



معرفت‌الله در نهج‌البلاغه

مهدی عبداللهی^{۱*} و معصومه حاجی مقصودی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۲۷

چکیده

شناخت خداوند و اطلاع از اوصاف خداوند به اندازه‌توان بشری یکی از اموری است که در آموزه‌های دینی سفارش شده است و خداوند نیز راه‌هایی را برای شناخت خود قرار داده است؛ بنابراین برای انسان قابلیت معرفت‌الهی وجود دارد و حتی از جایگاه بلندی هم در معرفت دینی برخوردار است. شناخت خداوند به دو گونه‌توصولی و حضوری قابل‌تصویر است. انسان می‌تواند نسبت به ذات و صفات خداوند، شناخت حضوری داشته باشد؛ اما علم حصولی، انسان را به ذات خداوند رهنمون نمی‌شود و از سویی شناخت محدود خدا، نیازمند ابزاری است و قلمرو هر یک از این ابزارها هم محدود است. پژوهش حاضر درصدد است که با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی مفهوم معرفت‌الله، جایگاه شناخت خداوند در معرفت دینی، اقسام معرفت‌الله، میزان توانایی ابزار شناخت حصولی اعم از حس، عقل محض، تجربه و نقل در معرفت‌الله، محدوده دسترسی انسان به شناخت خداوند، علت عدم معرفت انسان به کنه ذات خداوند، کمال شناخت خداوند و وظیفه انسان در برابر شناخت خدا و عظمت او از دیدگاه امام علی(ع) در نهج‌البلاغه بپردازد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که خداشناسی فطری به صورت تشکیکی برای انسان‌ها وجود دارد. علم حصولی نیز به دلیل محدود بودن ابزار حس، عقل، تجربه و نقل محدود است و نمی‌توان با هستی محدود به کنه ذات و صفات نامحدود خدا رسید. کمال معرفت، تصدیق خداست. وظیفه انسان بعد از حصول معرفت، طاعت خدا، خشیت از کیفر، شفقّت از خشم و بزرگ‌شمردن خود در برابر عظمت حق است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌الله، علم حضوری، علم حصولی، حس، عقل، نقل.

۱. استادیار گروه فلسفه علوم انسانی اسلامی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۲. دانشجوی دکتری علوم و معارف نهج‌البلاغه دانشگاه قرآن و حدیث قم

*: نویسنده مسئول

۱. مقدمه

یکی از مسائل مهم در دین‌شناسی، مسئله امکان شناخت خداوند است؛ شناخت انسان از خدا دو گونه است: شناخت حضوری و شناخت حصولی. شناخت حضوری نیز، به دو صورت درک فطری یا خداشناسی فطری است. علم حضوری در شکل فطری آن اکتسابی نیست و از محدوده اختیار انسان خارج است. نوع دوم آن علم حضوری است که انسان با فعلیت خویش به آن دست می‌یابد. این علم حضوری نیز تشکیکی است و مراحل دارد که آخرین مرحله آن، همان هدف نهایی آفرینش است. خداشناسی حصولی هم از راه به کار گرفتن مفاهیم و تجزیه و تحلیل ذهنی و استدلال عقلی به وجود می‌آید.

۱-۱. بیان مسئله

امیرمؤمنان علی(ع) در نهج‌البلاغه به فراخور مخاطبین خویش، مباحث عمیق معرفتی در زمینه شناخت خدا بیان داشته‌اند. مباحث توحیدی این کتاب شریف به گفته شهید مطهری (۱۳۸۷، ۴۹) از اعجاب‌انگیزترین بحث‌های آن است و بدون مبالغه، این بحث‌ها با توجه به مجموع شرایط صدور آنها در حد اعجاز است و با توجه به اینکه بیشتر بحث‌های نهج‌البلاغه درباره توحید، بحث‌های تعقلی و فلسفی است، اوج فوق‌العاده نهج‌البلاغه در این بحث‌ها نمایان است (همان، ۵۱). پژوهش حاضر در صدد است به پرسش‌هایی نظیر چیستی مفهوم معرفت‌الله، چگونگی جایگاه شناخت خداوند در معرفت دینی، اقسام معرفت‌الله، میزان توانایی ابزار شناخت حصولی در معرفت‌الله، محدوده دسترسی انسان به شناخت خداوند، علت عدم معرفت انسان به کنه ذات خداوند، کمال شناخت خداوند و وظیفه انسان در برابر شناخت خدا و عظمت او از دیدگاه امیرمؤمنان علی(ع) با تکیه بر کتاب شریف نهج‌البلاغه پاسخ گوید.

۱-۲. پیشینه پژوهش

شناخت خدا از درون مایه‌های فطری هر انسان است؛ اما از محدوده اختیار وی خارج است و به خودی خود موجب تعالی اخلاقی او نخواهد شد. درک فطری، استعدادی است که انسان می‌تواند با تلاش خود، آن را از استعداد به فعلیت برساند. انحرافات فطری برخی انسان‌ها در طول تاریخ، موجب انحرافات فردی و اجتماعی بسیاری شده است. خداوند هم، پیامبران را برای هدایت عقل و فطرت انسان‌ها فرستاده است. محتوای اصلی پیام آنها، شناخت صحیح از خدا بوده است. قرآن کریم هم که پیام پیامبر خاتم است و پیامی جهانی و جاودانی است سرشار از معارف توحیدی است. ائمه معصومین (علیهم‌السلام) هم به فراخور زمینه‌هایی که وجود داشته است مباحث عمیقی بیان داشته‌اند و در کتب حدیثی از جمله الکافی کلینی انعکاس یافته است. متکلمان و فیلسوفان اسلامی هم با تکیه بر دو منبع گرانسنگ، مباحث سازنده‌ای در کتب کلامی و فلسفی خویش؛ از جمله صدرالمتألهین ملاصدرا در اسفار اربعه و الشواهد الربوبیه و علامه حلی در کشف‌المراد مطرح نموده‌اند.

مقالات پرشماری هم در این زمینه نگارش شده است که می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: «ارزیابی معرفت انسان نسبت به خدای متعال» (۱۳۷۵) از محسن غروی‌ان؛ «براهین اثبات وجود خدا» (۱۳۸۰) از

محمد محمدرضایی؛ «مروری بر احادیث معرفت خدا (۱-۴)» (۱۳۸۴-۱۳۸۵) از محمد بیابانی اسکویی؛ «رویکرد نقادانه در چگونگی شناخت خدای متعال» (۱۳۸۴) از محمدرسول آهنگران؛ «امکان معرفت تجربی به خدا در اندیشه اسلامی و حدود آن با تأکید بر دیدگاه صدرایی» (۱۳۹۰) از علی شیروانی؛ «مناجات عارفان جستاری در چیستی و گستره معرفت خدا (۱-۴)» (۱۳۹۲) از محمدتقی مصباح؛ «رویکردی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه به اثبات خدا در اندیشه نوین دینی» (۱۳۹۲) از سیمین اسفندیاری؛ «بررسی راه‌های شناخت خدای متعال در نهج‌البلاغه» (۱۳۹۲) از نصرت نیل‌ساز و زهره باباحمدی میلانی و «امتناع معرفت کنه ذات و صفات الهی در نهج‌البلاغه» (۱۳۹۲) از نصرت نیل‌ساز، مجید معارف و زهره باباحمدی میلانی. این تحقیق درصدد است به بررسی انواع معرفت نسبت به ذات پاک خداوند، ابزار و منابع معرفتی، محدوده و قلمرو معرفت به ذات و صفات الهی، دلایل عدم معرفت به کنه ذات و صفات خداوند، وظیفه انسان در مقابل معرفت خداوند و عظمت او، از دیدگاه امیرمؤمنان، موحد حقیقی، امام علی(ع) در نهج‌البلاغه به روش توصیفی-تحلیلی بپردازد.

۱-۳. اهمیت و ضرورت پژوهش

شناخت خداوند، تأثیرات مهم علمی و عملی در زندگی انسان دارد. هر چه شناخت انسان از خداوند افزون گردد، تأثیرات عمیقی در ایمان فرد و در نتیجه دستیابی به سعادت و کمال نهایی خواهد داشت. اگر انسان غرق در مادیات و شهوات باشد و هیچ کوششی در راه شناخت خداوند نداشته باشد زندگی‌اش منحصر در امور پست می‌شود و از ارزش والای انسانی برخوردار نمی‌شود. اما با این حال اصل شناخت خداوند و کمیّت آن برای انسان محدود است. از یک طرف حواس انسان قادر به شناخت خداوند نیست و عقل او همراه با نواقص و کاستی‌ها و حجاب‌های مادی است و از سوی دیگر، الله واجد تمام صفات جلال و جمال است که هیچ شباهتی به عالم ماده و مادیات ندارد؛ بنابراین شناخت محدودۀ حضور علم انسان در بحث شناخت خدا از اهمیت ویژه برخوردار خواهد بود؛ زیرا تعمق در ذات و صفات الهی موجب سرگشتگی و انحراف از مسیر الهی است؛ بنابراین بررسی مسائل مربوط به شناخت خداوند اعم از انواع معرفت، ابزار معرفت و آثار آن از جمله مباحث پراهمیتی است که پرداختن به آنها، تأثیرات شگرفی بر معرفت‌جویان خواهد داشت.

۲. بحث

۲-۱. مفهوم‌شناسی معرفت الله

۲-۱-۱. مفهوم معرفت

«معرفت» از ریشه «عرف»، دارای دو اصل معنایی است: یکی به معنای به‌دنبال آمدن چیزی که اجزای آن به هم‌دیگر متصل است و دیگری به معنای سکون و طمأنینه دلالت دارد. معرفت و عرفان، از همین اصل دوم است؛ زیرا چیزی که ناشناخته است، موجب وحشت است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۸۱/۴) یا گفته شده

معرفت، درک چیزی، با تفکر در اثر آن است و اخصّ از علم است و متضاد آن، انکار است. عبارت «فلان يَعْرِفُ اللَّهَ»، درباره شناخت انسان از خدا به کار می‌رود؛ اما «يَعْلَمُ اللَّهَ»، متعدی به یک مفعول به کار نمی‌رود؛ زیرا شناخت بشر از خدا، با تدبّر در آثار او بدون ادراک ذات اوست و کاربرد واژه «معرفت»، در علم قاصری که با تفکر به دست می‌آید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۶۰).

در اصطلاح گفته شده «معرفت»، همان علم است و علم را این گونه تعریف کرده‌اند: «اعتقاد به چیزی به همراه سکون و آرامش نفس، همانگونه که هست» (طوسی، ۱۴۰۶: ۱۵۵) عده‌ای هم «مَعْرِفَت» را به اعتبار سبر و تقسیم، گاهی به معنای علم به جزئیاتی دانسته‌اند که با حواس پنجگانه درک می‌شود؛ مثل «عَرَفْتُ الشَّيْءَ أَعْرِفُهُ عَرَفَانًا»؛ گاهی ادراک جزئی و بسیط مجرد از ادراک یاد شده دانسته‌اند؛ همان طور که گفته می‌شود: «عَرَفْتُ اللَّهَ» و گفته نمی‌شود: «عَلِمْتُهُ»؛ گاهی بر ادراک مسبوق به عدم یا ادراک به معنای دوم گفته شده است، هنگامی که بین آن عدمی به وجود آید، مثل آنکه چیزی شناخته شود و بعد، شناخت از بین برود و دوباره ادراک شود. بر حکم کردن به چیزی، چه به صورت ایجابی و چه سلبی هم گفته شده است (طریحی، ۱۳۷۵: ۹۷/۵).

۲-۱-۲. مفهوم معرفت الله

معرفت بشر از خدا، تدبّر در آثار او بدون ادراک ذات اوست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۶۱) یا به تعبیر دقیق‌تر، مراد از «مَعْرِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى»، اطلاع بر اوصاف جلالیه و جمالیه خداوند به اندازه توان بشری است. البته اطلاع بر ذات مقدس الهی، از مواردی است که احدی راه به شناخت آن ندارد. گفته شده است: برای معرفت، مراتبی مثل مراتب آتش است که پست‌ترین مرتبه، این است که بشنود در عالم وجود، چیزی به نام آتش وجود دارد که هر چیزی با آن ملاقات کند از بین می‌رود. نظیر این مرتبه در معرفت‌الله است و آن هم مربوط به مقلدینی است که دین را بدون آگاهی بر هیچ استدلالی، تصدیق کردند. مرتبه بالاتر آن است که دود آتش به او برسد و بداند برای آتش اثری است و برای آتشی حکم کند که برای آن دود است و نظیر آن در معرفت الهی، معرفت اهل نظر و استدلال است که با براهین قاطع بر وجود صانع، حکم می‌کنند و مرتبه بالاتر آن، مرتبه‌ای است که حرارت آتش را به سبب مجاورت با آتش حس کند و موجودات را با نور آن مشاهده کند و از اثر آتش سود برد. نظیر این مرتبه در معرفت‌الله، معرفت مؤمنین مخلصی است که قلوب آن‌ها به الله اطمینان یافته و یقین کردند که خداوند «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» است و مرتبه‌ای آن است که با آتش به کلی بسوزد و از بین برود و نظیر این مرتبه در معرفت‌الله، معرفت اهل شهود و فنای در راه خداوند است که درجه علیاست (طریحی، ۱۳۷۵: ۹۷/۵).

۲-۲. جایگاه شناخت خداوند در معرفت دینی

برای اینکه هدف از آفرینش انسان تأمین گردد خدا به او قدرت شناخت داده است (از جمله انسان/۲؛ نحل/۷۸). در این میان شناخت خداوند از جایگاه ویژه‌ای در معرفت دینی برخوردار است. طبیعی است به

خاطر سفارش‌های موجود در آموزه‌های دینی درباره لزوم شناخت خدا و راه‌های آفاقی و انفسی‌ای که خداوند برای شناخت خود قرار داده است، برای انسان قابلیت معرفت الهی وجود دارد و حتی از جایگاه بلندی هم در معرفت دینی برخوردار است. حضرت علی(ع) آغاز دین را شناخت خدا (خطبه/۱) و در جای دیگر، شناخت خداوند راه، والاترین معرفت‌ها بیان می‌فرماید (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۷۱۲)؛ بنابراین شناخت خدا، اولین گام در قلمرو دین و وجوب تحقیق درباره دین، اولین واجبات است یا به تعبیر دیگر تحقیق در دین، مقدمه است و شناخت خداوند، نخستین مرحله ذی‌المقدمه است؛ یعنی برای ورود به دین باید اول «الله» شناخته شود؛ البته معرفت اجمالی در درون فطرت هر انسانی نهفته است و مأموریتی که پیامبران الهی برای آن مبعوث شده‌اند، این است که این شناخت اجمالی تبدیل به شناخت تفصیلی گردد و افکار شرک‌آلود از آن زدوده شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۸۲/۱ و ۸۳). اولین مسئله‌ای که در اینجا قابل طرح است، اقسام معرفت الهی است که به‌طور مفصل به آن پرداخته می‌شود:

۲-۳. اقسام معرفت‌الله در نهج‌البلاغه

شناخت انسان از محیط پیرامون و درون نفسش از دو طریق علم حضوری و حصولی حاصل می‌شود. شناخت خدا نیز به دو گونه‌ی حصولی و حضوری قابل تصویر است که در ذیل به تفصیل به شرح آن‌ها پرداخته می‌شود:

۲-۳-۱. معرفت حضوری

در این‌گونه شناخت، علم بدون واسطه معلوم به ذات آن تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده منکشف می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف: ۱۶۶/۱). البته همه معرفت‌های حضوری از نظر شدت و ضعف یک‌سان نیستند؛ بلکه گاهی معرفت حضوری از قوت و شدت کافی برخوردار است و به‌صورت آگاهانه تحقق می‌یابد؛ ولی گاهی هم به‌صورت ضعیف و کم‌رنگی حاصل می‌شود (همان: ۱۷۲/۱).

انسان می‌تواند نسبت به ذات و صفات خداوند، شناخت حضوری داشته باشد؛ خداشناسی فطری به معنای علم حضوری نسبت به خدای متعال، برای همه انسان‌ها وجود دارد. منظور از خداشناسی فطری حضوری، این است که دل انسان ارتباط عمیقی با آفریننده خود دارد و هنگامی که انسان به عمق دل خود، توجه نماید چنین رابطه‌ای را خواهد یافت (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۸/۱). انسان با پیمانی که با خداوند در عالم دَرّ بسته است، معرفت فطری حضوری به خداوند دارد. امام علی(ع) در این‌باره می‌فرماید: «خداوندی که با حجت خود، بر قلب بندگان آشکار شده است» (خطبه/۱۰۸) و چه حجتی از این بالاتر که وقتی انسان به قلب خود بازمی‌گردد، بانگ توحید را از هر گوشه آن می‌شنود و به همین دلیل، هر قدر شیاطین در انکار ذات پاکش بکوشند و برای منحرف ساختن بندگان تلاش کنند، هنگامی که فشارها برچیده شد و ابرهای ظلمانی و سواس شیطانی کنار رفت، فطرت توحیدی تجلی می‌کند و باز انسان به سوی خدا برمی‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۵۱۰/۴).

این نوع شناخت حضوری در اثر ضعف مرتبه وجودی و اشتغالات مادی و کاستن از ارتباط با خداوند به صورت کمرنگ در می‌آید و در اوضاع و احوال ویژه که دست انسان از همه عوامل مادی قطع می‌شود خود را آشکار می‌سازد و در آن حال، انسان وابستگی خود را به خداوند شهود می‌کند یا با تکامل نفس و کاهش توجه به امور مادی و تقویت توجهات قلبی نسبت به خدا، همان معرفت به مراتبی از آگاهی می‌رسد تا آنجا که می‌گوید: «أَيُّكُونُ لِيُغَيِّرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ؟» (علی بن موسی بن طاووس، ۱۴۰۹: ۳۴۹/۱) (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ ب، ۸: ۱۳۹۲ الف: ۱۷۳/۱).

این نوع معرفت حضوری به اختلاف مراتب وجودی و مراتب کمال نفسانی افراد، متفاوت است و مراتب معرفتی معصومان (علیهم‌السلام)، بالاتر از علما و عرفاست؛ همچنان که ذُعلب یمانی وقتی از حضرت علی (ع) می‌پرسد: «آیا پروردگارت را می‌بینی؟» حضرت می‌فرماید: «آیا چیزی را که نمی‌بینم می‌پرستم؟» بعد سؤال می‌کند: «چگونه او را می‌بینی؟» حضرت می‌فرماید: «چشم‌ها او را آشکارا نمی‌بینند، لیکن دل‌ها به وسیله حقایق ایمان او را درک می‌کنند» (خطبه/۱۷۹)؛ بنابراین، حضرت (ع) در بالاترین مرحله مشاهده قلبی نسبت به خداوند قرار داشته‌اند؛ هم‌چنان که می‌فرماید: «اگر پرده‌ها کنار رود، چیزی بر یقین، اضافه نمی‌کنم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۳/۴۰).

هر انسانی می‌تواند با اختیار خود به مرتبه‌ای برسد که با دل خود خدا را بیاید و از استدلال بی‌نیاز گردد. در حقیقت انسان می‌تواند با انجام سیر و سلوک مورد قبول دین الهی، به تدریج تعلقات خویش را از غیر خدا بزدايد و بر معرفتش به خدا و صفات او بیفزاید. در چنین صورتی در عین حضورش در میان مردمان، رابطه ناگسستنی با خدای خویش داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۰).

۲-۳-۲. معرفت حصولی

در این نوع شناخت، وجود خارجی معلوم، مورد شهود عالم قرار نمی‌گیرد؛ بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم می‌باشد و در اصطلاح، صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود از آن آگاه می‌گردد و در حقیقت بین شخص عالم و ذات معلوم واسطه وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف: ۱۶۶/۱). پس معرفت حصولی، هیچ‌گاه انسان را به حقیقت عینی و خارجی معلوم نمی‌رساند؛ زیرا آنچه در پرتو این معرفت به دست می‌آید یا مفهوم ذهنی است یا صورت ذهنی (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ ب، ۷). علم حصولی درباره خداوند انسان را به ذات خداوند رهنمون نمی‌شود؛ بلکه مفاهیمی مثل مفهوم عالم بودن، قادر بودن و امثال این صفات را در اختیار انسان قرار می‌دهد. علم حصولی نیازمند ابزاری است که در ذیل پیرامون هر یک از این ابزار و قلمرو آن‌ها در شناخت خداوند بحث می‌شود:

۲-۴. میزان توانایی ابزار شناخت حصولی، در معرفت الله در نهج البلاغه

شناخت حصولی، نیازمند ابزار است. قلمرو هر یک از این ابزار هم محدود است؛ یعنی هر یک از ابزار در محدوده خاصی به انسان شناخت می‌دهد (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۵: ۳۳۱). مسئله مهم در این‌جا، قلمرو هر یک از این ابزار در شناخت خداست که در ذیل به شرح آن‌ها پرداخته می‌شود:

۲-۴-۱. ابزار حسی

مراد از ابزار حسی همان حواس پنج‌گانه است که ابتدایی‌ترین و سطحی‌ترین شناخت هستی، از این طریق برای انسان حاصل می‌شود. در نهج‌البلاغه به سه شکل عدم امکان شناخت خداوند را از این طریق متذکر می‌شود:

۲-۴-۱-۱. ناتوانی حواس به‌طور کلی از درک خدا: در نهج‌البلاغه گاه به محدودیت حواس در شناخت خداوند به‌طور کلی اشاره شده و فرموده است: «وَلَا تُدْرِكُهُ الْخَوَاسُ» (خطبه/۱۸۶)؛ زیرا درک با حواس و فهم کیفیت، مختص به اجسام است و خداوند از جسمیت و لواحق آن، منزّه است (بحرانی، ۱۳۶۲: ۳۸۸/۳).

۲-۴-۱-۲. ناتوانی حواس خاص از درک خدا: در نهج‌البلاغه گاهی از ناتوانی برخی حواس، از درک خدا یا اثبات ربوبیت او سخن می‌گوید؛ چنانکه با عبارات مختلف از عدم امکان رؤیت خداوند با چشم سخن می‌گوید؛ از جمله می‌فرماید: «لَمْ تَرَكَ الْعُيُونُ فَتُخْبِرَ عَنْكَ» (خطبه/۱۰۹)؛ یعنی تو نه مخلوق بوده‌ای و نه جسم تا دیده شوی؛ یعنی بخواهند اوصاف تو را از طریق رؤیت و مشاهده بیان کنند و می‌فرماید: «هُوَ اللَّهُ الْحَقُّ الْمُبِينُ أَحَقُّ وَأَبْنُ مِمَّا تَرَى الْعُيُونُ» (خطبه/۱۵۵). این عبارت در حقیقت به منزله علت است؛ زیرا خداوندی که از ازل بوده، هرگز ممکن نیست جسم باشد؛ زیرا جسم حادث است و اگر اوصافی برای ذات پاک خداوند بیان می‌شود، به حکم آن است که عقل از طریق استدلال از آثار خداوند به آن رسیده یا پیامبران الهی در کتب آسمانی آورده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۵۵۹/۴). از طرفی انسان با چشم، رنگ‌ها و نورها را و به دنبال آن‌ها اجسام را می‌بیند و چون رنگ و نور از خواص جسم است و جسم دارای زمان و مکان و اجزاست، نتیجه آن، نیازمند بودن و ممکن‌الوجود بودن است و خداوند برتر و بالاتر از آن است (همان: ۴۸۷/۳).

۲-۴-۱-۳. حواس مقدمه‌ای برای شناخت عقلی خدا: حضرت علی(ع) می‌فرمایند: «آفریدگار جهان با آفرینش مخلوقات در برابر عقل‌ها تجلی کرد و به همین سبب مشاهده او با چشم‌های ظاهر غیرممکن است» (خطبه/۱۸۶)؛ البته باید دانست همان‌طور که از طریق حواس نمی‌توان ذات الهی را شناخت، نمی‌توان وجود او را از این طریق انکار کرد؛ بلکه حواس، می‌تواند مقدمه‌ای برای شناخت عقلانی باشد به این صورت که انسان با مشاهده آثار عالم تکوین و شگفتی‌های موجود در آن، به شناخت خدا دست یابد و به وجود خدا پی ببرد (جعفری تبریزی، ۱۳۷۶: ۸۰/۱۰).

۲-۴-۲. ابزار عقل محض

یکی دیگر از ابزار شناخت عقل است. عقل، قوه‌ای است که ادراک معانی کلی متعلق به محسوسات، برای او حاصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۹۸/۱۳). در نهج‌البلاغه از ناتوانی عقل برای اندازه‌گیری عظمت خدا و عدم احاطه اوهام بر وجود او سخن گفته شده است؛ اما در مواردی، براهین عقلی محض دال بر وجود خدا را ذکر کرده است که در ذیل به تشریح این مباحث پرداخته می‌شود:

۲-۴-۲-۱. ناتوانی عقل از اندازه‌گیری عظمت خدا: حضرت علی(ع) شناخت خدا از طریق عقل را محدود می‌نماید و می‌فرماید: «پس به همان اندازه که خداوند دانستن آن را مجاز دانسته اکتفا کن و عظمت خداوندی را با ترازوی عقلت اندازه‌گیری که دچار هلاکت خواهی شد» (خطبه/۹۱).

۲-۴-۲-۲. عدم احاطه اوهام بر وجود خدا: وهم به خطورات قلبی اطلاق می‌شود (آزدی، ۱۳۸۷: ۳/۳۳۶). امام علی(ع) با عبارت متعدد عدم دسترسی اوهام را به ذات و صفات خدا را یادآور می‌شوند؛ از جمله می‌فرمایند: «لَا يُدْرِكُ بَوَّهْمُ» (خطبه/۱۸۲) استدلال در این کلام، این چنین است که هیچ واجب‌الوجودی با نیرویی که اشیای مادی و دارای وضع، درک می‌شود، ادراک نمی‌شود و هر چه با وهم درک شود، تعلق به امر مادی‌ای دارد که دارای وضع است؛ نتیجه این است که هیچ واجب‌الوجودی به‌وسیله وهم به کلی، درک نمی‌شود تا چه رسد به احاطه این قوه بر او، که حقیقت وی را درک کند (بحرانی، ۱۳۶۲: ۴/۱۲۵)، هم‌چنین از آن‌جا که ذات خدا و صفات وی وحدت دارند و از هم جدا نیستند، اوهام از دسترسی به صفات خداوند هم عاجزند؛ چنانکه امیرمؤمنان علی(علیه‌السلام) می‌فرمایند: «لَا تَقَعُ الْأَوْهَامُ لُهُ عَلَى صِفَةِ» (خطبه/۸۵).

۲-۴-۲-۳. براهین عقلی دال بر وجود خدا: در کلام شریف امیرمؤمنان(ع)، براهین عقلی متعددی دال بر وجود خدا و صفات وی وجود دارد. این براهین از قوی‌ترین استدلال‌ها در زمینه شناخت خداست که فیلسوفان را متحیر خود گردانده است. در ذیل به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۲-۴-۲-۴. شناخت اصل وجود خداوند از طریق به هم خوردن اراده‌ها: امیرمؤمنان علی(ع) می‌فرماید: «خدا را با به هم خوردن تصمیم‌ها و گشوده‌شدن عزم‌ها و شکستن آهنگ‌ها شناختم» (حکمت/۲۵۰). بسیار اتفاق می‌افتد که انسان تصمیم محکمی برای انجام کاری می‌گیرد؛ اما ناگهان اراده او بدون عامل قابل شناخت، تغییر می‌کند. این امر نشان می‌دهد که اراده‌ای از بیرون به آن تعلق گرفته که اراده این شخص، فسخ شده است. از طرفی، بسیار اتفاق می‌افتد که انسان تصمیم محکمی بر کاری می‌گیرد؛ ولی تقدیرات الهی مانع از انجام آن می‌گردد و انسان می‌فهمد که مافوق اراده او، اراده دیگری است که اگر تعلق به چیزی گیرد هرچه برخلاف آن است از بین می‌رود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۷۳/۱۴ و ۷۴)؛ بنابراین اگر انسان، هرچه می‌خواست می‌توانست بدون هیچ مانعی انجام دهد بسیار می‌شد که در وجود خدا شک کند؛ اما با مشاهده اراده مافوق خودش، که در بسیاری از مواقع اراده او را برهم می‌زند یا مانع تحقق مراد او می‌شود، به وجود عالم، مدبّر توانا پی می‌برد که جهان را بر طبق اراده حکیمانه‌اش تدبیر می‌کند(همان: ۷۵).

۲-۴-۲-۵. برهان وجوب و امکان: برهان وجوب و امکان یکی از متقن‌ترین براهین عقلی اثبات واجب است (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۳: ۵۷). موجود به حکم عقل، یا وجودش ضرورت دارد و مستغنی از دیگر موجودات است یا محتاج و وابسته به موجود دیگر است که در صورت اول به آن، «واجب‌الوجود» و در صورت دوم، «ممکن‌الوجود» گویند. از طرفی اصل علیّت دلالت دارد که هر موجود ممکن، نیازمند علت است. از سوی دیگر، ملاک احتیاج معلول به علت، ضعف و فقر وجودی است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴۴/۲).

امام علی(ع) هم می‌فرماید: «كُلُّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِهِ» (خطبه/۱۰۹). در این کلام، اشاره دارد که تمام موجودات به خدا قیام دارند؛ پس هیچ موجودی به خود تکیه ندارد؛ زیرا هستی آن عین ذاتش نیست و هر چیزی که عین هستی نباشد و هستی او عین ذاتش نباشد قائم بالذات نیست؛ بلکه قائم به غیر و نیازمند به کسی است که هستی‌بخش بوده و هستی وی عین ذاتش باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۷۵). ضعف و فقر وجودی سه نشانه دارد که می‌توان به واسطه آن‌ها به معلولیت موجودی پی برد که در ذیل به شرح آن‌ها از کلام امیر مؤمنان(ع) پرداخته می‌شود:

- حدوث: امام(ع) موجودات عالم را حادث معرفی می‌نماید و همین امر را دال بر ازلی بودن خدا می‌داند و می‌فرماید: «سپاس خدای را که با مخلوقاتش بر وجود خود راهنماست و به حادث بودن موجودات، بر ازلی بودنش دلیل است» (خطبه/۱۵۲)؛ از طرفی از خداوند نفی حدوث می‌نماید و می‌فرماید: «كَأَيُّنَ لَأَ عَن حَدَثٍ، مَوْجُودٌ لَأَ عَن عَدَمٍ» (خطبه/۱). توضیح این‌که موجود، از آن جهت که موجود است یا وجودش مسبوق به عدم و حاصل از عدم است، حادث گویند و اگر مسبوق به عدم و حاصل از آن نباشد، آن را قدیم گویند. اثبات این حقیقت که خداوند وجود مسبوق به عدم نیست بدین شرح است: اگر خداوند حادث باشد، ممکن‌الوجود خواهد بود و اگر ممکن باشد، واجب‌الوجود نیست، در نتیجه اگر خداوند حادث باشد، واجب‌الوجود نیست؛ لیکن خداوند واجب‌الوجود است، پس حادث نیست. نتیجه فوق بر اساس صغری و کبری منطقی و ادله خداشناسی حاصل شده است.

در یک فرض می‌توان فراز دومین؛ یعنی «موجود لا عن عدم» را تأکید فراز اول دانست؛ ولی با دقت در کاربرد لفظ «کون» برای خدا می‌توان مقصود از بخش اول را آموزش این نکته دانست که معنای «کون» آن چیزی نیست که از واژه «حادث» به ذهن می‌آید. احتمال دیگر این است که مقصود از قسمت اول، نفی حدوث ذاتی یا اعم از حدوث ذاتی و زمانی باشد و مقصود از بخش دوم نفی حدوث زمانی است (بحرانی، ۱۳۶۲: ۱/۱۲۵).

- وابستگی: امام(ع) می‌فرماید: «كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ» (خطبه/۱۸۶)؛ هر آنچه تکیه بر دیگری دارد، معلول علتی است؛ زیرا هیچ موجودی قائم به خود نیست؛ بلکه هر موجودی غیر از خدا به ماسوای خود متکی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۶) و خداوند همیشه برپا و همواره جاودانه بوده است؛ چنانکه امام(ع) می‌فرماید: «الَّذِي لَمْ يَزَلْ قَائِمًا دَائِمًا» (خطبه/۹۰).

- تغییر: در فرازهای متعدد از کلام امیر مؤمنان علی(علیه‌السلام) از تغییر در عالم جمادات و حیوانات و انسان‌ها سخن به میان آمده است؛ از جمله در مورد تغییر در مراحل مختلف آفرینش آسمان سخن به میان آمده است و فرموده است:

آسمان‌های هفتگانه را از آن پدید آورد. پایین‌ترین بخش‌هایش را با امواجی ثابت و برترین رویه آن را در بلندای فضا به هیات آسمانه‌ای استوار برافراشت، بی‌ستونی که برپایش دارد و بی‌رشته‌ای که به نظمش

در آورد. پس آنگاه با روشنای ستارگان و درخشش شهاب‌ها، صفحه‌آسمان را آذین بست و چراغی فروزان و ماهی تابان را، در فلکی گردان و سقفی شناور و پهنه‌ای آراسته به ستارگان، روان ساخت (خطبه/۱). در مقابل، حضرت(ع) درباره خداوند می‌فرماید: «با پذیرش حالتی، دیگر گونه نشود و با دگرگونی، مبدل نگردد. گذر روزان و شبان، کهنه‌اش نکنند، روشنی و تاریکی، تغییرش ندهند» (خطبه/۱۸۶)؛ پس تمام ممکنات در اصل وجودشان، محتاج واجب‌الوجودند که علت تمام موجودات است و واجب‌الوجود، نیازمند علت نیست.

۲-۴-۳. ابزار تجربه

تجربه در اینجا، ترکیب ابزار حس و عقل است. امام علی(ع) در فرمایش خود اشاره به همین ابزار دارند آن‌جا که می‌فرماید: «من تعجب می‌کنم از کسانی که مخلوقات الهی را می‌بینند و در وجود خدا تردید می‌کنند» (حکمت/۱۲۶). ایشان در سخنان متعدد با تعبیر مختلف به بحث اعتراف عقل به وجود آفریدگار لطیف و توانمند از طریق مشاهده مخلوقات، اثبات وجود خدا و ازلی‌بودنش از طریق آفریدگان، تدبیر استوار و قضای محکم و نشانه‌های آشکار خداوند دال بر وجود خویش پرداخته‌اند و این‌ها، در واقع اشاره به «برهان نظم» است. برهان نظم را می‌توان چنین تحلیل کرد:

مقدمه اول: در عالم طبیعت، پدیده‌های منظم وجود دارد(مقدمه حسی).

مقدمه دوم: بر اساس بدهت عقلی، هر نظمی از ناظم حکیم و با شعوری برخاسته است که بر اساس آگاهی و علم خویش، اجزای پدیده منظم را با هماهنگی و آرایش خاصی برای وصول به هدف مشخصی در کنار هم نهاده و آن را بر اساس طرح حکیمانه‌ای منظم ساخته است(مقدمه عقلی).

نتیجه: عالم طبیعت که پدیده‌های منظم است، ناظم حکیم و با شعوری آن را تدبیر کرده است (محمدرضایی، ۱۳۸۰: ۵۳).

حضرت(ع) در کلامی می‌فرماید: «بلکه به واسطه آنچه از نشانه‌های تدبیر استوار و قضای محکمش به ما نمایانده بر عقول آشکار شده است» (خطبه/۱۸۲). این فرمایش اشاره دارد که از طریق ابزار حس با مشاهده آثار تکوینی خداوند و عقل که همان تجربه را تشکیل می‌دهد می‌توان تا حدودی به شناخت خدا دست یافت. آری، هر یک از پدیده‌های پیرامون انسان، نشانه عظمت خدا در آن دیده می‌شود؛ بنابراین برای پی بردن به ذات پاک او، بی‌نهایت دلیل وجود دارد: به عدد برگ‌های درختان، قطره‌های باران، ذرات اتم‌ها، سلول‌های بدن انسان‌ها، به عدد ستاره‌های آسمان‌ها، کهکشان‌ها و به عدد تمام ذرات این جهان (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۵۱/۴ و ۵۲).

حضرت(ع) در یکی از فرمایشات خویش، به مقدمه عقلی برهان اشاره دارند و می‌فرمایند: «آیا ممکن است ساختمانی بدون سازنده (عاقل و آگاه) یا حتی جنایتی (برنامه‌ریزی شده) بدون جنایتگر پدید آید؟!» (خطبه/۱۸۵). عبارت اول اشاره دارد به اینکه بناهایی در گوشه و کنار کره زمین وجود دارد که هزاران سال از عمر آن‌ها می‌گذرد و به جهت ظرافت‌ها و هنرنمایی‌هایی که در آنها به کار رفته به عنوان آثار باستانی

حفظ می‌شود، نه خداپرستان، نه مادی‌ها ادعا ندارند که این ساختمان‌ها به وسیله باد و باران و طوفان‌ها به وجود آمده‌اند؛ بلکه همه بدون استثنا، از وجود این بناها، پی به بانی صاحب عقل و شعور می‌برند و تدبیر او را می‌ستایند.

جمله «أَوْ جِنَايَةً مِنْ غَيْرِ جَانٍ» در فرمایش فوق، اشاره به این است که نه تنها بنا و ساختمان، احتیاج به علم و تدبیر دارد؛ بلکه تخریب‌ها و جنایات هدفدار نیز نیاز به برنامه‌ریزی شخص عاقلی دارد تا به مقصود برسد. در نتیجه گفته می‌شود که همیشه نظم، دلیل بر عقل و شعور پدیدآورنده آن است و هر قدر نظم دقیق‌تر باشد از عقل و دانش بیشتری حکایت می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۱/۷-۱۷۳).

نظم عبارت است از هماهنگی اجزای یک مجموعه جهت نیل به یک هدف مشترک. پس نگاهی به عالم طبیعت از وجود نظم‌های دقیق و اعجاب‌آمیز در پدیده‌های مادی خبر می‌دهد که خود آن‌ها از وجود ناظم توانا پشت این نظم‌ها خبر می‌دهد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۵۲-۱۵۴). امام (ع) دلیل نظم هدفمندانه را به دوگونه تقریر فرموده‌اند: در برخی موارد به نظم هدفمند یک پدیده خاص، نظیر نظم در آسمان‌ها و زمین، طاووس، ملخ، خفاش، مورچه و خزندگان و نظم موجود در ساختار انسان اشاره فرموده و گاه به نظم هدفمند کلی در مجموعه جهان هستی پرداخته که نتیجه تعقل در شگفتی‌های آفرینش و نظم موجود در آن‌ها، اثبات لطافت صنع خدا و عظیم بودن قدرت اوست. ایشان در بیانی می‌فرمایند:

«موجودات را آفرید آفریدنی عجیب، از جانداران و بی‌جان و آرام و متحرک و بر لطافت صنعش و عظمت قدرتش شواهدی آشکار اقامه کرد که عقل‌ها در برابر آن سر فرود آوردند درحالی‌که به وجود او اعتراف نموده و تسلیم فرمان شدند و دلایل او بر توحیدش در گوش‌های ما فریاد می‌زند» (خطبه/۱۶۵).

۲-۴-۴. ابزار نقل

مراد از نقل، آیات قرآن و احادیث معصومین (علیهم‌السلام) است. حضرت علی (ع) درباره استفاده از قرآن برای شناخت خدا می‌فرماید: «آن‌چه را که قرآن از صفات خدا بیان می‌دارد، به آن اعتماد کن و از نور هدایتش بهره‌گیر» (خطبه/۹۱). در این فرمایش، امام (ع) به یک اصل مهم و جاودانی در فهم صفات خداوند اشاره فرموده که انسان برای معرفت خدا و صفاتش، در پرتو هدایت‌های قرآن و قرار گیرد و تکیه بر افکار محدود انسانی نداشته باشند؛ زیرا از یک‌سو، صفات خدا، مانند ذاتش نامحدود است و افکار انسان‌ها همواره محدود است و از سوی دیگر، سر و کار انسان همیشه با مخلوقات است و هنگامی که به سراغ صفات خدا می‌روند خطر سقوط در پرتگاه تشبیه وجود دارد؛ بنابراین باید به معرفت اجمالی قناعت نماید و آن را هم از مبدأ وحی و عصمت بگیرد که خطایی در آن راه ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۴/۴ و ۳۵).

۲-۵. محدوده دسترسی انسان به شناخت خداوند در نهج البلاغه

از مباحث گذشته معلوم شد که شناخت‌های انسان از طریق حس، عقل، شهود و وحی حاصل می‌شود. درباره شناخت خداوند دو بحث عمده شناخت ذات، صفات و شناخت کنه ذات و صفات الهی مطرح است؛ قلمرو هر یک از منابع در مسأله شناخت خدا به شرح ذیل است:

۲-۵-۱. **حس و وهم:** حواس به تنهایی نمی‌توانند به شناخت ذات و صفات الهی دست یابند؛ بلکه حواس می‌توانند مقدمه‌ای برای شناخت عقلانی باشند؛ به این صورت که با مشاهده آیات آفاقی به وجود خدا پی ببرد. البته این طریق هم در شناخت کنه ذات و صفات الهی کارایی ندارد. اوهام نیز به هیچ‌وجه قدرت شناخت خدا را ندارند؛ زیرا اوهام مربوط به امور جزئی و محسوس است. هم‌چنین ساحت اقدس ربوبی از انواع ترکیب، علو دارد، علاوه بر نقصی که در قوای ادراکی انسان است. نیروی واهمه با اعتراف خود از درک خداوند تعالی عاجز است، به دلیل این‌که هم خودش ناقص است و هم کنه ذات خدا درک‌شدنی نیست، هنگامی که توجه به خدا می‌کند و می‌خواهد وی را بشناسد به عجز و ناتوانی خود اعتراف می‌کند (بحرانی، ۱۳۶۲: ۱۲۶/۴).

۲-۵-۲. **عقل:** این ابزار هم در شناخت ذات و صفات از طریق استدلال‌های عقلی کارایی دارد؛ اما این منبع هم به حقیقت ذات و صفات الهی دسترسی ندارد. امام‌علی(ع) در فرمایشات خویش، ناتوانی عقل را از درک کنه ذات و صفات خدا متذکر می‌شود و می‌فرماید: «خردها را بر کنه صفاتش آگاه نساخت و (با این حال) آن‌ها را از مقدار لازم معرفت و شناخت خود، محجوب نساخت» (خطبه/۴۹).

دلیل اینکه «اوصاف»، توان شرح کنه ذات پاک او را ندارند این است که تمام الفاظی که برای بیان اوصاف وضع‌شده، مربوط به صفات محدود مخلوقات است و الفاظ توان بیان صفات خدا را ندارند و همین امر سبب شده است که عقول انسانی از درک عظمتش بازمانند و راهی به معرفت ذاتش نیابند. این مسئله جای تعجب نیست؛ زیرا انسان نسبت به بسیاری از موجودات عالم امکان از جمله روح، نیروی جاذبه و بسیاری پدیده‌های دیگر ایمان دارد؛ درحالی‌که از کنه آن بی‌خبر است، پس چگونه می‌تواند به خدایی که بر همه موجودات احاطه دارد آگاهی یابد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۰۹/۶-۱۱۱) و علت حصر و محدودیت خردها از درک کنه صفات خدا به خاطر نوع آفرینش اوست که نمی‌تواند بر آن‌چه بی‌نهایت و نامحدود است احاطه یابد و صفات کمال و جمال خدا همچون ذاتش بی‌نهایت است (بحرانی، ۱۳۶۲: ۳۳۶/۲).

۲-۵-۳. **شهود:** امام‌علی(ع) در فرمایشی خدا را والاتر از آن می‌داند که قلب انسان به آن احاطه یابد و با دیده دل او را تصور و مشاهده کند (نامه/۳۱). درباره شناخت شهودی گفته‌شده که بر دو معناست: یک قسم آن مربوط به احاطه قلب انسان به ذات خداست که بتواند با دیده‌ی قلب، خدا را تصور کند که این قسم از دیدار قلبی، مثل دیدار حسی غیرممکن است. قسم دوم، تجربه باطنی است که با کشف حجاب‌های ظلمانی و تجلی انوار الهی حاصل می‌شود که این قسم، از طریق صفای باطنی ممکن است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۵: ۴۷۸). هم‌چنین حضرت(ع) در خطبه‌ای به محدودیت شناخت عظمت خداوند اشاره کرده و می‌فرماید: «ما کنه عظمتت را نمی‌دانیم، جز اینکه می‌دانیم تو زنده و قائم به ذاتی، چرت و خواب تو را نمی‌گیرد. هیچ نظری به تو نمی‌رسد و دیده‌ای تو را درک نمی‌کند» (خطبه/۱۶۰). با توجه به اینکه احاطه بر ذات باری تعالی ممکن نیست، امام(ع) ستایش راسخون در علم از سوی خداوند را به خاطر اعتراف به ناتوانی آنچه که محیط به آن نیستند ذکر فرموده است:

و بدان که استواران در دانش آنانند که خداوند آنان را با اقرار به کلّ آن چه از آن‌ها پنهان است و تفسیرش برای آنان روشن نیست، از ورود در ابواب و سراپرده‌های اسرار پنهانی بی‌نیاز فرموده و اعترافشان را به ناتوانی از رسیدن به آن چه که دانش آن‌ها به آن احاطه ندارد ستوده؛ و ترک تعمق آنان را در چیزی که بحث از حقیقت آن را امر نفرموده است استواری در علم نامیده است (خطبه/۹۱).

در حقیقت امام(ع) در این جا به آن کس که درباره صفات خدا سؤال کرده بود، هشدار می‌دهد که کنه صفات خدا- همچون کنه ذات خدا- برای هیچ انسانی شناخته شده نیست؛ چرا که او و صفاتش نامحدود است؛ بنابراین، تنها راه این است که در این گونه موارد به معرفت اجمالی قناعت شود، بی‌آنکه ادعای معرفت کنه ذات و صفات خداوند شود. روشن است اصرار بر درک کنه ذات و صفات و تعمق در آن یا حیرت انسان را بیشتر می‌کند و یا به گمراهی تشبیه می‌کشاند و به هلاکت معنوی دچار می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۶/۴-۳۸).

۲-۶. علت عدم معرفت انسان به کنه ذات خداوند در نهج البلاغه

حضرت علی(ع) در خطبه‌ای با صراحت از ناتوانی انسان در برابر توصیف و ادای حق خدا سخن می‌گوید و می‌فرماید:

خدای را سپاس که گویندگان به عرصه ستایشش نمی‌رسند و شماره‌گران از عهده شمردن نعمت‌هایش بر نیایند و کوشندگان حقش را ادا نکنند. خدایی که اندیشه‌های بلند او را درک ننمایند و هوش‌های ژرف به حقیقتش دست نیابند. خدایی که اوصافش در چهارچوب حدود ننگجد و به ظرف وصف در نیاید و در مدار وقت معدود و مدت محدود قرار نگیرد (خطبه/۱).

این خطبه اشاره دارد که انسان نمی‌تواند به کنه ذات خدا برسد؛ زیرا تمام هستی او، محدود است و جز اشیای محدود را درک نمی‌کند؛ حال آن که ذات خدا، از هر نظر نامحدود است. از طرفی کنه صفات خدا هم دست‌نیافتنی است؛ زیرا صفات او، عین ذات نامحدود اوست و وقتی انسان قادر به شناخت ذات خداوند نیست، با توجه به مسئله عینیت ذات و صفات الهی، انسان قادر به شناخت کنه صفات الهی هم نیست (محمدی، ۱۳۷۸: ۱۷۰-۱۷۳). پس اگر قید و شرط و حدّ محدودی به ذاتش راه یابد، مرکب خواهد بود و هر موجود مرکبی، ممکن الوجود است نه واجب‌الوجود. بنابراین واجب‌الوجود، ذاتی نامحدود در تمام جهات است و به همین دلیل یکتا و یگانه و بی‌نظیر و بی‌مانند است؛ زیرا دو وجود نامحدود از هر جهت، غیرممکن است؛ چرا که دوگانگی باعث محدودیت هر دو می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۷۷/۱).

با توجه به فرمایشات حضرت(ع) به دست می‌آید که علت عدم معرفت انسان به خداوند، جلال عزّت (خطبه/۲۱۳)، سلطنت غالب و عظمت (خطبه/۱۸۵)، فراتر از همه مخلوقات بودن (خطبه/۹۶)، فراتر از زمان و مکان بودن (خطبه/۱۶۳ و ۹۱)، دارای برترین صفات بودن او (خطبه/۶۵)، عدم شباهت به مخلوقین و فراتر بودن از وصف واصفان (خطبه/۲۱۳)، محیط بودن بر همه چیز (خطبه/۱۸۶) است. در این فرازها، خدای متعال، نامحدود معرفی شده است و عقل محدود انسان نمی‌تواند نامحدود را تحت احاطه خود قرار دهد

(جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹۱ و ۹۲). از سوی دیگر امام(ع) علت عدم معرفت انسان به خداوند را قابل توصیف نبودن با قوای حسی (خطبه ۱۷۹)، راه نداشتن تأویل عددی در مورد خداوند (خطبه ۱۵۲)، از خواص مادیات به دور بودن (خطبه ۱۸۶) و امثال این‌ها را ذکر می‌فرماید. امام(ع) درباره علت عدم معرفت به کنه صفات الهی هم می‌فرماید:

اینک تو، ای آن‌که در توصیف پروردگارت بیهوده می‌کوشی، اگر راست می‌گویی، جبرئیل، میکائیل و سپاه فرشتگان مقرب حق را وصف کن که در رواق‌های ستر و عفاف سر فروافکنده‌اند و در تعریف زیباتر آفریدگار، اندیشه‌هاشان سرگردان است. آری، واقعیت جز این نیست که تنها به توصیف و ادراک چیزهایی می‌توان دست یافت که یا صاحب شکل و ابزاراند یا چون دورانشان به سر آید، با نیستی پایان می‌یابند (خطبه ۱۸۲).

این عبارت صورت قیاس استثنایی متصل را دارد که ضمن آن، عجز کسی را که مدعی است می‌تواند پروردگارش را آن‌چنان که هست توصیف کند گوشزد کرده است، صورت قیاس چنین است: ای کسی که مدعی توصیف پروردگارت شده‌ای، اگر راست می‌گویی، برخی از آفریدگان پروردگارت را -مانند جبرئیل و میکائیل و فرشتگان مقرب را- وصف کن؛ نتیجه این که تو نمی‌توانی حقیقت این آفریدگان خداوند را بیان کنی، پس قادر به توصیف خداوند متعال نمی‌باشی. ملازمه‌ای که میان این دو، وجود دارد این است که اگر توصیف خداوند برایت ممکن باشد، تعریف بعضی از آثار او برای تو آسان‌تر خواهد بود؛ اما بطلان تالی به این سبب است که حقیقت جبرئیل و میکائیل و دیگر فرشتگان مقرب برای بشر نامعلوم است و آشکار است کسی که از شناخت و تعریف پاره‌ای از آثار خداوند ناتوان است از توصیف و تعریف او ناتوان‌تر است. حتی امام(ع) از توله عقول فرشتگان سخن می‌گویند که عبارت از حیرت و سرگستگی خرده‌های آنان از ادراک حقیقت ذات و نهایت عظمت باری تعالی (بحرانی، ۱۳۶۲: ۳/۳۸۸).

از طرفی علت دیگر عدم شناخت کنه صفات خدا را، نامحدود بودن صفات بیان می‌فرماید (خطبه ۱)؛ یعنی نه تنها ذات او که صفات او نیز نامحدود است. علمش نامحدود است و قدرتش بی‌پایان؛ چرا که همه اینها عین ذات، نامحدود اوست و هیچ قید و شرطی ندارد و اگر قید و شرط و حدّ محدودی به صفاتش راه یابد مرکب خواهد بود و هر موجود مرکبی، ممکن‌الوجود است نه واجب‌الوجود؛ بنابراین واجب‌الوجود ذاتی است نامحدود در تمام جهات و با صفات نامحدود عین ذاتش؛ به همین دلیل یکتا و یگانه و بی‌نظیر و بی‌مانند است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱/۷۷).

۲-۷. کمال شناخت خداوند در نهج البلاغه

در کلمات شریف نهج‌البلاغه کمال معرفت، تصدیق و باور کردن خدا معرفی شده است: «کمال شناخت خدا، باور کردن او و نهایت باور کردنش، یگانه دانستن او و غایت یگانه‌دانستنش، اخلاص به او و حدّ اعلای اخلاص به او، نفی صفات (زائد بر ذات) از اوست» (خطبه ۱).

در بیان تفاوت تصدیق و معرفت تفسیرهای مختلفی وجود دارد: نخست این که منظور از معرفت در این‌جا، شناخت فطری و مراد از تصدیق، شناخت علمی و استدلالی است یا این که منظور از معرفت، شناخت

اجمالی است و مقصود از تصدیق، شناخت تفصیلی است یا این که معرفت، اشاره به علم نسبت به خداوند دارد؛ ولی تصدیق اشاره به ایمان دارد؛ زیرا علم از ایمان جداست؛ ممکن است انسان به چیزی علم داشته باشد؛ ولی ایمان قلبی نداشته باشد.

در مرحله بعد از شناخت و تصدیق، برای رسیدن به توحید کامل، باید انسان ذات خدا را از هرگونه شبیه و نظیر، منزّه بداند؛ زیرا خداوند وجودی نامحدود از هر جهت و بی‌نیاز از هر کس و هر چیز است. به‌طور طبیعی چیزی که شبیه داشته باشد، محدود است؛ چرا که هر یک از آن دو وجود شبیه به هم از دیگری جداست و فاقد کمالات دیگری است. بعد از مرحله‌ی توحید، نوبت به مرحله اخلاص اعتقادی می‌رسد و اخلاص در این مرحله به کمال می‌رسد و جنبه تفصیلی پیدا می‌کند و برای اخلاص در توحید باید هرگونه صفاتی از مخلوقات که آمیخته با نقص و زائد بر ذات است از او نفی شود، خواه این صفت، داشتن اجزای ترکیبی باشد یا غیر آن؛ زیرا صفات خدا، عین ذات اوست و هیچ‌گونه ترکیبی در خدا راه ندارد. به همین دلیل خود امام (ع) در جمله بعد چنین می‌فرماید: «زیرا هر صفتی (از صفات ممکنات) گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی (از ممکنات) شهادت می‌دهد که غیر از صفت است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۸۳/۱-۸۸).

۲-۸. وظیفه انسان در برابر شناخت خدا و عظمت او در نهج البلاغه

هر نعمتی که نصیب انسان می‌شود، در مقابل آن وظایفی دارد که نباید از آن‌ها غافل گردید؛ زیرا در این صورت است که نعمت بر انسان گوارا و پربرکت می‌شود. کسب معرفت یکی از بزرگ‌ترین نعمت‌هاست. در فرمایشی حضرت (ع)، سه وظیفه را بعد از حصول معرفت برای انسان نسبت به پروردگار ذکر می‌فرماید: «پس چون آن (خدا) را شناختی؛ پس به‌جا آور چنانچه سزاوار است مانند تو آن را انجام دهد، ... در طلب طاعتش و خشیت از کيفرش و شفقت از خشمش» (نامه/۳۱).

بدیهی است که «خشیت» و «اشفاق» در برابر عقوبت و خشم پروردگار، انگیزه طاعت است؛ بنابراین امام (علیه‌السلام) نخست به اطاعت پروردگار اشاره کرده و سپس بر انگیزه‌های آن تأکید ورزیده است. تفاوت «خشیت» و «اشفاق» در این است که «خشیت»، به معنای ترس همراه با بزرگداشت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۳)؛ ولی «شفقت»، توجه همراه با تأثیر قلبی است (همان: ۴۵۸)؛ البته برخی «شفقت» را ترس همراه با امید دانسته‌اند؛ بنابراین هر دو نوع ترس و توجه، ترسی آمیخته با امید به لطف و عطف و کرم پروردگار است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۵۵۰/۹ و ۵۴۹). در فرمایشات حضرت (ع) وظیفه سلبی انسان در برابر شناخت عظمت خداوند، بزرگ‌نشمردن خود در برابر عظمت حق معرفی شده است. حضرت (ع) فرمودند: آن که عظمت حق را شناخت، شایسته نیست خود را بزرگ شمارد، زیرا بزرگی آنان که به عظمت حق، معرفت دارند این است که در برابر او فروتنی کنند و سلامت آنان که از قدرت حق آگاهند این است که تسلیم او باشند (خطبه/۱۴۷).

این که در این فرمایش، کسانی که عظمت خدا را دریافته‌اند مخاطب قرار داده، بدین جهت است که آن‌ها حقارت نفس خود را شناخته و نسبت خود را با جلال و کبریایی او سنجیده‌اند و زودتر از افراد دیگر متأثر شده‌اند و خود را کوچک‌تر از این می‌بینند که بر خدا تکبر ورزند (بحرانی، ۱۳۶۲: ۲۰۴).

۳. نتیجه‌گیری

حضرت علی(ع) آغاز دین را شناخت خدا و شناخت خداوند را، والاترین معرفت‌ها بیان می‌فرماید. خداشناسی فطری به معنای علم حضوری نسبت به خدا برای همه انسان‌ها وجود دارد. این نوع معرفت حضوری نیز به اختلاف مراتب وجودی افراد متفاوت است و مراتب معرفتی معصومان (علیهم‌السلام) بالاتر از دیگران است.

علم حصولی درباره خداوند ما را به ذات خداوند رهنمون نمی‌شود؛ بلکه مفاهیمی مثل مفهوم عالم بودن، قادر بودن، رازق بودن و امثال این صفات را در اختیار انسان قرار می‌دهد. علم حصولی، نیازمند ابزاری است که شامل ابزار حسی، عقلی، ابزار تجربه و نقل است و قلمرو هر یک از ابزار هم محدود است.

در نهج‌البلاغه عدم امکان شناخت خداوند را از طریق حواس متذکر می‌شود؛ هم‌چنین از ناتوانی عقل برای اندازه‌گیری عظمت خدا و عدم احاطه اوهام بر وجود او سخن گفته‌شده است؛ اما در مواردی براهین عقلی دال بر وجود خدا را ذکر کرده است.

طبق فرمایشات حضرت امیر(ع)، انسان نمی‌تواند به کنه ذات خدا برسد؛ زیرا هستی‌اش محدود است؛ حال آن که ذات خدا، از هر نظر نامحدود است. از طرفی با توجه به مسئله عینیت ذات و صفات الهی، انسان قادر به شناخت کنه صفات الهی هم نیست.

در نهج‌البلاغه کمال معرفت، تصدیق و باور کردن خدا معرفی شده است.

حضرت علی(ع)، سه وظیفه را بعد از حصول معرفت برای انسان نسبت به پروردگار ذکر می‌فرماید که شامل طاعت خدا، خشیت از کیفرش و شفقت از خشمش می‌شود. هم‌چنین وظیفه سلبی انسان در برابر شناخت عظمت خداوند را، بزرگ نشمردن خود در برابر عظمت حق معرفی می‌فرماید.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه. (۱۳۷۹). ترجمه حسین انصاریان. چاپ چهارم، تهران: پیام آزادی.
- ابن فارس. (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون. چاپ اول. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ازدی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۷). کتاب الماء. تحقیق: محمدمهدی اصفهانی. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل - دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- بحرانی، میثم بن علی بن میثم. (۱۳۶۲). شرح نهج البلاغه (ابن میثم). چاپ دوم. بی جا: دفتر نشرالکتاب.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰). غررالحکم و درر الکلم. تحقیق: سید مهدی رجائی. چاپ دوم. قم: دارالکتاب الاسلامی.
- جعفری تبریزی، محمدتقی. (۱۳۷۶). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه (علامه جعفری). بی جا، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). تفسیر موضوعی قرآن کریم (توحید در قرآن). چاپ سوم. قم: نشر اسراء.
- ----- (۱۳۸۹). حکمت نظری و نظری در نهج البلاغه. چاپ هفتم. قم: نشر اسراء.
- ----- (۱۳۸۲). ریحق مختوم (شرح حکمت متعالیه). چاپ اول. قم: نشر اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن. تحقیق: صفوان عدنان داوودی، چاپ اول. بیروت - دمشق: دار القلم - الدار الشامیة.
- سعیدی مهر، محمد. (۱۳۸۳). آموزش کلام اسلامی. چاپ سوم. قم: کتاب طه.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تحقیق: احمد حسینی اشکوری. چاپ سوم. تهران: مرتضوی.
- علی بن موسی بن طاووس. (۱۴۰۹). اقبال الأعمال. چاپ دوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶). الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد. چاپ دوم. بیروت: دارالأضواء.
- قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۸۸). پاسخ به شبهات کلامی - دفتر اول: خدائشناسی. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الانوار. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۰). «براهین اثبات وجود خدا»، قبسات. شماره ۱۹، ۴۷-۵۷.
- محمدی، علی. (۱۳۷۸). شرح کشف المراد. چاپ چهارم. قم: دار الفکر.
- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۷۵). مبانی خدائشناسی. چاپ اول. قم: دارالحدیث.
- ----- (۱۳۷۵). مبانی شناخت. چاپ اول. قم: دارالحدیث.

- مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲ الف). **آموزش فلسفه**. چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(قدس سره).
- ----- (۱۳۹۲ ب). «جستاری در چیستی و گستره معرفت خدا (۴)»، **ماهنامه معرفت**. شماره ۱۹۵، اسفند، ۱۳۹۵.
- ----- (۱۳۹۳). **معارف قرآن (خداشناسی)**. چاپ هفتم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(قدس سره).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). **سیری در نهج البلاغه**. چاپ سی و نهم. صدرا: تهران - قم.
- مکارم‌شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). **پیام امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام**. چاپ اول. تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.