

معرفت شهودی به حق تعالی در عرفان و حیانی

محمدجواد رودگر*

چکیده

معرفت شهودی حاصل سیر و سلوک از رهگذر تزکیه باطن، تذکیه عقل و تضحیه نفس است که با طی مقامات معنوی و منازل سلوکی تا فنای فی الله و مقام قرب وجودی به حق تبارک و تعالی امکان پذیر است. مقصود ما در معرفت شهودی به حق تعالی، شهود قلبی وجه الله اعم از شهود عین الیقینی و شهود حق الیقینی - شهود با چشم باطنی نه ظاهری - است. پرسش نوشتار حاضر این است که آیا شهود حق تعالی ممکن است یا ممتنع؟ برونداد مقاله در پاسخ به پرسش یادشده نیز چنین است که آنچه در خداشناسی اعم از خداشناسی حصولی و حضوری محال و ناممکن است، همانا شناخت کنه ذات حق سبحانه و احاطه معرفتی به «الله» تبارک و تعالی است که در حقیقت منطقه ممنوعه تکوینی است و احدی از انسان‌ها حتی انبیا و اولیا بدان راه ندارند؛ چه اینکه هویت غیبیه مطلقه حق سبحانه نه اسمی و نه رسمی برای اوست؛ لکن شناخت «وجه الله» از راه شهود باطنی ممکن است. فرضیه مقاله نیز امکان شناخت شهودی وجه الله در عرفان و حیانی است. برونداد نوشته پیش روی نیز عبارت است از: ۱. امکان شناخت شهودی وجه الله؛ ۲. استحاله شناخت شهودی ذات حق سبحانه با برهان اطلاق ذاتی و بساطت وجودی حق تعالی؛ ۳. راه‌های شناخت حق اعم از شناخت خدا به خدا، شناخت خدا به نورانیت وجودی پیامبر و امام و شناخت شهودی خدا از راه معرفت نفس.

واژگان کلیدی: خدا، شهود، ذات حق، وجه الله، اطلاق ذاتی، خداشناسی و عرفان و حیانی.

* دانشیار و عضو پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

خداشناسی یکی از بنیادی‌ترین مقولات معرفتی اعم از معرفت کلامی، فلسفی، عرفانی و نیازهای وجودی انسان در طول قرون متمادی بوده و هست. مقوله‌ای که همواره تازگی و جذبه خاص به خودش را دارد و نه تنها کهنه نشده و به حاشیه نمی‌رود، بلکه نوشونده و در متن اندیشه و عمل انسان و ساری و جاری در زندگی اوست. پرسش‌هایی چون خدا چیست و چگونه تصور و تصدیق می‌شود؟ خداشناسی امکان دارد یا ندارد؟ از چه راه‌هایی می‌توان به معرفت خدا دست یافت؟ کدامین راه خداشناسی بهترین، نزدیک‌ترین و کارآمدترین راه است؟ رابطه خدا با انسان و جهان از چه سنخ رابطه‌ای است؟ حتی مکاتب و فلسفه‌هایی که بنیاد الحادی و متریالیستی دارند نیز همواره در خدا و هویت و ماهیت او تفکر کرده، در قبض و بسط معرفتی و نظری نسبت بدان قرار دارند.

در اینکه مسئله خدا ذهن و دل همه انسان‌ها را از حیث معرفتی به خود مشغول کرده است، سخنی نیست. خدایی که متکلمان تصور کرده‌اند چگونه خدایی است و چه طریقی را در شناخت او معرفی کرده‌اند؟ خدای فیلسوفان چگونه خدایی است و راه‌های شناختش چیست؟ خدایی که عارفان معرفی کرده و راه‌های معرفت بدان را نشان داده‌اند کدام است؟ هر کدام از اهمیت خاصی در ساحت تفکر و حوزه معرفت برخوردارند؛ لکن آنچه در این نوشتار مقصود و مهم است، این است که در عرفان و حیانی و اهل بیته، مقصود از خداشناسی چیست و از چه راهی ممکن است؟ به بیان دیگر خداشناسی شهودی یا عرفانی در عرفان و حیانی دارای چه ماهیتی است و قلمروش تا کجاست؟ آیا در عرفان و حیانی امکان شناخت ذات حق تعالی ممکن است؟ آیا در عرفان و حیانی منظور از خداشناسی عرفانی، شناخت «وجه‌الله» است؟ در هر صورت مقصود از شناخت شهودی خدا و حدود و گستره آن چیست؟ بنابراین در معرفت به اینکه بر اساس معارف و حیانی مشهود قبل از شاهد و شهود حضور دارد و معرفت شاهدانه و حاضرانه حق سبحانه و تعالی مهم است نه معرفت غایبانه، خود نکته‌ای نغز و پرمغز در عرفان و حیانی است. حال آیا امکان معرفت‌الله هست یا نه؟ اگر آری به چه معنایی؟ معرفت به ذات یا وجه؟ اگر معرفت به وجه است

چگونه و از چه راهی؟ راستی معرفت به خدا از راه خدا یا ذات به ذات یعنی چه؟ مبنای عقلی و نقلی معرفت ذات به ذات چیست؟ مسائل یادشده در حوزه معرفت‌شناسی از اهمیت خاصی برخوردارند و بایسته است از طریق نصوص دینی با تبیین‌های عرفانی مورد تحقیق و تدقیق قرار گیرند که نوشتار حاضر عهده‌دار مباحثی در همین زمینه‌هاست.

۱. چیستی شناخت شهودی

معرفت به ماهیت شهود، شناخت شهودی و شاخص‌های آن یا تصور درست و تلقی دقیق از آن می‌تواند نقش بسزایی در تبیین و تحلیل خداشناسی عرفانی، امکان یا عدم امکان یا قول به تفصیل در امکان شناخت عرفانی به خدا داشته باشد؛ بنابراین لازم است اندکی در این مسئله بحثی صورت گیرد. شناخت شهودی شناختی است که بدون وساطت صورت و مفهوم ذهنی به ذات عینی معلوم، تعلق می‌گیرد. عبدالرزاق کاشانی می‌نویسد: «شهود عبارت است از مشاهده حق به حق و شهود مجمل در مفصل که عبارت است از مشاهده احدیت، در کثرت و شهود مفصل عبارت است از مشاهده کثرت در ذات احدیت» (کاشانی، ۱۳۶۷، ص ۱۵۳-۱۵۴). معرفت و شهود در اصطلاح عرفان و تصوف عبارت است از: دیدار حقایق به چشم دل و قلب پس از گذران مقامات و درک کیفیات احوال. استاد محمدتقی جعفری درباره «ادراک شهودی» می‌نویسد: مقصود از شناخت شهودی عبارت است از تماس مستقیم درون با واقعیت غیرقابل تماس حسی طبیعی و عقلانی... در حقیقت شهود عبارت است از بینایی درونی واقعیت با روشنایی خاصی که از بینایی حسی و شناخت عقلانی قوی‌تر و روشن‌تر است و با نظر به حالات گوناگون درونی در تماس با واقعیات، این نوع بینایی قابل انکار و تردید نیست. شناخت شهودی در حالات رؤیایی و تجربیدی بیشتر بروز می‌کند تا در حالات طبیعی (جعفری، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۲۸۱). استاد جوادی آملی نیز درباره خصوصیت شناخت شهودی (شهود دیداری و شنیداری در عالم خواب، در عالم بیداری یا بین خواب و بیداری) چنین می‌گوید:

کسی که دارای «شناخت شهودی» است در نگاه خود حقایقی را می‌بیند و با گوش خود کلماتی را می‌شنود که دیگران از دیدن و شنیدن آنها محروم هستند؛ همان‌گونه که دیگران گرمای آتش را

احساس می‌کنند و یا صداهای گوناگون را تشخیص می‌دهند و صاحبان آن صداها و معانی مربوط به آنها را می‌شناسند، کسانی که دارای شناخت شهودی هستند نیز از نگاه به اشیای مختلف و در برخورد با امور متفاوت، مناظر و یا اصوات گوناگونی را دیده و یا می‌شنوند که در آنها شک و تردید ندارند... چون روح در آغاز ضعیف است، حواس بیرونی و اشتغال‌های طبیعی مزاحم و مانع از ادراک باطنی او می‌گردند، در چنین حالتی است که با قطع سرگرمی‌های بیرونی در حالت خواب زمینه مناسب برای سفر درونی فراهم می‌شود و گرنه آن چشم و گوش که در خواب به مشاهده حقایق نایل می‌گردند، در بیداری نیز همراه انسان می‌باشند. نفس چون قوی شد، نه تنها مشاهدات بیرونی برای او مزاحمتی ایجاد نمی‌کنند، بلکه کمک او در شهود خارجی نیز می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، «الف»، ص ۴۰۷-۴۰۹).

در قرآن مجید نیز مواردی از این نوع شناخت با صراحت بیان شده است: «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض» (انعام: ۷۵). نشان‌دادن و ارائه عالم ملکوت به انسان، تنها از راه علم شهودی و نه حصولی میسر است. یا فرمود: «و اذا اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالوا بلی» (اعراف: ۱۷۲). تعبیر استاد جوادی آملی ایت گونه است:

در فرهنگ قرآن و روایات اهل بیت^(ع) برای انسان‌های کمال‌یافته، نوعی رؤیت ثابت شده است که نه در حد طبیعت با چشم سر، و نه در حد مثال با چشم خیال، و نه در حد عقل با مفهوم ذهنی میسر است؛ بلکه در سوادای دل با شهود منزّه از هرگونه آرایش مادی و مثالی و مفهومی است. شهود قلبی از علم حصولی و ادراکات حسّی جداست و اگر در متون مقدس دینی، سخن از لقا و نظر و رؤیت خدا مطرح است، مقصود همین قسم است و از چشم دل هم به «بصیرت» تعبیر می‌شود... رؤیت الهی با بصیرت، متوقف بر پاکی دل

است و پاکی دل متوقف بر حسن فعلی و فاعلی است و رسیدن سالک به این مقام برین مراقبت مستمر طلب می‌کند تا شیاطین را از حریم دل خود براند و نظاره‌گر حق شود؛ تا کسی بر خیال و وهم خویش مسلط نباشد، حق را نمی‌بیند؛ چون حق در مثال و وهم نمی‌آید و تا خیال و وهم کسی میدان‌دار ادراک او باشند، خدای سبحان برای او ظهور ندارد. باید تمام جوارح در بند عقل و قلب آرام گیرند تا حقیقت انسانیت از سکوی عقل به کنگره قلب پرواز کند و جمال خدایی را با چشم دل بنگرد و این، برای گروهی اندک از مؤمنان میسر است» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، «الف»، ص ۲۶۱).

لذاست که امام صادق^(ع) فرمود: «رؤیت قلبی چون رؤیت با چشم سر نیست، خدا منزّه است از آنچه مشبّه و ملحدان او را وصف می‌کنند» (صدوق، ۱۴۱۵، ص ۱۱۷، باب ۸، ح ۲۰).

ناگفته نماند که شناخت کامل خدا با علم شهودی نیز برای احدی میسر نیست؛ زیرا خداوند هویت نامتناهی وجودی است و هستی نامحدود هرگز در حیطه شهود موجود محدود واقع نمی‌شود؛ لکن تأثیر این مطلب در حد تنزیه ذات اقدس است، نه تعطیل عقل از شناخت؛ بلکه همین مطلب در حد خود، شناخت اجمالی از خدای سبحان است و همان‌گونه که افراط در شناخت موجب تشبیه ذات اوست؛ درحالی‌که خدای سبحان (لیس کمثله شیء) (شوری: ۱۱) است. تفریط در معرفت آن حضرت نیز باعث منع خرد و دل از هرگونه بینش و شهود است، در صورتی که او «نور السموات و الأرض» (نور: ۳۵) است و ظهور هر چیزی در پرتو ظهور اوست. این‌گونه شناخت، از گزند «تعطیل» و آسیب «تشبیه» مصون است، بلکه تنزیه او عین تشبیه و تشبیه وی عین تنزیه است. فهم این معنا از بارزترین مصادیق صراط مستقیم است که تشخیص آن از مو باریک‌تر و پیمودن آن از شمشیر برنده تیزتر است. البته معرفت متن ذات خدای سبحان، نه مقدور است و نه متوقع و نه مورد تکلیف و ترغیب، بلکه همواره محور تحذیر، ترهیب و تخویف بوده است (بحذرکم الله نفسّه)، هرچند اوحدی از سالکان واصل کوی معرفت، از تحیر در آن وادی

خبر داده‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، «الف»، ص ۳۴-۳۳). پس خداشناسی عرفانی همان شهود حق سبحانه از راه دل و با چشم جان است که رهاورد معرفتی آن همانا معرفت حضوری- شهودی خواهد بود.

۲. امکان و راه‌های خداشناسی شهودی

مهم‌ترین معرفت آن است که به بهترین معروف تعلق بگیرد و بهترین معروف خدای سبحان است؛ بنابراین عالی‌ترین معرفت آن است که به خدای تبارک و تعالی تعلق بگیرد؛ چنان‌که امیرالمؤمنین^(ع) در این باره فرموده است: «معرفة الله سبحانه أعلى المعارف» (آمدی، ۱۳۷۳، ح ۱۶۷۴)، «من عرف الله كملت معرفته» (همان، ح ۷۹۹۹) و چون بهترین سنخ معرفت همان شناخت شهودی است، حضرت علی^(ع) سعی داشت شناخت از خدا را از سنخ شهود فراهم کند، نه حصول. امام صادق^(ع) فرمود: وقتی امیرالمؤمنین^(ع) مشغول ایراد خطبه در منبر کوفه بود، مردی به نام «ذُغَلْب» که دارای زبانی رسا و قلبی شجاع بود از آن حضرت پرسید: آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ حضرت علی^(ع) فرمود: «ما كنت أعبد رباً لم أره: ای ذغلب من هرگز نمی‌پرستم پروردگاری را که ندیده باشم». ذغلب گفت: ای امیرالمؤمنین^(ع) چگونه او را دیدی. فرمود: ای ذغلب چشم‌ها او را از راه مشاهده دیده‌ها نمی‌بینند، لیکن دل‌ها او را با حقیقت ایمان دیده‌اند (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹)؛ زیرا هویت الهی منزّه از طبیعت است، از این رو با ابزار حسّی ادراک نمی‌شود، بلکه مبرّای از عالم مثال و هرگونه تمثّل است؛ بنابراین با ابزار خیالی و مثالی، اعم از مثال متصل و منفصل، ادراک نخواهد شد، بلکه تنها راه ادراک حضوری خدای سبحان شهود قلبی است و چنین شهود و حضوری بهره دل مؤمن است که حقیقت ایمان در متن آن نهادینه شده باشد و حقیقت ایمان که اولین شرط شهود خدای سبحان است نه محسوس است نه متخیّل؛ از این رو خود حقیقت ایمان را نه با ابزار حسّی می‌توان ادراک کرد و نه با تمثّل خیالی می‌توان تصویر کرد. نتیجه آنکه معبود عارفی که به شهود قلبی خداوند تبارک و تعالی راه یافت همانا مشهود راستین اوست و اگر کسی به چنین بارگاه منیعی، حضور نیافت معبود او همان معقول اوست، نه مشهود و چنین عبادتی عابدانه یا زاهدانه و مانند آن است، نه عارفانه؛ چه

اینکه معرفت عارفانه به معبود همانا سرچشمه عبادت عارفان معبود خواهد شد؛ از این رو در روایات آمده است: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبْدُوهُ...: خدا بندگان خودش را خلق نکرد، جز برای اینکه او را بشناسند، وقتی که او را شناختند، عبادتش خواهند کرد...» (عروسی الحویزی، ۱۴۱۱، ج ۵، ص ۱۳۲).

امام باقر^(ع) به ابو حمزه ثمالی فرمود: «إِنَّمَا يَعْبُدُ اللَّهَ مَنْ عَرَفَ اللَّهَ» (همان)؛ لذاست که علی بن ابی طالب^(ع) در خصوص شناخت شهودی قلبی حق تعالی فرمود: «هُوَ اللَّهُ الْحَقُّ الْمُبِينُ أَحَقُّ وَأَيْنُ مِمَّا تَرَى الْعَيُونَ» (همان). آری برای معرفت خداوند سبحان نیازی به تأمل در آیات آفاقی و انفسی نیست؛ بلکه می توان به او گفت: اگر خواستی به خدا پی ببری با مشاهده حقیقتی که مشهود قبل از هر چیز و معروف پیش از هر معلومی است، به آن پی ببری؛ او مشهود همه جا و همگان است؛ او بالای هر چیز مشهود است؛ هر چیزی را که می شناسیم ابتدا خدا را می شناسیم سپس آن چیز را؛ چون خداوند بالای هر چیز مشهود است. پس با مطالعه در هستی محض می توان پی به خودش برد و همین راه برای توحید کافی است. البته اوحدی از اهل معرفت، تأمل در هستی مطلق را تنها راه شناخت خدا می داند و پس از شناخت خدا با شهود آن حقیقت نامحدود، هرگز به غیر او نمی نگرند؛ یعنی حدوداً و بقائاً الهی می اندیشند (صدوق، ۱۴۱۵، ص ۳۰۶). همان طوری که در تعبیر قرآن در معرفی خدا به حضرت موسی^(ع) است: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» (طه: ۱۴). در این جمله کوتاه، قبل از اسم شریف «الله» دو مرتبه ضمیر متکلم آمده؛ یعنی مرا که می شناسی، همان «الله» هستم. همچنین در روایتی، امام صادق^(ع) به تعبیرات قرآن کریم درباره شناخت برادران حضرت یوسف^(ع) اشاره می کند و گوشزد می فرماید که برادران یوسف را به خود یوسف شناختند نه به غیر او: «عَرَفُوهُ بِهِ وَلَمْ يَعْرِفُوهُ بغيره» (حرانی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۸).

انسان سالک نیز بدون وساطت علم حصولی یا حضوری غیر خدا، برای شناخت خدای سبحان، ابتدا سراغ خود او می رود و با شناخت خدا به او پی می برد و سالک دقیق، قبل از آن که بخواهد نشان خدا را از بیگانه بیابد خود او را بدون اتحاد، حلول، امتزاج، اختلاط و التقاط یافته است؛ چون او را هرگز غیبتی نیست تا لازم باشد به کمک غیر به جستجویش

بپردازیم چنان‌که امیرالمومنین علی^(ع) فرمود: «یا من دل علی ذاته بذاته» (قمی، ۱۳۵۹، دعای صباح). کلام امام حسین^(ع) نیز از همین نمونه است؛ آنجا که فرمود:

إلهی ترددی فی الآثار یوجب بُعد المزار... کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر إلیک؟ أیکون لغيرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک؟ متى غبت حتی تحتاج إلی دلیل یدل علیک؟ ومتی بُعدت حتی تكون الآثار هی الّتی توصل إلیک؟... عمیت عین لا تراک علیها رقیباً: خدایا! جست و جوی من در آثار تو سبب می‌شود که از مقصد و مقصودم که تو هستی باز مانم.... خدایا! چگونه برای اثبات وجود تو، به چیزی که در اصل وجود خود محتاج توست، استدلال می‌شود؟ آیا چیزی یا کسی غیر تو از ظهوری برخوردار است که تو فاقد آن باشی و آن غیر بتواند مظهر و آشکارکننده تو باشد؟ کی غایب بودی تا احتیاج به دلیلی داشته باشی که تو را بنمایاند؟ کی دور بودی تا آثار و نشانه‌های ما را به تو برساند؟... خدایا! دیده‌ای که تو را مراقب خویش نبیند، کور است (همان، دعای عرفه).

به تعبیر استاد جوادی آملی: «جمله اخیر اخبار است و بیان حقیقت، نه انشای لعن و نفرین. از این رو معنایش این است: کسی که تو را نمی‌بیند، هم‌اکنون کور است، نه اینکه - إن شاء الله - کور باد! این جملات نشان می‌دهد که گوینده این کلمات، خدا را با چشم دل دیده و می‌بیند؛ چنان‌که باطن دیگران را نیز می‌نگرد» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، «الف»، ص ۱۴۰). همو در جایی دیگر امتیازات راه شهودی حق سبحانه را چنین برشمرده است: «این راه دارای امتیازاتی است که موجب شده بهترین راه شناخت خدا شمرده شود بلکه راه شناخت منحصر در این سیر باشد: «لا تُدرک معرفةُ الله إلا بالله» به برخی از این امتیازات اشاره می‌شود: ۱. وحدت راه و هدف: ویژگی برجسته این راه نسبت به راه آفاقی و انفسی این است که در این سیر «راه» و «هدف» در خارج عین هم هستند، هرچند این دو از جهت مفهوم متغایرنند؛ ۲. کوتاه‌ترین راه: راهی که عین هدف باشد نزدیک‌ترین مسیر برای

شناخت خدای سبحان است و پوینده این راه کمترین مسافت را طی می‌کند. این امتیاز همان نکته‌ای است که حضرت امام سجاده^(ع) آن را یادآور شده است: «وَأَنَّ الرَّاحِلَ إِلَيْكَ قَرِيبَ الْمَسَافَةِ»؛ راه کسی که به سوی تو سیر می‌کند کوتاه است؛ چون هیچ واسطه‌ای وجود ندارد، نه مانند سیر آفاقی، علم حصولی و مفهوم واسطه است و نه مانند سیر انفسی، معرفت شهودی نفس وسیله است؛^۳ نزدیکی هدف: در این راه «ندا» از مکان بعید نیست، بلکه به ندا نیاز نیست و بین سالک و معبود «نجوا» است. در دو جای مناجات شعبانیه به این نکته توجه داده شده است؛ یکی نجوای بنده با خدا: «وَأَقْبِلْ عَلَيَّ إِذَا نَاجَيْتَكَ» و دیگری نجوای خدا با بنده: «فَصَعِقْ لِجَلَالِكَ فَنَاجَيْتَهُ سِرًّا»؛^۴ عمیق و امن: این راه امن‌ترین و عمیق‌ترین راه معرفت خداست؛ چون سالک هم از شائبه شرک و ریا مصون است و هم از تهدید آسیب و تحدید واسطه در امان است؛ زیرا نه از وساطت علم حصولی خبری است و نه از وساطت نفس سالک اثری؛ جز به خود خدا به چیز دیگری نیاز نیست تا آن واسطه سالک را به هدف برساند و بین سالک و خدا فاصله‌ای نیست، چون راه عین هدف است. در این سیر، حقیقت (هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن) برای سالک ظهور می‌کند و توحید مبراً از شرک، حتی از شرک خفی نصیب او می‌شود؛ از این رو فرموده‌اند اگر سیر آفاق و انفس، سالک را به سیر در حقیقت هستی نرساند به توحید ناب دست نیافته است؛ چون معرفت ناب خدا جز به خود خدا ممکن نیست و در سیر آفاق و انفس راه غیر از هدف است و واسطه، حجاب بین سالک و مقصد است» (همو، ۱۳۸۳، «الف»، ص ۱۸۶-۱۸۵) و امام صادق^(ع) نیز در اهمیت و ضرورت این سنخ از شناخت حق تبارک و تعالی می‌فرماید: «إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ، فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ لَيْسَ يَعْرِفْهُ، إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ» (صدوق، ۱۴۱۵، ص ۱۴۳، باب ۱۱، ح ۷)؛ خدا را تنها کسی شناخت که با خدا شناخت، و هر کس او را به وسیله او نشناسد هرگز او را نشناخته است، بلکه غیر او را شناخته است. یا آن حضرت به زراره می‌فرماید: اگر زمان غیبت کبرای حضرت قائم^(عج) را ادراک کردی پیوسته از خدا درخواست کن خودش را به تو بشناساند، تا در پرتو آن رسول و حجّت او را نیز بشناسی و در دین گمراه نباشی: «يا زرارَة إن أدركت ذلك الزمان فالزم هذا الدعاء،

أَللَّهُمَّ عَرَفَنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تَعْرِفَنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ نَبِيَّكَ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۱۴۶). چنانکه از حضرت امیر مؤمنان^(ع) نقل می‌کند که فرمود: «إِعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَ الرَّسُولَ بِالرِّسَالَةِ...» (صدوق، ۱۴۱۵، ص ۲۸۶، باب ۴۱، ح ۳)؛ خدا را به خدا بشناسید و رسول را به رسالت. این مضمون به گونه‌ای دیگر در ادعیه نیز آمده است: «بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيَّكَ» (قمی، ۱۳۵۹، دعای ابوحمزه ثمالی) تو را به تو شناختم و تو من را به خودت راهنمایی کردی. رهاورد اصلی این سیر، کنارزدن حجاب و نیل به مقام «مَخْلَصِينَ» است که پس از آن، سالک جهان را با دید الهی می‌بیند و به هر جا می‌نگرد خدا را می‌یابد و در پرتو آن چیزهای دیگر را می‌نگرد. «از امام صادق^(ع) در تحف العقول نقل شده است که فرمود:

من زعم أنَّه يعرف الله تعالى بتوهم القلوب فهو مشرك ومن زعم أنَّه يعرف الله سبحانه وتعالى بالإسم دون المعنى فقد أفرَّ بالطعن لأنَّ الإسم محدث ومن زعم أنَّه يعبد الإسم والمعنى فقد جعل مع الله شريكاً ومن زعم أنَّه يعبد بالصفة لا بالإدراك فقد أحال على غائب ومن زعم أنَّه يضيف الموصوف إلى الصفة فقد صغَّر بالكبير وما قدروا الله حقَّ قدره. قيل له فكيف سبيل التوحيد؟ قال^(ع): باب البحث ممكن وطلب المخرج موجود؛ إنَّ معرفته عين الشاهد قبل صفته ومعرفته الغائب قبل عينه. قيل و كيف تعرف عين الشاهد قبل صفته؟ قال^(ع): تعرفه وتعلم علمه وتعرف نفسك به ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك وتعلم أنَّما فيه له وبه كما قالوا ليوسف: إنَّك لأنت يوسف، قال أنا يوسف وهذا أخي، فعرفوه به ولم يعرفوه بغيره ولا أثبتوه من أنفسهم بتوهم القلوب.

یعنی هر کسی بپندارد که خدا را با توهم دل‌ها می‌شناسد مشرک است و هر کسی چنین بپندارد که خدا را به نام نه معنا می‌شناسد اعتراف به شایستگی خود برای طعن کرده است، زیرا صرف نام حادث است (و مسمی قدیم) و هر که بپندارد که نام و معنا را با هم می‌پرستد شریکی با خدا قرار داده و هر که بپندارد که خدا را به صفت نه به ادراک

می‌پرستد، به نادیده حوالت کرده است و هر که بپندارد صفت و موصوف هر دو را می‌پرستد، توحید را باطل کرده است؛ زیرا صفت زاید بر ذات غیر از موصوف است و هر که بپندارد که موصوف را به صفت اضافه می‌کند، پس بزرگ را کوچک شمرده است و خدا را آن چنان که باید نشناخته است. سؤال شد: پس راه یگانه‌پرستی چیست؟ امام صادق^(ع) در پاسخ فرمود: راه کاوش باز و چاره‌جویی فراهم است. به راستی آنچه عیان است شناخت ذاتش قبل از شناخت وصف اوست؛ ولی آنچه غایب است معرفت صفتش بر معرفت ذاتش مقدم است. عرض شد: چگونه معرفت عین حاضر قبل از معرفت صفت آن است؟ فرمود: آن را می‌شناسی و نشانه‌های او را به سبب او می‌شناسی و خودت را نیز به او می‌شناسی؛ نه آنکه نفس خود را به نفس خود و از نفس خود بشناسی. تو می‌دانی آنچه در نفس خود داری همه برای او و به وسیله اوست؛ همچنان که برادران یوسف به یوسف گفتند: «آیا به راستی تو یوسف هستی؟» گفت: «من یوسف هستم و این برادر من است»، پس یوسف را به خود او شناختند؛ نه اینکه به وسیله دیگری او را بشناسند و از جانب خود نیز او را توهم نکردند. در این حدیث شریف شناخت خداوند جز از طریق ذات او نفی شده است؛ زیرا انسان هرگز ذات حاضر را از طریق اوهام و استدلال‌های فکری و خیالی یا به وسیله صفات زاید و خارجی نمی‌تواند بشناسد؛ چنان که استفاده از واسطه تنها در معرفت غایب مفید است. توضیح اینکه معرفت دو گونه است: ۱. معروف حاضرانه: در این صورت انسان ابتدا ذات آن را می‌شناسد و از آن پس صفاتش را؛ ۲. معروف غایبانه: در این صورت اول صفات او شناخته می‌شود و از آن پس به ذات پی برده می‌شود و چون خداوند حاضر است انسان ابتدا او را می‌شناسد و سپس خود را نیز به او می‌شناسد؛ نه اینکه ابتدا خود را بشناسد و آن گاه از طریق خود به او پی ببرد؛ زیرا آنچه برای نفس انسانی است از آن خداست و برای اوست.

مثالی که برای معرفت حاضر می‌توان بدان تمسک جست، شناسایی حضرت یوسف^(ع) است. برادران یوسف^(ع) به او نگفتند که آیا یوسف تو هستی؟ بلکه اول گفتند: «اِنَّک» و بعد گفتند: «أنت» و سپس گفتند «یوسف»؛ یعنی گفتند: «تو یوسفی»؛ نه اینکه ابتدا یوسفی را از

راه تفکر و استدلال بشناسند و بعد آن را با مخاطب حاضر تطبیق دهند. جوابی هم که به آنها داده شد مطابق با سؤال بود. جواب این بود: (أنا يوسفُ وهذا أخي)، پس آنها یوسف را به خود او شناختند، بی آنکه از غیر او در این مسئله کمک گرفته باشند. علامه طباطبایی در رساله‌الولاية بعد از نقل این حدیث شریف می‌فرماید: «وَأنت بعد التأمل فی معنی هذه الرواية الشريفة التي هي من غرر الروايات و خاصة فی تمثيله بمعرفة إخوة يوسف^(ع) له تقدر أن تستخرج جميع الأصول الماضية فی الفصول السابقة من هذه الرواية وحدها فلا نطيل البيان» (طباطبائی، ۱۳۸۱، فصل دوم).

ایشان ضمن آنکه این حدیث را از غرر روایات می‌داند، بسیاری از اصول سابقه کتاب خود را مبتنی بر آن و خصوصاً مبتنی بر تمثیل معرفت برادران یوسف قرار می‌دهند. در المیزان نیز بر این نکته تأکید می‌نمایند که موسی^(ع) چون به خدمت ذات اقدس راه یافت خداوند نفرمود «الله من هستم»: «أَنَّ الله هو أنا»، بلکه فرمود: «إِنِّي أَنَا اللهُ»؛ یعنی خود را از راه اِشهاد و اِرائه معرفی کرد؛ به طوری که موسای کلیم^(ع) اول او را مشاهده کرد و بعد شناخت، بنابراین انسان می‌تواند اولین مسئله فلسفی را معرفت حق قرار بدهد؛ چنان که در واقع اولین معروف اوست (همان، ص ۳۴۴-۳۴۶). بنابراین شناخت بعدالشهود است نه شناخت قبل الشهود استاد جوادی آملی نیز می‌فرماید: «در تفسیر شریف المیزان بر این نکته تأکید شده که موسی^(ع) چون به خدمت ذات اقدس خداوند باریافت، خداوند نفرمود الله من هستم: «أَنَّ الله هو أنا»، بلکه فرمود: «إِنِّي أَنَا اللهُ»؛ یعنی خود را از راه اِشهاد و اِرائه معرفی کرد؛ به طوری که موسای کلیم او را مشاهده کرد و بعد شناخت، چون خدای قرآن خدای حاضر است و مقتضای حضور شیء آن است که به واسطه ذات شیء اسم و وصف آن معرفی شود نه بالعکس. انسان واصل ابتدا خدا را می‌شناسد و سپس خود را و دیگر اشیا را به او می‌شناسد و به برکت همین آیات است که عارفان محقق موفق به یافت حضور حق در هستی شده‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۸۲). «انسان عاقل کیس می‌پرسد: حق را که با ما، در درون ما و در بیرون ماست بدون امتزاج، چگونه ببینیم و این حقیقت را دریابیم؟ امام هفتم راه را هم نشان داد: «فقد احتجب بغير حجاب محجوب

واستتر بغیر ستر مستور لا إله إلا هو الكبير المتعال». اگر خواستی آن کسی را که با تو و درون تو است قبل از اینکه تو چیزی را بفهمی او می‌فهمد که چه چیز را می‌فهمی. اگر خواستی او را بینی خود را نبین. بین او و تو، تو فاصله و حاجبی. در اینجا بحث از حجاب مادی نیست که محجوبی باشد و محجوب‌عنه و حاجبی، بلکه محجوب خود حاجب است. حجاب و ساتری غیر از محجوب نیست؛ اما خود این حجاب مستور است؛ چنان‌که در آیه شریفه «جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا» مستور به معنای مفعولی خود است نه ساتر.

گرچه در برخی از کتاب‌های ادبی آمده است که گاهی مفعول به معنای فاعل می‌آید؛ اما با این نوع نگرش نمی‌توان قرآن را تفسیر کرد. در اینجا مستور به همان معنای مستور است نه ساتر و بین عبد و مولا عبد هم محجوب است هم حجاب؛ ولی حجاب مستور است نه حجاب آشکار. "لیس بینہ و بین خلقہ حجاب غیر خلقہ"؛ یعنی بین انسان و خدای او خود انسان فاصله است که باید از میان برخیزد» (همان، ج ۳، ص ۴۱۲-۴۱۳). زیرا خداوند سبحان موجود مطلق است که از هیچ چیز دور نیست و نیز چیزی از او جدا نیست؛ چون او نوری خالص است که تاریکی به آن راه ندارد و اگر خداوند از دیدگان مردم پوشیده است، به دلیل گناهانشان است که سبب محرومیت از مشاهده او گردیده است؛ ولی کسی که از پلیدی گناه پاک باشد، با حقانیت قلب سلیم خود نور الهی را می‌بیند و به واسطه باطن ضمیر خود که از چرک و آلودگی مشاهده غیر حق پیراسته است، خداوند را می‌بیند. «حضرت علی^(ع) که کلامش امیر همه کلام‌هاست چنین می‌فرماید: ... «ویلک یا ذعلب! لم تره العیون بمشاهدة الابصار و لکن رآته القلوب بحقائق الإیمان ... نیز یا ذعلب، ما کنت أعبد رباً لم أره: [۲] وای بر تو ای ذعلب! چشم‌ها هرگز او را آشکارا نمی‌بینند، ولی قلب‌ها با نیروی حقیقت ایمان او را درک می‌کنند». نیز فرمود: «ای ذعلب! هرگز پروردگاری را که نمی‌بینم نمی‌پرستم» (صدوق، ۱۴۱۵، ص ۳۰۸)؛ چنان‌که "کسی از حضرت رضا^(ع) پرسید: آیا رسول خدا- صلی الله علیه و آله و سلم- پروردگار والایش را دیده بود؟ آن حضرت فرمود: «نعم بقلبه رآه أما سمعت الله عزوجل يقول: "مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ

مَا رَأَى " آى لمیره بالبصر و لكن رآه بالفؤاد. آرى پیامبر به واسطه قلبش خداوند را دیده است. آیا این فرموده خدای والا را نشنیده‌ای: قلب او آنچه را دیده است، دروغ نمی‌خواند؛ یعنی پیامبر با چشم سر خداوند را ندید، ولی او را با دیده قلب دید» (همان، ص ۱۱۶ / ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۵۰).

ناگفته نماند که یکی از نکات عمیق و راهگشا در ساحت معرفت شهودی به خدای سبحان این است که راه این نوع معرفت از طریق معرفت به امام عبور می‌کند یعنی از راه امام شناسی به خدا شناسی راه یافتن. چنانکه امیرمؤمنان^(ع) می‌فرماید: «منظور از اعراف در آیه کریمه "وعلى الأعراف رجال يعرفون كلاً بسماهم" (اعراف: ۴۶) ما هستیم. ما کسانی هستیم که خدای متعال جز از راه معرفت ما شناخته نمی‌شود: "... نحن الأعراف الذين لا يعرف الله عزّ وجلّ إلاّ بسبيل معرفتنا" (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴، ص ۲۵۳). هرچند این مطلب درباره دیگر انسان‌ها نیز فی‌الجمله صادق است و به همین سبب در احادیث آمده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» (همان، ج ۲۴، ص ۲۵۳)؛ لیکن آن مرتبه از توحید و خداشناسی که با شناخت انسان‌های عادی و معمولی حاصل می‌شود، قابل مقایسه با خداشناسی حاصل از شناخت معصومان^(ع) نیست. همان‌طوری که رسول اکرم - صلی الله علیه وآله وسلم - فرمودند: «...أنا وعلى أبوها هذه الأمة، من عرفنا فقد عرف الله ومن أنكرنا فقد أنكر الله عزّ وجلّ: من و على دو پدر برای این امت هستیم، هر کس ما را شناخت، خدا را شناخته و هر کس ما را انکار کرد، خدا را انکار کرده است» (همان، ج ۲۶، ص ۳۴۲) و از امیر مؤمنان^(ع) نقل شده است: معرفت من اگر با واقعیت و نورانیت همراه باشد، همان معرفت خدای سبحان است؛ چنان‌که معرفت خدای سبحان، همان معرفت همراه با واقعیت و نورانیت من است: «معرفتی بالنورانية معرفة الله عزّ وجلّ و معرفة الله عزّ وجلّ معرفتی بالنورانية...» (همان، ج ۲۶، ص ۱).

نتیجه آنکه امکان شناخت شهودی حق تبارک و تعالی وجود داشته، راه رسیدن به چنین شناختی نیز در معارف و حیانی معرفی شده است که در مطالب یادشده بدان‌ها اشاره شد؛ مثل: الف) شناخت شهودی از راه ذات به ذات؛ ب) شناخت شهودی نوری از راه حقیقت

وجودی و نوری پیامبر و امام که آینه‌داران جمال و جلال حق‌اند؛ ج) شناخت شهودی نفس یا از راه معرفت نفس شهودی و بهره انسان در پیمایش راه‌های یادشده نیز همانا شهود وجه‌الله می‌باشد. همان‌طوری‌که در اباحت پیشین به این نکته اشاره شد که شناخت شهودی حق سبحانه ممکن است نه ممتنع، لکن مقصود شناخت وجه‌الله است نه ذات‌الله. در اینجا با عطف به آیات قرآنی و برخی تفاسیر مربوطه، مقوله امکان شناخت شهودی خدای سبحان بر مدار امکان شناخت «وجه‌الله» را طرح و تحلیل می‌نماییم. علامه طباطبائی در تفسیر آیه شریفه «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» می‌نویسند:

الآفاق جمع أفق و هو الناحية، و الشهيد بمعنى الشاهد أو بمعنى المشهود و هو المناسب لسياق الآية... و قوله: «أ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» فاعل «لَمْ يَكْفِ» هو «بِرَبِّكَ» و الباء زائدة، و «أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» بدل من الفاعل، و الاستفهام للإنكار، و المعنى أ و لم يكف في تبين الحق كون ربك مشهوداً على كل شيء إذ ما من شيء إلا و هو فقير من جميع جهاته إليه متعلق به و هو تعالى قائم به قاهر فوقه فهو تعالى معلوم لكل شيء و إن لم يعرفه بعض الأشياء... قوله تعالى: «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ» إلخ الذى يفيد السياق أن فى الآية تنبيها على أنهم لا ينتفعون بالاحتجاج على وحدانيته تعالى بكونه شهيدا على كل شيء و هو أقوى براهين التوحيد و أوضحها لمن تعقل لأنهم فى مريئة و شك من لقاء ربهم و هو كونه تعالى غير محجوب بصفاته و أفعاله عن شيء من خلقه. ثم نبه بقوله: «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» على ما ترتفع به هذه المرية و تنبت من أصلها و هو إحاطته تعالى بكل شيء على ما يليق بساحة قدسه و كبريائه فلا يخلو عنه مكان و ليس فى مكان و لا يفقده شيء و ليس فى شيء» (طباطبائی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، ص ۴۰۵)

جناب محی‌الدین بن عربی نیز در تفسیر آیه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ»

می‌نویسد:

نوفقههم للنظر في تصاريقنا للممكنات و أحوالها حتى يتبين لهم بطريق الاستدلال و اليقين البرهاني أنه الحق أ و لم يكف بربك للذين شاهدوه من أهل العيان أنه على كل شيء شهيد حاضر مطلع، أي: لم يكف شهوده على مظاهر الأشياء في معرفته و كونه الحق الثابت دون غيره حتى تحتاج إلى الاستدلال بأفعاله أو التوسل بتجليات صفاته و هذا هو حال المحبوب المكاشف بال جذب قبل السلوك، و الأول حال المحب السالك المجاهد لطلب الوصول. ألا إنهم في مريّة من لقاء ربهم ألا إنهم بكل شيء محيط. ألا إنهم في مريّة من لقاء ربهم لاحتجابهم بالكون عن المكون و المخلوق عن الخالق ألا إنهم بكل شيء محيط لا يخرج عن إحاطته شيء و إلا لم يوجد، إذ حقيقة كل شيء عين علمه تعالى و وجوده به، و علمه عين ذاته و ذاته عين وجوده، فلا يخرج شيء عن إحاطته إذ لا وجود لغيره و لا عين و لا ذات كل شيء هالك إلا وجهه كما قال تعالى: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» (ابن عربی، [بی تا]، «ب»، ج ۲، ص ۲۲۷).

در نگاه نگره هر کدام از عالمان دینی یادشده بر این نکته تأکید شده است که خدای سبحان مشهود هر چیزی بوده و شناخت او تقدم وجودی بر شناخت هر چیز دیگری دارد که این سنخ شناخت بر براهین حکمی و عرفانی متکی و متقوم می‌باشد. حال پرسش این است که چه چیزی مشهود هر شاهدی است؟ آیا ذات حق تعالی مشهود است یا وجه ذات مشهود واقع می‌شود؟ اکنون برای درک و دریافت پاسخ پرسش‌های یادشده ضروری است بر پایه برخی آیات قرآن چیستی و شهود وجه‌الله بررسی گردد.

۳. معنای وجه‌الله و شهود آن

در خصوص آیه «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۱۱۵) در تفسیر صافی آمده است:

و فی التوحید عن سلمان الفارسی- رض- فی حدیث الجائلیق الذی سأل أميرالمؤمنین- علیه‌السلام- عن مسائل فأجابہ عنها أن فیما سألہ ان قال أخبرنی عن وجه الرب تبارک و تعالی فدعا علی- علیه‌السلام- بنار و حطب فأضرمه فلما اشتعلت قال علی- علیه‌السلام: این وجه هذه النار. قال النصرانی: هی وجه من جمیع حدودها. قال علی- علیه‌السلام- هذه النار مدبّرة مصنوعة لا یعرف وجهها و خالقها لا یشبّہها وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ لا تخفی علی ربنا خافیة و قریب منه ما رواه فی الخصال عن أميرالمؤمنین- علیه‌السلام- فی أجوبة مسائل اليهودی و فی الاحتجاج عن امیرالمؤمنین- علیه‌السلام- ان وجه الله هم الحجج الذین قرنهم الله بنفسه و برسوله و فرض علی العباد طاعتهم مثل الذی فرض علیهم منها لنفسه (کاشانی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۸۳-۱۸۴).

در تفسیر بیان‌السعادة نیز چنین مطرح شده است:

و از آن خداست مشرق و مغرب، پس به هر سو رو آورید قبله خدا آنجاست و خدا محیط به همه چیز و داناست»، «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ». مشرق و مغرب، یعنی همه روی زمین ملک خداست. «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا»: یعنی ای مؤمنان! به هر قطعه‌ای از قطعات زمین رو کنید آنجا وجه خداست. «فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» اختصاص به زمین خاصی ندارد و وجه- چنان‌که گذشت- چیزی است که ظهور شیء به آن است و چیزی است که به وسیله آن توجه و استقبال به شیء می‌شود و نیز وجه شیء ذات شیء است.

بدان که حق اول تعالی بر حسب مقام ذات غیبی‌اش غیب مطلق و مجهول مطلق است، نه اسمی دارد و نه رسمی، و نه خبری از او

هست و نه اثری، اما بر حسب مقام ظهور و فعلش، هیچ خبر از چیزی نیست مگر اینکه او خود خبری از آن است و اسم و رسم برای چیزی نیست مگر اینکه او اسم و رسم آن چیز است، و ظهوری برای چیزی نیست مگر اینکه او ظهور آن چیز است. پس او با فعلش، بر همه اشیا محیط است؛ چنانکه خدای تعالی فرمود: او بر هر چیزی تواناست و او با شماست و او هم نخستین است و هم بازپسین و هم پیدا و هم پنهان و بر هر چیز داناست (حدید: ۳). و چنانکه امام^(ع) فرمود: داخل در اشیاست، نه مانند دخول چیزی در چیزی، بلکه مانند دخول مقوم در متقوم است (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۱/ ر.ک: کلینی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۵، ح ۱). با توجه به این موارد، معلوم می‌شود ذاتاً عبادت نمودن و توجه به خدا، اختصاص به بقعه و زمین خاصی ندارد؛ ولی گاهی به سبب امور خارج از ذات برای بعضی از قطعه‌های زمین امتیازی پدید می‌آید؛ مثلاً اگر بزرگی نسبت به بعضی از جاها توجه کاملی نماید، یا وطن یا محل تولدش باشد، یا آنجا را تعمیر کرده، یا در آنجا دفن شده باشد، این امتیاز حاصل می‌شود و همچنین است وقتی در مکانی نیت صادقی ابراز و برای عبادت خدا ممتاز شده باشد (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۳۴).

در تفسیر باطنی و عرفانی آیه «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» لطایف الاشارات چنین وارد شده است:

الإشارة منها إلى مشارق القلوب و مغاربها. و للقلوب شوارق و طوارق. و طوارقها هواجس النفوس تطرق في ظلمات المنى و الشهوات. و شوارقها نجوم العلوم و أقمار الحضور و شمس المعارف. فما دامت الشوارق طالعة فقبله القلوب، واضحة ظاهرة، فإذا استولت الحقائق خفي سلطان الشوارق، كالنجوم تستتر عند طلوع الشمس، كذلك عند ظهور الحق يحصل اصطلام و قهر، فلا شهود

رسم، و لا بقاء حسن و فهم، و لا سلطان عقل و علم، و لا ضیاء
عرفان (قشیری، ۱۶۸۱، ج ۱، ص ۱۱۶).

همان طوری که در محاسن التأویل آمده است: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ، فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ
وَجْهُ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» بیان لشمول ملکوتہ لجميع الآفاق، المتسبب عنه سعة علمه و
فی ذلك تحذیر من المعاصی و زجر عن ارتکابها» (قاسمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۸۰)؛ چنان که
ابن عربی در تفسیر آیه یادشده نوشته است:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ أی: عالم النور و الظهور الذی هو جَنَّةُ النصارى و
قبلتهم بالحقیقة هو باطنه وَ الْمَغْرِبُ أی: عالم الظلمة و الاختفاء الذی
هو جَنَّةُ اليهود و قبلتهم بالحقیقة هو ظاهره فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا أی: أی جهة
تتوجهوا من الظاهر و الباطن فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ أی: ذات الله المتجلية
بجميع صفاته، أو و لله الإشراق علی قلوبکم بالظهور فیها و التجلی
لها بصفة جماله حالة شهودکم و فنانکم، و الغروب فیها بتستره و
احتجابہ بصورها و ذواتها، و اختفائه بصفة جلاله حالة بقائکم بعد
الفناء. فأی جهة تتوجهوا حیثند فنم وجهه لم یکن شیء إلا إیاه
وحده إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ جميع الوجود شامل لجميع الجهات و الوجودات
علیمٌ بكل العلوم و المعلومات (ابن عربی، [بی تا]، «الف»، ج ۱،
ص ۵۱).

استاد جوادی آملی در تفسیر وجه الله می فرماید: طالبات فریبگی

«وجه» چیزی است که انسان به آن رو می کند و وجه هر چیز نیز با
همان چیز متناسب است. وجه خدای سبحان همان ظهور زوال
ناپذیری است که از آن باعنوان فیض مطلق و عام خدا یاد می شود و
مؤمنان که به امید لقای حق کار کرده و طالب وجه الله اند، خواهان نیل
به ظهور خاص این فیض منبسط هستند؛...توفیق لقاء الله که نصیب
بندگان بهشتی می شود، لقای ذات خدای سبحان نیست که آن مشهود
احدی نخواهد بود. اولیای الهی فیض و ظهور خاص خدا را که از آن
به اسمای الهی یاد می شود ملاقات می کنند، لیکن نه با چشم ظاهر

ونه باندیشه و علم حصولی و استدلال، بلکه با دل و حقیقت ایمان؛... ذات خدای سبحان چون بسیط محض است هرگز به متن او راه نیست. خلاصه آنکه چون همه جا وجه خداست پس به هر سمت روی آورید به وجه خدا روی کرده‌اید. وجه خدا نیز با حمل حقیقت و رقیقت با خدا متحد است، نه به حمل شایع صناعی (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۲۶۳-۲۶۴).

آن‌گاه استاد در تبیین نحوه اتحاد وجه خدا با اشیا می‌نویسد:

وجه الله با همه چیز متحد و بر همه چیز محیط است و رنگ هیچ چیز را نمی‌گیرد؛ زیرا مطلق با مقید متحد است، نه آنکه مقید با مطلق اتحاد داشته باشد. «وجه‌الله» نظیر عنوان «صبغة‌الله» است. وجه خدای سبحان در عین حال که صبغه الهی دارد رنگ خاص ندارد. توضیح اینکه وجه خدا، فیض گسترده و مطلق است که حدی ندارد و این نامحدود بودن ذاتی زوال‌ناپذیر آن است؛ از این رو با اینکه در همه چیز هست، نام چیزی را بر نمی‌دارد... وجه خدا که صرف و مطلق است، با مصادق‌های خود، حمل حقیقت و رقیقت دارد، نه حمل اولی ذاتی و نه حمل شایع صناعی که در علوم متعارف مطرح است. در اتحاد محمول با موضوع به نحو حمل حقیقت و رقیقت، ممکن است موضوع از بین برود و محمول هیچ دگرگون نشود. این معنا که همه چیز وجه خداست، حمل حقیقت و رقیقت است. مطابق این حمل، اولاً هیچ چیز نیست مگر اینکه وجه خدا با آن است. ثانیاً وجه خدا به گونه‌ای با اشیا متحد است که رنگ هیچ چیزی را به خود نمی‌گیرد. قهراً حکم هیچ چیزی نیز بر وجه‌الله بار نیست. (همان، ص ۲۷۱-۲۷۲).

سپس در تفاوت وجه خدا با ذات بسیط الهی می‌فرماید:

وجه خداوند عین ذات او نیست؛ هرچند به حمل حقیقت و رقیقت با ذات خدا متحد است و مصادیقی نیز برای وجه خدا ذکر کرده‌اند

که هیچ یک از آن مصادیق نیز عین ذات خدا نیست و در قرآن کریم هر جا سخن از فناى اشیا و هلاک آنهاست، فقط وجه‌الله استشنا شده است؛ زیرا مقام ذات برتر از آن است که موضوع حکمی واقع شود، یا مجال توهم زوال آن باشد و... سطح عالی تولیه وجه به سمت وجه‌الله با سطح میانی و متوسط (فول و جهک شطر المسجد الحرام) نباید آمیخته شود؛ زیرا یکی ناظر به فقه اکبر است و دیگری راجع به فقه اصغر؛ چنان‌که از تفریع «فأینما تولوا...» بر «الله المشرق والمغرب» استنباط می‌شود که ملکیت تکوینی مشرق و مغرب برای خداوند طوری است که مملوک از مالک تکوینی خود، در مقام ظهور و انکشاف بینونت عزلی ندارد، و گرنه از صرف مملوک‌بودن مشرق و مغرب برای خدا استفاده نمی‌شود که وجه خدا در همه جا حاضر است و چون وجه خدا در هر چیزی و با هر چیزی است، از این رو از هر چیزی یا برای هر چیزی خبری داده شود، در حقیقت از وجه‌الله و برای وجه‌الله خبر داده شده است؛ در قبال ذات بسیط الهی که هیچ خبری از او و برای او نیست؛ چون نه معقول حکیم است و نه مشهود عارف (همان، ص ۲۷۴-۲۷۵).

کاشانی نیز در تفسیر وجه‌الله می‌نویسد: «وجه الحق هو ما به الشیء حقاً إذ لاحقیقة لشیء إلا به تعالی و هو المشار الیه بقوله تعالی: "فَأَیْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ" فهو عین الحق المقیم لجميع الأشياء فمن رأى قیومیة الحق للأشیاء فهو الذی یری وجه الحق فی کل شیء» (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۲۹). نتیجه آنکه وجه‌الله که همان فیض منبسط است، در کل هستی ساری و جاری بوده و عالم و آدم نشانی از وجه‌الله تکوینی‌اند و شناخت شهودی وجه‌الله ممکن است نه ممتنع.

۴. اطلاق ذاتی و عدم اکتناه ذات حق

آنچه در عرفان و حیاتی و مصطلح در خصوص عدم شناخت شهودی حق سبحانه وجود دارد، ناظر به احاطه شناختی به ذات حق و کنه وجودی اوست؛ چه اینکه اکتناه ذات اقدس باری تعالی و معرفت او آنچنان‌که هست، مقدور کسی جز ذات پاک او نیست؛ نه ملائکه

مقرب، به کنه ذات او راه دارند و نه انبیا و مرسلین: «إِنَّ اللَّهَ احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار و إِنَّ المأْلَأَ الأَعْلَى يَطْلُبُونَهُ كَمَا تَطْلُبُونَهُ أَنْتُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۲۹۲). به تعبیر علامه جوادی آملی «خدای تعالی از عقول، پوشیده و محجوب است؛ چنانکه از چشمان، پوشیده و محجوب است. ساکنان مألاً اعلی در جست‌وجوی او هستند، به همان نحو که شما در طلب او هستید. به بیان دیگر، احاطه و سلطه علمی، شرط اصلی رسیدن به کنه هر چیز و معرفت همه‌جانبه پیدا کردن به آن است؛ درحالی‌که خدای سبحان محیط بر هر چیز است و در سلطه و احاطه هیچ چیز قرار نمی‌گیرد. از این‌رو از نبی اکرم -صلی الله علیه وآله وسلم- رسیده است که به درگاه خدا عرضه می‌داشت: «ما عرفناک حق معرفتک: خدایا! آنچنانکه حق معرفت توست، تو را نشناختیم». امام عارفان، امیر مؤمنان^(ع) می‌فرماید: «لایدرکه بُعد الهمم و لایناله غوص الفطن: همت بلندافکاران دوراندیش، کنه ذات او را درنیابد و غواصان هوشمند دریای علوم، به عمق وجود او نرسند». وقتی آنان به ذات اقدس خدا راه ندارند و به آن احاطه پیدا نمی‌کنند، وضع اوساط از متفکران روشن است! آنچه مقدور موجود ممکن و مورد تکلیف اوست، شناخت اسما و صفات حسنای الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، «ب»، ج ۲، ص ۱۳۳). همان‌طوری‌که در جای دیگر می‌نویسد:

مقام ذات یعنی «هُوِّیَّةٍ مَطْلُوقٍ لِابْشَرٍ مَقْسَمِی» عَنقَابِی است که نه تنها حکیم و متکلم آن را نمی‌فهمند، بلکه عارف نیز آن را نمی‌بیند و این گفتار نغز از جوامع‌الکلم بر جای مانده از سلسله اهل معرفت و تبار عرفان ناب است که «أَمَّا الذَّاتُ الإِلَهِيَّةُ فَحَارٌ فِيهَا جَمِيعُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ»؛ یعنی همه پیامبران و اولیای الهی نسبت به مقام ذات اقدس خدا قاصر، فاتر، عاجز و متحیرند و همه مشهودهای آنان در مدار اسما و صفات او، یعنی مرحله تعین است؛ چون اقرار همگان این است: «ما عرفناک حق معرفتک». مبدا ساده‌اندیشی از امکان شهود حق و دیدن خدا با چشم قلب، طمع مشاهده «هویت مطلق لابشرط مقسمی» را در دل جوشان خود زنده کند که در آن بارگاه،

انبیا و اولیا را راه نیست، چه رسد به تلامیذ آنان (همو، ۱۳۸۵، ص ۶۰-۶۱ و ر.ک: ۱۳۸۰، «الف»، ج ۵، ص ۶۵).

بنابراین:

۱. مقام ذات خدا، یعنی هویت مطلق، خارج از قلمرو عقل حکیمان و بیرون از منطقه قلب عارفان است.

۲. کنه صفات ذاتی که عین ذات است، محکوم به حکم ذات می‌باشد؛ یعنی احاطه برهان یا عرفان بر آن ممتنع است.

۳. صفات فعلی خدا مانند خالقیت و رازقیت... اگرچه ظهور همان ذات است و در مدار اتحاد ظهور و ظاهر با ذات متحد است، لکن چون خارج از مقام ذات است، قابل درک با برهان عقلی و عرفان شهودی است.

۴. در هیچ مرحله‌ای علم حصولی عقل، همتای علم حضوری قلب نخواهد بود؛ زیرا هرگز مفهوم ذهنی، معادل مصداق عینی نیست (ر.ک: همو، ۱۳۸۳، «ب»، ج ۲، ص ۱۳۵). بیان، تبیین و اثبات چرایی استحاله اکتناه ذات حق سبحانه از حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بسیار مهم و درخور تأمل است؛ بنابراین در این قسمت از بحث به اقامه ادله و بیان چرایی منطقه ممنوعه بودن ذات حق از حیث عدم تعلق معرفت بدان با اشاره به آیات، احادیث و ادعیه و آن‌گاه تعلیل و تحلیل اهالی معرفت می‌پردازیم: امیرالمؤمنین علی^(ع) در خطبه «اشباح» که از خطبه‌های جلیل و با عظمت **نهج البلاغه** است، بر اساس عدم تناهی و اطلاق ذاتی خدای سبحان می‌فرماید: «الأوّل الذی لم یکن له قبلُ فیکون شیءٌ قبله والآخر الذی لیس له بعدُ فیکون شیءٌ بعده»؛ سپس می‌فرماید:

وإنک أنت الله الذی لم تتناه فی العقول فتکون فی مهبّ فکرها مکیناً
ولا فی روایات خواطرها فتکون محدوداً مُصرّفاً: هرگز در عقل‌ها
نمی‌گنجی، هیچ خرد خردمندی نمی‌تواند تو را آنچنان‌که هستی،
بیابد و گرنه متناهی خواهی بود و دارای آغاز و پایان. تو نه در
عقل‌ها می‌گنجی تا وزش فکر و اندیشه به تو کیفیت بدهد و نه

خاطرها به توراه می‌یابد، عقل و فکر، آفریده تو، تحت قلمرو قدرت تو، محدود و محاط به تو است (نهج البلاغه، خطبه ۹۰).

بنابراین هرگز ممکن نیست آن عنقا شکار کس شود و نامحدود را عقل بیابد! بلکه عقل می‌فهمد که آن را نمی‌فهمد؛ چنانکه در جای دیگری می‌فرماید: «الذی لا یُدِّرُ کُفَّهَ بَعْدَ الْهَمِّ وَلَا یُنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ» (همان، خطبه ۱). تعبیر استاد جوادی آملی در این باره چنین است:

همت‌های عالی، هرچند هم دور و بلندپرواز باشد، نمی‌تواند خدا را دریابد و اگر اهل شهودی در عمق فرورود با غواصی به ژرفای دریای شناخت خدا نمی‌رسد، نه متفکر فیلسوف می‌تواند با اندیشیدن به خدا احاطه پیدا کند و نه عارف با غواصی در معرفت نفس و از آنجا به سوی معرفت پروردگار خود، به شناخت کنه حق پی می‌برد. نه باریاضت کشیدن، نه با اندیشیدن، نه با مسائل فلسفی و نه با مشاهدات عرفانی با هیچ راهی نمی‌توان به خدا احاطه یافت؛ زیرا او محیط به راه، محیط به رونده و محیط به رفتن اوست. هم محیط بر افکار متفکر است، هم محیط به تفکر او و هم محیط به خود اوست. در مشاهدات عرفانی نیز، هم محیط بر عرفان است، هم محیط به معرفت او و هم محیط به مشهودات اوست. آنچه را عارف مشاهده می‌کند یا حکیم می‌اندیشد محدود و تحت احاطه خداست. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَا یُحِیطُونَ بِهِ عِلْمًا: نمی‌توانند بر خدا احاطه علمی پیدا کنند»؛ زیرا محدود نمی‌تواند نامحدود را تحت احاطه خود قرار دهد. [باز در این زمینه می‌فرماید:] عقل در برابر اکتناه و احاطه علمی به ذات حق تعالی حریم می‌گیرد. برای عقل مقدور نیست که به کنه ذات حق برسد؛ زیرا هرگز محیط محض، تحت احاطه محدود قرار نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، «ب»، ص ۹۲).

در همین زمینه امام علی^(ع) می‌فرماید:

الحمد لله الذی انْحَسَرَتِ الْأَوْصَافُ عَنْ كُنْهِ مَعْرِفَتِهِ وَ رَدَعَتِ عَظَمَتُهُ الْعُقُولَ فَلَمْ تَجِدْ مَسَاغًا إِلَى بُلُوغِ غَايَةِ مَلَكُوتِهِ عَقْلٌ وَ خَرَدٌ حَكِيمَانِ وَ

صاحب‌نظران و قلب و روح عارفان و صاحب بصران در برابر ذاتش
حریم می‌گیرند و ناامید از اکتناه و احاطه او، بر می‌گردند! (نهج‌البلاغه،
خطبه ۱۵۵، بند ۲).

به کنه ذاتش خرد برد پی اگر رسد خس به قعر دریا

خدای سبحان بسیط صرف است و شناخت بسیط صرف امکان‌ناپذیر نیست، چه
شناخت حصولی و مفهومی و چه شناخت حضوری و شهودی. «ذات خداوند چون به
حجاب نوری محجوب و بسیط محض است، ادراک بعض او مانند ادراک کنه او محال
است؛ زیرا اصلاً خداوند بعض ندارد و همه اسمای حسنی الهی در مقام ذات خدا عین هم
است و لقای ذات به معنای لقای وجه و فیض منبسط اوست و اگر گفته شود: هر کسی به
مقدار سعه وجودی خود خداوند را ادراک می‌کند، باید عنایت شود که این کلام صبغه
اقناعی دارد، وگرنه بسیط محض اصلاً حیثیت بر نمی‌دارد؛ چون همه حیثیت‌های مفروض
آن، عین هم‌اند؛ از این رو مقدور هیچ کس نیست که آن ذات بسیط‌الحقیقه را ادراک کند. اگر
اقیانوس نامحدودی فرض شود که سطح یا ساحل فرضی آن عین عمق آن باشد، اگر ارتفاع
از سطح یا ساحل فرضی آن ممکن باشد، استفاده از عمق آن نیز ممکن خواهد بود و اگر
ارتفاع از قعر آن محال باشد، استفاده از ساحل یا سطح فرضی آن نیز ممتنع خواهد بود؛ زیرا
همگی عین هم‌اند و هیچ امتیازی بین آنها نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۰، «ب»، ص ۲۷۶). یا
فرمود: شناخت کامل خدا با علم شهودی نیز برای احدی میسر نیست؛ زیرا خداوند
هویت نامتناهی وجودی است و هستی نامحدود هرگز در حیطه شهود موجود محدود واقع
نمی‌شود، لیکن تأثیر این مطلب در حد تنزیه ذات اقدس است، نه تعطیل عقل از شناخت؛
بلکه همین مطلب در حد خود، شناخت اجمالی از خدای سبحان است و همان‌گونه که
افراط در شناخت موجب تشبیه ذات اوست؛ در حالی که خدای سبحان «لیس کمثله شیء»
است. تفریط در معرفت آن حضرت نیز باعث منع خرد و دل از هرگونه بینش و شهود
است، در صورتی که او «نور السموات و الأرض» است و ظهور هر چیزی در پرتو ظهور
اوست.

این‌گونه شناخت، از گزند «تعطیل» و آسیب «تشبیه» مصون است، بلکه تنزیه او عین تشبیه و تشبیه وی عین تنزیه است. فهم این معنا از بارزترین مصادیق صراط مستقیم است که تشخیص آن از موباریک‌تر و پیمودن آن از شمشیر برنده تیزتر است. البته معرفت متن ذات خدای سبحان، نه مقدور است و نه متوقع و نه مورد تکلیف و ترغیب، بلکه همواره محور تحذیر، ترهیب و تخویف بوده است (یحذّرکم اللّهُ نَفْسَه)؛ هرچند اوحدی از سالکان واصل کوی معرفت، از تحیر در آن وادی خبر داده‌اند (همو، ۱۳۸۳، «الف»، ص ۳۳). لازم است عنایت شود که معرفت خدا با اعتراف به عجز و اغتراف قصور همراه است؛ زیرا گفته شد که احاطه بر موجود غیرمحدود، نه میسر موجود محدود است و نه برای او تکلیف. عجز از اکتناه ذات اقدس خدا و صفات ذاتی او، اعتراف و معرفت جدیدی است که اصل معرفت خدا را تکمیل می‌کند. بدیهی است که نه با همت‌های فکری اندیشمندان حکمت و کلام که در سپهر معرفت حصولی بلند پروازی دارند و نه با فطانت عارفانه افرادی که در دریای شناخت شهودی غواصی می‌کنند، نمی‌توان به اوج آسمان یا به عمق دریای شناخت ذات خدا ره یافت و به کنه گوهر او معرفت پیدا کرد؛ خواه در غوص دریای معرفت، آیات انفسی را تعمق کنند یا به قله آن پر کشیده، آیات آفاقی را بنگرند، در هر حال راه، از سَمَک تا سَمَک مسدود است؛ زیرا گذشت که آن مقام منیع، جای تنزیه است و «لیس کمثله شیء»، هرچه بیشتر پیش رویم، اعتراف به جهل عمیق‌تر و بیشتر خواهد شد و چون خدا ذاتی نامحدود دارد و از هر جهت مطلق و نامتناهی است، از لحاظ جهت و مکان منزّه است؛ بلکه خود خالق جهت، مکان و زمان است... حضرت علی^(ع) می‌فرماید: «لا یُدْرکُه بُعْدُ الهمم و لا یُناله غَوْصُ الفِطْن: افکار بلند ژرف‌اندیشان، کنه ذاتش را ادراک نکنند و غواصان دریای علوم دستشان از پی‌بردن به کمال هستی وی کوتاه است»؛ چون برای صفاتش حدی نیست. بنابراین مقام ذات و صفات ذاتی در دسترس هیچ کس نیست.

البته مفاهیم حصولی که در براهین معهود فلسفی و کلامی طرح می‌شود، روزنه ضعیفی است که خود چون سایه آن آسمان‌ها و زمین، بیش از شناخت ظلی پیامدی نخواهند داشت» (همان، ص ۳۴-۳۵). راه‌های علم حضوری نیز در این وادی به نتیجه نخواهند

رسید؛ زیرا نه شهود را توان نیل به آن مقام است (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَاتُنْذِرُكَهُ الشَّوَاهِدُ وَكَاتُخْوِيهِ الْمَشَاهِدُ) و نه قلب را توانایی پیمودن مسیر شناخت باری تعالی است. «وَلَاتُعَقِّدُ الْقُلُوبُ مِنْهُ عَلَى كَيْفِيَّةٍ يَا وَ لَاتُحِيْطُ بِهِ الْاَبْصَارُ وَ الْقُلُوبُ» (همو، ۱۳۸۱، «الف»، ص ۱۳۶-۱۳۹). آن حضرت زمانی که در مورد حق تعالی داد سخن می‌دهند، اشاره می‌فرمایند: «الْمُتَمَنِّعُ عَنِ الْاَبْصَارِ رُؤْيَتُهُ، وَ مِنَ الْاَلْسُنِ صِفَتُهُ، وَ مِنَ الْاَوْهَامِ كَيْفِيَّتُهُ: خداوندی که چشم‌ها از دیدنش بازمانده و زبان‌ها از وصفش ناتوان و اوهام و خیالات از درک او عاجز می‌باشند» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹۸). روایت امام مجتبی^(ع) حاوی معرفتی است که درک صحیح و نهایی آن، در تفکر عرفانی میسور است:

مردی به خدمت حضرت حسن بن علی^(ع) آمد و به آن حضرت عرض کرد: یا بن رسول الله پروردگار خود را از برایم وصف کن تا آنکه گویا من به سوی او می‌نگرم و او را می‌بینم. پس حضرت حسن بن علی^(ع) زمانی طولانی چشم در پیش افکند و خاموش بود. بعد از آن سر خود را برداشت و فرمود: سپاس و ستایش خدایی را سزاست که او را اولی نبود که دانسته شود و نه آخری که به پایان رسد و نه پیشی که دریافته شود و نه بعدی که به اندازه در آید و نه غایت مدت و نهایی که در باب آن تا گفته شود که کسی بگوید که تا کی و چه زمان می‌باشد و نه شخصی تا آنکه پاره پاره شود و نه اختلاف صفتی که نهایت و پایانی به هم رساند. پس نه عقل‌ها و خیال‌های آنها صفتش را دریابند و نه فکرها و خطرات و اندیشه‌های آنها که در دل درآید و نه عقل‌های خالص و ذهن‌های آنها، تا آنکه بگویند که کی و در چه زمان بوده و نه از چه چیز ابتدا و آغاز شده و نه بر چه ظهور و غلبه دارد و نه در چه پنهان است و نه تاریک است تا بگویند که چرا نکرد. خلق را آفرید پس آغازکننده بود از سر نو پدید آورنده آغاز کرد، آنچه را اختراع فرمود و اختراع فرمود آنچه را آغاز کرد و کرد آنچه خواست و خواست آنچه افزود اینکه

خداست که پروردگار من و پروردگار عالمیان است (صدوق، ۱۴۱۵، ص ۴۶)

یا امام سجاده^(ع) فرمود:

ای خدایی که در عین پیدایی، پنهانی و ای آنکه در عین پنهانی، پیدایی. ای پنهانی که مخفی نیستی و ای پیدایی که دیده نمی‌شوی. ای آنکه هیچ حد و تعریف و توصیف و مدحی به کنه و حقیقت ذات نخواهد رسید. ای غایب از نظری که همیشه حاضری و ای حاضری که به چشم دیده نشوی. هر که تو را طلبید، به تو خواهد رسید. هیچ جایی اعم از آسمان و زمین و بین آنها یک لحظه، از تو خالی نیست. کیفیت تو ادراک‌شدنی نیست و مکان و جایگاه و جهت برای تو نخواهد بود. تو نور نورها و شاه شاهان عالم هستی. به تمام امور احاطه داری. منزّه است خدایی که مانند ندارد و او شنوا و بیناست. منزّه است خدایی که اینچنین است و کسی اینچنین نیست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۵، ص ۱۶۵).

استاد سیدجلال الدین آشتیانی نیز در همین زمینه نوشته است:

حقیقت حق، همه حقایق را ادراک می‌کند؛ ولی موجودات و ممکنات به واسطه محدودیت، ذات حق را ادراک نمی‌نمایند: «و هو یدرک الأبصار و لا تدرکه الأبصار». احاطه علمی به حق تعالی محال است: «و لا یحیطون به علماً» و «ما قدرُوا اللّهَ حقَّ قدرِهِ»؛ چون احاطه به حق محال است؛ حق تعالی عباد خود را از روی لطف و رأفت و به لسان ارشاد و رحمت از طلب محال منع نموده است: «یُحَدِّثُكُمْ اللّهُ نَفْسَهُ وَ اللّهُ رُوْفٌ بِالْعِبَادِ». احاطه او به اشیا احاطه قیومیه است و به حسب اطلاق وجودی با هر موجودی وجود دارد: «وَ هُوَ مَعَكُمْ اَیْنَ مَا كُنْتُمْ»؛ چون احاطه‌اش به اشیا احاطه قیومیه است و به حسب فعل، ساری در همه اشیاست و چون مقوم وجودی حقایق وجودی است؛ هر موجودی اول حق را ادراک می‌نماید، بعد

از ادراک حق، ذات خود را شهود می‌نماید: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ». به حسب تجلی و ظهور فعلی هیچ موجودی از حق خالی نیست: «وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»: چون وحدت حق، وحدت اطلاقی است؛ در همه جا ظهور دارد؛ تحقق هویت او در عوالم غیبی، منافات با تحلی و ظهور او در عوالم شهادت ندارد: «هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (آشتیانی، ۱۳۶۵، ص ۱۵۸).

۳۳

دهن

معرفت شهودی به حق تعالی در عرفان و جانی

«ولا تناله التجزئة والتبعيض ولا تحيط به الأبصار والقلوب» (نهج البلاغه، خطبه ۸۵، بند ۲). «وإنك أنت الله الذي لم تنناه في العقول فتكون في مهب فكرها مكيفاً ولا في رويات خواطرها فتكون محدوداً مُصَرِّفاً» (همان، خطبه ۹۱، بند ۲۴). «الذي لا يُدرُّه بُعد الهمم ولا يناله عَوْصُ الْفِطْنِ» (همان، خطبه ۱). «الحمد لله الذي انْحَسَرَتِ الْأَوْصَافُ عَنْ كُنْهِهِ معرفته و رَدَعَتِ عَظَمَتُهُ الْعُقُولَ فَلَمْ تَجِدْ مَسَاغاً إِلَى بُلُوغِ غَايَةِ مَلَكُوتِهِ» (همان، خطبه ۱۵۵). استاد جوادی آملی در این خصوص می‌نویسد:

اگر ثابت شد خدا حقیقتی نامحدود و موجودی مطلق و محض است، بر این اصل چند فرع بار می‌شود: ۱. نمی‌شود خدا را اکتناه نموده، بر او احاطه علمی پیدا کرد و او را آنچنان که هست شناخت؛ زیرا عقل محدود انسان و بالاتر و نیز ظرفیت وجودی محدود فرشته هیچ کدام نمی‌تواند بر ذاتی نامحدود احاطه یابد؛ پس احاطه علمی به ذات حق ممکن نیست؛ ۲. لازمه اطلاق ذاتی حق تعالی این است که با هر چیزی موجود باشد، ولی نه در آن حلول کند و نه با آن متحد شود؛ ۳. لازم نامحدود بودن خدا این خواهد بود که در عین حال که مقام والا و بلندی دارد، به هر چیزی نزدیک است و نیز فروعاً دیگر یکی پس از دیگری از بیانات حضرت امیر مؤمنان علی^(ع) استفاده و بر آن استدلال می‌شود؛ اما اینکه نمی‌شود خدا را آنچنان که هست شناخت، در آن خطبه معروف می‌فرماید: «الذي لا يُدرُّه بُعد الهمم ولا يناله عَوْصُ الْفِطْنِ: همت‌های عالی هر چند هم دور و بلند پرواز باشد، نمی‌تواند خدا را در یابد و اگر اهل شهودی

در عمق فرورود، با غواصی به ژرفای دریای شناخت خدا نمی‌رسد. نه متفکر فیلسوف می‌تواند با اندیشیدن به خدا احاطه پیدا کند و نه عارف با غواصی در معرفت نفس و از آنجا به سوی معرفت پروردگار خود، به شناخت کنه حق پی می‌برد. نه باریاضت‌کشیدن، نه با اندیشیدن، نه با مسائل فلسفی و نه با مشاهدات عرفانی با هیچ راهی نمی‌توان به خدا احاطه یافت؛ زیرا او محیط به راه، محیط به رونده و محیط به رفتن اوست. هم محیط بر افکار متفکر است؛ هم محیط به تفکر او و هم محیط به خود اوست. در مشاهدات عرفانی نیز، هم محیط بر عرفان است؛ هم محیط به معرفت او و هم محیط به مشهودات اوست. آنچه را عارف مشاهده می‌کند یا حکیم می‌اندیشد، محدود و تحت احاطه خداست. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا: نمی‌توانند بر خدا احاطه علمی پیدا کنند»؛ زیرا محدود نمی‌تواند نامحدود را تحت احاطه خود قرار دهد. [باز در این زمینه می‌فرماید:] عقل در برابر اکتناه و احاطه علمی به ذات حق تعالی حریم می‌گیرد، برای عقل مقدور نیست که به کنه ذات حق برسد؛ زیرا هرگز محیط محض، تحت احاطه محدود قرار نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، «ب»، ص ۹۰-۹۲).

خدا در عین حال که با موجودات مجرد و عالی است و در عین حال که در کمال علو و عظمت به هر موجودی است نزدیک هم هست؛ چنین نیست که مقام بلند و عالی داشته باشد و در مقام نازل و دانی حضور نداشته باشد: «دَانَ فِي غُلُوِّهِ وَعَالَ فِي دُنُوِّهِ: در عین حال که با موجودات نازل است، در مقام عالی حضور دارد و در عین حال که دارای مقامی بلند و با موجودات بلند است». در موجودات نازل هم اشراف و بر آنها احاطه دارد. باز می‌فرماید: «سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلَاشِيءَ أَعْلَى مِنْهُ وَقَرَّبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَاشِيءَ أَقْرَبُ مِنْهُ فَلَاسْتِعْلَاؤُهُ بَاعْدَهُ عَنِ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ وَلَا اقْرَبَهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ بِهِ» (همان، ص ۹۴). از فروعات اطلاق ذاتی و عدم تناهی ذات حق تعالی این است که ما خدا را بهتر از هر چیزی می‌شناسیم؛ ممکن نیست چیزی برای ما معلوم‌تر از خدا باشد؛ هر چه را می‌شناسیم به وسیله نور الهی

است؛ ابتدا خدا را و سپس آن چیز را می‌شناسیم؛ حال اگر غفلت هست مطلبی است جدا. او از هر معلومی برای ما معلوم‌تر و از هر معروفی برای ما معروف‌تر و آشکارتر است. حضرت امیر مؤمنان^(ع) در یکی از خطبه‌های دیگر می‌فرماید: «هُوَ اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ الْمُبِينُ». خدا آن ثابت، آشکار و حق محض است، مبین و روشن صرف است. «أَحَقُّ وَأَبِينُ مِمَّا تَرَى الْعِیُونَ» (همان، ص ۹۶).

نتیجه‌گیری

در نوشتار پیش روی به برخی پرسش‌های اساسی در ساحت خداشناسی شهودی مثل چیستی شهود، امکان و عدم امکان شناخت شهودی حق تبارک و تعالی و چیستی و امکان شهود وجه‌الله پاسخ داده شد و بیان گردید که بر اساس معارف و حیانی شهود قبل از شاهد و شهود حضور داشته و معرفت شاهدانه و حاضرانه حق سبحانه و تعالی در این معارف آسمانی مهم و دارای اصالت است نه معرفت غایبانه حق سبحانه که معرفتی حصولی - مفهومی است، اگرچه از جنس معرفت کلامی یا از سنخ معرفت فلسفی باشد. آنچه در این نوشتار مورد توجه و تبیین قرار گرفت، این بود که امکان شناخت شهودی حق تبارک و تعالی وجود داشته و راه رسیدن به چنین شناختی نیز در معارف و حیانی معرفی شده است که در مطالب یادشده بدان‌ها اشاره شد؛ مثل: الف) شناخت شهودی از راه ذات به ذات؛ ب) شناخت شهودی نوری از راه حقیقت وجودی و نوری پیامبر و امام که آئینه‌داران جمال و جلال حق‌اند؛ ج) شناخت شهودی نفس یا از راه معرفت نفس شهودی. بهره انسان در پیمایش راه‌های یادشده نیز همانا شهود وجه‌الله می‌باشد. ذات خدای سبحان چون بسیط محض است، هرگز به متن او راه نیست و چون همه جا وجه خداست، پس به هر سمت روی آورید، به وجه خدا روی کرده‌اید. وجه خدا نیز با حمل حقیقت و رقیقت با خدا متحد است، نه به حمل شایع صناعی و وجه‌الله با همه چیز متحد و بر همه چیز محیط است و رنگ هیچ چیز را نمی‌گیرد؛ زیرا مطلق با مقید متحد است، نه آنکه مقید با مطلق اتحاد داشته باشد. وجه‌الله که همان فیض منبسط است، در کل هستی ساری و جاری بوده و عالم و آدم نشانی از وجه‌الله تکوینی‌اند و شناخت شهودی وجه‌الله

ممکن است نه ممتنع. آنچه در عرفان و حیانی و مصطلح در خصوص عدم امکان شناخت شهودی حق سبحانه مطرح است، ناظر به احاطه شناختی به ذات حق و کنه وجودی اوست. چه اینکه اکتناه ذات اقدس باری تعالی و معرفت او آنچنانکه هست، مقدور کسی جز ذات پاک او نیست؛ نه ملائکه مقرب به کنه ذات او راه دارند و نه انبیا و مرسلین. این عدم امکان مدلل به دلایلی چون اطلاق ذاتی و احاطه وجودی و سعه کلی حضرت حق تعالی و معلل به علل هستی شناختی، معرفت شناختی و روان شناختی از ناحیه انسان است.

منابع و مأخذ

- *. قرآن کریم.
 **. نهج البلاغه.
۱. ابن عربی، محی الدین؛ **فصوص الحکم**؛ چاپ سنگی، قم: انتشارات بیدار، [بی تا]، «الف».
 ۲. —؛ **فتوحات مکیه**؛ ج ۲، دارصادر، بیروت: [بی تا]، «ب».
 ۳. آشتیانی، سیدجلال الدین؛ **شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم**؛ چ سوم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۶۵.
 ۴. ابن جمعه عروسی؛ **تفسیر نورالثقلین**؛ تصحیح رسول محلاتی؛ چ چهارم، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۳.
 ۵. عروسی الحویزی، عبدعلی بن جمعه؛ **تفسیر نورالثقلین**؛ ج ۱، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی؛ چ اول، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۱ق / ۱۹۹۱م.
 ۶. جوادی آملی، عبدالله؛ **تفسیر تسنیم**؛ ج ۳، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰، «الف».
 ۷. —؛ **شناخت شناسی در قرآن**؛ قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱، «ب».
 ۸. —؛ **توحید در قرآن**؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۳، «الف».
 ۹. —؛ **حیات عارفانه امام علی (ع)**؛ چ دوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
 ۱۰. —؛ **عین نضاخ**؛ ج ۳، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
 ۱۱. —؛ **حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه**؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
 ۱۲. —؛ **ادب فنای مقربان**؛ ج ۲، مرکز نشر اسراء، چ اول، قم، ۱۳۸۳.
 ۱۳. —؛ **علی بن موسی الرضا (ع) و الفلسفة الالهیه**؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۴.
 ۱۴. جعفری، محمدتقی؛ **شرح و تفسیر نهج البلاغه**؛ ج ۷، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۳.
 ۱۵. حرآنی، ابومحمد الحسن بن علی بن الحسین بن شعیبه؛ **تحف العقول عن آل رسول الله**؛ چ چهارم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ق.

۱۶. صدوق، محمدبن علی؛ **عیون اخبار الرضا**؛ ج اول، لبنان- بیروت: منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
۱۷. —؛ **توحید**؛ ج اول، لبنان- بیروت: منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۱۸. طباطبائی، محمدحسین؛ **المیزان**؛ بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
۱۹. —؛ **رسالة الولاية**؛ ترجمه و مقدمه صادق حسن زاده؛ ج اول، قم: انتشارات بخشایش، ۱۳۸۱.
۲۰. طبرسی، احمدبن علی؛ **الإحتجاج علی أهل اللجاج**؛ مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۲۱. قمی، شیخ عباس؛ **مفاتیح الجنان**؛ قم: بی جا، ۱۳۵۹.
۲۲. قشیری، عبدالکریم بن هوازن؛ **لطایف الاشارات**؛ مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۶۸۱م.
۲۳. کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، ج اول، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
۲۴. —؛ **تفسیر منسوب به ابن عربی**؛ تحقیق سمیر مصطفی ریاب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. فیض کاشانی، ملا محسن؛ **تفسیر صافی**؛ ج اول، بیروت: نشر مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۹.
۲۶. قاسمی، محمد جمال الدین؛ **محاسن التاویل**؛ تحقیق محمد فواد عبدالباقی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ق / ۱۹۹۴م.
۲۷. کاشانی؛ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية**؛ تصحیح جلال الدین همائی، تهران: نشر هما، ۱۳۶۷.
۲۸. کاشانی، عبدالرزاق؛ **اصطلاحات الصوفیة**؛ تحقیق مجید هادی زاده؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۱ ش.
۲۹. کلینی، محمدبن یعقوب؛ **اصول کافی**؛ ج اول، قم: انتشارات بنیاد رسالت، ۱۳۶۴.
۳۰. گنابادی، سلطان محمد؛ **تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة**؛ بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۳۱. مجلسی، محمدباقر؛ **بحار الانوار**؛ ج سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی