

رضایرنجگار

یونان و دین

۳

خداشناسی دینی

در دو بخش پیشین - مندرج در دو شماره ۳۵ و ۳۶ این نشریه - پس از ذکر اهمیت و هدف از طرح بحث، قسمتهایی از مباحث آن عرضه شد. در بخش نخستین، ضمن مقایسای کوتاه میان اصول حاکم بر تفکر یونان از یک طرف و مبانی اصولی مذاهب الهی از طرف دیگر، بدین نقطه رسیدیم که تفاوت اصلی این دو مشرب را باید در ریشهها و جوهرهای آن جستجو نمود. تحقیق بیشتر، ما را بدین سمت کشاند که شالوده اصلی و سنگ زیرین اختلاف این دو مکتب (در مسأله معرفت خدا) به یک اصل اساسی و اولین بازگشت می‌کند که آن را اصل «اثبات‌گرایی» (نه اثبات‌پذیری) نام نهادیم.

در تفکر یونانی، گرایش غالب، بلکه گرایش حاکم بر این است که هر مسأله معرفتی، معضله‌ای ذهنی تلقی شده و طبعاً باید با چاقوی منطق و فلسفه، کالبدشکافی ذهنی شود تا از آن پس مورد تصدیق یا تکذیب قرار گیرد. «مفهوم خدا» و اثبات وجود آن، نیز بسان دیگر مفاهیم ذهنی، امری مجهول و مشکوک می‌نماید که باید با تعقل عقلی و پس از طی مراحل گوناگون فحوص و بحث، بدان نائل گردید و روشن است که این سلوک عقلی جز بر گروهی خاصان و اندیشمورزان، بردیگر ان مسدود و ممنوع است.

در مقابل، در مشرب پیامبران الهی، معرفت الله نه بعنوان یک امر ذهنی و آنهم مشکوک، بلکه بعنوان یک عرفان روشن و معرفت مفسطور در فطرت و قلب عموم افراد بشر مطرح است و اگر در مواقعی این معرفت بروز و ظهور لازم را ندارد، تنها به دلیل عوامل و موانع خارجی است که غبار تیره بر آیینه روشن

فطرت، می‌نشانند و انسان را از تذکر و تکرار آن معرفت محروم می‌سازد.*
درست مبتنی بر همین دو دیدگاه نسبت به اصل اثبات‌گرایی است که هر یک شیوه و روشی متناسب برای وصول بدین معرفت را پیشنهاد می‌کردند. از یک سو جوهره منطق یونانی را انتزاع مفاهیم و استدلال ذهنی و گذار از مقدمات بدیهی به نتایج نظری تشکیل می‌داد و از دیگر سو، پیامبران الهی، متناسب با معارف فطری از شیوه‌های بهره‌می‌گرفتند که ما آن را در سه اصل «تعریف»، «تذکر» و «تسلیم» خلاصه نمودیم. در دو مقاله پیش، وعده کردیم که این اجمال را در حد مقدور، تفصیل بیشتری بخشیم.

مقاله دوم سراسر به تحلیل مبانی فلسفی یونان گذشت و ضمن خلاصه‌گیری اصول و نتایج الهیات فلسفی یونان، تقابل آن با اصول الهیات دینی، نشان داده شد. از این شماره، به بحث در شیوه و شیون معرفت اله در مشرب‌دین پرداخته می‌شود و مطابق آنچه گذشت به ترتیب، مباحث در سه مرحله تعریف، تذکر و تسلیم به استحضار عزیزان پژوهشگر می‌رسد.
این مقاله مرحله اول یعنی «تعریف» را مورد بررسی قرار می‌دهد.

○ مرحله اول: تعریف

هنگام رؤیت آیات حق، بر فطرت دل بازگشته و در آن حال، بنده نه تنها خالق و معبود خود را به حقیقت عرفان، وجدان می‌کند و با او به زاری و نجوا می‌نشیند، بلکه او را واحد و قادر و خود را مقهور قدرتش، او را در کمال بهاء و عظمت و خود را حقیر و پست، او را غفور و خود را غرق معصیت و بالأخره او را رحیم و کریم و خود را محتاج خوان نعمتش می‌یابد.

این معرفت موهوبی و هدایت نورانی، اساس ادیان الهی بشمار می‌رود و همانند عمود میانی خیمه دین، مجموعه معارف و احکام عملی و اخلاقی بر آن استوار می‌گردد، تا آنجا که اگر نبود این عطای الهی، انسان را قدرت دریافت معرفت و

آوردیم که در ادیان الهی، عرفان به ذات ربوبی، هیچگاه به صورت یک مسأله مجهول و مشکوک که محتاج به کشف و اثبات فلسفی باشد مطرح نشده است و گفته شد که سر آن نیز از دیدگاه منابع دین همان معرفتی است که در قلب انسان به ودیعت نهاده شده است، معرفتی که حاصل فعل و صنع خدا و نتیجه تعریف اوست.

در مدارک و مأخذ کثیری که ارائه شد این نکته به روشنی بیان شده بود که این خداوند متعال است که از سر لطف و کرم، نور معرفت خویش را بر قلب بنده خود تابانده، طعم شیرین معرفت را در کام جان پاک انسان نهاده و او را از زلال معرفت خویش سیراب نموده است. اوست که پس از انعام اصل هستی به مخلوقات، به انسان کرامتی دوباره بخشید و قلب و فطرت او را ساحت نزول معرفت خود نموده و خود را با همه اوصاف جمال و جلال بدو نمایاند. همان معرفتی که در حالت «بأساء و ضراء» در حال دعا و مناجات و یا

* البته این سخن به معنای انکار استدلال عقلی و احتیاج نیست. اصولاً استدلال به آیات تکوینی و نظم جهان و تفکر و تعقل در آنها، در سراسر قرآن و روایات دیده می‌شود، و جدال احسن در امر خداشناسی و امور اعتقادی دیگر نقش مهمی را ایفا می‌کند. مسأله استدلال، احتیاج و تعقل انشاءالله در مقاله بعدی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

در برخی از این مواقف، انسانها فقط دارای روح بودمانند، مثل عالم ارواح (عالم اظله و اشباح) و در برخی دیگر روح آدمی دارای قالب و جسدی خاص گردیده است، چنانچه در عالم ذر و طینت. در همین عوالم پیش از عالم «حرث و نسل» بود که همه انسانها بدون استثنا، در یک فضای مقدس و نورانی، مورد تفضل و عنایت حضرت حق قرار گرفته و پس از دریافت عالی‌ترین معارف توحیدی از آنان اقرار و میثاق گرفته شد: (الست بربکم، قالوا: بلی... البتة با ورود بشر به عالم دنیا، خصوصیات این منازل و مراحل، مورد نسیان و فراموشی واقع می‌شود، اما اصل آن معارف فطری در نزد انسان حاضر و همیشه با طینت او عجین و با طبیعت او همراه است (نسوا الموقف و ثبتت المعرفة).

این معرفت ثابت و پایدار، چونان ستونی محکم در وجود انسان پایه‌گذاری شده است تا در عالم کنونی، بنای «دین حنیف» بر آن استوار گردد، «دین قیم» و مستحکمی که استحکام خویش را بیش از همه و پیش از همه مدیون عمود پولادین فطرت است.

آیات و روایاتی که تقدم عوالم پیشین را مستعرض می‌شود، بدان سان متواتر و کثیر است که شمارش همه آنها به سادگی ممکن نیست و این مسأله آنقدر مسلم و مؤید است که در نزد بسیاری از اندیشمندان مسلمان، اعتقاد به وجود عوالم پیشین در شمار یکی از مسلمات و ضروریات دینی قرار گرفته است*، تا آنجا که مرحوم صدرالمتألهین

حقیقت او نمی‌بود. (بک عرفتك و انت داللتنی علیک ولو لانت لم ادر مانت) بلکه بدون این تعریف، حتی معرفت مقام رسالت و ولایت نیز مقدور کسی نمی‌گشت (اللهم عرفنی نفسک فانک ان لم تعرفنی نفسک لم اعر ف رسولک...).

این معرفت مفعول در ادیان الهی تا بدانجا جنبه زیربنایی و اصولی دارد که حتی اگر از برخی عبادات بمنوان عمود دین یاد می‌شود، بدین دلیل است که این عبادات در انسان حالت رجوع به خویشتن و یادآوری آن معروف فطری و توجه به خداوند را ایجاد می‌کند، که نماز ذکر خدا و معراج مؤمن است و اگر عرفان نفس، عرفان خداست بدان جهت است که نفس حامل آن یادگار الهی است و رجوع به خویشتن خویش و خالی شدن از زهرنگ و ریا و وصول به آن فطرت پاک و ساده اولیه، موجب بازگشت دوباره به همان معرفت فطری خواهد شد.

مباحثی که در کتاب و سنت پیرامون مسأله تعریف آمده است را می‌توان به دو بخش عمده تقسیم نمود. بخش اول مباحثی است که نشان می‌دهد معرفت فطری در چه موقف و جایگاهی به انسان عطا شده و از چه زمانی انسان امانت‌دار این ودیعه الهی گردیده است. و در بخش دوم از حاصل و نتیجه آن تعریف و حقیقت و خصوصیات آن معرفت سخن به میان می‌آید.

الف: موطن تعریف

آنچه از ادله و شواهد دینی بدیهی می‌نماید این است که روح انسان قبل از ورود به عالم دنیا و تعلق به بدن جسمانی، عالم بلکه عوالمی را طی نموده، وقایع و مناظری را مشاهده کرده و در هر مرحله متحمل معارف و حقائق گردیده است که این همه، نقشی اساسی در حیات دنیوی و حیات اخروی او دارد.

* البته مسأله عوالم پیشین از مختصات مذهب امامیه نیست و اهل سنت نیز در کتب معتبرشان، روایات زیادی در این باره نقل نمودمانند. برای نمونه، سیوطی در کتاب الدر المنثور فقط در ذیل آیه ۱۲۲ اعراف، ۵۱ روایت در اثبات تقدم عالم‌های پیشین نقل می‌کند. این روایات از پیامبر اکرم (ص) و برخی اصحاب وی و از طریق تابعین علمای معروف و معتبر اهل سنت نقل شده است. (رک: جلال‌الدین سیوطی، الدر المنثور، دارالفکر، بیروت، ج ۳، ص ۵۹۷ الی ۶۰۷).

مراجعه محترم، از کتاب شریف بخارا انوار نقل می‌شود.

این روایات حاوی اسراری است که وقتی مخزن اسرار الهی، امیرالمؤمنین (ع) آنها را به حارث همدانی تعلیم می‌فرمود به وی خطاب می‌کرد: «یا حارث ان الحق احسن الحديث والصادع به مجاهد، وبالحق اخبرك فارعنی سمعك، ثم خبر به من كانت له حصانة من اصحابك، الا انی عبدالله، و اخو رسوله و صديقاً لاول، قد صدقته و آدم بین الروح والجسد...»^(۳)

«ای حارث، همانا حق زیباترین کلام است و کسی که به آن می‌گردد، مجاهد می‌باشد. و من حق را بیان می‌کنم پس گوش خود را به سمت من برگردان و سخن مرا بشنو، آنگاه برای اصحاب مطمئن خویش نقل کن: آگاه باش که من بنده خدایم و برادر رسول خدا و اولین تصدیق‌کننده او که هر آینه تصدیق نمودم او را در حالی که آدم بین روح و جسد بود.»

آری تا حاجیان در حین احرام بدانند که کدامین امانت را ادا می‌نمایند و به کدام میثاق وفا می‌کنند و ذات ربوبی و حجرالاسود را بر آن شاهد می‌گیرند هنگامی که در مقابل این شاهد «ألست» می‌خوانند «امانتی اذیتها و میثاقی تعاهدته، لتشهد لی بالموافات»^(۴).

ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که احادیث مربوط به این باب (منازل پیشین روح) در اکثر مباحث اعتقادی همچون ابواب مختلف توحید، نبوت، امامت، معاد، حج، دعا، روح، خلقت و غیره، به چشم می‌خورد و کمتر بحثی از مباحث اعتقادی را می‌توان سراغ گرفت که به نحوی بدین موضوع اشارتی نرفته باشد.

و از اینرو گفته‌اند: ادله و روایات مورد بحث ادله متواتر در ابواب متواتر می‌باشد.

• ظاهراً عالم بین روح و جسد، عالم طینت یا عالم ذر بوده است زیرا این دو عالم بعد از عالم ارواح و قبل از عالم اجساد می‌باشند.

شیرازی که خود مبتکر «حرکت جوهری» و قائل به نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است، در برخورد با این روایات می‌نویسد: «للتنفیس الادمیه کینونة سابقة علی البدن من غیر لزوم التناسخ، والروایات فی هذا الباب من طریق اصحابنا لا تحصى کثرة، حتی ان کینونة الارواح قبل الاجساد کانها کانت من ضروریات مذهب الامامیه رضوان الله علیهم»^(۱).

قبل از توضیح بیشتر در این زمینه، لازم است، خاطر نشان شود که آنچه این مقال در پی آن است و در مقام اثبات آن برآمده است، تشریح فطرت توحیدی و اثبات معرفت فطری بعنوان اساس خداشناسی و زیربنای هدایت الهی است. بدینسان بحث از موقف تعریف و خصوصیات نشئات پیشین، مستقیماً در غرض ما، دخلی ندارد، تا آنجا که حتی اگر تمام ادله و شواهد مربوط به منازل پیشین مورد تردید و انکار قرار گرفته و یا چنانچه مسلم برخی است بر کنایه و استعاره، حمل شوند، و موقف تعریف را همین عالم بدانیم، باز هم بر مدعای اصلی مقاله خدشهای وارد نمی‌شود.

ادله پیشین و ادله آتیه، با صراحت تمام، این مدعا را که اساس خداشناسی بلکه جوهره تمامی معارف دینی به معرفت فطری، به همان معنای سابق، بازگشت می‌کند، بخوبی به اثبات می‌رساند. اما از آنجا که نشئات عالم پیشین و خصوصیات حقائق آن از معارف بلند اسلام بشمار آمده و اطلاع از آنها گستردگی و ویژمای به بینش انسان در باره معارف الهی و مجموعه هستی و آغاز و انجامش می‌بخشد، لذا قصد آن داشتیم که دلائل وجود عوالم پیشین را در اینجا بیاوریم، ولی از جهت کثرت اینگونه ادله، ابتدا، مدارک و مآخذ دویست روایت در پاورقی^(۲) ذکر شده، آنگاه پارهای از آیات و روایات بعنوان نمونه در متن آورده می‌شود.

این مدارک در اکثر کتابهای روایی معتبر نظیر اصول کافی، فروع کافی، علل الشرایع و تفسیر روایی، موجود است، ولی بجهت سهولت رجوع

الفطرة؟ قال: هي الاسلام، فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، قال: «الست بربكم» و فيه المؤمن و الكافر. (۹)

۵- «افغير دين السله يبغون و له اسلم من في السموات و الارض طوعاً و كرهاً و اليه يرجعون» (آل عمران/ ۸۳)

ثم ان الله تبارك و تعالی نادى فى اصحاب اليمين و اصحاب الشمال: أالست بربكم؟ فقال اصحاب اليمين: بلى يا ربنا نحن بريتك و خلقك مقرين طائعين، و قال اصحاب الشمال: بلى يا ربنا نحن بريتك و خلقك كارهين، و ذلك قول الله «وله اسلم من فى السموات و الارض طوعاً و كرهاً و اليه يرجعون» قال: توحيد هم الله. (۱۰)

از اینگونه روایات، برداشت می شود که آدمیان در عوالم پیش نیز مورد آزمایش قرار گرفتند و در همه مراحل آزمایش دارای اختیار بوده اند و به اختیار خویش مرتکب کارهایی شده اند. برای مثال در صدر روایت فوق آمده است که در عالم ذر خداوند از انسانها خواست تا داخل آتش شوند، در پاسخ، اصحاب شمال مخالفت کرده و اصحاب یمین، اطاعت نمودند.

۶- «و نقلب افئدتهم و ابصارهم کمالم یؤمنوا به اول مرة...» (انعام / ۱۱۰).

«قال علی بن ابی طالب(ع)... «کمالم یؤمنوا به اول مرة» یعنی فی الذروالمیثاق...» (۱۱)

۷- «فما کانوا لیؤمنوا بما کذبوا به من قبل کذلک نطبع علی قلوب المعتدین» (یونس/ ۷۴).

عن ابی جعفر(ع) و ابی عبدالله(ع) قالوا: ان الله خلق الخلق و هی اظلة فأرسل رسوله محمداً(ص) فمنهم من آمن به و منهم من کذبه، ثم بعثه فی الخلق الاخر فآمن به من کان آمن به فی الاظله و جده من جحد به یومئذ، فقال: «ما کانوا لیؤمنوا بما کذبوا به من قبل». (۱۲)

۸- «تلك القرى نقص علیک من انبائها و لقد جاءتهم رسلم بالبینات فما کانوا لیؤمنوا بما کذبوا

۳- «ولئن سألنهم من خلق السموات و الارض لیقولن الله...» (لقمان/ ۲۵) «... قال [ابوجعفر(ع)]: اخرج من ظهر آدم ذریته الی یوم القیامة، فخرجوا کالذر ففرهم و اراهم نفسه و لولا ذلك لم یعرف احد ربه و قال: قال رسول الله(ص) کل مولود یولد علی الفطرة، یعنی المعرفة بان الله عز و جل خالقه، کذلک قوله: «لئن سألنهم من خلق السموات و الارض لیقولن الله». (۷)

در این روایت و روایات دیگر از جمله روایتی که در ذیل آیه شماره ۵ ذکر شده، فطرت به معرفت خدا و توحید تطبیق شده است. بحث ما نیز در باره همین فطرت که اساس دین شمرده شده می باشد و معانی دیگر فطرت مثل خلقت، از محدوده این بحث خارج است.

همچنین در این روایت تصریح شده که اگر معرفت فطری نمی بود، شناخت خداوند برای انسان ممکن نمی گشت، این مطلب مقایسه شود با این گفته که: «آن علمی [معرفت فطری] که مبهم و ضعیف است، قابل تفسیرهای غلط است، نتیجش آن است که افرادی خدایانی را به ناحق و به دروغ، بجای خدای یگانه پرستش کنند». (۸)

البته روشن بودن معرفت فطری، خواهد آمد، ولی نکته ای که در جواب گفته فوق باید ذکر شود این است که شرک و کفر نتیجه ضعف معرفت فطری نیست بلکه نتیجه رویگردانی از معرفت فطری و طریق «تذکر» و رو آوردن به راههای غیر فطری است. این مطلب را بوضوح در خداشناسی افلاطون و ارسطو در مقاله قبلی مشاهده کردیم، آنجا که افلاطون با زحمت و دشواری به خدای پدر و پسر نائل شد و ارسطو با تردید به چهل و هفت خدا معتقد گشت.

۴- «فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله الی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن اکثر الناس لا یعلمون» (روم / ۳۰)

«عن ابی عبدالله(ع) قال: سألته عن قبول الله عز و جل: «فطرة الله الی فطر الناس علیها» ما تلك

بود. (۱۶)

ب- حاصل تعریف: (خصائص فطرت)

۱- چنانچه در مقاله اول گذشت، حاصل تعریف خداوند، معرفتی متعالی و شناختی وجدانی درباره ذات اقدس الهی است، نتیجه تعریف نه عقیده به خداست نه گرایش، و نه توان و قدرت خداشناسی، نه علم حصولی و نه حتی علم حضوری به معنای مصطلح، بلکه معرفت و شناختی برتر و بالاتر از علوم عادی بشری است و لذا در تقسیمات معمول از علوم بشری نمی گنجد.

با این همه، برخی از مطالب فوق در جای خود صحیح و مسلم است ولی تمام سخن در این است که هیچ یک از این تعبیر نمی توانند به درستی بیانگر مبنای فطرت توحیدی در ادیان الهی باشد.

در سراسر ادله فطرت، سخن از معرفت، مشاهده بالعیان، معاینه و رؤیت قلبی است و پوشیده نیست که تا چه حد میان این دو مبنا تفاوت اساسی و چشمگیری وجود دارد که غالباً مورد توجه قرار نمی گیرد.

برای تبیین هرچه بیشتر موضوع، اجمالاً به بررسی تطبیقی این نظریات می پردازیم:

الف) فطرت عقیده نیست

بنابر بیانات گذشته مراد از فطرت توحیدی، معرفت و شناخت می باشد، نه عقیده به خدا. گرچه انسان بعد از شناخت خداوند، غالباً در مقابل حضرتش سر تسلیم فرود می آورد و به او ایمان و عقیده نیز پیدا می کند، همان گونه که خداوند این عقیده و تصدیق و اقرار را در عوالم پیشین از همه انسانها اخذ نموده است، ولی از آنجا که دنیای کنونی، موقف امتحان و ابتلا است و شبهات خناسان و اهواء آدمیان نیز کم نمی باشد و از طرف دیگر انسان حامل استطاعت و قدرت اراده و اختیار است، لذا نمی توان گفت که

من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين»
(اعراف/۱۰۱).

«فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل» یعنی فی الذر الاول قال قال: لا يؤمنون فی الدنيا بما كذبوا فی الذر وهو رد على من انكر الميثاق فی الذر الاول» (۱۳)

از این روایت و روایتی که در ذیل آیه شماره ۹، خواهد آمد معلوم می شود که عالم ذر، متعدد بوده است.

۹- «هذا نذير من النذر الاولى» (نجم/۵۶)
سألت ابا عبد الله (ع) عن قول الله تبارك و تعالی: «هذا نذير من النذر الاولى» (قال ظ): یعنی محمد (ص) حيث دعاهم الى الاقرار بالله فی الذر الاول» (۱۴)

۱۰- «... خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم من مضغة مخلقة و غير مخلقة...» (حج/۵)

«سألت ابا جعفر (ع) عن قول الله عزوجل: «مخلقة و غير مخلقة» فقال: المخلقة هم الذر الذين خلقهم الله في صلب آدم (ع) اخذ عليهم الميثاق ثم اجراهم في اصلاص الرجال و ارحام النساء و هم الذين يخرجون الى الدنيا حتى يسألوا عن الميثاق، و اما قوله: «وغير مخلقة» فهم كل نسمة لم يخلقهم الله في صلب آدم (ع) حين خلق الذر و اخذ عليهم الميثاق و هم النطف من العزل و السقط قبل ان ينفخ فيه الروح و الحياة و البقاء» (۱۵)

از این روایت معلوم می شود که اجسام ذری به نطفه های آدمیان منتقل گشته اند، بنابراین جایی برای شبهه «تناسخ» - که از مهمترین شبهات عالم ذر می باشد- باقی نمی ماند، زیرا روح انسان در دو قالب متفاوت وارد نمی شود، بلکه در عالم ذر، وارد بدن ذری می شود و در این جهان نیز وارد همان بدن ذری می گردد که به نطفه منتقل شده و قابل رشد و نمو شده است. توجه به این نکته، همچنین در پاسخگویی به شبهه «آكل و ماكول» در معاد جسمانی، بسیار سودمند و راهگشا خواهد



هر انسانی ضرورتاً به خداوند معتقد است گرچه حامل معرفتی متعالی از خداوند تبارک و تعالی است که با تذکر مذکرین و تبلیغ مبلفین، متذکر می‌شود و غالباً عقیده و ایمان نیز پیدا می‌کند.

با این تفسیر از فطرت، برای این سؤال که چرا برخی خداوند را انکار می‌کنند، جایی باقی نمی‌ماند. زیرا فطرت، معرفت است و اقرار به اختیار انسان واگذار شده است، ولذا به حسن و قبح متصف شده و ثواب یا عقاب بدان تعلق می‌گیرد. مضافاً آنکه: همین فطرت، بنواسطه عوامل خارجی محبوب شده، نور حقیقت از انسان پنهان می‌ماند (صم بکم عمی فهم لایرجعون). بخواست خداوند در مقاله آینده این مسأله به صورت مبسوط‌تری مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

قلبش باقی نگذاشته، گرایش نیز به خدا ندارد، از اینرو این سؤال که پس چرا فرعون و نرون، ابوجهل و ابولهب، چنگیز و تیموز، به خدا گرایش و کشتی ندارند، محلی از اعراب نخواهد داشت. توضیح این مطلب در بخش «تسلیم» خواهد آمد.

ج- فطرت توان خداشناسی نیست

اصولاً توان خداشناسی هنگامی به انسان داده می‌شود که خداوند را نمی‌شناسد ولذا قدرت و توان این شناخت به او داده می‌شود تا با استفاده از آن خدا را بشناسد، در حالی که همانگونه که گذشت، معرفت خداوند به نحو تفصیلی و روشن به انسان بخشیده شده است، بنابراین جایی برای توان و قدرت، باقی نمی‌ماند، زیرا نتیجه توان، تحصیل امر حاصل خواهد بود، از این جهت که معرفت خداوند در عالی‌ترین درجه ممکن در نزد انسان ولو به نحو بسیط و مکنون حاضر و حاصل است.

آری اگر منظور این باشد که آدمی قادر است معرفت خداوند را بیاد آورد و بعد از تذکر مذکرین

ب) فطرت، گرایش به خدا نیست

با وجود این، از آنجا که انسان، با فطرت الهی خویش، خداوند رحمان و رحیم، کریم و عطوف و زیبا و دوست‌داشتنی را، با تمام وجود می‌یابد، لذا نسبت به او گرایش پیدا کرده و به او محبت می‌ورزد. بنابراین گرایش متأخر از فطرت است. بدینسان آن کس که خدای خویش را در نور فطرت با اوصاف جلال و جمال مشاهده می‌کند، دل بدو می‌سپارد، و به چیزی بغیر او دل نمی‌بندد تا عشق را در آن بیابد. و اصولاً حب راستین را در محبوب راست می‌توان یافت و هر چه در غیر اوست میل و هوا و هوس و خودپرستی است، گرچه با الفاظ زیبا بیان شود و آن کس که مجاز را قنطره حقیقت می‌داند، از حقیقت بدور است که «ایکون لغیرک من الظهور ما لیس لک... عمیت عین لاتراک...» (۱۷)

آری کسی که اهواء و استکبار و غرور و عناد، وجودش را پر کرده و سیاهی جایی برای نور در

شبهاست موجود در زمینه معرفت فطری را پاسخگو باشد: همانطور که در برخی روایات مقاله اول دیده شد، این معایت مورد نسیان و فراموشی انسان واقع شده است و فراموشاننده نیز خداوند مستعال بوده است. «قال [ابوعبدالله] کان ذلک معاینة لله فانساهم المعاینه» (۱۹)

از اینروست که در هنگام تولد، آدمی معرفت مفطور را فراموش می کند و به تدریج وبعد از سپری شدن دورانی از حیات و خصوصاً بعد از تذکر مذکرین و انداز مندرین، دیگر بار یادآور همان معرفت خواهد شد.

«اولم نعرکم ما ینتذکر فیه من تذکر و جاگم النذیر...» (فاطر/۳۷) در پارهای روایات حد اکثر سن متذکر شدن، هجده سال بیان شده است (۳۰) بنا بر بیان فوق، استدلال به آیه شریفه «والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاً» (نحل/۷۸)، در انکار فطرت، به نحو معرفت اعطایی وجهی نخواهد داشت. گفته شده است که آیه فوق هرگونه معرفت پیشین را مورد انکار قرار می دهد در حالی که همانگونه که با دقت در آیه شریفه معلوم می شود، این آیه علم و آگاهی را در هنگام تولد از آدمی نفی می کند و نسبت به آگاهیهای پیشین که در حال تولد فراموشانده شده و بعد از مدتی به یاد انسان خواهد آمد، بیانی ندارد و این معرفت های پیشین در آیات و روایات دیگر مورد بیان و تأکید قرار گرفته اند و حتی بیان شده که این معرفت در هنگام تولد فراموشانده شده است. بنا بر این هیچ منافاتی بین آیاتی که معرفت قلبی را اثبات می کنند و آیه فوق، وجود ندارد، بلکه آیات، یکدیگر را تفصیل و تبیین می نمایند.

مطلب دیگری که از بیان فوق روشن می شود این است که فطری بودن خداشناسی، دلیل استغنا از تذکر نیست، بلکه بعکس، مثبت آن است. یک بار دیگر بدین مطلب در مبحث تذکر باز خواهیم گشت.

از دیگر نتایج مباحث فوق این است که طریق فطرت و تذکر در عرصه هدایت و اهتدای بشر به

متذکر شود و یا اینکه انسان تواناست که برای اثبات همان معرفت فطری، احتجاج و استدلال نماید، این مطلب درست است و انسان چنین توانایی هایی را دارد، ولی اینها به فطرتی که اساس دین است، ربطی ندارند و نباید در تفسیر و توجیه فطرت بکار گرفته شوند.

۲- معرفت فطری، معرفتی تفصیلی و روشن است نه اجمالی و مبهم

از معرفت فطری، در بیانات قرآن و احادیث، به رویت قلبی و معاینه و مشاهده بالعیان، تعبیر شده است. (۱۸)

این الفاظ به رساترین بیان، از روشن بودن معرفت خداوند و شدت وضوح آن در جان و دل انسانها، حکایت می کند. از اینرو این سخن که: به دلیل ضعف و ابهام معرفت فطری و نارسایی آن در عرصه شناخت، باید سراغ شناخت ذهنی و مفهومی را گرفت و یا این گفته که: معرفت فطری، اجمالی و بالقوه است و باید در این جهان بوسیله برهان و استدلال آن را تفصیل بخشید، در واقع تطبیق معرفت فطری قرآن بر معارف فطری «دکارت» و «لایب نیتس» می باشد و عقاید راسیونالیسم جدید در مقابل آمپریم را به یاد می آورد.

نورانیت و قداست معرفت فطری پیشین، به قدری شدید است که پایه های دین در نهاد بشر، استواریش را مدیون استواری این معرفت است. تعبیر به رویت و معاینه آنچنان در وضوح و صراحت این شناخت گویاست که حتی برخی راویان را نیز دچار حیرت ساخت و لذا سؤال می کردند که آیا خداوند را با چشم سر می توان دید یا نه؟ و معصومین (ع) نیز در جواب، می فرمودند که مراد از این تعابیر، مشاهده قلبی است نه مشاهده با چشم سر و نه حتی ادراک با توهمات ذهنی و قلبی. (برخی از این ادله در بخش پنجم خواهد آمد).

توجه به این نکته می تواند تا حدود زیادی

۴- فطرت، صنع خداست

همانگونه که در مقاله اول بیان شد، «تعریف»، فعل و صنع خداست و آدمی در آن هیچ نقشی ندارد و حتی قدرت انانیت در مقام تعریف از انسان، سلب شده است بنابراین تکلیفی برای کسب این معرفت وجود ندارد و تنها انسان مکلف است که از آن تبعیت نموده و تسلیم پروردگار خویش گردد. از بیان فوق نتیجه گرفته می‌شود که معرفت فطری یکی از اقسام علوم بشری نیست، زیرا فطرت فعل خداست و بدینسان فطرت را نباید بر علم حصولی، بدیهیات اولیه، بدیهیات ثانویه، نظریات قریب به بدیهیات و همچنین علم حضوری به معنای مصطلح تطبیق نمود. (در بخش پنجم به این علوم باز خواهیم گشت.)

۵- گانون معرفت فطری قلب است نه ذهن

«عن ابی عبدالله^(۲۱) قال: قلت له: اخبرنی عن الله عزوجل، هل یراه المؤمنون یوم القیامة؟ قال: نعم و قد رآه قبل یوم القیامة، فقلت: متى؟ قال: حین قال لهم: «الست بربکم قالوا بلی» ثم سکت ساعة ثم قال: و ان المؤمنین لیرونه فی الدنیا قبل یوم القیامة، ألتست تراها فی وقتک هذا؟ [دقت شود]... و لیست الرؤیة بالقلب کالرؤیة بالعین...»^(۲۲)

بنابراین رؤیت خدا یک مسأله عمومی است و مختص به عده‌ای خاص نمی‌باشد، گرچه مراتب رؤیت متفاوت است.

«... فقال: یا امیر المؤمنین هل رأیت ربک حین عبدته؟ فقال: ویلک، ما کنت عبد رباً لم أره، قال: و کیف رأیته؟ قال ویلک لا تدرک العیون فی مشاهدة الابصار و لکن رآته القلوب بحقائق الایمان»^(۲۳)

«... فقال له: یا ابا جعفر ای شی تعبد؟ قال: الله، قال: رأیته؟ قال: لم تره العیون بمشاهدة العیان و لکن رآته القلوب بحقائق الایمان...»^(۲۴)

«... [الله] الظاهر لقلوبهم بحجته...»^(۲۵)

«... [الله] قد احتج علیکم بما قد عرفکم من

تنهایی دلیلی محکم و طریقی مستقل محسوب می‌شود، بلکه می‌توان ادعا نمود که معرفت برتر و صحیح از خداوند همان معرفتی است که از خود او دریافت شده است و طرق دیگر خدانشناسی باید در نهایت به همان معرفت فطری، مؤدی و منتهی شوند و حاصل راههای بیگانه از فطرت، معرفتی بیگانه از معرفت فطری و صحیح می‌باشد.

«... فکیف یوحده من زعم انه عرفه بغيره، وانما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم یعرفه به فلیس یعرفه، انما یعرف غیره...»^(۲۱)

به این مطلب در مقاله اول پرداخته شد و در مبحث «تذکر» نیز خواهد آمد.

۳- معرفت فطری قبل از متذکر شدن، معرفت بسیط است نه مرکب

مراد از بسیط این است که انسان بدان توجهی ندارد و از آن غافل است، و مراد از مرکب، توجه به معرفت می‌باشد.

این نیز یکی از حکمت‌های خداست که آدمی در اثر مشغول شدن به زندگی روزمره غالباً از خداوند غفلت می‌نماید و توجهی به او ندارد و اگر چنین نبود، چرخ

زندگی جسمی انسان، به چرخش در نمی‌آمد و آدمیان به ابعاد جسمی و مادی خویش توجه کافی نمی‌نمودند.

گذشته از اینکه جنبه امتحان و ابتلاء بودن عالم کنونی نیز تضعیف می‌شد. اگر فریبندگی و شأن غفلت دنیا نمی‌بود، عبادت خدا آن اهمیت را نداشت که انسان را به مقام تقرب به خدا و خلیفۃ‌اللهی، سوق دهد.

با این همه، حجت بر انسان تمام خواهد شد و او متذکر شده و سپس طریق خویش را بر خواهد گزید: یا مسیر عبودیت و تنظیم زندگی مادی بر اساس آن و یا مسیر میل و هوس و تنظیم همه امور بر محور آن.

نفسه» (۳۶)

«وصف: وصف الشئ له و عليه و صفاً وصفه: حلاه،
والهاء عوض من الواو». (۳۴)

«الایمان، معرفة بالقلب و اقرار باللسان و عمل
بالاركان» (۳۷)

«الصفة من الوصف مثل العدة من الوعد و الجمع
صفات». (۳۵)

از این روایت و نظایر آن معلوم می‌شود که پایه و
اساس ایمان دینی، معرفت قلبی است که همان
معرفت فطری می‌باشد. در هیچ یک از ادله فطرت
دیده نمی‌شود که معرفت فطری از نوع معرفت
مفهومی و تصویری باشد، بنابراین تفسیر فطرت به
علوم حصولی، بدیهیات اولیه و ثانویه، نظری قریب
به بدیهی... درست نیست.

«وصفه و صفاً و صفة». (۳۶)

این هم یکی از اشتباهاتی است که برخی مرتکب
آن شده و «صفة» و «صفات» را در همه جا بعنوان
حاصل مصدر، معنا کرده‌اند، آنگاه در معنای روایات
به مشکل برخورد کرده و برای حل آن به تأویل
مبادرت ورزیده‌اند. بررسی این تأویلات از حوصله
این بحث خارج است.

فطرت و تصور خدا.

«اصفاهي بما وصف به نفسه و اعرفه بما عرف به
نفسه». (۳۷)

اصولاً در ادله دینی دیده نمی‌شود که معرفت
ذهنی و تصویری یکی از پایه‌ها یا مراحل ایمان دینی
ذکر شده باشد، بلکه امکان تصور ذات خدا و حتی
توصیف او بوسیله مفاهیم و تصورات مورد نفی
قرار گرفته است.

«سبحانك ما عرفوك ولا وحدوك، فمن اجل
ذلك وصفوك، سبحانك لو عرفوك لو صفوك بما
وصفت به نفسك... الهی لا اصف الا بما وصفت به
نفسك». (۳۸)

«و قد ضلت فی ادراك كنهه هواجس الاحلام لانه
اجل من ان يحده الباب البشر بالتفكير». (۳۸)

«اصفه بما وصف به نفسه من غير صورة». (۳۹)

«... لانه الله الذي لم يتناه في العقول...» (۳۹)

از اینگونه روایات معلوم می‌شود که توصیف
خداوند توسط خود او و بدون واسطه مفاهیم ساخته
شده ذهن، انجام می‌پذیرد، بلکه او بزرگتر از آن
است که به وصف ذهنی بشری درآید و لذا در تفسیر
«الله اکبر» گفته شده است که: «الله اکبر من أن
یوصف». (۴۰)

«محرم... علی غواص سابقات الفطر تصویره...
ممتنع... عن الاذهان ان تمثله... قد ضلت العقول
فی امواج تیار ادراكه». (۴۰)

از احادیث فوق که بعنوان نمونه نقل شد، دو
مطلب برداشت می‌شود:

«... فلا تدرك العقول و اوهاهما ولا الفكر و
خطراتها و لا الالباب و اذهانها صفة...» (۴۱)

۱- تصور ذات خداوند بوسیله اذهان و عقول و
افکار محال است و لذا در آیات و روایات از تفکر در
ذات خداوند نهی شده است. (۴۱)

«ان الله تبارك و تعالی اجل و اعظم من ان...
تبلغه الاوهام و تحیط به صفة العقول». (۴۲)

۲- توصیف خداوند بوسیله مفاهیم ذهنی ممکن
نیست.

«لا تقدر العقول ولا تقع علیه الاوهام... سبحانه و
تعالی عن الصفات». (۴۳)

ذکر این نکته ضروری است که در دور روایت
اخیر و نظایر آن، مراد از صفت و صفات، توصیف و
توصیفات است، یعنی صفت به معنای مصدری آن
است، نه معنای حاصل مصدر. علاوه بر آنکه مضمون
خود روایات به تنهایی گویای این معناست، معاجم
لفوی نیز به روشنی بر آن تأکید می‌ورزند.

در سراسر آیات و روایات ابواب توحید و شناخت
خدا، توصیف خداوند توسط مفاهیم ذهنی، مورد

نهی قرار گرفته، در مسأله اسماء و صفات، امر به تبعیت از قرآن شده است و همین ادله موجب شده که متکلمین از همان صدر اول بحث توقیفی بودن اسماء و صفات را بعنوان یک اصل در مباحث کلامی مطرح نمایند.

سوالی که در اینجا مطرح است و موجب تأویل روایات فوق شده این است که اصولاً شناخت آدمی جز از طریق مفاهیم ذهنی ممکن نیست و هر تصدیقی بر اساس تصویری چند، تحقق می‌یابد و انسان فقط قادر به درک مفاهیم و اثبات وجود خارجی آن می‌باشد. در بحث شناخت خداوند نیز نتیجه‌گیری می‌شود که «ما باید خدا را بایک مفهوم کلی تصور کنیم» (۴۲) در غیر این صورت ادعیه و مناجات با خدا به لقلقه زبان مبدل شده و نهایتاً به جانب تعطیل سوق داده خواهیم شد.

اساس و پایه این تفکر و طرح اصلی آن به ۶۰۰ سال قبل از ظهور دین مسیح در یونان بر می‌گردد، همانگونه که در مقاله اول مشاهده کردیم.

در مقابل این تلقی از شناخت خدا و ورودررو با این مشرب فکری، ادیان الهی طریقی بدیع و نوین در خداشناسی و شناخت اسماء و صفات را ارائه نمودند که طریق معرفت فطری خداوند و اسماء و صفات اوست.

در این طریق، آدمیان خداوند را با اسماء و صفاتش در نور معرفت فطری مشاهده می‌نمایند و این مشاهده قلبی بدون واسطه هرگونه تصور و مفهومی انجام می‌یابد. در این مبنا اسماء و صفات بر مفاهیم ماهوی و حتی مفاهیم عامه وجودی اطلاق نمی‌شود بلکه اسماء و صفات خداوند تبارک و تعالی به عنوان «تعبیر» بکار برده می‌شوند.

ایقاع اسماء و صفات در مبنای الهیات فطری، به معنای اشاره به ذات مقدس خداوند می‌باشد که قبل

از آن در نور فطرت مشاهده شده است. در مکتب تعبیر، بدون واسطه مفهوم ذهنی، اسم و صفت بر ذات مقدس اطلاق می‌گردد و مصحح این اطلاق، معرفت معروف بالفطره می‌باشد.

خطبه مشهور امام رضا (ع) که جامع اصول معارف توحیدی می‌باشد و شباهت زیادی با خطبه اول نهج البلاغه دارد با این جملات آغاز می‌شود: «اول عبادة الله تعالی، معرفته، و اصل معرفة الله توحیده و نظام توحید الله تعالی، نفسی الصفات عنه... سپس می‌فرمایند: «فاسماه تعبیر» (۴۳)

«... و من زعم انه يعبد المعنى بالصفة لا بالادراك فقد احال على غائب... قيل له: فكيف سبيل التوحيد؟ قال: بالبحث ممكن و طلب المخرج موجود، ان معرفة عين الشاهد قبل صفة و معرفة صفة الغائب قبل عينه...» [دقت شود] (۴۴)

در این حدیث به تفصیل فرق دو مکتب «توصیف» و «تعبیر» بیان شده است، در طریق توصیف خداوند توسط مفاهیم و تصورات معرفی می‌شود، و معرفت خدا متأخر از توصیف اوست، ولی در طریق معرفت فطری و تعبیر، خداوند قبل از توصیف، توسط خود او و در نور معرفت فطری ادراک شده است و مرتبه ایقاع اسماء متأخر از مرتبه معرفت ذات اقدس الهی است. و از آنجا که خداوند «شاهد» است نه «غایب» بنابراین قبل از ایقاع اسماء و صفات، نزد عارف، معروف بوده و اطلاق اسماء و صفات صرفاً تعبیر و اشاره به ذات مقدسی است که قبلاً شناخته شده است.

در طریق «تعبیر» اسماء و صفات بر ذات خارجی دلالت دارند و معنای اسماء و صفات، ذات اقدس الله می‌باشد که به معرفی خود او معروف فطرت می‌شود، نه معانی و مفاهیم ذهنی.

«والاسماء والصفات، مخلوقات والمعنى بها هو الله». (۴۵)

«سألت ابالحسن الرضا (ع) عن الاسم ماهو؟

فقال (ع) [فهو] صفة لموصوف». (۴۶)
اصولاً در معارف کتاب و سنت اسماء و الفاظ برای

- ۱- الهیات اثباتی (مفهومی)
- ۲- الهیات سلبی (تنزیهی)
- ۳- الهیات فطری (قلبی)

۱- الهیات اثباتی (مفهومی)

این نحوه الهیات- که الهیات بشری نیز می‌توان نامید- ظاهراً اولین بار در یونان مورد بررسی و تبیین قرار گرفت و ارسطو موفق به کشف و تدوین منطق آن گردید. در این طریق تنها بر قوای ذهنی و فکری بعنوان منبع و مأخذ شناخت تکیه می‌شود و در حقیقت این عقل و ذهن آدمی است که تنها قوه معرفت وی را تشکیل می‌دهد. از طرف دیگر عقل فقط قادر به درک مفاهیم ذهنی و کلیات عقلی است.

در این مبنا، شناخت و داوری درباره هر چیز با ابزار مفاهیم، انجام می‌پذیرد که طبعاً شناخت و اثبات خداوند نیز از این قاعده کلی مستثنی نیست، از این رو برای شناخت خداوند و اوصاف او، ابتدا به ملاحظه مفاهیم و صور ذهنی پرداخته و سپس این مفاهیم را واسطه در شناخت خداوند قرار می‌دهیم و بدین طریق خداوند و اوصاف او مورد تصور قرار می‌گیرد. در مراحل پسین تر همین ادراکات و صور ذهنی است که با ادله فلسفی به منصفه اثبات و تصدیق می‌رسد.

مؤدای این نوع سلوک، یک سلسله تصورات کلی در باره خداست. این مشرب فکری را الهیات مفهومی و اثباتی نام نهادیم بدان جهت که در این روش مفاهیم کلی که از طریق سیر و سلوک ذهنی بدست می‌آید، به خدا نسبت داده می‌شود و در مورد خداوند به اثبات می‌رسد. این نحوه الهیات در مقالات قبلی به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت.

مفاهیم وضع نمی‌شوند بلکه الفاظ در مقابل حقایق خارجی است و اسم برای موصوف واقعی است نه صورت و مفهوم موصوف. در حدیث بعدی چگونگی دلالت اسم بر ذات خارجی توضیح داده شده است.

«... ومن عبدالمعنی دون الاسم فذاک التوحید... الله، معنی یدل علیه بهذه الاسماء وكلها غیره، یا هشام، الخبز اسم لئلمأکول والماء اسم للمشروب...» (۴۷)

«عن ابی عبدالله (ع) قال: من عبدالله بالتوهم فقد كفر... ومن عبدالمعنی بايقاع الاسماء علیه بصفاتہ التي وصف لها نفسه ففقد علیه قلبه ونطق به لسانه فی سرائره وعلانیته فساوئلك اصحاب امیرالمؤمنین (ع)...» (۴۸)

معلوم است که معنای ذهنی مورد عبادت قرار نمی‌گیرد، بلکه ذات خارجی مورد پرستش واقع می‌شود و اسم نیز بر همان اطلاق می‌شود. برپایه این اساس، در روایات، کلیه مفاهیمی که در مسورد مخلوقات بکار برده می‌شود از خداوند سلب می‌شود و اشتراک لفظی به نحوی دقیق و عالی مورد تفسیر قرار می‌گیرد:

«فمعانی الخلق عنه منفيہ» (۴۹)

«وانما سمی الله، عالماً لانه لا یجهل شیئاً، فقد جمع الخالق والمخلوق، اسم العلم واختلف المعنی... فقد جمعنا الاسم بالسمیع واختلف السمعنی وهكذا البصیر» (۵۰)

«... [الله] ولا شیئاً یقع علیه اسم شیء من الاشیاء غیره» (۵۱)

در اینجا ذکر این نکته ضروری است که مطالب فوق فقط لمعای از لمعات قرآن و معارف خاندان عصمت می‌باشد و بدین جهت که مستقیماً موضوع این مقال نبود از توضیح بیشتر آن خودداری می‌شود تا شاید در فرصتی دیگر مشرب فطرت در اسماء و صفات و شیوه اطلاق و ایقاع بطریق تعبیر و معنای دقیق اشتراک لفظی در اسماء خالق و مخلوق، به قدر توان، تبیین شود.

بر اساس مطالب فوق می‌توان به یک تقسیم‌بندی در الهیات دست یافت:

۲- الهیات سلبی (تنزیهی)

در این طریق تمام مفاهیمی که در طریق اول به خداوند نسبت داده می‌شود، مورد سلب قرار می‌گیرد، بدان جهت که الله، تبارک و تعالی، مقدس و منزّه از هر وصف و رسمی تلقی می‌شود. ذهن محدود بشری توان راهیابی به مقام قدسش را نداشته و مفاهیم بشری را یسارای دستیابی به حریم ذات و صفاتش نیست. از اینرو ذات مقدسش از اینگونه مفاهیم، تنزیه و تقدیس می‌شود.

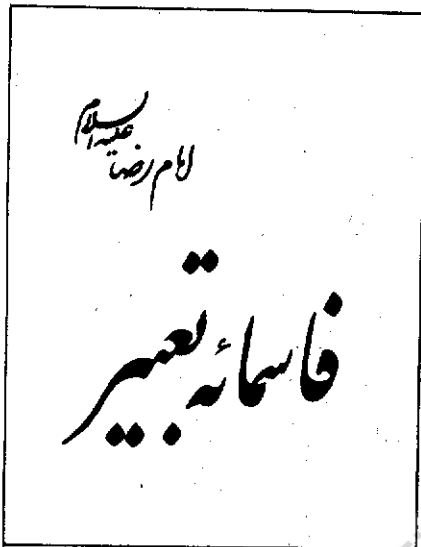
این شیوه، به طور مشخص، در انتهای فرهنگ یونان، توسط پلوتینوس (افلوپین) بیان شد و سپس در قرون وسطی، توسط دیونوزیوس، مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

افلوپین تمام مفاهیم و اوصافی که قبل از وی توسط فلاسفه و خصوصاً ارسطو، بیان شده بود از خداوند سلب کرد و او را نسبت به آنها منزّه دانست:

«خدا مطلقاً متعالی است او واحد (احد) است، و رای هر فکر و هر وجودی، توصیف‌ناپذیر و غیر قابل درک، که دربارش سخنی نیست (ناگفتنی)، که دربارش دانشی نیست (نادانستنی) آن که گفته می‌شود در فراسوی جوهر است، نه ماهیت و نه وجود و نه حیات را نمی‌توان درباره واحد حمل کرد، البته نه اینکه او کمتر از هر یک از این چیزهاست، بلکه به دلیل اینکه برتر از همه است.» (۵۲)

ناگفته نماند که برخی از متکلمین مسلمان نیز خداشناسی و شناخت اوصاف را در شکل سلبی و عدمی آن مطرح می‌کنند. اینان معتقدند که ما درباره خداوند و اوصافش فقط دارای معرفت سلبی هستیم و حتی اوصاف ثبوتی خدا را به اوصاف سلبی تحویل می‌کنند.

از مسلمات آیات و بالأخص روایات اهل بیت (ع)



در مبحث صفات و اسماء همین بیان سلبی و تکیه بر جنبه عدمی صفات است.

آنچه که در سراسر آیات و روایات با آن برخورد می‌کنیم، بیان سلبی صفات خداوند است. (۵۳)

اما باید توجه داشت که این تنها بخشی از حقیقت است و به هیچ وجه نمی‌توان این نظریه را به معارف دینی نسبت داد، تکیه بر این جنبه و عدم توجه به آنچه در کتاب و سنت پیرامون معرفت وجدانی و فطری خداوند متعال مطرح است، می‌تواند یک برداشت نادرست از نظرگاه دین ارائه دهد که فرسنگها از واقعیت آن بدور خواهد بود.

۳- الهیات فطری

این مطلب یکی از خصایص ویژه ادیان الهی و از معجزات علمی مکتب وحی و رسالت است و سابقاً و لاحقاً در هیچیک از مکتبهای بشری، اثری از این شیوه بدیع و این حقیقت منیع یافت نمی‌شود. در این طریق، خداوند همه انسانها را مورد تفضل عمومی قرار داده و معرفت خویش را با اوصافش به انسانها عطا فرموده است و راههای گوناگونی برای متذکر شدن و یادآوری این معارف الهی، وضع

لفظ اظهار کنیم، بیانی بهتر از تعبیر به «خروج از حدین» نمی‌یابیم.

مطلب اصلی و کلید حل این معضله اعتقادی در این نکته اساسی نهفته است که از دیدگاه معارف قرآن و اهل بیت (ع) مسأله خروج از حدین و معرفت سلبی تنها در رتبه ذهن و در مقام شناخت نظری مطرح شده است و این درست در پی اصرار و تأکید شدید انبیاء الهی بر رجوع به فطرت و وجدان بعنوان معرفتی ایجابی واصل است، آدمی در حال وجدان و رجوع به فطرت، خدایی واقعی را با صفات جمیل و اسماء جملانش، با تمام وجود در می‌یابد و او را می‌خواند، با وی سخن می‌گوید و رازدل و درد سینه را با او نجوا می‌کند.

البته نه با خدای مجهول و مشکوک و نه با خدای متصور و مفهوم بلکه خدایی را می‌یابد که از رگ گردن به او نزدیکتر و از خود او بدو مأنوس‌تر است، خدایی را می‌یابد که رفیق است و شفیق، (۵۶) مونس است و انیس، رحیم است و کریم، نه اینکه این اوصاف را تصور می‌کند که با تمام وجود او را طیب و حبیب خود می‌یابد، هنگامی که چنین معبود خویش را به اشد معرفت و اعلی مرتبه البته با اختلاف مراتب ظرفیت وجدان می‌کند، از معروف خود هیچ تصور و تصدیقی در ذهن ندارد، متحیر و واله می‌شود، او شبیه به هیچ چیز نیست و با هیچ وهم و خیال و قیاسی به تصور نمی‌آید، سر به سجده می‌گذارد، تسبیح می‌گوید (سبوح قدوس) ذات مقدسش را تنزیه می‌کند (نفی تشبیه) ذهن انسانی، وسوسه می‌کند که اگر موهوم و مفهوم نیست، پس چگونه است، فطرت پا در میان می‌گذارد و

نموده است، بنابراین آدمیان درباره خداوند و اوصاف او دارای معرفتی قلبی و غیر مفهومی می‌باشند و طریق خداشناسی، یادآوری این معارف و تشدید آن بوسیله عبادت می‌باشد.

یکی از تفاوت‌های اساسی میان این مشرب و طریقه اثباتی در الهیات در این است که در آنجا ملاک و معیار شناخت خدا، قوه ذهنی و قدرت مفهوم‌سازی شخص است و هر کس که قوه تجرید و انتزاعش قوی‌تر باشد، خداوند را بهتر می‌شناسد. ولی در این طریق، از آنجا که اصل معرفت و یادآوری و تشدید آن از طرف خداست، کسانی که رضایت خداوند را بیشتر بدست آورند و در طریق عبادت و اخلاص گام نهند، نور معرفت فطری بیشتر و قوی‌تر بر قلبشان تابیدن گرفته و معرفتشان نسبت به خداوند و اسماء و صفات او، فزون‌تر می‌شود.

این معارف فطری، حقایق ثبوتی و قلبی‌اند. ولی از آنجا که در ظرف الفاظ و کلمات نمی‌گنجد و قالب حروف را تاب تحمل این معانی نیست، و از طرف دیگر ذهن مترصد یافتن راهی در فهم این حقایق و معانی است، اینجاست که تنها راه برای توضیح معرفت فطری با زبان عقلی، بیان سلبی صفات و اسماء است و بدینسان در مقام تبیین عقلی معرفت فطری و بیان تمایز آن با مفاهیم ذهنی، الهیات سلبی نقش اساسی را برعهده دارد و بعنوان مکمل الهیات فطری، مطرح می‌شود و بدین ترتیب تسبیح و تنزیه جایگاه ویژه‌ای در مجموعه معارف دینی می‌یابد.^{۵۷}

با این بیان، سر بکارگیری بیانات سلبی در توضیح اسماء و صفات خداوند توسط معصومین (ع) نیز آشکار می‌گردد.

اخباری که متکفل بیان این موضوع هستند، متعدد و از نظر بیان متنوع است (۵۴) برخی از این روایات از این معانی بلند با عنوان «خروج از حدین» (حد تعطیل و حد تشبیه) پرده برداشته‌اند. (۵۵)

حد تعطیل و حد تشبیه، جامع مفاهیمی است که باید از الله تبارک و تعالی نفی نمود و به واقع اگر خواسته باشیم آن معرفت ظاهر بر قلب را در قالب

* در شرح باب حدی عشر آمده است: «وفی الحقیقة المعقول لنا من صفاته لیس الالسوب و الاضافات و اماکنه ذاته و صفاته، لمحبوب عن نظر العقول و لا یعلم ما هو الا هو». مقدار بن عبدالله سیوری، النافع یوم الحشر، تحقیق مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل، تهران، ۱۳۶۵، ص ۱۸.

فقط به جنبه سلبي ذهن توجه نمودماند و از معرفت والای فطرت غفلت گردماند را می‌توان به تعطیل نسبت داد.

خروج از حدین و معرفت سابی از دیدگاه معارف کتاب و سنت راهی است که ذهن با اعلام عجز نسبت به حقایق برترین‌براه را برای سلوک قلبی و آمادگی فطرت را بری مقام تفضل الهی بازمی‌گذارد که «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء».

بدون توجه به چگونگی نشان می‌دهد که او هست و از هر پیدایی، پیداتر است (متی غبت... متی بعدت) (۵۷)

فطرت، راهشدار می‌دهد که اگر چشم مفاهیم تنگ است، تو را حق استنکاف نیست، ذهن نیز با تبعیت از وجدان به وجود او تصدیق می‌کند (نفی تعطیل)

با این بیان اجمالی و سربسته روشن می‌گردد: کسانی که معرفت سلبي و تسنیهی به معنای فوق را به عنوان «تعطیل» یاد می‌کنند، تا چه حد از جاده حقیقت بدور افتادماند. آری کسانی که

یادداشتها

- ۱- صدرالمتألهین، کتاب العرشیه، انتشارات مهدوی، اصفهان، ص ۲۳، قاعده ۸ از المشرق الثانی.
- ۲- الفد بحار الانوار، ج ۳، باب ۱۱ (... التعریف فی الميثاق)، ص ۲۷۶، احادیث ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۶، ۱۷، ۲۰، مجموعاً ۶ حدیث، البته احادیث دیگر این باب نیز با قرینه دلالت دارند.
- بد بحار الانوار، ج ۵، باب ۱۰ (الطنینه و الميثاق) ص ۲۲۵، احادیث: ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷ مجموعاً ۳۸ حدیث.
- بد بحار الانوار، ج ۱۵، باب ۱، (بده خلقه و ما یتعلق بذلک) از حدیث ۳ تا ۴۸ غیر از احادیث ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۷ (۳۸) مجموعاً ۳۹ حدیث.
- تد بحار الانوار، ج ۲۵، باب ۱ (خلقهم و طینتهم و ارواحهم) (ص) احادیث: ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۹، ۱۹، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، مجموعاً ۲۴ حدیث البته احادیث دیگر نیز با قرائن بر مقصود دلالت دارند.
- تد بحار الانوار، ج ۲۶، باب ۷، (انهم لک یعرفون الناس) ص ۱۱۷- احادیث: ۱، ۴، ۵، ۶، ۷، ۹، ۲۸ همچنین باب ۵، ص ۱۰۸ حدیث ۱۳ و ص ۳۲۰ حدیث ۲- مجموعاً ۹ حدیث.
- ج- بحار الانوار، ج ۶۰، باب ۴۱ (بده خلق الانسان) ص ۳۱۷ احادیث: ۲۸، ۳۰، ۳۱ (ص ۳۴۴)، ۳۱ (ص ۳۴۶)، ۴۰، ۵۸، ۸۱، ۱۰۶- مجموعاً ۸ حدیث.
- ج- بحار الانوار، ج ۶۱، باب ۴۳ (فی خلق الارواح قبل الاجساد) ص ۱۳۱ از حدیث ۱ تا ۱۹ همچنین ص ۴۱ حدیث ۱۲ و ص ۲۹ حدیث ۱۲- مجموعاً ۲۱ حدیث.
- ح- بحار الانوار، ج ۹۹، باب ۴۰ (فضل الحجر و علة استلامه) ص ۲۱۶- احادیث ۱، ۴، ۵، ۶، ۹، ۱۱، ۱۹، ۲۹، و بقرینه این روایات، احادیث ۳، ۷، ۱۲، ۲۲، ۲۵، ۲۸- مجموعاً ۱۵ حدیث.
- خ- بحار، ج ۶، ص ۲۴۹ و ۱۷۹.
- د- بحار ج ۱۱، ص ۱۷۲.
- ذ- بحار، ج ۱۴، ص ۹.
- ر- بحار، ج ۲۳، ص ۳۷۱ حدیث ۵۰ و ص ۳۸۰ حدیث ۶۸.
- ز- بحار، ج ۲۴، ص ۲، حدیث ۴.
- ژ- بحار، ج ۲۵، ص ۳۴۰، حدیث ۲۴.
- س- بحار، ج ۲۷، ص ۲، حدیث ۲.
- ش- بحار، ج ۳۵، ص ۳۴، حدیث ۳۲.
- ص- بحار، ج ۳۶، ص ۳۰۱، حدیث ۱۴۰.
- ض- بحار، ج ۳۷، ص ۶۲، حدیث ۳۰.
- ط- بحار، ج ۳۸، ص ۲۲۶، حدیث ۳۰.
- ظ- بحار، ج ۳۹، ص ۱۹۵، حدیث ۵ و ص ۱۷۸ حدیث ۲۱.
- ع- بحار، ج ۴۰، ص ۱۷۷، ۲۸۵، ۲۸۸، ۴۱، ۲۲۲.
- غ- بحار، ج ۴۱، ص ۲۹۰، حدیث ۱۴.
- فد بحار، ج ۴۲، ص ۱۹۶، حدیث ۱۴.
- ق- بحار، ج ۴۷، ص ۲۲۳، حدیث ۱۰.
- کد بحار، ج ۵۷، ص ۹۵، حدیث ۸۰.
- گد بحار، ج ۶۳، ص ۲۰۸، حدیث ۴۳.
- ل- بحار، ج ۶۷، ص ۱۱۶، حدیث ۲۴ و ص ۱۰۲، حدیث ۱۹ و ۲۰ و ص ۱۱۱ حدیث ۲۲.
- م- بحار، ج ۹۴، ص ۵۴، حدیث ۲۵.
- ن- بحار ج ۹۸، ص ۲۹۸، حدیث ۱- مجموعاً ۲۰۰ حدیث از ۲۹ جلد بحار الانوار.

- ۳- بحار الانوار، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ج ۶، ص ۱۷۹.
- ۴- محقق حلی، شرایع الاسلام، دارالهدی للطباعة والنشر، قم، ص ۲۰۱ و مسائل الشیعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج ۹، باب ۱۲ و ۱۳.
- ۵- علل الشرایع، طبع قدیم، ص ۳۹، باب ۷۷.
- ۶- البرهان فی تفسیر القرآن، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ج ۳، ص ۲۹۴.
- ۷- اصول کافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۲، ص ۱۳.
- ۸- محمد تقی مصباح، جزوه درس عقائد، مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم، درس ۳، ص ۳۶.
- ۹- همان مأخذ، ص ۱۲.
- ۱۰- تفسیر العیاشی، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، چاپخانه علمیه، قم، ج ۱، ص ۱۸۲.
- ۱۱- البرهان، ج ۱، ص ۵۴۹.
- ۱۲- تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۲۶.
- ۱۳- البرهان، ج ۲، ص ۲۶.
- ۱۴- تفسیر نور الثقلین، تصحیح سید هاشم محلاتی، ج ۵، ص ۱۷۳.
- ۱۵- فروع کافی، ج ۶، ص ۱۲.
- ۱۶- همچنین رک: (آل عمران/۸۱)، فیض کاشانی، تفسیر صافی، موسسه الاعلمی، بیروت، ج ۱، ص ۳۵۱ (ص ۱۶) نور الثقلین، ج ۵، ص ۱۷۳، (حجر/۷۵)، تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۲۴۹، (واقعه/۴۶)، تفسیر المیزان، ج ۱۹، ص ۱۲۵ (تغابن/۲)، اصول کافی، ج ۱، ص ۴۲۶، (مؤمنون/۱۲)، البرهان ج ۳، ص ۱۱۱ و (الانسان/۱).
- ۱۷- دعای عرفه سید الشهداء، مفاتیح الجنان.
- ۱۸- رک: توحید صدوق، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ص ۱۰۷ باب ۸ و همچنین اصول کافی ج ۲، ص ۱۳ و بحار الانوار، ج ۵، ص ۲۳۲ و ۲۳۷.
- ۱۹- بحار الانوار، ج ۵، ص ۲۳۳.
- ۲۰- رک: البرهان، ج ۳، ص ۳۶۶، حدیث ۳ و ۴.
- ۲۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۴.
- ۲۲- توحید صدوق، ص ۱۱۷.
- ۲۳- همان مأخذ، ص ۱۰۹، همچنین رک: نهج البلاغه صبحی صالح، انتشارات الهجرة، قم، ص ۲۵۸.
- ۲۴- همان مأخذ، ص ۱۰۸، همچنین رک: اصول کافی، ج ۱، ص ۹۷.
- ۲۵- نهج البلاغه، ص ۱۵۵.
- ۲۶- اصول کافی، ج ۱، ص ۸۶.
- ۲۷- نهج البلاغه، ص ۵۰۸.
- ۲۸- توحید صدوق، ص ۵۱.
- ۲۹- همان مأخذ، ص ۵۴.
- ۳۰- همان مأخذ، ص ۷۰.
- ۳۱- همان مأخذ، ص ۴۵.
- ۳۲- همان مأخذ، ص ۷۵.
- ۳۳- همان مأخذ، ص ۷۹.
- ۳۴- ابن منظور، لسان العرب دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج ۱۵، ص ۳۱۵.
- ۳۵- فیومی، المصباح المنیر، منشورات دارالهجرة، قم، ص ۶۶۱.
- ۳۶- زمخشری، اساس البلاغه، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ص ۵۰۱.
- ۳۷- توحید صدوق، ص ۸۰.
- ۳۸- همان مأخذ، ص ۱۱۴.
- ۳۹- همان مأخذ، ص ۴۷.
- ۴۰- معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، انتشارات اسلامی، قم، ص ۱۱، حدیث ۱ و ۲.
- ۴۱- رک: بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۵۷، باب ۹ (النهی عن التفکر فی ذات الله تعالی) در این باب ۳۲، حدیث نقل شده است.
- ۴۲- محمد تقی مصباح، جزوه درس عقائد، درس ۵، ص ۵۲.
- ۴۳- عیون اخبار الرضا، تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی، ص ۱۵۰ و ۱۵۱.
- ۴۴- بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۲۷۶.
- ۴۵- بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۵۳.
- ۴۶- معانی الاخبار، ص ۲ و توحید صدوق، ص ۱۹۲.
- ۴۷- اصول کافی، ص ۱۱۴.
- ۴۸- توحید صدوق، ص ۲۲۰.
- ۴۹- همان مأخذ، ص ۷۹.
- ۵۰- عیون اخبار الرضا، ص ۱۴۷.
- ۵۱- همان مأخذ، ص ۱۷۲.
- ۵۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، سید جلال الدین مجتوی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱، قسمت ۲، ص ۶۴۵.
- ۵۳- برای نمونه رک: توحید صدوق، باب اسماء الله تعالی، از ص ۱۸۵ الی ۲۳۳ همچنین ص ۷۶، ۷۵، ۷۰، ۹۸، ۹۹...
- ۵۴- همان مأخذ.
- ۵۵- رک: اصول کافی، ص ۸۲، ۸۴، ۸۵ و توحید صدوق، ص ۸۱، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۷.
- ۵۶- دعای مشلول، مفاتیح الجنان.
- ۵۷- دعای عرفه سید الشهداء، مفاتیح الجنان.

