

## نقد و بررسی گفتمان

# امکان یا امتناع شناخت خدا\*

- سیدمرتضی حسینی شاهرودی<sup>۱</sup>
- فرزانه رنجبرزاده<sup>۲</sup>

### چکیده

مسئله شناخت خداوند از بنیادی‌ترین مسائلی است که اذهان و افکار متفکران را در طول تاریخ اندیشه، نسبت به خود مشغول کرده و آنان را واداشته است تا موضعی در برابر این مسئله اتخاذ نمایند. برخی موضع انکاری را اختیار نموده و قائل شده‌اند که شناخت ذات خدا امری ممتنع و محال می‌نماید. در مقابل، برخی دیگر قائل به امکان معرفت به حق تعالی از رهگذر شناخت صفات شده‌اند. نگارندگان در این نوشتار کوشیده‌اند تا دلایل و براهین هر یک از این دو دیدگاه و نقدهایی را که بر یکدیگر وارد ساخته‌اند، تبیین نموده و با محوریت بیان ملاصدرا، درصدد دآوری و ارزیابی گفتمان آن‌ها برآیند.

**واژگان کلیدی:** ذات خدا، صفات خدا، شناخت، ملاصدرا، امتناع، امکان.

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲.

۱. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)  
(franjbarzadehf@gmail.com).

## مقدمه

شناخت مبدأ عالم از نخستین مسائلی است که انسان در طول تاریخ با آن مواجه بوده است. انسان به طور فطری میل به پرستش دارد و در پی شناخت معبود خویش است. برخی افراد کوتاه‌بین به دلیل ناآگاهی، از خدا نمادی جسمانی ساختند و گروهی روی به تعلیمات انبیای الهی نهادند و اندیشه خویش را به کار گرفتند و وجود مجرد حضرت حق را به عنوان خالق خویش پذیرفتند. اما شناخت حقیقت و کنه وجود بی‌نهایت خداوند برای موجودی محدود و مادی چون انسان، محال است. از این رو برای معرفت او، به شناخت صفاتش روی آوردند؛ زیرا تصور موجود از طریق صفات سهل و آسان می‌نماید و آنچه خدای سبحان را از سایر موجودات متمایز می‌سازد، صفاتی چون وجود نامتناهی، کمال مطلق، علم و قدرت مطلق و سایر اوصاف جمال و جلال اوست. هرچند ذات او متمایز از سایر ذوات است، اما پی بردن به کنه ذات او به دلیل محدودیت انسان و عدم احاطه به حضرت حق، مقدور نیست. با این همه، شناخت صفات، معرفتی اجمالی از ذات به دست می‌دهد. پس از شناخت صفات، این پرسش به ذهن می‌آید که نسبت ذات الهی با صفات او چگونه است؟ آیا مانند صفات انسان زائد بر ذات اوست و یا نسبت آن‌ها با ذات به نحو دیگری است؟ که هر کدام از این رابطه‌ها، شناختی متفاوت از دیگری برای انسان به جا می‌گذارد. لذا در اینجا است که بررسی آرای گوناگون مسلمانان یا روش‌های فکری متفاوت، همچون متکلمان، محدثان، فیلسوفان و عارفان که هر کدام با توجه به اصول و مبانی خود به پژوهش دربارهٔ مباحث خداشناسی و اسماء و صفات حق تعالی پرداخته‌اند، دارای اهمیتی دوچندان می‌باشد؛ زیرا از سویی، بیانگر اهتمام فراوان اندیشمندان بزرگ دربارهٔ معرفت ذات و صفات الهی است و از سوی دیگر، گواه این مدعاست که دغدغهٔ اصلی صاحب‌نظران مسلمان اعم از متکلم و فیلسوف و عارف، تنها اثبات مبدأ و خالق برای عالم نبوده است، بلکه ارائهٔ معرفتی صحیح از آفرینندهٔ عالم و اسماء و صفات او و چگونگی رابطه با ذات حق متعال نیز مورد توجه آنان بوده است. به بیان روشن‌تر، جدال‌های علمی، خواه در باب ذات و خواه در باب اسماء و صفات، دربارهٔ معرفتی متقن و درست از ذات و اسماء و صفات اوست. نگارندگان در این نوشتار کوشیده‌اند

تا با ارائه نظرات مطرح در حوزه خداشناسی که می‌توان آن‌ها را به دو دسته کلی و محوری الهیات سلبی و ثبوتی تقسیم نمود، تصویری جامع از گفتمان‌های مطرح (کلامی، فلسفی، عرفانی و قرآنی) در حوزه ارتباط و سخن گفتن از خدا ترسیم نمایند و سپس به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته‌اند تا در آخر بتوانند نظریه‌ای معتدل و واقع‌گرایانه اقامه کنند. گفتنی است که فایده مهم بحث مزبور در پاسخ‌گویی به شبهاتی در خصوص رابطه واجب تعالی با جهان آفرینش می‌باشد، نظیر مسئله حلول واجب در طبیعت و مسئله جامع اضداد بودن خداوند در داشتن اسماء و صفات متضاد، و مسئله تشبیه صرف واجب به موجودات که به نظریه تجسیم منجر شده، و تنزیه مطلق واجب تعالی که به عدم شناخت و دستیابی به وی منتهی شده است.

### ۱. امکان یا امتناع شناخت خدا

گاه ممکن است خداشناسی به معنای شناخت ذات خداوند فرض شود. آیا خداشناسی به این معنا ممکن است؟ پاسخ اندیشمندان به این پرسش یکسان نیست. بیشتر متکلمان و فیلسوفان اسلامی شناخت ذات حق تعالی را محال می‌دانند. اما دسته‌ای از متکلمان شناخت ذات خداوند را ممکن دانسته‌اند. قاضی عضدالدین ایجی در بیان دیدگاه‌ها می‌گوید:

«إنَّ حقیقة الله تعالی غیر معلومة للبشر وعلیه جمهور المحققین وقد خالف فیه کثیر من المتکلمین» (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۴۳/۸).

نظریه امتناع شناخت ذات حق متعال، به اکثر متفکران مسلمان از جمله فارابی، ابن سینا، امام‌الحرمین جوینی، غزالی و اکثر صوفیه نسبت داده شده است (زرکان، بی‌تا: ۲۰۲). به باور شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، شناخت واجب تعالی آن‌گونه که هست، مخصوص خود واجب است و هیچ خردی او را آن‌طور که هست، نمی‌شناسد. وی حکمت را شناخت واجب‌الوجود و حکیم حقیقی را حق تعالی می‌داند و هیچ عقلی را قادر به شناخت او نمی‌داند (ابن سینا، ۱۴۲۱: ۱۶). صدرالمألهین نیز در آثار خود و در ذیل عناوین گوناگون، به محدودیت انسان در ادراک خدا اشاره کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۰/۱، ۳۶۸ و ۲۹۸/۲ و ۷۹/۶؛ همو، ۱۳۶۲: ۴۸؛ همو، ۱۳۵۸: ۵۶؛ همو، ۱۳۸۴: ۴۰).

وی مسئله محدودیت انسان در ادراک خدا را مطرح نموده و به نقل از ابن عربی، به مثال آینه استناد کرده و گفته است: وقتی انسان در مورد حقیقت آینه و صورت موجود در آن که در این عالم است، دچار عجز در ادراک و حیرت می‌شود، به طور مسلم در باب خالق خود، ناتوان‌تر و دچار حیرت و جهل بیشتر است (همو، ۱۹۸۱: ۲۰۴/۱-۲۰۵). در ادامه، نظریات مطرح در مبحث مزبور یعنی چگونگی ارتباط با خدا آن هم با محوریت امتناع یا امکان شناخت خدا را ذکر کرده و هر یک را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

## ۲. براهین امتناع شناخت حقیقت و کنه خدا

صدرالمتألهین درباره شناخت خدای متعال چنین گوید:

«حقیقة الوجود الواجبی جلّ مجده غیر معلوم لأحد بالعلم الحصولی ولا یمکن أيضًا حصوله لغيره علی سبیل المشاهدة التامة الاکناهیة» (همان: ۱۱۳/۱).

وی برای عدم امکان شناخت کنه ذات حق تعالی چنین استدلال می‌کند که اگر واجب تعالی از طریق صورت ذهنی و علم حصولی شناخته شود، دارای ماهیت خواهد بود، در حالی که خداوند، محض وجود است. از طرف دیگر، موجود ذهنی عارض بر ذهن می‌شود، در حالی که واجب تعالی عرض نیست، چون عرض نیاز به محل دارد. از جهت سوم، علم حصولی، حصول صورت شیء خارجی در ذهن است و اگر واجب چنین باشد، انقلاب وجود عینی به وجود ذهنی خواهد بود که محال است (همو، ۱۳۶۰: ۲۶).

ملاصدرا قائل است که درک حقیقت حق تعالی متوقف بر این است که در ذهن حاضر گردد و حضور واجب در ظرف اذهان، حتی برای عقول فرشتگان ناممکن است؛ چنان که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله فرمود:

«إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار وإنّ الملائة الأعلى یطلبونه كما یتطلبونه أتم».

ملاصدرا حس را درک کننده ماده، و عقل را درک کننده عالم امر و مجرد، و

حق تعالی را برتر از عالم امر و خلق می‌داند و لذا عقول از درک کنه ذات او عاجزند. وی همچنین معتقد است که عقل در مورد خداوند ابتدا مفهوم موجودیت انتزاعی را تصور می‌کند و به حکم برهان می‌گوید که این مفهوم انتزاعی، مبدأ دارد (همو، ۱۳۸۴: ۱۳۱).

دلیل دیگر امتناع شناخت ذات خداوند این است که تعقل واجب، مستلزم تغییر در ذات اوست، به دلیل اینکه برای درک کنه ذات، نیاز است که در ذهن حاضر شود و ذهن موضوع آن باشد و موضوع داشتن با صرف الوجود بودن سازگار نیست. فارابی احاطه علمی به حق تعالی را ممکن نمی‌داند؛ چون نظیر، شبیه و ضد ندارد و قسمت‌پذیر نیست و هر چه معلوم ذهنی باشد غیر از اوست. حکمت آفرینش چنین اقتضا دارد که ذات واجب الوجود به صفات ذاتی و فعلی شناخته شود و اگر کسی بداند که ذات خداوند از احاطه حس و عقل برتر است، او را شناخته است (فارابی، ۱۳۳۹: ۳۵). فارابی واجب تعالی را در نهایت و غایت کمال وجودی می‌داند، ولی آن گونه که هست، معقول ما واقع نمی‌شود؛ یعنی ذات او را به کنه و بر کمال وجودی در نمی‌یابیم و علت عدم درک کنه ذات حق تعالی را ضعف قوای عقلانی ما و آمیختگی ما با ماده و عدم می‌داند. برای روشن شدن مسئله به نور مثال می‌زند که حقیقت نور کامل‌ترین و ظاهرترین دیدنی‌هاست، ولی به سبب شدت نوریت، مورد ادراک بصر ما واقع نمی‌شود؛ کمال نوریت، بینایی ما را مقهور خود ساخته است، در مورد حق تعالی نیز چنین است؛ اوج کمال او و ضعف و نقص ما، مانع درک کنه ذات اوست (همو، ۱۹۹۶: ۱۰۳). فخر رازی نظریه امتناع شناخت ذات حق تعالی را به ضرار بن عمرو، غزالی و حکما، و اعتقاد به معلوم بودن ذات حق برای بشر را به متکلمان اشعری و معتزلی نسبت می‌دهد (فخرالدین رازی، ۱۳۷۸: ۴۳۹). وی استدلال‌های دیگری برای عدم احاطه و درک کنه ذات پروردگار نقل کرده است؛ از جمله:

۱. ما تنها چهار چیز در مورد خداوند می‌دانیم: اصل وجود خدا، ازلی و ابدی بودن او، صفات سلبی مثل جسم و جوهر نبودن، و صفات اضافی مثل عالم بودن و قادر بودن، و ذات واجب هیچ کدام از آنها نیست، پس ذات او برای ما شناخته شده نیست.
۲. ذات و صفات خدای سبحان نامتناهی است، اما عقل انسان محدود و متناهی

است، در نتیجه، قدرت احاطه بر موجود نامحدود را ندارد.

۳. انسان از معرفت و شناخت نفس خویش و درک کنه و حقیقت زمان و مکان، عاجز و ناتوان است، پس چگونه قدرت درک خالق و آفریننده آن‌ها را دارد.

۴. راه شناخت خداوند، وجود ممکنات است و در میان آن‌ها چیزی که دلالت بر حقیقت واجب و کنه او بکند، وجود ندارد. آنچه به وسیله ممکنات می‌شناسیم، چیزی جز صفات نفسی خارج از ذات و صفات اضافی و سلب‌ها و تزییحات نیست و هیچ کدام از این‌ها دلالت بر کنه واجب نمی‌کند.

۵. ذات و حقیقت خداوند با سایر ذوات مخالف است و با آن‌ها تغایر ذاتی دارد و هر چه صفت به آن اضافه کنیم، باز هم کلی و قابل صدق بر کثیرین است. به همین دلیل باید وحدانیت او را با برهان ثابت کنیم. بنابراین اگر شناخت حقیقت او ممکن بود، نیاز به دلیل بر وحدانیت نبود.

۶. ما چیزی را تصور نمی‌کنیم، مگر اینکه با حواس یا احوال نفسانی یا عقل خویش و یا با ترکیبی از این سه راه، آن را درک کنیم و شناخت ماهیت خداوند، خارج از ادراک این سه راه شناخت است، پس مدرک ما قرار نمی‌گیرد (همان: ۴۴۲-۴۴۷).

در نقد فخر رازی باید گفت که دلیل‌های چهار تا شش او، برای اثبات امتناع شناخت کنه ذات حق تعالی کافی نیست؛ زیرا تنها راه شناخت واجب تعالی از طریق ممکنات نیست، چنان که در برهان صدیقین بیان شده است. از سوی دیگر، وجود خداوند با وجودهای دیگر متغایر از نظر ذات وجود نیست، بلکه او کامل‌ترین مصداق وجود است و راه تصور به حس و حالات و عقل منحصر نیست، بلکه ممکن است از طریق کشف برای ما قابل تصور باشد. گفتنی است که ملاصدرا بعد از اثبات این مطلب که واجب‌الوجود، وجود محض و بدون ماهیت است، اشکالاتی را که فخر رازی بر این مسئله فلسفی وارد کرده، نقل نموده و پاسخ داده است. فخر رازی در قالب قیاس اقترانی چنین اشکال گرفته که وجود ضرورتاً معلوم، و حقیقت واجب نامعلوم می‌باشد. بنابراین حقیقت واجب، غیر از وجود است. برای پاسخ به این شبهه، صدرا به بحث محدودیت انسان در ادراک حق تعالی اشاره کرده است. او کبرای قیاس فخر رازی را نقد کرده و گفته است که ادراک حصولی ما از درک خدا ناتوان است، اما ادراک

حضور، شناخت حضرت حق را تا حدودی برای ما حاصل خواهد کرد؛ هرچند که ادراک حضوری به کنه حضرت حق نیز محال است. وی با استناد به عدم تعدد انحای وجود برای واجب، ادراک حصولی را ناتوان از ادراک خدا دانسته و جمیع حکما را در قبول این امر هم‌داستان خوانده است:

اما اینکه حقیقت واجب از طریق علم حصولی صوری برای کسی معلوم نیست، امری است که هیچ یک از حکما و عرفا در آن شکی نداشته و ما بر آن برهان اقامه کرده‌ایم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۰/۱).

اما بعد از ذکر این استدلال، ملاصدرا حس و عقل را نیز ناتوان از ادراک اکتناهی و کامل حضرت حق دانسته و قائل است که این قوا، توان احاطه به خدا را نداشته و لذا به کنه ذات حق دسترسی ندارند؛ زیرا معلول شأنی از شئون علت است و بر آن احاطه و تسلط ندارد. به همین دلیل، ما هیچ‌گاه از طریق قوای حسی و عقلی خود قادر به احاطه و علم اکتناهی نسبت به خدا نمی‌باشیم.

صدرالمتألهین در باب علم حضوری نیز قائل به محدودیت نسبی در ادراک خداوند است و هرچند علم حضوری واجب به ممکنات را ممکن دانسته، ولی علم ممکن به واجب را در محدوده ذات ممکنات دانسته و هر کس را در حد وجود خود، قادر به درک حضوری خدا خوانده است:

اما اینکه ذات او برای هیچ یک از ممکنات به هیچ وجه مشهود نیست، چنین مطلبی درست نیست؛ بلکه هر یک از ممکنات، ذات مقدس از حصر و قید او را با امکانات و جهات و سویه‌ها، بنا بر آن اندازه که برای مفاض علیه ممکن است که مفیض را ملاحظه کند، درک می‌کند. پس هر یک از ممکنات به قدر ظرف وجودی خود از تجلی ذات او بهره‌مند شده و به قدر ضعف، قصور و کوتاهی خود، از احاطه به او محروم می‌ماند؛ زیرا ممکن به واسطه ضعف وجود و همراهی با اعدام، قوا و مواد، از منبع وجود دور است (همان: ۱۳۱/۱).

نتیجه چنین تحلیلی آن است که علم حضوری به خداوند، به نحو اکتناه و به طور کامل امکان‌پذیر نیست و لذا هر موجودی به اندازه ظرفیت وجودی خود، شأنی از شئون خدا را ادراک خواهد کرد و درک ذات او به نحو اکتناه، برای هیچ موجودی

ممکن نیست. حتی عقل اول نیز به صورت اکتناهی به حقیقت واجب دسترسی ندارد و حق تعالی را از پس حجاب خود می‌بیند (همو، ۱۳۶۳: ۸۵).

### ۳. ادله نقلی امتناع شناخت ذات خدا

آموزه‌های دین مبین اسلام به گونه‌ای است که انسان را به تفکر و تعقل فراخوانده و از پیروی کورکورانه منع کرده است. به ویژه در امور اعتقادی انسان باید با تدبیر، تفکر و برهان، چیزی را بپذیرد و به آن اذعان و اعتقاد داشته باشد؛ اما از آنجا که ممکن است انسان به محدودیت‌ها و ضعف‌های خود توجه نکند و بپندارد که همه چیز را می‌تواند با فکر و اندیشه خود به چنگ آورد، خدای سبحان در قرآن و پیامبر اسلام ﷺ و پیشوایان دین ﷺ با آموزه‌هایی مردم را متوجه محدودیت‌هایشان کرده و به آن‌ها هشدار داده‌اند که در استفاده از فکر و اندیشه دچار افراط و تفریط نشوند. اسلام خواسته است که مسلمانان، امت وسط باشند؛ نه فکر و اندیشه را از درک حقایق عالم تعطیل و ناتوان بدانند و نه فکر و عقل آدمی را کشف همه حقایق عالم بدانند. برای تحقق این امر، خدای سبحان ضمن دعوت انسان به تفکر و تأمل و تدبیر در عالم هستی، آسمان‌ها، زمین و موجودات دیگر، به او چنین هشدار داده است: ﴿وَمَا أُوتِیْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (اسراء/ ۸۵). امکاناتی که خداوند برای کسب علم و معرفت در اختیار شما قرار داده، محدود و کم است و نباید پنداشت که با این وجود محدود و امکانات اندک می‌توان همه چیز را شناخت. یکی از مواردی که خداوند به انسان خبر داده است که به آن معرفت و شناخت پیدا نمی‌کند، ذات و حقیقت واجب تعالی است: ﴿وَلَا یُحِیْطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه/ ۱۱۰)؛ یعنی نمی‌توان احاطه علمی به خدا یافت. در جایی دیگر نیز آمده است: ﴿وَلَا یُحِیْطُونَ بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ (بقره/ ۲۵۵)؛ احاطه به علم خدا ندارند، مگر به آن مقدار که خود او خواسته است. بنابراین آیات قرآن از عدم احاطه علمی انسان به خداوند و علم او خبر می‌دهند. احادیث از پیشوایان معصوم ﷺ نیز فراوان و گوناگون است که ضمن دسته‌بندی و ذکر نمونه‌ای از هر دسته، در پایان به جمع‌بندی آن‌ها می‌پردازیم:

۱. دسته‌ای از روایات خبر از عدم معرفت به کنه خدای سبحان داده‌اند. یکی از برجسته‌ترین معارف توحیدی پیشوایان دین، تعیین محدوده‌ها و محدودیت‌های معرفت



بشری در حوزه شناخت خداست. پاره‌ای از روایات به طور کلی حق تعالی را از دسترس علم و عقل بشری به دور می‌دانند و همه تلاش‌های عقلی و ذهنی انسان را در رسیدن به آن مقام بیهوده و ناکام می‌شمارند. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

«تبارک الذی لا یبلغه بعد الهمم ولا یناله غوص الفطن» (کلینی رازی، ۱۳۷۲: ۱۳۵/۱)؛

نهج البلاغه: خطبه ۱۹۳، بزرگوار و متعالی است خدایی که نهایت درجه تلاش و بالاترین توان ادراکی انسان به شناخت و معرفت او نمی‌رسد.

همچنین آن حضرت نهایت ژرف‌نگری انسان در معرفت ربوبی را اعتراف به ناتوانی بشر از درک معرفت حق دانسته است:

«غایة کلّ متعمّق فی معرفة الخالق سبحانه، الاعتراف بالقصور عن أدراکها» (ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۳۷۸: ۳۴۴/۲۰).

این روایات، متعلق شناخت را معرفی نکرده‌اند؛ لذا ابهام دارند. اگر نتوانیم هیچ معرفتی به حق پیدا کنیم، چگونه او را عبادت کنیم؟! از این رو احادیث دیگر تصریح کرده‌اند که شناخت کنه حق ناممکن و از دسترس وهم و فهم بشری بیرون است.

علی علیه السلام می‌فرماید:

«ممتنع عن الأوهام أن تکنهه» (صدوق، ۱۳۵۷: ۷۰)؛ ممتنع است وهم به کنه ذات او راه یابد.

همچنین آن حضرت در خطبه اشباح، معرفت به کنه، هم به ذات و هم صفات الهی را یک‌جا، حتی از ملائکه، نفی و انکار کرده است (نهج البلاغه: خطبه ۹۰؛ صدوق، ۱۳۵۷: ۵۲).

۲. دسته‌ای از روایات، معرفت احاطی به ذات واجب را محال دانسته و فکر و اندیشه بشر را از رسیدن به آن ناتوان شمرده‌اند؛ همان‌گونه که در آیات قرآن مجید نیز احاطه علمی به خداوند نفی شده است: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه/۱۱۰). مقصود از احاطه علمی، هر گونه آگاهی دقیق از موضوع مورد نظر است. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«لا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأفكار» (صدوق، ۱۳۵۷: ۷۹)؛ دیده‌ها او را درک نکرده و فکرها بر او احاطه ندارند.

- «وقد یئست من استنباط الإحاطة به طوامح العقول» (همان: ۷۰).

در جایی دیگر، احاطهٔ ابصار و قلوب هر دو، از ذات نفی شده است:  
«لا تحیط به الأبصار والقلوب» (نهج البلاغه: خطبه ۸۴): قوای ادراکی ظاهری و باطنی از درک و احاطه به ذات حق ناتوان‌اند.

ملائکهٔ الهی با آنکه به ملکوت عزت الهی نزدیک هستند، از احاطهٔ علمی به حق تعالی محروم می‌باشند (صدوق، ۱۳۵۷: ۵۱).

۳. در پاره‌ای روایات، ذات حق تعالی محجوب از وهم و عقل معرفی شده است.  
علی بن موسی الرضا علیه السلام فرمود:

«احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار» (ابن شعبه جزانی، ۱۴۰۴: ۲۴۴): همان گونه که حق تعالی از چشم‌ها پنهان است، از عقول و افکار نیز پوشیده و در پرده است.

علی علیه السلام نیز فرمود:

«احتجب العقول عن أن يتخیل ذاته» (صدوق، ۱۳۵۷: ۷۳): عقل‌ها در حجاب هستند از اینکه ذات حق تعالی را به وهم و خیال درآورند.

یعنی عقول نمی‌توانند او را تصور و تخیل نمایند.

۴. تعداد زیادی از روایات معصومان علیهم السلام از تفکر و گفت‌وگو در ذات خدا نهی کرده‌اند؛ در بعضی از آن‌ها هشدار داده‌اند که تفکر در ذات خدا، انسان را دچار تحیر و سرگردانی می‌کند. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:  
«تکلموا فی خلق الله ولا تکلموا فی الله فإنَّ الکلام فی الله لا یزید إلا تحیراً» (همان: ۴۵۴).

امام علی علیه السلام تفکر در ذات الهی را به طور مطلق نهی نموده و آن را مساوی با کفر و زندقه دانسته است: «من تفکر فی ذات الله تزندق» (تمیمی آمدی، ۱۴۲۰: ۸۲).

از آنجا که پیشوایان دین اسلام، طبیبان روح مسلمانان می‌باشند و می‌دانند که چه چیزهایی برای تقویت اعتماد و ایمان آن‌ها مفید و چه چیزهایی زیانبار است و آنان را بیمار می‌کند، یکی از اسباب بیماری روحی و روانی و ایمانی و یا یکی از آفت‌های

ایمان را تفکر در ذات خدا و بحث و گفت‌وگو در کیفیت و حقیقت کنه ذات حق تشخیص داده و مؤمنان را از آن نهی کرده‌اند. احتمال دارد که نهی در این روایت، ارشادی باشد؛ یعنی به دلیل مفاسدی که این نوع تفکر دارد و آثار سوئی که در شخص به جا می‌گذارد، معصومان از آن نهی کرده و درباره عواقب آن هشدار داده‌اند. از این روایات معلوم می‌شود که تفکر و تعقل در ذات خدا راه به جایی نمی‌برد و نمی‌توان از این طریق، حقیقت واجب را شناخت. معنای روایات نهی از تفکر در ذات و یا احادیث نفی شناخت حقیقت و کنه حق تعالی این نیست که عقول بشر از هر گونه شناخت پروردگار محروم است؛ بلکه مفاد آن‌ها این است که مردم انتظار نداشته باشند با عقل محدود و ناقص خویش بتوانند همه چیز از جمله ذات کبریایی آفریدگار عالم را درک نمایند. در غیر این صورت، تکلم و تفکر در مورد اثبات ذات واجب تعالی و سایر کمالات او مانند توحید و تنزیه او، نه تنها موجب تحیر و سرگردانی نمی‌شود، بلکه رفع حیرت نموده و انسان را از شک و دودلی نجات می‌دهد (کلینی رازی، ۱۳۷۲: ج ۱/ باب نهی از کلام در کیفیت).

امام خمینی در جمع بین احادیث نهی‌کننده از تفکر و روایاتی که تفکر را بهترین عبادت دانسته و دعوت به تفکر کرده‌اند، فرموده است:

احتمال دارد مراد روایات نهی از تفکر، مربوط به کنه و حقیقت ذات حق باشد و روایات فضیلت تفکر، مربوط به دیگر معارف مربوط به پروردگار عالم باشد و یا روایات نهی، مربوط به افرادی است که استعداد و آمادگی لازم برای درک معارف مربوط به ذات حق را ندارند و روایات فضیلت فکر، مربوط به بقیه مردم است (موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۱۶۹).

#### ۴. براهین امکان‌شناخت ذات خدا

بیشتر متکلمان اشعری، معتزله و ماتریدیان معتقدند که ذات خدای سبحان در این جهان یا جهان آخرت، شناختنی است و متعلق علم و معرفت انسان قرار می‌گیرد (زرکان، بی‌تا: ۲۰۳). مبنای این دیدگاه آن است که آن‌ها معتقدند خداوند ماهیت دارد، اما ماهیتش عین وجود اوست. طبق این مبنا می‌گویند که می‌توانیم وجود خداوند را

بشناسیم و آن را اثبات کنیم، پس با شناخت وجود، ماهیت او را نیز شناخته‌ایم. اگر وجود او برای ما معلوم باشد، ولی ماهیت او مجهول باشد، لازم می‌آید که موجود واحد، به اعتبار واحد، هم معلوم باشد و هم مجهول، و این باطل است. بنابراین می‌توانیم ماهیت او را بشناسیم (فخرالدین رازی، ۱۳۷۸: ۴۳۹).

یکی دیگر از استدلال‌های طرفداران نظریه امکان شناخت ذات حق، این است که ما اموری را بر ذات واجب حمل می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم ذات او صفات کمال را دارد و از صفات نقص منزّه است، و از آنجا که حکم به چیزی فرع بر تصور آن چیز است، یعنی اول ما باید چیزی را تصور کنیم تا چیزی را بر آن حمل کنیم، بنابراین تا ما ذات حق تعالی را تصور نکنیم، نمی‌توانیم حکمی را بر آن حمل کنیم (شافعی، ۱۴۱۸: ۲۰۰). به قاضی ابوبکر باقلانی نسبت داده‌اند که او ذات خداوند را در این جهان غیر قابل شناخت برای انسان می‌دانسته است، اما در مورد شناخت او در قیامت و پس از رؤیت توقف نموده و تردید داشته است (زرکان، بی‌تا: ۲۰۴). البته محمد رمضان عبدالله می‌گوید: باقلانی در عدم وقوع علم به حقیقت ذات خدا در این جهان با دیگر متکلمان مخالفتی ندارد و با آن‌ها موافق است (رمضان عبدالله، ۱۹۸۶: ۳۹۷). اشعری به ضرار بن عمرو نسبت می‌دهد که او قائل به ماهیت برای خدا بود و ماهیت خدا را در این دنیا قابل شناخت می‌دانست، اما معتقد بود که در قیامت، خداوند برای مؤمنان حس ششمی را خلق می‌کند تا با آن ماهیت خدا را بشناسند (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۱۴/۱).

## ۵. نقد و بررسی دلایل امکان شناخت ذات خدا

دو دلیلی که از طرف متکلمان اشاعره و معتزله برای اثبات معلوم بودن ذات واجب اقامه شده، خدشه‌پذیر است؛ زیرا واجب تعالی ماهیت به معنای آنچه در جواب از سؤال چیستی او (ما هو) باشد، ندارد؛ به دلیل لوازم باطلی که نمی‌توان آن‌ها را پذیرفت. پس ماهیت به معنای کنه ذات نیست تا با معرفت وجود شناخته شود. علاوه بر این، هیچ ملازمه‌ای میان ماهیت داشتن و شناخته شدن آن نیست؛ زیرا ممکن است که واجب تعالی ماهیت داشته باشد، ولی حقیقت ماهیت او برای انسان قابل شناخت نباشد؛ هرچند اصل وجود او با برهان قابل اثبات باشد. بنابراین پی بردن به هستی چیزی،

ملازم با معرفت به نحوه وجود او نیست. شافعی اشعری گفته است: لازمه اینکه وجود واجب همان ماهیت اوست، این نیست که شناخت ماهیت و حقیقت خدا ممکن است. همان طور که فخر رازی گفته اگر وجود را شناختی، پس ماهیت هم قابل شناخت است (شافعی، ۱۴۱۸: ۱۹۹). آمدی نیز وجود حق تعالی را زائد بر ماهیت او می‌داند، ولی معتقد است که حقیقت ذات او برای ما در دنیا معلوم نیست (همان: ۲۰۰). از سوی دیگر، معرفتی که از طریق برهان به واجب تعلق می‌گیرد، شناختی کلی از طریق مفاهیم کلی است، نه شناخت شخصی و برهانی. این مقدار ثابت می‌کند که عالم، آفریننده‌ای قادر و توانا دارد، اما نحوه وجود او با برهان قابل اثبات نیست؛ چون ادراک نحوه وجود، یک قضیه شخصی است که از طریق مفاهیم کلی به دست نمی‌آید. معتقدان به امکان شناخت ذات باید بدانند که اعتقاد به معلوم بودن ذات خدا مساوی با محدود دانستن اوست؛ چون شناخت نیاز به احاطه عالم بر معلوم دارد. در این صورت، یا باید خداوند محدود باشد که محاط فکر و اندیشه انسان قرار گیرد و یا انسان موجود نامحدودی باشد تا بتواند به ذات حق احاطه داشته باشد و این دو امر، محال است (محاط قرار گرفتن واجب و نامحدود بودن انسان). پس شناخت و معرفت ذات و حقیقت واجب نیز محال است.

در نهایت، اشاعره در اعتقاد به ماهیت برای واجب تعالی، اعتقاد واحدی ندارند. برخی از نویسندگان اشعری تصریح کرده‌اند که اشاعره از انتساب ماهیت به خداوند اجتناب می‌کنند؛ به دلیل اینکه ماهیت، عبارت است از مشارکت انواع در جنس واحد، و خداوند منزله است از اینکه مندرج تحت جنس گردد و به همین سبب، بعضی به جای ذات یا ماهیت واجب گفته‌اند: خاصیت او این است که برای ما معلوم نمی‌شود (رمضان عبدالله، ۱۹۸۶: ۳۹۶). پس واجب ماهیت ندارد تا شناخته شود، بلکه ماهیت او همان وجود خاص اوست. ابن خلدون نیز شناخت کنه ذات حق را محال دانسته و معتقد است که در شناخت خداوند باید به گزارش‌های قرآنی اکتفا شود (ابوبزید، ۱۴۱۷: ۸۳). اما در این میان، لازم است استدلال‌هایی را که صدرا در باب محدودیت انسان در شناخت حق تعالی ذکر نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۴۳-۵۰)، به منظور تکمیل بحث ارائه دهیم:

### استدلال اول ملاصدرا

فرق واجب و ماهیت ممکن در آن است که عقل می‌تواند به کنه این ماهیت دست یابد، اما دستیابی به کنه ذات حق امکان‌پذیر نیست؛ زیرا واجب وجود محض بدون ماهیت است و لذا تعدد انحای وجود ندارد. چنین حقیقتی عین خارجیت بوده و به ادراک حصولی در نمی‌آید (همان: ۴۳). در منظر صدرا، ادراک حصولی مخصوص امری است که دارای تعدد انحای وجود است؛ یعنی امری که بتواند هم به وجود خارجی و هم به وجود ذهنی موجود گردد. چنین چیزی فقط در مورد ماهیات قابل طرح است و لذا واجب که فاقد ماهیت است، به ادراک حصولی در نمی‌آید (همو، ۱۹۸۱: ۱۳۰/۱). به بیان دیگر، «اگر واجب تعالی به کنه تعقل گردد، لازم می‌آید که موجود خارجی از آن حیثیت که موجود خارجی است، موجود ذهنی باشد و این باطل است؛ پس به کنه متصور نخواهد شد» (همو، ۱۳۶۲: ۴۴).

### استدلال دوم ملاصدرا

تمام قوای ادراکی -چه عقلی، چه خیالی و چه حسی- در مقام درک خدا در یک رتبه بوده و از درک خدا عاجزند. این از آن روست که احساس، به چیزی تعلق می‌گیرد که در عالم خلق است و تعقل نیز به آنچه در عالم امر است، تعلق می‌گیرد. خداوند فوق هر دو عالم است؛ پس حس و عقل از آن محجوب هستند. صدرا در ادامه گفته است که عقل، مفهوم وجود را تصور می‌کند و از روی برهان حکم می‌کند که آن، مبدئی دارد که اگر در عقل مرتسم گردد، این مفهوم می‌تواند به صورت لذاته از آن منتزع گردد. لیکن ارتسام این حقیقت در عقل ممتنع است. «پس در ماهیات، ابتدا منتزع‌منه را تصور می‌کند، بعد از آن معانی مصدریه را از آن انتزاع می‌کند؛ و در اینجا، ابتدا مفهوم وجود انتزاعی را تعقل می‌کند و بعد از آن حکم می‌کند که برای آن منتزع‌منه بالذات هست» (همان: ۴۵).

### استدلال سوم ملاصدرا

اگر کنه واجب به عقل آید، لازم می‌آید که حقیقتش منقلب گردد؛ زیرا حقیقت وجود صرف که دارای شرط سلب موضوع و شرط سلب سایر اشیاست، هر گاه به کنه تصور

شود، موجود در موضوع خواهد بود. چنین چیزی به معنای این است که حقیقت واجب، از آنچه بود منقلب گردد؛ زیرا حقیقت واجب در موضوع نیست. چنین وضعیتی در مورد ماهیات جوهری متفاوت است؛ زیرا جوهریت آن‌ها چنین نیست که باید بالفعل در موضوع باشد، بلکه در موضوع نبودن از عرضیات آن‌هاست که در خارج به آن‌ها ملحق می‌شود (همان: ۴۶).

### استدلال چهارم ملاصدرا

ملاصدرا بعد از بیان استدلال‌های ذکر شده گفته است: ممکن است کسی اشکال بگیرد که این دلایل، فقط محدودیت ادراک حصولی در شناخت خدا را نشان می‌دهد؛ اما در اثبات این معنا در مورد ادراک حضوری ناتوان است. ملاصدرا برای آنکه نشان دهد ادراک حضوری نیز در شناخت خدا عاجز است، استدلال زیر را تدارک می‌بیند؛ هرچند که استدلال او، محدودیت ادراک حصولی را نیز نشان می‌دهد. این استدلال مبتنی است بر لزوم وجود علاقه وجودی جهت تحقق معلوم شدن شیء برای عالم. مقصود ملاصدرا از علاقه وجودی، علاقه‌ای است که بین علت و معلول شکل گرفته و به موجب آن، معلول وجود می‌یابد. مطابق این استدلال، باید بین عالم و معلوم بالذات، خواه صورت ذهنی باشد و خواه موجود عینی، علاقه وجودی حاصل باشد؛ علاقه‌ای که موجب علم عالم به معلوم خواهد شد.

این امر ناشی از این حقیقت است که اگر این علاقه در علم عالم به معلوم ضرورت نداشته باشد، در آن صورت لازم می‌آید که هر که صلاحیت عالمیت دارد، باید عالم به همه چیز باشد؛ در حالی که چنین نیست. بر این مبنا، علم حضوری به خدا نیز به نحو اکتناهی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا علاقه ممکنات نسبت به خداوند - که علاقه معلول نسبت به علت است - علاقه‌ای ضعیف است که موجب حصول علت برای معلول نمی‌گردد؛ زیرا وجود معلول از این حیث که معلول است، اگرچه مانند وجود اوست برای علتش، لیکن وجود علت از آن حیثیت که علت است، برای معلولش نیست و مستلزم او نیست. به همین سبب، علاقه علیت موجب عالمیت می‌شود، بر خلاف علاقه معلولیت که موجب عالمیت به کنه نمی‌شود. به طور خلاصه، معلول بودن

چیزی برای چیز دیگر، مستلزم معلوم بودن اکتناهی آن برای دیگری است. چنین فرضی در حق واجب منتفی است. ملاصدرا به نقل از برخی حکما، علم اکتناهی نسبت به شیء را منحصر به دو حالت کرده و علم ممکنات نسبت به واجب را از آن خارج دانسته است:

علم به کنه حقیقت شیء حاصل نمی‌شود، مگر برای خود آن شیء یا علت آن شیء؛ زیرا حصول آن شیء برای خودش و برای علتش مستلزم علم به کنه است و آنچه غیر از این دو حصول است، حصول به کنه حقیقت نیست (همان: ۴۷).

### استدلال پنجم ملاصدرا

ناتوانی ادراک خدا از سوی خدا نیست، بلکه از سوی ماست؛ زیرا ما به لحاظ همراهی با ماده، دچار ضعف در ادراک و تعقل هستیم. حال هر چه از ماده دورتر شویم، تعقل ما از آن کامل‌تر خواهد شد و اگر به کلی از ماده مفارقت یابیم، معقول ما از خدا کامل‌تر خواهد بود از آنچه پیش از آن بوده است. اما باز هم نمی‌توانیم او را به نحو کامل درک کنیم؛ زیرا توان ادراک ما متناهی و خداوند نامتناهی است و متناهی بر نامتناهی احاطه ندارد. لذا غایت معرفت او، اعتراف به عجز و قصور است (همان: ۴۹).

### استدلال ششم ملاصدرا

این استدلال، یکی از استدلال‌های اصلی ملاصدرا بر اثبات ناتوانی انسان در ادراک خداوند است؛ استدلالی که هم محدودیت ادراک حصولی و هم محدودیت ادراک حضوری را در این زمینه اثبات می‌کند. این استدلال، ریشه در فلسفه اشراق داشته و توسط سهروردی، بر اساس مبانی فلسفه او ساخته و پرداخته شده است. خود شیخ اشراق در *الوواح عمادی* این استدلال را بدین ترتیب آورده است:

و همچنان که ما در آفتاب نظر کنیم و نور او ما را منع می‌کند از احاطت به جرم او، همچنان ما را نشاید که حق را بدانیم و احاطت به ذات او ما را میسر نشود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۴۳/۳).

در این استدلال، بی‌شک صدرا متأثر از حکمت اشراق است و به همین جهت، در بیان این استدلال به سخنان شهرزوری اشاره کرده و سخنان او را با ذکر نام بیان کرده



است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۵۰). ملاصدرا در توضیح این استدلال اشراقی گفته است:

از آنجا که واجب به لحاظ فضیلت وجود، در بالاترین درجه و در بالاترین مرتبه نورافشانی است، لذا باید وجود او نزد ما ظاهرترین اشیا باشد. اما چون می‌بینیم عکس این مطلب برقرار است، می‌فهمیم که کمال مطلق خداوند، به زمینه ضعف نفس و دوری آن از منبع وجود و معدن نور و ظهور، نفس را از شناخت حضرت حق ناتوان می‌سازد. این امر به واسطه سنخ ذات نفس و مقارنت او با ماده بوده و ناشی از حق نمی‌باشد (همو، ۱۹۸۱: ۹۱/۱).

در حقیقت، نسبت ابزارهای ادراکی انسان به خدا، همانند نسبت چشمان خفاش به نور خورشید است. به همین جهت، ناتوانی انسان از شناخت خدا، ناشی از خفای حق تعالی نیست؛ بلکه ناشی از شدت ظهور او و قصور و ناتوانی ابزارهای ادراکی انسان است:

واجب‌الوجود به حسب خودش، آشکارترین و روشن‌ترین موجود است، اما به سبب شدت ظهور و استیلای آن بر قوای ادراکی و اذهان، از عقول و ابصار پنهان است. پس حیثیت خفای او مانند حیثیت ظهور اوست (همو، ۱۳۴۱: ۲۲۲).

## ۶. ارزش‌شناسی براهین اثبات وجود خدا

صدرا با توجه به اینکه در هر حرکت فکری و سیر عقلانی، سه چیز - سالک، مسلک و مقصد (رهرو، راه و هدف) - نیاز است، براهین خداشناسی را به سه قسم تقسیم کرده است (همو، ۱۳۸۴: ۱۴۸) که عبارت‌اند از:

۱. در دسته‌ای از براهین، راه، رهرو و هدف، از یکدیگر تفکیک می‌شوند. در برهان حرکت، برهان نظم و برهان حدوث که اولی طبیعی یا فلسفی، و دومی علمی، و سومی کلامی است، سالک کسی است که اقامه برهان می‌کند و مسلک یا راه، خود برهان و مقصد، اثبات خداست. لذا هر سه به حسب خارج از یکدیگر تفکیک می‌شوند. پس به طور کلی، تمام براهینی که در آنها برای اثبات وجود خدا از آیات آفاقی استفاده می‌شود، چنین‌اند.

۲. در دسته‌ای دیگر از براهین، سالک و مسلک، یکی، و مقصد تفکیک می‌شود.

کلیهٔ براهینی که در آن‌ها برای اثبات واجب‌الوجود از آیات انفسی استفاده می‌شود، در فهرست براهین اتحاد سالک و مسلک و انفکاک مقصد از آن‌ها قرار می‌گیرد؛ اعم از اینکه مطابق مشی طبیعین بگوییم: حرکت نفس از قوه به فعل و از نقص به کمال و از مرتبهٔ عقل هیولانی تا عقل مستفاد، نیاز به مُخرج، محرک و فاعل دارد، یا از عجایب نفس و بدن مانند احساس، تفکر، تعقل، عاطفه و خواص غده‌ها و سلول‌های عصبی، حسی، مغزی و... بهره‌گیریم. خلاصه اینکه هم خود نفس، آیت است و هم عجایب و ویژگی‌های آن. طبعاً براهینی که در آن سالک و مسلک، یکی و مقصد جدا باشد، بر براهینی که در آن‌ها هر سه جدای از یکدیگرند، ترجیح دارد و اگر سالک بتواند خویشتن خویش را مسلک قرار دهد، بهتر از این است که پای عبور بر خویشتن خویش نهد و به سراغ غیر خویش برود.

۳. بر خلاف آنچه در دو قسم اول و دوم گفتیم، در قسم سوم، سالک و مسلک و مقصد یکی است. صدرالمتألهین در این باره چنین می‌گوید:

راه صدیقین همان است که به خدا متوسل می‌شوند و به او و بر او استدلال می‌کنند و به وجود او بر وجود سایر اشیا شاهد می‌آورند، نه به وجود اشیا بر او، چنان که در روش دیگر سالکان است که به وجود اثر بر صفات، و به صفات بر ذات استدلال می‌کنند و این خود راه‌های بسیاری دارد که بهترین آن‌ها دو راه است، یکی معرفت نفس انسانی که بعد از طریق صدیقین، بهترین است و دوم نظر در آفاق و انفس... (همان: ۱۵۱).

در نظر صدرا، طریقهٔ صدیقین بر طریقهٔ نفس و سایر طرق بدین جهت برتری دارد که سالک (راه حق)، مسلک (راه)، مسلوک‌منه (مبدأ سیر و سلوک) و مسلوک‌الیه (هدف و نهایت و غایت سیر) همگی یکی و واحد است؛ زیرا سالک وجود است و مسلک نیز درجات و مراتب وجود، و مسلوک‌منه مرتبه‌ای از مراتب وجود یا وجود مطلق و حقیقت وجود، و مسلوک‌الیه مرتبهٔ نهایی و مرتبهٔ عالی وجود است. آیهٔ شریفهٔ «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» نیز ناظر به طریقهٔ صدیقین است. سالک و رهرو در براهین آفاقی به یکی از اسماء و صفات نیکوی خداوند رهنمون می‌گردد، نه به ذات خداوند. در برهان حرکت به ذاتی استدلال می‌شود که لایتغیر و ثابت است. در برهان امکان ماهوی

به ذاتی احتجاج می‌شود که واجب و ضروری است. همچنین در برهان امکان فقری به ذاتی می‌رسیم که غنی محض است. در برهان حدوث عالم به ذات ازل و ابدی هدایت می‌شویم که قدیم است. سالک و رهرو در براهین انفسی، بر حسب درجه وجودی خود می‌تواند به مقام واحدیت یا احدیت یا مقام ذات برسد و برای تعیین مقصد و نائل شدن به آن باید دید که کدام نفس یا کدام جنبه نفس می‌تواند راه و طریق وصول به خداوند باشد. توضیح مطلب اینکه عارفان، نفس انسان را دارای مراتب و درجاتی می‌دانند که هر یک را حکمی جداگانه است. طرح بحث نفوس سه‌گانه یا مراتب پنج‌گانه و لطایف هفت‌گانه انسان، نمونه‌ای از تفتن ایشان به درجات و بواطن نفس است. اما بنا بر یک تقسیم‌بندی می‌توان نفس را دارای سه ساحت اساسی دانست: ۱. ذات؛ ۲. صفات؛ ۳. افعال. ساحت نخستین نفس، بی‌تعیین و بی‌نام و عاری از هر قید است و مقامی بی‌اسم و رسم، و آن کس که به مقام مقربان برسد، به کنه ذات خویش پی برده، از همه تعینات و رسوم خارج می‌شود. اما این پی بردن، امری قاطع و نهایی نیست؛ زیرا نفس در کنه خویش به مانند حق، دریایی بی‌ساحل است. ابن عربی می‌گوید:

علم به نفس نزد عالمان به نفس، دریایی است بدون ساحل که آن را نهایی نیست. پس علم به خداوند نیز که تابع علم به نفس است، همین حکم را دارد. پس علم به خداوند نیز پایان می‌پذیرد و همواره عارف «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» می‌گوید و خداوند علم او را به نفس و به تبع آن علم او را به خداوند می‌افزاید (۱۹۹۴: ۱۲۱/۳).

به عنوان نتیجه می‌توان گفت که هر مرتبه از مراتب نفس بر حسب مرتبه خویش می‌تواند آینه و مرآت حق تعالی باشد؛ بدین صورت که ذات نفس، مرآت ذات حق، و صفات و افعال نفس، مرآت صفات و افعال حق تعالی است تا در سلوک خود به توحید ذاتی و صفاتی و افعالی ارتقا یابد. سالک و رهرو در برهان صدیقین، به ذات حق بماهو ذات منتهی می‌گردد. در این برهان، واقعیت صرف، هم طریق و هم مقصد است. در اینجا حدّ وسط برهان، حقیقت هستی است که ما را به ذات حق رهنمون می‌کند و در دلالتش بر ذات حق صادق است.

## ۷. امکان یا امتناع بحث از صفات خدا

ذات خداوند را نمی‌توان به هیچ مخلوقی در هیچ جهتی تشبیه کرد: «لیس کمثله شیء». از طرف دیگر، هر صفتی از صفات که ما می‌شناسیم، صفت مخلوق است نه صفت خالق. پس اگر خالق را نیز متصف به آن صفت بدانیم، مخلوقات را با او در آن صفات شریک و شبیه ساخته‌ایم. به تبع قرآن باید راهی بین نفی و تعطیل از یک طرف و تشبیه از طرف دیگر، انتخاب کرد. در کلمات ائمه اطهار علیهم‌السلام جملاتی دیده می‌شود که در ابتدا به نظر می‌رسد طرفدار تعطیل و تعبد در معارف الهی بوده و هر گونه مداخله عقل را در ساحت معارف الهی ناروا می‌شمارند و شاهباز عقول را از رسیدن به قلله شناخت ذات حق ناتوان می‌شمارند. اما مطلب چنین نیست؛ زیرا آنچه از راهنمایی‌های پیشوایان دین استفاده می‌شود، محدودیت قدرت سیر عقلانی بشر است، نه ناتوانی و ممنوعیت کامل عقل بشر، آن‌چنان که «معطله» ادعا می‌کنند. به عبارت دیگر، به عقول اجازه نداده‌اند که حدود صفات خدا را مشخص کنند؛ اما در عین حال، آن‌ها را از مقدار لازم معرفت ممنوع نساخته‌اند و پرده‌ای میان عقول و آن «مقدار واجب» قرار نداده‌اند. پس معلوم می‌شود که در عین ناتوانی عقول از وصول به کنه معرفت باری تعالی، یک «مقدار واجب» در کار است که در آن مقدار نه تنها ممنوعیت نیست، بلکه وجوب و لزوم تحقیق در کار است. از آیاتی نظیر آیه ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَبِيحُونَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (اعراف/ ۱۸۰) استنباط می‌شود که خداوند را با هر وصفی که حاکی از حسن و کمال باشد و هیچ جهت نقص و عدم در او نباشد، می‌توان توصیف کرد. درست است که خداوند مانند مخلوقات، و مخلوقات مانند خالق نیستند و باید نفی مثلثیت و ندیت کرد، ولی نفی مثلثیت، مستلزم اثبات ضدیت نیست. این گونه تنزیه که بگوییم هر چه در مخلوق است، مغایر و مخالف و مابین است با آنچه در خالق است، اثبات نوعی ضدیت میان خالق و مخلوق است و حال آنکه همچنان که خداوند مثل ندارد، ضد نیز ندارد. مخلوق ضد خالق نیست، بلکه پرتو خالق و آیت و مظهر اوست. علاوه بر این، اگر مقتضای تنزیه این باشد که هر معنایی که بر مخلوق صدق می‌کند، بر خالق صدق نکند، پس باید در مورد «موجود»

بودن و «واحد» بودن خداوند نیز همین مطلب گفته شود. روشن است که چنین نظری نه تنها مستلزم تعطیل حق از صفات و مستلزم تعطیل عقل از معرفت و مستلزم ارتفاع نقیضین است، نوعی انکار خدا و یگانگی اوست. صدرالمألهین در مسئله شناخت صفات حق، همان راهی را طی می کند که مبنای برهان صدیقین در اثبات واجب و وحدت او قرار می گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۳/۲ و ۲۸۹/۶). وقتی در حکمت متعالیه ثابت شود که اصالت از آن وجود است و ذات احدیت، وجود محض است و هیچ گونه تعین و تحددی ندارد، پس جمیع شئون وجود و کمالات وجودی به نحو اعلی و اتم در ذات او یافت می شود. این همه صفات و احوالی که در اجزای جهان هستی مشهودند، از آن جهت که حاکی از محدودیت هستند و مرجع محدودیت، نفی و عدم کمال است، در مورد حق تعالی که هویتش وجود بحت و واقعیت بدون بطلان می باشد، هرگز صادق نبوده و از ساحت قدس او منتفی است و چون عموم این صفات و معانی به عدم و بطلان برمی گردد، نفی آن‌ها از ذات مقدس الهی، اثبات اطلاق و عدم تناهی ذات مقدسش می باشد و از آنجا که هستی خدا از هر قید و شرطی، مطلق است و هیچ گونه حدی در آنجا نیست، پس خود تحدید نیز از آنجا منتفی است و از این روی، وجود حق از هر تحدید مفهومی نیز بالاتر است و هیچ مفهومی (حتی این مفهوم) نمی تواند به وی احاطه نموده و به طور تام از ذات او حکایت کند.

از نظر ملاصدرا، وجود الهی مطلق کمال است و از این جهت، مافوق قوای ادراکی ماست، پس ادراک متناهی، قادر به درک آن کمال نامتناهی نیست. خدا بی نهایت کامل است و کمال بی نهایت او عقل ما را حیران می کند. کسی که متناهی و ناقص است، چگونه می تواند چیزی را که کمال بی نهایت دارد، درک کند (همان: ۳۰۲/۶). لذا از نظر صدرا خدای متعال از آن جهت که وجودی کامل و فراتر از زمان و مکان است، به حیطة ادراک عقل آدمی در نمی آید. در حقیقت، عقل آدمی به سبب نقص و آمیختگی با شوائب ماده، در برابر جمال و جلال آن موجود کامل که متجلی فی نفسه است و استعلا و تنزه از ماسوی دارد، مات و مبهوت می شود و صرفاً ظهوری ضعیف از آن را درک می کند. صدرا با وجود تردید در شناختنی بودن ذات باری، تأکید دارد که شناخت خدا، هدف هر فلسفه‌ای است و انسان موظف است به اندازه توان و طاقت

خود، خدا را بشناسد و به او تشبه جوید (همان: ۳۰۴/۶). بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که ملاصدرا در عین حال که احاطه بر ذات حق را ناممکن می‌داند و بر این عقیده است که هیچ‌کس نمی‌تواند حقیقت ذات او را آن‌چنان که هست، بشناسد، قائل به نوعی شناخت عقلانی از طریق تحلیلات دقیق و درک مفاهیم ظریف است. ملاصدرا در زمینه تلاش عقلی در تبیین مسئله صفات الهی، کوشش قابل ملاحظه‌ای به خرج داده است. او نه مانند مشبیه، صفات و افعال موجودات مادی را به خدای متعال نسبت می‌دهد و نه مانند قائلان به تعطیل، قدرت انسان را مطلقاً بر شناخت ذات و صفات خدای متعال نفی می‌کند. او در عین حال که شناخت‌کنه و حقیقت ذات حق را ناممکن می‌داند، قائل به شناخت خدای متعال از طریق اسماء و صفات می‌باشد. در مورد اسماء حسنی و صفات علیای الهی، ملاصدرا معتقد است که می‌توانیم هر اسمی را که بخواهیم - هر گاه دال بر ارتباط‌های گوناگون او با مخلوقاتش باشد و از عظمت و جلال او حکایت کند - بر او اطلاق کنیم و اطلاق این اسم‌ها دلالت بر ترکیب در ذات و یا صفاتی بیرون از ذات او نخواهد داشت (همان: ۸۲/۲). از نظر ملاصدرا تنها راه رسیدن به حقیقت وجود حق، معرفت شهودی است؛ البته به اندازه ظرفیت وجودی خودمان؛ و این غیر از معرفت عقلی حق از طریق اسماء و صفات است (همان: ۸۵/۲). منظور او این است که نمی‌توان با معرفت عقلی به حقیقت وجود رسید، چون راه رسیدن به چنین مقامی تنها معرفت شهودی عرفانی است. در اینجا است که بینش رمزی و عرفانی با فلسفه درمی‌آمیزد و شناخت عقلی با جذب و الهام مصادف می‌شود.

صدرا، نه مانند اشاعره، صفات الهی را اموری خارج از ذات و در عین حال، ناآفریده پنداشته و نه مانند معتزله، قائل به نفی صفات شده، اسناد آن‌ها را به خداوند نوعی مجاز تلقی کرده است. او خدا را متصف به صفاتی می‌داند، البته نه به عنوان صفات زائد بر ذات. به عبارت دیگر، ملاصدرا صفات الهی را اموری زائد بر ذات و مغایر با آن نمی‌داند، بلکه از نظر او، عقل هنگامی که کمالی از کمالات وجودی مانند علم و قدرت را در نظر می‌گیرد، بالاترین مرتبه آن را برای ذات الهی اثبات می‌کند؛ زیرا وجود او در عین بساطت و وحدت، همه کمالات نامتناهی را داراست و هیچ کمالی را نمی‌توان از او سلب کرد (همو، بی‌تا: ۱۲۴). ملاصدرا قائل است که چون خدا

وجود مطلق و واجب‌الوجود بالذات است، از هر گونه نقص و محدودیتی مبرا است؛ لذا خیر محض و حیات محض است و موجودی که چنین باشد، عقل محض، عاقل محض و معقول محض خواهد بود و این همه یک ذات است و یک حقیقت. از نظر ملاصدرا خدا به همه مخلوقات علم دارد. او علم به ذات را عین ذات و علم به مخلوقات را علم حضوری عین ذات می‌داند (همان: ۱۲۶). صدرالمآلهین بر خلاف ارسطو که منکر علم خداوند به غیر است، خدا را عالم به کل جهان هستی می‌داند. او خدا را مدبر جمیع موجودات و پروردگاری که علم و اراده‌اش شامل همه چیز می‌شود، دانسته و به صراحت گفته است که هیچ ذره‌ای از علم او خارج نیست و هر چه در عالم وجود دارد، به بهترین نحو ممکن و با توافق و اتقان تمام، نظم و ترتیب یافته است. علم خدا به جزئیات، همانند علم ما به آن‌ها نیست؛ یعنی علم او به آن‌ها را نباید علمی ناشی از آن‌ها و مقترن به زمان دانست، وگرنه باید از آن‌ها منفعل شود و آن‌ها در او اثر گذارند و چنین چیزی محال است. بلکه علم خدای متعال و در نتیجه ذات او به واسطه تغییر کائنات تغییر نمی‌کند و علم او به آن‌ها، عارض بر ذات او نمی‌شود تا او را حالت منتظره باشد و با این فرض که او تام و ثابت است، مغایر شود. لذا صدرا تغییرناپذیری و انفعال‌ناپذیری خدا را اثبات کرده و از طرف دیگر، مهم‌ترین خصیصه از خصایص دین را در نظر گرفته که خدا به ماورای ذات خود و به هر کوچک و بزرگی عالم است (همان: ۱۲۷-۱۳۱). بنابراین با تفصیل مذکور روشن می‌شود که تنها معبر شناخت خداوند، صفات اوست که می‌توان با لحاظ کمال تام و طرد نقایص در فهم معنای صفات، آن‌ها را مرکبی مناسب برای رسیدن به فهم صحیحی از خدا و ارتباط و سخن گفتن با او دانست.

### نتیجه‌گیری

معرفت ذات حق تعالی به نحو اکتناه امکان‌پذیر نیست. این مرتبه، دورترین مرتبه از ذکر و فکر است؛ زیرا هویت واجب بسیط بوده و به لحاظ شدت نور و وجود، نامتناهی است. حقیقت واجب، عین تشخیص و تعین است و لذا مفهوم، مثل، مشابه، ضد، حد، برهان و شاهد ندارد. به همین سبب، عقل راهی به ادراک آن نداشته و از تفکر در ذات

خدا نهی شده است. «قرآن کریم» نیز در مورد ذات حق، صرفاً به تقدیس و تنزیه پرداخته است. در مجموع می‌توان گفت که تأکید فلاسفه بر محدودیت ادراک انسان، بیشتر بر ادراک کنه و ذات حضرت حق متمرکز است. به تعبیر دیگر، ما کنه ذات حق تعالی را درک نمی‌کنیم و فقط به خواص و لوازم او، آن هم خواص و لوازم اضافی و سلبی دسترسی داریم.

اما درباره معرفت صفات حق تعالی باید گفت که فلاسفه درک این مرتبه را آسان‌تر و مجال معرفت را در آن وسیع‌تر دانسته‌اند؛ زیرا صفات، مفاهیمی عقلی هستند که بین خدا و ماسوای او مشترک می‌باشند. تفاوت فقط در این است که در واجب، مصداق ذاتی این صفات در نهایت کمال و ظهور تحقق دارد؛ ولی در ماسوی چنین نیست. به‌رغم وجود این مطلب، معرفت صفات و به‌ویژه برخی از آن‌ها دشوار است؛ آن هم به این علت که معرفت برخی از صفات مثل کلام، جز برای اهل بصیرت امکان‌پذیر نیست و همچنین سمع و بصر و استوای بر عرش و غیر آن را جز راسخون در علم نمی‌شناسند. اشاره به این نکته ضرورت دارد که هرچند فلاسفه خصوصاً ملاصدرا، شناخت مفهوم صفات یا حداقل برخی از صفات را امکان‌پذیر دانسته‌اند، با این حال، او شناخت حقیقت و واقعیت این صفات را ناممکن خوانده است؛ زیرا صدرا بنا بر توحید صفاتی گفته است که تنها چیزی که از صفات برای ما حاصل می‌شود، مفهوم آن‌هاست؛ اما عینیت صفات قدسی متوجه مفهوم آن‌ها نیست، بلکه به این حقیقت برمی‌گردد که به ازای این صفات، حقیقتی متعالی وجود دارد که به‌چنگ فهم و حصر عقل و وهم در نمی‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۴/۱). به همین دلیل، او حقیقت صفات گوناگون خدا از قبیل وحدت و... را مجهول‌الکنه دانسته است:

وحدت خدا، وحدت دیگری است که همچون ذات خدا، کنه آن مجهول است

(همو، ۱۳۴۱: ۲۲۱).



## کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن ابی الحدید معتزلی، عزالدین ابو حامد عبدالحمید بن هبة الله بن محمد بن محمد مدائنی، شرح نهج البلاغه، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، دار الکتب العلمیه، ۱۳۷۸ ق.
۳. ابن شعبه حرانی، ابو محمد حسن بن علی بن حسین، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن عربی، ابوبکر محیی الدین محمد بن علی الطائنی الحاتمی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۴ م.
۵. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۶. ابویزید، منی احمد، الفكر الکلامی عند ابن خلدون، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۴۱۷ ق.
۷. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق محمد عبدالحمید، بیروت، المكتبة العصریه، ۱۴۰۰ م.
۸. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، شرح المواقف
۹. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، به کوشش مصطفی و حسین درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. جرجانی، میرسید شریف علی بن محمد، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۱۱. رمضان عبدالله، محمد، الباقلائی و آراؤه الکلامیه، بغداد، مطبعة الامه، ۱۹۸۶ م.
۱۲. زرکان، محمد صالح، فخرالدین الرازی و آراؤه الکلامیه و الفلسفیه، قم، دار الفکر، بی تا.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانزی کرین، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۴. شافعی، حسن، الآمدی و آراؤه الکلامیه، قاهره، دار السلام، ۱۴۱۸ ق.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۷. همو، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، بی تا.
۱۸. همو، الواردات القلیبیه فی معرفه الربوبیه، تحقیق احمد شفیعیها، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ش.
۱۹. همو، رسائل فلسفی، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۰ ش.
۲۰. همو، عرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان، شهریار، ۱۳۴۱ ش.
۲۱. همو، کتاب المشاعر، تصحیح هانزی کرین، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۲۲. همو، مبدأ و معاد، ترجمه احمد حسینی اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۲۳. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، تصحیح سیدهاشم حسینی طهرانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۵۷ ش.
۲۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، تعلیق نصری نادر، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۶ م.
۲۵. همو، فصوص الحکم، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان، شهریار، ۱۳۳۹ ش.

۲۶. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، *المحصل*، تحقیق حسین آتای، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۸ ش.
۲۷. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، ترجمه و شرح محمدباقر کمره‌ای، تهران، اسوه، ۱۳۷۲ ش.
۲۸. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۶۸ ش.