از بالا و از طریق سیر معرفتی در ذات و صفات و افعال الهی است و سیری معرفتی حضوری است که ملازم با طی مراتب ولایت است.^۱

و اما بر اساس تفسیر دوم، معنای دو فراز دیگر به این صورت می‌شود که پس از آنکه ارتباط حضوری با این ذوات مقدسه حاصل شد، از طریق نفی و سلب صفات الهی از طرفی و صفات سایر انسان‌ها از طرف دیگر، معرفت به آنها را تکمیل کنید؛ زیرا؛ اگر نفی صفات الهی نشود، در مورد آنها دچار غلو می‌شوید و اگر نفی صفات مخلوق نشود، آنها را مثل سایر انسان‌ها محکوم به خطا و اشتباه می‌کنید.

۳. بررسی کلام صدرالمتألهین

چنانچه گذشت حدأقل سه راه برای تفسیر «معرفة الله بالله» در کلام ملاصدرا وجود دارد که هر یک را باید به صورت جداگانه مورد بررسی قرار داد؛

۳-۱. بررسی تفسیر اول

بیان اول بیان خوب و دقیقی است هرچند که نیازمند به تکمیل است؛ زیرا؛ ظاهر کلام او این است که این مرتبه از معرفت، قبلا برای عارف حاصل نبوده است و در اثر طی طریق برای او حاصل می‌شود. درحالی‌که این معرفت حقیقتا برای انسان حاصل است و فقط مغفول واقع شده است. به عبارت دیگر ملاصدرا در این بیان، معرفة الله بالله را از نوع معرفه شهودی می‌داند که برای سالک حاصل می‌شود در صورتی که این معرفت برای انسان حاصل است و تنها مورد غفلت واقع شده است. تفاوت عارف و غیر عارف در اینجا در این است که عارف، به آنچه در درون خود دارد التفات پیدا کرده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵).

۱. أی بصیرورتکم من الولاة لا العارفين بمعنى العالمين بالحقائق فقط بل المقتدرين المتصرفين أيضا ذوی الأوامر التکوینیة التسخیریة (همانجا).

۲-۳. بررسی تفسیر دوم

این بیان گرچه در جای خود صحیح و مهم است اما اگر به عنوان تفسیری برای «معرفة الله بالله» در نظر گرفته شود، با ملاحظات مذکور مواجه است؛

همان طور که قبلاً گذشت تفسیر دوم، بر اساس این تصور است که بیان کلینی، جزئی از متن روایت است. با وجود این تصور عملاً نمی‌شود روایت را فارغ از این بخش معنی کرد. به عبارت دیگر از آنجا که او شرح کلینی را ادامه روایت پنداشته است، متنی از معصوم (علیه السلام) در مقابل او قرار دارد که بخشی از این متن، بخش دیگرش را توضیح می‌دهد؛ به همین دلیل خود را موظف می‌بیند بر اساس توضیحی که در خود روایت آمده کار را پیش ببرد و این خود مانع از تفسیر دقیق روایت است.

ملاصدرا روایت «اعرفوا الله بالله» را ابتدا دو صورت توضیح می‌دهد؛ یکی معرفت صدیقین و اولیاء الهی که از طریق شهود و علم حضوری حاصل می‌شود و دیگری معرفت محجوبین که از طریق سلب و تنزیه حق تعالی حاصل می‌شود. در مورد گروه دوم، هرچند ظاهر کلام او این است که معرفت آنها نسبت به حق تعالی، معرفتی کاملاً سلبی است اما در این نوشتار تلاش شد که این تفسیر از حالت سلبی محض خارج شود. لکن هنوز یک سؤال باقی است و آن اینکه وجه جمع بین این دو گروه که معرفت هر دوی آنها «معرفة الله بالله» است چیست؟ به بیان دیگر چه چیزی باعث شد تا معرفت محجوبین هم «معرفة الله بالله» محسوب شود؟ و حال اینکه حقیقتاً بین این دو معرفت فرسنگ‌ها فاصله است؛ زیرا؛ معرفت گروه اول به نحو حضوری و شهودی است و معرفت گروه دوم در مواردی مطلقاً به صورت حصولی است و در مواردی هم که ادراک حضوری است چون شهود تام نیست، مخلوط با سلب است و از این جهت حصولی است.

این تفسیر نوعی معرفت با واسطه است؛ یعنی شناختی است که از طریق ممکنات حاصل شده است؛ زیرا؛ ابتدا مخلوق و صفات مخلوق در نظر گرفته شده و سپس این اوصاف از خدای سبحان سلب شده است. این در حالی است که ظاهر این روایت و برخی از روایات دیگری که قبلاً بیان شد این است که در صدد نفی واسطه در شناخت خداوند است و این معنی با توجه به روایت پنجم که نقل شد روشن تر می شود.

این ملاحظات در صورتی است که تکمیلی که در توضیح کلام صدر را بیان شد را بپذیریم. اما اگر این تکمیل را لحاظ نکنیم، اشکالات تفسیر کلینی، از جمله ناسازگاری با ظاهر روایت و همسوی با الهیات سلبی، به کلام او نیز وارد است.

۳-۳. بررسی تفسیر سوم

این تفسیر، گرچه حامل معارفی بلند است که به گفته خودش از دسترس محجوبین از ادراک شهودی خارج است اما اینکه تفسیر «معرفة الله بالله» محسوب شود، با ملاحظاتی روبروست؛

این تفسیر در مورد جمیع طرق الی الله و بلکه جمیع علوم و معارف صادق است؛ یعنی تحقق تمام علومی که برای انسان حاصل می‌شود حقیقتاً اشراقی است از جانب خدای تعالی. به لحاظ هستی‌شناسی هر علمی از هر عالمی اشراق و فیضی است از حق. بنابراین تفسیر نه تنها تفاوتی بین طرق الی الله وجود ندارد بلکه اساساً هیچ تفاوتی بین تمام علوم حاصل برای انسان نخواهد بود.

این بیان نیز با ظاهر روایت سازگار نیست؛ زیرا؛ ظاهر روایت این است که در صدد بیان طریقی در کنار سایر طرق معرفه‌الله است. درحالی‌که بر اساس ملاحظه اول تمامی طرق الی الله در این مسئله مشترک هستند. مگر اینکه چنانچه گذشت این تفسیر، صرفاً بیان دیگری از تفسیر اول باشد که در این صورت این ملاحظات وارد نیست. اما خود ملاصدرا این بیان را بیانی دیگر معرفی کرده است.

با توجه به این بیان هر سه فراز این روایت باید معرفه‌الله باشد؛ یعنی باید می‌فرمود «اعرفوا الرسول بالله و اعرفوا اولی الامر بالله»؛ زیرا؛ این شناخت‌ها نیز اشراقی از جانب حق است.

نتیجه

ملاصدرا، روایت «اعرفوا الله بالله» را سه گونه تفسیر می‌کند که تفسیر دوم و سوم، به خاطر ملاحظات موجود در آنها نمی‌توانند شرح مناسبی برای معرفه‌الله بالله باشند. اما تفسیر اول، علاوه بر اینکه بیانگر معارف عالی است؛ توضیح خوبی برای این دسته از روایات محسوب می‌شود. اما به نظر می‌رسد که این بیان باید با بیان علامه طباطبائی تکمیل شود که در جای خود باید به آن پرداخته شود. تفسیر یک روایت بدون توجه به روایات دیگری که هم افق با آن هستند امکان‌پذیر نیست. برای تبیین یک حدیث باید به صورت دسته‌ای روایات را مورد مطالعه قرار داد. کار مهم علامه طباطبائی در المیزان، که معروف به تفسیر قرآن به قرآن است، در روایات و خصوصاً روایات عقیدتی و معرفتی نیز باید انجام شود؛ یعنی شرح روایات هم باید با توجه به روایات دیگر صورت پذیرد.^۱ حال در تحلیل معرفه‌الله بالله، با

۱. روشن است که این بیان به معنای نفی نقش مهم عقل و شهود در تبیین متون دینی نیست.

مراجعه به روایات این باب از جمله روایاتی که در ابتدای این نوشتار بیان شد، برخی از ویژگی‌های این نوع معرفت روشن می‌شود؛ از جمله:

۱. بین این نوع معرفت و اثبات وجود خدا تفاوت وجود دارد.
 ۲. معرفه‌الله‌بالله، طریقی مستقل و در مقابل سایر راه‌های خداشناسی است.
 ۳. این طریق، برتر از سایر راه‌های خداشناسی است.
 ۴. معرفه‌الله‌بالله، معرفتی جزئی و شخصی است.
 ۵. این طریق، ناظر بر علم حضوری و شهودی است.
 ۶. این معرفت، بدون وساطت خلق حاصل می‌شود.
 ۷. همگان از این نوع معرفت بهرمنند هستند اما اکثر انسان‌ها غافل از آن هستند.
- تنظیری که در کلام امام صادق (علیه السلام) آمده است می‌تواند این معنی را روشن‌تر کند؛ هنگامی که برادران حضرت یوسف برای بار سوم به مصر آمده و با ایشان روبرو شدند، حضرت یوسف به آنها فرمود: «هل علمتم ما فعلتم بیوسف و أخیه إذ أنتم جاهلون» 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 جستجو کنند، گفتند: «أءنک لأنت یوسف؟» نگفتند یوسف تویی، بلکه گفتند تو یوسفی. جناب یوسف هم در پاسخ آنها فرمود: «أنا یوسف» یعنی همان کسی را که می‌شناسید یوسف است. امام صادق (علیه السلام) به این تعبیرات قرآن کریم اشاره کرده و می‌فرماید: برادران، یوسف را به خود یوسف شناختند نه به غیر او؛ «فعرّفوه به ولم یعرفوه بغيره». امام صادق (علیه السلام) بعد از این تنظیر، درباره «معرفه‌الله‌بالله» می‌فرماید: نه تنها او را می‌شناسی بلکه خودت را نیز به او می‌شناسی، نه اینکه نفس خویش را به نفس خود و از منبع نفس خویش بشناسی (ر.ک: ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۹).

منابع و ماخذ

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق)، التوحید، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۶۷)، من لا یحضره الفقیه، مترجم: علی اکبر غفاری، چاپ اول، تهران: نشر صدوق.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ ق)، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، توحید در قرآن، چاپ چهارم، قم: اسراء.
۷. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۶)، رسائل حکیم سبزواری، تهران: اسوه.
۸. سبزواری، ملاهادی (۱۳۹۵)، شرح دعای صبح، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه تهران.
۹. سبزواری، ملاهادی (۱۳۹۹)، شرح الأسماء، چاپ ششم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، شرح أصول الکافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، المظاهر الإلهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، قم: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: بوستان کتاب.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، کسر اصنام الجاهلیة، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۵)، شرح الاصول الکافی، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۰)، رساله المشاعر، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ ق)، شرح الهدایة الاثیریة، بیروت: مؤسسه التاریخ

- العربی.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق)، *السوافی*، چاپ اول، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین (علیه السلام).
۲۲. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۱۸ق)، *علم الیقین*، چاپ اول، قم: بیدار.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چاپ یازدهم، تهران: صدرا.
۲۶. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الامالی*، چاپ اول، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۷. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۲)، *چهل حدیث*، چاپ ۲۹، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

References

1. *Holy Quran*
2. *Nahj al-Balagha*
3. Ibn Baboyeh, Muhammad bin Ali (1398), *Al-Tawheed*, first edition, Qom: Society of Teachers.
4. Ibn Baboyeh Qomi, Muhammad bin Ali (1367), *I don't know Yahdrah al-Faqih*, translator: Ali Akbar Ghaffari, first edition, Tehran: The Publication of Sadoq.
5. Ibn Shuba Harrani, Hasan bin Ali (1404), *Gift of Wisdom*, Qom: Society of Teachers.
6. Javadi Amoli, Abdullah (1387), *Monotheism in the Qur'an*, fourth edition, Qom: Isra Publishing Center.
7. Sabzwari, MullaHadi (1376), *Letters of Hakim Sabzevari*, Tehran: Osweh Publications.
8. Sabzwari, MullaHadi (2015), *Description of the Sabaah prayer*, fourth edition, Tehran: University of Tehran.
9. Sabzwari, MullaHadi (2019), *Description of names*, sixth edition, Tehran: University of Tehran.
10. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1366), *Description of the principles of al-Kafi*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
11. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1366), *Commentary on the Holy Qur'an*, Qom: Bidar Publications.
12. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1368), *The Supreme Wisdom in the Four Journeys of Wisdom*, Qom: Al-Mustafawi School.

13. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1378), *The Manifestations of God in the Secrets of Uloom al-Kamaliya*, Qom: Sadra Islamic Wisdom Foundation.
14. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1381), *Description of Zad al-Mosafer*, Qom: Bustan Ketab.
15. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1381), *Breaking the Idols of Ignorance*, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation.
16. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1382), *Al-Shawahid al-Rabbiyyah in al-Manahaj al-Solukiyyah*, first edition, Tehran: Hekmat Sadraei Foundation.
17. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1385), *Al-Kafi explanation*, first edition, Tehran: Hekmat Sadraei Foundation.
18. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1400), *Resala al-masha'ir*, third edition, Qom: Bustan Ketab.
19. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1422), *Description of the ethereal guidance*, Beirut: Al-Tarikh al-Arabi Foundation.
20. Tabatbai, Mohammad Hossein (1417), *Al-mizan in Tafsir al-Qur'an*, fifth edition, Qom: Islamic Publications Office.
21. Faiz Kashani, Mohammad Mohsen (1406), *Al-Wafi*, Isfahan: first edition, Library of Amir al-Mominin (peace be upon him).
22. Faiz Kashani, Mohammad Mohsen (1418), *Ilm al-Yaqin*, first edition, Qom: Bidar Publications.
23. Kolaini, Muhammad bin Yaqub (1407), *Al-kafi*, fourth edition, Tehran: Islamic Library.
24. Majlesi, Mohammad Baqir (1403), *Bihar al-Anwar*, second edition, Beirut: Revival of Arabic Heritage.
25. Motahari, Morteza (1386), *Principles of Realism Philosophy and Its Method*, eleventh edition Tehran: Sadra Publications.
26. Mufid, Muhammad bin Muhammad (1413), *Al-Amaali*, first edition, Qom: Sheikh Mufid Congress.
27. Mousavi Khomeini, Seyed Ruhollah (1382), *Forty Hadiths*, twenty-ninth edition, Tehran: Institute for Editing and Publishing the Works of Imam Khomeini.