

نوع مقاله: پژوهشی


## ارزیابی ادله عقلی و نقلی معرفت اکتناهی ذات خدا

حسین حبیب‌الله دانش شه‌رکی / استادیار گروه کلام و فلسفه اسلامی دانشگاه قم

daneshshahraki@qom.ac.ir  orcid.org/0000-0002-2245-704X

sam61783@yahoo.com

سیدعلی ملک‌یان / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۷

### چکیده

فلسوف مسلمان در زمینه شناخت خدا با چالشی روبه‌روست: از طرفی، خدای متعال و پیشوایان دین  $\text{ﷺ}$  او را به خدانشناسی دعوت کرده‌اند؛ و از طرف دیگر، آموزه‌هایی وجود دارند که تفکر درباره خدا را منع کرده‌اند. این امر سبب شده است که در اذهان این سؤال مطرح شود که آیا اساساً روش فلاسفه در مواجهه عقلانی با این مسئله درست است؟ اگر روش فلاسفه درست است، پس با این آموزه‌ها چه باید کرد؟ همین چالش ما را بر آن داشت که به واکاوی این ابهام پردازیم تا معلوم شود که آیا اصلاً امکان شناخت خدا هست؟ و اگر هست، تا چه حد؟ آیا فقط صفات خدا را می‌توان شناخت یا رسیدن به کنه ذات هم امکان دارد؟ پس برای مشخص شدن دقیق ابعاد این چالش، در چند مرحله به کاوش خواهیم پرداخت. در مرحله اول با بیان مختصری سه دیدگاه قابل طرح در این زمینه را تبیین می‌کنیم؛ در مرحله دوم، به بررسی ادله این دیدگاه‌ها می‌پردازیم و در مرحله نهایی با نقد دیدگاه‌های رقیب، دیدگاه برگزیده خویش را اثبات می‌کنیم، مبنی بر اینکه امکان شناخت اوصاف و افعال الهی وجود دارد؛ هرچند شناخت اکتناهی خدا امکان‌پذیر نیست.

کلیدواژه‌ها: ذات الهی، اکتنا، تفکر درباره خدا، خدانشناسی، آموزه‌های دینی.

از دیرباز شناخت صحیح و دقیق خدا مورد توجه خداپاوران، فلاسفه و متفکران الهی بوده است. نخستین گام برای شناخت خدا و خروج از شک در وجود او، داشتن تصویری دقیق و غیرمتناقض از خدای متعال است. اگر تصور خدا غیرممکن باشد، تصدیق و اعتقاد به او نیز ممکن نخواهد بود. بنابراین، تصویری از ذات الهی - که تحقیق در باب وجود و عدم آن را میسر سازد - برای ذهن ممکن است و با مقام تصدیق و تصور تفصیلی به واسطه صفات یا لوازم ذات، تفاوت دارد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۶ ص ۱۰۴ و ۱۰۱۲).

عقل حکم می‌کند که اگر کسی بخواهد به خدا باور داشته باشد، در گام اول باید تصویری از او داشته باشد. در متون دینی هم دعوت به خداشناسی به‌وفور یافت می‌شود؛ اما نکته‌ای که در مسیر خداشناسی ذهن را به خود مشغول می‌کند، این است که در ظاهر بعضی آموزه‌های دینی، از تفکر درباره ذات خدا منع شده است و در صورت ممنوعیت این تفکر، خداشناسی چگونه ممکن خواهد بود؟

هدف از پژوهش ما بررسی همه دیدگاه‌های قابل طرح در این زمینه است تا هم روایات مانع از تفکر درباره خدا را بررسی کنیم و نشان دهیم که تعارضی در این روایات با سیره و روش فلاسفه نیست و هم اثبات کنیم که شناخت اکتناهی نیز برای هر مخلوقی خارج از قدرت و توان است.

در این پژوهش، روایات مانع را بررسی می‌کنیم و با تحلیل فلسفی به رفع ناسازگاری ظاهری آنها با آموزه‌های دعوت‌کننده به خداشناسی می‌پردازیم.

در این زمینه، پژوهش درخوری که جامع اهداف این پژوهش باشد، نیافتیم. البته برای تبیین روایات مانع از تفکر، برخی اندیشمندان نظیر کلینی، فیض کاشانی، امام خمینی علیه السلام و... بیاناتی دارند؛ ولی اینکه هم این روایات را توضیح داده باشند و هم شناخت اکتناهی را رد کنند، در جایی یافت نشد. البته دو مقاله هم تا حدی مرتبط با مسئله ما وجود دارد:

مقاله «امکان معرفت عقلی به خداوند متعال از منظر حکیم سبزواری» (توکلی و قاسمی، ۱۳۹۶)، که هرچند در بحث امکان معرفت به خدا با دیدگاه برگزیده مقاله ما مشترک است، ولی اولاً در خصوص دیدگاه حکیم سبزواری است و ثانیاً درباره ادله قائلان معرفت اکتناهی بحثی مطرح نشده است.

مقاله «حد معرفت انسان به خداوند از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا» (گرگیان و صمدی، ۱۳۹۲). بحث در این مقاله درباره حصولی بودن یا حضوری بودن معرفت انسان به خداست که بحثی معرفت‌شناختی پیرامون نوع معرفت انسان و در خصوص آرای ابن‌سینا و صدرالمتألهین است؛ ولی بحث ما بحثی هستی‌شناختی است و به آرای فیلسوفی خاص اختصاص ندارد و به نقد معرفت اکتناهی هم می‌پردازیم.

از آنجاکه انسان غریزه کنجکاو دارد، این غریزه او را به شناخت خدایی که ادیان بدان دعوت کرده‌اند، هدایت می‌کند. عقل انسان نیز در این زمینه دارای توانایی قابل قبولی است؛ اما با اینکه دین اسلام هم از همه می‌خواهد

که خدا را بشناسند تا سعادت واقعی را کسب کنند، ظاهر برخی روایات از تفکر و اندیشه درباره خدا منع کرده است. پژوهش حاضر از این جهت که این تعارض ظاهری را برطرف کند، ضرورت دارد.

در زمینه شناخت خدا سه دیدگاه قابل طرح است: ۱. عدم امکان شناخت خدا؛ ۲. امکان شناخت خدا حتی به صورت اکتناهی؛ ۳. امکان شناخت اجمالی ذات. ما به همراه تبیین دو دیدگاه نخست، ادله آنها را بررسی و نقد می‌کنیم و در نهایت، برای اثبات دیدگاه منتخب خود که همان دیدگاه سوم است، روایات مانع از تفکر را بررسی و منع تفکر را به چند طریق تأویل می‌کنیم.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱-۱. مفهوم ذات

در لغت، واژه «ذات»، مؤنث «ذو» بوده (مصطفی و دیگران، ۱۹۷۲، ص ۳۰۷) و از ریشه «ذَوَى» (جوهری، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۴۳۳؛ فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۱۱) گرفته شده است. هرچند در لغت این واژه را اسم می‌دانند، ولی در معنای وصفی هم به کار می‌رود. معنای اسمی آن، همان ذات و حقیقت شیء است؛ ولی معنای وصفی آن، صاحب و داراست (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۱۱). البته *راغب اصفهانی* در مفردات استفاده این لغت در معنای وصفی را اصل، و استعمال در معنای اسمی را استعاری می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۳۳). فیومی هم معتقد است که معنای اسمی به تدریج در عرف رایج شده است (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۱۱).

بنابراین به نظر می‌رسد که در اصل استعمال ذات در دو معنای اسمی و وصفی تردیدی نیست و تنها در اینکه اصل وضع کدام بوده، اختلاف است و این اختلاف خللی در بحث ما ایجاد نمی‌کند.

در قرآن کریم، کلمه ذات در آیاتی مثل «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (فاطر: ۳۸) به کار رفته است؛ اما در اینکه در این آیه، ذات به معنای وصفی است یا اسمی، اختلاف وجود دارد: برخی آن را اسمی گرفته و آیه را چنین معنا کرده‌اند که خدا آگاه به حقیقت نفس‌ها و امور مخفی سینه‌هاست (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۲۴۳؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۵۴۹؛ خطیب، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۱۱۰۳؛ کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۳۶۹)؛ اما مفسران دیگری ذات در این آیه را به معنای وصفی دانسته‌اند که اصل در استعمالات ذات همین معناست. پس معنای آیه چنین می‌شود که خدا به نیت و اعتقادات آگاه است که قلوب انسان‌ها را در اختیار خود گرفته و بر آن حاکم است (زبیدی، ۱۴۲۸، ج ۷، ص ۴۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱۴، ص ۱۰۱؛ ج ۱۸، ص ۲۲؛ همو و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۲۷۸؛ ج ۲۳، ص ۳۱۰).

اما معنای ذات در اصطلاح فلسفه، برگرفته از همان معنای لغوی آن است؛ پس در فلسفه، ذات را به معنای حقیقت، ماهیت، نفس، وجود خاص و هویت شخصیه شیء به کار برده‌اند که در فلسفه، هریک از این تعابیر معنایی متمایز از دیگری دارد؛ اما در اینکه مصداق ذات چیست، اقوال مختلفی از سوی فلاسفه اظهار شده است؛ مثلاً

فارابی گاهی مراد از ذات را ماهیت (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۱) و در عبارتی دیگر، مراد از ذات را ماهیت و اجزای آن می‌داند؛ ولی گاهی در مقام بیان معانی ذات، هیچ سخنی از ماهیت یا وجود به میان نمی‌آورد (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۰۶). شیخ اشراق هم گاهی ذات، ماهیت و حقیقت شیء را یکی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۶۱)؛ ولی در جای دیگر می‌گوید: ذات سه معنا دارد:

۱. گاهی به معنای آن ماهیتی است که وجود عینی یافته است. بر این اساس، وجود ذهنی، «ذات» نامیده نمی‌شود؛ هرچند لفظ ماهیت بر آن اطلاق می‌گردد؛ و هنگامی که وجود عینی یافت، وجود عقلی آن را حقیقت می‌نامند؛

۲. گاهی به معنای چیزی قائم بر خویش است که نیاز به محل ندارد. بر این اساس است که ذات را در مقابل صفت قرار می‌دهند. در این اصطلاح، صفات همان ذات نیستند؛ ولی بر اساس معنای قبل، صفاتی که تحقق خارجی یافته‌اند، ذات حساب می‌شوند؛

۳. گاهی به معنای مترادف ماهیت به کار می‌رود و در این صورت است که به آنچه ماهیت شیء را تشکیل می‌دهد، امور ذاتی می‌گویند و آن را مقابل عرضی قرار می‌دهند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۶۲). روشن است که در اینجا معنای دوم ذات مدنظر است.

ابن سینا گاهی ذات را به معنای ماهیت، طبیعت و وجود می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۲-۳۳ و ۳۸-۳۷؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۵)؛ صدرالمتألهین هم گاهی ذات را هویت شخصی و گاهی ماهیت نوعی معنا می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۷۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۲۷) و گاهی هم ذات را همان وجود شیء، نه ماهیتش، می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۶۳).

باید توجه داشت که ذات، گرچه در متون فلسفی گاهی به معنای ماهیت به کار می‌رود، ولی از آنجا که در جای خودش بیان شده است که خدا ماهیت - به معنای امر مغایر با وجود - ندارد، پس ذات خدا در عنوان مقاله، همان وجود خداست. حتی در نظر شیخ اشراق هم که به او اصالت‌الماهیه را نسبت می‌دهند، مبدأ اول ماهیت ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۶۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۶۲؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۷۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۱۱).

## ۲-۱. مفهوم تفکر

این واژه را یا مصدر باب تفعیل یا اسم مصدر باب تفعیل (تفکیر) از ریشه «ف - ک - ر» می‌دانند؛ که در لغت، همانند ریشه‌اش (فکر) به معنای تأمل است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۶۵؛ جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۷۸۳)؛ اما برخی نیز درباره فکر گفته‌اند: نیرویی است در شخص که برای طلب معنا، در امری دقیق و باریک می‌گردد. از همین رو «تفکر» را جولان این نیرو برحسب نظر عقل دانسته‌اند که فقط بر آنچه صورت آن در قلب حاصل گردد، گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۴۳؛ شعرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۲۷۰). به نظر می‌رسد که تفکر

در لغت به همان معنای تأمل باشد و آنچه راغب اصفهانی می‌گوید که جولان فکر برحسب نظر عقل باشد، بیان معنای تأمل است و چیزی بیشتر نیست.

اما تفکر در اصطلاح علوم مختلف، با اندک تفاوت‌هایی تعریف شده است؛ اما از آنجاکه بحث ما فلسفی است، تنها به تعریف تفکر در این حوزه می‌پردازیم. ابن‌سینا در این باره چنین می‌گوید: «مراد از فکر چیزی است که با عزم انسان برای انتقال از آنچه در ذهن او حاضر است (چه معلومات تصویری، چه تصدیقی)، به سوی آنچه در ذهنش حاضر نیست، تحقق پیدا می‌کند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰-۱۱). ملاحدای سبزواری چنین گفته است: «حرکت نفس از مطالب (مجهولات) تصویری و تصدیقی به مبادی؛ که این حرکت، نفس را برای افاضه صور عقلی از مبدأ قدسی آماده می‌کند» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۸۴). همچنین تفکر را چنین تعریف کرده‌اند: «سیر در معلومات موجود، تا مجهولاتی که ملازم با آنهایند، معلوم گردند» (شعرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۲۷۰).

### ۱-۳. مفهوم اکتناه

لغویون درباره این واژه می‌گویند که «کنه» هر چیزی نهایت آن است. البته گاهی به معنای وقت هم به کار رفته است؛ مثلاً در شعری چنین آمده است: «فإن کلام المرء فی غیر کنهه»؛ یعنی سخن شخص در غیر زمان خودش است. آنها معتقدند که این واژه فعل از ریشه خود ندارد و از همین رو تعبیر «لا یکتنههُ الوصف» به معنای اینکه به نهایت وصف او نمی‌رسد، فعلی ساختگی و صناعی است (جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۶ ص ۲۲۴۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۳۶۰؛ فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۴۲).

به نظر می‌رسد که معنای این واژه همان نهایت و غایت و انتهای یک امر است و معنای زمان هم از همین رو گرفته شده است؛ پس معنای متفاوتی ندارد؛ بلکه همان یک معناست و «اکتناه» هم مصدری صناعی و ساختگی است. این واژه در اصطلاح علوم عقلی به معنای شناخت اعماق ذات و رسیدن به ذات بی‌نهایت الهی است.

### ۲. دیدگاه‌ها در معرفت اکتناهی ذات الهی

همان‌گونه که تذکر داده شد، در مورد اینکه آیا امکان چنین شناختی در ذات الهی وجود دارد یا نه، سه قول می‌توان یافت:

۱. برخی معتقدند که نه تنها امکان شناخت اکتناهی ذات الهی نیست، بلکه شناخت اجمالی ذات الهی هم برای ما امکان ندارد؛
۲. برخی معتقدند که نه تنها شناخت ذات الهی امکان دارد، بلکه امکان دسترسی به کنه ذات الهی و تفکر اکتناهی هم هست؛
۳. برخی معتقدند که امکان شناخت اجمالی ذات الهی وجود دارد، نه شناخت اکتناهی.

از نظر نگارندگان، دیدگاه سوم صحیح است؛ زیرا دو دیدگاه اول، در افراط و تفریط‌اند؛ چون از یک سو ما در متون دینی به شناخت خداوند متعال دعوت شده‌ایم؛ پس معنا ندارد که به امری دعوت شده باشیم که

امکان دسترسی بدان را نداشته باشیم؛ چون اگر چنین دعوتی خارج از توان بشر باشد، تکلیف بدان قبیح و عقلاً محال است؛ و ازسوی دیگر، شناخت کنه ذات الهی که موجودی بی‌نهایت و نامحدود است، برای انسان محدود امکان ندارد.

### ۳. تحلیل دیدگاه‌ها در مورد معرفت اکتناهی خدا

#### ۳-۱. دلایل دیدگاه اول

طرفداران این دیدگاه بر آن‌اند که نه‌تنها امکان شناخت اکتناهی ذات خدا نیست، بلکه شناخت اجمالی ذات هم امکان ندارد و ازهمین‌رو روایات هم ما را از تفکر درباره خدا منع کرده‌اند. از آنجاکه این دیدگاه در زمینه عدم امکان شناخت اکتناهی ذات با دیدگاه برگزیده ما هم‌نظر است، در اینجا فقط به بخشی از دلیل آنها می‌پردازیم که براساس آن، شناخت اجمالی ذات را هم منکر شده‌اند. این گروه برای انکار شناخت اجمالی ذات الهی به روایاتی استناد می‌کنند که در آنها از تفکر درباره خدای متعال منع شده است. این روایات عبارت‌اند از:

۱. روایاتی که صریح در منع از تفکر درباره ذات الهی است؛ مثلاً از امام علی علیه السلام نقل شده است که تفکر و اندیشه در ذات خداوند موجب الحاد خواهد شد: «مَنْ تَفَكَّرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ الْخَدِّ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۸۳۵، ص ۶۱۸). «لحد» و «الحاد» در لغت به‌معنای میل از چیزی و عدول و انحراف از حق است؛ یعنی میل و انحراف از راه راست و از حق به باطل؛ و ازهمین‌رو به کسی که وجود خدای متعال را انکار کند، «ملحد» می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۳۷).

در حدیث دیگری نیز امام صادق علیه السلام از تفکر در ذات خداوند نهی فرموده است: «إياكم و التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تِيهًا. إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ لَا يُوصَفُ بِمَقْدَارٍ» (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۴۱۷). در این روایت نیز از اندیشه کردن درباره خدا برحذر داشته شده‌ایم و این کار را فقط مایه حیرت و افزایش گمراهی معرفی کرده‌اند. پس وقتی تفکر ممنوع است، معلوم است که امکانش برای ما وجود ندارد.

۲. در روایات معصومان علیهم السلام مضامینی نقل شده است که ظاهرشان از کلام و گفت‌وگو درباره خدا منع کرده است؛ مثلاً امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «تَكَلَّمُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَ لَا تَتَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ صَاحِبَهُ إِلَّا تَحِيْرًا». [در کافی بابی با نام «النهی عن الكلام في الكيفية» وجود دارد که بیشتر روایات آن در همین مضمون است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۲-۹۴)]. ظاهر چنین روایاتی آن است که گفت‌وگو درباره خدا چیزی جز تحیر و سردرگمی به‌دنبال ندارد؛ و از آنجاکه نهی، ظهور در منع و تحریم دارد، پس وقتی گفت‌وگو ممنوع است، تفکر که ریشه و سرچشمه آن گفت‌وگوست هم منع خواهد شد. [البته شاید این ملازمه برقرار نباشد؛ چون هرچند تفکر منشأ تکلم است، ولی قابل تصور است که تفکر به‌دلیل غیراختیاری بودن منع نشود، ولی تکلم که فعلی کاملاً اختیاری است، ممنوع باشد.]

### ۳-۲. دلایل دیدگاه دوم

۱. شناخت اکتناهی برای مردم معمولی امکان ندارد؛ ولی از آنجاکه یکی از مقامات عرفانی مقام «فنا»ست، پس عرفانی که به این مقام نائل می‌شوند، از حجاب‌ها فراتر می‌روند و به کنه ذات واجب پی می‌برند.

۲. هرچند در برهان «صدیقین» با تأمل در حقیقت هستی، ذات حق را اثبات می‌کنند، ولی از طریق این برهان، می‌توان به کنه ذات خدا رسید. شاید مبنای این استدلال آن باشد که حقیقت هستی همان واجب‌الوجود است؛ پس با تأمل در حقیقت هستی، کنه ذات واجب را شناخته‌ایم.

۳. براساس آیه «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» (نجم: ۹)، پیامبر ﷺ به مرتبه‌ای رسیده بود که به اندازه دو کمان یا نزدیک‌تر به ذات خدا بود. پس چگونه ممکن است کسی به این مقام رسیده باشد، ولی ذات خدا را اکتناهی نکرده باشد؟ در واقع در این دلیل، از وقوع امری بر امکان آن استدلال شده است.

۴. در آیه «... قَالَ رَبِّ ارْنِي بِرَبِّكَ... فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا... قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَىٰ النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (اعراف: ۱۴۳-۱۴۴)، موسی از خدا رؤیتش را طلب کرد. خدا بر کوه تجلی کرد. کوه ریزریز شد و موسی مدهوش بر زمین افتاد. پس تجلی ذات خدا برای مخلوق ممکن است و قرآن آن را امضا کرده؛ ولی اگر امری محال ذاتی باشد، حکیم بر آن صحنه نمی‌گذارد.

۵. ظاهر بعضی از ادعیه آن است که معرفت ذات خدای سبحان امکان دارد؛ مثلاً در دعای «ابوحمره ثمالی» آمده است: «بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ». این جملات ظهور دارد که شناخت خدا از تأمل در خود خدا، بدون بررسی صفات و آیات و مظاهر او ممکن است؛ چنان‌که در دعای «عرفه» نیز آمده است: «أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ، حَتَّىٰ يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُّ لَكَ»؛ آیا برای غیر تو ظهوری هست که برای تو نیست تا آن غیر، ظاهرکننده تو باشد؟! پس این تعابیر نشانگر آن است که معرفت ذات الهی امکان دارد و راهنمای شناخت، خود اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۳ الف، ج ۲، ص ۳۵-۴۱).

۶. ظاهر تعبیر «لقاء الله» که در قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام مطرح شده، لقای ذات است. پس اکتناهی ذات خدا میسر است؛ مثلاً در آیه «إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ» (روم: ۸)، «لقاء الله» را مورد انکار بسیاری از مردم می‌شمارد. همچنین در روایتی نقل شده است: «إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَشَدُّ اتِّصَالًا بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ اتِّصَالِ شَعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۶۶).

### ۳-۳. دلایل دیدگاه سوم

برای اثبات دیدگاه موردنظر لازم است که به چند جنبه دقت کنیم؛ اول باید نشان دهیم که دعوت به خداشناسی در متون دینی وجود دارد تا این متون به ما نشان دهند که امکان شناخت خدا هست؛ وگرنه نباید در متون دینی به امری دعوت شویم که امکان آن نیست. بعد باید به پاسخ روایاتی که ما را از تفکر درباره خدا منع کرده‌اند، بپردازیم

تا این ظواهر هم ما را به عدم تفکر درباره خدا نکشانند. در نهایت هم باید ادله امکان شناخت اکتناهی را نقد کنیم تا تبیین شود که با وجود امکان شناخت، شناخت اکتناهی و رسیدن به کنه بی‌نهایت خدا امکان ندارد.

### ۱-۳-۳. دعوت به خدائشناسی در متون دینی

البته مراد از دعوت به خدائشناسی در متون دینی لزوماً این نیست که خدای متعال بندگان خود را مستقیم و صریح به شناخت خود دعوت کرده باشد؛ بلکه برای این منظور راه‌های مختلفی قابل استفاده است؛ از جمله روش‌هایی که بدین منظور در متون دینی مورد بهره‌برداری واقع شده است، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

#### الف) خداپرستی، هدف بعثت انبیاء

از جمله مواردی که می‌توان برای دعوت به خدائشناسی نام برد، آیات متعددی است که هدف از ارسال انبیا و بعثت رسولان را عبادت خدا معرفی کرده است. هرچند این آیات مستقیماً به خدائشناسی دعوت نکرده‌اند، ولی معلوم است که عقلاً عبادت خدا بدون شناخت او امکان ندارد؛ زیرا حقیقت عبادت، «نصب العبد نفسه فی مقام الذلّة و العبودیة و توجیه وجهه الی مقام ربّه» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۸۸) است؛ پس زمانی عبادت امکان دارد که معبود شناخته شده باشد تا بنده او بتواند به‌سوی معبودش توجه داشته باشد. پس هرچند این آیات مستقیماً هدف از ارسال نبی را عبادت خدا معرفی کرده‌اند، ولی از آنجاکه عبادت بدون شناخت ممکن نیست، بنابراین چنین آیاتی به‌طور غیرمستقیم هدف بعثت انبیا را خدائشناسی می‌دانند. از جمله این آیات می‌توان به این آیه اشاره کرد: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» (نحل: ۳۶).

#### ب) عبادت، هدف از خلقت

دومین روشی که برای دعوت به خدائشناسی به‌کار برده شده، استفاده از آیاتی است که تنها هدف از خلقت جنیان و انسان را عبادت خدا معرفی کرده‌اند؛ مثلاً «ما خلقت الجنّ و الإنسَ إِلَّا ليعبدون» (ذاریات: ۵۶). این دسته از آیات نیز هدف از آفرینش را عبادت خدا بیان کرده‌اند و دعوت به خدائشناسی به‌طور مستقیم در آن نیست؛ ولی همان‌گونه که گفتیم، عبادت بدون شناخت معبود عقلاً امکان ندارد؛ علاوه بر این، از امام صادق علیه السلام در تفسیر همین آیه و بیان هدف از آفرینش انسان چنین نقل شده است: «خَرَجَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَى أَصْحَابِهِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبَدُوهُ...». در این روایت، هدف خدا از خلقت بندگان صریحاً شناخت خود و خدائشناسی معرفی شده است.

#### ج) مذمت پیروی و تقلید کورکورانه از پدران

از جمله روش‌هایی که در قرآن برای دعوت مردم به خدائشناسی استفاده شده، نکوهش و مذمت کسانی است که کورکورانه از پدران خود تقلید کرده بودند؛ زیرا یکی از موانع مهم و مستمر بر سر راه دعوت انبیا به شناخت خدا،



تقلید بی‌تأمل از نیاکان بوده است. پیامبران وقتی امت‌هایشان را به توحید، یکتاپرستی و پذیرفتن آیین الهی فرامی‌خواندند، آنان در پاسخ می‌گفتند: ما تنها از آیینی پیروی می‌کنیم که پدران خود را بر آن یافتیم. این مذمت نشان از آن دارد که خدانشناسی و به‌دنبال شناخت خدا بودن، مورد انتظار و دعوت انبیای الهی است. پس این روش، راهی غیرمستقیم برای دعوت به خدانشناسی محسوب می‌شود. این روش در این دو آیه یافت می‌شود:

۱. «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلُ مَا كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَ لَا يَهْتَدُونَ» (بقره: ۱۷۰)؛

۲. «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا» (لقمان: ۲۱).

در این آیات، کافران دلیل رد دعوت انبیا را بت‌پرستی پدران و نیاکان و تصمیم خودشان بر ادامه شیوه پیشینیان و پیروی از راه آنان و تداوم پرستش خدایان عنوان می‌کردند؛ خدایانی که با دست خود می‌ساختند؛ آن‌هم خدایانی که اگر از خرما ساخته می‌شد، گاه به هنگام گرسنگی آن را می‌خوردند. آنان هنگام دعوت پیامبر اسلام ﷺ به پرستش خدای یکتا، از سنت‌شکنی حضرت رسول ﷺ اظهار شگفتی می‌کردند: «أَجْعَلَ الْإِلَهَةَ الْإِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ» (ص: ۵)؛ آیا او (محمد) به‌جای این‌همه خدایان [ما] خدای یکتا قرار داده؟! این به‌راستی چیز شگفتی است!

البته واضح است که تقلید، همیشه بد و نکوهیده نیست. در قرآن مجید آیات متعددی درباره تقلید آمده است. بعضی از آنها تقلید را مذمت می‌کنند و آن را یک ضدارزش می‌دانند؛ مثل: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا» (بقره: ۱۷۰) و بعضی دیگر از آیات قرآن نه‌تنها تقلید را مذمت نکرده‌اند، بلکه مردم را بدان تشویق کرده‌اند؛ مانند: «فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (انبیاء: ۷)؛ آنچه نمی‌دانید، از کسانی که می‌دانند [و در آن امر آگاهی و تخصص دارند] بپرسید [و از آنها تقلید کنید].

با توجه به این دو گروه از آیات قرآن، که ظاهراً در زمینه مفاهیم متضاد یکدیگرند، معلوم می‌شود که تقلید چند قسم دارد:

**(الف) تقلید جاهل از جاهل:** مانند مشرکان و کافران زمان انبیا که خود، نادان بودند و از پدران نادان خود تقلید می‌کردند. این نوع تقلید طبق موازین عقل نادرست و ممنوع است.

**(ب) تقلید عالم از عالم:** اگر صاحب‌نظری از عالم دیگری تقلید کند، صحیح نیست؛ چون اگر او عالم و دارای نظر و رأی است، باید فکرش را به‌کار بندد و از رأی و نظر خود استفاده کند؛ بنابراین مجاز نیست از صاحب‌نظر دیگری تقلید کند.

**(ج) تقلید عالم از جاهل:** یعنی عالم و صاحب‌نظری رأی و فکر خود را رها کند و به حرف جاهل و نادان عمل کند. نمونه بارز این تقلید، «دموکراسی غربی» است که در آن، صاحب‌نظران در پی آرای مردم‌اند و اگر نظریات توده مردم برخلاف رأی و نظر تخصصی خودشان هم باشد، از آن تبعیت می‌کنند.

د) تقلید جاهل از عالم: یعنی کسی که درباره موضوعی آگاهی ندارد، باید از متخصص آن فن پرسش و تبعیت کند. پس این تقلید، به معنای رجوع به متخصص و کارشناس و خیره است و این مطلب در همه شئون زندگی جریان دارد و امری معقول است. بنابراین، سه نوع اول تقلید ممنوع است و آیاتی که تقلید را مذمت می‌کنند، ناظر به این سه نوع تقلیدند؛ و قسم چهارم تقلید جایز، بلکه ممدوح است و آیات گروه دوم، این نوع تقلید را تشویق می‌کنند.

#### د) تشویق به خدانشناسی

در روایات متعددی جایگاه بالای خدانشناسی و شناخت خدا نشان داده شده است تا با بیان فضیلت و ارزش این شناخت، بندگان را به سوی آن ترغیب و دعوت کنند. این‌گونه روایات از تعابیر مختلفی برای تشویق و ترغیب بندگان به شناخت خدا استفاده کرده‌اند:

الف) امام صادق علیه السلام در روایتی مفصل، که در کتب روایی متعدد نقل شده است، چنین می‌فرماید:

لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا مَدُّوا أَعْيُنَهُمْ إِلَى مَا مَنَّعَ اللَّهُ بِهِ الْأَعْدَاءَ مِنْ زَهْرَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ نَعِيمِهَا وَ كَانَتْ دُنْيَاهُمْ أَقْلَ عِنْدَهُمْ مِمَّا يَطْنُونَهُ بِأَرْجُلِهِمْ وَ لَتَعْمُوا بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ وَ تَلَذُّوْا بِهَا تَلَذُّ مَنْ لَمْ يَزَلْ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَانِ مَعَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْسَ مِنْ كُلِّ وَحْشَةٍ وَ صَاحِبٍ مِنْ كُلِّ وَحْدَةٍ وَ نُورٍ مِنْ كُلِّ ظَلْمَةٍ وَ قُوَّةٍ مِنْ كُلِّ ضَعْفٍ وَ شِفَاءٍ مِنْ كُلِّ سَقَمٍ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۲۴۷)؛ اگر مردم ارزش و فضیلت شناخت خدا را می‌دانستند، چشم نمی‌دوختند به آنچه که خدا به دشمنان از زینت و نعمت‌های دنیا داده است و دنیا برای آنها از هر چه با پاهایشان لگدمال می‌کنند، کم‌ارزش‌تر می‌شد؛ و از شناخت خدا متنعم می‌شدند و لذتی از آن می‌بردند که گویا در باغ‌های بهشتی دائم، همراه اولیای الهی قرار دارند. شناخت خدا مونس انسان از هر ترس، و همراه انسان از هر تنهایی، و نوری در هر تاریکی، و نیرویی از هر سستی، و درمان هر بیماری است.

این تعابیر همگی تشویق و ترغیب به آن است که شناخت خدا ما را از هر کمبودی رهایی می‌بخشد و این بهترین روش برای دعوت به خدانشناسی خواهد بود.

ب) امام صادق علیه السلام در بیان دیگری برترین عبادت‌ها و بالاترین بندگی و اطاعت را شناخت خدا می‌داند: «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْعِلْمُ بِاللَّهِ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۹۱)؛ همچنین در جای دیگر فرموده‌اند: «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِدْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَ قَدْرَتِهِ» (کلینی رازی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵۵)؛ بالاترین عبادات، پیوسته اندیشیدن درباره خداوند و توانایی اوست. پس با این بیانات، وقتی جایگاه رفیع خدانشناسی مشخص شد، بالاترین تشویق به خدانشناسی برای هر انسان کمال‌جویی اتفاق خواهد افتاد.

ج) امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز بالاترین و برترین شناخت‌ها را شناخت خدا معرفی می‌کنند: «مَعْرِفَةُ اللَّهِ سَبْحَانَهُ، أَعْلَى الْمَعَارِفِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۱۵۰، ص ۷۱۲)، که چون انسان به‌طور فطری کمال‌طلب است و همیشه در طلب برترین امور است، پس با این‌گونه تعابیر بیشتر به خدانشناسی تشویق خواهد شد و گرایش خواهد یافت. ایشان در تعبیر دیگر می‌فرمایند: «الْعِلْمُ بِاللَّهِ، أَفْضَلُ الْعِلْمِينَ» (همان، ح ۱۷۱۴، ص ۸۹)؛ خدانشناسی بافضلیت‌ترین علم است.

د) امیرمؤمنان علیه السلام سرلوحه دین را خدانشناسی معرفی می‌کنند: «اول الدین معرفته» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۲۳). همچنین در تعبیر دیگری، توحید و اعتقاد به خدای یگانه را حیات و جان نفس و روح می‌دانند: «التوحید حیاة النفس» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۵۹۳، ص ۳۷). این‌گونه تعبیر نشان از شدت اهمیت خدانشناسی دارد که هرچند آدمی بالوجدان احساس می‌کند که شناخت خدا در درجه نخست اهمیت قرار دارد، ولی اهل بیت علیهم السلام هم بدان اشاره دارند.

## ۲-۳. تحلیل روایات مانع

برای اینکه بتوان تحلیل جامعی از چگونگی جمع بین ادله دعوت به خدانشناسی و این روایات مانع بیابیم، توجه به چند نکته لازم است:

**اول، تفکیک تفکر درباره خدا از معرفت به خدا:** هرچند روایات بیان‌شده، از تفکر درباره خدا منع می‌کنند، ولی روایات زیادی در باب معرفت به خدا مطرح شده‌اند که ما را به شناخت خدا تشویق می‌کنند؛ چنان‌که امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «معرفة الله سبحانه، أعلى المعارف» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۱۵۰، ص ۷۱۲). پس بالاترین معرفت، شناخت خداست و انسان کمال‌طلب، همیشه به دنبال برترین معرفت‌ها خواهد بود. همچنین از ایشان نقل شده است که سرلوحه دین، شناخت خداست: «اول الدین معرفته» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۲۳). پس معلوم می‌شود که تفکر از معرفت تفکیک شده است؛ زیرا یکی ممنوع و دیگری تشویق شده است.

**دوم، تفکیک تفکر درباره خدا از ایمان به خدا:** درباره ایمان سه نظریه وجود دارد:

۱. ایمان‌گرایان معتقدند که ایمان کاملاً اختیاری است و انسان حتی در حال جهل، با اینکه نمی‌داند چنین چیزی هست یا نیست، می‌تواند ایمان بیاورد. براساس اعتقاد آنها، عقل معیاری مناسب برای توجیه اعتقادات دینی نیست و اعتقاد دینی نمی‌تواند و نباید بر مبنای عقل استوار باشد؛ زیرا اگر ما کلام خدا را در ترازوی منطقی یا علم بنهیم، درواقع علم و منطق را پرستیده‌ایم، نه خدا را. هر برهانی متوقف بر برهانی دیگر است؛ بنابراین هیچ برهانی نمی‌تواند به استواری ایمان یک مؤمن بینجامد و جزء مفروضات پایه قرار گیرد (پترسون و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۷۸). بله در این دیدگاه، معنا دارد که ایمان بدون داشتن شناخت و معرفت باشد؛ بلکه بهتر است که ایمان بدون علم و شناخت باشد.

۲. نظریه دیگری می‌گوید: ایمان کاملاً مثل علم است و وقتی انسان چیزی را بداند، به آن ایمان دارد و اگر چیزی را نداند، یا بداند که نیست، نمی‌تواند به آن ایمان داشته باشد. پس همان‌گونه که علم همیشه اختیاری نیست (چنان‌که ممکن است اتفاقاً چیزی را شنیده و درباره آن مطمئن شده باشد)، ایمان نیز گاهی غیراختیاری است. حتی برخی خواب می‌بینند و به آنچه دیده‌اند، ایمان پیدا می‌کنند؛ اما آن ایمانی که در متون دینی و خصوصاً قرآن در مقابل کفر و نفاق مطرح می‌شود، ایمانی نیست که به صورت اتفاقی پیدا شده باشد. همچنین شواهدی برخلاف این دیدگاه وجود دارد که انسان می‌تواند علم داشته باشد، ولی ایمان نداشته باشد. برای مثال، «و جحدوا بها و استیقنّتها

أَنفُسُهُمْ ظِلْمًا وَّ غُلُوًّا» (نمل: ۱۵)؛ ولی در این دیدگاه، علم مساوی با ایمان است و اگر علم هست، حتماً ایمان هم هست (جوادی آملی، ۱۳۸۳ ب).

۳. دیدگاه اسلام آن است که گاهی انسان چیزی را می‌داند، ولی به آن ایمان ندارد؛ زیرا قوام علم به رفتار اختیاری انسان نیست و از این رو هرچند ممکن است که انسان با مقدماتی غیراختیاری علم پیدا کند، ولی قوام ایمان به اختیار است. «دانستن» به‌طور طبیعی لوازمی دارد؛ اما همیشه این‌گونه نیست که انسان وقتی چیزی را بداند، به لوازم آن هم ملتزم باشد. گاهی انسان با اینکه چیزی را می‌داند، خوشش نمی‌آید که به لوازم علمش ملتزم باشد. این حالت روحی نمی‌گذارد که او به لوازم علمش ملتزم شود و در این‌گونه موارد، او با اینکه می‌داند، ایمان ندارد. پس طبق دیدگاه اسلام، امکان ندارد که ایمان بدون علم باشد؛ هرچند برعکس آن امکان دارد (همان، ص ۱۸-۲۰).

چنان که دیدیم، در دیدگاه اسلام، ایمان بدون داشتن شناخت و معرفت به خدا پذیرفته نیست؛ پس هرچند تفکر دربارهٔ خدا در روایات ذکر شده ممنوع شده است، ولی ایمان به خدا که حتماً مبتنی بر شناخت و معرفت به خداست، می‌تواند موجود باشد.

**سوم، منع از تفکر، هم در ذات و هم در صفات:** بحث دیگری که باید بدان توجه کرد، آن است که در ظاهر متون دینی‌ای که از تفکر منع کرده‌اند، تفکیکی بین تفکر در ذات یا صفات وجود ندارد. بنابراین، ظاهراً آنها از تفکر در ذات و صفات الهی باهم منع کرده‌اند، نه اینکه روایات، فقط تفکر را دربارهٔ ذات خدا ممنوع دانسته باشند.

**چهارم، عدم تعارض روایات در زمینهٔ منع با توصیه دربارهٔ تفکر در ذات خداوند:** با توجه به روایات گذشته، ممکن است توهم شود که اگر منش فلاسفهٔ اسلامی را خلاف اسلام بدانیم و تفکر دربارهٔ خدا را ممنوع تلقی کنیم و از سوی دیگر، با توجه به عینیت صفات الهی با ذات او، تفکر در صفات الهی را هم ممنوع بدانیم، دیگر هیچ‌گونه شناختی از خدا امکان‌پذیر نخواهد بود؛ اما همان‌گونه که دیدیم، در متون دینی، شناخت خدا اولین معرفت بشر قلمداد شده است. با این بیان، ظاهراً بین روایات تعارض وجود دارد: برخی شناخت خدا را محور همهٔ معارف بشر می‌دانند برخی از آن نهی می‌کنند؛ اما وجود تعارض ظاهری به ما نشان می‌دهد که این روایات، هرچند در ظاهر از تفکر دربارهٔ حق تعالی منع می‌کنند، ولی در واقع معنای دیگری اراده کرده‌اند. نمی‌توان پذیرفت که از یک سو تفکر در ذات الهی ممنوع باشد و صفات هم عین ذات دانسته شود و در نتیجه نه ذاتش قابل شناخت باشد و نه صفاتش؛ ولی از سوی دیگر در کلمات همان بزرگان شناخت خدا سرآمد همهٔ شناخت‌ها دانسته شود. پس حتماً باید در خود این کلمات نورانی به نکاتی پیرامون رفع این ابهام برسیم. در کلمات معصومان علیهم‌السلام به نکات متعددی می‌توان دست یافت:

نخست آنکه خودشان فرموده‌اند: خود را در این مورد به زحمت بی‌ثمر نیندازید که ممکن است توهمات خود را کنه ذات خدا بیندارید. سخن امیرمؤمنان علی علیه‌السلام ناظر به همین حقیقت است، آنجا که فرمود: «حَارَ فِي مَلَكُوتِهِ عَمِيقَاتُ مَذَاهِبِ التَّفَكِيرِ وَ انْقَطَعَ دُونَ الرِّسْوِخِ فِي عِلْمِهِ جَوَامِعُ التَّفْسِيرِ... أَلَّذِي لَا يَدْرِكُهُ بَعْدَ الْهَمَمِ وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصٌ

الفِطْنِ...» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳۴). حضرت در توصیف خدای متعال می‌فرماید که در ملکوت او (عمق کنه ذاتش)، مذاهب فکری عمیق هم به حیرت درمی‌آیند و بدون دسترسی به علم الهی، همه تفاسیر جامع هم دستشان کوتاه می‌ماند...؛ آن خدایی که نه همت‌های عالی توان درکش را دارند و نه غواصان دریای ژرف‌اندیش به او دست می‌یابند. پس کاملاً واضح است که بحث درباره منع از خدانشناسی نیست؛ بلکه بحث درباره دسترسی به ملکوت حق است که سبب تحیر و زحمت متفکر می‌شود؛ چون عمق ذات و صفات الهی چنان ژرف است که فهمش برای ما زحمتی بیهوده و دست‌نیافتنی است.

دوم آنکه شاید مراد معصومان علیهم‌السلام از این توصیه این است که تفکر در ذات خدا موجب انحراف از راه راست و رفتن به راه باطل می‌شود؛ مثلاً سبب اعتقاد به تجسم حق تعالی یا تشبیه او به موجودات از موجودات شود و ممکن است سبب الحاد به معنای انکار وجود حق تعالی شود. [برای اطمینان از این جواب، به شرح روایات می‌توان رجوع کرد؛ نظیر: خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۰۵]. در جای دیگر هم امیرمؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید: «قَدْ ضَلَّتِ الْعُقُولُ فِي أَمْوَاجِ تَيَّارِ إِدْرَاكِهِ وَ تَحْيِيرِ الْأَوْهَامِ عَنْ إِحْاطَةِ ذِكْرِ أَرْزَاقِهِ وَ حَصْرِ الْأَفْهَامِ عَنْ اسْتِعْجَالِ وَصْفِ قُدْرَتِهِ وَ غَرَقَتِ الْأَذْهَانُ فِي لُبْحِجِ أَفْلاكِ مَلَكُوتِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۰-۷۱)؛ پس عقل‌ها در امواج گرداب دریافتن گمراه و باطل و ضایع شده‌اند. خیال‌ها از احاطه ذکر ازلیتیش متحیر و سرگردان گردیده‌اند؛ فهم‌ها از دانستن وصف قدرتش درمانده‌اند؛ و ذهن‌ها در گرداب‌های چرخ‌های ملکوتش غرق شده و در آب فرورفته‌اند.

سوم آنکه براساس دلایل عقلی و نقلی، شناخت کنه ذات و صفات خدای متعال ممتنع است؛ برای آنکه عقل نمی‌تواند بر حقیقت ذات و صفاتش احاطی یابد. چگونه ممکن است عقل بتواند به کنه ذات و صفات خدای متعال احاطه پیدا کند، درحالی که مخلوق اوست. به بیان دیگر، شناخت کنه و حقیقت ذات و صفات خداوند امکان ندارد؛ زیرا از یک سو شناخت حقیقت هر چیزی به معنای احاطه بر آن حقیقت و ذات است؛ و از سوی دیگر، حقیقت ذات و صفات خداوند بی‌نهایت است و غیر خدا، از جمله انسان‌ها، محدودند؛ لذا امکان ندارد که ذات نامحدود خداوند برای موجودات محدود معلوم گردد؛ از این رو شناخت کنه ذات و صفات خداوند و احاطه کامل علمی بر تمام ابعاد وجودی خداوند امکان ندارد.

چهارم آنکه در روایات به تفکر در نشانه‌ها و نعمات الهی توصیه شده است و همین نشان می‌دهد که هرچند تفکر درباره خدا ممنوع شده، راه شناخت خداوند از طریق صفات، آیات و آثار صنعش باز است و بدان توصیه هم می‌شود؛ تا جایی که امیرمؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید: «مَنْ تَفَكَّرَ فِي آلاءِ اللَّهِ وَفُقِّقَ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۸۵۰، ص ۶۱۹)؛ هر کس در نعمت‌های خدا تفکر کند، توفیق داده می‌شود؛ یعنی حق تعالی به او توفیق راه حق و اطاعت و فرمان‌برداری می‌دهد.

از مجموع این نکات می‌توان چنین برداشت کرد که بحث درباره منع تفکر، به منظور جلوگیری از مشقت و سختی مؤمنان است تا دچار انحراف فکری نشوند؛ چون فکر بشر محدود و ذات الهی نامحدود است و هرگز احاطه

محدود بر امری نامحدود امکان ندارد. پس به تعبیر اصولیون، این روایات نهی مولوی ندارند؛ بلکه گزارشی هستند از محدودیت و کم‌ظرفیت بودن توان بشر. بنابراین، منع این روایات هرگز به معنای حرمت نیست؛ پس بحث‌های فلاسفه اسلامی پیرامون الهیات بالمعنی الأخص و خداشناسی، مخالفت با نهی مولوی نیست و حرمتی ندارد. شناخت هم در ذات و صفات الهی، برای ما حاصل می‌شود؛ هرچند شناخت در کنه و عمق ذات و صفات الهی به دلیل مخلوق بودن ما امکان نداشته باشد؛ ولی در حد فهم خود و به‌میزان توان بشری خود امکان‌پذیر است. پس بحث درباره ذات و صفات الهی در فلسفه، با نهی روایات از تفکر در این زمینه، مخالفتی ندارد؛ چراکه آنچه در روایات نهی شده، اندیشیدن در باب حقیقت وجود خارجی خداست که هم فلاسفه، هم عرفا و هم متکلمان هماهنگ با یکدیگر اعتراف دارند که استکناه ذات الهی بر هر انسانی، بلکه بر هر مخلوقی، ممتنع است. مراد از استکناه، شناخت حقیقت ذات الهی است؛ ولی در مباحث فلسفی، نهایتاً به شناخت وجهی از ذات الهی می‌رسیم، نه شناخت تام و کامل آن.

### ۳-۳. نقد سخن مدعیان امکان اکتناه

با وجود اینکه خداشناسی را به شناخت وجهی از ذات خدا تعریف کردیم و شناخت حقیقت ذات حق (استکناه) را برای هر انسانی غیرممکن دانستیم، ولی دیدیم که قائلان به دیدگاه دوم، اکتناه ذات را برای عده‌ای ممکن می‌شمارند. از آنجاکه عدم پاسخ به استدلال آنها، در بحث ما خلل ایجاد می‌کند، در این قسمت سعی شده است که به آنها جواب دهیم.

پاسخ استدلال اول: معنای مقام فنا این نیست که هستی عارف معدوم می‌شود؛ زیرا مقام فنا از مراحل نهایی کمال محسوب می‌گردد؛ ولی عدم محض، نقص است، نه کمال؛ بلکه معنای فنا، ندیدن خود است. آنان که به این مقام می‌رسند، ابتدا از دیدن عالم نجات پیدا می‌کنند؛ آنگاه از دیدن خود رهایی می‌یابند؛ سپس از توجه به شهود خود رحلت می‌کنند. چنین سالک فانی‌ای، به مقدار تعیین غایب خویش، خدا را مشاهده می‌کند؛ نه در خور ذات واجب. پس هرگز چنین نیست که به کنه ذات اقدس اله راه پیدا کند.

پاسخ استدلال دوم: برهان صدیقین، گرچه متقن‌ترین و رساترین دلیل وجود خداست، لیکن این برهان و امثال آن نیز برای نزدیک شدن به شعاع و وجه الله است، نه اصل ذات او؛ بلکه نه با این برهان و نه امثالش از براهین حصولی و نه حتی با شناخت شهودی نمی‌توان به ذات خدا نائل شد؛ زیرا ذات او نامتناهی و بسیط است که هرگز تقسیم و تجزیه و حیثیت نمی‌پذیرد.

پاسخ استدلال سوم: فاصله انسان کامل - که هر قدر هم بزرگ باشد، ولی محدود است - با خداوند هستی که نامحدود است، فاصله وجودی نامحدودی است؛ پس این فاصله، هر قدر کم باشد، باز امکان دسترسی به کنه ذات وجود ندارد؛ چون او بی‌نهایت است و انسان کامل محدود است. [این بیان آیت‌الله جوادی آملی است که به نظر نگارندگان هم صحیح است. بحث درباره احاطه بر ذات نزد قائلان بوده، که ایشان درصدد رد آن است.]

پاسخ استدلال چهارم: در آیه یادشده، سخن درباره تجلی رب است، نه تجلی ذات؛ تا استفاده شود که قرآن کریم تجلی ذات خدا را امضا کرده است. ضمناً هشداری است به موسی علیه السلام که برای تو مقام مشخصی است؛ بیش از آن توان نداری؛ پس به همین مقدار معرفت اکتفا کن و از شاکران باش؛ زیرا مقام منبع «ما کنتُ اعبُدُ رباً لِم اراه»، بهره هر انسان کاملی نیست. امر به شکر نیز برای آن است که تجلی وجه‌الله و اوصاف جلال و جمال، نعمت بزرگی است که همگان از آن نصیب ندارند.

غرض آنکه عنصر محوری نجوای اولیای الهی، درخواست محبت و ذکر خداست، نه ذات او؛ آن‌هم در حد چشیدن، نه نوشیدن. اهل معرفت، از آیاتی نظیر «و یحذّرکم الله نفسه»، افزون بر معانی معمول، مطلب عمیق‌تری را برداشت می‌کنند و آن اینکه خدا می‌فرماید: خودتان را به‌زحمت می‌اندازید؛ از ورود به باب معرفت ذات خدا خودداری کنید؛ زیرا کسی توان شناخت ذات خدا را ندارد. راه معرفت ذات و اکتناه آن، برای همگان مسدود است و اگر برای کسی باز بود، انبیا در پیمودن آن بر دیگران سبقت می‌گرفتند؛ ولی هیچ‌کس از انبیا و اولیا ادعا نکرده‌اند که به مقام ذات خدا راه یافته‌اند یا نیل به آن ممکن است.

پاسخ استدلال پنجم: امام سجاد علیه السلام پس از جمله «بک عرفتک و...» می‌فرماید: «و لولا أنت لم أدر ما أنت»؛ اگر تو مرا هدایت نمی‌کردی، نمی‌دانستم تو چه کسی هستی. در اینجا سخن درباره افاضه هدایت است که به صفات فعلی خدای سبحان برمی‌گردد، نه درباره ذات خدا و صفات ذاتی او؛ تا نقضی باشد بر آنچه تا کنون گذشت درباره عدم امکان شناخت کنه ذات خدا، که امتناع آن امری عقلی است.

همچنین در جمله‌ای که از دعای شریف «عرفه» نقل شد، سخن درباره اظهار و ظهور خداست که تعینات الهی است و اگر کسی خدای سبحان را به‌عنوان «هو الظاهر» بشناسد، با وصف خدا او را شناخته است؛ و اگر به‌عنوان «هو المظهر» بشناسد، با وصف و فعل، او را شناخته است. غرض آنکه از تعبیرهای پیش‌گفته و مشابه آن نمی‌توان استفاده کرد که برای بشر شناخت کنه ذات خدا امکان دارد. متن این ادعیه شاهد خوبی است که مقصود انشاکنده آنها معرفت و شناخت خدا در محور اسما و صفات فعلی ذات اقدس اوست.

پاسخ استدلال ششم: انسان کامل که پس از سیر معنوی به لقاءالله نائل می‌شود، به لقای اسمای الهی موفق شده است؛ گرچه انسان کاملی چون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به لقای اسم اعظم خداوند نائل می‌شود و دیگران به تناسب مقام خویش به لقای سایر اسمای حسنا دست می‌یابند. بنابراین، هر نوع شناخت و شهودی که به خدای سبحان حاصل می‌شود، در خارج از ذات و صفات ذات اوست و اکتناه ذات و صفات ذاتی خدا میسر احدی نیست؛ گرچه شناخت صفات فعلی برای همگان میسر است.

حاصل آنکه هرگونه مفهوم ذهنی و برهان حصولی که در بستر ذهن ترسیم می‌شود، هرچند به‌حمل اولی، عنوان خدا، واقع، خارج، عین و مانند آن را به‌همراه دارد، لیکن همه آنها به‌حمل شایع، صورت ذهنی و قائم به ذهن اندیشور مَبْرهن است و هرگونه مصداق خارجی و شهود عینی که در قلمرو قلب شاهد پدید می‌آید، به‌اندازه خود وی و درخور خود اوست و هرگز عین ذات نامتناهی و بسیط نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۳ الف، ج ۲، ص ۳۵-۴۱).

## نتیجه گیری

سؤال اصلی ما این بود که شناخت ذات خدا امکان دارد یا نه؟ اگر امکان دارد، آیا شناخت استکناهی و معرفت کنه ذات هم امکان پذیر است یا نه؟ در این زمینه، ضمن بررسی دیدگاه‌های مختلف و نقد آنها، به دیدگاه مختار خود رسیدیم.

دیدگاه نخست آن بود که آن ذات، غیب‌الغیوب است و هیچ‌گونه شناختی از او امکان ندارد؛ چه شناخت اجمالی ذات و چه شناخت استکناهی؛ به‌ویژه آنکه روایاتی هم از هرگونه تفکر درباره خدا منع کرده‌اند. دیدگاه دوم این بود که ذات خدا قابل شناخت است و برای افرادی هم شناخت اکتناهی ذات امکان‌پذیر است. برای این مورد هم ادله متعددی اقامه کرده‌اند تا نشان دهند که برای افرادی شناخت اکتناهی رخ می‌دهد. دیدگاه سوم در عین اینکه شناخت ذات خدا را ممکن می‌داند، شناخت اکتناهی را خارج از توان هر مخلوقی می‌شمارد.

با مراجعه به متون دینی نشان دادیم که شارع مقدس به خداشناسی دعوت کرده و محال است که مولای حکیم به امری محال تشویق کند؛ پس شناخت خدا، هرچند اجمالی، امکان دارد. روایاتی هم که از تفکر منع کرده‌اند، کاملاً بررسی شدند و نشان دادیم که هیچ معنی از شناخت اجمالی ندارند. در پایان نیز ادله شناخت اکتناهی ذات را رد کردیم و نشان دادیم که معرفت کنه ذات خدا برای هیچ مخلوقی امکان ندارد؛ بنابراین، دیدگاه سوم را اختیار کردیم.



## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه و شرح سیدعلی نقی فیض الاسلام، چ پنجم، تهران، فیض الاسلام.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۳ق، *الإشارات والتبیهات (مع المحاکمات)*، قم، دفتر نشر کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق، *المنطق من کتاب الشفاء*، تصدیر ابراهیم مدکور، تحقیق سعید زائد، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن عجیبه، احمد، ۱۴۱۹ق، *البحر المدید فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، حسن عباس زکی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، به کوشش علی شیری، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- برقی، احمدبن محمدبن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، تحقیق جلال‌الدین محدث، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۹۰، *عقل و اعتقاد دینی؛ درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ هفتم، تهران، طرح نو.
- تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق سیدمهدی رجایی، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامی.
- توکل، محمدهادی و اعظم قاسمی، ۱۳۹۶، «امکان معرفت عقلی به خداوند متعال از منظر حکیم سبزواری»، *حکمت معاصر*، ش ۳، ص ۲۱-۳۸.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳ق، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۲ (توحید در قرآن)، تنظیم حیدرعلی ایوبی، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳ب، «علم و ایمان»، *رواق اندیشه*، ش ۳۱، ص ۳-۲۳.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹ق، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، ط. الثانیة، بیروت، دارالعلم للملایین.
- خطیب، عبدالکریم، ۱۴۲۴ق، *تفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت، دارالفکر العربی.
- خوانساری، جمال‌الدین محمد، ۱۳۶۶، *شرح بر غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق و تصحیح میرجلال‌الدین حسینی ارموی، چ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالشامیه.
- زبیدی، ماجد ناصر، ۱۴۲۸ق، *التیسیر فی التفسیر للقرآن بروایة أهل البيت*، بیروت، دارالمحجة البيضاء.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه* (قسم الحکمة: غرر الفرائد و شرحها)، تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالیبی، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصافات شیخ اشراق*، ج ۱ (المشارع و المطارحات)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۹۸ق، *تشریح یا ندره المعارف لغات قرآن مجید*، چ دوم، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الریاتیة*، مقدمه، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمثالیین، ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، چ دوم، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، تعلیقات ملاحادی سبزواری، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۶۲، *الأمالی*، چ چهارم، تهران، کتابخانه اسلامیة.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تحقیق و تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.

- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۲ق، *تفسیر الجوامع الجامع*، تصحیح ابوالقاسم گرجی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین و مطلع النیرین*، چ سوم، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی.
- فراہی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، چ دوم، تهران، الزهراء.
- ، ۱۹۸۶م، *کتاب الحروف*، مقدمه، تحقیق و تعلیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۰۵ق، *المصباح المنیر*، قم، هجرت.
- قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- کاشانی، حبیب‌الله بن علی مدد، ۱۳۸۳، *تفسیر ست سور*، تحقیق مؤسسه فرهنگی ضحی، تهران، شمس الضحی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گرجیان، محمدمهدی و محمدرضا صمدی، ۱۳۹۲، «حدّ معرفت انسان به خدا از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا»، *پژوهش‌های اعتقادی - کلامی*، ش ۱۲، ص ۸۳-۱۰۲.
- مصطفی، ابراهیم و دیگران، ۱۹۷۲م، *المعجم الوسیط*، ویرایش دوم، ترکیه، المكتبة السلامیه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸، *مجموعه آثار*، چ چهارم، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۱ق، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، ترجمه و تلخیص محمدعلی آذرشب، قم، مدرسه الامام علی بن ابیطالب علیه السلام.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی