

تأثیر اصالت وجود در تفسیر روایت «اعرفوا الله بالله» با تکیه بر دیدگاه فیض کاشانی

سجاد ضیایی^۱

چکیده

اصالت وجود، مهم‌ترین رکن در حکمت متعالیه است که آثار زیادی هم در فلسفه اسلامی و هم در توضیح و تفسیر متون دینی داشته است. فیض کاشانی از جمله کسانی است که از این مسأله بهره برده و با رنگ و بوی وجودی به شرح متون دینی پرداخته است. یکی از جاهایی که ایشان برای تفسیرش از این مسئله فلسفی استفاده می‌کند روایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که می‌فرماید: «اعرفوا الله بالله...». فیض می‌گوید: هر ممکن الوجودی مرکب از وجود و ماهیت است. وجود، حقیقت شیء و همان وجه الله یا جنبه الهی آن است که فناء نمی‌پذیرد. معنای این روایت این است که خدا را به آن جنبه الهی هر شیء بشناس؛ یعنی وجود اشیاء که عین ربط به حق تعالی است آیه‌ای برای شناخت حق و اوصاف کمالیه اوست. این پژوهش در صدد است تا با روش تحلیلی-توصیفی تأثیر اصالت وجود در تفسیر این روایت را از منظر فیض کاشانی تحلیل و بررسی کند. پرداختن به این مسأله از این جهت مهم است، که اولاً اهمیت و جایگاه فلسفه در تبیین متون دینی را روشن می‌کند؛ ثانیاً ایشان این روایت را به گونه‌ای متفاوت از بیان محدثین تفسیر کرده است؛ ثالثاً این تفسیر آثار تربیتی و سلوکی متعددی دارد.

واژگان کلیدی: اصالت وجود، معرفه‌الله بالله، فیض کاشانی، نگاه آیه‌ای.

مقدمه

بدون تردید مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مهم‌ترین و مؤثرترین بحث در مکتب فلسفی ملاصدرا است که هویت حکمت صدرایی را متفاوت با سایر مکاتب فلسفی کرده و تقریباً تمام مسائل حکمت را تحت الشعاع خود قرار داده است. حکمت متعالیه، تماماً رنگ و بوی وجودی دارد و وجود، فصل اخیر آن محسوب می‌شود؛ از این جهت می‌توان آن را فلسفه وجودی نامید. ملاصدرا، در ابتدای کتاب مشاعر، جهل به وجود را مساوی با جهل به جمیع معارف دانسته و می‌گوید: «لما كانت مسألة الوجود أس القواعد الحكمية و مبني المسائل الإلهية و القطب الذي يدور عليه رحى علم التوحيد و المعاد و حشر الأرواح و الأجساد و كثير مما تفردنا باستنباطه و توحدنا باستخراجه، فمن جهل بمعرفة الوجود يسرى جهله في امهات المطالب و معظمتها و بالهدول عنها فاتت عنه خفيات المعارف و خيبتها و علم الروبيات و نبواتها...» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۰، ص ۴)

ایشان و همچنین پیروان حکمت متعالیه سعی دارند که در کتب خود این ادعا را ثابت کنند؛ از این جهت است که کتب آنها معمولاً مملو است از تطبیقات با متون دینی؛ تا جایی که ملاصدرا علاوه بر اینکه کتاب تفسیری و همچنین شرح اصول کافی دارد، در عین حال کتاب اسفار او که دائرةالمعارف حکمت متعالیه است را نیز می‌توان تفسیر قرآن به حساب آورد. یکی از کسانی که به صورت شایسته به این مهم پرداخته است، فیض کاشانی است که در برخی کتب خود از جمله وافی و اصولالمعارف از این نگاه وجودی بهره‌ها برده است. ایشان در کتاب وافی وقتی به روایت «إعرفوا الله بالله» می‌رسد، پس از نقد دیدگاه کلینی، صدوق و همچنین برخی از حکما در تفسیر این روایت، از طریق توجه به نگاه وجودی به شرح «معرفة الله بالله» می‌پردازد. در این مختصر، تلاش می‌شود تأثیر اصالت وجود و اندیشه وجودی در تفسیر این روایت شریف از نگاه فیض کاشانی مورد بررسی قرار گیرد. لازم به ذکر است که مقاله یا پایان‌نامه‌ای با این عنوان و یا مضمون یافت نشد.

۱. نقد فیض به برخی از دیدگاه‌های موجود در مسئله

فیض پس از آنکه دیدگاه کلینی و صدوق و برخی از حکما را نقل می‌کند، نقد کوتاهی بر این سه دیدگاه بیان می‌کند؛

۱. برای ملاحظه برخی تفاسیر دیگر، بنگرید؛ میرداماد، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰۳؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۳۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۰۴، ص ۶۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۲۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹۶.

۱-۱. بررسی دیدگاه کلینی

مرحوم کلینی در کافی شریف، بابی با عنوان «باب أنه لا يعرف إلا به» مطرح کرده و در آن سه روایت ارزشمند را آورده است. اولین روایت این باب، روایتی از مولی‌الموحدین امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که می‌فرماید: «اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و أولى الأمر بالأمر بالمعروف و العدل و الإحسان». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵)

او در شرح این روایت می‌گوید: از طرفی خداوند تمام ارواح و ابدان مادی را آفریده است و همه مخلوق او هستند. مخلوق همان‌گونه که از جهت هستی دون خالق خود است، بُرد معرفتی او نیز به خالق نمی‌رسد؛ زیرا خالق نامحدود است و او محدود. از طرف دیگر خالق هیچ شباهتی به مخلوق ندارد و هیچ جسم و روحی شبیه او نیست. بنابراین اگر مخلوق بخواهد خالق خویش را بشناسد، تنها از راه تنزیه او از صفات امکانی این امر میسر می‌شود؛ یعنی خدا نه شبیه ارواح است و نه شبیه ابدان، از این جهت حکم هیچ کدام را نمی‌پذیرد. پس اگر شباهت به ارواح و ابدان از خداوند متعال نفی شود، «معرفة الله بالله» حاصل می‌شود و اگر به بدن یا روح و یا حتی نور تشبیه شود، خدا به خدا شناخته نشده است. (همانجا)

فیض، کلام کلینی را مبهم دانسته و می‌گوید: «أما تفسیر الكلینی رحمه الله ففیه إجمال و إبهام و هو لا یوضح المطلوب حق الإیضاح». (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۳۸)

به نظر می‌رسد حق با ایشان است؛ زیرا در کلام کلینی دو احتمال وجود دارد؛ ۱. ممکن است مقصود کلینی این باشد که برای شناخت خدا، راهی جز نفی صفات مخلوقات وجود ندارد و هر شناختی به غیر از این شناخت تنزیهی حاصل شود، شناخت خدا به خدایی اش حاصل نشده است. این نگاه تنزیهی صرف، علاوه بر اینکه با ظاهر روایت سازگار نیست، بلکه اشکالات متعددی دارد؛ از جمله اینکه اولاً این همان محتوای الهیات سلبی است. ثانیاً با ضوابط قطعی عقلی سازگار نیست، چون عقل به تنهایی اثبات صفات کمالی وجودی برای حق تعالی می‌کند. ثالثاً با متون دینی مسلم نیز سازگاری ندارد؛ مانند آیه شریفه ۱۸۰ سوره اعراف. ۲. ممکن است کلینی درصدد بیان تشبیه در عین تنزیه باشد؛ یعنی می‌خواهد بگوید اگر می‌خواهی وصفی را به خداوند نسبت دهی، آن وصف باید از محدودیت‌های مخلوقات منزّه باشد؛ یعنی در عین اینکه اصل صفات مخلوقات به او نسبت داده می‌شود، نقائص آنها از او سلب می‌شود. این بیان هم گرچه اشکال محتوایی ندارد اما اولاً نمی‌توان آن را با قطعیت به کلام کلینی نسبت داد و ثانیاً با برخی روایات دیگر که بیانگر معرفة الله بالله هستند هم‌سویی ندارد. برای مثال خود ایشان در باب حدوث الاسماء روایتی از عبدالاعلی نقل می‌کند که در فرازی از آن امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «... فَكَيْفَ يُؤَحِّدُهُ مَنْ رَزَعَهُ أَنَّهُ

عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ وَإِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۳) در این روایت امام علیه السلام معرفت‌الله‌بالله را در مقابل معرفت به واسطه غیر قرار داده است که توضیح آن در بیان فیض خواهد آمد.^۱

۲-۱. بررسی دیدگاه صدوق

شیخ صدوق در کتاب «التوحید» بابی را با عنوان «باب أنه عزوجل لا يعرف إلا به» باز کرده است و در آن‌تُه روایت ذکر کرده و نیز به شرح مختصری از روایت «إعرفوا الله بالله» پرداخته است. (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۵) ایشان تفسیری توصیفی^۲ از این روایت بیان کرده و می‌گوید: شناخت انسان نسبت به خداوند، از هر راهی که باشد باز هم از جانب خود خداست و مخلوقات، خودشان از آن جهت که مخلوق هستند، امکان معرفت ایجاد کردن برای خود را ندارند؛ زیرا مخلوق، از آن حیث که مخلوق است هیچ اثر و خاصیتی ندارد جز آنکه مستند به خالق اوست. این خداست که از طریق وحی یا عقل و یا شهود خود را معرفی کرده و می‌شناساند. توضیح اینکه در نگاه شیخ صدوق، شناخت خدا از سه راه امکان‌پذیر است؛ ۱. استدلال و براهین عقلی ۲. معرفی انبیاء و اولیاء الهی ۳. براهین انفسی و یا علم حضوری. هر سه طریق در نهایت به خود حق تعالی برمی‌گردد، زیرا اگر شناخت عقلی باشد، واهب عقل خداست و اگر از طریق انبیاء و اولیاء باشد نیز همگی فرستاده‌های او هستند. اگر هم خدا به واسطه براهین انفسی و یا علم حضوری شناخته شود، باز هم مُحدث و الهام‌گر این معرفت خود حق است. بنابراین با هر واسطه‌ای شناخت حق حاصل شود، در نهایت به خدا منتهی می‌شود. ایشان برای تأیید بیان خودش به روایت دیگری استشهد می‌کند که در این روایت امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لولا الله ما عرفناه و لولا نحن ما عرف الله»، یعنی حجج الهی نیز اگر معرفت‌بخشی دارند باز به خداوند برمی‌گردد. (همان، ص ۲۹۰)

فیض، دیدگاه صدوق را ناسازگار با ظاهر روایت دانسته و می‌گوید: بر اساس این تفسیر باید طریق شناخت خدا، منحصر در «معرفه‌الله‌بالله» باشد، چون همه راه‌ها منتهی به او می‌شوند. این در حالی است که ظاهر حدیث مورد بحث و احادیث دیگری از جمله حدیث عبدالاعلی دلالت دارد بر اینکه اولاً طرق دیگری برای شناخت خدا وجود دارد که در آنها شناخت خدا به خدا صورت نمی‌گیرد و ثانیاً از بین راه‌های شناخت خدا، بهترین راه و محکم‌ترین راه همین «معرفه‌الله‌بالله» است. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۳۸) شاهد این مسئله نیز این است که در این روایت از

۱. برای مطالعه بیشتر در مورد دیدگاه جناب کلینی در باب معرفت‌الله‌بالله و تحلیل و بررسی آن؛ ر.ک: ضیایی، ۱۴۰۲، ص ۶۷-۵۲.

۲. برخلاف تفسیر کلینی که تفسیری توصیه‌ای است.

فعل امر «إعرفوا» استفاده شده است و اگر تنها یک راه برای شناخت حق تعالی وجود داشت امر به آن به این صورت معنی نداشت و نهایتاً باید امر به «معرفة الله» می شد نه «معرفة الله بالله»^۱

۱-۳. بررسی کلام اهل حکمت

فیض کاشانی کلامی را به اهل حکمت نسبت داده است، اما معلوم نمی کند که صاحب این دیدگاه کدام یک از حکماست: «و قال أهل الحكمة من عرف الله جل وعز لا باستشهاد من الخلق عليه بل إنما عرفه بالنظر إلى حقيقة الوجود بما هو وجود وإنه لا بد أن يكون قائماً بذاته أو مستنداً إلى من يقوم بذاته فقد عرف الله بالله.» (همانجا)

به نظر می رسد آنچه ایشان نقل می کند نزدیک به یکی از دو تفسیری است که جناب میرداماد ذیل «إعرفوا الله بالله» بیان می کند. میرداماد در تعلیقه بر کافی، دو بیان برای شرح این روایت می آورد^۲ که بیان اولش تقریباً همین است. او می گوید: «أنه من عرف الله عز وجل لا بالاستشهاد من الخلق عليه، بل انما بالنظر في طباع الوجود بما هو هو» (میرداماد، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰۳) ایشان خداشناسی و توحید را به حسب مراتب مؤمنین به سه مرتبه تقسیم می کند؛ ۱. خداشناسی از طریق تدبیر در آفاق و أنفس ۲. خداشناسی از طریق امکان ذاتی و باطلة الذات بودن موجودات ۳. خداشناسی صدیقین که از طریق نظر در طبیعت وجود حاصل می شود.

سپس می گوید: «معرفة الله بالله»، همان معرفت صدیقین است که از توجه به طبیعت و حقیقت وجود و بدون استشهاد به خلق و ماهیات، اثبات ذات موجود واجب بالذات می کند. آنگاه از دل این ذات، صفات کمالیه و علو کبرایی او و سپس مراتب مبدعات و مکونات و مجعولات و معلولات او را، به ترتیب تنزل، تا پایین ترین مرتبه بیان می کند؛ به گونه ای که بحث از هر ذات، دنباله بحث از ذات حق او و سخن از هر وجود نیز تنمّه سخن از وجود حقیقی اوست، به آن اعتبار که معلولات، شئون و اعتبارات ذات علت، و مجعولات، نعوت و عوارض ذات جاعل می باشند. بنابراین صدیقین ذات حق را شاهد هر ذاتی، و وجود مطلق را دلیل هر وجودی می سازند. (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۴۲)^۳

اشکال ایشان به بیان حکماء اشکال محتوایی نیست؛ زیرا مطلبی را که از آنها نقل می کند بسیار نزدیک به برهان صدیقین است و خود ایشان در جاهای مختلفی از آثارش به تمجید از این برهان

^۱ برای مطالعه بیشتر در مورد دیدگاه شیخ صدوق و تحلیل و بررسی آن؛ ر.ک؛ ضیایی، ۱۴۰۲، ص ۶۷-۵۲.

^۲ ایشان در قبسات هم همین دو بیان را ذکر کرده است. (ر.ک: میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۳۱)

^۳ برای مطالعه بیشتر در باب دیدگاه میرداماد در تفسیر معرفة الله بالله و تحلیل و بررسی آن؛ ر.ک؛ ضیایی، ۱۴۰۳، ص ۱۲۵-۱۱۱.

پرداخته و می‌گوید: شریف‌ترین دلیل بر اثبات خداوند، طریق صدیقین است (همو، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳).

او خود در کلمات مکنونه تقریری زیبا از برهان صدیقین را ارائه کرده است: «شک نیست که هرچه غیر هستی است در هست شدن و هست بودن محتاج است به هستی، و هستی به خود هست نه هستی دیگر و هرچه محتاج است نه حق است. پس حق عین هستی باشد که به خود هست است و همه چیزها به او هستند؛ چون نور که به نفس خود روشن است نه به روشنایی دیگر و روشنایی همه چیزها بدو است. پس همه چیزها به حق محتاج‌اند و حق از همه چیز غنی (وَ اللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ...) هستی است که هم هستی و هم هست کن است؛ و از اینجا ظاهر می‌شود که هستی معیت حق با اشیاء، چه هیچ چیز بی‌هستی نمی‌تواند بود؛ و از اینجا نیز ظاهر می‌شود که هستی واجب‌الوجود است و قائم به ذات خود و متعین به ذات خود، چه اگر ممکن بودی یا قائم به غیر یا متعین به غیر، محتاج بودی به غیر. و غیر هستی کائناً ما کان محتاج است به هستی، پس تقدم شیء بر نفس لازم آمدی. پس هرچه جز هستی است قائم است به هستی و هستی قائم نیست به هیچ چیز. پس هستی که عین حق است دلیل است بر حق، کما قال امیرالمؤمنین: دل علی ذاته بذاته» (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۲).

در واقع اشکال فیض این است که این بیان، اثبات خداوند است. او می‌گوید: بین اثبات وجود یک شیء و معرفت پیدا کردن به آن شیء تفاوت وجود دارد.^۱ برخی از حکما این احادیث را حمل بر اثبات وجود خدا کرده‌اند، در حالی که در این احادیث کلام در اثبات وجود حق نیست؛ زیرا اصل وجود حق تعالی، امری بدیهی و فطری محسوب می‌شود؛^۲ همان‌گونه که در آیات و روایات به این مهم اشاره شده است: «و لیس الکلام هانها فی إثباته سبحانه بل فی معرفته فانهم یعدون ثبوته بدیهیا فطریا کما أشیر إلیه بقوله عز و جل «فَطُرَّتْ لِلَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم ۳۱) و نبه علی ذلك فی غیر موضع

۱. امام خمینی رحمته الله علیه نیز در شرح این حدیث می‌گوید: «معرفت با علم و اثبات متفاوت است. این تفاوت در دو جهت بیان شده است؛ یکی اینکه علم مربوط به کلیات است اما معرفت مخصوص امور جزئی و شخصی است، بنابراین از جهت متعلق با هم متفاوت هستند. و دیگر اینکه در معرفت، سابقه فراموشی مأخوذ است و قبل از آن غفلت است ولی در علم چنین نیست؛ علم بدون سابقه قبلی برای انسان حاصل می‌شود و قبل از آن جهل است. از این جهت «عالم بالله» یعنی کسی که به براهین فلسفی علم به حق پیدا می‌کند اما «عارف بالله» کسی است که به مشاهده حضوریه حق را بشناسد. حال آنچه در مقصود این روایت است معرفت است نه علم. (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۲۱)

۲. برای مطالعه در بداهت وجود خدا بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۹۵؛ همان، ج ۱۲، ص ۲۷-۲۵؛ همان، ج ۱۵، ص ۹۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۵-۱۴ (حواشی علامه). «و من هنا یظهر للمتأمل أن اصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الانسان و البراهین المثبتة له تتبیهات بالحقیقة». نکته مهم این است که وقتی وجود خدا بدیهی شد، ادله و براهین اثبات وجود او، همگی ادله و براهین تتبیهی خواهد بود و برای رفع غفلت استفاده می‌شود.

من کتابه عز و جل مثل قوله «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» (اعراف (۷) ۱۷۲) ... فإن فی أمثال هذه الآيات دلالة على أن وجود الرب أمر ثابت. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۳۸)

سپس بیان می‌کند که تمام کلام این روایت، در معرفت پیدا کردن به مصداق خدا و اوصاف اوست و گرنه شکی در وجود او نیست؛ همان‌طور خداوند در قرآن کریم به این مطلب اشاره کرده و می‌فرماید: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم (۱۴) ۱۰). (همانجا)

۲. اصول و مقدمات دیدگاه فیض کاشانی

برای توضیح دیدگاه فیض کاشانی باید ابتدا اصول و مقدماتی بیان شود.

۲-۱. اصل اول

هر شیء ممکن، مرکب است از وجود و ماهیت. در این میان ماهیت، وجه و ظهور وجود و بیانگر ذاتیات آن شیء محسوب می‌شود. در واقع وجود است که هویت اصلی شیء را تشکیل می‌دهد و قوام دهنده به آن ذات است و به واسطه آن آثار و صفات آن شیء پدیدار می‌شود (همانجا). به عبارت دیگر، آنچه که متن واقع را پر کرده و صاحب اثر است و تحقق بالذات دارد، وجود است و ماهیت تنها ظلّ این وجود محسوب می‌شود. (ر.ک: همو، ۱۳۷۵، ص ۳۹)

۲-۲. اصل دوم

ملاک تحقق و موجودیت ماهیت، اتحادش با وجود است؛ یعنی ماهیت به حسب ذات خودش نه موجود است و نه معدوم، اما به حیثیت تقییدیه وجود، موجود می‌شود. از این جهت احتیاج معلول به علت نمی‌تواند زیر سر ماهیت معلول باشد، گرچه امکان ماهوی به لحاظ اثباتی اماره خوبی برای فهم احتیاج به علت است. پس احتیاج به علت را باید در عمق وجودی معلول سراغ گرفت. وجود معلول عین ربط به علت است؛ یعنی تمام هویت معلول، ارتباط با علت خویش است و اساساً حقیقتی غیر از نفس ارتباط به علت حقیقی ندارد، نه اینکه ذاتی باشد که دارای ارتباط با علت است. بنابراین معلول، عین فقر و احتیاج به علت خویش است. از این ارتباط در حکمت متعالیه تعبیر به امکان فقری وجودی می‌شود. (همانجا)

۲-۳. اصل سوم

وجود، جنبه الهی یک شیء و یا همان وجه‌الله است که حقیقت و قوام شیء به آن است و همان حقیقتی است که بعد فناء آن شیء باقی می‌ماند. (همو، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۳۹)

۲-۴. اصل چهارم

با توجه به نکاتی که گذشت، اشیاء را به دو صورت می‌توان نظر کرد؛ صورت اول اینکه نظر به جنبه ماهوی اشیاء باشد. ماهیات، مثار کثرت و اختلاف و استقلال هستند؛ زیرا هر ماهیتی، خودنماست و تنها بیانگر حدود ذاتی خویش است و بس. بنابر این نگاه، اشیاء نمی‌توانند مرآت و آینه‌ای برای علت خود باشند، بلکه تنها از این جهت که ذات ماهیت نسبت به وجود و عدم مساوی است و برای خروج از این نسبت علی‌السویه به مستوای وجود، نیازمند به علت است، مفتقر به موجدی است که آن را ایجاد کند.

صورت دوم اینکه نظر به وجود و آن جنبه الهی اشیاء شود. در این صورت آن شیء، به لحاظ اینکه عین ربط به علت خود است و هیچ استقلالی از علتش ندارد و عین فقر و احتیاج به علت است، مرآت و آینه‌ای برای علت خویش است؛ (همانجا) و بلکه قبل از آنکه خود را نشان دهد، نمایانگر علت خویش است. اساساً یکی از ادله‌ای که برای اثبات اصالت وجود و همچنین اشتراک معنوی وجود می‌توان بیان کرد، همین بحث است که اگر وجود امری اعتباری بوده و متن خارج را ماهیت پر کرده باشد، دیگر آیتت ممکنات برای علت خود بی‌معنی خواهد بود. (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۸۲)

۳. بیان دیدگاه فیض کاشانی

با توجه به این مقدمات، معنای «اعرفوا الله بالله» این است که در مواجهه با اشیاء، به آن وجه الهی الله اشیاء توجه کنید؛ یعنی بعد از آنکه برای شما ثابت است که صانعی برای این شیء وجود دارد، حال به آن بعد الهی شیء که قوام آن شیء به اوست و به خدا برمی‌گردد توجه کنید؛ «فقله ﷻ اعرفوا الله بالله معناه انظروا فی الأشیاء إلی وجوهها التي إلی الله سبحانه بعد ما أنبتم أن لها ربا صانعا. فاطلبوا معرفته بأثارة فیها من حیث تدبیره لها و قیومیتة إیها و تسخیره لها و إحاطته بها و قهره علیها حتی تعرفوا الله بهذه الصفات القائمة به». (همان) پس «معرفة الله بالله»، یعنی اینکه خدا را در آثارش بشناسی، البته توجه به آثار باید توجه به جنبه الهی آن شیء باشد؛ یعنی از این حیث که صنع الهی و تحت تدبیر و تسخیر خداست و قیامش به خداست و خداوند کاملاً به آن احاطه و جودی دارد. موجودی که تمام هویتش فقر و احتیاج به علت خویش است، هیچ استقلالی از خود ندارد و عین ربط به اوست؛ از این جهت است که با تمام هویت خود، مربوط‌إلیه خویش را نشان می‌دهد. این می‌تواند تفسیری برای حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نیز باشد؛ بدین معنی که

اگر کسی به حقیقت وجودی‌اش که عین ربط به خدای سبحان است توجه کرده و پرده‌های غفلت را کنار بزند ضرورتاً مربوط‌الیه و علت را که شخص خداوند است به اندازه ظرف وجودی خویش درک می‌کند؛ و تو خود حجاب خودی از میان برخیز.

نکته مهم این است که این مسئله، امری معرفت‌شناسانه نیست که صرفاً مبتنی بر نگاه فاعل شناسا باشد، بلکه امری هستی‌شناسانه و کاملاً واقعی است؛ بدین معنی که حقیقتاً تمام عالم آیات و نشانه‌های خدای سبحان و نمایشگاه اسماء و صفات الهی است و هیچ موجودی به هیچ وجهی مستقل از او نیست و فاعل شناسا، تنها این حقیقت را کشف می‌کند. در این نوع از معرفت، ابتدا حق تعالی و سپس آثار او از این جهت که آثار او هستند دیده می‌شوند و پس از آن، اشیاء و افتقار آنها ملاحظه می‌شوند. در واقع حیث وجودی اشیاء، چون عین ربط و تعلق است پس هیچ حکمی ندارند و ادراک آنها عین ادراک قیوم آنهاست، از این جهت «معرفه‌الله باللّه» است.

□ اما اگر به آن جنبه ماهوی اشیاء نظر شود و از این جهت که ماهیات به خودی خود نمی‌توانند موجود شوند و در تحققشان محتاج به موجدی هستند که آنها را ایجاد کند، معرفت به خدا حاصل شود، در این صورت «معرفه‌الله باللّه» صورت نگرفته، بلکه معرفت الهی با وساطت اشیاء صورت گرفته است. بنابراین حق معرفت الهی حاصل نشده است و به عبارت بهتر، شناخت افتقار اشیاء به موجد، شناختی حقیقی نیست، زیرا این معرفت جدیدی محسوب نمی‌شود و همان‌طور که قبلاً گذشت، این نوع معرفت معرفتی فطری است و نیاز به تحصیل ندارد.

بنابر آنچه گذشت، «معرفه‌الله باللّه» در نگاه جناب فیض، همان نگاه آیت‌بینی است که در روایات و آیات الهی به آن اشاره شده است؛ از این جهت ایشان در ادامه به آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ» (آل عمران (۳) ۱۹۰) نیز استشهد می‌کند. در این آیه و آیات مشابه آن، زمین و آسمان و هر آنچه که در آنها هست آیات الهی معرفی شده‌اند. نکته مهم این است که اگر بخواهیم به جنبه ماهوی این اشیاء نظر کنیم، وجود آیه‌ای بی معنی خواهد بود، زیرا همان‌گونه که حکماء فرموده‌اند «الماهية من حيث هي ليست الا هي». از این جهت هر ماهیتی تنها بیانگر ذاتیات خودش است و هیچ چیز دیگری را غیر از خودش نشان نمی‌دهد. به عبارت دیگر ماهیت خودنما، نمی‌تواند مرآت برای حق باشد؛ اما وقتی به وجه یلی الربی به اشیاء نظر می‌شود، قبل از اینکه خود شیء دیده شود علت حقیقی او دیده می‌شود، چون او عین ربط به علت خویش است و هیچ استقلال‌لی از علتش ندارد.

در تفسیر صافی نیز ذیل آیه شریفه «کل شیء هالک إلا وجهه» (قصص (۲۸) ۸۸) پس از ذکر روایاتی که مصادیقی را برای وجه الهی معرفی می‌کنند، می‌گوید: در برخی روایات مرجع ضمیر در

«وجهه»، «شیء» معرفی شده است که در این صورت معنای آیه این می‌شود که وجه شیء، هرگز از بین نمی‌رود؛ یعنی برای اشیاء، روح و حقیقت و ملکوتی است که با فناء آن شیء، از بین نمی‌رود. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۰۴) البته لازم به ذکر است که این معنی با بیان مصداق برای وجه‌الله نیز هیچ منافاتی ندارد، چراکه مثلاً پیامبر ﷺ و قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام و دین خدا همگی وجه الهی هستند، وجودات اشیاء هم وجه‌الله هستند؛ اما مصادیق ذکرشده در مرآتیت و خدانمایی تام هستند، ولی سایر اشیاء در این جهت ناقص و محدود هستند.

این تفسیر ایشان با فرازهای دیگر روایت نیز سازگار است و معنای آن این‌گونه می‌شود که پس از اثبات وجوب ارسال رسل از جانب خدای تعالی، برای اینکه او از بین سایر مردم شناخته شود، باید به کسی که ادعای رسالت می‌کند توجه شود که آیا تبلیغ رسالت او چنانکه شایسته رسالت است می‌باشد یا نه؟ و در مورد امام نیز به همین صورت است. (همو، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۴۰) به تعبیر دیگر، باید رسول را از این جهت شناخت که او خود آیتی برای رسالت خویش باشد و همچنین امام را به این صورت شناخت که او خود آیتی برای امامت خویش باشد.

۴. آثار و فوائد این دیدگاه

شناخت خدا و کمالات او در آیینۀ آثار و افعالش آثار مهمی به لحاظ سلوکی و معرفتی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود؛

۴-۱. آشنایی با اوصاف و اسماء جمیل الهی و در نتیجه، محبت به خدای سبحان

وقتی انسان خود را مواجه با جنبۀ الهی اشیاء می‌بیند و در خویش و هر شیء دیگری جلوه‌ای از جلوات و وصفی از اوصاف الهی را مشاهده کرده و عالم را نمایشگاه خدا می‌بیند، با تمام وجود تعلق خویش به خدای سبحان را درک کرده و او عشق می‌ورزد.

۴-۲. ایجاد نگرش توحیدی

یکی از مهم‌ترین موانع سلوک این است که شخص خود و جهان را مستقل از خداوند می‌بیند و تا این استقلال‌بینی از وجود انسان رخت برنندد، انسان به توحید واقعی نائل نمی‌شود. با توجه به بیان جناب فیض کاشانی، استقلال اشیاء، مساوی با نابودی و معدوم شدن آنهاست. از این جهت کسی که با عینک درستی به عالم نظر کند، یعنی «معرفة الله بالله» پیدا کرده و عالم را از ظهور اسماء و صفات الهی و عین ربط به حق تعالی ببیند، دیگر جایی برای نگاه استقلال‌بی به اشیاء باقی نمی‌ماند؛ حتی افعال انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست و همان‌طور که خود انسان مخلوق و عین ربط به حق تعالی است افعال او نیز به لحاظ وجودی مخلوق و عین ربط است؛ چنانچه قرآن کریم به این

حقیقت اشاره کرده و می‌فرماید: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ». البته باید توجه داشت که این بیان با اختیار انسان منافات ندارد و این در جای خود به اثبات رسیده است.

۳-۴. درک احاطه و حضور قیومی خداوند در عالم

با دریافت قیومیت و احاطه مطلق خدا به اشیاء، حضور خداوند در اعیان موجودات درک می‌شود و این خود از مهم‌ترین زمینه‌های رشد و کمال است. خدا هیچ غیبی در عالم ندارد و هیچ موجودی نمی‌تواند پنهان از حق تعالی باشد.

۵. جمع‌بندی

بیان فیض کاشانی را هم بر اساس علم حصولی می‌توان توضیح داد و هم بر اساس علم حضوری. اگر مقصود ایشان از معرفت آیه‌ای علم حصولی باشد، در این صورت «معرفة الله بالله» صورت نگرفته است، زیرا علم مفهومی و حصولی هرطوری که لحاظ شود باز هم علمی کلی است، نه شخصی. حقیقت وجود امکان ندارد که به تصور درآید، نه به صورت حدی و نه به صورت رسمی و نه حتی به صورت مساوی با آن (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۲۵)؛ زیرا تصور شیء به معنای حصول معنا و حقیقت آن شیء عینی از خارج به ذهن است و این تنها در غیر وجود میسر است، چون وجود عین خارجیت است و اگر قرار باشد به ذهن بیاید یا باید با حفظ خارجیتش به ذهن آید که اجتماع متقابلین لازم می‌آید و یا باید از خارجیتش خالی شود که این هم لازم‌اش انقلاب است. پس لازمه به ذهن آمدن وجود، یکی از این دو محال است. از طرفی هم ادراک حصولی و مفهومی، امری کلی و قابل اشتراک با غیر است، درحالی که حقیقت وجود نه کلی است و نه جزئی که دارای امثال باشد. (همان) از این جهت است که حقیقت وجود تنها به صریح مشاهده و عین‌العیان قابل ادراک است، نه با اشاره حد و برهان. (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۰) آنچه که از وجود به ذهن می‌آید تنها وجهی عام از وجود است که به نحو معقول ثانی فلسفی برای انسان قابل ادراک است، نه خود حقیقت وجود. البته باید توجه داشت که وجودات امکانی، هر چند حقیقت وجود آنها به ذهن نمی‌آید لکن چون محدودند و دارای ماهیت هستند، ماهیات آنها که حکایتگر از دارایی‌ها و نداری‌های آنها هستند به ذهن می‌آیند.

با توجه به اشکالات فوق و همچنین اشکالی که خود او بر تفسیر برخی از حکما مطرح کرده است (تفاوت بین اثبات و معرفت)، مقصود ایشان از این بیان، علم حصولی نمی‌تواند باشد.

اما اگر مقصود معرفت شهودی و حضوری باشد، دیگر این اشکال‌ها بر آن وارد نخواهد بود و می‌تواند تفسیری مناسب برای «إعرفوا الله بالله» باشد، هرچند که باید با بیانی که علامه طباطبایی در تفسیر این روایت دارد تکمیل شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵) توضیح اینکه وقتی انسان

با علم حضوری، خود را عین ربط به حق می‌یابد، اولاً به اندازه ظرف وجودی اش حق را می‌یابد و از این جهت «معرفة الله بالله» صادق است؛ چراکه عین فقر و عین تعلق بوده و فانی در ذوالآیه است و به همین دلیل حقیقتاً دیده نمی‌شود از خود حکمی ندارد.

ثانیاً از آنجا که علم به موجود غیر مستقل و ربطی، به تبع علم به موجود مستقلی که علت او و قوام‌دهنده به اوست حاصل می‌شود و اساساً علم به معلول حاصل نمی‌شود مگر آنکه قبل از آن علم به علتش محقق باشد، بنابراین معرفت به خدا برای هر موجود دارای درکی حاصل است و اساساً هر عالمی به هر معلومی علم پیدا می‌کند علمش به آن معلوم، فرع علم اوست به علت حقیقی آن معلوم. از اینجا معلوم می‌شود که معرفت به حق همیشه حاصل است اما چون مورد غفلت واقع می‌شود نیازمند رفع غفلت است.^۱

البته این نوشتار تنها درصدد نشان دادن نقش اصالت وجود در تفسیر «معرفة الله بالله» در نگاه فیض کاشانی است، نه بیان دیدگاه‌های موجود در این مسئله. خواننده محترم برای ملاحظه برخی تفاسیر دیگر در این زمینه می‌تواند به: (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۰۴؛ همان، ص ۶۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۳۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۲۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵) مراجعه نماید.

^۱. برای مطالعه بیشتر در دیدگاه علامه طباطبایی در معرفة الله بالله؛ ر.ک: ضیایی، ۱۴۰۳ب، ص ۱۷۳-۱۵۱.

منابع

- قرآن

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. تهران: انتشارات طرح نو.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
۳. _____ (۱۳۶۷). من لا یحضره الفقیه. ترجمه علی اکبر غفاری. تهران: نشر صدوق.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول. قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن میمون، موسی بن میمون (بی تا). دلالة الحائرين. انکارا: مكتبة الثقافة الدينية.
۶. امینی نژاد، علی (۱۳۹۴). حکمت عرفانی. قم: مؤسسه امام خمینی ❀
۷. _____ (۱۳۹۸). مبانی و فلسفه عرفان نظری. قم: مؤسسه امام خمینی ❀
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). توحید در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
۹. خرمیان، جواد (۱۳۸۷). قواعد عقلی در قلمرو روایات. قم: انتشارات سهروردی.
۱۰. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹). شرح المنظومة. تعليقات حسن زاده آملی. تهران: ناشر ناب.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۰). رسالة المشاعر. قم: بوستان کتاب.
۱۲. _____ (۱۳۸۵). شرح الاصول الكافي. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۳. _____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۴. _____ (۱۳۶۸). الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية. قم: مكتبة المصطفوي.
۱۵. _____ (۱۳۶۶). تفسير القرآن الكريم. قم: انتشارات بيدار.
۱۶. ضیایی، سجاد (۱۴۰۳) الف. تحلیل و بررسی تفسیر میرداماد از روایات معرفه الله بالله. دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه اسلامی (نسیم خرد). (۱۰) ۲. ص ۱۱۱-۱۲۵.
۱۷. _____ (۱۴۰۳) ب. تحلیل و بررسی تفسیر روایات معرفه الله بالله در نگاه علامه طباطبایی. تاریخ فلسفه اسلامی. ۳ (۲). ص ۱۷۳-۱۵۱.
۱۸. _____ (۱۴۰۲). تفسیر روایات معرفه الله بالله در نگاه کلینی، شیخ صدوق و علامه مجلسی. دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه اسلامی (نسیم خرد). (۹) ۲. ص ۶۷-۵۱.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۳۶۰). کلمات مکتونه من علوم أهل الحكمة و المعرفة. تهران: نشر فراهانی.
۲۱. _____ (۱۳۷۵). اصول المعارف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۲۲. _____ (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امیرالمومنین علیه السلام.
۲۳. _____ (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تهران: انتشارات صدر.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. کمره‌ای، محمدباقر (۱۳۸۵). ترجمه و شرح اصول کافی. تهران: انتشارات اسوه.
۲۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- a. _____ (۱۴۰۳ق). بحارالأنوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الامالی. قم: کنگره شیخ مفید.
۲۹. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۲). چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳۰. میرداماد، محمدباقر (۱۴۰۳ق). التعليقة على اصول الكافي. قم: انتشارات خیام.
۳۱. _____ (۱۳۸۰). جذوات و مواقیت. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۳۲. _____ (۱۳۷۴). القیسات. تهران: دانشگاه تهران.