

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

تفسیر روایات «معرفة الله بالله»

در نگاه کلینی، شیخ صدوق و علامه مجلسی^۱

سجاد ضیائی^۲
محمد رضاپور^۳

چکیده

متون دینی ضمن بیان طرق متعدد شناخت خداوند، راهی با مضمون «معرفة الله بالله» پیش روی انسان‌ها قرار داده‌اند. برای نمونه از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است: اَعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ... . کلینی، صدوق و همچنین مجلسی در تفسیر این روایت مطالبی نوشته‌اند که به نظر می‌رسد با چالش‌هایی مواجه است. در تفسیر کلینی از این روایت، دو احتمال وجود دارد: یکی تفسیر سلبی و تنزیهی و دیگری تفسیر براساس تشبیه در عین تنزیه. صدوق درصدد است تفسیری براساس توحید افعالی و نظام طولی عالم ارائه دهد. مجلسی نیز وجوه متعددی در شرح این روایت بیان می‌کند و از میان آن‌ها بهترین وجه را بیان ادله‌ای می‌داند که به سبب آن معرفت حاصل می‌شود. برخی از این دیدگاه‌ها به لحاظ محتوایی دچار اشکال‌اند و برخی دیگر فارغ از اینکه تفسیر این روایات باشند، بیانگر مطالبی صحیح و دقیق‌اند، اما نمی‌توان آن‌ها را تفسیری برای این روایات به حساب آورد. این پژوهش در صدد است با روش تحلیلی - توصیفی، دیدگاه این سه محدث بزرگ را در این باب تحلیل و بررسی کند. بررسی این موضوع از این جهت حائز اهمیت است که روشن شود مباحث اعتقادی و معارفی که در متون دینی شیعه بیان شده نیازمند تفقه و ژرف‌اندیشی است و حتی محدثین بزرگ نیز ممکن است در این زمینه دچار خطا شوند.

کلیدواژه‌ها: شناخت خدا، معرفة الله بالله، کلینی، صدوق، مجلسی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۹

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، مرکز تخصصی آموزش فلسفه اسلامی، حوزه علمی، قم، ایران.

sajjadziaei66@gmail.com

۳. استادیار گروه کلام، دانشکده حکمت و دین‌پژوهی، دانشگاه بین‌المللی المصطفی، قم، ایران. rezapoor110@yahoo.com

۱. مقدمه

بدون تردید یکی از دغدغه‌های همگانی و همیشگی بشر اثبات وجود خدا و سپس اوصاف اوست. برای شناخت خداوند راه‌های متعددی وجود دارد که به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود: ۱. خداشناسی فطری که به نحو غیراکتسابی و نیمه‌آگاهانه در درون هر انسانی هست؛ ۲. خداشناسی نقلی که براساس داده‌های نقلی صورت می‌گیرد؛ ۳. خداشناسی شهودی که مخصوص عده خاصی از انسان‌های کمال‌یافته است؛ ۴. خداشناسی عقلانی که از طریق استدلال عقلی حاصل می‌شود. خداشناسی نقلی و عقلانی حصولی‌اند، اما خداشناسی فطری و شهودی براساس علم حضوری است؛ با این تفاوت که خداشناسی شهودی اکتسابی و آگاهانه است. این راه‌ها هم در اصل وجود خدا و هم در اوصاف خدا قابل طرح است.

متون دینی، ضمن بیان طرق متعدد شناخت خداوند، راهی با مضمون «معرفة الله بالله» پیش‌روی محققان قرار داده‌اند؛ برای نمونه از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است: «اعرفوا الله بالله...». کلینی، صدوق و همچنین علامه مجلسی هر کدام با رویکردی متفاوت به شرح این روایت پرداخته‌اند. این پژوهش درصدد است دیدگاه این سه محدث بزرگ را در این باب تحلیل و بررسی کند. اما قبل از ذکر دیدگاه‌های ایشان و بررسی آن‌ها، به برخی از روایات در این باب اشاره می‌شود:

- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَ الرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ وَ أَوْلَى الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ الْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ (کلینی، ۴۰۷/۱: ۸۵).

- سئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: بِمَا عَرَفَنِي نَفْسُهُ. قِيلَ: وَ كَيْفَ عَرَفَكَ نَفْسُهُ؟ قَالَ لَا يُشْبِهُهُ صُورَةٌ وَ لَا يُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ وَ لَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا يُقَالُ لَهُ أَمَامَ دَاخِلٍ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ - سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَ لَا هَكَذَا غَيْرُهُ وَ لِكُلِّ شَيْءٍ مُبْتَدَأٌ (همان‌جا).

- عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنِّي نَاطَرْتُ قَوْمًا فَقُلْتُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَلٌّ جَلًّا لُهُ أَجَلٌ وَ أَعَزُّ وَ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ بَلِ الْعِبَادُ يُعْرَفُونَ بِاللَّهِ فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ (همان: ۸۶).

- عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: ... مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ حِجَابَهُ وَ مِثَالَهُ وَ صُورَتَهُ غَيْرُهُ وَ إِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُتَوَحَّدٌ فَكَيْفَ يُوحِّدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ وَ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ لَيْسَ بَيْنَ الْحَالِقِ وَ الْمَخْلُوقِ

۱. در اینجا مقصود صرفاً نقل روایات است و به دلیل اینکه براساس هر دیدگاهی این روایات به‌گونه‌ای خاص ترجمه می‌شود، از ترجمه خودداری شده است، اما در ادامه معنای این روایات روشن خواهد شد.

شَيْءٌ وَاللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَاللَّهُ يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ وَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ وَالْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ (همان: ۱۱۳).

- ابن شعبه حرانی در تحف العقول روایتی طولانی و پرمحتوا از امام صادق (ع) نقل می‌کند که در آن امام (ع) به توصیف محبان آل الله و مراتب و جایگاه آنان در نزد خداوند پرداخته‌اند. در اینجا تنها به بخش مرتبط با موضوع اشاره می‌شود: ... قِيلَ لَهُ فَكَيْفَ سَبِيلُ التَّوْحِيدِ قَالَ (ع) بَابُ الْبَحْثِ مُمَكِّنٌ وَ طَلْبُ الْمَخْرَجِ مَوْجُودٌ إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ قِيلَ وَ كَيْفَ نَعْرِفَ عَيْنَ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ قَالَ (ع) تَعْرِفُهُ وَ تَعْلَمُ عِلْمَهُ وَ تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِهِ وَ لَا تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِنَفْسِكَ مِنْ نَفْسِكَ وَ تَعْلَمُ أَنَّ مَا فِيهِ لَهُ وَ بِهِ كَمَا قَالُوا لِيُوسُفَ إِنَّكَ لَا تَنْتَ يُونُسُ قَالَ أَنَا يُونُسُ وَ هَذَا أَخِي (يُوسُفَ / ۹۰) فَعَرَفُوهُ بِهِ وَ لَمْ يَعْرِفُوهُ بغيرِهِ وَ لَا أَثْبُتُوهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ بِتَوَهُمِ الْقُلُوبِ أَمَا تَرَى اللَّهَ يَقُولُ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُثْبِتُوا شَجَرَهَا (نمل / ۶۰) يَقُولُ لَيْسَ لَكُمْ أَنْ تَنْصِبُوا إِمَامًا مِنْ قَبْلِ أَنْفُسِكُمْ تُسَمُّونَهُ مُحِقًّا بِهَوَى أَنْفُسِكُمْ وَ إِزَادَتِكُمْ ... (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۹؛ برای ملاحظه روایات دیگر بنگرید کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۴۹/۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۵۳؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۳).

۲. دیدگاه شیخ کلینی

کلینی در کافی بنای شرح احادیث را ندارد و در تمام این کتاب سعی می‌کند همین روال را ادامه دهد، اما گاه به سبب اهمیت برخی از احادیث، توضیح فشرده‌ای درباره آن‌ها نگاشته است. از جمله جاهایی که لازم به توضیح می‌بیند اولین روایت از باب «انه لا يعرف الا به» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۵/۱) است. او پس از ذکر این روایت، شرحی کوتاه دارد و جالب اینجاست که ملا صدرا شرح مؤلف را جزئی از روایت پنداشته و آن را توضیح داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۰۴/۳).

کلینی در حقیقت معرفت خدا را صرفاً با تنزیه او از صفات مخلوقات امکان‌پذیر می‌داند: «وَ مَعْنَى قَوْلِهِ (ع) اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ بِعَيْنِي أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَشْخَاصَ وَ الْأَنْوَارَ وَ الْجَوَاهِرَ وَ الْأَعْيَانَ فَلَا عِيَانُ الْأَبْدَانُ وَ الْجَوَاهِرُ الْأَرْوَاحُ وَ هُوَ جَلٌّ وَ عَزٌّ لَا يُشْبِهُ جِسْمًا وَ لَا رُوحًا وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِي خَلْقِ الرُّوحِ الْحَسَّاسِ الدَّرَاكِ أَمْرٌ وَ لَا سَبَبٌ هُوَ الْمُتَمَرِّدُ بِخَلْقِ الْأَرْوَاحِ وَ الْأَجْسَامِ فَإِذَا نَفَى عَنْهُ الشَّبَهَاتِ سَبَبَ الْأَبْدَانِ وَ شَبَهَ الْأَرْوَاحِ فَقَدْ عَرَفَ اللَّهَ بِاللَّهِ وَ إِذَا شَبَهَهُ بِالرُّوحِ أَوْ الْبَدَنِ أَوْ النَّوْرِ فَلَمْ يَعْرِفِ اللَّهَ بِاللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۵/۱).

توضیح اینکه از طرفی خداوند تمام ارواح و ابدان مادی را آفریده است و همه مخلوق او هستند؛ مخلوق همان‌گونه که از جهت هستی دون خالق خود است، بُرد معرفتی او نیز به خالق نمی‌رسد؛ زیرا خالق نامحدود است و او محدود. از طرف دیگر خالق هیچ شباهتی به مخلوق ندارد و هیچ جسم و روحی شبیه او نیست. بنابراین اگر مخلوق بخواهد خالق خویش را بشناسد، تنها از راه تنزیه او از

صفات امکانی این امر میسر می‌شود؛ یعنی خدا نه شبیه ارواح است و نه شبیه ابدان، از این جهت حکم هیچ کدام را نمی‌پذیرد. پس اگر شباهت به ارواح و ابدان از خداوند متعال نفی شود، «معرفة الله بالله» حاصل می‌شود و اگر به بدن یا روح یا حتی نور تشبیه شود، خدا به خدا شناخته نشده است.

به نظر می‌رسد دو نکته اساسی موجب شده است جناب کلینی این روایت را این‌گونه توجیه کند:

- نام‌گذاری این باب به «انه لا يعرف الا به» این را به ذهن متبادر می‌کند که «باء» به معنای استعانت گرفته شده، اما با توجه به توضیح کلینی معلوم می‌شود که او باء در «إِعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ» را باء الصاق یعنی «ما يعرف الشيء به بأنه هو هو» در نظر می‌گیرد (کمره‌ای، ۱۳۸۵: ۵۶۴/۱). در این صورت معنایش این می‌شود که خدا را به خدایی‌اش بشناس (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲۹۶/۱). به عبارت دیگر، به دنبال شناخت اثباتی خداوند نباش؛ زیرا او برتر از آن است که به چنگ عقول محدود بشری درآید. معنای مذکور با فقرات بعدی روایت نیز سازگار است؛ زیرا معنای «و الرسول بالرسالة و اولی الامر بالامر بالمعروف» این می‌شود که رسول الهی را به همان مقام رسالت و پیامبری‌اش بشناس و همچنین اولوا الامر را به مقام ولایت و حق امر و نهی داشتن آنها بشناس نه صرفاً از جهت نسب و امور ظاهری دیگر.

- ظاهراً ایشان این معنی را از بیان امیرالمؤمنین (ع) در روایت دوم از همین باب برداشت کرده است. در این روایت شخصی از امیرالمؤمنین (ع) می‌پرسد که چگونه پرودگار خود را شناختی؟ حضرت پاسخ می‌دهد: «بِمَا عَرَفْتَنِي نَفْسَهُ» یعنی آن‌گونه که خود او خودش را به من شناساند. شخص دوباره سؤال می‌کند که چگونه خودش را به تو شناساند؟ امام می‌فرماید: «لَا يُشَبِّهُهُ صُورَةً وَلَا يُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ...». خلاصه اینکه خداوند شبیه ندارد و به‌گونه‌ای نیست که به حواس آدمی درآید و قابل ادراک به حواس باشد. آنچه در ابتدا از این روایت به ذهن می‌رسد این است که حضرت می‌خواهد بفرماید شناخت من نسبت به خدا آن‌گونه است که خودش خودش را در کتابش به صفاتی، اعم از صفات ثبوتیه و صفات سلبيه، معرفی کرده است. البته روایت دوم را به‌گونه‌ای دیگر نیز می‌توان توضیح داد که مجال دیگری می‌طلبد (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۶۴/۳).

۳. بررسی دیدگاه شیخ کلینی

کلام کلینی را در نگاه ابتدایی، به دو وجه می‌توان تحلیل کرد: وجه اول) برای شناخت خدا، راهی جز نفی صفات مخلوقات وجود ندارد؛ از این جهت هر شناختی به غیر از این شناخت حاصل شود، شناخت خدا به خدایی‌اش حاصل نشده است. بنابر این تحلیل، دیگر وصف ثبوتی برای خداوند بی‌معنی می‌شود. این بیان نزدیک است به یکی از تفاسیر ملا صدرا ذیل این روایت (رک. صدرالدین

شیرازی، ۱۳۸۵: ۶۴/۳، ۱۰۴)؛ وجه دوم) کلینی نمی‌خواهد بگوید تنها راه شناخت خدا تنزیه اوست از صفات مخلوقات، بلکه می‌گوید اگر می‌خواهی وصفی را به خداوند نسبت دهی، آن وصف باید از محدودیت‌های مخلوقات منزّه باشد؛ یعنی در عین اینکه اصل صفات مخلوقات به او نسبت داده می‌شود، نقایص آن‌ها از او سلب می‌شود و این همان است که با عنوان «تشبیه در عین تنزیه» از آن یاد می‌شود. این بیان نزدیک است به یکی از دو تفسیری که میرداماد ذیل این حدیث بیان کرده است (رک. میرداماد، ۱۴۰۳: ۲۰۳؛ همو، ۱۳۷۴: ۳۳۱).

اگر مقصود کلینی از این بیان، وجه اول باشد، ملاحظاتی در آن وجود دارد:

- ملاحظه اول: تفسیر یک روایت بدون توجه به روایات دیگر هم‌افق با آن امکان‌پذیر نیست. برای تبیین یک حدیث باید به صورت دسته‌ای روایات را بررسی کرد تا بتوان به تمام ابعاد آن توجه داشت؛ زیرا اهل بیت هر یک از این بیانات را در شرایطی متفاوت و حتی با توجه به سطح و ظرفیت مخاطبین خود بیان فرموده‌اند و این‌ها در کنار هم که قرار می‌گیرند، مقصود روشن‌تر می‌شود. کار بزرگ و مهم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان که معروف به تفسیر قرآن به قرآن است، در روایات و خصوصاً روایات عقیدتی و معرفتی نیز باید انجام شود؛ یعنی شرح روایات هم باید با توجه به روایات دیگر صورت پذیرد. همان‌گونه که تفسیر قرآن به قرآن استوارترین شیوه در تفسیر کتاب خداست، تفسیر احادیث به وسیله احادیث هم‌سیاق و هم‌خانواده آن‌ها نیز استوارترین و حکیمانانه‌ترین شیوه برای فهم سنت اهل بیت است.^۱ به عبارت دیگر همان کار فقهی و اصول فقهی گسترده‌ای که در روایات فقهی صورت می‌گیرد، در روایات معارفی نیز باید انجام شود. احادیث «معرفة الله بالله» نیز از این نکته مستثنی نیستند و برای رمزگشایی آن‌ها باید روایات دیگر نیز ملاحظه شود. حال وقتی به روایات دیگر مراجعه می‌شود، معنای وسیعی از این عنوان در منظر انسان باز می‌شود که متفاوت است با آنچه جناب کلینی مطرح می‌کند. برای مثال در روایت سوم از همین باب، منصور بن حازم می‌گوید: خدمت امام صادق (ع) عرض کردم که من با عده‌ای بحث کردم و به آن‌ها گفتم: به راستی خدای جلّ جلاله والاتر و عزیزتر و گرامی‌تر از آن است که به خلق خود شناخته شود، بلکه بندگان به او شناخته می‌شوند. حضرت فرمود: رَحِمَكَ اللَّهُ (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۶/۱). در این روایت شریف، علاوه بر اینکه شناخت خدا به واسطه غیر نفی می‌شود، شناخت مخلوقات در پرتو شناخت خدا مطرح می‌شود. بخش دوم این کلام، مقصود از بخش اول را نیز روشن می‌کند؛ زیرا می‌فرماید: مخلوقات به واسطه او شناخته می‌شوند. پس معلوم است بحث بر سر کیفیت معرفت پیدا کردن نسبت به حق است و نباید خلق

۱. خود مرحوم علامه این کار را به احسن وجه در المیزان، حاشیه بحار و کتب دیگرش انجام داده است.

واسطه شناخت حق باشد. حال خواه این وساطت اثباتی باشد، خواه سلبی. این مطلب با مراجعه به حدیث عبد الأعلى (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۱۳) و همچنین حدیث سدیر (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۹) که قبلاً ذکر شد روشن تر می شود.

- ملاحظه دوم: این بیان نظیر دیدگاه الهیات سلبی است که ابن میمون برای فرار از تشبیه، آن را مطرح می کند (ابن میمون، بی تا: ۱۳۶). لازمه این قول این است که تمام گزاره های اثباتی در مورد خدا بی معنی باشند و اگر به لوازم این حرف پایبند باشیم، معنایش تعطیل عقول از معرفت الهی است. بالاخره باید منزلت بین تشبیه و تنزیه حفظ شود. درست است که بُرد معرفتی بشر ضعیف است و توانایی شناخت کنه ذات الهی را ندارد، اما راه شناخت حق بسته نیست. به تعبیر مولی الموحدین (ع): «... لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ...» (نهج البلاغه، خطبه ۴۹).

- ملاحظه سوم: این تفسیر مخالف ضوابط قطعی عقلی است؛ زیرا ادله و براهین عقلی، خود به صورت مستقل، اثبات صفات کمالی وجودی برای حق تعالی می کند؛ مثلاً از علم مخلوقات به طریق اینی به راحتی می توان به عالم بودن خداوند رسید.^۱ البته اگر ما طریق صدیقین را مطرح کنیم، بدون استفاده از مخلوقات، تمام اوصاف الهی ثابت خواهند شد.

- ملاحظه چهارم: در بسیاری از آیات و روایات و همچنین ادعیه مأثور از اهل بیت اوصاف کمالی برای حق تعالی شمرده شده و در موارد متعددی هم امر به شناخت آن ها شده است. حال این اوصاف یا برای مخاطبین دین الهی قابل فهم است یا اساساً قابل فهم نیستند. اگر قابل فهم نباشند، در این صورت بیان این اوصاف فهم ناپذیر برای مخاطبین، منافی با حکمت حق تعالی خواهد بود.

- ملاحظه پنجم: ایشان «باء» را در این روایت به معنای الصاق گرفته است، اما حتی اگر این معنی را بپذیریم، باز هم معنای روایت تنزیه صرف نیست، بلکه اعم از تنزیه حق تعالی از صفات ممکنات و متصف دانستن او به صفات کمالیه وجودیه است؛ زیرا وقتی معنای «معرفة الله بالله» شناخت خدا به شأن و مقام شایسته خدایی اش شد، این شأن هم صفات ثبوتی و هم صفات سلبی را شامل می شود؛ هر چند صفات ثبوتی، از جهت محدودیت ذاتی صفت و نیز اخذ آن ها از امور محدود امکانی، مناسب قامت بی کران حق نیست و حتماً نیازمند تنزیه است.

- ملاحظه ششم: اساساً تنزیه و تقدیس، فرع بر معرفت اثباتی است و تا انسان به امری معرفت اثباتی نداشته باشد، عملاً نمی تواند آن امر را تنزیه کند؛ زیرا تنزیه و تقدیس امر مجهول، معقول نیست.

- ملاحظه هفتم: در متون دینی، اعم از آیات و روایات و ادعیه و مناجات های اولیای الهی،

۱. البته اگر برهان اینی فی حد نفسه معتبر باشد.

تعبیری مانند وصال به خدا، لقاء الله، زیارت خدا، رؤیت خدا، حضور خدا، تقرب به خدا و ... وجود دارد که با این تفسیر جناب کلینی از معرفة الله ناسازگار است. اگر ما راه معرفت به خدا را تنها به صورت سلبی بدانیم دیگر لقاء الله و رؤیت و ... بی معنی می شود و مجبور می شویم همه این آیات و روایات را تأویل کنیم که این خلاف حکمت است.

- ملاحظه هشتم: بین معرفت و علم تفاوت وجود دارد و این تفاوت در دو جهت بیان شده است: اولاً علم مربوط به کلیات است، اما معرفت مخصوص امور جزئی و شخصی است، بنابراین از جهت متعلق با هم متفاوت هستند. ثانیاً در معرفت، سابقه فراموشی مأخوذ است و قبل از آن غفلت است، ولی در علم چنین نیست، یعنی علم ابتدائاً و بدون سابقه قبلی برای انسان حاصل می شود و قبل از آن جهل است. «عالم بالله» یعنی کسی که به براهین فلسفی علم به حق پیدا می کند، اما «عارف بالله» کسی است که به مشاهده حضوریه حق را بشناسد (رک. خمینی، ۱۳۸۲: ۶۲۱). البته ممکن است در برخی کاربردهای قرآنی و روایی علم برای جزئیات، یا معرفت برای شناخت بدون سابقه نسیان به کار رفته باشد، اما با توجه به اینکه اصل وجود خداوند متعال امری بدیهی است^۱ و بلکه جزء علوم حضوری ما محسوب می شود، معلوم می شود که در اینجا مقصود از معرفت همان شناخت شخصی مسبوق به نسیان است. بنابراین ظاهر روایت این است که شناخت خدا برای انسان حاصل است و در اثر دل بستگی ها به دنیا و امور غیرالهی، مورد غفلت واقع شده است. از این جهت باید رفع غفلت از این معرفت صورت گیرد و این رفع غفلت «بالله» باید حاصل شود. با توجه به این معنی، بیان مرحوم کلینی با ظاهر روایت ناسازگار خواهد بود.

وجه دوم، برخلاف بیان اول، به لحاظ محتوایی اشکالی ندارد، اما دو سؤال در آن باید پاسخ داده شود: یکی اینکه آیا می توان این توضیح را به کلام کلینی نسبت داد؟ و دیگر اینکه در صورت صحیح بودن این نسبت آیا می توان آن را شرحی مناسب برای این دسته از روایات به حساب آورد یا نه؟ بر فرض که بتوان آن را به کلام جناب کلینی نسبت داد، اما ملاحظه اول و هشتم در بیان اول بر این بیان نیز وارد است. خصوصاً اینکه خود ایشان در باب حدوث الاسماء روایتی از عبدالاعلی نقل می کند که در فرازی از آن امام صادق (ع) می فرماید: «... فَكَيْفَ يُوحِّدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ وَإِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۳/۱). در این روایت امام (ع) معرفة الله بالله را در مقابل معرفت به واسطه غیر قرار داده و معرفت به واسطه را شرک دانسته است.

۱. برای مطالعه در بداهت وجود خدا بنگرید به طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۹۵/۱، ۲۵/۱۲، ۹۵/۱۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۴/۶، ۱۵ (حواشی علامه).

بنابراین هیچ‌یک از این دو احتمال نمی‌تواند شرحی مناسب برای روایت «إعرفوا الله بالله» باشد. شاید به همین دلیل هم باشد که فیض کاشانی در مواجهه با بیان کلینی می‌گوید: «أما تفسیر الکلینی رحمه الله ففیه إجمال و إبهام و هو لا یوضح المطلوب حق الإیضاح» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۳۳۸/۱).

۴. دیدگاه شیخ صدوق

شیخ صدوق در کتاب التوحید بابی با عنوان «أنه عزوجل لا یعرف إلا به» باز کرده و در آن‌ه روایت ذکر کرده و نیز روایت «إعرفوا الله بالله» به اختصار شرح داده است (رک. صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۸۵). او از این روایت برداشتی توصیفی دارد نه توصیه‌ای؛ از این جهت در نگاه او تمام انحاء معرفة الله، معرفة الله بالله خواهد بود. تفسیر صدوق براساس نظام طولی عالم است؛ به این معنی که هر نوع شناختی از خدا که برای هر شخصی حاصل شود، در نظام طولی عالم به خود خدای متعال برمی‌گردد؛ پس «معرفة الله بالله» یک راه خاص برای شناخت خدا نیست، بلکه هر راهی که برای شناخت خدا وجود داشته باشد، خواه حضوری و خواه حصولی «معرفة الله بالله» است.

القول الصواب فی هذا الباب هو أن یقال عرفنا الله بالله لأننا إن عرفناه بعقولنا فهو عز و جل واهبها و إن عرفناه عز و جل بأنبیائه و رسله و حججه (علیهم السلام) فهو عز و جل باعثهم و مرسلهم و متخذهم حججا و إن عرفناه بأنفسنا فهو عز و جل محدثها فبه عرفناه (همان: ۲۹۰).

ظاهر عبارت این است که شناخت انسان نسبت به خداوند، از هر راهی که باشد باز هم از جانب خود خداست و مخلوقات خودشان، از آن جهت که مخلوق هستند، امکان ایجاد معرفت برای خود را ندارند؛ زیرا مخلوق بما هو مخلوق هیچ اثر و خاصیتی ندارد جز آنکه مستند به خالق اوست. این خداست که از طریق وحی یا عقل یا شهود خود را معرفی می‌کند و می‌شناساند. توضیح اینکه در نگاه شیخ صدوق، شناخت خدا از سه راه ممکن است: ۱. استدلال و براهین عقلی؛ ۲. معرفی انبیا و اولیای الهی؛ ۳. براهین انفسی یا علم حضوری. هر سه طریق در نهایت به خود حق تعالی برمی‌گردد؛ زیرا اگر شناخت عقلی باشد، واهب عقل خداست و اگر از طریق انبیا و اولیا باشد نیز همگی فرستاده‌های او هستند. اگر هم خدا به واسطه براهین انفسی یا علم حضوری شناخته شود باز هم محدث و الهام‌بخش این معرفت خود حق است. بنابراین با هر واسطه‌ای شناخت حق حاصل شود، در نهایت به خود خدا منتهی می‌شود. شیخ صدوق برای تأیید بیان خود به روایتی از امام صادق (ع) استشهاد می‌کند: «لولا الله ما عرفناه و لولا نحن ما عرف الله»؛ یعنی معرفت‌بخشی حجج الهی نیز به خداوند برمی‌گردد.

این تفسیر صدوق را با بیان دقیق‌تری نیز می‌توان توضیح داد و آن اینکه همه ماسوی‌الله در ذات خود عین فقر و احتیاج‌اند و موجودی که ذاتش احتیاج است، صفات و افعالش نیز عین احتیاج و فقر خواهد بود. پس علاوه بر اینکه در ذاتش منتهی به واجب تعالی می‌شود در اوصاف و افعالش نیز منتهی به واجب‌الوجود است. معرفت حق نیز یکی از آثار است که منشأ آن هرچه باشد متکی به خداست؛ زیرا فقیر بالذات در تمام جهاتش فقیر است. بنابراین اوست که خود را به انسان می‌شناساند.

نکته مهم در مورد دیدگاه شیخ صدوق که باعث شده این‌گونه حدیث را تفسیر کند این است که ایشان «باء» در «معرفة الله بالله» را «باء» سببیت گرفته است. البته این نوع سببیت را با توجه به محتوای آن می‌توان سببیت تقدیری نامید. توضیح اینکه سببیت به لحاظ محتوایی به دو صورت می‌آید: الف) سببیت تقدیری که در این معنی سبب غیرمباشر به جای سبب مباشر ذکر می‌شود؛ ب) سببیت غیرتقدیری که در این معنی دیگر هیچ تقدیر وساطتی وجود ندارد و مستقیم خود سبب حقیقی و مباشر در کلام می‌آید. بنابراین معنای کلام شیخ صدوق این‌طور می‌شود که خدا را به سبب عقلی که او به تو داده یا به سبب پیامبری که او برایت فرستاده یا به سبب الهامی که او به قلب تو القا کرده است، می‌شناسی. البته اگر بیان صدوق، براساس توحید افعالی توضیح داده شود، می‌توان آن را با سببیت غیرتقدیری هم توجیه کرد، اما ظاهر این است که مقصود او همان معنای اول است.

جالب این است که صدوق علاوه بر روایاتی که کلینی در کافی آورده است روایاتی را به این باب افزوده است که به نحوی با این تفسیرش از «إعرفوا الله بالله» سازگاری داشته باشد؛ مانند روایتی که از سلمان فارسی در مورد سؤالات جاثلیق مسیحی و همراهانش از امیرالمؤمنین (ع) نقل می‌کند (همان: ۲۸۶) یا روایتی که در آن امام (ع) دلیل معرفت خود را نسبت به حق تعالی فسخ عزائم معرفی می‌کند (همان‌جا).

۵. بررسی دیدگاه شیخ صدوق

تفسیر شیخ صدوق به لحاظ محتوایی و فارغ از اینکه آن را شرحی بر این روایت در نظر بگیریم درست و قابل تأمل است؛ زیرا نه تنها معرفة الله، بلکه تمام افعال انسان براساس توحید افعالی به او برمی‌گردد و حتی هیچ موجودی نه در ذات و نه در صفات و افعال، هیچ استقلال از خود ندارد. اما وقتی آن را شرحی بر این روایت در نظر می‌گیریم، ملاحظاتی در رابطه با آن نیز وجود دارد که باعث عدم پذیرش این تفسیر می‌شود که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- ملاحظه اول: این تفسیر با مضمون «إعرفوا الله بالله» ناسازگار است؛ توضیح اینکه ظاهر حدیث مورد بحث و احادیث دیگر این باب از جمله حدیث عبدالاعلی دلالت دارد بر اینکه اولاً طرق دیگری

برای شناخت خدا وجود دارد که در آن‌ها شناخت خدا به خدا صورت نمی‌گیرد، بلکه شناخت با وساطت خلق حاصل شود. ثانیاً از بین راه‌های شناخت خدا بهترین راه و محکم‌ترین راه همین «معرفة الله بالله» است. شاهد این مسئله نیز این است که در این روایت از فعل امر «إعرفوا» استفاده شده است و اگر تنها یک راه برای شناخت حق تعالی وجود داشت امر به آن به این صورت معنی نداشت و نهایتاً باید امر به «معرفة الله» می‌شد نه «معرفة الله بالله». این در حالی است که براساس بیان شیخ صدوق، باید طریق شناخت خدا را به «معرفة الله بالله» منحصر بدانیم، چون همه راه‌ها به او منتهی می‌شوند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۳۳۸/۱). از اینجا معلوم می‌شود که اشکال اول به وجه اول از بیان کلینی به تفسیر صدوق نیز وارد است.

- ملاحظه دوم: این تفسیر با فقرات دیگر این روایت ناسازگار است؛ زیرا ظاهر این است که به صورت جداگانه امر به شناختن هر یک از فقرات می‌کند و محتوای معرفة الله و معرفة الرسول و معرفة اولی الامر با هم متفاوت است. در حالی که طبق شرحی که ایشان ارائه داده است، باید دو تای اخیر نیز به همان معنی اولی، یعنی «بالله» باشند (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲۹۹/۱). وقتی معنای روایت این شد که انسان هر گونه شناختی نسبت به حق تعالی پیدا کند، در نهایت به خدای سبحان برمی‌گردد، پس دو فراز دیگر نیز در نظام طولی باید به خدا بازگردد و مثلاً بیان روایت این گونه باشد: «إعرفوا الرسول بالله...».

- ملاحظه سوم: برداشت ایشان از این حدیث، برداشتی توصیفی است در حالی که ظهور در توصیه دارد. شاهد توصیه‌ای بودن محتوای این روایت هم علاوه بر فعل امر به کاررفته در آن، روایات دیگر با این مضمون است که قبلاً به برخی از آن‌ها اشاره شده است.

- ملاحظه چهارم: علامه طباطبایی، در حاشیه بحار الانوار، ضمن اشاره مجلسی به بیان صدوق، نقد دیگری بر بیان شیخ صدوق دارد: «و أمّا ما ذكره رحمه الله زعماً منه أن المعرفة مستندة إلى الله و ليست بمكتسبة فبمعزل عن مراد الرواية» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۷۳/۳). ظاهر کلام صدوق این است که معرفة الله منسوب به خدای متعال است و اکتسابی نیست؛ یعنی تمرکز روایت روی انتساب این معرفت به خداوند است، نه نوعی خاص از معرفت که برای انسان حاصل می‌شود. در صورتی که این با مراد روایت سازگار نیست؛ چون مراد روایت، بیان نوعی از معرفت از جانب عارف^۱ نسبت به خدای تعالی است که امری اکتسابی است. به عبارت دیگر «بالله» بودن، در بیان صدوق، مستند به خداوند است، در حالی که ظاهر روایت این است که مستند به معرفت اکتسابی^۲ انسان است.

۱. عارف در اینجا به معنای لغوی است، نه اصطلاح عرفانی آن.

۲. اعم از حضوری و حصولی.

۶. دیدگاه علامه مجلسی

علامه مجلسی در بحار الانوار و همچنین در مرآة العقول به شرح روایت «إعرفوا الله بالله» پرداخته است. او در کتاب مرآة العقول، برای توضیح این روایت، سه احتمال را مطرح کرده و سپس اقرب الوجوه را احتمال سوم معرفی می‌کند:

احتمال اول: «الأول، أن يكون المراد بالمعرف به ما يعرف الشيء به بأنه هو هو» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲۹۶/۱). براساس این احتمال تأکید و تمرکز روایت روی خود معرف و بیان هو هویت خود شیء است. این تفسیر مبتنی بر این است که «باء» به معنای الصاق باشد. در این صورت «إعرفوا الله بالله» را می‌توان به سه صورت معنی کرد:

الف) او را با حقیقتی که هست بشناسید؛ به این صورت که او خدایی است که جمیع آنچه مخلوقات به آن‌ها شناخته می‌شود، اعم از جواهر و اعراض، از او سلب می‌شود و با هیچ مخلوقی مشابهت ندارد. با توجه به این معنی، بخش‌های دیگر روایت چنین معنی می‌شود که رسول را به اینکه او به این شریعت و کتاب فرستاده شده است بشناسید و اولی الامر را به این عنوان که آمر و عامل به معروف و اقامه‌کننده عدالت^۱ و اهل احسان^۲ است. این معنی مشابه تفسیر کلینی است.

ب) خدا را به آنچه شایسته الوهیت اوست بشناسید و چیزی که با الوهیت و خدایی خداوند متعال تناسب دارد، تزیه و تقدیس او از صفات ممکنات است. همچنین رسول و اولی الامر را به آنچه با رسالت و ولایت مناسبت دارد، یعنی عصمت و علم و کمالات انسانی بشناسید.

ج) با عقول ناقصه خود در معرفت خدا و رسول و اولی الامر، زیاد غور نکنید؛ زیرا ممکن است در اثر اتکا به عقل خود، نسبت‌های ناروایی که با الوهیت حق و رسالت و امامت مناسب نباشد، به آن‌ها بدهید و خصوصاً در مورد رسول و اولی الامر دچار غلو شوید.

بنابراین معنای روایت را به سه صورت می‌توان بیان کرد: ۱. عقول ناقصه تنها می‌توانند خدا را به عنوان خالق و الیه و رسول را به عنوان فرستاده خداوند و اولی الامر را به عنوان اقامه‌کننده معروف و عدل و احسان بشناسند؛ پس عقل نباید وارد شناخت تفصیلی صفات حق و صفات حجج الهی شود، بلکه در این باره تنها باید به آنچه در متون دینی بیان شده اکتفا کرد؛ ۲. خدا را به آنچه در کتاب الهی یا لسان نبی (ص) وارد شده و رسول را به توصیفی که خودش از رسالتش برای شما می‌کند و امام را نیز به آنچه از معروف و عدل و احسان و اینکه چگونه به این اوصاف متصف است بشناسید؛ ۳. خدا را به

۱. اعتدال در هر امری.

۲. شفقت و تفضل نسبت به خلق الله و رفع ظلم از آنان.

خدایی‌اش بشناسید و رسول و اولی‌الامر را از مقام رسالت و امامت خارج نکنید و به حد الوهیت نرسانید.

بنابراین از دل احتمال اول، پنج وجه معنایی به دست می‌آید که محتوای همه آن‌ها سلبی است (همان‌جا).

احتمال دوم: «الثانی، أن یكون المراد بما یعرف به ما یعرف باستعانته من قوی النفس العاقله و المدركة و ما یكون بمنزلتها، و یقوم مقامها» (همان: ۲۹۷). این تفسیر بر این اساس است که «باء» به معنای «استعانت» باشد. مراد روایت بیان ابزار شناخت است؛ خواه این ابزار نفس عاقله باشد یا قوای مدرکه یا هر امر دیگری که جانشین این‌هاست. بنابراین «إعرفوا الله بالله» یعنی خدا را به واسطه نوری که از جانب خود او بر قلوب شما تابانده می‌شود، بشناسید. عقول در اثر محدودیتی که دارند، به تنهایی نمی‌توانند درکی از انوار فیض الهی داشته و خدا را کما هو حقه بشناسند، بلکه عقل انسانی تا منور به نور هدایت الهی نشود و در اثر توسل و تقرب جستن به حق تعالی قابلیت پذیرش انوار الهی را پیدا نکند، امکان دستیابی به این معرفت را نخواهد داشت (همان‌جا).

در مورد معرفت به رسول نیز به همین صورت است؛ زیرا عقل به‌تنهایی توان درک حقیقت رسالت را ندارد. از این جهت باید این معرفت با خود رسالت تکمیل شود؛ یعنی در اثر تسلیم نسبت به آنچه رسول آورده است بین عارف و رسول ارتباطی معنوی حاصل شود، آنگاه به اندازه این ارتباط معنوی، معرفت به حقیقت رسول و رسالت حاصل می‌شود. حقیقت امامت نیز چنین است؛ زیرا باطن ولایت برای هر کسی قابل فهم و ادراک نیست، چنان‌که در روایت آمده است: «و باطنه غیب لا یدرک» (همو، ۱۴۰۳ق: ۱۷۱/۲۵). در اینجا نیز عقل به‌تنهایی کارایی ندارد و از این جهت باید با تبعیت از این انوار مقدسه در معروف و عدل و احسان و ارتباط معنوی با آن‌ها، به استكمال عقل پرداخت تا توفیق درک ولایت نصیب انسان شود. مؤید این تفسیر، روایتی است که شیخ صدوق در التوحید نقل می‌کند که شخصی از محمد بن نعمان احول پرسید: «بما عرف ربک؟» و او در پاسخ گفت: «بتوفیقه و ارشاده و تعریفه و هدایتته».

احتمال سوم: «الثالث، أن یكون المراد ما یعرف بها من الأدلة و الحجج» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲۹۷/۱). مراد از این روایت، بیان ادله‌ای است که به سبب آن معرفت حاصل می‌شود و «باء» هم به معنای سببیت است. براساس این تفسیر معنای «إعرفوا الله بالله» این است که خدا را با توفیق و هدایتگری خود او و از طریق تفکر در آثار صنع و قدرت و حکمت او بشناسید، نه از طریق رسالت و معجزاتی که رسول الهی می‌آورد؛ زیرا شناخت رسول فرع بر شناخت خداوند است؛ یعنی ابتدا باید شناختی نسبت به حق تعالی حاصل شود و پس از آن رسالت و معجزات معنی پیدا کند و اصلاً هدف

تفسیر روایات «معرفة الله بالله» در نگاه کلینی، شیخ صدوق و علامه مجلسی **۶۳**

از معجزات اثبات ارتباط رسول با حق است (همان: ۲۹۸). مؤید این تفسیر، روایتی است که در التوحید آمده است: در زمان خلافت ابوبکر، جاثلیق مسیحی به مدینه آمد تا پاسخ سؤالات خود را از خلیفه مسلمین بگیرد، اما ابوبکر را ناتوان از پاسخ‌گویی یافت و برگشت. در راه بازگشت شخصی او را به سوی امیرالمؤمنین (ع) هدایت کرد. جاثلیق از حضرت سؤالات متعددی پرسید که یکی از آنها این بود: «أخبرني عرفت الله بمحمد أم عرفتُ مُحمّداً بالله عزَّ وَّ جَلَّ؟». حضرت در پاسخ به او فرمودند: من خدا را به محمد (ص) نشناختم، بلکه محمد را به خدای عزوجلّ شناختم؛ زیرا او را آفریده و حدودی از قبیل عرض و طول در او پدید آورده است. پس، دریافتیم که او ساخته دست مدبری است و این دریافت من، به راهنمایی و الهام و خواست خدا بود ... (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۸۶).

براساس این تفسیر، «اعرفوا الرسول بالرسالة» یعنی رسول را به وسیله معجزات و دلایل نبوت بشناس یا اینکه از طریق خود شریعتی که آورده است او را بشناس؛ زیرا متن شریعت، به سبب انطباقش بر قانون عدل، حکمت، فطرت، عقل و وجدان اخلاقی می‌تواند بهترین دلیل برای اثبات حقانیت یک رسول باشد. همچنین است معرفت نسبت به اولی الامر؛ یعنی اولی الامر را از طریق مشاهده علم آنها به معروف و اقامه عدل و احسان و همچنین عمل آنها به مقتضای این علم بشناسید. مرحوم مجلسی پس از توضیح این احتمالات، احتمال سوم را بهترین وجه برای تفسیر این روایت معرفی می‌کند و می‌گوید: «و هذا أقرب الوجوه» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲۹۷/۱).

۷. بررسی دیدگاه علامه مجلسی

همان‌طور که گذشت در کلام علامه مجلسی احتمالات سه‌گانه‌ای وجود دارد که هر یک باید به‌صورت جداگانه بررسی شود.

بررسی احتمال اول: احتمال اول خود سه وجه داشت؛ وجه اول و دوم براساس تنزیه صرف‌اند و تمام آنچه ذیل کلام کلینی بیان شد در این دو وجه نیز می‌آید. وجه سوم که منع غور عقلی در معرفة الله است، نیازمند نقدی جداگانه است. غور عقلی در معرفت خدا باید معنی شود؛ اگر مقصود عدم توانایی عقل برای شناخت کنه ذات الهی باشد، این مطلب درست است، لیکن این بحث موضوعاً از مطلوب این حدیث خارج است؛ زیرا قرائن متعددی وجود دارد که این حدیث در مقام بیان نوعی خاص از شناخت خداوند است. اگر مقصود نهی از غور در مطلق معرفت خدا باشد که ظاهر کلام نیز همین است، اشکالات متعددی به آن وارد است:

- این دیدگاه، مخالف با آیات و روایات است؛ زیرا اولاً در آیات قرآن و روایات، روش عقلی در دریافت معارف به رسمیت شناخته شده و بلکه عقل به‌عنوان حجت باطنی معرفی شده است (کلینی،

۱۴۰۷ق: ۱۳/۱). برای نمونه می‌توان به کتاب عقل و جهل کافی مراجعه کرد. در منزلت عقل حتی اگر هیچ روایتی نباشد مگر روایت طولانی و بسیار پرمحتوایی که هشام از امام صادق (ع) نقل می‌کند (همان‌جا)، برای اهل انصاف کفایت می‌کند. ثانیاً در خود آیات و روایات از استدلال‌های عقلی برای آموزش و همچنین اقناع مخاطبین استفاده شده است که این خود دلالت بر تأیید این راه دارد؛ برای مثال خدای تعالی در سوره انبیاء می‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء/ ۲۲) یا در سوره مؤمنون می‌فرماید: «و ما اتخذ الله من ولد و ما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق و لعلی بعضهم علی بعض» (مؤمنون/ ۹۱) و این استدلالی است بر توحید حق (رک. مطهری، ۱۳۸۶: ۴۶/۵). بخشی از این آیات را آیت‌الله جوادی آملی در کتاب توحید در قرآن آورده و پاره‌ای از روایات را حجت‌الاسلام جواد خرمیان در کتاب قواعد عقلی در قلمرو روایات گرد آورده و جلد دوم این کتاب را به اثبات وجود خدا، توحید، علم و قدرت الهی اختصاص داده است.

- در قرآن و سنت خبرهای آسمانی زیادی در الهیات وارد شده است. حال سؤال این است که هدف از گزارش این خبرها چه بوده است؟ آیا هدف القای یک سلسله درس‌ها برای تدبیر و تفکر و الهام‌گیری است تا اندیشه‌ها را تحریک و وادار به شناوری در دریای بی‌کران معارف نماید، یا اینکه هدف بیان یک سلسله مطالب حل‌ناشدنی و هضم‌ناپذیر به منظور وادار کردن اندیشه‌ها به تسلیم و سکوت و قبول کورکورانه است؟ (همان‌جا). اگر این دومی باشد با حکمت الهی ناسازگار خواهد بود.

- لازمه پذیرش این دیدگاه، تعطیل عقول از معرفت حق است؛ زیرا پذیرش حقانیت آیات و روایات، چندین مرحله بعد از معرفت به خداوند است؛ بنابراین نمی‌شود این معرفت از طریق خود متون دینی حاصل شود. حال اگر عقل مطلقاً توان معرفت پیدا کردن به حق را نداشته باشد، باید بپذیریم که راه معرفت‌الله مسدود است و این هم با ادله عقلی منافات دارد و هم با متون دینی. ممکن است کسی بگوید عقل در اولین قدم که اثبات حق است کارایی دارد، ولی در ادامه باید آن را کنار گذاشت! این بیان هم محدود کردن عقل بدون دلیل است؛ یعنی دلیلی برای این نوع محدود کردن وجود ندارد.

بررسی احتمال دوم: احتمال دوم در بیان ایشان اندکی مبهم است؛ از این جهت برای توضیح چهار وجه می‌توان ذکر کرد:

- وجه اول: براساس عقل منور فلسفی و عرفانی؛ توضیح اینکه عوالم برتر از عالم ماده بسیار پیچیده‌اند و برای راه بردن به اسرار آن‌ها تیزهوشی و قوت عقلی به‌تنهایی کافی نیست. شناخت خداوند نیز که هستی محض و نامحدود است و هیچ مثل و ماندنی ندارد، با صرف تعقل و تفکر حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند به ارتباطی معنوی و حضوری است که برای عارف حاصل شود تا بتواند دریافتی

از معرفت خداوند داشته باشد. به تعبیر ملا صدرا در تفسیر آیه الکرسی، معارف چهارگانه توحید ذات، توحید صفات، توحید افعال و علم معاد از دقیق‌ترین و پیچیده‌ترین علوم‌اند و اساساً بدون ترک دنیا و اشتغال به ریاضت در خلوت نمی‌توان به آن‌ها دست یافت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۶۰/۴). از این جهت انسان برای شناخت خدای تعالی و بلکه مبادی عالیة هستی، نیازمند عقل منور به نور الهی است؛ یعنی تنها به واسطه اشراقات انوار الهی به عقول و قلوب انسان است که این معرفت حاصل می‌شود. اصطلاح عقل منور اصطلاحی فلسفی و عرفانی است و مقصود از آن عقلی است که با نور کشف نورانی شده و در پرتو این نور می‌تواند بسیاری از حقایق پیچیده ماورایی را درک کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۹: ۲۴۴). در وادی معرفة الله، تا از جانب خدا جذبه و نوری نرسد، کوشش آدمی ره به جایی نبرد. با این حال، با توجه به مبانی مجلسی، بعید است که مرادش از عقل منور، همین معنی باشد؛ زیرا ایشان حتی اصول عقاید را هم با رویکرد اخباری و نقل‌محور توضیح می‌دهد و در تحلیل و تفسیر معارف، برای عقل دقیق فلسفی و شهود عرفانی شأنی قائل نیست.

- وجه دوم: براساس ایمان‌گرایی آگوستینی؛ آگوستین معتقد است فهم حقیقی در سایه ایمان حاصل می‌شود و اساساً بدون ایمان، عقل به نتایج نادرست می‌رسد؛ از این رو می‌گوید ایمان بیاور تا بفهمی (اندرهیل، ۱۳۸۴: ۸۱).

«فهم، پاداش ایمان است؛ پس مکوش بفهمی تا ایمان داشته باشی، بلکه ایمان داشته باش تا مگر فهم نمایی» (فرانکلین، ۱۳۸۵: ۴۳/۱). بنابراین در کشف واقع، به صورت مستقل به عقل نمی‌توان اعتماد کرد، بلکه فهم، ثمره و پاداش ایمان است، نه زیربنا و پایه آن (اتین ژیلسون، ۱۳۷۱: ۱۰). این بیان نیز اشکالات متعددی دارد و علاوه بر اشکالاتی که در وجه سوم از احتمال اول گذشت، لازمه‌اش این است که حتی وجود خداوند نیز قابل اثبات با عقل نباشد.

- وجه سوم: براساس توحید افعالی و نظام طولی؛ این بیان نظیر بیان شیخ صدوق است که خود علامه مجلسی آن را نقد می‌کند به علاوه اینکه برخی از اشکالات احتمال اول نیز بر آن وارد است. بنابراین در بیان مجلسی، باید معنای نقص عقل روشن شود؛ آیا به معنای فاقد کشف است و برای معرفت حضوری کافی نیست یا مشروط به ایمان است یا اینکه مثل همه پدیده‌ها موقوف به عنایت الهی است؟ از میان این وجوه تنها وجه اول قابل پذیرش است که آن هم با مبانی ایشان سازگاری ندارد. **بررسی احتمال سوم: فارغ از اینکه وجه اقرب‌الوجوه بودن این احتمال روشن نیست، در آن دو ملاحظه وجود دارد:**

- این تفسیر با ظاهر روایت سازگار نیست؛ زیرا ظاهر این روایت بیان طریقی خاص از معرفة الله است که بدون وساطت امری حاصل می‌شود. در حالی که طبق بیان مجلسی اگرچه وساطت رسول و

کتاب و اولی الامر برای شناخت خدا نفی می شود، وساطت خلق و تفکر در خلق پذیرفته شده است. - حتی اگر این تفسیر را در مورد «معرفة الله بالله» بپذیریم، در مورد معرفت به رسول و اولی الامر بی معنی خواهد بود؛ زیرا طبق این تفسیر برای شناخت رسول، راهی جز معجزات و شریعت او وجود ندارد و همچنین است در مورد اولی الامر؛ زیرا برای شناخت اولی الامر نیز راهی جز معرفی از طرف رسول و مشاهده علم و عمل آن ذوات مقدسه وجود ندارد. در حالی که ظاهر روایت بیانگر این است که غیر از این طرق، راه دیگری هم برای شناخت رسول و اولی الامر وجود دارد و آن «معرفة الرسول بالرسالة و معرفة اولی الامر بالمعروف و ...» است.

۸. نتیجه

روایات «معرفة الله بالله» از جمله روایات پر محتوا و عمیقی است که در باب شناخت خداوند وارد شده است. تفسیر توصیه ای کلینی از این روایت را به دو صورت می توان توضیح داد: صورت اول تنزیه صرف است که علاوه بر اینکه با ظاهر روایت سازگار نیست، اشکالات محتوایی متعددی دارد از جمله اینکه با الهیات سلبی همسوست. صورت دوم بیانگر تشبیه در عین تنزیه در مورد صفات خداوند است. این بیان گرچه بیانی متین است، اما نمی تواند شرحی برای «اعرفوا الله بالله» باشد. تفسیر توصیفی صدوق نیز به لحاظ محتوایی بیانی براساس توحید افعالی است، اما با ظاهر و سایر بخش های روایت سازگار نیست. بیان مجلسی هم که مشتمل بر وجوه متعددی است، به دلیل اشکالاتی که ذکر شد، توان شرح این روایات را ندارد. نکته قابل تأمل این است که در هر یک از سه تفسیر فوق، «معرفة الله بالله» براساس علم حصولی تفسیر شده است، اما سؤالی که می تواند راهی برای تحقیق بیشتر در این زمینه باز کند این است که آیا این دسته از روایات را براساس علم حضوری می توان تفسیر کرد یا خیر؟ هر چند هدف از این مقاله، تحلیل و بررسی دیدگاه این سه محدث بزرگ است، نه دیدگاه مختار، به نظر می رسد روایت شریف «اعرفوا الله بالله» درصدد بیان طریقی خاص و برتر از سایر راه های خداشناسی است؛ یعنی راهی که در آن برای شناخت خداوند، مخلوقات الهی واسطه نیستند و بلکه معرفة الله بالخلق را شرک می داند. از طرفی علم حصولی در هر مرتبه ای که باشد، کلی است و شناخت شخصی و جزئی برای انسان حاصل نمی کند. بنابراین برای توضیح معرفة الله بالله، توجه به چند نکته لازم است که در جای خود باید توضیح داده شوند: معرفة الله بالله طریقی مستقل و در مقابل سایر راه های خداشناسی است؛ این طریق، برتر از سایر راه های خداشناسی است؛ این معرفت، بدون وساطت خلق حاصل می شود؛ معرفة الله بالله معرفتی جزئی و شخصی است؛ این طریق، ناظر بر علم حضوری است.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: طرح نو.
۲. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۶۷)، من لا یحضره الفقیه، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
۳. _____ (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن میمون، موسی (بی تا)، دلالة الحائرين، آنکارا: مكتبة الثقافة الدينية.
۶. اتین ژیلسون (۱۳۷۱)، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. اندرهین، اولین (۱۳۸۴)، عارفان مسیحی، ترجمه حمیدرضا محمودیان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، توحید در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. خرمیان، جواد (۱۳۸۷)، قواعد عقلی در قلمرو روایات، قم: سهروردی.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
۱۱. _____ (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، قم: مكتبة المصطفوی.
۱۲. _____ (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تهران: بنیاد حکمت صدرایی.
۱۳. _____ (۱۳۸۵)، شرح الاصول الکافی، تهران: بنیاد حکمت صدرایی.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. فرانکلین لوفان باومر (۱۳۸۵)، جریان های اصلی اندیشه غربی، ترجمه کامبیز گوتن، تهران: حکمت.
۱۶. فیض کاشانی، محمدحسین (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین (ع).
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۱۸. کمرهای، محمدباقر (۱۳۸۵)، ترجمه و شرح اصول کافی، تهران: اسوه.
۱۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۲۰. _____ (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۲۲. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الامالی، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۳. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۲)، چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۴. میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۴)، القبسات، تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. _____ (۱۴۰۳ق)، التعلیقة علی اصول الکافی، قم: خیام.