بسم الله
الرحمن
الرحيم

جایگاه عالم ذرّ و ارواح
در فطرت توحیدی انسان

محمد بیابانی اسکویی

انتشارات نبأ

سرشناسه: بیابانی اسکویی، محمد، ۱۳۴۱ - .
عنوان و نام پدیدآور: جایگاه عالم ذرّ و ارواح درفطرت توحیدی انسان/ محمد بیابانی اسکویی
مشخصات نشر: تهران: موسسهٔ فرهنگی نبأ، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری: ۵۹۲ص.
شابک: ISBN: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۰۵۶-۷
بها: ۳۰۰،۰۰۰ ریال.
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.
یادداشت: کتاب حاضر مجموعه مقالاتی از مجلهٔ سفینه شماره‌های ۷-۱۸ است.
یادداشت: کتابنامه: ص. [۵۶۳] - ۵۷۶؛ همچنین بصورت زیرنویس.
یادداشت: چاپ اول.
موضوع: خداشناسی(اسلام) - مقاله‌ها و خطابه‌ها .
رده‌بندی کنگره: ۲ج ۹ب/ BL ۱۸۳
رده‌بندی دیویی: ۲۱۰
شمارهٔ کتابشناسی: ۳۹۵۳۴۸۲

جایگاه عالم ذرّ و ارواح درفطرت توحیدی انسان

مؤلف: استاد محمد بیابانی اسکویی
ویراستار علمی: دکتر اصغر غلامی
ویراستار فنی: ریحانه عباسی
حروفچینی: اصغر دوازده‌امامی/ چاپ و صحافی: دالاهو و صالحانی
چاپ اول: ۱۳۹۴
شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه/ قیمت: ۳۰۰،۰۰۰ ریال
ناشر: انتشارات نبأ: تهران، خیابان شریعتی، روبروی ملک، کوچهٔ شبستری، خیابان ادیبی، شمارهٔ ۲۶،
تلفن: ۷۷۵۰۴۶۸۳ (۰۲۱) دورنگار: ۷۷۵۰۶۶۰۲ (۰۲۱) صندوق پستی: ۱۱۵۹ - ۳۷۱۹۵
نشانی سایت انتشارات نبأ http://nabacultural.org
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۰۵۶-۷ ISBN: 978-600-264-056-7

اثر پیش رو محصول مجموعهٔ مقالاتی است که در مجلهٔ وزین سفینه از شمارهٔ هفت تا هجده، سلسله‌وار به چاپ رسیده و بعد از حذف و اضافاتی در قالب کتاب به جامعهٔ علمی تقدیم می‌گردد.

نگارنده با الهام از قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام به دنبال ارائهٔ روشی نو در بحث معرفت خداوند متعال است.

معرفت خدای تعالی یکی از موضوعات مهم حیات بشر است و در طول تاریخ همواره فکر و اندیشهٔ او را به خود مشغول کرده است.

تنها راه آشنایی و ارتباط انسان با خدا، انبیا و حجت‌های الاهی هستند. هر جا ذکری از خدا به میان آمده حتماً پیامبری در آنجا بوده یا تعالیم پیامبری به آنجا رسیده است. به طور قطع هیچ مقطعی از حیات بشر را نمی‌توان نشان داد که او بدون ارتباط با پیامبران الاهی با خدا آشنا شده باشد. خدایی که پیامبران، بشر را به او دعوت کرده‌اند به طور طبیعی در فکر و اندیشهٔ انسان وجود ندارد. همهٔ انسان‌ها به وسیلهٔ پیامبران صلوات الله علیهم متوجه خدا شده‌اند؛ الوهیت او را پذیرفته‌اند؛ به عبودیت او تن داده‌اند و بندگی او را وظیفهٔ خود دانسته‌اند، با این حال وقتی بشر بدون توجه به تذکار پیامبران، خدا را موضوع تفکر قرار داده، از او دور شده و به جای خدای حقیقی، خدایی ذهنی و خیالی ساخته و پرداخته است. روشن است که چنین خدایی هیچگاه نمی‌تواند جای خدای پیامبران را برای بشر پر کند.

امروزه از نظر اندیشمندان تردیدی وجود ندارد که خدای فیلسوف با خدای پیامبران متفاوت است. خدای فیلسوف مفهومی خشک و مرده است که نه می‌توان بدان امید بست؛ نه می‌توان با او انس گرفت و راز و نیاز کرد و نه ترس و خوفی از او برای انسان پدید می‌آید. اما خدای پیامبران با انسان انس می‌گیرد و به او محبت می‌کند. بشر به او امید می‌بندد و از او خوف و ترس پیدا می‌کند. خدای فیلسوف، دست‌بسته محکوم به قوانین لایتخلف تفکر فلسفی و محدود به نظام علّی و معلولی است.

بر همین اساس در مجموعهٔ حاضر تلاش شده، به جای مباحث فلسفی و سوق دادن مخاطبان به تفکر در خدای متعال، آنها به طریق خداشناسی پیامبران و اولیای الاهی رهنمون شوند. طریقی که همهٔ انسان‌ها، اعم از با سواد و بی‌سواد در آن مشترک‌اند. با این طریق هم فیلسوف و هم یک انسان عادی به‌راحتی می‌توانند با خدا آشنا شوند، راز دل خویش را برای او بازگویند و به برآورده شدن حاجات خویش از ناحیهٔ او امید داشته باشند. امّا در نگاه فلسفی چنین امری غیر ممکن است؛ چرا که توجه خدا به یک بندهٔ ضعیف مصداق التفات عالی به سافل و بر خلاف قواعد فلسفی است.

امید است که مطالعهٔ این اثر در توجه دادن مخاطبان به خدای انبیا و راهنمایی آنان به سوی عبودیت و بندگی مؤثر واقع شود.

بر خود لازم می‌دانم که از تمام دوستان و فضلای ارجمندی که در گردآوری این مجموعه یاور و همکار بنده بوده‌اند تشکر و از زحمات آن بزرگواران قدردانی کنم. به‌ویژه از فضلای ارجمند و دوستان اندیشور آقایان **عبدالحسین طالعی**، **اصغر غلامی** و **محمد علی باقی** که در به ثمر رسیدن این اثر، نقشی اساسی داشته‌اند.

والله الموفق و هو الهادی
۴ شهریور ماه ۱۳۹۴
۱۱ ذی‌العقیده ۱۴۳۶۵
محمد بیابانی اسکویی

پیشگفتار..... ۱۹

بخش اوّل: بالله، فعل الله و فطری بودن معرفت الله/ ۳۹

فصل اوّل: بالله بودن معرفت الله..... ۴۳

معنای معرفت الله بالله در روایات معصومان علیهم‌السلام ۴۵

حدیث «**اعْرِفُوا اللهَ بِاللهِ**»: ۴۵

حدیث «**بِمَا عَرَفْتُ رَبّک**»: ۴۶

حدیث «**يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِه**»: ۴۷

حدیث «**أَنَّهُ قَدِ احْتَجَّ عَلَيْكُمْ ...**»: ۴۷

حدیث «**بِكَ عَرَفْتُكَ**»: ۴۸

حدیث «**وَ الْحَمْدُ لِلّهِ عَلى مَا عَرَّفَنا مِن نَفْسِهِ...**»: ۴۹

حدیث «**فَأَسأَلُكَ بِاسمِكَ الَّذِي ظَهَرتَ به...**»: ۵۰

حدیث «**عَرَفتَ اللهَ عَزَّوَجَل بِمُحَمَّدٍ...**»: ۵۱

حدیث «**الْعِبَادُ يُعْرَفُونَ بِالله**»: ۵۲

حدیث «**اللَّهُمَّ عَرِّفنِي نَفسَكَ**»: ۵۳

حدیث «**إِنَّمَا عَرَفَ اللهَ مَن عَرَفَهُ بِالله**»: ۵۴

حدیث «**لأَنَّكُمْ تَدعُونَ مَن لا تَعرِفُونَهُ**»: ۵۷

نتیجهٔ روایات معرفة الله بالله ۵۸

توضیح معرفة الله بالله در روایت سدیر صیرفی ۶۱

شرح حدیث سَدیر در کلام علّامه طباطبایی رحمه‌الله‌علیه ۶۴
چهار روایت به ظاهر معارض با روایات معرفة الله بالله ۶۷
حدیث «**لَیسَ بِإلَهٍ مَن عُرِفَ بِنَفْسِهِ**»: ۶۷
حدیث «**کُلُّ مَعْروفٍ بِنَفْسِهِ مَصنوعٌ**»: ۶۹
حدیث «**مَنْ لَمْ یَجْعَلْ مِن مَعرِفَةِ إدرَاکِهِ...**»: ۷۲
حدیث «**لا یَبلُغُ أَحَدٌ کُنهَ مَعرِفَتِهِ**»: ۷۳
دیدگاه دانشمندان شیعه در معنای معرفة الله بالله ۷۸
۱. شیخ صدوق رحمه‌الله‌علیه (م ۳۸۱ هـ.ق) ۷۹
۲. شیخ کلینی رحمه‌الله‌علیه (م ۳۹۲ هـ.ق) ۸۱
۳. خواجه نصیرالدین طوسی رحمه‌الله‌علیه (م۶۷۲ هـ.ق) ۸۲
۴. شیخ بهایی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۳۱ هـ.ق) ۸۴
۵. صدرالمتألهین شیرازی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۵۰ هـ.ق) ۸۴
۶. فخرالدین طریحی رحمه‌الله‌علیه (م۱۰۸۵ هـ.ق) ۹۰
۷. ملّاصالح مازندرانی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۸۶ هـ.ق) ۹۱
۸. فیض کاشانی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۹۱ هـ.ق) ۹۵
۹. قاضی سعید قمّی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۱۰۳ هـ.ق) ۹۸
۱۰. شیخ حرّ عاملی رحمه‌الله‌علیه (م۱۱۰۴ هـ.ق) ۱۰۲
۱۱. علامه محمد باقر مجلسی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۱۱۰ هـ.ق) ۱۰۳
۱۲. سیّد علی‌خان حسینی رحمه‌الله‌علیه (م۱۱۲۰ هـ.ق) ۱۰۹
۱۳. شیخ یوسف بحرانی رحمه‌الله‌علیه (م۱۱۸۶ هـ.ق) ۱۱۱
۱۴. ملّا محمد مهدی نراقی رحمه‌الله‌علیه (م۱۲۰۹ هـ.ق) ۱۱۴
۱۵. ملّا هادی سبزواری رحمه‌الله‌علیه (م ۱۲۸۹ هـ.ق) ۱۱۵
۱۶. سیّد اسماعیل طبرسی نوری رحمه‌الله‌علیه (م ۱۳۲۱ هـ.ق) ۱۱۹
۱۷. سیّد حسن حسینی لواسانی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۳۳۱ هـ.ق) ۱۲۲
۱۸. میرزا مهدی اصفهانی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۳۶۵ هـ.ق) ۱۲۴
۱۹. شیخ علی محدّث رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۷۰ هـ.ق) ۱۳۰
۲۰. شیخ مجتبی قزوینی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۳۸۶ هـ.ق) ۱۳۱

۲۱. علّامه شیخ عبدالحسین امینی رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۹۰هـ.ق) ۱۳۳
۲۲. شیخ جواد خراسانی رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۹۷هـ.ق)..... ۱۳۸
۲۳. شهید مرتضی مطهّری رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۹۹هـ.ق)..... ۱۴۳
۲۴. علّامه سیّد محمد حسین طباطبایی رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۰۲هـ.ق) ۱۴۶
۲۵. سیّد هاشم حسینی تهرانی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۴۰۲هـ.ق) ۱۵۲
۲۶. شیخ علی نمازی شاهرودی رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۰۵هـ.ق) ۱۵۵
۲۷. میرزا محمّد حفیظی رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۰۸هـ.ق)..... ۱۵۷
۲۸. میرزا جواد تهرانی رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۱۰هـ.ق) ۱۵۹
۲۹. علّامه محمّدتقی جعفری رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۱۹هـ.ق) ۱۶۰
۳۰. شیخ محمّدباقر ملکی میانجی رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۱۹هـ.ق) ۱۶۶
۳۱. شیخ اسماعیل معتمد خراسانی رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۲۱هـ.ق)..... ۱۶۷
۳۲. شیخ حسنعلی مروارید رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۲۶هـ.ق)..... ۱۶۸
۳۳. آیة‌الله حاج شیخ حسین وحید خراسانی(معاصر)..... ۱۶۹
۳۴. آیة‌الله صافی گلپایگانی(معاصر)..... ۱۷۰
۳۵. استاد محمّد تقی مصباح یزدی (معاصر) ۱۷۳
۳۶. استاد آیة‌الله ناصر مکارم شیرازی (معاصر)..... ۱۷۹
خلاصهٔ اقوال در معنای معرفة الله بالله..... ۱۸۴
قول اوّل: ۱۸۴
قول دوّم: ۱۸۷
قول سوّم: ۱۸۸
فصل دوّم: فعل الله بودن معرفت الله ۱۸۹
فعل خدا بودنِ معرفت خدا در قرآن ۱۹۱
هدایت به عهدهٔ خداست..... ۱۹۲
عدم صحّت تکلیف انسان به معرفت خدا..... ۱۹۴
فعل خدا بودن معرفت خدا در روایات ۱۹۶
حدیث «**عَلَى اللهِ البَيَانُ**»:..... ۱۹۶

حدیث «لَم یُکَلِّفِ اللهُ العِبَادَ، المَعرِفَةَ»: ۱۹۶
حدیث «أَنَّهُ قَدِ احتَجَّ عَلَیْکُم...»: ۱۹۷
حدیث «إِنَّ اللهَ یَحْتَجُّ عَلَی الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُم»: ۱۹۸
حدیث «أَنَّ المَعرِفَةَ مِنْ صُنعِ اللهِ عَزَّوَجَلَّ»: ۱۹۸
حدیث «المَعرِفَةُ مِنَ اللهِ»: ۲۰۰
حدیث «أَدْنَی مَا یَکُونُ به الرَّجُلُ مُؤْمِناً»: ۲۰۱
حدیث «لَیسَ لِلعِبادِ فیها صُنعٌ»: ۲۰۲
حدیث «اَلمَعرِفَةُ مِن صُنعِ اللهِ»: ۲۰۳
حدیث «إِنَّمَا هُوَ تَطَوُّلٌ مِنَ اللهِ»: ۲۰۵
حدیث «یُتَطَوَّلُ عَلَیهِم بِالمَعرِفَةِ»: ۲۰۶
حدیث «لَیسَ عَلَی النَّاسِ أن یَعْلَمُوا»: ۲۰۶
حدیث «یَزعُمُونَ أَنَّ المَعرِفَةَ مُکتَسَبَةٌ»: ۲۰۷
نتیجهٔ آیات و روایات ۲۰۷
هدایت و معرفت اوّلی و ثانوی ۲۰۸
بررسی چهار طائفه از روایاتِ به ظاهر معارض ۲۱۲
۱. معرفت، سرلوحهٔ دین و دینداری است ۲۱۳
۲. سرلوحهٔ عبادت، معرفت خداست. ۲۱۷
۳. امر خداوند متعال به علم و معرفت ۲۱۸
۴. معرفت، بهترینِ اعمال و واجب‌ترینِ فرائض ۲۲۰
۵. حلّ تعارض ظاهری ۲۲۴
فعل خدا بودن معرفت و هدایت، در دیدگاه دانشمندان شیعه ۲۲۸
۱. ابواسحاق ابراهیم نوبختی رحمه‌الله (م قرن ۴ هـ ق.) ۲۲۸
۲. شیخ مفید رحمه‌الله (م۴۱۳ هـ.ق) ۲۲۹
۳. سیّد مرتضی رحمه‌الله (م۴۳۶ هـ.ق) ۲۳۰
۴. ابوالصلاح حلبی رحمه‌الله (م ۴۴۷ هـ.ق) ۲۳۳
۵. ابوالفتح کراجکی رحمه‌الله (م ۴۴۹ هـ.ق) ۲۳۳
۶. شیخ طوسی رحمه‌الله (م ۴۶۰ هـ.ق) ۲۳۴

۷. محقّق حلّی رحمه‌الله‌علیه (م۶۷۶هـ.ق) ۲۳۵
۸. میثم‌بن‌علی‌بن‌میثم بحرانی رحمه‌الله‌علیه (م ۶۹۹هـ.ق) ۲۳۶
۹. علامه حلّی رحمه‌الله‌علیه (م۷۲۶هـ.ق) ۲۳۷
۱۰. شهید اوّل رحمه‌الله‌علیه (م۷۸۶هـ.ق) ۲۳۷
۱۱. فاضل مقداد رحمه‌الله‌علیه (م ۸۲۶هـ.ق) ۲۳۷
۱۲. شهید ثانی رحمه‌الله‌علیه (م۹۶۶هـ.ق) ۲۳۸
۱۳. ملاصالح مازندرانی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۸۶هـ.ق) ۲۳۹
۱۴. فیض کاشانی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۹۱هـ.ق) ۲۳۹
۱۵. قاضی سعید قمی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۱۰۷هـ.ق) ۲۴۰
۱۶. سیّد نعمت الله جزائری رحمه‌الله‌علیه (م۱۱۱۲هـ.ق) ۲۴۱
۱۷. شیخ انصاری رحمه‌الله‌علیه (م۱۲۸۱هـ.ق) ۲۴۲
۱۸. سیّد عبد الله شبّر رحمه‌الله‌علیه (م ۱۲۴۲هـ.ق) ۲۴۵
۱۹. آقا ضیاءالدین عراقی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۳۶۱هـ.ق) ۲۴۶
۲۰. آیة‌الله خویی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۴۱۳هـ.ق) ۲۴۸
۲۱. آیة الله سیّد رضا صدر رحمه‌الله‌علیه (م ۱۴۱۵هـ.ق) ۲۵۰
نتیجهٔ اقوال دانشمندان شیعه ۲۵۱
فصل سوّم: فطری بودن معرفت الله فطرت از نظر لغت ۲۵۸
جمع‌بندی نظر واژه‌نگاران در معنای «فطرت» ۲۶۰
معرفت فطری خدا در قرآن ۲۶۰
یک: آیهٔ فطرت ۲۶۰
دو: آیهٔ ﴿صِبْغَةَ اللهِ﴾ ۲۶۳
سه: آیهٔ ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ...﴾ ۲۶۵
چهار: آیهٔ ﴿حُنَفاءَ لِلّهِ﴾ ۲۶۸
پنج: آیات ﴿لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمواتِ...﴾ ۲۶۹
شش: آیهٔ ﴿كانَ النّاسُ أُمَّةً...﴾ ۲۷۱
هفت: آیهٔ ﴿فَذَكِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ ۲۷۷

هشت: آیات بأساء و ضرّاء ۲۷۹
ظهور معرفت فطری در بأساء و ضرّاء، و ایمان و کفر ۲۸۲
معرفت فطری خدا در روایات ۲۸۴
حدیث «لِیَستَأدُوهُمْ مِیثَاقَ فِطرَتِهِ»: ۲۸۵
حدیث «مَا مِن مَولُودٍ یُولَدُ إِلَّا عَلَی الفِطرَةِ»: ۲۸۶
حدیث «بِالفِطرَةِ تَثبُتُ حُجَّتُه»: ۲۸۸
حدیث «مَعْرُوفٌ عِنْدَ کُلِّ جَاهِل»: ۲۸۹
حدیث «وَ کَلِمَةُ الإِخلَاصِ، فَإِنَّهَا الفِطرَة»: ۲۹۰
حدیث «نَحنُ وَ شِیعَتُنَا عَلَی الفِطرَةِ»: ۲۹۱
حدیث «الإِخلَاصِ ... وَ هِیَ الفِطرَةُ»: ۲۹۱
حدیث «کَانَ إبرَاهِیمُ علیه‌السلام فِی شَبِیبَتِهِ عَلَی الفِطرَةِ»: ۲۹۳
حدیث «فَاطِرِهِم عَلَی مَعرِفَةِ رُبُوبِیَّتِه»: ۲۹۴
احادیث فطرت عقول بر توحید ۲۹۴
احادیث مفطور شدن حیوانات به معرفت خدا ۲۹۶
معنای فطری بودن معرفت خدا از نگاه عالمان شیعه ۲۹۹
۱. شیخ صدوق رحمه‌الله‌علیه (م۳۸۱هـ.ق) ۲۹۹
۲. شیخ مفید رحمه‌الله‌علیه (م۴۱۳هـ.ق) ۳۰۱
۳. سیّدبن‌طاووس رحمه‌الله‌علیه (م ۶۶۴هـ.ق) ۳۰۳
۴. شهید ثانی رحمه‌الله‌علیه (م۹۶۶هـ.ق) ۳۰۵
۵. ملّا محمّدتقی مجلسی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۷۰هـ.ق) ۳۰۶
۶. ملّا صالح مازندرانی رحمه‌الله‌علیه (م۱۰۸۹هـ.ق) ۳۰۹
۷. فیض کاشانی رحمه‌الله‌علیه (م۱۰۹۱هـ.ق) ۳۱۰
۸. سیّد عبدالله شبّر رحمه‌الله‌علیه (م۱۲۴۲هـ.ق) ۳۱۲
۹. سیّد هبةالدین شهرستانی رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۸۶هـ.ق) ۳۱۴
۱۰. میرزا ابوالحسن شعرانی رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۹۳هـ.ق) ۳۱۵
۱۱. استاد شهید مرتضی مطهّری رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۹۹هـ.ق) ۳۱۷
۱۲. آیت‌الله خویی رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۱۳هـ.ق) ۳۱۹

۱۳. آیت‌الله لطف‌الله صافی گلپایگانی(معاصر) ۳۲۰
۱۴. استاد محمّدتقی مصباح یزدی (معاصر) ۳۲۳

بخش دوّم: معرفت بخشی به انسان در عوالم ارواح و ذرّ/ ۳۲۷

فصل اوّل: انسان در عالم ارواح ۳۳۹
احادیث خلقت ارواح، دو هزار سال قبل از اجساد ۳۴۲
تواتر روایات این باب ۳۴۵
نکات مهم این گروه از احادیث ۳۴۷
احادیث فرقه فرقه بودن ارواح ۳۴۸
معنای «جنود مجنّدة» ۳۵۲
نظر استاد مصباح یزدی در معنای روایات ۳۵۳
نقد و بررسی ۳۵۵
تواتر روایات این گروه ۳۵۶
نکات قابل استفاده از این گروه احادیث ۳۵۷
احادیث متفرّقه ۳۵۷
نکات مهمّ این گروه از احادیث ۳۶۱
بررسی آرای دانشمندان دربارهٔ عالم اظلّه و ارواح ۳۶۲
۱. شیخ صدوق رحمه‌الله‌علیه (م۳۸۱ هـ.ق) ۳۶۲
۲. شیخ مفید رحمه‌الله‌علیه (م۴۱۳ هـ.ق) ۳۶۴
۳. سیّد مرتضی رحمه‌الله‌علیه (م۴۳۶ هـ.ق) ۳۶۸
۴. شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی رحمه‌الله‌علیه (م۵۸۷ هـ.ق) ۳۷۰
۵. سیّد حیدر آملی رحمه‌الله‌علیه (م قرن ۸ هـ.ق) ۳۷۲
۶. میرداماد رحمه‌الله‌علیه (م۱۰۴۱هـ.ق) ۳۷۴
۷. صدرالدین شیرازی رحمه‌الله‌علیه (م۱۰۵۰هـ.ق) ۳۷۶
۸. مرادبن‌علی خان تفرشی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۵۱ هـ.ق) ۳۸۰
۹. ملّا صالح مازندرانی رحمه‌الله‌علیه (م۱۰۸۱ یا ۱۰۸۶هـ.ق) ۳۸۱
۱۰. آقا علی بهبهانی رحمه‌الله‌علیه (قرن ۱۲ق) ۳۸۳

۱۱. قاضی سعید قمی رحمه‌الله‌علیه (م۱۱۰۷هـ.ق)..... ۳۸۴
۱۲. علّامه مجلسی رحمه‌الله‌علیه (م۱۱۱۱هـ.ق) ۳۸۵
۱۳. سیّد نعمت الله جزائری رحمه‌الله‌علیه (م۱۱۱۲هـ.ق) ۳۸۵
۱۴. ملّا محمّد صادق اردستانی رحمه‌الله‌علیه (م۱۱۳۴هـ. ق)..... ۳۸۶
۱۵. محمّداسماعیل خواجویی رحمه‌الله‌علیه (م۱۱۷۳هـ.ق) ۳۸۸
۱۶. حکیم آقا علی نوری رحمه‌الله‌علیه (م۱۲۴۶هـ.ق)..... ۳۸۹
۱۷. ملّاهادی سبزواری رحمه‌الله‌علیه (م۱۲۸۹هـ.ق) ۳۹۰
۱۸. سیّد اسماعیل طبرسی نوری رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۲۱هـ.ق)..... ۳۹۲
۱۹. سیّد حسن حسینی لواسانی رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۳۱هـ.ق) ۳۹۳
۲۰. شیخ محمّدتقی آملی رحمه‌الله‌علیه(م ۱۳۳۶هـ.ق) ۳۹۳
۲۱. شیخ محمّدحسین فاضل تونی رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۳۹هـ.ش)..... ۳۹۴
۲۲. سیّد محمّد عصّار رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۵۶ هـ.ق)..... ۳۹۵
۲۳. میرزا مهدی اصفهانی رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۶۵هـ.ق) ۳۹۶
۲۴. شیخ مجتبی قزوینی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۳۸۶هـ.ق) ۳۹۷
۲۵. میرزا ابوالحسن شعرانی رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۹۳هـ.ق) ۳۹۷
۲۶. استاد شهید مرتضی مطهّری رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۹۹هـ.ق)..... ۳۹۹
۲۷. سیّد محمّد علی قاضی طباطبایی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۳۹۹هـ.ق) ۴۰۲
۲۸. استاد شیخ علی نمازی شاهرودی رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۰۵هـ.ق) ۴۰۳
۲۹. میرزا جواد آقا تهرانی رحمه‌الله‌علیه (۱۴۱۰هـ.ق) ۴۰۳
۳۰. آیت‌الله سیّد رضا صدر رحمه‌الله‌علیه (م ۱۴۱۵هـ.ق) ۴۰۴
۳۱. آیت‌الله محمّدباقر ملکی میانجی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۴۱۹هـ.ق)..... ۴۰۵
۳۲. آیت‌الله شیخ حسنعلی مروارید رحمه‌الله‌علیه (م ۱۴۲۶هـ.ق) ۴۰۵
۳۳. آیت‌الله شیخ جواد تبریزی رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۲۷هـ.ق) ۴۰۶
۳۴. سیّد عبدالرسول جهرمی شریعتمداری رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۳۲هـ.ق)..... ۴۰۶
۳۵. آیت‌الله لطف‌الله صافی گلپایگانی (معاصر)..... ۴۰۸
۳۶. استاد محمّد تقی مصباح یزدی (معاصر) ۴۰۸
۳۷. آیت‌الله محمّدآصف محسنی(معاصر)..... ۴۲۱

۳۸. استاد غلامرضا فیاضی (معاصر) ۴۲۱
نتیجهٔ بحث اقوال دربارهٔ عالم ارواح ۴۲۹
فصل دوّم: انسان در عالم ذر ۴۳۱
عالم ذر و حقیقت آن ۴۳۳
تعدّد عالم ذر ۴۳۳
ارتباط عالم ارواح و عالم ذر ۴۳۷
اثبات عالم ذر ۴۴۲
عالم ذر در قرآن کریم ۴۴۲
اوّل: آیات فطری بودن معرفت ۴۴۲
دوّم: آیهٔ ذر ۴۴۲
سوّم: آیهٔ «هل أتی» ۴۴۵
چهارم: آیهٔ ﴿فَما كانُوا لِيُؤْمِنُوا...﴾ ۴۴۸
پنجم: آیهٔ انذار اوّل ۴۵۰
ششم: آیات یادآوری‌کنندهٔ میثاق ۴۵۱
عالم ذر در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام ۴۵۲
۱. روایات تفسیری آیهٔ ذر ۴۵۲
۲. روایات تفسیر آیهٔ ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها﴾ ۴۵۴
۳. روایات تفسیر آیهٔ ﴿فَما كانُوا لِيُؤْمِنُوا...﴾ ۴۵۵
۴. روایت تفسیری آیهٔ ﴿هذا نَذِيرٌ مِنَ النُّذُرِ الأُولى﴾ ۴۵۶
۵. روایات امیرالمؤمنین نامیدن حضرت علی علیه‌السلام ۴۵۷
۶. روایات عرضهٔ ولایت امیرالمؤمنین در عالم ذر ۴۵۷
۷. تعیین پیروان حضرت حجّت در عالم ذر ۴۵۸
۸. سبقت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در گفتن «بلی» ۴۵۹
۹. اخذ میثاق از پیامبر و امامان و شیعیان ۴۶۰
۱۰. رؤیت خداوند متعال ۴۶۱
۱۱. نامگذاری روز جمعه ۴۶۳

۱۲. روایات تفسیر آیهٔ ﴿**مخلّقة و غیر مخلّقة**﴾ **۴۶۴**
۱۳. خلقت انسان در عالم ذر، دلیل جواز عزل ۴۶۵
۱۴. شکل‌گیری جنین در رحم مادر و نفخ روح ۴۶۶
۱۵. دیهٔ جنین و ارتباط آن با خلقت پیشین انسان ۴۶۸
۱۶. وجود نطفهٔ مؤمن در صلب کافر و ارتباط آن با وجود انسان در عالم ذر ۴۶۹
۱۷. خلقت پیشین انسان در روایات غسل میّت ۴۷۰
۱۸. خلقت پیشین انسان و روایات استلام حجر ۴۷۱
۱۹. خلقت پیشین انسان و دعاها ۴۷۳
۲۰. عالم ذر در خطبهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام، به نقل از مروج الذهب ۴۷۴
نتایج حاصل از آیات و روایات عالم ذر ۴۷۵
تواتر روایات عالم ذر ۴۷۷
۱. شیخ حرّ عاملی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۱۰۴هـ.ق) ۴۷۹
۲. سید نعمت‌الله جزائری رحمه‌الله‌علیه (م ۱۱۱۲هـ.ق) ۴۷۹
۳. علّامه امینی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۳۹۰هـ.ق) ۴۸۰
۴. آیت‌الله شیخ علی نمازی شاهرودی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۴۰۵هـ.ق) ۴۸۲
۵. آیت‌الله شیخ محمّد باقر ملکی میانجی رحمه‌الله‌علیه (۱۴۱۹هـ.ق) ۴۸۲
۶. آیت‌الله سیّد عبدالرسول جهرمی شریعتمداری رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۳۲هـ.ق) ۴۸۲
۷. استاد محمّدآصف محسنی (معاصر) ۴۸۲
آرا و اقوال دانشمندان دربارهٔ عالم ذر ۴۸۳
۱. شیخ صدوق رحمه‌الله‌علیه (م ۳۸۱ هـ.ق) ۴۸۴
۲. شیخ مفید رحمه‌الله‌علیه (م۴۱۳هـ.ق) ۴۸۴
۳. سیّد مرتضی رحمه‌الله‌علیه (م ۴۳۶ هـ.ق) ۴۸۹
۴. شیخ طوسی رحمه‌الله‌علیه (م ۴۶۰ هـ.ق) ۴۹۲
۵. شیخ طبرسی رحمه‌الله‌علیه (م۵۴۸هـ.ق) ۴۹۳
۶. سیّدبن‌طاووس رحمه‌الله‌علیه (م ۶۶۴ هـ.ق) ۴۹۴
۷. سیّد حیدر آملی رحمه‌الله‌علیه (م۷۶۶هـ.ق) ۴۹۶
۸. شیخ بهایی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۳۰ هـ.ق) ۴۹۹

۹. ملّامحمّدامین استرآبادی رحمه‌الله‌علیه (م۱۰۳۶هـ.ق).....۵۰۱
۱۰. صدرالمتألّهین شیرازی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۵۰هـ.ق) ۵۰۳
۱۱. مرادبن‌علی تفرشی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۵۱هـ.ق) ۵۰۷
۱۲. ملّاصالح مازندرانی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۸۱ یا ۱۰۸۶ هـ.ق).....۵۰۹
۱۳. شیخ فخرالدین طریحی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۸۵ هـ.ق) ۵۱۱
۱۴. محمّدبن علی لاهیجی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۸۸ یا ۱۰۹۸ هـ.ق) ۵۱۳
۱۵. محمّد محسن فیض کاشانی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۹۱ هـ.ق) ۵۱۵
۱۶. محمدبن‌حسن حرّعاملی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۱۰۴ هـ.ق) ۵۱۶
۱۷. قاضی سعید محمّدبن‌محمّد مفید قمّی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۱۰۷هـ.ق) ۵۱۷
۱۸. علّامه محمّدباقر مجلسی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۱۱۱هـ.ق).....۵۱۸
۱۹. سیّد علی خان حسینی شیرازی رحمه‌الله‌علیه (م۱۱۲۰هـ.ق) ۵۲۰
۲۰. سیّد نعمت‌الله جزائری رحمه‌الله‌علیه (م ۱۱۲۲هـ.ق) ۵۲۱
۲۱. محمّداسماعیل خواجویی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۱۷۳هـ.ق) ۵۲۳
۲۲. سیّد عبدالله شبّر رحمه‌الله‌علیه (م ۱۲۴۲هـ.ق).....۵۲۴
۲۳. میرحبیب‌الله خویی رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۲۴هـ.ق) ۵۲۵
۲۴. میرزا مهدی اصفهانی رحمه‌الله‌علیه (۱۳۶۵هـ.ق).....۵۲۶
۲۵. سیّد عبدالحسین شرف‌الدین رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۷۷هـ.ق) ۵۲۸
۲۶. شیخ مجتبی قزوینی رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۸۶هـ.ق).....۵۳۱
۲۷. علّامه عبدالحسین امینی رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۹۰هـ.ش) ۵۳۳
۲۸. علّامه سیّد محمّدحسین طباطبایی رحمه‌الله‌علیه (۱۴۰۱هـ.ق) ۵۴۰
۲۹. شیخ علی نمازی شاهرودی رحمه‌الله‌علیه (۱۴۰۶ هـ.ق).....۵۴۹
۳۰. سیّد عبدالحسین طیّب رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۱۱هـ.ق) ۵۴۹
۳۱. سیّد عبدالاعلی سبزواری رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۱۳هـ.ق) ۵۵۰
۳۲. سیّد ابوالقاسم خویی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۴۱۳هـ.ق).....۵۵۱
۳۳. میرزا حسنعلی مروارید رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۲۵هـ.ق) ۵۵۱
۳۴. آیت‌الله جواد تبریزی رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۲۷هـ.ق) ۵۵۳
۳۵. سیّد عبدالرسول جهرمی شریعتمداری رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۳۲هـ.ق).....۵۵۴

۳۶. آیت‌الله عبدالله جوادی آملی (معاصر) ۵۵۵
۳۷. استاد محمّد تقی مصباح یزدی (معاصر) ۵۵۷
۳۸. آیت الله ناصر مکارم شیرازی (معاصر) ۵۶۰
فهرست منابع ۵۶۳
نمایهٔ آیات ۵۷۷
نمایهٔ کتاب‌ها ۵۸۳
اعلام ۵۸۹

پیشگفتار

توحید یکی از اساسی‌ترین معارف دین الاهی است. سرلوحهٔ عبودیّت و دینداری و آغاز شکل‌گیری نظام تشریع، معرفت خدای تعالی است. تا زمانی که انسان خدا، خالق، مالک، مولا و صاحب اختیار خویش را نشناسد، دین برای او معنایی نخواهد داشت. البتّه باید توجّه داشت که مقصود از شناخت خدا، تصوّر او نیست؛ زیرا روشن است که خداوند متعال که خالق و مالک انسان است به تصوّر هیچ تصویرگر ماهری در نمی‌آید و انسان هرگز نمی‌تواند خدای خویش را در ذهن تصویر کند؛ اضافه بر اینکه شناخت تصویری و مفهومی به هیچ وجه شناخت حقیقی و واقعی محسوب نمی‌شود.

پس هرگاه در این نوشتار از معرفت خدا سخن به میان آید، معرفتی خاص، با توجّه به حقیقت خدای تعالی، مراد است که با تحقّق آن، انسان عبودیّت و بندگی خویش را در برابر او به روشنی تمام می‌یابد و در این امر برای وی هیچ شک و شبهه‌ای به وجود نمی‌آید. انسان، خالق خویش و مولویّت و مالکیّت او را نسبت به خود و همهٔ دارایی‌هایش به وضوح وجدان می‌کند و در عین حال، خود را در پذیرش بندگی او و پیروی از فرامینش، توانا و آزاد می‌یابد. وی از یک سو درک می‌کند این توانایی و آزادی به ارادهٔ خداوند است و از سوی دیگر، می‌یابد که با آن توانائی و آزادی می‌تواند با خالق خویش مخالفت کند.

خداوند با اعطای معرفت و شناخت خود و تملیک توانایی و اختیار به انسان، نظام تشریع (امر و نهی خویش) را تحقّق بخشیده و وی را موظف کرده است که با سرسپردن و بندگی در درگاهش، به او تقرّب جوید و از نعمت حضور در پیشگاهش بهره‌مند گردد.

بیان این نکته لازم است که اعطای معرفت و شکل‌گیری نظام تشریع الاهی با آغاز خلقت، تحقق یافته است. انسان، ادوار مختلفی را پشت سر گذاشته و در هر دوره توسّط خدای تعالی مورد آزمایش قرار گرفته است و در اثر این امتحان‌ها، امتیازاتی را کسب کرده و یا از دست داده است. از آنجا که خلقت انسان و ادوار مختلف شکل‌گیری او توسّط خدای تعالی رقم خورده است، تنها راه شناخت آن، معارف وحیانی الاهی خواهد بود.

به عبارت دیگر برای شناخت حقیقت خلقت انسان، مراحل شکل‌گیری‌اش و آشنایی او با خدای خویش در ادوار مختلف حیاتش، راهی جز مراجعه به متون دینی وجود ندارد.

دانشمندان و متفکّران دینی اعمّ از فلاسفه، عرفا و متکلّمان، مطالب فراوانی در باب معرفت خدا ذکر کرده‌اند، امّا آنچه در این میان حائز اهمیّت است، بیان خدای تعالی و اولیایش در این باب است؛ زیرا بدیهی است که تنها راه صحیح دستیابی به معرفت خداوند و نیز تنها طریق بیان حقیقت معرفت وی، خودِ اوست و چنانچه خدای تعالی خود را به انسان معرفی نکند، او هیچ راهی برای شناخت خدا ندارد. این نکته در آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام به صورت‌های مختلف بیان شده است.

تمام عالمان دینی نیز در این باره اتّفاق نظر دارند که بشر هیچ ابزار و قوّهٔ ادراکی برای شناخت حقیقیِ خدای تعالی ندارد و تمام دانش بشر دربارهٔ خداوند، اعتراف به عجز از شناخت اوست.

بنابراین، شناخت خداوند در اختیار و توان انسان نیست و با شناخت هیچ یک از مخلوقات مقایسه نمی‌شود. به تصریح آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، معرفت خدا، فعل اوست. او خود را به انسان نمایانده و می‌نمایاند و انسان، خدا را به تعریف و ارائهٔ خود او شناخته است و می‌شناسد؛ یعنی همواره دریافت‌کننده معرفت است؛ نه ایجاد کننده (فاعل) معرفت. بر این اساس است که تمامی انسان‌ها به عجز از معرفت خداوند اعتراف می‌کنند.

روشن است که اقرار و اعتراف به ناتوانی از معرفت خدای تعالی، خود دلیل بر معرفت اقرارکننده نسبت به پروردگارش است؛ زیرا کسی که خدایش را نشناخته باشد، دربارهٔ او هیچ سخنی به زبان نمی‌آورد و هیچ واژه‌ای حتّی «الله» نیز برای او معنایی ندارد. «الله» زمانی انسان را به مسمّا و معنایش منتقل می‌کند که شنوندهٔ واژهٔ مذکور از معنای آن شناخت داشته و رابطهٔ واژه با آن حقیقت را دریافته باشد.

با توجه به این نکتهٔ اساسی در باب معرفت الاهی بسیاری از سؤالات و شبهات در ارتباط با معرفت خدا و بندگی در برابر او و نیز عدل الاهی و معاد و... حلّ می‌شود. همچنین علت تأکید بسیار قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام بر عدم تفکر درباره خدا روشن می‌گردد. در این آموزه‌های اعتقادی به روشنی بیان شده که خدای تعالی معقول نمی‌شود و هر آنچه به وهم انسان بیاید مخلوقی بیش نیست. خدای تعالی از وهم و عقل و خرد هر عاقل و خردمندی متعالی و برتر است و از هر توصیفی که هر وصف کننده‌ای به حدّ ادراک خویش دربارهٔ خدای تعالی مطرح می‌کند مقدس و منزّه است.

مرحوم شیخ جواد خراسانی در توضیح اینکه ذات پروردگار متعال را نمی‌توان درک و وصف کرد می‌گوید:

> **فقیل: إنّ ذاته تعالی جوهر مجرّد و قیل: جسم. و قیل: صورة... و قیل: مُدرَک بحسّ البصر... و قیل: مُدرَك لا بالحسّ بل بالعقل و لکن لا بکل عقل بل بعقل فلسفیّ... و قیل: لا بالبصر و لا بالعقل، بل مُدرَك بالقلب من طریق الکشف و لکن لا بکلّ قلب و کشف، بل بکشف الواصل و کشف العارف؛ و قیل: ذاته الوجود المطلق و القائل بعض المتکلّمین و الفلاسفة و العرفاء الّذین قالوا بادراکه بالعقل أو بالکشف ... و عند أهل بیت الاصطفاء ... الکلّ باطل بلا استثناء**[1]؛
>
> گفته شده است: ذات خدای تعالی، جوهری مجرّد است. و گفته شده است: ذات او جسم است. و گفته شده است: صورت است... و گفته شده است: ذات، به

---

۱. **هدایة الامة الی احکام الائمة علیهم‌السلام**، ص۱۳۲.

چشم سر دیده می‌شود... و گفته شده است: درک می‌شود نه به حس، بلکه به عقل و نه به هر عقلی، بلکه به عقل فلسفی ... و گفته شده است: خدا درک می‌شود نه به چشم سر و نه به عقل، بلکه به قلب از طریق کشف، ولی نه به هر قلب و کشفی، بلکه به کشف کسی که واصل شده است و به کشف کسی که عارف شده است. و گفته شده است: ذات خدای تعالی، وجود مطلق است و قائل به این نظر، برخی از متکلّمان، فیلسوفان و عارفان‌اند که معتقدند ذات خدای تعالی به عقل و کشف درک می‌شود... و نزد اهل‌بیت علیهم‌السلام که برگزیدگانند ... همهٔ این سخنان، بدون استثنا، باطل است.

ایشان سپس به آنچه از اهل بیت علیهم‌السلام دربارهٔ ذات پروردگار متعال رسیده است، تذکّر می‌دهد و می‌گوید:

بل عندهم، بذاته أي بنفس الذات لا يعرف، بحيث يعرف ما هو الذات أو بحيث يعرف بنفسه و بلا واسطةو لذلك لا يُوصف الذات و لا يُعرَف أنّه ما هو؛ إذ التوصيف و التعريف فرع المعرفة و إذا لم يُعرَف الذات، فلا يُوصف و لا يُعرَف.

و إنّما يعرف عندهم علیهم‌السلام بالصفات، بأنّه عليم حكيم مثلا، لا بالذات؛ و يعرف أيضا بالواسطة لا بنفسه، فيعرف بالآيات و الخلق و الآثار، لا بالذات... .

و الذات منه تعالى كما لا يعرف و لا يوصف عندهم، كذلك عندهم لا يدرك لا بالعقل و لا بالوهم و لا بغيرذلك ... و كلّ من رام هناك، يهلك؛ بل ليس هوتعالى عندهم مدركا و لا موصوفا و لم يكن بذاته معروفاً...[1]؛

بلکه نزد ائمه علیهم‌السلام، خدای تعالی به نفس ذات خویش شناخته نمی‌شود به گونه‌ای که چگونه بودن ذات او شناخته شود یا به گونه‌ای که به نفس خودش شناخته شود، نه به واسطه. به همین جهت است که ذات، توصیف نمی‌شود و تعریف نمی‌شود که ذات او چیست؛ زیرا توصیف و تعریف بعد از معرفت است و چون ذات شناخته نمی‌شود، توصیف و تعریف نیز نمی‌شود.

---

۱. هداية الامة الى احكام الائمة علیهم‌السلام، ص۱۳۳.

خداوند متعال نزد ائمه علیهم‌السلام تنها به صفات شناخته می‌شود نه به ذات؛ برای مثال شناخته می‌شود که دانا و حکیم است و به واسطه شناخته می‌شود، نه به نفس خودش؛ پس به آیات، خلق و آثار شناخته می‌شود، نه به ذات... .

ذات خدای تعالی همان‌طور که نزد ائمّه علیهم‌السلام شناخته و توصیف نمی‌شود، همین طور به عقل، وهم و به غیر آن دو نیز در نزد آنان درک نمی‌شود... و هر کس که قصد ذات کند، هلاک می‌شود؛ بلکه خدای تعالی نزد آنان مدرَک و موصوف نمی‌شود و به ذات خویش شناخته نمی‌شود.

ایشان در این عبارات کوتاه، به دو نکتهٔ مهم اشاره می‌کند: اوّل اینکه چگونگی ذات خدای تعالی شناخته نمی‌شود؛ بنابراین، نمی‌شود او را توصیف و تعریف کرد. دوم اینکه ذات خدای تعالی به نفس ذات خویش شناخته نمی‌شود، بلکه به صفات، آثار، آیات و خلقش شناخته می‌شود.

نکتهٔ اوّل بسیار روشن است و هیچ شکّ و شبهه‌ای دربارهٔ آن وجود ندارد. شناخت ذات خدای تعالی، به معنای شناخت چگونگی ذات و احاطه و اشراف به ویژگی‌ها و خصایص او و به اصطلاح شناخت ذاتیّات و اعراض لازم و غیر لازم او، ممکن نیست؛ زیرا ذاتی و عرضی و لازم و غیر لازم از اعتباراتی است که در میان گروهی از دانشمندان برای تفکیک اشیا از یکدیگر اصطلاح شده است، در حالی که خدای تعالی در عقل، وهم و ادراک هیچ انسانی نمی‌آید، پس شناخت او به ذاتیّات و اعراضی که حتّی در خلق نیز به طور واقعی اعتبار ندارد، نامعقول است.

امّا اینکه فرموده است، خدای تعالی به ذاتش شناخته نمی‌شود و طریق شناخت او آثار، آیات، خلق و صفات اوست، بسیار ابهام و اجمال دارد و روشن نشده است که در شناخت از طریق آیات، آثار و خلق، آیا خود ذات شناخته می‌شود یا غیر ذات؟ اگر خود ذات از طریق آیات، آثار و خلق شناخته می‌شود، شناخت ذات از این طریق با شناخت ذات به خود ذات چه تفاوتی دارد؟ آیا شناخت بدون واسطهٔ ذات به خودِ ذات، شناخت چگونگی ذات و احاطه به اوصاف و ویژگی‌های اوست؟ آیا چنین شناختی از سوی

ائمه علیهم‌السلام نفی شده است؟ در عبارات مرحوم خراسانی جهت نفی این نحوهٔ شناخت معلوم نشده است.

سؤال دیگری که دربارهٔ بیان ایشان پدید می‌آید، این است که مگر شناخت صفت، خلق، آیه و اثر پیش از شناخت صاحب صفت، اثر، آیه و خلق از آن جهت که صفت، اثر، آیه و خلق در ارتباط با صاحب آنهاست، امکان دارد؟ روشن است که حتی اگر بتوان اثر و آیه و صفت و خلق را به صورت مستقل و بدون ارتباط با صاحب آنها دید شناخت ارتباط میان آن دو، بعد از شناخت دو طرف است، اما اگر صفت و آیه و اثر و خلق ربط محض باشد و نتوان آنها را مستقل از صاحب آنها دید در این صورت تقدم معرفت صاحب آنها بر معرفت آنها بسیار روشن‌تر خواهد بود.

حاصل آن‌که معرفت خدای تعالی به آیات، صفات و خلق نافی معرفت ذات به خود ذات نیست، بلکه در حقیقت، تذکّر و تأکیدی بر معرفت ذات به خود ذات است.

مرحوم شیخ جواد خراسانی بعد از بیان این دو نکته، از آنجا که متوجّه نامعقول و بی‌معنا بودن شناخت صفت، آیه، خلق و اثر پیش از شناخت صاحب آن شده است و به دلیل آنکه شناخت ذات از طریق صفات، دارای ابهام و اجمال است، برای رفع این دو مشکل، نکتهٔ دیگری را مطرح کرده است:

> **و غایة المعرفة فی ذاته تعالی عندهم علیهم‌السلام أنّه شیء و لکن لیس کالأشیاء**[1]؛
>
> و نهایت معرفت ذات خدای تعالی در نزد ائمه علیهم‌السلام این است که ذات، شیئی است؛ امّا نه مانند اشیای دیگر.

روشن است که این نکته نیز مشکل را حل نکرده است؛ زیرا به یقین مفهوم و معنای «شیء» نیز در حقیقت وصف، آیه، خلق و اثر ذات است؛ نه خود ذات. شناخت ذات به شیء بودن، با شناخت ذات به خالق آسمان‌ها و زمین بودن یا مقوّم آسمان‌ها و زمین بودن یا مؤثّر این آثار بودن و ...، تفاوتی ندارد. واضح است همهٔ این تعابیر در صورتی صحیح و

---

۱. **هدایة الامة الی احکام الائمة علیهم‌السلام**، ص۱۳۴.

معنادار خواهند بود که پیش‌تر، ذات را به تعریفِ خودِ ذات شناخته باشیم. چنان‌که پیشتر بیان شد، از نظر قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، تنها طریق معرفت خدا، خود اوست و مقصود از معرفت خدا نیز معرفت ذات و حقیقت و خودِ خداست؛ نه معرفت وجه، فعل، اثر و صفت خدا. درنتیجه بدون این اصل اساسی خلق، آیه، صفت، نظم، تقوّم داشتن، حکمت و سایر اوصاف الاهی بی‌معنا خواهند بود و تنها با تکیه بر چنین اصلی همهٔ این تعابیر و اوصاف، معنادار می‌شوند و جهت پیدا می‌کنند. امام حسین علیه‌السلام می‌فرمایند:

مَا تُصُوِّرَ فِي الْأَوْهَامِ فَهُوَ خِلَافُهُ. لَيْسَ بِرَبٍّ مَنْ طُرِحَ تَحْتَ الْبَلَاغِ ... احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ ... به تُوصَفُ الصِّفَاتُ لَا بِهَا يُوصَفُ وَ به تُعْرَفُ الْمَعَارِفُ لَا بِهَا يُعْرَفُ؛ فَذَلِكَ اللهُ لَا سَمِيَّ لَهُ سُبْحَانَهُ، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ[1]؛

خداوند بر خلاف هر چیزی است که در وهم‌ها و خردها تصویر می‌شود. پروردگار نیست کسی که دیگران بتوانند به او برسند... از خردها محجوب است به مانند محجوب بودنش از دیدگان... صفات به او توصیف می‌شوند، نه اینکه او به صفات توصیف شود و معارف به او شناخته می‌شوند، نه اینکه او به معارف شناخته شود؛ پس این است خدا که همنامی برای او وجود ندارد. منزّه است خدا که هیچ چیز همانند او نیست و او شنوا و بیناست.

در این حدیث شریف، اصل و اساس باب معرفت خدا بیان و یادآوری شده است که راه شناخت خدا، تنها خود اوست. خدا به گونه‌ای نیست که درک‌کنندگان با قوای ادراکی خویش بتوانند به او برسند و او را تحت ادراک خویش درآورند. او متعالی و فراتر از آن است که کسی بتواند او را قصد کند. او خود باید اجازهٔ رسیدن و ورود به حریمش را صادر کند در غیر این صورت، هیچ موجودی راهی به او ندارد. چنین نیست که هر کس در هر زمانی و به هر نحوی که بخواهد، بتواند او را درک کند و به او راه یابد، بلکه طریق راهیابی به سوی او، تنها به خواست اوست. او خود باید بخواهد تا راهی به سویش باز شود.

---

۱. **تحف العقول**، ص۲۴۴؛ **بحارالانوار**، ج۴، ص۳۰۱.

اندیشمندی معاصر در این باره می‌نویسد:

هیچ‌گونه تشابه و تناسخی بین خدا و خلق نمی‌باشد. و اساساً شناخت او بر مبنای مغایرت با مخلوقات است[۱]؛

سنخ ذات او با همهٔ ذات‌ها مغایر است و در همهٔ شئونش منحصر به فرد است.[۲]

باری، ذات حق تعالی ناشناخته است و به همین دلیل از بحث در ذات او نهی اکید شده است.[۳]

و أنّ إلی ربّک المنتهی... ادراک ما در مورد خدای متعال این است که او موجودی است مغایر همهٔ این اشیائی که ما می‌توانیم بشناسیم و احکام این اشیا... بر او جاری نمی‌باشد.[۴]

ایشان این کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام را نقل می‌کند که:

کُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوع[۵]؛

هر چیزی که خودش و ذاتش شناسایی شود مخلوق و آفریده است.

بعد می‌نویسد:

از این جمله فهمیده می‌شود که معرفت خدا تنها از راه آیات و نشانه‌ها ممکن است.[۶]

سپس ایشان کلام دیگری از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل می‌کند:

لَا تُدْرِکُهُ الْعُیُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعَیانِ وَ لکِنْ تُدْرِکُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِیمَان[۷]؛

---

۱. **مجلّهٔ سفینه**، شمارهٔ ۴، ص۴۷.

۲. **مجلّهٔ سفینه**، شمارهٔ ۴، ص۴۸.

۳. توجّه شود که معرفت ذات خدا با بحث از خدا و تفکّر در خدا یکی دانسته شده است و گمان شده است که وقتی از تفکّر در ذات خدا نهی می‌شود منظور آن است که ذات خدا قابل شناخت نیست؛ در حالی که این استفاده از آیهٔ شریفه و روایات مبارکه، صحیح نیست. در ادامه در این باره به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۴. **مجلّهٔ سفینه**، شمارهٔ ۴، ص۴۹.

۵. **التوحید**، ص۳۴؛ **نهج البلاغه**، ص۲۷۲، خطبهٔ ۱۸۶.

۶. **مجلّهٔ سفینه**، شمارهٔ ۴، ص۵۴.

۷. **نهج البلاغه**، ص۲۵۸.

چشم‌ها با نگریستن او را درک نمی‌کنند، ولی دل‌ها به حقیقت ایمان او را درک می‌کنند.

آن‌گاه می‌نویسد:

این کلام اشاره به راه دیگری برای معرفت خدا ندارد، بلکه نتیجهٔ همان دقّت در آیات را ـ که حقیقت ایمان را در دل استوار می‌کند ـ بیان می‌فرماید.[۱]

شیوهٔ قرآن کریم در معرفی خدای تعالی توجّه دادن به نشانه‌های او در آفرینش است.[۲]

او در ادامه می‌گوید:

شناخت او به ناشناخته بودن است.[۳]

همچنین از امیر المؤمنین علیه‌السلام نقل می‌کند: «**الْحَمْدُ للهِ الَّذِي بَطَنَ خَفِيَّاتِ الأُمُورِ وَ دَلَّتْ عَلَيْهِ أعلَامُ الظُّهُورِ...**»[۴] و در ذیل آن می‌نویسد:

این خطبه نیز پیرامون شناخته بودن خدای تعالی در عین ناشناخته بودن سخن می‌فرماید.[۵]

و در جای دیگر مقالهٔ خویش می‌نویسد:

برخی از اندیشمندان به قدری در اصل نفی تشبیه پیش تاخته‌اند که کارشان به جحود و انکار انجامیده است و با کسانی همراه شده‌اند که می‌گویند: مسئلهٔ آفرینش و جهان هستی برتر از اندیشه و فکر ماست و ما در این باب، هیچ‌گونه اظهار نظری نمی‌کنیم.[۶]

چنان که دیدیم در این عبارات نیز مانند کلام شیخ جواد خراسانی ضمن نفی هرگونه شباهت و سنخیت میان ذات خدای تعالی با مخلوقات، معرفت ذات (خود، نفس،

---

۱. **مجلّهٔ سفینه**، شمارهٔ ۴، ص۵۴.
۲. **مجلّهٔ سفینه**، شمارهٔ ۴، ص۵۵.
۳. **مجلّهٔ سفینه**، شمارهٔ ۴، ص۵۷.
۴. **نهج البلاغه**، ص۸۷، خطبه۴۹.
۵. **مجلّهٔ سفینه**، شمارهٔ۶، ص۱۰.
۶. **مجلّهٔ سفینه**، شمارهٔ۶، ص۱۱.

حقیقتِ) خدای تعالی نیز با تأکید تمام نفی، و کسانی که در نفی تشبیه افراط کرده‌اند، به جحود و انکار منسوب شده‌اند. در عین حال نویسنده می‌گوید: «شناخت خدا به ناشناخته بودن است».

این سخن ظاهراً متناقض، این سؤال را ایجاد می‌کند که چگونه ممکن است خدای شناخته شده، ناشناخته باشد. اگر این جمله به این صورت بیان می‌شد که خداوند که تنها به تعریف خود شناخته می‌شود و به وسیلهٔ هیچ یک از قوای ادراکی و از هیچ طریق دیگری قابل شناخت نیست، معنایی روشن و واضح داشت و هیچ شکّ و شبهه‌ای دربارهٔ آن به وجود نمی‌آمد.

امّا در مطالب نقل‌شده هرگونه معرفتی نسبت به خداوند سبحان (خود خدای تعالی که از آن به «**ذات**» تعبیر می‌کند) نفی گردیده و ذات خداوند سبحان دست نایافتنی شمرده شده و شناخت ما از او، تنها در شناخت آیاتش منحصر گشته است. حال باید دید منظور از «شناخت او در ناشناخته بودن است.» چیست؟ آیا منظور از «**او**»، غیر ذات خداست یا ذات خدا؟ آیا زمانی که گفته می‌شود: «**معرفت خدا تنها از راه آیات و نشانه‌ها ممکن است.**»، منظور از خدا، غیر از ذات خداست یا ذات خدا؟ یا اگر گفته می‌شود: «باری، ذات حق تعالی ناشناخته است.» آیا منظور از ذات خدا، خود خدا و به تعبیر بهتر، خدای واقعی حقیقی است یا خدای مفهومی و موهوم؟

در این سخنان، از طرفی برای ذات، احکامی بار می‌شود و از طرف دیگر، به ناشناخته بودن آن ذات، حکم می‌گردد. معلوم است که «**ناشناخته بودن ذات**» خود حکمی در مورد ذات است. اگر انسان هیچ راهی برای شناخت ذات ندارد و شناخت خدا (ذات او) ممتنع است، این احکام چگونه در مورد او جاری می‌شوند؟ اگر ما نمی‌توانیم او را بشناسیم و هیچ راهی برای شناخت او نداریم، گفتن «**او**»، «**ذات او**» و جریان این احکام در مورد او بی‌معنا خواهد بود. امّا آیا قرآن و روایات به این نحو دربارهٔ خدای سبحان سخن گفته و معرفت مردم را نسبت به خدا تنها در معرفت عنوانی و مفهومی ـ که هیچ معنونی همراه ندارد ـ منحصر

کرده‌اند؟! بدون امکان شناخت معنون، عنوان چگونه عنوان آن معنون خواهد بود؟! اصلاً از کجا معلوم است که برای این عناوین، اسامی، اوصاف، وجوه و آیات معنون، مسمّا، موصوف و ذوالآیه‌ای یگانه و واحد وجود دارد و آن همان خدایی است که تمام پیامبران مردم را به سوی او خوانده‌اند؟! مگر هر عنوان و مفهومی که بشر با اوهام و افکار خویش به آن احاطه پیدا می‌کند، بر آن حقیقت توصیف‌ناپذیر قابل انطباق است؟! چگونه عنوان و مفهومی محدود، بر حقیقتی که هیچ محدودیتی ندارد قابل حمل و تطبیق است؟!

به نظر می‌رسد این پرسش‌ها در قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام پاسخ روشن و واضحی دارند. با دقّت و تأمّل در آموزه‌های وحیانی و اجتناب از خلط مصطلحات علوم بشری با معارف الاهی، می‌توان به حقیقت تعالیم دینی، دست یافت. البته باید دانست که معارف دینی، نظری و تئوری محض نیستند و اعمال دینی (حرکت بر اساس دستورات شرعی)، تاثیر فراوانی در دریافت معارف والای الاهی دارند؛ پس گمان نشود که هر کس وارد حوزهٔ معارف دینی شد، باید همان استفاده‌ای را از آنها بکند که مؤمنان کامل و عالمان زاهد و عامل از آنها بهره می‌برند.

برای روشن شدن مراد از شناخت ذات، این بحث را با تبیین معنای واژهٔ «ذات» پی می‌گیریم.

«**ذات**» در کلام عرب، مؤنّث «**ذو**» است. در **لسان العرب** آمده است:

قال الليث في تأنيث ذُو ذات، تقول هي ذاتُ مال[1]؛

«**ذو**» به معنای صاحب است؛ پس «هی ذات مال»، یعنی «او صاحب مال است». جمع ذات، ذوات است.

ابن منظور در همان کتاب می‌گوید:

«ذاتَ صَباحٍ» مثل «ذاتِ يَوْمٍ» لَحَسُن؛ لأَنّ ذا و ذاتَ يراد بهما وقت، مضاف إِلى اليوم و الصباح[2]؛

---

۱. **لسان العرب**، ج۱۵، ص۴۵۷.
۲. **لسان العرب**، ج۱۵، ص۴۵۷.

یعنی ذا و ذات، به‌معنای وقت است که به روز و صبح اضافه شده است.

ذات، در آیهٔ ﴿**وَأَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ**﴾[۱] به معنای «**حالت**» است و در «**اللهمّ اصلح ذاتَ البين**»، به «**أصلح الحال الّتی بها یجتمع المسلمون**»، معنا شده است و در آیهٔ ﴿**ذات الیمین... و ذات الشمال**﴾ گفته شده است که مراد، جهت یمین و شمال است و در ادامه می‌گوید:

ذات الشيء، حقيقته و خاصّته.[۲]

و فیومی می‌گوید:

ذات الشيء بمعنا حقيقته و ماهيّته ... و قد صار استعمالها بمعنا نفس الشيء عرفاً مشهوراً ... و قال الحجّة في قوله تعالى: ﴿عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ﴾، ذات الشيء نفسه ... و قال المهدوي في التفسير: النفس في اللغة على معان: نفس الحيوان و ذات الشيء الّذي يخبر عنه، فجعل نفس الشيء و ذات الشيء مترادفين[۳]؛

ذات شیء به‌معنای حقیقت و ماهیّت آن است... و استعمال آن به‌معنای نفس شیء، مشهور و متعارف شده است... و حجّت در تفسیر ﴿**عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ**﴾ گفته است: ذات شیء، نفس آن است... و مهدوی در تفسیر گفته است: نفس در لغت چند معنا دارد: نفس حیوان و ذات شیء، چیزی را گویند که از آن خبر داده می‌شود؛ پس نفس شیء و ذات شیء را مترادف دانسته است.

روشن شد که وقتی گفته می‌شود «**ذات خدا**»، منظور حقیقت خدا و خود خداست و معلوم است که حقیقت شیء، خود شیء است؛ به همین جهت است که در برخی لغات، ذات شیء به معنای نفس شیء و عین شیء نیز آمده است.[۴]

مراد از خود خدا، نیز خدای واقعیِ عینیِ حقیقی است؛ بنابراین، اگر کسی بگوید:

---

۱. سورهٔ انفال، آیهٔ ۱.
۲. **لسان العرب**، ج۱۵، ص۴۵۹.
۳. **المصباح المنیر**، ج۲، ص۲۱۲.
۴. **المعجم الوسیط**، ج۱، ص۳۰۷؛ **مجمع البحرین**، ج۱، ص۱۵۳.

«ذات خدا قابل شناخت نیست»، سخن‌اش بدین معناست که خود خدا و خدای واقعیِ عینیِ حقیقی قابل شناخت نیست. چنین کسی ناچار است نهی از تفکّر و تکلّم دربارهٔ خدا را به عدم امکان معرفت ذات خدا معنا کند.

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم استفادهٔ این معنا از آیهٔ شریفه و روایات مربوطه، درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا آیه و روایات، تفکّر و تکلّم دربارهٔ ذات خدا را نفی و از آن نهی اکید کرده‌اند؛ نه اینکه راه معرفت به خود خدا (ذات خدا) را منتفی و خود خدا را از حیطهٔ شناخت و معرفت دور بدانند. کسی که راه معرفت را در تفکّر و تعقّل منحصر می‌داند، چاره‌ای ندارد جز اینکه معرفت به خود خدا را محال و ناممکن بشمارد؛ زیرا روشن است که شناخت عقلی از چیزی، در حقیقت، کاشفیّت عقل از آن است و لازمهٔ چنین امری، احاطه و اشراف عقل به حقیقت آن است و چون خدای تعالی به عقل و خرد انسانی مکشوف و معقول نمی‌شود، پس شناخت عقلی به این معنا در مورد خدای تعالی غیرمعقول است.

بدیهی است شناخت عقلی از طریق وجوه، عناوین و مفاهیم کلّی نیز دچار همین مشکل است. کسانی که معرفت خدای تعالی را در شناخت عقلی منحصر می‌دانند، به‌ناچار طریق معرفت خدای تعالی را وجوه، عناوین و مفاهیم کلّی عقلی می‌شمارند و نفی شناخت مفهومی عقلی را با نفی معرفت خدای تعالی مساوی می‌دانند و اعتقاد به عدم امکان شناخت مفهومی از خداوند را نفی معرفت خدا و تعطیل در معرفت قلمداد می‌کنند و بر این اساس، دیدگاه اشتراک لفظی در اسما و صفات الاهی را با نفی معرفت و تعطیل مساوی می‌پندارند و در نتیجه، معتقدند که اطلاق اسما و صفات به حقّ متعال از باب اشتراک معنوی است؛ نه لفظی.

البتّه، روشن است که تفکّر و تعقّل و تکلّم در ذات خداوند به هیچ وجه صحیح نیست و ذات خدا هرگز شکار دام هیچ عاقل، متفکّر، متکلّم و فیلسوفی نمی‌شود؛ حتّی ـ چنان‌که خواهیم گفت ـ ذات خدای سبحان به خودی خود و بدون تعریف از ناحیهٔ خود او به هیچ وجه شناخته نمی‌شود؛ پس مفهوم و عنوان، معرّف او نیست، بلکه حقیقت معرفت او تنها به خود اوست.

حال باید دید کسانی که معرفت ذات خداوند متعال را نفی می‌کنند، مرادشان از ذات خداوند چیست؟ اگر فرض شود که مراد از ذات خدا، همان معنای لغوی یعنی خود خدا و حقیقت خدای واقعی است و نه خدای ذهنی، معقول و موهوم، در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که: چرا خودِ خدای واقعی قابل شناخت نباشد؟ اگر ما شناخت خدای واقعی و حقیقی را نفی کنیم و از ما سؤال شود که شما چه کسی را عبادت می‌کنید، چه باید بگوییم؟! آیا معقول است که بگوییم: خدایی که نمی‌شناسیم، معبود ماست؟ اگر سؤال شود چگونه خدایی را که نمی‌شناسید، مورد خطاب قرار می‌دهید و می‌گویید: ﴿**إِيَّاكَ نَعبُدُ**﴾؟ چه پاسخی خواهیم داشت؟! اگر کسی از ما بپرسد چگونه به سوی خدایی که نمی‌شناسید دست نیاز دراز می‌کنید و نیازهای خود را با او در میان می‌گذارید، چه جوابی خواهیم داد؟ اگر از ما بپرسند چگونه خدایی را که نمی‌شناسید همیشه حاضر و ناظر می‌دانید، چه خواهیم گفت؟ و بالاخره اینکه چگونه از خدایی که هیچ‌گونه شناختی از او نداریم، شباهت به خلق را نفی می‌کنیم و مغایرت او را با خلق، اثبات می‌کنیم؟ اینها سؤال‌هایی است که اگر مراد از ذات خدا، خود خدا باشد و شناخت ذات ناممکن باشد، بی‌جواب خواهد ماند؛ آن‌گاه ما از الفاظ و کلمات - حتّی لفظ خدا - جز لقلقهٔ زبان چیزی متوجّه نخواهیم شد. آیا واقعاً معارف قرآن و روایات ما همین را می‌رساند؟!

اگر کسی پیش از بهره‌مندی از تعالیم قرآن و روایات ذهن خود را از سخنان فلاسفه و متکلّمانی که راه معرفت را در عقل و فکر منحصر کرده‌اند، پر کند و با این ذهنیت به سراغ آیات و روایات برود در رسیدن به حقیقت معارف الاهیِ تجلّی یافته در آیات قرآن کریم و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام دچار مشکل خواهد شد، چنین کسی فهم خویش را به قرآن و روایات، تحمل خواهد کرد؛ در حالی که تنها راه رسیدن به مراد خدا و اهل بیت علیهم‌السلام خضوع و خشوع در مقابل ایشان و روشنایی گرفتن از انوار کلام خدا و روایات اهل بیت علیهم‌السلام است و این امر بدون کنار گذاشتن مفاهیم خودساخته در حوزهٔ معارف دینی، امکان‌پذیر نیست.

به نظر می‌رسد نفی معرفت ذات خدای سبحان در کلمات بزرگان ما نیز با توجّه به مفاهیم کلّی عقلی که از منطق ارسطویی به حوزهٔ معارف دینی راه یافته، صورت گرفته است؛ زیرا روشن است که در ذهنیت فلسفی و فکری بشری، ذات الشیء عبارت از ماهیت آن است و معنای معروف ماهیت در نظر آنها، عبارت از جنس و فصل است. از نظر آنان وجود، داخل در جنس و فصل اشیا نیست.[1]

حال اگر کسی در مورد خدا نیز چنین سخن بگوید، ذات خدا غیر از وجود خدا خواهد بود؛ به همین جهت است که اگر از آنها سؤال شود شما با عقل خویش و با براهین چه چیزی را اثبات می‌کنید؟ خواهند گفت: صانع و وجود خدا را اثبات می‌کنیم. روشن است که منظور آنان از اثبات صانع، وجود خدا، خالق و نظایر اینها، تنها عناوین و مفاهیمی است که در حدّ فهم خودشان است و قابل انطباق به کثیرین می‌باشد و اساساً برهان بر همین عناوین استوار گشته است. از آنجا که این مفاهیم با محدودیتی که دارند بر خدای واقعی یعنی حقیقت خدا قابل حمل نیستند، تلاش می‌کنند تا با قیود تنزیهی آنها را از حدود خلق بیرون آورده و بر خدای واقعی و حقیقی، منطبق کنند؛ در حالی که معتقدند هیچ معرفتی نسبت به او ندارند. اما سؤال این است که این تنزیهات از حدود خلق و برداشتن محدودیت‌های خلقی با چه معرفتی صورت می‌گیرد؟!

از سوی دیگر، روشن است که مفهوم ذهنی هر اندازه تقیید شود، مفهومی بیش نیست و ارتباط آن با واقع، نیاز به شهود و دریافت واقع دارد و عقل از این جهت ناتوان است؛ بلکه اگر بخواهیم با مفاهیم ذهنی و تحلیل‌های نفسی و با کمک عقل، وجود موجود زنده‌ای را در جای خاصّی که از شهود حسّی ما خارج است، اثبات کنیم و سپس با قیودی آن را خاص کنیم - اگر شهود سابقی از آن نداشته باشیم - باز به شخص آن موجود خارجی

---

۱. البتّه ماهیت غیر از معنای مذکور، معنای دیگری نیز دارد که مقصود از آن، «**شیء بما هو هو**» است؛ ولی به نظر نمی‌رسد این معنا از نظر واقعیت فکر منطقی و فلسفی با معنای اوّل فرقی داشته باشد؛ اگر چه از نظرگاه عرفی و لغوی، معنای حقیقی همین معنای دوم است که مقصود، همان معنای ذات و نفس شیء است که پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت.

نخواهیم رسید؛ امّا در صورت شهود قبلی، می‌توان با ذکر خصوصیات و تحلیل‌های عقلی به آن تذکّر پیدا کرد.

بیشتر مباحث کتاب‌های کلامی و فلسفی و به طور کلّی همهٔ مباحث عقلی و فکری در مقابل مخالفان و منکران و با هدف اسکات و اقناع آنان بوده است؛ به همین جهت، به ناچار فقط با عناوین و مفاهیم کلّی با آنها بحث شده است و خدای سبحان برای آنها به همین صورت به اثبات رسانده شده است تا آنان از انکار و مخالفت با خدای واقعی و حقیقی خارج شوند.

از همین روست که این اندیشمندان بعد از اثبات وجود خدای سبحان، به مباحث دیگری در اثبات توحید، اوصاف و کمالات خدای تعالی وارد شده و برهان‌هایی برای اثبات آنها اقامه کرده‌اند. حال آنکه هر مؤمنی به یقین می‌یابد که معرفت خدای واقعی و حقیقی نیازمند هیچ‌یک از این براهین نیست؛ حتّی مردم عوام که از مسائل کلامی و فلسفی هیچ اطّلاعی ندارند، بلکه بی‌سواد و درس نخوانده‌اند، در اثر توجّه و تذکّری که نسبت به معروف فطری خویش با تعالیم پیامبران و اولیای الاهی پیدا کرده‌اند، ایمانی بس کامل‌تر از کسانی دارند که گرفتار مباحث عقلی شده و به خدای واقعی و حقیقی توجّهی پیدا نکرده‌اند. چنان‌که خواهیم گفت کسی که در اعمال، کردار و عباداتش، مفاهیم عام را مورد نظر قرار دهد، از آنها فراتر نرود، آنها را آیه و علامت خدای سبحان نداند و مرادش از اسما و صفات حق، مفاهیم و عناوین عام باشد، به هیچ وجه خدای سبحان را عبادت نکرده و غیر خدا را معبود خویش قرار داده است.

پس بحث عقلی در مورد خداوند سبحان بدون پشتوانهٔ معرفت حقیقی او، انسان را به خدای واقعی منتقل نمی‌کند و فقط مفاهیم کلّی و عناوین عام را در ذهن انسان تداعی می‌کند؛ در حالی‌که خداشناسی قرآنی و روایی هرگز چنین راهی را به بشر توصیه نکرده است و به هیچ وجه ساختن خدای ذهنی و کلّی را به آنها اجازه نداده است و از اثبات به

معنای مذکور در قرآن و حدیث چیزی دیده نمی‌شود، بلکه از تفکّر و تکلّم دربارهٔ خدای سبحان نهی اکید شده است.

راه رسیدن به معرفت خدای سبحان (معرفت خدای واقعی، حقیقی و عینی، نه خدای ذهنی)، به روشنی در آیات و روایات بیان شده است؛ خلاصهٔ مطلب اینکه، همهٔ آیات و نشانه‌های خداوند سبحان در خلق، بعد از معرفت خود او، تذکّر و تنبّهی به او خواهد بود.

ما در این نوشتار اصل حقیقت معرفت انسان به خدای خویش را از منظر آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام به طور کامل مورد بررسی و تحقیق قرار خواهیم داد و با جمع‌آوری کامل روایات در این بحث، تعارض ظاهری برخی از آنها را برطرف خواهیم کرد تا معنا و مقصود از آنها برای مخاطب روشن شود و او با نظام معرفت شناسی دینی آشنا گردد. در این میان، از سخنان و نظریّه‌های عالمان بزرگ شیعی نیز استفاده خواهیم کرد و به تحلیل و تحقیق دیدگاه آنها خواهیم پرداخت.

خواهیم گفت که بر اساس نظام معرفتی دینی شناخت خدا خارج از توان انسان و فعل خود خدای تعالی است و بدون اعطای معرفت از سوی خداوند بندگان نمی‌توانند هیچ سخنی دربارهٔ او به زبان آورند.

در این مجموعه بر آنیم که این نکته را از آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام استخراج کنیم و روشن سازیم که شناخت ذات به اثر، آیه و خلق، پیش از شناخت خود ذات، نامعقول و سخنی بی‌معناست.

ما می‌کوشیم در این کتاب روشن کنیم که در قرآن و روایات در این باره سخنان روشنگر و کاملی وجود دارد و افکار بشری معارف قرآنی را از مسیر خود خارج کرده، رنگ ذهنی و فلسفی به آنها داده است.

اکنون با توجّه به نکاتی که ذکر شد، لازم است بحث را با توجّه به حقیقت معرفت خدا در آیات قرآن کریم و روایات آغاز کنیم و سپس در فصل جداگانه‌ای به موقعیّت و جایگاه عالم ذرّ و ارواح به طور کلّی بپردازیم. بر این اساس، در فصل اول آیات قرآن کریم؛ روایات

اهل بیت علیهم‌السلام واقوال عالمان شیعه را در چند بخش ارائه خواهیم کرد؛ در بخش اول به «**معرفة الله بالله**» خواهیم پرداخت. در بخش دوم به بحث از آیات و روایاتی وارد می‌شویم که در آنها تصریح شده است که معرفت، «**فعل الله**» است؛ و در بخش سوم، فطری بودن معرفة الله را مورد بررسی قرار خواهیم داد. در فصل دوم به بحث از مراحل مختلف خلقت و معرفت بخشی به انسان‌ها در این مراحل به ویژه عالم ارواح و ذرّ خواهیم پرداخت.

بخش اوّل:

بالله، فعل الله

وفطری بودن معرفت الله

انسان پیش از آنکه به این دنیا بیاید، عوالمی را سپری کرده است و در آن عوالم، معرفت خدای خویش را به تعریف او درک کرده است؛ به تعبیر دقیق‌تر، خدای تعالی نفس خویش را از همان ابتدای خلقت انسان به او معرّفی کرده است و از او بر استوار ماندن بر این معرفت، رعایت ربوبیّت پروردگار خویش و حفظ شئون بندگی‌اش میثاق گرفته است. از آنجا که این معرفت و میثاق از ابتدای خلقت انسان با او همراه گردیده است و خداوند متعال، مخلوق و بندهٔ خویش را از همان ابتدا به خالق خویش و لزوم بندگی‌اش متوجّه کرده است، از این معرفت به «**معرفت فطری**» تعبیر شده است. فطرت به معنای خلقت است؛ پس وقتی می‌گوییم معرفت خدا، فطری است، منظور آن است که خدای تعالی به هنگام خلقت بنده‌اش خود را به او معرّفی کرده است و هیچ زمانی بر بنده سپری نشده است که در آن زمان، معرفت پروردگار خویش را دریافت نکرده باشد.

در معرفت فطری خصوصیّت دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه این معرفت، که با آغاز خلقت انسان به او رسیده است، معرفتی نیست که انسان به خودی خود به آن رسیده باشد یا با دارا شدنِ ابزاری به آن دست یافته باشد، بلکه آن یک نحوه شناخت خاص است که خدای تعالی به مشیّت خاصّ خویش به او عطا کرده و می‌کند؛ به همین جهت از این معرفت در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام به «**معرفة الله بالله**»، «**فعل الله**» و «**صنع الله**» تعبیر گردیده است.

بیان این نکته لازم است که فعل الله بودن معرفت خدا یا بالله بودن آن با فعل الله و بالله بودن سایر معارف متفاوت است. به یک معنا همهٔ معارف بشر در حقیقت بالله و فعل الله است؛ چون ابزار، آلات و ادوات رسیدن به آنها را خدای تعالی به انسان عطا کرده است؛ امّا مقصود از «**معرفة الله بالله**» و «**معرفة الله فعل الله**» این نیست که خدای تعالی انسان را آفرید و به او عقل عطا کرد و او با عقلی که از سوی خدای تعالی به او داده شد، به معرفة الله رسید، بلکه انسان اگر با عقل خویش رها می‌شد، اگرچه از عقلی بسیار کامل برخوردار می‌گردید، باز هم نمی‌توانست با آن خدای خویش را بشناسد. خدای تعالی نفس خویش را به انسان برخوردار از عقل ارائه کرد و او خدای خویش را به تعریف و تجلّی خود او مشاهده و رؤیت نمود و با این تعریف و معرفت، ربوبیّت و عبودیّت، معنا یافت.

شایان ذکر است که همان‌طور که در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام آمده است، در عالم ارواح، عالم ذرّ و حتّی پیش از آن، نه تنها معرفت خدا به تعریف خود او برای انسان و موجودات دیگر حاصل گشته است، بلکه معرفت نبوّت پیامبران و ولایت اولیای الاهی نیز محقّق گردیده است و بندگان به خضوع و تسلیم در مقابل صاحبان این نعمت‌های الاهی امر شده‌اند. از این مطلب در برخی روایات به «**عرضهٔ ولایت بر موجودات**» تعبیر شده است.

فصل اوّل:

باللہ بودن معرفت اللہ

معنای معرفت الله بالله در روایات معصومان علیهم‌السلام

بر اساس آیات قرآن کریم[1] و روایات معصومان علیهم‌السلام، راه معرفت خدا تنها منحصر به خود اوست و هیچ راهی برای شناخت او، جز به خود او، قرار داده نشده است. جهت تبیین هر چه بیشتر این امر، برخی از روایاتی را که در این زمینه وارد شده است، نقل می‌کنیم و در گفتارهای دیگر، به نقل، نقد و بررسی سخنان و آرای صاحب‌نظران می‌پردازیم:

حدیث «اعْرِفُوا اللهَ بِاللهِ»:

امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

> **اعْرِفُوا اللهَ بِاللهِ وَ الرَّسُولَ بِالرِّسَالَةِ وَ أُولِي الأَمْرِ بِالأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ العَدلِ وَ الإِحْسَانِ**[2]؛
> خدا را به خود او، رسول را به رسالت و صاحبان امر را به امر به نیکی، عدل و احسان بشناسید.

بنابر این روایت، اگر بخواهیم خدا را بشناسیم، باید از طریق خود او، او را بشناسیم. همچنین برای شناخت رسول، باید او را از طریق رسالتش بشناسیم که بدون آن هرگز رسول‌شناس نخواهیم شد. همین‌طور، تا زمانی که معروف، احسان و عدل را نشناسیم، از اولی‌الامر شناختی نخواهیم داشت. عدل و احسان معروفی است که صاحبان امر باید در اوامرشان آن را رعایت کنند و هر صاحب امری که بر خلاف عدل و احسان امری داشته

---

۱. بحث آیات در بخش «**فعل الله بودن معرفة الله**» خواهد آمد.
۲. **التوحید**، ص۲۸۵.

باشد، نزد خدای تعالی از زمرهٔ صاحبان امر نیست. پس مَحک صاحب امر بودن، امر به عدل و احسان است و محک رسول بودن، حقیقت رسالت اوست که از سوی خدای تعالی به آن دارا شده است؛ یعنی شناخت رسول حقیقی از دروغین با حقیقت رسالت سنجیده می‌شود. شناخت خدا نیز مَحَکی جز خود او ندارد و معرفت و شناخت راستین خدا به خود اوست وجز او هیچ چیز دیگری میزان شناخت او نیست.

حدیث «بِمَا عَرَفْتُ رَبّک»:

از امیرالمؤمنین علیه‌السلام پرسیدند: «خدا را به چه شناختی؟» فرمود:

به آنچه او خودش را با آن به من معرّفی کرد.

سؤال شد: «او خود را چگونه معرّفی کرد؟»

امام علیه‌السلام فرمود: «هیچ صورتی شبیه او نیست، به وسیلهٔ حواس درک نمی‌شود و به مردمان قیاس نمی‌شود. نزدیک است در عین آنکه دور است و دور است در عین اینکه نزدیک است... .[1]

امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این حدیث، معرفت خداوند سبحان را به اوصاف تنزیهی بیان کرده است. این بدان معنا نیست که معرفت خدا به خدا، منحصر به معانی تنزیهی است، بلکه بدان جهت است که ذهن‌ها عموماً با معانی متعارف میان خودشان آشنایی دارند و استعمال الفاظ با معانی ثبوتی در مقام بیان معرفت خدای تعالی، توهّم قیاس و تشبیه را نزد مخاطبان پدید می‌آورد؛ از این رو، حضرتش، معرفت را با تعبیر تنزیهی بیان فرموده است.

واضح است که تنزیه این امور، دربارهٔ خدای واقعی و حقیقی صورت می‌گیرد؛ نه خدای مفهومی و عنوانی؛ یعنی خدایی که انسان او را به تعریف خود او شناخته است. این نکته نشان می‌دهد که معرفة الله بالله، معرفت عقلی و تنزیهی نیست، بلکه اینها همه در مقام بیان گفته می‌شود. معرفت خدا به خدا، فعل خداست و فعل خدا مانند خود خدا، قابل بیان، تفهیم و تفاهم نیست. از سوی دیگر، بیان ثبوتی، توهّم تشبیه را پدید می‌آورد؛ از این

---

۱. **المحاسن**، ج۱، ص۳۳۹؛ **الکافی**، ج۱، ص۸۶.

رو، امام علیه‌السلام با بیان تنزیهی، مخاطب خود را به خدایی توجّه می‌دهد که به معرفت فطری برای او شناخته شده است.

حدیث «یَا مَنْ دَلَّ عَلَی ذَاتِهِ بِذَاتِهِ»:

امیرالمؤمنین علیه‌السلام در دعای صباح می‌فرماید:

یَا مَنْ دَلَّ عَلَی ذَاتِهِ بِذَاتِهِ[۱]؛

ای کسی که خود دلیل خود هستی.

در این دعای شریف نیز به صراحت بیان شده است که دلالت به خود خدای تعالی توسّط خود او صورت می‌گیرد و هیچ چیزی غیر از ذات مقدّس پروردگار نمی‌تواند بنده‌ای را به ذات خداوند راهنمایی و دلالت کند و به معرفت او برساند؛ پس خود ذات خدای تعالی است که بندگان خویش را به معرفت نفس خویش نایل می‌کند.

حدیث «أَنَّهُ قَدِ احْتَجَّ عَلَیْکُمْ ...»:

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

أَنَّهُ قَدِ احْتَجَّ عَلَیْکُمْ بِمَا قَدْ عَرَّفَکُمْ مِنْ نَفْسِهِ[۲]؛

او با شناساندن خود به شما، حجّت را بر شما تمام کرده است.

این حدیث گهربار - با توجّه به حدیث دیگری که از امام رضا علیه‌السلام وارد شده است که: «بِالفِطرَةِ تَثبُتُ حُجَّتُه»[۳] - این نکته را نشان می‌دهد که معرفت خدا به خدا، همان معرفت فطری است و حجّت بر خلق با آن اتمام می‌گردد.

در بحث معرفت فطری خواهیم گفت که اگر آن معرفت تحقّق پیدا نمی‌کرد، هیچ فردی خالق، رازق و خدای خویش را نمی‌شناخت و در این صورت، حجّت بر خلق تمام نمی‌شد؛ به همین جهت، در روایات آمده است که بندگان به معرفت مکلّف نشده‌اند،

---

۱. **بحارالانوار**، ج۹۴، ص۲۴۳.
۲. **الکافی**، ج۱، ص۸۶.
۳. **التوحید**، ص۳۵.

بلکه بر عهدهٔ خداست که خود را به آنها معرّفی کند؛ آنگاه بندگان وظیفه دارند که از او بپذیرند، به او ایمان آورند و در برابر او تسلیم شوند.[۱] در بخش سوم این فصل، به این موضوع خواهیم پرداخت.

حدیث «بِكَ عَرَفْتُكَ»:

امام سجّاد علیه‌السلام در دعایی که به ابوحمزهٔ ثمالی آموخت، به درگاه الاهی عرضه می‌دارد:

بِكَ عَرَفتُكَ وَ أنتَ دَلَلتَنِي عَلَيكَ وَ دَعَوْتَنِي إلَيكَ وَ لَولا أنتَ لَم أدرِ مَا أَنت[۲]؛

تو را به خود تو شناختم و تو مرا به خود راهنمایی کردی و به سوی خود خواندی و اگر تو نبودی، من تو را نمی‌شناختم.

حضرت زین العابدین علیه‌السلام در دعای روز چهاردهم ماه رمضان بیان می‌دارد:

يَا رَبِّ بِكَ عَرَفتُكَ وَ أنتَ دَلَلتَني وَ لَوْلا أنْتَ مَا دَريتُ مَن أنتَ.[۳]

امام حسن علیه‌السلام عرض می‌کند:

إلهِي، بِكَ عَرَفتُكَ وَ بِكَ اهتَدَيتُ إلى أمرِكَ وَ لَولا أنتَ لَم أدرِ مَا أنتَ[۴]؛

خداوندا! تو را به تو شناختم و به تو به شأن و امر تو هدایت یافتم و اگر تو نبودی، تو را نمی‌شناختم.

در این روایت‌های نورانی به صراحت بیان شده است که اگر خدای تعالی خود را به بندگانش معرّفی نمی‌کرد، «**خودِ خدا**» را کسی نمی‌شناخت؛ یعنی راهی نسبت به معرفت خدای سبحان برای احدی وجود نداشت. این روایات، مؤیّد روایات دیگری است که بر اساس آنها، معرفت، فعل خداست.[۵] همچنین با آیاتی سازگار است که تصریح دارد

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص۱۶۴.

۲. **بحار الانوار**، ج۹۶، ص۸۲؛ **اقبال الاعمال**، ج۱، ص۱۵۷؛ **الصحیفة السجادیة**، ص۲۱۴.

۳. **اقبال الاعمال**، ج۱، ص۲۹۱. این دعا در صحیفهٔ سجادیهٔ جامعه، ص۲۴۸ به این صورت نقل شده است: «**إِلهِي وَ سَيدِي، بِكَ عَرَفْتُكَ وَ بِكَ اهْتَدَيتُ إِلَى سَبِيلِكَ وَ أَنْتَ دَلِيلٌ عَلَى مَعْرِفَتِكَ وَ لَوْلاَ أَنْتَ مَا عَرَفْتُ تَوْحِيدَكَ وَ لاَ عَرَفْتُ وَ لَا اهْتَدَيتُ إِلَى عِبَادَتِك.**»

۴. **مهج الدعوات**، ص۱۴۴.

۵. در بحثی مستقل به این موضوع خواهیم پرداخت.

حتّی پیامبر هم نمی‌تواند انسان را به خدا هدایت کند.[۱]

نکتهٔ جالب در این احادیث این است که حضرت در این روایات توجّه می‌دهد که: «اگر تو نبودی، من تو را نمی‌شناختم که کیستی.»؛ یعنی من تو را می‌شناسم که کیستی؛ امّا نه به خودم، بلکه به تو، تو را می‌شناسم. این سخنِ امام هدایتی است که در بهره‌مندی از علم، خرد و دانش، سرآمد همهٔ خلایق است، امّا با این وجود، از شناخت خدای تعالی اظهار عجز و ناتوانی می‌کند و شناخت او را به خود وی حواله می‌دهد و تصریح می‌کند که: خدایا، اگر تو خود را به من معرّفی نمی‌کردی و نکنی، من نمی‌توانم تو را بشناسم.

بنابراین، روشن است که شناخت خدای تعالی یک شناخت خاصّ است که سنخ آن از سنخ دیگر شناخت‌ها متفاوت است؛ همان‌طور که خدای تعالی هیچ شباهت و سنخیّتی با هیچ خلقی ندارد، شناخت او نیز هیچ شباهت و سنخیتی با هیچ شناختی ندارد.

حدیث «وَ الْحَمْدُ لِلّهِ عَلی مَا عَرَّفَنا مِن نَفْسِهِ...»:

امام سجّاد علیه‌السلام در دعای تحمید عرض می‌کند:

وَ الْحَمْدُ لِلّهِ عَلی مَا عَرَّفَنا مِن نَفْسِهِ وَ أَلْهَمَنا مِنْ شُكْرِهِ[۲]؛

و حمد و ستایش برای خداست، به دلیل معرّفی خودش و الهام شکرش به ما.

در این دعای شریف، نه تنها معرفت بندگان نسبت به خدای تعالی به معرّفی او ارتباط داده شده است، بلکه شکر و قدردانی بندگان نیز به الهام و تعلیم خدای تعالی مربوط شده است؛ یعنی بندگان، خدا را به تعریف او می‌شناسند و شکر او را نیز به تعلیم و الهام او به جا می‌آورند؛ پس اگر لطف پروردگار متعال شامل بندگانش نمی‌شد و خود را به آنها معرّفی نمی‌کرد و کیفیّت شکر خود را به آنها تعلیم نمی‌کرد، آنان توان شناخت و شکر او را نداشتند.

---

۱. سورهٔ قصص، آیهٔ ۵۶؛ سورهٔ یونس، آیهٔ ۴۳.

۲. **الصحیفة السجادیة**، ص۱۸.

خدای تعالی ابتدا خود را به انسان معرّفی کرده است و با این معرّفی، او را آگاه کرده است که خدا و پروردگارش شباهتی به هیچ چیز ندارد. معلوم است انسان با این شناخت، تنها متوجّه خدا، خالق و ربّ خود می‌شود و عقل او را به خضوع، خشوع و قدردانی از او می‌خواند؛ امّا نمی‌داند چگونه و با چه واژه‌ای یا با چه رفتاری خدا و مولای خویش را سپاس گفته و از او قدردانی کند. خدای تعالی در این مورد نیز بندهٔ خویش را وا نگذاشته است و به او تعلیم فرموده است که چگونه از او تشکّر کند.

حدیث «فَأَسأَلُكَ بِاسمِكَ الَّذِي ظَهَرتَ به...»:

امیرالمؤمنین علیه‌السلام از خدای سبحان چنین می‌خواهد:

فَأَسأَلُكَ بِاسمِكَ الَّذِي ظَهَرتَ به لِخَاصَّةِ أَوْلِيَائِكَ فَوَحَّدُوكَ وَ عَرَفُوكَ فَعَبَدُوكَ بِحَقِيقَتِكَ، أن تُعَرِّفَنِي نَفسَكَ لأُقِرَّلَكَ بِرُبُوبِيَّتِكَ عَلَى حَقِيقَةِ الإيمَانِ بِكَ. وَ لا تَجعَلنِي يَا إلَهِي مِمَّنْ يَعبُدُ الاسمَ دُونَ المَعنَى وَ الحَظنِي بِلَحظَةٍ مِن لَحَظَاتِكَ تُنَوِّرُبِهَا قَلبِي بِمَعرِفَتِكَ خَاصَّة...[1]؛

به حقّ اسمی که با آن به اولیای خاصّ خویش ظاهر شدی، آنگاه یگانگی تو را پذیرفتند و تو را شناختند و به حقیقت تو، عبادتت کردند، از تو می‌خواهم که خود را به من بشناسانی تا با ایمان حقیقی به حضرتت، به ربوبیّت تو اقرار و اعتراف کنم. خداوندا! مرا از کسانی قرار مده که اسم را بدون معنا می‌پرستند. به من، با توجهی از توجّهاتت بنگر تا دلم را به شناخت خود روشن کنی....

حضرت علی علیه‌السلام در این حدیث شریف، به صراحت بیان فرموده است که خداوند خودش را به اسامی ظاهر می‌کند و این، فعل خداست؛ نه اینکه خاصیت لازم اسمای الاهی باشد. پس خاصیت اسم بودن و آیه بودنِ اسم و آیه نیز به خداست؛ یعنی خدا به خواست و مشیت خود، امری را اسم و آیهٔ خودش قرار می‌دهد و انسان را با آن اسامی و آیات، به خود توجّه می‌دهد و خود را به آنها ظاهر می‌سازد. در این صورت است که انسان از اسم و آیه می‌گذرد، به خود خدا متوجّه می‌شود و او را عبادت می‌کند؛ امّا اگر این تجلّی

---

۱. **بحارالانوار**، ج۹۴، ص۹۶.

الاهی به واسطهٔ اسم و آیه صورت نگیرد، انسان گرفتار اسم می‌شود و به عبادت خدای تعالی نمی‌رسد.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این حدیث شریف، تجلّی خدای تعالی به اسم خاصّ خویش بر بندگان ممتاز خود را که به شناخت، توحید و عبادت وی منجر شده است، مقدّمه‌ای برای بیان خواستهٔ خود از خدای تعالی قرار داده است و آن این است که خدای تعالی خود را به آن حضرت آن‌گونه معرّفی کند که اقرار به خدا را در پی خود آورده و به حقیقت ایمان به خدا منجر گردد.

به عبارت دیگر بر اساس کلام نورانی امیرالمؤمنین علیه‌السلام خدای متعال به برخی از بندگان خاص خود با اسمی خاص تجلی می‌کند که در اثر آن با اقرار به الوهیت خداوند به عبودیت او روی می‌آورند. حضرت علیه‌السلام در ادامه بیان می‌کند که ظهور و تجلّی خدای تعالی به اسم‌های خویش بر بندگان، همواره سبب آن نیست که آنها با اسم خدای تعالی به عبادت خودِ خدای تعالی بپردازند، بلکه ممکن است بسیاری از بندگان در این اسم خدای تعالی دچار مشکل شوند و به جای عبور از آن، اسم و آیه دانستن آن و عبادت نمودن خدای تعالی، به عبادت همان اسم بپردازند.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام با توجّه به این مشکل اساسی در مسیر عبودیّت، لطف و عنایت خداوند را درخواست می‌کند و از او می‌خواهد که همواره در کنار بنده‌اش باشد و او را از هرگونه لغزش و انحراف حفظ کند؛ زیرا آن حضرت به خوبی می‌داند که اگر خدای تعالی لحظه‌ای نظر خویش را از بنده‌اش برگرداند و حمایت خود را از او بردارد، بنده از حریم بندگی خدای خویش بیرون می‌آید و به عبادت و بندگی غیر او رو می‌آورد.

حدیث «عَرَفتَ اللهَ عَزَّوَجَل بِمُحَمَّدٍ...»:

در حدیثی دیگر، جاثلیق[1] از امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌پرسد:

أخبِرنِي عَرَفتَ اللهَ بِمُحَمَّدٍ أم عَرَفتَ مُحَمَّداً بِاللهِ؟ فَقَالَ عَلِيُّ بنُ أبِي طَالِبٍ علیه‌السلام: مَا عَرَفتُ

---

۱. جاثلیق، عنوانی برای دانشمندان بزرگ مسیحیان است.

اللهَ عَزَّوَجَلَّ بِمُحَمَّدٍ، وَ لَكِن عَرَفتُ مُحَمَّداً بِاللهِ عَزَّوَجَلَّ حِينَ خَلَقَهُ وَ أحدَثَ فِيهِ الحُدُودَ مِن طُولٍ وَ عَرضٍ، فَعَرَفتُ أنَّهُ مُدَبَّرٌ مَصنُوعٌ بِاستِدلالٍ وَ إلهَامٍ مِنهُ وَ إرَادَةٍ، كَمَا أَلهَمَ المَلائِكَةَ طَاعَتَهُ وَ عَرَّفَهُم نَفسَهُ بِلا شِبهٍ وَ لا كَيفٍ[1]؛

به من خبر ده که خدا را به محمد ﷺ شناختی یا محمّد ﷺ را به خدا؟

امیرالمؤمنین علیه‌السلام پاسخ داد: خدا را به محمّد ﷺ نشناختم، بلکه محمّد ﷺ را به خدا شناختم؛ زیرا دیدم او را آفریده و در او حدودی طولی و عرضی پدید آورده است، پس شناختم که او مصنوع و تحت تدبیر است و این شناخت، به استدلال، الهام و ارادهٔ الاهی صورت گرفت؛ همان‌طور که خداوند، طاعت خویش را بر فرشتگانش الهام کرد و خود را بدون هیچ شباهت و کیفیّتی به آنها شناساند.

در این حدیث، معرفت خدا بر معرفت پیامبر متوقّف نشده است. پیامبر ﷺ که آیهٔ عظمای خداوند سبحان است، واسطهٔ معرفت او نیست، پس چگونه ممکن است از طریق مفاهیم و عناوین - که از نظر عدّه‌ای همان اسمای خداوند سبحان‌اند - به معرفت خداوند دست یافت؟!

می‌بینیم که نه تنها شناخت خدا بلکه شناخت حقیقی مخلوق نیز به شناخت خدا موقوف شده است. امام علیه‌السلام تصریح می‌فرماید که من، پیامبر را به خدا شناختم؛ یعنی او را یافتم و شناختم که خلق خداست و آثار خلقت الاهی را به الهام خداوند و به اراده و تعریف او در پیامبر یافتم. حضرتش همچنین توضیح می‌دهد که این یافتن به همان صورتی بوده است که خداوند متعال، طاعت و نفس خویش را بر فرشتگان، الهام و تعریف کرده است. حدیث یازدهم و دوازدهم نیز در این راستا قابل توجّه است.

حدیث «الْعِبَادُ يُعْرَفُونَ بِاللهِ»:

منصوربن‌حازم می‌گوید:

به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: من با گروهی مناظره کردم، به آنها گفتم:

---

۱. **التوحید**، ص۲۸۷.

إِنَّ اللهَ- جَلَّ جَلَالُهُ- أَجَلُّ وَ أَعَزُّ وَ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ، بَلِ الْعِبَادُ يُعْرَفُونَ بِاللهِ فَقَالَ: «رَحِمَكَ اللهُ».

خدای تعالی بزرگ‌تر و بزرگوارتر از آن است که به خلق شناخته شود، بلکه خلق، به خداوند می‌شناسند.[۱]

حضرت فرمود: خدای تو را رحمت کند.[۲]

حدیث «اللَّهُمَّ عَرِّفنِي نَفسَكَ»:

امام صادق علیه‌السلام به خدای سبحان عرض می‌کند:

اللَّهُمَّ عَرِّفنِي نَفسَكَ، فَإِنَّكَ إِن لَم تُعَرِّفنِي نَفسَكَ، لَم أَعرِفكَ. اللَّهُمَّ عَرِّفنِي نَبِيَّكَ، فَإِنَّكَ إِن لَم تُعَرِّفنِي نَبِيَّكَ لَم أَعرِفهُ قَطُّ. اللَّهُمَّ عَرِّفنِي حُجَّتَكَ فَإِنَّكَ إِن لَم تُعَرِّفنِي حُجَّتَكَ ضَلَلْتُ عَن دِينِي[۳]؛

خداوندا! خود را به من معرّفی کن که اگر خود را به من نشناسانی، هیچ‌گاه تو را نخواهم شناخت. خداوندا! پیامبرت را به من بشناسان که اگر او را به من معرّفی نکنی، هرگز او را نخواهم شناخت. خدایا! حجّت خود را به من بشناسان که اگر او را به من نشناسانی، از دینم منحرف خواهم شد.

در این حدیث شریف، از خدا خواسته می‌شود نفس خویش را به انسان بشناساند که اگر چنین تعریفی توسّط خدای سبحان صورت نگیرد، معرفت به او تحقّق نخواهد یافت. روشن است که مقصود از معرفت خداوند در این حدیث شریف، معرفت به خلق نیست، بلکه معرفتی است که معرفت خلق بر آن موقوف شده است؛ همان گونه که در حدیث دهم، آثار خلق الاهی در آفریدگان و مخلوق بودن آنها بر شناخت خدا و الهام او موقوف گردیده بود. این روایت مانند روایات پیشین می‌رساند که اگر خدا نفس خویش را معرّفی نکند، شناخته

---

۱. این ترجمه بر اساس «**یَعرِفون**» به صیغهٔ معلوم صورت گرفته است، ولی اگر به صورت مجهول (یُعرَفون) باشد به این معناست که خلق به خدا شناخته می‌شوند.

۲. **التوحید**، ص۲۸۵.

۳. **الکافی**، ج۱، ص۳۴۲.

نمی‌شود. مضمون همهٔ روایات بر این امر تأکید می‌کند که تعریف (شناساندن)، فعل خداست؛ درنتیجه، اگر تعریف از جانب خدا صورت نگیرد، احدی نمی‌تواند به خدای واقعی معرفت پیدا کند، حتّی پیامبران و اوصیای او نیز نمی‌توانند انسان را به معرفت خدا برسانند.

روایت سیزدهم معنای این روایات را واضح‌تر خواهد ساخت.

حدیث «إِنَّمَا عَرَفَ اللهَ مَن عَرَفَهُ بِاللهِ»:

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

مَن زَعَمَ أَنَّهُ يَعرِفُ اللهَ بِحِجَابٍ أو بِصُورَةٍ أَو بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشرِكٌ؛ لأَنَّ الحِجَابَ وَ المِثَالَ وَ الصُّورَةَ غَيرُهُ وَ إِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُوَحَّدٌ. فَكَيفَ يُوَحِّدُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيرِهِ؟ إِنَّمَا عَرَفَ اللهَ مَن عَرَفَهُ بِاللهِ. فَمَن لَم يَعرِفْهُ به فَلَيسَ يَعرِفُهُ، إِنَّمَا يَعرِفُ غَيرَه... فَمَن زَعَمَ أَنَّهُ يُؤمِنُ بِمَا لا يَعرِفُ، فَهُوَ ضَالٌّ عَنِ المَعْرِفَةِ. لا يُدرِكُ مَخلُوقٌ شَيئاً إِلّا بِاللهِ وَ لا تُدرَكُ مَعْرِفَةُ اللهِ إِلّا بِاللهِ[1]؛

کسی که پندارد خدا را به حجاب یا صورت یا مثال می‌شناسد، مشرک است؛ زیرا حجاب، صورت و مثال، غیر خداست، در حالی‌که تنها خدای تعالی واحد و یگانه است. پس چگونه به توحید قائل است کسی که می‌پندارد خدا را به غیر خدا شناخته است؟ فقط کسی خداشناس است که خدا را به خود او می‌شناسد و کسی که خدا را به خود او نمی‌شناسد، خدا را نشناخته و غیر خدا را شناخته است... و کسی که می‌پندارد ایمان به خدای ناشناخته دارد، او از معرفت خدا گم شده است. مخلوق، هیچ چیز را جز به واسطهٔ خدا نمی‌شناسد و معرفت خدا جز به او درک نمی‌شود.

در این روایت، هرگونه واسطه در معرفت خداوند سبحان - که از خدا حکایت کند و تصوّر و توهّمی از او به انسان بدهد - نفی شده است. این حدیث می‌رساند که اوصاف، عناوین و مفاهیم عام - هر اندازه سعه داشته باشند - خدا را نمی‌شناسانند؛ چرا که همهٔ

---

۱. **التوحید**، ص۱۴۲.

آنها غیر خدایند و انطباق آنها بر خدای تعالی، انطباق محدود بر نامحدود، معقول بر فوق معقول و متصوّر بر فوق تصوّر است.

معرفت خدا تنها به تعریف خود خدا تحقّق می‌یابد و راهی برای معرفت خدا غیر از خود او نیست. معرفت خدا به‌واسطهٔ غیر خدا، معرفتِ خدا نیست، بلکه معرفتِ غیر خداست؛ پس شناخت خدا به خلق، شناخت خدا نخواهد بود. شناخت به واسطهٔ مفاهیم و عناوین ـ که غیر خدایند ـ شناخت خدا نخواهد بود. شناخت خدا به واسطهٔ شناخت موجودات، بدون توجّه به شناخت خدا به خدا، هیچ گاه محقق نخواهد شد.

آن‌کس که پندارد به‌خدای ناشناخته ایمان دارد، از معرفت به دور است. معرفت خدا، به فکر و عقل حاصل نمی‌آید. بی‌معرفت خدا، به هیچ وجه، وی عبادت نمی‌شود و توحید و ایمان معنا نمی‌یابد؛ پس باید دانست که این معرفت، تنها به دست اوست و اوست که باید خود را معرّفی کند.

در این حدیث شریف همان‌طور که از نظر گذشت، نکات بسیار مهمّی در بارهٔ خداوند و توحید بیان گردیده است:

یکی اینکه واسطه قرار دادن در شناخت خدا شرک است. این نکته از دو جهت قابل تأمّل است:

جهت اوّل اینکه شناخت خدا به صورت، مثال و حجاب ـ که در روایت به عنوان غیر خدا شمرده شده است ـ موجب تحدید و توصیف خدا می‌شود و در نتیجه، خدا به خلق شباهت پیدا می‌کند. روشن است کسی که بتواند خدا را تصوّر و تمثّل کند، می‌تواند برای وی شبیه بسازد؛ امّا چون خدای تعالی واحد و یگانه است، یگانگی او مانع از آن است که به صورت، مثال و حجاب شناخته شود.

جهت دوم اینکه لازمهٔ شناخت خدا به غیر خدا آن است که غیر خدا هر زمان بخواهد، خدا را بدون اذن او دریابد و به او راه پیدا کند، در حالی که اعتقاد به توحید در عزّت و صمدانیّت خدای تعالی مانع از آن است که هر کس به هر صورت و در هر شرایطی که خود

بخواهد، به محضر خدای تعالی شرفیاب شود؛ پس هر کس بخواهد به او معرفت پیدا کند، باید از طریقی وارد شود که او خود قرار داده است. این دلالت می‌کند که معرفت خداوند متعال، معرفتی خاصّ است که با سایر معرفت‌ها متفاوت است؛ همان‌طور که وی در ذات، واحد و یگانه است، در تمام افعال و شئون، از جمله معرفت ـ که عبارت است از شرفیاب شدن به محضرش ـ نیز واحد و یگانه است و هیچ کس غیر از خود او در این امر با او شراکت و شباهتی ندارد.

نکتهٔ مهمّ دیگر در این حدیث آن است که امام علیه‌السلام معرفت خدا به غیر خدا را معرفت خدا نشمرده و تأکید کرده است که معرفت خدا به غیر خدا، معرفت غیر خداست؛ نه معرفت خدا. این نکته با توجّه به نکتهٔ اوّل روشن می‌شود که گفته شد معرفت خدا به غیر او، شرک است و چون خدا واحد و یگانه است، پس معرفت خدا به غیر او، معرفت او نخواهد بود.

نکتهٔ سوم در حدیث آن است که حضرت می‌فرماید: «کسی که گمان می‌کند به خدایی که نمی‌شناسد ایمان دارد، از معرفت گم است». حضرت با این بیان روشن می‌کند که ایمان بی‌معرفت ممکن نیست و کسی که ایمان دارد، حتماً معرفت دارد و مؤمن نمی‌تواند بگوید: من معرفت ندارم. پس اگر ایمان او را بپذیریم، باید بگوییم او از معرفت غافل است؛ زیرا روشن است ایمان، کفر و شرک، با معرفت هم‌رتبه نیستند و همهٔ آنها متوقف بر معرفت‌اند.[1]

نکتهٔ چهارم در حدیث آن است که حضرت می‌فرماید: «هیچ مخلوقی هیچ چیزی را جز به خدا درک نمی‌کند». این عبارت را نیز به دو گونه می‌توان تفسیر کرد:

اوّل آنکه هر مخلوقی هر چیزی را درک کند، حتماً به اراده و مشیّت خدای تعالی و به ابزاری که وی در اختیار او می‌گذارد، درک می‌کند، بنابراین، همهٔ درک کنندگان در ادراک خود به مشیّت و ارادهٔ خدای تعالی محتاجند.

---

۱. در این‌باره در آینده بحث خواهد شد.

دوم آنکه هیچ مخلوقی هیچ چیزی را به صورت کامل نمی‌تواند درک کند، مگر به عنایت خاصّ خدای تعالی و با قرب به او؛ به عبارت دیگر، هیچ مخلوقی نمی‌تواند حقیقت مخلوق دیگر را درک کند مگر توسّط خدای تعالی. پس ادراک کامل و رسیدن به حقیقت مخلوقات، بدون عنایت خاصّ خدای تعالی و به تعبیر دقیق‌تر، بدون معرفت خدای تعالی، برای هیچ مخلوقی امکان پذیر نیست. «**به تُعرَف المعارفُ، لا بِها یُعرَف**». این همان معنایی است که در حدیث سَدیر صیرفی آمده است که: «**تَعرِفُ نَفسَكَ به وَ لاَ تَعرِفُ نَفسَكَ بِنَفسِكَ مِن نَفسِك...**»؛ یعنی خود را به او می‌شناسی و خود را از سوی خود و به خود نمی‌شناسی.[1]

حدیث «لأنَّكُمْ تَدعُونَ مَن لا تَعرِفُونَهُ»:

از امام صادق علیه‌السلام پرسیده شد که چرا دعاهای ما مستجاب نمی‌شود؟ حضرت فرمود:

لأنَّكُمْ تَدعُونَ مَن لا تَعرِفُونَهُ[2]؛

زیرا شما کسی را می‌خوانید که نمی‌شناسید.

پس کسی که می‌خواهد به او راه یابد و او را با معرفت بخواند، باید از آنچه مانع معرفت اوست، خود را دور سازد. انسانی که می‌خواهد خدا را با مفاهیم و تصوّرات بشناسد و از این طریق او را بخواند، در حقیقت، متصوّرات و مفاهیم را مورد خطاب قرار می‌دهد؛ نه خدای حقیقی را؛ در نتیجه، از معرفت خدا دور گشته، غیر او را می‌خواند؛ به همین جهت، دعا مستجاب نمی‌شود. البتّه عدم استجابت دعا، علل و حکمت‌های دیگری نیز دارد که در این روایت، تنها یکی از حکمت‌های آن بیان شده است.

اگر معرفت خود خدا (خدای واقعی و حقیقی) محال باشد ـ چنانکه برخی بدان معتقدند ـ و انسان نتواند او را بشناسد، آیا در آن صورت، معنای صحیحی برای این روایت وجود دارد؟! می‌بینیم که امام صادق علیه‌السلام معرفت خود خدا ـ نه معرفت عناوین و مفاهیم

---

۱. حدیث یاد شده در ادامه خواهد آمد.

۲. **التوحید**، ص۲۸۸.

عامّه و نه تجلیات و ظهورات اسمای الاهی ـ را ممکن می‌داند و به همین جهت، علّت عدم استجابت دعا را عدم معرفت خداوند می‌داند.

این روایت نکتهٔ مهمّ دیگری را نیز در بردارد که با توجّه به روایات آینده معلوم می‌شود. آن نکته، این است که معرفت، فعل خداست و وظیفه بندگان در قبال آن تسلیم، اقرار، اذعان و تصدیق است. در اینجا امام، معرفت خدا را از آنان که دعاهایشان مستجاب نمی‌شود، نفی می‌کند؛ یعنی اینکه آنان بعد از دریافت معرفت خدا - به عنایت خدای تعالی - در مقابل او خاضع نشده، به او ایمان نمی‌آورند و از او تشکّر و قدردانی نمی‌کنند؛ به عبارت دیگر، تسلیم خدای خویش نمی‌شوند که این مسئله، دو وجه دارد: وجه اوّل، آنکه انسان در مقابل تعریف او، به تصوّر، توهّم و تعقّل او روی آورد و در نتیجه، از معرفتی که خدا به انسان عنایت کرده است، دور شود. وجه دوم، آن است که انسان، اعمال خود را با تکالیف الاهی و وظایف بندگی خویش تطبیق نکند و در نتیجه، کسی را بخواند که وظیفهٔ معرفتی خویش را در قبال او انجام نمی‌دهد؛ زیرا اگر به او ایمان داشته و معرفت او را پذیرفته باشد، دیگر نباید از پیش خود برای خویش اموری مقرّر کند، بلکه باید گوش به فرمان و مطیع او باشد.

نتیجهٔ روایات معرفة الله بالله

از روایاتی که در این باب ذکر شد، می‌توان نکاتی استفاده کرد که به برخی از آنها به صورت فشرده اشاره می‌شود:

۱. معرفت خدا یعنی معرفت مسمّای واژهٔ خدا؛ نه امر دیگر و معلوم است که مراد از مسمّای لفظ «**خدا**»، همان خدای واقعی و حقیقی است که عقول از درک آن عاجز و افکار از رسیدن به او در حیرت‌اند.

۲. معرفت خدای واقعی فقط به خود او تحقّق پیدا می‌کند؛ یعنی اینکه خدای سبحان خود، انسان‌ها را به نفس خویش راهنمایی و دلالت می‌کند و اوست که خود را به آنان می‌شناسد. این معرفی به صورت‌های مختلفی است، از جمله: الف ـ به واسطهٔ اسما

و اوصافی که خود او توسّط پیامبرانش به انسان‌ها بیان کرده است؛ ب ـ به واسطهٔ آیات و نشانه‌های موجود در خلق؛ ج ـ هنگام گرفتاری‌ها و بلاها و به تعبیر قرآن «**بأساء و ضرّاء**» که موجب انقطاع تام به سوی خدای سبحان می‌شود.

۳. این معرفت، حجاب‌بردار نیست و کسی که شناخت خدا را به حجاب، مثال و صورت می‌پندارد، در حقیقت او را نشناخته است. این معرفت، چیزی نیست که بتوان برای غیرخدا در آن نقشی قائل شد. معرفت خدا به خدا، آنجاست که غیر، کنار گذاشته می‌شود. اگرچه فرد با اسم، صفت، آیه، نشانه و در حالت گرفتاری و ناامیدی به او متوجّه می‌شود، ولی توجّه در حقیقت، به خود او و با خواست اوست.

پس انسان با مطالعه در آیات خلقت ـ اعم از آیات انفسی و آفاقی ـ به خدا می‌رسد؛ واقعاً به خود خدا متوجّه می‌شود، او را به خود او می‌شناسد و معرّفی در همهٔ این موارد، به واسطهٔ خود او صورت می‌گیرد.

۴. انسان آن‌گاه که به تعریف خدای تعالی نفس خویش را به بنده‌اش، به معرفت او راه یافت، اگر به او ایمان آورد و تسلیم شود و از هرگونه فکر و تصوّر نسبت به ذات او پرهیز کند و با این شرایط، او را به اوصاف و اسم‌هایی که خودش برای خود انتخاب کرده است، بخواند و از او حاجت خویش را طلب کند، در این صورت، می‌توان گفت یکی از موانع مهمّ اجابت دعا، برداشته خواهد شد.

۵. دعاها، عبادت‌ها، توحید، ایمان، اقرار و تسلیم، تنها با وجود چنین معرفتی معنا می‌یابد. تنها با وجود این معرفت است که اسما و صفات (الفاظ و واژه‌های خلق، صنع، آیه و نشانه) معنا پیدا می‌کند و به واسطهٔ آنها، انتقال به خدای واقعی و حقیقی صورت می‌گیرد.

۶. در روایات دیگر خواهیم دید که این تعریف، فعل مستقیم خداست و هیچ انسانی، بلکه هیچ موجودی، نسبت به آن تکلیفی ندارد. پس کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام که «**اعرِفُوا اللهَ بالله**»، بدین معناست که از فکرِ رسیدن به معرفت خدا به طرق دیگر، بیرون آیید و

خود را در طریق تعریف الاهی ـ که از ناحیهٔ خود او برای شما معین شده است ـ قرار دهید. این سخن مانند آن است که شفا دادن مریض، فعل خداست، ولی با این وجود در روایات، به بهره‌گیری از داروهای مختلف امر شده است؛ یعنی خدای تعالی، طبق سنّت خویش، در این موارد، فعل خود را ایجاد می‌کند؛ نه اینکه در ذات این داروها شفا موجود باشد.

۷. تنزیهات و تقدیسات، تنها با وجود چنین معرفتی معنادار می‌شود؛ زیرا اگر انسان به خود خدا معرفتی نداشته باشد، موضوعی برای تنزیه و تقدیس نخواهد بود و معقول نیست که امر مجهول، مورد تنزیه و تقدیس قرار گیرد.

پس بدون وجود آن معرفت، تنزیه و تقدیس بی‌معنا و بی‌فایده خواهد بود و جز لقلقهٔ زبان، حاصلی نخواهد داشت.

۸. تعابیر وارد شده در قرآن، روایات و دعاها و مناجات ائمّهٔ معصومین علیهم‌السلام، تنها با چنین معرفتی، معنا می‌یابند؛ تعابیری همچون: زیارت خدا، لقای خدا، رؤیت خدا، وجدان خدا، وصال خدا، حضور خدا، خطاب به خدا، تکلم با خدا و قرب به خدا و... که در روایات به وفور دیده می‌شود.

روشن است که تنها با عنایت خدای تعالی است که انسان به محضر او شرفیاب می‌شود، با او ارتباط پیدا می‌کند، او را می‌یابد، حضور او را با خودش با تمام وجود احساس می‌کند و به زیارت، لقا و رؤیت او نایل می‌شود. البتّه گمان نشود که معنای این تعابیر، همان معنای متعارفی است که در مخلوقات به کار می‌بریم؛ زیرا روشن است که حتّی در مخلوقات نیز رؤیت و لقا به یک صورت نیست و رؤیت هر چیزی به تناسب خود آن است. هیچ‌گاه مشاهدهٔ امور معنوی به چشم ظاهری صورت نمی‌گیرد.

تکلیف انسان‌ها در همان اوان بلوغ به نماز، روزه و عبادات دیگر، با وجود چنین معرفتی معنا پیدا می‌کند؛ زیرا روشن است که اثبات توحید و یگانگی خداوند سبحان، از طریق براهین منطقی و فلسفی ـ حتّی اگر درست باشد، که نیست ـ کار هر کسی نیست

و به سادگی برای همگان امکان ندارد. با همین معرفت است که ایمان بسیاری از مردم ـ حتّی آنان که در مباحث فقهی به درجهٔ اجتهاد رسیده‌اند، ولی از مباحث فلسفی و کلامی بهرهٔ کافی ندارند ـ معنا می‌یابد، بلکه در موارد فراوانی دیده می‌شود که ایمان آنها قوی‌تر و بالاتر از ایمان فیلسوفان و متکلّمان است؛ زیرا برخی از فیلسوفان و متکلّمان، از معرفت خدای واقعی بهره‌ای اندک دارند و فلسفه و کلامشان، چندان خوف، اطاعت، تسلیم و ایمانی برای آنها به دنبال نمی‌آورد.

توضیح معرفة الله بالله در روایت سدیر صیرفی

بحث از «**معرفة الله بالله**» در حدیثی، بسیار روشن و واضح بیان شده است که در اینجا آن حدیث را نقل کرده، به توضیح آن می‌پردازیم:

امام صادق علیه‌السلام در روایتی ـ که سدیر صیرفی نقل کرده است ـ می‌فرماید:

مَن زَعَمَ أَنَّهُ يَعرِفُ اللهَ بِتَوَهُّمِ القُلُوبِ، فَهُوَ مُشرِكٌ. وَ مَن زَعَمَ أَنَّهُ يَعرِفُ اللهَ بِالِاسمِ دُونَ المَعنَى، فَقَد أَقَرَّ بِالطَّعنِ؛ لأَنَّ الِاسمَ مُحدَثٌ. وَ مَن زَعَمَ أَنَّهُ يَعبُدُ الِاسمَ وَ المَعنَى، فَقَد جَعَلَ مَعَ اللهِ شَرِيكاً. وَ مَن زَعَمَ أَنَّهُ يَعبُدُ المَعنَى بِالصِّفَةِ لا بِالإِدرَاكِ، فَقَد أَحَالَ عَلَى غَائِبٍ. وَ مَن زَعَمَ أَنَّهُ يَعبُدُ الصِّفَةَ وَ المَوصُوفَ، فَقَد أَبطَلَ التَّوحِيدَ؛ لأَنَّ الصِّفَةَ غَيرُ المَوصُوفِ وَ مَن زَعَمَ أَنَّهُ يُضِيفُ المَوصُوفَ إِلَى الصِّفَةِ، فَقَد صَغَّرَ الكَبِيرَ. وَ ما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدرِهِ[1]

... إِنَّ مَعرِفَةَ عَينِ الشَّاهِدِ قَبلَ صِفَتِهِ، وَ مَعرِفَةَ صِفَةِ الغَائِبِ قَبلَ عَينِهِ.

قِيلَ: وَ كَيفَ تُعرَفُ عَينُ الشَّاهِدِ قَبلَ صِفَتِهِ؟

قَالَ: تَعرِفُهُ وَ تَعلَمُ عِلمَهُ وَ تَعرِفُ نَفسَكَ بِهِ وَ لا تَعرِفُ نَفسَكَ بِنَفسِكَ مِن نَفسِكَ، وَ تَعلَمُ أَنَّ مَا فِيهِ لَهُ وَ بِهِ، كَمَا قَالُوا لِيُوسُفَ: ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هذا أَخِي﴾[2]

فَعَرَفُوهُ به وَ لَم يَعرِفُوهُ بِغَيرِهِ وَ لا أَثبَتُوهُ مِن أَنفُسِهِم بِتَوَهُّمِ القُلُوبِ[3]؛

---

۱. سورهٔ زمر، آیهٔ ۶۷.

۲. سورهٔ یوسف، آیهٔ ۹۰.

۳. **تحف العقول**، ص ۳۲۶.

هر کس پندارد که خدا را با افکار عقول خویش می‌شناسد، مشرک است. و هر کس پندارد که خدا را به اسم می‌شناسد نه به معنا، به طعن و افترا اقرار کرده است؛ زیرا اسم، حادث است. و هر کس پندارد که اسم و معنا را می‌پرستد، شریک برای خدا قرار داده است. و هر کس پندارد که معنا را با توصیف می‌پرستد نه به ادراک، حواله به غایب کرده است. و هر کس پندارد که صفت و موصوف را می‌پرستد، توحید را باطل کرده است؛ زیرا صفت، غیر از موصوف است. و هر کس پندارد که موصوف را به صفت اضافه کرده [و نسبت داده است]، بزرگ را کوچک شمرده است و خدا را. چنان‌که حقّ تعظیم اوست. بزرگ نداشته است... .

همانا معرفت خودِ شاهد و حاضر، بر توصیف آن، مقدّم است و شناخت صفت غایب، قبل از حضور آن است.

پرسیدند: چگونه شخص شاهد، پیش از صفتش شناخته می‌شود؟

حضرتش پاسخ داد: او را می‌شناسی و علم او را عالِم می‌شوی[1] و خودت را به او می‌شناسی؛ نه اینکه نفس خویش را به نفس خود و از منبع نفس خویش بشناسی. در این صورت است که می‌فهمی هرچه در خود داری، از آنِ اوست و قائم به اوست؛ همان‌سان که برادران یوسف به او گفتند: «آیا تو یوسفی؟ گفت: من یوسفم و این، برادرم است». پس یوسف را، به خود یوسف شناختند؛ نه به غیر او و از پیش خود و با افکار عقول خویش، او را اثبات نکردند.

امام صادق علیه‌السلام در این روایت، معرفة الله بالله را به وضوح بیان می‌دارد و روشن می‌سازد که منظور از معرفت خدا به خدا، این است که شما خدا را به خود خدا و به تعریف خود او بشناسید؛ همان‌گونه که برادران یوسف، او را به خود او شناختند؛ نه اینکه او را با عقول و افکار و اوهام خویش اثبات کنند.

با دقّت در این تمثیل و تنظیر امام صادق علیه‌السلام، روشن می‌گردد که همهٔ انسان‌ها خدای تعالی را می‌شناسند[2] و این معرفت برای همگان حاصل است و فقط غفلت و فراموشی

---

۱. یعنی به‌واسطهٔ او، عالِم می‌شوی و به علمی که از ناحیهٔ او به تو عطا می‌شود، خلق را ـ و از جمله، نفس خویش را ـ نگاه می‌کنی.

۲. در بحث فطری بودن معرفت خدا روشن خواهیم ساخت که بر اساس محکمات متون دینی، معرفت خداوند

بر انسان‌ها عارض شده است. از این رو، خداوند متعال طبق سنّت خویش با ارائهٔ آیات، بار دیگر آنان را به معرفت خویش تنبّه می‌دهد و متوجّه خود می‌کند؛ چنان‌که برادران یوسف پیش از این برادرشان یوسف را می‌شناختند، امّا بعد از سال‌ها دوری از او، او را فراموش کرده بودند و با یادآوری حضرت یوسف، غفلت و نسیان از آنها برطرف گردید؛ به همین جهت، آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام انسان‌ها را به تفکّر و تدبّر در مخلوقات فرا می‌خوانند و از ایشان می‌خواهند که در حقیقت آنها ژرف بنگرند و با توجّه به خدای تعالی به آنها نظر کنند که چگونه دست قدرت او در همهٔ آنها در کار است.

پس شیوهٔ مورد توجّه ائمّهٔ اطهار علیهم‌السلام (آنچه از سوی خدای تعالی بر بندگان واجب گشته) این است که عقل خویش را در مخلوق به کار گیرند، جهات نیاز و فقر و مخلوقیت آنها را به صورت تحقیقی بیابند و با تفکّر، تدبّر و تعقّل در آنها، خدای خالق و حکیم را در آنها مشاهده کنند؛ یعنی از ناحیهٔ معرفت خدا به سوی خلق توجّه کنند و خلق خدا را به خدا بشناسند و به عبارت دیگر، با توجّه به خدا در خلق او تفکّر و تأمّل کنند، نه اینکه از ناحیهٔ خلق به سوی خدا راه یابند؛ چون تمام خلق به او استوار شده است. اگر انسان‌ها او را بیابند و به او متوجّه شوند، این امر را در خلق به صورت روشن‌تر می‌بینند. هرچه مردم در خلق بیشتر توجّه کنند، آثار خدای معروف خویش را بیش از پیش، در آنها می‌یابند و خدای متعال تجلّی خویش را در این جهت بر آنها می‌افزاید و آیات و علامات خویش را بیشتر برای آنان ظاهر می‌سازد و معلوم است که آیهٔ خدا و آثار او به او برای خلق، آیتیّت و اثرِ او بودن دارد.

آن‌گاه که یوسف خود را به برادران خویش شناساند، آنها یوسف را به خود او شناختند و برادرش را نیز به واسطهٔ او شناختند. در اینجا، شناخت برادر، آیه‌ای دیگر برای تنبّه و توجّه آنان به یوسف گردید؛ معرفت یوسف برای آنها روشن‌تر و آشکارتر شد و غفلت و نسیان به طور کلّی از میان رفت.

تعالی در مراحل مختلف خلقت انسان و موجودات دیگر، صورت گرفته است و انسان پیش از ورود به این دنیا، عوالمی را سپری کرده و در آنها دارای معرفت بوده است.

امام صادق علیه‌السلام بیان می‌دارد که اسم ـ اعمّ از لفظی و غیر لفظی ـ هیچ‌گاه معرّف مسمّا نیست، بلکه معرفت مسمّا باید پیش از معرفت اسم بوده باشد. اسم غیر مسمّاست و از مسمّا هیچ اثری به همراه خود ندارد تا از او حکایت کند؛ زیرا اسم با مسمّا، مغایرت و بینونت تامّ دارد. هیچ وجه اشتراکی میان اسم و مسمّا وجود ندارد. اسم، فقط آیه و علامتی است که خداوند متعال برای توجّه دادن و متنبّه کردن انسان‌ها به معرفت خویش قرار داده است.

نکتهٔ جالب در این روایت، این تعبیر حضرت صادق علیه‌السلام است که می‌فرماید: «**مَن زَعَمَ أنَّهُ يعْبُدُ الْمَعْنَى بِالصِّفَةِ لا بِالإدْرَاكِ فَقَدْ أحَالَ عَلَى غَائِب**»[1]؛ یعنی کسی که پندارد معنا (خود خدا) را به توصیف می‌پرستد، نه به ادراک، حواله به غایب کرده است. چنین کسی خدای غایب را می‌پرستد، نه خدای حاضر و شاهد را. خدای غایب چگونه مورد خطاب عابد قرار می‌گیرد؟! چگونه می‌شود خطاب به معبود غایب گفت: ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ**﴾؟ از حدیث به روشنی می‌فهمیم که خود خدای متعال ـ که معنای الفاظ و اسامی است ـ مورد ادراک قرار می‌گیرد، امّا نه به واسطهٔ اوهام و افکار و حتّی اوهام قلب‌ها، بلکه به معرّفی و تعریف خود او، چنان‌که در روایات فراوان بیان گردید.

شرح حدیث سَدیر در کلام علّامه طباطبایی رحمه‌الله

در ذیل روایت مزبور در تحف العقول، تعلیقهٔ مفصّلی از علّامه طباطبایی درج شده که در آن آمده است:

> **إنّا لو شاهدنا عين زيد مثلاً في الخارج و وجدناه بعينه بوجه مشهوداً، فهو المعروف الّذي ميّزناه حقيقةً عن غيره من الأشياء و وحّدناه واقعا من غير أن يشتبه بغيره. ثمّ إذا عرفنا صفاته واحدة بعد أُخرى، استكملنا معرفته و العلم بأحواله. و أمّا إذا لم نجده شاهدا و توسّلنا إلى معرفته بالصفات، لم نعرف منه إلّا أُموراً كلّيّة لا توجب له تميّزا عن غيره و لا توحيداً في نفسه، كما لو لم نر مثلاً زيدا بعينه و إنّما عرفناه بأنّه إنسان أبيض اللون، طويل القامة، حسن المحاضرة، بقي على الاشتراك حتى نجده بعينه، ثمّ نُطبّق عليه ما نعرفه من**

---

۱. **تحف العقول**، ص۳۲۶.

صفاته و هذا معنى قوله عليه السلام «إنّ معرفة عين الشاهد قبل صفته و معرفة صفة الغائب قبل عينه»...

فالسبيل الحقّ في المعرفة أن يعرف هو أوّلا، ثمّ تعرف صفاته، ثمّ يعرف بها ما يعرف من خلقه لا العكس. و لو عرفناه بغيره لن نعرفه بالحقيقة، و لو عرفنا شيئا من خلقه، لا به، بل بغيره. فذلك المعروف الّذي عندنا يكون منفصلاً عنه تعالى غير مرتبط به، فيكون غير محتاج إليه في هذا المقدار من الوجود. فيجب أن يعرف الله سبحانه قبل كلّ شيء، ثمّ يعرف كلّ شيء بما له من الحاجة إليه حتى يكون حقّ المعرفة و هذا معنى قوله عليه السلام « تعرفه و تعلم علمه...»[1]؛

زمانی‌که ما زید را مثلاً در خارج مشاهده کنیم و شخص او را به صورت حضوری بیابیم، در این صورت است که زید را حقیقتاً متمایز از غیر او می‌شناسیم و شخص او را به وحدت عددی می‌یابیم، بدون اینکه او برای ما با دیگری مشتبه شود.[2] سپس بعد از معرفت حضوری زید، وقتی صفات او را یکی پس از دیگری به صورت روشن می‌شناسیم، معرفت ما نسبت به او و علم ما به احوال او کامل می‌گردد. امّا اگر او را به چشم خویش ندیده باشیم و بخواهیم معرفت او را به واسطهٔ اوصاف به دست آوریم، در این صورت شناخت ما نسبت به او، فقط به عنوان اموری کلّی خواهد بود که موجب تمایز او از دیگری نمی‌شود و وحدت شخصی و عددی او را اثبات نخواهد کرد؛ چنان که اگر ما شخص زید را اصلاً ندیده باشیم و فقط بدانیم که او انسانی سفید رنگ، بلند قامت و زیبا اندام است، در این صورت، او با دیگر انسان‌ها در این اوصاف مشترک خواهد بود، تا اینکه خود او را در خارج ببینیم و این اوصاف را با او انطباق بدهیم. این است معنای عبارت امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «معرفت شخص شاهد، بر صفت او مقدّم است و معرفت صفت غایب، بر شناخت خود او مقدّم است».

---

۱. **تحف العقول**، ص۳۲۷، پاورقی.

۲. یعنی زمانی که وی مقابل دیدگان ما قرار دارد، او را از دیگران تمایز می‌دهیم و اگر شخص دیگری نیز در کنار او و با تمام خصوصیات او موجود باشد، باز هم آن دو را جدای از هم می‌یابیم و خصوصیات مکانی، آن دو را از یکدیگر متمایز می‌کند.

پس راه حق در معرفت خداوند، آن است که ابتدا خود خدا شناخته شود و آن‌گاه صفات او شناخته شود و پس از آن، خلق به او شناخته شود، نه بر عکس.

اگر ما خدا را به غیر او بشناسیم، در حقیقت، او را هرگز نمی‌شناسیم و اگر چیزی از خلق او را، نه به واسطهٔ او، بلکه به غیر او بشناسیم، معرفت ما نسبت به آن شیء، جدا از معرفت خداست و آنچه شناخته‌ایم، هیچ ارتباطی با خدا پیدا نمی‌کند و نیاز او به خدا هرگز معلوم نمی‌شود.[1] پس باید خداوند پیش از هر چیزی شناخته شود و آن‌گاه همهٔ موجودات با تمام نیازهایشان به او شناخته گردد تا معرفت حقیقی تحقق پیدا کند. این است معنای سخن امام علیه‌السلام که فرمود: «تعرفه و تعلم علمه...».

ایشان پس از بیان این نکات در توضیح روایت، تصریح کرده است که این روایت، در حقیقت بیان و توصیفی است برای روایات معرفة الله بالله:

و الحديث مسوق لبيان أنّ الله سبحانه لا يُعرف بغيره حقّ معرفته، بل لو عرف فإنّما يعرف بنفسه و يعرف غيره به. فهو في مساق ما رواه الصدوق في التوحيد بطريقين عن عبدالأعلى عن الصادق علیه‌السلام أنّه قال: «و من زعم أنّه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك... انّما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه...»؛

حدیث در بیان این است که معرفت حقیقی خداوند سبحان، به غیر، تحقّق نمی‌یابد، بلکه اگر شناخته شود، فقط به خود او شناخته می‌شود و دیگران هم به او شناخته می‌شوند. این روایت در سیاق روایتی است که صدوق آن را به دو طریق از عبدالاعلی از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است که فرمود: «و کسی که خیال می‌کند خدا را به حجاب یا صورت یا مثال می‌شناسد، او مشرک است... خدا را می‌شناسد کسی که او را به خودش می‌شناسد؛ پس کسی که خدا را به خودِ او نمی‌شناسد، خدا را نشناخته است...».

پس با توجّه به روایت سدیر و توضیحاتی که بیان شد، روشن گردید که منظور از معرفت

---

۱. توضیح اینکه اگر ما خلق را بدون خدا نگاه کنیم، اموری را می‌بینیم بدون ارتباط با خدا و نیاز آنها به خدا را به هیچ‌وجه درک نمی‌کنیم و همین‌طور آنها را به خدای سبحان نمی‌توانیم ارتباط بدهیم ولی اگر از ناحیه‌ی خدا خلق خدا را بشناسیم، ارتباط آنها را با خدا برقرار می‌کنیم و می‌یابیم که آنها چگونه به خدا قائم‌اند و از آنجا که تقوّم داشتن به مشیّت خدا در حقیقت اشیا نقش اساسی دارد، پس شناخت هیچ چیزی بدون شناخت خدای تعالی و مشیّت او، شناخت حقیقی و عینی آن شیء نخواهد بود.

خدا به خدا، این نیست که انسان با تعقّل و تفکّر در مخلوق و کیفیت خلقت آنها ـ که در حقیقت، آثار و آیات خدایند ـ به خداوند متعال از خود آنها راه یابد؛ یعنی مخلوق، حکایتگری از خدای تعالی داشته باشد؛ به تعبیر دیگر، چنین نیست که آثاری از وجود خداوند متعال در خلق بوده باشد؛ یعنی مخلوق در برخی جهات با خدای متعال اشتراکی داشته باشد؛ مثل وجود داشتن، علم، قدرت، حیات و امثال و نظایر اینها که به عنوان کمالات وجودی طرح می‌شود[۱] و بعد گفته شود که آنچه مخلوق دارد، از خدای تعالی است و او مرتبهٔ بالاتر و کامل‌تر از اینها را واجد است. از این دیدگاه چنین برمی‌آید که وجودی که خالق دارد، عین همین وجود است، ولی در مرتبه‌ای بالاتر یا مفهوم وجود و دیگر اوصافی که از خلق می‌فهمیم، در معنای عامّ آن با خدای متعال اشتراک و اتّحاد دارد. اگرچه مصداق این مفاهیم در مورد خدای تعالی قابل ادراک نیست، ولی اصل آنها به او نیز قابل اطلاق و انطباق است.

اینک می‌گوییم: براساس روایاتی که ذکر شد، این‌گونه معرفت نسبت به خداوند متعال، معرفت خدا نیست، بلکه معرفت مخلوق و غیر خداست.

چهار روایت به ظاهر معارض با روایات معرفة الله بالله

حال که با روایات معرفة الله بالله مقداری آشنا شدیم، لازم است چند روایت ـ که به ظاهر با روایات مذکور مخالفت دارند ـ نقل گردد و معنایی که از آنها مراد و مقصود است، روشن شود.

حدیث «لَیسَ بِإلَهٍ مَن عُرِفَ بِنَفْسِهِ»:

امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

لَیسَ بِإلَهٍ مَن عُرِفَ بِنَفْسِهِ، هُوَ الدَّالُّ بِالدَّلِیلِ عَلَیهِ وَ المُؤدِّي بِالمَعرِفَةِ إلَیهِ[۲]؛

---

۱. در کلمات مرحوم فیض کاشانی و دیگران، این جهت کاملاً مشهود است. این کلمات، در بحث اسماء و صفات، نقد و بررسی می‌شود.

۲. **الاحتجاج**، ج۱، ص۴۷۸؛ **بحارالانوار**، ج۴، ص۲۵۳.

کسی که به خودی خود شناخته شود، خدا نیست. اوست که به دلیل بر خود راهنمایی می‌کند و معرفت بر خود را خود می‌رساند.

ابتدای روایت نفی الوهیت از کسی می‌کند که به خودش شناخته شود. این عبارت، چنین توهّمی پدید می‌آورد که معرفت خداوند، نباید به خود او تحقّق پیدا کند. این معنا با تمام روایاتی که پیش از این نقل گردید، در ظاهر منافات دارد؛ زیرا روایات یادشده دلالت می‌کرد که معرفت خدا فقط به تعریف خودِ او حاصل می‌شود، در حالی‌که این روایت دلالت دارد خدایی که به خود شناخته شود، خدا نیست. با توجّه به روایات فراوانی که دلالت می‌کند برای شناخت خدای تعالی هیچ ابزاری در اختیار انسان گذاشته نشده است، می‌توان گفت که معنای این حدیث همان است که در ترجمهٔ آن ذکر شد.

توضیح: هر چیزی که به خودی خود و بدون تعریف و معرّفی از ناحیهٔ خودش، برای غیر، قابل شناخت باشد، خدا نیست؛ یعنی اموری که بدون هیچ‌گونه تعریف و معرّفی از سوی خودشان مورد شناخت دیگران قرار می‌گیرند، خدا نیستند. ذیل روایت همین معنا را به روشنی تأیید می‌کند که خدا باید به واسطهٔ تعریف و معرفی خود او شناخته شود، نه اینکه انسان‌ها بتوانند از پیش خود ـ بدون اینکه از ناحیهٔ خدای سبحان تعریفی صورت بگیرد ـ او را بشناسند. اصولاً چنان که گفتیم، معرفت خداوند به غیر، صحیح نیست. فقط معرفتی از خداوند صحیح است که توسّط خود او صورت بگیرد.

پس روشن است که اگر غیری در معرفت خداوند متعال، دخالت و نقش داشته باشد، باز بدان معنا نیست که آن غیر، در معرّفی و تعریف خداوند سبحان استقلالی دارد، بلکه خدای سبحان به ارادهٔ خود و طبق سنّت حکیمانهٔ خویش، معرفت خویش را به واسطهٔ آن غیر، برای اشخاص تحقّق می‌بخشد؛ چنان‌که توضیح آن گذشت. ذیل روایت مورد بحث نیز، به همین امر صراحت دارد که آیات و نشانه‌ها و ادلّهٔ خدای سبحان در خلق، همه به واسطهٔ او جنبهٔ آیتیت و نشانه بودن دارند و استقلالی در معرّفی خداوند ندارند؛ یعنی چنین نیست که در ذات آنها امری بوده باشد که خداشناسی را به همراه آورد و این آیات،

نسبت به خدای سبحان بالاستقلال حکایتگری داشته باشند. اضافه بر اینکه هیچ کس تا کنون مدّعی شناخت خدای تعالی با ابزار ادراکی خویش اعم از حواس، عقل، وهم و حتّی به علم حضوری وجدانی نشده است و همهٔ عالمان و اندیشمندان متألّه، در نهایت، طریق معرفت خدای تعالی را معرفت بالوجه دانسته و معرفت حقیقت خدای تعالی را نفی کرده‌اند. این امری است که بشر در نهایت تلاش فکری خویش در پی دریافت معارف الاهی توسّط پیامبران بدان دست یافته است.

این در حالی است که پیامبران الاهی در تعالیم خویش، معرفت خدای تعالی را برای بشر، فطری دانسته و آنها را از بکارگیری هرگونه ابزار ادراکی در تبیین و توضیح آن، نهی کرده‌اند؛ امّا خدای تعالی انسان را از معرفت و درک خویش محروم نساخته و خود را به آنها معرّفی کرده و از آنها بر رعایت و تحفّظ شأن و جایگاه خداوندگاری‌اش، عهد و پیمان گرفته است. تنها وظیفه‌ای که انسان در این دنیا در قبال خدای تعالی دارد، این است که تمام تلاش و همّت خویش را در عبودیّت و بندگی او صرف کند و همواره تمام دارایی خویش را در خدمت مولایش بکار گیرد و بداند که بهترین و بالاترین خدمتی که می‌تواند به مولایش بکند، آن است که هیچ‌گاه از حریم ولایت او فاصله نگیرد و تمام فکر و اندیشهٔ خویش را در بودن با او و رعایت شأن مولویّت و عظمت او قرار دهد و اگر بخواهد در نعمت‌ها و مخلوقات الاهی تحقیق کند، باید سرآغاز تحقیقش با نام خدا باشد و نهایت آن، سپاس و قدردانی از وی.

حدیث «كُلُّ مَعْروفٍ بِنَفْسِهِ مَصنوعٌ»:

امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید:

> **فَلَيسَ اللهَ عَرَفَ مَن عَرَفَ بِالتَّشبيهِ ذاتَهُ وَ لا إيّاهُ وَحَّدَ مِن اكتَنَهَهُ، وَ لا حَقيقَتَهُ أَصابَ مَن مَثَّلَهُ... وَ لا إيّاهُ أَرادَ مَن تَوَهَّمَه. كُلُّ مَعْروفٍ بِنَفْسِهِ مَصنوعٌ**[1]؛
>
> کسی که ذات خدا را با تشبیه شناخته باشد، او را نشناخته است. کسی که در پی احاطه به کُنه او باشد، او را به یگانگی یاد نکرده است.[2] کسی که برای او مِثلی قرار

---

۱. **التوحید**، ص۳۵.

۲. زیرا چیزی که انسان به او احاطهٔ علمی پیدا کند، در حقیقت، آن را معقول و مُدرَک به عقل خویش قرار داده است و هرچه به عقل درک شود، عقل می‌تواند نظیری برای آن ایجاد کند.

داده باشد، به حقیقت او نرسیده است ... کسی که او را به وهم خویش درآورده باشد، او را قصد نکرده است. هر چیزی که به خودی خود شناخته شده باشد، مصنوع است.

این حدیث نیز مانند حدیث پیشین، با آنچه در معرفة الله بالله ذکر شد، مخالفت ندارد. مقصود این است که خدای سبحان، بدون تعریف و معرّفی خویش، قابل شناخت نیست و کسی که بدون تعریف و معرّفی از سوی خودش قابل شناخت باشد، مصنوع است؛ نه خدا.

در توضیح جملهٔ «**کلّ معروف بنفسه مصنوع**»، در پاورقی توحید صدوق، کلامی از مرحوم سید هاشم حسینی تهرانی آمده است که ذکر می‌گردد:

أي: كلّ ما عُرِف بذاته و تصوّر ماهيّته، فهو مصنوع. و هذا لا ينافي قول أميرالمؤمنين عليه السلام «يا من دلّ على ذاته بذاته» و لا قول الصادق عليه السلام: «اعرِفُوا اللهَ بِاللهِ»، لأنّ معنى ذلك أنّه ليس في الوجود سبب لمعرفة الله تعالى إلّا الله، لأنّ الكلّ ينتهي إليه، فالباء هنا للإلصاق و المصاحبة؛ أي كلّ معروف بلصوق ذاته و مائيّته و مصاحبتها لذات العارف بحيث أحاط به إدراكاً فهو مصنوع و هنالك للسببيّة[1]؛

یعنی: آنچه به ذات خود و به تصوّر ماهیّتش شناخته شود، مصنوع است. و این با فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام منافات ندارد که می‌فرماید: «ای کسی که به ذات خویش بر ذات خویش دلالت می‌کند» و با سخن امام صادق علیه السلام نیز منافات ندارد که می‌فرماید: «خدا را به خدا بشناسید.»؛ زیرا معنای این دو جمله، آن است که در وجود و هستی، برای معرفت خدا جز خود او سببی وجود ندارد؛ زیرا همه به سوی او منتهی است. پس «باء» در اینجا [کل معروف بنفسه فهو مصنوع] به معنای الصاق و مصاحبت است؛ یعنی هر چیزی که با چسبیدن ذات و ماهیّتش به ذات عارف و مصاحبت با او، به گونه‌ای معروف شود که عارف به آن ادراک تامّ و احاطه یابد، مصنوع است. و «باء» در آنجا [یا من دلّ علی ذاته بذاته] برای سببیّت است.

این سخن نیز بر آنچه تاکنون گفتیم، تأکید دارد. معرفت خدای سبحان (معرفت

---

۱. **التوحید**، ص۳۵.

خود خدا و نفس خدا که همان خدای واقعیِ عینی است)، تنها به واسطهٔ خود او صورت می‌گیرد. این بدان معنا نیست که عارف به ذات خدای سبحان، ادراک تامّ و تمام و احاطهٔ عقلی پیدا می‌کند، بلکه چنان‌که خواهیم گفت، این معرفت از آنجا به دست می‌آید که خداوند متعال نفس خویش را به بندگانش معرّفی می‌کند؛ یعنی این معرّفی، فعل خدای سبحان است. این امری نیست که با عقل و دیگر قوای ادراکی بتوان به آن رسید یا به کمک اوصاف و معانی که از خلق درک و فهمیده می‌شود، بیان کرد. از سویی، وظیفهٔ انسان در قبال آن، جز تسلیم، اذعان و تصدیق و ایمان، چیز دیگری نیست.

این معرفت به خلاف شناخت مخلوقات است. زمانی‌که انسان به واسطهٔ خدای سبحان و با کمک قوای خویش به ادراک مخلوقات راه یافت، می‌تواند آنچه را درک کرده است، تجزیه و تحلیل کند و دربارهٔ آن، تفکّر و تعقّل ورزد و حتّی به آنها احاطهٔ علمی یابد؛ امّا در معرفت خدای سبحان به خود او، چنین حقّی برای کسی وجود ندارد که دربارهٔ آنچه از خدای سبحان به تعریف خود او شناخته است، تفکّر و تعقّل کند و به بیان عقلی بپردازد؛ زیرا هرچه انسان تلاش کند تا به وسیلهٔ عقل از آن (معرفت خداوند) گزارش دهد و توصیف کند، بیانگر آن نخواهد شد. پس عقل به هیچ وجه به خدای سبحان راه ندارد، حتی بعد از آنکه او خود را به موجود عاقل معرّفی کند.

توضیح آنکه انسان به کمک قوای ادراکی و با وجود شرایط طبیعی لازم برای درک اشیاء، آنها را می‌شناسد؛ مثلاً اگر انسان چشم خود را بگشاید و به شیئی توجّه کند و دیگر شرایط طبیعی لازم برای دیدن نیز وجود داشته باشد، شناخت رنگ و امثال آنها حاصل خواهد شد. در معقولات نیز چنین است؛ اگر شرایط تعقّل هموار گردد، آنها به عقل شناخته می‌شوند.

پس مقصود از این دو حدیث آن است که خداوند سبحان چنین نیست که به قوای ادراکی انسان شناخته گردد، حتّی بعد از آنکه او نفس خویش را به بندگانش بشناساند؛ چرا که او فوق تمام قوای ادراکی است. پس در مورد خداوند متعال، وجود قوای ادراکی و

هموار بودن تمام شرایط شناخت در مراتب بسیار والا نیز به هیچ وجه منجرّ به شناخت خدا نمی‌گردد، بلکه شناخت خدا فقط باید از ناحیهٔ خود او و به لطف، عنایت، فضل و احسان او حاصل شود، نه با مفاهیم و عناوین عالی و عامّ عقلی بشری.

حدیث «مَنْ لَمْ یَجْعَلْ مِن مَعرِفَةِ إدرَاکِهِ...»:

امام سجّاد علیه‌السلام بعد از ذکر آیهٔ شریفه ﴿**وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصُوها**﴾[1] در دعای خود به پیشگاه الاهی عرضه می‌دارد:

سُبحَانَ مَنْ لَمْ یَجْعَلْ فِي أَحَدٍ مِن مَعرِفَةِ نِعَمِهِ إلّا المَعرِفَةَ بِالتَّقْصِیرِ عَنْ مَعْرِفَتِهَا، کَمَا لَمْ یَجْعَلْ فِي أحَدٍ مِنْ مَعْرِفَةِ إدرَاکِهِ أَکثَرَ مِنَ الْعِلْمِ أَنَّهُ لا یُدْرِکُهُ. فَشَکَرَ جَلَّ وَ عَزَّ مَعْرِفَةَ الْعَارِفِینَ بِالتَّقْصِیرِ عَنْ مَعْرِفَةِ شُکْرِهِ فَجَعَلَ مَعْرِفَتَهُمْ بِالتَّقْصِیرِ شُکْراً، کَمَا عَلِمَ عِلْمَ الْعَالِمِینَ أَنَّهُمْ لا یُدْرِکُونَهُ فَجَعَلَهُ إیمَاناً، عِلْماً مِنْهُ أَنَّهُ قَدَّرَ وُسْعَ الْعِبَادِ، فَلا یُجاوِزُونَ ذَلِکَ، فَإِنَّ شَیْئاً مِنْ خَلْقِهِ لا یَبْلُغُ مَدَى عِبَادَتِهِ. وَ کَیْفَ یُبْلغُ مَدَى عِبَادَتِهِ مَنْ لا مَدَى لَهُ وَ لا کَیْفَ؟! تَعَالَى اللهُ عَنْ ذَلِکَ عُلُوّاً کَبِیراً[2]؛

منزّه است خدای تعالی که برای احدی، از معرفت نعمت‌هایش جز احساسِ کوتاهی در برابر شناخت آنها قرار نداده است؛ چنان‌که برای احدی، از شناخت ادراک خویش، بهره‌ای بیشتر از علم به اینکه او را درک نمی‌کنند، قرار نداده است. پس خدای تعالی شناخت و اعتراف بندگان به تقصیر در معرفتِ شکرِ خود را شکر گزارده است. خداوند، معرفت آنها نسبت به عجز و ناتوانی خویش از شکرِ خود را «شکر» به حساب آورده است؛ همان‌سان که از علمِ عالمان به اینکه او را نمی‌شناسند، آگاه است و آن را ایمان قرار داده است؛ زیرا خداوند می‌داند که توان بندگان، محدود است و به فراتر از آن، راه ندارند؛ چرا که هیچ‌یک از آفریدگانش به حقیقت عبادتش نمی‌رسد. چگونه می‌شود به حقیقت عبادت او راه یافت، در صورتی‌که حدّ و چگونگی برای او نیست؟! خداوند، متعالی و بزرگ است از اینکه کسی به حقیقت او راه یابد.

---

۱. سورهٔ ابراهیم علیه‌السلام، آیهٔ ۳۴.

۲. **الکافی**، ج۸، ص۳۹۴. ر.ک: **صحیفهٔ سجّادیّه**، ص۲۵؛ **تحف العقول**، ص۲۸۳؛ **بحار الانوار**، ج ۷۸، ص۱۴۲.

با بیانی که گفته شد، روشن گردید که این حدیث شریف نیز با «معرفت خدا به خدا» هیچ تنافی ندارد؛ زیرا معلوم شد که تحقّق معرفت بندگان به خودِ خدا توسّط خود او، فعل خداست. فعل خدا در حدّ قوای ادراکی انسان نمی‌گنجد و به هیچ وجه به بیان عقلی، تبیین و تشریح نمی‌شود. به این نکته در روایات این باب و روایات باب معرفت فطری تصریح شده است که اگر چنین فعلی از خدای سبحان صورت نمی‌گرفت، انسان به هیچ وجه، نسبت به خدای سبحان معرفت پیدا نمی‌کرد و در نتیجه، عبادتی تحقّق نمی‌یافت؛ به همین جهت، در روایات فراوانی تصریح شده است که انسان‌ها به معرفت خدا مکلّف نشده‌اند و به عهدهٔ خداست که خود را به آنها معرّفی کند.[1]

پس این حدیث نیز تصریح دارد که انسان به خودی خود و بدون هیچ‌گونه تعریفی از سوی خدای تعالی توان درک و رسیدن به خدا را ندارد، بلکه حتّی بعد از رسیدن به معرفت خدا با تعریف او نیز هیچ شخصی توان بکارگیری ابزار ادراکی خویش و تجزیه و تحلیل آن را ندارد. بدیهی است اینکه یادآوری می‌کند که همه از درک و آگاهی به او اظهار ناتوانی می‌کنند، به یقین نسبت به کسانی است که معرفت خدا را به تعریف خود او دارند و این سخن را با توجّه به آن برزبان جاری می‌کنند؛ یعنی با وجود اینکه خدا را می‌شناسند، ولی باز می‌گویند: خدایا نمی‌توانم تو را بشناسم. پس روشن شد شناختی که نسبت به خدا اثبات می‌شود، غیر از آن است که نفی می‌شود. شناخت مثبت، شناخت فطری است و شناخت منفی، فکری و تعقّلی بودن آن است.

حدیث «لا یَبلُغُ أَحَدٌ کُنهَ مَعرِفَتِهِ»:

ابن ابی جمهور احسایی در عوالی اللئالی از پیامبر گرامی اسلام علیه‌السلام به صورت مرسل روایت کرده است:

روي عن النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله أنّه قال: لَو عَرَفْتُمُ اللهَ حَقَّ مَعرِفَتِهِ، لَزایَلَت بِدُعائِکُمُ الجِبالُ الرّاسِیاتُ. وَ لا یَبلُغُ أَحَدٌ کُنهَ مَعرِفَتِهِ.

---

۱. از جمله، بنگرید: **الکافی**، ج۱، ص۱۶۲.

فَقِيلَ: وَ لا أَنْتَ يا رَسُولَ اللهِ؟

قَالَ: وَ لا أَنَا. اللهُ أَعْلى وَ أَجلّ أَنْ يَطَّلِعَ أَحَدٌ عَلى كُنْهِ مَعْرِفَتِهِ.

و لهذا قال في دعائه:

يَا مَنْ لا يَعْلَمُ مَا هُوَ إِلا هُو

وَ قال: سُبْحانَكَ ما عَرَفْناكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ؛

اگر خدا را چنان‌که حقّ معرفت اوست می‌شناختید، با دعای شما کوه‌های استوار و ثابت از جا کنده می‌شد و هیچ کس به کنه معرفت خدا نمی‌رسد.

سؤال شد: ای رسول خدا [حتّی] شما نیز؟

فرمود: من نیز نه [به کُنه معرفت خدا نمی‌رسم]. خداوند، والاتر و بزرگ‌تر از آن است که کسی به کنه معرفت او برسد.

و به همین جهت است که در دعا عرض می‌کرد:

ای آنکه ماهیّتش را جز خودش کسی دیگر نمی‌داند.

و می‌گفت: خداوندا! پاک و منزّهی، ما تو را به حق معرفتت نشناختیم.

در مباحث قبلی اشاره شد که معرفت خداوند سبحان فعل اوست و به عهدهٔ اوست که خود را بر بندگانش معرّفی کند. وظیفهٔ بنده در برابر معرفت خداوند سبحان، تسلیم، اقرار، ایمان و اذعان به آن معرفتی است که از بارگاه الاهی برایش می‌رسد؛ به همین جهت، هر کس که طاعت و عبودیتش نسبت به مولی و مالکش بیشتر باشد، معرفتش نسبت به او زیادتر خواهد شد. بندگان، از این طریق به او نزدیک می‌شوند و در نتیجه، به علم و معرفت بالایی نسبت به مولایشان و از طریق او نسبت به خلق دست می‌یابند؛ از این رو، وقتی معاویةبن‌وهب با جمعی از یاران خود به محضر امام صادق علیه‌السلام شرفیاب شد، از ایشان پرسید:

ای فرزند رسول خدا! دربارهٔ روایتی که نقل شده است که «پیامبر، خدا را دید.»، چه می‌فرمایید؟ خدا را به چه صورتی دید؟

و نیز در مورد حدیثی که نقل می‌کنند: «مؤمنان در بهشت، خدایشان را می‌بینند»، چه

می‌فرمایید؟ به چه صورتی او را می‌بینند؟ حضرت فرمود:

يَا مُعَاوِيَةُ! مَا أَقْبَحَ بِالرَّجُلِ يَأْتِي عَلَيْهِ سَبْعُونَ سَنَةً أَوْ ثَمَانُونَ سَنَةً، يَعِيشُ فِي مُلْكِ اللهِ وَ يَأْكُلُ مِنْ نِعَمِهِ، ثُمَّ لا يَعْرِفُ اللهَ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ.

ثُمَّ قَالَ عليه‌السلام يَا مُعَاوِيَةُ! إِنَّ مُحَمَّداً صلى‌الله‌عليه‌وآله لَمْ يَرَ الرَّبَّ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بِمُشَاهَدَةِ الْعَيانِ. وَ إِنَّ الرُّؤيَةَ عَلَى وَجْهَيْنِ: رُؤيَةُ الْقَلْبِ وَ رُؤيَةُ الْبَصَرِ. فَمَنْ عَنَى بِرُؤيَةِ الْقَلْبِ فَهُوَ مُصِيبٌ. وَ مَنْ عَنَى بِرُؤيَةِ الْبَصَرِ، فَقَدْ كَفَرَ بِاللهِ وَ بِآيَاتِهِ[1]؛

ای معاویه! چه بد است که بر شخصی هفتاد یا هشتاد سال بگذرد و در ملک خدا زندگی کند و از نعمت‌های خدا بهره گیرد، امّا خدا را به حقّ معرفتش نشناسد!!

سپس فرمود: ای معاویه! همانا محمّد صلى‌الله‌عليه‌وآله، خدای تعالی را به چشم ندید. رؤیت به دو صورت است: رؤیت قلبی و رؤیت به چشم. کسی که به رؤیت قلبی قائل باشد، به حق دست یافته است؛ امّا کسی که به رؤیت چشم معتقد باشد، به خدا و آیات او کافر شده است.

در این حدیث شریف، حقّ معرفت خداوند سبحان اثبات شده است. در حدیث دیگری از امام صادق عليه‌السلام نقل شده است که فرمود:

إِنَّ لِمحِبِّينَا فِي السِّرِّ وَ الْعَلانِيَةِ عَلامَاتٍ يُعْرَفُونَ بِهَا.

قَالَ الرَّجُلُ: وَ مَا تِلْكَ الْعَلامَاتُ؟

قَالَ: تِلْكَ خِلالٌ أَوَّلُهَا أَنَّهُمْ عَرَفُوا التَّوْحِيدَ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ وَ أَحْكَمُوا عِلْمَ تَوْحِيدِهِ[2]؛

دوستان ما در نهان و آشکار نشانه‌هایی دارند که به واسطهٔ آنها شناخته می‌شوند.

شخصی پرسید: این نشانه‌ها چیست؟

حضرت فرمود: اینها ویژگی‌هایی است. نخستین آنها آنکه آنان توحید را به حقّ معرفت می‌شناسند و علم توحید الاهی را محکم و استوار کرده‌اند.

بنابراین، حقّ معرفت خداوند سبحان در مورد اشخاص، به اندازهٔ درجات ایمان آنها

---

۱. **بحارالانوار**، ج۴، ص۵۴.

۲. **بحارالانوار**، ج۶۸، ص۲۷۵.

بستگی دارد. در حدیثی از پیامبرﷺ دربارهٔ سرلوحهٔ علم پرسیدند. حضرت در جواب فرمود: «**مَعْرِفَةُ اللهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ**».

پرسیدند: معرفت خدا به حقّ معرفتش چیست؟

حضرت فرمود:

تَعْرِفُهُ بِلامِثْلٍ وَ لا شِبْهٍ وَ لا نِدٍّ وَ أَنَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ ظَاهِرٌبَاطِنٌ أَوَّلُ آخِرٌ، لا كُفْوَلَهُ وَ لا نَظِيرَ. فَذَلِكَ حَقُّ مَعْرِفَتِه[1]؛

خدا را بدون مِثل، شبیه و ضد بشناسی و [معتقد شوی به] اینکه خدا واحد و احد، ظاهر و باطن، اوّل و آخر است و بی‌همتاست و نظیری ندارد. این است حقّ معرفت خدای سبحان.

در حدیث دیگری آمده است:

يَا عَلِيُّ! مَا عَرَفَ اللهَ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ غَيْرِي وَ غَيْرُكَ. وَ مَا عَرَفَكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ غَيْرُاللهِ وَ غَيْرِي[2]؛

ای علی! کسی خدا را به حقّ معرفتش جز من و تو نشناخت و تو را به حقّ معرفتت، جز خدا و من نشناخت.

بنابراین، مراد از نرسیدن به حقّ معرفت خداوند سبحان در روایت ابن‌ابی‌جمهور و احادیث مشابه، این است که انسان‌ها در معرفت خداوند سبحان، فقط به معرفت عقلی اکتفا کنند؛ زیرا روشن است که به وسیلهٔ عقل بشری و اصطلاحی، جز عناوین کلّی و مفاهیم عام چیزی عاید انسان نمی‌شود. در روایات دیگر که حقّ معرفت خدا مورد تصدیق قرار گرفته است، منظور معرفتی است که باید با ایمان و اطاعت از او و با عبودیت کامل و پیروی از فرامین الاهی به آن رسید. این عبودیت و اطاعت زمانی در انسان، کامل و صحیح است که وقتی از وی دربارهٔ معبودش پرسند، با توجّه به معرفتی که از او یافته است، او را از همهٔ آنچه در مخلوق می‌بیند، تنزیه کند، هیچ‌گاه در مورد او تفکّر، تعقّل و

---

۱. **التوحید**، ص۲۸۵.

۲. **بحارالانوار**، ج۳۹، ص۸۴.

توهّم نکند و حتّی اوصافی را که او برای خود به عنوان آیه و علامت قرار داده است، موهوم و معقول خویش نکند. در حدیث مفضّل به این امر اشاره شده است:

فَإِنْ قَالُوا: فَأَنْتُمُ الْآنَ تَصِفُونَ مِنْ قُصُورِ الْعِلْمِ عَنْهُ وَصْفاً حَتَّى كَأَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومٍ.
قِيلَ لَهُمْ: هُوَ كَذَلِكَ مِنْ جِهَةٍ، إِذَا رَامَ الْعَقْلُ مَعْرِفَةَ كُنْهِهِ وَ الْإِحَاطَةَ بِهِ. وَ هُوَ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى أَقْرَبُ مِنْ كُلِّ قَرِيبٍ، إِذَا اسْتُدِلَّ عَلَيْهِ بِالدَّلَائِلِ الشَّافِيَةِ. فَهُوَ مِنْ جِهَةٍ كَالْوَاضِحِ لَا يَخْفَى عَلَى أَحَدٍ وَ هُوَ مِنْ جِهَةٍ كَالْغَامِضِ لَا يُدْرِكُهُ أَحَدٌ. وَ كَذَلِكَ الْعَقْلُ أَيْضاً ظَاهِرٌ بِشَوَاهِدِهِ [بِشَوَاهِدِهِ] وَ مَسْتُورٌ بِذَاتِهِ[1]؛

اگر بگویند: شما قصور بشر از رسیدن به خدا را چنان توصیف کردید که گویا انسان، خدا را به هیچ وجه نمی‌تواند بشناسد.

در جواب گفته می‌شود: این سخن، از آن جهت درست است که انسان به عقل خویش بخواهد به کنه او راه یابد و بر او احاطهٔ علمی داشته باشد؛ ولی خدا از جهت دیگر، از هر چیزی به انسان نزدیک‌تر است، و آن، زمانی است که به وسیلهٔ دلیل‌های صحیح به او راهنمایی گردد. پس او از جهتی آن‌گونه واضح و روشن است که بر احدی پوشیده نیست و از جهتی آن‌گونه غامض و دشوار است که احدی درکش نمی‌کند. عقل نیز همین‌گونه است: به شواهدش ظاهر است، ولی ذاتاً مستور است.

امام علیه‌السلام در این حدیث شریف به خوبی بیان کرده است که خدایی که عقل از رسیدن به او عاجز و ناتوان است، از جهت دیگر، روشن و واضح است، به گونه‌ای که احدی در او شکّ و شبهه ندارد و آن در جایی است که به او از طریق صحیح، استدلال و راهنمایی شود.

جالب آن است که امام علیه‌السلام در این حدیث برای اینکه مخاطب را به حقیقت امر نزدیک سازد، عقل را به عنوان مَثَل در مورد معرفت خداوند سبحان بیان می‌دارد؛ گویی امام معصوم علیه‌السلام می‌خواهد به مخاطب بفهماند: مپندارید که همه چیز را باید به حیطهٔ شناخت عقلی خویش درآورید و بخواهید با عقل محدود خود به خدای حقیقی و واقعی راه یابید؛ زیرا هرچه شما در حدّ عقل خویش بشناسید، معقول شما خواهد شد، نه خالق

---

۱. **بحارالانوار**، ج۳، ص۱۴۹.

آن. در مورد عقل نیز، امر از این قرار است: عقل را باید با توجّه موضوعی به خود آن بشناسید؛ یعنی عقل را نباید معقول خود نمایید؛ زیرا اگر عقل را معقول خود کنید، دیگر نه عقل شما، بلکه معقول شما خواهد بود؛ یعنی همان‌گونه که عقل به خود عقل شناخته می‌شود، خدا نیز به خود او باید شناخته شود و چنان که عقل نباید معقول و متصوّر گردد، خدا نیز نباید به هیچ وجه معقول و متصوّر انسان واقع شود.

در این حدیث شریف، به همان نکته‌ای که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و شاگردان ایشان تذکّر داده و علم و عقل را مَثَل اعلای الاهی شمرده‌اند، اشاره و تصریح شده است. منظور ایشان از مَثَل اعلی، صفت، نعت و آیهٔ عظمای خداوند سبحان است.[1]

بنابراین، همان‌سان که شناخت عقل به وجدان خود عقل صورت می‌گیرد، معرفت خداوند سبحان نیز به وجدان خودِ او تحقّق می‌یابد. البتّه این دو وجدان، شبیه هم نیستند، بلکه ـ چنان‌که گفتیم ـ عقل و علم، برای خدایی که هیچ شبیه و نظیری ندارد به عنوان آیه و نشانه است.

دیدگاه دانشمندان شیعه در معنای معرفة الله بالله

در بحث پیشین، متن روایاتی را که در آنها معرفت خدای تعالی به صورت انحصاری به

---

۱. مرحوم میرزا مهدی اصفهانی بعد از توضیح دربارهٔ معرفت نور علم می‌نویسد: «**إذا عرفت ذلک ظهر لک أنّ العلم آیة الله الکبری و مَثَله الأعلی**». (**معارف القرآن**، ج۲، ص۶۴۶)؛
آن‌گاه که این مطلب را شناختی، برای تو روشن می‌شود که علم، آیه و نشانهٔ بزرگ خداوند و مَثَل اعلی برای اوست.
مرحوم شیخ مجتبی قزوینی نیز می‌فرماید:
از بیانات گذشته ظاهر شد که نور علم و عقل، آیت و علامت (صفت) ذات مقدّس ربوبی است؛ زیرا که مدرکات، معقولات و معلومات منوّرند بنور علم و نور علم، منوّر است بذات خود؛ [پس] معلوم و معقول نشود؛ [زیرا] معلومیت، مخالف ذات اوست و ظاهر است بظهور خود؛ پس نتوان بغیر خود آن را تعریف کرده و شناخت تعریف و بیان حقیقت او بغیرش، اضلال و جهل است و این نور، آیت است برای ذات مقدّس که نتوان ذات مقدّس را توصیف کرد بغیر او؛ زیرا آنچه به علم ادراک شود، غیر علم است و نور علم، مخلوق و غیر ذات مقدّس است، پس، خالق آن برتر است از ادراک. چگونه توان او را بغیر ذات او معرّفی نمود. (**بیان الفرقان**، ج۱، ص۷۷)

تعریف خدای تعالی وابسته دانسته شده است، نقل کردیم و در بخش‌های بعدی، آیات قرآن کریم و روایاتی که دلالت می‌کنند معرفت خدای تعالی، فعل خود اوست و معرفت خدا، فطری بشر است را نقل خواهیم کرد؛ امّا پیش از ورود به دو بحث یاد شده، ابتدا به دیدگاه‌های عالمان شیعه دربارهٔ معنای روایات معرفة الله بالله، با در نظر گرفتن تقدّم زمانی، می‌پردازیم:

۱. شیخ صدوق رحمة الله علیه (م ۳۸۱ هـ.ق)

ایشان در توضیح احادیث معرفت خدا به خدا می‌نویسد:

القول الصَّواب في هذا الباب هو أن يقال: عَرَفنا اللهَ باللهِ، لأنّا إن عَرَفناه بعقولنا فهو عزّوجلّ واهبُها و إن عَرَفناه عزّو جلّ بأنبيائه و رسله و حُجَجِه فهو عزّو جلّ باعِثُهم و مُرسِلُهم و مُتَّخِذُهم حُجَجا و إن عَرَفناه بأنفسنا فهو عزّو جلّ مُحدِثُها، فبه عَرَفناه[1]؛

سخن صحیح در این باب، آن است که گفته شود: ما خدا را به خدا شناختیم؛ زیرا اگر او را به عقل خویش بشناسیم، عقل را او به ما داده است. اگر او را به پیامبران، رسولان و حجّت‌هایش بشناسیم، خدا آنها را برای ما مبعوث کرده، فرستاده و حجّت قرار داده است و اگر او را به خودمان بشناسیم، خداست که ما را ایجاد کرده است؛ پس در همه این صورت‌ها، خدا را به خود او شناختیم.

با توضیحی که در کلام مرحوم کلینی داده شد، معلوم می‌شود که سخن مرحوم صدوق نیز با ظاهر احادیث معرفة الله بالله تطبیق نمی‌کند؛ پس لازم است برای رفع ید از معنای ظاهریِ احادیث، قرینه‌ای ارائه گردد. با توجّه به روایات باب و توضیحاتی که داده شد، نه تنها قرینه‌ای برای رفع ید از معنای ظاهری احادیث یادشده وجود ندارد، بلکه قرائنی برای تثبیت معنای ظاهری آنها وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود؛ از جمله:

الف ـ روایت سدیر صیرفی که به وضوح، معنای احادیث مورد نظر را بیان می‌کرد.

ب ـ روایاتی که دلالت می‌کند بر اینکه معرفت خدا، فطری است و این معرفت به صورت شهودی در عوالم پیشین تحقّق پیدا کرده است.

---

۱. **التوحید**، ص۲۹۰.

ج ـ روایاتی که بر رؤیت، لقا و زیارت خدای تعالی دلالت دارد که در ابواب مختلف به وفور یافت می‌شود.

روشن است که همهٔ اینها در صورتی معنای معقول پیدا می‌کند که ما خدا را به خود او شناخته باشیم، نه به اثبات عقلی یا تعبّد از معصوم و امثال اینها؛ زیرا پیامبران و حجّت‌های الاهی زمانی رسول و حجّت خدا بودنشان ثابت می‌شود که خدای تعالی پیش از آنها شناخته شده باشد، نه اینکه شناخت خدا به واسطهٔ آنها تحقّق پیدا کند؛ در غیر این صورت، شناخت نبی و رسول، دچار مشکل می‌شود. دعای معروف «اللهمّ عرّفني نفسك...» نیز به این امر تصریح دارد که شناخت رسول به شناخت خدا تحقّق می‌یابد. در روایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام دیدیم که آن حضرت صریحاً فرمود: من پیامبر را به خدا شناختم، نه خدا را به پیامبر. البتّه روایاتی که می‌گوید: «بنا عرف الله»، در آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت.

نیز روشن است که عقل با وجود اینکه، موهبت عظیم و ارزشمند الاهی بر انسان‌هاست، در شناخت خدای تعالی ـ بدون اینکه تعریفی از ناحیهٔ خود خدای سبحان صورت بگیرد ـ عاجز و ناتوان است. البتّه چنان‌که گفتیم، عقل بعد از تعریف نیز به هیچ وجه، خدا را معقول و مُدرَک خویش نمی‌کند. تعریف به گونه‌ای نیست که انسان، معرفت و احاطهٔ عقلی به خداوند سبحان پیدا کند. روایات فراوانی که انسان را از تفکّر و تکلّم دربارهٔ خدا باز می‌دارد، همین نکته را می‌رساند که بندگان نباید دربارهٔ خداوند سبحان به تعقّل و تفکّر بپردازند؛ زیرا که عقل به آنجا راه ندارد و آنجا برای عقل، تاریکی محض است. عقل، نوری راهگشا و راهنماست؛ ولی غیب بودن و باطن بودن خداوند سبحان، به گونه‌ای نیست که عقل بتواند به او راه یابد. اگر عقل چنین توانی داشت، باطن و غایب بودن خدای سبحان بی‌معنا بود.

پس روشن گردید که معرفت خداوند سبحان، تنها از ناحیهٔ خود او و به فعل خود او صورت می‌گیرد؛ درنتیجه، عقل، پیامبر، امام و همهٔ امور دیگر، فقط زمینه‌ها و شرایطی هستند که از ناحیهٔ خود او برای تحقّق فعل الاهی قرار داده شده‌اند.

۲. شیخ کلینی رحمه‌الله‌علیه (م ۳۹۲هـ.ق)

ایشان در **اصول کافی** بابی با عنوان «باب أنّه لا یعرف إلّا به»، یعنی «خداوند جز به خودش شناخته نمی‌شود.» گشوده و در آن سه حدیث ذکر کرده است. وی حدیث اوّل را از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام نقل کرده است که: «**اعْرِفُوا اللهَ بِاللهِ وَ الرَّسُولَ بِالرِّسَالَة...**»[۱]. بعد از ذکر این حدیث، توضیحی کوتاه در معنای «اعرفوا الله بالله» بدین صورت ذکر کرده است:

> **و معنی قوله علیه‌السلام: «اعرفوا الله بالله»، یعنی أنّ الله خلق الاشخاص و الأنوار و الجواهر و الأعیان، فالأعیان: الأبدان و الجواهر: الأرواح و هو جلّ و عزّ لا یشبه جسماً و لا روحاً و لیس لأحد في خلق الروح الحسّاس الدرّاك، أمر و لا سبب؛ هو المتفرّد بخلق الأرواح و الأجسام فإذا نفی عنه الشبهین: شبه الأبدان و شبه الأرواح فقد عرف الله بالله و إذا شبّهه بالروح أو البدن أو النور، فلم یعرف الله بالله**[۲]؛
>
> معنای سخن امام علیه‌السلام که می‌فرماید: «خدا را به خدا بشناسید.» آن است که خدای تعالی، اشخاص، نورها، جوهرها و اعیان موجودات را آفریده است. اعیان موجودات همان بدن‌های آنها و جواهر، روح‌های آنهاست. و خداوند عزیز و جلیل، نه شبیه جسمی است و نه شبیه روحی. و هیچ کس در آفرینش روح حسّاس و درک‌کننده، نقش و سببیّتی ندارد. خداوند در آفرینش روح‌ها و جسم‌ها، یگانه است. پس آن‌گاه که از خدای تعالی دوگونه شباهت نفی شود، یعنی شباهت بدن‌ها و شباهت روح‌ها، شناخت خدا به خدا حاصل شده است و آن‌گاه که خداوند به روح یا بدن یا نور تشبیه گردد، خدا به خدا شناخته نشده است.

در اینکه خدای تعالی به هیچ وجه هیچ نوع شباهتی به هیچ آفریده‌ای ندارد، جای هیچ شکّ و شبهه‌ای وجود ندارد. براساس معارف الاهی، این امر به حدّی روشن و واضح است که در حدیثی تصریح شده است که پایین‌ترین درجه معرفت، اقرار به این است که خدایی جزالله نیست و او هیچ شبیه و نظیری ندارد.[۳] امّا سخن در این است که آیا معنای

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص۸۵.
۲. **الکافی**، ج۱، ص۸۵.
۳. **الکافی**، ج۱، ص۸۶؛ **التوحید**، ص۲۸۳؛ **عیون اخبار الرضا** علیه‌السلام، ج۱، ص۱۳۳.

«**معرفة الله بالله**» همین است؟ یا مراد و مقصود از آن، امر دیگری است؟ روشن است نفی شبیه و نظیر از خدای تعالی از سوی بندگان صورت می‌گیرد و بنده‌ای که به خدا معرفت پیدا کرده است، او را از شبیه و نظیر داشتن تنزیه می‌کند؛ بنابراین، نمی‌توان معرفت خدا را محصول نفی شبیه و نظیر دانست، بلکه نفی شبیه و نظیر از خدای تعالی، محصول معرفت الله بالله است. بنابراین، انسان با توجّه به معرفتی که به خدا به تعریف او دارد، هرگونه شبیه و نظیر داشتن را از وی نفی می‌کند و او را از آن منزّه می‌شمارد. پس روشن است معرفة الله بالله در رتبهٔ مقدّم بر نفی شبیه، نظیر و مثل است؛ نه عین آن و نه بعد از آن.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی رحمه‌الله (م۶۷۲هـ.ق)

مرحوم شیخ بهایی در **مفتاح الفلاح** از مرحوم خواجه نقل می‌کند:

> **قال رئيس المحقّقين نصير الملّة و الدّين الطوسيّ قدّس الله روحه في بعض رسائله: إنّ مراتِبَ ذلك متخالفة كمراتب معرفة النار مثلا، فإنّ أدناها معرفة مَن سمع أنّ في الوجود شيئا يظهر أثرُهُ في كلّ شيء يُحاذيه و إن أخذ منه شيئا لم يَنقُص و يُسمّى ذلك الموجود ناراً و نظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى، معرفة المقلّدين الّذين صدّقوا بالدّين من غير وُقُوف على الحُجَّة. و أعلى منها مرتبة من وَصَل إليه دُخان النّار و عَلِم أن لابدّ له من موثّر فَحَكَم بذات لها أثر هو الدخان و نظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة أهل النَّظَر و الاستدلال الّذين حَكَموا بالبراهين القاطعة على وجود الصانع تعالى. و أعلى منها مرتبة [معرفة] من أحَسَّ بحرارة النار لسبب مجاورتها و شاهَدَ الموجوداتِ بنورها و انتَفَعَ بذلك الأثر و نظير هذه المرتبة في معرفة الله سبحانه و تعالى معرفة المؤمنين الخُلَّص الّذين اطمأنّت قلوبُهم بالله و تَيَقَّنوا أنّ الله نورُ السماوات و الأرض كما وَصَف به نفسه. و أعلى منها مرتبة مَنِ احتَرَقَ بالنّار بكلّيّته [بالكلّيّة] و تَلاشى فيها بجُملَتِهِ و نظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة أهل الشهود و الفناء في الله و هي الدرجة العليا و المرتبة**

القُصوی. رَزَقَنا الله تعالی الوصول إلیها و الوقوف علیها بمَنِّهِ و کَرَمِهِ[1]؛

رئیس محقّقین، نصیرالملّة و الدین، طوسی ﷺ در یکی از رسائل خود می‌گوید: مراتب ایمان مختلف است؛ مانند مراتب معرفت آتش. پایین‌ترین مرتبهٔ آن مربوط به کسی است که خبر موجودی را شنیده است که هر چیزی در مجاورت آن جای گیرد، اثرش در آن موجود، ظاهر می‌گردد، بدون اینکه از آن چیزی کم شود و به این موجود، آتش گفته می‌شود؛ نظیر این مرتبه در معرفت خدا، معرفت مقلّدان است که دین را بدون دلیل و حجّت تصدیق می‌کنند.

بالاتر از این مرتبه، کسی است که دود آتش به او می‌رسد و به واسطهٔ آن علم پیدا می‌کند که حتماً مؤثّری دارد. پس به واسطهٔ اثر (دود)، به وجود آتش، حکم می‌کند؛ نظیر این مرتبه در معرفت خدای تعالی، معرفت اهل نظر و استدلال است که با براهین قاطع بر وجود صانع، استدلال می‌کنند.

بالاتر از این درجه، مرتبهٔ معرفتِ کسی است که حرارت آتش را احساس می‌کند و با قرار گرفتن در کنار آتش، موجودات را به آن می‌بیند و از این اثر، منتفع می‌گردد؛ نظیر این مرتبه در معرفت خدای سبحان، معرفت مؤمنان خالص است که دل‌هایشان به خدا مطمئن شده است و یقین کرده‌اند که خدا نور آسمان‌ها و زمین است؛ همان‌گونه که نفس خویش را بدان وصف کرده است.

بالاتر از این، مرتبهٔ کسی است که تماماً با آتش سوخته و از بین رفته باشد؛ نظیر این مرتبه در معرفت خدا، معرفت اهل شهود و فنای الاهی است و این مرتبه، درجهٔ بالا و مرتبهٔ نهایی است. خداوند به فضل و کرمش، وصول به آن را روزی ما کند.

در ارتباط با مراتب چهارگانهٔ معرفت که مرحوم شیخ بهایی به مرحوم خواجه طوسی نسبت داده است، بحثی وجود دارد که در نظریّات دیگر دانشمندان شیعه مطرح شده است و در ادامه خواهد آمد. در اینجا اشاره به این نکته لازم است که معرفة الله بالله بر هیچ‌کدام از مراتب یادشده، تطبیق نمی‌کند؛ زیرا بر اساس روایات، معرفت خدا تنها به خودِ خدا و به تعریف او برای خلق حاصل می‌شود، در حالی‌که همهٔ آنچه در این مراتب گفته شده است، طریقی است که بنده برای رسیدن به آن اقدام می‌کند و به تلاش خود به

---

۱. **مفتاح الفلاح**،ص۳۶۲ . بنگرید :**الأربعین**، ص۸۲ و۸۱، ذیل حدیث دوم.

آن نایل می‌شود؛ پس معلوم است که هیچ‌کدام از آنها معرفت خدا محسوب نمی‌شوند.

روشن است شنیدن اینکه خدایی هست از شخصی موثّق، بدون معرفت و شناخت به مدلول لفظ «**خدا**»، برای مخاطب در معرفت خدا هیچ سودی ندارد. هیچ مفهومی نمی‌تواند مخاطب را به حقیقتی که هیچ‌گونه شناخت حقیقی نسبت به آن وجود نداشته باشد، منتقل کند و حکایتی از آن برای او داشته باشد. مفهوم هر اندازه گستره‌اش توسعه داشته باشد، نمی‌تواند نسبت به خدای تعالی هیچ‌گونه حکایت‌گری داشته باشد.

۴. شیخ بهایی رحمه‌الله (م ۱۰۳۱هـ.ق)

ایشان در کتاب اربعین در شرح حدیث پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله که می‌فرماید:

مَنْ عَرَفَ اللهَ وَ عَظَّمَهُ مَنَعَ فَاهُ مِنَ الْكَلَامِ وَ بَطْنَهُ مِنَ الطَّعَام.[1]

بعد از نقل کلام مرحوم خواجه نصیر طوسی در مراتب معرفت، می‌نویسد:

ولا يخفى أنّ المعرفة الّتي تَضَمَّنَها صَدرُهذا الحديث هي المرتبة الثالثة و الرابعة من هذه المراتب[2]؛

مخفی نماند معرفتی که صدر این حدیث شامل آن است مرتبهٔ سوم و چهارم از این مراتب است.

از این عبارت مرحوم شیخ بهایی استفاده می‌شود که ایشان مراتب معرفتی را که از خواجه طوسی نقل کرده، پذیرفته است و بلکه مرتبهٔ سوم و چهارم را نیز مستفاد از حدیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دانسته است.

۵. صدرالمتألهین شیرازی رحمه‌الله (م ۱۰۵۰هـ.ق)

ایشان در باب معرفة الله بالله می‌نویسد:

اعلم أنّ معرفة الله بالله له وجهان: أحدهما إدراك ذاته بطريق المشاهدة و صريح العرفان

---

۱. **الکافی**، ج۲، ص۲۳۷.
۲. **الأربعون حديثاً**، ص۸۲.

و الثاني بطريق التنزيه و التقديس، فإنّ ما لاسبب له و لا جزء فيه... فلا برهان عليه و لا حدّ له و لا صفة له و لا شيء أعرف منه فلا رسم له. و إذ ليست حقيقة الوجود ماهيّة كلّيّة، فلا صورة لها في العقل حتّى يعرف بها... فإذن لا يمكن معرفته تعالى إلّا بأحد الوجهين المذكورين.

أمّا الوجه الأوّل فغير ممكن لأحد في الدنيا ما دام تعلّق النفس بهذا البدن الدنيوىّ الكثيف. و أمّا قول أميرالمؤمنين عليه‌السلام: «مَا رأيت شيئاً إلّا و رأيت الله قبله» فذلك لظهور سلطان الآخرة على ذاته... .

فبقى الوجه الثاني. و هو أن يستدلّ أوّلا بوجود الأشياء على وجود ذاته، ثمّ يعرف ذاته بنفى المثل و الشبه عنه... .

فغاية معرفته أن يعرف بالبرهان أن لا يمكن معرفته بشيء غير نفسه و لالشيء غير نفسه. و لأجل هذا قال أعرف الخلق به: «سُبْحَانَكَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَ مَعْرِفَتِك.»[1] و قال: «إن اللهَ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ و إنّ الملأ الأعلَى يَطلبونَهُ كَمَا أنتُم تَطلبُونَهُ.»[2]؛

بدان که معرفة الله بالله دو وجه دارد: یکی آنکه ادراک ذات به طریق مشاهده و صریح عرفان باشد. دوم اینکه به طریق تنزیه و تقدیس باشد؛ زیرا آن را که سبب و جزئی نیست... نه برهانی برای آن است، نه حدّی و نه صفتی. چیزی شناخته‌شده‌تر از آن نیست، پس رسمی نیز ندارد. از سویی چون حقیقت وجود، ماهیّت کلّی ندارد، پس صورتی نیز در عقل برای او نیست تا بدان شناخته شود...؛ پس معرفت او ممکن نیست، مگر به دو وجه که یاد می‌شود:

وجه اوّل برای احدی در دنیا مادامی که نفس به این بدن دنیوی غیرلطیف تعلّق دارد، حاصل نمی‌شود و اما سخن امیرالمؤمنین عليه‌السلام که می‌فرماید: «چیزی را ندیدم جز اینکه خدا را پیش از آن مشاهده کردم.»، به جهت غلبهٔ سلطان آخرت بر ذاتش

---

۱. **عوالی اللئالی**، ج۴، ص۲۵۸.

۲. **شرح اصول کافی**، ج۳، ص ۶۱ و۶۲.

می‌باشد ... پس وجه دوم باقی می‌ماند و آن این است که به وجود اشیا بر وجود ذات او استدلال شود، سپس ذاتش با نفی مثل و شبیه از او شناخته شود.

پس نهایت معرفت خداوند که به برهان شناخته می‌شود، این است که او به چیزی غیر از خودش شناخته نمی‌شود و این معرفت برای چیزی غیر از خودش نیز ممکن نیست؛ به همین جهت، عارف‌ترین خلق به او (رسول خدا صلی الله علیه و آله) می‌گوید: «پاک و منزّهی، ما نشناختیم تو را به حقّ معرفتت.» و فرمود: «خداوند، از عقل‌ها محجوب است، همان‌گونه که از دیدگان محجوب است و ساکنان ملأ اعلی به دنبال شناخت اویند، همان‌طور که شما به دنبال شناخت او هستید.»

نکتهٔ جالب توجّه در سخن ایشان، این است که خداوند در دنیا،نه به برهان شناخته می‌شود و نه به شهود. معرفت به شهود، فقط در آخرت و در صورتی که انسان به تجرّد تام برسد، امکان دارد در آن حالت نیز این انسان نیست که خدا را می‌شناسد، بلکه خداست که خودش را می‌شناساند.

بنابراین، اگر معرفت خدا در دنیا امکان ندارد و شناخت او جز به خود او ممکن نیست و فقط اوست که خودش را می‌شناسد و کس دیگری در دنیا امکان شناخت او را ندارد؛ در این صورت، بندگان الاهی در عباداتشان چه چیزی را معبود خویش قرار می‌دهند و خواسته‌های خویش را با چه کسی در میان می‌گذارند؟! اگر چنین حالتی در دنیا برای امیرالمؤمنین علیه السلام پیدا شده باشد که سلطان آخرت برای او ظهور کند، پس آیا برای دیگران نیز چنین امری ممکن است؟ در این صورت، نفی امکان چه معنایی دارد؟ مگر اینکه منظور این باشد که امیرالمؤمنین علیه السلام در آن حال، از دنیا خارج شده بود. آیا می‌توان چنین ادّعایی را در مورد ایشان صحیح دانست؟!

چرا باید معرفت شهودی خداوند سبحان، به آخرت اختصاص داشته باشد؟ مگر همان خصوصیتی که در آخرت وجود دارد، نمی‌تواند در دنیا برای مؤمنان حقیقی پیدا شود؟ به نظر می‌رسد این کلام ایشان به تجرّد محض نفس بعد از دنیا نظر دارد؛ زیرا در آن صورت است که فنای در ذات، تحقّق پیدا می‌کند. شاهد این مطلب، تصریح ایشان

است به این که چنین معرفتی فقط برای خود خدای تعالی است. پس کسی که در آخرت به آن مقام نایل می‌شود، در حقیقت، فنای در حقیقت ذات، برایش رخ داده است که به معرفت شهودی به معنای مذکور رسیده است. بطلان این معنا ـ چنان‌که در کلمات شیخ حرّ عاملی و دیگران خواهد آمد ـ روشن و بدیهی است.

ایشان در معنای «الله»، بعد از نقل اختلافات علما دربارهٔ آن، می‌نویسد:

و الحقُّ الحقيق بالتَّصديق أنّ وَضعَ الاسم المخصوصِ للذات الأحديّة و الهويّة الوجوديّة مع قطع النَّظر عن النِسَب و الإضافات غير مُتَصَوَّر أصلاً، لأنّ تلك الذات غير معقول للبشر، و لايشار إليه بعقل أو حسّ. و الغرض من وضع الألفاظ و النُقُوش الكتابيّة ليس إلّا الدلالة على ما في الأذهان من المعانى الذهنيّة الدالّة على الحقايق الخارجيّة، إذ لو كانت الحقيقة بنحو وجودها الخارجيّ حاضراً عندالمخاطب، فيسقط اعتبار اللفظ حينئذ. و العيان يستغنى عن البيان، بل لا يحتاج عند ذلك إلى الإشارة، لاحسّيّة و لا عقليّة لأنّها مدركة بصريح المشاهدة. و لمّا لم يُتَصَوّر لحقيقة البارى صورة ذهنيّة مطابقة لذاته، فلا يمكن الدلالة عليه. و لمّا لم يكن حضور ذاته إلّا بصريح ذاته و إشراق نور وَجهِهِ الكريم و ذلك بعد فناء السالك عن تعيّن ذاته و اندكاك جبل إنّيّته و إماطة أذى هويّته في طريق الحقِّ من البين و حينئذ فلااسم و لارسم و لانعت، فالسالك مادام في حجاب وجوده و عينه، فلأفائدة للالفاظ في حَقِّهِ. و إذ وصل إلى الشهود الحقيقيّ، فلا أثر منه عند الغير، كما قيل:

این مدّعیان در طلبش بی‌خبرانند کان را که خبر شد، خبری باز نیامد[1]

حقّی که سزاوار تصدیق است، این است که وضع اسم مخصوص برای ذات احدیّت و هویّت وجودی، با قطع نظر از نسبت‌ها و اضافات، به هیچ وجه قابل تصوّر نیست؛ زیرا چنین ذاتی، معقول بشر نمی‌شود و با عقل و حس نمی‌توان به او اشاره کرد. هدف از وضع الفاظ و نقوش نوشتاری، چیزی جز دلالت بر معانی ذهنی که دلالت بر حقایق خارجی دارند، نیست؛ زیرا اگر حقیقت به نحو وجود خارجی در نزد

---

۱. . شرح اصول کافی، ج۳، ص۷۸.

مخاطب حاضر باشد، در آن صورت، اعتبار لفظ از بین می‌رود و آنچه عیان است، به بیان نیاز ندارد. بلکه در این صورت، به اشارهٔ حسّی و عقلی احتیاجی نیست؛ زیرا به صراحت، مشاهده و عیان، درک شده است.

از سوی دیگر، چون برای حقیقت باری، صورت ذهنی که مطابق ذاتش باشد، قابل تصوّر نیست پس دلالت به او امکان ندارد و آن‌گاه که حضور ذاتش جز به‌صریح ذات و اشراق نور وجه کریمش ممکن نشد که چنین چیزی تنها بعد از فنای سالک از تعین ذاتی خویش و از بین رفتن کوه إنّیّت و از میان رفتن حقارت هویّتش در طریق حق حاصل می‌شود، در این صورت نیز، نه اسمی هست، نه رسمی و نه صفتی. پس سالک مادامی که در حجاب وجود و عینیّت خویش گرفتار است، برای الفاظ در حقّ او فایده‌ای وجود ندارد و آن‌گاه که به شهود حقیقی نایل گشت، اثری از او در نزد غیر وجود ندارد؛ چنان‌که گفته‌اند:

این مدّعیان در طلبش بی‌خبرانند کان را که خبر شد، خبری باز نیامد

تعابیر ایشان، بر آنچه گفتیم، دلالت روشن و واضح دارد و معلوم است که مراد ایشان از شهود حق در آخرت، همان فنای حقیقی و ذاتی در ذات حقّ است؛ نه فنای شهودی در عین غیریت و جدایی خلق و خالق.

ایشان در جای دیگر در توضیح معرفة الله بالله می‌نویسد:

المسألة التاسعة إنّه لا يُمكن معرفة الله إلّا به و قد سَبَق أنّه لا يُمكن العلم به إلّا بشُهُودِ ذاته و صريح هُوِيَّتِه الأحديّة؛ إذ لا صورةَ تساويه و لا جِنسَ و لا فَصلَ و لا جزء و لا ماهيَّةَ و لا سَبَبَ لَهُ و لا برهان عليه و لا حدَّ له و لا معرِّف له اذ ذاته أظهَر من كلِّ شيءٍ فلا يظهره غيره و أيضاً كلّ ما فرضت انه سبب ظهوره فهو سبب ذاته إذ ظُهُوره عين ذاته و ذاته لا سبب له، فكذا لا سبب لظهوره. «فَمَن زعم أنّه يعرف الله بِحِجاب»، أي بمتوسّط بينه و بين خلقه أو بصورة عقليّة أو بمثالٍ خياليّ فهو مُشرِكٌ غَيرُ مُوَحِّد إذ جَعَل غيره من كلّ الوجوه مِثلَه و كلّ ما عرف بشيءٍ فلابدّ بين المعرِّف و المعرَّف من مماثَلةٍ و من جهة اتّحاد و إلّا فليس ذلك الشيء معرِّفاً اصلاً...

فالموحّد الخالص عن الشرك من عرف الله بالله لا بغيره، «فَمَن عَرَفَه بِغَيرِهِ فَما عَرَفَهُ و لا وَحَّدَهُ» إذ ليس بين خالق الأشياء و الأشياء شيء مشتركٌ لا ذاتيّ لكونه بسيط الحقيقة و لا عرضيَّ إذ ليس له اَمر عارض إلّا السُّلُوب و الإضافات و الاشتراك بين أمرين في السلب المحض أو الإضافة المحضة لا يصحّح كون أحدهما معرّفا للآخر[1]؛

مسئلهٔ نهم: به یقین معرفت خدا جز به خود او امکان ندارد. پیش از این گذشت که علم به خدا جز با شهود ذات او و صراحت هویّت احدیّ او امکان ندارد؛ زیرا هیچ صورتی مساوی او وجود ندارد. جنس و فصل، و جزء و ماهیّت، و سبب و برهانی برای او نیست و او را هیچ حدّی نیست؛ زیرا ذات او از هر چیزی روشن‌تر است، پس هیچ چیزی او را آشکار و هویدا نمی‌کند. همین‌طور هرچه را سبب ظهور او فرض کنی، علّت و سبب ذات او خواهد بود؛ زیرا ظهور او عین ذاتش است و ذاتش را سببی نیست؛ پس ظهور و روشنایی او را نیز سببی نخواهد بود «پس کسی که گمان کند خدا را به واسطه می‌شناسد»، یعنی به واسطه‌ای بین خدا و خلق یا به صورتی عقلی یا مثالی خیالی، او مشرک است و از موحّدان به حساب نمی‌آید؛ زیرا غیر خدا را با تمام جهات، مِثل خدا دانسته است. هر چیزی که به امر دیگری شناخته شود، ناگزیر باید بین «**معرِّف**» و «**معرَّف**»، مماثلت، شباهت و جهت اتّحادی بوده باشد؛ در غیر این صورت، به هیچ وجه نمی‌تواند «**معرِّفِ**» آن باشد... .

بنابراین، موحّدی از شرک تهی است که خدا را به خودِ او بشناسد، نه به غیر او؛ «پس کسی که خدا را به غیر او می‌شناسد، او را نشناخته است و موحّد نیست»؛ زیرا میان آفرینندهٔ اشیا و اشیا، هیچ شیء مشترکی وجود ندارد؛ نه ذاتی؛ چون حقیقت او بسیط است و نه عرضی؛ چون هیچ چیزی جز سلب‌ها، نفی‌ها و اضافه‌ها به او عارض نمی‌شود و اشتراک دو امر در نفی محض یا اضافهٔ محض، مصحِّح معرِّف بودن یکی بر دیگری نیست.

از این مطالب صدرالمتألّهین شیرازی استفاده می‌شود که چون وجود خدای تعالی بسیط است و هیچ جهت ترکیبی در او وجود ندارد و هیچ چیزی غیر از خدای تعالی چنین خصوصیّتی ندارد، هیچ امر دیگری نمی‌تواند معرِّف معرفت ذات او باشد. بنابراین، خدا را

---

۱. **شرح اصول الکافی**، ج۳، ص۲۵۷.

نمی‌توان به مفاهیم، عناوین، وجوه و اعتبارات شناخت؛ زیرا هیچ عنوان و مفهومی به صورت ثبوتی ذاتی یا عرضی برای ذات مقدّس او وجود ندارد و هر عنوانی نیز بر ذات مقدّس عارض شود، عنوانی سلبی و اضافی خواهد بود که از آن ذات مقدّس نمی‌تواند تعریفی ارائه دهد.

ایشان با بیان این مطلب به درستی راه شناخت ذات پروردگار متعال را از سوی غیر خدای تعالی بسته می‌داند و معتقد است که راه شناخت او تنها به شهود ذات احدی او حاصل می‌شود. چنان‌که در بیان پیشین از ایشان ذکر شد، شهود ذات احدی او نیز تنها برای خود او می‌تواند حاصل باشد؛ پس غیر خدا، جز با فنای در او، راهی برای شناخت او ندارد؛ در این صورت، اگر کسی به بینونت کامل بین خدا و خلق در تمام جهات معتقد باشد، حتّی وجود خدا را به تمام معنا مباین با خلق بداند و اعتقادی به سنخیّت میان وجود خالق و مخلوق نداشته باشد، از نظر او هیچ راهی برای شناخت خدا ندارد. امّا کسی که به سنخیّت میان وجود خدا و خلق قائل باشد، از نظر او نیز معرفت به خدای تعالی تنها در صورت فنای کامل حاصل خواهد شد و کسی که به فنای در ذات پروردگار متعال نایل نشده باشد، به هیچ وجه شناختی از او نخواهد داشت.

این در حالی است که احادیث اهل بیت علیهم‌السلام به صراحت کامل بر بینونت و جدایی کامل و به تمام معنا میان وجود خالق و مخلوق دلالت دارند؛ ولی با این وجود، معرفت خدا را برای خلق به تعریف خدای تعالی ممکن دانسته و تصریح کرده‌اند که همهٔ بندگان، خدا را به تعریف او می‌شناسند. در مباحث بعدی خواهیم گفت که نه تنها انسان‌ها بلکه حیوانات بی‌زبان نیز خدا را به تعریف او می‌شناسند و نیازهای خویش را از او درخواست می‌کنند و در سختی‌ها به او پناهنده می‌شوند و از او درخواست یاری می‌کنند.

۶. فخرالدین طریحی رحمه‌الله (م۱۰۸۵هـ.ق)

ایشان با وجود اینکه عقیده دارد أحدی نمی‌تواند بر ذات حق تعالی اطّلاع یابد، مراتب معرفت را که از مرحوم خواجه نصیرطوسی نقل گردید، آورده است و سپس به کلام مرحوم شیخ بهایی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

قد جعل بعض الشارحين المعرفة الّتي تضمّنها قوله عليه السلام : «من عرف الله...»، هي المرتبة الثالثة و الرابعة[1]؛

یکی از شارحان، معرفتی را که در این سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده: «من عرف الله...»، همان مرتبهٔ سوم و چهارم دانسته است.

از اینکه ایشان نیز بعد از نقل این مراتب معرفت و استفادهٔ آن از حدیث رسول خدا، هیچ اشکال و اعتراضی نسبت به آن ننموده است، معلوم می‌شود که خود ایشان نیز این مراتب را قبول داشته است.

۷. ملّاصالح مازندرانی رحمه الله علیه (م ۱۰۸۶هـ.ق)

ایشان می‌نویسد:

«احْتَجَ عَلى خَلْقِهِ بِرُسُلِه» ليهدوهم إلى معرفة ذاته و حشره و نشره و ثوابه[2]؛

«خدا با پیامبرانش حجّت را بر بندگان تمام کرد»، تا آنان مردم را به معرفت ذات خدا، حشر، نشر و ثواب الاهی هدایت کنند.

و نیز می‌فرماید:

«وَ نَدَبَهُم» أي دعاهم «إلى مَعرِفَتِهِ»، أي معرفة ذاته و صفاته و شرايعه و أحكامه[3]؛

«و آنها را دعوت کرد» یعنی آنان را فراخواند به «معرفت خویش» یعنی به معرفت ذات، صفات، شرایع و احکامش.

همچنین می‌نویسد:

لمعرفته تعالى طريقان: الأوّل معرفة الحقّ بالحقّ و معرفة ذاته الحقَّةِ بذاته أو بجميع الصفات الكماليّة الّتي هي نفس ذاته الأحديّة لا بواسطة أمر خارج عنه و حيثيّات مغايرة له. و هذه المعرفة ليست لمـّيّة لتعاليه عن العلّة، ولاإنّيّة لعدم حصولها بواسطة المعلول. و أيضاً المعرفة اللمّيّة و الإنيّة إنّما تحصلان بالنظر و الاستدلال و هذه المعرفة إنّما

---

۱. **مجمع البحرین**، ج۳، ص۱۶۳.
۲. **شرح اصول کافی**، ج۱، ص۲۸.
۳. **شرح اصول کافی**، ج۱، ص۴۹.

تحصل بالكشف و الظهور للكُمّل من أوليائه؛ كما قال سيّد المرسلين: «لِي مَعَ اللهِ وَقْتٌ لَا يَسَعُهُ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مُرْسَل» و هي مرتبة الفناء في الله بحيث لايُشاهِد فيها غيرَه فهو معروف بالذات لابغيره. و كما قال سيّد الوصيّين أميرالمؤمنين عليه‌السلام :«ما رأيت شيئاً إلّا و رأيت الله قبله»، إذ لاشبهة في أنّ هذه الرؤية ليست رؤية ظاهريّة، بل هي رؤية قلبيّة ولا في أنّها ليست مستندة إلى واسطة، لاستلزامه بطلان الحصر... و الظاهر أنّ قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[1] إشارة إلى هذه المرتبة لأنّ النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله بلغ إلى مقام يرى فيه الربّ بالربّ و به يستشهد على كلّ شيء.

ثمّ الظاهر أنّ هذا إشارة إلى أنّه يمكن لكلّ أحدٍ أن يعرف ربّه بربّه بلانظر و استدلال كما قال بعض الأكابر: إنّ وجود الحقّ ضروريّ.

الثاني معرفته بالنظر و الاستدلال بما دلّ به على نفسه من الآثار العجيبة و الأفعال الغريبة؛ كما هو طريق المتكلّمين الّذين يستدلّون بوجود الممكنات و طبايعها و صفاتها و إمكانها و حدوثها و تكوّنها و قبولها للتغيّر و التركيب إلى المبدء الأوّل. و إلى هذا الطريق، أشار أميرالمؤمنين عليه‌السلام بقوله: «الحمد لله الّذي دلّ على وجوده بخلقه»[2]؛

معرفت خدای تعالی دو راه دارد :

۱. معرفت خدا به خدا و معرفت ذات حق به ذات یا به همهٔ صفات کمالیّه که عین ذات احدی است. در این معرفت، هیچ واسطه‌ای وجود ندارد و به حیثیّت مغایر با او هم نیست. این معرفت، لمّی نیست؛ زیرا خداوند، متعالی و فراتر از آن است که عِلّت داشته باشد. این معرفت إنّی نیز نمی‌باشد؛ زیرا به واسطهٔ معلول حاصل نمی‌شود. همچنین، هر دو معرفت لمّی و انّی فقط با برهان و استدلال حاصل می‌شوند؛ در حالی‌که این معرفت فقط با کشف و ظهور برای اولیای خدا به دست می‌آید؛ همان‌طور که سیّد انبیا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرموده‌اند: «مرا با خدا حالاتی است که هیچ فرشته مقرّب و پیامبر مُرسَلی آن را در بر نمی‌گیرد.» و آن، مرتبهٔ فنای در خداست، به‌گونه‌ای که به غیر از خدا را در آن رتبه مشاهده نمی‌کند. پس خدا به خود او شناخته

---

۱. سورهٔ فصلت، آیهٔ ۵۳.

۲. شرح اصول کافی، ج۳، ص۸۲ و۸۳.

می‌شود، نه به‌وسیلهٔ غیر او؛ همان‌طور که امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: «هیچ چیزی را ندیدم مگر اینکه قبل از آن خدا را دیدم.»؛ زیرا شبهه‌ای نیست که این رؤیت، دیدن ظاهری نیست، بلکه رؤیت قلبی است و نیز بدون واسطه است؛ زیرا در این صورت، حصر باطل می‌شود... و ظاهراً آیهٔ: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، اشاره به این مرتبه است؛ زیرا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به مقامی رسید که خدا را به خدا می‌بیند و به او بر همهٔ اشیا استشهاد می‌کند.

به‌علاوه روشن است که این اشاره دارد به آن حقیقت که معرفت خدا به خدا، بدون نظر و استدلال، برای همه ممکن است؛ چنان‌که برخی از بزرگان معتقدند وجود حق، ضروری و بدیهی است.

۲. طریق معرفت استدلالی و نظری که از آثار عجیب و افعال بی‌نظیر الاهی به خود خدا استدلال می‌شود و این طریق متکلّمان است که به وجود ممکنات، طبیعت، صفات و امکان آنها و حدوث، تکوّن، قبول تغیّر و ترکیب در آنها به مبدأ اوّل استدلال می‌کنند.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام به این طریق نیز اشاره کرده است، آنجا که می‌فرماید: «حمد خدای راست که به خلقش بر وجود خویش دلالت می‌کند».

ایشان در جای دیگر با اشاره به شناخت عقلی خداوند متعال، تصدیق وجود خدای تعالی را تنها از طریق شهود، صحیح می‌داند:

«وَ لَا يُحَسُ بِالْحَوَاسّ»؛ المراد بالحواسّ: المشاعر، فيندرج فيها العقل. و ذلك لأنّه تعالى كما لايقبل الإشارة الحسّيّة، لكونها متعلّقة بجسم و جسماني و ما لَهُ وضع و هيئة كما بُيّن في موضعه، كذلك لايقبل الإشارة العقليّة، لاستلزامها تحديد المشار إليه و توصيفه بصفات كلّيّة و أوضاع عقليّة. و إنّما غاية كمال العقل في معرفته أن يتصوّر من جهة صفاته السلبيّة و الإضافيّة، أو من جهة عنوانات صفاته الثبوتيّة الذاتيّة، لا من حيث إنّه عين تلك العنوانات أو معروض لها، بل من حيث إنّه عين فرد منها في الخارج. و يصدّق بوجوده بالمشاهدة الحضوريّة و البراهين القطعيّة، منزّهاً عمّا يتلقّاها الحسّ و الوهم من توابع إدراكاتها، مثل التعلّق بالموادّ و الوضع و الأين و المقدار و الإشارة و

التحدید و غیر ذلك[1]؛

«با حواس، حس نمی‌شود.»؛ مراد از حواس، مشاعری است که عقل در آن مندرج می‌شود و عدم ادراک او با حواس به این سبب است که خداوند، همان‌گونه که اشارهٔ حسّیّه را نمی‌پذیرد ـ زیرا حس، به جسم و جسمانی و چیزی که دارای وضع و هیأت خاص باشد، متعلّق است ـ همین‌سان اشارهٔ عقلی به او نمی‌شود؛ زیرا اشارهٔ عقلی، مستلزم تحدید مشارالیه و توصیف آن با صفات کلّی و اوضاع عقلی می‌شود.

غایت کمال عقل در معرفت خدا، این است که خدا را از جهت صفات سلبی و اضافی مورد تصوّر قرار دهد یا از جهت عنوان‌های صفات ثبوتی ذاتی، نه از این جهت که او عین آن عناوین یا معروض آن عناوین است، بلکه از این جهت که او عین فردی از آنها در خارج است و به این صورت، وجود او با مشاهدهٔ حضوری و برهان‌های قطعی، با تنزیه از توابع ادراکات حسّی مانند: موادّ، وضع، مکان، مقدار، اشاره‌پذیری و غیر آنها تصدیق می‌شود.

او تصریح می‌کند که «معرفة الله بالله»، نه از طریق برهان «لِمّ» است و نه از طریق برهان «إنّ»؛ زیرا برهان در جایی است که نظر و استدلال باشد و معرفة الله بالله، معرفت شهودی است؛ نه استدلالی. ایشان ابتدا این سنخ معرفت را تنها برای اولیای کامل دانسته است و دیگران را از رسیدن به آن ناتوان می‌داند؛ امّا در ادامه تصریح می‌کند که معرفة الله بالله، به اولیای کامل اختصاص ندارد، بلکه برای همگان چنین معرفتی وجود دارد. ولی از توضیح کلام وی فهمیده می‌شود که برای معرفة الله بالله، دو معنا قائل است: اوّل، معرفت شهودی که برای اولیای کامل حاصل می‌شود و آنان به مرتبهٔ فنای فی الله نایل می‌شوند و جز خدا نمی‌بینند؛ دوم، معرفت ضروری و بدیهی وجود خداوند متعال که برای همگان وجود دارد. ایشان از این معنای اخیر، به معرفت شهودی تعبیر نمی‌کند و روشن است که این معرفت، نیاز به فنای فی الله نیز ندارد.

اشکالی که در این بیان به نظر می‌رسد، این است که اوّلاً: «**معرفة الله بالله**» همان‌طور که

---

۱. **شرح اصول کافی**، ج ۳، ص ۸۴-۸۵.

بیان شد، به گروهی خاص اختصاص ندارد، بلکه همه آن را دارا هستند. ثانیاً: «**فنای فی الله**» یعنی غیر خدا ندیدن، تنها به یاد خدا بودن و از غیر خدا قطع شدن و به معنای دیگر، غافل شدن از غیر خدا به هیچ وجه کمال معرفت خدا محسوب نمی‌شود؛ زیرا روشن است غفلت از غیر خدا شامل غفلت از خود نیز هست و غفلت از خود یعنی غفلت از بندگی. پس ممکن است در این حالت، انسان به خود توجّهی نداشته باشد، در نتیجه، وظایف بندگی خویش را ادا نکند؛ بنابراین، قطعاً مقصود از فنای فی الله به این معنا صحیح نخواهد بود؛ زیرا اولیای کامل الاهی وظیفه بندگی خویش را در همهٔ حالات ادا می‌کردند و در هیچ حالتی غافل از بندگان خدا و خلق خدا نمی‌شدند، بلکه هر اندازه قرب به خدا در بنده زیادتر شود، توجّه وی به عبودیّت، بندگی و دستگیری از خلق، زیادتر می‌شود. بنابراین روشن است غیر خدا را ندیدن تنها در مقام عمل است و بنده کمال بندگی‌اش در آن است که غیر مولایش را به هیچ وجه بندگی نکند.

امّا معنای دوم، یعنی ضروری و بدیهی بودن وجود خداوند متعال، این معنا نیز برای احادیث معرفة الله بالله صحیح نیست؛ چون مقصود از ضرورت و بداهت در اینجا، بداهت و ضرورت عقلی است و روایات معرفة الله بالله، معرفت خدا را به عقل انسانی ارجاع نداده است.

۸. فیض کاشانی رحمه‌الله (م ۱۰۹۱هـ.ق)

ایشان بعد از نقل قول مرحوم کلینی و شیخ صدوق و گفتار حکما در باب معرفة الله بالله و نقد و بررسی آنها، نظر خود را در این‌باره چنین مطرح می‌کند:

> **إنّ لكلّ شيء ماهيّةٌ هو بها هو؛ و هي وجهه الّذي إلى ذاته. كذلك لكلّ شيء حقيقة محيطة به، بها قوام ذاته و بها ظهور آثاره و صفاته و بها حوله عمّا يُرديه و يَضرُّه و قوّته على ما ينفعه و يَسُرُّه. و هي وجهه الّذي إلى الله سبحانه و إليها أشير بقوله عزّوجلّ: ﴿وَاللهُ بِكُلِّ شَيءٍ مُحِيطٌ﴾[1] و بقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ماكُنْتُمْ﴾[2]**

---

۱. سورهٔ فصلت، آیهٔ ۵۴: ﴿إنّه بِكُلِّ شَيءٍ مُحِيطٌ﴾.
۲. سورهٔ الحدید، آیهٔ ۴.

و بقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ﴾[1] و ... بقوله: ﴿كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إِلّا وَجْهَهُ﴾[2] فإنّ تلك الحقيقة هي الّتي تبقى بعد فناء الأشياء.

فقوله عليه‌السلام: «اعْرِفُوا اللهَ بِاللهِ»، معناه: انظروا في الأشياء إلى وجوهها الّتي إلى الله سبحانه، بعد ما أثبتم أنّ لها ربّاً صانعاً.[3]

هر چیزی را ماهیّتی است که عبارت از حقیقتِ آن شیء است. این ماهیّت، وجه آن شیء به خودش است؛ همین‌سان، هر چیزی را حقیقتی است که محیط به آن است که قوام ذات آن به اوست و ظهور آثار و صفاتش به اوست و قوّة او برای رفع موانع و ضرر و جلب منافع و اسباب سرور، همان است و آن، وجه آن شیء به سوی خدای سبحان است که در آیات شریفهٔ زیر به‌آن اشاره شده است:

﴿و خداوند به هر چیزی محیط است.﴾ و «و او در هر جا که باشید، با شماست.» و «و ما از رگ گردن به او نزدیکتریم.» ... و «همه از بین خواهند رفت، جز وجه او». همین حقیقت است که بعد از فنای اشیا باقی می‌ماند.

پس قول امام عليه‌السلام که می‌فرماید: «خدا را به خدا بشناسید»، بدین معناست که در اشیا به وجه آنها که به سوی خداست، بنگرید، بعد از آنکه برای آنها ربّ و صانعی اثبات کردید.

ایشان در اینجا اسمی از وجود و ماهیت نیاورده است، ولی روشن است که مرادش از دو وجهی کردن اشیا، همان ماهیت و وجود است. با توجّه به این نکته، معلوم است که سخن ایشان در این مورد، همان سخن ملّاصدراست که پیش‌تر بیان شد و خواهیم دید که ملّا هادی سبزواری نیز بدین‌گونه سخن می‌گوید و نکتهٔ تازه‌ای در کلام ایشان وجود ندارد. این امر، با توجّه به استشهادی که به آیات شریفه کرده است، واضح می‌شود. مرحوم فیض می‌گوید که در این آیات، به این دو جهت اشیا اشاره گردیده است؛ در حالی‌که در آیات

---

۱. سورهٔ ق، آیهٔ ۱۶.
۲. سورهٔ قصص، آیهٔ ۸۸.
۳. **الوافی**، ج۱، ص ۳۹۹.

شریفه، یک طرف، خدای سبحان و طرف دیگر، خلق است؛ مثلاً در آیهٔ ﴿وَإِنَّهُ بِكُلِّ شَيءٍ مُحِيطٌ﴾، منظور از «الله» که محیط به همهٔ اشیاست، همان جهت و وجه إلی الله اشیاست و منظور از " کلّ شیء" همان ماهیات اشیا می‌باشد. پس ایشان نیز معرفة الله بالله را به معرفت وجود ـ که در نظر آنان همان خداست ـ معنا می‌کند. اثبات این مطلب از طریق قرآن و روایات و نسبت دادن آن به معصومین همان مشکلاتی را دارد که در بیان دیدگاه ملاهادی سبزواری به آن اشاره خواهد شد.

ایشان در جای دیگر به این امر تصریح می‌کند و می‌نویسد:

أشرف الدلائل و أوثقها و أسرعها في الوصول و أغناها عن ملاحظة الأغيار هو طريقة الصدّيقين الّذين يستشهدون بالحقّ على كلّ شيء لا بغيره عليه؛ فيشاهدون جميع الموجودات في الحضرة الإلهيّة و يعرفونها في أسمائه و صفاته، فإنّه ما من شيء إلّا و له أصل في عالم الأسماء الإلهيّة و له وجه إلى الحقّ سبحانه، لما دريت أنّ كلّ ممكن فهو زوج تركيبيّ. و لذلك لمّا سئل نبيّنا ﷺ: «بم عرفت الله»؟ فقال: «بالله عرفت الأشياء». قال مولانا أمير المؤمنين ؑ: «اعرفوا الله بالله» رواه في الكافي.

و مثله عن مولانا الصادق ؑ رواه في التوحيد و في هذه الطريقة السالك و المسلك و المسلوك منه و المسلوك إليه كلّه واحد[1]؛

شریف‌ترین و محکم‌ترین و سریع‌ترین دلیل‌ها در رسیدن به خدا و بی‌نیازترین آنها از اینکه از غیر خدا در آنها استفاده شود، همان روش و برهان صدّیقین است؛ آنان که به حق بر حق استشهاد می‌کنند؛ نه به غیر حقّ بر حقّ. پس همهٔ موجودات را در حضرت الهیّه مشاهده می‌کنند و آنها را در اسم‌ها و صفت‌های خدا می‌شناسند؛ زیرا هیچ چیزی نیست جز اینکه برای آن اصلی در عالم اسمای الهیّه هست و برای آن، جهتی به سوی حقّ سبحان وجود دارد، به جهت آنکه دانستی که ممکنات از دو امر، ترکیب یافته‌اند و به دلیل همین امر است که وقتی از پیامبر ﷺ سؤال شد که: «خدا را به چه شناختی؟» فرمود: «به خدا اشیا را شناختم.» و مولایمان امیرالمؤمنین ؑ

---

۱. **أنوار الحكمة**، ص۲۶.

فرمود: «خدا را به خدا شناسید». این حدیث را در کافی نقل کرده است و مانند آن از امام صادق علیه‌السلام در توحید نقل شده است. در این روش، رونده، راه، مبدأ و مقصد، همه یک چیزند.

از این عبارت استفاده می‌شود که در برهان صدّیقین و طریقه و روش عرفان، در رسیدن به خدا این نیست که انسان از غیر خدا آغاز کند و سیر مطالعهٔ خویش را در آن انجام دهد واز طریق آن به خالق دست پیدا کند، بلکه در این طریق، کسی که به سوی خدا حرکت می‌کند و خدا و حرکتی که به سوی او می‌شود، یکی بیشتر نیست و آن هم خداست؛ یعنی در نگاه عارف، غیر خدا همان خداست و حرکت از خدا در خدا و به خداست و در نتیجه، حرکت نیز امری جدا در خدا نیست، بلکه حتّی حرکت نیز خداست.

۹. قاضی سعید قمّی رحمه‌الله (م ۱۱۰۳هـ.ق)

ایشان در شرح این کلام امام علیه‌السلام که می‌فرماید: «**وَ بالفطرة تثبت حجّته**» می‌گوید:

لمّا ذكر علیه‌السلام أنّ التصديق الإقراري بمعرفته سبحانه إنّما هو بالعقول، أراد أن يبيّن أنّ ذلك ليس بصنع من العقل، بل هو فطرة الله الّتي فطر النّاس عليها. لو لم تكن تلك الفطرة لما عرف أحد خالقه، إذ ما للتراب و ربّ الأرباب.

و معنى الفطرة أنّ الله لمّا خلق الخلق من نوره و أبدعهم على مقتضى علمه، فبذلك الّذي اقتبس منه كلّ موجود على حسب مرتبته يعرف كلّ خالقه. و بذلك العلم الّذي صدر كلّ شيء عن جاعله القيّوم، صدر التصديق عنهم بربوبيّته[1]؛

آن‌گاه که امام علیه‌السلام تصدیق اقراری به معرفت خداوند سبحان را یادآور شد و روشن ساخت که آن تصدیق، به عقول صورت می‌گیرد، با این تعبیر (**بالفطرة ثبت حجّته**) خواست بیان کند که آن تصدیقِ اقراری، کار عقل نیست، بلکه فطرت خداست که مردم را بر آن مفطور کرده است و اگر آن فطرت نبود، احدی خالق خویش را نمی‌شناخت. ما للتراب و ربّ الأرباب.

---

۱. **شرح توحید الصدوق**، ج۱، ص۱۲۸.

و معنای فطرت آن است که خدای سبحان، خلق را از نور خویش آفرید و به مقتضای علم خویش آنها را پدید آورد. پس بدان نوری که همهٔ موجودات از خدا اقتباس کرده‌اند .برحسب مراتبی که برای هر یک از آنهاست .خالق خویش را می‌شناسند و با این علم که هر چیزی از جاعل قیوم خویش صادر گشته است، تصدیق به ربوبیت خداوند متعال، از آنها صادر می‌شود.

قاضی سعید در شرح «**وَ فَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رُبُوبِيتِه**» می‌نویسد:

من هذه العبارة يظهر أنّ معرفة جمهور العباد إنّما يتعلّق بمرتبة الربوبيّة، و عليها فطرتهم. و أمّا مرتبة الأُلوهيّة فإنّما حصول المعرفة بها للرسل المكرّمين و الأنبياء والأولياء المقرّبين و المؤمنين المُمتَحِنين. و أمّا مرتبة الأحديّة الذاتيّة الصرفة، فبمعزل عن العباد و الملائكة أجمعين، إذ لا وصف في تلك الحضرة و لا رسم و لا اسم لهذه المرتبة، فلا يتعلَّقُ بها معرفة عارف و لا يحوم حومها وصف واصف.[1]

از این عبارت ظاهر می‌شود که معرفت همهٔ مردم به مرتبهٔ ربوبیّت تعلّق گرفته است و بر این معرفت مفطور شده‌اند؛ و امّا معرفت مرتبهٔ الوهیت، اختصاص به رسولان گرامی و انبیا و اولیای مقرّب و مؤمنینِ آزموده دارد. و أمّا معرفت مرتبهٔ احدیّت ذاتیِ صرف، از دسترس همهٔ بندگان و فرشتگان دور است؛ زیرا در این مقام، نه وصفی است و نه رسمی و نه اسمی؛ پس معرفت هیچ عارفی به آن تعلّق نمی‌گیرد و توصیف هیچ وصف‌کننده‌ای بدان مقام نرسد.

ایشان دربارهٔ ربوبیت، در توضیح «**مُسْتَشْهِدٌ بِكُلِّيَّةِ الأَجْنَاسِ عَلَى رُبُوبِيَّتِه**» می‌نویسد:

إنّ عالَمَ الربوبيّة، هي عالم الأمر الإلهيّ بإخراج الأنوار العقليّة من مَكامِنِ حقايق الأسماء الإلهيّة إلى موطن البروز. و فيه استقرّت جواهر النفوس في أصداف الموادّ. و منه ابتدأت كثرة الأجناس و الأعداد.[2]

عالَم ربوبیّت، عالم امر الاهی است به اخراج انوار عقلی از پنهانگاه‌های حقایق اسمای الاهی به موطن بروز و ظهور. در این عالم، جواهر نفوس در صدف‌های مواد

---

۱. **شرح توحید الصدوق**، ج۱، ص۲۸۷ .

۲. **شرح توحید الصدوق**، ج۱، ص۳۸۱ .

استقرار می‌یابد و از این عالم، کثرتِ اجناس و اعداد شروع می‌شود.

قاضی سعید در جای دیگر می‌نویسد:

إنّ معرفة الله عزّوجلّ ممّا يمتنع على العباد و ليس لهم أداة لتحصيلها و لا لهم في طريقها زاد و ما كلّفوا بها؛ لأنّ الله لايكلّف نفساً إلّا وسعها. فمعرفته سبحانه لا تحصل بهذه الطرق الثلاث؛ أي التعقّل و التخيّل و الإحساس، بل حصولها إنّما هو بطور آخر وراء هذه الأطوار و بنور آخر سوى هذه الأنوار و هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء من عبيده...و هذا النور هو نور المحبوبيّة التامّة الحاصلة من قرب النوافل المُنتِجَة لأن يصير هو سبحانه كُلُّ العبد و يُغنِيهِ عن الكلّ... فما رأى بالله إلّا الله و ما سمع بالله إلّا من الله و لا يعرف بالله إلّا الله و لا يرى الله غيرالله و لايحبّ الله غيرالله، فالرائي و السامع و العارف و المحبّ هو الله؛ لأنّ الله صار سمعه و بصره. و كلّ ذلك لا بالمجاز، بل بالحقيقة و أحقِّ الحقيقة. و كذا المَرئِيّ و المسموع و المعروف و المحبوب هو الله، فيرى الكلّ نوراً واحداً. ليس غيره متجلّيا حسبما شاء و حقيقة واحدة موجودة أينما أراد؛ لأنّه لايرى الله إلّا الله و لا يعرف الله إلّا الله...و هذا هو السير من الله إلى الله. و إلى هذا المقام أشار أبو يزيد حيث قال: «ألا إنّي ثلاثون سنة ما أتكلّم إلّا مع الله و الناس يزعمون أنّي معهم أتكلّم»، و قال سيّد النبيّين و أفضل المرسلين صلوات الله عليه و آله: «أبيت عند ربّي هو يطعمني و يسقين»...و بالجمله: فالحقّ الحقيق بالتصديق هو أنّه لا يُعرَف الله إلّا بالله و لا يُعرَف الخلق إلّا بالله، فهو سبحانه العارف و المعروف و الشاهد و المشهود[1]؛

معرفت خدای تعالی بر بندگان محال است و برای آنها قوّه‌ای برای تحصیل آن وجود ندارد و در طریق آن زاد و توشه‌ای نیز برایشان نیست و به آن تکلیف نیز نشده‌اند؛ زیرا خداوند هیچ کس را جز به اندازهٔ توانش تکلیف نمی‌کند. پس معرفت خداوند سبحان را به این سه طریق، یعنی تعقّل، تخیّل و احساس، حاصل نتوان کرد، بلکه حصول آن، طور دیگر ورای این سه طور است و به نور دیگری غیر از این انوار است و آن نوری است که خداوند در قلب بندگانی که خودش می‌خواهد، قرار می‌دهد...

---

۱. **شرح الاربعین**، ص ۲۴۱-۲۳۹.

این نور، همان نور محبوبیّت تامّ است که از قرب نوافل حاصل می‌شود که در نتیجهٔ آن، خداوند سبحان، کلّ بنده می‌شود و بنده را از کل، فانی می‌کند... پس با خدا، جز خدا دیده نمی‌شود و با خدا، جز از خدا شنیده نمی‌شود و با خدا، جز خدا شناخته نمی‌شود و خدا را غیر خدا نمی‌بیند و خدا را جز خدا دوست نمی‌دارد؛ پس بیننده، شنونده، عارف و مُحِب، همان خداست؛ زیرا خدا گوش و دیدهٔ او شده است. همهٔ اینها مجاز نیست، بلکه حقیقت و سزاوارترین حقیقت است. همچنین، دیده‌شده، شنیده شده، شناخته‌شده و محبوب، خودِ خداست، پس همه را یک نور می‌بیند و غیر او تجلّی‌کننده‌ای نیست به اندازه‌ای که خود می‌خواهد و حقیقت واحد است و موجود می‌شود، هر کجا اراده کند؛ زیرا خدا را جز خدا نمی‌بیند و خدا را جز خدا نمی‌شناسد... و این همان سیر از خدا به خداست. ابویزید به این مقام اشاره می‌کند آنجا که می‌گوید: «آگاه باش که من سی سال جز با خدا سخن نگفتم، در حالی‌که مردم می‌پندارند که من با آنها سخن می‌گویم» و سیّد پیامبران و بهترین رسولان می‌فرماید: «شب تا صبح نزد پروردگارم بیتوته کردم و او اطعامم می‌کرد و سیرابم می‌نمود.»...

خلاصهٔ کلام اینکه: حقّی که سزاوار تصدیق است، آن است که خدا جز به واسطهٔ خدا شناخته نمی‌شود و خلق جز به خدا شناخته نمی‌شود؛ پس اوست عارف و معروف، و شاهد و مشهود.

می‌بینیم که مرحوم قاضی سعید، معرفت خدا به خدا را به معنای دیگری که از کلمات ملّاصدرا و فیض کاشانی نیز استفاده می‌شد ـ غیر از آنچه ظهور در آن دارد ـ به کار گرفته است؛ زیرا روایاتِ معرفت خدا به خدا، همه در غیریت عارف و معروف ظهور دارند، در صورتی‌که در این کلمات، تصریح شده است که عارف و معروف، عین هم می‌شوند. روشن است که مراد از کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام ـ که در دعای صباح عرض می‌کند: «ای آن که به ذات خویش بر ذات خویش دلالت می‌کنی» ـ این است که زمانی کسی به معرفت خدا نایل می‌شود که خود خدا نفس خویش را به او بشناساند؛ یعنی دلیل بر خدا برای خلق، خود اوست؛ نه اینکه دلیل بر خدا برای خدا، خود او باشد. این نکته با توجّه به روایاتی که ذکر شد، معنایی روشن و بدیهی دارد و برداشت‌های مذکور، بر خلاف صریح روایات این باب است.

همین‌طور مشاهده کردیم که قاضی سعید به روایات دیگری نیز در این باب اشاره کرده است، مبنی بر اینکه معرفت، فعل خداست. وی تصریح می‌کند که خلق، تکلیفی به معرفت ندارند. پس با توجّه به روایات مزبور نیز معلوم است که طرف سخن، معرفت خداست برای خلق، نه معرفت خدا برای خود او؛ یعنی معرفة الله بالله، به معرفت خلق نسبت به خدا مربوط است و خلق، خدا را به خدا می‌شناسد و در هر حالی نیز این مضمون باید حفظ شود؛ نه اینکه خلق به جایی برسد که خدا گردد و خدا خودش را به خودش بشناسد.

شایان ذکر است که روایتی که مرحوم قاضی سعید به پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله نسبت داده است، در مجامیع روایی شیعی به طور مسنَد، نقل نشده است.

۱۰. شیخ حرّ عاملی رحمه‌الله‌علیه (م۱۱۰۴هـ.ق)

ایشان چهار مرتبهٔ معرفت را به نقل از کتاب شرح اربعین مرحوم شیخ بهایی از مرحوم خواجهٔ طوسی نقل می‌کند و می‌افزاید:

> **هذا الكلام بعيد من اعتقاد الإماميّة، مخالف لما يفهم من تصريحات الأئمّة، بل هو ممّا اختصّ اعتقاده ببعض الصوفيّة من العامّة... أمّا الصورتان المتوسّطتان فوجودتان بغير شكّ. و أمّا الأولى والأخيرة، فلا وجود لهما. و مدّعي وجودهما يحتاج إلى الدليل. و ما ذكر من التمثيل و القياس، لا يفيد شيئاً؛**
>
> این سخن، از اعتقاد امامیّه، دور و مخالف صریح کلمات أئمه علیهم‌السلام است، بلکه اعتقاد به این مطلب، به بعضی از صوفیّهٔ عامّه اختصاص دارد... دو صورت متوسّط (وجه دوم و سوم) بدون شک وجود دارد؛ امّا دو صورت اول و آخر، به هیچ وجه وجود ندارد. مدّعی وجود آن دو، باید دلیل اقامه کند و تمثیل و قیاسی که در اثبات آن دو مطرح شده است، مفید نیست.

سپس ایشان برای اثبات محال بودن وجه اوّل و چهارم، دلیل آورده است. به عقیدهٔ شیخ حرّ عاملی، صورت چهارم، اگر به همان معنای حقیقی الفاظش حمل شود، از وجود

چنین مرتبه‌ای، عدم آن لازم می‌آید. آن‌گاه می‌نویسد:

و القائل بوجود هذه المرتبة على وجه الحقيقة أو ما قاربها، إنّما أراد فتح باب القول بالحلول و الاتّحاد. و ذلك اعتقاد باطل بإجماع جميع الإماميّة و بالأدلّة القطعيّة العقليّة و النقليّة، كما صرّح به العلّامة و غيره من علمائنا المحقّقين و نسبوه إلى الصوفيّة و أبطلوه في كتب الكلام و غيرها... [1]؛

کسی که به وجود مرتبهٔ چهارم (فنای انسان در خدا) به حقیقت یا نزدیک به آن اعتقاد داشته باشد، در حقیقت، باب قول به حلول و اتّحاد را گشوده است. این اعتقاد، به اجماع همهٔ امامیّه و به ادلّهٔ قطعی عقلی و نقلی، باطل است؛ چنان‌که علّامه و دیگر عالمان محقّق، به بطلان آن تصریح کرده‌اند و آن را به صوفیّه نسبت داده و بطلان آن را در کتاب‌های کلامی و غیر کلامی نشان داده‌اند.

مرتبهٔ دوم و سوم از بیان خواجه نصیر طوسی را شیخ حرّ عاملی به صراحت و مرحوم طریحی ـ چنان‌که گفتیم ـ به سکوت و عدم رد، پذیرفته‌اند. روشن است که مرتبهٔ سوم برای کسی است که به شهود نایل شده باشد، ولی باز غیریت در کار است؛ نه اینکه فنا برایش رخ دهد. این غیر از مرتبهٔ دوم است که در آن، هیچ‌گونه شهودی نسبت به خداوند سبحان لحاظ نمی‌شود. به هرحال، از نظر این دو بزرگوار، معرفتی غیر از معرفت استدلالی منطقی که با عنوان و مفهوم کلّی تحقّق پیدا می‌کند نسبت به خداوند متعال وجود دارد.

۱۱. علامه محمد باقر مجلسی رحمه‌الله (م ۱۱۱۰هـ.ق)

ایشان در شرح «**وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يعْرِفُ اللهَ بِحِجَاب**»، وجوه و احتمالاتی را مطرح می‌کند و در نهایت می‌نویسد:

لا يخفى أنّ هذا الوجه و ما أوردته سابقاً من الاحتمالات الّتي سمحت بها قريحتي القاصرة لا يخلو كلّ منها من تكلّف. و قد قيل فيه وجوه أُخَر أعرضتُ عنها صفحاً، لعدم موافقتها لأصولنا.

---

۱. **الفوائد الطوسية**، ص ۳۰۵-۳۱۰.

و الأظهر عندي أن هذا الخبر موافق لما مرّ و سيأتي في كتاب العدل أيضا من أنّ المعرفة من صنعه تعالى و ليس للعباد فيها صنع و أنّه تعالى يهبها لمن طلبها و لم يقصّر فيما يوجب استحقاق إفاضتها. و القول بأنّ غيره تعالى يقدر على ذلك، نوع من الشرك في ربوبيّته و إلهيّته... فالمعنى أنّه تعالى إنّما يُعرف بما عرّف به نفسه للناس، لا بأفكارهم و عقولهم أو أئمّة الحقّ أيضا، فإنّه ليس شأنهم إلّا بيان الحقّ للناس. فأمّا إفاضة المعرفة و الإيصال إلى البُغيَةِ، فليس إلا من الحقّ تعالى، كما قال سبحانه: «إِنَّكَ لا تَهدِي مَن أَحبَبتَ»... .

قوله عليه السلام «فَمَن زَعَمَ أَنَّهُ يُؤمِنُ بِمَا لَا يَعرِف»، أي لا يومن أحد بالله إلّا بعد معرفته و المعرفة لا يكون إلّا منه تعالى. فالتعريف من الله و الإيمان و الإذعان و عدم الإنكار من الخلق[1]؛

مخفی نیست که این وجه و احتمالاتی که محصول ذوق و قریحهٔ قاصر خودم بود و سابقاً ذکر کردم، هیچ کدام از آنها خالی از تکلّف نیست. در این زمینه، وجوه دیگری نیز ذکر شده است که به جهت عدم موافقت آنها با اصول ما، از ذکر آنها چشم پوشیدم.

اظهر نزد من، آن است که این خبر با روایاتی موافق است که دلالت می‌کند بر اینکه معرفت، فعل خداست، بندگان در آن هیچ فعلی ندارند، خداوند معرفت را به طالبانش عطا می‌کند و در مورد آنان که مستحقّ آن باشند، کوتاهی نمی‌کند. کسی که قائل باشد به اینکه غیر خداوند سبحان، توان معرفت دارد، نوعی شرک در ربوبیّت و الوهیّت دارد... پس معنای روایت این است که خدا شناخته می‌شود به آنچه نفس خویش را به انسان‌ها می‌شناساند، نه به افکار و عقول آنها؛ همین‌گونه به ائمّهٔ حق نیز شناخته نمی‌شود؛ زیرا که شأن آنان بیان حقّ است، در حالی‌که افاضهٔ معرفت و ایصال به مطلوب، از ناحیهٔ خدای تعالی صورت می‌گیرد؛ چنانکه خداوند سبحان می‌فرماید: «تو نمی‌توانی کسی را که دوست می‌داری، هدایت کنی... »

سخن امام علیه السلام که فرمود: «کسی که پندارد ایمان دارد به آنچه نمی‌شناسد»؛ یعنی

---

۱. **بحارالانوار**، ج۴، ص۱۶۵.

هیچ کس ایمان نمی‌آورد، مگر بعد از معرفت و معرفت جز از ناحیهٔ خدا حاصل نمی‌شود. پس تعریف (شناساندن)، از خداست و ایمان و اذعان و عدم انکار، از خلق.

با دقّت در این جملات، معلوم می‌شود که ایشان نیز معرفت به خود خدای تعالی (خدای واقعی و حقیقی) را تأیید کرده است. علّامه مجلسی از این معرفت به «ایصال به مطلوب» تعبیر می‌کند، عقول و افکار بشری را از رسیدن بدان کوتاه می‌داند، آن را فقط فعل خداوند سبحان می‌شمارد و وظیفهٔ خلق در قبال این معرفت را ایمان، تصدیق و عدم انکار معرّفی می‌کند.

این کلام ایشان با آنچه از روایات معرفة الله بالله استفاده می‌شود، انطباق کامل دارد. همچنین ارتباط روایاتی به این مضمون که معرفت فعل خداست با این بحث، در کلام ایشان به خوبی مطرح شده است. پس معرفة الله بالله یعنی اینکه معرفت خودِ خدا و خدای واقعی حقیقی، فعل خداست و هیچ کس در هیچ شرایطی بدون خواست و مشیت خدای سبحان بدان نایل نمی‌شود.

علّامه مجلسی در شرح روایت «**خَفِ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاه...**» می‌نویسد:

إعلَم أنّ الروية تطلق على الروية بالبصر و على الروية القلبيّة... و يحتمل الثاني أيضا، فإنّ المخاطب لمّا لم يكن من أهل الروية القلبيّة و لم يرتقِ إلى تلك الدرجة العَلِيَّة فإنّها مخصوصة بالأنبياء و الأوصياء عليهم السلام. قال: كأنّك تراه. و هذه مرتبة عين اليقين و أعلى مراتب السالكين.

و قوله: «فَإن لَم تَكُن تَرَاه»، أي: إن لم تحصل لك هذه المرتبة من الانكشاف و العيان، فكن بحيث تتذكّر دائمًا أنه يراك[1]؛

بدان که رؤیت گاه به رؤیت چشم و گاه به رؤیت قلبی گفته می‌شود... و محتمل است که مراد از رؤیت در روایت مورد بحث، دومی باشد؛ زیرا مخاطب چون از اهل

---

۱. **بحارالانوار**، ج۷۰، ص۳۵۶.

رؤیت قلبی نبوده و به این درجهٔ بالا نرسیده است. زیرا این درجه، مخصوص انبیا و اوصیا علیهم‌السلام است. امام معصوم علیه‌السلام به او فرموده است: «گویا که او را می‌بینی»؛ زیرا رؤیت قلبی به انبیا و اوصیا علیهم‌السلام اختصاص دارد. و این مرتبهٔ عین‌الیقین و بالاترین مراتب سالکین است.

و سخن امام علیه‌السلام که می‌فرماید: «اگر تو او را نبینی»، یعنی: اگر برای تو این مرتبه از انکشاف و عیان حاصل نشد، پس دائما به یاد این باش که او تو را می‌بیند.

ایشان همچنین در مورد مراتب ایمان و یقین از «بعض المحقّقین» مطلبی را به این صورت نقل می‌کند:

إعلَم أنّ أوائل درجات الإيمان، تصديقات مشوبة بالشكوك و الشبه على اختلاف مراتبها و يمكن معها الشرك... و أواسطها تصديقات لا يشوبها شكّ و لا شبهة... و أكثر إطلاق الإيمان عليها خاصّة... و أواخرها تصديقات، كذلك مع كشف و شهود و ذوق و عيان و محبّة كاملة لله سبحانه و شوق تام إلى حضرته المقدّسة... و لليقين ثلاث مراتب: علم اليقين و عين اليقين و حقّ اليقين... و الفرق بينها إنّما ينكشف بمثال: فعلم اليقين بالنار مثلا هو مشاهدة المَرئِيّات بتوسّط نورها و عين اليقين بها هو معاينة جِرمِها و حقّ اليقين بها الاحتراق فيها و انمحاء الهويّة بها و الصيرورة ناراً صرفاً و ليس وراء هذا غاية و لا هو قابل للزّيادة، لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا[1]؛

بدان اوایل درجات ایمان، تصدیق‌هایی است که با مراتب مختلفی که دارند همراه با شکوک و شبهه‌ها هستند و شرک با آن ایمان جمع می‌شود... و اواسط درجات ایمان، تصدیق‌هایی است که شکّ و شبهه با آن جمع نمی‌شود... و ایمان بیشتر به این مرتبه اطلاق می‌شود... و اواخر درجات ایمان، تصدیق‌هایی که شکّ و شبهه در آن راه ندارد، ولی با کشف، شهود، ذوق، عیان و محبّت کامل برای خدای سبحان و شوق تام به حضرت مقدّسش همراه می‌باشد... و یقین را سه مرتبه است: علم‌یقین، عین‌یقین و حقّ‌یقین... و فرق این مراتب با مثال روشن می‌گردد: پس علم یقین به آتش مثلاً مشاهدهٔ دیدنی‌ها توسّط نور آن است و عین یقین به آتش، دیدن

---

۱. **بحارالانوار**، ج۷۰، ص۱۴۲.

عیانی جرم آن است و حقّ یقین، سوختن در آتش و از بین رفتن و آتش صرف شدن توسّط آن می‌باشد. پس از این مرتبه، دیگر غایتی نیست و قابل ازدیاد نیز نمی‌باشد. «اگر پرده‌ها کنار رود بر یقینم افزوده نگردد».

این سخنان با مبانی علّامه مجلسی منافات صریح دارد؛ زیرا روشن است که ایشان هیچ‌گاه فنا در ذات حق را نمی‌پذیرد و تنها فنای مشیتی را قبول دارد. وی در باب روایات حجب و سرادق می‌نویسد:

و أمّا بطنها [أی الأخبار الواردة في الحُجُب والسُرادِق] فلانّ الحُجُبَ المانعةَ عن وصول الخلق إلى معرفة كنه ذاته و صفاته أُمور كثيرة، منها ما يرجع إلى نقص المخلوق ... و منها ما يرجع إلى نوريّته و تجرّده و تقدّسه و وجوب وجوده و كماله و عظمته... .

و ارتفاع تلك الحجب بنوعَيهِ محال. فلو ارتفعت، لم يبق بغير ذات الحقّ شيء. أو المراد بكشفها، رفعها في الجملة بالتخلّي عن الصفات الشهوانيّة و الأخلاق الحيوانيّة، و التخلّق بالأخلاق الربّانيّة، بكثرة العبادات و الرياضات و المجاهدات و ممارسة العلوم الحقّة. فترتفع الحجب بينه و بين ربّه سبحانه في الجملة، فَيُحرِقُ ما يظهر عليهم من أنوار جلالهِ تعيّناتِهم و إراداتِهم و شهواتِهم، فيرون بعين اليقين كماله سبحانه و نقصهم و بقاءه و فناءهم و ذُلّهم و غناه و افتقارهم، بل يرون وجودهم المستعار في جنب وجوده الكامل عدماً و قدرتهم الناقصة في جنب قدرته الكاملة عجزا، بل يَتَخَلَّون عن إرادتهم و علمهم و قدرتهم، فيتصرّف فيهم إرادته و قدرته و علمه سبحانه؛ فلا يشاءون إلّا أن يَشاءَ اللهُ و لا يريدون سوى ما أراد الله و يتصرّفون في الأشياء بقدرة الله، فيُحيون الموتى و يَرُدُّون الشمس و يَشُقُّون القمر، كما قال أميرالمؤمنين عليه السلام: «مَا قَلَعتُ بَابَ خَيبَرَ بِقُوَّةٍ جِسمَانِيَّةٍ بَل بِقُوَّةٍ رَبَّانِيَّةٍ». و المعنى الّذي يمكن فهمه و لا ينافي أصول الدين من الفناء في الله و البقاء بالله، هو هذا المعنى[1]؛

و امّا بطن اخبار وارد شده در مورد حُجب و سرادق، از این سبب است که حجبِ

۱.. **بحارالانوار**، ج ۵۸، ص۴۶.

مانع از رسیدن خلق به معرفت کنه ذات خدا و صفات او، زیادند؛ از جمله، آنچه به نقص هر مخلوق برمی‌گردد... و از جمله، آنچه مربوط به نوریّت، تجرّد، تقدّس، وجوب و کمال عظمت اوست.

برداشتن این دو نوع حجب، محال است؛ زیرا اگر، بر فرض، برداشته می‌شد، به غیر از ذات خدا چیزی باقی نمی‌ماند. منظور از رفع حجب، فی الجمله، خالی شدن از صفات زشت و اخلاق حیوانی و تخلّق به اخلاق ربّانی است که این خصوصیّت‌ها با عبادت، ریاضت، مجاهدات و فراگیری علوم حق حاصل می‌شود. بدین‌سان، حجاب‌های بین او و خدا برداشته می‌شود. آن‌گاه با انوار جلال الاهی که برای چنین شخصی ظاهر می‌شود، تعیّنات، اراده و شهوات می‌سوزد و به چشم یقین، کمال خدا و نقص خود را می‌بیند. همچنین بقای خدا و ذلّت خود، نیز غنای او و فقر خود را می‌یابد، بلکه وجودِ به عاریت گرفته شدهٔ خود را در جنب وجود کامل او هیچ می‌بیند و قدرت ناقص خود را در کنار قدرت کامل خدا، عجز می‌یابد. بلکه از اراده، علم و قدرت خود تهی می‌شود و اراده و قدرت خدا در او تصرّف می‌کند؛ پس او چیزی نمی‌خواهد، جز آنچه خدا بخواهد و جز اراده او ارادهٔ نمی‌کند؛ درنتیجه، در اشیاء با قدرت خدا تصرّف می‌کند، مرده‌ها را زنده می‌کند، خورشید را برمی‌گرداند و ماه را دو نیم می‌کند؛ همان‌طور که امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: «درِ خیبر را نه به نیروی جسمانی بلکه با نیروی الاهی از جای کندم». معنایی که در مورد فنای در خدا و بقای بالله می‌توان فهمید که منافاتی با اصول دین ندارد، همین معناست.

با توجّه به این مطلب، روشن می‌شود که عبارت سابق که ایشان از بعض‌المحقّقین نقل کرده و در آن اشکالی نکرده، با تسامح همراه است و فنای ذاتی و اندکاک اِنّیت خلق و رسیدن انسان به مرتبه‌ای از معرفت که بالاتر از آن معرفتی امکان نداشته باشد، سخن درستی نیست و عدم ازدیاد یقین در روایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز از این معنا حکایت نمی‌کند؛ زیرا ممکن است با وجود ازدیاد در مراتب علم و معرفت، بر یقین افزوده نشود. با این همه، این مطلب روشن است که انسان نسبت به خداوند سبحان از یک نوع معرفت شهودی و عیانی قلبی برخوردار است که با معرفت عقلی، استدلالی و غایبانه، تفاوت آشکار دارد.

از نظر ایشان این معرفت، در انبیا و اولیای الاهی علیهم‌السلام منحصر است؛ ولی با توجّه به

صریح روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام روشن می‌شود که این معرفت، همان است که همهٔ انسان‌ها در عالم ارواح و عالم ذرّ، به تعریف خدای سبحان بدان نایل شده‌اند و در این دنیا نیز در شرایطی خاص و با اطاعت تامّ و اخلاص کامل، قابل حصول است.

این همان معرفتی است که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و شاگردان ایشان ـ چنان‌که ذکر خواهیم کرد ـ از آن به عنوان «**معرفت فطری**» یاد کرده و حقیقت معرفت انسان را نسبت به خداوند سبحان، بدان منحصر دانسته‌اند و معتقدند که اگر آن معرفت نبود، هیچ فردی خداشناس نمی‌شد و همهٔ اسما، صفات، آیات و نشانه‌های الاهی در تعبیر قرآنی و روایی، معنای خود را از دست می‌داد.

۱۲. سیّد علی‌خان حسینی رحمه‌الله (م۱۱۲۰هـ.ق)

ایشان نیز مراتب یقین را به این صورت ذکر کرده است: علم‌الیقین، عین‌الیقین و حقّ‌الیقین. سپس تمثیل آن به مراتب معرفت آتش را بدین صورت بیان کرده است: علم به آتش توسّط نور یا دود: علم‌الیقین؛ علم به آن به دیدن و عیان کردن جرمی که افاضهٔ نور از آن است: عین‌الیقین؛ علم به آتش، به افتادن در آن و معرفت کیفیت آن که با تعبیر قابل بیان نیست: حقّ‌الیقین. آن‌گاه می‌فرماید:

> **و بالجملة فعلم اليقين يحصل بالبرهان و الحجّة و عين اليقين بالكشف و الشهود و حقّ اليقين بالحال والاتّصال المعنوي الّذي لا يدرك بالتعبير**[1]؛
>
> خلاصهٔ کلام آنکه علم یقین به برهان و حجّت حاصل می‌شود و عین یقین به کشف و شهود و حقّ یقین به حال و اتّصال معنوی که با تعبیر، قابل بیان نیست.

ایشان از جدّ بزرگوارشان نظام‌الدین احمد نقل می‌کند که:

> **قد ثبت في محلّه أنّه يجوز أن تعلم بعض النفوس المجرّدة الإلهيّة الكاملة، ذات الواجب تعالى بالعلم الحضوريّ الّذي هو عبارة عن مشاهدة ذاته، من غير تَكَيُّفٍ و لا مسامَتَةٍ و لا مُحاذاةٍ. و إذا جاز ذلك، فما المانع من قول من يجوّز رؤيته تعالى في الآخرة؟ فإنّ الرؤية في**

---

۱. **رياض السالكين**، ج۷، ص۴۳۵.

الحقيقة عبارة عن مشاهدة حضوريّة و لا يشترط فيها وقوعها بالجارحة المخصوصة[1]؛

در محلّ خود ثابت شده است که بعضی از نفوس مجرّدِ الاهیِ کامل، به علم حضوری که عبارت از مشاهدهٔ ذات اوست، ذات واجب را بدون هیچ‌گونه کیفیّت، تماس و محاذی شدن درک می‌کنند، اگر علم بدین معنا ممکن باشد، پس قول به رؤیت خداوند در آخرت نیز نباید مانعی داشته باشد؛ زیرا رؤیت، در حقیقت، همان مشاهدهٔ حضوری است و مشروط به این نیست که حتماً باید به عضو مخصوص باشد.

ایشان معتقد است که امکان شناخت ذات مقدّس پروردگار متعال برای بعضی از نفوس مجرّد الاهی در این دنیا قابل اثبات است. وی با توجّه به این امر می‌گوید: «پس قول بعضی به امکان رؤیت خداوند در آخرت، نباید مانعی داشته باشد». از این مطلب استفاده می‌شود که ایشان معتقد است نفس انسان در آخرت، مجرّد می‌شود؛ بنابراین، همهٔ انسان‌ها در آخرت همسان نفوس مجرّد کامل در دنیا خواهند بود وهمان‌طور که اینها در دنیا ذات خدا را مشاهده می کنند، آنها نیز در آخرت ذات خدا را مشاهده خواهند کرد.

این مطلب دو مشکل اساسی دارد: اوّل اینکه، روایات معرفة الله بالله در بیان این مطلب است که معرفت خدا، فعل خداست و خدا را به هیچ وجه نمی‌توان به غیر خدا شناخت و در این جهت، تفاوتی میان نفوس مجرّد و غیر مجرّد، بلکه حتّی حیوانات و جمادات نیز وجود ندارد.

دوّم اینکه، معرفة الله بالله، مشاهدهٔ حضوری اصطلاحی نیست که با اتّحاد عالم و معلوم ملازم است، بلکه مشاهدهٔ خدای تعالی به تعریف خودِ اوست. در این سنخ تعریف و معرفت، به هیچ وجه اتّحاد و سنخیّتی میان عارف و معروف لازم نیست. البتّه توجّه شود که مقصود از مشاهدهٔ خدا، مشاهدهٔ حسّی وعقلی نیست، بلکه سنخی خاص از معرفت و رؤیت است که پدید آمدن و استمرار آن به دست انسان نیست و انسان در دارا شدن به آن و داشتن آن، فاعلیّت اقتداری ندارد؛ زیرا آن از قدرت و توان انسان خارج است و فعل خاصّ خداوند متعال است.

---

۱. **ریاض السالکین**، ج۱، ص۲۵۱.

۱۳. شیخ یوسف بحرانی رحمة‌الله‌علیه (م۱۱۸۶هـ.ق)

ایشان با بیان «**قد نَقَل غیرُ واحد من علمائنا رضوان الله علیهم**»، وارد بحث از مراتب معرفتی می‌گردد که از مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی نقل شد و پس از آن، اشکالاتی بر آن وارد کرده، می‌نویسد:

فالمرتبة الأولی، جِبِلّیّة فطریّة

و الثانیة، نظریّة تکلیفیّة

و الثالثة، إشراقیّة کشفیّة

سپس دو مرتبهٔ اخیر را نیز دارای مراتب مختلفی دانسته است. اشکال ایشان به مرتبهٔ چهارم، نظیر اشکالی است که مرحوم شیخ حرّ عاملی به آن دارد. تعبیر ایشان بدین صورت است:

إنّ ما ذکره المحقّق المذکور في المرتبة الرابعة، من تشبیه صاحبها بمن احترق بالنار بکلّیّته و تلاشی فیها بجملته، إمّا أن یحمل علی ما تدلّ علیه حقائق هذه الألفاظ و لاریب في فساده و عدم استقامته بالکلّیّة، فإنّه لایخفی علی کلّ عاقل أنّ المحترق بالنار و المتلاشي فیها یضمحلّ من الوجود بالکلیّة و یصیر عدماً محضاً. و الضروریّة قاضیة بکون العارف بالله علی الوجه المذکور، لا یضمحلّ کما یضمحلّ المحترق بالنار و لایعقل أیضاً أن یوصف بذلك مع کونه موجوداً، فیلزم أن یکون موجوداً معدوماً و متلاشیا متماسکاً و باقیا محترقاً. و لیت شعري أيّ نبیّ من الأنبیاء احترق بنور المعرفة و تلاشی حتّی لم یبق منه شيء بالکلّیّة؟[1]

محقّق یادشده، صاحب مرتبهٔ چهارم را به کسی تشبیه کرده است که در آتش سوخته و به کلّی در آن از بین رفته است. اگر این سخن او به آنچه الفاظش به حقیقت بر آن دلالت دارند، حمل می‌شود، در این‌صورت، در فسادش جای تردید نیست و به کلّی باطل است؛ زیرا بر هیچ عاقلی پوشیده نیست که کسی که در آتش می‌سوزد و در آن

---

۱. **الدرر النجفیة**، ج۲، ص۲۳۳.

از بین می‌رود، وجودش به کلّی مضمحلّ می‌شود و عدم محض می‌گردد و به حکم ضروری، معلوم است که عارف به خدا در مرتبهٔ چهارم، به هیچ‌وجه .همچون کسی که در آتش می‌سوزد .از بین نمی‌رود و معقول نیست با اینکه موجود است، بدین امر موصوف گردد؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید در حالی‌که موجود است، معدوم باشد و در حالی‌که متلاشی است، ثابت و پابرجا باشد و در صورتی‌که سوخته است، باقی باشد. ای کاش می‌دانستم کدامین پیامبر از پیامبران الاهی به نور معرفت سوخته و متلاشی شده است، به گونه‌ای که هیچ چیز از او باقی نمانده باشد؟

ایشان بعد از اینکه فنا به معنای مذکور را به طور کلّی رد می‌کند و آن را خلاف وجدان و عقل می‌شمارد، در نهایت معتقد است که به غیر معرفت بدیهی که ذکر شد، معرفتی نیز وجود دارد که از آن به رؤیت تعبیر می‌شود. وی از آن معرفت به فنای صحیح یاد می‌کند:

و التحقيق في بيان معنى الفناء في الله سبحانه هو أنّ أهله لايلاحظون في الوجود سواه سبحانه و تعالى و لا يرون إلّا ذاته و جميع الأعيان تلاشت في أنظارهم. فيستدلّون على الخلق بالله، حيث إنّه أظهر الموجودات، لا بالخلق عليه سبحانه. و من هنا قال سيّد الشهداء و إمام السعداء، صلوات الله عليه، في دعاء عرفة: «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ؟ أَ يَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ؟ مَتَى غِبْتَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَ مَتَى بَعُدْتَ حَتَّى تَكُونَ الْآثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ؟» و قال: «تَعَرَّفْتَ لِكُلِّ شَيْءٍ فَمَا جَهِلَكَ شَيْءٌ».

تحقیق در بیان معنای فنای الاهی، آن است که اهل فنا در وجود، جز خدای سبحان را نمی‌بینند و جز ذات او را مشاهده نمی‌کنند و همهٔ موجودات در نظر آنها متلاشی است؛ پس به واسطهٔ خدا بر خلق استدلال می‌کنند، نه به واسطهٔ خلق بر خالق؛ زیرا همهٔ موجودات را خدا ظاهر کرده است؛ به همین‌جهت، سیّد الشهدا و امام سعادتمندان علیه‌السلام در دعای عرفه عرض می‌کند: «چگونه استدلال می‌شود بر تو به آنچه در وجودش نیازمند به توست؟ آیا برای غیر تو ظهوری وجود دارد که تو آن را نداشته باشی تا به واسطهٔ آن ظاهر شوی؟ کی غایب بوده‌ای تا احتیاج به دلیلی داشته باشی که بر تو دلالت کند؟ و کی دور بوده‌ای که آثار به تو برساند؟...» و فرمود:

«برای همه، شناخته‌شده‌ای؛ پس هیچ چیزی تو را جهل ندارد.»

ایشان در ادامه، مطلبی از **احیاء العلوم** غزالی نقل کرده که در آن تصریح شده است، خدای سبحان، آشکارترین و روشن‌ترین موجودات است. این امر، مقتضی آن است که معرفت او نیز اوّل معارف باشد؛ ولی با این وجود، مشهود از خلق، خلاف این است. سپس ایشان سبب این امر را قصور افهام و ضعف بصیرت دانسته است و عقیده دارد کسی که از این دو به کمال برسد، «**لا یری إلّا الله، و أفعاله أثراً من آثار قدرته، فهي تابعة له، فلاوجود لها بالحقیقة. و إنّما الوجود للواحد الحقّ الّذي به وجود الأفعال کلّها...فهذا هو الّذي یقال فیه: فنی فی التوحید، فإنّه فنی من نفسه**».[1]

ایشان پس از ذکر این کلام غزالی می‌گوید: «**هذا تحقیق رشیق**»[2]

این تعابیر که ایشان نقل کرده است، فنای شهودی است؛ یعنی شخص به مرتبه‌ای از معرفت می‌رسد که در هر چیزی، خدا را می‌بیند و همهٔ موجودات را به اراده و مشیت خدای سبحان، موجود می‌بیند؛ یعنی در حقیقت، خلق را به خدا می‌بیند، نه اینکه خدا را به خلق بشناسد. در این حالت، فنای مشیتی برای او تحقّق می‌یابد؛ یعنی ـ همان‌طور که علّامه مجلسی فرمود ـ جز خواست خدا، خواستی برای خود ندارد. البتّه این در مراتب عالی معرفت شهودی و یقین قلبی است که جز در پیامبران و اوصیا علیهم‌السلام تحقّق نمی‌یابد.

پس مرحوم صاحب حدائق نیز معرفت شهودی نسبت به خداوند سبحان را پذیرفته است و بر اساس آن، این مباحث و فنای شهودی را طرح کرده و فقرات دعای عرفه حضرت سید الشهدا علیه‌السلام را نیز در تایید آن آورده است.

البتّه می‌دانیم که فنای شهودی بدین معنا، فعل انسان است و انسان در مقام عبودیّت و بندگی به جایی می‌رسد که هر کاری را برای خدا انجام می‌دهد و تمام کارهایش حتّی

---

۱. جز خدا را نمی‌بیند و افعالش را اثری از آثار قدرت او می‌بیند. پس افعالش تابع اوست و وجودی برای آنها حقیقتاً نیست و همانا وجود برای خدای واحد حقّ است که وجود افعال، همه به اوست ... . پس دربارهٔ چنین شخصی گفته می‌شود که در توحید، فانی شده است؛ زیرا از نفس خود فانی گشته است.

۲. **الدرر النجفیة**، ج۲، ص ۲۴۰.

نگاه، فکر، نظر و به طور کلّی همهٔ افعالش را خالص برای خدا انجام می‌دهد. در این صورت، روشن است که به هر چیزی می‌خواهد توجّه کند، باید پیش از آن به خدا و حکم خدا در مورد آن توجّه کند و این امر، همان‌طور که گفته شد، جز برای انبیای الاهی و اولیای خاصّ و برگزیدهٔ الاهی که مورد عنایت مخصوص وی می‌باشند، قابل دسترسی نیست.

۱۴. ملّا محمد مهدی نراقی رحمه‌الله (م۱۲۰۹هـ.ق)

ایشان در توضیح معرفت شهودی انسان به صرف الوجود می‌نویسد:

الحقّ جوازها [ای جواز معلوميّة صرف الوجود] بالمشاهدة الحضوريّة للمجرّدين ... فالمشاهدة تدور مع تجرّد النفس وجوداً و عدماً، و زيادة و نقصاناً. فيحصل كمالها بكماله و هو إنّما يكون بعد استكمال قوّتيها و غاية كمالها تحصل بعد تخلّصها عن حجاب الطبيعة و رفضها جلباب البدن و انخراطها في سلك العقول القادسة و لذلك لا تحصل في الدنيا إلّا لأوحديّ من المجاهدين في وقت دون وقت و في الآخرة إلّا لبعض دون بعض و هذا النوع من المعرفة ليس من الإنّ المأخوذ من الأثر، بل هو الاستشهاد بالحقّ من الحقّ المشار إليه في الكتاب الإلهي بقوله: {أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} و المأمور به في الأخبار بقولهم: «اعرفوا الله بالله» و المعبّر عنه باللقاء و الرؤية في الصحف الإلهيّة و الكلمات النبويّة[1]؛

حق این است که معرفت صرف‌الوجود با مشاهدهٔ حضوری، تنها برای اشخاصی که به مقام تجرّد رسیده‌اند، ممکن است... پس مشاهده از نظر وجود و عدم، و زیادی و نقصان، دائر مدار تجرّد نفس است. کمال مشاهده با کمال تجرّد به دست می‌آید؛ و تجرّد نفس پس از کامل شدن دو قوّهٔ عملی و نظری آن حاصل می‌شود و نهایت کمال نفس، بعد از آزاد شدن آن از حجاب طبیعت، دور انداختن لباس بدن و ردیف شدن در رشتهٔ عقول قادسه به دست می‌آید؛ به همین جهت است که این امر در دنیا برای یگانگانی از مجاهدان، آن هم در بعضی از اوقات و در آخرت تنها برای

---

۱. **اللمعات العرشية**، ص۱۳.

برخی از انسان‌ها حاصل می‌شود، نه برای همه.

و این نوع معرفت، محصول برهان «إنّ» نیست که از اثر گرفته شده باشد، بلکه آن استشهاد به حق از خود حقّ است که در کتاب الاهی به آن اشاره شده است، با این سخن که می‌فرماید: «آیا این برای پروردگارت بس نیست که بر هر چیزی شاهد است؟» و به همین معرفت در این سخن امامان علیهم‌السلام امر شده است که می‌فرماید: «خدا را به خدا بشناسید.» و همان است که در کتاب‌های الاهی و سخنان پیامبر از آن به «لقاء» و «رؤیت» تعبیر شده است.

نکتهٔ قابل ملاحظه در این کلام مرحوم نراقی این است که براساس آنچه از روایات باب معرفة الله بالله استفاده شد، معرفت خدا به خدا به تجرید و خارج شدن از لباس تن نیازمند نیست تا اگر این تجرید اتّفاق نیفتاده باشد، معرفت الله بالله صورت نگیرد، بلکه همان‌طور که در روایات تصریح شد، معرفت خدا تنها به تعریف خود اوست و هیچ کس به خدای تعالی هیچ‌گونه معرفتی بدون تعریف او ندارد.

بدیهی است همهٔ انسان‌ها به فطرت خویش معرفت خدا را دارند و با معرفت خدا به دنیا می‌آیند، امّا این معرفت به گونه‌ای نیست که همهٔ انسان‌ها آن‌گاه که به دنیا می‌آیند، به آن توجّه داشته باشند؛ بنابراین، خداوند متعال پیامبران، صلوات الله علیهم، را به سوی آنها می‌فرستد تا ایشان را به خدا یادآوری کنند و این امر برای همهٔ انسان‌هایی که از نعمت عقل و خرد بهره‌مندند، در سایهٔ دعوت پیامبران حاصل می‌شود و همین امر، معرفت خدا به خداست و در نتیجهٔ حصول این توجّه، عبد باید وظیفهٔ بندگی خویش را به‌جا آورد و احترام مولای خویش را نگه دارد و با رعایت این امر، به خدا تقرّب پیدا کند و درجات ایمان خویش را بالا ببرد و در این امر، هیچ نیازی به انخلاع و بیرون آمدن از لباس بدن وجود ندارد.

۱۵. ملّا هادی سبزواری رحمه‌الله (م ۱۲۸۹هـ.ق)

ملّا هادی سبزواری در شرح اسمِ «**یا برهان**» می‌نویسد:

البرهان لغة: الحجّة؛ کما في القاموس و في الاصطلاح: هو المؤلَّفُ من الواقعیّات المحضة

و العقليّات الصِّرفة، بخلاف الخطابة و الجدل والشعر و السفسطة... و في اصطلاح أخصّ هو الدليل اللمّيّ فقط. و بهذا المعنى قال الشيخ الرئيس: «الأوّل تعالى لابرهان عليه، بل هو البرهان على كلّ شيء»[1] ....

و بيان كونه تعالى برهاناً و مظهِراً لكلّ مجهول أنّه الدليل المرشد للعقل إلى المطلوب، كالّذي يأخذ بيد الأعمى و يوصله إلى مقصوده. فإذا أردت أن تصل إلى حدوث العالم، فصدّقتَ بسيلانه ثمّ صدّقت بحدوثه. فسيلان العالم و حركته الجوهريّة و الكيفيّة و الكمّيّة و بالجملة، حركته ذاتاً و صفة أظهرت لعقلك الحدوث و أوصلتك إليه؛ لكن السيلان الحاصل في الذهن موجود من الموجودات، له ماهيّة و وجود، إذ الماهيّة منفكّةً عن كافّة الوجودات لا تقرّر لها كما تُقُرّر في مَقرّه. فكيف تكون بذاتها مظهرة لشيء؟ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. فهي من حيث هي لا مظهَرةٌ و لا مظهِرة، فوجودها مظهِر و الوجود بشراشره إشراق الحقّ: ﴿اللّهُ نُورُ السَّمواتِ وَالأَرْضِ﴾ أي بإشراقه استشرقت المجرّدات و الماديّات، أيّ مجرّد كان في عقلنا أو في عقل الكلّ. فالمظهِريّة آلت إليه تعالى....

و كذلك هو البرهان على نفسه، كما في دعاء الصباح: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ»[2]؛

برهان در لغت، چنان‌که در قاموس آمده است؛ به معنای «حجّت» است و در اصطلاح، عبارت است از قیاسی که از واقعیّات محض و عقلیّات صرف تشکیل شده باشد، به خلاف خطابه، جدل، شعر و سفسطه... و در اصطلاح اخصّ، عبارت از دلیل لِمّی است. مقصود شیخ‌الرئیس در آنجا که می‌فرماید: «اوّل تعالی، برهانی بر او نیست، حال آنکه او برهان برای همه است.» همین معنا از برهان است....

برهان و مُظهِر بودن خداوند سبحان بر هر مجهولی، بدین معناست که خدا دلیلی است که عقل را به مطلوب می‌رساند؛ مانند کسی که دست کور را می‌گیرد و او را به مقصودش می‌رساند. پس اگر خواستی به حدوث عالم برسی، باید حرکت آن را تصدیق کنی، سپس به تصدیق حدوث آن نایل شوی. پس حرکت عالم و حرکت

---

۱. الشفاء، الهيات، ص ۳۵۴.
۲. شرح الأسماء، ۱۶۱ و ۱۶۲.

جوهری و کیفی و کمّی .و به طور خلاصه، حرکت ذاتی و صفتی آن .حدوث آن را برای عقلت هویدا می‌کند و تو را به آن می‌رساند؛ ولی حرکتی که در ذهن حاصل می‌شود، خود موجودی از موجودات است که دارای ماهیّت و وجود است؛ زیرا ماهیتِ جدا از همهٔ وجودات، هیچ تقرّری ندارد؛ چنانکه در محلّ خود ثابت شده است. پس چگونه می‌شود ذاتاً مُظهِر چیزی باشد؟ زیرا بدیهی است که ثبوت چیزی به چیز دیگر، فرع ثبوت موضوع آن است. پس ماهیّت به خودی خود، نه ظاهرکننده است و نه ظاهرشونده. ظاهرکننده بودن از آنِ وجود ماهیّت است. از سویی، وجود با تمام جهات و حدودش، اشراق حقّ متعال است. «خدا نور آسمان‌ها و زمین است.»؛ یعنی به اشراق او همهٔ مجرّدات و مادیّات وجود پیدا کرده‌اند؛ هر مجرّدی که بوده باشد، اعم از مجرّدی که در عقل ماست یا در عقل کلّ. پس مُظهِر بودن در نهایت، از آنِ خداست... و همین‌طور، او برهان بر ذات خویش است؛ چنان‌که در دعای صباح آمده است: «ای آن‌که بر ذات خویش به ذات خویش دلالت می‌کند».

سپس برخی روایات باب معرفة الله بالله را ذکر نموده است.

در پاورقی از خود او آمده است:

فإنّ الظهور بنور الوجود والوجود الّذي مضاف إلى الغير، مضاف إلى الله أوّلاً؛ فإنّ نسبة الوجود إلى الفاعل بالوجوب و الوجدان و إلى القابل بالإمكان و الفقدان. «ما رأيت شيئاً إلّا و رأيت الله قبله».[1]

ظهور، به نورِ وجود است و وجودِ مضاف به غیر، در مرتبهٔ اوّل، مضاف به خداست؛ زیرا نسبت وجود به فاعل، به وجوب و وجدان است و به قابل، به امکان و فقدان. «چیزی را ندیدم جز اینکه خدا را پیش از آن دیدم».

این عبارت ایشان نیز مانند عبارت ملّاصدرا و دیگران است که خدای تعالی را عین وجود می‌دانند. در نظر آنان، حقیقت وجود، مشترک میان خلق و خالق است و هرکسی که وجود را درک کند ـ اگر چه در حدّ وجود معلول که وجود نفس خویش باشد ـ در حقیقت، خدا را درک کرده است. بلکه چون وجود، خداست یا ظهور و اشراق اوست، در حقیقت،

---

۱. **شرح الأسماء**، ص ۱۶۲.

خدا، خود را درک کرده است.

در پاورقی دیگری به همین امر تصریح کرده، می‌گوید:

ما هو المحسوس، يدرك بالحسّ. و ما هو المعقول، يعقل بالعقل. فما هو فوقها و وراء عالَمي الخلق و الأمر، لا يعلم بهما. «احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار». فلا يعلم إلّا بنور مستعار منه. ففي الحقيقة لا يعلم ذاته إلّا ذاته «توحيده إيّاه توحيده»[1]؛

محسوس، به حس درک می‌شود و معقول، به عقل درک می‌شود و آنچه مافوق عالم امر و خلق است، به حسّ و عقل دانسته نمی‌شود. «از عقل‌ها پنهان است، چنان‌که از دیدگان پنهان است». پس خدا دانسته نمی‌شود، جز به نوری که از خود او عاریه گرفته شده باشد؛ پس در حقیقت، ذات خدا را جز ذات او درک نمی‌کند. «توحید او خودش را توحید اوست».

بنابراین، کسی که خود را می‌یابد، در حقیقت آن را به وجود یافته است. این شناخت، به وجود و اشراق وجود، تحقّق پیدا کرده است؛ پس حتّی خود را نیز به وجود یافته است. از سویی، وجود، خداست؛ پس ادراک و ظهور، به خداست؛ در نتیجه، شخص در حقیقت، خود را به خدا می‌یابد؛ ولی چون وجود او، وجود مضاف است، در حقیقت، خدا را در این حدّ مضاف یافته است و برای او دیگر بالاتر از این امکان ندارد و اگر بخواهد وجود مطلق را بیابد، چاره‌ای ندارد جز اینکه از حدود خود خارج شود. آن‌گاه که از حدود خارج شد، خودی در میان نخواهد بود و انیت او از بین رفته است؛ چنان‌که در عبارت ملّاصدرا بدان تصریح شد؛ در این صورت، این خداست که خود را شناخته است، نه اینکه غیر خدا، خدا را شناخته باشد.

روشن است که این معنا بر خلاف ظهور روایات معرفة الله بالله است؛ زیرا در این صورت بای «بالله» بی‌معنا و زاید خواهد بود. همین‌سان در عبارت «**يا مَن دَلَّ عَلى ذاتِهِ بذاتِهِ**» نیز بای «بذاته» بی‌معنا خواهد شد.

پس، از نظر روایات، وجود غیر خدا مسلّم گرفته شده است و معرفت غیر به خدا ـ

---

۱. **شرح الأسماء**، ص۶۲.

یعنی به خود خدا، نه در مرتبه و حدّ و حدودِ معلول و ماهیت موجوده ـ نیز مسلّم گرفته شده است.

به‌علاوه، روشن است که از نظر فیلسوفان، انسان نباید در هیچ حالی از خود غافل باشد؛ بنابراین، هیچ انسانی نباید بی‌معرفت خدا بوده باشد. پس باید این معرفت برای همگان موجود باشد و غفلت و نسیان از آن معنا ندارد.

خواهیم گفت که در روایات، همهٔ اینها دربارهٔ معرفت خدا مسلّم گرفته شده است. به این دلایل، می‌گوییم که این معنا با روایات، سازگاری ندارد و نمی‌توان آن را مراد و مقصود امامان معصوم علیهم‌السلام دانست و عنوان دینی بدان داد.

۱۶. سیّد اسماعیل طبرسی نوری رحمه‌الله (م ۱۳۲۱هـ.ق)

ایشان پس از اقامهٔ دوازده دلیل عقلی بر اثبات صانع می‌نویسد:

> عمده طریق معرفة الله ـ بلکه تمام طریق آن ـ همان تدبّر و تفکّر در آیات الاهیّه و صنایع سنیّهٔ حضرت پروردگار است که به آن جهت، رفع غواشی اوهام نفس خواهد شد و آدمی را از درکات سافله، ترقّی می‌دهد به درجات عالیهٔ قرب خداوندی. چه، درجات ایمان بر سه قسم است:
>
> مرتبهٔ اوّل، علم‌الیقین است و آن اوّل مراتب یقین است. و آن، عبارت است از اعتقاد ثابت جازم و مطابق واقع و آن، حاصل می‌شود از ترتیب مقدّمات و استدلال؛ مانند: یقین کردن به وجود آتش در موضعی به مشاهده نمودن دخان. و آنچه ذکر شد در این رساله ـ از دوازده دلیل و برهان در اثبات صانع تعالی ـ مفید این مرتبه از یقین که علم الیقین است، خواهد بود، از برای صاحبان عقل و شعور که طالب معرفت حق باشند. و کسی که این مرتبه از یقین را فاقد باشد، پس او فاقد اصل ایمان است...
>
> مرتبهٔ دوم، عین‌الیقین است و آن، عبارت است از مشاهده نمودن آتش. و مراد به عین‌الیقین در مقام، معاینه نمودن مطلوب است به دیدهٔ باطن که به مراتب روشن‌تر است از دیدهٔ ظاهری. و آنچه مشاهده از آن شود، واضح‌تر و هویداتر است...
>
> و مرتبهٔ سوم، حقّ‌الیقین است و آن، عبارت است از مشاهده نمودن مطلوب به

نحوی که واسطه نباشد میان طالب و مطلوب، بلکه طالب نبیند نفس خود را مگر رشحه‌ای از فیوضات مطلوب و این نمی‌شود مگر بعد از حصول ارتباط خاصّه بین طالب و مطلوب که آناً فآناً اشراقات انوار مطلوب، فیضان و سریان دارد به سوی طالب که او را مستغرق در بحار محبّت خود خواهد نمود؛ به حیثیّتی که طالب نمی‌بیند و نمی‌جوید مگر مطلوب و رضای او را...

به‌همین معنی اشاره فرموده است ولیّ معظّم پروردگار، حضرت سیّد الموحّدین، امیرالمؤمنین علیه‌السلام چنانچه اصبغ‌بن‌نباته نقل نموده است که: برخاست ذعلب یمانی و از آن سرور سؤال نموده، عرض کرد:

فَقَالَ: يَا أَمِيرَالْمُؤْمِنِينَ! هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ علیه‌السلام: وَيْلَكَ يَا ذِعْلِبُ! مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبّاً لَمْ أَرَهُ. فَقَالَ: يَا أَمِيرَالْمُؤْمِنِينَ! كَيْفَ رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: وَيْلَكَ يَا ذِعْلِبُ! لَمْ تَرَهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ، وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ[1]؛

یا امیرالمؤمنین! آیا دیدی خدای خود را؟ فرمودند: وای بر تو ای ذعلب! نبودم من که عبادت بنمایم و پرستش بکنم خدایی را که ندیده باشم. عرض کرد ذعلب که: چگونه دیدی خدای خود را؟ وصف بفرما از برای ما. فرمودند: وای بر تو، ندیده است خداوند را دیده‌ها به مشاهدهٔ ظاهر بصر، ولکن دیده است او را قلبها به حقیقت ایمان.

و نیز اشاره به این معنی است که فرمودند آن جناب: «**لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِيناً.**»[2]: «اگر پرده برداشته شود، هر آینه زیادتر نخواهد شد یقین من»؛ یعنی به منتهی مراتب یقین .که حقّ‌الیقین است .فایز شدم.

و نیز اشاره به همین مرتبه است آنچه روایت شده است از جناب امام محمّد باقر که داخل شد بر آن جناب، شخصی از خارج. عرض کرد به آن جناب که: چه چیز را عبادت می‌کنی؟ آن حضرت فرمودند که: خدا را پرستش می‌نمایم. عرض کرد که: آیا دیدی خدای خود را؟ فرمودند: ندیده است خداوند را دیده‌ها به مشاهدهٔ نظر، بلکه می‌بیند خداوند را قلب‌ها به حقیقت ایمان.[3]

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص ۱۳۸.
۲. **غررالحکم**، حکمت ۷۵۶۹.
۳. **کفایة الموحّدین**، ج ۱، ص ۳۶-۳۴.

ایشان معتقد است: «عمدهٔ طریق معرفة الله بلکه تمام طریق آن، همان تدبّر و تفکّر در آیات الاهیّه و صنایع سنیّهٔ حضرت پروردگار است.»

امّا با وجود این معتقد است ایمان سه رتبه و درجه دارد:

مرتبهٔ اوّل، علم‌الیقین است که اعتقاد ثابت جازم و مطابق واقع است.

مرتبهٔ دوّم، عین‌الیقین است که معاینهٔ مطلوب به دیدهٔ باطن است.

مرتبهٔ سوّم، حقّ‌الیقین است که مشاهدهٔ مطلوب بدون واسطه میان طالب و مطلوب می‌باشد.

شکّی نیست که اعتقادجازم، ثابت و مطابق واقع در مرتبهٔ دوم و سوم نیز وجود دارد. و تردیدی وجود ندارد کسی که به عین‌الیقین و حقّ‌الیقین رسیده است و به تعبیر ایشان، اشراقات انوار مطلوب را به سوی خود مشاهده می‌کند، دیگر دنبال تدبّر و تفکّر در آیات الاهیّه نخواهد بود.

نکتهٔ مهمّی که در این میان مغفول واقع شده است این است که رابطهٔ این سه مرتبه، چگونه است؟ آیا همه باید به ترتیب از مرتبهٔ اوّل شروع کنند و سپس به مراتب بعدی برسند یا این ترتیب لزومی ندارد؟

به یقین می‌دانیم پیامبران و اوصیای آنان ـ صلوات الله علیهم ـ که حجّت‌های خدای تعالی بر خلق‌اند، از همان نخست در رتبهٔ عالی معرفت و ایمان به خداوند متعال قرار داشته‌اند. نیز آگاهیم که در عالم ارواح و عالم ذرّ، خداوند متعال خود را به همهٔ بندگانش ارائه کرده و همهٔ بندگان خدا را شهود و معاینه کرده‌اند؛ البتّه نه شهود حسّی و عقلی، بلکه شهود خاصّ قلب به حقایق ایمان؛ به همین جهت است که در احادیث متعدّدی آمده است: «اگر خداوند خود را در عالم ذرّ معرفی نمی‌کرد، هیچ کس در این دنیا خالق و رازق خویش را نمی‌شناخت». پس همهٔ انسان‌ها از معرفت حقّ‌الیقینی برخوردار شده‌اند و تمام دعوت‌های انبیای الاهی در دنیا برای توجّه دادن انسان به آن معروف فطری بشر می‌باشد.

۱۷. سیّد حسن حسینی لواسانی رحمه‌الله (م ۱۳۳۱هـ.ق)

ایشان می‌نویسد:

و لكن لا يَذهَب عليك أنّ الأوحديّ من الناس و هوالّذي لانظيرله في زمانه ـ و هم الأنبياء و الأولياء المطهّرون ـ لفي غِنىً عن تلك الطُّرُق لمعرفته تعالى. و إنّما «يهتدي لذاته» المقدّسة «بذاته»؛ أي بسبب نفس الذات العليا، «الغني عن» دلالة «آياته» عليه؛ كما قال مولى الموالى أميرالمؤمنين عليه‌السلام: «يا مَن دَلّ عَلى ذاتِهِ بِذاتِه...».

و قال نَجْلُه الحسين عليه‌السلام في بعض أدعيته: «إلهي تَرَدُّدي في الآثارِ يُوجِبُ بُعْدَ المَزارِ، إلى قوله «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ؛ أَ يَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَك.»[1] و قال نَجْله السّجاد عليه‌السلام في مناجاته: «بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَ لَوْلا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْت». إلى غير ذلك من كلمات أمثال أُولئك المعصومين عليهم‌السلام الّذين تجلّى ربُّهم في نفوسهم الزكيّة و استنارت قلوبهم الطاهرة لمعرفة خالقهم بحسن اختيارهم لمراضيه و اجتنابهم عن مساخطه و جهادهم في سبيله؛ كما قال عزّ من قائل: ﴿وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا﴾[2] ... فمثلهم عليه‌السلام قدبلغ في اليقين بربّه تعالى إلى حدّ المشاهد الملازم لحبيبه، من غيرالتماس الطرق لمعرفته.

و هل يغيب الباري تعالى عنه حتّى تنجلي لديه أنواره المقدّسة بالدور و التسلسل و التعمّق في صنائعه؟ كلّا. فلايمكن أن يغيب وجه الباري جلّ و علاعنه. فما يصنع مثله بالآثار الظاهريّة أو الأدلّة العقليّة[3]؛

ولی بدان که افرادی یگانه و بی‌مانند از مردم، یعنی پیامبران و اولیای مطهّر علیهم‌السلام، به این طرق معرفت خدا که ذکر شد، نیازی ندارند. و خدای سبحان به نفس ذات خویش، آنان را بر ذات خود دلالت می‌کند؛ یعنی به سبب ذات والای خویش که از دلالت آیات بر او بی‌نیاز است؛ همان‌طور که مولی الموالی امیرالمؤمنین علیه‌السلام

---

۱. **بحارالانوار**، ج۶۴، ص۱۴۲.
۲. سورهٔ عنکبوت، آیهٔ۶۹.
۳. **نورالأفهام**، ج۱، ص۷۰ - ۷۱.

می‌فرماید: «ای آن‌که بر ذات خویش به ذات خود دلالت می‌کنی... .» و فرزندش امام حسین علیه‌السلام در بخشی از دعاهایش عرض می‌کند: «خدایا! تردّدم در آثار، موجب دوری از دیدار می‌شود... چگونه به چیزی که در وجودش محتاج توست، بر تو استدلال می‌شود؟ آیا برای غیر تو ظهوری وجود دارد که تو آن را نداری؟!» و امام سجّاد علیه‌السلام در مناجاتش عرضه می‌دارد: «خدایا! تو را با خودت شناختم و تو مرا به خود دلالت کردی و اگر تو نبودی، نمی‌دانستم تو کیستی». همین‌سان است روایات دیگری که از ائمّة معصومین علیهم‌السلام وارد شده است؛ امامانی که خداوند در نفوس پاک آنان تجلّی کرده و دل‌هایشان با معرفت خالقشان منوّر گشته است؛ از آن‌رو که آنها رضای خدا را به حسن اختیار خود برگزیدند و از غضب الاهی اجتناب کردند و در راه او به جهاد پرداختند که خدای سبحان فرموده است: «آنان که در راه ما جهاد کنند، به راه‌های خویش هدایتشان می‌کنیم». پس آنان در یقین به پروردگارشان، به حدّ کسی رسیدند که او را همواره می‌بینند و همیشه ملازم اویند و به یافتن راهی برای معرفت او نیازی ندارند. آیا خدای تعالی از آنان پنهان است تا با دور، تسلسل و تعمّق در صنایع الاهی بر آنان ظاهر گردد؟ نه، چنین نیست. امکان ندارد که خدای سبحان از آنان غایب باشد؛ پس آنان را چه نیازی است به آثار ظاهری یا ادلّه عقلی؟

از این سخن که «خداوند برای آنان ظاهر است و آنان به هیچ وجه از او غفلت ندارند»، گمان نشود که این مطلب، ذاتی آن ذوات مقدّسه است، بلکه خواست خداوند سبحان چنین است که چنین مقامی را به آنان ـ در اثر حسن اختیارشان ـ ارزانی کند. البتّه روشن است که این امر در درجات عالی، به آن ذوات مقدّسه اختصاص دارد؛ ولی همین خصوصیت در درجات پایین برای مؤمنان کامل و پائین‌تر از آن برای غیر آنها وجود دارد. این، غیر از معرفت اثباتی، عنوانی و مفهومی است. در این جهت، همه اشتراک دارند و اختلاف، فقط در درجات و مراتب آن است که هر کس اطاعتش بیشتر باشد، توجّهش به خدا بیشتر و شدیدتر است.

۱۸. میرزا مهدی اصفهانی رحمه‌الله (م ۱۳۶۵هـ.ق)

ایشان می‌نویسد:

ليس الكلام في إثبات الصانع للعالم و مصنوعيّة العالم، بل الكلام في معرفة الصانع و عرفانه. و تسمية الأوّل معرفةً مجرَّدُ الاصطلاح. و كون الكلام في الثاني من جهة أنّ المصنوعيّة بديهيّة عند كلّ عاقل و من جهة أنّه بعد ظهور معروفيّة الصانع بالفطرة يسقط البحث عن إثباته، فإنّه لغو و جهالة. و لهذا أساس الدين و أدلّة المعرفة، لا إثبات الصانع.

نعم، من أنكر المعرفة و أنكر المصنوعيّة، ربّما يكون طريق التنبيه إلى المعروف بالفطرة، التنبيه إلى المصنوعيّة و لزوم الصانع، كي ترفع من هذا الطريق الحجب الحاصلة لقلبه عن من يعرفه بالفطرة.... إنّ معارف صاحب الشريعة ليس عين معارف الصوفيّة و ليس عين معارف الحكماء، بل خلاف الطائفتين... فطريق سوق الطائفة الأُولى بإبطال أحكام العقل و الشرع و اختلال نظام المعاد و المعاش و طريق الطائفة الثانية بالتصوّرات و التصديقات و العلم الحصوليّ. و هو بإقرارهم عين الحجاب عن الواقعيّات و تصريحهم بالعجز عن كشف الحقايق على ما هو عليها لأنّها فوق الطّاقَةِ البشريّة. و صاحب الشريعة سوقه بوجدان حقيقة العلم الكاشف عن الواقعيّات على ما هي عليها و في المعارف الربوبيّة إلى معرفة الحقّ بالحقّ لا بالتصوّر[1]؛

بحث در اثبات صانعِ عالَم و مصنوعيّت عالم نيست، بلكه سخن در معرفت صانع است و معرفت ناميدن اثبات صانع، اصطلاحى بيش نيست. جهت اينكه بحث بايد در معرفت صانع باشد]نه اثبات صانع[، آن است كه مصنوعيّت نزد هر عاقلى، بديهى است؛ اضافه بر اينكه با وجود فطرى بودن معرفت صانع، بحث از اثبات صانع، لغو و جهالت خواهد بود؛ و به همين جهت است كه اساس دين و ادلّه، بر معرفت صانع استوار شده است، نه اثبات او.

البتّه چه بسا راه تنبّه دادن كسى كه وجود صانع و مصنوعيّت خلق را انكار مى‌كند به

---

۱. فهرست **معارف القرآن**(نسخهٔ مرحوم صدرزاده)، ۲۱۵ شمارهٔ اصل (و) ۴۶۴ مسلسل.

معروف فطری، بسا تذکّر دادن او به مصنوعیّت و لزوم صانع می‌باشد تا بدین طریق، حجاب‌های دل او از شناخت خدای فطری برطرف گردد... .

معارف صاحب شریعت، عین معارف صوفیّه و فلاسفه نیست، بلکه بر خلاف آن دو است... طریق صوفیان با ابطال عقل و شرع و اختلال نظام معاد و معاش است و طریق فلاسفه در معرفت خدا با تصوّرات، تصدیقات و علم حصولی است. این طریق ـ به اقرار خودشان ـ عین حجاب از واقعیّات است و خودشان به صراحت اذعان دارند که توان کشف حقایق اشیا را ندارند؛ زیرا روشن است که این امر، فوق توان بشر است. امّا طریق صاحب شریعت، با وجدان کردن حقیقت علم است که کاشف حقایق و واقعیّات است و طریق او در معارف ربوبی، معرفت خدا به خداست، نه به وسیلهٔ تصوّرات.

میرزای اصفهانی در **معارف القرآن** می‌نویسد:

غاية قدرة البشر بعد التكامل في سبعة آلاف سنة و بعد الاستضاءة بعلوم القرآن و معارفه و الرسول و أهل بيته، فضلا عن أفكار الحكماء الإلهيّين و مكاشفات العرفاء الشامخين على إثباته تعالى بالبراهين و تصوّره بالوجوه والعناوين. و كذلك في إثبات كمالاته. و هم مصرّحون بامتناع معرفة الحقّ جلّت عظمته على ما هو هو، فكيف برؤيته و لقائه و وصاله؟ بل المقدور للبشر هو معرفته تعالى بوجه؛ و هو المعرفة بالوجوه و العناوين بتوسّط البراهين أو المكاشفة بالفناء في ذاته و شهوده في مرتبة تعيّناته و تجليّاته، لا على ما هو هو جلّت عظمته. و ينادون بأعلى صوتهم بأنّه غيب مطلق، لا اسم له و لا رسم و يمتنع العلم به حضوراً أو حصولاً، بل المقدور في بدو الأمر كما قلنا بالوجوه، و في النهاية بالفناء و شهوده في ظهوراته و تعيّناته، لا غيره. هذا أساس المعارف البشريّة... .

و أساس الدين على أنّه تعالى عَرَّفَهم نفسَه و فطرهم على معرفته و الناس غافلون عنه و الناسون لرؤيته. لابدّ لهم من المذكّر. فَبَشَّرهم بلقائه و وصاله، لقاءً و وصالاً متعاليا عن المفهوميّة و المعلوميّة و المعقوليّة ... و أنّه تعالى لا يُعرف و لا يُوصف بالتعريفات و التوصيفات البشريّة و أنّها إلحاد و أنّه تعالى لا يُتفكّر في ذاته فإنّه زندقة و أنّ التكلّم فيه

حرام، و لكنّه تعالى عَرَّفَهم نفسَه و يَعرِف العبد ربّه في كمالاته به تعالى و يراه بحقيقة إيمانه و يُبَشِّرهم بلقائه، معرفة و رؤية و لقاءً و وصالاً متعالياً عن المفهوميّة والمدركيّة و المعلوميّة و المعقوليّة و المتصوريّة، بل واجب الحيرة و التولّه. و لهذا يكون إلهاً[1]؛

نهایت قدرت بشر. بعد از هفت هزار سال به کمال رسیدن و بعد از استفاده کردن از علوم قرآن و معارف آن و علوم رسول و اهل بیتش، و بعد از استفاده از اندیشه‌های فلاسفهٔ الاهی و مکاشفات عرفای شامخ. به اثبات خدای سبحان با براهین و تصوّر او به وجوه و عناوین رسیده است و همین‌گونه است در اثبات کمالات خدای تعالی. آنان به صراحت، معرفت حقیقت خدای سبحان را محال می‌دانند، چه رسد به رؤیت، لقا و وصال او. به عقیدهٔ آنان، آنچه از معرفت خدا برای بشر مقدور می‌باشد، معرفت به وجه است؛ یعنی معرفت به وجوه و عناوین که با براهین به آن می‌توان رسید یا با مکاشفه که با فنا در ذات و شهود خدا در مرتبهٔ تعیّنات و تجلیّات او حاصل می‌شود، نه شهود خود خدای واقعی و حقیقی و به وضوح اعلان می‌کنند که ذات خدای سبحان، غیب مطلق است و هیچ اسم و رسمی برای مقام ذات، وجود ندارد و علم حصولی و حضوری به ذات، محال است، بلکه آنچه از معرفت خدا برای انسان در مرتبهٔ اوّل مقدور می‌باشد، معرفت به وجوه و عناوین است و در نهایت، مشهود او در ظهورات و تعیّناتش می‌باشد. این اساس معارف بشر است... .

امّا اساس دین بر این است که خدای سبحان، نفس خویش را بر بندگانش معرّفی کرده، آنان را بر معرفت خویش مفطور ساخته است در حالی‌که مردم از او غافل شدند و رؤیت او را فراموش کردند؛ پس مذکِّری (یادآورنده‌ای) برای آنها لازم است تا آنها را به لقا و وصال او بشارت دهد، لقا و وصالی که قابل فهم و تعقّل نیست... .

همچنین اساس معارف دین بر این قرار یافته است که خدای تعالی با تعریف‌های بشری، قابل شناخت و توصیف نیست و چنین امری الحاد است، نه معرفت. نیز اساس دین بر نهی از تفکّر در ذات الاهی است که تفکّر در دین، زندقه شمرده شده است و تکلّم دربارهٔ خدا نیز حرام است. [دین می‌گوید:] خدای تعالی نفس خویش را به انسان‌ها شناسانده و بندگان، خدای خویش و کمالات او را به خود او شناخته‌اند.

---

۱. **معارف القرآن**، ص ۵ - ۳، نسخهٔ صدرزاده.

[دین می‌گوید:] بنده، خدا را به حقیقت ایمان می‌بیند. دین، بنده را به لقا و رؤیت خدا بشارت می‌دهد، معرفت، رؤیت، لقا و وصالی که از مفهوم، معقول، مدرَک و متصوّر شدن، متعالی است، بلکه تحیّر و وَلَه‌آور است؛ به همین جهت، به خدا «**إله**» گفته شده است.[۱]

ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

أساس الدِّين على أنّ تعريف نفسه و الهادي إليه ليس إلّا هو. و من عرفه بغيره فليس يعرفه و أنّه فطرهم على معرفته و إنّما حَجَبَتهم الغفلة والذنوب، فلابدّ لهم من المذكّر الرافع للغفلة. و عليهم التوبة و الاستغفار و الإنابة و التضرّع إليه تعالى كي يهديهم إلى نفسه، فيعرفوه حقّ المعرفة[۲]؛

اساس دین بر این استوار شده است که خدای سبحان نفس خویش را بر بندگانش معرّفی کرده و اوست که آنها را به خود هدایت نموده است، نه غیر او. هر کس خدا را به غیر او بشناسد، او را نشناخته است. خداوند، همه را بر معرفت خویش، مفطور داشته و غفلت و گناه، حجاب آن معرفت شده‌اند؛ پس لازم است مذکّری آنها را از غفلت بیرون آورد و برای آنها لازم است که توبه و استغفار کنند و به سوی خدای سبحان برگردند و به درگاه او تضرّع و انابه کنند، تا [دوباره] آنها را به نفس خویش راه نماید که شناخت واقعی و حقیقی به او پیدا کنند.

نیز می‌نویسد:

و إجمال أساس القرآن و صاحب الشريعة هو أنّ وحدانيّة الحقّ كمال معرفته. فإذا لم

---

۱. ملّاصدرا درکیفیت سریان حقیقت وجود درموجودات متعین و حقایق خاص، چنین می‌گوید: بدان که اشیا درمقام هستی، دارای سه مرتبه‌اند: مرتبهٔ اوّل آن هستی ناب که هستی آن به غیر، وابسته نبوده و به هیچ قیدی مقید نیست؛ همان که عرفا از آن به هویت غیبیه، غیب مطلق و ذات احدیه تعبیر می‌کنند و آن را نه اسمی است و نه نعتی و نه متعلق معرفت و ادراکی واقع می‌شود. به دلیل آنکه هرچه دارای اسم و رسمی باشد، جزء مفاهیم عقلی یا وهمی خواهد بود و هرچه متعلّق معرفت و ادراک واقع شود، نوعی ارتباط و وابستگی خواهد داشت به غیر خود، درصورتی که آن هستی، چنین نیست؛ چون پیش از همه چیز است و آن چنان است که هست، بدون تغییر و انتقال. پس آن، غیب محض است و مجهول مطلق، مگر اینکه از جهت لوازم و آثارش مجهول نباشد. (**فلسفهٔ عرفان**، ص ۱۲۱، به نقل از **الحكمة المتعالية**، ج ۲، ص ۳۳۰-۳۲۷.)

۲. **معارف القرآن**، ج ۳، ص ۱۱۴.

يُعرف الله تعالى إلّا بنفسه، لم يُعرف توحيده إلّا بنفسه بالطريق الأولى، لا بالعلم و العقل، فضلا عن المعلومات و المعقولات و المفهومات والمتصوّرات[1]؛

خلاصهٔ اساس قرآن و صاحب شریعت این است که توحید حق، کمال معرفت اوست. وقتی معرفت خدا جز به خود او برای خلق ممکن نیست، توحیدش به طریق اولی جز به خود او ممکن نخواهد بود؛ پس، توحید به علم و عقل، میسّر نخواهد شد، چه رسد به معلومات، معقولات، مفهومات و متصوّرات.

در تقریرات اصول ایشان چنین می‌خوانیم:

فقد نَبَّه النَّبي الصادق بأنّ الله تعالى عَرَّف نفسه لجميع البشر من دون الآلة، بل بنفس ذاته المقدّسة الخارجيّة الواقعيّة عرّف تعريفاً أشدّ التعريفات و جعل معرفته فطريّاً لكلّ العقلاء. فعليهم أن لا يوسوسوا و لا يرتابوا في الصغرى، بل يكونوا منفعلين لهذا التعريف و قابلين لهذا الفعل الإلهي، حتّى يشاهدوا بنور الله تعالى هذا الذات المقدّسة الخارجيّة، شهوداً ولهيّاً تحيّريّاً ليس من سنخ جميع مشاهداتهم العقليّة، فضلاً عن الخياليّة و الوهميّة[2]؛

پیامبر صادق ﷺ یادآوری کرده است که خداوند سبحان، نفس خویش را به تمام بشر ـ بدون هیچ‌گونه واسطه و ابزاری ـ معرّفی کرده است؛ بلکه ذات خارجی، واقعی و مقدّس خویش را، به ذات خویش بر بندگانش به شدیدترین تعریف‌ها شناسانده است و معرفت خویش را فطریِ همه عاقلان قرار داده است؛ پس وظیفهٔ آنان است که در مورد خدای واقعی حقیقی، وسوسه و تردید به خود راه ندهند، بلکه تعریف او را پذیرا شوند تا ذات مقدّس و خارجی را به نور خدا مشاهده کنند؛ مشاهده‌ای که همراه با وله و تحیّر است و از سنخ مشاهدات عقلی آنها نیست، چه رسد به مشاهدات خیالی و وهمی.

نیز می‌نویسد:

ثمّ إنّه لمّا كانت المعرفة المطلوبة الّتي هي غاية آمال العرفاء هي معرفة أنّ الصانع من

---

۱. **معارف القرآن**، ج۳، ص ۱۶۳.
۲. **تقریرات اصول**، ص ۷۱۶.

هو؟ كي يكون المعروف معروفاً بالشخص و المصداق و يكون المشهود هو نفس ذلك المصداق الخارجيّ الواقعيّ البارىء الصانع الخالق الرازق... فنقول: من البديهيّات الأوّليّة عند العقل أنّه بنور نفسه لا يطيق على هذه المعرفة و ليس هو أداةً و آلة لهذا الفعل. و من البديهيّات عنده أنّ تكليفه بها تكليف بغير المقدور و هذا أمر بديهيّ لاينكره إلّا السُّفَهاء. و صاحب الشريعة الإسلاميّه قد نبّه بهذا الأمر البديهيّ بأعلى صوته في الكتاب و السنّة، حيث نهى عن التكلّم في الله تعالى و قال: «إذا بَلَغَ الكَلام إلى الله فانصتوا فاسكتوا»[۱]-[۲]؛

وقتی مطلوب عرفا و نهایت آرزوی آنها معرفت شخص صانع می‌باشد تا آنکه شخص صانع و مصداق خارجی و واقعی خالق و رازق شناخته‌شده و مشهود گردد... پس می‌گوییم: از بدیهیّات اوّلیهٔ عقلی است که عاقل به نور خویش، توان این معرفت را ندارد و هیچ ابزار و واسطه‌ای نیز برای این فعل ندارد. همچنین بدیهی عقلی است که تکلیف عاقل به این امر، تکلیف به غیر مقدور است. این امر را کسی جز کم‌خردان انکار نمی‌کند. صاحب شریعت اسلامی به این امر بدیهی، به وضوح در کتاب و سنّت، تنبّه داده است و از تکلّم دربارهٔ خدا نهی کرده و فرموده است: «آن‌گاه که کلام به خدا رسید، ساکت شوید.»

نیز می‌نویسد:

فَصاحب الشريعة الإسلاميّة بَشَّر أهلَ العالم بإمكان حصول المعرفة؛ أي معرفة شخص الإله و ذات الصانع الخارجيّ، بحيث يكون العبد مشاهداً لنفس ذلك المصداق الواقعي الخارجي و يكون رائياً ربّه بأنّه من هو، بحقيقة الرؤية الإيمانيّة القلبيّة الّتي لا يشوبها ريب و شكّ و ترديد؛ كما قال: «ولكن يراه القلوب بحقايق الإيمان.»[۳]؛

صاحب شریعت اسلامی، اهل عالم را به امکان حصول معرفت بشارت داده است؛ یعنی معرفت شخصِ خدا و ذات صانع خارجی. به این صورت که بنده، خود،

---

۱. **تقریرات اصول**، ص ۷۲۰.
۲. ر.ک: **الکافی**، ج۱، ص ۹۲.
۳. **تقریرات اصول**، ص ۷۲۳.

مصداق واقعی و خارجی را می‌بیند و خود خدا را به حقیقت رؤیت ایمانی قلبی ـ که هیچ‌گونه شک، ریب و تردید برنمی‌دارد ـ رؤیت می‌کند چنان‌که فرمود: «قلب‌ها خدا را به حقیقت ایمان می‌بینند.»

با دقّت و تأمّل در این سخنان، به وضوح روشن می‌شود که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، مطابق با صریح روایات سخن گفته است. در معنای روایات معرفة الله بالله توضیح دادیم که معرفت خداوند سبحان به غیر، معرفت خدا نیست؛ خواه عقل بشری باشد یا عقل فرشته یا پیامبر و وصی؛ یعنی هرگز شناخت خدا برای هیچ مخلوقی، مقدور نیست و معرفت خدا باید به تعریف خود او باشد.

در اینجا، تصریح مرحوم میرزا مهدی اصفهانی را می‌بینید که این تعریف، برای همهٔ انسان‌ها تحقّق یافته است، ولی انسان‌ها از آن غفلت کرده‌اند. البتّه خداوند نیز بر آنها فراموشی را عارض کرده است تا دوباره به واسطهٔ پیامبران، آنها را به معروف خویش تنبّه و تذکّر دهد.

۱۹. شیخ علی محدّث رحمه‌الله (م۱۳۷۰هـ.ق)

ایشان می‌نویسد:

خداشناسی مانند شناخت قضایای هندسی و ریاضی نیست که از راه تفکّر ـ که منجر به تجربه و آزمایش می شود ـ به نتیجه برسد. شناخت خدا، وجدانی و فطری است و از دسترس حواس و ادراکات بشری، دور است.[1]

نیز می‌نویسد:

پیامبر، راه حقیقت معرفت و شهود وجدانی و نیل به مقام لقاء و وصال الاهی را ـ که فوق آن مرتبه‌ای نیست ـ به بشر گشوده است.

سپس روایاتی نقل می‌کند تا اینکه می‌گوید:

بنابراین، نه تنها خدا را با چشم سر نمی‌توان دید، بلکه با فکر و عقل نیز نمی‌توان به کنه عظمت او راه یافت. تنها با عرض نیاز از راه دل می‌توان به معرفت او راه یافت.

---

۱. **خورشید تابان**، ص ۱۳۱.

طیّ این مرحله و دیدار خدا به چشم دل، راهی است پیمودنی، نه نمودنی.[۱]

در بیان ایشان، تصریح شده است که تنها با عرض نیاز و از راه دل، می‌توان به معرفت او راه یافت. از این مطلب، استفاده می‌شود که همهٔ راههای دیگر بر اساس این راه، پی‌ریزی شده‌اند و اساس همهٔ آنها را همین راه تشکیل می‌دهد.

چنانکه در روایات تصریح شد، اگر این معرفت از ناحیهٔ خدا صورت نمی‌گرفت، هیچ کس خدای خویش را نمی‌شناخت؛ پس راه‌های دیگر، به هیچ‌وجه در عرض این راه قرار ندارند، بلکه همه در طول آن هستند و هیچ‌کدام معرفتی از خداوند، در عرض معرفت فطری (معرفتی که به تعریف الاهی تحقّق می‌یابد)، پدید نمی‌آورند؛ یعنی همه، تذکّر و تنبّه به آن معرفتند.

۲۰. شیخ مجتبی قزوینی رحمه‌الله (م ۱۳۸۶هـ.ق)

ایشان می‌گوید:

> نور علم، آیت و علامت (صفت) ذات مقدّس ربوبی است؛ زیرا که مُدرَکات و معقولات و معلومات، منوّرند به نور علم. و نور علم، منوّر است به ذات خود؛]پس[معلوم و معقول نشود.]زیرا[معلومیّت، مخالف ذات اوست و ظاهر است به ظهور خود؛ پس نتوان به غیر خود، آن را تعریف کرده و شناخت. تعریف و بیان حقیقت او به غیرش، اضلال و جهل است. و این نور، آیت است برای ذات مقدس که نتوان ذات مقدس را توصیف کرد به غیر او؛ زیرا آنچه به علم ادراک شود، غیر علم است. و نور علم، مخلوق و غیر ذات مقدّس است؛ پس خالق آن برتر است از ادراک؛ [پس] چگونه توان او را به غیر ذات او معرفی نمود.[۲]

و نیز می‌نویسد:

> ذات مقدّس را توصیف نتوان کرد، مگر به آنچه خود توصیف فرموده است. این است که اساس قرآن و اسلام بر تکبیر و تسبیح ذات مقدّس است. «**أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَف**»[۳]

---

۱. **خورشید تابان**، ص۳۶۰-۳۶۲.
۲. **بیان الفرقان**، ج۱، ص۷۷.
۳. **الکافی**، ج۱، ص۱۱۷.

﴿وَتَعالی عَمّا یَصِفُونَ﴾[۱]؛ زیرا بدیهی است که تعریف شیئی به غیرخودش، در وقتی ممکن است که آن دو شیء در اوصاف و کمال، شبیه هم باشند و در حقیقت، مشترک. و ذات مقدّس، منزّه است از مثل و شبیه؛ پس به هرچه تعریف شود، غیر اوست. امّا معرّفی ذات مقدّس به خود ذات مقدّس، برای غیر، محال است؛ زیرا که ذات باری، مفهوم و معقول و متوهّم نشود. آنچه به عقل ادراک شود، غیر عقل است، چه رسد به خالق عقل. و از برای ذات متعال، آیاتی بر تنزیه و تقدیس اوست که معرفت ذات، منحصر به معرّفی ذات اوست و اوست معرّف ذات خود و معرّف آیات خود. دلیل بر آیات و دلیل بر خود ذات مقدّس هم اوست.[۲]

نیز می‌نویسد:

پس ظاهر شد که روایات مبارکات، یادآوری به حکمی است که به نور عقل ظاهر است و آن، این است که معرفت ذات مقدّس، به غیر ذات مقدّس او محال است. معرفت ذات مقدّس، به ذات اوست... . پس مرجع معارف بشری، معرفت ذات به وجوه و عناوین کلیّه است؛ یعنی تصوّر مفاهیم کلیّه مانند وجود، ماهیّت و علم و قدرت و شناختن این مفاهیم و اتّصاف آنها به کمالات ذاتی، سپس اثبات مصادیق این حقیقت برای ذات خدا.

بدیهی است حقایق این مفاهیم که فهمیده و تعقّل می‌شوند، عین حقیقت علم و عقل نیستند، چه رسد به ذات پاک مبدأ؛ پس چگونه این، علم به ذات و معرفت او خواهد بود؟ واضح شد که معرفت به وجوه و عناوین، مستلزم تشبیه و تمثیل است.[۳]

همچنین می‌گوید:

پس خدا را نتوان شناخت و تعریف کرد به وجوه و عناوین، حتّی وجود و ماهیّت و شیئیّت و علّیّت و امثال آن؛ زیرا که دانسته شد آنچه مفهوم و معقول و متصوّر است، غیر ذات مقدّس اوست. و عرفان او به غیر او، محال و ممتنع است.[۴]

---

۱. سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۰۰.
۲. **بیان الفرقان**، ج۱، ص ۷۹.
۳. **بیان الفرقان**، ج۱، ص ۹۰.
۴. **بیان الفرقان**، ص ۸۴.

پیش‌تر نقل شد که امام صادق علیه‌السلام در توحید مفضّل، از عقل به عنوان آیهٔ الاهی تعبیر فرموده و عدم معقولیت آن را دلیل بر عدم امکان معرفت آن ندانسته‌اند. در اینجا می‌بینیم که مرحوم شیخ مجتبی قزوینی نیز ـ با استفاده و بهره‌گیری از قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام ـ عقل را به عنوان مَثَل اعلای الاهی شمرده است؛ درنتیجه، معرفت عقل را فقط به خود عقل جایز دانسته و معقولیت و معلومیت را خلاف ذات آن شمرده است؛ ولی این دلالت ندارد که عقل را به هیچ وجه نمی‌توان شناخت.

آری، عقل به هیچ وجه به معقولیت و موصوفیت و محدودیت معقولی شناخته نمی‌شود؛ چون آنچه محدودیت عقلی داشته باشد و عقل بتواند آن را معقول کند و تحت تعریف و ادراک خود درآورد عقل نیست، بلکه معقول است. خدای سبحان نیز، به هیچ وجه، نه به توصیفات عقلی موصوف می‌گردد و نه به تعاریف عقلی معروف می‌شود. تنها راه شناخت خدا، خود اوست و کار عقل، جزپذیرش، تسلیم و اذعان، چیز دیگری نیست.

نکتهٔ بسیار مهم در مطالب مرحوم شیخ مجتبی قزوینی این است که می‌فرماید: «واضح شد که معرفت به وجوه و عناوین، مستلزم تشبیه و تمثیل است.»؛ زیرا بدیهی است که وجوه و عناوین، یعنی مفاهیم عام مانند وجود و امثال آن، مفاهیم انتزاعی‌اند که نفس انسانی آنها را از موجوداتی که به قوای ادراکی خویش درک کرده است، انتزاع می‌کند. مصداق و افراد عینی این مفاهیم، موجودات عینی خارجی‌اند که به قوای انسانی درک می‌شوند و معقول عقل‌اند. به تعبیر ایشان، حتّی عقل نیز که معقول انسان نمی‌شود، مصداق این مفاهیم نیست؛ در این‌صورت، اگر ذات مقدّس پروردگار متعال نیز مصداق این مفاهیم عام قرار داده شود، تشبیه در مدرک و معقول بودن ذات و مخلوقات، لازم می‌آید و خدای تعالی نیز مانند موجوداتی می‌شود که به قوای ادراکی انسان، معقول و مدرک می‌گردند.

۲۱. علّامه شیخ عبدالحسین امینی رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۹۰هـ.ق)

علّامهٔ امینی رحمه‌الله‌علیه جایگاه معرفة الله بالله را عالم ذر و ارواح می‌داند. او معتقد است خداوند

متعال در آن عالم بر همهٔ انسان‌ها تجلّی کرده و خود را به آنها شناسانده است و همه، خدا را در آن عالم به تعریف خود او شناخته‌اند. او بر این باور است که معرفت انسان نسبت به خدای تعالی در این عالمِ کوچک و تنگ که با انواع حجاب‌ها پوشانده شده است، امکان ندارد و اگر عالمی پیش از این عالم بر انسان نمی‌گذشت و وی در آن عالم به معرفت خدای تعالی به تجلّی خودِ او نمی‌رسید، در این دنیا، معرفتی نسبت به خدا برای او پدید نمی‌آمد. او می‌نویسد:

> **و لا یخفی علی ذی مسکَة أنّه لو لا ذلک الخلق الأوّل و تجلّی الربّ فیه و تعریف الله نفسه بإسماع خطابه علی الذرّات البشریّة و الأرواح النورانیّة الإنسانیّة قبل هبوطها عن العوالم العلویّة و امتزاجها بالأجزاء الأرضیّة المُلکیّة لم یکن أحد یعرف ربّه. و لولا ترخّص الأرواح البشریّة الملکوتیّة عن الحضرة الإلهیّة بمعرفة خالقها و معرّفیه و حکّامه و خلفائه، لم یَدرِ بشرٌ مَن خالقه و رازقه**[1]؛
>
> بر هیچ خردمندی پوشیده نیست که اگر خلقت پیشین و تجلّی خدای تعالی در آن نبود و اگر خدای تعالی نفس خویش را با شنواندن خطابش به ذرّه‌های بشری و روح‌های نورانی، پیش از افتادنشان از عوامل بالا و ممزوج شدنشان با اجزای ملکی زمینی، تعریف نمی‌کرد، هیچ‌کس پروردگار خویش را نمی‌شناخت و اگر روح‌های ملکوتی بشری، رخصت معرفت خالقشان و معرّفی او و حاکمان و خلفایش را از محضر الاهی پیدا نمی‌کردند، هیچ بشری، آفریننده و روزی‌دهنده‌اش را نمی‌شناخت.

به باور ایشان، انسان با فرو افتادن به این دنیای خاکی، از محضر ربوبی دور گشته و با تعلّقاتی که در این خانهٔ کوچک و تنگ خاکی پیدا کرده است، به هیچ وجه امکان ندارد به معارف حقیقی‌ای که در حال تجرّد و نورانیّتی که در عوالم نوری و روحانی دارد، دست پیدا کند.

به‌طور کلّی، در نظر ایشان، دنیا، خانهٔ حجاب‌ها و دوری از محضر پروردگار متعال است و عقل انسان در این دنیای خاکی، مکسوف و قلبش با پرده‌های جهل و نادانی،

---

۱. **المقاصد العلیّة**، ص۱۳۶.

مستور است و برای رسیدن به انوار حقایق و محضر پروردگار متعال چاره‌ای نیست جز اینکه پرده‌های نادانی را از روی قلب، رفع کرده، عقل خود را به نور الاهی روشن نماید و آن، بدون تجرّد روح از این خانهٔ تنگ و کوچک، امکان ندارد. وی می‌نویسد:

فالتکلیف الأُصولی [الأولیّ] فی عالم الأظلّة و تجرّد الأرواح و الذرّات العقلیّة البشریّة عن الظلمات الجسمانیّة أجدر و أحری و تجلّی الربّ علیهم و أخذ المیثاق و الإقرار عنهم و تعریفه ذاته بذاته و إسماعهم خطابه من غیروساطة أحدٍ قبل انکدار أنوار الروح بالطینة الجسمانیّة الظلمانیّة و وقوعه فی المجالس النفسانیّة أحسن و أولی[1]؛

تکلیف ریشه‌ای [اوّلی] در عالم أظلّه و عالم تجرید روح‌ها و ذرّه‌های عقلی بشری از تاریکی‌های جسمانی، سزاوارتر و شایسته‌تر است و تجلّی پروردگار متعال بر آنها و گرفتن پیمان و اقرار از آنها و معرّفی خدای تعالی ذات خویش را و شنواندن خطابش را به آنان بدون هیچ واسطه‌ای پیش از کَدِر شدن انوار روح با طینت جسمانی ظلمانی و واقع شدن آن در جایگاه نفسانی، بهتر و سزاوارتر است.

پس، در نظر علّامه امینی، خداوند متعال تنها در عالم ارواح مجرّد می‌تواند ذات خویش را بدون واسطه به بندگانش بشناساند و خطابش را مستقیم به آنها برساند و در عالم خاکی که روح‌ها به واسطهٔ تاریکی دنیای جسمانی و کدورت مادّی از خلوص نوری ساقط شده‌اند، قابلیّت رسیدن به آن معرفت بر ایشان وجود ندارد؛ بنابراین، به اقتضای درک عقل و خرد انسانی، وجود عالمی پیش از این دنیا برای انسان، ضروری و لازم است. ایشان می‌نویسد:

فیقتضی العقل وجودَ یوم تکلیفٍ و عالَم عَرض و جمع یتجلّی الرّب فیه علی الأرواح العقلیّة البشریّة فی الهیاکل الذریّة... و لولا ذلک العالم و اکتساب الأفراد البشریّة المعارف الإلهیّة فی سابق یومها علی حال نورانیّتها و روحانیّتها و تحصیل المعرفة فی عالم الصفاء و النورانیّة و التجرّد، لم یدر أحد من ربّه و خالقه و لم یعرفه أحد بأوصافه الجلالیّة و الجمالیّة و الإکرامیّة[2]؛

---

۱. المقاصد العلیّة، ص۱۳۸.

۲. المقاصد العلیّة، ص۱۳۸.

به اقتضای عقل، لازم است روزی برای تکلیف بوده باشد و عالمی شکل گرفته باشد که در آن، همه جمع شده باشند و ولایت الاهی به آنها عرضه گردیده باشد و پروردگار متعال در آن عالم بر روح‌های عقلی بشری در صورت‌های ذرّی، تجلّی کرده باشد ... . اگر چنین عالمی شکل نمی‌گرفت و افراد در آن عالم صاف، نورانی و مجرّد، معرفت کسب نمی‌کردند، هیچ‌کس پروردگار و خالق خویش را نمی‌دانست و هیچ‌کس خدا را به صفات جمال، جلال و کرامت نمی‌شناخت.

بنابراین، از نظر ایشان، «**معرفة الله بالله**»، تنها در عالم ارواح عقلی نوری، به ارائهٔ خدای تعالی نفس خویش را بر بندگانش در آن حالت نورانی و خلوص از حجاب‌های ظلمانی مادّی دنیوی، صورت گرفته است و انسان فقط در آن حالت می‌توانست ذات پروردگار خویش را شهود بکند. ایشان معتقد است روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز بر این مطلب تأکید دارد که اگر آن عالم نبود، انسان در این دنیا نمی‌توانست به معرفت پروردگار خویش نایل آید. وی برای این مطلب، نُه حدیث از کتاب‌های معتبر نقل می‌کند که در آنها تصریح شده است که خدای تعالی در عالم ذر، فرزندان حضرت آدم علیه‌السلام را تا قیامت از پشت او خارج کرد و خود را به آنها شناساند و نفس خویش را به آنان نمایاند و اگر این کار را نمی‌کرد، هیچ کس پروردگار خویش را نمی‌شناخت.[1]

علّامه امینی بعد از ذکر این احادیث می‌نویسد:

فما ترى أنت من المعارف و العلوم الإلهيّة إنّما هو من بركات المعرفة اى صلة من الخلق الأوّل المثبتة على القلوب فى عالم الأظلّة... .

فما تشاهد أنت من الإقرار و التوحيد و الإسلام فى هذه النشأة الحاضرة إنّما هى من آثار تلك المعرفة الكسبيّة الحاصلة فى العرض الأوّل المكتوبة على الأرواح البشريّة و تبعات الفطرة الإلهيّة الّتى فطر الناس عليها[2]؛

علوم و معارف الاهی که در این عالم دیده می‌شود، همه از برکات معرفتی است

---

۱. **المقاصد العلیّة**، ص۱۳۸.

۲. **المقاصد العلیّة**، ص۱۴۴ - ۱۴۵.

که در آن عالم خلق اوّل حاصل گردیده است که در عالم أظلّه در دل‌ها ثابت شده‌است...

پس اقرار، توحید و اسلام که در این دنیای حاضر مشاهده می‌کنی، از آثار آن معرفت اکتسابی است که در عالم اوّل، حاصل گردیده و بر ارواح بشری ثبت شده است و از آثار و پیامدهای فطرت الاهی است که خدای تعالی مردم را بر آن مفطور کرده است.

علّامه امینی ﷺ معرفة الله بالله و موضعی را که انسان‌ها در آن بدان معرفت رسیده‌اند، به خوبی بیان کرده است؛ امّا نکتهٔ مهمّی که در بحث ایشان وجود دارد، این است که وی معتقد است، شرایط در آن زمان برای اینکه خداوند نفس خود را به بندگان معرّفی می‌کند، مهیّا بوده است؛ چون روح‌ها در آن عالم، بسیار صاف و لطیف بودند و هنوز با کدورت‌های این دنیا، آلوده و مستور نشده بودند؛ به همین جهت، تحقّق چنین معرفتی در آنجا امری ممکن بوده است، امّا همان معرفت در دنیا به طور معمول و متعارف، امکان ندارد؛ چون دنیا، خانهٔ آلودگی‌ها و تاریکی‌هاست.

امّا به نظر می‌رسد این امر، نسبت به فعل خداوند متعال، تفاوتی نداشته باشد؛ یعنی اگر قبول کنیم که خداوند متعال در عالم ارواح و ذر خود را به بندگانش معرّفی کرده است، نه اینکه خود بندگان در آن عالم به تلاش و کوشش خویش توانسته‌اند خدای تعالی را روشن و واضح بشناسند و او را به قلب‌های خویش وجدان کنند، در این صورت، چه مانعی دارد که خداوند متعال انسان را در این دنیا نیز به محضر خویش شرفیاب کرده، قلب او را با دیدار خویش روشن کند؛ بنابراین، ما نمی‌توانیم بگوییم این معرفت فقط به آنجا اختصاص دارد و به هیچ وجه امکان ندارد انسان در این دنیا به آن معرفت نایل آید.

البتّه روشن است که خدای تعالی طبق سنّت خویش، آن معرفت (معرفت در عالم ارواح و ذر) را اصل قرار داده است و زمانی که انسان به این دنیا وارد می‌شود، همان معرفت را در حقیقت خلقت خویش دارد و خدای تعالی در این دنیا بندهٔ خویش را به طرق مختلفی، در سایهٔ دعوت پیامبرانش بدان شناخت پیشین، متوجّه می‌کند و بنده واقعاً در همین دنیا نیز خدا را می‌یابد و همو را بندگی کرده، در مقابل او خاضع می‌شود و با او

مناجات و به درگاه او اظهار نیاز می‌کند. هر اندازه او حرمت معبود خویش را حفظ و آداب حضور در محضر او را رعایت کند، می‌تواند خود را بیش از پیش مشمول لطف و رحمت مولای خویش قرار دهد.

۲۲. شیخ جواد خراسانی رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۹۷هـ.ق)

ایشان نیز در توضیح روایات معرفة الله بالله، نظری خاص دارد. وی می‌نویسد:

و عند أهل البيت علیهم‌السلام أنّ المعرفة (و المراد بها المعرفة التفصيليّة الّتي هي محلّ الكلام و هي العلم بالصفات الحقّة)، ليست بالاكتساب من طريق العقل أو الكشف من دون الصفة؛ أي بدون التوصيف و البيان من الله، فلاتحصل بغيره و هذا الّذي بنوا علیهم‌السلام عليه أمرهم واضح بعد عدم كونه تعالى مدركاً... و قد تقدّم عن الحسين علیه‌السلام قوله: «و به تعرف المعارف، لا بها يعرف» و أيضا لمّا بيّنا أنّ أداة الإدراك قاصرة عن دركه و أنّه تعالى لا يكلّف نفسا إلّا وسعها و المعرفة مع ذلك مأمور بها، فلا يبقى إلّا أن تكون بالبيان، فتكون توقيفيّة ... و حيث لا أداة لنا تبلغ المدى؛ اي الغاية في وصفه لقصورها عنه، كان على الله البيان و الهدى؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنا لَلْهُدى﴾، لأنّه تعالى ما كلّف العباد إلّا وسعهم؛

معرفت تفصیلی خداوند متعال، یعنی علم به صفات حقّه ـ که مورد بحث ماست ـ نزد اهل بیت علیهم‌السلام از طریق عقل یا کشف بدون توصیف و بیان الاهی به دست نمی‌آید؛ پس این معرفت به غیر بیان الاهی حاصل نمی‌شود. این مبنای اهل بیت علیهم‌السلام در باب معرفت خدا با توجّه به عدم امکان ادراک خداوند متعال، روشن و واضح است...

پیش از این از امام حسین علیه‌السلام نقل شد که فرمود: «معرفت‌ها به خدا شناخته می‌شوند، نه اینکه خدا به معرفت‌ها شناخته گردد».

و نیز روشن شده است که ابزار ادراکی از درک خدا ناتوان‌اند و خدای تعالی هیچ شخصی را فراتر از توانایی او تکلیف نمی‌کند؛ امّا با وجود این، در احادیث به معرفت امر شده است؛ پس معلوم می‌شود مقصود از معرفتی که انسان بدان مأمور شده

است، باید با توجّه به بیان الاهی باشد؛ در نتیجه، معرفت خداوند، توقیفی خواهد بود... .

و چون ابزاری برای ما وجود ندارد که بتوانیم با آن به وصف خدا برسیم، به دلیل آنکه ابزارها از آن ناتوان‌اند، بر عهدهٔ خداست که بیان و هدایت کند؛ چنانکه خدای تعالی می‌فرماید: «همانا هدایت بر عهدهٔ ماست.»؛ زیرا خداوند بندگان را جز به اندازهٔ توانشان تکلیف نکرده است.

سپس ایشان روایاتی را نقل می‌کند که دلالت دارند بر اینکه معرفت خدای تعالی به خود اوست و بندگان به کسب معرفت، تکلیف نشده‌اند و اینکه بر عهدهٔ مردم نیست که بدانند تا اینکه خدای تعالی آنها را تعلیم دهد. بعد می‌نویسد:

و یمکن ان یکون من هذا الباب، قول أمیر المؤمنین علیه السلام «اعرفوا الله بالله...»؛ أي، اعرفوا الله ببیان الله و اعرفوا وصفه بتوصیفه و منه أیضا قوله علیه السلام: «هو الدالّ بالدلیل علیه و المؤدّي بالمعرفة إلیه».

ثمّ اعلم: أنّ هنا باب آخر، یعبّر عنه أیضا بأنّ المعرفة بالله لا بالاکتساب و له أخبار کثیرة أکثر من هذا الباب؛ لکن یراد بالمعرفة هناك مرتبة حصولها في القلب، المرادف للإذعان و الاطمئنان. فإنّه أیضا عند أهل البیت علیهم السلام بالله؛ اي بتوفیقه و بتسدیده و تحبیبه و شرح صدره، لا بالبیان و لا بالاکتساب. و ذلك واضح عند أُولي الألباب... .

و المراد بالمعرفة هاهنا، نفس العلم بالمعارف الواقعیّة و هذه المرتبة أیضا کما عرفت غیر کسبیّة و الفرق بین المرتبتین کالفرق بین الدواء و الشفاء؛ فإنّهما معاً من الله و بالله، الّا أنّ شرب الدواء لا یلازم الشفاء، بل موقوفة بعنایة أُخری. فافهم و اغتنم! فإنّ المحدّثین لم یتفطّنوا الی أنّهما بابین، فجعلوهما باباً واحداً، فاشتبه الأمر علی محقّقیهم کالعلّامة المجلسيّ، فالتجأ الی تأویلات غیر مغنیة و استدلّ بعض بالأخبار الثانیة علی الفطرة الّتي ادّعاها حیث لم یتفطّن إلی معناها و لا بأس بذکر حدیثین منها لیعلم منها البقیّة.

عن البزنطي، قال: قلت لأبي الحسن الرضا علیه السلام في المعرفة، صنع؟»

قال علیه‌السلام: «**لا**».

قلت: «**لهم علیها ثواب؟**»

قال: «**یتطوّل علیهم بالثواب کما یتطول علیهم بالمعرفة**».

و عن الصادق علیه‌السلام: «**ستّة اشیاء لیس للعباد فیها صنع: المعرفة و الجهل و الرضا و الغضب و النوم و الیقظة**».

فلو حمل مثل هذه الأخبار علی الفطرة، لزم انحصار الطریق بها خاصّة؛ لأنّها تنفي مطلق الصنع للعباد من العقل و غیره[1]؛

ممکن است این سخن امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز از این باب باشد، آنجا که می‌فرماید: «خدا را به خدا بشناسید.»؛ یعنی خدا را به بیان خود او و وصف او را به توصیف خود او بشناسید. و از این باب است این گفتار امیرالمؤمنین علیه‌السلام که می‌فرماید: «اوست که با دلیل به سوی خود دلالت می‌کند و معرفت به سوی خود را می‌رساند».

پس بدان که در اینجا باب دیگری از روایات وجود دارد که در آنها تعبیر بدین صورت است که: «معرفت اکتسابی نیست، بلکه عطای خداست». احادیث این باب نیز فراوان و بیشتر از باب قبلی‌اند؛ امّا مقصود از معرفت در این احادیث، مرتبهٔ حصول آن در قلب انسانی است؛ یعنی به توفیق، تأیید و ایجاد محبّت قلبی و شرح صدر از ناحیهٔ خدای تعالی، نه به بیان و نه به کسب. این مطلب نزد خردمندان، روشن است... .

مقصود از معرفت در اینجا، خودِ شناخت معارف واقعی است و این مرتبه نیز ـ همان‌طور که دانستی ـ کسبی نیست.

فرق بین این دو مرتبه، مانند فرق بین دارو و شفاست که هر دو از سوی خدا و به خداست، جز اینکه مصرف دارو لزوماً موجب شفا نمی‌شود، بلکه شفابخشی دارو نیازمند عنایت دیگری از سوی خداست. در این امر دقّت کن و آن را غنیمت شمار که محدّثین متوجّه نشده‌اند که اینها دو باب جداگانه‌اند و آن دو را یک باب دانسته‌اند، حتّی امر بر اهل تحقیق از ایشان نیز مشتبه شده است؛ مانند: علّامهٔ مجلسی که در

---

۱. **هدایة الامة الی احکام الائمة** علیهم‌السلام، ص۱۵۶-۱۵۷.

توضیح این روایات، تأویل‌های بی‌فایده‌ای بیان کرده است. [بعضی دیگر از ایشان نیز]، به برخی از روایات باب دوم، بر معرفت فطری مدّعای خود استدلال کرده و متوجّه معنای آنها نشده‌اند. اشکالی ندارد که دو حدیث از آنها در اینجا ذکر شود تا حال بقیّه نیز با توجّه به آنها روشن شود.

بزنطی نقل می‌کند که به امام رضا علیه‌السلام عرض کردم: آیا معرفت، کار بندگان است؟

حضرت فرمود: خیر.

عرض کردم: آیا برای آنها در مقابل معرفت ثوابی هست؟

فرمود: خداوند به فضل خود به آنها ثواب می‌دهد؛ همان طور که به فضل خویش به آنها معرفت عطا می‌کند.

و از امام صادق علیه‌السلام نقل است که فرمود: «شش چیز وجود دارد که کار بندگان نیست: معرفت، جهل، خشنودی، خشم، خواب و بیداری».

پس اگر این‌گونه روایات به معنای فطرت حمل شود، لازم می‌آید طریق معرفت در فطرت منحصر شود؛ زیرا این روایات هرگونه معرفتی را از برای بندگان، اعمّ از معرفت عقلی و غیر آن، به طور مطلق نفی می‌کند.

ایشان دو گروه از روایات باب معرفة‌الله را به دو گونهٔ متفاوت معنا می‌کند. گروه اوّل از روایات که به صراحت می‌گوید: معرفت خدا تنها به خود اوست، بلکه در برخی از آنها تصریح می‌شود که:

إِنَّمَا عَرَفَ اللهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللهِ وَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ به فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ؛ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَه[1]؛

همانا خدا را می‌شناسد، کسی که او را به خودش می‌شناسد و کسی که خدا را به خودش نمی‌شناسد، خدا را نشناخته است، بلکه غیر خدا را شناخته است.

ایشان معتقد است که مقصود این روایات، معرفت تفصیلی، یعنی علم و آگاهی به صفات حقّه است که فقط به توصیف و بیان الاهی برای بندگان حاصل می‌شود و انسان نمی‌تواند به قوای ادراکی خویش به این معرفت دست پیدا کند.

---

۱. **التوحید**، ص۱۹۲.

وی گروه دوم از روایات را که در آنها تصریح شده است که معرفت، فعل خداست و بشر در آن نقشی ندارد، به اذعان و اطمینان قلبی معنا کرده است و معتقد است که این دو گروه از روایات، به این دو معنای مختلف، ناظر است و نظر محدّثان را که این دو را در حقیقت، به یک مقصود ناظر دانسته‌اند و نظر برخی دیگر که از این روایات چنین استفاده کرده‌اند که مقصود، فطری بودن معرفت خداست، غیر صحیح دانسته و معتقد است که آنان متوجّه مقصود کلام اهل بیت علیهم‌السلام نشده‌اند.

این در حالی است که در احادیث ـ همان‌طور که پیش از این ذکر کردیم ـ بسیار روشن و واضح بیان شده است که معرفت خدا، فعل خداست و معرفت خدا به خود خداست و در آنها چنین تفصیل داده نشده است که معرفت خدا، دوگونه است: یکی عقلی و اکتسابی، یعنی معرفت اجمالی که اثبات وجود خداست و دیگری، غیراکتسابی که عطای خداست و آن معرفت وصف خداست که جز به توصیف و بیان خدا برای بشر حاصل نمی‌شود.

نیز ناظر بودن هر دو گروه از روایات به یک معنا و مقصود، بسیار روشن و واضح است. آن گروه که می‌گوید: خدا را باید با خدا شناخت، با آن گروه که می‌گوید: معرفت، فعل خداست، در حقیقت، به یک معنا توجّه می‌دهند و آن، این است که خدا را باید به خود او شناخت و شناخت خدا به غیر او اعم از اینکه به عقل باشد یا به هر چیز دیگر، شناخت خدا نیست، بلکه شناخت غیر خداست.

البتّه این مسئله منافات ندارد با اینکه خداوند متعال، بندگان عاقل خویش را هنگام مواجه شدن با دعوت اولیایش و در اثر تعالیم آنها به خود متوجّه سازد و آنها را به فیض معرفت خویش نایل کند.

این سنّت خداست که بندگان خویش را - که آفریده و به آنها نور عقل و علم عطا فرموده است - به حال خودشان رها نکند و آنها را با فرستادن پیامبرانش به حضور خویش بخواند و خود را به آنها بشناساند و از آنها بخواهد که ادب عبودیّت و بندگی در پیشگاه او را به جا آورند تا از نعمت حضور در محضرش بهره‌مند گردند و از درگاهش رانده نشوند.

۲۳. شهید مرتضی مطهّری رحمه‌الله (م۱۳۹۹هـ.ق)

ایشان ابتدا معرفت را به دو گونه تقسیم می‌کند: معرفت استدلالی و معرفت افاضی یا لدنّی. سپس، تفاوت‌های آن دو را بدین صورت بیان می‌کند:

الف: معرفت افاضی در عین اینکه جنبهٔ شخصی دارد، راه عمومی است و برای هر کسی که راه اخلاص را پیش بگیرد، میسّر است و برای هر کس پیمودن راه اخلاص میسر است.

ب: معرفت افاضی از نوع ذوق و چشیدن است و معرفت استدلالی، توصیف؛ یعنی اوّلی مثل این است که کسی قند را چشیده باشد و دومی مثل این است که کسی قند را نچشیده و وصف آن را اجمالاً شنیده که چیز شیرینی است.

ج: معرفت افاضی قرص‌تر و محکم‌تر و غیر قابل تشکیک است، بر خلاف معرفت استدلالی که تاحدّی قابل تشکیک است و به قول مولوی، پای چوبین است و بی‌تمکین است.

د: معرفت افاضی، شور و هیجان و عمل و جرئت و محبّت تولید می‌کند و به عبارت دیگر، با احساسات، سر و کار دارد و سراپای وجود انسان را روشن می‌کند و نیرو می‌بخشد، بر خلاف معرفت استدلالی که فقط عقل را خاضع و قانع می‌کند.

هـ: معرفت افاضی، آثاری از قبیل: خوف و خشیّت وخضوع و رقّت قلب می‌بخشد که در معرفت استدلالی، این صفات نیست. در معرفت استدلالی، فقط عقل و فکر به سوی خدا سلوک می‌کند؛ ولی در معرفت افاضی، انسان به تمام وجود خود به حق نزدیک می‌گردد؛ از این جهت است که معرفت استدلالی تأمین‌کنندهٔ سعادت نیست و آثار سوء اخلاق بد را قادر نیست از روح انسان ریشه‌کن کند و مصداق ﴿وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها﴾ را به وجود می‌آورد.[1]

ایشان دربارهٔ استدلال بر خدای تعالی از طریق مصنوع می‌نویسد:

استدلال از مصنوع به صانع برای شناسایی خدا کافی نیست، حدّاکثر موجب علم به خداست؛ بلکه موجب علم به خدا هم نیست، موجب علم به صانع عالم مادّه

---

۱. **یادداشت‌های استاد مطهری**، ج ۸، ص ۱۶۵.

است، نه خدا به معنی واجب الوجود قائم بالذات، تا چه رسد به توحید و یگانگی او و کمال مطلق بودن او و عینیّت صفات او با ذاتش و قِدَم و اولویّت و سرمدیّت و سایر صفات او.[۱]

نیز می‌نویسد:

راه حسّی و علمی به اصطلاح راه علم به صانع است، نه راه معرفت و شناسایی صانع (منطقیّین گفته‌اند که معلول نمی‌تواند معرّف علت واقع شود و درست گفته‌اند)، آن هم راه علم به صانع طبیعت است، نه راه علم به خدا؛ زیرا مفهوم خدا ملازم است با وجوب وجود و قیام به ذات (خودآی بودن). بلی، انبیا که از این راهها استفاده می‌کرده‌اند، به این اعتبار بود که مذکِّر بودند و علم به آیات را مذکِّر فطرت قرار می‌دادند. و لهذا تعبیر به «آیات» شده است در قرآن کریم؛ یعنی آن چیزی که عرفان را به وجود می‌آورد، از نظر انبیا، نفس فطرت توحیدی است، نه مصنوعات. اگر از طریق عقل و علم بخواهیم وارد شویم، استدلال از مصنوعات کافی نیست.[۲]

در جای دیگر می‌نویسد:

نکتهٔ قابل توجّه این است که قرآن کریم، آثار و مخلوقات را به نام «آیات» می‌خواند و توجّهی که از این راه پیدا می‌شود، «تذکّر» و یاد آوری می‌نامد. قرآن کریم می‌خواهد مطالعه در مخلوقات را وسیله‌ای برای تنبّه و بیداری فطرت قرار دهد؛ یعنی قرآن، مطالعه در مخلوقات را تأییدی برای راه فطرت و دل قرار داده است. هدف از سوق دادن به مطالعه در مخلوقات، تنبّه و تذکّر است، نه استدلال و استنتاج.[۳]

نیز می‌نویسد:

قرآن، مخلوقات را به نام «آیات» می‌خواند. در این تعبیر، نکته‌ای هست و آن اینکه اگر کسی مخلوقات را آن‌چنان که هست، ادراک کند، خداوند را آن‌چنان در آن‌ها ادراک می‌کند که در آیینه، اشیا را می‌بیند؛ یعنی: حقیقت آنها عین ظهور و تجلّی ذات حقّ است. راغب در **مفردات القرآن** می‌گوید: «و الآیة هی العلامة الظاهرة، و

---

۱. **یادداشت‌های استاد مطهری**، ج ۸، ص. ۱۶۹

۲. **یادداشت‌های استاد مطهری**، ج۸، ص۲۸۳.

۳. **مجموعهٔ آثار**، ج۶، ص.۹۵۹

حقیقته لکل شیء ظاهر هو ملازم لشیء لا یظهر ظهوره، فمتی أدرك مدرك الظاهر منهما علم أنّه أدرك الآخر الّذی لم یدرکه بذاته»: «**آیه**»، نشانهٔ پیداست و حقیقتش برای هر چیز نمایانی است که همراه چیز دیگر است که آن اندازه، ظهور ندارد و هرگاه ادراک کننده‌ای آن چیز نمایان را ادراک کند، دانسته می‌شود که خود به خود آن چیز دیگر را نیز ادراک کرده است».

فرق است میان دلالتی که یک مصنوع معمولی بر صانع خود می‌کند، مثل یک ساختمان که بر سازنده دلالت می‌کند و میان دلالتی که مثلاً عکس و صورت بر صاحب عکس می‌نماید. در مورد اوّل، دلالت‌کننده سبب انتقال فکر از مصنوع به صانع می‌شود؛ یعنی نوعی تفکّر و استدلال، ذهن را از موجودی به موجود دیگر منتقل می‌نماید؛ ولی در مورد دوم، ذهن مستقیماً از دلیل به مدلول عبور می‌کند و احیاناً خود دلیل، مغفولٌ عنه واقع می‌شود. از این جهت، شبیه آیینه است که صورت را نشان می‌دهد و هیچ‌گونه تفکّر و استدلال، وساطت ندارد؛ مانند: لفظ و عبارت است در دلالت بر معنی که آن‌چنان فانی در معنی می‌گردد که گوینده و شنونده یکسره توجّهش از لفظ، سلب و متوجّه معنی می‌گردد؛ گویی گوینده معنی را بدون وساطت لفظ به شنونده القا می‌کند و شنونده بدون لفظ آن را تلقّی می‌نماید... .

اهل ذوق و عرفان اسلامی به استناد همین معانی در بیانات خود جهان را به منزلهٔ آیینهٔ ذات حق خوانده‌اند و رابطهٔ دلالت جهان را بر ذات حق برتر و بالاتر از رابطه دلالت مصنوع معمولی بر صانع معمولی دانسته‌اند... البتّه از نظر عامّهٔ مردم، حتّی اهل فکر و فلسفهٔ معمولی، دلالت جهان بر ذات حق، از نوع دلالت مصنوع معمولی بر صانع آنهاست .یعنی این دسته، فقط در این حدود، ارتباط را ادراک می‌کنند .امّا از نظر اهل عرفان و همچنین فیلسوفانی که حکمت متعالیه را شناخته‌اند و مخصوصاً مسائل «وجود» را آن‌چنان که باید ادراک کرده‌اند، دلالت مخلوقات بالاتر از این است. طبق این مشرب فلسفی، مخلوقات عین ظهور و نمایش ذات خداوندند، نه چیزهایی که ظاهرکنندهٔ خداوندند؛ یعنی ظهور و نمایش آیینه بودن، عین ذات آنهاست.[1]

---

۱. **مجموعهٔ آثار**، ج۶، ص۸۲، پاورقی.

چنان‌که می‌بینیم، بحث در اینجا از مذکِّر و یاد آور بودن آیات و مخلوقات فراتر رفته و آنها مظهر و مجلای حقّ متعال شمرده شده‌اند که هر کس در آنها چنانکه هستند، بنگرد، خدا را در آنها ظاهر خواهد دید، بلکه آنها را عین ظهور و نمایش ذات خدا خواهد دید.

در اینجا این پرسش پیش می‌آید که کسی که مخلوقات را چنانکه هستند، ادراک کند، مگر نه این است که در چنین حالی نیز آنها را مخلوق و مصنوع درک می‌کند و البتّه مصنوع بودنشان را به وضوح و روشنی درک می‌کند؟ آیا می‌توان گفت: وضوح و روشنیِ درکِ مخلوق بودن، حقیقت درک مخلوق را عوض کرده، به درک صانع و خالق تبدیل می‌کند؟! این حرف در صورتی معنا می‌دهد که بگوییم شناخت خالق ـ همراه شناخت مخلوق ـ آن چنان قوی و شدید می‌شود که انسان از معرفت مخلوق بریده، به شناخت خالق و صانع متوجّه می‌شود. در این صورت نیز، شناخت مخلوق به شناخت خالق تبدیل نشده است، بلکه شناخت خالق ـ که سابق بر شناخت مخلوق در انسان وجود دارد ـ به وسیلهٔ شناخت مخلوق، ظهور و بروز پیدا کرده و انسان بدان متذکّر شده است.

برپایهٔ آموزه‌های دینی میان خالق و مخلوق، هیچ‌گونه مشارکت و مشابهتی وجود ندارد و بینونت و جدایی آن دو، بینونت صفتی است. آنچه در مخلوق یافت شود، در خالق ممتنع شود و آنچه در مخلوق ممکن باشد، در خالق محال باشد. خالق، تهی از خلق و خلق، تهی از خالق است و وجود خالق و مخلوق، دو وجود جدا از هم و مباین است. بر این اساس، دیگر نمی‌توان گفت: مخلوقات، عین ظهور و نمایش ذات خدایند، چون در مخلوق چیزی از خالق وجود ندارد و هیچ شباهت و مشارکتی میان آن دو نیست؛ پس حقیقت امر این است که آیات و مخلوقات، فعل خدایند. همچنین فعل خدا، غیر خدا و مذکِّر و یادآور اوست و طبق سنّت و خواست الاهی موجب بروز و ظهور معرفت خداست.

۲۴. علّامه سیّد محمد حسین طباطبایی رحمه‌الله (م۱۴۰۲هـ.ق)

ایشان می‌نویسد:

إنّ التوحيد الذّاتي ـ بمعنى معرفة الذّات بما هو ذات ـ مستحيل؛ فإنّ المعرفة نسبة بين

العارف و المعروف. و قد عرفت أن النسب ساقطة هناك. و كلّ ما تعلّق من المعرفة به، فإنّما هو بالاسم دون الذات[1]؛

توحید ذاتی ـ به معنای معرفت ذات بما هو ذات ـ محال است؛ زیرا معرفت، نسبتی بین عارف و معروف است و پیش از این دانستی که در مرتبهٔ ذات، هیچ نسبتی وجود ندارد؛ پس هر معرفتی به خدا تعلّق یابد، معرفت به اسم است، نه به ذات.

در جای دیگر می‌گوید:

و امّا تقریر برهان بر وجود واجب تعالی، به این کیفیّت است که ما هیچ‌گاه تردید نداریم در اینکه اشیا و موجودات در بیرون از ظرف ادراکات و اذهان ما دارای واقعیّت می‌باشند. و این اصل، اصلی است بیّن که مورد پذیرش همهٔ اذهان است و مرز جدایی بین ما و سوفسطایی می‌باشد. و در این فصل، ما از آن به مطلق واقعیّت تعبیر می‌کنیم که همواره ثابت است و از شمول قانون تکامل، محفوظ و به یک کلام، تغییر و تحوّل به هیچ وجهی در آن راه ندارد.

روشن است که در نطاق اصل مذکور: «اذعان به واقعیّت هستی و مطلق واقعیت» ـ که فطری و مغروس در تمام اذهان بشری است ـ همهٔ واقعیّت‌ها به هر تقدیر و فرض و هر شکل و سیما داخل می‌باشند. و بالملازمه، طرد بطلان و عروض عدم بر آن ممتنع است؛ زیرا ظرف مفروض برای طاری شدن بطلان بر آن، یا شرط عروض عدم یا هر فرض و تقدیری از فروض و تقادیر، در نطاق مطلق واقعیّت، داخل بوده‌اند. و در این صورت، احتمال عروض بطلان بر مطلق واقعیّت، در ظرف و تقدیر مفروض ملازم با تجویز بطلان مطلقِ واقعیت بالفعل است. و نتیجهٔ آن، لحوق به سوفسطی است و حال آنکه مطلق واقعیّت ـ چنانچه گفتیم ـ یک اصل متعارف و روشن و غیر قابل انکار و تردید است.

بنابراین، مطلق واقعیّت، بالضرورة موجود است و اتّصاف آن به وصف موجودیّت، به نحو ضرورت و وجوب بالذّات و بدون حیثیت تقییدیه است. به عبارت دیگر، در این اتّصاف، هیچ‌گونه واسطه در عروض ندارد و سلب وصف مذکور از آن، ممتنع است. النّهایة، چنانچه در اتصافش به وجوب وجود آن بدون حیثیّت تقییدیّه است،

---

۱. **الرسائل التوحیدیة**، ص۲۰.

از حیثیّت تعلیلیه نیز مبرّا باشد؛ یعنی همان‌طور که وجودش بالذات است، لذاته هم بوده و معلولِ علّتی نباشد، مطلوب ثابت است. و اگر محتاج به علّت است، بدون تردید، به واجب - تعالی شأنه- منتهی می‌گردد؛ زیرا چنان‌که در محلّ خود روشن شده است، معلول یا معالیل مترتّبه، عین ربط و تعلّق به علّت بوده و فرض استقلال در وجود، و انفصال از قیّوم واجبی، فرض انقلاب ممکن بالذات به واجب بالذات است که ضروریّ البطلان است. علی هذا، در صورت معلول بودن واقعیّت مفروض، بالملازمه، وجود قیّوم مطلق و واجب تعالی ثابت است.

و شایان تذکّر است که چون در مباحث وجود، روشن گردیده است که اصالت، یعنی واقعیّت، حقیقتاً خارجیّه از آن وجود و ماهیّت، امری است اعتباری، پس واجب‌الوجود بالذات، وجودی است واجب بالذات و للذات... و آیهٔ کریمهٔ ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ﴾، بیان همین مطلب است. و جملهٔ نورانی سیّدالموحّدین علیه‌السلام در دعای صباح: «یا مَن دَلَّ علی ذاتِهِ بذاتهِ...» و... این فقره‌ها از دعای عرفهٔ حضرت سیّدالشهداء علیه‌السلام: «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِما هُو فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ؟ أَيَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُو الْمُظْهِرَ لَكَ؟ مَتَى غِبْتَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ و مَتَى بَعُدْتَ حَتَّى تَكُونَ الآثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ؟ ... وَ أنتَ الّذی تَعَرَّفْتَ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ فَرَأَيْتُكَ ظَاهِراً فِي كُلِّ شَيْءٍ؛ فَأَنْتَ الظَّاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ.»[1] ظاهر در این معنا نیست که ذوات‌الاسباب را نمی‌توان در معرفت اسبابشان، اوساط قرار داد، بلکه بر عکس، شناسایی و معرفت ضروری به آنها از طریق علل و اسبابشان می‌باشد. و الزاماً علّت العلل و مسبب‌الأسباب - تبارک و تعالی -، خود سبب شناسایی هر معلول و ذی‌سببی و برهان بر اوست؛ چنان‌که در دعای جوشن‌کبیر، او .عزّاسمه .را برهان مطلق خوانده است.[2]

با توجّه به عبارت رسائل توحیدی، می‌بینیم که به عقیدهٔ ایشان، معرفت ذات، بما هو ذات محال است و معرفت هیچ‌کس از معرفت اسم فراتر نمی‌رود. از این امر می‌توان نتیجه گرفت که مراد ایشان در اینجا ـ که از واقعیت مطلق و واجب‌الوجود صحبت می‌کند ـ وجود

۱. **بحارالانوار**، ج۶۴، ص۱۴۲.
۲. **مجموعهٔ رسائل**، ج۱، ص۱۹۱۶.

ذاتی حضرت حق نمی‌باشد، بلکه وجود در مرتبهٔ اسم و فعل الاهی منظور است؛ چنان که در تفسیر المیزان بدان تصریح فرموده، می‌گوید:

إنّ جميع ما بأيدينا من الأحكام العقليّة ـ سواء في ذلك العقل النظري الحاكم بالضرورة و الإمكان و العقل العمليّ الحاكم بالحسن و القبح المعتمد على المصالح و المفاسد ـ مأخوذة من مقام فعله تعالى معتمدة عليه. فمن عظيم الجرم أن نحكّم العقل عليه تعالى فنقيّد إطلاق ذاته غير المتناهية، فنحدّه بأحكامه المأخوذة من مقام التحديد و التقييد... فإنّ في تحكيم العقل النظريّ عليه تعالى حكماً بمحدوديّته. و الحدّ مساوق للمعلوليّة، فإنّ الحدّ غير المحدود. و الشيء لا يحدّ نفسه بالضرورة[1]؛

همهٔ احکام عقلی ما ـ اعمّ از عقل نظری که به ضرورت و امکان حکم می‌کند و عقل عملی که براساس مصالح و مفاسد، به حسن و قبح حکم می‌کند ـ از مقام فعل خدای تعالی اخذ می‌شود و بر فعل الاهی تکیه دارد؛ پس تحکیم عقل بر خدای تعالی و تقیید اطلاق غیرمتناهی ذات و تحدید آن به احکام عقل که از مقام تحدید و تقیید مأخوذ است، جرمی بزرگ است...؛ زیرا در تحکیم عقل نظری به خدای تعالی، به محدودیّت حکم می‌شود و حد، مساوی با معلولیّت است. روشن است که حد، غیر از موضوعی است که حد بر آن بار می‌شود و ضروری است که شیء، نفس خویش را تحدید نمی‌کند.

پس حکم عقل نظری به وجود علّت و ضرورت آن برای معالیل و به طور کلّی وجوب وجود خداوند سبحان، نمی‌تواند به خدای واقعی حقیقی بوده باشد؛ زیرا روشن است که احکام عقل نظری، مانند عقل عملی، از نظر ایشان به هیچ وجه در مورد خودِ خدای تعالی جاری نیست و نهایت شمول احکام عقلی، افعال الاهی‌اند؛ بنابراین، وجود مطلق و واقعیت مطلق که عقل به آن می‌رسد، هیچ‌گاه با ذات الاهی همسانی و انطباق ندارد و غیر وجود ذاتی و اطلاقی خدای سبحان خواهد بود که از ناحیهٔ عقل راهی بدان نیست.

پس به نظر ایشان، حتّی بعد از تعریف خدای سبحان نیز، به هیچ وجه عقل نمی‌تواند

---

۱. **المیزان**، ج۸، ص۵۵.

به خودِ خدای تعالی معرفت پیدا کند؛ بنابراین، معرفت خدا به خدا نیز، هیچ‌گاه به ذات الاهی تعلّق نمی‌گیرد و نهایت آن، فعل الاهی است.

حاصل این سخن ایشان، عدم دستیابی عقل به ذات خدای تعالی است و حتّی اطلاق وجود بر خداوند سبحان از طریق ادراکات عقلی در محدودهٔ مخلوق است، نه خودِ خدای تعالی. این مضمون را، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی به صورت روشن‌تر بیان داشته است که: حتّی وجودی که عارفان در مراتب عالی ریاضات خویش به کشف و شهود آن رسیده‌اند، مخلوقی بیش نیست و انطباق آن به خدای تعالی، ناشی از جهل و عدم نیل به معرفت خداوند سبحان است. وی می‌نویسد:

> **إنّ الوجود الّذي هو ظاهر بذاته عندنا، ليس في رتبة خالقه الّذي هو الله تعالى أيضاً، بل رتبته متأخّرة عن رتبة خالقه، فإنّ ذاته هو الظاهر بذاته عند كلّ أحد. و لكن ذات الله تعالى محجوب بالمدارك عن كلّ أحد... فالوجود الّذي هو أظهر الأشياء عندنا، لايكون هو ذات الله تعالى، بل هو مخلوق لله، متأخّرة عن رتبة الخالق. و لذا لايكون الخالق ثالثاً بين الوجود و العدم، حتّى يكون الله تعالى رافعاً للنقيضين الّذي يمتنع رفعهما، بل رتبته المخلوقيّة و رتبة الله تعالى الخالقيّة**[1]؛
>
> وجود که ذاتاً برای ما ظاهر است، در رتبهٔ خالقش، یعنی خداوند متعال جای ندارد، بلکه رتبهٔ آن از رتبهٔ خالقش متأخّر است؛ که ذات وجود برای همه ظاهر است، ولی ذات خداوند سبحان، از مدارک همه محجوب است... پس وجودی که ظاهرترین اشیا در نزد ماست، ذات خداوند سبحان نیست، بلکه آن نیز مخلوق خداست و متأخّر از رتبهٔ خالق است؛ به همین جهت، خالق تعالی، ثالث بین وجود و عدم نیست تا وجود او موجب ارتفاع نقیضین باشد که محال است، بلکه رتبهٔ وجود، مخلوقیّت است و رتبهٔ خدا، خالقیّت.

حال اگر در کلام مرحوم طباطبایی دقّت شود، می‌بینیم که ایشان نیز به همان مطلبی اشاره دارد که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی طرح کرده است؛ زیرا حکم به امتناع ارتفاع

---

۱. **ابواب الهدی**، ص۵۷.

نقیضین و اجتماع آنها، اگر نسبت به ذات خداوند سبحان قابل جریان نباشد و وجود خدای تعالی را شامل نشود، نتیجه همان خواهد بود که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی بیان کرده است. نکته این است که به عقیدهٔ مرحوم میرزای اصفهانی، معرفت خداوند سبحان به تعریف خودِ او صورت می‌گیرد و این تعریف، بدان معنا نیست که عقل بتواند آن را در حیطهٔ ادراکی خود درآورد؛ یعنی حتّی بعد از آنکه تعریف از ناحیهٔ خداوند سبحان صورت گرفت و بندگان او را به خود او شناختند، چنین نیست که بتوانند آن را در محدودهٔ ادراک عقلی خویش درآورند، بلکه ادراک عقل نسبت به آن پس از تعریف، منتفی است؛ همان‌طور که پیش از تعریف نمی‌توانست از آن درکی داشته باشد. آنچه در عقل قرار می‌گیرد و به عقل معلوم می‌شود، خدای متعال نیست و قابل انطباق بر او نیز نیست؛ به همین جهت، معرفت خدای سبحان از هر طریقی که تحقق یابد، باز هم به وسیلهٔ خود او صورت می‌گیرد؛ همان‌گونه که در ابتدای امر، فعل خود اوست. اوست که بنده را به خود می‌رساند و بندگان جز تسلیم، اقرار، ایمان و فراهم کردن زمینه‌های تداوم آن معرفت، وظیفهٔ دیگری ندارند.

میرزای اصفهانی می‌نویسد:

> **تنحصر معرفة ذاته و كمالاته وأفعاله بذاته تعالى و بتعريفه لنفسه... و قد تطوّل و أحسن إلى بني آدم و عرّفهم نفسه في العوالم السابقة و في عالم الذرّ و يعرّف نفسه لهم في هذا العالم الدنيوي أيضاً تصديقاً لأنبيائه... حيث يدعون إلى الله و يقولون أجيبوا داعي الله، ليعرّف نفسه لكم و يوصلكم إلى لقائه و رؤيته و وصاله و يعرّفكم رحمته و رأفته و عظمته و قهره و أفعاله في درجات غير متناهية. و كلّها بمشيّته تعالى، إذا شاء يعطي و إذا شاء يمنع... فبشّر النبيّ الكريم معرفته تعالى و رؤيته بحقيقة الإيمان و هي المعرفة و الرؤية بالقلب، بتعريف نفسه و إرائة نفسه لعباده، في عرفونه به، لا بالعلم و العقل.**[1]
>
> معرفت ذات خداوند و کمالات و افعالش، به ذات خدای تعالی و اینکه وی خود، نفس خویش را به دیگران بشناساند، منحصر است.... البتّه خدای تعالی به فرزندان

---

۱. ابواب الهدی، ص ۲۰.

آدم، لطف و احسان کرده و خود را بدانها در عوالم پیشین و در عالم ذرّ شناسانده است. در این عالم دنیا نیز به جهت تصدیق پیامبرانش، خود را به آنها می‌شناساند... و آنها بندگان را به سوی خدا فرا می‌خوانند و می‌گویند: دعوت خدا را پاسخ گویید تا نفس خویش را به شما بشناساند و شما را به لقا، رؤیت و وصال خویش برساند و رحمت، رأفت، عظمت، قهر و افعالش را در مراتب غیرمتناهی به شما تعریف کند. همهٔ اینها به مشیّت خدا تحقّق می‌یابد. هرگاه بخواهد، عطا می‌کند و هرگاه بخواهد، باز می‌دارد...؛ پس پیامبر گرامی اسلام ﷺ، معرفت خدا و دیدار او را به حقیقت ایمان، بشارت داده است؛ یعنی معرفت و رؤیت قلبی که چون خدا خودش را به بندگانش شناساند و نشان داد، تحقّق می‌یابد؛ پس خدا را به خدا می‌شناسند، نه به علم و عقل.

۲۵. سیّد هاشم حسینی تهرانی رحمه‌الله (م ۱۴۰۲هـ.ق)

ایشان در پاورقی توحید صدوق در توضیح معرفة الله می نویسد:

و جملة الكلام في معرفته تعالى أنّه لايدرك ذاته و لا صفاته الذاتيّة لأنّها عينها. و هذا ما نطق به كثيرمن أحاديث الكتاب، من أنّه تعالى لايوصف و لايدرك بعقل و لا بوهم. فالمدرَك منه بحسب العقل و التصوّر، هوالعناوين الصادقة عليه ذاتا أو صفة؛ كالشيء و الموجود و الإله و العالم و الحيّ والقادر إلى غيرذلك من أسمائه تعالى... و بحسب الفطرة هونوره و ظهوره لكلّ موجود على قدر نورانيّته و صفاء فطرته. و هذا ما نطق به الآيات و الأخبار من لقائه و رؤيته بالقلب و شهوده و غيرذلك من التعبيرات.

ثمّ إنّ معرفته ـ كائنة ما كانت ـ من حيث السبب بذاته، لابشيء آخر؛ لأنّه مبدء الكلّ. فأينما كانت، فبه كانت، سواء كان لها مبدء وسطى أم لا و سواء كان لها شرط أم لا، فما صدر عنهم: من أنّه يعرف بذاته لا بخلقه و أنّه دالّ على ذاته بذاته و أمثالهما ناظرإلى هذه الحيثيّة[1]؛

خلاصهٔ سخن در معرفت خدا این است که ذات و صفات ذات خدا ـ که عین

---

۱. **التوحید**، ص۲۸۷.

ذات‌اند ـ قابل درک نیستند. روایات فراوانی از کتاب توحید صدوق بر این امر دلالت دارد؛ مانند روایاتی که می‌گوید: خدای تعالی توصیف نمی‌شود و به عقل و وهم نمی‌آید. پس آنچه از خدای سبحان به حسب عقل و تصوّر شناخته می‌شود، عناوینی است که از حیث ذات یا صفت بر او صادق‌اند؛ مانند عنوان شیء، موجود، إله، عالِم، حی و قادر و غیر اینها از اسمای الاهی... و آنچه به حسب فطرت از خدای سبحان شناخته می‌شود، نور و ظهور خداوند متعال است که برای هر موجودی به اندازهٔ نورانیّت و صفای فطرتش حاصل می‌شود. و آیات و روایاتی که در آنها از لقا و رؤیت به قلب و شهود خداوند سبحان و تعابیر دیگری از این قبیل سخن به میان آمده است، بر این امر دلالت دارد.

سبب در هر یک از این دو معرفت، ذات خدای سبحان است نه غیر او؛ زیرا که او مبدأ همه است. پس هر جا معرفتی باشد، بدو خواهد بود، اعم از اینکه معرفت را حدّ وسطی باشد یا نه و شرطی برای آن باشد یا نه؛ پس روایاتی که می‌گوید خدا به نفس خویش شناخته می‌شود، نه به خلقش و اینکه خدا به ذات خویش بر ذات خویش دلالت می‌کند و امثال اینها، همه به این جهت نظر دارند.

ایشان در جای دیگر می‌گوید:

و الحقّ أنّ معرفة المبدء ضروريّة فطريّة بأيّ عنوان أُشير إليه. و كلّ ما استدلّ عليه تنبيه على المغفول عنه.

و قد ورد في الأخبار عن أئمّتنا الأطهار - صلوات الله عليهم - أنّ الله عزّوجلّ لايعرف إلّا به و لا واسطة لمعرفته، بل هو الدالّ بذاته على ذاته و ذلك لأنّ الأمر الفطريّ لا يتصوّر له واسطة و لاشيء أعرف عند ذي الفطرة منه و هذه المعرفة كمعرفة الشيء بنفسه. فتدبّر و لا تغفل؛ فإنّ لهذا الكلام غوراً غائراً.

إن قلت: كيف تنفي الواسطة و في أحاديثهم: بنا عرف الله. و هل معنا هذا إلّا أنّهم: واسطة بينه و بين خلقه في معرفته؟

قلت: إنّهم: واسطة بمعنى أن لا أمر من الله عزوجل يتنزّل إلى الخلق إلّا بهم و لا أمر من الخلق يصعد إليه تعالى إلّا بهم و معرفته تعالى منه. و الّتي نفيناها هي ما باصطلاح

أهل الميزان. و هو ما عند المستدلّ من علم بشيء يوجب العلم بما ليس عنده علمه. فإنّ معرفة الموجود بمبدئه لا تعزب عنه، حتّى يحتاج لحصولها إلى شيء آخر. و هذا لا ينافي أن يكون لوجود المعرفة في العارف واسطة كوجود نفس العارف، فيوجد فيه المعرفة لا بواسطة ما عنده من الصور والمقدمات العلميّة. و لذلك ورد في الأخبار أنّ معرفته تعالى من صنعه، لا من صنع العبد. فتدبّر[1]؛

حق آن است که معرفت مبدأ به هر عنوانی که مورد اشاره قرار گیرد، ضروری و فطری است و همهٔ استدلال‌هایی که برای او می‌شود، به جهت تنبیه غافل است. در روایات ائمّهٔ اطهار علیهم‌السلام آمده است که خدا جز به خودش شناخته نمی‌شود و واسطه‌ای برای معرفت او وجود ندارد، بلکه او خودش بر ذات خویش دلالت می‌کند. این بدان جهت است که برای امر فطری واسطه‌ای تصوّر نمی‌شود و چیزی معروف‌تر از امر فطری نزد صاحب فطرت نمی‌باشد. این معرفت همانند معرفت شیء به نفس خودش است. در این امر تدبّر کن و غفلت نکن که بسیار عمیق است.

اگر سؤال شود که شما واسطه را چگونه در معرفت خدا نفی می‌کنید، در صورتی‌که در احادیث آمده است که خداوند به واسطهٔ ما شناخته می‌شود. آیا این دلالت نمی‌کند که آنان واسطهٔ معرفت خدایند؟

می‌گوییم: آنان واسطه‌اند؛ بدین معنا که هر امری که از سوی خدای تعالی به خلق برسد، به واسطهٔ آنان می‌رسد و هیچ امری از سوی خلق به سوی خدا جز به واسطهٔ آنها بالا نمی‌رود که معرفت خدا یکی از آنهاست؛ امّا واسطه‌ای که ما در معرفت نفی کردیم، واسطهٔ به اصطلاح منطقی است؛ یعنی: رسیدن از معلوم به مجهول؛ زیرا معرفت هر چیز نسبت به مبدأ خود، به هیچ وجه از او جدا نمی‌شود تا اینکه به امر دیگری نیز در رسیدن بدان نیاز داشته باشد و این امر، نفی نمی‌کند که برای وجود معرفت در عارف، واسطه‌ای بوده باشد؛ مانند وجود نفس عارف. پس معرفت در عارف پدید می‌آید، امّا نه به واسطهٔ صور و مقدّمات علمی‌ای که در نزد اوست؛ به همین جهت، در اخبار وارد شده است که معرفت خدا، فعل خداست، نه فعل عبد.

---

۱. **توضیح المراد**، ص ۳۲۰.

باید دقّت داشت که تعبیر از معرفة الله بالله به اینکه «معرفة الموجود بمبدئه لا تعزب عنه» صحیح نیست؛ زیرا روشن است که در این صورت، دیگر معرفت الله، بالله نخواهد بود؛ یعنی تعریف، فعل خداوند نخواهد بود. موجود، هرگاه در خارج تحقّق پیدا کند، مبدأ خود را خواهد شناخت و در این معرفت، به خدای سبحان نیازی نخواهد داشت، مگر اینکه گفته شود چون وجود خود عارف و علم و دانش او فعل خداست، پس معرفت او نسبت به خدا نیز فعل خدا خواهد بود؛ ولی دانستیم که معرفت خدا به خدا، جدا از همهٔ این امور، فعل خداست و بنده ـ اگرچه دارای عقل و علم باشد ـ باز در این معرفت به خدای سبحان، نیازمند است و وجود علم و عقل، در معرفت موجود به مبدأ آن کافی نیست. همچنین گفتیم که هیچ‌یک از قوای ادراکی انسان، حتّی عقل، اگر خداوند، خود را بدانها نشناساند، توان معرفت خدا را ندارند.

۲۶. شیخ علی نمازی شاهرودی رحمة‌الله‌علیه (م۱۴۰۵هـ.ق)

ایشان می‌گوید:

> چون ذات مقدّس شناخته نمی‌شود مگر به خودش... خداوند، معرفت ذات مقدّس خود را فطری بشر قرار داد و در قرآن کریم و] روایات [، پیشوایان دین مبین، تذکّر به هردو مطلب دادند.
>
> امّا تذکّرات راجع به مطلب اوّل: فرمود ذات مقدّس حق: ﴿**هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ**﴾[1]: ﴿اوست خدایی که نمایش می‌دهد به شما آیات خود را﴾.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمودند:

هُوَ الدَّالُّ بالدَّليلِ عَلَيه وَ الْمُوَدِّي بالمَعرِفَة إلَيه.[2]

و فی دعاء الصباح:

يا مَن دَلَّ على ذاتِهِ بِذاتِه... .[3]

---

۱. سورهٔ غافر، آیهٔ ۱۳.

۲. **الاحتجاج**، ج۱، ص ۱۹۸؛ **بحارالانوار**، ج۴، ص۲۵۳.

۳. **بحارالانوار**، ج۹۴، ص۲۴۳.

سپس روایات زیادی در این زمینه نقل کرده]است[تا اینکه می‌فرماید:

فأصل المعرفة من الله تعالى و الاستدلالات و الاحتجاجات و التذكّرات، كلّها مقتضيات و أسباب، فإنّه أبى الله إلّا أن يجري الأُمور إلّا بأسبابها، فعند وجودها يفيض تبارك و تعالى المعرفة و يزيد ما يشاء...[1]؛

اصل معرفت از خداست و استدلال‌ها و احتجاج‌ها و تذکّرها همه، مقتضی و سبب هستند؛ زیرا خدای سبحان ابا دارد از اینکه امور را بدون اسباب جاری کند. پس به هنگام تحقّق اسباب و مقتضیّات، خداوند سبحان معرفت را اعطا می‌کند و هر قدر که بخواهد، می‌افزاید....

از دیدگاه مرحوم نمازی:

۱. معرفت ذات، امری ممکن است و کلام ایشان بدان تصریح دارد؛

۲. معرفت به آیات، تذکّر و تنبّه به معرفت خدای سبحان است و حتّی آیتیت آیات نیز فعل خداست و آیهٔ ﴿**هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آياتِهِ**﴾، بر آن دلالت می‌کند؛

۳. معرفت، فعل خداست؛ پس معرفتی که به وسیلهٔ آیات برای انسان حاصل می‌شود، نیز به فعل خداست. آیات، تنها زمینه و اسبابی هستند که خدای تعالی برای فعل خویش قرار داده است؛ یعنی خدای سبحان فعل خود را که تعریف خود به بندگان می‌باشد، به تحقّق این زمینه‌ها و اسباب مشروط نموده است.

البتّه چنان‌که گفتیم، این اسباب الزامی نیستند که بدون آنها معرفت حاصل نشود، بلکه خداوند سبحان برای تعریف خویش، به این اسباب نیازی ندارد و می‌تواند خود را بدون هیچ‌گونه اسباب و شرایطی به بنده‌اش معرّفی کند؛ اگرچه در هر دو صورت، ـ چه با اسباب باشد، چه بدون اسباب ـ معرفت، فعل خداست و معرّف، خودِ خداست نفس خویش را به بندگانش. و در هردو صورت، انسان، خودِ خدای واقعی و حقیقی را می‌شناسد، نه وجه، اسم و صفت او را و نه تجلّی و افعال او را، بلکه همهٔ این معرفت‌ها

---

۱. **تاریخ فلسفه و تصوّف**، ص۱۵۲ - ۱۵۳.

تنها به واسطهٔ معرفت خود او تحقّق پیدا می‌کند؛ زیرا انسان مادامی که خود او را نشناخته باشد، وجهِ او، اسم او، صفت او، تجلّیِ او و فعلِ او را نمی‌تواند بشناسد و بگوید این اسم اوست یا صفت، فعل و تجلّی اوست.

۲۷. میرزا محمّد حفیظی رحمه‌الله (م۱۴۰۸هـ.ق)

ایشان می‌نویسد:

إنّ الله تعالى أثبت معرفته في قلوب عباده في عالم الذّر و بانتقالهم في أصلاب الآباء و أرحام الأُمّهات أنساهم رؤيته. بعبارة أُخرى كما أنّ في المعرفة الفطريّة نفس ذاته القدّوس معرِّف، كذلك في معروفيّته بالآيات نفس ذاته تعالى معرِّف أيضاً. و لا تكون الآيات معرّفة له تعالى؛ لأنّ المعرّف لابدّ من أن يكون أعلا و أجلّ من المعرَّف. و لا شيء أشرف و أجلّ من نفس ذاته تعالى، حتّى يكون هذا الشيء معرّفا حقيقيّاً لله تعالى. و هو معرِّف بالآيات لا بها، بل نفس ذاته القدّوس. و في كلا القسمين يكون المعرّف هو الله تعالى لا غيره[1]؛

خداوند، معرفت خویش را در عالم ذر در دل‌های بندگانش ثابت کرده است و با انتقال آنان در اصلاب پدران و ارحام مادران، رؤیت خویش را از آنان فراموشانده است. به عبارت دیگر، چنان‌که در معرفت فطری، خودِ خدای سبحان معرّف خویش است، در معرفت به آیات نیز، خود او معرّف است و آیات، معرّف خدای تعالی نیستند؛ زیرا معرِّف باید آشکارتر از معرَّف باشد و هیچ‌چیز، شریف‌تر و بزرگ‌تر از خودِ خدای سبحان نیست تا بتواند معرِّف حقیقی وی باشد؛ پس خدا، معرّف آیات است، نه آیات، معرّف او؛ پس در هر دو صورت [یعنی در معرفت فطری و به آیات] معرّف، خدای سبحان است، نه چیز دیگر.

نیز می‌گوید:

متحیّر است عقول فی کنه ذات‌الأنوار، فضلاً از ذات قدّوس علیّ العزیز الحمید، أشدّ ما یکون. حیران است عقول در کنه ذات عزّوجلّ؛ لأنّه رفیع البنیان عظیم‌السلطان؛

---

۱. **بحرالمعارف**، ج ۲، ص ۴۵.

چنانچه عاجز هستند وصف و تعریف‌کنندگان، و کَلّ[۱] است تمام لسان‌ها و عاجز است تمام خطبا و بلغا و جمیع فصحاء از وصف و بیان آن ذات قدّوس. و عجز از تعریف او، کمال معرفت است برای بشر. و معرفت خدا یافت و وجدان نمی‌شود مگر به خداوند کما قال الامام علیه‌السلام : «**اعْرِفُوا اللهَ باللهِ وَ الرَّسُولَ بِالرِّسَالَةِ وَ أُولِي الأمر بالأمر بالمَعرُوفِ وَ العَدل وَ الإِحْسَان**». و هکذا می‌باشد لقاء و وصال حق تعالی به ذات خداوند عزّوجلّ.[۲]

نیز می‌نویسد:

ذات مقدّس خود، معرّف نفس خود است؛ قوله علیه‌السلام : «**بِكَ عَرَفتُكَ وَ أنتَ دَلَلْتَنِي عَلَيك**»؛ لذا انبیاء تذکّر می‌دهند بشر را که خدا را به خود خدا باید شناخت، نه به غیر او. و کذلک معروفیّته تعالی بالآیات الّتی هی راجعة أیضاً إلی أن یعرفون الله بالله لا بالآیات و سوق الأنبیاء البشر إلی الآیات بأن یذکّروهم منسیّ نعمة ربّهم. و لایکون سوقهم من طریق البرهان و التصوّر و التصدیق و لا من طریق الریاضات و المکاشفات الصوفیّة.[۳]

از نظر ایشان نیز معرفت عقلی (معرفت بالآیات) در طول معرفت فطری (معرفة الله بالله) است که اگر آن معرفت نبود و اضافه بر آن، خواست الاهی بر این قرار نمی‌گرفت که هنگام مطالعه در آیات و خلق، انسان را به معرفت خویش برساند، هیچ‌گاه انسان از مخلوق به خالق راه نمی‌یافت؛ یعنی اساس در معرفت خداوند سبحان، همان معرفت قلبی است که محصول تعریف الاهی است، نه معرفت اکتسابی، عنوانی و مفهومی که به وسیلهٔ نفس انسانی در موطن نفس ایجاد می‌شود.

---

۱. لال.

۲. **بحارالمعارف**، ج۲، ص ۷۸.

۳. **بحارالمعارف**، ج۲، ص۹۳. و همین‌گونه معروفیت خدای تعالی به آیات نیز به معرفة الله بالله راجع است، نه به آیات. روش انبیا در معرفت به آیات نیز بدین صورت است که نعمت فراموش شدهٔ پروردگارشان را به آنها تذکّر دهند، نه اینکه از طریق برهان، تصوّر و تصدیق یا از طریق ریاضت‌ها و مکاشفه‌های صوفیانه به معرفت خدا دعوت کنند.

۲۸. میرزا جواد تهرانی رحمه‌الله علیه (م۱۴۱۰هـ.ق)

ایشان می‌نویسد:

خدای متعال، ذات مقدّس خود را در عالم سابق (ذر) به خلق معرّفی فرموده است. و به همین جهت، مردم در باب معرفت، تنها محتاج به تذکّر انبیاء و اوصیاء به ذات مقدّس خالق متعال و کمالات او می‌باشند.[۱]

همچنین می‌نویسد:

خدای متعال به معرّفی خود به مردم در عالم سابق و مفطور نمودن آنان را به معرفتش اکتفا نفرموده، بلکه در این عالم دنیا نیز ذات مقدّسش را برای طایفه‌ای به آیات تکوینیّه و آیات تدوینیّهٔ خود و أیضاً برای طایفهٔ خاصّی به نفس مقدّسش، معرّفی می‌فرماید. و این معرّفی، علاوه بر معرفت فطری، در باب خداشناسی بر مردم اتمام حجّت است.[۲]

نیز می‌نویسد:

گرچه خدای متعال، خود را به وسیلهٔ آیات در همهٔ حالات و به ذات خود در حالت بأساء و ضرّاء به مردم در این عالم معرّفی می‌فرماید و نیز در عالم سابق خود را به ذات مقدّس خود به آنان معرّفی نموده و آنان را مفطور به شناسایی (معرفت) خود فرموده است؛ ولی چون بشر اگر به حال خود واگذاشته گردد (یعنی مذکّر و داعی و بشیر و نذیر که انبیاء باشند، بر آنان بعث نشوند) از معرفت فطری، غافل و ناسی می‌مانَد... . لذا خداوند، انبیا را مبعوث فرمود تا بشر را به ذات قدّوسش که معروف بالفطره است و به اوصاف و نِعَم و آیات و افعال او تذکّر دهند... . پس سالک این راه به تبعیّت انبیاء و اوصیاء، لایق اقبال و جذبهٔ عزیز قدّوس و تعریف ذات به ذات مقدّسش و لقا و وصال و وجدان و رؤیت او بحقیقة الإیمان گشته و مراقب گردد تا به لطف و عنایت ذات اقدسش، در درجات غیرمتناهیة معرفت سیر نماید.[۳]

---

۱. **میزان المطالب**، ص ۲۶.
۲. **میزان المطالب**، ص ۵۹.
۳. **میزان المطالب**، ص ۶۸- ۶۹.

میرزای تهرانی در «**عارف و صوفی چه می‌گویند؟**»، بعد از ذکر آیات بأساء و ضرّاء می‌نویسد:

> در آیات شریفهٔ فوق، تذکّر است به حال بأساء و ضرّاء و توجّه دفعی عبد به خدای واقعی و انقطاع کامل او به سوی حقّ متعال، عالم قدیر، سمیع قریب مجیب مغیث، معروف بالفطره که در آن حال، حجاب معصیت و حجاب کفر و شرک خدایان خیالی و توهّمی و تعلّمی، همه از دل و فکر، محو و مرتفع می‌شود و حالت توبه و انابه دست می‌دهد و آدمی، خدای واقعی را در حقیقت، به نور خدا می‌یابد، نه به استدلال و توهّم و تفکّر. جذبهٔ الاهی است که بنده را در آن موقع به سوی خود می‌کشد و می‌توان گفت نازل‌ترین نمونه یا شبحی از معرفت حقیقی که بعد از این ذکر خواهیم نمود، برای عبد حاصل آید.[۱]

ایشان، معرفت در قرآن و روایات را به سه قسم، تقسیم کرده است: معرفت فطری، معرفت به آیات و معرفت خدا به خدا. آن‌گاه در مورد قسم سوم می‌نویسد:

> دیگر، معرفت ذات مقدّس به ذات مقدّس است که آن را معرفت بالحقیقة و یا معرفت حقیقی گوییم که حقّ متعال بر بندگانی که آنان را مشمول عنایات خاصّهٔ خود می‌نماید، به هر درجه‌ای که خواهد، ذات مقدّسش را به نور خود معرّفی شهودی می‌فرماید، بدون حصول فنایی که صوفیّه قائل‌اند.[۲]

۲۹. علّامه محمّدتقی جعفری رحمه‌الله (م۱۴۱۹هـ.ق)

ایشان می‌نویسد:

> مفاهیمی را که الفاظ معمولی در اذهان بشری ایجاد می‌کند، بدون تردید از معانی مُدرک انتزاع گشته و با عقول و احساسات متعارف، اندازه‌گیری شده‌اند.

نیز می‌گوید:

> اگر بگوییم: «خداوند، موجود است.»، در این قضیّه، سه کلمه: ـ خداوند، موجود، است ـ دارای مفاهیمی هستند که اگر با نظر به الفاظ و مفاهیم معمولی به هر یک از

---

۱. **عارف و صوفی چه می‌گویند؟**، ص۲۵۹.
۲. **عارف و صوفی چه می‌گویند؟**، ص ۲۶۲.

آنها توجّه کنیم، از مقصود اصلی دور گشته، معنای صحیح و مطلوبی به آن قضیّه نتوان تصوّر کرد؛ زیرا نه از کلمهٔ خداوند، آن مفاهیم متصوّره ـ که ساختهٔ عقل و پندار آدمی است ـ اراده شده و نه مقصود از کلمهٔ موجود، مفهوم «هست» بوده که از یکی از دو طرف حرکت مواد و صور از کَوْن به فساد و از فساد به کَوْن انتزاع گشته است، و نه از کلمهٔ «هست». معنای ارتباط قائم به دو طرف، منظور شده است... .

اگر گفتیم: «خداوند، موجود است.»، اگرچه در ظاهر سه کلمه تلفّظ شده است، ولی در حقیقت، خبر از توجّه به یک حقیقت داده‌ایم که موضوع، عین محمول آن و تصوّر، عین تصدیقش می‌باشد... . بنابراین، گفتن اینکه وجود خداوند، بدیهی است، با گفتن این که روشنی آفتاب، بدیهی است و یا ۴=۲+۲ است، تفاوت فاحش دارد.[۱]

تا این که می‌نویسد:

در مباحث اثبات صانع ـ بلکه در خیلی از مباحث علمی و فلسفی ـ پیچ و خم‌های اصطلاحات گوناگون، مطالب حقیقیّه را مشوّش نموده و در غیر قضیّه ثبوت صانع، موجب غروب کردن آن حقیقت از افق افکار می‌گردد؛ ولی از آنجا که ثبوت صانع غیر از قضایای علمی و فلسفی بوده بلکه به معنای حقیقی آن مافوق قضایای علمی و فلسفی است ـ لذا هر اندازه مهارت در تنظیم الفاظ و ترتیب اصطلاحات علمی شود، کوچک‌ترین خللی به حکم وجدان و فطرت نیاورده، خود بافندهٔ اصطلاح، زیادتر از اثبات کنندهٔ مبدأ، به لرزش قلبی و شکنجهٔ وجدانی دچار می‌شود.[۲]

وی در ادامه می‌نویسد:

ساختهٔ عقل، قابل تردید و بالاخره، مردود [است]. و در دریافت این حقیقت، دل را تصدیق کنید.

نقّاش افکار بشر، هرگونه خودرأیی کند

با لوحه و کلک و بنانش، صورت‌آرایی کند

---

۱. **مبدأ اعلی**، ص۲۴-۲۶.

۲. **مبدأ اعلی**، ص ۲۹ - ۳۰.

مخلوق و مردود است ور بی خود توانایی کند
کو خانه جز دل زین چنین مهمان پذیرایی کند
آری جمالش را دلِ دلدادگان مأواستی
مور ضعیف و ناتوان چون شکل یزدانی کشد
بی‌شک به شکل مورچه با شاخ حیوانی کشد
مغز شبان هم نقشهٔ موسی ابن عمرانی کشد
درعقل مانی گرفتد، او صورت مانی کشد
ادارک هر جنبنده نقش خویش را داراستی[۱]

آن‌گاه، برهانی از دکارت بر وجود خدا اقامه کرده، می‌نویسد:

تمامی افکار بشری دربارهٔ اثبات هستی بر چنین موجودی، خالی از یکی از سه گروه نیست: یا وجود خدا را اثبات می‌کند؛ پس توجّهی کرده است به موضوعی که آن را مورد اثبات قرار داده، یا وجود خدا را نفی می‌کند. در این صورت هم ـ مانند صورت اوّلی ـ توجّهی بر موضوع نفی شده دارد؛ زیرا اگر موضوع را توجّه نکرده، کدامین مفهوم را نفی می‌کند؟ یا دربارهٔ وجود خدایی تشکیک دارد. ناچار در صورت سوم نیز توجّه به ماهیّتی نموده است که مورد شکّ و تردید قرار داده است؛ پس اصل توجّه به چنین مبدئی، بدون استثنا در تمامی افکار موجود است و علّت حقیقی این قانون با بیان مختصرتری این است که چون فکر در هر سه صورت، مشغول عمل است، ناچار موضوع عمل خود را واجد است... .[۲]

بعد می‌گوید:

مورد توجّه، آن ذات یگانه‌ای است که کمالش عین ذات اوست. و بدیهی است تا وجود فعلی بر ذاتی تصوّر نشده باشد، کمال به آن ذات، فرض نشده؛ زیرا تا ماهیّت تحقّق پیدا نکند، کامل نخواهد شد.

به عقیدهٔ ایشان، هیچ برهانی یا شبه برهانی نیز بر نفی وجود خداوند سبحان به معنایی که ذکر شد، اقامه نشده است.

---

۱. **مبدأاعلی**، ص ۳۳.
۲. **مبدأاعلی**، ص ۴۸.

وی این برهان را توضیح می‌دهد و تشریح می‌کند که وجود خداوند سبحان، بدیهی بلکه فوق بدیهی است. آن‌گاه می‌نویسد:

به عقیدهٔ ما بهترین تفسیر بر بعضی از آیات شریفه و اخبار آل محمّد علیهم‌السلام، راجع به بداهت وجود مبدأ اعلی، همین معناست: ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[۱].

يا مَن دَلَّ على ذاتِهِ بذاتِهِ[۲]؛

ای آن‌که بر ذات خویش به ذات خود دلالت می‌کنی.

أيَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ ما لَيْسَ لَكَ حَتّى يَكونَ هُوَ الْمُظْهِرُ لَكَ؟ مَتى غِبْتَ حَتّى تَحْتاجَ إلى دَليلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَ مَتى بَعُدْتَ حَتّى تَكونَ الآثارُ هِيَ الَّتي تُوصِلُ إلَيْكَ؟[۳]؛

آیا برای غیر تو ظهوری وجود دارد که تو آن را نداشته باشی تا به واسطهٔ آن ظاهر شوی؟ کی غایب بودی تا احتیاج به دلیلی داشته باشی که بر تو دلالت کند؟

ایشان سرانجام پس از بحث دربارهٔ حدود محدودیت‌های ادراکات عقلی بشری، تصریح می‌کند که:

کشتی عقل با کشتیبانی دل به ساحل می‌رسد.[۴]

او از میرفندرسکی بیتی را نقل می‌کند و سپس دربارهٔ آن چنین توضیح می‌دهد:

عقل، کشتی، آرزو، گرداب و دانش، بادبان

حق تعالی، ساحل و عالم همه دریاستی

طبق مضمون این بیت، وصول عقل به جناب حق، مشکل، بلکه محال است و این جمله از بیانات گذشتهٔ ما واضح و روشن می‌گردد؛ ولی از آن طرف، تصدیق هستی آن ذات اقدس، مستلزم توجّه و دریافت او بوده و در تمامی نفوس بشری به نحو خاصّی متجلّی می‌گردد. این تناقض ظاهری را می‌توان با دخالت دادن قلب

---

۱. سورهٔ فصّلت، آیهٔ ۵۳.
۲. **بحارالانوار**، ج۹۴، ص ۲۴۳.
۳. **مبدأاعلی**، ص ۵۲.
۴. **مبدأاعلی**، ص ۶۶.

در توجّه به مبدأ اعلی حل نمود. البتّه مقصود از قلب، معنای اعم از ظاهر این لفظ است؛ زیرا ما حقیقت دیگری مقابل تفکّر و تعقّل و وظایف مخی احساس می‌کنیم که آن حقیقت، منشأ ادراکاتی مخالف تعقّل و تفکّر می‌باشد... . و این معنای اعم را الفاظ مختلفی ادا می‌کند؛ از قبیل: وجدان، احساس درونی، شعور مخفی، فطرت و غریزه.

موقعی که در آیات دقّت می‌کنیم، می‌بینیم روش عقلانی را خداوند، منحصر به فهم حوادث دستگاه منظّم وجود فرموده؛ در عین‌حال، تذکّر و توجّه به مقام ربوبی را با قلب گوشزد فرموده است.

سپس به آیاتی توجّه می‌دهد که خداوند متعال در آنها انسان‌ها را به تفکّر و تعقّل در آیات خلقت فراخوانده است. پس از آن می‌نویسد:

«آیات مذکوره، بیان آیات علامات و حوادثی است که عقل با توجّه به آنها مجبور به اقرار صانع حکیم است. این دسته قضایا و حوادث، با ملاحظهٔ قوانین و نوامیس جاری برآنها ـ که با پیروی از دقیق‌ترین نظام ایجاب می‌شود ـ عقول بشری را مستقیماً به ثبوت خدای مطلق راهنمایی می‌کنند. و از آن طرف، با بیانات گذشته ثابت شد که عقل، قدرت وصول به ذات حق را دارا نبوده، عقلاً و نقلاً با ممنوعیّت قطعی مواجه شده است. آیات دیگری را در کتاب سماوی می‌بینیم که توجّه و تذکّر به مبدأ اعلی را ـ پس از فراغ از تمکّن انسانی ـ حقیقت مسلّمه‌ای قرار داده و آیات ذیل شاهد این معنا است:

﴿الَّذِينَ إِذا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[۱]؛ ﴿فَوَيْلٌ لِلْقاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللهِ﴾[۲]؛ ﴿ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى﴾[۳]. [۴]

سپس روایت رؤیت دل با حقایق ایمان را از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل کرده و آن‌گاه، مطالبی از فلاسفهٔ الاهی قدیم و جدید در تأیید این حقیقت، آورده است.

---

۱. سورهٔ حج، آیهٔ ۳۷.
۲. سورهٔ زمر، آیهٔ ۲۴.
۳. سورهٔ نجم، آیهٔ ۱۲.
۴. **مبدأ اعلی**، ص ۶۸.

نتیجهٔ سخنان استاد محمّدتقی جعفری، تأیید همهٔ مطالبی است که از آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام استفاده می‌شود و آن اینکه: مقصود و غایت همهٔ موحّدان و الاهیان، خدای واقعی و حقیقی است؛ یعنی ذات، حقیقت و نفس خدای سبحان از دریافت و شناخت توسّط قوای ادراکی انسان‌ها، حتّی عقل، به دور است. این مطلب را همهٔ عقلای عالم اعتراف کرده و بدان اقرار نموده‌اند. پس برای رسیدن به خدای واقعی، باید برای انسان راهی وجود داشته باشد تا الفاظ و عباراتی که دربارهٔ او به کار می‌رود و جملاتی که در مورد وی مورد استفاده قرار می‌گیرد، حتّی جملات سلبی، بی‌معنا نباشد. ایشان، معرفت شخص خدای سبحان را حتّی بدیهی‌تر از بدیهیاتی مانند روشنی آفتاب و ۴ =۲ + ۲ می‌داند.

خواهیم گفت که با توجّه به اینکه خدای سبحان، نفس خویش را به بندگانش شناسانده است و با توجّه به روایتی که می‌فرماید :«**مَعْروفٌ عِنْدَ کُلِّ جاهِلٍ**.»، این سخن، صحیح و بی‌اشکال است؛ ولی با توجّه به محدودیت قوای ادراکی انسانی، اگر خداوند نفس خویش را به انسان‌ها نشناساند و تنبیه پیامران الاهی نباشد، نسبت به آن ذات مقدّس، معرفتی پدید نمی‌آید؛ در نتیجه، خدا خود باید معرفت خویش را به انسان عطا کند و معرفت، فعل اوست که به طور مستقیم یا با توجّه به اسباب و شرایطی، در دل آدمی ایجاد می‌کند؛ بنابراین، بداهت در مورد خداوند سبحان را نباید چون بداهت دیگر امور بدیهی دانست که انسان در توجّه به آنها به غیر نیازی ندارد و قوای ادراکی او، در رسیدن به حقیقت آنها کافی است.

به‌طور کلّی، این سخن استاد جعفری صحیح است که معرفت انسان به خود خدای سبحان (ذات و حقیقت خدای تعالی) توسّط قلب صورت می‌گیرد، نه به وسیلهٔ عقل و سایر قوای ادراکی و تعبیر از آن به وجدان، فطرت و رؤیت و حتّی وصال، لقاء و شهود، با توجّه به روایات اهل بیت علیهم‌السلام درست است؛ ولی ایشان در این زمینه که توجّه به خداوند سبحان، در همهٔ احوال، برای همهٔ بشر، امری روشن و بدیهی باشد که هیچ‌کس از آن غفلت و نسیانی نداشته باشد، سخنی نگفته است؛ در حالی‌که، آیات و روایات، در این

مورد به صورت مفصّل بحث کرده‌اند که در مباحث بعدی طرح خواهد شد.

۳۰. شیخ محمّدباقر ملکی میانجی رحمه‌الله (م۱۴۱۹هـ.ق)

ایشان می‌نویسد:

وَ أمّا حقيقة الفطرة... هي عين معرفته تعالى، بتعريف نفسه إلى عباده و بشيء من نعوته سبحانه من الوحدانيّة و الرازقيّة و الخالقيّة و غيرها من النعوت الجليلة. و هذه المعرفة ليست إلّا بتعريفه تعالى نفسه إليهم؛ فيعرفونه تعالى بتعريفه. و ليست إلّا فعله تعالى مستقيماً من دون اختيار منهم. و ليست بكسب كاسب من باب العلوم و المعارف الحاصلة بالمقدّمات البرهانيّة و لا متصوّراً بالوجه و العناوين و المفاهيم الكلّيّة إذ ليست ذاته القدّوس محكيّة و متصوّرة بالوجود، بل تعريفه تعالى نفسه تعريفاً حقيقيّاً، عين فعله تعالى[1]؛

حقیقت فطرت در آیات و روایات،... همان معرفت خدای تعالی است؛ یعنی عین شناخت یگانگی، رازقیّت، خالقیّت و دیگر اوصاف بلند خداست که به تعریف او حاصل شده است و تعریف او، فعل اوست. مردم برای دریافت این فعل الاهی، هیچ‌گونه اختیاری ندارند.

معرفت خدا چیزی نیست که بشود آن را با تنظیم مقدّمات منطقی به دست آورد. تصوّر خدای تعالی با وجوه و عناوین و مفاهیم عام نیز ممکن نیست؛ زیرا مفاهیم عناوین عام و کلّی ـ هر اندازه عمومیّت و کلیّت داشته باشد ـ هرگز نمی‌توانند وجه و تصوّری از ذات قدّوس الاهی در اختیار بشر قرار دهند؛ پس معرفت خدا جز به تعریف خود او ـ که عین فعل اوست ـ برای بشر ممکن نیست.

می‌بینیم که ایشان نیز، معرفت خدا به خدا را غیر از معرفت عقلی و معرفت به وجوه و عناوین کلّی دانسته است. روشن است که مراد ایشان از معرفت خدا به خدا، معرفت به خودِ خدای حقیقی و واقعی است، نه خدای معقول و متصوّر به مفاهیم کلّی و مجهول مطلق و مقام کنز مخفی که نه اسمی دارد و نه رسمی.

---

۱. **توحید الامامیة**، ص۸۷.

۳۱. شیخ اسماعیل معتمد خراسانی رحمه‌الله (م۱۴۲۱هـ.ق)

ایشان بعد از طرح تذکّر انسان در حال بأساء و ضرّاء به خدای تعالی ـ که معروف فطری اوست ـ می نویسد:

> عمده چیزی که شایان دقّت است، این است که این توجّه نمودن به خدا، نه به فکر حاصل شود و نه به خیال و نه به وهم و عقل؛ چون تمام این نیروها از کار افتاده‌اند. فقط شهود فطری است که انسان را بدون تشبیه و بدون تحدید و تعطیل، متوجّه خدا می کند.[۱]

نیز می‌نویسد:

> با تذکّر به آیات خلقت ـ که منطق وحی و روش قرآن مجید است ـ آثار علم و قدرت و مشیّت خدا در نظم و انتظام خلقت دیده می‌شود و نتیجه‌اش ظهور و بروز معرفت فطری است. لکن این با توجّه به ذات و نفس خلقت است که سطح ظاهر خلقت را انسان می‌بیند که پروردگار، هر یک از اجزاء خلقت را دلیل و نشانهٔ تدبیر و حکمت خود قرار داده است.
>
> پس، از هر جای طبیعت و خلقت که بشر وارد شود و این پوست و قشر را بشکافد، به خدا می‌رسد و نشانهٔ توحید را خواهد دید؛ امّا همین‌جا با توجّه دقیق‌تر، امر دیگری هم هست و آن، یافتن فطرت می‌باشد؛ چون خود خواسته که اینها نشانه‌های او باشند و چون اوست که اینها را دلیل بر خودش قرار داده است که اگر نبود یا نمی‌خواست، از این جهان تار و پودی نبود. بنابراین، نشانه و آیه بودن خلقت به واسطهٔ اوست؛ پس، اوّل خدا را باید شناخت و در نتیجه، خود خدا دلیل بر خلقت می‌شود.
>
> شیرینی سخن در همین است. تذکّر و تنبّه به فطرت را خود خدا قرار داده است. عالم را نیز او خود، دلیل و برهان بر خودش قرار داده است و راهنمایی به دلیل نیز از خود اوست؛ بنابراین، شناخت خدا به خود خداست و او را به خودش باید شناخت.[۲]

---

۱. **مبدأ و معاد**، ص۲۷.
۲. **مبدأ و معاد**، ص۳۸.

ایشان نیز به صراحت بیان کرده است که نتیجهٔ توجّه به آیات خلقت ـ اعم از آیات درون انسان و آیات برون وی ـ ظهور و بروز معرفت فطری است، نه امر دیگر و نه معرفتی جدا از آن معرفت فطری. معرفت فطری همان است که به تعریف خدای سبحان برای همه در عوالم پیشین تحقّق یافته است. اضافه بر این، وی تصریح می‌کند که آیتیت نیز، ذاتی آنها نیست، بلکه همه اسبابی است که خدای سبحان به خواست و مشیت خویش برای تحقّق فعلش قرار داده است.

۳۲. شیخ حسنعلی مروارید رحمه‌الله علیه (م۱۴۲۶هـ.ق)

ایشان دربارهٔ معرفت بالآیات می‌گوید:

إنّ غاية هذه المعرفة [أي المعرفة بالآيات] حصول مجرّد التصديق و الإيمان بوجود الصانع، بما له من الكمالات، من دون وجدان و وصال و عيان، لامتناع الوصول و الوجدان العلميّ لنا بشيء إلّا بإحدى المدارك الظاهرة أو الباطنة و من طريق العلم و العقل. و قد عرفت امتناع جميع ذلک بالنسبة إليه تعالى شأنه. ولكنّه ـ أي الإمتناع ـ إنّما كان إذ كان المعرّف لذاته العلم و العقل. و أمّا إذا كان المعرّف بالمعنى اللائق بذاته هو ذاته القدّوس، لا العقل و لا العلم، فإنّه لا دليل على الإمتناع.

و حيث يظهر من الآيات و الرّوايات المتواترة معنى و يشهد به الوجدان في بعض الأحيان، وقوع تلک المعرفة – فضلا عن إمكانه– فلا محالة يكون الوجدان أو العرفان أو الوصول أو العيان المعبّر بها في تلک الرّوايات المباركة بالنسبة إليه تعالى بأمر آخر، لا بالمدارک الظاهرة أو التصوّر أو التوهّم أو بالعلم و العقل.[1]

غایت این شناخت، [یعنی معرفت به آیات]، رسیدن به مجرّد تصدیق و ایمان به وجود صانع با کمالات اوست، بدون اینکه وجدان، وصال و عیان نسبت به او تحقّق یابد؛ زیرا ما نمی‌توانیم به چیزی وجدان علمی پیدا کنیم، مگر از طریق مدارک ظاهری یا باطنی، یا از طریق علم و عقل. و پیش از این، امتناع همهٔ اینها را شناختی؛ ولی باید دانست که امتناع در صورتی است که معرّف خدای تعالی، علم و عقل باشد؛ امّا اگر

---

۱. **تنبیهات حول المبدأ و المعاد**، ص۹۹، چاپ دوم.

معرّف به معنای شایستهٔ ذات او، همان ذات قدّوس باشد، نه عقل و علم، دیگر دلیلی برای امتناعش نخواهد بود.

وقوع چنین شناختی، از آیات و روایات فراوانی که تواتر معنوی دارند، استفاده می‌شود و بعضی اوقات، وجدان نیز بدان گواهی می‌دهد ـ چه رسد به امکان آن؛ پس ناگزیر، وجدان یا عرفان یا وصال یا عیان ـ که در این روایات شریفه آمده است.، نسبت به خداوند تبارک و تعالی باید از راه دیگری باشد، نه به وسیلهٔ حواسّ ظاهر یا تصوّر یا توهّم یا علم و عقل.

می‌بینیم که ایشان نیز همچون مرحوم میرزا جواد تهرانی، معرفت خداوند سبحان، یعنی معرفت خدای واقعی و حقیقی را مورد تأیید قرار داده و بدان تصریح نموده‌اند. البتّه باید توجّه داشت که مراد مرحوم میرزا جواد آقا تهرانی و آیت الله مروراید از معرفت بالآیات، این نیست که معرفت از طریق آیات به خود خدای سبحان (خدای واقعیِ حقیقی) تعلّق نمی‌گیرد، بلکه در معرفت بالآیات نیز خودِ خدای واقعی و حقیقی شناخته می‌شود. تفاوت این دوگونه معرفت، در وجود واسطه و عدم وجود آن است. به نظر می‌رسد که معرفت در صورت عدم وجود واسطه، باید روشن‌تر، آشکارتر و همراه با محبّت بیشتر، بوده باشد. این بحث با توجّه به فقرات آخر دعای عرفهٔ حضرت سیدالشهدا علیه‌السلام واضح است.

۳۳. آیة‌الله حاج شیخ حسین وحید خراسانی (معاصر)

ایشان برای وصول به ایمان به خدا، طرقی مطرح کرده، می‌نویسد:

أمّا لأهل الله تعالی فالدّلیل علیه و الوسیلة إلی معرفته هو سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[۱]؛ «یا من دلّ علی ذاته بذاته»[۲]؛ «بکَ عرفتک وأنت دلّلتنی علیک»[۳] وَ أمّا لغیرهم، فنشیر الی عدّة طرق رعایة للاختصار[۴]؛

---

۱. سورهٔ فصّلت، آیهٔ ۵۳.
۲. **بحارالانوار**، ج ۸۴، ص ۳۳۹.
۳. **اقبال الاعمال**، ص ۶۷.
۴. **منهاج الصالحین**، ج ۱، ص ۱۵.

برای اهل الله - تعالی - دلیل بر خدا و وسیله برای معرفتش، خود خدای سبحان است: ﴿آیا برای پروردگارت کفایت نمی‌کند که بر همه چیز شهید است.﴾؛ «ای کسی که خود دلیل بر ذاتش است.»؛ «به تو، تو را شناختم و تو مرا به خود راهنمایی کردی.»؛ امّا برای دیگران، به برخی از طرق به جهت رعایت اختصار اشاره می‌کنیم.

معلوم است که منظور از اینکه طریق معرفت خدا برای اهل الله، خود خداست، معرفت فکری عقلی نیست که مصنوع، صانع و حادث می‌خواهد و مُحدِث و بنّا، بانی؛ زیرا روشن است چنین معرفتی در همان مراحل اوّلیهٔ رشد انسانی برای همهٔ انسان‌ها حاصل می‌شود و به اهل الله اختصاص ندارد.

این نظریّه معرفة الله بالله را به اهل الله مختص می‌داند؛ در حالی‌که از روایات استفاده می‌شود که معرفة الله بالله، عمومیّت دارد و همهٔ انسان‌ها خدا را به خدا می‌شناسند، بلکه به تصریح روایات، برای معرفت خدا راهی جز خودِ خدای تعالی وجود ندارد.

۳۴. آیة‌الله صافی گلپایگانی (معاصر)

ایشان در شرح دعای «**اللّهُمَّ عرّفنی نفسک...**» می‌نویسد:

این دعا، چون مقام، مقام دعا و توجّه به حق و مسئلت حاجت است، مسلّم است که دعاکننده، بی‌معرفت نیست؛ بنابراین، مقصود از طلب معرفت، یا طلب ثبات و بقای بر آن و درخواست توفیق در نگهداری آن است؛ نظیر آنچه در تفسیر آیهٔ کریمهٔ ﴿**اهْدِنا الصِّراطَ الْمُستقیم**﴾[1] فرموده‌اند: «**أیْ ثَبِّتْنا عَلی الصِّراطِ الْمُسْتَقیمِ**» و ممکن است مراد از طلب معرفت، طلب افزایش کمال و درجات و منازل بالاتر باشد؛ چون هر مرتبه‌ای از مراتب معرفت را که انسان حاصل نماید، ارتقا به مراتب بالاتر از آن را باید وجهه همّت قرار دهد.

و محتمل است مقصود از اینکه از خدا طلب معرفت می‌شود، این باشد که خدا خودش، خود را به بنده بشناساند؛ زیرا هرچند انسان به هر چه او را بشناسد، آن معرفت هم به دلالت خدا می‌باشد؛ چون همان شیء دلالت کننده را او آفریده

---

۱. سورهٔ حمد، آیهٔ ۵.

است و خود را به آن شناسانده است. خود انسان را نیز.که یکی از مجموعه‌های دلایل بی‌شمار اوست .او آفریده است و انسان هم عارف است و هم دلیل معرفت و معرّف است. مع‌ذلک، مراتبی از مراتب معرفت است که عنایت مستقیم الاهی سبب آن می شود و در اثر دعا و عبادت و خضوع و خشوع حاصل می‌گردد و شخص عارف، این نوع عرفان اشراقی را ذوق می‌نماید.

بنابراین، مقصود دعاکننده این نیست که معرفت ندارم یا تو را با آثار و دلایل نشناخته‌ام؛ بلکه مقصودش این است که تو خودت، خودت را به من بشناسان و این معرفت مانند نورانیّت عقل است که خدا افاضه فرموده است و هرکس که آن را دارا شد، سخت در نگهداری آن مراقبت می نماید.

ما همه چیز را به خدا شناخته‌ایم، زمین و آسمان و کوه و دریا و حیوان و انسان، و همه چیز و همه کس را شناخته‌ایم. اگر خدا به ما عقل و تمیز و رشد نداده بود، ما هیچ چیز را نمی شناختیم و اگر او مخلوقات را نیافریده بود و این همه دلایل را برای اثبات وجود خودش قرار نداده بود، شناسانده و شناخته نمی‌شد. پس چنانچه صحیح است بگوییم: «**عَرَفْتُ اللهَ بِالأشیاء**»،[1] صحیح است که بگوییم: «**بِاللهِ عَرَفْتُ الأشیاءَ**»[2] و این هم ممکن است معنایی از﴿**إنّا لِلّهِ وَ إنّا إلَیهِ الراجِعون**﴾[3] باشد؛ زیرا از سوی خدا و به اعانت و یاری و افاضة خدا، اشیا را می‌شناسیم؛ مثل اینکه در اوّل، از خدا به سوی خلق سفر کرده باشیم .هرچند برخی به مبدأ سفر توجّه ندارند .و سپس از خلق به سوی خالق سفر می‌نماییم.

باری، این مرتبه از معرفت وقتی کامل شد، عارف، خدا را اظهر اشیاء می‌داند؛ بلکه او را فقط ظاهر مطلق و حقیقی می‌یابد و لذا در دعای عرفه است:

«**کیف یستدلّ علیک بما هو في وجوده مفتقر إلیک؟ أ یکون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتّی یکون هو المظهر لک؟! متی غبت حتّی تحتاج إلی دلیل یدلّ علیک؟! أو متی بعدت حتّی تکون الآثار هي الّتي توصل إلیک؟! عمیت عین لا تراک علیها رقیباً و**

---

۱. شناختم خدا را به اشیاء.

۲. به خدا شناختم اشیاء را.

۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۵۶.

خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبّک نصیبا.»

«خدایا، تو از همه چیز ظاهرتر و آشکارتری. تو اصلی و تو ذاتی. تو حقِّ حقیقی و حقیقت حقّی. تو کمال مطلقی. چه چیز از تو ظاهرتر می‌باشد که تو را به آن بشناسیم؟ ظاهر و آشکار تویی؛ باطن و پنهان هم تویی.»[۱]

چنان‌که می‌بینیم ایشان نیز از معرفة‌الله بالله به «ذوق» تعبیر می‌کند و یادآور می شود که عارف در اثر دعا، عبادت و خضوع، عرفان اشراقی را از سوی خدای سبحان، ذوق می‌نماید.

پیش از این روشن شد که معرفة الله بالله این نیست که چون همهٔ خلایق را خدا خلق کرده و عقل را نیز او به آنها داده است، اگر خدا را به واسطهٔ اشیا و عقل شناختیم، در حقیقت خدا را به خدا شناخته‌ایم؛ بلکه معرفة الله بالله اشاره به آن است که عقل و همهٔ قوای اداراکی بشری از رسیدن به خدای سبحان، عاجز و ناتوان‌اند و معرفت او تنها به خود او صورت می‌گیرد.

روشن است که اگر منظور از معرفة‌الله بالله این باشد که چون خدا عقل را به ما می‌دهد، هر چیزی را که به عقل بشناسیم، در حقیقت، آن را به خدا شناخته‌ایم، در این صورت، فرقی میان معرفة الله و معرفت غیر خدا نخواهد بود و معرفة‌الله هیچ خصوصیت و ویژگی خاصّی نسبت به سایر معارف نخواهد داشت. از سوی دیگر، می‌دانیم که در مورد معرفة‌الله بر این جهت تأکید و اصرار شده است و روایات با شدّت فراوان تصریح کرده‌اند که اگر معرفت خدا به خدا نبود، هیچ‌کس خالق و رازق خویش را نمی‌شناخت.

همان‌طور که در بررسی نظریهٔ مرحوم صدوق بیان شد، این معنا خلاف ظاهر احادیث این باب است. اعتقاد به آن و رفع ید از ظاهر، به قرینه نیاز دارد که در روایات، نه تنها چنین قرینه‌ای یافت نمی شود، بلکه قرینهٔ خلاف آن وجود دارد؛ زیرا روایات فراوانی معرفت خدا را فعل خدا می‌دانند و هدایت را مختصّ به خدا می‌شمارند؛ در صورتی‌که لازمهٔ معنای مورد نظر این است که اصل معرفت، فعل خدا نیست؛ بلکه فعل خدا، اعطای عقل و خلق

---

۱. **معرفت حجّت خدا**، ص۷۷-۸۰.

اشیاست و وجود آن قوّهٔ ادراکی و اشیاست که معرفت می‌آورد؛ ولی از آنجا که عقل را خدا می‌دهد، پس هرچیزی که فعل عقل باشد نیز در حقیقت، به فعل خدا برمی‌گردد، نه اینکه معرفت به طور مستقیم، فعل خدا باشد.

البتّه این سخن درست است که در ﴿اهدنا الصراط المستقیم﴾، طلب هدایت از سوی کسی صورت می‌گیرد که دارای هدایت است؛ یعنی کسی این طلب و دعا را دارد که خدا را می‌شناسد؛ ولی این بدان معنا نیست که معرفت ابتدایی انسان به خدای تعالی به فکر و عقل برای او به دست آمده است؛ بلکه همان‌طور که از متن روایات فهمیده می‌شود، معرفت خدا همواره به دست خود اوست و بر عهدهٔ اوست که خود را به خلق معرّفی کند و آن‌گاه که خلق، خدا را به معرّفی و تعلیم خودِ او شناخت، بر اوست که وظیفهٔ بندگی را به جا آورد و حقّ خدای خویش را رعایت کند.

علاوه بر این، دلالت آیهٔ شریفهٔ ﴿**إنّا لِلّهِ و إنّا إلیهِ راجعون**﴾، بر دو نوع سیر و سفر معرفتی، یعنی سیر از خدا به خلق و سفر از خلق به خدا، محل تأمّل است؛ در روایات اهل بیت علیهم‌السلام، «إنّا لِلّه»، به اقرار به مالکیت خدای سبحان معنا شده است و «إنّا إلیه راجعون»، به معنای اقرار به هلاک و فنا گرفته شده است.[1]

۳۵. استاد محمّد تقی مصباح یزدی (معاصر)

ایشان شناخت حضوری خداوند متعال را شناخت شهودی دانسته است و از شناخت حصولی و عقلی به شناخت غایبانه تعبیر نموده، می‌نویسد:

> منظور از شناخت حضوری نسبت به خدا این است که انسان بدون وساطت مفاهیم ذهنی، با نوعی شهود درونی و قلبی با خدا آشنا شود.

به عقیدهٔ ایشان، چون مرتبهٔ ضعیف این شناخت حضوری نسبت به خداوند سبحان، ناآگاهانه است، برای به دست آوردن جهان‌بینی آگاهانه کفایت نمی‌کند. وی در ادامه دربارهٔ معرفت حصولی می‌نویسد:

---

۱. **نهج البلاغه**، کلمات قصار، ص ۹۹.

منظور از شناخت حصولی این است که انسان به وسیلهٔ مفاهیمی کلّی ـ از قبیل «آفریننده، بی‌نیاز، همه‌دان و همه‌توان و...» ـ شناختی ذهنی و به یک معنا «غایبانه» نسبت به خدای متعال پیدا کند... . آنچه مستقیماً از کاوش‌های عقلی و براهین فلسفی به دست می‌آید، همین شناخت حصولی است؛ ولی هنگامی‌که چنین شناختی حاصل شد، انسان می‌تواند در صدد دستیابی به شناخت حضوری آگاهانه نیز برآید.[۱]

جملهٔ آخر ایشان بر این مطلب دلالت دارد که علم حضوریِ آگاهانه به خداوند سبحان، زمانی تحقّق می‌یابد که انسان ابتدا به علم حصولی به او برسد و بعد از آن، برای رسیدن به علم حضوری اقدام کند. عبارت ایشان در این جهت، چندان روشن نیست و مشخّص نیست که کدام حالت، منظور است:

الف ـ آیا علم حصولی مقدّمهٔ رسیدن به علم حضوری است؟ یعنی اگر کسی بخواهد به علم حضوری برسد، باید سال‌ها کتاب‌های منطقی و فلسفی را درس بگیرد و تدریس کند و پس از آن، به تدریج به معرفت حضوری از طریق خودش اقدام کند.

ب ـ درس، بحث، استدلال‌های منطقی، برقراری رابطهٔ منطقی میان مفاهیم ذهنی و رسیدن به مفاهیم جدید از طریق چیدن معلومات کنار معلومات دیگر، موجب می‌شود که انسان به تدریج به خداوند متعال علم حضوری یابد و در حقیقت، شخص، خدای سبحان را به رؤیت قلبی بشناسد.

روشن است که مورد دوم چنین نتیجه‌ای را به دنبال نمی‌آورد و مورد اوّل نیز به این مقدّمات نیاز ندارد؛ ولی این نکتهٔ اساسی در اینجا وجود دارد که معرفت خدای تعالی ـ چنان‌که روایات به صراحت بر آن دلالت دارد. باید به واسطهٔ خود خدا تحقّق یابد و او خود، خودش را معرّفی کند.

خواهیم گفت که بر اساس روایات، این معرفت در عوالم پیشین تحقّق یافته و اصل آن معرفت در وجود انسان نهاده شده است و با فطرت و خلقت انسان همواره وجود دارد و

---

۱. **آموزش عقاید**، ص ۴۳ - ۴۴.

در این دنیا، تنها به تذکّر و تنبّه نیاز دارد که آن نیز به واسطهٔ فرستادن پیامبران و نیز با قرار گرفتن در شدائد و گرفتاری‌ها برای انسان تحقّق می‌یابد و برای تشدید آن، باید راه اطاعت و انقیاد، تسلیم را در پیش گرفت.

ایشان در جای دیگر در تعریف علم حضوری می‌گوید:

> در علم حضوری، ذات معلوم نزد ذات عالِم، حاضر بوده، عالم، وجود عینی آن را می‌یابد و این شهود و یافتن، چیزی خارج از ذات عالم نیست؛ بلکه از شئون وجود اوست... . معلوم در علم حضوری، گاهی خود ذات عالم است؛ مانند علم به خویش در نفوس و مجرّدات تام... و گاهی عالم و معلوم با یکدیگر تعدّد وجودی دارند، امّا نه به گونه‌ای که یکی از آنها به طور کلّی منعزل و مستقل از دیگری باشد؛ بلکه عین وابستگی و ربط به دیگری است؛ مانند علم علّت هستی‌بخش به معلول و بالعکس.[۱]

ایشان شناخت فطری خدا را در یک معنا به علم حضوری تفسیر کرده، می‌نویسد:

> منظور از شناخت فطری خدا، یا علم حضوری است که مرتبه‌ای از آن در همهٔ انسان‌ها وجود دارد و شاید آیهٔ شریفهٔ ﴿**أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالوا بَلى**﴾ اشاره به آن باشد و معلولی که دارای مرتبه‌ای از تجرّد باشد، مرتبه‌ای از علم حضوری نسبت به علّت هستی‌بخش را خواهد داشت، هرچند ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه باشد و در اثر ضعف، قابل تفسیرهای ذهنی نادرست باشد.
>
> این علم، در اثر تکامل نفس و متمرکزکردن توجّه قلب به ساحت قدس الاهی و به وسیلهٔ عبادات و اعمال صالحه، تقویت می‌شود و در اولیای خدا به درجه‌ای از وضوح می‌رسد که خدا را از هر چیزی روشن‌تر می‌بینند؛ چنانچه در دعای عرفه آمده است: «**أیکون لغیرک من الظّهور ما لیس لک حتّی یکون هوَ المظهر لک؟!**»[۲]

این تفسیر از معرفت فطری ـ چنان‌که بیان خواهد شد ـ با روایات و آیات هماهنگی ندارد. در این تفسیر، وجود خدا و خلق، یکی شمرده شده است، از آن رو که ایشان معرفت

---

۱. **آموزش فلسفه**، ج۲، ص ۲۰۳ - ۲۰۴.
۲. **آموزش فلسفه**، ج۲، ص۳۳۰.

فطری را به علم حضوری تفسیر کرده است. علم حضوری، یا به اتّحاد عالم و معلوم است یا به اینکه معلوم، طوری از اطوار عالِم و شأنی از شئون وجودی او باشد. پس خداوند سبحان، مخلوق را شأنی از شئون وجودی خویش می‌یابد و مخلوق خدا را در همان دایرهٔ وجود خویش می‌یابد و این، آن زمان تحقّق می‌یابد که پی به معلولیت وجودی خویش ببرد و وجود خویش را طوری از اطوار وجود خداوند سبحان بیابد و ربط به او ببیند.

با دقّت در این سخن، این پرسش پدید می‌آید که وقتی شخص معلول خود را ربط به علّت می یابد، آیا در چنین حالی، اوّل خود را می‌یابد، بعد علّت را یا اوّل علّت را می‌یابد، سپس خود را؟ روشن است که اگر جنبهٔ اثباتی و استدلالی به قضیه بدهیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم انسان در مرتبهٔ اوّل باید به معلولیت خود پی ببرد و پی بردن به معلولیت، هیچ‌گاه از پی بردن به علّت جدا نیست و او همواره هر دو را با یک توجّه می‌یابد؛ چون علّت و معلول، از نظر مفهومی متضایفین‌اند و تصوّر یکی تصوّر دیگری را به همراه دارد. این با توجّه به ذهن صورت می‌گیرد و ظاهراً نباید به علم حضوری ربطی داشته باشد.

اگر کسی به حقیقت معلولیت خویش پی ببرد و واقعاً وجود خویش را فقیر، نیازمند و محتاج بیابد، آیا یافتن فقر و نیاز خود، همان یافتن خداست؟ آیا معنای «**أ یکون لغیرک من الظّهور ما لیس لک**»؟ و یا معنای «**یا مَنْ دَلَّ عَلَی ذاتِهِ بِذاتِهِ.**» این است؟!

مسلّم است معنایی که از آنها متوجّه می‌شویم، چنین مطالبی را برای انسان حاصل نمی‌کند. خواهیم گفت که معرفت خالق بر اساس بینونت میان او و همهٔ ممکنات است؛ بنابراین، هیچ نوع سنخیتی بین خالق و مخلوق نیست؛ پس تعبیر علّت در مورد خدای سبحان، تعبیر صحیحی نیست. بلکه آن تعابیری که در آیات و روایات در مورد او به کار رفته، صحیح است؛ یعنی خالق، فاعل، منشئ، بارئ، مبدئ، مبدع و امثال و نظایر آنها و این روشن است.

دربارهٔ علّت و معلول، می‌توان گفت: معلول، شأنی از شئون علّت است؛ ولی در مورد فاعل، نمی‌توان چنین امری را تصوّر کرد که مفعول، شأنی از شئون فاعل باشد؛ زیرا روشن

است که شئون شیء، جدا از خودش نیست و در حقیقتِ او وجود دارد؛ امّا در مورد فاعل چنین نیست که مفعول، داخل در حقیقت فاعل بوده باشد. پس اگر چنین امری را نتوان در مورد خداوند سبحان قابل قبول شمرد، اصل معرفت حضوری به معنای مذکور در مورد خدای سبحان، صحیح نخواهد بود و در نتیجه، معرفت فطریِ مطرح شده در آیات و روایات، با معنای مذکور، انطباق نخواهد داشت. آن‌گاه تطبیق سخنان امامان معصوم علیهم‌السلام نظیر «**أیکون لغیرک من الظّهور ما لیس لک؟**» و امثال آن، به معنای مورد نظر، درست نخواهد بود.

ایشان نفی برهان بر وجود خدای سبحان را در یک احتمال، بدین صورت بیان کرده است:

> ممکن است منظور از نفی برهان بر وجود خدای متعال، این باشد که هیچ برهانی نمی‌تواند ما را به وجود عینی و شخصی خدای متعال رهنمون شود و نهایت چیزی که از براهین به دست می‌آید، عناوینی کلّی از قبیل «واجب‌بودن» و «علّة العلل» و مانند آنهاست و چنانچه در مقدّمهٔ درس یادآور شدیم، شناخت شخصیِ مجرّدات، جز از راه علم حضوری امکان ندارد.[1]

پیش از این، از یادداشت‌های مرحوم استاد مطهّری نقل کردیم که از براهین استدلالی منطقی حتّی عناوینی مثل «واجب‌الوجود» را نیز نمی‌شود اثبات کرد.

استاد مصباح یزدی دلایل اثبات وجود خداوند را به سه دسته تقسیم کرده که دستهٔ اوّل، مشاهدهٔ آثار و آیات در جهان است؛ مانند دلیل نظم و عنایت؛ پس از آن می‌گوید:

> این دلایل ـ در عین حال که روشن و دلنشین و خرسندکننده است ـ پاسخگوی همهٔ شبهات و وساوس نیست و در واقع، بیشتر نقش بیدار کردن فطرت و به آگاهی آوردن معرفت فطری را ایفا می‌کند.

در نظر ایشان، دستهٔ دوم، دلایل نیازمندی جهان است؛ مانند برهان حدوث. در مورد آنها می‌نویسد:

---

۱. **آموزش فلسفه**، ج۲، ص۳۳۱.

این دلایل نیز کمابیش، نیازمند به مقدّمات حسّی و تجربی می‌باشند.

آن‌گاه گروه سوم را دلایل فلسفی خالص ـ مانند برهان امکان و برهان صدّیقین ـ دانسته، در مورد آنها می‌گوید:

> براهین دستهٔ سوم، تنها موجودی را به عنوان واجب‌الوجود اثبات می‌کند و اثبات علم و قدرت و حکمت و حتّی جسم نبودن و مغایرت او با عالم مادّی، نیازمند به براهین دیگری است.[۱]

می‌دانیم که در براهین اثبات وجود خدا، نقش اساسی از آنِ عقل است. ایشان تصریح کرده است که:

> بدون تردید، ابزار کار عقل، مفاهیم ذهنی است و اساساً عقل همان نیروی درک‌کنندهٔ مفاهیم کلّی است.

حال، با توجّه به این مطلب می‌توان گفت: نتیجهٔ براهین اثبات وجود خداوند متعال، جز یک مجموعه مفاهیم کلّی و عناوین عام ـ در حدّ شناخت عقل انسانی و در حدّ خلّاقیت آن ـ چیز دیگری نیست. انسان عاقل، هر اندازه در معقولات واردتر باشد، می‌تواند مفاهیم عالی‌تر و وسیع‌تری بسازد؛ در نتیجه، خدای او از توسعهٔ بیشتری نسبت به خدای دیگری برخوردار خواهد بود؛ چنانچه ایشان بدین تصریح کرده، می‌نویسد:

> امّا معرفت حصولی و عقلانی به وسیلهٔ مفاهیم ذهنی حاصل می‌شود و مرتبهٔ آن، تابع قدرت ذهن بر تحلیلات دقیق و درک مفاهیم ظریف عقلی است و این نوع معرفت است که با آموختن علوم عقلی، قابل تکامل است.[۲]

روشن است که چنین درکی از خداوند سبحان، نمی‌تواند با آیات و روایاتی که معرفت خدا را فعل خداوند می‌داند و هر نوع معرفتی را بدون تعریف او بی‌اعتبار می‌شمارد و عقل را از رسیدن به او عاجز و ناتوان بیان می‌کند، تطبیق پیدا کند.

راه درست و صحیح در این زمینه، همان است که در آیات قرآن کریم و روایات اهل

---

۱. **آموزش فلسفه**، ج۲، ص۳۳۸ و ۳۳۹.
۲. **آموزش فلسفه**، ج۲، ص۳۶۹.

بیت علیه‌السلام بیان شده است. پس چاره‌ای نیست جزاینکه در معرفت خدا، همان راه صحیح و درست طی گردد تا از افتادن در معضلات فکری و اندیشهٔ محدود بشری و تطبیق آنها بر خدای سبحان، دوری گردد.

۳۶. استاد آیة‌الله ناصر مکارم شیرازی (معاصر)

ایشان با طرح برهان صدّیقین و تطبیق آن بر معرفة‌الله می‌نویسد:

برهان صدّیقین... چنانچه از نامش پیداست، یک دلیل عمومی و همگانی نیست و تنها برای اشخاصی است که در مسائل عقیدتی و فلسفی، اطّلاعات و عمق بیشتری دارند و از دقّت و لطف قریحهٔ قابل ملاحظه‌ای بهره‌مندند.

دلیلی است کمی پیچیده، ولی در مقابل، ظریف و لطیف و روح‌پرور.

اساس دلایل بر این است که به جای اینکه ما از مطالعهٔ مخلوقات به خالق پی‌بریم، از مطالعهٔ ذات پاک او به ذات پاکش پی می‌بریم و به مقتضای «**یا مَنْ دَلَّ عَلَی ذاتِهِ بِذاتِهِ**»، خود او را طریق وصول به او قرار می‌دهیم.

ایشان پنج آیه از قرآن کریم را در انطباق با برهان صدّیقین طرح کرده است که عبارت‌اند از:

۱. ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[۱]؛

آیا برای خدایت کافی نیست که او بر همه چیز شاهد و گواه است؟

۲. ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ... ﴾[۲]؛

خداوند گواهی می‌دهد که معبودی جز او نیست و فرشتگان و صاحبان دانش [نیز بر این حقیقت] گواهی می‌دهند.

۳. ﴿وَاللهُ مِنْ وَرائِهِمْ مُحِيطٌ﴾[۳]؛

و خداوند به همهٔ آنها احاطه دارد.

---

۱. سورهٔ فصّلت، آیهٔ ۵۳.

۲. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۸.

۳. سورهٔ بروج، آیهٔ ۲۰.

۴. ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَليمٌ﴾[۱]؛
اوّل و آخر و ظاهر و باطن، اوست و او از هر چیز، آگاه است.

۵. ﴿اللهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ﴾[۲]؛
خداوند، نور آسمان‌ها و زمین است.

ایشان در تفسیر آیهٔ اوّل می‌گوید:

«شهید» در اینجا ممکن است به معنای شاهد و گواه باشد، یا حاضر و ناظر یا به هر دو معنا... . مطابق این تفسیر، برای اثبات ذات پاک او، همین قدر کافی است که حضور و شهود او در همه‌جاست. هر موجود ممکن را تماشا کنیم، در کنار او ذات واجب‌الوجود است و به هر جا می‌نگریم، هستی مطلق، نمایان و بر هر چه نظر می‌افکنیم، سیمای او [را] می‌بینیم... .

ایشان سپس، به روایت منسوب به امیرالمؤمنین علیه‌السلام : «**ما رأیتُ شیئاً إلّا وَ رأیتُ الله قبله...**» و در ادامه، به حدیث منصوربن‌حازم استشهاد کرده است که در آن تصریح شده است که خداوند، برتر و بالاتر از آن است که به وسیلهٔ مخلوقاتش شناخته شود؛ بلکه بندگان به وسیلهٔ خداوند شناخته می‌شوند.[۳]

آن‌گاه عدم تنافی بین برهان نظم و صدّیقین را حل نموده است؛ به این بیان که برهان نظم، در سطحی است و برهان صدّیقین در سطحی بالاتر و والاتر.

ایشان در مورد آیهٔ دوم می‌نویسد:

مهم‌ترین مصداق شهادت، آن است که ذات او، خود گواه ذات اوست و به مصداق «**یا مَن دَلَّ عَلی ذاتِهِ بِذاتِهِ**»، خود بهترین دلیل برای وجود خویش می‌باشد و این همان چیزی است که برهان صدّیقین ناظر به آن است.

وی در مورد آیهٔ سوم تصریح دارد که:

---

۱. سورهٔ حدید، آیهٔ ۳.
۲. سورهٔ نور، آیهٔ ۳۵.
۳. بنگرید: بخش اوّل این مقاله در **مجلهٔ سفینه**، ش ۷، ص ۳۸.

آیه، احاطهٔ وجودی خداوند را نیز شامل می‌شود. آری! او قبل از هر چیزی، احاطهٔ وجودی نسبت به همهٔ ممکنات و کاینات دارد.

ایشان سپس این احاطه را به احاطهٔ قیومیت معنا کرده است؛ یعنی او وجودی است مستقل و قائم بالذّات و باقی موجودات، همه وابسته به او و قائم به اویند. آن‌گاه می‌گوید:

و همین معناست که راه را به سوی برهان صدّیقین در مسئلهٔ اثبات وجود خدا، از این آیه می‌گشاید.

ایشان در مورد آیهٔ چهارم می‌گوید:

به هر حال، آیهٔ فوق در عین اینکه برخلاف پندار صوفیان، جدایی خدا را از مخلوق و مخلوق را از خالق ثابت می‌کند، بیانگر این حقیقت است که ذات پاک او، هستی بی‌انتها و مطلق است؛ یعنی هستی غیرآمیخته با عدم. و اگر ما درست به حقیقت هستی بیندیشیم و آن را از آلودگی به عدم پاک سازیم، به ذات پاک او می‌رسیم و این همان جان و عصارهٔ برهان صدّیقین است.

وی در توضیح آیهٔ پنجم می‌نویسد:

آری! نور وجود اوست که هستی‌ها را ظاهر ساخته]است[و نگه می‌دارد. حیات معنوی و مادّی از اوست. زیبایی‌های عالم همه از اوست. هر حرکتی به سوی کمال می‌رود، از وجود مقدّس او سرچشمه می گیرد... . در یک کلمه، همه چیز جهان به ذات پاک او قائم است.

حال این سؤال مطرح است: آیا «نور» که مایهٔ ظهور و آشکارشدن همهٔ اشیاست، خود نیاز به ظاهرکننده‌ای دارد؟ آیا موجوداتی که در پرتو نور ظاهر می‌شوند، از خود نور، روشن‌ترند که معرّف او باشند؟!

در یک کلمه: نور را با چه وسیله می‌توان مشاهده کرد جز با خودش؟ این است خمیرمایهٔ برهان صدّیقین.[1]

ایشان در ادامه به روایاتی پرداخته است که بر معرفت خدا به خدا دلالت دارد و تصریح می‌کند که این راه (مطالعه دربارهٔ ذات پاک او)، راهی نزدیک‌تر و دقیق‌تر از مطالعهٔ

---

۱. **پیام قرآن**، ج۳، ص۷۵- ۸۵.

موجودات جهان هستی است. سپس می‌گوید:

> نمی‌گوییم از موجودات این جهان نمی‌توان به ذات او پی برد. و هرگز ادّعا نمی‌کنیم که آیات «آفاقی و انفسی» نشانه‌های علم، قدرت و عظمت او نیستند، چرا که این معنا در سر تا سر قرآن منعکس است؛ بلکه می‌گوییم راهی ظریف‌تر، باریک‌تر و والاتر در اینجا وجود دارد و آن، مطالعه در اصل وجود، رسیدن به او از طریق ذات پاک اوست که این راه، بیشتر، راه خواص و عرفای راستین است.[۱]

ایشان پس از اینها به تقریر برهان صدّیقین پرداخته، می‌نویسد:

> حقیقت وجود، همان «عینیّت» در خارج است و به تعبیر دیگر، همان «واقعیّت» است، و عدم برای آن ممکن نیست... از اینجا نتیجه می‌گیریم که وجود، ذاتاً واجب الوجود است؛ یعنی ازلی و ابدی است.

ایشان پس از این، اشکالی را متوجّه این برهان کرده است که مطابق این استدلال، باید هر موجودی واجب‌الوجود باشد؛ درحالی که موجودات ممکن، بدیهی‌اند.

و در پاسخ اشکال می‌گوید که وجودات ممکن، وجود اصیل نیستند و وجودهایی محدود و آمیخته با عدم‌اند.[۲]

دیدیم که بر مبنای نظر ایشان:

۱. آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام بر برهان صدّیقین ـ که پایه و اساس آن را اصالت وجود تشکیل می‌دهد ـ منطبق است؛

۲. حقیقت وجود، عبارت از خداوند سبحان است و وجودات ممکن و مخلوقات، فقط از این جهت که با عدم آمیخته‌اند، از وجود واجب جدا می‌شوند؛

۳. در مورد اینکه آمیخته بودن این وجودات به عدم، از چه ناحیه بر آنها عارض شده، توضیحی نداده است؛

---

۱. **پیام قرآن**، ج۳، ص۸۷.
۲. **پیام قرآن**، ج۳، ص۸۹-۹۱.

۴. همچنین روشن نشده است که انسان به چه صورتی اصل وجود را درک می‌کند و کدام قوّهٔ ادراکی انسان در ارتباط با آن است؟ معلوم است که حس، چنین ادراکی را ندارد. دربارهٔ عقل نیز نمی‌توان گفت وجود مطلق را دریافت می‌کند؛ زیرا بدیهی است که عقل ـ چنان‌که استاد مصباح یزدی تصریح کردند ـ جز با مفاهیم ذهنی، هیچ ادراک دیگری ندارد. عقل مفاهیم ذهنی آنها را از معقولات اوّلی می‌یابد که از راه حواس به آن می‌رسد؛ یعنی درک عقل، به مفاهیم کلّی محدود است؛ اعم از مفاهیم و معقولات اوّلی و ثانوی.

بنابراین، وجود مطلقی که انسان از طریق عقل بدان می‌رسد، در حدّ دقّت عقلی و کمال آن است. پس هرچه کمال و دقّت عقل بیشتر گردد، مفهوم و معقول آن نیز کامل‌تر و وسیع‌تر خواهد بود و آخرین امری که بدان خواهد رسید، جز مفهومی محدود به حیطهٔ ادراکی عقل نخواهد بود. بدیهی است که چنین امری، معقول به عقل انسانی است و نمی‌تواند خالق عقل او باشد.

به گفتهٔ مرحوم طباطبایی، وجود، اگرچه به صورت مطلق و عاری از هر قیدی فرض شود، باز محدودیتی دارد که حکم عقل به آن بار شده است؛ در حالی‌که ذات خداوند متعال، از حیطهٔ حکم عقل ـ اعم از نظری و عملی ـ خارج است و عقل نمی‌تواند در مورد خدای تعالی حکومتی داشته باشد. بنابراین، مفهوم واجب‌الوجود و وجود مطلق در مقابل عدم، در نهایت، امری محدود به ادراک عقلی است و خالق عقل، محکوم و محدود به حدود عقل نمی‌شود.

به بیان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، مرتبهٔ وجودی که در قبال عدم قرار می‌گیرد و عقل به امتناع اجتماع و ارتفاع آن دو حکم می‌کند، بعد از مرتبهٔ خود عقل است که حاکم بر آنهاست؛ چه رسد به خدای خالق عقل.

بنابراین، تطبیق معرفة‌الله بالله و آیات مبارکهٔ قرآن کریم بر این برهان، اعتبار علمی ندارد و با این مطالب، نمی‌توان به حقیقت معرفتی دست یافت که در آیات و روایات بر

آن تأکید شده است. پس بهتر است مجموعهٔ کامل آیات و روایات را به طور کلّی و بدون هیچ‌گونه تصرّف در دلالت آنها، مورد بررسی و تحلیل قرار داد و آن‌گاه براهین اقامه شده در فلسفه و مطالب مطروحه در کتب عرفانی را با آن سنجید، نه اینکه ابتدا مطلبی را از طریق فلسفی یا عرفانی معتقد شد، سپس آیات و روایات را بر آن تطبیق کرد.

خلاصهٔ اقوال در معنای معرفة الله بالله

چنان که از نظر گذشت، در باب معرفةالله بالله اقوال و نظریه‌های مختلفی مطرح گردیده است. حاصل همه را می‌توان در چند قول خلاصه کرد:

قول اوّل:

معنای معرفةالله بالله ـ با توجّه به تمام روایاتی که در باب معرفت خدا مطرح شده است ـ روشن و ظاهر می‌شود. برای این کار، روایات را به چند گروه تقسیم می‌کنیم:

۱. روایاتی که معرفت خدا را فعل خدا دانسته‌اند. به تصریح آنها، بندگان استطاعت معرفت خدا را ندارند و به همین جهت، به تحصیل آن مکلّف نیستند؛ بلکه به عهدهٔ خداست که نفس خویش را به بندگان بشناساند و وظیفهٔ بندگان، تنها اقرار، تسلیم، اطاعت و ایمان است؛ در نتیجه، معرفتی که انسان بدان مکلّف است، در حقیقت، قبول تعریف است، نه خود تعریف و توصیف خداوند سبحان؛

۲. آیات و روایاتی که هرگونه تفکّر و تکلّم دربارهٔ خدای سبحان را منع کرده و به خلق دستور داده‌اند که در آیات و مخلوقات به تفکّر بپردازند و از سخن گفتن در مورد خدای سبحان به جد پرهیز کنند. این روایات نیز بر این نکته تأکید دارد که معرفت خدای تعالی، با تفکّر در مورد او به دست نمی‌آید؛ پس انسان باید از پرداختن به چیزی که محصولی جز سرگردانی و حیرت به بار نمی‌آورد، پرهیز کند؛

۳. به تصریح گروهی دیگر از روایات، هیچ‌یک از قوای ادراکی انسانی ـ از جمله عقل ـ توان شناخت خدای سبحان را ندارند و خدای سبحان از حیطهٔ ادراکی آنها خارج است؛

یعنی برای خدای تعالی، کیفیتی نیست که انسان بتواند با کاربرد قوای خویش بدان نایل آید. این گروه روایات، خداوند سبحان را از آنچه انسان به وهم و عقل خویش بدان می‌رسد، متعالی شمرده است؛ چرا که موهوم و معقول، مخلوقِ وهم و عقل است، نه خالق آنها؛

۴. بر اساس پاره‌ای روایات، خداوند به توصیف و تعریف بشر نمی‌آید؛ بلکه از همهٔ توصیف‌ها و تعریف‌های بشری، منزّه و مقدّس است؛ بنابراین، هیچ تعریف و توصیفی از بشر به او ارتباطی نخواهد داشت؛

۵. گروه دیگری از روایات، دلالت می‌کنند بر اینکه خداوند سبحان، شناساندن خود به بندگان را برعهده گرفته و به نحو احسن، در حالات مختلف و در زمینه‌های گوناگون، آن را به فعلیت رسانده است. آفریدگار دانا، تعریف خویش را از آغاز خلقت انسان با شکل‌گیری او درآمیخته است؛ در نتیجه، نه تنها انسان بلکه همهٔ موجودات و خلایق، از همان مرحلهٔ اوّل شکل‌گیری، در محضر خدای خویش قرار گرفته‌اند؛ خداوند، خود را به آنها شناسانده است، لذا خدای خویش را شناخته‌اند. از این میان، انسان به طور خاص، مراحل دیگری را گذرانده و در همهٔ آن مراحل، باز شاهد این معرّفی توسّط خدای سبحان بوده است. انسان با همراه داشتن چنین سابقه‌ای به دنیا آمده است. در این دنیا نیز خدای سبحان به وسیلهٔ پیامبران و اوصیای آنان علیهم‌السلام بندگان را به یاد خود انداخته است. در کنار آنها، خدای متعال بندگانش را در شداید و سختی‌ها قرار داده، آیات و نشانه‌های خویش را به آنها نشان داده، آنها را به خودشان توجّه داده و به این وسیله نیز، معرفت خویش را به یاد آنها می‌آورد.

با توجّه به گروه‌های آیات و روایات در باب معرفت خدای سبحان، به این نتیجه می‌رسیم که مراد از معرفت خدا به خدا، یعنی اینکه خدای سبحان، نفس خویش را به بندگانش به صورت مستقیم بشناساند. گفتیم که این تعریف در عوالم پیشین برای همهٔ انسانها اتّفاق افتاده است و خداوند، پیامبران و اوصیا را برای تذکّر و تنبّه‌دادن بدان

می‌فرستد؛ انسان را در بأساء و ضرّاء قرار می‌دهد؛ آیات و نشانه‌های درونی (در وجود انسان) و برونی را در همین دنیا به همگان می‌نمایاند و بدین‌سان، این تعریف را در دنیا تحقّق می‌بخشد. بنابراین روشن گردید که:

۱. اصل معرفت خدا نیز همین است؛

۲. معرفت خدا، جز از طریق خود او و جز به تعریف خود او، به هیچ‌وجه معرفت خدای واقعی و حقیقی نیست، بلکه معرفت غیر اوست؛ یعنی راه معرفت خدا، تنها خود اوست و تنها او باید خود را به انسان معرّفی کند؛

۳. هر تعریف و توصیفی نسبت به او از ناحیهٔ غیر، به او ربطی ندارد و هیچ‌گونه گزارشی از او نمی‌دهد؛

۴. تذکّر نه تنها به واسطهٔ عقل و خرد، بلکه حتّی به واسطهٔ پیامبران نیز باید بر اساس همین معرفتی صورت بگیرد که انسان از او به همراه دارد؛

۵. چون قوای ادراکی انسان و همهٔ مخلوقات، از رسیدن به خدای تعالی کوتاه است، پس هرگونه تعریف و توصیفی از ناحیهٔ آنها به او مربوط نخواهد بود؛

۶. چون قوای ادراکی انسان به هیچ وجه بدو نمی‌رسد، پس نباید از پیش خود دربارهٔ او سخنی بگوید که از ناحیهٔ خود او اجازهٔ چنین کلامی داده نشده است؛ بنابراین، زبان‌ها در مورد او بسته است و عقل و خردها از رسیدن به او ناتوان‌اند؛

۷. مرکز و مقرّ این تعریف، دل و روح آدمی است؛

۸. تعریف، فعل خداست و فعل خدا همچون خود او کیف و طوری ندارد؛ پس هیچ خردمند و عاقلی ـ اگرچه در حدّ اعلای عقل و خرد باشد ـ نمی‌تواند دربارهٔ فعل او سخن بگوید؛

۹. آنان که خدا را به خدا یافته‌اند، زمانی که می‌خواهند از او به دیگران گزارش دهند و دیگران را به او متوجّه کنند، تنها از کلماتی که از ناحیهٔ او به آنها رسیده است، استفاده

می‌کنند؛ ولی چون این کلمات، بین خالق و مخلوق مشترک است و انسان به طور معمول با معانی مخلوقی آنها انس دارد، به همین جهت، در روایات در موارد فراوانی با قیود تنزیهی بیان شده‌اند.[۱]

خلاصه اینکه تنها طریق معرفت خدا، خود خداست. هیچ معرفتی از غیر خدا نسبت به خدا بدون تعریف او تحقّق پیدا نمی‌کند و معرفت خدا به غیر او، معرفت او نیست؛ بلکه معرفت غیر اوست؛ چه معرفت به واسطهٔ غیر، از ناحیهٔ عقل باشد یا از ناحیهٔ امر دیگری.

قول دوّم:

نسبت به خداوند سبحان، دوگونه معرفت وجود دارد:

یکی: معرفت خدای سبحان به واسطهٔ عقل، خرد، فکر و اندیشه که محصول آن، علم حصولی است.

دوم: معرفت خدا به خدا که محصول آن، شناخت خدای واقعی، حقیقی و شخصی است.

معرفت دوم، مرتبهٔ بالایی از معرفت است که بنا بر نظر برخی، رسیدن به آن در این دنیا برای کسی غیر از انبیا و اوصیا، امکان‌پذیر نیست؛ ولی در آخرت برای همگان میسّر است. بنا بر نظر برخی دیگر، حتّی در این دنیا نیز برای دیگران با شرایط خاصّ خود امکان‌پذیر است. به عقیدهٔ عدّه‌ای، این معرفت جز با فنای کامل در ذات خدای سبحان تحقّق نمی‌یابد. در آن صورت است که معرفة الله تحقّق می‌یابد. در حقیقت، خدای سبحان است که خود را می‌شناسد، نه اینکه غیر خدا، خدا را بشناسد.

گفتیم که این نظریه، مخالف صریح روایات این باب است که معرفت خدای سبحان را در تعریف او به خود او منحصر کرده و معرفت او را به غیر او، معرفت او ندانسته است.

---

۱. در این باره باید در مباحث اسماء و صفات به تفصیل سخن گفت. امیدواریم توفیق تدوین و نشر این مباحث، نصیب شود.

اگر معرفت عقلی خداوند سبحان به «**معرفت خدا به خدا**» بازگشت کند، صحیح خواهد بود. این زمانی است که معرفت خدا به خدا، اساس معرفت عقلی باشد و خود عقل در مورد خدای سبحان و صفات او، معقولی درست نکند و تمام گزاره‌ها را با توجّه به معرفت خدا به خدا بیان کند؛ ولی هیچ‌یک از صاحبان این قول، معتقد به آن شیوه نیستند.

اضافه بر آن، روایات موجود در ابواب دیگر نیز معرفت خداوند سبحان را به عقل و قوای ادراکی بشری ناممکن می‌دانند. همچنین، هیچ‌کدام از قائلان به معرفت عقلی خداوند، معتقد نیستند که خود خدا توسّط عقل مورد شناخت قرار می گیرد، بلکه به عقیدهٔ آنها، آنچه توسّط عقل می‌شناسند، مفاهیم و عناوین عامّ‌اند که قابل انطباق به خداوند واقعی است.

در حالی که ما گفتیم انطباق این عناوین و مفاهیم به خدای واقعی و حقیقی ـ بدون هیچگونه شناختی از خدای واقعی و حقیقی ـ بی‌معنا و نامعقول است؛ بنابراین، جز پذیرش معنای صریح روایات که در قول اوّل بیان شد، چاره‌ای وجود ندارد.

قول سوّم:

معرفت خود خدای سبحان (دای واقعی و حقیقی)، به هیچ‌وجه برای کسی امکان ندارد. پس منظور از معرفة‌الله بالله، همان معرفت عقلی و مفهومی است که با وساطت مفاهیم و عناوین عام، تحقّق می‌یابد.

گفتیم که این قول نیز با صراحت روایات این باب و ابواب دیگر، منافات دارد. در هیچ‌یک از روایات باب معرفة‌الله، برای عقل، معرفتی خاص نسبت به خداوند سبحان قرار داده نشده است. نکتهٔ مهم اینکه اعطای عقل و فرستادن رسولان از جانب خدا، دلیل بر این نیست که فعلی که توسّط آنها برای انسان به صورت مستقیم صورت می‌گیرد، به خداوند سبحان نسبت داده شود تا بتوان گفت که خدا این فعل را انجام داده است. این سخن، خلاف ظاهر است و حمل روایات بر این معنای خلاف ظاهر، به دلیل نیاز دارد.

فصل دوّم:

فعل اللّٰہ بودن
معرفت اللّٰہ

در بررسی روایات معرفةالله بالله براساس آیات، روایات و اقوال صاحب‌نظران، روشن شد که راه انحصاری معرفت خداوند سبحان، خود اوست و اگر او خودش را به بندگانش نشناساند، هیچ بنده‌ای به هیچ وجه معرفتی از او نمی‌یابد. همچنین روشن گردید که هر آنچه به خودی خود توسط قوای ادراکی انسان شناخته شوند، خدا نیست.

در اینجا، به بررسی آیات و روایاتی می‌پردازیم که دلالت دارند معرفت خداوند سبحان، فعل اوست، نه فعل اختیاری بندگان و آنان از سوی خدای تعالی به معرفت او مکلّف نشده‌اند. به تعبیر دیگر، بر عهدهٔ خود اوست که معرفت خویش را به آنها عطا کند. وظیفهٔ بندگان در قبال تعریف او، تسلیم، اقرار، اذعان و تصدیق قلبی و زبانی است. این اقرار و تصدیق در برخی روایات به معرفت تعبیر شده است و بندگان به این امر ـ که فعل اختیاری آنهاست ـ مکلّف گردیده‌اند.

پس ما ابتدا بر اساس آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام مدّعای خود را اثبات می‌کنیم و سپس روایاتی را که به ظاهر با این روایات تنافی دارند، بررسی کرده، وجه جمع میان این دو گروه را بیان می‌کنیم.

فعل خدا بودنِ معرفت خدا در قرآن

از برخی آیات قرآن به روشنی استفاده می‌شود که معرفت خدا فعل خود خداوند است. در ادامه به بررسی برخی از این آیات می‌پردازیم.

هدایت به عهدهٔ خداست.

خداوند سبحان در کتاب خود می‌فرماید:

﴿إِنَّ عَلَيْنا لَلْهُدىٰ﴾[۱]؛

هدایت منحصراً به عهدهٔ ماست.

﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَن أَحبَبتَ وَلـٰكِنَّ اللّه يَهدِي مَن يَشاءُ﴾[۲]؛

تو هرکه را دوست داری، نمی‌توانی هدایت کنی، بلکه خداست که هر کسی را که بخواهد، راه می‌نماید.

﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُداهُم وَلـٰكِنَّ اللّه يَهْدِي مَن يَشاءُ﴾[۳]؛

هدایت آنها به عهده تو نیست، بلکه خداست که هر کس را بخواهد هدایت می‌کند.

﴿مَن لَم يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِن نُور﴾[۴]؛

آن را که خدا برایش نوری قرار نداده است، هیچ نوری برای او نیست.

متعلَّق هدایت در آیات شریفه ذکر نشده و هدایت به طور مطلق بر عهدهٔ خدا قرار داده شده است؛ ولی روشن است که منظور از هدایت مذکور، هدایتی است که وظیفه، تکلیف و حکمی به دنبال داشته باشد. بدیهی است که در رأس چنین هدایتی، معرفت خداوند متعال قرار دارد و به نظر نمی‌رسد که بدون معرفت او، هیچ عبودیت، تعبّد و تکلیفی مولوی در کار بوده باشد.

با حصول معرفت خداوند سبحان است که عقل به وجوب شکر و قدردانی از او و اطاعت و تسلیم در برابر او حکم می‌کند و استکبار، عصیان و سرکشی در مقابل فرامین او را نادرست می‌داند؛ پس تا زمانی‌که معرفت او تحقّق نیابد، هیچ بنده‌ای، بندگی خویش را متوجّه نخواهد شد و بندگی کردن برای خدا نسبت به او بی‌معنا خواهد بود. در این

---

۱. سورهٔ لیل، آیهٔ ۱۲.
۲. سورهٔ قصص، آیهٔ ۵۶.
۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۷۳.
۴. سورهٔ نور، آیهٔ ۴۰.

صورت، نه عصیان و سرکشی معنا دارد، نه طاعت و بندگی.

با تحقّق معرفت خداوند و توجّه به مقام شامخ اوست که مولویت، عبودیت، اطاعت، تسلیم و تصدیق از یک‌سو و استکبار، عصیان، سرکشی و انکار از سوی دیگر ـ و به طور کلّی، ایمان و کفر ـ معنا می‌یابد و حقوق اشخاص نسبت به یکدیگر آشکار می‌شود؛ زیرا وقتی مولای حقیقی شناخته شد، مقرّبان به او در بندگی، ایمان و تقوا بر دیگران تقدّم و اولویت می‌یابند و استکبار در مقابل آنان نیز استکبار در برابر خداوند به شمار می‌آید.

امّا، رسیدن به معرفت خداوند متعال، جز از ناحیهٔ او برای کسی امکان‌پذیر نیست. هیچ‌یک از قوای ادراکی بشر ـ چنان‌که خواهد آمد ـ توان رسیدن به خدای واقعی و حقیقی را ندارند؛ حتّی پیامبران و اولیای الاهی ـ و در رأس آنها پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله و اوصیای بزرگوار ایشان علیهم‌السلام ـ از رساندن بندگان به خالق خویش، بدون معرّفی از سوی خود او عاجز و ناتوان‌اند. پس خداوند متعال در آیات شریفه به وضوح بیان می‌کند که معرفت او و هدایت به سوی او بر عهدهٔ خود اوست و او خود باید خود را به بندگانش بشناساند. برای بندگان به هیچ‌وجه امکان معرفت او نیست و به تحصیل معرفت او موظّف نیستند و بر عهدهٔ آنان نیست که در صدد رسیدن به معرفت برآیند.

روشن است که تکلیف به معرفت، بر امکان معرفت متفرّع است و تا زمانی که بنده امکان معرفت او را نداشته باشد، در صدد معرفت او برآمدن، معنا ندارد. الفاظی از قبیل «**او**»، «**خدا**» و نظایر آنها، وقتی معنا دارند که معرفت برای انسان حاصل شده باشد و انسان بداند که لفظ «**او**» نشانهٔ کیست و واژهٔ «**خدا**»، در قبال کدامین موجود، وضع شده است؛ ولی اگر از این دو اطّلاعی نداشته باشد، گفتن این الفاظ برای او بی‌معنا خواهد بود.

با اینکه پیامبران، فرستادگان خدایند و به معرفت خداوند متعال در مراتب عالی رسیده‌اند، ولی آنان نیز از هدایت خلق به سوی او و ایجاد معرفت نسبت به او، بدون معرّفی خدا توسّط خودش، عاجز و ناتوان معرّفی شده‌اند. این نکته نشان می‌دهد که معرفت خداوند متعال و هدایت به سوی او، تنها توسّط خود او صورت می‌گیرد و از هیچ‌کس،

حتّی پیامبران، چنین کاری برنمی‌آید.

از این‌رو، آیات مورد بحث با روایات معرفة‌الله بالله ـ که طریق معرفت خداوند متعال را در تعریف خود او منحصر می‌داند ـ هماهنگی کامل دارد و تأکیدی است بر اینکه هیچ معرفت و هدایتی نسبت به خدا جز از طریق معرفت خودِ او امکان ندارد.

پس معرفت خداوند متعال فقط فعل اوست. هیچ‌کس نمی‌تواند معرفتی از خداوند متعال را برای بشر ایجاد کند، نه پیامبران و هادیان الاهی و نه عقل و خرد انسانی. البتّه آنان در رسیدن بندگان به این معرفت - که فعل پروردگار است - نقش مهمّی دارند و وجود آنها با عدم آنها بر اساس سنّت الاهی در حصول این امر، مساوی نیست.

انسان، معرفت خداوند متعال را به عقل درمی‌یابد؛ یعنی خداوند، عقل را به انسان می‌بخشد و خود را به انسان عاقل می‌شناساند و آن‌گاه انسان عاقل با دریافت معرفت او، مؤمن یا کافر می‌شود. انسان عاقل در این دنیا طبق سنّت الاهی با تذکّرات و تعالیم انبیا به معرفت خداوند متعال نایل می‌شود. معرفتی که بیداری انسان را در پی دارد و او را به تکالیف الاهی موظّف می‌کند. کسانی‌که از تعالیم انبیا و تذکّرات آنان دور باشند، به معرفت خداوند متعال دست نمی‌یابند؛ زیرا فطرت آنان إثاره (روشن و آشکار) نمی‌شود و نسبت به خداوند متعال در غفلت و فراموشی خواهند بود. به همین جهت، چنین اشخاصی، نه کافرند، نه مشرک و نه مؤمن؛ بلکه به تصریح روایات، این اشخاص «**ضلّال**»، یعنی «**گمگشتگان**»اند.[1]

عدم صحّت تکلیف انسان به معرفت خدا

﴿لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها﴾[2]؛

﴿لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها﴾[3]؛

---

۱. جایگاه بیان تفصیلی این مطلب، بحث معرفت فطری است.

۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۸۶.

۳. سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۵۲

﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلّا ما آتاها﴾[1]

در همهٔ این آیات سخن از این است که خدای تعالی هیچ انسانی را به چیزی که از توان او خارج است، تکلیف نمی‌کند. بدیهی است در این امر، جای شکّ و تردیدی وجود ندارد.

نکتهٔ دیگر اینکه این آیات دلالت نمی‌کنند که معرفت خدای تعالی از توان همهٔ خلایق خارج است؛ پس ناگزیر باید در شمول آیهٔ شریفه بر معرفت الله از دلیل‌های دیگر استفاده کرد. دلیل این مطلب در احادیث، فراوان دیده می‌شود. پیش از این، بخشی از روایاتی که دلالت می‌کنند بر اینکه معرفةالله مقدور بشر نیست، نقل گردید. در این روایات تصریح شده است که خدای تعالی برای بشر، ابزار ادراکی برای معرفت خویش قرار نداده است و راهی برای رسیدن به سوی خویش برای آنها جز تعریف خودش وجود ندارد. همچنین روایات فراوان دیگری نیز در ادامه خواهد آمد که معرفت خدا، فعل خدا و فطری است، نه ابزاری، فکری و عقلی. نیز در تفسیر همین آیات، وارد شده است که معرفت خدا بدون تعریف خدا نفس خویش را به انسان از توان او خارج است.

اضافه بر اینها روشن است که خود انسان هم می‌داند که شناخت خدا از توان قوای ادراکی او خارج است و او نمی‌تواند خدا را به عقل و حسّ خود شناخته و معقول و معلوم خود نماید و تا به حال هیچ یک از عالمان دینی ادّعای رسیدن به معرفت خدای تعالی به وسیلهٔ عقل و وهم خود را نکرده‌اند و تنها چیزی که دربارهٔ خدا گفته‌اند، این است که عقل با عناوین کلّی و مفاهیم عامّه، خدا را می‌شناسد؛ البته نه خودِ خدا را زیرا همه معتقدند که خدای تعالی هیچ حدّ و نهایتی ندارد و درک عقلی و وهمی انسان، محدود است. بر این اساس، روشن است که شناخت نامحدود و غیرمتناهی با درک عقلی و وهمی محدود حاصل نمی‌شود.

---

۱. سورهٔ طلاق، آیهٔ ۷.

فعل خدا بودن معرفت خدا در روایات

علاوه بر آیات قرآن در احادیث فراوانی بر فعل خدا بودن معرفت خدا تأکید شده است که در ادامه به نقل و بررسی تعدادی از آنها می‌پردازیم:

حدیث «عَلَى اللهِ البَيَانُ»:

عبد الأعلی می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم:

أَصلَحَکَ اللهُ! هَل جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: فَقَالَ: «لا». قُلتُ: فَهَل كُلِّفُوا المَعرِفَةَ؟ قَالَ: «لا، عَلَى اللهِ البَيَانُ. لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إِلّا وُسعَها وَ لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إِلّا ما آتاها.»[1]؛

خدا خیرت دهاد! آیا در مردم ابزاری قرار داده شده است که به وسیلهٔ آن، خدا را بشناسند؟

فرمود: «نه».

پرسیدم: آیا آنها به معرفت تکلیف شده‌اند؟

پاسخ داد: «نه، تنها به عهدهٔ خداست که بیان کند. خدا هیچ‌کس را جز به اندازهٔ توانش تکلیف نمی‌کند و خدا هیچ‌کس را جز به آنچه بدو داده است، تکلیف نمی‌کند».

حدیث «لَم يُكَلِّفِ اللهُ العِبَادَ، المَعرِفَةَ»:

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

لَم يُكَلِّفِ اللهُ العِبَادَ، المَعرِفَةَ وَ لَم يَجعَل لَهُم إِلَيهَا سَبِيلاً[2]؛

خداوند، بندگان را بر معرفت تکلیف نکرده است و راهی برای رسیدن به آن برای آنها قرار نداده است.

در این دو حدیث، تکلیف به معرفت، به طور مطلق، نفی شده است. در حدیث

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص۱۶۳؛ **التوحید**، ص ۴۱۴؛ **المحاسن**، ج۱، ص۲۷۶؛ **بحار الانوار**، ج۵، ص ۳۰۲.
۲. **المحاسن**، ج۱، ص ۱۹۸؛ **بحار الانوار**، ج۵، ص ۲۲۲.

دوم، تصریح شده است که خداوند متعال، راهی به سوی معرفت برای بندگانش قرار نداده است. بر اساس این حدیث، معرفت، از آثار و لوازم هیچ چیزی نیست و هیچ‌کس نمی‌تواند مدّعی وجود راهی باشد که سیر آن راه، صد در صد به معرفت بینجامد؛ بلکه همهٔ راه‌ها ـ جز مشیت الاهی ـ به سوی معرفت بسته است.

در روایت اوّل می‌فرماید که خداوند، نه تنها راهی برای معرفت خود قرار نداده، بلکه هیچ ابزار و نیرویی نیز به انسان نداده است که به کمک آن قوّه، بتواند به معرفت برسد. همهٔ قوا و آلاتی که خداوند متعال در اختیار انسان‌ها قرار داده است، از رساندن او به معرفت عاجز و ناتوان‌اند؛ پس بر اوست که بیان کند و بشناساند تا تکلیف، عبودیّت و بندگی معنا پیدا کند و مادامی که معرّفی از سوی او صورت نگیرد، راه بندگی برای کسی هموار نخواهد شد.

پس معنای مورد نظر از معرفت، امری عام نیست که هر معرفتی را در بر گیرد، بلکه معرفتی است که منشأ تکلیف گردد و معلوم است که در رأس آنها معرفت خدا قرار دارد.

حدیث «أَنَّهُ قَدِ احتَجَّ عَلَیکُم...»:

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

إِنَّ أمرَاللهِ کُلَّهُ عَجِیبٌ إِلّا أَنَّهُ قَدِ احتَجَّ عَلَیکُم بِمَا قَد عَرَّفَکُمْ مِن نَفسِهِ[1]؛

تمام امر خداوند متعال عجیب است، جز اینکه او بر شما بدانچه از نفس خویش به شما شناسانده است، احتجاج می‌کند.

این حدیث به سند دیگری در **المحاسن** بدین صورت نقل شده است:

إِنَّمَا احْتَجَّ اللهُ عَلَی العِبَادِ بِمَا آتَاهُم وَ عَرَّفَهُم[2]؛

همانا خداوند به واسطهٔ آنچه عطا کرده و شناسانده بر بندگان احتجاج می‌کند.

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص ۸۵.
۲. **المحاسن**، ج۱، ص ۲۳۶.

حدیث «إِنَّ اللهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُم»:

حمزة‌بن‌طیار می‌گوید: امام صادق علیه‌السلام به من فرمود: بنویس. آن‌گاه املا کرد:

إِنَّ مِنْ قَوْلِنَا إِنَّ اللهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُم؛

به‌راستی از گفتار ما این است که خداوند بر بندگانش بدانچه به آنها داده و شناسانده است، احتجاج می‌کند.

احادیث مذکور بر این حقیقت تأکید می‌کنند که معرفت خداوند متعال، فعل خود اوست. ابتدا او باید نفس خویش را به بندگانش بشناساند، آن‌گاه بر آنها احتجاج کند و مادامی که از ناحیهٔ او معرّفی صورت نگرفته باشد، حجّت بر خلق تمام نخواهد شد. در جای خود بیان می‌شود که این معرفت، از سوی خداوند متعال، در عوالم پیشین ابتداءً صورت گرفته است. در آن عوالم، او نفس خویش را به بندگانش شناسانده، از آنها بر این معرّفی، عهد و پیمان گرفته و حقیقت این معرفت را در وجود آنها قرار داده است.

خداوند، با این معرّفی، حجّت را بر خلق تمام کرده است؛ ولی به عمد، پیش از آمدن به دنیا، آن معرّفی و عهد و پیمان را از یاد آنها برده است. حال برای اینکه در این دنیا دوباره بر آنها اتمام حجّت کند، فراموشی آنها را برطرف نموده، آنان را به خود متوجّه می‌کند. خداوند در این دنیا، همواره این کار را توسّط پیامبران، اوصیا و تداوم تعالیم آنها عملی می‌کند؛ به گونه‌ای که اگر تعالیم و تذکّرات پیامبران به کسی نرسد، حجّت بر او تمام نشده است.

در بخش‌های بعدی در این‌باره به تفصیل بحث خواهیم کرد. در اینجا به جملهٔ حضرت رضا علیه‌السلام بسنده می‌کنیم که فرمود:

بِالْفِطْرَةِ تَثبُتُ حُجَّتُه[1]؛

حجّت الاهی به واسطهٔ معرفت فطری تثبیت شده است.

حدیث «أَنَّ المَعرِفَةَ مِنْ صُنعِ اللهِ عَزَّوَ جَلَّ»:

عبدالرّحیم قصیر پیش روی عبدالملک‌بن‌أعین به امام صادق علیه‌السلام نامه‌ای نوشت

---

۱. **التوحید**، ص ۳۵؛ **عیون اخبار الرضا** علیه‌السلام، ص ۱۵۱؛ **الامالی مفید**، ص ۲۵۴؛ **الاحتجاج**، ج۲، ص۳۶۱.

و از اختلاف مردم در چند مورد سخن گفت؛ از جمله اینکه آیا معرفت و جحود، فعل خداست؟ حضرت در جواب او چنین نوشت:

سَألتَ عَنِ المَعرِفَةِ مَا هِيَ؟ فَاعلَم رَحِمَکَ اللهُ أنَّ المَعرِفَةَ مِنْ صُنعِ اللهِ عَزَّوَ جَلَّ فِي الْقَلْبِ مَخْلُوقَةٌ وَ الجُحُودَ صُنعُ اللهِ فِي القَلبِ مَخلُوقٌ وَ لَيسَ لِلعِبَادِ فِيهِمَا مِن صُنعٍ. وَ لَهُم فِيهِمَا الإختِيَارُ مِنَ الإكتِسَابِ: فَبِشَهوَتِهِمُ الايمَانَ اختَارُوا المَعرِفَةَ، فَكَانُوا بِذَلِک مُومِنِينَ عَارِفِينَ وَ بِشَهوَتِهِمُ الكُفرَ اختَارُوا الجُحُودَ، فَكَانُوا بِذَلِک كَافِرِينَ جَاحِدِينَ ضُلّالا. وَ ذَلِک بِتَوفِيقِ اللهِ لَهُمْ وَ خِذلانِ مَن خذَلَهُ الله، فَبِالإختِيَارِ وَ الإكتِسَابِ عَاقَبَهُمُ اللهُ وَ أثَابَهُم[1]؛

بدان ـ خدای رحمتت کند ـ که معرفت از کارهای الاهی است که در قلب انسان خلق شده است و جحود نیز کار خداست که در قلب، خلق گردیده است و بندگان در آن دو مورد، هیچ نقشی ندارند. برای آنان است که به اختیار [یکی از آن دو را] کسب کنند: اگر میل به ایمان داشتند، معرفت را برمی‌گزینند و با انتخاب آن، مؤمن و عارف می‌شوند و اگر میل به کفر داشتند، جحود را برمی‌گزینند و در نتیجه، کافر، منکر و گمراه می‌شوند. این دو امر، به توفیق و خذلان الاهی در هر دو گروه صورت می‌گیرد. پس به اختیار و کسب، آنان را عقاب می‌کند و ثوابشان می‌دهد.

به نظر می‌رسد، معرفت و جحود در این روایت، با راه خیر و شرّی که در تفسیر آیهٔ ذیل وارد شده است متناسب باشد:

﴿إِنّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمّا شاكِراً وَإِمّا كَفُوراً﴾[2]؛

ما او را به راه، هدایت کردیم؛ خواه، شکرگزار باشد و خواه، ناسپاس.

خداوند متعال، راه خیر و شر را به انسان نشان داد، معرفت به آن دو را در دل او پدید آورد و او را در اختیار آن دو آزاد گذاشت. در نتیجه، انسان به اختیار، یکی از آن دو را برمی‌گزیند و ایمان و کفر، بستگی به اختیار او دارد. اگر انسان جحود، یعنی راه شر را برگزیند، کافر می‌شود و اگر راه خیر را اختیار کند، مؤمن می‌گردد.

---

۱. **التوحید**، ص ۲۲۶؛ **بحارالانوار**، ج۵، ص ۳۰.

۲. سورهٔ انسان، آیهٔ ۳.

نکتهٔ اساسی در این روایت آن است که معرفت نسبت به راه خدا و راه شیطان، از ناحیهٔ خدای متعال به انسان داده می‌شود و اوست که این معرفت را در دل‌های بندگانش پدید می‌آورد. معلوم است که راه خدا بدون معرفت خدا معنا ندارد؛ پس روایت به ملازمه دلالت دارد که معرفت خدا نیز به فعل خدا برای انسان حاصل شده است و خداوند متعال، پیش از معرّفی راه خود، باید نفس خویش را به او بشناساند تا انسان راه خدا را بشناسد و با میل و رغبت به سوی او در راه او حرکت کند.

حدیث «المَعرِفَةُ مِنَ اللهِ»:

سلیم‌بن‌قیس سؤالاتی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام پرسید و پاسخ گرفت؛ از جمله:

قُلتُ: یا أَمیرَالمُؤمِنینَ! مَا الإیمانُ وَ مَا الإِ سلامُ؟ قالَ: «أمّا الایمانُ فَالإقرارُ بِالمَعرِفَةِ وَ الإِسلامُ فَما أَقَرتَ به وَ التَّسلیمُ وَ الطّاعَةُ لَهُم». قُلتُ: الإیمانُ الإقرارُبَعدَ المَعرِفَةِ بِهِ؟ قالَ: «مَن عَرَفَهُ اللهُ نَفسَهُ وَ نَبِیَّهُ وَ إمامَهُ ثُمَّ أَقَرَّبِطاعَتِهِ فَهُوَ مُومِنٌ». قُلتُ: المَعرِفَةُ مِنَ اللهِ وَ الإقرارُمِنَ العَبدِ؟ قالَ: «المَعرِفَةُ مِنَ اللهِ دُعاءٌ وَ حُجَّةٌ وَ مِنَّةٌ وَ نِعمَةٌ وَ الإقرارُمِنَ اللهِ قَبولُ العَبدِ؛ یَمُنُّ عَلی مَن یَشاءُ وَ المَعرِفَةُ صُنعُ اللهِ تَعالی فِي القَلبِ وَ الإقرارُفِعالُ القَلبِ مِنَ اللهِ وَ عِصمَتُهُ وَ رَحمَتُهُ»[1]؛

پرسیدم: ای امیرمؤمنان! ایمان و اسلام چیست؟

فرمود: «ایمان اقرار به معرفت است و اسلام، آن است که بدان اقرار کرده‌ای و تسلیم و اطاعت از آنان است.»

گفتم: آیا ایمان، اقرارِ بعد از معرفت به شیء است؟

فرمود: «کسی که خدا خود، پیامبر و امامش را به‌او شناساند، سپس او به فرمانبری آنها اقرار کرد، او مؤمن است.»

گفتم: آیا معرفت از خدا و اقرار از بنده است؟

فرمود: «معرفت از خدا، دعوت، حجّت، منّت و نعمت است و اقرار از خدا، پذیرش بنده است که خداوند، بر کسی که بخواهد تفضّل می‌کند و معرفت، فعل خداست

---

۱. کتاب سلیم‌بن‌قیس، ج۲، ص ۱۶۰- ۱۶۱.

در قلب و اقرار، فعل قلب است و عصمت و رحمت می‌باشد.»

در این حدیث، بسیار روشن و آشکار بیان شده است که معرفت، فعل خداست و اقرار، فعل انسان است که این اقرار و تسلیم بنده نیز، به یاری و توفیق خدا انجام می‌شود.

البتّه توفیق، امداد و خذلان در رتبهٔ بعد از حرکت ابتدایی انسان در جهت عبودیّت و اطاعت یا استکبار و عصیان، از سوی خدای تعالی به انسان می‌رسد؛ یعنی میل اختیاری انسان به سوی بندگی موجب می‌شود خدای تعالی توفیق و امداد خویش را شامل حال او کند و تمایل اختیاری انسان به عصیان و نافرمانی موجب می‌شود خدای تعالی او را از لطف، فضل، احسان، توفیق و امداد خویش محروم کند. در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام از این محرومیّت به خذلان تعبیر شده است.

حدیث «أَدْنَى مَا يَكُونُ به الرَّجُلُ مُؤْمِناً»:

سلیم‌بن‌قیس می‌گوید: شخصی از امیرمؤمنان علیه‌السلام پرسید:

يَا أَمِيرَالمُومِنِينَ! مَا أَدْنَى مَا يَكُونُ به الرَّجُلُ مُؤمِناً وَ أدنَى مَا يَكُونُ به كَافِراً وَ أَدنَى مَا يَكُونُ به ضَالّا ؟ قَالَ: «سَألتَ فَاسمَعِ الجَوَابَ. أَدنَى مَا يَكُونُ به مُومِناً أَن يُعَرِّفَهُ اللهُ نَفسَهُ، فَيُقِرَّلَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَ الوَحدَانِيَّةِ وَ أَن يُعَرِّفَهُ نَبِيَّهُ، فَيُقِرَّلَهُ بِالنُّبُوَّةِ وَ بِالبَلاَغَةِ؛ وَ أَن يُعَرِّفَهُ حُجَّتَهُ فِي أَرضِهِ وَ شَاهِدَهُ عَلَى خَلقِهِ، فَيُقِرَّلَهُ بِالطَّاعَةِ...

وَ أَدنَى مَا يَكُونُ به كَافِراً أن يَتَدَيَّنَ بِشَيءٍ، فَيَزعُمَ أَنَّ اللهَ أَمَرَهُ به مَا نَهَى اللهُ عَنهُ، ثُمَّ يَنصِبَهُ فَيَتَبَرَّأَ وَ يَتَوَلَّى وَ يَزعُمَ أَنَّهُ يَعبُدُ اللهَ الَّذِي أَمَرَهُ بِهِ.

وَ أَدنَى مَا يَكُونُ به ضَالّا أَنْ لا يَعرِفَ حُجَّةَ اللهِ فِي أرضِهِ وَ شَاهِدَهُ عَلَى خَلقِهِ الَّذِي أَمَرَ اللهُ بِطَاعَتِهِ وَ فَرَضَ وِلايَتَه.»[1]؛

ای امیرمؤمنان! پایین‌ترین درجهٔ ایمان و پایین‌ترین درجهٔ کفر و پایین‌ترین درجهٔ ضلالت و گم‌بودن چیست؟

---

۱. **کتاب سلیم‌بن‌قیس**، ص ۶۱۵- ۶۱۶؛ ر.ک: **الکافی**، ج۲، ص۴۱۴- ۴۱۵.

فرمود: «سؤال کردی، پس جوابش را بشنو. پایین‌ترین درجهٔ ایمان، آن است که خداوند خود را به انسان بشناساند و او به ربوبیّت و وحدانیّت خدا اقرار کند و خداوند پیامبرش را به او بشناساند و او به نبوّت و تبلیغ او گردن نهد و حجّت خود بر روی زمین و شاهدش بر خلق را به او بشناساند و او به فرمانبری او اقرار آورد... .

و پایین‌ترین درجهٔ کفر آن است که انسان به چیزی عقیده یابد و پندارد که خدا بدان امر کرده است؛ در حالی‌که خدا از آن نهی نموده باشد، سپس آن را دین خود بداند و بر اساس آن، تبرّی و تولّی کند و پندارد که خدا را در آنچه امر کرده است، بندگی می‌کند.

و پایین‌ترین درجهٔ گم‌بودن، آن است که انسان، حجّت خدا بر روی زمین و شاهد او بر خلقش را ـ که به فرمانبری از او امر کرده و ولایت وی را واجب ساخته است ـ نشناسد.»

در این حدیث شریف نیز تصریح امام علیه‌السلام را می‌بینیم که معرفت باید از ناحیهٔ خدا به انسان برسد و بعد از معرفت، نخستین مرتبهٔ ایمان که فعل بندگان است، اقرار به محتوای تعریف الاهی و اعتراف به ربوبیت، توحید، نبوّت و امامت است. همچنین می‌بینیم که مراد از پایین‌ترین درجهٔ گم‌بودن، آن است که از سوی خدای تعالی معرفتی به انسان نرسد. منظور از «**لایعرف حجّة الله**»، عدم معرفتِ قصوری است؛ یعنی امکان معرفت برای او وجود نداشته و خداوند متعال نیز فعل خود را دربارهٔ او به فعلیت نرسانده و حجّت خویش را بدو معرّفی نکرده است. پس عدم اقرار در اینجا به جهت نرسیدن تعریف خدا به اوست و در حقیقت، سالبه به انتفاء موضوع است.

حدیث «لَیسَ لِلعِبادِ فیها صُنعٌ»:

ابی‌بصیر می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام پرسیده شد:

أ هِيَ مُكتَسَبَةٌ؟ فَقالَ: «لا». فَقيلَ لَهُ: فَمِن صُنعِ اللهِ عَزَّوَ جَلَّ وَ مِن عَطائِهِ هي؟ قالَ: «نَعَم وَ لَيسَ لِلعِبادِ فيها صُنعٌ وَ لَهُمُ اكتِسابُ الأعمالِ»[1]؛

---

۱. **التوحید**، ص ۴۱۶.

.آیا معرفت کسبی است؟
.امام علیه‌السلام پاسخ داد: «نه».
.آیا معرفت، کار خداوند متعال و از عطایای اوست؟
.«آری، بندگان در معرفت کاری ندارند و برای آنهاست کسب اعمال.»

این حدیث نیز معرفت را به طور مطلق، فعل خدا شمرده است. می‌دانیم از سوی دیگر برای کسب هر عملی، معرفت لازم است؛ پس خداوند سبحان اگر بخواهد بنده‌ای را به عملی تکلیف کند، باید معرفت آن را به او ببخشد؛ در غیر این صورت، تکلیف به آن عمل، صحیح نیست. همچنین در صورت صدور آن عمل از بنده ـ اگر همراه با معرفت نباشد ـ نسبت آن عمل به او مشکل خواهد بود و کسب، تحقّق نمی‌یابد. بدیهی است که پیش از همهٔ اینها، معرفت خداوند سبحان قرار دارد و مادامی‌که معرفت او تحقّق نیابد، تکلیف از ناحیهٔ او بی‌معناست.

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

سِتَّةُ أشيَاءَ لَيسَ لِلعِبَادِ فِيهَا صُنعٌ: المَعرِفَةُ وَ الجَهلُ وَ الرِّضَا وَ الغَضَبُ وَ النَّومُ وَ اليَقظَةُ[1]؛

شش چیزاست که کار بندگان نیست: معرفت و جهل، رضایت و غضب، خواب و بیداری.

حدیث «اَلمَعرِفَةُ مِن صُنعِ اللهِ»:

محمدبن‌حکیم می‌گوید: به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم:

اَلمَعرِفَةُ مِن صُنعِ مَن هِيَ؟ قالَ: «صُنعُ اللهِ، لَيسَ لِلعِبادِ فيها صُنعٌ»[2]؛

معرفت کار کیست؟

فرمود: «کار خداست و بندگان در معرفت کاره‌ای نیستند».

ممکن است در بادی نظر چنین تلقی شود که در این دو حدیث شریف، هر معرفتی

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص ۱۶۴؛ **التوحید**، ص ۴۱۱؛ **الخصال**، ج۱، ص ۳۲۵؛ **بحارالانوار**، ج ۵، ص ۲۲۱.
۲. **الکافی**، ج۱، ص ۱۶۳؛ **التوحید**، ص ۴۱۰؛ **المحاسن**، ج۱، ص ۱۹۸؛ **بحارالانوار**، ج ۵، ص ۲۲۲.

اعم از معرفت خدا و خلق، همه به طور مطلق، فعل خدا دانسته شده است. بدون هیچ شکّ و تردیدی همهٔ معارف از ناحیهٔ خدا به ما داده می‌شود. امّا آیا همهٔ اموری که به نوعی مورد معرفت ما قرار می‌گیرند، در یک سطح‌اند؟ و آیا خداوند همهٔ معرفت‌ها را به یک صورت به ما عطا می‌فرماید؟

روشن است که خداوند متعال برای برخی از معرفت‌ها، طرق، اسباب و آلاتی قرار داده است که انسان با استفاده از آنها و با قرار گرفتن در طریق آنها به آن معارف دست می‌یابد. معرفت این‌گونه امور نیز به خدا نسبت داده می‌شود زیرا خداوند ابزار کسب معرفت آنها را به ما عطا فرموده است. به عبارت دیگر نسبت دادن تحقّق معرفت این امور به خداوند، بدان جهت است که او اسباب و آلات آن فعل را برای ما فراهم می‌کند، نه اینکه خود او معرفت آنها را در ما پدید آورد؛ مثلاً خداوند متعال برای معرفت امور حسّی، حواسّی در اختیار ما گذاشته است که اگر از آنها ـ با نور علمی که خدای تعالی به ما داده است ـ استفاده کنیم، نسبت به آنچه از طریق آنها به ما می‌رسد، عالم می‌شویم. البتّه خداوند متعال می‌تواند همین امر محسوس را بدون واسطهٔ حسّ به ما عطا کند؛ ولی به طور معمول، کار خدای تعالی این است که انسان با بهره‌مندی از نور علم، بتواند از طریق حواسّ خود، به امور حسّی معرفت یابد.

مطالبی که دربارهٔ امور محسوس به حواسّ پنج‌گانهٔ ظاهری گفته شد، در مورد حواس باطنی و دیگر قوای ادراکی انسان نیز جاری است. بالاتر از همهٔ اینها، نور علم و عقل است که ذاتشان عین کشف است. وقتی خدای تعالی این نور را به کسی عطا کند، به هر اندازه که واجد آن شود، در حقیقت، واجد کشف شده است. از آنجا که نور علم و عقل، عطای پروردگار متعال است، معرفتی که در پرتو آن حاصل می‌شود نیز منسوب به پروردگار خواهد بود.

به عبارت دیگر عطای نور علم و عقل به معنای عطای معرفت به اشیاء نیست بلکه شناخت اشیاء در پرتو آن نور صورت می‌گیرد. امّا در مورد خدای تعالی و اوصاف و افعال او، قوای ادراکی بشر ـ حتّی نور علم و عقل ـ از رسیدن به او عاجز و ناتوان‌اند؛ پس چاره‌ای

نیست جز اینکه خداوند متعال معرفت خویش را خود به بندگانش به نحو خاص عطا کند. بنابراین، صنع الله بودن معرفت خداوند متعال و اوصاف و افعالش، با منسوب بودن معرفت امور حسّی و عقلی به خدا، متفاوت است.

حدیث «إِنَّمَا هُوَ تَطَوُّلٌ مِنَ اللهِ»:

صفوان می‌گوید: به عبد صالح[1] عرض کردم:

هَل فِي النَّاسِ استِطَاعَةٌ يَتَعَاطَونَ بِهَا المَعرِفَةَ؟ قَالَ: «لا، إِنَّمَا هُوَ تَطَوُّلٌ مِنَ اللهِ.» قُلتُ: أَ فَلَهُم عَلَى المَعرِفَةِ ثَوَابٌ إِذَا كَانَ لَيسَ فِيهِم مَا يَتَعَاطَونَهُ بِمَنزِلَةِ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ الَّذِي أُمِرُوا به فَفَعَلُوهُ؟ قَالَ: «لا، إِنَّمَا هُوَ تَطَوُّلٌ مِنَ اللهِ عَلَيهِم وَ تَطَوُّلٌ بِالثَّوَابِ.»[2]؛

.آیا در بندگان استطاعتی هست که با آن معرفت یابند؟

.فرمود: «نه، معرفت احسانی از سوی خداست».

.پرسیدم: در صورتی‌که آنان توانایی پیدا کردن معرفت را .همچون رکوع و سجودی که بدان امر می‌شوند و انجامش می‌دهند .ندارند، آیا باز هم برای آنها ثوابی بر معرفت پیدا کردنشان هست؟

.حضرتش پاسخ داد: «استحقاق ثواب ندارند؛ بلکه معرفت، فضل و احسانی از سوی خداست. ثواب به آن نیز، همان‌سان، فضل و احسان است».

در این کلام نورانی، سخن از ثواب برای معرفت است. معلوم است که منظور از آن، معرفت به معنای عام و مطلق نیست، بلکه مراد، معارفی است که برای آنها اقتضای ثواب وجود دارد. به طور قطع می‌توان گفت که معرفت خداوند متعال در رأس چنین معارفی است. امام علیه‌السلام با نفی هرگونه استطاعت بر معرفت، توانایی معرفت خدا را توسّط خلق نفی می‌کند؛ پس معرفت خدا، فعل اوست و در نتیجه، عطای معرفت از سوی خداوند متعال به بندگان، هیچ وجوب و لزومی برای او ندارد؛ بلکه فضل و احسانی از سوی اوست.

---

۱. منظور، حضرت موسی‌بن‌جعفر علیهماالسلام است.

۲. **المحاسن**، ج ۱، ص ۲۸۱؛ **بحارالانوار**، ج ۵، ص ۳۰۱.

همین‌سان، اگر ثوابی در قبال معرفت به بندگانش عطا می‌کند، باز فضل و احسانی از سوی اوست که بندگان به هیچ‌وجه استحقاق آن را ندارند.

حدیث «يُتَطَوَّلُ عَلَيهِم بِالمَعرِفَةِ»:

معاویة‌بن‌حکم می‌گوید: از امام ابی‌الحسن‌الرّضا علیه‌السلام پرسیدم:

لِلنَّاسِ فِي المَعرِفَةِ صُنعٌ؟ قَالَ: «لا». قُلتُ: لَهُم عَلَيهَا ثَوَابٌ؟ قَالَ: «يُتَطَوَّلُ عَلَيهِم بِالثَّوَابِ كَمَا يُتَطَوَّلُ عَلَيهِم بِالمَعرِفَةِ»[1]؛

.مردم در ایجاد معرفت نقشی ندارند؟

.فرمود: «خیر».

.پرسیدم: آیا برای آنها در قبال معرفت ثوابی هست؟

. پاسخ داد: «ثواب، فضل و احسان است؛ همان‌گونه که خود معرفت، فضل و احسان است».

دلالت این حدیث شریف بر مطلب، همچون حدیث قبلی است.

حدیث «لَيسَ عَلَى النَّاسِ أن يَعْلَمُوا»:

امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید:

لَيسَ عَلَى النَّاسِ أن يَعْلَمُوا حَتَّى يَكُونَ اللهُ هُوَ المُعَلِّمُ لَهُم. فَإِذَا أَعلَمَهُم، فَعَلَيهِم أَن يَعلَمُوا[2]؛

بر مردم نیست که بدانند تا اینکه خداوند به آنان بیاموزد. آن‌گاه که خدا آنان را آموخت، بر آنان است که یاد گیرند و بدانند.

این حدیث شریف نیز به روشنی معرفت را فعل خداوند شمرده و هرگونه تکلیفی را نسبت به معرفت، از عهدهٔ خلق نفی کرده است.

---

۱. **قرب الاسناد**، ص ۱۵۱؛ **بحارالانوار**، ج ۵، ص ۲۲۱.

۲. **المحاسن**، ج۱، ص ۲۰۰؛ **بحارالانوار**، ج ۵، ص ۲۲۲.

حدیث «یَزعُمُونَ أَنَّ المَعرِفَةَ مُکتَسَبَةٌ»:

بزنطی می‌گوید: به امام علیه‌السلام عرض کردم:

أَصلَحَک اللهُ! إِنَّ قَوماً مِن أَصحَابِنَا یَزعُمُونَ أَنَّ المَعرِفَةَ مُکتَسَبَةٌ وَ أَنَّهُم إِذَا نَظَرُوا مِنهُ وَجهَ النَّظَرِ أدرَکُوا. فَأنکَرَ علیه‌السلام ذَلِک[1]؛

خدا سلامت بداردت! گروهی از دوستان ما می‌پندارند که معرفت اکتسابی است و آنان اگر از طریق صحیح نظر کنند، درک می‌کنند.

حضرت این مطلب را انکار کرد.

نتیجهٔ آیات و روایات

۱. این گروه از آیات و روایات، مانند روایات «**معرفةالله بالله**»، هرگونه معرفتی را نسبت به خداوند از سوی غیر او، نفی می‌کند؛

۲. معرفت خدا، فعل مستقیم خداوند متعال است و بندگان برای رسیدن به آن، هیچ‌گونه اسباب و قوّهٔ ادراکی ندارند؛

۳. هیچ‌کس استطاعت و توان رسیدن به معرفت خدا را بدون معرّفی از ناحیهٔ خود او ندارد؛

۴. هیچ راهی برای رسیدن به معرفت الاهی در خلق نهاده نشده است؛

۵. معرفت، فعل خداست و بندگان هیچ‌گونه نقشی در پدید آمدن آن ندارند؛ امّا خداوند متعال در قبال آن، از فضل و احسان خویش به آنها ثواب عطا می‌کند؛

۶. دادن معرفت و رساندن بندگان به معرفت، فضل و احسانی از ناحیهٔ خدای تعالی است و این کار بر او به هیچ وجه لازم و واجب نیست؛

۷. هر بنده‌ای که از ناحیهٔ خدا به امری تکلیف شود، باید توان انجام آن را داشته باشد؛ چون معرفةالله خارج از اختیار بشر است، پس هیچ‌کس تکلیفی به آن ندارد؛

---

۱. **بحارالانوار**، ج ۵، ص ۱۹۹؛ **قرب الاسناد**، ص ۱۵۹.

۸. هر تکلیفی از ناحیهٔ خداوند متعال، بر دادن معرفت متوقّف است. اگر بنده‌ای معرفت خدا را نداشته باشد، هیچ تکلیفی متوجّه او نخواهد شد؛

۹. معرفةالله با سایر معارف متفاوت است. معرفت در سایر امور نیز به خدا نسبت داده می‌شود؛ ولی خداوند متعال برای آنها اسباب و ادواتی قرار داده است که انسان با آنها بدان امور، علم و آگاهی می‌یابد و در حیطهٔ قوای ادراکی او درمی‌آیند؛ امّا معرفت خداوند متعال، تحت ادراک هیچ‌یک از قوای ادراکی واقع نمی‌شود و او خود باید نفس خویش را به بنده‌اش بشناساند؛

۱۰. بعد از اینکه خداوند متعال معرفت خویش را به بندگان تفضّل فرمود، وظیفهٔ بندگان است که آن را نگاه دارند، در حفظ آن بکوشند و از عمل بر اساس وظایف بندگی کوتاهی نکنند تا خداوند متعال، معرفت خویش را برای آنها افزون سازد.

هدایت و معرفت اوّلی و ثانوی

تا کنون سخن در این بود که معرفت خدا، فعل اوست و خدا خودش باید خود را به بندگانش بشناساند. حال، بحث در این است که همین معرفت ـ که فعل خداست ـ مراتب و درجات دارد[1] و بر هر مرتبهٔ آن، برخی وظایف و احکام مترتّب است. مرتبهٔ اوّل آن، همان معرفت ابتدایی اوّلی است که خداوند متعال آن را به همهٔ بندگانش عطا می‌کند.

آن‌گاه که بنده‌ای از نعمت شناخت خدا و خالق خویش برخوردار شد، باید به وظیفهٔ خویش در قبال آن عمل کند و بندگی خود را نشان دهد؛ بنابراین، هر بنده‌ای که بعد از

---

۱. منظور از رتبه و درجه داشتن معرفت خداوند متعال و مترتّب بودن معرفت دوم بر معرفت اوّل، همان است که در آیهٔ شریفه از آن به ازدیاد هدایت یاد شده است ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾: ﴿آنان که هدایت الاهی را پذیرفتند، خدای تعالی بر هدایتشان می‌افزاید﴾؛ امّا این افزایش هدایت چگونه است؟ آیا می‌شود از آن به شدّت و ضعف، کمال و نقص، ظهور و ابهام یا ظهور و اظهریت و امثال اینها تعبیر کرد؟ به نظر نمی‌رسد مراد از افزایش معرفت که فعل خداوند است، یکی از امور یادشده باشد؛ چون این امور معمولاً در ارتباط با معرفت‌های ابزاری و احاطی است و معرفت خداوند متعال به هیچ‌وجه سنخیتی با معرفت‌های مزبور ندارد و چون فعل خداوند است، کیف و طور نیز ندارد.

دریافت معرفت، سرتسلیم فرود آوَرَد و به بزرگی و آقایی و مالکیت و صاحب نعمت بودن خداوند اعتراف و اذعان کند، در حقیقت، با این اقرار و اذعان، خشوع و خضوع و بندگی، شکر نعمت بزرگ معرفت را به جا آورده است.

همچنین، خداوند بر خود لازم کرده است که اگر بنده‌ای شکر نعمت خدای را به جا آورد، بر نعمت او بیفزاید. پس در اثر اطاعت و تسلیم، مراتب دیگری از معرفت به بندگان تفضّل می‌شود که هر مرتبه‌ای از معرفت، شکری خاص و وظیفه‌ای جدید به دنبال دارد. در اثر اطاعت‌ها و شکرها، تقرّب به سوی خدای سبحان بیشتر می‌گردد و معرفت او فزونی می‌یابد؛ در نتیجه، بنده به جایگاهی می‌رسد که از یاد خدا غفلت نمی‌کند، در همه حال، خود را طفیلی او می‌یابد، همهٔ اشیا را در ارتباط با او می‌بیند و هیچ چیزی را بی او به صورت مستقل نمی‌نگرد.

در ادامه، به برخی از آیات قرآن کریم در مورد این دو نوع معرفت اشاره می‌شود:

خداوند سبحان می‌فرماید:

﴿إِنّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمّا شاكِراً وَإِمّا كَفُوراً﴾[1]؛

همانا ما او را به راه راست هدایت کردیم؛ خواه شکرگزار باشد یا ناسپاس.

این آیه را می‌توان بر معرفت اوّلی حمل کرد؛ ولی از توضیحی که در درجات و مراتب معرفت بیان شد، برمی‌آید که آیهٔ شریفه، بر هر دو مورد، قابل حمل است؛ زیرا هر مرتبه از معرفت، وظیفه‌ای خاص نسبت به خود دارد که ادای آن، شکر آن مرتبه محسوب می‌شود و عدم ادای آن، کفر در مورد آن خواهد بود. بنابراین، می‌توان آیه را به طور مطلق بر هدایت حمل کرد.

به نظر می‌رسد بیشتر آیاتی که مربوط به معرفت ابتدایی است، در حقیقت، آیاتی است که دربارهٔ معرفت فطری خدای تعالی است؛ بنابراین، چنین آیاتی باید در گفتاری مستقل مربوط به فطری بودن معرفت خدا مورد بحث قرار گیرد.

---

۱. سورهٔ انسان، آیهٔ ۳.

آیات ذیل در زمینهٔ معرفت ثانوی است:

﴿مَنْ يُؤْمِنْ بِاللّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾[۱]؛

آن کس که به خدا ایمان آورد، [خداوند] دلش را هدایت می‌کند.

﴿وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا﴾[۲]؛

آنان که در راه ما مجاهده کنند، به راه‌هایمان هدایتشان می‌کنیم.

﴿وَيزِيدُ اللّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدَىً﴾[۳]؛

آنان‌که قبول هدایت می‌کنند، خداوند هدایتشان را افزون می‌دارد.

﴿وَالَّذِينَ اهتَدَوا زادَهُم هُدىً﴾[۴]؛

آنان‌که هدایت می‌پذیرند، هدایتشان را می‌افزاید.

﴿لَئِن شَكَرتُمْ لَأَزِيدَنَّكُم﴾[۵]؛

اگر شما شکر کنید، قطعاً فزونی خواهم بخشید.

این آیات شریفه به روشنی دلالت دارند به اینکه مقصود از هدایت در آنها، هدایت ابتدایی که مقدّمهٔ ایمان است، نمی‌باشد؛ زیرا در همهٔ آنها سخن از آن است که هدایت‌یافتگان، مؤمنان و مجاهدان، مشمول هدایت ما می‌گردند. معلوم است همهٔ این گروه‌ها، معرفت و هدایت ابتدایی را پذیرفته و در سایهٔ آن تلاش و کوشش کرده و معرفت خدا را ارج نهاده‌اند و خداوند نیز از این تلاش و کوشش و ایمان آنها قدردانی کرده و آنها را مشمول هدایت ثانوی خویش قرار داده است.

امّا آیهٔ آخر به طور مستقیم بر وجود معرفت ثانوی دلالت ندارد بلکه با توجّه به اینکه پذیرش هدایت و معرفت، در حقیقت، شکر آن است، دلالت این آیهٔ شریفه نیز بر مطلب

---

۱. سورهٔ تغابن، آیهٔ ۱۱.
۲. سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۶۹.
۳. سورهٔ مریم علیها السلام، آیهٔ ۷۶.
۴. سورهٔ محمّد صلی الله علیه و آله، آیهٔ ۷۶.
۵. سورهٔ ابراهیم علیه السلام، آیهٔ ۷.

مورد نظر روشن می‌گردد.

خداوند متعال در آیهٔ دیگر می‌فرماید:

﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾[1]؛

یاد کنید مرا تا یاد کنم شما را.

یاد کردن خدا بندگان را، چیزی جز لطف، کرم، فضل، احسان، ازدیاد نعمت معرفت و تقرب به سوی خدا نیست. نیز یاد کردن بندگان خدا را، وقتی صورت می‌گیرد که خدای تعالی خود را به معرفت ابتدایی شناسانده باشد.

خداوند در سورهٔ حمد به بندگانش می‌آموزد که در هر درجه و مرتبه‌ای از معرفت باشند، باز باید از خدای سبحان هدایت و معرفت بخواهند:

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾؛

ما را به راه راست هدایت کن.

امام رضا علیه‌السلام در تفسیر آیهٔ مذکور می‌فرماید:

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾؛ اسْتِرْشَادٌ لِأَدَبِهِ وَ اعْتِصَامٌ بِحَبْلِهِ وَ استِزَادَةٌ فِي المَعرِفَةِ بِرَبِّهِ وَ بِعَظَمَتِهِ وَ كِبرِيَائِهِ[2]؛

«ما را به راه راست هدایت کن»؛ به معنای طلب آداب او، چنگ زدن به رشتهٔ استوار الاهی، طلب فزونی معرفت پروردگار و عظمت و بزرگی اوست.

پس مؤمنان در هر درجه‌ای از ایمان و معرفت باشند، همیشه از خداوند متعال، فزونی معرفت و ادب حضور در محضرش را طلب می‌کنند.

بدین ترتیب، روشن شد که امر معرفت در هر درجه و مرتبه‌ای که باشد، فعل خداوند سبحان است؛ با این تفاوت که در مرتبهٔ اوّل، خداوند متعال آن را مستقیماً و بدون انجام هیچ فعلی از سوی بندگان، به آنها عطا می‌کند؛ ولی در مراتب بعد، اگر بنده تسلیم شد

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۵۲.

۲. **عیون اخبار الرضا** علیه‌السلام، ص۷۲ - ۱۰۷.

و شکر نعمت معرفت را به جا آورد، خداوند متعال بر معرفتش می‌افزاید؛ چون به بندگان وعده داده است که اگر تسلیم شوند، بر معرفتشان خواهد افزود.

بررسی چهار طائفه از روایاتِ به ظاهر معارض

همهٔ آیات و روایات یاد شده دلالت دارند بر اینکه معرفت خداوند تعالی، فعل اوست و بندگان به کسب معرفت مکلّف نیستند؛ بلکه بر عهدهٔ خداست که خود را معرّفی کند و وظیفهٔ بندگان بعد از تعریف خداوند، پذیرش، تسلیم، تصدیق و ایمان به آن تعریف است. در روایت بریدبن‌معاویه از امام صادق علیه‌السلام بدین امر تصریح شده است:

لَیسَ لِلّهِ عَلَی خَلقِهِ أَن یَعرِفُوا وَ لِلخَلقِ عَلَی اللهِ أَن یُعَرِّفَهُم وَ لِلّهِ عَلَی الخَلقِ إِذَا عَرَّفَهُم أَن یَقبَلُوا[1]؛

برای خدا بر عهدهٔ بندگان نیست که بشناسند، بلکه برای خلق به عهدهٔ خداست که خود را معرّفی کند و برای خدا بر عهدهٔ بندگان است که وقتی معرّفی کرد، بپذیرند.

در این حدیث شریف بیان شده است که خلق هیچ وظیفه‌ای برای تحصیل معرفت ندارند و بر عهدهٔ خداست که معرفت را به آنان عطا کند. البتّه وقتی خدای تعالی به آنها معرفت داد، بر عهدهٔ آنهاست که آن را ارج نهاده، شکر احسان خدای تعالی را به جا آورند. معلوم است شکر نعمت معرفت خدا و رسیدن به محضر او، خضوع و خشوع، و اطاعت و عبودیّت کامل در پیشگاه اوست. بنده‌ای که در این زمینه کوتاهی کند، حقّ معرفت را ادا نکرده و نسبت به مولای خویش بی‌معرفتی نشان داده است. عقلا وخردمندان چنین بنده‌ای را مذمّت می‌کنند و او را بی‌معرفت می‌نامند و در مقابل، بنده‌ای را که در برابر مولای خویش خضوع کند و وظیفهٔ بندگی‌اش را بجا آورد، بندهٔ با معرفت خوانده، مدح و ثنایش می‌کنند.

حال با توجّه به این مطلب، به بررسی روایاتی می‌پردازیم که شاید در نگاه نخست، با نتایج حاصل از روایات پیشین، متعارض به نظر آیند:

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص ۱۶۴.

۱. معرفت، سرلوحهٔ دین و دینداری است

امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُه.[۱]

سرلوحهٔ دین، معرفت خداست.

این سخن نورانی دلالت دارد بر اینکه معرفت خداوند متعال، از اصلی‌ترین اصول دین است و هیچ‌کس بدون آن، به دین انتساب نمی‌یابد. مرحوم میرزا حبیب‌الله خوئی در شرح این فقره می‌نویسد:

> **یعنی ابتداء الطاعة و العبادة معرفة الله سبحانه؛ إذ الطاعة و العبادة ـ أي كون العبد عبداً ـ فرع معرفة المطاع و المعبود. فما لم يعرف، لا يمكن إطاعته**[۲]؛
>
> یعنی ابتدای اطاعت و عبادت، معرفت خداوند سبحان است؛ زیرا اطاعت و عبادت ـ یعنی بنده بودنِ بنده ـ زمانی تحقّق می‌یابد که مطاع و معبود، شناخته شود و ناشناخته را نتوان اطاعت کرد.

مرحوم شبّر نیز می‌نویسد:

> **«أوّل الدّين معرفته»؛ لأنّ التقليد باطل و أوّل الواجبات الدينيّة، المعرفة**[۳]؛
>
> «سرلوحهٔ دین، معرفت خداست.»؛ زیرا تقلید، باطل است و معرفت خدا، نخستین واجب دینی است.

نظیر این کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام با اندکی تفاوت از امام موسی‌بن‌جعفر و امام رضا علیهما‌السلام هم نقل شده است. امام کاظم علیه‌السلام می‌فرماید:

> **أَوَّلُ الدِّيَانَةِ به مَعرِفَتُه وَ كَمَالُ مَعرِفَتِهِ تَوحِيدُه**[۴]؛
>
> اوّل دینداری به خدا، معرفت اوست و کمال معرفتش، توحید اوست.

---

۱. **نهج البلاغه**، خطبهٔ ۱.
۲. **منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة**، ج ۱، ص ۳۱۹.
۳. **نخبة الشرحین**، ج ۱، ص ۲۹.
۴. **الکافی**، ج ۱، ص ۱۴۰.

امام رضا علیه‌السلام نیز می‌فرماید :

أَوَّلُ الدِّيَانَةِ مَعرِفَتُهُ وَ كَمَالُ المَعرِفَةِ تَوحِيدُه[۱]؛

اوّل دینداری، معرفت خداست و کمال معرفت او، توحید اوست.

در حدیثی دیگر، حضرت رضا علیه‌السلام می‌فرماید:

لا دِيانَةَ إلّا بَعدَ مَعرِفَتِهِ وَ لا مَعرِفَةَ إلّا بِالإخلاصِ[۲]؛

دینداری نمی‌شود مگر بعد از معرفت خدا و معرفت خدا جز با اخلاص کامل نمی‌شود.

قاضی سعید قمّی در شرح این سخن حضرت می‌نویسد:

إنّ التديّن بدين الله لا يمكن إلّا بعد معرفته سبحانه[۳]؛

تدیّن به دین خدای تعالی بدون معرفتش امکان ندارد.

با توجّه به اینکه دینداری وظیفهٔ بندگان است، این روایات دلالت دارند بر اینکه سرآغاز دینداری، معرفت خدای تعالی است و بنده تا زمانی‌که معرفت خدای تعالی را کسب نکند، هیچ امر دینی برای او معنا ندارد؛ زیرا دین عبارت است از وظایف بندگان در قبال مولایشان و بدیهی است تا مولا شناخته نشود، بندگی معنا پیدا نمی‌کند و تا بندگی ثابت نشود، وظیفه‌ای برای کسی ثابت نمی‌شود.

بر این اساس ممکن است گفته شود، از این احادیث استفاده می‌شود که معرفت خدای تعالی بر بندگان واجب است و فعل آنهاست. پس این احادیث با احادیثی که پیش از این نقل شد که دلالت می‌کردند بر اینکه معرفت، فعل خداست و بندگان نسبت به آن وظیفه‌ای ندارند، به ظاهر تنافی دارند.

امّا با توجّه به مجموع روایات، می‌توان فهمید که مقصود از اینکه معرفت خدا، سرلوحهٔ

---

۱. **التوحید**، ص ۵۷.

۲. **التوحید**، ص ۴۰.

۳. **شرح توحید الصدوق**، ج۱، ص ۱۷۹.

دین و نخستین قدم در دینداری به حساب آمده است، باید امر دیگری غیر از آن معرفتی که در روایات پیشین به عنوان فعل‌الله مطرح شد، باشد. یا اگر مراد همان معرفت است، نباید داخل در وظایف دینی خلق باشد؛ بلکه باید امری جدا از مجموعهٔ معارف اعتقادی باشد که بندگان به کسب و تحصیل آن موظّف‌اند.

نیز ممکن است مقصود از معرفت، همان معرفتی باشد که فعل‌الله است؛ ولی دین، امری اعم از امور کسبی و غیرکسبی باشد.

پس روایاتی که در آنها معرفت، فعل خداوند متعال شمرده شده است، با ظاهر این روایات، هیچ‌گونه تنافی و تعارضی ندارد؛ امّا با وجود همهٔ اینها هیچ مشکلی ندارد که بگوییم مراد از معرفت در این روایات، غیر از آن معرفتی است که در روایات دیگر به عنوان فعل‌الله بیان شده است؛ زیرا در برخی از روایات - که در ادامه ذکر خواهد شد - از پذیرش تعریف، تصدیق، ایمان و تعهّد نسبت به آن، به معرفت، تعبیر شده است؛ یعنی معرفت در روایات به دو معنا اطلاق شده است:

اوّل: به معنای فعلی که خداوند متعال در بندگان پدید می‌آورد؛

دوم: فعل بندگان که از آن به پذیرش، تسلیم، تصدیق، ایمان و شکر تعبیر می‌شود.

با این بیان، روشن می‌شود که روایات مزبور، تحمّل هر دو معنا را دارند و با توجّه به دو معنای یادشده، تنافی و تعارض ظاهری ابتدایی بین روایات از میان می‌رود.

این جمع به صورت دیگر در شرح مرحوم سید نعمت‌الله جزائری نیز دیده می‌شود. ایشان، ابتدا از مرحوم ابن‌میثم بحرانی در شرح کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام: «**اوّل الدین معرفته**»، نقل می‌کند که مراد امیرالمؤمنین علیه‌السلام آن است که معرفت، اوّلین از واجبات ذاتی است. سپس از او نقل می‌کند که معرفت، چهار مرتبه دارد: مرتبهٔ اوّل (پایین‌ترین درجه)، آن است که انسان بداند که عالم، صانعی دارد. مرتبهٔ دوم آن است که وجود صانع را تصدیق کند. سوم، توحید و تنزیه صانع از داشتن شریک است. چهارم، اخلاص برای صانع و نفی صفات اعتباری ذهنی از او است که نهایت معرفت است.

هر مرتبه‌ای از مراتب چهارگانهٔ یاد شده، مقدّمه‌ای برای مرتبهٔ بعدی است. دو مرتبهٔ نخست، فطری همهٔ انسانهاست، بلکه در فطرت حیوان‌ها نیز وجود دارد؛ به همین جهت، پیامبران دعوتی به آن دو ندارند؛ چون اگر آن دو به معرفت موقوف باشند، دور لازم می‌آید؛ زیرا صدق ادّعای پیامبران، به وجود صانعی موقوف است که آنان را ارسال کرده باشد. پس معرفتی که پیامبران بدان فرا می‌خوانند، مرتبهٔ سوم و چهارم است.

محدّث جزائری بعد از نقل این مراتب معرفت می‌نویسد:

أقول: بهذا التحقيق يندفع التعارض بين الأخبار الواردة في أنّ أوّل الواجبات هو الإقرار بالشهادتين؛ لأنّ الله تعالى أوجد في العباد معرفته، فلم يحوّجهم إلى تكلّفها و هي مركوزة في أذهان الناس. و البعض الآخر تضمّن أنّ معرفة الله تعالى واجبة عليهم. و حينئذ فتحمل الأخبار على المراتب المتفاوتة[1]؛

می‌گویم: با این تحقیق، تعارض روایات باب معرفت، مندفع می‌شود. تعارض بدین صورت است که به دلالت برخی روایات، نخستین واجب، اقرار به شهادتین است؛ زیرا خدای تعالی معرفت خویش را در بندگان پدید آورده و آنها را به زحمت تحصیل آن محتاج نکرده است و معرفت در ذهن‌های مردم فرو رفته است. برخی دیگر از روایات دلالت دارند بر اینکه معرفت خدا بر بندگان واجب است؛ پس اختلاف روایات، با حمل بر مراتب مختلف حل می‌شود.

درست است که تعارض بین روایات با حمل بر مراتب مختلف معرفت از بین می‌رود، ولی این نکته جای بحث دارد که مراتب یادشدهٔ معرفت، نه تنها شاهد روایی ندارد، بلکه با روایاتی که در مباحث معرفة‌الله بالله ذکر گردید، در تنافی است؛ زیرا معرفت خدای شاهد و حاضر که در روایات مورد توجّه قرار گرفته است، هیچ‌کدام از مراتب مذکور را ندارد و توحید در روایات، با معرفت خدا تفاوت رتبه‌ای ندارد؛[2] بلکه اگر معرفت از ناحیهٔ خدا صورت گرفته باشد و متعلَّق معرفت، خود خدای تعالی باشد، در این صورت، معرفت او، عین توحید او خواهد بود؛ در نتیجه، کسی‌که خدا را به خود او بشناسد ـ که راهی برای

---

۱. **نور البراهین**، ج۱، ص ۹۷.

۲. ر.ک: **بحارالانوار**، ج۴، ص ۲۵۳.

معرفت خدا جز این نیست ـ او را خدای یگانهٔ با تمام کمالات می‌شناسد.

به گواهی فطرت، چنین نیست که انسان ابتدا در مرتبهٔ ذهن خویش، صانعی کلّی تصوّر کند؛ سپس وجود خارجی او را اثبات کند؛ آن‌گاه توحید او و در مرحلهٔ بعد، کمالاتش را اثبات نماید و تمام این مراحل در مرتبهٔ ذهن صورت گیرد. بنابراین، حلّ تعارض به این نحو، شاهد جمعی در خود روایات ندارد.

مرحوم آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی در حلّ تعارض ظاهری این روایات می‌نویسد:

و قوله صلوات الله علیه: «أول الدین معرفته»، لیس معناه تحصیل معرفته، بل مراده أنّ من لم یتنبّه بالمعروف الفطریّ، لم یدخل بعدُ في الدین و الإسلام[1]؛

معنای سخن امام علیه‌السلام که می‌فرماید: «سرلوحهٔ دین، معرفت خداست.»، این نیست که تحصیل معرفت بر بندگان لازم است؛ بلکه مراد امام علیه‌السلام آن است که کسی که به معروف فطری متنبّه نشده، هنوز در دین و اسلام وارد نشده است.

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، این روایات، تاب هر دو صورت را دارند. مرحوم میرزای اصفهانی، تعارض مذکور بین روایات را بدین صورت حل کرده است که معرفت را فعل خدا دانسته و آن را داخل در دین نشمرده است؛ پس چون داخل در دین نیست، بر بندگان نیز واجب نخواهد بود؛ امّا چون دین بدون آن شکل نمی‌گیرد، خداوند باید پیش از تشریع دین، معرفت خویش را به بندگانش عطا فرماید.

۲. سرلوحهٔ عبادت، معرفت خداست.

امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید:

أَوَّلُ عِبادَةِ اللهِ المَعرِفَةُ[2]؛

سرلوحهٔ عبادت خدا، معرفت اوست.

نظیر این حدیث در وصیت پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله به ابوذر آمده است:

---

۱. **تقریرات مناصب النبی** صلی‌الله‌علیه‌وآله، ص ۲۴.

۲. **التوحید**، ص ۳۴؛ ر.ک: **عیون اخبار الرضا** علیه‌السلام، ج۱، ص ۱۵۰.

يَا أَبَاذَرٍ! اعبُدِ اللهَ كَأَنَّک تَرَاهُ. فَإِن كُنتَ لا تَرَاهُ فَإِنَّهُ عزوجل يَرَاکَ. وَ اعْلَمْ أَنَّ أَوَّلَ عِبَادَته المَعْرِفَةُ بِهِ، بِأَنَّهُ الأَوَّلُ قَبلَ كُلِّ شَيءٍ فَلا شَيءَ قَبلَهُ وَ الفَردُ فَلاَ ثَانِيَ معه...[1]؛

ای اباذر! خدا را چنان عبادت کن که گویا او را می‌بینی و اگر تو او را نبینی، او تو را می‌بیند. بدان که نخستین رتبهٔ عبادت او معرفت اوست به اینکه اوّل است که چیزی قبل از او نیست و یگانه است که دومی ندارد.

معرفتی که سرلوحهٔ عبادت می‌شود، مانند روایات گروه اوّل، با هر دو معنای معرفت سازگاری دارد؛ زیرا کسی که می‌خواهد خدا را عبادت کند، باید معرفت او را داشته باشد؛ اعم از اینکه این معرفت، فعل خود او باشد یا فعل خدای تعالی. امّا اگر معرفت داخل در عبادت باشد ـ که ظهور تعبیر «أوّل عبادة الله» این است که قدم اوّل عبادت، خود جزئی از عبادت است ـ در این‌صورت، معرفت، فعل بنده خواهد بود نه فعل خدا. با توجّه به این نکته باید گفت: مراد از معرفت همان تصدیق و اقرار و اذعان وایمان است که فعل انسان است، نه اصل معرفت که فعل خداوند متعال است.

۳. امر خداوند متعال به علم و معرفت

خدای تعالی می‌فرماید:

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاإِلهَ إِلّااللهُ﴾[2]؛

پس بدان که همانا معبودی جز الله نیست.

مرحوم شیخ طوسی در تفسیر این آیهٔ شریفه می‌نویسد:

«فاعلم» يا محمّد، «أنّه لا إله الّا الله»؛ أي: لا معبود يحقّ له العبادة إلّا الله. و في ذلک دلالة على أنّ المعرفة بالله اكتساب؛ لأنّها لو كانت ضروريّة لما أمر بها[3]؛

«بدان» ای محمّد، «خدایی جز الله نیست»؛ یعنی معبودی که عبادت برایش

---

۱. **الامالی طوسی**، ص ۷۷۴، مجلس ۱۹.
۲. سورهٔ ابراهیم علیه‌السلام، آیهٔ ۱۰.
۳. **التبیان**، ج ۹، ص ۲۰۰.

شایسته باشد، جز الله نیست. این آیه دلالت می‌کند که معرفت اکتسابی است؛ زیرا اگر ضروری بود بدان امر نمی‌کرد.

شیخ طوسی در تفسیر آیهٔ ﴿**إِعْلَمُوا أَنَّ اللهَ شَدِيدُ العِقابِ وَ أَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[۱] می‌نویسد:

و في الآية دلالة على أنّ المعرفة بالله و بصفاته ليست ضروريّة؛ لأنّها لو كانت ضروريّة لما أمَرَنا بها. و ليس لأحد أن يقول إنّما أمر على جهة التذكير و التنبيه؛ لأنّ ذلك ترك للظاهر[۲]؛

آیه دلالت می‌کند بر اینکه معرفت خداوند و صفات او ضروری نیست؛ زیرا اگر ضروری بود، ما را به آن امر نمی‌کرد و کسی نمی‌تواند بگوید امر در آیه برای یادآوری و تنبیه است؛ زیرا چنین سخنی خلاف ظاهر آیه است.

مرحوم میرزا مهدی اصفهانی در مورد آیهٔ اوّل می‌فرماید:

ليس معناه حصِّل العلم بذلك، بل معناه أنّه تَنبَّه أيّها المخاطب بأنّه لا إله الّا هو[۳]؛

آیهٔ شریفه به معنای امر به تحصیل علم به مفادّ کلمهٔ توحید نیست، بلکه مقصود آن است که: ای مخاطب! بدان و آگاه باش که خدایی جز او نیست.

کلمهٔ «**اعلم**» در کلام عرب، به‌جز امر برای تحصیل علم، برای تنبّه و آگاهی دادن مخاطب نیز فراوان به‌کار برده می‌شود. مرحوم میرزای اصفهانی با استفاده از این نکته و نیز با توجّه به آیات و روایات متواتری که معرفت را بالله و فعل الله و فطری می‌دانند کلمهٔ «**اعلم**» در آیهٔ یاد شده را به معنای معروف و شایع آن، یعنی تنبّه دادن، می‌گیرد و حتی اگر این معنا خلاف ظاهر باشد، با وجود روایاتی که معرفت را فعل خدا و فطری می‌داند، مشکلی نخواهد داشت.

---

۱. سورهٔ مائده، آیهٔ۱۰۱. «بدانید که خداوند مجازاتش شدید است و خداوند، آمرزنده و مهربان است.»
۲. **التبیان**، ج ۴، ص ۳۳.
۳. **تقریرات مناصب النبی** ﷺ، ص ۲۴.

۴. معرفت، بهترینِ اعمال و واجب‌ترینِ فرائض

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

إنَّ أفضَلَ الفَرائِضِ وَ أوجَبَهَا عَلَى الإنسَانِ مَعرِفَةُ الرَّبِّ وَ الإقرَارُ لَهُ بِالعُبُودِيَّة[1]؛

همانا بهترین فرایض و واجب‌ترین آنها برانسان، معرفت پروردگار و اقرار به بندگی اوست.

همچنین از آن حضرت نقل شده است که در مجلسی برخی از اصحاب از ایشان پرسیدند که: کدام عمل برتر است؟ حضرتش در جواب فرمود:

تَوحِيدُک لِرَبِّک[2]؛

اینکه تو پروردگارت را یگانه بدانی.

در این روایت شریف، سخن از معرفت نیست؛ ولی ـ چنان‌که ذکر شد ـ معرفت خدا عین توحید و توحید، عین معرفت اوست. پس این روایت نیز محلّ شاهد در بحث خواهد بود. مرحوم آیة‌الله میرزا مهدی اصفهانی می‌گوید:

لایقال: قد مرّ منک أنّ توحید الله هو عین معرفته؛ کما صرّحت به الخطب المنقولة و المعرفة فعله تعالی، فکیف جعله الإمام صلوات الله علیه من أعمال العباد؟

لأنّا نقول: إنّ الانفعال بفعل الله تعالی أمر اختیاریّ یرجع إلی العبد. فَمِن هذه الحیثیّة یکون التوحید من أفعال العباد. و معنی توحید العبد لله تعالی أن ینفعل بتعریف الله تعالی حتّی یدخل فی زمرة العارفین و فی فرقة الموحّدین. و أمّا نفس التوحید فهو فعل الله تعالی کتعریفه نفسه[3]؛

چنین اشکال می‌شود: شما پیش از این گفتید که توحید خدا عین معرفت اوست؛ چنان‌که در خطبه‌های منقول از ائمه علیهم‌السلام آمده است و از دیگر سو، معرفت، فعل خدای تعالی است. پس چگونه در این حدیث، امام علیه‌السلام آن را از اعمال بندگان شمرده است؟

---

۱. **کفایة الأثر**، ص۲۵۸؛ **بحارالانوار**، ج۴، ص۵۵.
۲. **الامالی طوسی**، ص۶۸۲، ح۱۴۵۸؛ **بحارالانوار**، ج۳، ص۸.
۳. **تقریرات مناصب النبی** صلی‌الله‌علیه‌وآله، ص۶۰.

در جواب می‌گوییم: انفعال انسان در مقابل فعل الاهی، امری اختیاری است که به خود انسان برمی‌گردد؛ از این‌رو، توحید از افعال بندگان شمرده می‌شود و معنای توحید بندگان نسبت به خدا، این است که بندگان در مقابل تعریف الاهی منفعل شوند تا در زمرهٔ عارفان و گروه موحّدان درآیند؛ امّا خود توحید، فعل خداست؛ همان‌طور که معرّفی او خود را به بندگان، این چنین است.

امام صادق علیه‌السلام در حدیث دیگری می‌فرماید:

لَو يَعلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضلِ مَعرِفَةِ اللهِ عَزَّوَ جَلَّ، مَا مَدُّوا أعْيُنَهُم إلَى مَا مَتَّعَ اللهُ به الاعْدَاءَ مِن زَهرَةِ الحَيَاةِ الدُّنيَا وَ نَعِيمِهَا وَ كَانَت دُنيَاهُم أقَلَّ عِندَهُم مِمَّا يَطَئُونَهُ بِأَرجُلِهِم[1]؛

اگر مردمان فضیلت معرفت خدا را می‌دانستند، گردن‌های خویش را به سوی آنچه خدای سبحان از لذّت‌ها و نعمت‌های دنیا به دشمنانش داده است، دراز نمی‌کردند و دنیای آنان در نظرشان، کمتر (پست‌تر) از آن چیزهایی می‌شد که در زیر پایشان قرار می‌دهند.

از امام سجّاد علیه‌السلام سؤال شد:

أَيُّ الاعمَالِ أفضَلُ عِندَ اللهِ عَزَّوَ جَلَّ؟ فَقَالَ: «مَا مِن عَمَلٍ بَعدَ مَعرِفَةِ اللهِ جَلَّ وَ عَزَّوَ مَعرِفَةِ رَسُولِهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله أفضَلَ مِن بُغضِ الدُّنيَا... [2]؛

بهترین اعمال نزد خداوند عزّوجلّ چیست؟

فرمود: «هیچ عملی بعد از معرفت خداوند عزّوجلّ و معرفت رسولش صلی‌الله‌علیه‌وآله بهتر از بغض دنیا نیست... .»

از امام رضا علیه‌السلام منقول است:

أنَّ أفضَلَ الفَرَائِضِ ـ بَعدَ مَعرِفَةِ اللهِ جَلَّ وَ عَزَّ ـ الصَّلاةُ الخَمسُ[3]؛

بهترین فرائض ـ بعد از معرفت خدای عزّوجلّ ـ نمازهای پنجگانه است.

---

۱. **الکافی**، ج۸، ص۲۴۷.
۲. **الکافی**، ج۲، ص ۱۳۰و۳۱۷.
۳. **مستدرک الوسائل**، ج۳، ص۴۳ ؛ **بحارالانوار**، ج۸۰، ص۲۰.

از امام صادق علیه‌السلام پرسیدند:

أَيُّ الأعمَالِ أَحَبُّ إِلَى اللهِ تَعَالَى بَعدَ مَعرِفَتِهِ؟ فَقَالَ: «إِدخَالُ السُّرُورِ عَلَى الْمُؤمِنِ»[1]؛

خداوند، کدامین عمل را بعد از معرفت خود، بیشتر دوست دارد؟

فرمود: «شادی بخشیدن به مؤمن».

امام زین‌العابدین علیه‌السلام می‌فرماید:

مَا مِن شَيءٍ أَحَبَّ إِلَى اللهِ بَعدَ مَعرِفَتِهِ مِن عِفَّةِ بَطنٍ وَ فَرج[2]؛

خداوند، بعد از معرفتش، عملی را بیش از نگهداری شکم و شهوت دوست ندارد.

امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید:

ذِروَةُ الأمرِ وَ سَنامُهُ وَ مِفتاحُهُ وَ بَابُ الأشيَاءِ وَ رِضَا الرَّحمانِ تَبَارَکَ وَ تَعَالَى، الطَّاعَةُ لِلإمَامِ بَعدَ مَعرِفَتِه[3]؛

بلندای امر و قلّه و کلید آن و باب اشیا و خشنودی خدای رحمان، اطاعت از امام بعد از معرفت اوست.

در صورتی این روایت در موضوع بحث ما داخل خواهد بود که مرجع ضمیر در «بعد معرفته»، خدای تعالی باشد، نه امام و حال آنکه، هردو حالت، محتمل است.

مرحوم ملّا صالح مازندرانی مرجع ضمیر را خداوند متعال قرار داده و می‌نویسد:

و إنّما قال: «بعد معرفته» للتنبيه على أنّ أصل معرفته تعالى أفضل منها، كيف لا و هي أصل لها؟ و إن كان كمال المعرفة إنّما يحصل بها. و بالجملة نظام الطاعة موقوف على أصل المعرفة. و كمال المعرفة موقوف على نظام الطاعة[4]؛

امام علیه‌السلام با گفتن «**بعد معرفته**»، یادآوری کرده است که اصل معرفت خداوند متعال از اطاعت امام برتر است. چگونه برتر نباشد؟ در حالی‌که معرفت، اصل اطاعت

---

۱. **مستدرک الوسائل**، ج۱۲، ص۴۰۰.
۲. **تحف العقول**، ص۲۸۲؛ **بحارالانوار**، ج۷۵، ص۱۴۱.
۳. **الکافی**، ج۱، ص۱۸۵.
۴. **شرح اصول کافی**، ج۵، ص۱۸۱.

است؛ اگرچه کمال معرفت به اطاعت حاصل می‌شود. خلاصه اینکه نظام اطاعت به اصل معرفت وابسته است و کمال معرفت، بر نظام اطاعت متوقّف است.

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

وَجَدتُ عِلمَ النَّاسِ كُلَّهُ فِي أربَعٍ: أوَّلُهَا أن تَعرِفَ رَبَّکَ، وَ الثَّانِي أن تَعرِفَ مَا صَنَعَ بِکَ وَ الثَّالِثُ أن تَعرِفَ مَا أَرَادَ مِنکَ وَ الرَّابِعُ أَن تَعرِفَ مَا يُخرِجُکَ مِن دِينِک.[1]

علم مردم را در چهار چیز یافتم: اوّل آنها این است که پروردگارت را بشناسی. دوم آنکه بدانی که پروردگارت با تو چه کرده است. سوم آنکه بدانی از تو چه می‌خواهد. چهارم آنکه بدانی چه چیزی تو را از دینت بیرون می‌کند.

ممکن است این حدیث در نگاه نخست با روایات فعل‌الله بودن معرفت و عدم تکلیف انسان بدان منافات داشته باشد؛ ولی با دقّت در آن معلوم می‌شود که معرفت در این روایت نیز ـ مانند روایات پیشین ـ به معنای دوم آن ناظر است؛ یعنی: تصدیق خدا و ایمان به او، تصدیق نعمت‌هایی که خدای تعالی در هیکل انسانی تو قرار داده است و ایمان به آنها، تصدیق آنچه از تو می‌خواهد و ایمان بدانها، و شناخت آنچه تو را از دین و مسیر الاهی خارج می‌کند.

خلاصه اینکه، روایاتی که در ابتدا با مدّعای این گفتار (دلالت آیات و روایات بر فعل خدا بودن معرفت) مخالف به نظر می‌آمد، با دید نهایی و دقّت نظر معلوم شد که هیچ تعارض و تخالفی با آنها ندارند، بلکه در حقیقت، بر معنای دیگری از معرفت دلالت دارند که عین عمل یا همراه عمل است. این، امری متعارف در عرف تفاهم و تخاطب است. در اجتماع انسانی، کسی را که براساس معرفت و آگاهی خویش عمل نکند، جاهل و بی‌معرفت خوانند و کسی که حرمت و شأن اشخاص را رعایت کند و با آنان رفتاری متناسب با شخصیّتشان داشته باشد، با معرفت نامند. این بدان جهت است که فعل و رفتار انسان، نشان از معرفت و بینش او دارد و پیوند محکمی میان معرفت و عمل وجود دارد. روایات مورد بحث نیز به این نکته اشاره کرده، معرفت را برپایهٔ عمل نهاده‌اند؛ یعنی تذکّر می‌دهند که معرفت در حقیقت، همان عمل است و اگر عمل نباشد، معرفتی در کار نیست.

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص۵۰ ؛ **معانی الأخبار**، ص۳۹۴؛ **الخصال**، ج۱، ص۲۳۹؛ **المحاسن**، ج۱، ص۳۶۵.

۵. حلّ تعارض ظاهری

ممکن است گفته شود: این روایات به روشنی دلالت دارد بر اینکه معرفت، فعل انسان است.

در پاسخ می‌گوییم: این تصوّر برای کسی پیش می‌آید که این روایات را به تنهایی مورد توجّه قرار دهد؛ پس باید در کنار اینها به روایات دیگر نیز توجّه کند؛ مانند روایاتی که به صراحت، معرفت را فعل خدا می‌شمارد؛ روایات معرفة‌الله بالله؛ روایات فطری بودن معرفت خدا که بعداً ذکر خواهد شد و نیز روایات عجز قوای ادراکی بشر از معرفت خداوند متعال.

در این صورت، به نظر نمی‌رسد این ظهور برای او روشن و بدون هیچ گونه تردید و شبهه بوده باشد. چنین شخصی چاره‌ای ندارد جز اینکه یکی از دو کار را انجام دهد: یا از صراحت روایات فراوانی که معرفت خدا را فعل خدا و فطری می‌شمارند، رفع ید کند یا از ظهور این روایات، که دلالت می‌کنند که معرفت، فعل انسان است، دست بردارد.

امّا با توجّه به اینکه در روایات گروه اوّل تصریح شده است که معرفت خدا تنها فعل خداست، و نیز روایات فراوان دیگری که بیان می‌کنند در خدا تفکّر نکنید، و نیز گروه دیگری از روایات که دلالت می‌کند بر اینکه خدا معقول نمی‌شود و قوای ادراکی از درک خدای تعالی ناتوان و عاجزند، و نیز روایاتی که در باب معرفة‌الله بالله آمده است و در آنها یادآوری شده است که کسی که گمان کند می‌تواند خدا را به غیرخدا بشناسد، مشرک است، همهٔ اینها ما را به این نتیجه می‌رساند که امر اوّل، بسیار محکم، قطعی و غیرقابل چشم‌پوشی است. از سوی دیگر اگر انسان به وجدان خویش نیز مراجعه کند، می‌یابد که شناخت خدا از توانایی او خارج است.

بنابراین، جز رفع ید از ظهور گروه دوم روایات چاره‌ای نیست و چون در احادیث برای این امر قرینه وجود دارد، راه حل آن است که برای این روایات معنایی پیدا کنیم که با روایات گروه اوّل تنافی نداشته باشد.

قرینه‌ای که در احادیث برای این امر وجود دارد، این است که معرفت در احادیث به دو

معنا به‌کار رفته است: گاه معرفت به معنای شناخت خدا که فعل خداست، مطرح شده است و گاهی به معنای تصدیق، ایمان، تسلیم و شکر آمده است. اگر معرفت در گروه دوم را بر معنای دوم حمل کنیم، تعارض احادیث برطرف خواهد شد. در اینجا به برخی از احادیثی که در آنها معرفت به معنای تصدیق، تسلیم و ایمان آمده است، اشاره می‌شود.

در **فقه الرضا** آمده است:

أَروِي أَنَّ المَعرِفَةَ التَّصدِيقُ وَ التَّسلِيمُ وَ الإخلاصُ فِي السِّرِّ وَ العَلانِيَة. وَ أروِي أَنَّ حَقَّ المَعرِفَةِ أَن يُطِيعَ وَ لا يعصِيَ وَ يَشكُرَ وَ لا يَكفُرَ[1]؛

روایت می‌کنم که معرفت، تصدیق و تسلیم و اخلاص در نهان و آشکار است و روایت می‌کنم که حقّ معرفت آن است که اطاعت کند، نه نافرمانی و شکر گزارد، نه کفران.

در اینجا تصریح شده است که معرفت، همان تصدیق، تسلیم و اخلاص است. با این روایت روشن می‌شود که معرفت در روایات اهل بیت علیهم‌السلام در معنای دیگری غیر از فعل الله بودن نیز به‌کار رفته است.

همچنین در تفسیر آیهٔ **﴿وَ لِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلى ما هَداكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾**[2] وارد شده است که فرمود:

الشُّكرُ المَعرِفَة.

و در آیهٔ **﴿وَ لا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ وَ إِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾**[3] وارد شده است:

الكُفرُ هَاهُنَا: الخِلافُ وَ الشُّكرُ: الوَلايَةُ وَ المَعرِفَةُ.[4]

در این حدیث، شکر ـ که فعل بندگان است ـ به معرفت تفسیر شده است. علاوه بر این، به نظر می‌رسد روایتی که در رابطهٔ عمل و معرفت از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است، در حلّ این مطلب راهگشا باشد. ایشان می‌فرماید:

---

۱. **فقه الرضا** علیه‌السلام، ص ۶۵؛ **بحارالانوار**، ج ۳، ص ۱۴.
۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۸۵.
۳. سورهٔ زمر، آیهٔ ۷.
۴. **المحاسن**، ج ۱، ص ۲۴۶.

لا يَقبَلُ اللهُ عَمَلاً إلا بِمَعرِفَةٍ وَ لا مَعرِفَةَ إلّا بِعَمَلٍ. فَمَن عَرَفَ، دَلَّتهُ المَعرِفَةُ عَلَى العَمَلِ وَ مَن لَم يَعمَل، فَلا مَعرِفَةَ لَهُ. ألا إنَّ الإيمَانَ بَعضُهُ مِن بَعضٍ[1]؛

خداوند، هیچ عملی را بدون معرفت نمی‌پذیرد و همیشه معرفت با عمل همراه است. کسی که عمل می‌کند، معرفت او را به عمل رهنمون می‌شود و آن‌که عمل نمی‌کند، معرفتی برای او نیست. آگاه باشید که بعضی از ایمان، از بعض دیگر است.

در این حدیث شریف، معرفتی که عمل به دنبال نداشته باشد، معرفت به حساب نیامده است. این حدیث نیز معرفت را امری می‌داند که هیچ‌گاه از عمل جدا نمی‌شود و اگر عمل در کار نباشد، معرفتی نیز در کار نیست. معرفت ابتدایی که از ناحیهٔ خداوند متعال و به فعل او به انسان عطا می‌شود، چنین خصوصیتی را ندارد که حتماً عمل به دنبال داشته باشد، بلکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿**إِنّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمّا شاكِراً وَ إِمّا كَفُوراً**﴾. این آیه به روشنی دلالت دارد بر اینکه هدایت بر همگان ـ اعم از کفّار و مؤمنان ـ از ناحیهٔ خدای تعالی به انجام رسیده است. در این میان، بندگان اختیار دارند که به راه راست روند یا از راه خدا دوری گزینند.

پس معلوم می‌شود کمال آن معرفت و شأن آن، این است که انسان بدان ترتیب اثر دهد و رفتار خویش را با آن هماهنگ کند و نفی معرفت از کسی که رفتار متناسب با آن ندارد، در حقیقت، نفی اصل وجود معرفت نیست، بلکه نفی عدم رعایت شأن و جایگاه آن معرفت است.

در روایات دیگری نیز معرفت به معنای تصدیق، ایمان و تسلیم به کار رفته است؛ برای نمونه، تعدادی از این روایات نقل می‌شود:

ابوحمزه می‌گوید: امام باقر علیه‌السلام فرمود:

«**إنَّمَا يَعبُدُ اللهَ مَن يَعرِفُ اللهَ؛ فَأَمَّا مَنْ لا يَعْرِفُ اللهَ، فَإنَّمَا يَعبُدُهُ هَكَذَا ضَلالا. قُلتُ: جُعِلتُ فِدَاكَ! فَمَا مَعرِفَةُ اللهِ؟ قَالَ: تَصدِيقُ اللهِ عَزَّوَجَلَّ وَ تَصدِيقُ رَسُولِهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله وَ مُوَالاةُ عَلِيٍّ علیه‌السلام وَ الإئتِمامُ بِه وَ بِأئِمَّةِ الهُدَىٰ علیهم‌السلام وَ البَرَاءَةُ إلَى اللهِ عَزَّوَجَلَّ مِن عَدُوِّهِم. هَكَذَا**

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص۴۴؛ **المحاسن**، ج۱، ص۳۱۵؛ **تحف العقول**، ص۲۹۴.

يُعرَفُ اللهُ عَزَّوَجَلَّ.»[۱]؛

تنها کسی خدا را عبادت می‌کند که او را شناخته باشد؛ امّا کسی که خدا را نشناخته باشد، خدا را این‌گونه .از سر گمراهی .عبادت می‌کند [یعنی همچون مخالفان].

پرسیدم: معرفت خدا به چه معناست؟

فرمود: تصدیق خدای عزّوجلّ، تصدیق رسولش صلی‌الله‌علیه‌وآله، پذیرش ولایت علی علیه‌السلام، اقتدا به ائمّهٔ هدی علیهم‌السلام و برائت از دشمنانشان به خداوند عزیز. معرفت خدای عزّوجلّ به همین‌صورت است.

در این حدیث شریف، تصدیق الوهیت خدا، رسالت رسول خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله، ولایت امیر المؤمنین علی علیه‌السلام و اقتدا به ایشان و ائمّهٔ هدی علیهم‌السلام، معرفت خدا به حساب آمده است. بدیهی است که این معرفت، فعل بندگان است، نه فعل خداوند متعال.

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

الإمَامُ عَلَمٌ فيما بَينَ اللهِ عَزَّوَجَلَّ وَ بَينَ خَلقِهِ. فَمَن عَرَفَهُ كَانَ مُومِناً وَ مَن أَنكَرَهُ كَانَ كَافِراً[۲]؛

امام، رابطی است میان خدای عزیز و آفریدگانش. کسی که امام را بشناسد، مؤمن است و آن‌که او را انکار کند، کافر است.

در این حدیث، معرفت در مقابل انکار به کار رفته است. این ترکیب دلالت دارد بر اینکه مراد از معرفت، شناخت و آگاهی نیست، بلکه ایمان و تصدیق است.

آن امام همام در روایت دیگری نیز از این ترکیب استفاده می‌کند. حضرتش در بیان لشکریان عقل و جهل، معرفت را در مقابل انکار قرار داده، می‌فرماید:

المَعرِفَةُ وَ ضِدَّهَا الإنكَار.[۳]

در حدیثی دیگر آمده است:

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص۱۸۰.
۲. **کمال الدین**، ج۲، ص۴۱۲؛ **بحارالانوار**، ج۲۳، ص۸۸.
۳. **الکافی**، ج۱، ص۲۲.

لا يُعذَرُ النَّاسُ بِجَهَالَتِنَا. مَن عَرَفَنَا كَانَ مُومِناً وَ مَن أَنكَرَنَا كَانَ كَافِراً وَ مَن لَم يَعرِفنَا وَ لَم يُنكِرنَا، كَانَ ضَالّاً[1]؛

مردم در جهل به ما معذور نیستند. کسی که ما را بشناسد، مؤمن است و آن‌که ما را انکار کند، کافر است و آن‌که ما را نمی‌شناسد و انکار]نیز[نمی‌کند، گم است.

بدیهی است که انکار، بر معرفت به معنای شناخت، متوقّف است؛ زیرا انسان نمی‌تواند چیزی را انکار کند که نمی‌شناسد. بنابراین، انکار نمی‌تواند مقابل معرفت به معنای شناخت باشد. ناگزیر، در این حدیث نیز مانند احادیث دیگر، مراد از معرفت، ایمان و تصدیق بعد از شناخت است.

فعل خدا بودن معرفت و هدایت، در دیدگاه دانشمندان شیعه

به عقیدهٔ بیشتر متکلّمان و صاحب‌نظران متقدّم، معرفت خداوند متعال نظری و اکتسابی است. البتّه برخی از آنان عقیده دارند که معرفت خداوند متعال، فعل مستقیم خداست، نه محصول درک عقلی انسان. بیشتر متأخّران بر این باورند که معرفت خدای تعالی، بدیهی ضروری است، نه اکتسابی و نظری؛ در نتیجه به اقامهٔ برهان نیازی ندارد. در این گفتار برآنیم که نظرهای برخی از عالمان بزرگ شیعی در اعصار مختلف را نقل، نقد و بررسی کنیم.

۱. ابو اسحاق ابراهیم نوبختی رحمه‌الله علیه (م قرن ۴هـ. ق.)

نوبختی گوید:

على العبد نِعَم جَمَّة، فلا بدّ من أن يعرف المنعم فيشكره. و لا طريق إلى هذه المعرفة إلّا النظر[2]؛

نعمت‌های زیادی به بنده عطا شده است؛ پس لازم است صاحب نعمت خویش را بشناسد و وی را سپاس‌گزارد و راهی برای معرفت او جز نظر وجود ندارد.

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص۱۸۷؛ **بحارالانوار**، ج۳۲، ص۳۲۵.
۲. **الیاقوت**، ص۲۷.

مرحوم علّامهٔ حلّی در کتاب **انوار الملکوت** ـ که آن را در شرح کتاب **یاقوت** نگاشته است ـ در توضیح این عبارت می‌نویسد:

پس این دلیل (دلیل مصنّف بر وجوب نظر)، بر این مقدمات سه‌گانه استوار شده است:

مقدمهٔ اوّل اینکه معرفت خدا واجب است. زیرا شکر او واجب است و شکر منعم جز به معرفت او تمام نمی‌گردد امّا وجوب شکر بدان جهت است که نعمت‌های او به بنده بیش از حد شمارش است؛ و شکر صاحب نعمت ضرورتاً واجب است و چون شکر صاحب نعمت، جز به معرفت او تمام نمی‌شود پس معرفت او نیز ضروری است... .

دوم اینکه معرفت خدای تعالی جز از طریق نظر حاصل نمی‌شود. این مقدّمه هم روشن است و نیازی به استدلال ندارد؛ زیرا قطعاً معرفت، ضروری نیست، بلکه نظری است و در نظریّات، راهی جز نظر وجود ندارد؛ زیرا همهٔ عقلا همه در دوره‌ها و مکان‌ها در رسیدن به مقاصد مجهول، به نظر تمسّک می‌کنند و اگر طریق دیگری وجود داشت، حتماً به آن رو می‌آوردند.[۱]

علّامه در معنای نظر می‌گوید:

إنّ النظر ترتیب أُمور ذهنیّة لیتأدّی بها إلی أمر آخر[۲]؛

نظر، عبارت است از ترتیب یک عدّه امور ذهنی، برای رسیدن به امر دیگر.

۲. شیخ مفید رحمه‌الله (م۴۱۳هـ.ق)

مرحوم شیخ مفید می‌نویسد:

إنّ المعرفة بالله تعالی اکتساب و کذلک المعرفة بأنبیائه و کلّ غائب. و أنّه لایجوز الاضطرار إلی معرفة شیء ممّا ذکرناه[۳]؛

شناخت خدا اکتسابی است. معرفت پیامبران و هر امر غایب دیگری نیز چنین است و اضطرار به شناخت هیچ‌یک از آنچه ذکر شد، امکان ندارد.

---

۱. **انوار الملکوت**، ص۴.

۲. **انوار الملکوت**، ص۳.

۳. **اوائل المقالات**، ص۶۱ (**مصنّفات شیخ مفید**، جلد۴).

مرحوم شیخ مفید، دلیل عدم امکان ضروری بودن معرفت خدا، پیامبران و امور غایبِ دیگر را نیاورده است. به نظر می‌رسد دلیل این امر، همان اتّفاق عقلا باشد که مرحوم علّامه در شرح عبارت مرحوم ابواسحاق ابراهیم نوبختی تذکّر داده است.

۳. سیّد مرتضی رحمه‌الله علیه (م۴۳۶هـ.ق)

مرحوم سید مرتضی در این باره می‌نویسد:

إنّ النبيّ صلی‌الله‌علیه‌وآله أو الإمام لايجوز أن يخلق عارفاً بالله تعالى و أحواله و صفاته؛ لأنّ المعرفة ليست ضروريّة، بل مكتسبة بالأدلّة. فلابدّ من أحوال يكون غير عارف، ثمّ تجدّد له المعرفة، إلّا أنّا نقول: إنّ المعرفة لا يجوز أن تحصل إلى النبيّ أو الإمام إلّا في أقصر زمان يمكن حصولها فيه؛ لأنّ المعصية لاتجوز عليه قبل النبوّة أو الإمامة؛ كما لاتجوز عليه بعدها.

و قد روي أنّ إبراهيم عليه‌السلام ولد في مغارة و أنّه ما كان رأى السماء، ثمّ تجدّدت رؤيته لها، فلمّا رأى ما لا تعهّده و لا تعرفه من النجم و لم يره متجدّد الطلوع، بل رآه طالعاً ثابتاً في مكانه من غير أن يشاهده غير طالع ثمّ طالعاً؛ فقال فرضاً و تقديراً على ما ذكرناه: «هذا ربّي». فلمّا أفل و استدلّ بالأُفول على الحدوث، علم أنّه لايجوز أن يكون إلهاً[1]؛

ممکن نیست پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله یا امام در حالی به دنیا بیایند که به خدا و افعال و اوصافش نیز عارف باشند؛ زیرا معرفت به واسطهٔ ادّله کسب می‌شود، نه اینکه ضروری باشد. پس ناگزیر، پیامبر و امام نیز مدّتی معرفت خدا را نداشته‌اند و سپس به معرفت او نایل شده‌اند. البتّه در مورد امام و پیامبر، رسیدن به معرفت باید در کوتاه‌ترین زمان، حاصل شود؛ زیرا پیش از نبوّت و امامت .همانند پس از آن .معصیت بر آنان روا نیست.

روایت شده است که ابراهیم علیه‌السلام در غاری متولّد شده بود، و آسمان را ندیده بود. آن‌گاه بیرون آمد و آسمان را دید و ستارگانی مشاهده کرد که تا آن‌روز، معرفتی به آنها نداشت. وقتی بیرون آمد، ستارگان را در حال طلوع، ثابت دید، بدون اینکه از حدوث طلوع آنها اطّلاعی داشته باشد. در این وضعیّت گفت: «این خدای من

---

۱. **رسائل الشريف المرتضى**، ج۱، ص۴۱۲.

است». آن‌گاه که غروب کرد و حضرتش با غروب آن به حدوث آن استدلال کرد، دانست ممکن نیست که آن، خدا باشد.

مرحوم سید مرتضی در کتاب دیگر خود نیز تصریح می‌کند که تنها راه انحصاری معرفت خداوند متعال، نظر و فکر است:

إنّ أوّل فعل مقصود لایخلوالعاقل من وجوبه علیه، النظرفي طریق معرفة الله تعالی. فأمّا جهة وجوب هذا النظر، هوأن یتوصّل به إلی معرفة الله تعالی؛ فإنّه لاطریق سواه؛ لأنّه لیس بمعلوم ضرورة، لاختلاف العقلاء فیه. و لایمکن أن یعلم تعالی من جهة السمع؛ لأنّ العلم بصحّة السمع فرع علی معرفته تعالی؛ فلایصحّ أن یعلم به؛ فلم یبق بعد ذلک إلّا أنّ طریق معرفته تعالی النظرالّذي ذکرناه[1]؛

نخستین فعل قصدی که بر هر عاقلی واجب است، نظر و فکر در طریق معرفت خدای تعالی است. وجوب نظر، بدان جهت است که آن، طریق رسیدن به معرفت خدای سبحان است؛ زیرا معرفت خدا را طریقی جز نظر نیست؛ چون معرفت خدای امری ضروری و بدیهی نیست. دلیل بر عدم ضروری بودن آن، اختلاف عقلا در معرفت خداست. معرفت از طریق نقل نیز امکان ندارد؛ زیرا اعتبار نقل وابسته به معرفت خدای تعالی است؛ پس امکان ندارد که معرفت خدا از طریق نقل حاصل شود. بنابراین راهی برای معرفت جز نظر و فکر که ذکر کردیم، وجود ندارد.

بیشتر متکلّمان امامیه ـ همانند سید مرتضی و شیخ مفید ـ بر این باورند که معرفت خداوند متعال، امری نظری و اکتسابی است، نه بدیهی و ضروری؛ لذا انسان برای رسیدن به معرفت خداوند متعال، یا باید طریق فکر و نظر را پیماید، یا از طریق نقل، تعبّد و تقلید صحیح، آن را کسب کند. از آنجا که اعتبار راه نقلی، تعبّد و تقلید صحیح، با وجود معرفت خداوند متعال میسّر می‌شود، پس نمی‌توان آن را طریق معرفت خدا قرار داد.

بنابراین، برای رسیدن به معرفت خدای تعالی حتماً باید راه تفکّر، نظر و استدلال طی شود؛ امّا پیمودن این راه، بدون داشتن علم و آگاهی از موجودات و مخلوقات، و ترتیب

---

۱. **شرح جمل العلم و العمل**، ص۱۲۵.

مقدّمات صحیح استدلال، امکان ندارد. پس کسی که می‌خواهد از این طریق به معرفت برسد، باید زمانی از عمر خویش را بدون داشتن معرفت خدای خویش بگذراند.

بدیهی است در این جهت، فرقی میان هیچ‌یک از انسان‌ها وجود ندارد و استدلال برای همگان، ضروری است. البتّه نه بدان معنا که همهٔ انسان‌ها از این جهت در یک سطح باشند؛ چرا که برخی از آنان زودتر به آن دست می‌یابند و برخی دیرتر. امّا از آنجا که پیامبران و اوصیای آنان نباید هیچ لحظه‌ای از عمرشان را بدون معرفت خداوند متعال بگذرانند، پس ناچار باید زمان رسیدن آنان به این معرفت، بسیار کوتاه باشد.

به‌نظر می‌رسد این سخن در مورد پیامبران و اوصیا به سید مرتضی اختصاص نداشته باشد، بلکه در حقیقت، بر مبنای نظری بودن معرفت خدای تعالی استوار شده است. پس در این جهت، تمام متکلّمانی که با وی در این مبنا هم‌عقیده‌اند، باید اشتراک نظر داشته باشند. اگر معرفت خدا امر نظری و اکتسابی باشد و فقط از راه فکر، تأمّل و ترتیب صغری و کبری بعد از معرفت به موضوع، محمول و راه‌های صحیح انتاج آنها بتوان به آن رسید، در این جهت، فرقی میان پیامبر و غیر پیامبر نخواهد بود. بر این اساس، در مورد پیامبران و اوصیا، تنها می‌توان کوتاه کردن زمان فکر و نظر را افزود امّا فقدانِ معرفت در آن زمان اندک برای پیامبران و اوصیا نیز، امری نیست که بتوان به سادگی از کنار آن گذشت.

این مشکل برای چند گروه پیش نمی‌آید: اوّل، کسی که معرفت خدا را امری ضروری و بدیهی می‌شمارد. دوم، کسی که معرفت خدا را فعل خدا و فضل و عطای او می‌داند و برای رسیدن به معرفت، نیازی به فکر، استدلال و نظر نمی‌بیند.

نظری و اکتسابی بودن معرفت، نه با جریان حضرت عیسی علیه‌السلام ـ که در بدو تولد، ادّعای نبوّت کرد و کلمات حکمت‌آمیز گفت ـ قابل جمع است و نه با روایاتی که بیان می‌کنند معصومان در رحم مادر ذکر خدا می‌گفتند. ظاهراً به دلیل همین امر، مبنا و نظریهٔ اکتساب، به تدریج در میان عالمان دینی از میان رفته است و بیشتر متکلّمان و فقهای معاصر، به ضروری و بدیهی ـ بلکه فطری بودن ـ معرفت خدا قائل شده‌اند.

حتّی در باب تقلید در اصول دین، نظرهای متفاوتی دیده می‌شود. قاطبهٔ فقهای معاصر، در اصول دین، علم را واجب می‌دانند، بدون اینکه به منشأ آن اهمّیت دهند؛ یعنی اگر از قرار گرفتن در میان مسلمانان و معاشرت با آنان برای کسی علم حاصل شود، کافی است؛ مثلاً بچّه‌ای که در خانواده‌ای مسلمان بزرگ می‌شود و از اوّل با خدا، توحید، نبوّت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، و معاد، عدل و امامت آشنا می‌شود و از این طریق برایش علم حاصل می‌شود، همان کافی است و استدلال و نظر برای وی ضرورت ندارد. بلکه برخی معتقدند اگر مسلمانی به جهت اطمینان به برخی از عالمان دینی، از گفتهٔ آنها برایش علم حاصل شود، در حقیقت، خود این نیز برهان و استدلال است.

این نظرها می‌رساند که استدلال و نظر ـ که در زمان متقدّمان، تنها راه انحصاری علم و معرفت به شمار می‌آمده است ـ در میان متأخّران از بین رفته است و فقط لازم است عقاید در اصول دین، بر علم استوار شوند.[1]

۴. ابوالصلاح حلبی رحمة الله علیه (م ۴۴۷هـ.ق)

ابوالصلاح پس از ذکر وجوب معرفت و بیان طریق آن می‌نویسد:

> **فإذا وجبت المعرفة للوجه الّذي ذكرناه و لم يكن لها سبب إلّا النظر، وجب كونه أوّل الأفعال الواجبة، لعموم العلم لكلّ عاقل بوجوب ما لايتمّ الواجب إلّا به**[2]؛
>
> آن‌گاه که معرفت به دلیل یادشده واجب شد و طریقی جز نظر برای رسیدن به معرفت وجود نداشت، ثابت می‌شود که نظر، نخستین فعل واجب است؛ چون هر عاقلی می‌داند که مقدّمهٔ واجب، واجب است.

۵. ابوالفتح کراجکی رحمة الله علیه (م ۴۴۹هـ.ق)

وی نخستین واجب را نظر می‌داند که به معرفت منجر می‌گردد. سپس چند پرسش و پاسخ به شرح زیر می‌آورد:

---

۱. درادامه، دراین باره به تفصیل، بحث خواهد شد.

۲. **الکافی فی الفقه**، ص۳۹.

فإن قال: لم زعمت ذلک؟

فقل: لأنّه سبحانه قد أوجب معرفته. و لا سبيل إلى معرفته إلّا بالنظر في الأدلّة المؤدّية إليها.

فإن قال: فإذا كان المعرفة بالله عزّوجلّ لاتدرک إلّا بالنظر، فقد حصل المقلّد غير عارف بالله.

فقل: هو ذاک[1]؛

اگر کسی بگوید: چرا نظر را نخستین واجب می‌دانی؟

بگو: زیرا خدای متعال معرفت خویش را واجب کرده است و راهی به معرفت خدا جز نظر در ادلّه‌ای که به معرفت می‌رسانند، وجود ندارد.

اگر بگوید: اگر راه معرفت خداوند متعال در نظر منحصر باشد، پس مقلّد باید به خدا معرفتی نداشته باشد.

بگو: همین طور است [یعنی مقلّد به خدا جاهل است].

۶. شیخ طوسی رحمه‌الله (م ۴۶۰هـ.ق)

مرحوم شیخ طوسی، معرفت خداوند متعال را بر هر مکلّفی واجب می‌داند:

معرفة الله تعالى واجبة على كلّ مكلّف[2]؛

معرفت خدای تعالی بر هر مکلّفی واجب است.

وی نیز معرفت را در فکر و نظر منحصر می‌داند.

لمّا كانت معرفته لايوصل إليها إلّا بالنظر، وجب النظر[3]؛

از آنجا که معرفت خدای تعالی جز به نظر حاصل نشود، پس نظر واجب می‌شود.

نیز در تعریف نظر می‌گوید:

النظر هو الفكر... و الفكر هو التأمّل في الشيء المفكّر فيه و التمثيل بينه و بين غيره[4]؛

---

۱. **کنز الفوائد**، ص۹۸.
۲. **الاقتصاد**، ص۹۹.
۳. **الاقتصاد**، ص۱۰۰.
۴. **الاقتصاد**، ص۹۳.

نظر، همان فکر است... و فکر، تأمّل کردن در شیء مورد نظر و تمثیل بین آن با غیر آن است.

۷. محقّق حلّی رحمه‌الله (م۶۷۶هـ.ق)

ایشان در تعریف نظر و دلیل می‌گوید:

فهو ترتیب علوم أو ظنون ترتیباً صحیحاً، لیتوصّل به إلی علم أو ظنّ. و الدلیل هو ما النظر الصحیح فیه یفضي إلی العلم.

نظر، ترتیب صحیح علوم یا ظنون برای رسیدن به علم یا ظنّ است و دلیل، چیزی است که نظر صحیح در آن به علم می‌انجامد.

سپس دو دلیل برای وجوب نظر، ذکر می‌کند و در دلیل دوم می‌گوید:

أنّ معرفة الله واجبة و لایمکن تحصیلها إلّا بالنظر. و کلّ ما لایتمّ الواجب إلّا به، فهو واجب.

معرفت خدا واجب است و جز با نظر به دست نمی‌آید و مقدّمهٔ واجب نیز واجب است.

آن‌گاه دلیل بر وجوب معرفت را دفع ضرری شمرده است که از تهدیدات الاهی سرچشمه می‌گیرد. همچنین، طریق معرفت خداوند متعال را در نظر منحصر می‌داند:

و أمّا أنّه لایمکن تحصیلها إلّا بالنظر؛ فلأنّ المعارف: إمّا ضروریّة، و هو ما لایمکن العاقل دفعه عن نفسه و یکون من فعل الله في المکلّف. و إمّا کسبیّة و هو ما لایحصل إلّا بالنظر. و المعارف الإلهیّة لیست من قبیل الأوّل؛ لأنّا نراجع أنفسنا فلانری العلم یحصل بها علی ذلک الوجه؛ فتعیّن أن یکون کسبیّة[1]؛

این معرفت جز به نظر حاصل نمی‌شود؛ بدان دلیل که معارف یا ضروری است یا کسبی. معارف ضروری چنان است که عاقل نمی‌تواند آنها را از خود دفع کند و خداوند آنها را به فعل خود در مکلّف پدید می‌آورد. امّا معارف کسبی جز با نظر حاصل نمی‌شوند. معارف الاهی از قسم اوّل نیست؛ زیرا ما وقتی به خودمان رجوع می‌کنیم، معارف الاهی را ضروری نمی‌بینیم؛ پس معلوم می‌شود که کسبی است.

---

۱. **المسلک فی اصول الدین**، ص۹۷- ۹۸.

۸. میثم بن علی بن میثم بحرانی رحمه‌الله (م ۶۹۹هـ.ق)

ابن‌میثم، نظر را بدین صورت تعریف می‌کند:

النظر عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب إلى مبادئه الّتي يحصل منها طالباً لها، ثمّ منها إلى المطلوب؛

نظر، یعنی انتقال ذهن از مطلوب به مبادی برای رسیدن به مطلوب که از طریق آن مبادی حاصل می‌شود و آنگاه، از مبادی به خود مطلوب.

به نظر ابن‌میثم، اگر مطلوب امکان عالم باشد، نظر برای تحصیل آن، یعنی انتقال ذهن از آن به مقدّمات دلیل با تمام اجزای آن و کیفیت ترتیب آنها. خود این امر، مستلزم انتقال به نتیجه است که ما از آن به مطلوب تعبیر کردیم.

ایشان مباحثی را دربارهٔ نظر و استدلال طرح می‌کند و در بحث ششم می‌نویسد:

شرط وجود النظر أن لايكون الناظر عالماً بالمطلوب؛ لأنّ ذلک يكون تحصيلاً للحاصل، و أن لايكون جاهلاً به جهلاً بسيطاً مطلقاً؛ لأنّ نفسه تكون إذن غافلة عنه من كلّ وجه فيمتنع طلبه، و أن لايكون جاهلاً به جهلاً مركّباً؛ لأنّ ذلک يمنعه عن الطلب. بل يكون عالماً به باعتبار ما، فيتنبّه من ذلک الاعتبار لطلب القدر المجهول منه؛

وجود نظر، چند شرط دارد: ۱) ناظر، ابتدا علم به مطلوب نداشته باشد؛ چون بدون این شرط، تحصیل حاصل خواهد بود. ۲) نباید به آن جهل بسیط و مطلق داشته باشد؛ زیرا در این صورت، از مطلوب به طور کلّی غافل خواهد بود و طلب مغفول مطلق، محال است. ۳) نباید به آن جهل مرکّب داشته باشد؛ زیرا در این صورت نیز طلب آن محال خواهد بود. بلکه لازم است به اعتباری علم به آن داشته باشد تا از آن طریق، نسبت به مجهول، متنبّه گردد.

وی پس از آن در بحث هفتم می‌گوید:

النظر في معرفة الله تعالى واجب عقلاً؛

نظر در معرفت خدا عقلاً واجب است.

و در بیان علّت آن می‌گوید: نظر، شرط دستیابی به معرفت خدای تعالی است و معرفت خدای تعالی واجب است؛ پس نظر واجب است.

سپس ثابت می‌کند که معرفت خداوند متعال، مشروط به نظر است و تصریح می‌کند که معرفت خداوند متعال، از امور کسبی است، نه ضروری و برای اکتساب آن چاره‌ای جز نظر وجود ندارد. آن‌گاه به وجوب معرفت می‌پردازد و آن را از دو راه وجوب دفع ضرر و وجوب شکر منعم اثبات می‌کند.

ایشان پس از این مباحث، به بررسی سه راه دیگر معرفت خداوند متعال، یعنی قول معصوم، الهام و تصفیهٔ دل پرداخته و هر سه راه را مسدود شمرده است.[۱]

۹. علامه حلّی رحمه‌الله (م۷۲۶هـ.ق)

نظر ایشان در این‌باره پیش‌تر ذکر شد.

۱۰. شهید اوّل رحمه‌الله (م۷۸۶هـ.ق)

شیخ شهید رحمه‌الله، وجوب شکر منعم و دفع خوف را یادآور می‌شود، که جز با معرفت تحقّق نمی‌یابد. آن‌گاه می‌نویسد:

> **علم من ذلک وجوب النظر؛ لأنّ المعرفة واجبة و النظر طریق إلیها لیس إلّا ... و من زعم حصول المعرفة بغیر نظر، فهو کمن رام بناءً من غیر آلات و کتابة من دون أدوات**[۲]؛
>
> از این امر، وجوب نظر نیز دانسته می‌شود؛ زیرا معرفت، واجب است و نظر، طریق انحصاری آن است... و کسی که به حصول معرفت، بدون نظر معتقد باشد، مانند کسی است که به ساختن بدون ابزار و کتابت بدون ادوات، عقیده داشته باشد.

۱۱. فاضل مقداد رحمه‌الله (م ۸۲۶هـ.ق)

مرحوم فاضل مقداد، معرفة‌الله را از باب دفع ضرر واجب شمرده است، نه از باب خوف

---

۱. **قواعد المرام**، ص۲۸- ۳۰.

۲. **اربع رسائل کلامیة**، ص۴۷- ۴۸؛ **رسائل الشهید الأوّل**، ص۹۱- ۹۲.

ضرر. به عقیدهٔ او، هر عاقلی وقتی به خود می‌نگرد، می‌بیند نه وجودش از خودش است و نه حیات، شهوت و ادراکاتش و می‌داند کسی که این منافع را در اختیار او نهاده است، این کار را یا برای رساندن نفع کرده، یا برای ضرر رساندن. اگر برای نفع باشد، او منعم است و شکر منعم به ضرورت عقلی، واجب است و شکر، بدون معرفت حاصل نمی‌شود. البتّه انسان با ترک شکر واجب، دچار ضرر خواهد شد. امّا اگر این کار را برای ضرر رساندن کرده باشد، برای دفع ضرر، معرفت وی واجب خواهد بود؛ زیرا جاهل نمی‌داند ضرری را که به او روی آورده است، چگونه دفع کند. وجوب دفع ضرر نیز ضروری و بدیهی است.

فاضل مقداد، تنها طریق معرفت را نظر می‌داند و می‌گوید:

إنّما قلنا إنّ الطريق إلى معرفة الله تعالى النظر؛ لأنّ الطريق الّتي يتوصّل بها إلى معرفة الأشياء إمّا ضرورة أو خبر أو حسّ أو نظر؛

به عقیدهٔ ما، تنها راه معرفت خدا، نظر است؛ از آن رو که دستیابی به معرفت اشیا به یکی از چهار صورت، قابل تصوّر است: ضرورت، اخبار، احساس و نظر.

آن‌گاه، سه مورد اوّل را در مورد خداوند متعال منتفی می‌داند و ثابت می‌کند که راهی جز نظر برای معرفت خداوند متعال وجود ندارد.[1]

۱۲. شهید ثانی رحمه‌الله علیه (م۹۶۶هـ.ق)

شهید ثانی رحمه‌الله علیه ضمن بیان فطری بودن فکر و استدلال و عدم نیاز آن به علم منطق، فکر و استدلال فطری را در ایمان شرعی، کافی می‌داند و ایمان را فطری می‌شمارد. آن‌گاه کیفیت معرفت صانع را بیان می‌کند و توضیح می‌دهد که هر انسانی به علم ضروری می‌داند که خودش، ممکن و حادث است و هر ممکنی به موجد و علّت نیاز دارد. سپس می‌پرسد: شما به جزم و قطع رسیدید که موجد و علّت، همان واجب الوجود است؟ در ادامه، خود به آن پاسخ داده، در پایان می‌نویسد:

و الحاصل أنّ المعتبر في الإيمان الشرعيّ هو الجزم و الإذعان. و له أسباب مختلفة من الإلهام

---

۱. **الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد**، ص۴۹ - ۵۰ ؛ نیز بنگرید به: **ارشاد الطالبین**، ص ۱۱۳ - ۱۱۴.

و الكشف و التعلّم و الاستدلال[۱]؛

خلاصهٔ سخن اینکه معتبر در ایمان شرعی، جزم و اذعان است، که راه‌های مختلف دارد؛ از قبیل الهام، کشف، تعلّم و استدلال.

۱۳. ملاصالح مازندرانی رحمه‌الله علیه (م ۱۰۸۶هـ.ق)

ملّا صالح به تواتر روایاتی اشاره می‌کند که بر اینکه معرفت خداوند متعال، فعل خداست، دلالت دارند. سپس می‌نویسد:

و فيه دلالة بحسب المنطوق و المفهوم على أنّ معرفته تعالى توقيفيّة و أنّ العباد لم يكلّفوا بتحصيلها بالنظر و الاستدلال و أنّ على الله البيان و التعريف أوّلاً في عالم الأرواح بالإلهام و ثانياً في عالم الأجسام بإرسال الرسول و إنزال الكتب و أنّ عليهم قبول ما عرّفهم الله تعالى. فبطل ما ذهب إليه الأشاعرة و المعتزلة و بعض أصحابنا من أنّ معرفته تعالى نظريّة واجبة على العباد و أنّه تعالى كلّفهم بالنظر و الاستدلال فيها[۲]؛

منطوق و مفهوم حدیث بر چند نتیجه دلالت دارد: ۱) معرفت خداوند متعال توقیفی است. ۲) بندگان به تحصیل معرفت به وسیلهٔ نظر و استدلال، مکلّف نیستند. ۳) بیان و شناساندن خدا بر عهدهٔ خداست: ابتدا در عالم ارواح به الهام، سپس در عالم اجسام به وسیلهٔ ارسال رسولان و انزال کتب آسمانی. ۴) بر عهدهٔ بندگان است که تعریف الاهی را بپذیرند. پس با توجّه به این روایات، نظری بودن معرفت و وجوب آن بر بندگان و مکلّف شدن آنان به نظر و استدلال در معرفت ـ که اشاعره، معتزله و برخی از اصحاب ما بدان عقیده دارند ـ باطل می‌گردد.

۱۴. فیض کاشانی رحمه‌الله علیه (م ۱۰۹۱هـ.ق)

ایشان در شرح حدیث «**ستّة أشياء ليس للعباد فيها صنع: المعرفة و...**» می‌نویسد:

فإن قيل: فكيف يصحّ التكليف بمعرفة الله...

---

۱. **رسائل الشهید الثانی**، ج۲، ص۷۵۳ - ۷۵۷.
۲. **شرح اصول کافی**، ج ۵، ص۶۱ - ۶۲.

قلنا: التكليف إنّما يتوجّه إلى مقدّماتها؛ فإنّ المعرفة نور من الله سبحانه، إنّما يفيضه على قلب من يتهيّأ له بالحركات النفسانيّة و الانتقالات الذهنيّة أو بالرياضات البدنيّة و التهذيبات النفسانيّة. فإن كان بواسطة معلّم بشريّ، فهو إنّما يلقي عليه الألفاظ و العبارات حتّى يستعدّ المتعلّم بما يعلمه بنفسه أو يسمعه من أُستاده لأن تفيض عليه من الله صورة علميّة أو ملكة نوريّة يحصل بهما المعرفة[1]؛

اشکال: اگر معرفت، فعل خداست، تکلیف به معرفت خدا چگونه امکان دارد؟

جواب: متعلّق تکلیف، مقدّمات معرفت است؛ زیرا معرفت، نوری الاهی است که بر قلب کسی که خود را با حرکات نفسانی و انتقالات ذهنی یا با ریاضت‌های بدنی و تهذیب نفس، آماده کرده باشد، افاضه می‌شود. اگر این امور به واسطهٔ معلّم بشری صورت بگیرد، معلّم، الفاظ و عبارات را به دانش‌آموز القا می‌کند تا آن دانش‌آموز آمادگی یابد که به واسطهٔ آنچه خودش می‌داند یا از استادش می‌شنود، صورت علمی یا ملکهٔ نوری از سوی خدای تعالی به او افاضه شود تا با وجود آن دو، معرفت حاصل شود.

۱۵. قاضی سعید قمی رحمه‌الله (م ۱۱۰۷هـ.ق)

قاضی سعید در شرح حدیث امام صادق علیه‌السلام: «إنّ المعرفة من صنع الله عزوجلّ فی قلب مخلوقة» می‌نویسد:

القول الفصل على طريقة أهل الحقّ هو... أنّ كلّ ما دخل في الوجود من الأوائل و الأواخر، فإنّما هو بصنع الله الابتدائيّ و أنّه لا تأثير لشيء من الأشياء في الإيجاد و الإخراج إلى الأيس إلّا لله العليّ، سواء في ذلک حقائق الأشياء و لوازمها و عوارضها. و لاينافي ذلک لزوم اللّوازم لملزوماتها؛ إذ له تعالى أن لايوجد الملزوم فلا يتحقّق اللّازم... .

و لا ريب أنّ الضرورة تقضي بلزوم وجود النتيجة عند القياس الصالح للانتاج... و الوجوب العاديّ باطل عند المحقّقين. و مدخليّة الغير في الإيجاد كذلک عند أهل الحقّ.

---

۱. **الوافی**، ج۱، ص۵۵۵ - ۵۵۶

فبقي أن يكون بصنع الله تعالى، مع وجوب النتيجة و لزومها من النظر الصحيح[۱]؛

سخن حق بر طریق اهل حق آن است که... : ۱) هر چیزی که داخل در وجود شود .اعم از اوائل و اواخر.همه به فعل ابتدایی خدای حکیم است. ۲) هیچ چیزی جز خدای بزرگ، در ایجاد و اخراج اشیا به وجود، تاثیر ندارد. ۳) در این جهت، تفاوتی بین حقایق اشیا، لوازم و عوارض آن نیست. ۴) این سخن منافات ندارد با آن نکته که لوازم به تبع ملزومات، موجود می‌شوند؛ زیرا خدا قدرت و اختیار دارد که ملزوم را پدید نیاورد تا لازم نیز تحقّق نیابد...

بی‌تردید به حکم ضرورت، وجود نتیجه در پی قیاس صحیح، حتمی است... وجوب عادی در نظر محقّقان، باطل است. مدخلیّت غیر در ایجاد نیز نزد اهل حق، باطل است؛ پس چاره‌ای نیست جز اینکه بگوییم: نتیجه با توجّه به نظر و قیاس صحیح، واجب حتمی است؛ ولی با وجود این، آن، کار خداست.

۱۶. سیّد نعمت الله جزائری رحمه‌الله (م۱۱۱۲هـ.ق)

محدّث جزائری در شرح حدیث «إنّ المعرفة من صنع الله عزّوجلّ فی قلب مخلوقة» می‌نویسد:

فيه دلالة على أنّ معرفة الله تعالى موهبيّة لاكسبيّة. و الأخبار الواردة بهذا المضمون مستفيضة. و في معناها الأحاديث الواردة في أنّ الله تعالى لايعرف إلّا به كقوله عليه‌السلام: «اعرفوا الله بالله.» و كذلک ما روي في الأخبار من قوله صلى‌الله‌عليه‌وآله: «كلّ مولود يولد على الفطرة». فإنّ مجموع الروايات الواردة في هذه الأبواب، ظاهرها أنّ المعرفة موهبيّة و مركوزة في الطبائع و الأخلاق و من عرف نفسه، فقد عرف ربّه.

و إلى هذا ذهب جماعة من المحدّثين، فلم يوجبوا كسب المعرفة، بل اكتفوا منها بما فطرهم الله عليه من التوحيد و جعلوا أوّل الواجبات الإقرار بالشهادتين و في الأخبار دلالة عليه.

نعم؛ تلک الفطرة الإلهيّة تزيد بتزايد الطاعات و الرياضات و الترقّي في مدارج العلوم و الكمالات. و ذهب المعظم من علماء الإسلام إلى أنّ المعرفة نظريّة و هي أوّل الواجبات[۲]؛

---

۱. **شرح توحيد الصدوق**، ج۳، ص۲۶۱.
۲. **نور البراهين**، ج۱، ص۵۴۲.

به‌دلیل این حدیث، معرفت خداوند متعال، موهبت الاهی است، نه کسبی. روایاتی که به این مضمون وارد شده‌اند، مستفیض‌اند. احادیث دیگر نیز همین معنا را می‌رسانند؛ از جمله: روایات معرفة‌الله بالله؛ مانند «اعرفوا الله بالله.» و نیز اخبار فطری بودن معرفت، مانند «کلّ مولود یولد علی الفطرة». مجموع این روایات در ابواب مختلف، ظاهرند در اینکه معرفت، موهبتی الاهی است که با طبیعت و اخلاق انسان‌ها آمیخته شده است و کسی که خود را بشناسد، خدا را می‌شناسد.

گروهی از محدّثان نیز این قول را برگزیده‌اند و کسب معرفت را واجب ندانسته‌اند، بلکه از معرفت به توحید فطری اکتفا کرده‌اند که خداوند، همه را بر آن مفطور داشته است. بر این اساس، نخستین واجب را اقرار به شهادتین دانسته‌اند و از روایات نیز این مطلب استفاده می‌شود.

البتّه با افزایش طاعت‌ها و ریاضت‌ها و ترقّی در مدارج علوم و کمالات، بر این فطرت الاهی افزوده می‌شود. عدّهٔ زیادی از علمای اسلام نیز بر این باورند که معرفت، نظری و نخستین واجب است.

۱۷. شیخ انصاری رحمه‌الله (م۱۲۸۱هـ.ق)

شیخ انصاری، حدیث عبدالأعلی از امام صادق علیه‌السلام را روایت می‌کند که در آن، عبد الأعلی می‌پرسد:

آیا مردم به معرفت مکلّف‌اند؟

و حضرت در جواب می‌فرماید:

خیر، [بلکه] بر عهدهٔ خداست که بیان کند.

وی پس از نقل این روایت، می‌نویسد:

نفس المعرفة بالله غیر مقدور قبل تعریف الله سبحانه.[1]

معرفت خدا. پیش از تعریف الاهی. از توان بشر خارج است.

ولی ایشان در جای دیگر، مسائل اصول دین را به دو نوع، تقسیم می‌کند و می‌گوید:

---

۱. **فرائد الأصول**، ج۱، ص۲۲.

أحدهما: ما يجب على المكلّف، الاعتقاد و التديّن به، غير مشروط بحصول العلم؛ كالمعارف. فيكون تحصيل العلم من مقدّمات الواجب المطلق؛ فيجب. الثاني: ما يجب الاعتقاد و التّديّن به إذا اتّفق حصول العلم به؛ كبعض تفاصيل المعارف[1]؛

قسم اوّل، اموری است که وجوب اعتقاد بدانها، به حصول علم مشروط نیست؛ مانند معارف. پس تحصیل علم از مقدّمات واجب مطلق می‌شود؛ پس واجب می‌شود. دوم، اموری که اعتقاد بدانها زمانی واجب می‌شودکه علم به آنها تحقّق پیدا کند؛ مانند بعضی تفاصیل معارف.

آن‌گاه دربارهٔ قسم اوّل می‌نویسد:

و أمّا القسم الأوّل الّذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد، فالكلام فيه يقع تارةً بالنسبة إلى القادر على تحصيل العلم و أُخرى بالنسبة إلى العاجز؛

قسم اوّل که نظر و فکر در آن برای تحصیل اعتقاد، واجب است، بحث دربارهٔ آن، یا در مورد کسی است که قدرت تحصیل علم را دارد یا در مورد کسی است که توان تحصیل علم را ندارد.

سپس در مورد قادر، از دو جهت بحث می‌کند: اوّل، از جهت حکم تکلیفی. دوم، از جهت حکم وضعی. در جهت اوّل، تحصیل علم نسبت به او را واجب دانسته، اکتفا کردن به ظن را جایز نمی‌شمارد. در جهت دوم نیز شخصی را که بر تحصیل علم قادر باشد، ولی با وجود آن به ظن اکتفا کند، نه مؤمن می‌شمارد و نه کافر.

شیخ انصاری در مورد کسی که از طریق تقلید به جزم و قطع رسد، می‌گوید:

بقي الكلام في أنّه إذا لم يكتف بالظنّ و حصل الجزم من تقليد، فهل يكفي ذلك أو لابدّ من النظر و الاستدلال؟

ظاهر الأكثر: الثاني؛ بل ادّعى عليه العلّامة في الباب الحادي عشر الإجماع؛ حيث قال: «أجمع العلماء على وجوب معرفة الله و صفاته الثبوتيّة و مايصحّ عليه و ما يمتنع عنه و

---

۱. **فرائد الأصول**، ص۵۵۵.

النبوّة و الإمامة و المعاد، بالدليل لا بالتقليد».

فإنّ صريحه أنّ المعرفة بالتقليد غيركافية. و أصرح منها عبارة المحقّق في المعارج؛ حيث استدلّ على بطلان التقليد بأنّه جزم في غيرمحلّه. و مثلهما عبارة الشهيد الأوّل و المحقّق الثاني[1]؛

بحث در این است که اگر چنین شخصی به ظن اکتفا نکرد و از تقلید، قطع برایش حاصل شد، آیا همین قطع، کفایت می‌کند یا اینکه باید نظر و استدلال داشته باشد؟

بیشتر [علما] بر این باورند که وی باید استدلال کند؛ بلکه علّامه حلّی در باب حادی عشر، مدّعی اجماع بر این امر است. وی می‌گوید: «همهٔ علما بر وجوب معرفت خدا، صفات ثبوتی، آنچه بر خدا رواست و آنچه از او ممتنع است، نبوّت، امامت و معاد ـ با دلیل، نه تقلید ـ اجماع دارند».

این عبارت به صراحت، دلالت دارد بر اینکه معرفت تقلیدی، کفایت نمی‌کند. صریح‌تر از آن، عبارت محقّق حلّی در کتاب معارج است که بر بطلان تقلید، استدلال کرده است که قطع حاصل از تقلید، قطعی در غیر محلّ آن است. عبارت شهید اوّل و محقّق ثانی نیز همانند این دو است.

ایشان در نهایت می‌پذیرد که جزم و قطع حاصل از تقلید نیز در این مسائل، کافی است.

و كيف كان: فالأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد؛ لعدم الدليل على الزائد على المعرفة و التصديق و الاعتقاد و تقييدها بطريق خاصّ لا دليل عليه. مع أنّ الانصاف، أنّ النظر و الاستدلال بالبراهين العقليّة للشخص المتفطّن لوجوب النظر في الأُصول لايفيد بنفسه الجزم؛ لكثرة الشّبه الحادثة في النفس و المدوّنة في الكتب. حتّى أنّهم ذكروا شبهاً يصعب الجواب عنها للمحقّقين الصارفين لأعمارهم في فنّ الكلام؛ فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده، ليشتغل بعد ذلک بأُمور معاشه و معاده؛ خصوصاً و الشيطان يغتنم الفرصة لإلقاء الشبهات و التشكيک في البديهيّات. و قد شاهدنا جماعةً صرفوا أعمارهم و لم يحصّلوا منها شيئاً إلّا القليل[2]؛

---

۱. فرائد الأصول، ج۱، ص ۵۷۲.
۲. فرائد الأصول، ج۱، ص۵۷۴.

به هر حال، اقوی، کفایت قطع حاصل از تقلید است؛ زیرا آنچه واجب است، معرفت، تصدیق و اعتقاد است و مقیّد کردن حصول آنها از طریق خاص، دلیلی ندارد. با اینکه انصاف این است که نظر و استدلال به‌وسیلهٔ براهین عقلی، برای شخصی که به وجوب نظر در اصول اعتقادی توجّه دارد، به تنهایی، قطع را نمی‌رساند؛ زیرا شبهاتی که در نفس انسان پدید می‌آید و نیز شبهاتی که در کتاب‌ها گردآوری شده‌اند، فراوان‌اند. بلکه برخی از شبهات ذکر شده، به گونه‌ای است که جواب آنها برای محقّقانی که سالها عمر خویش را در فنّ کلام صرف کرده‌اند. دشوار است؛ چه رسد به کسی که زمان اندکی برای تصحیح عقاید خود به آن مشغول می‌شود و باید به امور معاش و معاد خویش بپردازد، به ویژه آن‌که شیطان، فرصت را برای شبهه‌افکنی و به شک انداختن در واجبات مغتنم می‌شمارد. ما جماعتی را دیدیم که عمر خویش را صرف مباحث براهین عقلی کرده‌اند؛ امّا جز نتیجهٔ اندکی چیزی عاید آنها نشده است.

۱۸. سیّد عبد الله شبّر رحمه‌الله (م ۱۲۴۲هـ.ق)

مرحوم شبّر می‌نویسد:

اعلم أنّ وجوده تعالى ـ لكمال ظهوره و غاية وضوحه ـ أجلّ من أن يحتاج إلى بيان و أوضح من أن يتوقّف على دليل و برهان؛ فإنّ العيان يغني عن البيان، و الوجدان يكفي عن الشاهد و البرهان.[1]

بدان که وجود خدای تعالی به جهت کمال ظهور و غایت وضوحش والاتر از آن است که به بیان نیاز داشته باشد و واضح‌تر از آن است که بر دلیل و برهان متوقّف باشد؛ زیرا عیان، ما را از بیان بی‌نیاز می‌کند و وجدان، به عنوان بهترین شاهد و برهان، کافی است.

نیز می‌نویسد:

إنّ الحقّ الحقيق أنّ التصديق بوجود الله تعالى ـ بل توحيده ـ أمر جبلّيّ قد فُطر الناس عليه؛

حقّ استوار، آن است که تصدیق به وجود خدای تعالی بلکه توحیدش امری فطری است که مردم بر آن مفطور شده‌اند.

---

۱. **حقّ اليقين**، ص۳.

سپس در توضیح و تحقیق این مطلب، آیات و روایاتی آورده، پس از آن، می‌نویسد:

ولهذا جعلت الناس معذورين في تركهم اكتساب المعرفة بالله تعالى، متروكين على ما فطروا عليه، مرضيّاً عنهم بمجرّد الإقرار بالقول. و لم يكلّفوا بالاستدلالات العلميّة في ذلك.

أقول: و يمكن ادّعاء أن يكون وجود الصانع فطريّاً بالنسبة إلى البهائم و سائر الحيوان، فضلاً عن أفراد الإنسان... [1]؛

به‌همین‌جهت، مردم در ترک کسب معرفت خدا معذورند، بر معرفت فطری‌شان رها شده‌اند، خدای تعالی به صرف اقرار زبانی آنها راضی است و در این مورد، به استدلال‌های عقلی مکلّف نشده‌اند.

می‌گویم: ادّعای فطری بودن وجود صانع در بهائم و دیگر حیوان‌ها نیز امری ممکن است، چه رسد به انسان‌ها...

۱۹. آقا ضیاءالدین عراقی رحمه‌الله (م ۱۳۶۱هـ.ق)

مرحوم آقا ضیاء عراقی می‌فرماید:

فلا ينبغي الإشكال في وجوب تحصيل معرفة الواجب تعالى و معرفة ما يرجع إليه من صفاته الجمال و الجلال... [2]؛

در وجوب تحصیل معرفت واجب تعالی و معرفت صفات جمال و جلال او، جای اشکال نیست.

ایشان دربارهٔ راه تحصیل این معرفت می‌نویسد:

بقي الكلام في أنّه هل يعتبر في المعرفة بالواجب تعالى و صفاته الثبوتيّة و السلبيّة و معرفة النبيّ صلی‌الله‌علیه‌وآله من كونها حاصلة عن اجتهاد و نظر و استدلال، أو أنّه يكفي مطلق المعرفة و لو كانت ناشئة من كثرة إلقاء الأبوين و غيرهما؟ فيه وجهان: ظاهر المحكيّ عن جماعة من أصحابنا الإماميّة رضوان الله عليهم ـ منهم العلّامة رحمه‌الله ـ الأوّل؛ حيث اعتبر لزوم كون المعرفة بالله سبحانه و صفاته الثبوتيّة و السلبيّة عن اجتهاد منه و نظر و استدلال، لا

---

۱. **حقّ اليقين**، ص۱۰.

۲. **نهاية الافكار**، ج۲، ص۱۸۸.

عن تقليد؛ بل و ادّعى عليه إجماع العلماء.

و لكنّ الأقوى وفاقاً للمعظم، هو الثاني من كفاية مطلق المعرفة و عدم اعتبار كونها عن نظر و استدلال؛ لأنّ المقدار الّذي دلّت عليه الأدلّة العقليّة و النقليّة إنّما هو مجرّد المعرفة و التصديق و الاعتقاد. و أمّا كونها عن اجتهاد و نظر و استدلال فلا؛ لقصور الأدلّة عن إثباته. و حينئذٍ فلو فرض حصول المعرفة و الاعتقاد بالواجب تعالى و رسله من غير جهة النظر و الاجتهاد، فلا وجه لوجوب تبديلها عليه بالمعرفة الناشئة عن النظر و الاستدلال.

كيف و إنّ لازم القول بعدم كفاية مطلق الجزم و المعرفة، هو الالتزام بكفر أكثر العوامّ ـ بل كلّهم إلّا ما شذّ و ندر؛ مع أنّه كما ترى خلاف ما جرت عليه سيرة العلماء قديماً و حديثاً، بل سيرة الأئمّه عليهم السلام ...

هذا مع أنّ النظر في البراهين أيضاً قد لايفيد الجزم بالواقع، بلحاظ كثرة الشبهات الحادثة في النفس و المدوّنة في الكتب؛ خصوصاً الشيطان يغتنم الفرصة بوسوسته و تشكيكه في البديهيّات. و حينئذٍ فلا ينبغي الإشكال في كفاية مطلق الجزم و المعرفة و لو من التقليد و كثرة إلقاء الأبوين و غيرهما[1]؛

آیا معرفت خدای تعالی و صفات ثبوتی و سلبی او و معرفت نبی صلی الله علیه و آله باید به اجتهاد و نظر و استدلال حاصل شود، یا مطلق معرفت اگر چه از کثرت القای پدر و مادر و دیگران به دست آمده باشد، کفایت می‌کند.

در این امر، دو وجه وجود دارد. ظاهر آنچه از جماعتی از اصحاب ما نقل شده است. از جمله علّامه حلّی. وجه اوّل است؛ زیرا او در وجوب معرفت خدای تعالی و صفات ثبوتی و سلبی شرط کرده است که از اجتهاد، نظر و استدلال باشد، نه تقلید و بر این امر، اجماع همهٔ علما را ادّعا کرده است.

ولی اقوی، مطابق با نظر بیشتر علما، وجه دوم است؛ یعنی مطلق معرفت کافی است و لازم نیست که معرفت از طریق نظر و استدلال حاصل آید؛ زیرا ادلّهٔ عقلی و نقلی بر صِرف معرفت و تصدیق و اعتقاد آن دلالت دارند؛ امّا اینکه باید از طریق اجتهاد، نظر و استدلال باشد، از ادلّه استفاده نمی‌شود. بنابراین، اگر به فرض، از طریق دیگری

---

۱. نهایة الافکار، ج۲، ص ۱۹۴ و ۱۹۵.

غیر از نظر و اجتهاد، معرفت و اعتقاد به خدا حاصل شود، هیچ‌وجهی در تبدیل آن به معرفت استدلالی و نظری دیده نمی‌شود. چگونه ممکن است به لزوم معرفت نظری و استدلالی قائل شد، در حالی‌که چنین حکمی با کفر اکثر عوام ـ بلکه همهٔ آنها جز تعداد معدودی ـ ملازمت دارد؟ اضافه بر آنکه این مطلب بر خلاف سیرهٔ علمای قدیم و حاضر، بلکه بر خلاف سیرهٔ ائمّه علیهم‌السلام نیز می‌باشد.

علاوه بر این، باید توجّه داشت که نظر در براهین نیز، گاهی به علّت کثرت شبهاتی که در نفس پدید می‌آید و شبهاتی که در کتاب‌ها آمده است، قطع به واقع را نمی‌رساند؛ به ویژه که شیطان نیز با اغتنام فرصت، حتّی در بدیهیّات وسوسه می‌کند و تردید می‌افکند.

بنابراین، اشکال در کفایت مطلق قطع و معرفت ـ اگرچه از تقلید و کثرت القای پدر و مادر و دیگران حاصل شود ـ سزاوار نیست.

۲۰. آیة‌الله خویی رحمه‌الله (م ۱۴۱۳هـ.ق)

إنّه لایوجد الجاهل القاصر بالنسبة إلی وجود الصانع إلّا نادراً؛ إذ کلّ إنسان ذي‌شعور و عقل و لو کان في غایة قلّة الاستعداد، ما لم یکن ملحقاً بالصبیان و المجانین یدرک وجوده و نفسه و هو أوّل مدرک له و یدرک أنّه حادث مسبوق بالعدم و أنّه لیس خالقاً لنفسه بل له خالق غیره. و هذا المعنی هو الّذي ذکره سبحانه و تعالی بقوله: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الخالِقُونَ﴾؟[1]

ثمّ ینتقل إلی وجود غیره و هو مدرک ثان له و ینتقل منه أیضاً إلی وجود الصانع؛ کما قال عزّ من قائل: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّهُ﴾؛[2] أي إنهّم یعترفون بالخالق جلّ ذکره، بمجرّد الالتفات إلی وجود السماوات و الأرض. و کذا الحال بالنسبة إلی التوحید، فإنّ کلّ إنسان ذي شعور و عقل، کما یدرک أنّ له صانعاً، یدرک بحسب ارتکازه الفطريّ أنّ الخالق جلّ ذکره واحد لاشریک له.

---

۱. سورهٔ طور، آیهٔ ۳۵.

۲. سورهٔ زمر، آیهٔ ۳۸؛ سورهٔ لقمان، آیهٔ ۲۵.

و بالجملة، الجاهل القاصر بالنسبة إلى وجود الصانع و توحيده جلّ ذكره، نادر أو غير موجود[1]؛

جاهل قاصر نسبت به وجود صانع، در شمار، بسیار اندک است؛ زیرا هر انسانی که شعور و عقل دارد ـ اگرچه در نهایتِ کمیِ استعداد نیز باشد، مادامی که در حدّ اطفال و دیوانگان نباشد ـ وجود خود را درک می‌کند و همین، نخستین مُدرَک اوست. انسان، همچنین حدوث خود را درک می‌کند و می‌فهمد که مسبوق به عدم است و درک می‌کند که او نمی‌تواند خالق نفس خویش باشد، بلکه خالقی غیر از خود دارد. این همان مضمون کلام خدای سبحان است که فرمود: ﴿آیا از هیچ خلق شده‌اند یا اینکه آنها خود خلق کننده‌اند؟﴾.

سپس ادراک او به وجود غیرش منتقل می‌شود و این، دومین مدرَک اوست. از آن نیز به وجود صانع منتقل می‌شود؛ چنان‌که خدای تعالی می‌فرماید: ﴿و اگر از آنها بپرسی که آسمان‌ها و زمین را چه کسی آفریده است، به یقین خواهند گفت: خدا.﴾؛ یعنی آنان ـ به صِرف توجّه به وجود آسمان‌ها و زمین ـ به وجود خدای تعالی اعتراف می‌کنند. امر دربارهٔ توحید نیز همین گونه است؛ زیرا هر انسانی که دارای شعور و عقل باشد، همان طور که درک می‌کند برای او صانعی است، به حسب آنچه به فطرتش می‌رسد، درک می‌کند که خالق، واحد است و هیچ شریکی ندارد.

خلاصهٔ کلام اینکه کسی که نسبت به وجود صانع و توحید خدای تعالی جاهل قاصر باشد، یا وجود ندارد یا این که ـ اگر باشد ـ بسیار نادر است.

ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

إذا حصل له اليقين من قول الغير، يكتفي به في الأُصول أو يعتبر أن يكون اليقين فيها مستنداً إلى الدليل و البرهان؟...

الصحيح جواز الاكتفاء به؛ إذ المطلوب في الاعتقاديّات هو العلم و اليقين، بلافرق في ذلك بين أسبابها و طرقها. بل حصول اليقين من قول الغير يرجع في الحقيقة إلى اليقين بالبرهان، لأنّه يتشكّل عند المكلّف حينئذٍ صغرى و كبرى، فيقول: هذا ما أخبر به أو

---

۱. مصباح الأصول، ج۲، ص۲۳۶ - ۲۳۷.

اعتقده جماعة، و ما أخبر به جماعة فهو حقّ. و نتيجتهما أنّ ذلک الأمر حقّ، فيحصل فيه اليقين بإخبارهم[1]؛

هرگاه برای کسی از قول غیر، یقین حاصل آید، آیا می‌تواند در اصول بدان اکتفا کند یا اینکه باید یقین در اصول، به دلیل و برهان مستند باشد؟... صحیح آن است که اکتفا به این یقین، جایز است؛ زیرا مطلوب در امور اعتقادی، علم و یقین است، بدون اینکه فرقی میان اسباب و طرق آن بوده باشد؛ بلکه یقینی که از قول غیر حاصل می‌شود، در حقیقت، به یقینِ برهانی بازمی‌گردد؛ زیرا در این‌صورت، صغری و کبری نزد مکلّف شکل گرفته است؛ بدین صورت که: این مطلب را جماعتی خبر می‌دهند یا به آن عقیده دارند و هر چیزی که جماعتی از آن خبر دهند، حقّ است و نتیجه آن است که این مطلب، حقّ است؛ پس به واسطهٔ اِخبار آنان دربارهٔ امر مورد نظر، یقین حاصل می‌شود.

۲۱. آیة الله سیّد رضا صدر رحمه‌الله علیه (م ۱۴۱۵هـ.ق)

مرحوم صدر، ابتدا از مرحوم صاحب فصول نقل می‌کند که در مورد تقلید در اصول دین، سه نظر وجود دارد: اوّل: تحریم تقلید و وجوب نظر. دوم: جواز تقلید. سوم: وجوب تقلید و تحریم نظر.

بعد می‌فرماید:

الأقوى هو القول الثاني.

آن‌گاه سه دلیل برای آن ذکر می‌کند:

دلیل اوّل آنکه پیامبر اسلام با اقرار به شهادتین، به اسلام حکم می‌کرد و مسلمانان را به استدلال و نظر در ادلّه مکلّف نمی‌ساخت. این شاهد خوبی است بر اینکه نظر در ادلّهٔ مثبت اصول دین، بر هیچ کس وجوب ندارد؛ چرا که در صورت وجوب، باید پیامبر تمام کسانی را که اسلام می‌آوردند، بدان امر می‌کرد.

دلیل دوم، این آیهٔ شریفه است:

---

۱. **الاجتهاد و التقليد**، ص۴۱۱.

﴿قالَتِ الأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلـكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَلَـمّا يَدْخُلِ الإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[۱]

دلالت آیه بدین صورت است که خداوند متعال، آنان را به اقرار بر اسلام امر کرده است؛ در حالی‌که ایمان را از دل‌های آنها نفی نموده است. آیه، اطلاق امر اسلام بدون نظر را نیز شامل می‌شود و این امر، اندک نیست.

دلیل سوم: سیرهٔ همهٔ مسلمانان بر این قرار گرفته است که تا زمانی که در خطر گمراهی یا در معرض مناظره با دیگری قرار نگیرند، فحص و نظر نمی‌کنند و سیرهٔ بیشتر فقها نیز بر این امر، استوار است.

ایشان پس از بیان این ادلّه، می‌نویسد:

فالمطلوب من کلّ مسلم هو الوثوق و عقد القلب بصحّة أُصول الدین؛ سواء أکان حاصلاً من الاستدلال و النظر أو من التقلید.[۲]

مطلوب از هر مسلمانی، وثوق، اطمینان و اعتقاد قلبی به صحّت اصول دین است؛ اعم از اینکه از استدلال و فکر حاصل شود یا از تقلید.

نتیجهٔ اقوال دانشمندان شیعه

دیدیم که به عقیدهٔ متقدّمان علمای شیعه، معرفت خداوند متعال، امری کسبی و نظری است که باید برای رسیدن به آن، استدلال و برهان اقامه شود؛ به همین جهت، آنان نخستین تکلیف انسان را «**نظر**» می‌دانند؛ چون از نظر ایشان تنها نظر و استدلال است که انسان را به معرفت خداوند متعال می‌رساند. کلمات آن بزرگواران گویی آن است که در این امر، هیچ یک از علمای شیعه مخالفتی نداشته، همه بر آن اتّفاق دارند؛ یعنی همگی، تنها راه رسیدن به معرفت الاهی را نظر و فکر می‌دانند. چون معرفت خداوند متعال ـ از باب شکر منعم یا خوف وقوع در عقاب ـ واجب است، نظر نیز واجب است. از سویی طریق معرفت را تنها نظر می‌دانند. لذا دیدیم که سید مرتضی حتّی در مورد انبیا هم قائل بود که ایشان نیز باید زمانی برای نظر داشته باشند تا به معرفت برسند.

---

۱. سورهٔ حجرات، آیهٔ۱۴: اعراب گویند ما ایمان آورده‌ایم بگو ایمان نیاورده‌اید، بلکه بگویید اسلام آورده‌ایم و ایمان در دل‌های شما داخل نشده است.

۲. **الاجتهاد و التقلید**، ص۲۰۸- ۲۰۹.

این عقیده در میان عالمان و متکلّمان شیعی رواج داشت تا اینکه در زمان سید بزرگوار، ابن‌طاووس رحمه‌الله‌علیه (قرن هفتم)، بحث دربارهٔ معرفت خداوند متعال شکل دیگری یافت. چنان که در بخش فطری بودن معرفت الله خواهیم گفت، ایشان اعتقاد به اکتسابی و نظری بودن معرفت را انکار کرد؛ در نتیجه، وجوب نظر و فکر ـ در دیدگاه ایشان ـ از بین رفت و برای عالمان دیگر، راه جدیدی برای بیان معرفت، گشوده شد؛ برای نمونه، می‌بینیم که شهید ثانی رحمه‌الله‌علیه با اثرپذیری از ایشان، به صراحت بیان می‌کند که راه، در نظر، استدلال و فکر منحصر نیست، بلکه کافی است که انسان، از طریق الهام و رؤیت قلبی به معرفت خدا برسد.

پس از آن، به تدریج مشاهده می‌شود که عالمان بزرگ دین در اعصار متأخّر، از وجوب نظر سخنی به میان نمی‌آورند، بلکه معتقد می‌شوند که ایمان به خدا، فقط یقین و اطمینان قلبی لازم دارد و آن از هر راهی حاصل شود، کافی است؛ بلکه به عقیدهٔ مرحوم آیة‌الله خویی، معرفت خداوند متعال، امری بدیهی و واضح است و خدا بر احدی پوشیده نیست. مرحوم شبّر معتقد است که نه تنها انسان، بلکه بهائم و سایر حیوانات نیز این معرفت را دارند. مرحوم آقا ضیاء عراقی تصریح می‌کند که اگر کسی از کثرت ارتباط با مؤمنان و توجّه به سخنان آنان، یقین به خداوند متعال برایش حاصل شود، کافی است. به عقیدهٔ ایشان، این یقین، از یقینی که از راه فکر و اندیشه به‌دست می‌آید، کمتر نیست.

آنچه گفته شد، می‌رساند که اگر بحث معرفت فقط براساس روایات رسیده از اهل بیت علیهم‌السلام بررسی می‌شد و افکار و اندیشه‌های متکلّمان معتزلی و دیگران بر مبنای روایات معصومان علیهم‌السلام مورد دقّت و بررسی قرار می‌گرفت، چنین اختلافی در دیدگاه‌ها رخ نمی‌داد و همه در یک امر، اتّفاق می‌کردند و اختلاف به حدّی نمی‌رسید که در ابتدا، وجوب نظر و فکر برای رسیدن به معرفت مورد تأکید فراوان قرار گیرد، امّا در اواخر، کسی به لزوم آن توجّه نکند.

پیش‌تر گفتیم که از نظر روایات، معرفت، دو اطلاق دارد. در یک اطلاق، معرفت، فعل خداوند و در اطلاق دیگر، فعل خلق دانسته شده است که بندگان، بدان مکلّف

گردیده‌اند. در کلمات عالمان شیعی، تصریحی به این دو نوع اطلاق دیده نمی‌شود، بلکه به طور معمول، آنان علم و معرفت را به معرفت تصوّری و تصدیقی تقسیم می‌کنند. دو اطلاق موجود در روایات، با این دو قسم از علم و معرفت، همخوانی ندارد؛ پس نمی‌توان نتیجه گرفت که آنچه در روایات آمده است، همین دو نوع علم و معرفت است. با وجود این، برخی از متکلّمان، معرفت را امری اکتسابی و تحصیل آن را واجب شمرده‌اند. سخن آنان می‌رساند که مراد آنان از معرفت مورد بحث، معرفت تصدیقی است که در روایات، از آن به ایمان، اذعان، تسلیم، اقرار و تصدیق تعبیر شده و فعل بندگان به شمار آمده است.

برای روشن شدن مطلب، به عبارتی از سید مرتضی و شیخ مفید رحمهما الله اشاره می‌شود.

شیخ مفید رحمه الله می‌نویسد:

> **إنّه ليس يكفر بالله عزّوجلّ من هو به عارف و لايطيعه من هو لنعمته جاحد. و هذا مذهب جمهور الإماميّة و أكثر المرجئة و بنو نوبخت - رحمهم الله - يخالفون في هذا الباب و يزعمون أنّ كثيراً من الكفّار بالله تعالى عارفون**[1]؛
>
> کسی که به خدا معرفت داشته باشد، به او کفر نمی‌ورزد و کسی که منکر نعمت خدا باشد، از او اطاعت نمی‌کند. این اعتقاد همهٔ امامیّه است که اکثر مرجئه و بنو نوبخت در این باب، مخالف‌اند. به نظر آنان، بیشتر کفّار، معرفت خدا را دارا هستند.

سید مرتضی رحمه الله هم می‌نویسد:

> **فأمّا معرفة الكفّار بالله تعالى و بأنبيائه، فالقول فيها كالقول في الطاعات. و الصحيح أنّهم غير عارفين. و كيف يكونون عارفين؟ و المعرفة بالله تعالى و رسله عليهم السلام مستحقّ عليها أجزل الثواب و المدح و التعظيم. و الكافر لايستحقّ شيئاً من ذلك... و إذا قطع الدليل على الّذي ذكرناه على أنّهم لايستحقّون ثواباً، منعنا قاطعين من أن تقع منهم طاعة أو معرفة بالله جلّ و عزّ**[2]؛

---

۱. **اوائل المقالات**، ص۸۳.

۲. **رسائل الشريف المرتضى**، ج۱، ص۱۶۳- ۱۶۴.

سخن دربارهٔ معرفت کفّار به خدای متعال و پیامبران الاهی، همانند سخن در طاعات است. صحیح آن است که آنان، معرفت خدا را ندارند. چگونه ممکن است آنان به خدا عارف باشند؟ حال آنکه معرفت خدا و رسل الاهی، موجب استحقاق بزرگ‌ترین ثواب، مدح و تعظیم است و کافر، شایستهٔ هیچ‌یک از این امور نیست...؛ پس چون دلیلی بر استحقاق ثواب برای کفّار وجود ندارد، به طور قطع، حصول طاعت و معرفت از ناحیهٔ آنها را منع می‌کنیم.

پیش‌تر به تفصیل روشن شد که در روایات، از دو نوع معرفت یاد شده است. گاهی، معرفت به عنوان فعل خداوند و گاه، به عنوان فعل بندگان و در حقیقت، مؤمنان اطلاق گردیده است. گفتیم که معرفت به معنای اوّل برای همه ـ اعم از کافر، مشرک و مؤمن ـ حاصل است و کفر، ایمان و شرک، با وجود آن معنا پیدا می‌کند؛ امّا معرفت به معنای دوم ـ یعنی تصدیق، اذعان، اعتراف و اقرار ـ در حقیقت، معنای دیگری از ایمان است که تنها در مؤمنان وجود دارد، نه در کفّار و مشرکان. بنابراین، مضامین این دو عبارت، معرفت به معنای دوم است، نه معرفتی که فعل خداوند متعال است.

متکلّمان، معرفت نظری و کسبی را عنوان کرده، آن را بر بندگان واجب شمرده‌اند. با توجّه به این دو عبارت، می‌توان گفت که این مطلب، در حقیقت، همان معرفت در مقابل انکار و جحود است که از روایات نیز استفاده می‌شود؛ یعنی معرفتی نیست که فعل خداوند متعال است و بر عهدهٔ اوست که خود را به بندگانش بشناساند. امّا آیا بیشتر کلمات متکلّمان و عالمان شیعی که به نظریاتشان اشاره گردید، با معنای مذکور قابل جمع است و تاب چنین محملی را دارد یا خیر؟ بهتر است خوانندگان گرامی بار دیگر، سخنان یادشده را بررسی و آنها را با صریح روایات باب معرفت خدا مقایسه کنند.

فصل سوّم

فطری بودن معرفت الله

تاکنون دو بخش از مباحث مربوط به معرفت خدای متعال در قرآن و احادیث، مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

در بخش نخست، روایات معرفة‌الله بالله را تجزیه و تحلیل کردیم و نتیجه گرفتیم:

۱. براساس این روایات، تنها راه معرفت خداوند متعال، این است که وی نفس خویش را به بندگانش بشناساند؛

۲. هیچ مخلوقی، بدون این معرّفی، به هیچ‌وجه، به معرفت خدای تعالی راهی ندارد؛

۳. انسان با هیچ‌یک از قوای ادراکی خویش ـ اعم از حواسّ ظاهری، عقل و وهم ـ نمی‌تواند به معرفت او راه پیدا کند؛

۴. انسان ـ حتّی بعد از آنکه خدا را به خود خدا شناخت ـ نمی‌تواند معرفت خدا را به ادراک عقلی خود در بیاورد؛ یعنی به طور کلّی، خدای سبحان هیچ‌گاه به ادراک عقل انسانی شناخته نمی‌شود، چه پیش از معرفت خدا به خدا، چه پس از آن.

در بخش دوم، آیات و روایاتی مطرح شد که براساس آنها:

۱. معرفت، فعل الله است؛

۲. بندگان، هیچ‌گونه تکلیفی نسبت به تحصیل معرفت خدای سبحان ندارند؛

۳. برعهدهٔ خداست که خود را بشناساند؛

۴. تنها وظیفهٔ خلق، تسلیم، قبول، تصدیق و عبودیت است؛

۵. مراد از معرفتی که در روایات، واجب شمرده شده است، تصدیق و تسلیمی است که فعل بندگان می‌باشد؛

۶. معرفت در روایات اهل بیت علیهم‌السلام، در دو معنای یاد شده به کار رفته است.

در اینجا به بخش دیگری از آیات و روایات باب معرفةالله می‌پردازیم. بر اساس این نصوص، معرفت خدای سبحان، فطریِ بشر، بلکه فطریِ همهٔ موجودات است.

فطرت از نظر لغت

احمدبن فارس در **معجم مقاییس اللّغة** می‌نویسد:

«فطر»: الفاء و الطاء و الراء، أصل صحیح یدلّ علی فتح شيء و إبرازه؛ من ذلک: الفِطر من الصوم... و منه: الفَطر بفتح الفاء. و هو مصدر فَطَرتُ الشاة فَطراً إذا حَلَبتَها... و الفِطرة: الخلقة.[1]

صاحب قاموس می‌نویسد:

الفَطر: الشقّ. و بالضمّ و بضمّتین: ضرب من الکَمأة قتّال... و بالکسر: العنب إذا بَدَت رؤوسه... [و فَطَر:] العجین، اختبزه من ساعته و لم یخمّره... و نابُ البعیر فطراً و فُطُوراً: طَلَع. و [فطر] اللهُ الخَلقَ: خلقهم و برأهم. و [فطر] الأمَر: ابتدأه و أنشأه. و [فطر] الصائم: أکَلَ و شرب... و [فطر] الفطیر: کلّ ما أعجِلَ عن إدراکه...[2].

در **اساس البلاغه** آمده است:

سَیف فُطار: عمل حدیثاً لم تَعتُق... و من المجاز: لاخیر في الرأي الفطیر.[3]

لسان العرب نیز «فَطْر» را در اصل، به معنای شقّ و شکافتن دانسته است:

---

۱. **معجم مقاییس اللّغة**، ج۴، ص۵۱۰.
۲. **القاموس المحیط**، ج۲، ص ۱۹۳.
۳. **اساس البلاغة**، ج۲، ص۲۸.

و أصل الفَطْر: الشقّ... و منه أخذ فِطر الصائم لأنّه يفتح فاه... و سيف فُطار: فيه صدوع و شقوق... و فَطَر نابُ البعير يفطُر فَطراً: شقّ و طلع... .

و انفطر الثوب إذا انشقّ و كذالک تَفَطَّر. و تفطّرت الأرض بالنبات إذا تصدّعت. و الفُطر ما تَفَطَّر من النبات. و الفُطر أيضاً جنس من الكمأ أبيض عظام؛ لأنّ الأرض تنفطر عنه... و الفُطْر: العنب إذا بدت رؤوسه؛ لأنّ القضبان تتفطّر... و فَطَرَ الله الخلق يفطُرهم: خَلَقَهم و بدأهم. و الفطرة: الابتداء و الاختراع.[1]

زمخشری در شرح حدیث «كلّ مولود يولد على الفِطرة» می‌نویسد :

بناء الفطرة تدلّ على النوع من الفطر؛ كالجِلسَة و الرِّكبَة. و في اللّام إشارة إلى أنّها معهودة.

وی مراد از فطرت معهود را فطرت مذکور در آیهٔ ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها﴾ شمرده، آنگاه می‌نویسد:

و الفطر: الابتداء و الاختراع. و منه حديث ابن عبّاس - رضي الله تعالى عنهما - أنّه قال: ما كنت لأدري ما فاطر السماوات الأرض حتّى احتَكَمَ إليّ أعرابيّان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها؛ أي ابتدأت حَفرها.

و المعنى أنّه يُولَد على نوع من الجبلّة و هو فطرة الله... .[2]

خلیل‌بن‌احمد فراهیدی در کتاب **العین** می‌گوید:

الفُطر: ضَرب من الكَمأة... و الفَطر: شيء قليل من اللّبن يحلب من ساعتئذٍ. فَطَر نابُ البعير: طَلَع. و فطرتُ العجين و الطِينَ؛ أي: عَجَنته و اختبزته من ساعته. و فَطَرَ الله الخلق؛ أي خَلَقَهم و ابتدأ صنعة الأشياء... و الفِطرة الّتي طُبِعت عليها الخليقة من الدّين. فَطَرَهم الله على معرفته بربوبيّته... و انفطر الثوب و تفطّر؛ أي: انشقّ.[3]

---

۱. لسان العرب، ج۱۰، ص ۲۸۵ و۲۸۶.
۲. الفائق فی غریب الحدیث، ص۱۲۷.
۳. کتاب العین، ص۷۴۷.

جمع‌بندی نظر واژه‌نگاران در معنای «فطرت»

بنابر مطالب نقل‌شده، موارد استعمال واژهٔ «فطر» و مشتقّاتش به قرار زیر است:

۱. شمشیری که تازه از دست آهنگر بیرون آمده و تا به حال از آن استفاده نشده است (سیف فُطار)؛

۲. خمیر تازه و به اصطلاح اهل فن، خمیر به عمل نیامده (فَطیر)؛

۳. نظر و رأی خام و نپخته (فَطیر)؛

۴. خلق کردن و پدید آوردن (فِطرت)؛

۵. گیاهی (قارچ) که زمین را می‌شکافد و بیرون می آید (فُطر)؛

۶. دندانی که از لای لثه، ظاهر و هویدا می‌شود (فُطر)؛

۷. دانه‌های انگور که از درخت ظاهر می‌شود (فُطر)؛

۸. کسی‌که چاهی را در زمین می‌کند و آن را پدید می‌آورد: (أنا أفطرتها؛ یعنی من آن را از اوّل پدید آورده‌ام.)

با توجّه به موارد استعمال واژهٔ «فَطْر» و مشتقّات آن در محاورات عرفی عرب ـ که لغت‌شناسان بیان کرده‌اند ـ و نیز با توجّه به ریشه‌یابی واژه در دو کتاب **معجم مقاییس اللّغه** و **لسان العرب**، می‌توان نتیجه گرفت که «فطر»، شروع کردن و پدید آوردن شیء را گویند. آشکار کردن یا هویدا شدن، گشودن و شکافتن نیز با معنای یادشده در تلازم‌اند.

معرفت فطری خدا در قرآن

یک: آیهٔ فطرت

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾.

بدون هیچ‌گونه انحرافی، روی به سوی دین کن؛ فطرت خدا که مردم را بر آن سرشته است. در خلقت خدا هیچ تغییری راه ندارد. این است دین استوار؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

نکات

۱. خداوند متعال در این آیهٔ شریفه، بندگان خویش را ابتدا به اقامهٔ وجه به سوی دین، بدون هیچ‌گونه انحرافی از آن، امر می‌کند. دین یعنی آیین بندگی خدا. خدای سبحان مجموعهٔ وظایف بندگی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف را برای بندگانش تعیین و ابلاغ می‌دارد. پس در این آیه، از بندگان خواسته می‌شود که خدا را آن‌گونه که او می‌خواهد بندگی کنند تا از هر گونه انحراف و کجی در بندگی دور مانند؛

۲. خداوند، سخن از فطرت الاهی به میان می‌آورد و بندگانش را بر ملازمت آن ترغیب و تشویق می‌کند و از آنان می‌خواهد بر فطرتی که به خدا منسوب است، پایدار و استوار باشند. سپس تذکّر می‌دهد که این فطرت، امری است که بشر با آن سرشته شده است؛ از این‌رو، هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی در آن وجود ندارد؛

خواهیم گفت که اگرچه نمی‌توان فطرت الاهی را تغییر داد ولی این بدان معنا نیست که انسان هیچ‌گاه از آن غافل و محجوب نمی‌گردد؛ امّا از آنجا که این فطرت در حقیقت وجود همهٔ انسان‌ها به عنایت خالق متعال نهاده شده است، هیچ‌کس نمی‌تواند آن را تغییر دهد. به همین جهت، در آیات فراوان تأکید شده است که اگر از همهٔ انسان‌ها بپرسی که خالقشان کیست، می‌گویند: خدا؛

۳. خداوند در ادامهٔ آیهٔ مورد بحث یادآور می‌شود دینی که پایدار و استوار است و تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد، همان دین همهٔ انبیای الاهی در تمام زمان‌ها و مکان‌هاست که همهٔ بشر با آن مفطور گردیده‌اند. خداوند در قرآن، این دین را اسلام نامیده است :

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ﴾[1]؛

همانا دین نزد خدا، همان اسلام است.

﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللّهِ يَبْغُونَ؟ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمواتِ وَالأَرضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ* قُلْ آمَنّا بِاللّهِ وَما أُنْزِلَ عَلَيْنا وَما أُنْزِلَ عَلى إِبْراهِيمَ وَإِسْمعِيلَ وَإِسْحقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْباطِ

---

۱. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۹.

﴿وَما أُوتِيَ مُوسى وَعِيسى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ* وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخاسِرِينَ﴾[1]؛

آیا غیر خدا را می‌جویند؟ در حالی‌که همهٔ آنچه در آسمان‌ها و زمین است، با رغبت و بی‌رغبت، تسلیم خدایند و به سوی او باز می‌گردند. بگو: به خدا و به آنچه بر ما نازل شده و آنچه بر ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و أسباط نازل شده است و به آنچه از سوی خدا به موسی و عیسی و پیامبران داده شده است، ایمان آوردیم. میان هیچ‌کدام از آنها فرقی نمی‌نهیم و ما تسلیم اوییم و هرکس دینی غیر از اسلام بجوید، از او پذیرفته نمی‌شود و به راستی او در آخرت از زیانکاران است.

﴿ما كانَ إِبْراهِيمُ يَهُودِيّاً وَلا نَصْرانِيّاً وَلكِنْ كانَ حَنِيفاً مُسْلِماً﴾[2]؛

ابراهیم، یهودی و نصرانی نبود؛ ولی راست و مسلمان بود.

۴. دین فطری همان دین اسلام است که دین همهٔ پیامبران الاهی است و در مورد آن هیچ اختلافی در میان هیچ آیینی از آیین‌های الاهی وجود ندارد. آن دین، چیزی جز بندگی، تسلیم و اطاعت خدای واحد حقیقی نیست؛ به همین جهت، فطرت در بسیاری از روایات، به اسلام و توحید معنا شده است. روشن است که مراد از توحید و اسلام، اقرار به توحید و تسلیم شدن واقعی و حقیقی است که ناشی از معرفت و شناخت می‌باشد.

امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ آیهٔ، ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيها﴾ فرمود:

فَطَرَهُمْ جَمِيعاً عَلَى التَّوْحِيدِ[3]؛

همهٔ انسان‌ها را بر توحید مفطور کرده است.

همچنین:

هِيَ الْإِسْلَامُ فَطَرَهُمُ اللهُ حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ[4]؛

---

۱. سورهٔ آل عمران، آیات ۸۳ - ۸۵.
۲. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۶۷.
۳. **التوحید**، ص ۳۲۸ و ۳۳۰.
۴. **التوحید**، ص ۳۲۹، ح ۳.

فطرت همان اسلام است. آن‌گاه که از آنان پیمان گرفت، بر توحید مفطورشان کرد.[۱]

۵. در برخی روایات تصریح شده است که فطرت انسان‌ها بر معرفت صورت گرفته است. امام باقر علیه‌السلام در معنای آیهٔ مورد بحث، خطاب به زراره می‌فرماید:

فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ. قُلْتُ: وَ خَاطَبُوهُ؟ قَالَ: فَطَأْطَأَ رَأْسَهُ ثُمَّ قَالَ: لَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا مَنْ رَبُّهُمْ وَ لَا مَنْ رَازِقُهُمْ[۲]؛

هنگامی‌که خداوند از آنان بر معرفت ربوبیّت خویش میثاق می‌گرفت، بر توحید مفطورشان کرد.

زراره پرسید: آیا با آنها مخاطبه کرد؟ حضرت سر مبارک خویش را به زیر انداخت و آن‌گاه فرمود: اگر این کار را نمی‌کرد، آنان پروردگار و روزی دهندهٔ خویش را نمی‌شناختند.

پس آیهٔ شریفه ـ با توجّه به روایاتی که در تفسیر آن نقل گردید ـ بدین معناست که خداوند متعال همهٔ انسان‌ها را هنگام خلقتشان، بر معرفت خویش مفطور کرده است؛ زیرا معنای لغوی فطرت، ابتدا و شروع کردن امر است. بدین‌رو، فطرت معرفت توحید، اسلام و معرفت خدای تعالی، از همان هنگام خلقت انسانی آغاز گشته و با حقیقت وجودی انسان آمیخته شده است و انسان، هیچ‌گاه از آن برکنار نبوده است.

همهٔ انسان‌ها هنگام انقطاع از غیر خداوند متعال، با تمام وجودشان به او رو آورده و او را از ته دل می‌خوانند. این امر که همهٔ انسان‌ها، بدون هیچ استثنایی، هنگام مواجه شدن با گرفتاری‌های سخت، تعلّق قلبی خویش را به خداوند قادر کریم و مهربان می‌یابند، نشانهٔ روشنی از شناخت فطری انسان نسبت به خدای تعالی است.

دو: آیهٔ ﴿صِبْغَةَ اللهِ﴾

﴿وَ قالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصارى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْراهِيمَ حَنِيفاً وَ ما كانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾

---

۱. دربارهٔ میثاق درگفتاری دیگر، بحث خواهد شد.

۲. **التوحید**، ص۳۳۰.

**قُولُوا آمَنّا بِاللهِ وَما أُنْزِلَ إِلَيْنا وَما أُنْزِلَ إِلى إِبْراهِيمَ وَإِسْمعِيلَ وَإِسْحقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْباطِ وَما أُوتِيَ مُوسى وَعِيسى وَما أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ* فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ به فَقَدِ اهْتَدَوْا وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّما هُمْ فِي شِقاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللهُ وَهُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ * صِبْغَةَ اللّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عابِدُونَ﴾[1]؛

و می‌گویند: یهودی یا نصرانی باشید تا هدایت شوید. بگو: بلکه به آیین ابراهیم پایبندیم که هیچ‌گونه انحرافی نداشت و از مشرکان نبود. بگویید: ایمان آوردیم به خدا و آنچه بر ما نازل شده و آنچه بر ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و اسباط فرود آمده و آنچه به موسی و عیسی داده شده و آنچه به پیامبر از سوی خدا عطا گردیده است. میان هیچ‌کدام از آنها فرقی نمی‌گذاریم و ما بر آن تسلیم هستیم. پس اگر ایمان بیاورند، مانند آنچه شما به آن ایمان آوردید، قطعاً هدایت پذیرفته‌اند و اگر از آن روی برگردانند، به راستی که آنان در مخالفت خواهند بود؛ پس خدا به زودی تو را در برابر آنان، کفایت می‌کند و او شنوا و داناست. ما به رنگ‌آمیزی خداوند ملتزم هستیم و کیست که رنگ‌آمیزی‌اش بهتر از خدا باشد؟ و ما تنها او را می‌پرستیم.

نکات

۱. خداوند متعال در آیهٔ یادشده به مؤمنان می‌آموزد که به یهود و نصارایی که هدایت را در یهودی و نصرانی بودن می‌دانند، بگویند: هدایت، فقط برای کسانی است که به خدا و همهٔ آنچه پیامبران الاهی از ناحیهٔ او آورده‌اند، ایمان بیاورند و فرقی میان آنها نگذارند؛ یعنی هدایت، تنها با اطاعت کامل از خدای تعالی و تسلیم محض و بندگی خالص در برابر او صورت می‌گیرد. کسی‌که در مقام اطاعت برای خدای تعالی، شریک قائل شود، در قبال خدا برای غیر خدا، شأنی قائل شده و او را در کنار خدا و در عرض او قرار داده است. چنین کسی خود را از زمرهٔ بندگان خالص خداوند متعال بیرون آورده و رنگ و علامت بندگی خدای تعالی را از خود دور ساخته است.

---

۱. سورهٔ بقره، آیات ۱۳۵- ۱۳۸.

بهترین و درست‌ترین رنگ و علامت برای هر بنده، علامت صاحب، مالک و مولای اوست که باید در همه حال، آن را به همراه داشته باشد.

۲. مضمون آیهٔ مورد بحث به آیهٔ ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها**﴾، نزدیک است. هر دو آیه، این حقیقت واحد را بیان می‌کنند که همهٔ انسان‌ها، بندگان خدای متعال‌اند و هر انسانی علامت و نشانهٔ خدا را همراه خود دارد که آن با خلقت وی تحقّق یافته است. نشانهٔ خدا با خلق خدا به صورت تکوینی در مخلوقات وجود دارد. هر انسانی با توجّه به شناخت فطری‌ای که نسبت به خدا دارد، نشانه و علامت خدا را در خلق خویش می‌شناسد و می‌یابد.

۳. روایات، «**صبغة**» را در این آیهٔ شریفه ـ مانند آیهٔ فطرت ـ به اسلام و معرفت ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به هنگام میثاق معنا کرده‌اند.

امام صادق علیه‌السلام معنای آیهٔ «**صبغة الله**» را «**اسلام**» می‌داند.[۱]

در حدیثی دیگر، امام صادق علیه‌السلام رنگ‌آمیزی خدا را همان ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به هنگام میثاق، برشمرده است.[۲]

بدیهی است که ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به‌هیچ وجه از ولایت خداوند متعال مستقل نیست؛ بنابراین، شناخت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به‌ولایت، در حقیقت، شناخت منشأ ولایت را به همراه دارد و پذیرش ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، در حقیقت، پذیرش ولایت خداست.

سه: آیهٔ ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ...﴾

﴿**أَ لَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لا يَعْلَمُهُمْ إِلّا اللهُ جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالبَيِّناتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْواهِهِمْ وَقالُوا إِنّا كَفَرْنا بِما أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنّا لَفِي شَكٍّ مِمّا تَدْعُونَنا إِلَيْهِ مُرِيبٍ قالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّمواتِ وَالأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى**﴾[۳]؛

---

۱. **بحارالانوار**، ج۳، ص۲۸۰؛ نیز ر.ک: **الکافی**، ج۲، ص۱۴؛ **تفسیر العیاشی**، ج۱، ص۶۲.

۲. **تفسیر العیاشی**، ج۱، ص۶۲.

۳. سورهٔ ابراهیم علیه‌السلام، آیات۹ - ۱۰.

آیا خبر کسانی‌که پیش از شما بودند ـ قوم نوح، عاد و ثمود و آنان که بعد از ایشان بودند که جز خدا کسی از آنان آگاهی ندارد ـ به شما نرسیده است؟ رسولانشان با دلایل آشکار به سوی آنان آمدند؛ امّا آنها دستان خویش را به دهان‌هایشان نهادند و گفتند: ما به آنچه شما برای آن فرستاده شده‌اید، کافریم و دربارهٔ آنچه ما را به سویش می‌خوانید، در شکّ و شبهه‌ایم. رسولانشان به آنان گفتند: آیا دربارهٔ خدا که پدیدآورندهٔ آسمان‌ها و زمین است، شکّی وجود دارد؟ او شما را به سوی خود می‌خواند تا گناهانتان را ببخشد و به شما تا زمان معیّن مهلت دهد.

نکات

۱. در این آیهٔ شریفه، هرگونه شکّ و ارتیاب دربارهٔ خدای تعالی نفی شده است. منشأ این امر، همان فطری بودن معرفت خداوند متعال است که در دو آیهٔ پیش بدان تصریح شده بود. همهٔ انسان‌ها از ابتدای خلقتشان، به معرّفی الاهی به خدای تعالی معرفت پیدا کرده‌اند و رسولان الاهی نیز حامل معرفت الاهی به بشرند؛ ولی بشر از آن غافل است؛ از این‌رو، پیامبران، خداوند را به مردم یادآوری کرده، آنان را از خواب غفلت و فراموشی بیرون می‌آورند.

نفی شک در این آیه، نشانهٔ روشنی است بر اینکه معرفت خداوند متعال، اکتسابی یا نظری نیست و هیچ تردیدی در آن وجود ندارد. خداوند متعال در این آیه تذکّر می‌دهد که پیامبران الاهی در مقابل منکران خدا به آنان یادآوری می‌کردند که خداوند، شک‌بردار نیست. این کلام، ما را متوجّه می‌کند تمام کسانی که منکر خداوند متعال‌اند، حتماً به او معرفت دارند و نیز به ما یادآوری می‌کند که خداوند متعال امری نیست که بتوان او را با تأمّلات ذهنی و فکری شناخت، بلکه سنخ شناخت او خارج از شناخت فکری و تصوّری است؛ بنابراین، خدای مشکوک، در حقیقت، خدا نیست؛

۲. بر اساس روایات معتبر، خداوند متعال، به عمد در این دنیا بندگان را از معرفت خویش غافل ساخته و پردهٔ فراموشی بر آنها انداخته است. ارادهٔ الاهی بر این است

پردهٔ غفلت و فراموشی انسان توسّط پیامبران کنار زده شود و خدای تعالی به واسطهٔ انبیا و رسولان بر بندگان ظهور و تجلّی کند؛

۳. با توجّه به نفی اصل شک نسبت به خدا، انسان‌ها در این جهت، دو صنف‌اند: یا از خدای متعال غافل‌اند یا متذکّر و متوجّه اویند. کسی که از خدا غافل باشد، نه شکّ و ارتیاب برایش معنا دارد و نه انکار و تکذیب، از او میسّر است؛ امّا کسی که متوجّه خداست، دیگر معنا ندارد که دربارهٔ او، به خود شکّ و ارتیاب راه دهد. آری، او می‌تواند قلب خود را به آن معرفت پیوند دهد، بدان اعتقاد پیدا کند و همیشه آن را در تمام افعال خویش مدّنظر قرار دهد؛ همچنان‌که می‌تواند عناد و سرکشی کند، از آن روی گرداند، در کارهای خویش بدان ترتیب اثر ندهد و در مقابل آن، نرم و خاضع نشود؛

۴. پیش از این، روایات فراوانی از اهل‌بیت علیهم‌السلام نقل کردیم که در آنها به روشنی بیان شده بود که معرفت، فعل خداست. در این بخش نیز بحث از فطری بودن معرفت است که آیاتی از قرآن کریم بر آن دلالت دارد. پس فعل خدا بودن معرفت خدا از یک سو و فطری بودن آن از سوی دیگر، ما را متوجّه می‌کند که خداوند متعال معرفت خویش را همراه با خلق و آفرینش انسان به او عنایت فرموده است. آیهٔ مبارکه صراحت دارد که هیچ انسانی حقّ ندارد دربارهٔ خدای تعالی شکّ و ارتیاب به خود راه دهد. از این نکات، روشن می‌گردد که معرفت خداوند متعال، نظری و اکتسابی نیست که انسان‌ها به تحصیل آن از طریق استدلال و برهان مکلّف بوده باشند و در نتیجه، شکّ و ارتیاب نیز در آن راه یابد.

پس این آیهٔ شریفه مانند آیات پیشین، دلالت دارد بر اینکه معرفت خداوند متعال، فعل اوست و چون جای شکّ در آن برای کسی وجود ندارد، فطریِ همهٔ انسان‌هاست.

چهار: آیهٔ ﴿حُنَفاءَ لِلّهِ﴾

﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ * حُنَفاءَ لِلّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ...﴾[1]؛

از بت‌های پلید، دوری کنید و از سخن باطل بپرهیزید؛ در حالی‌که برای خدا خالص هستید، نه شرک‌ورزان به او.

نکات

۱. اجتناب از شرک و بت‌پرستی، عمل حنیف و راستی است که هیچ‌گونه انحراف و شرکی در آن وجود ندارد و شرک، عملی کج و منحرف است. از آن‌رو که هر انسانی در اصل خلقت، با معرفت خداوند متعال، توحید و تسلیم سرشته شده، رنگ، علامت و نشانهٔ بندگی خدای تعالی بر او نهاده شده است. انسانی که در مسیر توحید و بندگی او راه می‌پوید و از شرک و باطل دوری می‌جوید، همان راه راست و حنیف را ـ که هیچ کجی و انحرافی در آن نیست ـ پی می‌گیرد. چنین انسانی با فطرت خویش که با آن سرشته شده است، هماهنگی کامل دارد؛ ولی کسی‌که شرک می‌ورزد و از باطل پیروی می‌کند، از فطرت خویش منحرف می‌شود؛

۲. در روایات، آیهٔ مورد بحث به توحید تفسیر شده و با آیهٔ فطرت، همسان گرفته شده است.

امام باقر علیه‌السلام در مورد این آیه فرمود:

الْحَنِيفِيَّةُ مِنَ الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَ اللهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ. قَالَ: فَطَرَهُمْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِهِ[2]؛

حنیفیّت از فطرتی است که خداوند، مردم را بر آن سرشته است. هیچ تغییر و تبدیلی بر خلق خدا نیست. فرمود: خداوند آنها را بر معرفت خویش مفطور کرده است.

در کتاب توحید صدوق ذیل این روایت آمده است:

---

۱. سورهٔ حج، آیات ۳۰ - ۳۱.

۲. **الکافی**، ج۲، ص۱۰.

فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ[۱]؛

خداوند، آنها را بر توحید سرشته است.

قسمت اوّل این حدیث در **معانی الاخبار** نیز نقل گردیده است.[۲]

پنج: آیات ﴿لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمواتِ...﴾

﴿وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمواتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللّهُ فَأَنّى يُؤْفَكُونَ * اللّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ * وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَحْيا به الأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِها لَيَقُولُنَّ اللّهُ قُلِ الحَمْدُ لِلّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾[۳]؛

اگر از ایشان بپرسی: چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را رام کرده است؟ حتماً خواهند گفت: الله. پس کجا باز گردانیده می‌شوند؟! خدا بر هر کس از بندگانش که بخواهد، روزی را گشاده می‌گرداند و بر هر که بخواهد، تنگ می‌سازد؛ زیرا خدا به هر چیزی داناست و اگر از آنان بپرسی: چه کسی از آسمان آبی فرو فرستاده و زمین را پس از مرگش به وسیلهٔ آن زنده گردانیده است؟ همانا خواهند گفت: الله. بگو: ستایش از آنِ خداست؛ با این‌همه، بیشترشان نمی‌فهمند.

﴿قُلْ لِمَنِ الأَرْضُ وَمَنْ فِيها إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلّهِ قُلْ أَفَلا تَذَكَّرُونَ * قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمواتِ السَّبْعِ وَرَبُّ العَرْشِ العَظِيمِ * سَيَقُولُونَ لِلّهِ قُلْ أَفَلا تَتَّقُونَ * قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلا يُجارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلّهِ قُلْ فَأَنّى تُسْحَرُونَ﴾[۴]؛

بگو: اگر می‌دانید، [بگویید] زمین و هر که در آن است، از آنِ کیست؟ خواهند گفت: از آن خدا. بگو: پس چرا متذکّر نمی‌شوید؟! بگو: خداوندگارِ آسمان‌های هفتگانه

---

۱. **التوحید**، ص۳۳۰.

۲. **معانی الاخبار**، ص۳۴۹.

۳. سورهٔ عنکبوت، آیات۶۱-۶۳.

۴. سورهٔ مؤمنون، آیات۸۴ -۸۹.

و خداوندگارِ عرش بزرگ کیست؟ خواهند گفت: خدا. بگو: آیا پروا نمی‌کنید؟! بگو: فرمانروایی هر چیزی به دست کیست؟ و اگر می‌دانید [کیست آنکه] او پناه می‌دهد و در پناه کسی نمی‌رود؟ خواهند گفت: خدا. بگو: پس چگونه دستخوش افسون شده‌اید؟

نکات

۱. این آیات به صراحت دلالت دارد بر اینکه همهٔ انسان‌ها خدا را می‌شناسند و اگر به آنان تذکّر داده شود، به او اقرار می‌کنند و همه، او را به خالقیت، ربوبیت، رازقیت و الوهیت می‌شناسند؛

۲. در حدیث زراره از امام باقر علیه‌السلام تصریح شده است که این آیات، بیانگر فطری بودن معرفت خدای تعالی است. امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید:

قَالَ رَسُولُ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله: «كُلُّ مَولُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطرَةِ»؛ يَعنِي: المَعرِفَةَ بِأَنَّ اللهَ عَزَّوَ جَلَّ خَالِقُهُ. كَذَلِكَ قَولُهُ ﴿وَلَئِن سَأَلتَهُمْ مَن خَلَقَ السَّماواتِ وَ الأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّهُ﴾[1]؛

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «هر مولودی بر فطرت به دنیا می‌آید.»؛ یعنی: بر شناخت به اینکه خداوند متعال، خالق اوست. و این است معنای آیهٔ شریفه: «اگر از آنان بپرسی خالق آسمان‌ها و زمین کیست؟ می‌گویند: خدا».

۳. در حدیثی دیگر، ابوهاشم جعفری از امام جواد علیه‌السلام می‌پرسد:

مَا مَعنَى الوَاحِدِ؟ قَالَ: الَّذِي اجتِماعُ الأَلسُنِ عَلَيهِ بِالتَّوحِيدِ؛ كَمَا قَالَ عَزَّوَ جَلَّ: ﴿وَلَئِن سَأَلتَهُمْ مَن خَلَقَ السَّماواتِ وَ الأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّهُ﴾[2]؛

«واحد» به چه معناست؟ فرمود: واحد آن است که همهٔ زبان‌ها به توحید، بر آن اتّفاق دارند؛ همان‌سان که خدای تعالی می‌فرماید: ﴿اگر از آنان بپرسی خالق آسمان‌ها و زمین کیست؟ می‌گویند: خدا﴾.

در حدیث دیگری نظیر آنچه گذشت، از امام جواد علیه‌السلام در معنای واحد آمده است:

---

۱. **التوحید**، ص۳۳۱.

۲. **التوحید**، ص۸۳.

المُجتَمَعُ عَلَيهِ بِجَمِيعِ الألسُنِ بِالوَحدَانِيَّةِ[1]؛

واحد یعنی آن که همهٔ زبان‌ها به وحدانیّت او اتّفاق دارند.

۴. این احادیث که در تفسیر آیات یاد شده وارد شده‌اند، به صراحت، فطری بودن توحید خداوند متعال را بیان داشته و اتّفاق همهٔ انسان‌ها بر آن را با توجّه به آیات مذکور، تثبیت کرده‌اند. این اجتماع و اتّفاق کلّ بشر، در صورتی صحیح است که معرفت خدای تعالی، توحید، ربوبیت، خالقیت و الوهیت او امری نظری و کسبی نباشد؛ زیرا در غیر این صورت، با اتّفاق کل بر معرفت و توحید، قابل جمع نخواهد بود. البتّه روشن است که این آیات و روایات، نافی آن نیست که تعداد زیادی از بشر، منکر توحید، ربوبیّت و رازقیّت خدا باشند؛ زیرا انکار با معرفت، تنافی ندارد؛ بلکه انکار بدون وجود معرفت، بی‌معناست. توجّه به این نکته نیز لازم است که ویژگی معرفت فطری آن است که ممکن است انسان از آن غافل باشد، اما آن‌گاه که بدان تذکّر داده شود، توجّه پیدا می‌کند؛ پس ممکن است انسان‌ها با وجود اینکه به خدا معرفت فطری دارند، غافل باشند.

شش: آیهٔ ﴿كانَ النّاسُ أُمَّةً...﴾

﴿كانَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الكِتابَ بِالحَقِّ لِيَحكُمَ بَينَ النّاسِ فِيما اختَلَفُوا فِيهِ وَما اختَلَفَ فِيهِ إِلّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعدِ ما جاءَتهُمُ البَيِّناتُ بَغياً بَينَهُم فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِما اختَلَفُوا فِيهِ مِنَ الحَقِّ بِإِذنِهِ وَاللّهُ يَهدِي مَن يَشاءُ إِلىٰ صِراطٍ مُستَقِيمٍ﴾[2]؛

مردم، امّتی واحد بودند. پس خداوند، پیامبران را نویدآور و بیم‌دهنده برانگیخت و با آنان کتاب [خود] را به حق فرو فرستاد تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند، داوری کند و جز کسانی که کتاب به آنان داده شد، به خاطر ستم [و حسدی] که

---

۱. **التوحید**، ص۸۲.

۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۱۳.

میانشان بود، هیچ‌کس در آن اختلاف نکرد. پس خداوند آنان را که ایمان آورده بودند، به اذن خود، به حقیقتِ آنچه در آن اختلاف داشتند، هدایت کرد و خدا هر که را بخواهد، به راه راست هدایت می‌کند.

نکات

۱. در این آیه، خداوند متعال، بعثت پیامران را بر وحدت امّت متفرّع کرده است؛ یعنی چون امّت، وحدت داشت و اختلافی میان آنها نبود، خداوند متعال پیامبران را در میان آنان برانگیخت تا آنان را از این وحدت بیرون آورند. مسلّماً این جمله، بدان معنا نیست که خداوند متعال، پیامبران را فرستاد تا در میان امّت، اختلاف ایجاد کنند. عدم توجّه به این نکته، عموم مفسّران را واداشته است تا به تغییر در معنای آیه دست زنند، اختلاف را در تقدیر گیرند و بعثت را بر اختلاف امّت متفرّع بدانند.

زمخشری می‌گوید:

﴿كانَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً﴾: متّفقين على دين الإسلام. ﴿فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيّينَ﴾؛ يريد: فاختلفوا فبعث الله. و إنّما حذف لدلالة قوله: ﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ النّاسِ فِيما اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ عليه[1]؛

﴿مردم، امّتی یکدست بودند.﴾؛ یعنی: همه، مسلمان بودند. ﴿پس خداوند پیامبران را برانگیخت.﴾؛ مقصود آن است که: آنان اختلاف کردند؛ در نتیجه، خداوند پیامبران را برانگیخت. اختلاف داشتن امّت، حذف شده است؛ زیرا آیهٔ ﴿تا حکم کند بین مردم در آنچه اختلاف دارند﴾، بر آن دلالت دارد.

فخر رازی می‌گوید:

إنّ الناس كانوا أُمّة واحدة قائمة على الحقّ، ثمّ اختلفوا. و ما كان اختلافهم إلّا بسبب البغي و التحاسد و التنازع في طلب الدنيا[2]؛

مردم، همه یکدست قیام به حق داشتند، سپس اختلاف کردند و منشأ اختلافشان،

---

۱. **الکشّاف**، ج۱، ص۲۵۵.

۲. **التفسیر الکبیر**، ص۱۰.

ظلم، حسد و درگیری برای به دست آوردن دنیا بود.

مرحوم طباطبایی نیز می‌نویسد:

إنّ الإنسان بحسب طبعه و فطرته سائر نحو الاختلاف... و إذا كانت الفطرة هي الهادية إلى الاختلاف، لم تتمكّن من رفع الاختلاف. و كيف يدفع شيء ما يجذبه إليه نفسه؟ فرفع الله سبحانه هذا الاختلاف بالنبوّة و التشريع[1]؛

انسان به حسب طبع و فطرت خویش به سوی اختلاف در حرکت است...؛ پس اگر فطرت انسانی او را به سوی اختلاف هدایت کند، او خودش نمی‌تواند اختلاف را از میان بردارد. چگونه انسان می‌تواند چیزی را از خود دور سازد که خود او عامل پدید آمدن آن است؟ پس خداوند متعال، این اختلاف را به واسطهٔ نبوّت و شریعت، از میان برمی‌دارد.

در تفسیر نمونه می‌خوانیم:

نخست می‌فرماید: انسان‌ها در آغاز، همه، امّت واحدی بودند: ﴿**كانَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً**﴾ و در آن روز، تضادّی در میان آنها وجود نداشت، زندگی بشر و اجتماع او ساده بود، فطرت‌ها دست‌نخورده و انگیزه‌های هوی و هوس و اختلاف و کشمکش در میان آنها ناچیز بود، خدا را طبق فرمان فطرت می پرستیدند و وظایف ساده خود را در پیشگاه او انجام می‌دادند. (این مرحلهٔ اوّل زندگانی انسان‌ها بود) که احتمالاً فاصلهٔ میان زمان آدم و نوح را پر می‌کرد.

سپس زندگی انسان‌ها شکل اجتماعی به خود گرفت و می‌باید هم، چنین شود؛ زیرا انسان برای تکامل، آفریده شده و تکامل او تنها در دل اجتماع، تأمین می‌گردد (و این مرحلهٔ دوم زندگی انسان‌ها بود).

ولی به هنگام ظهور اجتماع، اختلاف‌ها و تضادها پدید آمد، چه از نظر ایمان و عقیده و چه از نظر علم و تعیین حق و حقوق هر کس و هر گروه در اجتماع. در اینجا بشر، تشنهٔ قوانین و تعلیمات انبیا و هدایت‌های آنها می‌گردد تا به اختلافات او در جنبه‌های مختلف، پایان دهد (این مرحلهٔ سوم بود).

در اینجا خداوند، پیامبران را برانگیخت تا مردم را بشارت دهند و انذار کنند: ﴿**فَبَعَثَ**

---

۱. **المیزان**، ج۲، ص۱۳۰.

اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾. (و این مرحلهٔ چهارم بود).[۱]

در همهٔ تفاسیر، سخن از این است که سبب و منشأ بعثت پیامبران، وجود اختلاف در میان امّت بوده است، نه اتّحاد و وحدت. شاید این معنا از نظر بینش اجتماعی بشر، امری درست و متناسب با درک عمومی باشد؛ ولی بحث در این است که آیا مراد خداوند متعال از آیهٔ یادشده نیز همین مطلب است؟ مسلّماً این معنا، خلاف ظهور آیه است؛ چون آیه به روشنی دلالت دارد بر اینکه بعثت به دلیل وحدت امّت بوده است.

۲) مرحوم آیت الله ملکی میانجی، آیهٔ مورد بحث را ـ با توجّه به روایاتی که در تفسیر آن وارد شده است ـ به گونهٔ دیگری معنا کرده، می‌فرماید:

> **إنّ الموجب و السبب لبعث الأنبياء و الرسل ليس هو اختلاف الناس؛ بل بعث الأنبياء إنّما هو لوضع التكاليف و العبادات و سوقهم إلى المعاد و تربيتهم و تزكيتهم و إيصالهم و هدايتهم إلى أعلى مدارج الكمالات و أن يستأهلهم لقرب الحقّ تعالى و ليحكموا بينهم لو اختلفوا في الحقائق و ليضعوا قوانين عامّة؛ كي يرجعوا إليها عند التخاصم و التنازع.**[۲]
>
> موجب و سبب بعثت پیامبران و رسولان، اختلاف مردم نیست؛ بلکه بعثت پیامبران، برای وضع تکالیف و عبادات، راهنمایی انسان‌ها به معاد، تربیت، تزکیه، هدایت و رساندن آنها به بالاترین مدارج کمالات است و]نیز[برای اهل نمودن آنها برای قرب حق تعالی، حکم میان آنها در موارد اختلاف در حقایق، وضع قوانین عمومی و حلّ خصومات و منازعات بوده است.

مرحوم آیت‌الله ملکی میانجی با توجّه به روایاتی که در حکمت بعثت پیامبران ـ صلوات الله علیهم ـ از امامان علیهم‌السلام رسیده است، به خوبی بیان کرده است که هدف و حکمت بعثت پیامبران، توجّه دادن بشر به خدا و رساندن او به کمال معرفت انسانی، یعنی عبودیّت و خضوع در مقابل پروردگار متعال و اولیای الاهی است؛ یعنی خداوند متعال، پیامبران را با آیات روشن و برهان‌های نوری به سوی بشر غافل، یا جاهل و نادان

---

۱. **تفسیر نمونه**، ج۲، ص۹۴- ۹۵.
۲. **مناهج البیان**، ج۲، ص۱۸۴.

می‌فرستد تا او را از غفلت بیرون آورده، حجّت را بر وی تمام کنند و او را به خود، متوجّه ساخته، از سوی خدا به فهم و خردورزی بیاورند. پس هدف اساسی بعثت، آگاه ساختن بشر و پیوند زدن او با خدای خویش است.

این نکته ما را متوجّه می‌کند که پیامبران -صلوات الله علیهم- به طور معمول در جوامعی مبعوث می‌شوند که خداوند متعال در آنها مغفول واقع شده و به فراموشی سپرده شده است یا امّت، تعالیم الاهی را منکر شده و عبودیّت شیطان را به جای عبودیت خدای رحمان، پیش گرفته است.

همچنین از این نکته استفاده می‌شود که بشر به طور معمول و طبیعی به حیات الاهی و زندگی حقیقی که متناسب با شأن و جایگاه اوست، دست پیدا نمی‌کند و خداوند متعال با مبعوث کردن پیامبران - صلوات الله علیهم- وی را به حیات عارفانه سوق داده، از حیات فراموش‌کارانه و جاهلانه پرهیز می‌دهد؛ به همین جهت است که پیدایش بشر بر روی زمین با حجّت خدا آغاز شده است و با او از روی زمین برچیده می‌شود. بنابراین، دوره‌های چهارگانه‌ای که برای حیات بشر در تفسیر نمونه ذکر شده است، با این مطلب سازگاری ندارد و در حقیقت، تحلیل پدیدارشناسانهٔ طبیعی از خلقت الاهی است، نه تحلیلی که بر اساس مبانی خداشناسی و خلقت استوار شده باشد.

۳) آیهٔ مورد بحث به روشنی می‌رساند که علّت بعثت انبیا از سوی خدای تعالی، اتّحاد و یکدست بودن امّت است، نه وجود اختلاف میان آنان؛ بنابراین، باید دید مراد از وحدت و یکدستی‌ای که موجب بعثت پیامبران گردیده، چیست. در روایاتی که از اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر آیهٔ شریفه وارد شده، این وحدت، تبیین گردیده است: پیش از آنکه پیامبری از سوی خدای تعالی بر مردم مبعوث شود، همهٔ آنها از جهت کفر و ایمان، اتّحاد داشتند؛ یعنی نه مؤمن بودند، نه کافر و نه مشرک. از امام صادق علیه‌السلام در مورد وحدت امّت در آیهٔ یاد شده پرسیدند. فرمود:

«كان ذلک قبل نوح». قيل: فعلى هدى كانوا؟ قال: «بل كانوا ضُلّالاً... لم يكونوا على هدى. كانوا على فطرة الله الّتي فطرهم عليها، لا تبديل لخلق الله. و لم يكونوا ليهتدوا حتّى يهديهم الله. أما تسمع يقول إبراهيم: ﴿لَئِن لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ القَومِ الضّالِّينَ﴾؛ أي: ناسياً للميثاق[1]؛

امّت پیش از نوح، امّت واحد بود.

پرسیدند: آیا آنان هدایت یافته بودند؟

فرمود: بلکه آنان گم بودند... بر هدایت نبودند. بر فطرت خدا بودند که بر آن مفطورشان کرده است. خلق خدا را تبدیلی نیست و هدایت نمی‌پذیرند تا اینکه خدا هدایتشان کند. آیا نشنیده‌ای که ابراهیم علیه‌السلام می‌گوید: ﴿اگر خداوندگارم مرا هدایت نمی‌کرد، از گروه گمشدگان بودم﴾؛ یعنی در فراموشیِ میثاق باقی می‌ماندم.

و در روایت دیگر می‌فرماید:

كانُوا ضُلّالاً، كانوا لا مُؤمِنينَ و لا كافرين و لا مُشرِكين[2]؛

گم بودند. نه مؤمن بودند، نه کافر و نه مشرک.

و همچنین می‌فرماید:

إنّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ النَّاسَ عَلَى الفِطرَةِ الَّتِي فَطَرَهُمُ اللهُ عَلَيْهَا، لاَ يَعرِفُونَ إيمَاناً بِشَرِيعَةٍ وَ لَا كُفراً بِجُحُودٍ. ثُمَّ ابتَعَثَ اللهُ الرُّسُلَ إِلَيْهِمْ، يَدعُونَهُم إِلَى الإِيمَانِ بِاللهِ، حُجَّةً للهِ عَلَيهِم. فَمِنهُم مَن هَدَاهُ اللهُ وَ مِنهُم مَنْ لَم يَهدِهِ[3]؛

خداوند عزّوجلّ مردم را بر فطرتی آفرید که آنها را بر آن سرشته است، نه از ایمان به شریعتی خبر داشتند و نه از کفری که نتیجهٔ انکارشان باشد. سپس رسولان را به سوی آنان فرستاد که آنان را به ایمان به خدا بخوانند تا حجّت خدا بر آنها باشند؛ پس خدا برخی از آنها را هدایت کرد و برخی را هدایت نکرد.

---

۱. تفسیر العیاشی، ج۱، ص۱۰۴.
۲. تفسیر العیاشی، ج۱، ص۱۰۴.
۳. علل الشرایع، ص۱۲۱.

۴) معرفت فطری بدین معنا نیست که همهٔ انسان‌ها با داشتن آن، خود به خود، به خدا ایمان آورند؛ بلکه انسان هنگام تولّد، اصل معرفت را با خلقت خویش همراه دارد؛ ولی از آن، غافل است؛ زیرا خداوند متعال فراموشی را بر او عارض کرده است. با غفلت و فراموشی از خداوند متعال، نه ایمان به او تحقّق می‌یابد، نه کفر و شرک. از این‌گونه اشخاص در روایات مذکور، به «**ضلّال**» تعبیر شده است؛ یعنی آنان گم‌اند و در آن مرحله در مورد خداوند، هیچ نمی‌دانند؛ امّا آن‌گاه که دعوت و تعالیم انبیای الاهی به ایشان می‌رسد، متوجّه او می‌شوند.

در اثر این توجّه و تنبّه، وجوب ایمان، تعهّد به وظایف عبودیت و نیز حرمت استکبار، انکار و شرک، بر ایشان روشن می‌گردد. در پی آن، با توجّه به اختیار و حریتی که خداوند متعال در قبول و عدم قبول به آنها عطا فرموده است، اختلاف در باب ایمان، کفر و شرک، در میان امّت پدید می‌آید؛ یعنی در اثر دعوت پیامبران و تعالیم آنان، انسان‌ها از وحدتِ غفلت و فراموشی نسبت به خداوند متعال بیرون می‌آیند و اختلاف در قبول و انکار، پدید می‌آید. البتّه این بیرون آمدن از غفلت و فراموشی یا یادآوری معرفت خداوند متعال ـ که همهٔ انسان‌ها بر آن مفطور شده‌اند ـ نیز فعل خداست. امّا فعل مزبور در زمینهٔ دعوت یاد شده، تحقّق می‌یابد، نه اینکه دعوت و تعلیم در حقیقت خود، این معرفت را داشته باشد.

هفت: آیهٔ ﴿فَذَكِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾

﴿أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَ إِلَى السَّماءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَ إِلَى الجِبالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَ إِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ * فَذَكِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾[1]؛

آیا به شتر نگاه نمی‌کنند که چگونه آفریده شده است و به آسمان که چگونه بلند گردیده و به کوه‌ها که چگونه میخکوب شده و به زمین که چگونه گسترده شده است؟ پس تذکّر بده که همانا تو تنها یادآوری کننده‌ای و بر آنان تسلّطی نداری.

﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آياتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ رِزْقاً وَما يَتَذَكَّرُ إِلّا مَنْ يُنِيبُ﴾[2]؛

---

۱. سورهٔ غاشیه، آیات ۱۷-۲۲.

۲. سورهٔ غافر، آیهٔ ۱۳.

اوست آن کس که نشانه‌های خود را به شما نمایاند و برای شما از آسمان روزی فرو می‌فرستد و جز آن کس که توبه‌کار است، [کسی] پند نمی‌گیرد.

نکات

۱. ذکر در لغت، خلاف نسیان را گویند. نسیان، فراموشی بعد از ذکر است و تذکّر، یادآوری بعد از فراموشی است. در **لسان العرب** آمده است:

الذکر: الحفظ للشيء...و الذکر و الذکری بالکسر نقیض النسیان... والتذکّر: تذکر ما أنسیته و ذکرت الشيء بعد النسیان.[1]

یکی از موارد استعمال تذکّر، آنجاست که انسان ابتدا نسبت به امری آگاهی داشته باشد، سپس برایش فراموشی و غفلت عارض شود و آن‌گاه دوباره به آن آگاهی سابق بازگردد؛ در این صورت، واژهٔ «**تذکّر**»؛ به معنای «**یاد آوردن**» است. هر عاملی که انسان را به امرِ فراموش‌شده توجّه دهد، «**مذکّر**» نامیده می‌شود.

۲. گفتیم که انسان‌ها به تعریف الاهی، حامل معرفت خدا شده‌اند؛ امّا زمانی که به دنیا می‌آیند، معروف فطری خویش را فراموش می‌کنند و از آن غافل می‌شوند. آن‌گاه خداوند متعال، پیامبران خویش را در میان آنها برمی‌انگیزد تا آنان را به معروف فطری خویش توجّه و تذکّر دهند.

بنابراین، تمام آیاتی که قرآن کریم و نیز پیامبر اکرم ﷺ را به عنوان ذکر، مذکِّر، ذکریٰ و مانند آن یاد می‌کند، با توجّه به آنچه در حقیقت واقع شده است، دلالت دارند بر اینکه خداوند متعال به وسیلهٔ آیات قرآن کریم و نیز دعوت پیامبر گرامی اسلام ﷺ، بندگان خویش را از فراموشی بیرون آورده، آنها را به معروف فطری‌شان (خدا) متوجّه می‌کند؛ به همین جهت است که به پیامبر ﷺ می‌فرماید: ﴿تو یادآوری‌کننده‌ای و بر آنان سلطنت نداری﴾؛ یعنی وظیفهٔ تو، ای پیامبر گرامی من، تذکّر و توجّه دادن است و وظیفهٔ آنها بعد از توجّه، بندگی کردن است و بر تو نیست که به اجبار، اکراه و سلطه، آنان را به عبودیّت خدایشان وادار کنی.

---

۱. **لسان العرب**، ج۵، ص۴۸ - ۴۹.

هشت: آیات بأساء و ضرّاء

﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفاءَ الْأَرْضِ أَإِلهٌ مَعَ اللهِ قَلِيلاً ما تَذَكَّرُونَ﴾[1]؛

[آیا آنچه شریک او قرار می‌دهید بهتر است] یا کسی که درمانده را ـ وقتی بخواند ـ اجابت می‌کند و گرفتاری را برطرف می‌سازد و شما را جانشینان این زمین قرار می دهد؟! آیا معبودی دیگر همراه «الله» هست؟ چه کم متذکّر می‌شوید!

﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتاكُمْ عَذابُ اللهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السّاعَةُ أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ * بَلْ إِيّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ ما تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شاءَ وَتَنْسَوْنَ ما تُشْرِكُونَ﴾[2]؛

بگو: به نظر شما اگر عذاب خدا شما را در رسد یا رستاخیز، شما را دریابد ـ اگر راستگویید ـ کسی غیر از خدا را می‌خوانید؟! بلکه تنها او را می‌خوانید و اگر او بخواهد، رنج و بلا را از شما دور می‌گرداند و آنچه را شریک [او] قرار دادید، فراموش می‌کنید.

نکات

۱. این گروه از آیات دلالت می‌کنند بر اینکه معرفت خداوند متعال، فطریِ همهٔ انسان‌هاست؛ به همین جهت، در هنگام سختی و گرفتاری، ضعف و ناتوانی، قطع امید از مخلوق، همگان به او روی می‌آورند، از او مدد می‌خواهند و به او امیدوار می‌شوند.

امام حسن عسکری علیه‌السلام در تفسیر «**بسم الله الرحمن الرحیم**» می‌فرماید:

الله اوست که هر مخلوقی، هنگام حوایج و شداید ـ که امیدش از غیر خدا بریده می‌شود و از همهٔ اسباب، قطع امید می‌کند ـ به او پناه می‌برد. «**بسم الله**»، یعنی از خدا ـ که عبادت، جز او را نشاید ـ در همهٔ کارهایم یاری می‌طلبم؛ خدایی که هنگام دادخواهی، دادرس است و هنگام دعا، اجابت کننده.

و این عیناً همان است که شخصی به امام صادق علیه‌السلام عرض کرد: ای فرزند رسول خدا! مرا به خداوند، هدایت کن؛ چرا که جدالگران با مجادلات خود، مرا به تحیّر انداخته‌اند.

---

۱. سورهٔ نمل، آیهٔ ۶۲.

۲. سورهٔ انعام، آیات ۴۰ ـ ۴۱.

حضرت فرمود: ای بندهٔ خدا! آیا تا به حال سوار کشتی شده‌ای؟

گفت: آری.

فرمود: آیا اتّفاق افتاده است که کشتی بشکند و کشتی دیگری نیز نباشد که نجاتت دهد و شنا هم بلد نباشی تا بتوانی خود را نجات دهی؟

گفت: آری.

فرمود: آیا در آن هنگام در دلت به چیزی امیدوار بودی که بتواند تو را از آن مهلکه برهاند؟

گفت: آری.

امام صادق علیه‌السلام فرمود: آن شیء [که به او امید داشتی] خداست که بالاتر از همهٔ نجات‌دهندگان عالم است و اوست که وقتی دست انسان از همه کوتاه شود، به دادش می‌رسد... .

امام عسکری علیه‌السلام افزود:

شخصی به حضور امام علی‌بن‌حسین علیهماالسلام رسید و معنای «بسم الله الرحمن الرحیم» را از ایشان پرسید. آن حضرت فرمود: پدرم از برادرش حسن علیه‌السلام و او از پدرش امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایت کرد که فردی حضور آن حضرت رسید و از ایشان معنای «بسم الله الرحمن الرحیم» را پرسید.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: الله که به زبان جاری می‌کنی، یکی از اسم‌های بزرگ خدای تعالی است و آن، اسمی است که کسی را نشاید که بدان نامیده شود و کسی نیز به آن اسم نامیده نشده است.

آن شخص پرسید: تفسیر «**الله**» چیست؟

حضرت فرمود: «**الله**» اوست که هر مخلوقی هنگام حوایج و شدائد که امیدش از دیگران قطع می‌شود و از همهٔ اسباب، قطع امید می‌کند، به او پناه می‌برد؛ چرا که هرکس در دنیا خود را رئیس و بزرگ می‌خواند، اگرچه ثروت و طغیانش زیاد باشد و بسیاری از حوایج مردم به وسیلهٔ او برطرف شود؛ ولی با وجود این، هر لحظه ممکن است حوائجی پیش آید که او نیز نتواند از عهدهٔ آن برآید؛ چنان‌که خود او نیز نیازهایی

دارد که توانِ برآوردن آنها را ندارد. پس او هنگام نیاز و احتیاج، از همه، بریده و به خدا رو می‌آورد؛ امّا وقتی خدای تعالی نیازش را برمی‌آورد، دوباره مشرک می‌شود. آیا نشنیده‌ای که خدای تعالی می‌فرماید:

﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتاكُمْ عَذابُ اللّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السّاعَةُ أَغَيْرَ اللّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ بَلْ إِيّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ ما تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شاءَ وَتَنْسَوْنَ ما تُشْرِكُونَ﴾؛

بگو: به نظر شما اگر عذاب خدا شما را در رسد یا رستاخیز شما را دریابد .اگر راستگویید .آیا کسی غیر از خدا را می‌خوانید؟! بلکه تنها او را می‌خوانید و اگر او بخواهد، رنج و بلا را از شما دور می‌گرداند و آنچه را شریک [او] قرار دادید، فراموش می‌کنید.

۲) براساس این آیات و روایات، یکی از حالاتی که انسان در آن به خدای معروف فطری خویش روی می‌آورد، او را به قلب خویش می‌یابد و از غفلت و فراموشی بیرون می‌آید، حالت گرفتاری و سختی است. قرآن کریم به وجدانِ خداوند متعال در این حالت تصریح دارد و می‌فرماید:

﴿وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَ وَجَدَ اللّهَ عِنْدَهُ فَوَفّاهُ حِسابَهُ وَاللّهُ سَرِيعُ الحِسابِ﴾[1]؛

اعمال کافران مانند سرابی در کویر است که انسان تشنه، آن را آب می‌پندارد؛ امّا هنگامی‌که به سوی آن می‌آید، آن را چیزی نمی‌یابد و خدا را نزد آن می‌یابد و خداوند حساب او را به طور کامل می‌دهد و خداوند، سریع الحساب است.

در این آیهٔ شریفه، وجدان خداوند متعال، هنگام تشنگی و دویدن به دنبال آب و نرسیدن به آن و قطع امید از یافتن آن، به صراحت بیان شده است.

روشن است که وجدان خداوند متعال در این حالت، وجدانِ واقعی و حقیقی است، نه اثبات عقلی و ذهنی. این در حقیقت، همان امری است که امام علیه‌السلام بدان تنبّه دادند که همهٔ انسان‌ها هنگام قطع امید از همهٔ خلایق، به خدای متعال روی می‌آورند، او را به یگانگی می‌خوانند و از او کمک و یاری می‌جویند.

---

۱. سورهٔ نور، آیهٔ ۳۹.

ظهور معرفت فطری در بأساء و ضرّاء، و ایمان و کفر

۱. در بحث از آیهٔ شریفهٔ ﴿كانَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً﴾، گفتیم که همهٔ انسان‌ها زمانی که به دنیا پا می‌گذارند، معرفت خداوند متعال را در فطرت خویش دارند: «**كُلُّ مَوْلُودٍ يولَدُ عَلَى الفِطرَةِ**»؛ امّا با وجود این، همه از خدای خویش، محجوب به حجاب غفلت و فراموشی‌اند؛ زیرا خدای تعالی به عمد، معرفت خویش را از یاد آنها برده است. بدین ترتیب، انسان بدون قرار گرفتن تحت تعالیم پیامبران الاهی، به معرفت خدای خویش نمی‌رسد؛ در نتیجه، به کفر، شرک و ایمان نیز متّصف نخواهد شد؛ بدین‌رو، با وجود پیامبران و تعالیم آنها حجّت بر وی تمام می‌شود. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

> **إنّ اللهُ عَزَّوَ جَلَّ خَلَقَ النَّاسَ عَلَى الفِطرَةِ الَّتِي فَطَرَهُمُ اللهُ عَلَيْهَا لَا يَعرِفُونَ إِيمَاناً بِشَرِيعَةٍ وَ لَا كُفراً بِجُحُودٍ ثُمَّ ابتَعَثَ اللهُ الرُّسُلَ إِلَيهِمْ يَدعُونَهُمْ إِلَى الإِيمَانِ بِاللهِ حُجَّةً للهِ عَلَيهِمْ**[1]؛
>
> خداوند عزّوجلّ، مردم را بر فطرتی آفرید که آنها را بر آن سرشته است؛ نه از ایمان به شریعتی خبر داشتند و نه از کفری که نتیجهٔ انکارشان باشد. سپس رسولان را به سوی آنها فرستاد که آنان را به ایمان به خدا بخوانند تا حجّت خدا بر آنها باشند.

۲. اگر کفر و ایمان با دعوت و تعالیم پیامبران معنا پیدا می‌کند، چگونه است که در برخی از آیات بأساء و ضرّاء، خداوند متعال تصریح می‌کند که آنان پس از رفع گرفتاری‌شان، کافر و مشرک می‌شوند؟

> **﴿فَلَمّا نَجّاهُمْ إِلى البَرِّ إِذا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾**[2]؛
>
> پس آن‌گاه که آنها را به خشکی نجاتشان دادیم، به ناگاه، شرک ورزیدند.
>
> **﴿فَلَمّا نَجّاكُمْ إِلى البَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكانَ الإِنْسانُ كَفُوراً﴾**[3]؛
>
> پس آن‌گاه که شما را به خشکی نجاتتان دادیم، پشت کردید و انسان همواره کفران می‌ورزد.

---

۱. **علل الشرایع**، ص۱۲۱.
۲. سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۶۵.
۳. سورهٔ اسراء، آیهٔ ۶۷.

جواب این ناهمخوانی در نگاه اولیّه، آن است که ظهور معرفت فطری در بأساء و ضرّاء، به مؤمن اختصاص ندارد، بلکه کافر، مشرک و ضال نیز در این حالت، متوجّه خدای متعال می‌گردند. آنان که در بأساء و ضرّاء به خداوند متعال متوجّه و متنبّه می‌شوند، یا از قبل مؤمن‌اند، یا کافر و مشرک‌اند، یا ضالّ و غافل محض؛ امّا مؤمن، کافر و مشرک، پیش از قرار گرفتن در بأساء و ضرّاء، توسّط دعوت و تعالیم پیامبران به معرفت خداوند متعال رسیده و به ایمان یا کفر و شرک، متّصف گردیده‌اند. قرار گرفتن در بأساء و ضرّاء برای مؤمنان، لطف و محبّتی از جانب خداوند متعال است تا آنان را در ایمانشان محکم بدارد و بر درجات ایمانی و معرفتی آنان بیافزاید؛ ولی در مورد کفّار و مشرکان، اتمام حجّتی دوباره برای مجازات اعمالشان می‌باشد.

امّا ضُلّال ـ یعنی آنان که به هیچ وجه دعوت پیامبران به گوششان نخورده و تعالیم رسولان به آنان نرسیده است ـ اگرچه در بأساء و ضرّاء متوجّه خدای تعالی می‌شوند، ولی نتیجهٔ این توجّه و تنبّه، کفر، شرک و ایمان نیست. البتّه باید توجّه داشت این توجیه، ذوقی نیست، بلکه اساس آن از آیات قرآن کریم و روایات استفاده شده است؛ زیرا در تفسیر آیهٔ ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً**﴾، پیش از این بیان شد که یکی از اهداف مهم و اساسی پیامبران ـ صلوات الله علیهم ـ یادآوری و متوجّه ساختن بندگان غافل به خداوند متعال است و توضیح داده شد که خداوند اراده کرده است که بشر در این دنیا با دعوت پیامبران الاهی ـ صلوات الله علیهم ـ از غفلت و فراموشی بیرون بیاید.

و نیز آیهٔ ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾[1]؛ یعنی: ما عذاب نمی‌کنیم تا اینکه رسولی مبعوث کنیم، دلالت دارد بر اینکه خداوند متعال بر عهده گرفته است که برای اتمام حجّت، پیامبرانی به سوی بندگانش ارسال کند و بعد از آن، آنها را بازخواست نموده، عذاب کند.

بنابراین، «**ضلّال**»، یعنی کسانی که دعوت پیامبران ـ صلوات الله علیهم ـ به آنها نرسیده است؛ با وجود اینکه به معرفت خداوند مفطورند، امّا آن را به یاد نمی‌آورند و به او

---

۱. سورهٔ اسراء، آیهٔ ۱۵.

توجّه ندارند. بنابراین، مادامی که پیامبری برایشان مبعوث نشود، آنان به کفر، ایمان و شرک متّصف نخواهند شد ـ اگرچه در شدائد و سختی‌ها واقع شوند ـ و با این شرایط، خداوند متعال آنان را عذاب نخواهد کرد.

پس شرک و کفری که در آیات بأساء و ضرّاء بعد از بیرون آمدن از گرفتاری ذکر شده است، شرک و کفر ابتدایی نیست، بلکه بازگشت به شرک سابق است.

۳. امر دربارهٔ آیهٔ شریفهٔ ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ...﴾ نیز از این قرار است. مَثَلی که در این آیه زده شده، مربوط به کفّار و مشرکین است؛ کسی در صحرای خشک و خالی، گرفتار تشنگی شدید می‌شود و سراب را آب می‌پندارد و به دنبال آن راه می‌افتد؛ امّا وقتی به آن می‌رسد، می‌بیند که خیالِ آب بوده است، نه آب واقعی. در اثر شدّت تشنگی و قطع امید، به خدای حیّ قادر مطلق متوجّه می‌گردد و خداوند متعال نیز او را به مجازات اعمالش می‌رساند و همهٔ اعمال وی را به طور کامل، محاسبه می‌کند.

پس خداوند متعال در این آیه، در حقیقت، به دنیاپرستی کفّار و مشرکان مَثَل می‌زند؛ یعنی آنان که به دنیا دل‌بسته و با حرص و ولع به دنبال آن به راه افتاده‌اند، دنیا برای آنان هیچ فایده‌ای ندارد؛ بلکه چون سرابی است آبنما که تشنگان را به دنبال خود می‌کشد و پس از آنکه اجل تمام گشت و عمر به پایان رسید، تازه متوجّه می‌شوند که دست‌خالی‌اند. آنجاست که خدای خویش را می‌یابند و چون هیچ خیری از آنان سر نزده، خداوند متعال نیز آنان را به مجازات اعمالشان می‌رساند.

معرفت فطری خدا در روایات

پیش از این، فطری بودن معرفت خداوند متعال درآیات قرآن کریم، مورد بحث و بررسی قرارگرفت و در ضمن آیات، روایاتی که در توضیح و تفسیرآنها آمده بود، نقل شد. در ادامه، سعی داریم سایر روایاتی را که در باب معرفت فطری خداوند متعال در متون معتبر روایی نقل شده است، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم.

حدیث «لِیَستَأدُوهُمْ مِیثَاقَ فِطرَتِهِ»:

امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

وَ اصطَفَی سُبحَانَهُ مِن وَلَدِهِ أَنبِیَاءَ أَخَذَ عَلَی الوَحیِ مِیثَاقَهُم وَ عَلَی تَبلِیغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ لَمَّا بَدَّلَ أَکثَرُ خَلقِهِ عَهدَ اللهِ إِلَیهِم فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَ اتَّخَذُوا الأَندَادَ مَعَهُ وَ اجتَالَتهُمُ الشَّیَاطِینُ عَن مَعرِفَتِهِ وَ اقتَطَعَتهُمْ عَن عِبَادَتِهِ؛ فَبَعَثَ فِیهِم رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ إِلَیهِم أَنبِیَاءَهُ لِیَستَأدُوهُمْ مِیثَاقَ فِطرَتِهِ وَ یُذَکِّرُوهُم مَنسِیَّ نِعمَتِهِ وَ یَحتَجُّوا عَلَیهِم بِالتَّبلِیغ[1]؛

خداوند از میان فرزندان آدم، پیامبرانی برگزید که از آنان بر رساندن وحی و تبلیغ رسالت، عهد و پیمان گرفت. آنگاه که اکثر خلق، پیمانی را که با خدای خویش بسته بودند، دگرگون کرده، حقّ او را زیر پا گذاشته و همراه او شریکانی گرفته بودند و شیاطین آنان را از معرفت خدا دور کرده و از عبادت او بریده بودند، خدای تعالی رسولان خویش را در میان آنان برانگیخت و پیامبران خویش را پیاپی به سویشان فرستاد تا پیمان فطرتش را از آنان بستانند، نعمت فراموش‌شده‌اش را به یادشان بیاورند و با تبلیغ، حجّت را بر آنان تمام کنند.

پیش از این، در تفسیر آیهٔ ﴿**کَانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً**﴾، گفتیم که حکمت بعثت رسولان و پیامبران، وحدت امّت بیان شده است؛ یعنی چون امّت در غفلت و فراموشی از خدا به سر می‌بردند و در این جهت، وحدت داشتند، خداوند متعال پیامبران را فرستاد تا آنان را به سوی او بخوانند و از غفلت و فراموشی، بیرون آورند.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز در این خطبهٔ شریف، حکمت بعثت انبیا را به صورتی دیگر بیان می‌کند؛ یعنی گاهی اوقات، در اثر مرور زمان و عدم دسترسی به حجّت، به تدریج، تعالیم الاهی در میان انسان‌ها کمرنگ می‌شود تا جایی که آدمیان همچون انسان‌هایی می‌شوند که از ابتدای زندگی، هیچ ارتباطی با پیامبر، معلّم و مربّی الاهی نداشته‌اند و در نتیجه، از خدای خویش غافل شده و او را به کلّی فراموش کرده‌اند؛ در این صورت، اگر خداوند بخواهد آنان را به سبب اعمالشان مجازات کند، لازم است معلّمانی برای ایشان بفرستد

---

۱. **نهج البلاغه**، خطبهٔ ۱.

تا آنان را از غفلت و فراموشی بیرون آورند و وظایف بندگی را برایشان بیان کنند. این گروه از انسان‌ها در اثر دعوت پیامبران - صلوات الله علیهم - و تعالیم آنها، متوجّه خدای تعالی می‌شوند و در نتیجه، ایمان، کفر و شرک، در میان آنها شکل می‌گیرد و آنها استحقاق عذاب و ثواب را پیدا می‌کنند.

امّا گاهی غفلت و فراموشی به‌این‌صورت رخ نمی‌دهد؛ بلکه انسان مؤمن و متدین ـ که همیشه به عبادت خدای تعالی مشغول بوده است ـ در اثر قرار گرفتن در میان کفّار و مشرکان و وسوسه‌های شیاطین انسی و جنّی و حجاب‌های معاصی و نیز شرایط زندگی دنیا، عبادت و بندگی خدای تعالی را به بندگی، عبادت و اطاعت خلق خدا تبدیل می‌کند؛ در این صورت، اگرچه فطرت چنین انسانی اثاره و هویدا شده و او در مسیر بندگی قرار گرفته است، ولی شیاطین او را از راه بندگی خدا منحرف کرده و از عبادت خدای تعالی باز داشته‌اند و در نتیجه، وی در مسیر کفر و شرک قرار گرفته است. خدای تعالی برای این اشخاص نیز پیامبرانش را پی‌درپی می‌فرستد تا پیمان الاهی را که پیش از این در عالم ارواح و عالم ذرّ با خدا بسته‌اند، به یاد آنها بیاورند و از ایشان بخواهند که بر آن پیمان، استوار و بدان، وفادار باشند. پیامبران همچنین نعمت معرفت خدا را ـ که آدمیان به فراموشی سپرده‌اند ـ به یاد آنان می‌آورند تا با یاد خدا به عبادت و بندگی او سربسپارند.

پس این خطبهٔ شریف نیز دلالت دارد بر اینکه آنچه پیامبران از خلق می‌خواهند، همان است که خداوند آنان را بدان مفطور کرده است و آن چیزی جز توحید، معرفت، تسلیم، بندگی و سرسپردگی به درگاه خدای واحد خالق متعال نیست.

حدیث «مَا مِن مَولُودٍ یُولَدُ إِلَّا عَلَی الفِطرَةِ»:

امام صادق علیه‌السلام فرمود:

مَا مِن مَولُودٍ یُولَدُ إِلَّا عَلَی الفِطرَةِ فَأَبَوَاهُ اللَّذَانِ یُهَوِّدَانِهِ وَ یُنَصِّرَانِهِ وَ یُمَجِّسَانِهِ[1]؛

هیچ مولودی به دنیا نمی‌آید، جز بر فطرت؛ پس پدر و مادرش او را یهودی، نصرانی و مجوسی می‌کنند.

---

۱. **من لایحضره الفقیه**، ج ۲، ص ۴۹؛ **علل الشرایع**، ج۲، ص۳۷۶.

در حدیثی دیگر، امام باقر علیه‌السلام، قسمت اوّل این حدیث را از پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل و سپس آن را معنا می‌کند:

قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله : كُلُّ مَولُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطرَةِ؛ يَعنِي المَعرِفَةَ بِأَنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ خَالِقُهُ؛ كَذَلِكَ قَولُهُ ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾[1]؛

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: هرمولودی برفطرت متولّد می‌شود؛ یعنی بر معرفت به اینکه خدا خالق اوست؛ پس آیهٔ ﴿و اگر از آنان بپرسی که آسمان‌ها و زمین را چه کسی آفریده است، قطعاً خواهند گفت: خدا﴾ نیز همین مطلب را بیان می‌کند.

این روایت دلالت می‌کند بر اینکه همهٔ انسان‌ها با معرفت خداوند متعال به دنیا پا می‌گذارند و این‌گونه نیست که فرزند آدم بدون هیچ‌گونه معرفتی به خداوند متعال پا به این دنیا گذاشته باشد؛ ولی چنانچه پیش از این گفتیم، وجود این معرفت بدان معنا نیست که اگر انسان بدون هیچ‌گونه ارتباط با تعالیم پیامبران الاهی - صلوات الله علیهم- رشد کند، خداشناس می‌شود و او را بندگی می‌کند؛ بلکه لازم است این معرفت توسّط معلّمان الاهی به انسان تذکّر داده شود تا او به آنچه در حقیقتِ وجود خویش با آن آشنا بود، متوجّه گردد. حال اگر به جای معلّم الاهی، معلّمی غیرالاهی تربیت فرزند انسان را برعهده بگیرد، مسلّم است که نه تنها وی را به آنچه مفطور به معرفت اوست، متوجّه نخواهد کرد، بلکه او را به خدای یهودیان، نصرانیان و مجوسیان ـ که با اوهام خود ساخته‌اند ـ منحرف خواهد کرد؛ لذا انسان در چنین شرایطی، به هیچ وجه، به خدای واحد یگانه ـ که خالق حقیقی و شایستهٔ بندگی است ـ متوجّه و متنبّه نخواهد شد.

پس مراد از یهودی، نصرانی و مجوسی شدن توسّط پدر و مادر، این نیست که انسان به خدایی که حضرت موسی و حضرت عیسی بشر را به آن خوانده‌اند، معتقد می‌شود؛ بلکه مقصود آن است که او از دین الاهی، یعنی اسلام ـ که دین همهٔ انبیای الاهی است ـ منحرف می‌شود؛ زیرا بر پایهٔ آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام همهٔ انبیای الاهی با شرایع مختلف، همهٔ بشر را به بندگی خدای واحد ازلی ـ که معروف فطری آنهاست ـ دعوت کرده و از اطاعت بندگان بر حذر داشته‌اند.

---

۱. **التوحید**، ص۳۳۱.

حدیث «بِالفِطرَةِ تَثبُتُ حُجَّتُه»:

امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید:

بِالعُقُولِ تُعتَقَدُ مَعرِفَتُهُ وَ بِالفِطرَةِ تَثبُتُ حُجَّتُه[1]؛

به عقل‌ها معرفتش بسته می‌شود (شکل می‌گیرد) و با فطرت، حجّتش بر خلق، ثابت می‌شود.

امام رضا علیه‌السلام در این حدیث شریف، نقش عقل و فطرت را در معرفت خداوند متعال بیان داشته و تصریح کرده است که عقد قلبی معرفت خداوند توسّط عقل صورت می‌گیرد و با فطرت، حجّت او بر خلق تمام می‌شود. با وجود اینکه عقل مهم‌ترین، بلکه یگانه حجّت خداوند حکیم بر خلق است و آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز به روشنی تمام بر آن تأکید می‌کند، ولی در این حدیث شریف، امام رضا علیه‌السلام فطرت را به عنوان حجّت الاهی معرّفی کرده است.

این مطلب دلالت دارد بر اینکه اگر خداوند متعال نفس خویش را به انسان معرّفی و او را مفطور به معرفت خود نمی‌کرد، انسان با نور عقل خویش به معرفت خدای تعالی راه نمی‌یافت و هیچ‌گونه حکمی در ارتباط با خدا برای انسان از سوی عقل صورت نمی‌گرفت و با وجود معرفت فطری (تعریف خداوند نفس خویش را به بندگان) است که عقل، انسان را به پیروی از فرمان‌های او موظّف می‌کند و تسلیم، خضوع، خشوع و بندگی در مقابل او را بر انسان لازم و واجب می‌شمارد.

پس اگر خداوند متعال خود را به انسان معرّفی نمی‌کرد، هیچ‌گاه خداشناسی برای او به وجود نمی‌آمد و در نتیجه، هیچ‌گونه تکلیف و شریعتی شکل نمی‌گرفت؛ امّا خداوند متعال هیچ‌گاه انسان بلکه موجودات دیگر را بیهوده خلق نکرده است و خود را از ابتدای خلقت به آنها معرّفی کرده و به آنها عقل، درک و شعور عطا فرموده و به اندازهٔ بهره‌مندی آنها از نور عقل، بر ایشان تکلیف قرار داده و حجّت خویش را در عمل به تکالیف بر همهٔ

---

۱. **التوحید**، ص۳۵؛ **عیون اخبار الرضا** علیه‌السلام، ج۲، ص۱۳۶؛ **الاحتجاج**، ج۲، ص۱۷۵.

آنها تمام کرده است. پس اگر معرفت فطری نبود عقل در عبودیت خدای تعالی حکمی نداشت و اگر عقل نبود، معرفت فطری اثری بدین صورت به دنبال نمی‌آورد و نظام تشریع و تکلیف پدید نمی‌آمد.

حدیث «مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِل»:

امام صادق علیه‌السلام در معنای ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ فرمود:

مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِل[1]؛

نزد هر جاهل و نادانی شناخته شده است.

مرحوم ملّا صالح مازندرانی در شرح حدیث مذکور می‌نویسد:

«معروف عند كلّ جاهل» من أصحاب الملل الباطلة كالملاحدة و الدهريّة و عبدة الأوثان و أضرابهم؛ فإنّ كلّهم يعرفونه عند نزول الشدائد و الضرّاء و توارد المصائب و البلاء و لايلوذون حينئذٍ بما سواه و لايدعون إلّا إيّاه؛ كما أشاره إليه أميرالمؤمنين عليه‌السلام بقوله: «فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعلاَمُ الوُجُودِ عَلَى إقرَارِ قَلبِ ذِي الجُحُود»[2]؛

نزد هر نادانی از اصحاب فرقه‌های باطل، مانند: ملحدان و طبیعی‌ها و بت‌پرستان و نظایرآنها، شناخته شده است؛ زیرا همهٔ آنان هنگام نزول سختی‌ها و گرفتاری‌ها و نازل شدن پیاپی مصیبت‌ها و بلاها او را می‌شناسند و در آن هنگام، به غیر او پناه نمی‌برند و جز او را صدا نمی‌زنند. امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز با اشاره به این مطلب می‌فرماید: «پس او کسی است که نشانه‌های وجود به اقرارِ دلِ منکران، شهادت می‌دهند».

این نشانهٔ فطری بودن معرفت خداوند متعال است که همهٔ کافران و مشرکان، به هنگام سختی‌ها به یاد او می‌افتند و از او یاری می‌طلبند. پس این حدیث شریف نیز دلالت دارد بر اینکه همهٔ منکران و معاندان، با وجود شناخت خدا با او عناد می‌ورزند و مخالفت می‌کنند. خدای حکیم می‌فرماید:

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص۹۱.

۲. **نهج البلاغه**، خطبهٔ۴۹؛ **شرح اصول الکافی**، ج۳، ص۱۸۴.

﴿فَلَمّا جاءَتْهُمْ آياتُنا مُبْصِرَةً قالُوا هذا سِحْرٌ مُبِينٌ * وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوّاً...﴾[1]؛

پس چون نشانه‌های ما، روشنی‌بخش و هویدا، به سوی ایشان آمد، گفتند: این سحری آشکار است * و آن را از سر ظلم و برتری‌جویی، انکار کردند؛ درحالی‌که دل‌هایشان به آن یقین داشت.

حدیث «وَ كَلِمَةُ الإِخلَاصِ، فَإِنَّهَا الفِطرَة»:

امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

إِنَّ أفضَلَ مَا تَوَسَّلَ به المُتَوَسِّلُونَ إِلَى اللهِ ـ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى ـ الإِيمَانُ به وَ بِرَسُولِهِ وَ الجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ ـ فَإِنَّهُ ذِرْوَةُ الإِسْلَامِ ـ وَ كَلِمَةُ الإِخلَاصِ، فَإِنَّهَا الفِطرَة[2]؛

بی‌گمان، بهترین چیزی که توسّل‌کنندگان با آن به خدای ـ سبحانه و تعالی ـ توسّل می‌کنند، ایمان به وی و رسولش و جهاد در راه او ـ که قلّهٔ رفیع اسلام است ـ و کلمهٔ اخلاص ـ که همان فطرت است ـ می‌باشد.

مضمون این حدیث شریف با مضمون برخی احادیثی که پیش از این در تفسیر آیهٔ ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي...﴾[3] نقل شد، موافق است. در آن احادیث، «**فطرة الله**» به توحید تفسیر شده بود. در این حدیث نیز کلمهٔ اخلاص ـ که همان کلمهٔ توحید است ـ از فطرت دانسته شده است و همان‌طور که گفتیم، توحید خداوند متعال از معرفت او تفکیک‌پذیر نیست؛ چرا که شناخت خدای واقعی حقیقی ـ که همهٔ انسان‌ها بر معرفت وی مفطورند ـ به تعریف خود او، امری جدا از توحیدش نیست؛ زیرا بر اساس معرفت فطری، همهٔ انسان‌ها خدای تعالی را به تعریف او شناخته‌اند؛ نه اینکه ابتدا وجود خدای تعالی را با عقول خویش به صورت کلّی اثبات کنند و سپس با دلیل‌های دیگر، به اثبات توحید وی بپردازند. به همین

---

۱. سورهٔ نمل، آیات ۱۳- ۱۴.

۲. **علل الشرایع**، ج ۱، ص ۲۴۷؛ **المحاسن**، ج ۱، ص ۴۵۱؛ **تحف العقول**، ص ۱۴۹؛ **من لایحضره الفقیه**، ج ۱، ص ۲۰۵.

۳. سورهٔ روم، آیهٔ ۳۰.

جهت است که توحید خداوند متعال، همچون معرفت او، امری است که همهٔ زبان‌ها بر آن اجتماع و اتّفاق دارند.

حدیث «نَحنُ وَ شِیعَتُنَا عَلَی الفِطرَةِ»:

امام حسین علیه‌السلام فرمود:

نَحنُ وَ شِیعَتُنَا عَلَی الفِطرَةِ الّتي بَعَثَ اللهُ عَلَیها مُحَمَّداً صلی‌الله‌علیه‌وآله[1]؛

ما و شیعیانمان بر فطرتی هستیم که خداوند، محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله را برآن مبعوث کرده است.

همان‌طور که پیش‌تر ذکر گردید، بعثت پیامبران ـ صلوات الله علیهم ـ برای یادآوری و توجّه دادن خلق به خداوند متعال و طلب ادای پیمان فطری و وفاداری به آن است. در میان امّت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله، تنها گروهی که به این پیمان وفادار و برآن استوار مانده‌اند، اهل بیت علیهم‌السلام و شیعیانشان‌اند و گروه‌های دیگر، هیچ‌کدام در اعتقادات و اعمال خویش، توحید و معرفت خداوند را رعایت نکرده‌اند؛ زیرا مسیر توحید و معرفت فطری، ولایت را تنها از آن خدا می‌داند و گویای آن است که در قبال خداوند متعال، هیچ‌کس بر دیگری ولایتی ندارد و از آنجا که بر اساس اصول اعتقادی شیعه، ولایت امامان علیهم‌السلام از ناحیهٔ خداوند حکیم به آنان رسیده است، تنها شیعه است که در اعتقاد خویش بر پیمان توحید، استوار و بدان وفادار مانده است.

حدیث «الإخلَاصِ ... وَ هِيَ الفِطرَةُ»:

امام باقر علیه‌السلام می فرماید:

كَانَت شَرِيعَةُ نُوحٍ علیه‌السلام أنْ يُعبَدَ اللهُ بِالتَّوحِيدِ وَ الإخلَاصِ وَ خَلعِ الأَندَادِ وَ هِيَ الفِطرَةُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيهَا وَ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَهُ عَلَى نُوحٍ علیه‌السلام وَ عَلَى النَّبِيِّين: أَن يَعبُدُوا اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ لايُشرِكُوا به شَيئاً[2]؛

---

۱. **رجال الکشی**، ص۱۹۸.
۲. **الکافی**، ج۸، ص۲۸۳.

شریعت نوح علیه‌السلام آن بود که خداوند به توحید و اخلاص و کنار زدن شریک‌ها عبادت شود و این همان فطرتی است که خداوند، مردم را بر آن مفطور کرده و از نوح و دیگر پیامبران علیهم‌السلام بر آن پیمان گرفته است که خدا را عبادت کنند و چیزی را شریک او نگردانند.

در این حدیث شریف، از توحید عبادی به عنوان فطرت یاد شده است؛ یعنی عبادت خالصانهٔ بندگان، خدای یگانه را و نفی هرگونه شریک برای پروردگار متعال، فطرتی است که انسان‌ها بر آن مفطور شده‌اند. این روایت با دیگر روایات که فطرت را به اسلام معنا کردند، انطباق کامل دارد؛ زیرا اسلام یعنی تسلیم و خضوع در مقابل حق. حقّ عبادت وعبادت حق آن است که انسان، تنها خدای تعالی را عبادت کرده و هیچ شریکی برای او در عبادتش قرار ندهد؛ پس تسلیم در مقابل حق آن است که انسان، حقّ عبادت را به جای آورد و از آن هیچ انحرافی پیدا نکند.

در اینجا ممکن است سؤالی مطرح شود و آن اینکه معرفت خدا به تعریف او، فعل خداوند متعال و اسلام و اخلاص در عبادت، فعل بندگان است و حال آنکه در روایات، هر دو، فطرت نامیده شده‌اند. چگونه ممکن است فطرت در یک آیه را در دو معنای متفاوت به‌کار برد؟

پاسخ این است که این دو معنا در مقام واقع، با یکدیگر هیچ منافاتی ندارند و همدیگر را تأیید می‌کنند؛ زیرا بنده‌ای که خدای تعالی را به تعریف او شناخت، وظیفه‌اش آن است که در مقابل او خضوع کند، تسلیم محض او شود، از هیچ‌کس غیر از او فرمان نبرد و در برابر کسی غیر از خدا سر تعظیم فرود نیاورد. پس حقّ شناخت خدا به تعریف او آن است که انسان در مقابل او خاضع شده، جز او را عبادت نکند؛ بنابراین، فطری‌بودن معرفت، به یقین فطری‌بودن حقانیّت اخلاص در عبادت و تسلیم در مقابل خدای یگانه را به‌همراه دارد و این دو هیچ‌گاه از یکدیگر جدایی ندارند.

حدیث «كَانَ إبرَاهِيمُ عليه‌السلام فِي شَبِيبَتِهِ عَلَى الفِطرَةِ»:

امام صادق عليه‌السلام می‌فرماید:

كَانَ إبرَاهِيمُ عليه‌السلام فِي شَبِيبَتِهِ عَلَى الفِطرَةِ الَّتِي فَطَرَاللهُ عَزَّوَ جَلَّ الخَلقَ عَلَيهَا حَتَّى هَدَاهُ اللهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَى إلَى دِينِهِ وَ اجتَبَاه[1]؛

ابراهیم عليه‌السلام در جوانی، بر فطرتی بود که خدا خلق را بر آن آفریده است تا اینکه خدای تعالی او را به دین خود هدایت کرد و وی را به نبوّت برگزید.

در گفتار پیشین، در تفسیر آیهٔ ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً**﴾، روایتی نقل شد مبنی بر اینکه مردم پیش از نوح، ضلّال بودند؛ یعنی:

لَم يكُونوا على هُدًى؛ كانوا على فطرة الله الّتي فطرهم عليها لاتبديل لخلق الله و لم يكُونوا لِيَهتدُوا حتّى يُهديهُم الله. أما تسمع يقول إبراهيم: ﴿لَئِن لَم يَهدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾؟ أي: ناسياً للميثاق[2]؛

آنان هدایت نشده بودند، بلکه بر فطرتی بودند که خدا بر آن مفطورشان کرده است. خلق خدا را تبدیلی نیست. هدایت پیدا نمی‌کنند تا اینکه خداوند هدایتشان کند. آیا [این سخن] ابراهیم عليه‌السلام را نشنیده‌ای که گفت: «بی‌گمان، اگر پروردگارم مرا هدایت نکند، از گروه گمشدگان خواهم بود.»؟ یعنی فراموش‌کنندهٔ میثاق.

بر اساس اصول احادیث فطرت، روشن است که انسان با وجود اینکه بر معرفت خدای تعالی مفطور است، آن‌گاه که به این دنیا پا می‌گذارد، معروف فطری خویش را فراموش می‌کند و از او غافل است. روایاتی که این امر را بیان می‌کنند، اطلاق دارند و همهٔ انسان‌ها اعم از مؤمنان و غیر مؤمنان، انبیا و اولیا را در بر می‌گیرد؛ امّا به یقین می‌توان گفت که این امر دربارهٔ پیامبران الاهی - صلوات الله علیهم - به ویژه پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله استثنا شده است و آنان همواره در تمام حالات، متوجّه خدای خویش بوده‌اند و هیچ‌گاه غفلت و فراموشی بر آنان عارض نشده است. حضرت ابراهیم عليه‌السلام نیز از پیامبران بزرگ است و بدون

---

۱. **الکافی**، ج۸، ص۳۷۰.
۲. **تفسیر العیاشی**، ج۱، ص۱۰۵.

شک همواره به یاد خدا بوده و در هیچ حالی از حالات او، غفلت و فراموشی نسبت به خدا وجود نداشته است؛ پس وقتی خدای تعالی از او حکایت می‌کند که: «اگر پروردگارم هدایتم نمی‌کرد، از گروه گمشدگان می‌شدم.»؛ یعنی از فراموش کنندگان پیمان الاهی می‌شدم، باید این حکایت را بر مبنایی که در مورد او پذیرفته‌ایم، معنا کنیم و آن، این است که اگر هدایت پروردگارم نبود، من نیز همانند دیگر بندگان خدا، میثاق و پیمان الاهی را فراموش می‌کردم و اینکه من از این فراموشی دور شده‌ام، لطف و عنایت پروردگارم بوده است.

امّا حدیث مورد بحث که می‌گوید: «حضرت ابراهیم در جوانی بر فطرتی بودکه خداوند خلق را بر آن مفطور کرده است تا اینکه او را به دین خویش هدایت کرد و برگزید.»، این حدیث دلالت نمی‌کند که حضرت ابراهیم علیه‌السلام در جوانی متوجّه خدا نبوده و نسبت به او غفلت و فراموشی داشته است؛ بلکه می‌گوید: حضرت ابراهیم علیه‌السلام در جوانی برگزیدهٔ خدا نبوده است و هدایتِ خاصّی را که بعد از نبوّت بدان رسیده، در جوانی نداشته است.

حدیث «فَاطِرِهِم عَلَى مَعرِفَةِ رُبُوبِيَّتِه»:

امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید:

الحَمدُ للّهِ المُلهِمِ عِبَادَهُ حَمدَهُ وَ فَاطِرِهِم عَلَى مَعرِفَةِ رُبُوبِيَّتِه[1]؛

ستایش خدای راست؛ الهام‌کنندهٔ ستایش خود به بندگانش و آفرینندهٔ آنان بر معرفت ربوبیّتش.

احادیث فطرت عقول بر توحید

امام صادق علیه‌السلام در دعای خود به خداوند متعال عرض می‌کند:

أسْأَلُکَ بِتَوْحِيدِکَ الَّذِي فَطَرْتَ عَلَيْهِ الْعُقُول[2]؛

خداوندا، [به حقّ] توحیدت که عقل‌ها را بر آن مفطور کردی، از تو می‌خواهم.

---

۱. **بحارالانوار**، ج۴، ص۲۸۴.
۲. **بحارالانوار**، ج۹۴، ص۲۷۵.

در دعایی که از امیرالمؤمنین و امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام نقل شده است، می‌خوانیم:

اللَّهُمَّ خَلَقتَ الْقُلُوبَ عَلَى إرَادَتِکَ وَ فَطَرتَ العُقُولَ عَلَى مَعرِفَتِک[1]؛

خداوندا، قلب‌ها را بر ارادهٔ خویش خلق کردی و عقل‌ها را بر معرفت خود مفطور ساختی.

در دعای بعد از نوافل فجر روز جمعه می‌خوانیم:

يَا مَن فَتَقَ العُقُولَ بِمَعرِفَتِهِ وَ أطلَقَ الألسُنَ بِحَمدِه.[2]

ای آن که عقل‌ها را بر معرفت خود آفریدی و زبان‌ها را به ستایش خویش گشودی.

در این سه حدیث شریف، مفطور شدن عقول بر معرفت خدا و توحید، مورد تأکید قرار گرفته است؛ امّا به نظر نمی‌رسد معنا و مقصود این روایات با روایات دیگر متفاوت باشد، بلکه از جمع بودن لفظ «**عقول**» نیز می‌توان همین مطلب را استفاده کرد؛ زیرا حقیقت نوری عقل، امر واحدی است که تعدّد در آن وجود ندارد و تعدّد پیدا کردن آن، به اعتبار بهره‌مندی موجودات از آن است. بنابراین، معنای عقول در این روایات، صاحبان عقل و خردمندان می‌باشد؛ یعنی خدای تعالی هنگام خلقت موجودات، آنها را از نور عقل بهره‌مند کرد و با وجود عقل، خود را به آنها معرّفی کرد و آنها را با معرفت خویش مفطور ساخت. پس تمامی موجودات در همهٔ عوالم مادّی، از همان ابتدای خلقتشان از نور عقل بهره‌مند و به تعریف الاهی به معرفت خداوند متعال نایل شده‌اند. این مطلب با توجّه به آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام واضح است.

برخی آیات و روایات، گویای آن‌اند که همهٔ موجودات، اعم از انسان، حیوان و جماد، در زمین و آسمان، خدای تعالی را تسبیح می‌گویند و بر اساس برخی آیات و روایات دیگر، ولایت بر همهٔ آنها عرضه گردیده است: ﴿**إنّا عَرَضْنا الأَمانَةَ عَلى السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَ الجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنها**﴾.[3]

---

۱. **بحارالانوار**، ج۹۵، ص۴۰۳.

۲. **بحارالانوار**، ج۸۹، ص۳۰۷.

۳. سورهٔ احزاب، آیهٔ ۷۲: ما امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، پس از حمل آن سر باز زدند.

بی‌شک تسبیح موجودات از شعور آنها حکایت دارد؛ و عرضهٔ ولایت با بهره‌مندی از نور عقل صورت گرفته است.

شناخت ولایت و پذیرش و عدم پذیرش آن، حاکی از آن است که موجودات به معرفت خداوند متعال نایل گشته‌اند؛ زیرا ولایت که در آیهٔ شریفه و روایات، وارد شده است، حقیقتی است که برخی از بندگان الاهی به خواست خداوند متعال از آن بهره‌مند شده‌اند.

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

قال موسی‌بن‌عمران: يَا رَبِّ، أَيُّ الأَعْمَالِ أفضَلُ عِندَکَ؟ فَقَالَ: حُبُّ الأَطفَالِ؛ فَإِنَّ فِطرَتَهُم عَلَى تَوحِيدِي؛ فَإِن أُمِتُّهُم أُدخِلهُم بِرَحمَتِي جَنَّتِي[1]؛

موسی‌بن‌عمران به خدای متعال عرض کرد: پروردگارا، کدامین اعمال نزد تو بهتر است؟ خداوند متعال فرمود: دوست داشتن اطفال؛ چرا که فطرت آنها بر توحید من است؛ پس اگر آنان را بمیرانم، به رحمت خویش به بهشتم واردشان می‌کنم.

این حدیث شریف با مضمون احادیث سابق، مطابقت کامل دارد؛ به خصوص با حدیث «**کلّ مولود یولد علی الفطرة**». نکته‌ای که در این روایت وجود دارد، آن است که خداوند کسانی را که در طفولیت قبض روح می‌کند، به بهشت می‌برد؛ ولی دربرخی روایات تصریح شده است که خداوند متعال در قیامت، آن‌گاه که می‌خواهد مؤمنان را به بهشت و کفّار و مشرکان را به جهنّم وارد کند، کم‌خردان، مستضعفان، دیوانگان، اطفال و آنان را که در زمان فترت به دنیا آمده‌اند و در همان زمان از دنیا رفته‌اند، با خلق آتش و امر به دخول در آن، امتحان می‌کند و اطاعت‌کنندگان را به بهشت و عاصیان را به جهنّم می‌برد.[2]

احادیث مفطور شدن حیوانات به معرفت خدا

امام زین العابدین علیه‌السلام می‌فرماید:

مَا بَهِمَتِ البَهَائِمُ فَلَم تُبهَمْ عَن أربَعَةٍ: مَعرِفَتِهَا بِالرَّبِّ وَ مَعرِفَتِهَا بِالمَوتِ وَ مَعرِفَتِهَا بِالأُنثَى

---

۱. **بحارالانوار**، ج۱۰۴، ص۱۰۵.

۲. ر.ک: **الکافی**، ج۳، ص۲۴۸-۲۴۹؛ **الخصال**، ص۲۸۳.

مِنَ الذَّكَرِ وَ مَعرِفَتِهَا بِالمَرعَى عَنِ الخِصبِ[۱]؛

چهار چیز برای چارپایان نیز معلوم است: معرفت خداوند، معرفت مرگ، معرفت نر و مادّه و معرفت چراگاه از زمین سرسبز و پر محصول.

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

مَهمَا أُبهِمَ عَلَى البَهَائِمِ مِن شَيءٍ فَلَا يُبهَمُ عَلَيهَا أربَعَةُ خِصَالٍ: مَعرِفَةُ أَنَّ لَهَا خَالِقاً وَ مَعرِفَةُ طَلَبِ الرِّزقِ وَ مَعرِفَةُ الذَّكَرِ مِنَ الأُنثَى وَ مَخَافَةُ المَوتِ[۲]؛

چارپایان از هرچه ناآگاه باشند، از چهار خصلت ناآگاه نیستند: معرفت به داشتن خالق، معرفت طلب روزی، معرفت نر از مادّه و ترس از مرگ.

در حدیثی آمده است:

إنَّ النَّاسَ أصَابَهُم قَحطٌ شَدِيدٌ عَلَى عَهدِ سُلَيمانَ بنِ دَاوُدَ علیهما‌السلام فَشَكَوا ذَلِكَ إلَيهِ وَ طَلَبُوا إلَيهِ أن يَستَسقِيَ لَهُم. قَالَ: فَقَالَ لَهُم: «إذَا صَلَّيتُ الغَدَاةَ مَضَيتُ». فَلَمَّا صَلَّى الغَدَاةَ مَضَى وَ مَضَوا. فَلَمَّا أن كَانَ فِي بَعضِ الطَّرِيقِ، إذَا هُوَ بِنَملَةٍ رَافِعَةٍ يَدَهَا إلَى السَّمَاءِ وَاضِعَةٍ قَدَمَيهَا إلَى الأَرضِ وَ هِيَ تَقُولُ: «اللَّهُمَّ! إنَّا خَلقٌ مِن خَلقِكَ وَ لاَ غِنَى بِنَا عَن رِزقِكَ فَلاتُهلِكنَا بِذُنُوبِ بَنِي آدَمَ». قَالَ: فَقَالَ سُلَيمانُ علیه‌السلام «ارجِعُوا، فَقَد سُقِيتُم بِغَيرِكُم». قَالَ: فَسُقُوا فِي ذَلِكَ العَامِ مَا لَم يُسقَوا مِثلَهُ قَطُّ[۳]؛

در عهد سلیمان، خشکسالی شدیدی دامنگیر مردم شد؛ پس به حضرت سلیمان شکایت کردند و از او خواستند برایشان باران طلب کند. وی فرمود: «بعد از نماز صبح برای طلب باران خواهم رفت». چون نماز صبح را خواند، برای طلب باران به راه افتاد و مردمان نیز با او همراه شدند. سلیمان در راه مورچه‌ای را دیدکه دست‌هایش را به آسمان بلند کرده و پاهایش را بر زمین نهاده بود و می‌گفت: «خداوندا، ما آفریدگانی از آفریدگان توایم؛ هرگز از روزی تو بی‌نیاز نیستیم؛ ما را به گناهان فرزندان آدم هلاک مکن». [در این هنگام] حضرت سلیمان فرمود: «بازگردید که به طلب باران دیگران،

---

۱. **الکافی**، ج۶، ص۵۳۹.
۲. **الکافی**، ج۶، ص۵۳۹.
۳. **الکافی**، ج۸، ص۲۴۶ و ۳۴۴.

برایتان باران رسید». پس در آن سال بدان اندازه برایشان باران بارید که مانندش را ندیده بودند.

این احادیث شریف، دلالت دارند بر اینکه همهٔ چارپایان و حیوانات، خدای خود را می‌شناسند و در سختی‌ها و شدائد، دست نیاز به سوی او دراز می‌کنند و او را می‌خوانند. البتّه چون این معرفت، فعل خداست و فعل او کیفیت ندارد، انسان از فهم آن به وسیلهٔ خرد و دانش خویش ناتوان است؛ بنابراین، حقیقت معرفت خدا قابل تجزیه و تحلیل عقلی نیست و در این امر، بین انسان و سایر موجودات، فرقی نیست؛ یعنی همان‌طور که انسان نمی‌تواند معرفت خویش را به خداوند متعال مورد تجزیه و تحلیل عقلی قرار دهد، در مورد معرفت حیوانات نسبت به خدایشان نیز همین گونه است؛ بلکه در مورد معرفت آنها دشوارتر است؛ چون انسان به طور متعارف نمی‌تواند با آنها رابطه کلامی برقرار کند تا از وجدان مشترک همدیگر اطّلاع پیدا کنند.

همین امر باعث شده است آنان که در فهم حقایق به قوای ادراکی خویش اتّکا دارند، در مورد معرفت داشتن حیوانات به خدای خویش، تسبیح گفتن آنها و نیز مکلّف و مختار بودنشان، دچار مشکل شوند و به تأویل آیات قرآن و روایات معصومان ـ که صریح در این امورند ـ دست بزنند و آیات و روایات را از مسیر حقیقی‌شان خارج سازند و آنها را در حدّ فهم خود معنا و تفسیر کنند؛ این در حالی است که قرآن کریم آن‌گاه که تسبیح موجودات را مطرح می‌کند، به صراحت به دنبال آن می‌فرماید: ﴿**وَلَـكِن لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾.[1] پس در این موارد، چاره‌ای جز رجوع به عالم و تقلید از او نیست. البتّه این بدان معنا نیست که هیچ راهی برای درک و رسیدن به وجدان معرفت موجودات و تسبیح آنها برای انسان نباشد؛ ولی کسی‌که به وجدان و درک آن نرسید، چاره‌ای جز قبول آن ندارد و نپذیرفتن آن، انکار امری خواهد بود که از آن هیچ اطّلاعی ندارد و درک آن خارج از محدودهٔ قوای ادراکی اوست.

---

۱. سورهٔ اسراء، آیهٔ ۴۴.

معنای فطری بودن معرفت خدا از نگاه عالمان شیعه

۱. شیخ صدوق رحمه‌الله (م۳۸۱هـ.ق)

ایشان بعد از نقل بخش‌هایی از روایاتی مانند «لَوْلَا نَحْنُ مَا عُرِفَ الله»[۱] می‌نویسد:

قد سمعتُ بعض أهل الكلام يقول: لو أنّ رجلا ولد في فلاة من الأرض و لم يَرَ أحداً يهديه و يرشده حتّى كَبُرَ و عقل و نظر إلى السماء و الأرض، لَدَلَّه ذلک على أنّ لهما صانعاً و محدثاً.

فقلت: إنّ هذا شيء لم يكن و هو إخبار بما لم يكن أن لو كان كيف كان يكون و لو كان ذلک لكان لايكون ذلک الرجل إلّا حجّة الله ـ تعالى ذكره ـ على نفسه كما في الأنبياء عليهم‌السلام؛ منهم من بعث إلى نفسه و منهم من بعث إلى أهله و ولده و منهم من بعث إلى أهل محلّته و منهم من بعث إلى أهل بلده و منهم من بعث إلى الناس كافّة.

و أمّا استدلال إبراهيم الخليل عليه‌السلام بنظره إلى الزهرة ثمّ إلى القمر ثمّ إلى الشّمس و قوله: ﴿فَلَمّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمّا تُشْرِكُونَ﴾ فإنّه كان نبيّاً ملهماً مبعوثاً مرسلا و كان جميع قوله بإلهام الله عزّ و جلّ إيّاه و ذلک قوله عزّ وجلّ: ﴿وَ تِلْکَ حُجَّتُنا آتَيْناها إِبْراهِيمَ عَلى قَوْمِهِ﴾[۲] و ليس كلّ أحد كإبراهيم عليه‌السلام. و لو استغنى في معرفة التوحيد بالنظر عن تعليم الله عزّ و جلّ و تعريفه، لما أنزل الله عزّ و جلّ ما أنزل من قوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللهُ﴾[۳] و من قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ إلى آخرها و من قوله: ﴿بَدِيعُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَنّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صاحِبَةٌ. إلى قوله. وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[۴] و آخر الحشر و غيرها من آيات التوحيد[۵]؛

---

۱. **التوحيد**، ص۲۹۰.
۲. سورهٔ انعام، آیهٔ ۸۳.
۳. سورهٔ محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله، آیهٔ ۱۹.
۴. سورهٔ انعام، آیات ۱۰۱-۱۰۳.
۵. **التوحيد**، ص۲۹۰.

از برخی متکلّمان شنیدم که می‌گفت: اگرشخصی در بیابان بی‌آب و علفی زاده شود و کسی را نبیند که هدایت و راهنمایی‌اش کند تا اینکه بزرگ و عاقل گردد و به آسمان و زمین نظر کند، از این طریق، درمی‌یابد که زمین و آسمان را صانع و به وجود آورنده‌ای هست.

[در پاسخ وی] گفتم: این امر واقع نمی‌شود و این اِخبار از کیفیّت وقوع امری است که تا به حال واقع نشده است و اگرچنین شخصی پیدا شود، به یقین، او حجّت خدا بر نفس خود خواهد بود؛ همان‌طورکه انبیا این گونه‌اند که بعضی از آنها پیامبر نفس خودشان‌اند و بعضی، پیامبر عیال و فرزندان خویش‌اند و برخی دیگر، پیامبر اهل محلّ خود و برخی پیامبر اهل شهر خویش و بعضی پیامبر همهٔ مردم‌اند.

و امّا استدلال حضرت ابراهیم خلیل با نگاه کردن به زهره، سپس به ماه و بعد، به آفتاب و گفتار وی بعد از دیدن غروب کردن آنها که: ﴿ای قوم من، من از آنچه شما برای خدا شریک قرار می‌دهید، بیزارم.﴾، بدان جهت است که وی پیامبر خدا بود و از سوی خدا به او الهام می‌شد و مبعوث و مرسل بود و همهٔ سخنانش به الهام خدای تعالی بود. دلیل این امر، آیهٔ ﴿و اینها حجّت ما بود که به ابراهیم در برابر قومش دادیم.﴾ است و همگان مانند ابراهیم علیه‌السلام نیستند و اگر در معرفت توحید، نظر (استدلال) از تعلیم و تعریف الاهی کفایت می‌کرد، خداوند متعال این آیه را فرو نمی‌فرستاد: ﴿بدان که خدایی جز الله نیست.﴾ و سورهٔ توحید را نازل نمی‌کرد و آیهٔ: ﴿پدیدآورندهٔ آسمان‌ها و زمین است. چگونه او را فرزندی باشد در حالی‌که همسری برایش نبوده است ... و خداوند، لطیف و آگاه است.﴾ و [نیز] آیات آخر سورهٔ حشر و دیگر آیات توحیدی را فرو نمی‌فرستاد.

شیخ صدوق رحمه‌الله به درستی، نظری و استدلالی نبودن معرفت خدای تعالی را بیان داشته، فطری بودن معرفت‌الله را در مورد پیامبران الاهی پذیرفته است. او ظاهراً معتقد است که معرفت پیامبران - صلوات الله علیهم - و اوصیای آنان، به خداوند متعال، به الهام الاهی است و خدای تعالی آنان را خود مستقیماً به معرفت خویش نایل می‌سازد، یا اینکه خدای تعالی به آنها عقل و خردی عطا می‌کند که با آن می‌توانند به تنهایی و بدون هیچ تعلیمی از ناحیهٔ دیگری به معرفت خدای تعالی برسند؛ امّا در مورد سایر بندگان،

الاهی وی معتقد است که هیچ بنده‌ای بدون کمک، یاری و تعلیم پیامبران و اوصیای آنان - صلوات الله علیهم - به معرفت خدای تعالی نایل نمی‌شود؛ چون تصریح می‌کند که اگر کسی در جایی به دنیا بیاید که با کسی ارتباطی پیدا نکند، خداشناس نمی‌شود و اگر چنین کسی پیدا شود، حتماً حجّت خدا خواهد بود. بنابراین، هرکس در این دنیا معرفت خدا را پیدا کند، حتماً از طریق حجّت الاهی به آن رسیده است.

پیش‌تر در توضیح روایات معرفة‌الله بالله نیز از ایشان نقل شد که وی معتقد است کسی که خدا را به واسطهٔ پیامبران - صلوات الله علیهم - بشناسد در حقیقت، خدا را به خدا شناخته است؛ زیرا پیامبران - صلوات الله علیهم- را خدا فرستاده است.

پس مرحوم صدوق دربارهٔ اینکه خدای تعالی پیش از این عالم، نفس خویش را به بندگانش معرّفی کرده و آنان را با آن معرفت، مفطور ساخته است و همهٔ بندگان، خدای خویش را پیش از این به تعریف خود او شناخته‌اند، سخنی نگفته است.

امّا این سخن مرحوم صدوق که بیان می‌کند در این دنیا کسی بدون تعالیم پیامبران - صلوات الله علیهم - به معرفت خدا نایل نمی‌آید، صحیح است؛ ولی این بدان معنا نیست که پیامبران، بندگان الاهی را بدون اینکه خدای تعالی نفس خویش را به آنان معرفی کند، به شناخت خدا می‌رسانند، بلکه با توجّه به آنچه تا کنون در این زمینه گفته شد، معلوم است که پیامبران تنها یادآوری‌کننده‌اند؛ نه اینکه در این دنیا نسبت به خداوند متعال برای بندگان معرفت ایجاد کنند.

۲. شیخ مفید رحمه‌الله (م۴۱۳هـ.ق)

ایشان در شرح «فطر الله الخلق علی التوحید» می‌نویسد:

> **أي: خلقهم للتوحيد و على أن يوحّدوه. و ليس المراد به أنّه أراد منهم[1] التوحيد و لو كان الأمر كذلك ما كان مخلوق إلّا موحّداً و في وجودنا من المخلوقين من لا يوحّد الله تعالى دليل على أنّه لم يخلق التوحيد في الخلق، بل خلقهم ليكتسبوا التوحيد[2]؛**

---

۱. فی نسخه: خلق فیهم.
۲. **تصحیح الاعتقاد**، ص۶۰.

یعنی: خلق را برای توحید و برای اینکه او را به یگانگی بخوانند، آفرید و معنای روایت این نیست که خداوند توحید را در آنها خلق کرد و اگر مقصود این باشد، نباید آفریدهٔ غیر موحّدی پیدا شود؛ در حالی که در میان ما آفریدگان کسانی هستند که خدا را به یگانگی قبول ندارند؛ پس این دلیل است که خداوند توحید را در آنها خلق نکرده است، بلکه آنها را آفریده است تا توحید را کسب کنند.

شیخ مفید، فطری بودن معرفت خدا و توحید را با موحّد بودن خلق مساوی می‌داند و بر این اساس، وجود کافران و مشرکان در میان بندگان خدا را با آن ناسازگار می‌شمارد؛ این در حالی است که در خود روایات بر این نکته تأکید شده است که معرفت فطری و توحید فطری بدین معنا نیست که همه، موحّد و عارف به معنای مؤمن به خدای واحد یگانه باشند، بلکه همان‌طور که بارها گفته شد، فطری بودن معرفت خدا و توحید به این معناست که خدای تعالی نفس خویش را به بندگانش معرّفی کرده است و این معرّفی، با آغاز خلق آنها صورت گرفته است، و به همین جهت، از آن به فطرت تعبیر شده است.

می‌دانیم که معرفت و شناخت خدای یگانه، عین ایمان نیست و ایمان با تصدیق، اذعان، تسلیم و خضوع انسان در مقابل خدای معروف خویش حاصل می‌شود و هر اندازه خضوع و تسلیم انسان در برابر دستورات پروردگارش بیشتر و بهتر باشد، به همان اندازه، ایمانش کامل‌تر خواهد شد و عدم خضوع و تسلیم، استکبار و نافرمانی از دستورات الاهی و عدم التزام به خدای یگانه‌ای که هیچ مثل و شریکی برای او وجود ندارد، موجب کفر و شرک است. این امور، معرفت فطری و توحید فطری نیستند، بلکه افعالی هستند که از انسان در سایهٔ توحید و معرفت فطری خدا و توجّه و تذکّر به آن، شکل می‌گیرد.

بنابراین، انسان پیش از ورود به دنیا، خدا، توحید، حقیقت اسلام، ولایت و نبوّت را می‌شناسد و به آنها آگاهی دارد، امّا هنگامی که خداوند متعال او را به دنیا می‌آورد، این معرفت را از یاد او می‌برد. پس فرزند آدم با وجود اینکه معرفت خدا را داراست، زمانی که به دنیا می‌آید، از آن غافل است و اگر به همین صورت در دنیا رها شود، نه مؤمن خواهد بود و نه مشرک و کافر، بلکه از چنین شخصی در احادیث به «**ضالّ**» تعبیر می‌شود. با آمدن

پیامبران -صلوات الله علیهم- و دعوت به سوی خدای تعالی، توجّه به معروف فطری برای انسان توسّط خدای تعالی حاصل می‌شود و زمینهٔ ایمان، کفر و شرک برای او ایجاد می‌شود.

۳. سیّدبن‌طاووس رحمه‌الله (م ۶۶۴هـ.ق)

ایشان بعد از نقل آیهٔ ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَداكُمْ لِلإِيمانِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾[1] می‌گوید:

> **فهل ترى يا ولدي المعرفة بالله إلّا من الله و بالله و أنّه جلّ جلاله هو الّذي هدى للإيمان بمقتضى القرآن و أنّه هو صاحب المنّة في التعريف؟**[2]؛
>
> فرزندم، آیا نمی‌بینی معرفت خدا جز از خدا و به خدا نیست و به مقتضای قرآن، این خداست که به ایمان هدایت می‌کند و اوست که منّت معرّفی خود را بر خلق داراست؟

سپس ایشان با بیان این نکته که علمای اسلام، احکام ارتداد را برای فرزند مسلمانی که تازه به بلوغ رسیده و مرتد شده است، قابل اجرا می‌دانند و خون او را مباح می‌شمارند، می‌گوید:

> **فلولا أنّ العقول قاضية بالاكتفاء و الغناء بإيمان الفطرة و دون ما ذكروه من طول الفكرة، كيف كان يحكم على هذا بالردّة و قد عرفوا أنّه ما يعلم حقيقة من حقائقهم و لاسلك طريقاً من طرائقهم و لا تردّد إلى معلّم من علماء المسلمين و لا فهم شيئاً من ألفاظ المتكلّمين؟**[3]؛
>
> اگر حکم عقل به کفایت ایمان فطری و عدم لزوم استدلال‌های فکری متکلّمان ـ که به زمانی طولانی نیاز دارد ـ نبود، چگونه می‌شد به ارتداد چنین شخصی حکم کرد؛ درحالی‌که آنان می‌دانند که او، نه حقیقتی از حقایق آنان را دانسته، نه راهی از

---

۱. سورهٔ حجرات، آیهٔ ۱۷: بر تو منّت می‌نهند که اسلام آورده‌اند، بگو اسلام خود را بر من منّت ننهید بلکه خدا بر شما منّت دارد که شما را به ایمان هدایت کرده است، اگر راستگویید.

۲. **كشف المحجّة لثمرة المهجة**، ص۵۳.

۳. **كشف المحجّة لثمرة المهجة**، ص۵۳.

راه‌های ایشان را پیموده، نه با معلّمی از علمای مسلمین رفت و آمد داشته و نه از الفاظ متکلّمان چیزی برایش مفهوم شده است؟

سیدبن‌طاووس ادلّه و براهینی را که متکلّمان معتزلی و دیگران برای اثبات خداوند متعال اقامه می‌کنند، نه تنها راه معرفت خداوند حکیم نمی‌داند، بلکه آنها را انحراف از فطرت الاهی می‌شمارد و انسان را به معرفت خداوند مفطور می‌داند ومعرفت را امری ضروری و بدیهی و نه نظری و کسبی، قلمداد می‌کند. ایشان معتقد است که در فطرت هرانسانی، دلالت اثر به مؤثّر و حادث به محدث وجود دارد.

إنّ فطرة ابن‌آدم ملهمة معلّمة من الله جلّ جلاله بأنّ الأثر دالّ دلالة بديهيّة على مؤثّره بغيرارتياب و الحادث دلّک [دالّ] على محدثه[1]؛

همانا خداوند متعال، فطرت فرزند آدم را به گونه‌ای الهام و تعلیم کرده است که دلالت اثر بر مؤثّر و حادث بر محدث، بدیهی اوست و جای هیچ‌گونه شکّ و ارتیابی در آن برای وی نیست.

این سخن سیّدبن‌طاووس که معرفت خدا به استدلال‌های عمیق کلامی وعقلی محتاج نیست، صحیح است؛ امّا فطری بودن معرفت خدا بدین معنا که انسان به گونه‌ای ساخته شده است که خود به خود از هر اثری به مؤثّرش معرفت پیدا می‌کند، جای تأمّل دارد؛ زیرا اوّلاً: بر این اساس، هر انسانی به صورت طبیعی، به تدریج خداشناس می‌شود و نیازی به معلّم الاهی ندارد؛ در صورتی‌که بنابر احادیث اهل بیت علیهم‌السلام، هیچ انسانی نمی‌تواند به صورت طبیعی خداشناس شود و معرفت خدا فقط به وسیلهٔ تعریف خدای تعالی نفس خویش را به بندگانش تحقّق می‌یابد که خدای تعالی در دنیا این امر را در پی دعوت پیامبران به بندگان عطا می‌کند. ثانیاً: رسیدن از هر اثری به مؤثّر خاصّ آن، در صورتی است که انسان، مؤثّر را پیش از اثر و همراه آن شهود کند و در غیر این‌صورت، به هیچ وجه شناخت اثر به صورت خاص امکان‌پذیر نخواهد بود.

---

۱. **کشف المحجّة لثمرة المهجة**، ص۵۳.

۴. شهید ثانی رحمه‌الله (م۹۶۶هـ.ق)

ایشان پس از نقل کلام سیدبن‌طاووس، در باب فطری بودن معرفت خدا، می‌نویسد:

الباب الثالث في أنّ هذه المرتبة الفطريّة مع الإشارات و التنبيهات الشرعيّة كافية في تحصيل الإيمان الشرعيّ و لاتتوقّف على تعلّم علم مدوّن و إن توقّف على تعليم معلّم. و ذلک لوجوه:

الأوّل: إنّ المكلّف إذا بلغ في أثناء النهار، تجب عليه صلاة ذلک اليوم و لاتصحّ إلّا بعد الإيمان. و معلوم أنّه في هذا القدر من الزمان لايتمكّن أحد من الوصول إلى تعليم و تعلّم علمٍ مدوَّن كالمنطق مثلاً. فلو لم تكن الفطرة الإنسانيّة مع الهداية الشرعيّة الإلهيّة كافيةً في تحصيل أُصول الدين، لزم التكليف بمالايطاق؛ ضرورةَ عدم جواز التقليد في الأُصول بالاتّفاق.

الثاني: الإيمان الشرعيّ هل يزيد بتعلّم العلوم من المنطق و الكلام أم لا؟ فعلى الأوّل هل يكون القدر الزائد واجباً أم لا؟ فعلى الأوّل، يجب قضاء جميع العبادات السابقة و هو خلاف الإجماع. و على الشقّين الأخيرين، يلزم كفاية الفطرة الإنسانيّة و هو المطلوب.

الثالث: من ارتدّ عن الفطرة عقيبَ البلوغ، يحكم باستباحة دمه و ماله و حريمه، فلو لم يكن الإيمان فطريّاً، لما صحّ هذا الحكم[1]؛

باب سوم در این است که مرتبهٔ معرفت فطری با اشاره‌ها و یادآوری‌های شرعی، در تحصیل ایمان شرعی، کافی است و ایمان شرعی اگرچه بر آموزش آموزگاری متوقّف باشد، به تعلّم علوم رسمی نیازی ندارد. دلیل بر این مطلب، اموری است:

۱. اگر مکلّف در اثنای روز بالغ شود، نماز آن روز بر او واجب می‌شود و صحّت نماز، به ایمان مشروط است و روشن است که این مقدار از زمان برای یادگرفتن علمی رسمی، مانند منطق، کافی نیست. پس اگر فطرت انسانی با هدایت شرعی الاهی در تحصیل اصول دین کافی نباشد، تکلیف به غیر مقدور لازم می‌آید؛ زیرا بدیهی است که تقلید در اصول، به اتّفاق علما، جایز نیست.

---

۱. **رسائل شهید الثانی**، ج۲، ص۷۵۳- ۷۵۴.

۲. آیا ایمان شرعی به وسیلهٔ یادگیری علومی مانند منطق وکلام،زیاد می‌شود؟ و اگر زیاد شود، آیا آن مقداری‌که زیاد می‌شود، واجب است؟ اگر واجب باشد، قضای همهٔ عبادات پیشین، واجب است؛ درحالی‌که این خلاف اجماع علماست. نتیجهٔ این دو صورت، لزوم کفایت معرفت فطری انسانی است و مطلوب، اثبات همین [مطلب] بود.

۳. کسی که به دنبال بلوغ، مرتد گردد، خون، مال و حریمش مباح شمرده می‌شود؛ پس اگر ایمان فطری کفایت نکند، چنین حکمی صحیح نخواهد بود.

شهید ثانی نیز مانند سیّدبن‌طاووس به حق معتقد است که معرفت خدای تعالی به علومی مانند منطق و کلام، به ویژه فلسفه و عرفان نیاز ندارد، بلکه همهٔ انسان‌ها با اندکی تذکّر و یادآوری از سوی عالمان الاهی به معرفت خدای تعالی می‌رسند و با همین توجّه و یادآوری به احکام و دستورات الاهی مکلّف می‌شوند و برای انسان، فراتر از این معرفت در عمل به وظایف بندگی، هیچ امر دیگری لازم نیست. امّا ایشان توضیح نمی‌دهد که این نوع شناخت که از آن به معرفت فطری تعبیر می‌کند، با معرفت‌های بدیهی عقلی انسانی چه تفاوتی دارد؟ یعنی هر انسان عاقلی می‌داند که ظلم بد است وعدل نیکو است؛ امّا آیا همین انسان عاقل می‌تواند خدا را نیز به همین نحو و با بهره‌مندی از عقل بدون هیچ‌گونه تعریفی از سوی خدای تعالی بشناسد یا خیر؟ ایشان در این مورد توضیحی ارائه نداده است.

پیش‌تر، بر اساس آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام یادآوری کردیم که انسان عاقل، با وجود اینکه از نور عقل بهره‌مند است، امّا بدون تعریف خدای تعالی نفس خویش را به او، به هیچ وجه امکان ندارد بتواند خدای تعالی را به عقل خویش بشناسد و بندگی او را وظیفهٔ خود بداند.

۵. ملّا محمّدتقی مجلسی رحمه‌الله (م ۱۰۷۰هـ.ق)

ایشان می‌نویسد:

در احادیث بسیار واقع شده است که معرفت‌الله، فطری است؛ چنان‌که حق سبحانه

و تعالی فرموده است که ﴿**فطرة اللّه الّتي فطر النّاس عليها**﴾؛ یعنی: حق سبحانه و تعالی، همهٔ آدمیان را بر فطرت اسلام آفریده است و همه را نور معرفت کرامت کرده است. نمی‌بینی که نمی‌دانی کی خداوندِ خود را شناختی، با آنکه جزم داری که خداوندی داری. گوییا [این] از لوازم عطای عقل است؛ چنان‌که عقل به تدریج کامل می‌شود تا حین بلوغ و همچنین معرفت حق سبحانه و تعالی [این گونه است]؛ چون دلایل وجود خود را ظاهر ساخته است. و این یک معناست از معانی «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**»؛ یعنی: همین که آدمی خود را شناخت به عقل، خداوند خود را البتّه می‌شناسند.[1]

ایشان نیز معرفت فطری را درک و شناخت عقلی انسانی می‌داند و معتقد است خدای تعالی با اعطای عقل به انسان، معرفت خویش را نیز به او عطا می‌کند و در حقیقت، هر کس که از عقل بهره‌مند گردد، با آن به معرفت خدا دست پیدا می‌کند؛ این در حالی است که گفتیم بر اساس آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، معرفت فطری، همان معرّفی خدای تعالی نفس خویش را به بندگانش است و انسان نه به عقل خویش، بلکه به معرّفی خدا به معرفةالله دست یافته است؛ یعنی شناخت خدا همانند شناخت‌های بدیهی عقلی نیست.

وی در جای دیگر، در شرح «**كلمة الإخلاص فإنّها الفطرة**» می‌نویسد:

«**فإنّها الفطرة**»؛ أي: الدين. مبالغة لأنّها أعظم شرائطها أو أركانها أو الفطرة الّتي فطر الله الخلق عليها؛ أي: خلقهم ليوحّدوه أو جعل في جبلّتهم توحيده؛ كما قال تعالى: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّهُ**﴾... و صنّف السيّدابن‌طاووس ـ رضي الله عنه ـ كتاباً ذكر فيه مأتين و عشرين برهاناً في أنّ المعرفة فطريّة. و التجربة شاهدة على ذلک أيضاً؛ فإنّ المدقّقين من العلماء كلّما يجهدون في تحصيله بالبراهين القاطعة عندهم فلايحصل لهم أزيد من الّذي خلقهم الله تعالى عليه؛ لو لم يكن سعياً في نقصانه. و لو تأمّلوا حقّ التأمّل، لوجدوا صدق قوله رحمه الله تعالى[2]؛

---

۱. لوامع صاحبقرانی، ج۱، ص۱۱۴.
۲. روضة المتقين، ج۲، ص۳۰.

«کلمهٔ اخلاص، فطرت است»؛ یعنی: دین است. دین بودن کلمهٔ اخلاص از باب مبالغه است؛ زیرا کلمهٔ اخلاص از بزرگ‌ترین شرایط و ارکان دین است یا کلمهٔ اخلاص، فطرتی است که خدا خلق را بر آن مفطور کرده است؛ یعنی آنها را آفریده است تا او را به یگانگی بخوانند یا در خلقت آنها توحید خویش را قرار داده است؛ چنان‌که می‌فرماید: «و اگر از آنان بپرسی آسمان‌ها و زمین را چه کسی آفریده است، به یقین خواهند گفت: خدا.» و سیّدبن‌طاووس ـ رضی الله عنه ـ کتابی نوشته و در آن، دویست و بیست برهان بر فطری بودن معرفت اقامه کرده است و تجربه نیز بر این مطلب گواهی می‌دهد؛ زیرا عالمان دقیق‌نظر، با وجود تلاش بسیار در جهت تحصیل معرفت خدا به وسیلهٔ براهینی که پیش آنها قطعی است، چیزی بیش از معرفت فطری ـ که خدا بر آن مفطورشان کرده ـ برایشان حاصل نشده است؛ اگر نگوییم که تلاش آنان موجب نقصان معرفت فطری‌شان شده است. پس اگر خوب تأمّل می‌کردند، راستی گفتار سیّد را می‌یافتند.

این کلام ایشان دلالت می‌کند بر اینکه تلاش فکری و عقلانی بشر در کامل‌تر کردن معرفتش به خدای تعالی برای او ثمره‌ای نداشته است و حاصل تلاش او، بازگشتش به پلّهٔ اوّل و در حقیقت، به همان داشتهٔ خود بوده است، بلکه چه بسا به آن نیز نرسیده است.

این سخن در حقیقت به این مطلب اشاره می‌کند که خداشناسی، بدیهی عقل هر عاقلی است و هیچ عاقلی از معرفت خدای خویش، بیگانه نیست؛ امّا بیان نمی‌کند که آیا این بداهت همانند بداهت شناخت حسن عدل و قبح ظلم و مانند شناختن ۴ = ۲ *۲ است یا تفاوتی میان این دو مورد معرفتی وجود دارد؟ امّا از آنجا که وی معرفت خدا را به عقل می‌داند و معتقد است که با تکامل عقل، معرفت خدا برای انسان آشکار می‌گردد، معلوم می‌شود که میان این دوگونه از معارف عقلی، فرقی قائل نیست؛ در حالی که معرفت خدای تعالی برای انسان و نیز غیر انسان ـ همان‌طور که پیش از این از آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام ذکر کردیم ـ وجود دارد و همه در حقیقت، خدا، صاحب و مالک خویش را می‌شناسند؛ نه به خاطر اینکه خدای تعالی به آنها عقل عطا فرموده است تا عقل به توانایی خویش خداشناسی را برای آنها به همراه بیاورد، بلکه به خاطر اینکه خدای تعالی

خود را به آنان که از نور عقل بهره‌مندشان کرده است، شناسانده است و این شناساندن، فعلِ انسان عاقل به عقل خویش نیست؛ به تعبیر دقیق‌تر، فعلِ نور عقل انسان نیست؛ زیرا عقل از رسیدن به این امر به یقین ناتوان است.

۶. ملّا صالح مازندرانی رحمه‌الله (م۱۰۸۹هـ.ق)

ایشان در شرح روایت: «**قلت: فطرة الله الّتی فطر الناس علیها؟ قال: التوحید.**» می‌فرماید:

الفطرة بالکسر مصدر للنوع من الإیجاد و هو إیجاد الإنسان علی نوع مخصوص من الکمال و هو التوحید و معرفة الربوبیّة مأخوذاً علیهم میثاق العبودیّة و الاستقامة علی سنن العدل[1]؛

فطرت با کسرهٔ «فاء»، مصدر نوعی به معنای ایجاد کردن است و آن، ایجاد انسان به نوعی مخصوص از کمال است که عبارت است از توحید و معرفت ربوبیّت با اخذ پیمان عبودیّت و استقامت بر سنّت‌های عادلانه از آنان.

وی همچنین در شرح «**فطرهم جمیعاً علی التوحید**» می‌نویسد:

أي: علی معرفة الربّ و الإقرار بالربوبیّة و الوحدانیّة و الکفر به وقع بعد ذلک باحتیال النفس و اغتیال الشیطان[2]؛

یعنی: همه را برمعرفت پروردگار و اقرار به ربوبیّت و وحدانیّت مفطور کرد و کفر به خداوند بعد از این اقرار، به خدعهٔ نفس و فریب شیطان، تحقّق پیدا می‌کند.

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، فطرت به معنای معرفت خداوند متعال به تعریف خود اوست که با خلقت انسان، بلکه با خلقت همهٔ موجودات، برای همه صورت گرفته است. این معرفت به معنای ایمان، کفر و شرک نیست؛ زیرا معرفت، فعل خدای حکیم است، ایمان، کفر و شرک، فعل بندگان. پس هر نوزادی که به دنیا می‌آید، اگرچه بر معرفت خداوند متعال مفطور است، ولی چون این فطرت به معنای ایمان و اسلام نیست، او نه

---

۱. **شرح اصول الکافی**، ج۸، ص۳۵.
۲. **شرح اصول الکافی**، ج۸، ص۳۷.

مؤمن است و نه کافر؛ یعنی فطرت به این معنا نیست که هر نوزادی که به دنیا می‌آید، مؤمن است؛ درنتیجه، فطرت اسلام با فطرت مورد بحث، متفاوت است؛ زیرا فطرت اسلام ـ که در فقه، احکام خاصّی دارد ـ به فرزندانی اختصاص دارد که از پدر و مادر مسلمان یا از پدر مسلمان یا مادر مسلمان به دنیا می‌آیند؛ ولی فطرت مورد بحث، شامل همهٔ نوزادانی است که به دنیا می‌آیند؛ اعم از مسلمان و غیر مسلمان. بنابراین، همهٔ فرزندان بنی‌آدم، آن‌گاه که به دنیا می‌آیند، معرفت خداوند متعال را دارند و اصل این معرفت، پیش از این در عوالمی که بر ایشان گذشته، به تعریف الاهی برایشان حاصل شده است. بنابراین، وقتی خدای تعالی فطرت را قابل تبدیل و تغییر نمی‌شمارد، روشن است که منظور از آن، همین معرفت خداست که فعل اوست؛ امّا در ایمان، اسلام، کفر، شرک، یهودیت، نصرانیت و امثال اینها ـ که افعال اختیاری بشرند و انسان‌ها در انتخاب آنها آزادند ـ جای تغییر و تبدیل وجود دارد.

پس اینکه در روایت می‌گوید: هر مولودی با فطرت به دنیا می‌آید و این پدر و مادرش هستند که او را یهودی یا نصرانی می‌کنند، معنایش این است که اصل اقتضای آن معرفت خدا ـ که فعل خداست ـ این است که انسان، تسلیم آن شود و با میل و رغبت از آن اطاعت کند؛ ولی چون انسان به خاطر امیال، لذّت‌ها و هوای نفس با آن مخالفت می‌کند، به جای اینکه تسلیم گردد، به انکار آن می‌پردازد و برای خدای خویش شریک قرار می‌دهد و از پیمان عبودیت او خارج می‌شود.

۷. فیض کاشانی رحمه‌الله علیه (م۱۰۹۱هـ.ق)

ایشان در **قرّة العیون** می‌نویسد:

> **قد ثبت أنّ أصل المعرفة فطريّ للأشياء. ﴿و إن من شيء إلّا يسبّح بحمده و لكن لاتفقهون تسبيحهم﴾. و قد ورد في قوله سبحانه: ﴿فطرة اللّه التي فطر الناس عليها﴾ أنّها التوحيد. و قال الله تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ**

اللَّهُ﴾. و إنّما ضلّ عنهم المعرفة بالمعرفة و البصيرة بالرؤية.

بلی، هر ذرّه که از خانه به صحرا شود، صورت آفتاب بیند؛ امّا نمی‌داند چه می‌بیند.

چندین هزار ذرّه سراسیمه می‌دوند

در آفتاب و غافل از آنکه آفتاب چیست

وقتی ماهیان جمع شدند و گفتند: چند گاه است که ما حکایت آب می‌شنویم و می‌گویند: حیات ما از آب است و هرگز آب را ندیده‌ایم. بعضی شنیده بودند که در فلان دریا ماهی [ای] است دانا و آب را دیده؛ گفتند: پیش او رویم تا آب را به ما نماید. چون به او رسیدند و پرسیدند گفت: شما چیزی غیر آب به من نمایید تا من آب را به شما بنمایم.[1]

مرحوم فیض، چنان‌که نظر وی را در گفتار معرفة الله بالله ذکر کردیم، معتقد است که همهٔ موجودات وجهی إلی الله دارند و وجهی إلی انفسهم. وجود آنها وجه إلی الله آنهاست و آن‌گاه که وجود خویش را می‌یابند و توجّه پیدا می‌کنند، در حقیقت، خدا را می‌یابند.

در این مثال ماهی نیز به همین نکته اشاره کرده است؛ زیرا وقتی از ماهی دانا دربارهٔ آب سؤال می‌کنند، او می‌گوید: «شما چیزی غیر آب به من نمایید تا من آب را به شما بنمایم». این مثل کسی است که به مقام شهود الاهی رسیده است و خدا را در همه چیز و با همه چیز می‌بیند یا همه را خدا می‌بیند. پس این مطلب مرحوم فیض احتمال هر دو معنا، یعنی وحدت شهودی و وحدت وجودی و موجودی را دارد.

امّا آنچه در آیات و روایات مسلّم است، این است که معرفت خدا، با وجود اینکه فطری است، فعل خداست. یعنی انسان خدا را به خدا می‌شناسد و همین معرفت فطری اوست؛ یعنی او با آن معرفت، خلق شده است و چنان‌که اصل معرفت خدا به خداست، بقا و استمرار آن نیز به خداست. حال اگر در محدوده‌ای از زمان، موجودی از خدای خویش غافل گردد و دوباره به تعریف الاهی به آن معرفت سابق باز گردد، در این صورت، این معرفت دوم، معرفت جدیدی نیست؛ بلکه همان معرفت است و آنچه صورت گرفته،

---

۱. **قرّة العیون**، ص۳۳۴.

رفع حجاب غفلت و نسیان است، نه ایجاد معرفت جدید. پس تعبیر مناسب با روایات همین است که معرفت، فطری همهٔ انسان‌ها، بلکه فطری همهٔ موجودات است؛ ولی ممکن است خدای تعالی در طول حیات آنان، به صورت ابتدایی یا به جهت مجازاتشان، حجاب‌ها و موانعی برای آنان ایجاد کند و بعد دوباره آنها را برطرف کند.

بیان این نکته در اینجا لازم است که غفلت از خدا مانند غفلت ماهیان از آب که همواره در آن هستند، نیست. این مثال اگرچه ممکن است از جهتی غفلت و فراموشی انسان از خدای تعالی را روشن کند، خدایی که پدید آمدن، پایداری و بقای وی به اوست، امّا باید توجّه داشت که شناخت انسان به خدا و یادآوری او، همواره فعل خداست و نمی‌توان آن را با هیچ نوع و سنخی از انواع معرفت و یادآوری نسبت به اموری که به قوای ادراکی خویش می‌شناسد، تشبیه کرد؛ زیرا معرفت خدا به وسیلهٔ ابزار و قوای ادراکی بشر و به مدد فعالیّت انسان با قوای ادراکی‌اش به وجود نیامده است که بتوان آن را با اموری که به قوای ادراکی کشف می‌شوند، مقایسه نمود.

۸. سیّد عبدالله شبّر رحمه‌الله علیه (م۱۲۴۲هـ.ق)

ایشان بعد از ذکر آیات قرآنی و روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام در باب تذکّر به خداوند متعال می‌نویسد:

> **قد ظهر من ذلک أنّ الحقّ الحقیق أنّ التصدیق بوجود الله تعالی، بل توحیده أمر جبلّی قد فطر الناس علیه؛ کما قال الله تعالی: ﴿فِطْرَةَ اللّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾. و لذلک تری الناس عند الوقوع في الأهوال و صعاب الأحوال یتوکّلون بحسب هممهم علیه و یتوجّهون في جمیع أُمورهم إلیه و تعتقدون أنّ في الخارج مسبّباً لتلک الأسباب و مسهلاً لتلک الصعاب و هم مجبولون علی ذلک و معترفون بما هنالک و إن لم یتفطّنوا لذلک. و یشهد لذلک قوله تعالی: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّهُ...﴾[1]؛**

۱. حقّ الیقین فی معرفة اصول الدین، ص۸ .

از آنچه نقل شد، روشن گردید که حق آن است که تصدیق وجود خدای تعالی، بلکه توحید او امری فطری است که خداوند، مردم را بر آن مفطور کرده است؛ چنان‌که خدای تعالی می‌فرماید: «فطرت خدا که مردم را بر آن آفریده است.» و به همین جهت است که می‌بینی مردم هنگام وحشت و شدائد با تمام وجود خویش به او توکّل می‌کنند و در همهٔ امور، متوجّه او می‌گردند و معتقد می‌شوند که در واقع، مسبّبی برای این اسباب و آسان کننده‌ای برای این سختی‌ها وجود دارد و آنان بر این مفطورند و به آنچه در آنجاست، معترف‌اند؛ اگرچه آن را نفهمند. شاهد این مطلب، این آیهٔ شریفه است: «و اگر از آنان بپرسی که آسمان‌ها و زمین را چه کسی خلق کرده است، خواهند گفت: خدا...».

سپس ایشان آیات و روایاتی در این زمینه، نقل می‌کند و می‌نویسد:

و لهذا جعلت الناس معذورين في تركهم اكتساب المعرفة بالله تعالى متروكين على ما فطروا عليه مرضيّاً عنهم بمجرّد الإقرار بالقول و لم يكلّفوا بالاستدلالات العلميّة في ذلک... أقول: و يمكن ادّعاء أنّ وجود الصانع فطريّ بالنسبة إلى البهائم و سائر الحيوان، فضلاً عن أفراد الانسان[1]؛

و به همین جهت است که مردم در ترک کسب معرفت خدا معذورند و خداوند از آنان به همان معرفت فطری با اقرار زبانی، راضی است و ایشان را به استدلال‌های علمی در این‌باره، مکلّف نکرده است... می‌گوییم: ادّعای فطری بودن صانع نسبت به چارپایان و دیگر حیوانات نیز امری ممکن است، چه رسد به افراد انسان.

بنابراین، از نظر ایشان نیز نه تنها انسان، بلکه همهٔ حیوانات، به معرفت خداوند متعال مفطور هستند و در گرفتاری‌ها و سختی‌ها به خدا پناه می‌برند و او را می‌خوانند. معلوم است این معرفت نمی‌تواند محصول تعقّل و تفکّر انسان در موجودات و اثبات وجود خداوند متعال از طریق حدوث و تغییر در عوالم مخلوقات باشد؛ بلکه این معرفت، چنان‌که گفتیم، همان رؤیت و معرفت حقیقی است که به تعریف خداوند متعال نفس

---

۱. **حقّ اليقين في معرفة اصول الدين**، ص۱۰.

خویش را به همهٔ موجودات، صورت گرفته و با خلقت آنها آمیخته شده است. در این معرفت، سخن از مفهوم آسان‌کننده و سبب‌ساز نیست؛ بلکه سخن از خدای حی، قادر و عالم است که به همهٔ خلایق، تسلّط کامل دارد و هیچ حرکتی در هیچ موجودی صورت نمی‌گیرد، مگر به اذن و مشیت او. نیز معلوم است که این معرفت به استدلال‌های کلامی و فلسفی، شدّت پیدا نمی‌کند؛ بلکه مقام استدلال و برهان منطقی با این معرفت، متفاوت است و در آن مقام، به طور معمول، انسان از این معرفت به دور است.

۹. سیّد هبةالدین شهرستانی رحمه‌الله علیه (م۱۳۸۶هـ.ق)

ایشان در معنای فطرت می‌گوید:

الفطرة هي ما يقتضيه الشيء لو خلّي و نفسه و بدون مانع؛ فإذا قيل: «الصدق فطريّ في البشر»، معناه أنّ الإنسان لو خلّي و نفسه، فإنّ حالته الفطريّة تقتضي أن يصدق كلامه و هذه الفطرة قد تدوم فيه كما هو الغالب و قد تزول عنه بمانع أقوى فيلتجئ إلى الكذب؛ كما أنّ القائل: سقوط الحجر إلى الأرض طبيعيّ؛ معناه: إنّ الحجر المتحرّك حول الأرض لو خلّي و نفسه، فحكمه السقوط إلى الأرض و هذا لا يمنع أن يتخلّف عن طبيعته لعارض و بسبب قاسر. و عليه فكون دين الإسلام فطريّاً في البشر لا ينافي وجود سبب عارض يقسره يوماً على مخالفته الفطرة. و بعبارة فنّيّة: «إنّ الفطرة اقتضاء لا ضرورة»؛ كما يصرّح بذلک حديث «كلّ مولود يولد على الفطرة و إنّما أبواه يهوّدانه و ينصّرانه»[1]؛

فطرت، همان است که هرچیزی به خودی خود وبدون وجود مانع، مقتضی آن است؛ پس وقتی گفته می‌شود: «راستی، فطری بشر است.»، معنایش این‌است که انسان به خودی خود، حالت فطری‌اش مقتضی‌آن است که سخنش راست باشد و این فطرت در انسان به طور غالب، تداوم دارد و گاهی نیز به سبب مانعی قوی‌تر، از او زایل می‌شود و به دروغ روی می‌آورد؛ چنان‌که این سخن که: فرود آمدن سنگ به زمین، طبیعی است؛ بدین معناست که سنگی که در هوا در حرکت است، به خودی

---

۱. **تصحیح الاعتقاد**، ج۵، ص۶۱، پاورقی۳.

خود، به زمین فرود می‌آید. این بدان معناست که ممکن است سنگ، به واسطهٔ مانع و به اجبار، از فرود آمدن، باز ماند. بنابراین، فطری بودن اسلام در بشر نیز با این منافات ندارد که روزی وجود مانعی او را به مخالفت با فطرت خویش وادارد. تعبیر فتّی در این مورد آن است که: «فطرت، اقتضاست، نه ضرورت»؛ همان‌طور که حدیث «هر مولودی بر فطرت به دنیا می‌آید؛ جز اینکه پدر و مادرش یهودی و نصرانی‌اش می‌کنند»، بر این امر دلالت دارد.

مرحوم شهرستانی بیان نمی‌کند که حقیقت فطرت در باب معرفت خدا و اسلام چیست؟ آیا مراد از آن، همان معرفت عقلی هر انسان عاقل است یا امری دیگر ورای معرفت عقلی منظور است؟ معلوم است که اگر مراد از فطرت، همان تعریف الاهی باشد (اینکه خداوند خود را به همهٔ انسان‌ها معرّفی کرده است)، در این صورت، معرفت خدا به تعریف او امری ضروری خواهد بود و به خواست و تعریف او برای خلق حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، این تعریف به تکوین الاهی تحقّق پیدا می‌کند و انسان در مقابل آن جز انفعال و پذیرش چاره‌ای ندارد؛ ولی آن‌گاه که معرفت در انسان حاصل می‌شود، او آزاد است که به آن ایمان آورد و بدان معتقد گردد یا آن را انکار کند و کافر شود؛ لیکن اگر برای انسان، هوای نفس و موانع دیگر در کار نباشد و او را به همان معرفت تذکّر دهند و متنبّه کنند، به طور عادّی، در مقابل آن تسلیم شده، به آن ایمان می‌آورد؛ ولی وجود هوای نفس و پدر و مادر غیرمؤمن موجب می‌شود که او از ایمان به آن دوری کند.

۱۰. میرزا ابوالحسن شعرانی رحمه‌الله (م۱۳۹۳هـ.ق)

ایشان معتقد است که معرفت فطری، همان ادراک کلّیات عقلی است. وی دربارهٔ همهٔ ذرّیهٔ حضرت آدم علیه‌السلام می‌گوید:

كلّهم مستعدّون بفطرتهم لفهم التوحيد و معرفة التكاليف و إنّما يختلفون فيما سوى ذلک. ألاترى أنّ كلّ من يتكلّم يستعمل في كلامه ألفاظاً تدلّ على معاني كلّيّة غير مدركة بالحواسّ؟ بحيث إذا عدّ كلماته كانت الأسماء الجزئيّة المحسوسة فيها نادرةً و هذا

علامة أنّ المتكلّم أدرک الكلّيّات إذ عبّر عنها. و بذلک الاعتبار، سمّي النفس المدركة للكلّيّات ناطقة و إذا كان جميع أفراد الإنسان مدركين للكلّيّات، كانوا عقلاء و إذا كانوا عقلاء، استعدّوا لدرک أوائل المعقولات و واضحاتها لامحالة. و نحن نعلم أنّ إدراک الواجب تعالى و معرفة وجوده لابكنهه من أوائل المعقولات و إن ناقش أحد في كونه من الأوّليّات، فلامحيص عن الاعتراف بكونها بديهيّة أو قريبة منها بحيث يمكن أن يفهمه الصبيّ ابن خمس عشرة سنة و الصبيّة بنت تسع سنين و من غفل أو أنكر فسببه عدم التوجّه و الالتفات[1]؛

همهٔ ذریّهٔ حضرت آدم، به فطرت خویش، استعداد فهم توحید و معرفت تکالیف را دارند و اختلاف آنان در غیر آن است. آیا نمی‌بینی هر کس سخنی می‌گوید، در کلامش الفاظی را به کار می‌برد که دلالت می‌کند بر معانی کلّی‌ای که به حواس درک نمی‌شوند؟ و این استعمال به نحوی است که اگر کلمات به کار گرفته شدهٔ او شماره شود، الفاظی که بر امور جزئی دلالت می‌کنند، اندک خواهند بود و این نشانهٔ آن است که متکلّم، کلّیّات را ادراک می‌کند؛ زیرا از آنها با الفاظی که به کار برده، تعبیر می‌کند؛ به همین جهت است که نفس مدرک کلّیّات، نفس ناطقه نامیده شده است.

پس وقتی همهٔ افراد انسان، مدرک کلّیّات شدند، همه عاقل خواهند بود و اگر عاقل باشند، حتماً استعداد درک معقولات اوّلیّه و روشن را خواهند داشت. از سوی دیگر، می‌دانیم که ادراک واجب تعالی و معرفت وجود او، نه کنهش، از معقولات اوّلیّه است و اگر کسی در معقول اوّلی بودن آن مناقشه کند، چاره‌ای ندارد جز اینکه به بدیهی بودن آن اعتراف کند یا قریب به بدیهی بودن آن را بپذیرد؛ یعنی معرفت واجب به صورتی است که پسربچهٔ پانزده‌ساله و دختربچهٔ نه ساله آن را می‌فهمد و عامل غفلت و انکار آن، عدم توجّه و التفات به آن است.

تفسیر معرفت فطری خداوند متعال ـ که در روایات به عنوان فعل خدا شمرده شده است ـ به درک مفهوم کلّی عقلی واجب‌الوجود و نه معرفت خود خدای تعالی، با صریح آیات و روایات اهل بیت علیهم‌السلام مخالف است؛ زیرا در روایات آمده است که هر مولودی که

---

۱. **شرح اصول الکافی**، ج۸، ص۳۵ (تعلیقات شعرانی).

به دنیا می‌آید، به معرفت خدا مفطور است و این امر، در همان هنگام ولادت نیز وجود دارد، نه اینکه در پانزده یا نه سالگی تحقّق پیدا کند؛ نیز در آن هنگام، این معرفت برای او حاصل است، نه اینکه بالقوّه باشد. نه تنها فرزندان آدم علیه‌السلام، بلکه همهٔ چارپایان، این معرفت را دارا هستند و آن در تمام موجودات وجود دارد؛ اضافه بر اینکه این معرفت، واقعاً معرفت خود خداوند متعال است؛ بدون اینکه مفهوم و معقولی در کار بوده باشد و اساساً خدای تعالی هیچ‌گاه مفهوم و معقول قوّهٔ ادراکی احدی واقع نمی‌شود؛ اگرچه او عاقل‌ترین عقلای فرزندان آدم، بلکه عقل کل باشد. پس خدای مفهوم و معقول، خدای واقعی نیست و خدای واقعی، نیز مفهوم ومعقول نیست؛ بنابراین، تعبیر ازمعرفت فطری به مفهوم عقلی، نه تنها تأویلی نادرست است، بلکه در تضادّ کامل با آن است و هیچ‌گونه ارتباطی بین‌این دو وجود ندارد. پس مفهوم عقلی، اعمّ از اینکه اوّلی بوده باشد یا بدیهی یا قریب به بداهت،در مورد خداوند متعال، بی‌معناست و معرفت خدای تعالی ـ چنان‌که پیش‌تر از روایات و آیات، به روشنی به دست آمد ـ بر خلاف آن است.

۱۱. استاد شهید مرتضی مطهّری رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۹۹هـ.ق)

ایشان فطرت را با دل انسان مرتبط دانسته و چنین نوشته است:

> فطرت دل، یعنی: انسان به حسب ساختمان خاصّ روحی خود، متمایل و خواهان خدا آفریده شده است. در انسان، خداجویی و خداخواهی و خداپرستی به صورت یک غریزه، نهاده شده است؛ همچنان که غریزهٔ جستجوی مادر، در طبیعت کودک نهاده شده است. این غریزه به صورت غیرمستشعر، در کودک وجود دارد. او مادر را می‌خواهد و جستجو می‌کند؛ بدون آنکه خود بداند و بفهمد که چنین خواهش و میلی در او وجود دارد و بدون آنکه در سطح شعور ظاهرش، انعکاسی از این میل و خواهش وجود داشته باشد...
>
> خداخواهی و خداجویی، نوعی جاذبهٔ معنوی است میان کانون دل و احساسات انسان از یک طرف و کانون هستی، یعنی مبدأ اعلی و کمال مطلق، از طرف دیگر؛ نظیر جذب و انجذابی که میان اجرام و اجسام، موجود است. انسان بدون آنکه

خود بداند، تحت تأثیر این نیروی مرموز است؛ گویی غیر این «من»، یک «منِ» دیگر نیز در وجود او مستتر است و او از خود نوایی و آوازی دارد... .[1]

همان‌طور که گفتیم، فطرت در آیات و روایات، معرفتی است که انسان به تعریف الاهی از خداوند متعال پیدا کرده و با آن مفطور شده است. انسان، هنگام ورود به این دنیا، به خواست خداوند متعال آن را فراموش کرده و از آن غافل می‌شود و خدای تعالی در این دنیا، طبق سنّت، مشیت و ارادهٔ خویش، به واسطهٔ دعوت پیامبران و رسولانش، حجاب فراموشی و غفلت را از قلب انسان برمی‌دارد و در گرفتاری‌ها و شدائد، وی را از خواب غفلت بیدار می‌کند و انسان بعد از توجّه و تنبّه به خداوند متعال، چون به خواست خدای تعالی، آزاد و مختار است، ممکن است راه عبودیت و بندگی را پیش گیرد، از خدا فرمان برد و هیچ‌گونه شرک و کفری نورزد و اگر در این طریق، از او خطایی سرزد و متوجّه آن شد، دوباره به سوی خدا بازگردد و راه بندگی‌اش را ادامه دهد. همچنین ممکن است با وجود شناخت خدا، به او ایمان نیاورد، او را نپرستد، به سوی او حرکت نکند و قرب او را برنگزیند؛ یعنی به جای عبودیت خدا، بندگی شیطان و عبودیت بندگان خدا را انتخاب کند.

بنابراین، آنچه مرحوم مطهّری در معنای معرفت فطری ذکر کرده، با آنچه در آیات و روایات ذکر شده، به روشنی متفاوت است؛ زیرا با توجّه به بیان ایشان، همهٔ بندگان خدا به سوی او و در مسیر عبودیت و بندگی او قدم برمی‌دارند و به سوی کمال مطلق و برای رسیدن به آن در حرکت‌اند و همان‌طور که ایشان نیز تصریح کرده‌اند، عارفان نیز بر این مطلب تأکید می‌کنند و از نظر آنان، همهٔ موجودات به سوی کمال مطلق، خواسته یا ناخواسته، در حرکت‌اند و همه در نهایت به او که محبوب بالذات همهٔ آنهاست، می‌رسند.

امّا آنچه از آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام استفاده می‌شود، برخلاف این است. بر اساس مبانی قرآن و روایات، خداوند متعال، کمال مطلق موجودات و مخلوقات محسوب نمی‌شود تا همهٔ خلایق در مسیر رسیدن به کمال مطلق در حرکت باشند، بلکه

---

۱. **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، ج۵، ص۵۲و۵۳.

همهٔ خلایق به تمام ذاتشان با خدای تعالی بینونت دارند و اساساً از او جدا نشده‌اند تا در نهایت به او بازگردند.

پس بنابر مبانی قرآن و روایات، خدایی که هیچ چیزی از او در خلق نیست و در او نیز هیچ چیزی از خلق نیست، خلق را آفرید و خود را به آنها معرّفی کرد و از آنها عبودیّت و بندگی، و خضوع و خشوع، شکر و قدردانی طلب کرد و آنان با شناخت خدا به تعریف خدای تعالی و با درک لزوم شکر و خضوع در مقابل او، آزاد و مختارند که طریق عبودیت او را پیشه کنند یا استکبار ورزیده، فرامین و دستورات او را پشت سر بیندازند و چه بسیار اندک‌اند کسانی که طریق عبودیّت پیشه کرده، از او فرمان می‌برند.

۱۲. آیت‌الله خویی رحمه‌الله (م۱۴۱۳هـ.ق)

ایشان دربارهٔ فطرت اسلام و فطرت توحید می‌فرماید:

المراد بالفطرة في الآيات [فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَالنَّاسَ عَلَيْهَا [و الأخبار] مثل كلّ مولود يولد على الفطرة]، فطرة التوحيد، لافطرة الإسلام. فإنّ كلّ واحد لو التفت إلى خلقته، عرف أنّ له خالقاً غيره؛ إذ لو لميكن له خالق فإمّا أن يكون هو الخالق لنفسه أو يكون مخلوقاً من غير خالق و كلاهما مستحيل ... ففطرة التوحيد ثابتة في جميع البشر غير أنّها تحتاج إلى أدنى إشارة و تنبيه و إليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾.[1]

منظور از فطرت در آیات [مانند: فطرت خدا که مردم را به آن مفطور کرده است.] و روایات [مانند: هر مولودی بر فطرت به دنیا می‌آید.]، فطرت توحید است، نه فطرت اسلام؛ زیرا هر انسانی وقتی به خلقت خویش توجّه کند، می‌فهمد که او را خالقی غیر از خود هست؛ زیرا اگر برای او خالقی غیرخود نباشد، یا او خودش را آفریده است یا خالقی ندارد که هر دو محال است ... پس، فطرت توحید در همهٔ بشر ثابت است؛ جز اینکه به اشاره و تنبیه نیاز دارد و در آیهٔ شریفه «آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا» به این مطلب، اشاره شده است.

---

۱. **التنقیح فی شرح العروة الوثقی**، ج۸، ص۹۱- ۹۲.

گزاره‌هایی نظیر: هر مخلوقی، خالقی غیر از خود دارد؛ هر مصنوعی، صانعی دارد؛ هر نظمی، ناظمی دارد؛ هر حادثی، مُحْدِثی دارد؛ هر اثری، مؤثّری دارد و... قضایایی هستند که برای هر انسانی که با مفهوم خلق، صنع، نظم، حدوث و اثر آشنا باشد، روشن و بدیهی‌اند و جای هیچ‌گونه شکّ و تردیدی در آنها وجود ندارد؛ ولی نمی‌توان گفت که اثبات حادث، مصنوع و اثر بودن همهٔ ماسوی‌الله و وجود نظم در همهٔ جهان خلقت، امری بدیهی و روشن است. حتّی بدیهی بودن حدوث نفس، یعنی روح انسان ـ که جزء اصلی تشکیل‌دهندهٔ انسان، بلکه از نظر عدّه‌ای، حقیقت اوست ـ بدون درنظرگرفتن معرفت خدای متعال و با اتّکا به معارف بشری ـ که توسّط قوای ادراکی محدود خود بدان می‌رسند ـ برای بزرگان و متفکّران بشر، جای بحث و تأمل است و بسیاری از آنان از درک حقیقت انسانی، اظهار عجز و ناتوانی می‌کنند. پس با وجود این، آیا می‌توان با ادّعای فطری بودن، این مشکلات را حل کرد؟! آیا این الفاظ و واژه‌ها، انسان را در مفاهیمی فرونمی‌برد که بیرون آمدن از آنها، راه رسیدن به معروف فطری است؟!

بنابراین، صحیح‌ترین معنا برای فطرت ـ که در آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام وجود دارد ـ همان است که قرآن کریم و روایات، به صراحت، آن را بیان کرده‌اند و آن عبارت است از اینکه خداوند متعال از همان اوّل خلقت، نفس خویش را به همهٔ انسان‌ها، بلکه به همهٔ موجودات معرّفی کرده است؛ به همین جهت است که همهٔ موجودات، او را تسبیح می‌گویند و حتّی کافران نیز با وجود کفرشان، به او جهل ندارند؛ یعنی با وجود معرفت و آشنایی، به او کفر می‌ورزند.

۱۳. آیت‌الله لطف‌الله صافی گلپایگانی (معاصر)

ایشان در مقاله‌ای که در آن به داوری میان اختلافات شیخ صدوق و شیخ مفید رحمهما الله پرداخته، برای آیات و احادیث فطرت، سه وجه بیان کرده است. وجه اوّل ـ که به نظر ایشان، مختار صدوق نیز همان است ـ عبارت است از اینکه:

فطرت انسان را خدا، پاک و مقتضی اقرار به توحید و عقاید حقّه و حبّ حق و خیر و تصدیق حسن عدل و قبح ظلم و تنفّر از باطل و شر، قرار داده است که اگر جریان‌های مخالف، مثل سوء تربیت، حجاب این فطرت نشوند، خود به خود هم که باشد، به سوی خدا هدایت می‌شود و اقرار به وجود صانع می‌نماید و همچنین سایر عقاید حقّه را وقتی به او عرضه بدارند، می‌پذیرد.[1]

چنان که ذکر کردیم، شیخ صدوق رحمه‌الله معتقد است که فطرت انسانی، خودبه‌خود، در هدایت بشر کفایت نمی‌کند و بدون آمدن پیامبران و رسولان الاهی، انسان خودبه‌خود، به سوی خدای متعال هدایت نمی‌شود. همچنین یادآوری کردیم که از آیات و روایات باب فطرت نیز همین مطلب استفاده می‌شود. امّا آنچه در این عبارت دیده می‌شود، ظاهراً بر خلاف آن دلالت می‌کند؛ زیرا تصریح دارد که اگر جریان‌های مخالف، حجاب این فطرت نشوند، آدمی خود به خود به سوی خدا هدایت می‌شود و به وجود صانع، اقرار می‌کند؛ درحالی که مرحوم صدوق، به صراحت، این سخن را رد می‌کند و معتقد است که فطرت، بدون تعالیم و تربیت‌های پیامبران، انسان را در مسیر خدا قرار نمی‌دهد و حجّت را بر خلق تمام نمی‌کند. از نظر شیخ صدوق، فطرت، حجّت خداست؛ امّا در صورتی‌که تذکّرات و تعالیم پیامبران به آن ضمیمه شوند. ولی تصدیق حسن عدل، قبح ظلم و تنفّر از باطل و شر، بحث دیگری غیر از فطرت توحید و معرفت خدا و در ارتباط با فطرت عقل انسانی است. هر انسانی که از عقل بهره‌ای داشته باشد، به اندازهٔ بهره‌مندی از آن، این امور را درک می‌کند و با توجّه به عقل، حسن تصدیق و قبح انکار، برایش حاصل می‌شود.

ایشان در جای دیگر، برای فطرت، سه معنا ذکر می‌کند و ظاهراً می‌پذیرد که آیات و روایاتی که معرفت خدا و دین را فطری می‌دانند، با هر سه معنا سازگاری دارند:

مقصود از اینکه گفته می‌شود دین فطری است، به یکی از دو معناست: یکی اینکه دین بر بشر تحمیل نشده، بلکه با فطرت او موافق است... مثلاً: فطرت بشر، خواهان عدالت و شایق به خیر و احسان است... همچنین چون نیاز به خداپرستی در فطرت

---

۱. **سلسله مقالات کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید**، ج۵۳، ص۲۹.

بشر است و انسان احساس می‌کند که فقیر و محتاج است، باید به یک نقطه‌ای که غنای مطلق و بی‌نیازی محض و قدرت نامحدود و علم غیر متناهی باشد، خود را متّصل و متّکی نماید... این معنا از فطری بودن دین با اینکه می‌گوییم معرفت خدا به اندیشهٔ در آثار، بدون تفکّر در ذات، حاصل می‌شود، منافات ندارد. معنای دیگر فطری بودن دین، این است که فطرت بشر آن را تأیید و تصدیق می‌نماید و از قضایایی است که اگر چه محتاج به قیاس و برهان است، امّا قیاس و برهان آنها از خودشان جدا نیست... این قضیّه که عالَم، خدا و آفریننده دارد، فطری است؛ زیرا دلیل آن با آن همراه است و آن، این است که عالم، حادث و پدیده است و هر حادث و پدیده، آفریننده و پدیدآورنده دارد؛ پس عالم، آفریننده دارد... .

و بالاخره، سومین معنا برای فطری بودن دین، این است که انسان خودبه خود و ناخودآگاه و بدون اینکه قصد و نیّتی قبلی داشته باشد، به سوی خدا متوجّه می‌شود و در فرصت‌هایی، دلش به سوی خدا کشیده شده و به یاد او می‌افتد... [1]

چنان‌که گفتیم، فطرت در بحث توحید و معرفت خدا، عبارت است از شناخت خداوند متعال به تعریف او خودش را به خلق. این معرفت، هنگام ورود به دنیا مورد غفلت و نسیان قرار می‌گیرد؛ در نتیجه، نمی‌توان گفت همهٔ انسان‌ها به توحید و معرفت خدا گرایش، دارند و این گرایش فطری آنهاست؛ زیرا روشن است که چنین معنایی از فطرت، در باب فطرت توحیدی، وجود ندارد.

همچنین نیاز به خداپرستی یا بدیهی بودن معرفت خدا ـ نظیر سایر معرفت‌های بدیهی انسانی ـ و نیز خودبه‌خود و ناخودآگاه متوجّه شدن به سوی خدای تعالی نیز فطرت نیست. اساساً از نظر آیات و روایات، توجّه به خدا و احساس نیاز به خداپرستی، خود به خود صورت نمی‌گیرد؛ بلکه طبق سنّت، خدا، در این دنیا به طور معمول با فرستادن پیامبران، انسان‌ها را به سوی خود متوجّه می‌کند. احساس نیاز به خداپرستی نیز با وجود معرفت و یادآوری، تنبیه انبیا به خداوند متعال و شناخت صاحب نعمت بودن و مولویت او برای انسان رخ می‌دهد و عقل انسان با معرفت به اینکه همهٔ آنچه بندگان در اختیار

---

۱. **معرفت حجّت خدا**، ص۳۲- ۳۵.

دارند، از خداست، انسان را به عبادت و بندگی او می‌خواند. از این حکم عقل، نمی‌توان به عنوان احساس نیاز به عبادت تعبیر کرد و گرایش به دین و عبادت خداوند متعال نیز به این صورت نیست که در دنیا عمومیت داشته باشد و همه چنین گرایشی داشته باشند؛ زیرا معرفت خداوند متعال، رسیدن به لزوم تسلیم و انقیاد در مقابل او و حرمت استکبار و عصیان، به حوزهٔ شناخت و معرفت مربوط است، نه گرایش و احساس.

البتّه بر اساس معارف وحیانی می‌توان گفت که در برخی انسان‌ها به سبب داشتن طینت پاک، اقتضای عبادت خداوند و پایبندی به اعمال نیک، وجود دارد و در برخی دیگر، به سبب داشتن طینت آلوده، اقتضای عصیان و زشتی وجود دارد؛ ولی این به معنای شناخت فطری خدا و توحید نیست.

۱۴. استاد محمّدتقی مصباح یزدی (معاصر)

ایشان درباره فطرت می‌نویسد:

> اموری که در مورد انسان به نام فطری نامیده می‌شود، به دو دستهٔ کلّی قابل تقسیم است: یکی شناخت‌هایی که لازمهٔ وجود انسان است؛ دیگری میل‌ها و گرایش‌هایی که مقتضی آفرینش وی می‌باشد... و در مورد خدای متعال گاهی گفته می‌شود که خداشناسی، امری فطری است که از قسم اوّل از امور فطری محسوب می‌گردد و گاهی گفته می‌شود که خداجویی و خداپرستی، مقتضای فطرت اوست که از قبیل قسم دوم به شمار می‌رود و در اینجا، سخن از شناخت خداست.
>
> منظور از شناخت فطری خدا، یا علم حضوری است که مرتبه‌ای از آن در همهٔ انسان‌ها وجود دارد و شاید آیهٔ شریفهٔ ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ اشاره به آن باشد... معلولی که دارای مرتبه‌ای از تجرّد باشد، مرتبه‌ای از علم حضوری نسبت به علّت هستی‌بخش را خواهد داشت، هر چند ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه باشد و در اثر ضعف، قابل تفسیرهای ذهنی نادرست باشد... و گاهی منظور از شناخت فطری خدا، علم حصولی است. شناخت‌های حصولی فطری یا از بدیهیّات اوّلیّه هستند

که به فطرت عقل، نسبت داده می‌شوند و یا دسته‌ای از بدیهیّات ثانویّه هستند که در منطق به نام «فطریّات» نامگذاری شده‌اند و گاهی به نظریّات قریب به بدیهی هم تعمیم داده می‌شود؛ از این نظر که هر کسی با عقل خدادادی می‌تواند آنها را درک کند و نیازی به براهین پیچیدهٔ فنّی ندارد؛ چنانچه افراد درس نخوانده و تعلیم ندیده هم می‌توانند با استدلال‌های ساده، پی به وجود خدای متعال ببرند.

حاصل آنکه خداشناسی فطری، به معنای علم حضوری به خدای متعال، دارای درجاتی است که درجهٔ نازلهٔ آن در همهٔ مردم، وجود دارد؛ هر چند مورد آگاهی کامل نباشد و درجات عالیهٔ آن، مخصوص مؤمنین کامل و اولیای خداست و هیچ درجه‌ای از آن به وسیلهٔ برهان فلسفی حاصل نمی‌شود. و امّا به معنای علم حصولی قریب به بداهت، از راه عقل و استدلال بدست می‌آید و قریب بودن آن به بداهت و سهولت استدلال برای آن، به معنای بی‌نیازی از برهان نیست؛ ولی اگر کسی ادعّا کند که علم حصولی به خدای متعال، از بدیهیّات یا فطریّات منطقی است و ابداً احتیاجی به استدلال ندارد، چنین ادّعایی قابل اثبات نیست.[1]

ایشان فطری بودن شناخت خدا را یا به علم حضوری معلول نسبت به علّت یا به علم حصولی‌ای همانند بدیهیات اوّلیهٔ منطقی معنا کرده است. با توجّه به آنچه از آیات و روایات باب معرفت فطری خداوند متعال ذکر گردید، معلوم شد که معرفت فطری خدا با علم حصولی عقلی ـ اگرچه بدیهی باشد ـ تطبیق نمی‌کند و به طور کلّی، معرفت خداوند متعال، معرفت حصولی عقلی نیست و به هیچ صورت و طریق، مکشوف عقل انسانی نمی‌شود. همچنین برگردان معنای معرفت خداوند متعال به علم حضوری، یعنی اتّحاد و عینیت عالِم با معلوم و علم، به جهت اینکه خدای تعالی هیچ جهت اشتراک و سنخیتی با خلق خود ندارد و حتّی در اصل وجود و کمالات وجودی با آنها مشترک و هم‌سنخ نیست، سخن درستی به نظر نمی‌رسد. بنابراین، آنچه از نظر استاد مصباح یزدی به عنوان فطری بودن معرفت خدا ذکر شده، با آنچه از آیات و روایات فهمیده می‌شود، تطبیق نمی‌کند.

---

۱. **آموزش فلسفه**، ج۲، ص۳۳۰.

خداجویی و گرایش به عبادت و کمال مطلق نیز چنان‌که پیش‌تر بیان شد، امری جدا از معرفت فطری خداوند سبحان ـ که به تعریف خود او برای بشر حاصل شده است ـ می‌باشد و بدیهی است که هر کسی به دنبال کمال موهوم و تخیلی خود می‌رود، جز آنان که از ناحیهٔ خداوند متعال مورد عنایت و توجّه قرار گرفته باشند.

بخش دوّم

معرفت بخشی به انسان

در عوالم ارواح و ذرّ

چنان که پیشتر اشاره شد، براساس نصوص قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، پیش از آنکه انسان در این دنیا مراحل آفرینش خویش را آغاز کند، عوالمی بر او سپری شده است. وی در آن عوالم، صورت‌ها، شرایط و ویژگی‌های گوناگونی داشته است. از آنجا که آفرینش انسان و شرایط و ویژگی‌های او در هر کدام از عوالم با ویژگی‌های آن در ارتباط است، پس ناگزیر لازم است به عنوان مقدّمه، خلقت عوالم وجود و آفرینش همهٔ خلایق، به طور فشرده بیان شود.

در قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، به صراحت بیان شده است که خداوند متعال، آفرینش خلایق را با آفرینش مادّه‌ای به نام «**ماء**» آغاز کرد. «**ماء**» یعنی آب. طبق احادیث، ماء، جوهر اصلی همهٔ عوالم خلقت است و دنیا و آخرت، بهشت وجهنّم، روح و بدن، جنّ و انس، فرشتگان و شیاطین، آسمان و زمین و به طور کلّی، تمام انواع مختلف موجودات، از آن آفریده شده‌اند.

در احادیث تصریح شده است که همهٔ مخلوقات از آب هستند و آب از چیزی نیست؛ یعنی مادّهٔ اصلی تشکیل‌دهندهٔ همهٔ مخلوقات و جوهر آنها، آب است وهیچ جوهری در عَرْض آن وجود ندارد. از این نکته استفاده می‌شود که اصل همهٔ خلایق، یک جوهر بیش نیست و همهٔ ما سوی الله، در جوهر با هم اشتراک دارند و اختلاف آنها، عَرَضی است.

انسان با سنگ، باد با فولاد و آب با خاک، اختلاف جوهریِ اصلی ندارند. البتّه جوهر اصلی همهٔ موجودات نیز حقیقتی است که به ارادهٔ خدای تعالی بدون هیچ‌گونه مادّهٔ پیشینی پدید آمده است. بنابراین، خداوند متعال هرگاه بخواهد سنگی را در آنِ واحد به آب تبدیل کند و آب را به خاک و خاک را به انسان، هیچ مشکلی در کار نخواهد بود. همچنین اگر خدا بخواهد به یکی از آفریده‌های خویش ولایتی عطا کند که وی با اراده و نظر خود بتواند سنگی را به میوه‌ای آبدار و خوشمزه تبدیل کند، هیچ مشکلی نخواهد داشت. نیز اگر خدای تعالی بخواهد کلّ خلق را از بین ببرد و دوباره به مادّهٔ اصلی‌اش که جوهر اصلی همه است، برگرداند، بسیار راحت و آسان این کار را انجام می‌دهد و اگر بخواهد اصل آن جوهر را نیز از بین ببرد، مثل وقتی که خودِ خدا بود و هیچ خلق دیگری در کار نبود، هیچ استبعادی نخواهد داشت.

خدای تعالی در ارتباط با خلقت آب می‌فرماید:

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[1]

در این آیهٔ شریفه تصریح شده که هر چیز حیات‌داری از آب آفریده شده است. البتّه این آیه دلالت نمی‌کند بر اینکه حیات اشیا از آب است؛ زیرا در این صورت باید می‌فرمود: «**وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيّاً**»؛ یعنی ما هر چیز را از آب، حیات‌دار کردیم.

بنابراین، در آیهٔ یاد شده به منبع حیات اشاره نشده و تنها بیان شده است که اصل و جوهر اشیا از آب است، نه حیات اشیا؛ بنابراین، از این آیهٔ شریفه استفاده می‌شود که همهٔ اشیا و مخلوقات از جوهر واحدی خلق شده‌اند که از آن به آب تعبیر شده است. نکته‌ای که نباید از آن غفلت کرد، توصیف «**شیء**» به «**حی**» است؛ یعنی شیء حیات‌دار از آب آفریده شده است. معنای حیات در اینجا چیست؟ آیا از این وصف می‌توان استفاده کرد که اشیا دو قسم‌اند: حیات‌دار و غیرحیات‌دار؟

«**حیات**» در برابر «**موت**»، با اختلاف موضوعات، معانیِ مختلفی پیدا می‌کند. گاهی

---

۱. سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۳۰.

به ایمان و هدایت، حیات اطلاق می‌شود. براین اساس گفته می‌شود، مؤمن، زنده و کافر، مرده است. گاهی اوقات، حیات به معنای اقامه کردن و به‌پا داشتن یا بودن و بقا داشتن است؛ به عنوان مثال: «**حیّ عَلَی الصلاة**»: «**نماز را به‌پا دار**» یا «**رحم الله من أحیی أمرنا**»:[۱] «**خدا رحمت کند کسی را که امر ولایت ما را به‌پا دارد**». گاه نیز به علم و شعور، حیات گفته می‌شود. دربارهٔ روح از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که: «**الروح فحیاتها علمها**»:[۲] «**حیات روح، علم آن است**». در مورد گیاهان و حیوانات نیز معنای حیات، عبارت است از رشد، جنب و جوش و حرکت داشتن.

پس معنای مورد نظر از حیات، در اطلاقات مختلف، متفاوت است. در بحث خلقت نیز منظور از حیات در مادّهٔ اولیهٔ خلقت، بهره‌مندی از علم و قدرت است. از آموزه‌های دینی استفاده می‌شود که حیات بدین معنا، از ذات آب خارج است و به آن عطا می‌شود و آب، از حیات بهره‌مند می‌شود. بنابراین، مخلوقات دو قسم‌اند: یکی حیات یا همان شعور، علم و قدرت. دیگری آب یا مادّهٔ اوّلیهٔ خلقت که به ذات خود فاقد حیات است و سایر مخلوقات مادّی از آن آفریده می‌شوند.

براساس اصول و محکمات آیات قرآن، خدای تعالی مخلوقات مادّی را از این کمالات بهره‌مند کرده است. خداوند در آیاتی از قرآن کریم از شهادت اعضا و جوارح انسانی در روز قیامت خبر داده است.[۳] در آیه‌ای دیگر تصریح کرده است که همهٔ اشیا ـ بدون استثنا ـ خدای تعالی را تسبیح می‌گویند و او را به یگانگی می‌خوانند، ولی شما تسبیح آنها را درک نمی‌کنید.[۴] نیز آیه‌ای از اطاعت حیوانات و پرندگان و حتّی زندگی ایمانی آن‌ها اِخبار کرده، اشاره دارد که برای آنان نیز پیامبرانی وجود دارد.[۵] آیاتی از قرآن کریم نیز بر اطاعت

---

۱. **المحاسن**، ج ۱، ص ۱۷۳.
۲. **التوحید**، ص ۳۰۰؛ **بحارالانوار**، ج ۵۸، ص ۴۰.
۳. ر.ک: سورهٔ یس، آیهٔ ۶۵؛ سورهٔ فصلت، آیات ۱۹- ۲۲.
۴. ر.ک: سورهٔ اسراء، آیهٔ ۴۴.
۵. ر.ک: سورهٔ انعام، آیهٔ ۳۸ .

اختیاری آسمان‌ها و زمین دلالت دارد.[۱] خداوند در سورهٔ نحل از هدهد سخن گفته است که برای حضرت سلیمان از ملک سبا خبری آورد. همچنین از درک و شعور مورچگان گزارش کرده است که عبور لشکر سلیمان و احتمال لگدمال شدن توسّط آنان را به یکدیگر خبر می‌دادند.[۲] داستان سورهٔ فیل نیز از شعور بالا و اطاعت پرندگان از فرمان خدای تعالی حکایت دارد. نیز خداوند در داستان هابیل و قابیل از پرنده‌ای خبر می‌دهد که به فرزند آدم یاد داد که چگونه جسد برادرش را دفن کند.[۳] از این آیات به روشنی استفاده می‌شود که خداوند متعال به همهٔ مخلوقاتی که از آب آفریده، قدرت و شعور نیز عطا فرموده است.

در روایات نیز به خلقت همهٔ اشیا از «**ماء**» تصریح شده است. امام صادق علیه‌السلام در بارهٔ خلقت می‌فرماید:

إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ عَزَّوَ جَلَّ مَا خَلَقَ مِنهُ كُلَّ شَيءٍ. قُلتُ: جُعِلتُ فِدَاكَ، وَ مَا هُوَ؟ قَالَ المَاء[۴]؛

همانا نخستین مخلوق خدای تعالی چیزی است که همهٔ اشیا از آن خلق شده‌اند. گفتم: فدایت شوم، آن چیست؟ فرمود: آب.

امام در این حدیث تصریح می‌کند که خدای تعالی ابتدا آب را آفرید و سپس همهٔ اشیا را از آن خلق فرمود؛ پس جوهر همهٔ اشیا، آب است و مادّهٔ اصلی مخلوقات، چیزی غیر از آن نیست. امام باقر علیه‌السلام این حقیقت را در حدیثی دیگر توضیح داده، می‌فرماید:

وَ لَكِنَّهُ كَانَ إِذ لَا شَيءَ غَيرُهُ وَ خَلَقَ الشَّيءَ الَّذِي جَمِيعُ الأَشيَاءِ مِنهُ وَ هُوَ المَاءُ الَّذِي خَلَقَ الأَشيَاءَ مِنهُ فَجَعَلَ نَسَبَ كُلِّ شَيءٍ إِلَى المَاءِ وَ لَم يَجعَل لِلمَاءِ نَسَباً يُضَافُ إِليه[۵]؛

لکن خدا بود و چیزی غیر از خدا نبود و خدای تعالی چیزی را که همهٔ اشیا از آن

---

۱. ر.ک: سورهٔ فصلت، آیهٔ ۱۱.
۲. ر.ک: سورهٔ مائده، آیهٔ ۳۱.
۳. ر.ک: **المحاسن**، ج ۱، ص ۱۷۳.
۴. **علل الشرایع**، ص ۸۳؛ **بحارالانوار**، ج ۵، ص ۲۴۰.
۵. **الکافی**، ج ۸، ص ۴۹؛ **بحارالانوار**، ج ۵۷، ص ۹۶.

هستند، آفرید و آن، آب است که همهٔ اشیا را از آن آفریده است. پس اصل و نسب هر چیزی را به آب برگرداند و برای آب، اصل و نسبی قرار نداد که به آن اضافه شود.

این حدیث به روشنی دلالت دارد بر اینکه آب، اصل اوّلیهٔ همهٔ مخلوقات است و ریشهٔ همهٔ اشیا به آن بر می‌گردد؛ امّا برای آب، اصل و ریشه‌ای وجود ندارد که از آن پدید آمده باشد و بتوان آب را به آن اضافه کرد. پس خلقت آب از چیزی نیست؛ ولی همهٔ اشیا از آب خلق شده‌اند.

بر اساس این دو روایت، آب، جوهر اصلی همهٔ مخلوقات و اوّلین مخلوق است؛ امّا در برخی روایات، نور عقل یا نور پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، اوّلین مخلوق معرّفی شده است. این اختلاف در روایات حاکی از آن است که غیر از آب، مخلوق دیگری نیز وجود دارد، امّا آنچه همهٔ اشیا از او هستند، آب است، نه غیر آن و مخلوق دیگر (نور عقل و مشیت)، مادّه و ریشهٔ سایر مخلوقات نیست. در احادیث تصریح شده است که مشیت، مخلوق خداست، امّا همهٔ اشیا از مشیت پدید نیامده‌اند و مادّهٔ اشیا، مشیت نیست؛ بلکه اشیا به مشیت آفریده شده‌اند، نه از مشیت.

خَلَقَ اللهُ المَشِیئَةَ بِنَفسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الأَشْیَاءَ بِالمَشِیئَةِ[1]؛

خداوند مشیّت را به نفس خود آن آفرید، سپس اشیا را به واسطهٔ آن خلق کرد.

جوهر و مادّهٔ اصلی اشیا، آب است که همه از آن آفریده شده‌اند؛ امّا بر اساس این روایت، همین آب و همهٔ اشیایی که از آن خلق شده‌اند، به مشیت آفریده شده‌اند. این روایت نشان می‌دهد که خلق، دو سنخ است: یکی آب که همهٔ اشیا از آن خلق شده‌اند؛ دیگری حقیقتی که آب به آن خلق شده است، نه از آن.

آب، تجزیه شده و اجزای آن شکل‌های گوناگون پیدا کرده است؛ امّا مشیت، جزءبردار نیست و اشکال و صور گوناگون بر آن عارض نمی‌شود. عقل و نور پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز همچون مشیت، حقیقتی واحد و غیرقابل تجزیه است.

---

۱. **التوحید**، ص ۱۴۷؛ **بحارالانوار**، ج ۴، ص ۱۴۵.

خدای تعالی در آیه‌ای دیگر، خلقت را چنین تبیین می‌کند:

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾[۱]؛

و او کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید و عرش او همواره برآب بود.

در این آیهٔ شریفه، از خلق دیگری همراه آب نام برده است که آن، «**عرش**» الاهی است و تصریح شده است که پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین، عرش او همواره برآب بوده است. در روایتی، عرش به‌معنای علمی دانسته شده است که اندازهٔ آن را هیچ کس نمی‌داند[۲] و حدیثی دیگر، آن را اسم علم و قدرت معرّفی کرده است.[۳]

با توجّه به آیهٔ یاد شده و احادیث تفسیری ذیل آن، مادّهٔ اوّلیهٔ خلقت (آب)، از ابتدا حامل علم و قدرت بوده و شعور و توانایی داشته است. صفت «**حی**» برای موجودات خلق‌شده از آب، در آیهٔ شریفه ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ نیز به همین نکته اشاره دارد؛ یعنی همهٔ اشیایی که از آب پدید آمده‌اند، دارای حیات‌اند. مقصود از حیات، همان عرش یا علم و قدرت است که خدای تعالی به مادّهٔ اوّلیّهٔ خلایق عطا کرده است. در حدیثی، در تفسیر آیهٔ شریفهٔ ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾، به این مطلب تصریح شده است:

إِنَّ اللهَ حَمَّلَ دِينَهُ وَ عِلمَهُ المَاءَ قَبلَ أن يَكُونَ أَرضٌ أَو سَمَاءٌ، أو جِنٌّ أو إنسٌ، أو شَمسٌ أو قَمَر[۴]؛

همانا خدا دین و علمش را به آب عطا فرمود، پیش از آنکه زمین یا آسمان، یا جن یا انس، یا آفتاب یا ماهی بوده باشد.

براساس این حدیث شریف، پیش از آنکه آب به صورت‌ها و اشکال مختلف درآید و مخلوقاتی همچون انسان، جن، آفتاب و ماه از آن خلق شود، حامل علم و دین بوده است؛ یعنی از علم برخوردار بوده و دین برای او معنا داشته است. این نشان می‌دهد که آب،

---

۱. سورهٔ هود، آیهٔ ۹.
۲. ر.ک: **التوحید**، ص ۳۲۷؛ **بحارالانوار**، ج ۴، ص ۸۹.
۳. ر.ک: **الکافی**، ج ۱، ص ۱۳۰؛ **بحارالانوار**، ج ۵۵، ص ۱۴.
۴. **الکافی**، ج ۱، ص ۱۳۲؛ **نورالثقلین**، ج ۲، ص ۳۲۸.

افزون بر علم، شعور و آگاهی، از قدرت، استطاعت و حرّیت نیز برخوردار بوده است. به عبارت دیگر، خدای تعالی حدّی از آگاهی، آزادی، اختیار و توانایی را به آب عطا فرموده و دین خویش را نیز به او عرضه کرده است. او نیز آن را پذیرفته و حامل آن شده است.

امّا چگونه ممکن است یک شیء بدون اینکه چیز دیگری به آن افزوده شود به صورت‌های مختلف دربیاید؟ این مطلب از امام رضا علیه‌السلام سؤال شده است. راوی می‌پرسد: اگر آب، ابتدا شیرین و گوارا بود، چگونه این همه آب‌های مختلف از آن پدید آمده است؟

حضرت علیه‌السلام در پاسخ به این پرسش، تغییر آب انگور و تبدیل آن به شراب، تبدیل شراب به سرکه و خارج شدن شیری خالص از میان مدفوع و خون را مثال زده است. سپس راوی از پدید آمدن اشیای سخت از آن آب، سؤال کرده است. حضرت در جواب او به تغییر و تبدیل نطفه به خون بسته و گوشت کوبیده شده و پدید آمدن جنین و انسان از آن مثال زده است. سپس از چگونگی پدید آمدن زمین خشک از آن آب، سؤال شده است. حضرت در پاسخ فرمودند:

سُلِبَتِ النَّدَاوَةُ فَصَارَتْ يَابِسَةً[1]؛

رطوبت از آن گرفته شد و خشک گردید.

حضرت در این حدیث شریف با مثال بیان کرده‌اند که از شئ واحد، مانند آب، می‌توان اشیای مختلفی را پدید آورد و ایجاد تغییر در جوهر واحد و پدید آوردن اَشکال مختلف از آن، بر خدای تعالی دشوار نیست؛ چنانکه از موادّ موجود در این دنیا نیز می‌توان اشیای مختلفی به دست آورد؛ برای نمونه، نطفهٔ انسان و حیوانات، آب است؛ امّا به تدریج به مو، استخوان، ناخن، خون، گوشت و دیگر اعضا تبدیل می‌شود.

اینک به صورت اجمالی به نحوهٔ پیدایش اشیا ـ از جمله ارواح و ابدان انسان‌ها ـ از «**ماء**» اشیاره می‌کنیم.

---

۱. **مناقب آل أبی طالب** علیهم‌السلام، ج ۴، ص ۳۵۳؛ **بحارالانوار**، ج ۵۷، ص ۱۸۰.

در حدیثی آمده است که آب در ابتدای خلقت «**عذب فرات**» بود. امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید:

لَم یَکُن یَومَئِذٍ خَلقٌ غَیرُهُمَا وَ المَاءُ یَومَئِذٍ عَذبٌ فُرَات[۱]؛

غیر از آب، آفریده‌ای نبود و آب در آن هنگام، شیرین و گوارا بود.

معلوم است اطلاق «**آب**» به مادّهٔ اوّلیهٔ خلقت، صرفاً به جهت سیال بودن آن یا خصوصیات دیگری از این قبیل است و آبی که ما به عنوان مایع آشامیدنی می‌شناسیم، با آن بسیار متفاوت است؛ چرا که آب آشامیدنی پس از ایجاد تغییراتی در مادّهٔ اوّلیهٔ خلقت و گذراندن مراحل مختلفی از آن به وجود آمده است. پس مقصود از شیرینی و گوارایی آن، به مانند شیرینی و گوارایی آب‌های آشامیدنی در این دنیا یا حتّی در بهشت نیست و ممکن است مقصود از «**گوارایی و شیرینی**»، بیان پاکی و خالی بودن آن از هرگونه آلودگی و شر باشد.

در روایات دیگری که دربارهٔ این آب از اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده است، از تقسیم آن به دو قسمت، سخن به میان آمده است:

إِنَّ اللهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی خَلَقَ المَاءَ بَحرَینِ أَحَدُهُمَا عَذبٌ وَ الْآخَرُ مِلح[۲]؛

همانا خداوند متعال، آب را دو دریا آفرید: یکی شیرین و دیگری شور.

در این روایت بیان نشده است که چرا یک قسمت از آب، شور شد؛ امّا از اصول و مبانی روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام استفاده می‌شود که همهٔ تغییرات در این آب، براساس امتحان و تکلیف بوده است. اشیا بنابر امتحان و نتیجهٔ آن - که به اختیار، آگاهی و قدرت کسب کرده‌اند - متفاوت شده‌اند؛ یعنی آب، یک حقیقت واحد، گوارا و شیرین بود که خدای تعالی آن را امتحان کرد و از اجزای این آب، در برابر تکلیف و امتحان، دو گونه رفتار سرزد. قسمتی از آن که عملکرد خوبی نداشت به آب شور تبدیل شد؛ پس شوری، عَرَضی است

---

۱. **تفسیر قمّی**، ج ۲، ص ۶۹؛ **بحارالانوار**، ج ۵۴، ص ۷۲.

۲. **علل الشرایع**، ج ۱، ص ۸۳؛ **بحارالانوار**، ج ۵، ص ۲۴۰.

که خدای تعالی با تغییراتی در درون آب، بر قسمت سرکش آن عارض کرده است.[۱]

این دو قسمت آب، منشأ شکل‌گیری بهشت و جهنّم و اهالی آن دو شد؛[۲] یعنی ایمان و کفر در یک مرتبه با همان امتحان شکل گرفته است و بهشت و اهل بهشت، از آن قسمت شیرین و گوارا پدید آمده‌اند و جهنّم و اهل آن، از قسمت شور و تلخ.

از برخی روایات نیز استفاده می‌شود که آب پس از طیّ مراحلی به «**طین**» یعنی «**گِل**» تبدیل شده است. در این روایات، به گلی که از آب گوارا ساخته شده، «**عِلّیین**» و به گلی که از آب تلخ خلق شده، «**سِجّین**» اطلاق شده است.

علّیین و سجّین، همه به یک صورت نبوده است، بلکه هریک از آن‌ها مراتب و درجاتی داشته‌اند. در احادیث آمده است که خدای تعالی، ارواح و بدن‌های پیامبران و اولیایش را از قسمت بالا و صاف علّیین خلق کرد و روح‌ها و بدن‌های مؤمنان را از قسمت پایین آن. تفاوت ارواح و بدن‌ها نیز در مرتبهٔ طینت آن‌ها بوده است؛ روح‌ها از بالاتر و بدن‌ها از پایین‌تر.

این امر در ارواح و بدن‌های پیامبران و امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز به این صورت بوده است؛ یعنی ارواح آنان از بالای بالای علّیین و بدن‌های آن‌ها از بالای علّیین. از همین مرتبه، ارواح مؤمنان نیز آفریده شده و از پایین‌تر از آن، بدن‌های مؤمنان آفریده شده است. به همین ترتیب، خلقت روح‌ها و بدن‌های کفّار نیز از طینت سجّین خلق شده‌اند؛ ارواح پیشوایانشان از مرتبهٔ بسیار پایین سجّین و بدن‌های آن‌ها با روح‌های پیروانشان از یک مرتبه بالاتر و بدن‌های پیروانشان از مرتبهٔ بالاتر از آن آفریده شده‌اند.[۳]

از این روایات استفاده می‌شود که با ایجاد تغییراتی در اجزای مادّهٔ اوّلیهٔ مخلوقات، اشیای گوناگونی از جهت ایمانی و غیر ایمانی شکل گرفته است. به‌جهت اینکه بحث

---

۱. در این احادیث بیان نشده که حقیقت امتحان چگونه بوده است و آب به چه اموری امتحان شده است؛ امّا در برخی احادیث به امتحان مخلوقات با عرضهٔ ولایت بر آن‌ها در برخی مراحل خلقت تصریح شده است.

۲. ر.ک: **علل الشرایع**، ج ۱، ص ۸۳؛ **بحارالانوار**، ج ۵، ص ۲۴۰.

۳. ر.ک: **الکافی**، ج ۲، ص ۲ و ۱۰؛ **بحارالانوار**، ج ۵، ص ۲۳۹- ۲۴۴.

ما دربارهٔ انسان است، در ادامه تنها به چگونگی شکل‌گیری انسان می‌پردازیم و از بحث دربارهٔ ایمان، کفر و شرک در دیگر موجودات اعم از حیوانات، گیاهان، جمادات و آب‌ها صرف‌نظر می‌کنیم.

فصل اوّل:

انسان در عالم ارواح

براساس معارف دینی، ترکیب انسان از روح و بدن، امری مسلّم و پذیرفته‌شده است. این ترکیب، صناعی و انضمامی است؛ یعنی به گونه‌ای نیست که نتوان بین آنها جدایی انداخت و هر کدام بدون دیگری، بقا و ثبات نداشته باشند. هم روح بدون بدن می‌تواند پایداری و ثبات داشته باشد و هم بدن، بدون روح. همچنین هیچ یک از آن دو، در حدوث خود به همدیگر نیاز ندارند؛ یعنی نه بدن از روح و به واسطهٔ روح ایجاد شده است و نه روح به واسطهٔ بدن و از بدن؛ بلکه روح و بدن، دو موجود جداگانه‌اند که خداوند متعال به تقدیر علمی دقیق خویش تا مدّتی میان آن دو، رابطهٔ حقیقی برقرار کرده و آن دو را در افعال، کردار و تکامل، به یکدیگر نیازمند ساخته است و هرگاه بخواهد، آن دو را از هم جدا می‌کند.

به اتّفاق همهٔ علمای مسلمان، این جدایی در برزخ ـ که فاصلهٔ زمانی از هنگام مرگ تا قیامت و بعث بدن است ـ تحقّق می‌یابد. بنابراین، ارواح انسان‌ها در برزخ، همچون زمان قبل از ترکیب با بدن، جدا و مستقلّ از بدن‌های خویش خواهند بود تا اینکه خداوند متعال، دوباره بدن‌ها را گرد آورد و روح هر کدام را به آنها بازگرداند. در خصوص خلقت ارواح پیش از ابدان و وجود ارواح به صورت مستقل از بدن‌ها در آن عالم، روایات فراوانی از اهل‌بیت علیهم‌السلام رسیده است که به نظر برخی از حدیث‌شناسان و عالمان دینی، تواتر مضمونی دارند و گاه، ادّعای تواتر لفظی نیز شده است. در اینجا با دسته‌بندی روایات مزبور، به بحث و بررسی آنها می‌پردازیم.[1]

---

۱. این دسته‌بندی براساس کتاب «**روح ایمان**» مرحوم آیت‌الله شیخ عبدالنبی عراقی انجام شده است.

احادیث خلقت ارواح، دو هزار سال قبل از اجساد

۱. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

خَلَقَ اللهُ الأَرْوَاحَ قَبلَ الأَجْسَادِ بِألفَي عَامٍ؛ ثُمَّ أسكَنَهَا الهَوَاءَ. فَمَا تَعَارَفَ مِنهَا ثَمَّ، ائتَلَفَ هَاهُنَا وَ مَا تَنَاكَرَ ثَمَّ، اختَلَفَ هَاهُنَا[1]**؛**

خداوند، ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید؛ سپس آنها را در هوا جای داد. ارواحی که در آنجا با هم ائتلاف داشتند، در این دنیا نیز ائتلاف دارند و آنان که آنجا با هم اختلاف داشتند، اینجا نیز اختلاف دارند.

۲. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

إنَّ رَجُلًا جَاءَ إلَى أمِيرِالمُومِنِينَ عليه السلام وَ هُوَ مَعَ أصحَابِهِ، فَسَلَّمَ عَلَيهِ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: أنَا وَ اللهِ أُحِبُّكَ وَ أتَوَلَّاكَ. فَقَالَ لَهُ أمِيرُالمُومِنِينَ عليه السلام: كَذَبتَ. قَالَ: بَلَى وَ اللهِ، إنِّي أُحِبُّكَ وَ أتَوَلَّاكَ. فَكَرَّرَ ثَلَاثاً. فَقَالَ لَهُ أمِيرُالمُومِنِينَ عليه السلام: كَذَبتَ، مَا أنتَ كَمَا قُلتَ. إنَّ اللهَ خَلَقَ الأرْوَاحَ قَبلَ الأبْدَانِ بِألفَي عَامٍ، ثُمَّ عَرَضَ عَلَينَا المحِبَّ لَنَا؛ فَوَاللهِ مَا رَأيتُ رُوحَكَ فِيمَن عُرِضَ. فَأينَ كُنتَ؟ فَسَكَتَ الرَّجُلُ عِندَ ذَلِكَ وَ لَم يُرَاجِعهُ[2]**؛**

مردی بر امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شد؛ در حالی‌که آن حضرت با یاران خود بود. به آن حضرت سلام کرد و سه بار گفت: سوگند به خدا، تو را دوست می‌دارم و موالی توام. امیرالمؤمنین علیه السلام به او فرمود: دروغ می‌گویی. تو آن‌چنان نیستی که می‌گویی. خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید و دوستان ما را به ما عرضه داشت. سوگند به خدا، من روح تو را در میان ارواح دوستانم که به ما عرضه شده‌اند، ندیده‌ام. پس تو کجا بودی؟ آن مرد ساکت شد و دیگر مراجعه نکرد.

۳. امام صادق علیه السلام فرمود:

إنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ الأرْوَاحَ قَبلَ الأجسَادِ بِألفَي عَامٍ. فَجَعَلَ أعلَاهَا وَ أشرَفَهَا أرْوَاحَ مُحَمَّدٍ وَ عَلِيٍّ وَ فَاطِمَةَ وَ الحَسَنِ وَ الحُسَينِ وَ الأئِمَّةِ بَعْدَهُمْ فَعَرَضَهَا عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ

---

۱. **رجال الکشی**، ص۳۹۶؛ **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۱۳۲.
۲. **الکافی**، ج۱، ص۴۳۸؛ **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۱۳۸.

الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ؛ فَغَشِيَهَا نُورُهُم[۱]؛

خداوند تبارک و تعالی ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید. بالاترین و شریف‌ترین آنها را ارواح محمّد، علی، فاطمه، حسن، حسین و امامان بعد از آنها قرار داد و آنها را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشت؛ پس نور آنان همه جا را فراگرفت.

۴. امیر المؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

خَلَقَ الأرْوَاحَ قَبْلَ الأبْدَانِ بِألْفَيْ عَامٍ. فَلَمّا رَكَّبَ الأَرواحَ في أبدانِها كَتَبَ بَينَ أعيُنِهِم[۲] **مُومِنٌ أَو كَافِرٌ. ثُمَّ أنزَلَ بِذَلِكَ قُرآناً عَلَى مُحَمَّدٍ صلی‌الله‌علیه‌وآله ﴿إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ﴾**[۳]. **فَكَانَ رَسُولُ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله مِنَ المُتَوَسِّمِينَ وَ أنَا بَعدَهُ وَ الأَئِمَّةُ مِن ذُرِّيَّتِي**[۴]؛

ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید. آن‌گاه در پیشانی آنها مؤمن و کافر بودنشان را نوشت. سپس در قرآن نیز همین را بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نازل کرد و فرمود: ﴿همانا در این امر، نشانه‌هایی برای فراستمندان است﴾. پس رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از فراستمندان است و من بعد از او و امامان از ذریّهٔ من، همه از فراستمندان‌اند.

۵. امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید:

خَلَقَ اللهُ أرواحَ شِيعَتِنَا قَبلَ أبدَانِهِمْ بِألْفَيْ عَامٍ وَ عَرَضَهُمْ عَلَيهِ وَ عَرَّفَهُم رَسُولَ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله وَ عَرَّفَهُمْ عَلِيّاً علیه‌السلام...[۵]

خداوند، ارواح شیعیان را دو هزار سال پیش از بدنهایشان آفرید و آنها را بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله عرضه داشت و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را به آنها شناساند و علی علیه‌السلام را نیز به آنها شناساند.

۶. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید:

إنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ الأرواحَ قَبلَ الأجسادِ بألْفَيْ عامٍ وَ عَلَّقَها بِالعَرشِ وَ أمَرَها بِالتَّسليمِ

---

۱. **معانی الاخبار**، ص۱۰۸؛ **بحارالانوار**، ج۵۸، ص ۱۳۶.
۲. این قسمت در حدیثی دیگر بدین صورت آمده است: «ثمّ کتب بین أعینها» **بحارالانوار**، ج ۶۱، ص۳۷.
۳. سورهٔ حجر، آیهٔ ۷۵.
۴. **بصائر الدرجات**، ج۱، ص۳۵؛ **بحارالانوار**، ج۲۴، ص۱۲۹.
۵. **الکافی**، ج۱، ص۴۳۸؛ **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۱۳۶.

عَلَيَّ وَ الطّاعَةِ لي. وَ كانَ أَوَّلَ مَن سَلَّمَ عَلَيَّ و أطاعَني مِنَ الرِّجالِ رُوحُ عَلِيِّ بنِ أبي‌طالِب علیه‌السلام.[1]

خدای عزّوجلّ، ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید و آنها را به عرش آویخت و آنها را به سلام گفتن بر من و اطاعت از من امر کرد. نخستین کسی از مردان که سلام گفت و از من اطاعت کرد، روح علیّ‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام بود.

۷) امام صادق علیه‌السلام خطاب به مفضّل فرمود:

يَا مُفَضَّلُ! أَمَا عَلِمتَ أَنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بَعَثَ رَسُولَ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله **وَ هُوَ رُوحٌ إِلَى الأَنبِيَاءِ وَ هُم أَرْوَاحٌ قَبلَ خَلقِ الخَلقِ بِألفَيْ عَامٍ؟ قُلتُ: بَلَى. قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ دَعَاهُم إِلَى تَوحِيدِ اللهِ وَ طَاعَتِهِ وَ اتِّبَاعِ أَمرِهِ وَ وَعَدَهُمُ الْجَنَّةَ عَلَى ذَلِكَ وَ أَوعَدَ مَن خَالَفَ مَا أَجَابُوا إِلَيْهِ وَ أَنكَرَهُ النَّارَ؟ فَقُلتُ: بَلَى**[2]؛

ای مفضّل! آیا نمی‌دانی که خداوند متعال، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را ـ در حالی‌که روح بود ـ به سوی پیامبران برانگیخت، در حالی‌که آنها [نیز] روح بودند و این، دو هزار سال پیش از خلقت آفریدگان بود؟

گفتم: آری، می‌دانم.

فرمود: آیا نمی‌دانی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آنها را به توحید خدا، اطاعت از او و پیروی از امرش فراخواند و در مقابل این امر، به آنها وعدهٔ بهشت داد و کسانی را که به آنچه آنان پذیرفتند، پاسخ مثبت نگویند و انکار کنند، با آتش دوزخ تهدید کرد؟

گفتم: آری، می‌دانم.

این حدیث شریف، در مورد ارواح پیامبران است؛ امّا در ذیل روایت، از توعید و تهدید به آتش و انکار و عدم اجابت سخن به میان آمده است؛ در حالی‌که این امور دربارهٔ پیامبران وجود ندارد. پس می‌توان این روایت را مانند روایات دیگر، گزارشی از عالم ارواح دانست؛ امّا به جهاتی، از ارواح دیگر خلایق (غیر از پیامبران) سخنی به میان نیامده است.

---

۱. **الامالی مفید**، ص۱۱۴؛ **بحارالانوار**، ج۴۰، ص۴۲.

۲. **علل الشرایع**، ج۱، ص۱۶۲؛ **بحارالانوار**، ج۱۵، ص۱۴.

شاهد بر این مطلب، روایتی است که در تفسیر آیهٔ ﴿**ما کانُوا لِیُؤْمِنُوا بِما کَذَّبُوا به مِنْ قَبْلُ**﴾[۱] از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل شده است:

> **إنَّ اللهَ خَلَقَ الخَلقَ وَ هِيَ أظِلَّةٌ، فَأرسَلَ رَسُولَهُ مُحَمَّداً صلی الله علیه و آله فَمِنهُم مَن آمَنَ به وَ مِنهُم مَن كَذَّبَهُ؛ ثُمَّ بَعَثَهُ فِي الخَلقِ الآخَرِ. فَآمَنَ به مَن كَانَ آمَنَ به فِي الأَظِلَّةِ وَ جَحَدَهُ مَن جَحَدَ به يَومَئِذٍ. فَقَالَ: ﴿فَما كانُوا لِيُؤْمِنُوا بِما كَذَّبُوا به مِنْ قَبْلُ﴾[۲]؛**
>
> خداوند، خلق را آفرید؛ در حالی که آنها روح[۳] بودند. پس رسول خود محمّد صلی الله علیه و آله را بر آنان ارسال کرد؛ برخی از آنها به او ایمان آوردند و برخی دیگر تکذیبش کردند. آن‌گاه او را در مرحله‌ای دیگر از خلقت برانگیخت. آنان که در عالم «**اظلّه**» ایمان آورده بودند، در اینجا نیز به او ایمان آوردند و آنان که در آنجا انکار کرده بودند، اینجا نیز انکار کردند. خداوند متعال در این‌باره فرمود: ﴿چنین نبودند که ایمان آورند به آنچه پیش از این تکذیبش کرده بودند﴾.

این حدیث شریف، از ارسال پیامبر صلی الله علیه و آله بر خلق در عالم ارواح به طور عام، سخن می‌گوید؛ ولی در حدیث پیش، سخن از مبعوث شدن پیامبر صلی الله علیه و آله بر ارواح پیامبران بود. بعید به نظر می‌آید که ارواح پیامبران، غیر از عالم ارواح، در عالم دیگری مورد این بعثت واقع شده باشند و چنان‌که گفتیم، ذیل حدیث نیز شاهدی بر مطلب یاد شده است.

در اینجا برای رعایت اختصار، از نقل سایر روایات این باب چشم می‌پوشیم و دانشوران ارجمند را به کتاب شریف **بحارالانوار** ارجاع می‌دهیم.[۴]

تواتر روایات این باب

مرحوم آیت‌الله شیخ عبدالنبی عراقی در کتاب **روح ایمان**، روایات این باب را متواتر لفظی

---

۱. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۰۲.

۲. **تفسیر العیاشی**، ج ۲، ص۱۲۶؛ **بحارالانوار**، ج ۵، ص۲۵۹.

۳. اطلاق «**أظله**» بر ارواح در روایات، امری روشن و واضح است.

۴. نک: **بحارالانوار**، ج۴، ص۲۸۹ و ج۵، ص۲۵۰ و ج۸، ص۳۰۸ و ج۲۴، ص۱۲۹ و ج۲۶، ص۱۱۸ و ۱۱۹ و ۱۲۰ و ۱۲۱ و ج۴۰ ص۴۱ و ۲۲۱ و ج۴۲، ص۱۹۶ و ج۹۱، ص۴۱ و ۱۴۹ و ۱۳۱، باب آخر «فی خلق الأرواح قبل الأجساد».

می‌داند و می‌نویسد: «این طایفه، در بین اخبار، تواتر لفظی دارد».[۱]

ایشان در این باب، ۲۶ حدیث ذکر کرده است که تعدادی از آنها تکراری است. در مقابل، تعدادی از روایاتی را که در این گفتار از بحارالانوار آوردیم، نقل نکرده است.

علاّمه مجلسی روایات این باب را قریب به تواتر می‌شمارد و می‌نویسد:

اعلم أنّ ما تقدّم من الأخبار المعتبرة في هذا الباب و ما أسلفناه في أبواب بدء خلق الرسول صلی الله علیه و آله و الأئمّة علیهم السلام، و هي قريبة من التواتر، دلّت على تقادم خلق الأرواح على الأجساد[۲]**؛**

بدان که اخبار معتبری که در این باب ذکر شد و روایاتی که ما در باب بدء خلق رسول صلی الله علیه و آله و ائمّه علیهم السلام ذکر کردیم که به تواتر نزدیک است، همه بر تقدّم خلقت ارواح بر اجساد دلالت دارند.

ایشان در جای دیگر، اعتراض شیخ مفید به صدوق را به دلیل اعتقاد وی به تقدّم ارواح بر ابدان، پاسخ می‌گوید و در ضمن آن، روایات این باب را مستفیض شمرده، می‌نویسد:

فسيأتي في كتاب السماء و العالم، أخبار مستفيضة في ذلک و لا استبعاد فيه و لم يقم برهان تامّ على نفيه[۳]**؛**

در کتاب السماء و العالم، اخبار مستفیض در این‌باره خواهد آمد و تقدّم ارواح بر ابدان، هیچ بعدی ندارد و نیز برهان تامّی بر نفی آن اقامه نشده است.

صدرالمتألهین شیرازی نیز ـ با وجود اعتقاد به جسمانیّة الحدوث و روحانیّة البقا بودن نفوس انسانی ـ خلقت ارواح پیش از ابدان را از ضروریات مذهب امامیه دانسته است. وی می‌نویسد:

للنفس الآدميّة كينونة سابقة على البدن... و الروايات في هذا الباب من طريق أصحابنا لاتحصى كثرة حتّى أنّ كينونة الأرواح قبل الأجساد كانت من ضروريّات مذهب الإماميّة

---

۱. **روح ایمان**، ص۱۸۶.
۲. **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۱۴۱.
۳. **بحارالانوار**، ج۶، ص۲۵۵.

رضوان الله علیهم.[۱]

روح آدمی را وجودی سابق بر بدن است.... و روایات از طریق اصحاب ما در این باب، چندان زیاد است که قابل شمارش نیست؛ تا آنجا که وجود ارواح پیش از اجساد، از ضروریّات مذهب امامیّه - رضوان‌الله علیهم - است.

نکات مهم این گروه از احادیث

۱. مهم‌ترین نکته‌ای که در تمام این روایات مورد تصریح قرار گرفته، خلقت ارواح، دو هزار سال پیش از ابدان است؛ امّا معین نشده است که مراد از سال، همان سال متعارف در این دنیاست یا خیر؟؛

۲. ارواح در این فاصلهٔ زمانی (خلقت ابدان و ترکیب ارواح با آنها)، در هوا سکنی گزیده بودند و در حدیثی، از آویزان شدن آنها به عرش، سخن به میان آمده است؛

۳. ارواح در آن زمان با همدیگر ائتلاف و اختلاف داشته‌اند؛ یعنی در میان ارواح، گروه‌بندی وجود داشته است. هر گروهی با هم، ائتلاف و با گروه دیگر، اختلاف داشته است. به تعبیر برخی روایات، برخی از ارواح با همدیگر آشنایی، انس و محبّت داشته‌اند و با برخی دیگر، تناکر، نفرت و دوری؛

۴. ظاهراً منشأ گروه‌بندی، ائتلاف و اختلاف، و انس و نفرت میان ارواح، ایمان و عدم آن بوده است؛

۵. در آنجا، شیعیان از غیر شیعیان ممتاز بودند و ائمّه علیهم‌السلام آنها را به طور کامل می‌شناختند؛

۶. ارواح شیعیان بر امامان علیهم‌السلام عرضه شده بودند؛

۷. حبّ و بغض‌هایی که اشخاص در دنیا به امامان علیهم‌السلام دارند، با عالم ارواح ارتباط دارد؛

۸. ارواح دارای درجات بودند. بالاترین ارواح، روح پیامبر اکرم و امامان و پیامبران دیگر بوده است و سپس به ترتیب، درجات ایمانی دیگر قرار گرفته‌اند؛

---

۱. **العرشیة**، ص۲۳.

۹. پیامبر اسلام ﷺ در عالم ارواح، بر تمام ارواح ـ به خصوص ارواح پیامبران علیهم‌السلام ـ مبعوث شده و همهٔ آنها را به توحید، اطاعت و پیروی از خود دعوت کرده است و نخستین اجابت کننده، امیرالمؤمنین علیه‌السلام بوده است؛

۱۰. در عالم ارواح، پیامبر اکرم ﷺ و امیرالمؤمنین علیه‌السلام، به همه، مخصوصاً شیعیان معرّفی شده‌اند؛

۱۱. در عالم ارواح، تکلیف، ایمان و کفر، و تصدیق و انکار، وجود داشته است؛

۱۲. مؤمنان در دنیا، در آنجا نیز مؤمن بوده‌اند، و کفّار در اینجا، در آنجا نیز کافر بوده‌اند. البتّه این امر ـ بنابر صریح برخی روایات در ابواب دیگر ـ در مورد کفّار، قابل تغییر است. پس ممکن است برخی از کسانی که در اینجا ایمان دارند، در آنجا کافر بوده باشند؛ ولی عکس این امر اتّفاق نخواهد افتاد؛

۱۳. رسول خدا ﷺ و اهل‌بیت علیهم‌السلام از «**متوسّمین**»اند؛ یعنی فراستمندانی که خدای تعالی نوری به ایشان عطا فرموده است که با آن از سابقهٔ انسان‌ها در عالم ارواح، اطّلاع و آگاهی دارند؛

۱۴. ظاهر همهٔ این روایات، آن است که ارواح در آن عالم، مستقل و بدون تعلّق به هیچ بدنی، زندگی می‌کرده‌اند؛

۱۵. امتیاز ارواح از یکدیگر در آنجا، به صورت نوعی نبوده است؛ بلکه روح هر شخص نسبت به ارواح دیگر، امتیازی خاص داشته است که هیچ‌کدام از آنها، از آن امتیاز برخوردار نبوده‌اند.

احادیث فرقه فرقه بودن ارواح

روایات این باب با تعبیر «**الأرواح جنود مجنّدة**» آمده است. این تعبیر دلالت دارد بر اینکه ارواح به صورت «**لشکریانِ جمع‌شده**»، اجتماع داشته‌اند. از ائتلاف و اختلافی که این ارواح به صورت لشکرِ جمع‌شده داشته‌اند، استفاده می‌شود که آنان، گروه‌گروه بوده‌اند: برخی

از آن گروه‌ها، با گروه‌های دیگر اختلاف داشته‌اند و میان بعضی دیگر، ائتلاف و آشنایی برقرار بوده است. چنان‌که گفتیم، منشأ این ائتلاف، ایمان و کفر بوده است. گروه منکران، در انکار با همدیگر ائتلاف داشته‌اند و با گروه مؤمنان، در اختلاف و دشمنی بوده‌اند و بالعکس.

البتّه در روایاتی که در بخش گذشته نقل گردید، از گروه‌گروه بودن ارواح سخنی به میان نیامده بود؛ امّا ائتلاف و اختلاف آنان، مطرح شده بود. پس بین روایات این دو باب، هماهنگی کامل وجود دارد. در ادامه، شماری از روایات این باب را مطرح و بررسی می‌کنیم.

۱. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ؛ فَمَا تَعَارَفَ مِنهَا عِندَ اللهِ، ائتَلَفَ فِي الأَرضِ وَ مَا تَنَاكَرَ عِندَ اللهِ، اختَلَفَ فِي الأَرْضِ[1]؛

روح‌ها لشکریانِ جمع‌شده‌اند. آن روحهایی که نزد خدا با هم محبّت و انس داشتند، در زمین نیز با هم ائتلاف دارند و آنان که نزد خدا با همدیگر نفرت و دوری داشتند، در زمین نیز با هم اختلاف دارند.

۲. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

إنَّ الأَرْوَاحَ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ؛ فَمَا تَعَارَفَ مِنهَا فِي المِيثَاقِ، ائتَلَفَ هَاهُنَا وَ مَا تَنَاكَرَ مِنهَا فِي المِيثَاقِ اخْتَلَفَ هَاهُنَا. وَ المِيثَاقُ هُوَ فِي هَذَا الحَجَرِ الأَسْوَد[2]؛

ارواح، لشکریان جمع‌شده‌اند. ارواحی که هنگام میثاق با هم آشنایی و انس داشتند، در اینجا با هم ائتلاف دارند. ارواحی که در میثاق با هم تناکر و نفرت داشتند، در اینجا با هم اختلاف دارند و میثاق، در این حجرالأسود نهاده شده است.

۳. شخصی نقل می‌کند که امام صادق علیه‌السلام از من پرسید:

مَا تَقُولُ فِي الأَرْوَاحِ أَنَّهَا جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ؛ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائتَلَفَ وَ مَا تَنَاكَرَ مِنهَا اختَلَفَ؟ قَالَ:

---

۱. **الاصول الستة عشر**، ص۶۸؛ **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۱۳۵. در **الامالی صدوق** نیز از امام باقر علیه‌السلام قریب به همین مضمون آمده است (**الامالی صدوق**، ص۲۰۹).

۲. **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۱۳۹.

فَقُلتُ: إِنَّا نَقُولُ ذَلِکَ. قَالَ: فَإِنَّهُ کَذَلِکَ. إِنَّ اللهَ عَزَّوَ جَلَّ أَخَذَ عَلَى العِبَادِ مِيثَاقَهُمْ وَ هُم أَظِلَّةٌ قَبلَ المِيلَادِ. وَ هُوَ قَوْلُهُ عَزَّوَ جَلَّ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ﴾ إِلَى آخِرِ الآيَةِ. قَالَ: فَمَن أَقَرَّ لَهُ يَوْمَئِذٍ، جَاءَت أُلْفَتُهُ هَاهُنَا وَ مَن أَنکَرَهُ يَوْمَئِذٍ، جَاءَ خِلَافُهُ هَاهُنَا[1]؛

نظرت در مورد اینکه ارواح، لشکریانِ جمع‌شده‌اند و ارواحی که با یکدیگر آشنایی داشتند، با هم ائتلاف دارند و ارواحی که از همدیگر نفرت داشتند، با هم اختلاف دارند، چیست؟

عرض کردم: ما به این امر اعتقاد داریم.

فرمود: حق نیز همین است. خداوند متعال، پیش از میلاد، از بندگان خویش عهد و پیمان گرفت؛ در حالی‌که آنها روح بودند و این است کلام الاهی: ﴿و به یاد آور آن زمانی را که پروردگارت از صلب فرزندان آدم، ذریّهٔ آنان را گرفت و آنها را بر خودشان گواه ساخت﴾[2] تاآخر آیه. سپس فرمود: کسی که در آن روز به ربوبیّت اقرار کرد، الفت و پیوند او در اینجا نیز برقرار گردید و کسی که در آن روز انکار کرد، مخالفت او در اینجا نیز پیدا شد.

۴. امام باقر علیه‌السلام فرمود:

لَمَّا احتُضِرَ أَمِيرُ المُومِنِينَ علیه‌السلام جَمَعَ بَنِيهِ فَأَوصَاهُمْ، ثُمَّ قَالَ: يَا بَنِيَّ! إِنَّ القُلُوبَ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ تَتَلَاحَظُ بِالمَوَدَّةِ وَ تَتَنَاجَى بِهَا وَ کَذَلِکَ هِيَ فِي البُغضِ. فَإِذَا أَحبَبتُمُ الرَّجُلَ مِن غَيرِ خَيرٍ سَبَقَ مِنهُ إِلَيکُم، فَارجُوهُ؛ وَ إِذَا أَبغَضتُمُ الرَّجُلَ مِن غَيرِ سُوءٍ سَبَقَ مِنهُ إِلَيکُم، فَاحذَرُوهُ[3]؛

امیرالمؤمنین علیه‌السلام هنگام احتضار، فرزندان خویش را گردآورد و به آنها وصیّت کرد و

---

۱. **علل الشرایع**، ج۱، ص۸۴؛ **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۱۳۹.

۲. ظاهراً استناد به آیهٔ شریفه، تنها از جهت اخذ عهد و پیمان بر ربوبیت است و جهات دیگری که در آیه آمده، در عالم ارواح قبل از میلاد، مورد نظر نیست؛ یعنی اخذ فرزندان بنی‌آدم از صُلب فرزندان آدم، در مورد عالم ارواح، مورد توجّه نیست؛ زیرا معلوم است که ارواح انسان‌ها از ظهور (اصلاب) آباء واجداد، بیرون نیامده‌اند. در روایات خلقت ارواح، نه تنها صراحت و ظهوری بر این امر وجود ندارد، بلکه بدان اشاره‌ای هم نشده است.

۳. **الامالی طوسی**، ص۵۹۵؛ **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۱۴۹.

فرمود: فرزندانم! ارواح، لشکریان جمع‌شده‌اند که از سرِ دوستی به یکدیگر می‌نگرند و نجوا می‌کنند و در دشمنی نیز همین‌سان‌اند. پس اگر کسی را دوست داشتید. بدون اینکه از او خیری به شما رسیده باشد. به او امیدوار باشید و اگر کسی را دشمن داشتید. بدون اینکه از او به شما بدی رسیده باشد. از او پرهیز کنید.

۵. امام باقر علیه‌السلام فرمود:

إنَّ العِبَادَ إذَا نَامُوا، خَرَجَت أرواحُهُم إلَى السَّمَاءِ؛ فَمَا رَأتِ الرُّوحُ فِي السَّمَاءِ فَهُوَ الحَقُّ وَ مَا رَأت فِي الهَوَاءِ فَهُوَ الأضغَاثُ. ألا! وَ إنَّ الأرواحَ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ؛ فَمَا تَعَارَفَ مِنهَا ائتَلَفَ وَ مَا تَنَاكَرَ مِنهَا اختَلَفَ. فَإذَا كَانَتِ الرُّوحُ فِي السَّمَاءِ، تَعَارَفَت وَ تَبَاغَضَت. فَإذَا تَعَارَفَت فِي السَّمَاءِ، تَعَارَفَت فِي الأرضِ وَ إذَا تَبَاغَضَت فِي السَّمَاءِ، تَبَاغَضَت فِي الأرضِ[1]؛

به‌راستی زمانی که بندگان می‌خوابند، ارواحشان به سوی آسمان بالا می‌رود. رؤیایی که روح در آسمان می‌بیند، حقّ است و رؤیایی که در هوا می‌بیند، خواب‌های پریشان است. بدان که ارواح، لشکریان جمع‌شده‌اند. ارواحی که با هم آشنایی داشته باشند، با یکدیگر ائتلاف می‌کنند و ارواحی که از همدیگر نفرت داشته باشند، با هم اختلاف می‌کنند. اگر ارواح در آسمان، آشنایی یا بغض و نفرت دارند، آشنایی آنها در آسمان، آشنایی آنها در زمین است و بغض و نفرت آنها در آسمان، بغض و نفرت آنها در زمین است.

۶) امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

الأرواحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ تَلتَقِي، فَتَتَشَامُّ كَمَا تَتَشَامُّ الخَيلُ. فَمَا تَعَارَفَ مِنهَا ائتَلَفَ وَ مَا تَنَاكَرَ مِنهَا اختَلَفَ. وَ لَو أنَّ مُومِناً جَاءَ إلَى مَسجِدٍ فِيهِ أُنَاسٌ كَثِيرٌ لَيسَ فِيهِم إلَّا مُومِنٌ وَاحِد لَمَالَت رُوحُهُ إلَى ذَلِكَ المُومِنِ حَتَّى يَجِسَ إلَيهِ[2]؛

ارواح، لشکریانِ جمع‌شده‌اند، با هم ملاقات می‌کنند و همدیگر را بو می‌کنند؛ همان‌سان که اسب‌ها همدیگر را می‌بویند. پس ارواحی که با همدیگر آشنا باشند، ائتلاف می‌کنند و ارواحی که از همدیگر نفرت داشته باشند، اختلاف می‌کنند. اگر

---

۱. **الامالی صدوق**، ص۲۰۹؛ **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۳۱.

۲. **اعلام الدین**، ص۴۴۰؛ **تفسیر فرات کوفی**، ص۳۹؛ **بحارالانوار**، ج۷۱، ص۲۷۳.

مؤمنی به مسجدی وارد شود که در آن مردمان زیادی باشند و در میان آنها تنها یک مؤمن باشد، روح این مؤمنِ تازه‌وارد، به سوی او تمایل پیدا می‌کند، تا اینکه می‌رود و در کنار او می‌نشیند.

معنای «جنود مجنّدة»

این تعبیر در مورد ارواح، دلالت دارد بر اینکه ارواح به صورت دسته‌جمعی و در کنار هم در صفوفی خاص بوده‌اند. در هنگام خواب نیز ارواح به سوی همدیگر کشیده می‌شوند. در روایات برزخ نیز آمده است که ارواح مؤمنان بعد از مرگ، در محلّی خاص، گرد هم می‌آیند. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در مورد ارواح مؤمنان پس از مرگ، به یکی از اصحابشان می‌فرماید:

وَ لَوْ كُشِفَ لَکَ، لَرَأَيْتَهُمْ حَلَقاً حَلَقاً مُحْتَبِينَ يَتَحَادَثُونَ. فَقُلْتُ: أَجِسَامٌ أَم أَرْوَاحٌ؟ فَقَالَ: أَرْوَاح[1]؛

اگر پرده از جلو چشمت کنار رود، خواهی دید که آنها حلقه‌حلقه چمباتمه زده‌اند و با همدیگر سخن می‌گویند. [راوی می‌گوید] پرسیدم: جسم‌ها [چنین‌اند] یا روح‌ها؟ فرمود: روح‌ها.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام، آشنایی ارواح مؤمنان و ملاقات آنها با همدیگر را در همین دنیا، علّت دروغ بودن ادّعای دوستی فردی شمرد که وارد شد و سلام کرد و گفت:

يَا أَمِيرَالمُؤمِنِينَ! إِنِّي وَ اللهِ لَأُحِبُّکَ فِي اللهِ وَ أُحِبُّکَ فِي السِّرِّ كَمَا أُحِبُّکَ فِي الْعَلَانِيَة... فَقال: ...إِنَّ أَرْوَاحَ المُومِنِينَ تَلتَقِي فِي الهَوَاءِ، فَتَشَمُّ وَ تَتَعَارَفُ. فَمَا تَعَارَفَ مِنهَا ائْتَلَفَ وَ مَا تَنَاكَرَ مِنهَا اختَلَفَ. بِحَقِّ اللهِ لَقَد كَذَبْتَ. فَمَا أَعْرِفُ فِي الْوُجُوهِ وَجهَکَ وَ لاَ اسمَکَ فِي الأَسمَاء.[2]

ای امیرمؤمنان! سوگند به خدا، تو را به خاطر خدا دوست دارم و این دوستی من با تو، در پنهان و آشکار، یکسان است ... حضرت فرمود: ... ارواح مؤمنان در هوا همدیگر را ملاقات می‌کنند و می‌بویند و با یکدیگر آشنایی دارند. ارواحی که با هم آشنا باشند،

---

۱. **الکافی**، ج۳، ص۲۴۳؛ **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۵۱.
۲. **الاختصاص**، ص۳۱۱؛ **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۱۳۴.

ائتلاف دارند و ارواحی که از همدیگر نفرت داشته باشند، با هم اختلاف دارند. به حقّ خدا سوگند، به یقین، دروغ می‌گویی. من نه چهره‌ات را در میان صورت مؤمنان و نه نامت را در میان نام‌های آنها دیده‌ام.

در این حدیث، امیرالمؤمنین علیه‌السلام ملاقات ارواح مؤمنان، بلکه همهٔ انسان‌ها با یکدیگر در هوا و آشنایی و عدم آشنایی‌شان با همدیگر را بیان می‌کند. بر این اساس، ارواح در این دنیا و به هنگام خواب، با همدیگر ملاقات می‌کنند. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این حدیث، ظاهراً به ارتباط خود با ارواح مؤمنان در هوا تذکّر می‌دهند.

پس معلوم می‌شود که مراد از «**جنود مجنّدة**» در روایات و ائتلاف آنها، به عالم ارواح ـ که دو هزار سال پیش از خلقت ابدان بوده است ـ اختصاص ندارد؛ بلکه خصوصیت و ویژگی ارواح آن است که اگر لباس بدن را رها کنند، به ملاقات همدیگر می‌روند، کنار هم جمع می‌شوند و به صحبت می‌پردازند.

نظر استاد مصباح یزدی در معنای روایات

استاد مصباح در پاورقی **بحارالانوار** ذیل روایت پنجم، نکاتی را بدین صورت بیان می‌دارد:

الف) إنّ الأرواح جنود، لا جند واحد؛ فهي في صفوف مختلفة، كلّ صفّ يشتمل على عدّة أرواح.

ب) إنّ التعارف و التناكر في الأرواح يرتبطان بتجنّدها في جنود مختلفة، و لاسيّما بالنظر إلى لفظة الفاء في الرواية.

ج) إنّ الائتلاف و الاختلاف واقعان فى هذا العالم الجسمانيّ و باعتبار تعلّقها بالأبدان ـ كما أنّ التعارف و التناكر المتفرّعين على التجنّد في الجنود ـ يتّصف بهما الأرواح مع قطع النظر عن تعلّقها بالأبدان. و يؤيّده بل يدلّ عليه ذيل هذه الرواية... .

و يتحصّل من هذه الأُمور أنّ للارواح وعاء تكون هي في ذلک الوعاء مصطفّة في صفوف مختلفة و اصطفاف عدّة من الأرواح في صفّ واحد يوجب معرفة بعضها لبعض؛ كما

أنّ الاختلاف في الصفوف يلازم التناكر و عدم التعارف. و من هذا التعارف و التناكر ينشأ الائتلاف و الاختلاف في هذا العالم. فمنشأ التعارف هو الاصطفاف في صفّ واحد. و بعبارة أُخرى هو اتّحاد مرتبة الوجود أو تقارب المراتب؛ كما أنّ منشأ التناكر هو الاختلاف في الصفّ، و بعبارة أُخرى، هو اختلاف مرتبة الوجود أو تباعد المراتب.

ثمّ إنّ الظاهر من قوله: «الأرواح جنود»، أنّها بالفعل تكون في الصفوف المختلفة، لا أنّها كانت في الماضي كذلك فالظاهر منها ـ الذي يوجبه حمل اللّفظ مادّة و هيئة على المعنى الحقيقيّ ـ أنّها مع كونه متعلقة بالأبدان لها وعاء آخر تكون هي في ذلك الوعاء مصطفّة في صفوف مختلفة و هذا لايستقيم إلّا على القول بتجرّدها؛ فإنّ الأجساد اللطيفة المفروضة بعد حلولها في الأبدان، لايتصوّر لها اصطفاف و تعارف حقيقيّان[1]؛

الف) ارواح، لشکریان هستند، نه لشکر واحد؛ پس ارواح در صف‌های مختلفی هستند که هر صفی، مشتمل بر تعدادی از ارواح است.

ب) آشنایی و نفرت در ارواح، با اختلاف صفوف آنها مرتبط است. این نکته با توجّه به لفظ «**فاء**» در روایت، روشن‌تر می‌شود.

ج) ائتلاف و اختلاف، در این عالم جسمانی و به اعتبار تعلّق ارواح به ابدان، تحقّق می‌یابد؛ همان‌سان که ارواح ـ صرف‌نظر از تعلّقشان به ابدان ـ به آشنایی و نفرتی متّصف می‌شوند که بر اختلاف صفوف آنها متفرّع است. ذیل روایت، نه تنها این مطلب را تأیید، بلکه بر آن دلالت می‌کند... .

نتیجهٔ این امور، آن است که برای ارواح، ظرفی خاص وجود دارد که در آن ظرف، در صفوف مختلفی قرار می‌گیرند. اتّحاد در صف‌ها و قرار گرفتن در یک صف، موجب می‌شود که افراد آن صف، همدیگر را بشناسند؛ همان‌گونه که اختلاف در صفوف، موجب عدم آشنایی و نفرت می‌شود و منشأ ائتلاف و اختلاف در دنیا نیز همان اتّحاد صف می‌باشد. پس منشأ شناخت همان قرار گرفتن در یک صف است و به عبارت دیگر همان اتحاد مرتبهٔ وجود یا نزدیکی مراتب است؛ چنان‌که منشأ نفرت همان اختلاف در صف و به عبارت دیگر اختلاف مرتبهٔ وجود یا دوری مراتب است.

---

۱. **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۳۲، پاورقی.

البتّه ظاهر عبارت «**الأرواح جنود**» می‌رساند که ارواح، بالفعل، صف‌های مختلفی دارند، نه اینکه در گذشته در چنین صفوفی بوده‌اند. پس معنای حقیقی الفاظ از نظر هیئت و مادّه ـ که ظاهر روایات نیز می‌باشد ـ آن است که ارواح، گرچه به ابدان تعلّق دارند، ظرفی دیگر نیز دارند که در آن ظرف، دارای صفوفی مختلف‌اند. این معنا جز با قول بر تجرّد آنها درست نمی‌شود؛ زیرا بر فرض اینکه ارواح، اجسامی لطیف باشند، بعد از حلول در ابدان، صفوف و آشنایی حقیقی میان آنها ـ بدون توجّه به ابدانشان ـ قابل تصوّر نخواهد بود.

نقد و بررسی

۱. حمل اختلاف صفوف ارواح بر اختلاف مراتب تشکیکی در وجود، با ظاهر روایات تطبیق نمی‌کند؛ زیرا روایات، اختلاف و اتّحاد در صفوف، آشنایی و نفرت و حبّ و بغض ارواح را در ارتباط با ایمان و عدم ایمان برمی‌شمارد، نه اختلاف درجات وجود؛

۲. اگر بر فرض بپذیریم که منشأ اختلاف صفوف، اختلاف مراتب وجود است، باز هم مطلب کامل نشده است؛ زیرا دوباره سؤال می‌شود که منشأ اختلاف مراتب وجود چیست؟ در حالی‌که اگر بر اساس روایات، از ابتدا، منشأ اختلاف را ایمان و عدم ایمان بگیریم، چنین مشکلی پدید نخواهد آمد؛

۳. حبّ و بغض و تعارف و تناکر ـ که به ارواح مربوط است ـ نه تنها با قول به جسم لطیف بودن ارواح، هیچ منافاتی ندارد، بلکه دلالت آن بر عدم تجرّد، روشن‌تر است؛ زیرا اگر ارواح را مجرّد بدانیم و برای آنها ظرفی خاص قائل شویم و تعارف و تناکر و حبّ و بغض را به مرتبه تجرّدی آنها مربوط بدانیم، در این صورت نمی‌توانیم بگوییم روح خاصّ یک شخص با روح خاصّ شخص دیگر، حبّ و بغض و آشنایی و عدم آشنایی دارد؛ حال آنکه امتیازات مطرح‌شده در روایات، به شخص خاص مربوط‌اند؛ یعنی آشنایی، و عدم آشنایی در مورد اشخاص خاص مطرح شده است. موارد نقل شده از امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این خصوص نیز بسیار روشن و واضح، گویای آن است که حضرتش به شخص خاص توجّه می‌کند و او را از گروه مؤمنان نمی‌شناسد.

به علاوه، روایات، هرگونه آشنایی و نفرت و حبّ و بغض در دنیا را با آشنایی و نفرت روحی مرتبط نمی‌شمارند؛ بلکه آن آشنایی و نفرتی را که بدون هیچ‌گونه سابقهٔ خوبی و بدی از اشخاص پدید می‌آید، نشانهٔ آشنایی و نفرت در عالم ارواح می‌دانند.

۴. تعارف در میان ارواح، صرف‌نظر از تعلّقشان به ابدان، در دنیا نیز امکان دارد. براساس روایات، ارواح هنگام خواب از ابدان خارج می‌شوند و در هوا و آسمان با همدیگر ملاقات می‌کنند؛

۵. در احادیث متعدّدی آمده است که خداوند، جسم ائمه علیهم‌السلام را از طینت علّیین و ارواح آنها را از فوق علّیین خلق کرد و ارواح شیعیان را از علّیین آفرید. در روایتی پس از تصریح به این موضوع، آمده است:

فَمِن أَجلِ تلک القَرَابَةِ بَینَنَا وَ بَینَهُم قُلُوبُهُم تَحِنُّ إِلَینَا[1]؛

به جهت همین قرابت و نزدیکی میان ما و آنهاست که دل‌های آنها به سوی ما تمایل دارد.

پس معلوم می‌شود که تمایل روحی مؤمنان به ائمّه اطهار علیهم‌السلام و به همدیگر، همه از جهت مادّهٔ خلقتیِ ارواح است. تمایل روحی کافران به پیشوایان خود نیز از همین روست و معلوم است اختلاف طینت‌ها نیز به درجات ایمان و درکات کفر مربوط است.

۶. با توضیحی که داده شد، عالم ارواح، عالم رؤیا و عالم برزخ، در صورتی برای روح هر انسانی تحقّق دارد که روح او به بدن تعلّق نداشته باشد؛ بنابراین، آن‌گاه که روح در بدن و با بدن است، ظرف وعالمی برای آن، خارج از تعلّق به بدن، وجود ندارد؛ یعنی این روح در میان ارواحی که از بدن قطع علاقه کرده‌اند، نیست. این مطلب نیز تأییدی بر مادّی بودن روح است.

تواتر روایات این گروه

در این گروه از احادیث، شش روایت از کتب معتبر یافت شد. در کتب دیگر، روایات مرسلی نیز در این خصوص وجود دارد. در منابع اهل‌سنّت نیز روایاتی با عبارت «ارواح

---

۱. **بصائر الدرجات**، ج۱، ص۲۰؛ **بحارالانوار**، ج۲۵، ص۱۳.

جنود مجنّدة»، آمده است. مرحوم آیت‌الله شیخ عبدالنبی عراقی، روایات این گروه را نیز متواتر لفظی دانسته است؛[1] بنابراین، می‌توان گفت: فرقه‌فرقه بودن ارواح، از مطالبی است که می‌توان به صدور آن از امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام اطمینان یافت.

نکات قابل استفاده از این گروه احادیث

۱. ارواح در عالم ارواح، در صفوفی جمع شده بودند؛
۲. در آنجا میان ارواح، آشنایی یا عدم آشنایی و حبّ و بغض وجود داشته است. منشأ برخی از حبّ و بغض‌ها و ائتلاف و اختلاف‌ها در این دنیا، حبّ و بغض در عالم ارواح است؛
۳. در عالم ارواح، از همهٔ ارواح، بر ربوبیت، میثاق (عهد و پیمان) گرفته‌شده است؛
۴. ارواحی که با هم ائتلاف دارند، وقتی کنار هم قرار می‌گیرند، با همدیگر صحبت و نجوا می‌کنند؛
۵. گروه‌گروه بودن ارواح، به عالم ارواح اختصاص ندارد؛ بلکه در این دنیا و نیز در برزخ، ارواح با همدیگر ملاقات دارند و ملاقات آنها، هنگام خواب در آسمان و هوا تحقّق می‌یابد؛
۶. ارواح در عالم ارواح، به اسم و صورت، از همدیگر ممتاز بوده‌اند.

احادیث متفرّقه

در مورد عالم ارواح، روایات دیگری به صورت‌های مختلف وارد شده است که در میان آنها، برخلاف دو گروه قبلی، لسان واحدی وجود ندارد. روایات فراوانی نیز در باب خلقت ارواح پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده است؛ ولی از آنجا که این گروه از روایات، از موضوع بحث خارج است،[2] از نقل آنها صرف‌نظر می‌شود. در این باب، فقط چند حدیث نقل می‌کنیم که به صراحت یا ظهور، بر مقصود ما دلالت دارند.

---

۱. **روح ایمان**، ص۱۹۷.
۲. بحث ما در اینجا، دربارهٔ وجود عالم ارواح و خلقت ارواح پیش از ابدان، و تحقّق معرفت خدا، نبوّت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ولایت امامان اهل بیت علیهم‌السلام در آن عالم است.

۱. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

لَمّا قالَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ لِجَميعِ أَرواحِ بَني آدَمَ ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى﴾، قالَ: أَوَّلُ مَن قالَ بَلى، مُحَمَّدٌ صلی‌الله‌علیه‌وآله فَصارَ بِسَبقِهِ إِلى «بَلى» سَيِّدَ الأَوَّلينَ وَ الآخِرينَ وَ أَفضَلَ النَّبِيّينَ و المُرسَلينَ[1]؛

آن‌گاه که خداوند متعال به ارواح همهٔ فرزندان آدم فرمود: ﴿آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: بلی.﴾، نخستین کسی که «بلی» گفت، محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله بود و به جهت سبقت گرفتن به «بلی»، سرور اوّلین و آخرین و افضل پیامبران و مرسلین شد.

۲. جابر می‌گوید: از امام باقر علیه‌السلام شنیدم که در تفسیر آیهٔ **﴿وَأَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً﴾**[2] فرمود:

يَعني مَن جَرَى فِيهِ شَيءٌ مِن شَرَكِ الشَّيطانِ. «عَلَى الطَّرِيقَةِ» يَعني: عَلَى الوَلايَةِ فِي الأَصلِ عِندَ الأَظِلَّةِ، حِينَ أَخَذَ اللهُ مِيثاقَ بَني آدَمَ. «لَأَسقَيناهُمْ ماءً غَدَقاً»؛ يَعني: لَكُنّا وَضَعنَا أَظِلَّتَهُم فِي المَاءِ الفُرَاتِ العَذبِ[3]؛

یعنی کسی‌که در او چیزی از «شرک» شیطان جاری شده باشد. «علی الطریقة»، یعنی بر ولایت در اصل در عالم «اظلّه»، آن‌گاه که خداوند، میثاق فرزندان آدم را گرفت. ﴿لأسقَيناهُمْ ماءً غَدَقاً﴾، یعنی ارواح آنها را در آب صاف و گوارا قرار می‌دادیم.

علّامه مجلسی در شرح این حدیث می‌فرماید:

«**يعني من جرى**» به این جهت است که لفظ «لو» در آیهٔ یاد شده، بر عدم استقامت دلالت دارد. پس مقصود کسانی هستند که شرک شیطان در آنها جاری شده است و ولایت را انکار کرده‌اند. نتیجه روایت آنکه مقصود آیه این است که اگر آنان در عالم ارواح و أظلّه، به ولایت اقرار می‌کردند، ارواح آنها را در اجسادی که از آب گوارا خلق شده است، قرار می‌دادیم. پس منشأ اختلاف طینت [ابدان]، تکلیف اوّل در عالم ارواح، به هنگام اخذ میثاق است.[4]

---

۱. **الخصال**، ص۳۰۸؛ **معانی الاخبار**، ص۱۲۹.
۲. سورهٔ جن، آیهٔ ۱۶: و اگر آنان در راه استقامت می‌ورزیدند مسلّماً با آب فراوان سیرابشان می‌کردیم.
۳. **تفسیر قمّی**، ج۲، ص۳۹۱؛ **بحارالانوار**، ج۵، ص۲۳۴.
۴. **بحارالانوار**، ج۵، ص۲۳۵.

۳. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

إِنَّ اللهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی أَخَذَ مِیثَاقَ العِبَادِ ـ وَ هُم أَظِلَّةٌ ـ قَبْلَ المِیلَادِ. فَمَا تَعَارَفَ مِنَ الأَرْوَاحِ ائْتَلَفَ وَ مَا تَنَاکَرَ مِنهَا اختَلَفَ[1]؛

خداوند تبارک و تعالی از بندگان، پیش از میلاد، پیمان گرفت؛ در حالی که ارواحی بودند. ارواحی که با هم آشنایی داشتند، ائتلاف دارند و ارواحی که از هم نفرت داشتند، اختلاف دارند.

۴. امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید:

إِنَّ اللهَ خَلَقَ الخَلقَ؛ فَخَلَقَ مَا أَحَبَّ مِمَّا أَحَبَّ وَ کَانَ مَا أَحَبَّ أن خَلَقَهُ مِن طِینَةِ الجَنَّةِ. وَ خَلَقَ مَا أَبْغَضَ مِمَّا أَبْغَضَ وَ کَانَ مَا أَبْغَضَ أَنْ خَلَقَهُ مِن طِینَةِ النَّارِ. ثُمَّ بَعَثَهُمْ فِي الظِّلَالِ. فَقُلْتُ: وَ أَيُّ شَيْءٍ الظِّلَالُ؟ قَالَ: أَ لَمْ تَرَ إِلَی ظِلِّکَ فِي الشَّمْسِ؟ شَيْءٌ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ. ثُمَّ بَعَثَ اللهُ فِيهِمُ النَّبِيِّيْنَ يَدعُونَهُم إِلَی الإِقْرَارِ بِاللهِ وَ هُوَ قَوْلُهُ: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾ ثُمَّ دَعَاهُمْ إِلَی الإِقرَارِ بِالنَّبِيِّينَ؛ فَأَقَرَّ بَعضُهُم وَ أَنکَرَ بَعضُهُم. ثُمَّ دَعَاهُم إِلَی وِلَايَتِنَا، فَأَقَرَّ بِهَا وَ اللهِ مَنْ أَحَبَّ وَ أَنکَرَهَا مَن أَبْغَضَ وَ هُوَ قَوْلُهُ: ﴿فَما كانُوا لِيُؤْمِنُوا بِما كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ﴾. ثُمَّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه‌السلام: كَانَ التَّكْذِيبُ ثَمَّ[2]؛

به‌راستی، خداوند متعال، خلق را آفرید. آن‌گاه کسی را که دوست داشت، از آن چیزی خلق کرد که بدان محبّت داشت و آنچه را دوست داشت، از طینت بهشت آفرید و کسی را که دشمن داشت، از آنچه مبغوضش بود، آفرید و آن را که دشمن داشت، از طینت آتش آفرید. سپس همه را در عالم ارواح (الظلال) برانگیخت.

راوی پرسید: عالم ارواح (الظلال) چیست؟ فرمود: آیا سایهٔ خویش را در مقابل آفتاب دیده‌ای؟ چیزی هست، امّا در واقع، چیزی نیست. آن‌گاه از میان آنها پیامبران را برانگیخت. آنها، ارواح را به اقرار به خدا فراخواندند. این است معنای کلام الاهی: ﴿و اگر از آنها بپرسی چه کسی آنها را آفریده است، به یقین، خواهند گفت: خدا﴾. سپس آنها را به اقرار بر نبوّت پیامبران فراخواند. برخی انکار کردند و برخی اقرار.

---

۱. **علل الشرایع**، ج۱، ص۸۴؛ **بحارالانوار**، ج۵، ص۲۴۱.

۲. **الکافی**، ج۱، ص۴۳۶؛ **بحارالانوار**، ج۵، ص۲۴۴.

سپس آنها را به اقرار به ولایت ما فراخواند. آنان که محبوب خدا بودند، اقرار کردند و آنها که خداوند دشمنشان داشت، انکار کردند. این است معنای آن کلام الاهی که فرمود: «ایمان نیاورند به آنچه پیش از این تکذیب کرده بودند». آن‌گاه امام باقر علیه‌السلام فرمود: تکذیب، همان‌جا تحقّق یافت.

۵. امام باقر و امام صادق علیهماالسلام فرمودند:

إنَّ اللهَ خَلَقَ الخَلقَ وَ هِيَ أظِلَّةٌ؛ فَأرسَلَ رَسُولَهُ مُحَمَّداً صلی‌الله‌علیه‌وآله فَمِنهُم مَن آمَنَ بِه وَ مِنهُم مَن كَذَّبَهُ. ثُمَّ بَعَثَهُ فِي الخَلقِ الآخَرِ، فَآمَنَ بِه مَن كَانَ آمَنَ بِه فِي الأظِلَّةِ وَ جَحَدَهُ مَن جَحَدَ بِه يَومَئِذٍ. فَقَالَ: ﴿فَما كانُوا لِيُؤْمِنُوا بِما كَذَّبُوا بِه مِنْ قَبْلُ﴾[1]؛

خداوند، خلق را آفرید؛ در حالی‌که ارواح بودند. آن‌گاه رسول خویش، محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله را برای آنها فرستاد. برخی از آنها به او ایمان آوردند و برخی تکذیبش کردند. سپس او را در عالم دیگر برای همین خلق برانگیخت. کسی به او ایمان آورد که در عالم ارواح ایمان آورده بود و کسی انکارش کرد که در همان‌روز انکارش کرده بود. این است که (خداوند متعال) فرمود: ﴿ایمان نیاورند به آنچه پیش از این تکذیبش کرده بودند.﴾

۶. امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید:

إنَّ اللهَ أخَذَ مِيثَاقَنَا وَ مِيثَاقَ شِيعَتِنَا وَ نَحنُ وَ هُم أظِلَّةٌ. فَلَو جَهَدَ النَّاسُ أن يَزِيدُوا فِيهِ رَجُلاً أو يَنقُصُوا مِنهُ رَجُلًا مَا قَدَرُوا عَلَى ذَلِكَ[2]؛

خداوند از ما و شیعیانمان میثاق گرفت؛ در حالی‌که ما و آنها روح بودیم. پس اگر مردم تلاش کنند، توان افزودن یا کاستن یک‌نفر از آنها را ندارند.

البتّه باید توجّه داشت توان نداشتن مردم برافزودن یا کاستن شیعیان، بدان معنا نیست که این امر، در عالم واقع به هیچ وجه اتّفاق نخواهد افتاد؛ بلکه مقصود آن است که این امر علاوه بر تلاش و کوشش خود انسان، به لطف، عنایت و توفیق خدا نیز مرتبط است.

۷. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود:

---

۱. **تفسیر العیاشی**، ج۲، ص۱۲۶؛ **بحارالانوار**، ج۵، ص۲۵۹.
۲. **المحاسن**، ج۱، ص۲۰۳؛ **بحارالانوار**، ج۵، ص۲۵۲.

مَا تَكَامَلَتِ النُّبُوَّةُ لِنَبِيٍّ فِي الأَظِلَّةِ حَتَّى عُرِضَت عَلَيهِ وِلَايَتِي وَ وِلَايَةُ أَهْلِ بَيْتِي؛ وَ مُثِّلُوا لَهُ؛ فَأَقَرُّوا بِطَاعَتِهِم وَ وِلَايَتِهِم[1]؛

نبوّت بر هیچ پیامبری در عالم ارواح کامل نشد تا اینکه ولایت من و ولایت اهل‌بیتم برآنها عرضه شد و اهل‌بیتم برآنها مجسّم شدند؛ پس آنان به طاعت و ولایت ایشان اقرار کردند.

۸و۹. امام باقر علیه‌السلام در مورد نامیده شدن حضرت علی علیه‌السلام به نام «امیرالمؤمنین» می‌فرماید:

فَوَاللهِ لَسمّاه اللهُ تَعَالَى «أَمِيرَالمؤمنينَ» فِي الأَظِلّة، حَيثُ أَخَذَ مِنْ ذُرِيَّةِ آدَمَ المِيثَاقَ[2]؛

پس سوگند به خدا، خداوند متعال، حضرت علی علیه‌السلام را در عالم ارواح ـ آن‌گاه که از فرزندان آدم عهد و پیمان گرفت ـ «امیرالمؤمنین» نامید.

۱۰. امام صادق و حضرت موسی‌بن‌جعفر علیهماالسلام می‌فرمایند:

لَوقَد قَامَ القَائِمُ لَحَكَمَ بِثَلَاثٍ لَم يَحكُم بِهَا أَحَدٌ قَبله.... وَ يُوَرِّثُ الأَخَ أَخَاهُ فِي الْأَظِلَّةِ[3]؛

آن‌گاه که قائم قیام کند، سه حکم می‌کند که پیش از او کسی چنان حکم‌هایی نکرده است...؛ [از جمله اینکه] به برادران در عالم ارواح، از همدیگر ارث می‌دهد.

نکات مهمّ این گروه از احادیث

۱. تقدّم در گفتن «**بلی**» در عالم ارواح، در فضائل اشخاص در عوالم بعدی تأثیر داشته است؛

۲. نخستین کسی‌که در عالم ارواح «بلی» گفت، پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله بود؛

۳. میثاق بر ولایت امامان و میثاق شیعیان، در عالم ارواح تحقّق یافته است؛

۴. اسامی و صورت‌های شیعیان در عالم ارواح، مشخّص و معین بوده است؛

---

۱. **بصائر الدرجات**، ص۹۳؛ **بحارالانوار**، ج۲۶، ص۲۸۱.

۲. **رجال الکشی**، ص۱۴۶؛ **بحارالانوار**، ج۲۶، ص۲۹۳. این حدیث به دو طریق نقل شده است؛ لذا با اینکه مضمون واحد دارد، امّا در حقیقت، دو حدیث محسوب می‌شود.

۳. **بحارالانوار**، ج۵۹، ص۳۰۹.

۵. ایمان و تکذیب در عالم ارواح، در تقدیر بدن‌هایی متناسب با حال ارواح مؤثّر بوده است؛

۶. نبوّت، رسالت و دعوت توسّط پیامبران ـ به خصوص پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله ـ در عالم ارواح نیز روی داده است؛

۷. ورود به تشیع، تنها با تلاش و کوشش مردمان صورت نمی‌گیرد؛ بلکه لطف، فضل و احسان خدا در این جهت، حتماً لازم است؛

۸. ثبات و استقامت بر ولایت در عالم ارواح، سبب تقدیر ابدان پاک و طیب برای آن ارواح شده است؛

۹. حضرت علی علیه السلام در عالم ارواح، «**امیرالمؤمنین**» نامیده شده است؛

۱۰. نبوّت پیامبران در عالم ارواح با اقرار به ولایت ائمه علیهم السلام کامل شده است؛

۱۱. در عالم ارواح، میان مؤمنان، اخوّت و برادری برقرار شد. این برادری در زمان امام عصر علیه السلام، موجب ارث بردن مؤمنان از یکدیگر خواهد بود.

بررسی آرای دانشمندان دربارهٔ عالم اظلّه و ارواح

۱. شیخ صدوق رحمه الله علیه (م۳۸۱هـ.ق)

ایشان در **اعتقادات** می‌نویسد:

> **اعتقادنا في النفوس أنّها هي الأرواح الّتي بها الحياة و أنّها الخلق الأوّل؛ لقول النّبيّ صلی الله علیه و آله: «إنّ أوّل ما أبدع الله سبحانه و تعالى هي النفوس المقدّسة المطهّرة؛ فأنطقها بتوحيده ثمّ خلق بعد ذلک سائر خلقه.» ... و أنّها في الأرض غريبة و في الأبدان مسجونة. و اعتقادنا فيها أنّها إذا فارقت الأبدان فهي باقية؛ منها منعّمة و منها معذّبة إلى أن يردّها الله تعالى بقدرته إلى أبدانها... و قال الصادق علیه السلام: «إنّ الله آخى بين الأرواح في الأظلّة قبل أن يخلق الأبدان بألفي عام...».**[1]

---

۱. **تصحیح الاعتقاد**، ص۴۷.

ما معتقدیم که نفوس، همان ارواح‌اند که حیات انسانی به آنها وابسته است و آنها نخستین آفریده‌اند؛ به دلیل سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: «نخستین چیزی که خداوند متعال آفرید، نفوس مقدّسِ مطهّر بودند؛ آن‌گاه آنها را به توحید خود گویا کرد. سپس، خلایق دیگر را آفرید.» و ما معتقدیم که ارواح در زمین، غریب و در بدنها زندانی‌اند و معتقدیم که ارواح، بعد از جدایی از بدن، باقی‌اند و بعضی از آنها در نعمت و برخی دیگر، در عذاب خواهند بود تا اینکه خدای تعالی به قدرت خویش، آنها را به ابدانشان باز گرداند... .

و امام صادق علیه السلام فرمود: «به‌راستی، خداوند در عالم ارواح، دو هزار سال پیش از خلق بدن‌ها، میان ارواح، اخوّت و برادری برقرار کرد».

گرچه ابتدای کلام مرحوم صدوق ـ با توجّه به استناد به حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله ـ به ارواح مقدّس و مطهّر انبیا و اوصیای الاهی ناظر است؛ امّا از ادامهٔ کلام ایشان معلوم می‌شود که مراد وی از ارواح و نفوس، ارواح همهٔ انسانهاست. نقل روایت امام صادق علیه السلام در این بحث، حاکی از آن است که مرحوم صدوق، به خلقت ارواح پیش از ابدان اعتقاد دارد.

ایشان در ادامه تصریح می‌کند:

و الاعتقاد في الروح أنّه ليس من جنس البدن و أنّه خلق آخر لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللّهُ أَحْسَنُ الخالِقِينَ﴾[1]-[2]؛

و معتقدیم که روح از جنس بدن نیست و آن، خلقی غیر از بدن است؛ به دلیل آیهٔ شریفه: ﴿سپس او را به آفرینش دیگر، پدید آوردیم. پس خجسته و زوال‌ناپذیر است خدا، بهترین آفریننده‌ها﴾.

استدلال ایشان به آیهٔ یادشده، برای اثبات اختلاف جنس روح با بدن، جای تأمّل است؛ چرا که از نظر روایات، این آیهٔ شریفه، به دمیده شدن روح حیات و بقا به جنین نظر دارد و این روح، غیر از روحی است که دو هزار سال پیش از بدن‌ها خلق شده است.[3]

---

۱. سورهٔ مؤمنون، آیهٔ ۱۴.

۲. **تصحیح الاعتقاد**، ص۵۰.

۳. در آینده، در این‌باره بحث خواهد شد.

بیان مرحوم صدوق در مورد حقیقت روح و تقدّم خلقت آن بر ابدان ـ براساس آنچه در این کتاب ذکر کرده است ـ چندان روشن نیست؛ ولی با توجّه به نسبتی که مرحوم مفید در این‌باره به ایشان داده است، اعتقاد شیخ صدوق، به تقدّم خلقت ارواح بر ابدان، روشن می‌شود و هرگونه شکّ و تردید در این مورد، از بین می‌رود. در ادامه، ضمن بررسی نظر شیخ مفید، این موضوع نیز بررسی خواهد شد.

۲. شیخ مفید رحمه‌الله (م۴۱۳ هـ.ق)

شیخ مفید رحمه‌الله روایات خلقت ارواح پیش از ابدان را خبر واحد شمرده و منظور از ارواح را در آن روایات، فرشتگان الاهی دانسته است. ایشان می‌گوید:

> **فأمّا ما ذكره الشيخ أبوجعفر و رواه: «إنّ الأرواح مخلوقة قبل الأجساد بألفي عام...»، فهو حديث من أحاديث الآحاد و خبر من طرق الإفراد و له وجه غير ما ظنّه من لا علم له بحقايق الأشياء. و هو أنّ الله تعالى خلق الملائكة قبل البشر بألفي عام... و ليس الأمر كما ظنّه أصحاب التناسخ و دخلت الشبهة فيه على حشويّة الشيعة، فتوهّموا أنّ الذوات الفعّالة المأمورة و المنهيّة كانت مخلوقة في الذرّ... ثمّ خلق الله لها أجساداً من بعد ذلک، فركّبها فيها**[1]؛
>
> آنچه مرحوم صدوق در مورد «خلقت ارواح پیش از ابدان، به دو هزار سال» ذکر کرده، خبر واحد است و طریق واحد دارد و معنای صحیح آن، معنایی نیست که بی‌بهره‌گان از علم به حقایق اشیا می‌گویند. معنای صحیح، این است که خداوند، فرشتگان را دو هزار سال پیش از بشر آفرید... پس حقیقت امر، آن نیست که اصحاب تناسخ پنداشته‌اند. از همین رهگذر، کار بر حشویّهٔ شیعه مشتبه شد و آنان توهّم کردند که ذات انسان مکلّف، در عالم ذر آفریده شده است...؛ سپس خداوند برای ذات هر انسانی، بعد از عالم ذر، جسدی آفرید و آنها را با اجسادشان مرکّب کرد.

پیش از این اثبات شد که روایات خلقت ارواح پیش از ابدان، از نظر برخی

---

۱. **تصحیح الاعتقاد**، ص۸۴.

حدیث‌شناسان، متواتر یا نزدیک به تواترند و حتّی صدرالمتألّهین شیرازی عقیده دارد که مضمون این احادیث، از ضروریات مذهب شیعه است؛ امّا معلوم نیست مرحوم شیخ مفید به چه دلیلی ارواح را در احادیث مزبور، به فرشتگان معنا می‌کند؟ به نظر می‌رسد یکی از عوامل و دواعی چنین تأویلی، اشکال تناسخ باشد. منشأ این اشکال، آن است که از نظر شیخ مفید، ارواح، بدون بدن تقوّم نمی‌یابند؛ پس اگر ارواح پیش از ابدان خلق شده باشند، باید در آن‌هنگام به بدن‌هایی تعلّق گرفته باشند و بعد از خلقت ابدان جدید، از بدن‌های سابق جدا شوند و به ابدان جدید تعلّق یابند و این، تناسخ است. مرحوم شیخ مفید در رسالهٔ **المسائل السرویة**، در این‌مورد می‌فرماید:

أمّا الخبر بأنّ الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام فهو من أخبار الآحاد...

و إن ثبت القول، فالمعنى فيه: إنّ الله تعالى قدّر الأرواح في علمه قبل اختراع الأجساد. و اخترع الأجساد، ثمّ اخترع لها الأرواح. فالخلق للأرواح قبل الأجساد، خلق تقدير في العلم كما قدّمناه. و ليس بخلق لذواتها كما وصفناه.

و الخلق لها بالإحداث و الاختراع، بعد خلق الأجساد و الصور الّتي تدبّرها الأرواح. و لولا أنّ ذلک كذلک، لكانت الأرواح تقوم بأنفسها و لاتحتاج إلى آلات تحملها. و لكنّا نعرف ما سلف لنا من الأحوال، قبل خلق الأجساد، كما نعلم أحوالنا بعد خلق الأجساد. و هذا محال لا خفاء بفساده[1]؛

این حدیث که «خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از اجساد آفریده است.»، از اخبار آحاد است... و اگر چنین حدیثی ثابت شود، معنایش این است که: خداوند، ارواح را در علم خویش، پیش از خلق اجساد، تقدیر کرده است. [خداوند]، اجساد را خلق کرد؛ سپس برای آنها ارواح را آفرید. پس خلق ارواح پیش از اجساد، ـ چنان‌که گفتیم ـ خلق تقدیری در علم است، نه خلق ذوات ارواح؛ چنان‌که بیان کردیم.

پس خلق ارواح (احداث و ایجاد آنها)، بعد از خلق اجساد و صوری است که ارواح، آنها را تدبیر می‌کنند. در غیر این‌صورت، لازم می‌آید که ارواح، به نفس خود قائم

---

۱. **المسائل السرویّة**، ص۵۳.

باشند و به آلاتی که حامل آنها باشد، نیاز نداشته باشند و نیز لازم می‌آید که ما احوال خویش را پیش از خلق اجساد بشناسیم، همان‌طور که احوال خود را بعد از خلق اجساد می‌شناسیم و این، غیرممکن است و فساد آن، روشن.

به عقیدهٔ شیخ مفید رحمه‌الله، ارواح نمی‌توانند به نفس خود، قیام داشته باشند و در قوام خویش، به بدن محتاج‌اند. بنابراین، اگر کسی خلقت روح را به معنای حقیقی آن ـ نه به معنای خلق تقدیری در علم ـ بپذیرد، ناگزیر باید برای آن، بدنی نیز قائل گردد. از طرف دیگر، او معتقد است اگر ابدان دو هزار سال بعد از خلقت ارواح آفریده شوند، لازم می‌آید ارواح، بدن‌های قبلی خود را رها کرده، در بدن‌های جدید قرار گیرند که این همان تناسخ و محال است.

این اشکال شیخ مفید در صورتی صحیح است که قیام روح به نفس خویش و امتیاز ارواح از همدیگر در عالم ارواح، ممکن نباشد؛ امّا شیخ مفید در همین کتاب تصریح می‌کند که روح، قائم به نفس است؛ لذا می‌توان گفت که اشکال فوق، از این جهت وارد نیست. ایشان در مورد حقیقت انسان در رسالهٔ **المسائل السرویة** می‌نویسد:

هوشيء قائم بنفسه، لاحجم له و لاحيّز. لايصحّ عليه التركيب و لا الحركة و السكون و لا الاجتماع و الافتراق. و هوالشيء الّذي كانت تسمّيه الحكماء الأوائل، الجوهرالبسيط[1]؛ حقیقت انسان، امری قائم به نفس است که نه حجم دارد و نه مکان. ترکیب، در او راه ندارد و حرکت و سکون، اجتماع و افتراق، در آن نیست. این همان چیزی است که حکمای نخست، آن را «**جوهر بسیط**» می‌نامیدند.

البتّه این در صورتی است که حقیقت انسان را از نظر شیخ مفید، روح بدانیم؛ چنان‌که از عبارت ایشان در **تصحیح الاعتقاد**، همین امر فهمیده می‌شود. ایشان در آنجا، اختلاف اصحاب را ـ در مورد آنچه بعد از مرگِ انسان مورد عذاب و نعمت قرار می‌گیرد ـ مطرح می‌کند و می‌نویسد:

---

۱. **المسائل السرویّة**، ص۵۸.

فقال بعضهم: المعذّب و المنعّم هو الروح الّتي توجّه إليها الأمر و النهي و التكليف، و سمّوها جوهراً. و قال آخرون: بل الروح الحياة جعلت في جسد كجسده في دار الدنيا. و كلا الأمرين يجوزان في العقل. و الأظهر عندي قول من قال إنّها الجوهر المخاطب و هو الّذي يسمّيه الفلاسفة البسيط[1]؛

برخی می‌گویند: معذّب و متنعّم، روح است که امر، نهی و تکلیف، متوجّه آن است و آن را جوهر نامیده‌اند. دیگران گفته‌اند: بلکه روح حیات است که در جسدی همچون جسد دنیایی‌اش قرار داده می‌شود. هر دو قول از نظر عقلی ممکن است؛ گرچه روشن‌ترین آن دو نزد من، قول کسی است که می‌گوید، روح، جوهری است که مورد خطاب قرار می‌گیرد و آن همان است که فلاسفه، بسیطش می‌نامند.

بنابراین، روح از نظر شیخ مفید، جوهری بسیط و قائم به نفس است که حجم، مکان، حرکت و سکون، در آن راه ندارد. معلوم است که روح به این معنا، نمی‌تواند حقیقتی ممتاز در همهٔ افراد انسان باشد؛ یعنی امتیاز روح انسان‌ها، نه در حقیقت روحی آنها، بلکه در تعلّق آنها به ابدان خاص، با ویژگی‌های خاصّ فردی خواهد بود. به همین جهت، شیخ مفید نمی‌تواند عالَمی را به عنوان عالم ارواح ـ با تمام خصوصیاتی که در روایات ذکر شده ـ بپذیرد. ممکن نیست کسی روح را جوهری قائم به نفس و بدون خصوصیات مادّه بداند و در ضمن، به عالم ارواح قائل شود؛ عالمی که ارواح همهٔ افراد انسان، در آنجا از همدیگر ممتاز و دارای محل بوده و با همنوعشان ائتلاف، اختلاف و اجتماع داشته‌اند. به همین جهت، شیخ مفید، علی‌رغم صریحِ روایات فراوان، خلقت ارواح پیش از ابدان را تأویل و آنها را به فرشتگان یا خلقت تقدیری علمی معنا کرده است.

مرحوم آیت‌الله سید رضا صدر نیز بر این نکته تأکید می‌کند که قول به تجرّد روح، با اعتقاد به تقدّم ارواح بر ابدان، در تنافی است. ایشان می‌نویسد:

از نظر قواعد فلسفی، سخن افلاطون را نمی‌توانیم بپذیریم؛ زیرا با کیفیّت وجود نفس ـ که همهٔ فیلسوفان بر آن اتّفاق دارند ـ سازگار نیست. همه می‌گویند که وجود نفس،

---

۱. **تصحیح الاعتقاد**، ص۹۱.

تعلّقی است؛ یعنی همیشه بایستی با بدن همراه باشد و مستحیل است نفس بدون بدن. مادامی‌که نفس است. وجود پیدا کند و تعلّقی نداشته باشد؛ یعنی بدنی در کار نباشد و اگر نفس پیش از پیدایش بدن وجود داشته باشد، تعلّق به بدن نخواهد داشت؛ پس نفس نخواهد بود؛ چون بدون تعلّق، وجود پیدا کرده است.[1]

۳. سیّد مرتضی رحمه‌الله علیه (م۴۳۶ هـ.ق)

شخصی از سید مرتضی می‌پرسد: آیا میثاق، اصلی دارد که حاجیان در مقابل حجرالاسود می‌ایستند و می‌گویند: «به عهد خویش وفا کردم و پیمان خویش را تجدید نمودم.»؟ اگر چنین امری راست بوده باشد، قول اصحاب تناسخ تقویت خواهد شد؛ زیرا آنان بر ما احتجاج می‌کنند که «ارواح، دو هزار سال پیش از ابدان خلق شده‌اند».

وی در ادامه به سید مرتضی می‌گوید: از تو می‌خواهم که بحث خلقت ارواح پیش از ابدان را برایم تشریح کنی؛ چرا که اصحاب تناسخ، بیشتر به این روایت و به قدیم بودن ارواح پیش از اجسام، استناد می‌کنند. وی سپس می‌پرسد: آیا ارواح، آن‌گاه که از ابدان جدا می‌شوند، حس می‌کنند؟ و آیا احساس، هم برای ارواح و هم برای ابدان است یا فقط برای ارواح است؟

مرحوم سید مرتضی در پاسخ به این پرسش‌ها می‌نویسد:

فأمّا قوله: «إنّهم قالوا إنّ الأرواح مخلوقة قبل الأبدان بألفي عام»، فمن جملة الدعاوي الباطلة الّتي يفتقرون في تصحيحها إلى الأدلّة الظاهرة و لا دليل. و نحن فقد دللنا على حدوث الأجسام جميعها، روحاً كانت أو غير روح. و دلّلنا على حاجتها إلى محدث في مواضع. و عمدة كلامهم على أنّ الروح نفسها حيّة و الحيّ عندنا هو الجسم الّذي الروح له... والأرواح عندنا جملة من الأجسام...

و قوله: «و هذه الأرواح إذا فارقت الأبدان هل تحسّ؟» فقد قلنا إنّ الّذي يحسّ هو الحيّ. و الحيّ هو الّذي تحلّه الحياة و هو الجملة الّتي تدرک المدركات. و إذا كانت الأرواح إذا

---

۱. فلسفهٔ آزاد، ص۲۰۷.

انفردت لایکون لها هذا الحکم لم یجزأن تحسّ... فالروح عندنا عبارة عن الهواء المتردّد في مخارق الحيّ[۱]؛

این سخن که: «ارواح، دو هزار سال پیش از ابدان خلق شده‌اند.»، از جمله ادّعاهای باطلی است که در تصحیح آن، به ادلّهٔ روشن نیازمندند؛ در حالی‌که چنین دلیلی وجود ندارد. ما بر حدوث همهٔ اجسام ـ اعم از روح و غیر روح ـ دلیل آوردیم و در مواضع مختلف، روشن کردیم که همهٔ اجسام به پدیدآورنده احتیاج دارند. عمده سخن آنها این است که روح، خودش زنده است (روح، عین حیات است)؛ در حالی‌که حیّ، نزد ما جسمی است که روح از برای اوست... و ارواح در نظر ما، بخشی از اجسام‌اند ...

در پاسخ به این پرسش که «آیا این ارواح، بعد از جدایی از بدن حس می‌کنند؟»، گفتیم: آن‌که حس می‌کند، موجود زنده است. موجود زنده، امری است که حیات بر آن حلول کرده است و این مجموعهٔ مدرکات را درک می‌کند و آن‌گاه که ارواح از ابدان جدا شوند، دیگر حیاتی نخواهند داشت؛ پس ممکن نیست احساس داشته باشند... پس روح در نظر ما، عبارت است از هوایی که در منافذ موجود زنده جریان می‌یابد.

ایشان در جای دیگر، روح را به همین معنا جسم شمرده، می‌نویسد:

الصحیح عندنا أنّ الروح عبارة عن الهواء المتردّد في مخارق الحيّ منّا، الّذي لایثبت کونه حيّاً إلّا مع تردّده. و لهذا لایسمّی ما یتردّد في مخارق الجماد روحاً. فالروح جسم علی هذه القاعدة[۲]؛

صحیح نزد ما آن است که روح، همان هوای جاری در منافذ موجود زنده از ما انسان‌هاست که بدون جریان آن، زنده بودن بر ما صادق نباشد. به همین جهت، هوای جاری در منافذ جمادات، روح نامیده نمی‌شود. پس با توجّه به این اصل، روح، جسم است.

---

۱. **رسائل شریف مرتضی**، ج۴، ص۲۹-۳۰.
۲. **رسائل شریف مرتضی**، ج۱، ص۱۳۰.

با تعریفی که سید مرتضی از روح بیان می‌کند، روایات تقدّم ارواح بر ابدان ـ آن هم با خصوصیاتی که در روایات ذکر شده است ـ حرفی بی‌معنا و باطل خواهد بود. پس باید توجّه داشت که آنچه وی به عنوان روح معرّفی می‌کند، غیر از آن است که در روایات تقدّم خلقت ارواح بر ابدان آمده است.

۴. شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی رحمه‌الله (م۵۸۷ هـ.ق)

وی تقدّم روح بر ابدان را نفی می‌کند و می‌نویسد:

و اعلم أنّ النفس لایتصوّر وجودها قبل البدن؛ لأنّها لو کانت قبل البدن موجودة، فإمّا أن تکون متکثّرةً (التکثّر دون مميّز محال و لامميّز قبل البدن من الأفعال و الانفعالات و الإدراکات) و إمّا أن تکون متّحدة. فإن بقیت واحدةً تتصرّف في جمیع الأبدان، کانت للجمیع نفس واحدة و کان یجب أن یدرک جمیع الناس ما أدرکه واحد، و لیس کذا. و إن انقسمت بعد الوحدة، فهي جسم و قد برهن علی امتناع جرمیّتها. فالنفس حادثة مع البدن[1]؛

بدان که نفس، پیش از بدن متصوّر نیست؛ زیرا اگر نفس، پیش از بدن موجود باشد، یا متکثّر است (تکثّر بدون ممیّز، محال است و پیش از بدن، هیچ ممیّزی از افعال، انفعالات و ادراکات، وجود ندارد) یا واحد. اگر نفس، حقیقت واحدی باشد که در همهٔ بدن‌ها تصرّف می‌کند، همهٔ مردمان، نفس واحد خواهند داشت و لازم می‌آید هر چه را یکی از افراد انسان ادراک می‌کند، جمیع مردمان ادراک کنند و واقعیّت این‌گونه نیست و اگر نفس، بعد از وحدت، بخش‌بخش شود، جسم خواهد بود؛ در حالی‌که بر محال بودن جسمیّت آن، برهان اقامه شده است. بنابراین، نفس، همراه با بدن حادث می‌شود و پدید می‌آید.

ایشان در جای دیگر ـ بعد از بیان حدوث نفس با بدن و اثبات امتناع تقدّم نفس بر بدن ـ می‌نویسد:

---

۱. **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج۴، ص۵۳.

و الجرم ليس علّة للنفس. فكيف يوجد الشيء أشرف منه؟ سيّما تأثير الجسم فيما يناسبه في الوضع[۱]؛

بدن، علّت ایجادکنندهٔ نفس نیست. چگونه می‌شود چیزی اشرف از خود را پدید آورد؟ به ویژه که جسم، تنها در چیزی می‌تواند اثر کند که در وضع، با آن تناسب داشته باشد.

ایشان در اثر دیگر خویش، برای نفس، وجودی بالقوّه پیش از بدن قائل می‌شود و فعلیت آن را با بدن می‌داند:

نفس انسانی که مادّهٔ روح حیوانی و با بدن موجود همی‌شود، پیش از بدن، موجود به قوّت بوده است، نه به فعل. و نتوان گفتن مطلق که خود، ناموجود بوده است؛ به حکم آنکه از عدم مطلق، وجود نیاید. و برهان بر آنکه او موجود به قوّت بوده است، آن است که چون این مقدّمه درست شد که معدوم نتواند بودن، پس هر آینه، موجود بوده است. اکنون گوییم که وجود او پیش از بدن، یا به قوّت بوده باشد یا به فعل. اگر به فعل بودی، بایستی که فعل از وی پیوسته صادر همی‌شدی پیش از وجود بدن و این محال است؛ به حکم آنکه فعل او به آلتی باشد و آلت او، بدن است. پس نماند الّا آنکه موجود به قوّت بوده است. و به فعل آن‌گاه می‌شود که به بدن پیوندد.[۲]

ایشان تقدیم خلق بر امر را در آیهٔ ﴿**أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ**﴾،[۳] به تقدّم ابدان بر ارواح بر می‌گرداند و می‌نویسد:

آنچه خلق است، عالم اجسام است و آنچه امر است، عالم ارواح است. اوّل، خلق را یاد کرد، پس امر را؛ زیرا که اوّل، بدن را بیافرید، آن‌گه جان را.[۴]

پس شیخ اشراق، به هیچ وجه، تقدّم ارواح بر ابدان را قبول ندارد و آن را محال می‌داند.

---

۱. **مجموعه مصنّفات شیخ اشراق**، ج۲، ص۲۰۸.
۲. **مجموعه مصنّفات شیخ اشراق**، ج۳، ص۴۲۲.
۳. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۵۴.
۴. **مجموعه مصنّفات شیخ اشراق**، ج۳، ص۳۳۵.

ایشان به حدوث ارواح با ابدان معتقد است. البتّه این بدان معنا نیست که روح از جسم پدید آید و جسم، علّت آن باشد؛ بلکه روح از قبل وجود دارد، نه وجود بالفعل، بلکه وجود بالقوّه و وقتی بدن حادث می‌شود، روح به واسطهٔ آن به فعلیت می‌رسد؛ یعنی حدوث بالفعل می‌یابد.

این نظریه، درست نقطهٔ مقابل روایات فراوانی است که دلالت دارند بر اینکه ارواح، پیش از ابدان آفریده شده‌اند. بر اساس روایات مذکور، ارواح ـ بدون اینکه تعلّقی به ابدان داشته باشند ـ بالفعل موجود بوده‌اند و روح هر انسانی از انسان دیگر، ممتاز بوده است.

۵. سیّد حیدر آملی رحمه‌الله (م قرن ۸هـ.ق)

ایشان در زمینهٔ تقدّم خلقت ارواح بر ابدان می‌نویسد:

> **و تقديم الأرواح على عالم الأجسام أظهر و أبين من أن يحتاج إلى بيان و برهان؛ و سيّما قد شهد به الخبر و القرآن. فإنّ النبيّ صلی‌الله‌علیه‌وآله قال: «خلق الله تعالى الأرواح قبل الأجسام بألفي عام». و القرآن قد نطق بأنّ الأرواح قبل الأجسام في مواضع شتّى؛ منها قوله: ﴿وَإِذ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾[1] و قوله: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخالِقِينَ﴾[2] و «ثُمّ» لايكون إلاّ للتراخي[3]؛**
>
> تقدیم ارواح بر عالم اجسام، روشن‌تر و واضح‌تر از آن است که به بیان و برهان نیاز داشته باشد؛ به ویژه که حدیث و قرآن نیز بر آن شاهد است. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: «خداوند، ارواح را دو هزار سال پیش از اجسام خلق کرد». قرآن در جاهای مختلف، از تقدّم ارواح بر اجسام سخن گفته است؛ از جمله: ﴿و به یاد آور زمانی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریّهٔ آنها را گرفت...﴾ و آیهٔ ﴿سپس او را به آفرینشی دیگر، پدید آوردیم. پس خجسته و زوال‌ناپذیر است خدا، بهترین آفرینندگان.﴾ و «**ثمّ**»، بر تأخیر زمانی دلالت می‌کند.

---

۱. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۷۳.
۲. سورهٔ مؤمنون، آیهٔ ۱۴.
۳. **تفسیر المحیط الاعظم**، ج۴، ص۲۵۹.

سید حیدر آملی در اینجا، تقدیم ارواح بر اجساد را صریحاً بیان می‌دارد و به روایت پیامبرﷺ ـ که صریح در این امر است ـ استشهاد می‌کند؛ ولی با وجود این، نمی‌توان گفت مراد ایشان از تقدّم ارواح بر اجسام، تقدّم ارواح انسان‌ها بر ابدان آنهاست؛ بلکه ممکن است مراد ایشان، تقدّم عالم ارواح، یعنی عالم عقول و نفوس، بر عالم اجسام و مادّیات باشد. این امر از استشهاد وی به آیهٔ ذر و آیهٔ ﴿ثمّ أنشأناه...﴾ نیز روشن است؛ زیرا در دلالت این دو آیه بر تقدّم خلقت ارواح انسان‌ها بر ابدانشان، جای تأمّل است و آیات مزبور در این امر، ظاهر نیستند، چه رسد به صراحت.

ایشان در جای دیگر بدین امر تصریح می‌کند و در بحث تقدّم خلقت ارواح بر ابدان می‌نویسد:

> **و هذا المقام يحتاج إلى تحقيق الاختلاف الواقع بين الحكيم و المتكلّم و الموحّد، بأنّ الأرواح قبل الأجساد أو الأجساد قبل الأرواح أو هما معاً؟**
>
> **لأنّ الحكيم ذهب إلى أنّ الأرواح لايجوز أن يكون قبل الأجساد. و المتكلّم ذهب إلى أنّ الأرواح يجوز أن يكون قبل الأجساد. و أهل الله الموحّدين سلّموا القولين و قالوا: إنّ مبدأ عالم الأرواح كان من الأعلى إلى الأسفل و كان أوّله العقل الّذي هو الجوهر الأعظم المسمّى بالنور؛ لقوله ﷺ: «أوّل ما خلق الله تعالى نوري.» و كان الأرواح قبل الأجساد بهذا المعنى.**
>
> **و أمّا الأجساد، فكان مبدأه الماء المذكور المعبّر عنها بالنطفة و المادّة و الهيولى الّتي منه السماوات و الأرض و ما بينهما و كان الترتيب من الأسفل إلى الأعلى... و هذا هو الأصحّ لأنّ العقل و النقل و الكشف قاموا بصحّة هذا و إثباته[1]؛**
>
> در این مقام لازم است اختلاف حکیم، متکلّم و موحّد را در این موضوع که [آیا] ارواح، پیش از اجسادند یا بعد از آنها یا آن دو همزمان با هم هستند، مورد تحقیق قرار دهیم: حکیم، قائل است که ممکن نیست ارواح، پیش از اجساد باشند؛ متکلّم عقیده دارد که ممکن است ارواح، پیش از اجساد باشند و اهل‌الله ـ موحّدان ـ هر دو قول را قبول دارند و معتقدند: مبدأ عالم ارواح، از بالا به پایین است و ابتدای آن، عقل است که

---

۱. **تفسیر المحیط الاعظم**، ج۵، ص۱۴۱.

جوهر اعظم است و نور نامیده می‌شود؛ زیرا پیامبر ﷺ می‌فرماید: «نخستین چیزی که خدا آفرید، نور من بود.» و تقدّم ارواح بر اجساد، به این معناست. امّا اجساد، مبدأ آن، آب یادشده می‌باشد که از آن به نطفه، مادّه و هیولی تعبیر می‌شود که آسمان‌ها و زمین و همهٔ آنچه میان آن دو قرار دارد، از آن است و ترتیب، از پایین به بالاست. این قول، صحیح‌تر است؛ زیرا عقل، نقل و کشف، آن را صحیح و قطعی می‌داند.

ایشان در اینجا به صراحت، مراد خویش را از تقدّم ارواح بر اجساد و تقدّم اجساد بر ارواح بیان کرده است. روشن است که مراد از تقدّم ارواح بر اجساد و اجساد بر ارواح، نمی‌تواند از یک حیث بوده باشد؛ بلکه باید تقدّم ارواح بر اجساد، از جهتی و تقدّم اجساد بر ارواح، از جهت دیگر باشد. ایشان در این مطلب، نظر به قوس نزول و صعود دارد؛ تقدّم ارواح بر اجساد را از جهت قوس نزول و تقدّم اجساد بر ارواح را با توجّه به قوس صعود می‌پذیرد.

این بیان نه تنها با روایات تقدّم ارواح بر ابدان تطبیق نمی‌کند، بلکه از اساس دچار اشکال است؛ زیرا روشن است که قوس نزول و صعود، به هیچ وجه با خلقت در نگاه الاهیان، سازگاری ندارد و پایهٔ بحث خلقت، تباین بین مخلوق و خالق، به تمام معناست؛ یعنی هیچ چیزی از مخلوق در خالق نیست و هیچ چیزی از خالق در مخلوق وجود ندارد؛ در حالی‌که در بیان قوس نزول و صعود، خلق، وجود نازل‌شدهٔ خالق است و خالق، وجود جامع خلق است.

۶. میرداماد رحمه‌الله (م۱۰۴۱هـ.ق)

مرحوم میرداماد در توضیح روایت «**خلقت أرواح قبل الأجساد بألفي عام**»، می‌نویسد:

> **فالمعنيّ بالأرواح، عالم الأمر و بألفي عام، مجموع مراتب ضربيه اللّذين هما عالما العقل و النفس... و ذكر عدد الألف في كلّ منهما بحسب المراتب العرضيّة المختلفة بالحقيقة النوعيّة و بالكماليّة و النقصيّة في التجرّد و النوريّة... و الأجساد جملة عوالم الخلق بمراتبها الطوليّة و العرضيّة. و القبليّة أي: القبليّة الذاتيّة في المرتبة العقليّة**[1]؛

---

۱. **تعليقات «اختيار معرفة الرجال»**، ص۶۹۷.

مراد از ارواح، عالم امر و مراد از دو هزار سال، مجموع مراتب دو قسم می‌باشد که عبارت است از عالم عقل و نفس... و ذکر عدد هزار در هر یک از آن دو، به اعتبار مراتب عرضی است که اختلافشان به حقیقت نوعیّه و به کمال و نقص در تجرّد و نوریّت است... و مراد از اجساد، همهٔ عوالم خلق با تمام مراتب طولی و عرضی آن است و مراد از تقدّم داشتن، تقدّم ذاتی در مرتبهٔ عقلی است.

در مورد این گفتار، چند نکته قابل ذکر است:

۱. عالم عقول و نفوس، مراتب عرضی و طولی، مراتب نقص و کمال در مجرّدات، همچنین تعبیر از آنها به عالم امر و تعبیر از عوالم مادّی به عالم خلق، مسائل و موضوعاتی فلسفی است که روایات خلقت ارواح، پیش از ابدان، هیچ ربطی به آنها ندارد. نیز مراد از اجساد در این روایات، به هیچ وجه، تمام عالم خلق، یعنی مادّیات نیست و مراد از عالم ارواح، عالم عقول و نفوس مجرّد ـ که از آن به عالم امر تعبیر شده ـ نیست؛ زیرا روشن است که این روایات در زمانی از امامان اهل بیت علیهم‌السلام صادر شده است که از این موضوعات در میان مسلمانان خبری نبود؛

۲. اکنون نیز ـ با اینکه قرن‌ها از ترجمهٔ فلسفه و شیوع آن در میان مسلمانان می‌گذرد ـ دانشمندان مسلمان به هیچ وجه از این روایات چنین فهمی ندارند؛

۳. مباحث فلسفی دائماً در حال تغییر و تحوّل است؛ با وجود این، چگونه می‌توان روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام را بر اموری حمل کرد که هم فهم عرفی بر خلاف آن است و هم ثبات ندارد؟ آیا فهم مردم از «**ابدان**» در روایات، «**همهٔ عالم اجسام**» است؟ آیا می‌شود روایات فراوانِ باب خلقت ارواح، پیش از ابدان را بر معنایی حمل کرد که فهم متعارف، بر خلاف آن است و جزعدّه‌ای معدود از آن اطّلاعی ندارند؟ چگونه می‌شود آیهٔ ﴿**أَلَا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ**﴾[1] را به عالم امر و خلق معنا کرد در حالی‌که جهت فلسفی عدّهٔ معدودی از مسلمانان موجب پیدایش این افکار و اندیشه‌ها شده است؟

---

۱. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۵۴.

۷. صدرالدین شیرازی رحمه‌الله (م۱۰۵۰هـ.ق)

ایشان نیز همچون شیخ اشراق، قائل به حدوث روح با حدوث بدن است؛ ولی با وجود این،معتقد است که نفس بر بدن تقدّم ذاتی دارد.

إنّ تقدّمها على البدن ذاتيّ.[۱]

وی در جای دیگر، در ضمن ارائهٔ ادلّهٔ نقلی بر تجرّد نفس، روایات خلقت ارواح، پیش از ابدان را آورده است.[۲] مرحوم ملّاهادی سبزواری در تعلیقهٔ خود پیرامون این موضوع می‌نویسد:

فحملوا العام على الزماني في السلسلة العرضيّة الزمانيّة مع أنّ المراد العام الربوبي الملكوتي والعام الإلهي الجبروتي والمراد بألفين مظهريّة كلّ منهما لألف اسم من أسماء الله[۳]؛

پس سال را بر سال زمانی در سلسلهٔ عرضی زمانی حمل کردند با اینکه مراد از سال، سال ربوبیِ ملکوتی و سال الاهی جبروتی است؛ و مراد از دو هزار سال به اعتبار این است که هر یک از این دو، مظهر هزار اسم از اسماء الاهی‌اند.

صدرالمتألّهین شیرازی در بحث از حدوث نفس به حدوث بدن، توضیحی آورده است. وی روشن می‌کند که اگرچه روح، جسمانیةالحدوث است و از این جهت، تقدّمی بر بدن ندارد، امّا وجود روح منحصر به این نیست؛ بلکه آن را نحوه‌ای دیگر از وجود است که با آن، بر ابدان تقدّم دارد.

بقي الكلام في أنّ هذه النفوس المتعيّنة بهذه التعيّنات الحادثة الجوهريّة، هل لها كينونة أُخرى عقليّة قبل وجود البدن؛ كما أنّ لها عند استكمالها بالعقل بالفعل كينونة أُخرى عقليّة تخالف كينونة النفوس الإنسانيّة المتّفقة النوع، أم ليس لها قبل البدن نحو من الوجود أصلاً؟[۴]؛

---

۱. **الاسفار الاربعة**، ج۸، ص۳۸۲.
۲. **الاسفار الاربعة**، ص۳۰۶.
۳. **التعليقات على الشواهد الربوبيّة**، ص۶۴۴.
۴. **الاسفار الاربعة**، ج۸، ص۳۳۷.

کلامی که باقی ماند، آن است که ارواحی که با این امتیازات و تشخّصاتِ حادث جوهری متعیّن‌اند، آیا وجودی دیگر (غیر از وجود حدوثی متعیّن) به صورت عقلی، پیش از وجود بدن دارند؛ همان‌طور که بعد از رسیدن به عقل بالفعل، آنها را وجودی عقلی است که با وجود ارواح انسانی ـ که اتّحاد در نوع دارند ـ در تخالف است یا آنها را پیش از بدن، هیچ نحو وجودی نیست؟

وی شأن این بحث را فراتر از آن می‌داند که بتوان آن را برای هرکسی بیان کرد و معتقد است که ذوق هر شخصی، ادراک آن را ندارد؛ بلکه اکثر طبایع از شنیدن آن مشمئز می‌شوند؛ همچون شخصی که از بوی معطّر گل، بیزار است.

امّا او از این بحث به این صورت، صرف‌نظر نمی‌کند و در ادامه، بار دیگر این بحث را به تفصیل مطرح می‌کند و می‌گوید:

أمّا الراسخون في العلم الجامعون بين النظر و البرهان و بين الكشف و الوجدان، فعندهم أنّ للنفس شؤوناً و أطواراً كثيرة و لها مع بساطتها أكوان وجوديّة؛ بعضها قبل الطبيعة و بعضها مع الطبيعة و بعضها بعد الطبيعة. و رأوا أنّ النفوس الإنسانيّة موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علّتها و سببها. و السبب الكامل يلزم المسبّب معها. فالنفس موجودة مع سببها؛ لأنّ سببها كامل الذات تامّ الإفادة و ما هو كذلك، لاينفكّ عند مسبّبه؛ لكن تصرّفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص و شروط معيّنة... فالحقّ أنّ النفس الإنسانيّة، جسمانيّة الحدوث و التصرّف، روحانيّة البقاء و التعقّل[1]؛

نزد راسخان در علم ـ که نظر، برهان، کشف و وجدان را جمع کرده‌اند ـ نفس را شئون و اطوار زیادی است و برای نفس ـ با وجود بساطتی که دارد ـ انحاء مختلف وجودی است؛ برخی از آنها قبل از طبیعت، برخی با طبیعت و برخی بعد از آن است. به عقیدهٔ آنان، ارواح انسانی با توجّه به کمال علّت و سببشان، پیش از ابدان، موجودند و اگر سبب، کامل باشد، مسبّب از آن منفک نخواهد بود؛ پس نفس با سبب خود، موجود است؛ زیرا سبب نفس، ذاتاً کامل و فعلاً تامّ است و هر سببی که بدین‌گونه باشد،

---

۱. **الاسفار الاربعة**، ج۸، ص۳۴۶-۳۴۷؛ نیز نک: **شرح اصول الکافی**، ج۳، ص۳۹۱.

از مسبّب خود جدا نمی‌شود. ولی تصرّف نفس در بدن، مشروط به تحقّق استعداد مخصوص و شروط معیّن است... پس حق آن است که نفس انسانی، از جهت حدوث و تصرّف، جسمانی و از نظر بقا و تعقّل، روحانی است.

ایشان فرق این نحوه از وجود را با وجود بالقوّة ـ که در عبارت شیخ اشراق آمده است ـ متذکّر می‌شود و توضیح می‌دهد:

و إيّاک أن تتوهّم ممّا ذكرناه أنّ وجود النفوس في المبدأ العقليّ، وجود شيء في شيء بالقوّة؛ كوجود الصور الغير المتناهية في المبدء القابليّ؛ أعني الهيولى الأُولى. و ذلک لأنّ وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل؛ فإنّ وجوده في الفاعل أشدّ تحصيلاً و أتمّ فعليّة من وجوده عند نفسه... وجود النفوس عند مبدئها العقليّ و أبيها المقدّس، وجود شريف مبسوط غير متجزّ و لا متفرّق[1]؛

از آنچه آوردیم، مبادا چنین پنداری که وجود ارواح در مبدأ عقلی‌شان، وجود چیزی در چیزی دیگر، به صورت بالقوّه است؛ مانند وجود صور غیر متناهی در مبدأ قابلی، یعنی هیولای اولی؛ بدان جهت که وجود شیء در فاعل، مانند وجود آن در قابل نیست؛ زیرا وجود چیزی در فاعل، حتّی از وجود نفس آن، از نظر حصول، شدیدتر و از جهت فعلیّت، اتمّ است... وجود ارواح نزد مبدأ عقلی و پدر مقدّسشان، وجودی شریف است که هیچ گونه تجزّی و تفرّق در آن نیست.

تأویل روایات تقدّم ارواح بر ابدان به این معنا، به هیچ وجه با صراحت روایات همخوانی ندارد و در حقیقت، نفی تقدّم ارواح بر ابدان است، نه اثبات آن.

اگر پذیرفته شود که معلول‌ها و مسبّب‌ها، همگی در علّت‌ها و اسبابشان به نحو شدیدتر وجود دارند، در این صورت، نباید فرقی بین ابدان و ارواح، موجود باشد؛ زیرا همان‌طور که ارواح در فاعل و اسبابشان وجود دارند، ابدان نیز در آنجا وجود دارند. پس تقدّم برای ارواح، بدین معنا امری معقول نخواهد بود. ملّاصدرا در جای دیگر با تصریح به این امر می‌نویسد:

فإنّ للاشياء النوعيّة و المفهومات المحدودة كالإنسان و الفلک و الأرض و الماء و غيرها

---

۱. **الاسفار الاربعة**، ج۸، ص۳۶۷.

أنحاءً من الوجود و أطواراً من الكون؛ بعضها طبيعيّة و بعضها نفسيّة و بعضها عقليّة و بعضها إلهيّة أسمائيّة... فالكلّ في قضاء الله السابق على وجه مقدّس عقليّ. فأيّ مفسدة في أن يكون للنفوس الّتي هي صور بعض الأنواع الطبيعيّة كينونة على نحو آخر في العالم العقليّ؟[1]؛

اشیای نوعی و مفاهیم محدود مانند انسان، فلک، زمین، آب و غیر آنها را انحائی از وجود و اطواری از تحقّق است که بعضی، طبیعی، بعضی، نفسی، بعضی، عقلی و بعضی، الاهیِ اسمایی است...؛ پس همهٔ آنها را در قضای سابق الاهی به صورت مقدّس عقلی، وجودی هست. بنابراین، چه اشکالی دارد که ارواح انسانی را ـ که صور بعضی از انواع طبیعی‌اند ـ وجودی به صورت عقلی باشد؟

طبق این بیان، همهٔ موجودات در مقام ربوبی و در عالم عقلی، به نحو بساطت موجودند و هیچ‌کدام از آنها، نسبت به دیگری امتیازی ندارند؛ یعنی همه در آنجا به یک وجود، موجودند و در آن وجود، هیچ نحوه کثرت، تفرّق و ابعاض وجود ندارد؛ امّا دیدیم که در روایات، به روشنی بیان شده است که ارواح انسان‌ها در عالم ارواح ـ که دو هزار سال پیش از ابدان خلق شده بودند ـ از همدیگر ممتاز بوده‌اند، با هم ائتلاف و اختلاف داشته‌اند و بعد از خلق ابدان، همان ارواح به ابدان متعلّق شده‌اند.

پس دو حالت می‌توان تصوّر کرد: یا ارواحی که ملّاصدرا بدان عقیده دارد، غیر از ارواحی است که در روایات بدان تصریح شده است یا مراد ایشان همان است که در روایات بیان شده است که در این‌صورت، تطبیق ایشان صحیح نیست و مصداق تفسیر کلام معصوم بر امری است که هیچ‌گونه ظهوری در آن ندارد.

اضافه بر اینکه نصوص و محکمات آیات و روایات، وجود انسان‌ها و موجودات دیگر را در عالم ربوبی و عالم عقول، نفی می‌کند و به هیچ‌وجه با این بیان‌ها سازگاری ندارد.

---

۱. **الاسفار الاربعة**، ج۸، ص۳۶۹.

۸. مرادبن‌علی خان تفرشی رحمه‌الله علیه (م ۱۰۵۱ هـ.ق)

محمّد اسماعیل خواجویی، در مورد آنچه بعد از پوسیده شدن بدن انسان در قبر باقی می‌ماند، مطلبی را از مرادبن‌علی‌خان تفرشی نقل می‌کند و سپس به نقد و بررسی آن می‌پردازد. در اینجا قسمتی از مطالب را که به بحث عالم ارواح و تقدّم آنها بر ابدان مربوط است، نقل می‌کنیم و مورد تأمّل قرار می‌دهیم:

قال آخوندنا، المراد، في حواشيه على الفقيه:

يمكن أن يراد بالطينة، ذرّة من الذرّات المسؤولة في الأزل بقوله: «ألست بربّكم»، بعد ما جعلت قابلة للخطاب بتعلّق روح كلّ واحدة بها؛ فيكون بدن كلّ إنسان مخلوقاً من ذرّة من تلك الذرّات، فينميها الله تعالى إلى ما شاء من غاية، ثمّ يذهب عنها ما زاد عليها و تبقى مستديرة في القبر إلى ماشاء الله، فيزيد فيها تلك الزيادات وقت الإحياء[1]؛

آخوند ما، مراد، در حواشی برکتاب فقیه می‌گوید:

ممکن است مراد از طینت،[2] ذرّه‌ای از ذرّاتی باشد که در ازل با ﴿ألست بربّکم﴾، مورد سؤال قرار گرفته‌اند. البتّه این امر، بعد از تعلّق روح هر یک از ذرّات به آنها صورت گرفته است تا قابلیّت خطاب پیدا کنند. پس بدن هر انسانی، از ذرّه‌ای از این ذرّات خلق شده است و خداوند متعال آنها را به اندازه‌ای که خودش می‌خواسته، نمو داده است. آن‌گاه از آنها، آن مقدارِ نمو پیداکرده را برمی‌دارد و خود ذرّات که به شکل دایره‌اند، تا هنگامی‌که مشیّت خدا بر آن تعلّق گرفته، در قبر باقی می‌مانند. [خداوند] بار دیگر، همین زواید را هنگام احیای مردگان اضافه می‌کند.

محمّد اسماعیل خواجویی بعد از نقل این مطلب، اشکالاتی به آن وارد می‌کند؛ برای نمونه می‌نویسد:

إنّه يستلزم القول بأزليّة الأرواح و هو مع كونه خلاف ما ذهب إليه الملّيّون من المسلمين و

---

۱. **جامع الشتات**، ص۶۸.

۲. اشاره به روایتی است که بدن در قبر می‌پوسد؛ امّا طینتش در قبر باقی ماند (نک: **من لا يحضره الفقيه**، ج ۱، ص ۱۹۱، ح ۵۸۰ و **الكافي**، ج ۳ ، ص۲۵۱ ، ح ۷.

غيرهم ـ إذ لا قديم عندهم في الوجود إلّا الله ـ و الأخبار المتواترة من الطريقين، بل هو من ضروريّات الدين، باطل؛ بما تقرّر من أنّها حادثة بحدوث البدن[1]؛

این قول، مستلزم ازلی دانستن ارواح است و این مطلب، مخالف اعتقاد دینداران است؛ اعم از مسلمانان و غیرآنها، زیرا نزد آنان در وجود، قدیمی جز خداوند نیست و اخبار خاصّه و عامّه بر این مطلب به تواتر نقل شده است، بلکه آن از ضروریّات دین است. افزون بر این، مطلب مزبور، باطل است؛ چرا که در محلّ خود ثابت شده است که نفس به حدوث بدن حادث است.

پیش‌تر گفتیم که تقدّم ارواح بر ابدان، با قول به قدیم و ازلی بودن آنها تلازم ندارد، بلکه ممکن است کسی به تقدّم ارواح بر ابدان قائل باشد، ولی حدوث ارواح را نیز قبول داشته باشد.

ثانیاً: از مطلبی که از مرادبن‌علی تفرشی نقل شد، استفاده نمی‌شود که ایشان به ازلی بودن ارواح قائل بوده است و در جملهٔ «**الذرّات المسؤولة في الأزل**» نیز روشن است که ازلی بودن، صفت ذرّات است، نه ارواح و واضح است که این ذرّات، از نظر ایشان مادّی‌اند؛ پس چگونه می‌شود تعبیر ازلی را در این عبارت، به معنای حقیقی آن گرفت؟

علاوه بر این، از این اشکال محمّداسماعیل خواجویی استفاده می‌شود که ایشان نیز مانند فلاسفه، به حدوث روح با حدوث بدن معتقد است و تقدّم خلقت ارواح بر ابدان را قبول ندارد[2]؛ این در حالی است که همان‌طور که گفتیم، روایات در این زمینه متواتر است.

۹. ملّا صالح مازندرانی رحمه‌الله (م۱۰۸۱ یا ۱۰۸۶هـ.ق)

امام باقر علیه‌السلام در حدیثی می‌فرماید:

إنَّ اللهَ أخَذَ مِيثَاقَ شِيعَتِنَا بِالوَلَايَةِ لَنَا ـ وَ هُمْ ذَرٌّ يَومَ أَخَذَ المِيثَاقَ عَلَى الذَّرِّ ـ بِالإقرَارِ لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَ لِمحَمَّدٍ صلى‌الله‌عليه‌وآله بِالنُّبُوَّةِ وَ عَرَضَ اللهُ جَلَّ وَ عَزَّ عَلَى مُحَمَّدٍ صلى‌الله‌عليه‌وآله أُمَّتَهُ فِي الطِّينِ وَ هُم أَظِلَّةٌ وَ خَلَقَهُم مِنَ الطِّينَةِ الَّتِي خُلِقَ مِنهَا آدَمُ وَ خَلَقَ اللهُ أرواحَ شِيعَتِنَا قَبلَ أبدَانِهِم

---

۱. **جامع الشتات**، ص۶۸.

۲. البتّه ایشان ـ همان‌طور که خواهد آمد ـ در کتاب دیگرش **الرسائل الاعتقادیّة**، به خلقت ارواح پیش از ابدان تصریح کرده است.

بِألَفِي عَامٍ وَ عَرَضَهُم عَلَيهِ وَ عَرَّفَهُم رَسُولَ اللهِ ﷺ وَ عَرَّفَهُم عَلِيّاً وَ نَحْنُ نَعرِفُهُم فِي لَحنِ القَولِ[1]؛

روزی که خداوند در عالم ذر پیمان می‌گرفت، از شیعیان ـ در حالی‌که آنها ذر بودند ـ برای خدا به ربوبیّت و برای محمّد ﷺ به نبوّت اقرار گرفت و خداوند متعال، امّت پیامبر ﷺ را بر وی در گِل عرضه داشت؛ در حالی‌که اظلّه (سایه‌ها) بودند و آنان را از طینتی که آدم علیه‌السلام را از آن آفرید، خلق کرد و ارواح شیعیان ما را دو هزار سال پیش از ابدانشان آفرید و آنها را بر او عرضه داشت و رسول خدا ﷺ را به آنان معرّفی کرد و علی علیه‌السلام را به آنان شناساند و ما آنها را در نحوهٔ گفتارشان می‌شناسیم.

مرحوم ملّا صالح مازندرانی در شرح این حدیث می‌نویسد:

يفهم منه أنّه وقع عرض الأُمّة المجيبة الناجية على الظاهر مرّتين: مرّة عند كونهم أظلّة، أي أجساداً صغاراً مثل النمل، مستخرجة من الطين الّذي هو مادّة أبدانهم بعد تعلّق الأرواح بها و مرّة عند كونهم أرواحاً مجرّدة صرفة قبل أبدانهم بألفي عام[2]؛

از این حدیث فهمیده می‌شود که امّت اجابت‌کننده و رستگار، ظاهراً دو بار عرضه شده‌اند: یک‌بار هنگامی‌که اظلّه بودند؛ یعنی اجسادی کوچک مثل مورچه بودند و از گِلی که مادّهٔ بدن‌هایشان بوده، بعد از تعلّق ارواحشان به آنها، بیرون آورده شده بودند و بار دوم، هنگامی‌که ارواح، مجرّد صِرف بودند، دو هزار سال پیش از ابدانشان.

در تعبیر ایشان از «**اظلّه**» به معنای بدن‌های ذرّی و مجرّد صِرف بودن ارواح انسان‌ها، جای تأمّل و بحث وجود دارد؛ ولی با وجود این، ایشان بدون اینکه روایت را از معنای ظاهری خود تغییر دهد، فهم خویش را از آن بیان کرده است. این نشان می‌دهد که ایشان به آنچه از روایت فهمیده است، عقیده دارد.

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص۴۳۸.
۲. **شرح اصول الکافی**، ج۷، ص۱۳۵.

۱۰. آقا علی بهبهانی رحمه‌الله‌علیه (قرن ۱۲ق)

بهبهانی ـ که از شاگردان محقّق خراسانی است ـ می‌نویسد:

> مراد از حقیقت نفس، آن چیزی است که انسان به «**أنا**» اشاره به آن می‌کند. جمعی بر آن‌اند که جوهری است مجرّد از مادّه؛ در ذات، محتاج به مادّه نیست و در فعل، محتاج به مادّه است. و طایفه‌ای بر آن‌اند که مجرّد نیست و قائم است به بدن، نه به ذات خود و بعضی، نفوس را قدیم می‌دانند و بعضی دیگر، حادث می‌دانند به حدوث بدن.

ایشان تصریح می‌کند که تکثّر نفس ناطقه به جهت بدن است:

> نفس ناطقه به حسب ذات خود، نه فاعل تواند بود و نه منفعل؛ چه، فصل ممیّز نفس از عقل همین است که در فعل محتاج است به مادّه؛ پس بالذات معروض هیچ عارض نتواند بود. پس تکثّر نفس ناطقه به جهت بدن باشد و چون تکثّرش از جهت بدن باشد، وجود هر فرد از افرادش به سبب حدوث بدن باشد...؛ پس هیچ فرد از افراد نفس ناطقه پیش از وجود بدن، موجود نتواند شد و این است معنی حادث شدن نفس به حدوث بدن و چون حدوث نفس ثابت شد، پس روایاتی که مشعر باشد بر تقدّم نفس بر بدن، مُؤوّل باشد؛ مثل: «**الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف...**» و مثل: «**خلق الله الأرواح قبل الأبدان بألفي عام.**»
>
> و دور نیست که مراد از حدیث اوّل، تمثیل تناسب و تنفّر ارواح باشد که مبتنی است به قرب و بعد امزجه، و مراد از حدیث دوم، تقدّم ارواحی چند باشند که نفوس ناطقه را بعد از استکمال، اتّصالی به آن ارواح حاصل شود. و آن ارواح، عبارت از عقول مجرّده و نفوس فلکیّه باشد.[1]

این قول که مراد از روح را همان نفس نطقی مطرح در فلسفه می‌داند، با صریح روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام تنافی آشکار دارد. نفس ناطقه در اصطلاح فلسفی، فصل اخیر و ممیز انسان از حیوان و بین همهٔ انسان‌ها مشترک است. بر این اساس، تمایز انسان‌ها به نفس نطقی نیست؛ بلکه تمایز به ابدان و عوارضی است که بر آن وارد می‌شود. با این بیان، روح هیچ

---

۱. **عیار دانش**، ص۱۹۰.

انسانی بدون تعلّق به بدن، قابل شناسایی نیست و به انسان خاصّی اختصاص ندارد؛ امّا چنان‌که پیش‌تر روشن شد، بر اساس روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، ارواح، دو هزار سال پیش از بدن‌ها خلق شده‌اند و در آن‌هنگام، از یکدیگر تمایز داشته‌اند و به خودی خود، شناخته می‌شده‌اند.

۱۱. قاضی سعید قمی رحمه‌الله (م۱۱۰۷هـ.ق)

إنّ الأرواح مخلوقة قبل الأجساد بألفي عام على ما ورد في الخبر. و قد كانت النفوس في عالمها النوريّ كلّها آمنت بالله و رسله و خلفائه و ملائكته و اليوم الآخر؛ حسبما اقتضت طبيعة ذلک العالم من العلم بالله و طاعة المقرّبين لحضرته؛ و قد أخذ الله عليهم الميثاق على ذلک[1]؛

ارواح، دو هزار سال پیش از ابدان، خلق شده‌اند؛ چنان‌که در خبر وارد شده است و همهٔ نفوس در عالم نوری خود، به خدا، رسولان، خلفا، فرشتگانش و روز قیامت ایمان آورده‌اند؛ به حسب طبیعت آن عالم که علم به خدا و طاعت مقرّبان حضرتش را اقتضا دارد و خداوند بر این امور، با آنها میثاق و پیمان بسته است.

مرحوم قاضی سعید قمّی در قسمت دیگر، به تقدّم اروح بر ابدان تصریح می‌کند و توضیح می‌دهد که تقدّم ارواح بر ابدان را حقیقی نمی‌داند؛ لذا در شرح حدیث «**إنّ الله خلق الأروح قبل الأجساد بألفي عام**» می‌نویسد:

و عندي أنّ هذا التقدّم ليس بحسب الزمان بأن تتقدّم الأرواح ألفي عام زمانيّ على خلق بدن آدم أو بدن كلّ شخص؛ إذ ليس لها من حيث نفسها وجود في الزمان حتّى يتقدّر به. و أمّا من حيث كونها مع أبدانها فهي حادثة معها بالضرورة؛ بل تلک القبليّة بحسب وجودها الدهريّ المقدّس عن الزمان.[2]

به نظر من، این تقدّم، به حسب زمان نیست؛ به این صورت که ارواح، دو هزار سال

---

۱. **شرح توحید الصدوق**، ج۱، ص۲۲۲.
۲. **شرح توحید الصدوق**، ج۱، ص۷۱۲.

زمانی بر خلق بدن آدم یا بدن هر شخصی مقدّم باشند؛ زیرا برای ارواح با توجّه به حقیقتشان، وجودی زمانی نیست تا با آن زمانمند شوند؛ امّا با توجّه به تعلّقشان به بدن هایشان، ارواح با آنها بالضروره حادث‌اند؛ بلکه مراد از این تقدّم، به حسب وجود دهری‌ای است که مقدّس از زمان است.

نظریهٔ ایشان در این زمینه، در حقیقت، همان نظریهٔ شیخ اشراق و سایر فلاسفه است. در این نظریّه، همان‌طور که به صراحت بیان کرده‌اند، روح هیچ انسانی به صورت شخصی و ممتاز از دیگر ارواح، نسبت به بدن خلقت پیشین نداشته است.

۱۲. علّامه مجلسی رحمه‌الله (م۱۱۱۱هـ.ق)

ایشان پس از نقل ۱۹ روایت در باب خلقت ارواح پیش از اجساد و با اشاره به روایات دیگر در ابواب مختلف، احادیث را در این زمینه، قریب به تواتر می‌شمارد و تصریح می‌کند که این روایات، بر تقدّم ارواح بر اجساد دلالت دارند. آن‌گاه متذکّر می‌شود که تمام ادلّهٔ قائلان به «**حدوث أرواح عند حدوث الأبدان**»، خدشه‌دار است و نمی‌توان با چنین ادلّه‌ای، روایات صریح در این خصوص را رد کرد.

و ما ذکروه من الأدلّة علی حدوث الأرواح عند خلق الأبدان مدخولة، لایمکن ردّ تلک الروایات لأجلها[1]؛

و آنچه از ادله بر حدوث ارواح به هنگام خلق ابدان ذکر کرده‌اند، مخدوش است و ردّ آن روایات با این ادله ممکن نیست.

۱۳. سیّد نعمت الله جزائری رحمه‌الله (م۱۱۱۲هـ.ق)

ایشان در این باره می‌نویسد:

اعلم أنّ أرباب الملل قد اتّفقوا علی حدوث النفوس الناطقة، إذ لا قدیم عندهم إلّا الله؛ لکنّهم اختلفوا في أنّها هل تحدث مع حدوث البدن أو قبله. فقال بعضهم: تحدث معه،

---

۱. **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۱۴۱.

لقوله تعالى بعد تعداد أطوار البدن : ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ و قال بعضهم: بل قبله لقوله ﷺ : «خلق الله الارواح قبل الأجساد...» على ما وردت به الأخبار مستفيضة بل متواترة، حتّى لايبقى الريب في تقدّمها[1]؛

بدان که صاحبان ادیان، بر حدوث نفس ناطقه اتّفاق دارند؛ زیرا نزد آنها قدیمی جز خدا نیست؛ امّا آنها در این مطلب که آیا ارواح با حدوث بدن، حادث می‌شوند یا قبل از آن، با یکدیگر اختلاف دارند: برخی معتقدند که روح با بدن حادث می‌شود؛ به جهت قول خداوند سبحان که بعد از ذکر تعداد اطوار بدن فرمود: ﴿آن‌گاه او را خلقی دیگر پدید آوردیم.﴾ و برخی معتقدند حدوث ارواح، پیش از ابدان است؛ به سبب روایت پیامبر ﷺ که فرمود: «خداوند، ارواح را پیش از اجساد آفرید...» و بنابر آنچه از اخبار مستفیض، بلکه متواتر، در این‌باره وارد شده است؛ به اندازه‌ای که برای احدی در تقدّم ارواح بر ابدان، شک باقی نمی‌گذارد.

۱۴. ملّا محمّد صادق اردستانی رحمه‌الله (م۱۱۳۴هـ. ق)

ایشان حدوث را با تجرّد در تنافی می‌داند و دربارهٔ حدوث ارواح می‌نویسد:

اعلم أنّ الشّيخ لمّا رأى في النفس آثاراً لا يمكن أن يكون للجسم و الجسمانيّات، قال بتجرّدها. و لمّا رأى أنّ القول بوحدة النفس يستلزم إمّا القول بكونها قابلة للتجزّي و الانقسام و إمّا القول بكون النفس الواحدة في أبدان متعدّدة ـ و كلاهما محالان ـ قال: فإنّها كثيرة بالعدد. و لمّا رأى أنّ الكثرة الشخصيّة ليست إلّا بالمادّة و أنّ النفس قبل البدن، ليس لها مادّة، قال: إنّها حادثة بحدوث الأبدان. و لمّا رأى أنّ القول بفنائها بفناء البدن يستلزم القول بكون الشيء فانياً من غير أن يكون له محلّ قابل للفناء و أيضاً يستلزم القول بإنكار المعاد قال: إنّها باقية لا تفنى بفناء البدن.

و أمّا نحن فنقول: إنّ القول بالحدوث ينافي القول بالتجرّد و القول بالبقاء الدائميّ ينافي القول بالحدوث[2]؛

---

۱. الانوار النعمانیة، ج۱، ص۲۶۸.

۲. منتخباتی از آثار حکمای الاهی ایران، ج۴، ص۲۰۷.

بدان که شیخ (ابن سینا) آن‌گاه که آثاری را در نفس دید که امکان ندارد از جسم و جسمانیّات پدید آید، به تجرّد نفس قائل شد. از طرف دیگر، چون دید که قول به وحدت نفس، یا مستلزم تجزّی و انقسام آن است یا باید در ابدان متعدّد، نفس واحد بوده باشد ـ که هر دو محال است ـ معتقد شد که نفس، کثرت عددی دارد. همچنین زمانی‌که متوجّه شد کثرت شخصی جز با مادّه نمی‌شود و نفس پیش از بدن، مادّه ندارد، گفت: نفس، به حدوث ابدان، حادث است، و وقتی فهمید که اعتقاد به فنای نفس با فنای بدن، مستلزم آن است که به فنای چیزی قائل شویم، بدون اینکه محلّ قابلی برآن باشد یا به انکار معاد معتقد شویم، با توجّه به این دو امر، قائل شد که نفس بعد از فنای بدن، فانی نمی‌شود و باقی است.

ولی ما معتقدیم که قول به حدوث با تجرّد، تنافی دارد و قول به بقای دائمی با حدوث، سازگاری ندارد.

ایشان پس از این، اقوالی را ذکر کرده و خواسته به کمک آن‌ها، از این مشکل رهایی یابد؛ امّا غیر از شیوهٔ چهارم، هیچ‌کدام از آنها نتوانسته‌اند راه حلّی برای این مشکل ارائه کنند. مرحوم اردستانی این شیوه را برمی‌گزیند و در توضیح آن می‌نویسد:

فبقي المذهب الرابع و هو أن يكون النفس قديمة واحدة قبل البدن و متكثّرة بالتعلّق بالبدن. و ليس المراد بكونها واحدة قبل البدن أنّها واحدة بالوحدة الشخصيّة أو النوعيّة أو الجنسيّة؛ بل وحدة فوق جميع الوحدات، شبيهة بالوحدة العقليّة و الإلهيّة؛ لأنّها ليست على مذهبنا نوعاً تحت جنس إذ لانقول بجنسيّة الجوهر لما تحته، بل هو عَرَضيّ لما تحته[1]؛

پس مذهب چهارم باقی ماند و آن اینکه نفس، پیش از بدن، قدیم و واحد است و کثرت پیدا کردنش با تعلّق به بدن حاصل می‌شود و مراد از وحدت پیش از بدن در اینجا، وحدت شخصی یا نوعی یا جنسی نیست، بلکه وحدتی فوق همهٔ این وحدت‌هاست که وحدتی است شبیه به وحدت عقلی و الاهی؛ زیرا نفس در نظر ما، نوعی تحت جنس نیست؛ زیرا ما به جنسیّت جوهر برای آنچه تحت آن است، عقیده نداریم؛ بلکه جوهر نسبت به آن، عَرَضی است.

---

۱. **جامع الشتات**، ج۴، ص۲۱۱.

اردستانی در حقیقت، همان سخن صدرالدین شیرازی و ملّاهادی سبزواری را بازگو می‌کند؛ ولی با این بیان، می‌خواهد اعلام کند که نمی‌توان هم به تجرّد نفس و هم به جسمانیة‌الحدوث بودن آن قائل شد؛ لذا باید گفت نفس پیش از بدن، قدیم و واحد است؛ نه به وحدت نوعی، شخصی و جنسی، بلکه وحدتی الاهی و عقلی؛ چنان‌که ملّاهادی سبزواری نیز بدان تصریح کرده است. حدوث نیز اگر به نفس اطلاق شود، به اعتبار حدوث کثرت در آن خواهد بود، نه خود نفس بما هو نفس و آن با تعلّق به بدن صورت می‌گیرد.

البتّه روشن است که این امر در مورد بدن عیناً جاری است و بدن نیز در مرتبهٔ عقلی و وحدت الاهی، قدیم است. مشکل آنجاست که در مورد آن ظاهراً پذیرفته است که وجودی مادّی دارد که منشأ کثرت است.

۱۵. محمّداسماعیل خواجویی رحمه‌الله (م۱۱۷۳هـ.ق)

ایشان می‌نویسد:

> **و أمّا قول بعض الحكماء إنّ النفوس حادثة بحدوث الأبدان، فغير مسلّم. كيف و كثير من الروايات ناطقة بخلافه. منها صحيحة بكير بن أعين عن الباقر علیه‌السلام المذكورة في الكافي: خلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفي عام**[1]؛
>
> امّا قول بعضی از حکما که [می‌گویند] ارواح، به حدوث ابدان حادث‌اند، مسلّم نیست. چگونه ممکن است این سخن درست باشد؛ حال آنکه روایات بسیاری بر خلاف آن دلالت دارند؟! از جمله صحیحهٔ بکیربن‌اعین از امام باقر علیه‌السلام که در کافی نقل شده است: «خداوند، ارواح شیعیان ما را دو هزار سال پیش از ابدانشان آفرید».

ایشان پس از نقل چند روایت، تصریح می‌کند که اخبار در این زمینه، قابل شمارش نیست و در ادامه، اشکالاتی را که بر این نظریه وارد می‌کنند، نقل کرده، به آنها پاسخ می‌دهد.

---

۱. **الرسائل الاعتقادیّة**، ج۲، ص۴۷۷.

۱۶. حکیم آقا علی نوری رحمه‌الله (م۱۲۴۶هـ.ق)

ایشان جسمانیةالحدوث بودن ارواح انسانی را قبول دارد؛ ولی تصریح می‌کند که مراد از حدوث در اینجا، حدوث بالعَرَض است، نه بالذات و حدوث بالذات ارواح، حدوث دهری است. نوری در تعلیقات خود بر شرح اصول کافی ملّاصدرا می‌نویسد:

> **إنّ النفس بما هي [نفس] متعلّقة بالبدن متّحدة به؛ كاتحاد الصورة بالمادّة و من هذه الجهة و بهذا الاعتبار، ليست روحاً مجرّدة و نوراً، بل ظلمة. و من حيث تجرّدها و نورانيّتها و روحانيّتها ليست حادثة بالذات، بل حادثة بالعرض و بتبعيّة البدن فرجع حدوثها حسبما أظهرنا إلى حدوث البدن. و لايلزم منه أن يكون قديماً لمكان الحدوث الدهريّ**[1]؛
>
> نفس از حیث نفس بودن، متعلّقِ بدن و با او متّحد است؛ مانند اتّحاد صورت با مادّه؛ به همین جهت و به این اعتبار، روحِ مجرّد و نور نیست، بلکه ظلمت است. همچنین از جهت تجرّد و نورانی و روحانی بودنش، حادث بالذّات نیست، بلکه حدوثش، عَرَضی و به تبعیّت حدوث بدن است. پس حدوثش ـ با توضیحی که دادیم ـ به حدوث بدن بازمی‌گردد و از این امر لازم نمی‌آید که نفس، از جهت نورانی و روحانی بودنش، قدیم باشد؛ زیرا حدوث دهری نیز در کار است.

ایشان نیز خلقت ارواح ممتاز و شخصی انسان‌ها را پیش از بدن‌هایشان نمی‌پذیرد و معتقد است که ارواح، پیش از تعلّق به بدن، حدوث دهری دارند، نه حدوث زمانی. حدوث زمانی ارواح نیز به ذات ارواح مربوط نیست، بلکه به تعلّقشان به بدن‌ها مربوط است و چون بدن‌ها حدوث زمانی دارند، به تبع آنها ارواح نیز ـ از جهت تعلّق به این بدن‌ها ـ حدوث زمانی خواهند داشت. از این مطلب استفاده می‌شود که مرحوم نوری به مانند شیخ اشراق و قاضی سعید قمی، معتقد است که روح، پیش از بدن به صورت شخصی و کثیر نبوده، بلکه به یک وجود، موجود بوده است.

---

۱. **شرح اصول الکافی**، ج۳، ص۴۰۹.

۱۷. ملّاهادی سبزواری رحمه‌الله (م۱۲۸۹هـ.ق)

ایشان نیز مانند صدرالدین شیرازی معتقد است که نفس، جسمانیةالحدوث و روحانیة البقاء است. وی می‌گوید:

> **النفس في الحدوث، جسمانيّة و في البقاء، تكون روحانيّة مجرّدة، يعني إنّ النفس جسمانيّة الحدوث، روحانيّة البقاء. ففي الابتداء، حكمها حكم الطبايع المنطبعة في المادّة، بل أنزل منها إذ لم تكن مذكوراً. فالإضافة إلى المادّة داخلة في وجودها أوّلاً... و في الانتهاء، بعد الحركات الجوهريّة و الاستكمالات الذاتيّة و الصفتيّة تصير مجرّدة**[1]؛
>
> نفس در حدوث، جسمانی و در بقاء روحانی و مجرّد است؛ یعنی: نفس، جسمانیّةالحدوث و روحانیّةالبقاء است. پس حکم نفس در ابتدا، حکم طبایعی است که در مادّه منطبع‌اند، بلکه پایین‌تر از طبایع است؛ زیرا نفس، پیش از حدوث، هیچ مذکور نبود؛ پس در ابتدا، اضافهٔ به مادّه، داخل در وجود نفس است... و در انتها، بعد از حرکت‌های جوهری و استکمال‌های ذاتی و صفتی، مجرّد می‌شود.

وی در ذکر اقوال در مورد نفس نیز تذکار می‌دهد:

> مشّائیان قائل‌اند که نفس، حدوثاً و بقائاً روحانی است. آنان می‌گویند: نفس، ذاتاً مجرّد است و فعلاً مادّی و حدوثش به هنگام چهارماهه بودن جنین در رحم مادر است و رابطهٔ نفس و بدن، رابطهٔ تعلّقی است، نه اینکه در بدن منطبع شده باشد.[2]

سپس می‌گوید:

> اعتقاد ما دربارهٔ نفس، همان قول حکیم صدرالمتألّهین و کثیری از عرفاست که می‌گویند: نفس، جسمانیّةالحدوث و روحانیّةالبقاء است.

سپس این شعر را از فریدالدین عطّار، بر این مطلب شاهد می‌آورد:

> تن ز جان نبود جدا، عضوی ازوست
>
> جان ز کلّ نبود جدا، جزوی ازوست[3]

---

۱. **شرح المنظومة**، ص۳۰۳.
۲. **شرح المنظومة**، ص۳۰۳.
۳. **شرح المنظومة**، ص۳۰۳.

وی در تعلیقه‌اش بر **الشواهد الربوبیة**، در بیان نظرات دربارهٔ حدوث و قدم ارواح، چهار قول می‌آورد و می‌نویسد:

و رابعها أنّها ذات وحدة جمعيّة و شؤون عديدة ذاتيّة، فهي قديمة بقدم العقل الكلّيّ الفعّال و هوربّ النوع و لكن في مرتبة تنزّهها؛ فإنّ الكينونة السابقة القديمة التي له، لها و حادثة أيضاً في مرتبة كونها طبعاً و بدناً بحدوث البدن، لا مع حدوث البدن. و هذا هو القول الفحل و الرأي الجزل و به قال المصنّف....

فإن قلت: إنّها قديمة، صدقت و إن قلت أنّها حادثة، صدقت و إن قلت: إنّها مجرّدة، صدقت و إن قلت: إنّها جسمانيّة، صدقت و كذا إن قلت: إنّها ملك و جنّ و حيوان و نبات و غيرذلک كلّها، صادقة، ولكن بلاتجافٍ عن مقامها الآخر.و ذلک لأنّها بسيطة بعد الحقّ تعالى و كلّ الأشياء[1]؛

قول چهارم آن است که روح، دارای وحدت جمعی و شئون متعدّد ذاتی است؛ پس روح به واسطهٔ قدم عقل فعّال کلّی که ربّ‌النوع است، قدیم است؛ ولی در مرتبهٔ تنزّه و تجرّدی خویش؛ زیرا وجود سابق و قدیمی ربّ‌النّوع برای روح است و روح، در مرتبهٔ وجود طبعی و بدنی‌اش که به واسطهٔ بدن و نه با حدوث آن حادث می‌شود، حادث نیز هست و این، قول قوی و رأی محترم است و مصنّف نیز به همین قائل است.

پس اگر بگویی روح، قدیم است، راست گفته‌ای و اگر بگویی حادث است، باز راست گفته‌ای و اگر بگویی مجرّد است، سخن درستی گفته‌ای و اگر بگویی جسمانی است، باز راست گفته‌ای و همین‌سان اگر بگویی روح، فرشته، پری، حیوان، گیاه و اموری دیگر غیر از اینهاست، همه درست است؛ ولی بدون اینکه آن را از مقام دیگرش بیرون آورده باشی؛ زیرا روح، بعد از حقّ تعالی، امری بسیط و همهٔ اشیاء است.

سبزواری در این تعلیقه، به صراحت بیان می‌دارد که تقدّم ارواح بر ابدان، بدان معناست که روح در مرتبهٔ عقل فعّال، مجرّد از هرگونه شائبهٔ مادّی است و در این مرتبه، بر همهٔ امور صادق است؛ پس می‌توان آن را قدیم گفت و می‌توان حادث خواند و می‌توان آن

---

۱. **الشواهد الربوبیة**، ص۶۹۸.

را فرشته، جن، حیوان، گیاه و حتّی بدن، سنگ، چوب و امثال اینها نامید؛ زیرا روح در این مقام، «**بسیط الحقیقة**» است و «**بسیط الحقیقة**» از حیث بساطت، «**تمام‌الاشیاء**» است و همهٔ اشیا در آن مقام، به صورت وحدت، موجودند. همهٔ اشیا در حقیقت، اویند که در این مراتب مختلف، تجلّی و ظهور پیدا کرده‌اند. بدیهی است که این نوع تقدّم ـ چنان‌که در ذیل کلمات ملّاصدرای شیرازی ذکر شد ـ با تقدّمی که در روایات برای ارواح بر ابدان بیان شده است، تنافی روشن دارد. در روایات، سخن از ارواح، بما هی ارواح و با وجود کثرت و تمایز است، نه ارواح در مقام وحدت نوعی، در مرتبهٔ وجودی عقل فعّال. در آن مقام، سخن از تقدّم روح بر بدن به دو هزار سال، اصلاً سخن معقول و درستی نخواهد بود.

۱۸. سیّد اسماعیل طبرسی نوری رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۲۱هـ.ق)

ایشان می‌نویسد:

> آنچه مستفاد از ظواهر شرع، از اخبار و آیات و بنای علمای متشرّعه است، آن است که نفوس ناطقهٔ انسانیّه تقدّم دارد در خلقت، مر ابدان و اجسام عنصریّه را و خلقت هر دو حادث است به حدوث زمانی.[۱]

آن‌گاه در این زمینه، اقوالی نقل می‌کند؛ از جمله، نظر صدرالدین شیرازی را مبنی بر اینکه خلقت ارواح، پیش از ابدان، ضروریّ مذهب است، یادآور می‌شود. سپس می‌نویسد:

> بنابراین، موافق است (یعنی ملّاصدرا) در قول به آنچه بناء اهل شرع و مستفاد از آیات و اخبار است.

طبرسی بعد از ذکر آیات و روایاتی در این باره، می‌نویسد:

> و اخبار به این معنا .از تقدّم خلقت ارواح بر اجساد، خصوصاً به ملاحظهٔ اخبار وارده در باب طینت .زیاده از حدّ تواتر است و از آنچه ذکر شد، غنا و کفایت است از آنچه ذکر نشد.[۲]

---

۱. **کفایة الموحّدین**، ج۴، ص۳۶-۳۷.
۲. **کفایة الموحّدین**، ج۴، ص۳۶-۳۷.

۱۹. سیّد حسن حسینی لواسانی رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۳۱هـ.ق)

ایشان نیز خلقت ارواح را پیش از ابدان می‌داند و می‌نویسد:

و النفس من بعد خراب البدن و صیرورته تراباً أو غیرها، «تبقی» في عالم البرزخ «کما کانت» کذلک موجودة في عالم خلق الأرواح «و لمّا یکن» البدن یومئذٍ مخلوقاً و لم یکن له عین و لا أثر؛ فإنّها حسب المأثور کتاباً و سنّة، خلقت قبل خلقة الدنیا و قبل إیجاد عالم الأجسام بآلاف من السنین[1]؛

و نفس، بعد از ویرانی (پوسیدن) بدن و تبدیل شدنش به خاک یا غیر آن، در عالم برزخ، باقی خواهد بود؛ همچون بقایش در عالم خلق ارواح که در آن هنگام، بدن هنوز خلق نشده بود و از آن، عین و اثری نبود؛ زیرا ارواح از نظر آیات و روایات، پیش از خلقت دنیا و هزاران سال پیش از ایجاد عالم اجسام، خلق شده‌اند.

در اینکه آیات و روایات بر خلقت ارواح، پیش از ابدان دلالت دارد، جای بحث و گفت‌وگو نیست و شکّ و تردیدی در این‌باره، وجود ندارد؛ امّا در اینکه این عالم، هزاران سال پیش از خلقت عالم دنیا، بلکه پیش از خلقت عالم اجسام بوده است، جای بحث و تأمّل است. روایات دلالت دارند که ارواح جسمانی‌اند و منشأ، مبدأ و مادّهٔ آنها «**ماء**» است و «**ماء**»، نخستین مخلوق مادّی، مبدأ عالم دنیا و آخرت است.

۲۰. شیخ محمّدتقی آملی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۳۳۶هـ.ق)

ایشان اقوال مهم را درباره نفس، برمی‌شمرد و می‌نویسد:

الأوّل: القول بتقدّم وجودها علی البدن. و هذا هو المترائی من ظواهر ما ورد في الشریعة من عالم الذرّ و تقدّم الروح علی البدن بحسب العوالم النشآت؛ کما لایخفی علی المراجع بها[2]؛

اوّل: قول به تقدّم وجود ارواح بر بدن است. و این قول، از ظواهر احادیثی که بر عالم ذر و تقدّم روح بر بدن به حسب عوالم نشآت دلالت دارد، مشهود است؛ به طوری که آن بر کسی‌که بدانها رجوع کند، پوشیده نماند.

---

۱. **نور الأفهام فی علم الکلام**، ج۲، ص۲۹۹.
۲. **درر الفوائد**، ص۳۴۲.

ایشان در مورد دیدگاه حکمت متعالیه می‌نویسد:

الرابع: قول أهل الحكمة المتعالية، شيعة صدرالمتألّهين، من أنّها جسمانيّة الحدوث و روحانيّة البقاء. و عليه العرفاء الشامخون و يطابق مع ظواهر من الآيات و الأخبار؛ كما لايخفى على من يتدبّر الآية المتقدّمة؛ أعني قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ﴾[1]. الظاهر في تحوّل الروح من اللّحم و العظم و غيرهما... و هذا القول هو مختار المصنّف رحمه‌الله في جميع مسطوراته[2]؛

چهارم: قول اهل حکمت متعالیه، پیروان صدرالمتألّهین است و آن اینکه ارواح، جسمانیّةالحدوث و روحانیّةالبقایند و عارفان بزرگ نیز بر همین دیدگاهند. این قول با ظواهر برخی آیات و اخبار نیز مطابقت دارد؛ چنان‌که بر کسی که در آیهٔ پیشین، یعنی: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ تدبّر کند، پوشیده نماند؛ زیرا آیه ظاهر است در تحوّل روح از گوشت، استخوان و غیر آن دو... و این قول، مختار مصنّف (ملّاهادی سبزواری) در تمام نوشته‌های اوست.

این کلمات ایشان دلالت دارد بر اینکه قول به جسمانیّةالحدوث بودن روح با ظواهر احادیث دینی ـ که در باب عالم ذر و تقدّم ارواح بر ابدان وارد شده است ـ تنافی دارد و در مقابل آن است؛ اگرچه ظواهر برخی از آیات و اخبار با آن تطبیق کند. این سخن در حالی است که پدید آمدن روح مجرّد از مادّه، امری است که از نظر فلسفی نیز دچار مشکل است و ما در نظریّهٔ استاد مصباح یزدی به آن خواهیم پرداخت. آیهٔ مورد بحث نیز ظهوری در این مطلب ندارد و روایات نیز بر خلقت ارواح به صورت شخصی و متکثّر، خیلی روشن دلالت دارند. از همهٔ این مطالب استفاده می‌شود که نظریّهٔ پدید آمدن روح از مادّه، درست نیست.

۲۱. شیخ محمّدحسین فاضل تونی رحمه‌الله (م۱۳۳۹هـ.ش)

ایشان در این زمینه می‌نویسد:

---

۱. سورهٔ مؤمنون، آیهٔ ۱۴.

۲. **درر الفوائد**، ص۳۴۲.

بسیاری از حکما و متکلّمان معتقدند که نفس، حادث است. افلاطون و پیروانش گفته‌اند که آن، قدیم است. کسانی که نفس را حادث می‌دانند، گویند: با حدوث بدن، حادث است. ارسطو، ملّاصدرا و برخی دیگر گفته‌اند: به عین حدوث بدن، حادث است و از این جهت است که گفته‌اند: نفس، جسمانیّةالحدوث و روحانیّةالبقاست.[1]

ایشان سپس دلایل حادث بودن ارواح را بیان کرده، ادلّهٔ افلاطون و پیروانش بر قدم نفوس و ارواح را رد کرده است. امّا نکته‌ای که در کلمات ایشان مبهم باقی مانده، این است که چرا باید قائلان به حدوث ارواح، در دو گروه منحصر باشند. از نظر آقای فاضل، یک عدّه، به حدوث ارواح با حدوث ابدان قائل‌اند و عدّه‌ای دیگر، به حدوث ارواح، به عین حدوث بدن.

روشن است که در این میان، گروه سومی نیز وجود دارد که به ظاهر روایات معتقد است و قول هیچ‌کدام از این دو گروه را قبول ندارد؛ ولی با وجود این، به حدوث ارواح قائل است؛ نه به حدوث ارواح با ابدان و نه به حدوث ارواح، به عین حدوث ابدان؛ بلکه به حدوث ارواح، به دو هزار سال پیش از ابدان، معتقد است آن هم نه به حدوث ذاتی تجرّدی، بلکه به حدوث و تقدّم زمانی.

۲۲. سیّد محمّد عصّار رحمه‌الله (م۱۳۵۶ هـ.ق)

از ایشان دربارهٔ خلقت ارواح، پیش از ابدان و قول به جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقا بودن ارواح پرسیده‌اند. سؤال این است:

معروف در کلمات علما، این است که نفس انسانی، جسمانیّةالحدوث و روحانیّةالبقاست. چگونه این کلام با آنچه از اخبار و آیات دلالت دارند بر اینکه خلقت ارواح، پیش از خلقت اجساد است، جمع می‌شود؟ و چنانچه خلقت نفوس، قبل از خلقت اجساد باشد، محلّ آن کجا بوده است؟

---

۱. **رسائل عرفانی و فلسفی**، ص۳۴۵.

استاد عصّار در پاسخ می‌نویسد:

حدوث این نفس ناطقه، به حدوث جسم است؛ به این معنا که به مجرّد حدوث جسم انسانی، این نفس، حادث می‌شود و همین است که به اعتبار ربطش به نفس کلّی و عقل اوّل به قوس صعودی، ترقّی به مدارج، به استکمالات دارد و همین است که ابدی است و فنا از برای او نیست... .

و امّا اینکه فرمودید: چگونه جمع می‌شود بین این مطلب با آنچه مدلول اخبار است از تقدّم خلقت ارواح بر اجساد؟

پس جواب این است که آن عالم ـ که ارواح بر اجساد، متقدّم است ـ عالمی است که در طول این عالم است، نه در عرض این عالم؛ چه اینکه جمیع ما کان و ما یکون إلی یوم القیامة، بر تقرّر و ثبوت به وجود جمعی وحدانی ـ که به تفصیل، در دار وجود عینی، علی سبیل التدریج ـ محقّق می‌شود، معرّی از زمان، مکان، کیف و کم... و غیرذلک و سیری از جمیع آثار وجود عینی، تحقّق داشتند.[1]

این نظریه، در حقیقت، همان نظریهٔ صدرالدین شیرازی و ملّاهادی سبزواری است و با آنها تفاوت اساسی ندارد. بنابراین، تأمّلاتی که در مورد آن دو مطرح شد، در اینجا نیز وارد است.

۲۳. میرزا مهدی اصفهانی رحمه‌الله علیه (م۱۳۶۵هـ.ق)

ایشان بر خلاف همهٔ فلاسفه و با توجّه به نصوص امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام، به عدم تجرّد روح قائل است و عقیده دارد، روح همانند بدن، مادّی است و علم، شعور و عقل، از حقیقت او خارج است. تفاوت روح با بدن، فقط در کیفیت و عوارض آن دو است؛ مانند تفاوت دنیا با آخرت.

فیظهر منها أمران: الأوّل: عدم تجرّد الأرواح و أنّها مخلوقة من الطینة....؛ الثانی: إنّ الإنسان هو المخلوق السابق لا طینته فقط[2]؛

از روایات، دو امر، ظاهر است: اوّل، عدم تجرّد ارواح و اینکه ارواح از طینت خلق

---

۱. **پاسخ نامه**، ص۲۴۷- ۲۴۹.

۲. **معارف القرآن**، ص۱۴۴.

شده‌اند؛ دوم: اینکه خود انسان، مخلوق سابق است؛ نه فقط طینت او.

وی در جای دیگر می‌نویسد:

إنّ الروح لیست مجرّدة و البراهین القائمة علی تجرّدها فاسدة[1]؛

همانا روح مجرد نیست و براهینی که بر تجرد آن اقامه شده‌اند فاسدند.

بنابراین، تقدّم دو هزار سالهٔ ارواح بر ابدان ـ که در روایات به صراحت مطرح شده ـ از نظر میرازی اصفهانی، به همان معنای حقیقی‌اش، صحیح است و هیچ شکّ و شبهه‌ای در آن راه نمی‌یابد.

۲۴. شیخ مجتبی قزوینی رحمه‌الله (م ۱۳۸۶هـ.ق)

ایشان می‌نویسد:

> از آنچه بیان گردید و روایاتی که نقل کردیم، ظاهر شد که روح انسان، مجرّد ـ به معنایی که فلاسفه گفته‌اند ـ نیست، بلکه از طینت علّیّین یا اعلا علّیّین خلق شده و صورت نوعیّه، قوی و خیال یا تعقّل نیست. مسئلهٔ روح و حقیقت آن را مفصّل در کتاب توحید قرآن بیان نموده‌ایم و صریح روایات است که ارواح مؤمنین و شیعیان، از طینت و مادّه، خلق شده‌اند. چگونه می‌توان حکم به تجرّد یا عین علم و عقل بودن آن نمود؟ و نیز معلوم شد، مخلوق سابق در عالم ذر، منحصر به طینت و بدن نبوده، بلکه انسان در عالم ذر، مرکّباً از روح، بدن و عقل خلق شده؛ به صورت ذرّی. بالجمله، موجود در این عالم، همان انسان است که به صورت ذرّی، مرکب از روح، عقل و طینت، در عالم ذر و قبل از عالم رحم و نطفه، به هزاران سال، خلق شده است و در عالم ذر، از ارواح اخذ میثاق شده است.[2]

۲۵. میرزا ابوالحسن شعرانی رحمه‌الله (م۱۳۹۳هـ.ق)

ایشان مانند صدرالدین شیرازی عقیده دارد که تقدّم ارواح بر ابدان، از باب تقدّم عالم مجرّدات بر مادّیات است و به تعبیر دیگر، تقدّم ذاتی است، نه زمانی. مرحوم شعرانی می‌نویسد:

---

۱. **معارف القرآن**، ص۱۶۰.
۲. **بیان الفرقان**، ص۵۰۹.

و قبليّة الأرواح و المجرّدات على الأجسام و الماديّات بالعلّيّة و الطبع... لأنّا نرى أنّ بقاء البدن بسبب الرّوح لا بالعكس؛ لأنّ الروح يقهر العناصر على الاجتماع على خلاف طبعها مدّة طويلة، بحيث لو لم يكن الروح لتداعت إلى الانفكاك و تفرّقت فإنّه لايبقى البدن على ما هو عليه بعد الموت البتّة. و العلّة للاجتماع لايمكن أن يكون معلولاً له و إلّا لدار. و الروح علّة الاجتماع لامعلوله و هذا مذهب الإلهيّين...

فإن قيل: صرّح المتكلّمون و الفلاسفة أيضاً بأنّ خلق النفوس بعد حصول الاستعداد للبدن؛ قلنا: التحقيق في ذلک أنّ النفوس الإنسانيّة جسمانيّة الحدوث و روحانيّة البقاء على ما ثبت في محلّه... فمن قال بحدوثها، فإنّما مقصوده حدوث النفس من حيث تعلّقها بالبدن و ما ورد في الروايات من تقدّمها، فالمراد جهة روحانيّتها[1]؛

تقدّم ارواح و مجرّدات بر اجسام و مادّيّات، علّی و ذاتی است... چرا که ما می‌بینیم که بقای بدن با روح است، نه عکس آن؛ زیرا روح، عناصر را بر خلاف طبعشان به مدّت طولانی، بر اجتماع وامی‌دارد؛ به گونه‌ای که اگر روح نبود، اجزای آن از هم می‌پاشید و متفرّق می‌شد؛ چرا که بدن بعد از مرگ، به هیچ وجه، به همان حالت خود باقی نمی‌ماند و علّت اجتماع، ممکن نیست معلول آن هم باشد؛ زیرا چنین امری، مستلزم دَوْر است و روح، علّت اجتماع است، نه معلول آن. این مذهب الهیان است... .

اگر اشکال شود: متکلّمان و فلاسفه نیز تصریح کرده‌اند که خلق ارواح، بعد از تحقّق استعداد برای بدن است؛ پاسخ می‌دهیم: تحقیقاً در محلّ خود ثابت شده است که ارواح انسانی، جسمانیّ الحدوث و روحانیّ البقااند... پس کسی که به حدوث ارواح عقیده دارد، مقصود وی، حدوث روح از جهت تعلّقش به بدن است و مراد از تقدّمی که در روایات وارد شده، جهت روحانیّت آن است.

روشن است که روایات به وضوح، بر تقدّم روح هر انسانی بر بدنش دلالت دارد؛ نه تقدّم

---

۱. شرح اصول الکافی، ج۷، ص۱۳۶.

عالم مجرّدات بر عالم مادّیات. تقدّم به این معنا، مورد بحث روایات نیست. پیش‌تر، از علّامه مجلسی نقل کردیم که نمی‌توان به واسطهٔ ادلّهٔ مذکور ـ که دلالتشان بر مقصود، جای بحث و تأمّل دارد ـ از ظهور روایات دست برداشت.

۲۶. استاد شهید مرتضی مطهّری رحمه‌الله (م۱۳۹۹هـ.ق)

از ایشان دربارهٔ کثرت و وحدت ارواح سؤال شده است:

سؤال: در جلسات پیش بحثی را دربارهٔ ملاک کثرت فرمودید و اموری مادّی مانند أین و وضع را ملاک کثرت بیان کردید. در مجردات چگونه است، اگر وحدت نوعی و جنسی داشته باشند؟

استاد: اصلاً در آنجا کثرت نیست.

.در ارواح هم کثرت نیست؟

استاد: نه، کثرت در آنجا نیست. ارواحی که مقصود از آنها ارواح مجرده و عقول مجرده است که در مقابل این دنیا هستند، اختلاف آنها اختلاف نوعی است، نه اختلاف فردی؛ یعنی اختلاف ذاتی است؛ یعنی هر عقل مجردی به حسب نوع با عقل مجرّد دیگر متباین است. در آنجا چنین نیست که ما دو عقل مجرّد از یک نوع داشته باشیم. امّا ارواح انسان‌ها، یعنی اینها که در قوس صعود به اصطلاح قرار گرفته‌اند، آنها تشخّص خودشان را از همان مادّه‌ای که به وجود آمده‌اند، کسب کرده‌اند.[1]

ایشان در جای دیگر می‌گوید:

در اینجا اصطلاحی است که می‌گویند از حکمای اسکندریّه است و از حکمای یونانی نیست. از اسکندر افریدوسی و حکمای دورهٔ او نقل کرده‌اند و آن اصطلاح مراتب عقل در انسان است... فارابی هم همان بحث‌ها را بعدها طرح کرده است.

عقل بالقوّه

اینها در مورد انسان می‌گویند که در انسان، در ابتدا یک استعدادی هست که به حسب آن استعداد، امکان تعقّل اشیاء را دارد؛ یعنی فعلیّت تعقّل در او نیست؛ ولی امکان تعقّل اشیاء در او هست؛ مثلاً می‌گویند که یک کودک در ابتدای تکوّن، در

---

۱. **مجموعه آثار استاد مطهّری**، ج ۸، ص ۲۳۲.

حالی‌که به صورت جنین است یا حتّی در ابتدای تولّد، عاقل است؛ ولی عاقل بالقوّه؛ یعنی در او استعداد تعقّل وجود دارد؛ امّا چنین استعدادی مثلاً در بذر گندم وجود ندارد. اسم این مرحله را «عقل بالقوّه» یا مرحلهٔ «عقل هیولانی» می‌گذارند.[۱]

ایشان پس از این، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد را توضیح می‌دهد و می‌گوید:

این نظر که قائل به عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد است، می‌خواهد نظر افلاطون را رد کند و بگوید که چنین نیست؛ بلکه انسان در وقتی که متولّد می‌شود، در ابتدای تولّد، فقط عاقل بالقوّه است؛ یعنی بالفعل هیچ علمی را ندارد؛ نه اینکه دارد و به یادش نمی‌افتد؛ زیرا به حسب این نظریّه، نفس انسان، قبل از بدن مخلوق نبوده و با بدن خلق شده است. البتّه نمی‌گویند که از بدن خلق شده، می‌گویند با بدن خلق شده؛ یعنی آن ذات در همان لحظه‌ای که بدن، تمام و کمال در رحم آفریده می‌شود، می‌رسد به یک مرحله‌ای که در آن مرحله، استعداد پذیرش نفس را دارد و در آن حال، نفس آناً با بدن خلق می‌شود.

سؤال: در روایات هست که ارواح، قبل از ابدان بوده است.

استاد: خیر، معلوم نیست که چنین باشد. خود قرآن، عکس نظر افلاطون را می‌گوید: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ امَّهاتِكُمْ لاتَعْلَمونَ شَيْئاً﴾[۲]؛ نه اینکه همه چیز را می‌دانست.[۳]

ایشان در جای دیگر، بحث از تکامل را طرح کرده و آن را دو نوع شمرده است:

ما دو نوع تکامل داریم. یک نوع تکامل، تکامل واقعی است.

تکامل واقعیِ طبیعت به این است که طبیعت، به ماوراء طبیعت برسد؛ یعنی مادّه به مجرّد تبدیل شود. وقتی مادّه به مرحلهٔ تجرّد می‌رسد، از زمان فارغ می‌شود. مادّه در زمان حادث می‌شود؛ ولی به فنای زمان فانی نمی‌شود. این است مسئله‌ای که صدرالمتألّهین می‌گوید که نفس، «جسمانیة‌الحدوث» و «روحانیة البقاء» است. اگر

---

۱. **مجموعه آثار استاد مطهّری**، ج۸، ص۲۹۳.

۲. سورهٔ نحل، آیهٔ ۷۸.

۳. **مجموعه آثار استاد مطهّری**، ج۸، ص۲۹۳-۳۹۷.

امری، جسمانیةالحدوث و جسمانیةالبقاء باشد، فانی است. چنین امری با زمان است و با زمان فانی می‌شود.

این فانی شدن [یعنی فانی شدن جنبهٔ جسمانی نفس]، فانی شدن واقعی [برای نفس] نیست، بلکه به این معناست که آن مرتبهٔ بعد، ظرف وجود این شیء نیست.

این یک نوع تکامل است که تکامل عمودی و رو به بالاست؛ یعنی تکامل طبیعت، به سوی ماورای طبیعت است. در اینجا، فنایی در کار نیست؛ زیرا اگرچه شیء حدوثاً زمانی و مادّی است؛ ولی بقائاً زمانی و مادّی نیست.[۱]

ایشان در جای دیگر با عنوان «پرسش‌های فلسفی ابوریحان از بوعلی»، سؤال اوّل ایشان را به این صورت مطرح می‌کند:

عقل بالقوّه یعنی چه؟ عقل بودن با بالقوّه بودن سازگار نیست؛ زیرا عقل بودن، مساوی است با مجرّد بودن و مجرّد بودن، مساوی است با بالفعل بودن. پس فرض عقل بالقوّه، مساوی است با فرض بالفعل بالقوّه. این مطلب ثابت است که آن قوّه و نیرویی که در ما هست که ادراک معقولات می‌کند، مجرّد از مادّه است و حکما گفته‌اند که هر مجرّد از مادّه‌ای، عقل بالفعل است؛ پس عقل بالقوّه چه معنا دارد؟[۲]

ایشان برای این مسئله، پاسخی از ابن‌سینا نقل می‌کند و آن را کامل نمی‌شمارد و می‌گوید:

حقیقت این است که پاسخ صحیح این سؤال را جز در فلسفهٔ صدرایی نمی‌توان یافت. صدرا با اثبات حرکت جوهریّه از یک‌طرف و اثبات اصل اتّحاد عاقل و معقول به سبک خاصّ خودش، از طرف دیگر، این مشکل را حل کرد.

در فلسفهٔ صدرایی، نفس از بدن حادث می‌شود و به اصطلاح، «جسمانیة الحدوث و روحانیّةالبقاء» است. مادّه در تحوّلات جوهری خود، تدریجاً و اتصالاً رو به کمال می‌رود تا به سرحدّ تجرّد می‌رسد... به عقیدهٔ صدرا، این حقیقتی که امروز روح است، فکر است، اندیشه است، عقل و معقول است؛ روزی نان بود، روزهای دیگر، خون بود، نطفه بود، علقه بود، مضغه بود. صدرا سخن خود را به آیهٔ کریمهٔ

---

۱. **مجموعه آثار استاد مطهّری**، ج۱۱، ص۳۷۶.
۲. **مجموعه آثار استاد مطهّری**، ج۱۳، ص۱۲۱.

قرآن مؤیّد می‌کند که پس از آنکه تطوّرات جنین را در رحم از نطفه بودن تا به حدّ کمال جسمانی شرح می‌دهد؛ می‌گوید: «سپس «او» را چیز دیگر قرار دادیم». اینکه قرآن می‌گوید: «او» را چیز دیگر قرار دادیم، دگرگونی «مادّه» به «معنا» را بیان می‌کند.[۱]

پس استاد مطهّری نیز نظریّهٔ ملّاصدرا را پذیرفته است که با پذیرش آن، قطعاً تقدّم ارواح بر ابدان بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا طبق این نظریّه روح از مادّه و بدن تکوّن پیدا می‌کند و بدن بر روح تقدّم دارد. این نظریّه اشکالاتی دارد که در بحث نظریّهٔ استاد مصباح یزدی به آن خواهیم پرداخت.

۲۷. سیّد محمّد علی قاضی طباطبایی رحمه‌الله (م ۱۳۹۹هـ.ق)

ایشان در تعلیقهٔ **انوار نعمانیه**، ذیل کلام سید نعمت‌الله جزائری در مورد تواتر روایات خلقت ارواح پیش از ابدان، می‌نویسد:

هذه الأخبار تدلّ على قدم الروح، فلابدّ من توجيهها و بيان المراد منها. و تحقيق هذا المطلب على الوجه الأحسن في كتب صدرالمتألّهين؛ فراجع. و العجب أنّ المصنّف لم يتوجّه على ذلك[۲]؛

این روایات بر قدم روح دلالت دارند؛ پس ناچار باید تأویلشان کرد و مراد از آنها را بیان کرد. و تحقیق این مطلب را صدرالمتألّهین به بهترین وجه، انجام داده است؛ پس مراجعه کن. موجب تعجّب است که مصنّف به این مطلب توجّه نکرده است.

چنان‌که گفتیم، اعتقاد به تقدّم ارواح بر ابدان، در صورتی مستلزم قول به قدیم و ازلی بودن ارواح است که روح را امر مجرّد تامّ فلسفی بدانیم؛ ولی از آیات قرآن کریم و روایات، نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد؛ بلکه ظهور آنها بر خلاف آن است. صدرالدین شیرازی، نفس را جسمانیّ‌الحدوث و روحانیّ‌البقا می‌داند و تقدّم ارواح بر ابدان را به تقدّم مقامی، ذاتی و رتبی آنها برمی‌گرداند. وی معتقد است که ارواح در عالم ربوبی و عقول، بر ابدان تقدّم دارند. دیدیم که این تأویل و توجیه، اوّلاً: با اصول محکمات ادیان الاهی سازگاری

---

۱. **مجموعه آثار استاد مطهّری**، ج۱۳، ص۱۲۵.
۲. **الأنوار النعمانيّة**، ج۵، ص۲۶۸.

ندارد؛ ثانیاً: در صورت پذیرش چنین قولی، تقدّم به معنای حقیقی نخواهد بود؛ زیرا چنان‌که ارواح در عالم ربوبی و عقول هستند، ابدان نیز در آنجا وجود دارند.

۲۸. استاد شیخ علی نمازی شاهرودی رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۰۵هـ.ق)

ایشان بعد از نقل برخی روایات در خلقت ارواح، پیش از ابدان، می‌نویسد:

یظهر من هذه الروایات تقدّم خلق الأرواح علی الأجساد بألفي عام. و ما ذکروه من الأدلّة الّتي توهّموها في حدوث الأرواح عند خلق الأبدان، مخدوشة مدخولة لاتقاوم روایة واحدة؛ فکیف بهذه الروایات الّتي قریبة من التواتر[1]؛

از این روایات ظاهر است که ارواح، دو هزار سال پیش از ابدان خلق شده‌اند و ادلّه‌ای که برای حدوث ارواح به حدوث ابدان، توهّم کرده‌اند، مخدوش و باطل است و حتّی نمی‌تواند با یک روایت نیز مقابله کند؛ چه رسد به این همه روایاتی که نزدیک به تواترند.

۲۹. میرزا جواد آقا تهرانی رحمه‌الله‌علیه (۱۴۱۰هـ.ق)

ایشان پس از ذکر ادلّهٔ قائلان به جسمانیّ‌الحدوث و روحانیّ‌البقا بودن نفس و ردّ آنها می‌نویسد:

و الحاصل أنّه لیس دلیل عقليّ صحیح علی امتناع حدوث الأرواح قبل الأبدان أبداً. فلایجوز أن یأوّل ما ورد من مجاري الوحي علی هذا المطلب، بالعقول الطولیّة أو النفوس الفلکیّة أو المثل الأفلاطونیّة الّتي لم یدلّ علی تحقّقها في أنفسها أیضاً دلیل صحیح[2]؛

خلاصه اینکه دلیل عقلی صحیح بر امتناع حدوث ارواح، پیش از ابدان، به هیچ وجه، وجود ندارد، پس جایز نیست روایاتی را که از مجاری وحی بر این مطلب وارد شده، به عقول طولی یا نفوس فلکی یا مثل افلاطونی تأویل کرد که بر تحقّق آنها در حدّ خودشان نیز دلیل صحیحی اقامه نشده است.

---

۱. **مستدرک سفینة البحار**، ج۴، ص۲۱۴.
۲. **میزان المطالب**، ج۴، ص۲۷۴.

۳۰. آیت‌الله سیّد رضا صدر رحمه‌الله (م ۱۴۱۵هـ.ق)

ایشان در تعلیقات خود بر شرح منظومه، اقوال گوناگون را دربارهٔ حدوث و قدم نفس بیان کرده است. وی نظریهٔ صدرالدین شیرازی را مبنی بر اینکه نفس، جسمانیّ‌الحدوث و روحانیّ البقاست، مطرح می‌کند و سپس می‌گوید:

> **و تبعه أصحاب الحکمة المتعالیة و منهم المصنّف و یا لیت أقام المصنّف لمذهبه برهاناً!**[1]؛
>
> اصحاب حکمت متعالیه، در این مسئله، از صدرالدین شیرازی پیروی کرده‌اند و مصنّف (ملّا هادی سبزواری) از جملهٔ آنهاست و ای کاش مصنّف بر عقیدهٔ خویش برهانی اقامه می‌کرد!

این عبارت دلالت دارد بر اینکه از نظر ایشان، صدرالدین شیرازی و ملّاهادی سبزواری نتوانسته‌اند برهانی بر جسمانیّ‌الحدوث و روحانیّ‌البقا بودن ارواح اقامه کنند.

ایشان در جای دیگر، پس از ذکر دیدگاه افلاطون، نظریهٔ فیلسوفان را در باب حدوث نفس بیان می‌کند و می‌گوید:

> از نظر قواعد فلسفی، سخن افلاطون را نمی‌توانیم بپذیریم؛ زیرا با کیفیّت وجود نفس ـ که همهٔ فیلسوفان بر آن اتّفاق دارند ـ سازگار نیست. همه می‌گویند که وجود نفس، تعلّقی است؛ یعنی همیشه بایستی با بدن همراه باشد و مستحیل است نفس بدون بدن. مادامی که نفس است. وجود پیدا کند و تعلّقی نداشته باشد؛ یعنی بدنی در کار نباشد. و اگر نفس پیش از پیدایش بدن، وجود داشته باشد، تعلّق به بدن نخواهد داشت؛ پس نفس نخواهد بود؛ چون بدون تعلّق، وجود پیدا کرده است.[2]

دلیل مرحوم صدر در ردّ سخن افلاطون این است که سخن وی با اتّفاق نظر همهٔ فیلسوفان در مورد کیفیت نفس، تنافی دارد. این دلیل، بیشتر شبیه دلیل فقهی در احکام تعبّدی شرعی است، تا دلیل فلسفی. مگر افلاطون و پیروان او، از فلاسفه نیستند که به تقدّم ارواح، پیش از ابدان، قائل شده‌اند؟

---

۱. **صحائف من الفلسفة**، ص۶۸۲.
۲. **فلسفهٔ آزاد**، ص۲۰۷.

چرا باید در مورد کیفیت وجود نفس، به گفته‌ها و معلومات فلاسفه تمسّک کرد؟ مگر آنان چقدر از حقیقت نفس آگاهی دارند؟ صدرالمتألّهین شیرازی تصریح کرده است که روایات خلقت ارواح، پیش از ابدان، چنان کثرتی دارد که خارج از حدّ احصا، بلکه از ضروریات مذهب امّامیه است. حال آیا با وجود این روایات، باز جایی برای این سخن برخی از فلاسفه ـ که نفس را جسمانیّ‌الحدوث و روحانیّ‌البقا می‌دانند ـ باقی می‌ماند؟ و حال آنکه خود مرحوم صدر در تعلیقاتش بر شرح منظومه، دلیل محکمی از ملّاهادی سبزواری بر این مطلب، نیافته است.

۳۱. آیت‌الله محمّدباقر ملکی میانجی رحمه‌الله (م ۱۴۱۹هـ.ق)

ایشان می‌نویسد:

المستفاد من الروايات الواردة عن أئمّة أهل‌البيت ـ صلوات الله عليهم ـ أنّ الأرواح خلقت قبل الأبدان. و هذه الروايات الشريفة صريحة في أنّ الأروح كانت واجدة للعقل و الشعور... و الروايات في هذا الباب كثيرة[1]؛

از روایاتی که از امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام وارد شده است، استفاده می‌شود که ارواح، پیش از ابدان، خلق شده‌اند. این روایات شریفه، به صراحت دلالت دارند که ارواح [در آنجا] واجد عقل و شعور بوده‌اند... و روایات در این باب، فراوان است.

۳۲. آیت‌الله شیخ حسنعلی مروارید رحمه‌الله (م ۱۴۲۶هـ.ق)

ایشان در باب معرفت فطری می‌نویسد:

يظهر من مجموع روايات كثيرة، بعد ضمّ بعضها إلى بعض، أنّه تعالى خلق الأرواح قبل الأبدان (و عبّر عنها بالأظلّة و الاشباح أيضاً) و أوجدهم الحياة و العقل ثمّ عرّفهم نفسه و كذا رسله و حججه ـ و هم أرواح ـ و أخذ منهم العهد و الميثاق على ربوبيّته و على نبوّة الرسول و خلافة الأئمّة الاثني عشر و ولايتهم عليهم‌السلام.[2]

---

۱. **توحید الامامیة**، ص۱۳۵.

۲. **تنبیهات حول المبدأ و المعاد**، ص۱۱۰.

از مجموع روایات فراوان، بعد از افزودن بعضی از آنها به برخی دیگر، ظاهر می‌شود که خداوند، ارواح را پیش از ابدان آفرید (و از آنها به اظلّه و اشباح نیز تعبیر شده است) و آنها را واجد حیات و عقل کرد و خود را به آنان معرّفی کرد و با رسولان و حججش نیز همان‌گونه کرد ـ در حالی‌که آنها ارواح بودند ـ و از آنها بر ربوبیّت خود، نبوّت رسولش صلی‌الله‌علیه‌وآله و خلافت ائمّهٔ اطهار و ولایت آنان علیهم‌السلام عهد و پیمان گرفت.

۳۳. آیت‌الله شیخ جواد تبریزی رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۲۷هـ.ق)

در زیات حضرت زهرا علیهاالسلام آمده است:

امتحنكِ الّذي خلقكِ قبل أن يخلقكِ[۱]؛

آزمود تو را کسی که آفریدت؛ پیش از آنکه تو را بیافریند.

ایشان در توضیح این جمله می‌نویسد:

لعلّ الامتحان راجع إلى عالم الذرّ و خلق الأرواح في الصور المثاليّة قبل خلق الأبدان[۲]؛

شاید امتحان، به عالم ذر و خلق ارواح در صور مثالی، پیش از خلق ابدان، برگردد.

پیش‌تر گفتیم که در روایات خلقت ارواح، دو هزار سال پیش از ابدان، سخن از صور و قالب‌های مثالی برای ارواح نیست، زیرا از نظر روایات، روح نیز مادّی است و بر اساس آن، روح هر انسانی از سایر ارواح، ممتاز و مشخّص است.

۳۴. سیّد عبدالرسول جهرمی شریعتمداری رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۳۲هـ.ق)

ایشان مراد از ارواح در روایات عالم ارواح را ارواح آحاد مردم می‌داند و می‌نویسد:

فالظاهر من هذه الأخبار أنّ الأرواح إنّما هي أرواح آحاد الناس لا النفوس الكلّيّة أو الملائكة كما قيل[۳]؛

از این اخبار، ظاهر است که ارواح، همان ارواح فرد فرد مردم است، نه نفوس کلّیّه یا

---

۱. **مصباح المتهجّد**، ص۷۱۱.
۲. **الانوار الإلهيّة فی المسائل العقائديّة**، ص۱۲۰.
۳. **سلسله مقالات کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید**، شمارهٔ ۳۵، قسمت دوم، ص۶.

فرشتگان، چنان‌که گفته شده است.

سپس تصریح می‌کند:

روایات در باب خلقت ارواح پیش از ابدان، زیاد است، تا حدّی که ادّعای تواتر آنها به طور جد، نزدیک به واقع است.[۱]

آن‌گاه اشکالات شیخ مفید بر صدوق را ذکر می‌کند و در جواب می‌نویسد:

لا دليل عقلاً على استحالة تقوّم الروح بنفسها أو تعلّقها بشيء آخر غير البدن كالهواء... فإنّ حقيقة الروح غير معلومة لنا و معرفتها بالكنه و الصفات خارجة عن إمكان البشر[۲]؛

هیچ دلیل عقلی‌ای اقامه نشده است که تقوّم روح به نفس خودش یا تعلّق آن به چیز دیگری غیر از بدن، مانند هوا، محال باشد؛ زیرا حقیقت روح برای ما معلوم نیست و معرفت حقیقت آن با صفات و خصوصیّاتش، از امکان بشر خارج است.

سپس چکیدهٔ نظر خویش را چنین مطرح می‌کند:

فتحصّل من جميع ذلک أنّ عالم الأرواح قبل الأجساد ثابت بالقطع من آثار أهل البيت عليهم السلام إجمالاً؛ لكن لم يعلم كنهه و كيفيّته و أفعاله و أحواله تفصيلاً. و قد يعبّر عنه بعالم الأشباح لما يأتي في بعض الأخبار من أنّ أرواح الأئمّة أو أنوارهم عليهم السلام كانت أشباح نور أي صوراً نوريّة[۳]؛

خلاصه اینکه، عالم ارواح پیش از اجساد، قطعاً از آثار اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌طور اجمالی ثابت می‌شود؛ امّا حقیقت، کیفیّت، افعال و احوالش به تفصیل، معلوم نیست و گاهی از آن به عالم اشباح تعبیر می‌کنند؛ به دلیل آنچه در بعضی اخبار آمده است که ارواح امامان علیهم‌السلام و انوارشان، اشباح نور، یعنی صورت‌های نوری بودند.

---

۱. **سلسله مقالات کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید**، شمارهٔ ۳۵، قسمت دوم، ص۶.
۲. **سلسله مقالات کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید**، شمارهٔ ۳۵، قسمت دوم، ص۹.
۳. **سلسله مقالات کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید**، شمارهٔ ۳۵، قسمت دوم، ص۱۰.

۳۵. آیت‌الله لطف‌الله صافی گلپایگانی (معاصر)

ایشان در مقاله‌ای که در داوری میان شیخ صدوق و شیخ مفید نوشته است، در باب اشکالات مفید بر صدوق، می‌نویسد:

> خلقت ارواح قبل از اجساد، در احادیث بسیار تصریح شده است و صدوق، چون راهی برای ردّ این اخبار نداشته است، به آن اظهار اعتقاد کرده است و این عقیده با تناسخ ارتباط ندارد؛ زیرا تناسخ عبارت از تعلّق روح به اجسام عنصری متعدّد در این دنیاست که بعد از فنای هر جسمی، به جسم دیگر تعلّق گیرد و حقیقت واحده در صورت‌های کثیره ظاهر شود و در هر دوری، پاداش یا کیفر دور قبل را ببینند؛ درحالی‌که [در] خلقت ارواح قبل از اجسام، تعلّق آنها منحصر به یک جسم عنصری می‌باشد که جسماً و روحاً غیر از ارواح و اجسام دیگر است. این معنا .بدون اینکه ما در مقام اثبات آن باشیم .اگرچه در نزد مثل صدوق، از بزرگانی که تحذّق و تتبّع کامل در اخبار دارند، ثابت است، فی حدّ نفسه، ممکن است و با عقیدهٔ به تناسخ، نباید قیاس شود.[1]

۳۶. استاد محمّد تقی مصباح یزدی (معاصر)

ایشان در تعلیقات بحارالانوار می‌نویسد:

> **الكلام حول روايات خلق الأرواح قبل الأبدان يقع في جهات: ألف) في صدورها...؛ ب) في دلالتها...؛ ج) في توافقها مع الأدلة العقليّة.**
>
> **فنقول: أمّا من الجهة الأُولى: فهي غير بالغة حدّ التواتر، فلايحصل القطع بصدورها عادة. و أدلّة حجّيّة الخبر الواحد قاصرة عن غير ما يتعلّق بالأحكام الفرعيّة العمليّة؛ فلايوجد دليل على وجوب التعبّد بها.**
>
> **و أمّا من الجهة الثانية: فلاريب في ظهورها في ذلک في حدّ نفسها و إن لم يبلغ إلى مرتبة النصّ...**

---

۱. **سلسله مقالات کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید**، شمارهٔ ۵۳، ص۳۶.

و أمّا من الجهة الثالثة: فقد دار البحث بين الفلاسفة حول حدوث النفس و قدمها...[1]؛

روایات خلقت ارواح پیش از ابدان، از چند جهت، محلّ گفت‌وگوست: الف) صدور این روایات...؛ ب) دلالت آنها...؛ ج) موافقت متن روایات با ادلّهٔ عقلی.

می‌گوییم: در مورد جهت اوّل، روایات به حدّ تواتر نرسیده است؛ پس به طور معمول، به صدور آنها قطع حاصل نمی‌شود و ادلّهٔ حجّیّت خبر واحد، از اثبات حجّیّت خبر واحد در غیر احکام فرعی تعبّدی، قاصر است؛ بنابراین، هیچ دلیلی بر تعبّد به آنها وجود ندارد.

امّا جهت دوم، شکّی نیست که این روایات در حدّ خود، بر مطلب ظهور دارند، اگرچه به حدّ نصّ نمی‌رسند... .

امّا جهت سوم، میان فلاسفه در حدث و قدم ارواح، بحث است... .

با وجود روایات فراوان در باب خلقت ارواح، پیش از ابدان و ظهور بسیار روشن آنها در تقدّم ارواح بر ابدان، نمی‌توان بدون دلیل استوار، از ظاهر آنها دست برداشت؛ به ویژه آنکه علم بشر از رسیدن به حقیقت روح، ناتوان است. همچنین چنان‌که در نقل اقوال مطرح شد، ادلّهٔ فلسفی در این باب، استحکام چندانی ندارند تا بتوان به واسطهٔ آنها، از ظهور روایات صرف‌نظر کرد.

استاد مصباح در شرح جلد هشتم اسفار در توضیح نظریّهٔ صاحب اسفار می‌نویسد:

روشن شد که اگر نفس، قدیم باشد، می‌باید هر یک از نفوس، نوع مجزّایی باشد، امّا واقعیّت آن است که نفوس انسانی، دست کم در این عالم، افراد متعدّد نوع واحدند و بین آنها کثرت فردی برقرار است؛ در نتیجه، باید گفت که نفوس انسانی، نه تنها قدیم نیستند، بلکه پیش از بدن نیز وجود نداشته‌اند؛ زیرا با فرض حدوث نفوس انسانی قبل از حدوث ابدان، تکثّر فردی و وحدت نوعی آنها قابل توجیه نخواهد بود. حاصل آنکه، تکثّر فردی نفوس در این عالم، هم فرض قدیم بودن نفس و هم فرض حدوث آن قبل از حدوث بدن را رد می‌کند. عبارت مصنّف که تکثّر فردی و وحدت نوعی نفوس انسانی را به این عالم اختصاص داد (فی هذا العالَم)، ممکن است به دو نکته اشاره داشته باشد:

---

۱. **بحارالانوار**، ج۵۸ (با تعلیقات مصباح یزدی)، ص۱۴۱.

نخست آنکه به اعتقاد مصنّف، نفوس انسانی پس از خروج از این عالم، بر حسب ملکات مختلفی که کسب کرده‌اند، انواع مختلفی می‌شوند و وحدت نوعیِ آنها منتفی می‌گردد. به عبارت دیگر، انسان در این عالم، نوع واحد و در عالم آخرت، انواعِ متعدّد است.

نکتهٔ دوم آن است که بر اساس یکی از آرای مصنّف که در آینده به آن اشاره می‌کند و آن را وجه جمعی بین دیدگاه افلاطون و ارسطو قرار می‌دهد، نفوس انسانی، هرچند در این عالم متکثرند، لیکن پیش از حدوث در این عالم، در عالم عقول، دارای نحوه‌ای از وجود جمعی بوده‌اند؛ چرا که هر معلولی در مرتبهٔ علل طولی خود، به نحو ابسط و اکمل موجود است. پس می‌توان گفت که نفوس، پیش از آنکه در این عالم حدوث یابند، به وصف وحدت، در عالم عقلی وجود داشته‌اند. البتّه وجود نفوس در مرتبهٔ عقول، وجودی کلّی بوده است؛ امّا در عالم طبیعت، به لحاظ وجود، موجوداتی جزئی‌اند و از این رو، به آنها نفوس جزئی گفته می‌شود.[1]

ایشان پس از این، نظریّهٔ افلاطون را که به قدم نفوس انسانی قائل است، نقل می‌کند و بیان می‌کند که به اعتقاد صدرالمتألّهین، در روایات نیز تأییدی برای نظریّه افلاطون وجود دارد. سپس دو روایتی را که صاحب اسفار نقل کرده، می‌آورد و از آنها استفاده می‌کند که نفوس انسانی، پیش از تعلّق به بدن وجود داشته‌اند و در آنجا با یکدیگر اختلاف و ائتلاف داشته‌اند. سپس می‌نویسد:

این معنا با مبنای مصنّف مبنی بر حدوث نفوس ناطقه پس از حدوث ابدان سازگار نیست.

سپس تأویل و توجیه صدرالمتألّهین شیرازی را در معنای روایات مذکور بیان می‌کند:

در نظر مصنّف، روایات مذکور، دلالتی بر تقدّم نفس بر بدن ندارند و مقصود از آنها این نیست که نفوس انسانی، به همان شکلی که در این عالم وجود دارند، یعنی با کثرت فردی به نحوی که هر یک از افراد، تعیّن خاص و مستقل از دیگر افراد داشته

---

۱. **شرح اسفار**، جلد هشتم، جزء دوم، ص۲۲۱ و ۲۲۲.

باشد، پیش از حدوث بدن نیز وجود داشته‌اند.

دلیل این مدّعا آن است که اگر همان معنای اولیّهٔ روایات را حفظ کنیم، به ناچار باید به برخی لوازم محال آن تن دهیم که این کار به لحاظ عقلی، نادرست است. به عبارت دیگر، تلازم معنای مزبور با وقوع محالات عقلی، قرینه‌ای است بر اینکه از معنای ظاهری روایات دست بشوییم و آنها را بر معنایی سازگار با مبانی عقلی حمل کنیم.

ایشان در ادامه، سه لازم محال پذیرش ظاهری روایات را بدین صورت بیان می‌کند:

لازم می‌آید که اوّلاً: نفوس، قبل از تعلّق به بدن، کامل بوده و کمبودی در آنها نباشد و دچار هیچ‌گونه تکامل یا تغییر و تحوّلی نگردند و ثانیاً: هر یک از نفوس، نوع منحصر در فرد باشد؛ حال آنکه این دو لازمه، هر دو باطل و مردودند.

علاوه بر دو مورد فوق، مصنّف به محال سومی نیز اشاره دارد: اگر نفس، پیش از تعلّق به بدن وجود داشته باشد، لازم می‌آید که قوای آن برای مدّت زمانی خاص، به صورت معطّل و غیرقابل استفاده باقی بماند و این با حکمت الاهی ناسازگار و مساوق با نوعی لغویّت است.

به‌عبارت دیگر، حقیقت نفس ـ که آن را از عقل متمایز می‌سازد ـ همان صورتی است که به تدبیر بدن اشتغال دارد و در این تدبیر، از قوای ادراکی و تحریکی مختلفی که برخی مربوط به نفس نباتی و برخی نیز متعلّق به نفس حیوانی‌اند، سود می‌برد. امّا فرض تقدّم نفس بر بدن بدین معناست که پیش از حدوث بدن، قوای نفس، بی‌کار و معطّل بمانند... و این معنا، همان‌طور که اشاره شد، با حقیقت نفسیّت، سازگار نیست.

استاد مصباح، سپس همان معنایی را که در نکتهٔ دوم بیان کردند، در تأویل روایات بیان می‌کند:

مقصود از روایات آن است که نفوس انسانی قبل از تعلّق به بدن، وجودی جمعی در عالم مفارقات و مجرّدات تام دارند؛ آن‌گونه که هر معلولی، در مرتبهٔ علّت خویش، حضور دارد. صدرالمتألهین در اینجا، عالم مفارقات را عالم «علم الاهی» می‌خواند؛ زیرا مجرّدات تام (عقول)، همان مقام علم فعلی خداوندند و وجودشان عین علم است؛ البتّه نه در صقع ذات ربوبی، بلکه در حوزهٔ فعل او.

ایشان بر این تأویل، اشکالی وارد می‌کند که در پاورقی کتاب به این صورت آمده است:

به‌نظر می‌رسد که تأویل صدرالمتألّهین از روایات مورد بحث، با مشکلاتی روبه‌روست، زیرا در روایت نخست، سخن از نبوّت پیامبر صلی الله علیه و آله مطرح است و روایت دوم، حکایتگر جریان روابط خاصّی بین نفوس، قبل از تعلّق به ابدان است و این دو معنا با وجود جمعی چندان سازگار نیست؛ زیرا معنای نبوّت در عالم مفارقات چه می‌تواند باشد؟ در روایت دوم نیز «تعارف» و «تناکر» ارواح، مستلزم نوعی کثرت واقعی است که با ادّعای وجود وحدانی و جمعی این ارواح همخوانی ندارد.[۱]

استاد مصباح یزدی در ادامه نیز به این بحث اشکال کرده، می‌نویسد:

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، صدرالمتألّهین با بهره‌گیری از پاره‌ای مبانی خاصّ فلسفی خود، نظریّهٔ افلاطون را بر وجود جمعی نفوس در عالم مفارقات حمل می‌کند و روایاتِ حاکی از تقدّم ارواح بر ابدان را نیز بیانگر همین معنا می‌داند؛ امّا انصاف آن است که این معنا با روایات سازگاری ندارد؛ مثلاً: از روایت به دست می‌آید که برخی از ارواح، قبل از عالم طبیعت با یکدیگر انس و الفتی داشته و برخی نیز از یکدیگر دور بوده‌اند و این معنا با وجود واحد جمعی مناسبتی ندارد.[۲]

سپس در ادامهٔ بحث، اشکالاتی به معنای تأویلی صدرالمتألّهین شیرازی بر روایات تقدّم ارواح بر ابدان وارد می‌کند:

اوّلاً: مطالب و احکام یادشده، اختصاص به نفوس ندارد، بلکه در مورد هر معلولی نیز در مراتب علل وجود خود جاری است. بر این اساس، کمالات اجسام و مادیّات نیز در مراتب عالی وجود، به نحو اتمّ و اکمل، موجود است. آیا این واقعیّت را می‌توان به معنای قدم اجسام گرفت؟

ثانیاً: همان‌گونه که بارها اشاره شد، ظاهراً نزاع اصلی حدوث و قدم نفس، بر سر این نحوه از وجود نیست؛ زیرا غالب حکما، حتّی کسانی‌که به صورت آشکار از حدوث نفس جانبداری می‌کنند، منکر این نحوه از وجود نفس در عالم عقول نیستند.

---

۱. **شرح اسفار**، جلد ۸، جزء دوم، ص۲۲۴- ۲۲۶.
۲. **شرح اسفار**، جلد ۸، جزء دوم، ص۲۲۸.

ثالثاً: وجود نفس در عقل مفارق، آن‌گونه که ملّاصدرا ترسیم می‌کند، واقعاً وجود نفس بما هی نفس، یا به تعبیر دیگر، وجود معلولی نفس نیست. البتّه، گاه چنین تعبیر می‌شود که نفوس در عالم عقول، قبل از تعلّق به بدن، با عقل مفارق متّحدند. اگر مقصود از این اتّحاد، همان وجود کمالات نفوس در عقل مفارق باشد، سخن درستی است؛ ولی وجود نفس را به عنوان معلول عقل و به همان نحو که هر معلولی پس از ایجاد به همراه علّتش موجود است، ثابت نمی‌کند. البتّه برخی عرفا به گونه‌ای از وحدت وجود معتقدند که ممکن است بر اساس مبانی آنان، بتوان تصویری از اتّحاد یادشده به دست داد؛ امّا با صرف‌نظر از دیدگاه‌های عرفانی و از نظر فلسفی، معلول هر چند که نسبت به علت تامّهٔ خود عین‌الربط است، ولی به هر حال، وجود مغایر با وجود آن دارد و اساساً اگر چنین تمایزی را انکار کنیم، جایی برای قول به «وحدت وجود و کثرت موجود» باقی نمی‌ماند.[1]

ایشان در ادامه، بحثی را با صدرالمتألّهین شیرازی دربارهٔ انعدام و فنای نفس مطرح کرده و معتقد است که با توجّه به این نظریّه مصنّف، معاد و رجعت دیگر معنا نخواهد داشت و اگر مصنّف بپذیرد که نفس پس از مردن، وجود شخصی خودش را حفظ می‌کند، باید بپذیرد که همین وجود شخصی می‌تواند برای نفس، پیش از تعلّق به بدن نیز وجود داشته باشد. ایشان می‌نویسد:

دیدیم که در نظر ایشان (صدرالمتألّهین شیرازی)، پس از مرگ و متلاشی شدن بدن، نفس نیز بما هی نفس منعدم می‌شود و از طرق فنا در صور برزخی یا عقلی، نحوهٔ وجود دیگری می‌یابد.

اگر مقصود مصنّف این باشد که نفس، پس از مرگ، هویّت جزئی و معیّن خود را از دست می‌دهد و با موجودات برزخی یا عقلی متّحد می‌گردد و وجود تعلّقی آن کاملاً مبدّل می‌شود، دیدگاه او با ظواهر، بلکه نصوص برخی آیات قرآن سازگار نیست؛ زیرا لازمهٔ تفسیر بالا آن است که پس از مرگ، بازگشت نفس جزئی به بدن محال باشد؛ چرا که اساساً پس از مرگ، اثری از نفس جزئی در میان نیست.

---

۱. **شرح اسفار**، ج ۸، جزء دوم، ص۳۳۳و۳۳۴.

از سوی دیگر، مدلول صریح پاره‌ای آیات قرآنی این است که نفس جزئی پس از مفارقت از بدن، دوباره به آن تعلّق پذیرفته است؛ برای مثال، در قرآن آمده است: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ...﴾[1]؛ ﴿یا چون آن‌کس که به شهری که بام‌هایش یک‌سره فرو ریخته بود، عبور کرد [و با خود می] گفت: چگونه خداوند [اهل] این [ویرانکده] را پس از مرگشان زنده می‌کند؟ پس خداوند او را [به مدّت] صد سال میراند؛ آن‌گاه او را برانگیخت...﴾.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، معنای صریح این‌آیه آن است که نفس جزئی شخص مذکور، پس از مفارقت از بدن و پس از گذشت صدسال، دوباره به بدن او بازگشت و این معنا تنها در صورتی صحیح است که پس از مرگ، نفس او به همان هویّت شخصی و نفسانی خود باقی مانده باشد؛ در غیر این‌صورت، بازگشت نفس به بدن، مستلزم اعادهٔ معدوم خواهد بود.

بنابراین، اگر مقصود مصنف این باشد که نفس پس از مرگ، تشخّص خاصّ خود را از دست می‌دهد و در موجودات عالی فانی می‌گردد، دیگر نمی‌توان معنای صریح آیهٔ فوق را تبیین کرد.

اعتقاد به «رجعت» نیز که از مسلّمات اعتقادی شیعه است، با فنای نفس در عالم مثال یا عقل سازگار نیست. البتّه کسانی بوده‌اند که به سبب التزام شدید به فلسفه، آیات مخالف با این دیدگاه را تأویل کرده‌اند؛ ولی حق آن است که این گروه از ادلّهٔ دینی، به هیچ وجه قابل تأویل نیست. امّا اگر مقصود مصنّف این باشد که پس از مرگ، نفس، هویّت شخصی خود را از دست نمی‌دهد، دیگر جایی برای ادّعای فنای نفس و اتّحاد آن با صور برزخی یا عقول باقی نمی‌ماند.

علاوه بر این، اگر بپذیریم که پس از مفارقت از بدن، هویّت شخصی نفوس محفوظ است و با انحفاظ آن، رجوع دوباره به بدن امکان دارد، در این‌صورت چرا این مطلب را قبل از تعلّق به بدن نپذیریم؟ به عبارت دیگر، با پذیرش مطلب نخست، باید بپذیریم که وجود نفوس، قبل از تعلّق به بدن، به صورت متکثّر و با حفظ هویّات

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵۹.

شخصی، در عالمی ورای عالم طبیعت، ممکن است و این مطلبی است که مصنّف از پذیرش آن استیحاش می‌ورزد و آن را محال می‌داند.[۱]

ایشان در ادامهٔ شرح خویش بر مطالب صدرالمتألّهین شیرازی، به بحث حرکت جوهری نفس انسانی از دیدگاه او پرداخته واشکالاتی را متوجّه آن کرده است که در اینجا، این قسمت از بحث ایشان نقل می‌شود:

با توجّه به مباحثی که از آغاز کتاب نفس تا کنون از سوی مصنّف بیان گردید، به نظر می‌رسد که می‌توان خطوط کلّی نظرگاه وی را در باب حقیقت نفس و آغاز و انجام آن به صورت ذیل ترسیم کرد:

نفوس ناطقه پیش از ظهور در عالم طبیعت، به وصف بساطت و وحدت در عالم عقول و متّحد با مبدأ مجرّد فاعلی خود موجودند و طرفداران قدم نفس، از میان حکمای پیشین، چیزی بیش از این معنا در نظر نداشته‌اند. پس از حصول استعداد تام در ابدان، نفوس جزئیّه، به مثابهٔ صوری جسمانی و طبیعی از مبادی عالی افاضه گردیده، در عالم طبیعت حادث می‌گردند. بدین‌ترتیب، نفس در آغاز حدوث خویش در عالم طبیعت، موجودی جسمانی است و به دیگر سخن، حدوث جسمانی دارد؛ لکن از ویژگی‌های نفس آن است که بر خلاف سایر جسمانیّات، نشأهٔ وجودی‌اش منحصر به عالم طبیعت نیست، بلکه از طریق تصرّف در بدن، به تدریج استکمال وجود می‌یابد و بر اساس حرکت جوهری و اشتدادی خود، به مرحلهٔ تجرّد برزخی می‌رسد. پاره‌ای از نفوس به تجرّد برزخی اکتفا نمی‌کنند و پس از طیّ مراتب کمالی نشأهٔ مثالی به نشأهٔ عقلی وارد می‌شوند.

و در اینجاست که نفوس متکثّر جزئی با عقل فعّال متّحد می‌گردند و تبدّل وجودی می‌یابند و نحوهٔ وجود آنها، وجودی تجرّدی و عقلی می‌شود. بدین‌ترتیب، سرانجام نفس آن است که در قوس صعودی خود با مبدأ فاعلی‌اش متّحد گردد و مبدأ و منتهایش یکی گردد.[۲]

---

۱. **شرح اسفار**، ج ۸، جزء دوم، ص۳۵۰- ۳۵۲.
۲. **شرح اسفار**، ج۸، جزء دوّم، ص ۴۲۲- ۴۲۳.

استاد مصباح پس از ذکر خلاصهٔ دیدگاه صدرالمتألّهین شیرازی دربارهٔ نفس، به نقد و بررسی آن پرداخته و هفت مشکل و ابهام در این باره طرح می‌کند:

اوّلین اشکالی که به ذهن می‌رسد، به معیار وحدت حرکت جوهری مربوط می‌شود. سؤال اصلی آن است که ملاک وحدت و تعدّد حرکت جوهری چیست؟ به نظر ما، وحدت حرکت تا آنجا محفوظ است که نتوان مرز مشخصی بین مراحل قبلی و بعدی در نظر گرفت؛ امّا اگر حرکت به گونه‌ای باشد که در نقطه‌ای خاص، مرزبندی مشخّصی ایجاد شود، به صورتی که اثر یا آثاری که قبلاً به هیچ نحو مطرح نبود، ظاهر گردد، در واقع، حرکت جدیدی آغاز شده است، هر چند میان مرتبهٔ قبلی و بعدی آن نقطه، فاصلهٔ زمانی نباشد؛ امّا اگر حرکت جوهری و استکمالی به گونه‌ای باشد که صرفاً مراتب شدیدتری از آثاری که از قبل وجود داشته‌اند، ظهور یابند، وحدت حرکت محفوظ است. به دیگر سخن، اگر در طول حرکت اشتدادی، شیء متحرّک، واجد سنخ کمالی گردد که پیش از آن کاملاً فاقد آن بود، در می‌یابیم که حرکت قبلی پایان یافته و حرکت جدیدی آغاز شده است. اگر معیار فوق را بپذیریم، روشن می‌شود که نفس در حرکت استکمالی خود، در واقع، حرکت‌های متعدّدی را می‌پذیرد؛ برای مثال، در یک مرحله، با جسمی رو به رو هستیم که هیچ‌یک از آثار حیاتی، حتّی رشد و تغذیه را ندارد. این جسم با حرکت استکمالی خود به جایی می‌رسد که ناگهان واجد خصیصهٔ تغذیه و رشد می‌گردد؛ امّا در این مرحله، اثری از ادراک نیست. به همین ترتیب، پس از طیّ مراحلی، واجد ادراک می‌شود. به نظر ما، آنچه در اینجا رخ می‌دهد، حرکت واحد نیست؛ بلکه ظهور آثار جدید، نشانهٔ آغاز حرکت جدید است و هر یک از این حرکات، مربوط به متحرک خاصّی می‌شود. بنابراین، مادام که جسم در محدودهٔ جماد است، با یک حرکت سر و کار داریم و وقتی وارد حوزهٔ نباتیّت (گیاه بودن) گشت، موجود جدید و حرکت جدیدی خواهیم داشت و در مرحلهٔ حیوانیّت نیز، ظهور شعور و ادراک، نشانهٔ ظهور موجود جدیدی است. به تعبیر دیگر، در هر یک از این مراحل، صورت جدیدی، موجود و به صورت قبلی لاحق می‌شود و آثار جدید، در واقع، معلول همین موجود جدید است. صورت عنصری پس از طیّ مراحلی به آنجا می‌رسد که صورت نباتی حادث می‌شود؛ لیکن

صورت جدید، موجودیّتی غیر از موجودیّت صورت قبلی دارد و لذا حرکت جوهری آن نیز غیر از حرکت جوهری صورت عنصری است.

بنابر آنچه گذشت، به اعتقاد ما، اصرار صدرالمتألّهین بر اینکه انسان از مرتبهٔ جمادیّت تا مرتبهٔ تجرّد عقلی، وجود واحد شخصی و حرکت جوهری واحد دارد، صحیح نیست، بلکه چندین حرکت جوهری در طول هم قرار دارند و در هرکدام، صورت خاصّی در حرکت است. البتّه ترتّب این حرکات بدین معنا نیست که پس از ظهور حرکت بعدی، حرکت قبلی نابود می‌شود، بلکه این دو، در عرض یکدیگر ادامه می‌یابند. بنابراین، چنین نیست که با ظهور نفس ناطقه، نفس حیوانی یا نباتی نابود شوند. همان‌گونه که در اوایل کتاب نفس اشاره کردیم، در بدن انسان میلیاردها سلول وجود دارد که بر اساس مبانی فلسفی ما، هر کدام دارای یک نفس حیوانی مستقلّ است. بنابراین، در بدن انسان، نفوس حیوانی پرشماری وجود دارند که نابودی همه یا بخش خاصّی از آنها، چه بسا به مفارقت نفس ناطقه از بدن بینجامد. (برای مثال، با نابودی گلبول‌های موجود در خون، ادامهٔ حیات برای آدمی امکان نخواهد داشت). بر این اساس، چاره‌ای جز پذیرش این حقیقت نیست که بدن انسانی، مجمع حرکات جوهری متعدّدی است و چنین نیست که با یک جوهر واحد شخصی که دارای حرکت واحدی است، روبه‌رو باشیم.

حاصل آنکه، بر خلاف رأی مصنّف، چنین نیست که بدن، به مثابهٔ شیئی واحد، حرکت جوهری واحدی را آغاز کند و همان حرکت را تا به انتها ادامه دهد، بلکه علاوه بر حرکت‌های جوهری عرْضی که در اجزای مختلف بدن و نیز نفوس حیوانی متعدّد موجود در بدن در جریان است، نفس انسانی نیز در مراحل نباتی و حیوانی خود دارای حرکات جوهری جداگانه است، به گونه‌ای که پس از وصول به هر مقطع اصلی (آنجا که آثار جدیدی ظهور می‌یابند)، حرکتی نوین با متحرّکی جدید آغاز می‌شود.

۲. مسئلهٔ دوم آن است که بر اساس ظاهر پاره‌ای عبارات مصنّف، ایشان معتقد است که نفس در ابتدا دارای وجود جسمانی است و در اثر استکمال، وجود جسمانی و مادّی آن، به وجودی مجرّد و غیر مادّی تبدیل می‌شود. به نظر ما، اگر واقعاً مصنّف

چنین مدّعایی داشته باشد، مدّعای وی قابل قبول نیست؛ زیرا تبدّل در جایی واقع می‌شود که دستِ کم، بخشی از شیء اوّل کاسته شود؛ در حالی‌که پس از تبدّل ادّعاشده، بدن تمام اجزای مادّی خود را حفظ می‌کند و هیچ‌یک از صور خود را نیز از دست نمی‌دهد. بنابراین، چگونه می‌توان ادّعا کرد که موجودی مادّی به موجودی مجرّد تبدیل شده است؟ آنچه واقعاً پس از استکمال نفس حاصل می‌شود، آن است که نفس، صورت و کمال جوهری جدیدی را می‌یابد؛ در حالی‌که مادّه و صور قبلی محفوظ است.

۳. نکتهٔ ابهام دیگری که در آرای صدرالمتألّهین به چشم می‌خورد و قبلاً نیز بدان اشاره کردیم، مسئلهٔ اتّحاد نفس با عقل فعّال است. با توجّه به این مطلب که عقل فعّال، علّت ایجاد نفس است (و فصل بعدی نیز به طرح همین موضوع می‌پردازد)، این پرسش قوّت می‌گیرد که آیا اساساً وصول معلول به مرتبهٔ علّت خود، در اثر استکمال، امری ممکن است؟ به نظر می‌رسد که پاسخ این سؤال منفی است. می‌دانیم که تمام کمالات معلول از ناحیهٔ علّت است و در واقع، وجود معلول و کمالات ثانوی آن، همگی رشحه‌ای از رشحات وجود علّت است؛ با این‌حال، چگونه ممکن است که معلول، در اثر استکمال، به مرتبه‌ای از کمال رسد که در رتبهٔ علّت خویش قرار گیرد؟ معنای این سخن جز این نیست که علت، تمام هستی خود را به معلول افاضه کند و این، امری نامعقول و غیر قابل قبول است؛ بلکه علّت همواره شأنی از شئون خود را به معلول افاضه می‌کند.

۴. نکتهٔ دیگر آن است که مصنّف در عبارات خویش تصریح کرد که نفوس جزئیّهٔ متعدّد، پس از استکمال و اتّحاد با عقل فعّال، هویّات شخصی متعدّد خود را از دست می‌دهند و اصولاً دیگر، نفس، به معنای دقیق کلمه، نیستند، بلکه همگی در عقل فعّال مندک می‌شوند. این ادّعا، علاوه بر اشکال اتّحاد معلول با علّت که گفته شد، با اصول ضروری ادیان آسمانی و نیز با مشاهدات و مکاشفات فراوانی که در پی ارتباط با ارواح به دست آمده است، مخالفت دارد. این مطلب از اصول تردیدناپذیر ادیان است که انسان‌ها پس از مرگ، وحدت و هویّت شخصی خود را حفظ می‌کنند و هر یک، به صورت مستقل و جداگانه، مورد عقاب یا ثواب قرار

می‌گیرند. ارتباط‌هایی نیز که گه‌گاه با ارواح گذشتگان، حتّی افرادی که به مراتب عالی کمال دست‌یافته بودند، برقرار می‌شود، حاکی از حفظ و تداوم هویّت شخصی آنها است. بدین‌ترتیب، این ادّعای مصنّف که گروهی از نفوس دانی و متوسّط با یک صورت مثالی و نفوس کامل با عقل فعّال متّحد می‌شوند و تعدّد آنها به وحدت تبدیل می‌گردد، با آموزه‌های اساسی ادیان الاهی ناسازگار است و هیچ دلیل عقلی معتبری بر آن اقامه نشده است.

۵. مصنّف در مواضع متعدّدی و از آن جمله، در بحث اخیر، بر این نکته تأکید داشت که هر موجودی، میل جبلّی و فطری به سوی غایت خویش دارد و اصولاً هریک از مخلوقات به این غرض آفریده شده‌اند که به غایت و کمال وجودی خود برسند و این اصل کلّی شامل نفس نیز می‌شود. بنابراین، فلسفهٔ آفرینش نفس نیز چیزی جز وصول آن به غایت مطلوب نیست. امّا این غایت، در نظر مصنّف چیست؟ همان‌گونه که ملاحظه کردیم، در رأی مصنّف، کمال غایی نفوس آن است که با عقل فعّال متّحد شوند و به عبارت دیگر، در آن فانی گردند. از سوی دیگر، مصنّف بر این نکته تأکید ورزید که در اثر این اتّحاد (فنا)، هیچ امر متعدّدی در عالم عقول حاصل نمی‌گردد و چیزی بر عقل فعّال اضافه نمی‌شود.

با توجّه به مطالب بالا، لازمهٔ آرای مصنّف آن است که هیچ تفاوتی بین حالت آفریده نشدن نفوس و حالت آفریده شدن آنها و وصول آنها به غایت خود نباشد و این معنایی جز لغویّت خلقت نفوس ندارد. بر اساس دیدگاه صدرالمتألّهین، عقل فعّال، پیش از ایجاد نفوس (مقصود از «پیش»، تقدّم زمانی نیست)، واجد همهٔ کمالاتی که حصول آنها در عالم امکان ممکن است، بود و پس از وصول نفوس به غایت خود نیز با همان عقل فعّال رو به رو هستیم که هیچ‌گونه تغییری نیافته و نفوس کامل نیز در آن فانی گشته‌اند؛ به گونه‌ای که هویّت شخصی خود را از کف داده‌اند. پس ملاحظه می‌شود که در اثر خلقت نفوس، هیچ کمالی در عالم امکان حاصل نشده، بلکه فرجام کار به همان جا رسیده است که از آن آغاز شده است.

آری، اگر مصنّف دستِ‌کم مدّعی می‌شد که در اثر استکمال نفوس، عقول فعال متعددی حاصل می‌شوند، بدین معنا که موجودات متعددی به مرتبهٔ کمالی عقل

فعّال دست می‌یابند، اشکال لغویّت مطرح نمی‌گشت؛ ولی نه مصنّف چنین ادعایی دارد و نه اصولاً مبانی فلسفی وی چنین فرضی را برمی‌تابد؛ زیرا برطبق مبانی مشهور، عقول مجرّد، انواع منحصر در فردند و تعدّد افراد برای آنها ممتنع است.

۶. در عبارات اخیر مصنّف، این نکته مطرح شد که مقصود از تجرّد نفس، در واقع، اتّصال نفس به عالم عقول و اتّحاد آن با عقل فعّال است و آنچه در این میان حادث است، همان «اتّصال» و «اتّحاد» است، نه آنکه موجود مجرّدی حادث شده باشد تا آنکه اشکال لزوم امکان استعداد در موجود مجرّد پیش آید.

به‌نظر می‌رسد که این دیدگاه مصنّف به نفی وجود نفس، به مثابهٔ یک موجود مجرّد، بینجامد؛ زیرا طبق نظر مصنّف، قبل از مرحلهٔ تجرّد نفس، ما با یک‌صورت جسمانی روبه‌رو هستیم که از حیث جسمانی بودن با سایر صور مادّی تفاوتی ندارد. تجرّد این صورت نیز بنابر تفسیر مصنّف، چیزی جز اتّصال آن با عقل فعّال نیست که در نهایت به‌فنای آن در عقل منجر می‌شود. بنابراین، ما در هیچ مرحله‌ای از مراحل، موجود مجرّدی به نام نفس نداریم، بلکه صورتی جسمانی داریم که پس از مدّتی با عقل فعّال اتصال می‌یابد و تجرّد آن نیز چیزی جز همین اتّصال نیست. بدین ترتیب، تمام تلاش‌هایی که برای اثبات تجرّد نفس انجام پذیرفت، لغو و عبث می‌گردد و دیگر نمی‌توان وجود نفس را به عنوان جوهری که در میانهٔ عالم طبیعت و عالم تجرّد تام قرار دارد، ثابت کرد.

۷. آخرین نکته آن است که در نظر مصنّف، ادراک معقولات از سوی نفس در گرو تجرّد عقلی نفس است و تجرّد عقلی نیز بدون قطع رابطهٔ نفس با مادّه و اتّحاد آن با عقل فعّال، ممکن نیست. همان‌گونه که ملاحظه کردیم، ایشان در عبارات اخیر خود، تجرّد نفس را به انعدام وجود تعلّقی آن تفسیر کردند. حال، لازمهٔ مطالب بالا این است که نفسی که به تدبیر بدن اشتغال دارد، فاقد ادراکات عقلی باشد؛ زیرا رابطهٔ چنین نفسی با عالم طبیعت قطع نشده و نحوهٔ وجود تعلّقی خود را از دست نداده است و از این‌رو، بر اساس مبانی مصنّف، هنوز به مرحلهٔ تجرّد عقلی نرسیده است و لذا قادر بر ادراک معقولات و صور عقلی به معنای حقیقی آن نیست.[1]

---

۱. **شرح اسفار**، ج۸، جزء دوّم، ص ۴۲۲-۴۲۳.

معلوم شد که ایشان روایات خلقت ارواح پیش از ابدان را می‌پذیرد و ارواح و نفوس را پیش از تعلّق به بدن نیز جزئی و شخصی می‌داند، نه کلّی. بنابراین، طبق نظر ایشان، نظریّهٔ فلاسفهٔ مشّاء، نظریّهٔ شیخ اشراق مبنی بر حدوث روح و نفس، هنگام حدوث بدن، و نیز نظریّهٔ ملّاصدرا مبنی بر اینکه روح، جسمانیّ‌الحدوث و روحانیّ‌البقا باشد، مورد قبول نیست؛ ولی با این وجود، از آنچه ایشان در مخالفت با این نظرها دارد، در این کتاب توضیحی داده نشده است.

۳۷. آیت‌الله محمّدآصف محسنی (معاصر)

به عقیدهٔ ایشان، تقدّم ارواح بر ابدان ـ اگرچه مجرّد باشند ـ بدون اینکه تأویلی انجام دهیم، صحیح است و اشکال عقلی بر آن وجود ندارد:

> تقدّم خلقت ارواح به دو هزار سال بر خلقت ابدان، در روایات متعدّدی، در رجال کشّی، کافی، معانی‌الاخبار، الاختصاص، محاسن برقی، بصائرالدرجات، تفسیر فرات و تفسیر عیّاشی نقل گردیده است. هرچند اسناد آنها به جز حدیث بکیر، معتبر نیست؛ ولی در مجموع، مفید گمان قوی به صحّت مضمون فوق می‌باشند... . به هر حال، این روایات با قول صاحب اسفار ـ که روح را جسمانیّة‌الحدوث و روحانیّة‌البقاء می‌داند ـ منافات دارد و لذا به تأویل آنها پرداخته است.[۱]

ایشان این اشکال را نقل می‌کند که اگر روح پیش از بدن خلق شده باشد، باید به خود قائم باشد و به بدن مادّی و اعضای آن محتاج نباشد. آن‌گاه در پاسخ می‌نویسد:

> قیام روح، چه جسم لطیف و چه جوهر بسیط مجرّد... به ذات خود، هیچ مانعی ندارد. به علاوه، ممکن است به بدن ذرّه‌ای متعلّق باشد.[۲]

۳۸. استاد غلامرضا فیاضی (معاصر)

ایشان دربارهٔ نظریات مختلف در باب خلقت روح پیش از بدن یا همراه با بدن یا از بدن

---

۱. **روح از نظر دین، عقل و علم روحی جدید**، ص۱۸۸.
۲. **روح از نظر دین، عقل و علم روحی جدید**، ص۹۱.

و نیز وحدت و تعدّد روح‌ها بر اساس نظریّهٔ حدوث روح توضیح داده، ادلّهٔ هر کدام را بیان می‌کند و آنها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و در نهایت می‌نویسد:

دربارهٔ آفرینش ارواح، اندیشمندان اختلاف نظر دارند؛ به گونه‌ای که برخی آنها را قدیم و برخی، حادث می‌دانند. پیروان نظریّهٔ دوم نیز دربارهٔ زمان پیدایش آن هم‌رأی نیستند: گروهی بر آن‌اند که ارواح پس از آماده شدن بدن‌ها آفریده می‌شوند و گروهی به آفرینش آنها پیش از ابدان، قائل‌اند. بر اساس نظریّهٔ هم‌زمانیِ آفرینش ارواح و ابدان، بحث اختلاف یا وحدت نوعی نفوس پیش از تعلّق، بی‌معنا خواهد بود. از این‌روی، بستر این بحث، دیدگاه کسانی است که ارواح را قدیم می‌دانند یا معتقد به آفرینش آنها پیش از ابدان‌اند.

می‌دانیم که عقل، توان محدودی دارد و در همهٔ حوزه‌ها یارایی اظهار نظر ندارد. با توجّه به این محدودیّت، با ادلّهٔ عقلی نمی‌توان اختلاف نفوس را پیش از تعلق به بدن‌ها اثبات کرد؛ از این‌روی، باید با استمداد از علوم بی نقص پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل‌بیت علیهم السلام این مسئله را حل کرد. بر این اساس، بحث موردنظر، صبغه‌ای نقلی به خود می‌گیرد.

با مراجعه به متون روایی، به روایات پرشماری برمی‌خوریم که حاکی از چنین اختلافی است؛ چنان‌که در روایات ناظر به «عالم ذر» آمده است، برخی مانند رسول‌خدا صلی الله علیه و آله در پاسخ به ندای ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[1] (بر دیگران سبقت گرفتند و گروهی با درنگ پاسخ گفتند؛ جمعی با جان و دل گفتند و پاره‌ای با زبان سر و نه با زبان دل و این معنا جز با اختلاف نوعی قابل توجیه نیست.

اگر اختلاف نوعی نفوس پیش از تعلّق به بدن‌ها را بپذیریم، اختلاف آنها را در زمان تعلّق به ابدان نیز باید پذیرفت؛ زیرا با وجود سابقهٔ اختلاف نوعی، اثبات تساوی آنها در هنگام تعلّق به بدن‌ها نیازمند دلیل است؛ در حالی‌که نه برهان عقلی بر این مدّعا وجود دارد و نه دلیل نقلی؛ بلکه به عکس، عقل و نقل بر اختلاف نوعی نفوس دلالت دارند.[2]

---

۱. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۷۲.

۲. **علم‌النفس فلسفی**، ص ۱۴۷- ۱۴۸.

ایشان در ادامه، به بحث حدوث و قدم نفس و اقوال و نظرات پیرامون آن پرداخته، ادلّهٔ هریک را بیان کرده و مورد نقد و بررسی قرار داده است. سپس به بحث از تقدّم خلقت ارواح متعدّد و متکثّر پیش از ابدان می‌پردازد از قرآن کریم ادلّه‌ای را که مربوط به عالم ذرّ است، طرح می‌کند؛ آن‌گاه تفاسیر مختلف دربارهٔ آنها را آورده، مورد نقد و بررسی قرار داده و در نهایت، به روایات خلقت ارواح پیش از ابدان پرداخته، می‌نویسد:

روایاتی که در این زمینه رسیده، از نظر تعداد به قدری پرشمار است که جای هیچ‌گونه تردیدی [را] باقی نمی‌گذارد ملّاصدرا دربارهٔ این روایات می‌گوید:

لاتحصی کثرة حتّی أنّ کینونة الارواح قبل الابدان کانّها کانت من ضروریّات مذهب الامامیّة[1]؛

روایاتی که بر پیدایی نفس پیش از ابدان دلالت دارد، از لحاظ کثرت بی‌شمار است؛ به گونه‌ای که این عقیده از ضروریّات مذهب امامیّه به شمار می‌آید.

علّامه مجلسی نیز در این‌باره می‌فرماید:

اعلم أن ما تقدّم من الأخبار المعتبرة في هذا الباب و ما أسلفناه في أبواب بدء خلق الرسول صلی الله علیه و آله و الأئمّة علیهم السلام و هي قريبة من التواتر دلّت على تقدّم خلق الأرواح على الأجساد و ما ذكروه من الأدلّة على حدوث الأرواح عند خلق الأبدان مدخولة لا يمكن ردّ تلك الروايات لأجلها[2]؛

اخباری که در این باب و ابواب گذشته دربارهٔ خلقت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام وارد شده است که به حدّ تواتر می‌رسد، بر تقدّم آفرینش ارواح پیش از اجساد دلالت دارند؛ به گونه‌ای که نمی‌توان به سبب ادلّهٔ عقلی مردود، از دلالت آنها دست کشید.

اکنون در چند دسته، به برخی از روایات پرشمار این باب اشاره می‌کنیم. در میان این اخبار، روایات صحیح، موثّق و حسن فراوان‌اند. هرچند اسناد مجهول نیز وجود

---

۱. **العرشیّه**، ص۲۳۹.

۲. **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۱۴۱.

دارد؛ با وجود اخبار معتبر، از این روایات بی‌نیاز خواهیم بود.

دستهٔ اوّل: تقدّم دو هزار سالهٔ ارواح بر اجساد

در منابع روایی، دسته‌ای از روایات، افزون بر تصریح به اصل آفرینش ارواح پیش از ابدان، به زمان آن نیز اشاره کرده‌اند. ظهور اخبار مزبور به گونه‌ای است که حمل آن بر غیر این معنا، متعذّر یا متعسّر است. در این مقام، به بیان برخی از این روایات بسنده می‌کنیم.

سپس دو روایت ذکر کرده، در مورد دلالت آنها می‌نویسد:

دلالت این دسته از روایات بر آفرینش ارواح پیش از ابدان، بسیار روشن و گریزناپذیر است؛ ولی با این حال، حکما خواسته‌اند روایات مزبور را توجیه کنند تا با گرایش دوم سازگار شود و در صحّت آن تردید رخ ندهد.

چاره‌جویی حکما

برخی گفته‌اند مراد از ارواح در این روایات، ملائکه‌اند؛ بنابر این، ملائکه، دو هزار سال پیش از اجساد آفریده شده‌اند و تعبیر دو هزار سال نیز نمادین بوده، به دو مرتبه از وجود، یعنی عالم عقل و عالم مثال اشاره دارد؛ زیرا ابدان جزو عالم مادّه‌اند و مرتبهٔ پیش از آن، عالم مثال و مرتبهٔ پیش از آن، عالم عقل است که دو هزار سال به دو عالم عقل و مثال اشاره می‌کند؛ یعنی فاصلهٔ بین جهان مادّه تا عالم مثال، هزار سال و فاصلهٔ عالم مثال تا عالم عقل نیز هزار سال است. بنابراین، عالم مادّه، دو مرتبه متأخّر از عالم ملائک است.[۱]

برخی نیز خلق را به معنای تدبیر و طرّاحی گرفته، از ظاهر روایات صرف‌نظر کرده‌اند.[۲]

و سرانجام، ملّاصدرا نیز آنها را با وجود اعتبار سند، به ارواح انبیا و اوصیای خاصّ الهی علیهم‌السلام اختصاص داده است. وی در این‌باره می‌گوید:

خلق الله الأرواح، أی ارواح الکمّل و هم[نوح و] إبراهیم و موسی و عیسی علیهم‌السلام و محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله و الأئمّة الطاهرین علیهم‌السلام و عنی خلق، شرع و الأجساد أی أجساد زمن صدور الخبر[۳]؛

---

۱. **تصحیح الاعتقاد**، ص۶۴.

۲. **تصحیح الاعتقاد**، ص۶۴.

۳. **مجموعهٔ رسائل فلسفی صدرالمتألهین، رسالهٔ أجوبة المسائل النصیریّة**، ص۱۲۱.

مراد از ارواح، روح‌های حضرت [نوح]، ابراهیم، موسی، عیسی علیهم‌السلام، محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان معصوم علیهم‌السلام است، مراد از خلق، آغاز آفرینش آنهاست و مراد از اجساد، بدن‌های حاضر در زمان صدور روایت است.

نقد و بررسی

آنچه در این اخبار آمده است، با گفتار این اندیشمندان هماهنگ نیست؛ مثلاً: توجیه نخست با تعبیر «ارواح شیعتنا» ناسازگار است، طرّاحی و تقدیر که در توجیه دوم مطرح شده، با صدر و ذیل روایت هماهنگ نیست و توجیه سوم نیز خلاف ظاهر است؛ زیرا روایت تصریح کرده است که همهٔ ارواح پیش از ابدان و اجساد آفریده شده‌اند.

دستهٔ دوم: گروه‌های به هم پیوسته

در منابع روایی، احادیث پرشماری با این مضمون به چشم می‌خورد که ارواح، گروه‌هایی به هم پیوسته‌اند. ارواح انسان‌هایی که در عالم ارواح همدیگر را شناخته‌اند، در دنیا نیز با هم الفت می‌یابند و ارواحی که در آنجا همدیگر را نشناخته‌اند، در اینجا نیز از هم دوری می‌گزینند.[1] با توجّه به اینکه در متن این دسته از روایات تفاوت چندانی مشاهده نمی‌شود، تنها به یک روایت بسنده می‌کنیم:

عَن أَبِيهِ عَن سَعدِبنِ‌عَبدِ اللهِ عَن مُحَمَّدِ بنِ الحُسَينِ بنِ أَبِي الخَطَّابِ عَن أَحمَدَ بنِ مُحَمَّدِ بنِ أَبِي نَصرٍعَن عَبدِ الكَرِيمِ بنِ عَمرٍو عَن عَبدِ اللهِ بنِ أَبِي يَعفُورٍعَن أَبِي عَبدِاللهِ علیه‌السلام قَالَ: إِنَّ الأَرْوَاحَ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ؛ فَمَا تَعَارَفَ مِنهَا فِي المِيثَاقِ ائتَلَفَ هَاهُنَا وَ مَا تَنَاكَرَ مِنهَا فِي المِيثَاقِ اختَلَفَ هَاهُنَا وَ المِيثَاقُ هُوَ فِي هَذَا الحَجَر[2]؛

امام صادق علیه‌السلام فرمود: ارواح، گروه‌های به هم پیوسته‌اند. هر گروه از آنها که با همدیگر در زمان میثاق هم‌نوا بودند، در دنیا نیز با هم‌اند و هر گروه از آنها که با همدیگر هماهنگ در میثاق نبودند، در اینجا نیز اختلاف دارند و چنین میثاقی در همین حجر [الأسود] است.

---

۱. **بحارالانوار**، ج۱۳، ص۴۱، ح۱۲؛ ص۶۳، ح۵۰؛ ص۶۴، ح۵۱؛ ص۱۳۱، ح۲؛ ص۱۳۲، ح۴.
۲. **علل الشرایع**، ج۲، ص۴۲۶؛ **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۱۳۹.

به‌نظر شما با چه قرینه‌ای می‌توان اثبات کرد که مراد از ائتلاف در غیر دنیا، ائتلاف در حیاتی پیش از حیات دنیوی است؟

توجیه برخی از دانشمندان

علّامه مجلسی با اشاره به نظر برخی صاحبنظران شیعه می‌گوید:

قیل: معناه ما تعارف منها حال النوم فی السماء ائتلف هنا و ما تناکر منها حال النوم فی السماء اختلف هنا.

گفته‌اند: معنایش آن است که ارواحی که در حین خواب، در آسمان‌ها هم‌نوا هستند، در بیداری نیز با هم‌اند و هر گروه از آنها که در حالت خواب هماهنگ نبودند، در اینجا اختلاف دارند.[1]

چنان‌که در قرآن کریم آمده است، خداوند متعال، به سانِ حالت مرگ، ارواح را در حالت خواب از بدن‌ها جدا می‌کند؛ از این‌روی، می‌توان گفت روح‌ها هنگام خواب از بدن جدا شده، به آسمان می‌روند و گروهی از آنها با هم رفاقت می‌کنند که رفاقتشان در حالت خواب به رفاقت در دنیا می‌انجامد و گروهی نیز با هم دشمنی می‌ورزند که ستیزه‌جویی‌شان در خواب، به دشمنی آنان در بیداری می‌انجامد.

نقد و بررسی

این توجیه هرچند در نگاه ابتدایی موجّه به نظر می‌رسد، هم صارف درونی دارد؛ زیرا با «فی المیثاق» نمی‌سازد و هم صارف بیرونی؛ زیرا با روایات دستهٔ نخست و دسته‌های بعدی ناسازگار است.

دستهٔ سوم: ایجاد اخوّت بین ارواح

بنابر این روایات، خداوند پیش از آفرینش بدن‌ها، بین ارواح اخوّت برقرار کرده است؛ برای نمونه:

قَالَ الصَّادِقُ علیه‌السلام: إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى آخَى بَيْنَ الأَرْوَاحِ فِي الأَظِلَّةِ قَبلَ أن يَخلُقَ الأَجسَادَ بِألفَيْ عَامٍ فَلَو قَدقَامَ قَائِمُنَا أهلَ‌البَيتِ وَرَّثَ الأَخَ الَّذِي آخَى بَينَهُمَا فِي الأَظِلَّةِ وَ لَم‌يُوَرِّثِ الأَخَ فِي الوِلَادَةِ[2]؛

---

۱. **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۳۱.

۲. **من لایحضره الفقیه**، ج۴، ص۳۵۲.

امام صادق علیه‌السلام فرمود: خداوند تبارک و تعالی در اظلّه، دوهزار سال پیش از آفرینش اجساد، میان ارواح [پیمان] برادری برقرار کرد و زمانی که قائم اهل‌بیت ظهور کند، ارث را بر اساس برادری ارواح قرار می‌دهد و به کسی که از راه ولادت، برادر باشد، ارث نمی‌دهد.

دستهٔ چهارم: اخبار هبوط ارواح

این اخبار که بسیار پرشمارند، بر هبوط ارواح و قرار گرفتن آنها در ابدان دلالت دارند. بنابر پاره‌ای از این روایات، همهٔ ارواح به ابدان هبوط می‌کنند. چون خداوند ارواح را آفرید، بسیاری از آنان ادّعای ربوبیّت کردند؛ و از این روی، خداوند همهٔ ارواح را هبوط داده، در این بدن‌ها قرار داد تا ذلّت و عبودیّت خویش را دریابند.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بنُ أحمَدَ عَن مُحَمَّدِ بنِ أبِي عَبدِ اللهِ عَن مُحَمَّدِ بنِ إسمَاعِيلَ البَرمَكِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا جَعفَرُ بنُ سُلَيمَانَ بنِ أيُّوبَ الخَزَّازُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبدُ اللهِ بنُ الفَضلِ الهَاشِمِيُّ قَالَ: قُلتُ لِأَبِي عَبدِ اللهِ علیه‌السلام: لِأَيِّ عِلَّةٍ جَعَلَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ الأرْوَاحَ فِي الأبْدَانِ بَعدَ كَونِهَا فِي مَلَكُوتِهِ الأعلَى فِي أرفَعِ مَحَلٍّ؟ فَقَالَ علیه‌السلام: إنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَلِمَ أنَّ الأرْوَاحَ فِي شَرَفِهَا وَ عُلُوِّهَا مَتَى مَا تُرِكَت عَلَى حَالِهَا نَزَعَ أكثَرُهَا إلَى دَعوَى الرُّبُوبِيَّةِ دُونَهُ عَزَّوَجَلَّ فَجَعَلَهَا بِقُدرَتِهِ فِي الأبْدَانِ الَّتِي قَدَّرَهَا فِي ابتِدَاءِ التَّقدِيرِ نَظَراً لَهَا وَ رَحمَةً بِهَا وَ أَحْوَجَ بَعضَهَا إلَى بَعض...[1]؛

ابن‌فضل می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم: چرا خداوند عزّوجلّ ارواح را پس از اینکه در مکانی برتر در ملکوت اعلی بودند، در بدن‌ها قرار داد؟ حضرت در پاسخ فرمودند: همانا خداوند تبارک و تعالی می‌دانست که بیشتر ارواح با وجود شرافت و برتری‌شان، اگر به حال خود رها شوند، در برابر خدا ادّعای ربوبیّت می‌کنند. بر این اساس، از باب لطف و رحمت، با قدرت خویش آنان را در بدن‌هایی قرار داد که از ابتدا وجودشان را در آنها مقدّر فرموده بود و برخی را نیازمند برخی دیگر ساخت و... .

طایر گلشن قدسم، چه دهم شرح فراق
که در این دامگه حادثه چون افتادم

---

۱. **التوحید**، ص۴۰۲؛ **بحارالانوار**، ج۵۸، ص۱۳۳.

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود
آدم آورد در این دیر خراب آبادم

دستهٔ پنجم: آفرینش ارواح پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام

بنابر روایات بسیار، نخستین آفریده‌های خدای متعال، روح پیامبر صلی الله علیه و آله و ارواح اهل‌بیت او علیهم السلام هستند، پیش از آنکه آسمان‌ها و زمین آفریده شود.

قَالَ النبي صلی الله علیه و آله : إِنَ اللهَ خَلَقَنِي وَ خَلَقَ عَلِيّاً وَ فَاطِمَةَ وَ الحَسَنَ وَ الحُسَينَ قَبْلَ أَنْ يَخلُقَ آدَمَ؛ حِينَ لاَ سَمَاءٌ مَبْنِيَّةٌ وَ لاَ أَرضٌ مَدحِيَّةٌ وَ لاَ ظُلمَةٌ وَ لاَ نُورٌ وَ لاَ شَمسٌ وَ لاَ قَمَرٌ وَ لاَ نَار[1]؛

پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: همانا خداوند، من، علی، فاطمه، حسن و حسین را پیش از آفریدن آدم آفرید؛ زمانی‌که آسمانی برپا نبود و زمینی گسترده نبود. نه تاریکی و نور بود، و نه خورشید و ماه، و نه بهشت و جهنّم.

دستهٔ ششم: نبوّت پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از خلقت آدم علیه السلام

روایات پرشماری به نبوت رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله پیش از آفرینش حضرت آدم علیه السلام اشاره کرده‌اند. برای نمونه:

روایت اوّل

قال رسول الله صلی الله علیه و آله : كُنتُ نَبِيّاً وَ آدَمُ بَينَ المَاءِ وَ الطِّين[2]؛

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: من، پیامبر بودم؛ در حالی‌که آدم علیه السلام بین آب و گل بود.

ملّاصدرا این خبر را نقل می‌کند و می‌پذیرد که بنابر ظاهر آن، روح پیش از بدن آفریده شده است؛ ولی معتقد است بنابر ادلّهٔ عقلی، باید این روایت را تأویل کرد.

روایت دوّم

قَالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله : نُبِّئتُ وَ آدَمُ بَينَ الرُّوحِ وَ الجَسَدِ[3]؛

پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: من به نبوّت رسیدم؛ در حالی‌که آدم علیه السلام بین روح و جسد بود.

دستهٔ هفتم: تصدیق نبوّت پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از آفرینش آدم

---

۱. **بحارالانوار**، ج۱۵، ص۱۰.
۲. **بحارالانوار**، ج۱۶، ص۱۵۵.
۳. **بحارالانوار**، ج۱۵، ص۳۵۲.

پاره‌ای روایات به تصدیق نبوّت پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از آفرینش حضرت آدم علیه السلام اشاره کرده‌اند:

قال علیّ أمیرالمؤمنین علیه السلام: صَدَّقتُهُ وَ آدَمُ بَینَ الرُّوحِ وَ الجَسَد[1]؛

حضرت علی علیه السلام فرمود: زمانی‌که آدم علیه السلام بین روح و جسد بود، من رسول خدا صلی الله علیه و آله را تصدیق کردم.

بر اساس این روایت، روح حضرت علی علیه السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از بدنِ حضرت آدم، آفریده شده بوده است.

بنابر آنچه گذشت، آفرینش ارواح پیش از ابدان، قابل نفی عقلی نیست و ادلّهٔ عقلی بیان‌شده، ناتمام‌اند. از سوی دیگر، روایات پرشماری به خوبی تقدّم آفرینش ارواح را اثبات می‌کنند. البتّه قدمت نفوس، آن‌گونه که افلاطون می‌گوید، اثبات‌پذیر نیست؛ بلکه روایات بر نفی آن دلالت دارند. در برخی از همان روایات، دربارهٔ خداوند متعال آمده است: «**کَانَ اللهُ عزّوَجلّ وَ لاَ شَیءَ غَیرُه**»: «خدا بود وهیچ کس جز او نبود»؛ بنابراین، ارواح نیز مانند همهٔ موجودات دیگر، حادث‌اند و تنها خدا ازلی است. ارواح نیز حادث‌اند؛ ولی نه به حدوث ابدان، بلکه پیش از پیدایش ابدان پدید آمده‌اند.[2]

نتیجهٔ بحث اقوال دربارهٔ عالم ارواح

خلاصهٔ بحث ارواح از دیدگاه دانشمندان چنین است:

گروهی معتقدند که ارواح با حدوث بدن، حادث می‌شوند و خلقت آنها پیش از ابدان، با ویژگی‌های خاص و امتیاز هر روحی نسبت به ارواح دیگر، ممکن نیست و روایاتی که در این معنا ظهور دارند، باید تأویل و توجیه شوند. تأویلاتی نیز توسّط این عالمان برای این روایات ذکر شده است.

تعدادی دیگر از دانشمندان، بر اساس ظواهر و نصوص روایات، خلقت ارواح پیش از ابدان را پذیرفته‌اند و شبهاتی را که از سوی قائلان به حدوث روح با بدن مطرح شده است،

---

۱. **بحارالانوار**، ج۱۵، ص۱۵.

۲. **علم النفس فلسفی**، ص ۴۱۳-۴۲۳.

پاسخ گفته و تمام ادلّهٔ آنان را ـ مبنی بر استحالهٔ تقدّم ارواح بر ابدان ـ قابل خدشه دانسته‌اند. اینان می‌کوشند تا اثبات کنند که این ادلّه، عقلی نیستند، بلکه توهّماتی هستند که انسان می‌تواند به راحتی، با توجّه به برخی نکات، از آن رها شود؛ به ویژه، با توجّه به این نکتهٔ مهم که درک حقایق اشیا ـ به خصوص روح انسانی ـ برای انسان، بدون توجّه به وحی الاهی، امکان ندارد. بنابراین، قبول محتوا و مضمون روایات یادشده، هیچ‌گونه محذور عقلی و نقلی ندارد و جای هیچ‌گونه شکّ و شبهه در آن نیست.

فصل دوّم:

انسان در عالم ذر

عالم ذر و حقیقت آن

پس از عالم ارواح و پیش از این عالم (دنیا)، انسان، عالم دیگری را پشت سر نهاده است. در معارف دینی، از این عالم با تعابیری همچون «**عالم ذرّ**»، «**عالم ألست**» و «**عالم عهد و میثاق**» یاد شده است.

خداوند متعال در عالم ذر، برای هر روح، بدنی ذرّی آفریده و روح هر یک از انسان‌ها را به بدن خود تعلّق داده است. این بدن‌ها از پیش، برای هر انسانی تقدیر شده و در عالم ذر، از خاکی که به صورت گِل درآمده، تحقّق عینی واقعی یافته است. با ترکیب روح و بدن ذرّی در عالم ذر، خلقت انسان کامل می‌شود. چون این بدن‌ها خیلی کوچک و ریز بودند، از آنها به «ذر» تعبیر شده است. به نظر می‌رسد اطلاق ذرّیه بر فرزندان حضرت آدم علیه‌السلام نیز به این اعتبار باشد.[1]

تعدّد عالم ذر

در روایات، به تعدّد عالم ذر تصریحی نشده است؛ امّا در چند روایت، این عالم با صفت «**اوّل**»، توصیف شده است؛ برای نمونه، در تفسیر آیهٔ ﴿**هذا نَذِيرٌ مِنَ النُّذُرِ الأُولَى**﴾[2]، از

---

۱. ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ**﴾ (سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۷۲).
۲. سورهٔ نجم، آیهٔ ۵۶.

مبعوث شدن پیامبر صلی الله علیه و آله بر خلق در ذرّ اوّل سخن به میان آمده است.[۱] در روایت دیگری آمده است: آن‌گاه که امام زمان علیه السلام به هیئت جوانی خروج می‌کند، فقط مؤمنانی بر ولایت او ثابت و استوار می‌مانند که در ذرّ اوّل از آنان برای ولایت آن حضرت پیمان گرفته شده است.[۲]

توصیف ذر به «**اوّل**»، دلالت دارد بر اینکه غیر از ذرّ اوّل، عالم ذرّ دیگری نیز بوده است. تعلیق اخذ پیمان و عهد در عالم ذر به «**اوّل**»، دلالت بر خصوصیتی در آن عالم دارد که بدون آن خصوصیت، تعلیق به وصف، لغو و بیهوده می‌شود.

نکتهٔ اساسی در این مقام، آن است که از محتوای روایات می‌توان دو عالم ذر به دست آورد: در ذرّ اول، خداوند پیش از خلق آدم علیه السلام همهٔ فرزندان وی را تا قیامت، از گِلی ـ که دو قسمت شده بود ـ به صورت ذر آفرید و از آنها عهد و پیمان گرفت. سپس همهٔ آنها را به حالت سابقشان که گِل بودند، باز گرداند و از آن گِل، آدم علیه السلام را آفرید.

ذرّ دوم بعد از انتقال حضرت آدم علیه السلام به زمین صورت گرفته است. خداوند متعال پس از آنکه حضرت آدم را به زمین منتقل کرد، همهٔ فرزندان آن حضرت را تا قیامت از پشت او بیرون کشید و بار دیگر، نفس خویش را به آنان معرّفی کرد و انبیا و رسولان خود را بر آنها عرضه داشت و از آنها بر ولایت خلفایش عهد و پیمان گرفت.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

> آن‌گاه که خدا خواست آدم علیه السلام را خلق کند، آب را بر گِل جاری کرد. سپس یک مشت از آن برداشت و به هم مالید. آن‌گاه با دست خویش آن را به دو قسمت تقسیم کرد. بعد آنها را پخش کرد؛ در حالی که آنها مانند ذرّاتی بودند که حرکت می‌کردند. پس از آن، آتشی شعله‌ور ساخت و به اهل شمال امر کرد که داخل آن شوند. آنان به سوی آتش رفتند و ترسیدند و داخل نشدند. سپس اهل یمین را امر کرد تا داخل آتش شوند. آنان به سوی آتش رفتند و داخل آن شدند. خداوند به آتش

---

۱. **تفسیر قمّی**، ج۲، ص۳۴۰.

۲. **بحارالانوار**، ج۵۲، ص۲۸۷. این روایات در گفتاری دیگر، در باب روایات عالم ذر نقل می‌شود.

فرمان داد که برای آنان خنک و سلامت گردد. چون اهل شمال این امر را دیدند، گفتند: خداوندا، به ما فرصت دیگری ده. خداوند نیز فرصت داد و به آنها گفت: داخل شوید. آنها به سوی آتش رفتند و در مقابل آن ایستادند؛ ولی داخل آن نشدند. **فَأَعَادَهُم طِيناً وَ خَلَقَ مِنهَا آدَمَ** علیه‌السلام: خداوند آنها را دوباره به صورت گل درآورد و از آن، آدم علیه‌السلام را خلق کرد.[1]

این حدیث شریف بر چند نکته دلالت دارد:

۱. سخنی از اخراج ذرّیهٔ حضرت آدم علیه‌السلام از پشت او مطرح نشده است؛

۲. همهٔ فرزندان آدم علیه‌السلام تا قیامت، و نیز خود او از آب و گِل ـ که دو قسمت شده بود ـ به صورت ذرّاتی مشخص در آمده‌اند؛

۳. خداوند متعال، آنان را از قبل جدا کرده، عدّه‌ای را در طرف راست و عدّه‌ای دیگر را در طرف چپ قرار داده و سپس آنان را تکلیف کرده است؛

۴. آنان که در طرف راست بودند، اطاعت و گروهی که در طرف چپ بودند، مخالفت کرده‌اند؛

۵. خدای تعالی همه را به صورت اوّل بازگردانده و بدن حضرت آدم علیه‌السلام را با آن گل ساخته است؛

۶. در این حدیث، تصریح نشده است که آیا در آن مجموعه، خود حضرت آدم علیه‌السلام و سایر پیامبران و اولیا نیز بوده‌اند یا خیر؟ با توجّه به اینکه امتحان، عمومی است و در این امتحان‌ها، حجّت بر همه تمام می‌شود، ظاهراً تمام فرزندان آدم علیه‌السلام با خود او در آن محفل مجتمع بوده‌اند. پس بدن حضرت آدم علیه‌السلام در آن محفل، بدن ذرّی خاصّ خود او بوده است و همهٔ ذرّیهٔ او در آنجا به صورت جداگانه و در کنار او حاضر بوده‌اند. این محفل پیش از آن بوده است که آدم علیه‌السلام به صورت ابوالبشر خلق شود و ممکن است تعبیر ذرّ اوّل ـ که در برخی روایات به کار رفته است ـ ناظر به همین محفل باشد. خداوند متعال، پس از اتمام این محفل، همهٔ ذریهٔ آدم علیه‌السلام را دوباره فشرده کرد

---

۱. **الکافی**، ج۲، ص۷.

و بدن آدم علیه‌السلام را ـ به عنوان ابوالبشر ـ از این گِل ـ که حاوی مجموع ذرّات بود ـ آفرید.

ذرّ دوم به مجلسی دیگر ناظر است که خداوند متعال، آن را پس از خلق حضرت آدم علیه‌السلام به عنوان ابوالبشر ترتیب داده فرزندان وی را تا آخرینشان، از پشت او بیرون کشید و در آن محفل جمع کرد. اکثر روایات عالم ذر، بلکه همهٔ روایات مربوط به آن عالم ـ به جز تعداد اندکی از آنها ـ به همین عالم ناظر است. مرحوم آیت‌الله مروارید در این زمینه می‌فرماید:

> به مقتضای جمع بین روایات، ممکن است گفته شود که خداوند متعال بعد از اخذ عهد و میثاق از ارواح... و بعد از اخذ میثاق از ابدان ذرّی ـ که دارای روح و واجد نور علم بودند ـ جسد آدم علیه‌السلام را از گل ساخت... و گِلی را که مجموع بدن‌های ذرّی بوده است، در پشت آدم علیه‌السلام به هنگام خلق او ـ با بزرگی [ای] که بدن او داشت ـ قرار داد... سپس او را با نفخ روحی که از پیش خلق شده بود، حیات داد... و بعد از آنکه او از میوهٔ درخت ممنوع خورد و از بهشت اخراج گردید و به زمین هبوط کرد، خداوند، ذرّیّهٔ او را از پشتش در صحرایی بین مکّه و طایف ـ که «روحاء» نامیده می‌شود ـ بیرون آورد و از آنها عهد و میثاق گرفت؛ چنان‌که پیش از آن گرفته بود و این ذرّ متأخّر است.[1]

مرحوم ملّاصالح مازندرانی نیز در این مورد می‌نویسد:

> **يفهم من الروايات أنّ التكليف الأوّل ـ و هو ما وقع قبل التكليف في دار الدنيا بإرسال الرسل و إنزال الكتب ـ متعدّد: الأوّل: كان في عالم الأرواح الصرفة؛ الثاني: كان وقت تخمير الطينة قبل خلق آدم منها؛ الثالث: كان بعد خلق آدم منها حين أخرجهم من صلبه وهم ذرّ يدبّون يميناً و شمالاً**[2]؛
>
> از روایات فهمیده می‌شود که تکلیف اوّل ـ یعنی تکلیفی که پیش از تکلیفی است که در دنیا، به ارسال رسل و انزال کتب صورت گرفته ـ متعدّد بوده است: اوّل: در عالم ارواح خالص. دوم: زمان خمیرکردنِ گِل، پیش از آنکه آدم علیه‌السلام از آن خلق شود. سوم: پس از خلق آدم علیه‌السلام زمانی که [خداوند] ذرّیّهٔ آدم علیه‌السلام را از صلب او بیرون آورد؛

---

۱. **تنبيهات حول المبدأ و المعاد**، ص۲۲۲.

۲. **شرح اصول الكافي**، ج۸، ص۱۳.

در حالی‌که آنان مانند مورچه به راست و چپ می‌رفتند.

اگرچه ملّاصالح مازندرانی به تعدّد عالم ذر تصریح نکرده است، مضمونی که وی از روایات استفاده می‌کند، با آنچه مرحوم مروارید نیز به آن اشاره دارد، مطابق است.

ارتباط عالم ارواح و عالم ذر

پیش از این گفتیم که خداوند متعال، ارواح همهٔ انسان‌ها را دو هزار سال پیش از ابدانشان آفرید. ارواح در این دو هزار سال، مستقل از هر بدنی، در هوا مستقر شده بودند؛ امّا با وجود این، هر روحی از ارواح دیگر، متمایز و مشخّص بود. در آنجا میان ارواح، رفت و آمد، دوستی و دشمنی، انس و محبّت، و بغض و کینه وجود داشت تا اینکه خداوند برای ارواح، بدن‌هایی آفرید که از پیش تقدیر کرده بود. فاصلهٔ زمانی میان خلقت ارواح و ابدان ـ که در روایات فراوان ذکر شده است ـ می‌تواند دلیلی بر وجود عالم ذر باشد. در این موضوع، به چند نکته باید اشاره شود:

اوّل: دفعی بودن خلقت ارواح، دلیلی بر وجود عالم ذر

از ظهور روایات خلقت ارواح پیش از ابدان، استفاده می‌شود که خلقت ارواح دفعی بوده است. در این ظهور، جای هیچ‌گونه شکّ و تردیدی نیست. مرحوم شعرانی در این‌باره می‌نویسد:

> **إنّ عالم الأرواح خلق قبل عالم الأجسام بألفي عام. و يحتمل بعيداً أن يكون المراد خلق كلّ واحد واحد من الأرواح قبل كلّ واحد واحد من الأبدان؛ فيكون خلق كلّ روح قبل بدن نفسه بألفي عام. و هذا لايطابق سياق عبارة الحديث و تفريع الإمام عليه السلام عليه؛ إذ ربّما يكون تولّد وليّ من أولياء الإمام عليه السلام بعد عهده عليه السلام بثلاثة آلاف سنة، فيكون خلق روحه بعد عصره عليه السلام بألف سنة و لم‌يكن رآه الإمام عليه السلام في عالم الأظلّة و لم يعرفه، مع أنّه عليه السلام جعل خلق الأرواح قبل الأجسام مقدّمة لعرضهم عليه و معرفته إيّاهم**[1]؛

---

۱. شرح اصول الکافی، ج۷، ص۱۲۸.

عالم ارواح، دو هزار سال پیش از عالم اجسام خلق شده است. و به احتمال ضعیف ممکن است مراد، خلق هر یک از ارواح پیش از بدنش باشد. در این صورت، خلق هر روحی نسبت به بدن خود، دو هزار سال مقدّم خواهد شد. این مطلب با سیاق عبارت حدیث و امری که امام علیه‌السلام بر آن تفریع کرده است، تطبیق نمی‌کند؛ زیرا بر اساس این سخن، شیعیانی که سه هزار سال بعد از امام به دنیا می‌آیند، روح‌هایشان هزار سال بعد از امام خلق می‌شود. در این صورت، امام آنها را در عالم ارواح ندیده و نشناخته است؛ درحالی‌که امام علیه‌السلام خلق ارواح به دو هزار سال پیش از ابدان را برای عرضهٔ آنها بر امام و شناخت امام نسبت به آنها قرار داده است.

استاد مصباح یزدی نیز در تعلیقهٔ خویش بر **بحارالانوار** می‌نویسد:

ممّا ينبغي الالتفات إليه أنّ في تقدّم خلق الأرواح على الأبدان بألفي عام ـ على حدّ التعبير الوارد في الروايات ـ لم يعتبر كلّ روح إلى بدنه بحيث يكون خلق كلّ روح قبل خلق بدنه بألفي عام كاملٍ، لا أزيد و لا أنقص و إلّا لزم عدم وجود جميع الأرواح في زمن عليّ علیه‌السلام **فضلاً عمّا قبله، ضرورة حدوث كثير من الأبدان بعد زمنه بآلاف سنة**[1]؛

از امور شایستهٔ توجّه آن است که در تقدّم خلقت ارواح بر ابدان به دو هزار سال. بنابر تعبیر روایات. تقدّم هر روحی نسبت به بدن خودش اعتبار نشده است؛ به این صورت که هر روحی دو هزار سال پیش‌تر از بدن خودش خلق شده باشد، نه کمتر و نه بیشتر؛ زیرا اگر مراد همین باشد، لازم می‌آید بسیاری از ارواح در زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام وجود نداشته باشند، چه رسد به اینکه پیش از آن حضرت بوده باشند.

سید نعمت‌الله جزایری پس از تصریح به تواتر روایات تقدّم خلقت ارواح بر ابدان به دو هزار سال، می‌نویسد:

المراد به [أي تقدّم الأرواح على الأبدان بألفي عام] تقدّمها على نوع البدن و إن كان واحداً و هو بدن أبينا آدم علیه‌السلام **و إلّا فكلّ روح بالنظر إلى البدن الّتي خلقت له متقدّمة عليه بآلاف من السنين**[2]؛

---

۱. **بحارالانوار**، ج۶۱، ص۱۴۲.
۲. **نورالبراهین**، ج۱، ص۲۶۸.

مقصود از تقدّم ارواح بر ابدان به دو هزار سال، تقدّم آنها بر نوع بدن است؛ اگرچه آن بیش از یک بدن نباشد؛ یعنی بدن پدرمان آدم علیه‌السلام. در غیر این صورت، لازم می‌آید هر روحی نسبت به بدن خود، هزاران سال مقدّم بوده باشد.

نقطهٔ اشتراک این انظار، همان است که ما در صدد اثبات آنیم؛ یعنی اینکه روایات خلقت ارواح پیش از ابدان، در دفعی بودن خلقت ارواح ظهور دارد. همه قبول دارند که ارواح به تدریج خلق نشده‌اند، بلکه خداوند همهٔ ارواح را یکباره پدید آورده است.[1] به همین جهت، سید نعمت‌الله جزایری در مورد خلقت ابدان، ناچار دست به تأویل زده و مراد از ابدان را در روایات یادشده، بدن حضرت آدم علیه‌السلام دانسته است؛ امّا با توجّه به روایات عالم ذر روشن می‌شود که ابدان ذرّی همهٔ انسان‌ها در آن عالم خلق شده و روح هر کدام به بدن ذرّی خود تعلّق گرفته است. لذا با توجّه به روایات عالم ذر، این مشکل از بین می‌رود و نیازی به تأویل سید جزایری باقی نمی‌ماند.

دوّم: حکمت حبس ارواح در ابدان

از نظر روایات اهل بیت علیهم‌السلام، روح هر انسانی دو هزار سال پیش از بدنش خلق شده است. خدای تعالی روح‌ها را بعد از دو هزار سال در بدن‌ها محبوس کرد؛ در حالی‌که روح‌ها در آن مدّت، به صورت مستقلّ و آزاد زندگی می‌کردند؛ بدون آنکه محدودیت و قیدی به مکانی خاص داشته باشند. محلّ زندگی آنها هوا بود؛ یعنی به معنای واقعی کلمه، مجرّد نبودند. علّت حبس ارواح در ابدان، پس از دو هزار سال آزادی آن بود که مبادا آزادی و رهایی آنان موجب غرور و تکبّر گردد و عبودیت و بندگی را از آنان سلب کند. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

إنَّ اللهَ تبارکَ وَ تعالیٰ عَلِمَ أنَّ الأرواحَ فِي شَرفِها و عُلُوّها، مَتیٰ ما تُرِکَت عَلیٰ حالِها نَزَعت أکثَرُها إلی دَعویٰ الرُّبُوبیَّة دونه عزّوجلّ. فَجَعلَها بقُدرَتِه فِي الأبدانِ الّتي قَدَّرلها فِي ابتداءِ التقديرِ، نَظَراً لَها وَ رَحمَةً بِها[2]؛

---

۱. باید توجّه داشت بیشتر کسانی‌که روح را مجرّد می‌دانند و خلقت روح پیش از بدن را نیز قبول دارند، منظورشان از روح، روح به عنوان یک فرد خاص و معین نیست، بلکه مرادشان روح نوعی است.

۲. **علل الشرایع**، ج ۱، ص ۱۵؛ **بحارالانوار**، ج ۵۸، ص ۱۳۳.

خدای تعالی دانست که ارواح با شرافت و مقام بلندی که دارند، اگر به حال خویش رها شوند، اکثرشان در قبال خدا ادّعای ربوبیّت می‌کنند؛ به همین دلیل، آنها را ـ به قدرت خویش ـ در بدن‌هایی قرار داد که از ابتدای تقدیر برایشان مقدّر کرده بود و این کار به خاطر لطف و رحمت خدا بر آنان بود.

این حدیث شریف نکاتی را بیان می‌کند:

۱. بدن‌ها پیش از اینکه ارواح در آنها قرار گیرند، در ابتدای تقدیر، مقدّر شده بودند. ممکن است مراد از ابتدای تقدیر، بعد از مراحلی از تقدیرات اجمالی و نخستین تقدیر تفصیلی باشد که بر روی مادّه اصلی عالم اجسام، صورت گرفته است؛ مثلاً: خداوند، ابتدا آب را ـ که مادّهٔ اصلی خلقت عالم مادّه است ـ به دو قسم تقسیم کرد: یک قسم، شیرین و گوارا و قسم دیگر، تلخ و شور. در تقسیمات بعدی، همان آب به صورت گِل (طین) در آمد؛ قسمتی از آن طین به ارواح و قسمتی دیگر به ابدان انسان‌ها اختصاص یافت. پس خاک ابدان، پیش‌تر به تفصیل، از خاک موجودات مادّی دیگر تفکیک شده بود؛ امّا تمایز هر بدن از دیگری در عالم ذرّ اوّل صورت گرفته است؛

۲. ارواح، جایی که تعلّقی به بدن ندارند، از مقام و منزلت بلند و والا برخوردارند؛

۳. چون ارواح بدون تعلّق به ابدان، مقام و منزلتی بلند و والا دارند، به طور طبیعی امکان دارد که برای آنها احساس نیاز، فقر، عبودیت و ذلّت رخ ندهد؛ بلکه ممکن است به دلیل همین مقام و منزلت، به غرور و خودبزرگ‌بینی دچار شوند و در نتیجه، به شرک و کفر مبتلا شوند؛

۴. حبس ارواح در ابدان، لطف و رحمتی از سوی خداوند متعال در حقّ آنها شمرده شده است، نه مجازات و تحقیر آنها؛

۵. با توجّه به شرایط حاکم بر ارواح و حکمت حبس آنها در ابدان، استفاده می‌شود که تعلّق ارواح به ابدان، آنی نبوده و به زمان امتحان اختصاص ندارد، بلکه استمرار یافته است؛ یعنی ارواح بعد از تعلّق به ابدان، از آنها جدا نگردیده‌اند و در همان ابدان باقی می‌مانند تا بعد از گذر از عالم دنیا، در برزخ، از آن جدا شوند و سپس در قیامت دوباره

به آنها بازگردند.

از روایات دیگر، به روشنی استفاده می‌شود که تعلّق ارواح به ابدان ادامه می‌یابد و بعد از تعلّق در عالم ذر، از بدن‌ها جدا نمی‌شوند. به این احادیث در گفتار دیگری می‌پردازیم.

برخی از صاحبنظران بر این عقیده‌اند که محتوای حدیث یادشده، امری وجدانی و فطری است و ارواح، بدون تعلّق به ابدان ـ به اقتضای شرایطی که دارند ـ به طور طبیعی، به خودبزرگ‌بینی و عدم احساس ذلّت و فقر مبتلا می‌شوند. آیت‌الله سید عبدالرسول جهرمی می‌نویسد:

> **و لا يخفى أنّ ما ذكره الإمام الصادق عليه السلام في هذا الحديث في شأن النفوس البشريّة، إنّما هو من العلوم الغيبيّة الّتي يشهد عليها الوجدان و الفطرة السليمة؛ لما ترى أنّها بطبعها مائلة إلى التكبّر و الطغيان إذا زالت عنها الآلام... فلوكانت ثابتة في محلّها الأرفع ـ خالية عن الألم و الابتلاء ـ كان طغيانها أكثر**[1]؛
>
> معلوم است آنچه امام صادق علیه السلام در این حدیث، در شأن نفوس و ارواح انسانی بیان داشته، از علوم غیبی است که وجدان و فطرت بدان شهادت می‌دهد؛ زیرا می‌توان دید که نفوس به طبع خودشان ـ آن‌گاه که ناراحتی نداشته باشند ـ به تکبّر و طغیان مایل‌اند... پس اگر در محلّ بلند خود ثابت بودند و هیچ ناراحتی و ابتلایی به آنها نمی‌رسید، طغیانشان بیشتر می‌شد.

پس خدای تعالی به خاطر اینکه ارواح دچار گناهی عظیم نشوند، در حقّ آنها لطف بزرگی کرده و همه را در زندان بدن محبوس داشته است تا طعم فقر را بچشند و از افتادن در ورطهٔ سقوط و هلاکت حفظ شوند؛[2] امّا هنوز بسیارند کسانی که به سوء اختیار خود، غرور و تکبّر بر آنها غالب آمده؛ با وجود این همه نیاز و فقر، ـ بی‌توجّه به حقیقت خود ـ ادّعای ربوبیت می‌کنند.

---

۱. **سلسله مقالات کنگرهٔ شیخ مفید**، شمارهٔ ۳۵، ص۱۱.

۲. البتّه روشن است که در میان ارواح، روح‌هایی بودند که هیچ نقصانی در عبودیّتشان نبود و آزادی، رهایی و اقتدار، آنها را از حقیقت عبودیّت دور نکرد؛ امّا خدای تعالی برای اتمام حجّت و نشان دادن شرافت آنها، آنان را نیز در قالب ابدان آورد تا با تحمّل مشکلات، به درجات عالی برسند.

اثبات عالم ذر

با توجّه به ویژگی‌هایی که در روایات برای عالم ذر ذکر شده، روشن است که قوای ادراکی انسان توان درک آن را ندارد و اثبات آن از طریق قوای ادراکی موجود، برای ما میسور نیست. بنابراین، انکار چنین حقیقتی عقلاً درست نیست؛ زیرا از نظر عقلی زمانی انکار صحیح است که عقل، آن امر را کاملاً درک کند و آن را با امور واقعی و صحیح منافی ببیند؛ در حالی‌که عقل در حدّ یافته‌های خویش، از عالم ذر هیچ اطّلاعی ندارد؛ پس نمی‌تواند در مورد آن، حکمی داشته باشد. البتّه این بدان معنا نیست که عقل انسانی، پس از یافتن اطّلاعات کافی دربارهٔ آن عالم از طریق دیگر، باز نتواند حکمی صادر کند.

بدین‌روی، باید به آیات و روایات عالم ذر که از ناحیهٔ خدای تعالی و حاملان وحی الاهی به ما رسیده است بپردازیم؛ آن‌گاه نوبت به این می‌رسد که ببینیم آیا آنچه دربارهٔ عالم ذر از وحی و متون دینی استفاده می‌شود، با مدرکات و احکام صریح عقل منافات دارد یا خیر؟

عالم ذر در قرآن کریم

اوّل: آیات فطری بودن معرفت

پیش از این در مباحث مربوط به فطری بودن معرفت، آیاتی از قرآن کریم ذکر شد که در آنها فطری بودن معرفت ربوبیت و خالقیت خدای تعالی و برخی امور دیگر بیان شده بود. نیز در روایاتی که در تفسیر آن آیات نقل شد، پیوند این معرفت را با میثاق (عهد و پیمان) در عالم ذر و ألست یافتیم. بر همین مبنا، می‌توان آیات مربوط به فطری بودن معرفت خدای سبحان را شاهدی بر وجود عالم ذر دانست.

دوّم: آیهٔ ذر

خدای تعالی می‌فرماید:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلَى شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ القِيامَةِ إِنّا كُنّا عَنْ هذا غافِلِين أَوْ تَقُولُوا إِنَّما أَشْرَكَ آباؤُنا مِنْ قَبْلُ وَكُنّا ذُرِّيَّةً مِن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ المُبْطِلُونَ﴾[1]؛

و یادآور زمانی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذرّیهٔ آنها را بیرون آورد و آنان را بر خودشان گواه ساخت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: «چرا؛ شهادت می‌دهیم»، تا مبادا روز قیامت بگویید ما از این غافل بودیم؛ یا بگویید که پدران ما پیش از ما مشرک بوده‌اند و ما فرزندان پس از آنها هستیم. آیا ما را به جهت آنچه باطل‌گرایان انجام داده‌اند، هلاک می‌کنی؟

نکات آیه:

۱. خدای متعال، فرزندان بنی‌آدم را در زمانی خاص، از پشتشان بیرون کشید. همهٔ انسان‌ها در آن زمان خاص، با خلقت کامل ـ یعنی مرکّب از روح و بدن ـ موجود شدند؛ امّا آنها به بزرگی انسان‌ها در این دنیا نبودند، بلکه به صورت ذرّه‌ای کوچک بودند. پس از تعلّق ارواح به ابدان و بهره‌مند کردنشان از شعور، عقل و اختیار کامل، آنان را مورد خطاب مستقیم خود قرار داد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾: آیا من پروردگار شما نیستم؟ همگی در پاسخ گفتند: آری؛

۲. اقتضای خطاب آن است که انسان حضور خدا را با خود بیابد و بدون چنین وجدانی، خطاب، بی‌معنا خواهد بود. آن‌گاه که انسان حضور خدا را با خود بیابد و به رؤیت او نایل شود، جای هیچ‌گونه شکّ و شبهه‌ای برای او باقی نمی‌ماند و او با وجود چنین معرفتی، چاره‌ای جز اقرار و تسلیم ندارد. در چنین موقعیتی، با اینکه قدرت مخالفت و انکار زبانی (ظاهری) برای او وجود دارد، چون قلب، حقیقت را دیده است، دیگر نمی‌تواند آن را از خود دور سازد؛

۳. این خطاب، عمومیت دارد و شامل همهٔ انسان‌هاست. خداوند متعال با همهٔ آدمیان بر این معرفت، پیمان بست و شهود گرفت تا حجّت را به طور کامل بر ایشان تمام کند

---

۱. سورهٔ اعراف، آیات ۱۷۲-۱۷۳.

و راهی برای عذر و بهانه باقی نگذارد. بنابراین، در آن زمان، هیچ‌یک از انسان‌ها، از این معرفت و شهود نسبت به حقّ متعال بی‌بهره نماند؛

۴. همهٔ انسان‌ها در آن زمان، از جهت وضعیت زمانی و مکانی مساوی بودند؛ درنتیجه، کسی حق نداشت که بگوید: فلانی از من بزرگ‌تر است، من در دامن او تربیت یافته‌ام و کفر و شرک از او به من سرایت کرده است؛

۵. همهٔ انسان‌ها به روشنی و با وضوح کامل، بدون هیچ‌گونه اسباب غفلت، به معرفت، لقا و رؤیت او نایل آمدند؛ بنابراین، کسی حق ندارد که بگوید: ما از این امر غافل بودیم و از آن خبری نداشتیم؛ کاش ما را متوجّه می‌کردی!؛

۶. همهٔ انسان‌ها در عالم ذر، به تعریف الاهی، به روشنی و وضوح، به معرفت خدای تعالی نایل شدند. حکمت ایجاد آن عالم و تشکیل این محفل معرفتی، اتمام حجّت بر خلق و بستن راه‌های بهانه‌جویی است؛ به همین جهت در روایات، از این معرفت به «**فطرت**» تعبیر شده است: «**بالفطرة تثبت حجّته**». حجّت خدا بر خلق، به وسیلهٔ همین معرفت فطری تمام گشته است. این معرفت، در عالم ذر یا عالم ارواح به تمام انسان‌ها ـ و پیش از آن، هنگام خلق مادّهٔ اصلی عالم مادّه به آن نیز ـ داده شده است؛

۷. به دلیل نکات یادشده، برعهدهٔ همگان است که بر آن معرفت، استوار و پایدار باشند و به هیچ وجه از آن منحرف نشوند. پس اگر برای کسی در دوران حیاتش انحرافی پدید آمد، باید با کوچک‌ترین توجّه توبه کند و به سوی اصل فطرت و معرفت و راه راست و ثابت بازگردد. به همین جهت است که می‌بینیم در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، معرفت خداوند متعال، به همه موجودات مادّی نیز تعمیم داده شده است؛ بلکه عرضهٔ ولایت اولیای الاهی بر آنها نیز از مسلّمات روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام شمرده می‌شود؛

۸. در آیهٔ مورد بحث، سخن در این نیست که خداوند متعال، پس از پایان یافتن این تعریف و گرفتن عهد و پیمان از فرزندان آدم، با آنها چه کرد؟ امّا از روایات چنین بر می‌آید که خداوند متعال پس از اتمام حجّت بر انسان‌ها، همهٔ آنها را ـ در حالی‌که به

صورت ذر بودند ـ به همان جایگاه اوّلشان، یعنی پشت حضرت آدم علیه‌السلام باز گرداند تا دوباره در این دنیا، به تدریج از پشت‌های فرزندان آدم بیرون آیند؛ به همین جهت، حضرت سید الشهدا علیه‌السلام در دعای عرفه عرض می‌کند:

خَلَقتَنِي مِنَ التُّرَابِ ثُمَّ أسكَنتَنِي الأصلَاب... فَلَم أزَل ظَاعِناً مِن صُلبٍ إلَى رَحِم[1]؛

[خدایا!] مرا از خاک آفریدی؛ آن‌گاه در صلب‌ها ساکن کردی... پس همواره از صلبی به رحمی منتقل می‌شدم.

احادیث دیگری نیز در این مورد وجود دارد که در ادامه، بررسی خواهد شد.

سوّم: آیهٔ «هل أتی»

﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً﴾[2]؛

آیا بر آدمی پاره‌ای از روزگار گذشت که چیزی در خورِ یاد کرد نبود.

نکات آیه

۱. خداوند متعال در این آیهٔ شریفه، از زمانی خبر می‌دهد که در آن زمان، انسان، امری واقعی بود؛ امّا مذکور نبود. آیت‌الله ملکی میانجی در تفسیر این آیه کریمه می‌نویسد:

فتفيد الآيّة الكريمة أنّ الانسان الموجود العينيّ بالفعل، مضى عليه دهر و كان شيئاً طيّ هذا الزمان، إلّا أنّه غير مذكور في جملة الخلق المذكورين إلى أن أصابته يد العناية الجديدة الإلهيّة فابتدأ خلق الإنسان خلقاً جديداً بعد خلقه الأوّل من نطفة أمشاج[3]؛

این آیهٔ کریمه دلالت می‌کند بر اینکه بر این انسانِ موجودِ عینی فعلی، زمانی گذشته است که در آن زمان، چیزی واقعی بوده؛ امّا در عداد خلقِ مذکور نبوده است تا اینکه دست لطف و فضل خداوندی، دیگربار، شامل حال وی شد؛ آن‌گاه خلق جدید او را پس از خلق اوّل، از نطفه‌ای آمیخته آغاز کرد.

---

۱. **بحارالانوار**، ج۵۴، ص۳۷۲.
۲. سورهٔ انسان، آیهٔ۱.
۳. **توحید الامامیّة**، ص۱۲۴.

پس در این آیهٔ شریفه، شیئیت از انسان به طور کلّی نفی نشده، بلکه مذکور بودنِ انسان مورد نفی قرار گرفته است. با توجّه به آیهٔ ذر و روایات فراوان در مورد وجود انسان به صورت کامل (مرکّب از روح و بدن) در عالم ذر، به احتمال قوی می‌توان گفت که مراد این آیه، همان است که مرحوم ملکی بیان کرده است.

۲. در دو آیهٔ دیگر، از انسان به صورت کلّی و کامل، نفی شیئیت شده است:

﴿قالَ كَذلِكَ قالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾[1]؛

گفت: این‌گونه پروردگارت می‌گوید: آن برای من آسان است و من، تو را در حالی‌که هیچ چیزی نبوده‌ای آفریده‌ام.

﴿وَيَقُولُ الإِنْسانُ أَإِذا ما مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيّاً * أَوَ لا يَذكُرُ الإِنْسانُ أَنّا خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً﴾[2]؛

و انسان می‌گوید: آیا آنگاه که بمیرم، مرا زنده (از قبر) بیرون می‌آورند؟ آیا انسان به یاد نمی‌آورد که ما او را پیش از این آفریده‌ام، در حالی‌که هیچ نبود؟

خدای متعال در این دو آیه اشاره دارد به اینکه انسان، پیش از اینکه در این دنیا خلق شود، خلقی داشته است که قبل از آن، هیچ بوده و به هیچ نحو وجودی نداشته است. آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی رحمه‌الله معتقد است که خداوند متعال، جوهر اصلی بدن هر انسانی را از طینت علّیینی یا سجّینی درست کرد؛ آنگاه خلط و مزجی بین آنها پدید آورد؛ ولی در این خلط و مزج، اساس مادّهٔ بدن را نگاه داشت و جوهر هر یک از ابدان، ثابت و پایدار ماند. او می‌گوید:

لكنّه تعالى بعد الخلط و المزج، نزع هذه من هذه. فخلق من الطينة الطيّبة إنساناً مثل الذرّ و من الطينة الخبيثة أيضاً كذلك. و بهذه الخلقة تحقّق أساس بدن كلّ إنسان... فهذه الطينة الأولى أساس الأبدان... و هذا الإنسان هو المخلوق من قبل؛ بعد ما لم يكن شيئاً، لا في العلم و لا في الكتاب. و هو الّذي أتى عليه حين من الدهر، كان شيئاً لم يكن

---

۱. سورهٔ مریم علیه‌السلام، آیهٔ ۹.

۲. سورهٔ مریم علیه‌السلام، آیات ۶۶-۶۷.

شیئاً مذکوراً[۱]؛

لکن خدای تعالی بعد از خلط و مزج، آن دو طینت علّیینی و سجّینی را از هم جدا کرد. آنگاه از طینت پاکیزه، انسانی مثل ذر آفرید و از طینت خبیث نیز همین طور و با همین خلقت، اساس بدن انسان‌ها شکل گرفت... پس این طینت اولی، اساس بدن‌هاست... و همین انسان موجود در این دنیا، پیش از این خلق شده است؛ بعد از آنکه هیچ نبود، نه در علم ونه در کتاب و همین انسان است که بر او زمانی از دهر گذشت که چیزی مذکور نبود.

۳. طبق این آیات، انسان پیش از آنکه در این دنیا از نطفه خلق شود، خلقی دیگر داشته است که در آن مرحله، مستقیماً از خاک و طینت خلق شده بود. پیش از آن خلقت، هیچ خبری از انسان نبود، نه در عالم عین و واقع، نه در علم و نه در کتاب. این بیان، از آیات دیگری برمی‌آید که در آنها به خلق همهٔ انسان‌ها از خاک تصریح شده است. خدای تعالی می‌فرماید:

﴿وَاللّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْواجاً﴾[۲]؛

و خداوند، شما را از خاک خلق کرد، سپس از نطفه آفرید. آن‌گاه شما را زوج‌ها قرار داد.

در این آیهٔ شریفه و آیات فراوان دیگری نظیر این آیه، خداوند متعال به روشنی بیان می‌کند که انسان، ابتدا از خاک و سپس از نطفه خلق شده است. تعبیر «**ثمّ**» در این آیه و آیات دیگر، همین معنا را می‌رساند که خلقت انسان از خاک با خلقت انسان از نطفه فاصله دارد. مراد از ضمیر «**کُم**» در «**خلقکم**»، تنها خلقت بدن انسان نیست، بلکه همین انسانِ موجودِ کامل در این دنیا، دو خلقت جداگانه داشته است: یک‌بار از خاک خلق شده است و بار دوم از نطفه.

۴. فرد فرد انسان‌ها پیش از این خلقتی داشته‌اند. پس «**خلق انسان از خاک**»، یعنی خلق همهٔ انسان‌ها، نه خلق اصل انسان که عبارت است از حضرت آدم و حوّا. این آیه نیز

---

۱. **معارف القرآن**، ص۶۵۹.

۲. سورهٔ فاطر، آیهٔ۱۱ و نک: سورهٔ غافر، آیهٔ۶۷؛ سورهٔ مؤمنون، آیات۱۲- ۱۴؛ سورهٔ حج، آیهٔ۵.

بر دو خلقت برای همهٔ انسان‌ها دلالت واضح دارد؛ بنابراین دست برداشتن از این دلالت روشن و تأویل آن به خلقت آدم علیه‌السلام، مصداق رفع ید از ظاهر قرآن بدون دلیل روشن و واضح است؛

برخی عقیده دارند که نطفه، در حقیقت از خاک به وجود آمده است. اینان خلقت انسان از نطفه را نیز در حقیقت، خلقت از خاک می‌دانند؛ امّا حمل آیه بر این سخن درست نیست؛ زیرا تعبیر «**ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ**» با آن همخوانی ندارد؛

۵. ظاهر آیات مزبور با آیات دیگر در خلقت انسان و روایات فراوان در این زمینه، همخوانی کامل دارد؛ پس چاره‌ای جز پذیرش ظاهر آیات نیست و هر گونه تأویل و حمل خلاف ظاهر، در حقیقت، زیر سؤال بردن حجّیت ظواهر است.

چهارم: آیهٔ ﴿فَما كانُوا لِيُؤْمِنُوا...﴾

خدای تعالی می‌فرماید:

﴿تِلْكَ الْقُرى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبائِها وَلَقَدْ جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَما كانُوا لِيُؤْمِنُوا بِما كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ﴾[1]؛

این آبادی‌هاست که برای تو از اخبارشان حکایت می‌کنیم. همانا رسولانشان آیات روشن برایشان آوردند. پس ایمان نمی‌آورند به آنچه پیش از این تکذیب کردند.

آیهٔ دیگری نظیر همین آیه وجود دارد. خدای تعالی می‌فرماید:

﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِن بَعْدِهِ رُسلاً إِلى قَوْمِهِمْ فجَاءُوهُم بِالْبَيِّنَتِ فَمَا كانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِن قَبْلُ كَذَلِكَ نَطبَعُ عَلى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ﴾[2]؛

آن‌گاه، پس از وی[نوح] پیامبرانی را به سوی قومشان برانگیختیم. آنان نشانه‌های روشن برایشان آوردند؛ پس ایمان نمی‌آورند به آنچه پیش از این تکذیب کردند؛ اینچنین بر دل‌های تجاوزکاران مهر می‌نهیم.

---

۱. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۰۱.

۲. سورهٔ یونس، آیهٔ ۷۴.

نکات آیه:

۱. این آیهٔ شریفه به وضوح دلالت دارد بر اینکه امّت‌های پیامبران علیهم‌السلام درمقابل دلایل آشکار خدای تعالی بر حقّانیت دعوت رسولانش استکبار کردند و انکار آنها سابقه دارد. معارف اصیل قرآنی و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، این انکار را به عالم ارواح و عالم ذر مربوط می‌دانند. خدای تعالی در عالم ارواح، روحِ انسان‌ها و در عالم ذر، مجموع ترکیب یافتهٔ روح و بدن‌های ذرّی آنان را مورد خطاب قرار داده و آنها را به اقرار بر ربوبیت خویش، رسالت رسولان، نبوّت پیامبران و ولایت اوصیای پیامبر خاتم ـ صلوات الله علیهم اجمعین ـ فراخوانده است.

۲. در برخی روایات تصریح شده است که در آن عوالم، علاوه بر دعوت مستقیم الاهی، توسّط پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز دعوت صورت گرفته است. در آنجا نیز انسان‌ها همچون دنیا دو گروه شدند: یک گروه در مقابل خدای تعالی تسلیم شدند و اطاعت خدای تعالی و اطاعت از اولیای الاهی را به جان و دل خریدند؛ امّا گروه دیگر، از روی ناچاری و بدون رغبت، به فرمان خدای تعالی تن دادند. خدای تعالی از آنها پیمان گرفت که بر این اقرار و تسلیم، پایدار و استوار بمانند و هیچ‌گاه با آن مخالفت نکنند. آنان که در آنجا با رغبت تمام و کمال میل اطاعت کرده بودند، در اینجا نیز پیروی می‌کنند؛ ولی گروه دوم که در آنجا از روی ناچاری اقرار کرده بودند و در حقیقت، منکر ربوبیت خدای تعالی و ولایت اولیای الاهی بودند، در اینجا نیز به مخالفت بر می‌خیزند و انکار سابق خود را تکرار می‌کنند.

۳. آیهٔ یادشده در مقام اخبار از حقیقتی است که در سابق به اختیار از انسان‌ها سرزده است و در اینجا، باز هم به اختیارشان روی می‌دهد. برخی از افراد، در آن عالم با کمال علم و معرفت، به روشنی و وضوح، خدا را می‌یابند و کمالات اولیای الاهی و قرب آنها به خدا را می‌بینند؛ ولی با وجود این، مخالفت با آنها را در ضمیر خود پنهان می‌دارند و بسا به زبان نیز جاری می‌سازند. چنین افرادی در این دنیا ـ که پر از حجاب‌ها و

غفلت‌هاست ـ به طریق اولی، عَلَم مخالفت برداشته، برانکارشان اصرار خواهند کرد.

۴. نکات یادشده، به معنای علّیت و سببیت انکار سابق بر انکار لاحق نیست، بلکه آیه در مقام بیان و اِخبار از دو انکار اختیاری است که در دو جای متفاوت، از برخی بندگان سرمی‌زند؛ یعنی بیشتر منکران در عالم سابق، در عالم لاحق نیز بر انکار سابق خویش اصرار می‌کنند. در عین حال، ممکن است شخصی با همّت بالا و عزم محکم خویش با مشکلات مقابله کند، با تحمّل سختی‌ها به انکار خویش پایان دهد و به عهدش با خدا وفا کند.

پنجم: آیهٔ انذار اوّل

خدای تعالی می‌فرماید:

﴿هذا نَذِيرٌ مِنَ النُّذُرِ الأُولَى﴾[۱]؛

این انذاری است از انذارهای پیشین.

نکات آیه

۱. نذیر، اسم مشتقّ از انذار (یا به معنای انذار) است.

ابن‌منظور می‌گوید:

النُذُر، جمع النذیر وهو الاسم من الإنذار[۲]؛

نُذُر، جمع نذیر است و آن، اسم از انذار است.

طریحی، نذیر را به معنای انذار می‌داند:

فالنذر جمع نذیر و هو الإنذار. و المصدر یجمع لاختلاف أجناسه[۳]؛

نُذُر، جمع نذیر، به معنای انذار است و مصدر به اعتبار اختلاف اجناسش، جمع بسته می‌شود.

---

۱. سورهٔ نجم، آیهٔ ۵۶.

۲. **لسان العرب**، ج۵، ص۲۰۱.

۳. **مجمع البحرین**، ج۳، ص۴۹۱.

۲. انذار پیامبر اکرم ﷺ در اینجا، از جنس انذارهای پیشین است که در گذشته توسّط همین پیامبر ﷺ انجام گرفته است؛ نه اینکه این پیامبر ﷺ انذارکننده‌ای همچون انذارکنندگان پیشین است؛

۳. جمع بودن «النذر الأولی» دلالت دارد بر اینکه انذارهای پیشین، متعدّد بوده و حدّاقل سه بار روی داده است.

ششم: آیات یادآوری‌کنندهٔ میثاق

خدای تعالی می‌فرماید:

﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنِ اعْبُدُونِي هذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾[1]؛

ای فرزندان آدم! آیا با شما پیمان نبستم که شیطان را نپرستید که او برای شما دشمنی آشکار است؟ و مرا عبادت کنید که این راهی استوار است.

نکات آیه

۱. در این آیهٔ شریفه و آیات دیگر، از عهد و پیمان خداوند متعال با بشر سخن به میان آمده است. این آیات به خوبی نشان می‌دهند که انسان پیش از اینکه در دنیا با دعوت پیامبران ـ صلوات الله علیهم ـ متوجّه خدای خویش و عبادت او گردد، سابقهٔ معرفتی و بندگی او را داشته، خدا را به مولویت، مالکیت، ربوبیت و معبودیت پذیرفته و در این جهت با او عهد بسته است.

۲. براساس این آیه، انسان‌ها با خدای خویش آشنا شده، عبودیت او را پذیرفته و بر آن با خدایشان پیمان بسته‌اند. افزون بر آن، شیطان را نیز شناخته‌اند، به دشمنیِ او با خدای تعالی پی برده‌اند و با خدای تعالی در خصوص عدم پیروی از شیطان پیمان بسته‌اند؛

۳. چنانچه این گروه از آیات در کنار آیهٔ ذر قرار گیرند، توافق مضمونشان با این آیه، بدون آنکه نیاز به هیچ‌گونه قرینهٔ دیگری، به‌روشنی فهمیده می‌شود.

---

۱. سورهٔ یس، آیات ۶۰ - ۶۱.

عالم ذر در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام

روایات فراوانی در کتب معتبر حدیثی شیعه در ابواب مختلف آمده است که بر وجود عوالمی پیش از این عالم دلالت دارند. بر اساس این احادیث، انسان پیش از این دنیا در عالمی دیگر وجود داشته است. وی در آن عالم، خدای خویش را شناخته، به ربوبیت او اقرار کرده و عبودیتش را پذیرفته است. همچنین نبوّت پیامبران ـ صلوات الله علیهم ـ و ولایت اوصیای پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله بر او عرضه شده و او بر این امور با خدای خویش پیمان بسته است. در اینجا به صورت فشرده، ابواب مختلفی از این روایات را ذکر و در هر باب، روایت یا روایاتی را مطرح می‌کنیم. برای تفصیل بحث لازم است به کتاب‌هایی که در این خصوص تألیف شده، مراجعه شود.

۱. روایات تفسیری آیهٔ ذر

در حدیثی موثّق از امام باقر علیه‌السلام نقل شده است که حضرتش فرمود:

إنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ لَمّا أخرجَ ذُرِّيَّةَ آدَمَ علیه‌السلام مِن ظَهرِهِ لِيَأخُذَ عَلَيهِمُ المِيثَاقَ بِالرُّبُوبِيَّةِ لَهُ وَ بِالنُّبُوَّةِ لِكُلِّ نَبِيّ، فَكَانَ أوَّلَ مَن أخَذَ لَهُ عَلَيهِمُ المِيثَاقَ بِنُبُوَّتِهِ مُحَمَّدُ بنُ عَبدِاللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله . ثُمَّ قَالَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ لِآدَمَ علیه‌السلام انظُر مَا ذَا تَرَي؟ قَالَ: فَنَظَرَآدَمُ علیه‌السلام إلَي ذُرِّيَّتِهِ وَ هُم ذَرٌّ قَد مَلَئُوا السَّمَاءَ قَالَ آدَمُ علیه‌السلام : يَا رَبِّ مَا أكثَرَ ذُرِّيَّتِي وَ لِأمرِ مَا خَلَقتَهُم؟ فَمَا تُرِيدُ مِنهُم بِأخذِكَ المِيثَاقَ عَلَيهِم؟ قَالَ اللهُ عَزَّوَ جَلَّ: يَعبُدُونَنِي لَا يُشرِكُونَ بِي شَيئاً وَ يُؤمِنُونَ بِرُسُلِي وَ يَتَّبِعُونَهُم[1]؛

همانا خدای عزّوجلّ آن‌گاه که فرزندان آدم علیه‌السلام را از پشت او بیرون آورد تا از آنها بر ربوبیّت خویش و نبوّت پیامبرانش پیمان گیرد، نخستین پیامبری که بر نبوّتش پیمان گرفته شد، محمّد بن عبدالله صلی‌الله‌علیه‌وآله بود. آن‌گاه خدای تعالی به آدم علیه‌السلام فرمود: نگاه کن چه می‌بینی؟ پس حضرت آدم علیه‌السلام به ذرّیّهٔ خویش نگاه کرد و دید همهٔ آسمان را پر کرده‌اند. گفت: پروردگارا، چه بسیارند فرزندان من! به خاطر چه امری آنها را آفریدی؟

---

۱. **الکافی**، ج۲، ص۸؛ **بحارالانوار**، ج۵، ص۲۲۶.

مقصودت از گرفتن پیمان از آنها چیست؟

خدای تعالی فرمود: [اینکه] مرا عبادت کنند، هیچ شریکی برای من قائل نشوند و به رسولانم ایمان بیاورند و از آنها پیروی کنند....

در حدیث موثّق دیگری از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که آن حضرت فرمود:

أَوَّلُ مَن سَبَقَ مِنَ الرُّسُلِ إِلَي بَلَي رَسُولُ الله صلی‌الله‌علیه‌وآله ... كَانَ المِيثَاقُ مَأْخُوذاً عَلَيهِم للهِ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَ لِرَسُولِهِ بِالنُّبُوَّةِ وَ لِأَمِيرِ المُؤمِنِينَ وَ الأَئِمَّةِ بِالإِمَامَةِ. فَقَالَ: «أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ وَ مُحَمَّدٌ نَبِيُّكُمْ وَ عَلِيٌّ إِمَامُكُمْ وَ الأَئِمَّةُ الهَادُونَ أَئِمَّتُكُم؟» فَقالُوا: «بَلي». فَقَالَ اللهُ: ﴿شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيامَةِ﴾؛ أي لِئَلَّا تَقُولُوا يومَ القِيَامَةِ: ﴿إِنّا كُنّا عَنْ هذا غافِلِينَ﴾ فَأَوَّلُ مَا أَخَذَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ المِيثَاقَ عَلَى الأَنبِيَاءِ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَ هُوَ قَوْلُهُ ﴿وَ إِذْ أَخَذْنا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثاقَهُم﴾[1]؛

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نخستین کسی بود که «بلی» گفت... از آنها بر ربوبیّت خدای تعالی، نبوّت رسول خدا و امامت امیرالمؤمنین و ائمه علیهم‌السلام پیمان گرفت و فرمود: «آیا من پروردگار شما نیستم؟ و محمد پیامبرتان و علی و امامان هدایتگر، امامانتان نیستند؟» گفتند: «آری» پس خدا فرمود: «گواه گرفتم که روز قیامت نگویید.»؛ یعنی تا اینکه در روز قیامت نگویید: «ما از این، در غفلت بودیم». پس نخستین کسانی که از آنها بر ربوبیّت پیمان گرفت، پیامبران بودند. خداوند در این‌باره می‌فرماید: «و به یاد آور آن زمانی را که از پیامبران پیمانشان را گرفتیم».

در حدیث صحیح دیگری ابن‌مسکان از امام صادق علیه‌السلام در مورد پیمان عالم ذر سؤال می‌کند:

قُلْتُ: مُعَايَنَةً كَانَ هَذَا؟

قَالَ: نَعَمْ. فَثَبَتَتِ الْمَعْرِفَةُ وَ نَسُوا المَوْقِفَ وَ سَيَذكُرُونَهُ. وَ لَو لَا ذَلِكَ لَم يَدرِ أَحَدٌ مَن خَالِقُهُ وَ رَازِقُهُ؟ فَمِنْهُمْ مَن أَقَرَّ بِلِسَانِهِ فِي الذَّرِّ وَ لَم يُؤمِن بِقَلبِهِ؛ فَقَالَ اللهُ: ﴿فَما كانُوا

---

۱. **تفسیر قمّی**، ج ۱، ص ۲۴۶؛ **بحارالانوار**، ج ۵، ص ۲۳۶.

لِيُؤْمِنُوا بِما كَذَّبُوا به مِنْ قَبْلُ﴾[1].[2]

آیا این اقرار و پیمان، به رؤیت عیانی بود؟

فرمود: آری. پس معرفت ثابت شد و موقف را فراموش کردند و زود باشد که به یاد آورند و اگر آن امر نمی‌شد، هیچ‌کس خالق و رازق خویش را نمی‌شناخت. پس برخی از آنها در ذر به زبان اقرار کردند و به قلب ایمان نیاوردند؛ پس خدای تعالی فرمود: ﴿پس ایمان نمی‌آورند به آنچه پیش از این تکذیب کردند﴾.

در تفسیر این آیه، روایات دیگری نیز رسیده است که برای رعایت اختصار از نقل آنها صرف‌نظر می‌شود. در روایاتی که نقل شد، نکات مهمّی مورد اشاره قرار گرفته است که برخی از آنها از خود آیهٔ مورد بحث استفاده می‌شود و برخی دیگر، مانند میثاق بر نبوّت و ولایت، تقدّم پیامبران بر گفتن «**بلی**»، اینکه اگر آن پیمان از انسان‌ها گرفته نمی‌شد و آن‌ها در آنجا به معرفت عیانی خداوند نمی‌رسیدند، هیچ کس در این دنیا خالق و رازق خویش را نمی‌شناخت و برخی امور دیگر، به بیان ائمّه علیهم‌السلام مستند شده است و از آیهٔ یادشده و سایر آیات، بدون بیان ائمّه علیهم‌السلام به دست نمی‌آید.

۲. روایات تفسیر آیهٔ ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها﴾

این آیه و روایات مرتبط با آن، پیش‌تر در بحث «فطری بودن معرفت خدا» به تفصیل مورد بحث و تحقیق قرار گرفت. اگرچه ظاهر آیهٔ شریفه در نگاه بدوی با عالم ذر ارتباطی ندارد، اما چنان‌که پیشتر روشن شد فطرت، به معنای خلقت است و فطری بودن دین و معرفت، به معنای همراه بودن دین و معرفت خدا با خلقت انسان است و نیز روشن شد که یکی از مراحل مهمّ شکل گیری و خلقت کامل انسان، عالم ذر است، پس به یقین می‌توان گفت یکی از جاهایی که انسان معرفت خدا را در آنجا دریافت کرده، عالم ذر است و آن معرفت همراه با شکل‌گیری مرحله‌ای خاص از خلقت انسان بوده است؛ به همین جهت است که ائمّه علیهم‌السلام در روایات، فطرت الاهی را با معرفت در عالم میثاق پیوند زده‌اند. زراره می‌گوید:

---

۱. سورهٔ یونس، آیهٔ ۷۴.

۲. **تفسیر قمّی**، ج ۱، ص۲۴۸؛ **المحاسن**، ج ۱، ص۲۴۱؛ **بحارالانوار**، ج۵، ص۲۳۷.

قُلتُ لأبي جَعفَر عليه السلام: أصلَحَكَ اللهُ، قَولُ اللهِ عَزَوَجَلَّ فِي كِتابِهِ: ﴿فطرة الله الَّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيها﴾[1]

قالَ: فَطَرَهُم عَلَى التَوحِيدِ عِندَ المِيثاقِ عَلى مَعرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُم.

قُلتُ: وَ خاطَبُوه؟

قال: فَطَأطَأ رأسَه ثُمّ قال: لَولا ذلِكَ لَم يَعلَمُوا مَن ربُّهُم وَ لاَ مَن رازِقُهُم[2]؛

به امام باقر عليه السلام عرض کردم: خداوند تو را صحّت و سلامتی دهد، آیهٔ ﴿فطرت خدا که مردم را بر آن مفطور کرده است﴾ به چه معناست؟

حضرت فرمود: همه را هنگام میثاق، بر توحید مفطور کرد، بر معرفت ربوبیّت خویش.

عرض کردم: آنان با خدا سخن گفتند؟ حضرت سر خویش را پایین انداخت، سپس فرمود: اگر این کار را نمی‌کرد، آنها نمی‌دانستند پروردگار و روزی‌دهنده‌شان کیست.

آیهٔ شریفه ﴿صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً﴾[3] نیز نظیر آیهٔ مذکور است که پیش از این به تفصیل بررسی شد.

۳. روایات تفسیر آیهٔ ﴿فَما كانُوا لِيُؤْمِنُوا...﴾

زراره و حمران از امام باقر و امام صادق عليهما السلام نقل می‌کنند که فرمودند:

إنَّ اللهَ خَلَقَ الخَلقَ وَ هِيَ أَظِلَّةٌ، فَأرسَلَ رَسُولَهُ مُحَمَّداً صلى الله عليه وآله فَمِنهُم مَن آمَنَ به وَ مِنهُم مَن كَذَّبَهُ ثُمَّ بَعَثَهُ فِي الخَلقِ الآخَرِ فَآمَنَ به مَن كَانَ آمَنَ به فِي الأظِلَّةِ وَ جَحَدَهُ مَن جَحَدَ به يَومَئِذ، فَقَالَ: ﴿فَما كانُوا لِيُؤْمِنُوا بِما كَذَّبُوا به مِن قَبلُ﴾[4]-[5]؛

همانا خداوند، خلق را آفرید در حالی‌که سایه‌هایی بودند، سپس رسول خویش

---

۱. سورهٔ روم، آیهٔ ۳۰.
۲. **التوحید**، ص ۳۳۰.
۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۳۸.
۴. سورهٔ یونس، آیهٔ ۷۴.
۵. **تفسیر العیاشی**، ج۲، ص۲۳.

محمد ﷺ را فرستاد؛ پس برخی از آنها به او ایمان آوردند و برخی تکذیبش کردند. آن‌گاه او را در خلقی دیگر مبعوث کرد. آنان که در خلق پیشین ایمان آورده بودند، دوباره ایمان آوردند و آنان که در آن روز انکار کرده بودند، منکر شدند؛ پس خدای تعالی فرمود: ﴿ایمان نمی‌آورند به آنچه پیش از این تکذیب کرده‌اند﴾.

نکات این حدیث:

۱. با توجّه به شیوع اطلاق اظلّه به ارواح[1] در روایات، به نظر می‌رسد مراد از اظلّه در این روایت شریف نیز ارواح باشد. پس مقصود از «**خَلَقَ الخَلقَ وَ هِی أظِلَّةٌ**»، خلق همین انسان‌ها در عالم ارواح است؛

۲. بعثت و نبوّت، به دنیا اختصاص ندارد، بلکه در عوالم پیشین نیز سابقه دارد؛

۳. انسان‌ها همان‌طور که در این دنیا در مقابل دعوت پیامبران ﷺ پذیرش و انکار دارند، در آن عوالم نیز تصدیق و تکذیب داشته‌اند؛

۴. تصدیق و تکذیب لاحق به طور معمول با تصدیق و تکذیب پیشین مطابق است؛

۵. مراد از «**خَلَقَ الخَلقَ وَ هِی أظِلَّةٌ**»، خلق دیگری غیر از انسان نیست، بلکه مقصود همان انسان‌هایند در عالمی دیگر. از آنجا که بعثت پیامبر ﷺ در دنیا به امّت مسلمان اختصاص دارد، مقصود از آن باید عالمی دیگر غیر از عالم دنیا باشد که در آن، همهٔ انسان‌ها موجود باشند. این عالم با توجّه به مبانی معارف اهل‌بیت ﷺ عالم ذر است.

۴. روایت تفسیری آیهٔ ﴿هذا نَذِیرٌ مِنَ النُّذُرِ الأُولی﴾

امام صادق ﷺ می‌فرماید:

إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمَّا ذَرَأَ الخَلقَ فِي الذَّرِّ الأَوَّلِ فَأَقَامَهُم صُفُوفاً قُدَّامَهُ بَعَثَ اللهُ مُحَمَّداً ﷺ فَآمَنَ به قَومٌ وَ أَنْكَرَهُ قَومٌ فَقَالَ اللهُ: ﴿هذا نَذِيرٌ مِنَ النُّذُرِ الأُولى﴾[2] يَعْنِي به

---

۱. برای نمونه به این روایت توجّه شود: امام صادق ﷺ می فرماید: «**إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَخَذَ مِيثَاقَ العِبَادِ وَ هُم أَظِلَّةٌ قَبلَ المِيلادِ؛ فَمَا تَعَارَفَ مِنَ الأَرْوَاحِ ائتَلَفَ وَ مَا تَنَاكَرَ مِنهَا اختَلَفَ.**» (**علل الشرایع**، ج ۱، ص۸۴؛ **بحارالانوار**، ج ۵، ص۲۴۱)

۲. سورهٔ نجم، آیهٔ ۵۶.

مُحَمَّداً ﷺ حَيثُ دَعَاهُم إلَي اللهِ عَزَّوَ جَلَّ فِي الذَّرِّالأوَّلِ[۱]؛

همانا خدای تعالی آن‌گاه که خلق را در ذرّ اوّل آفرید، آنها را در صف‌هایی پیش روی خویش قرار داد و محمّد ﷺ را برآنها مبعوث ساخت؛ پس گروهی به او ایمان آوردند و گروهی دیگر انکارش کردند. خدای تعالی در این زمینه می‌فرماید: ﴿این انذاری است از انذارهای پیشین.﴾؛ مراد محمّد ﷺ است که خلق را در ذرّ اوّل به خدای عزّوجلّ دعوت کرد.

۵. روایات امیرالمؤمنین نامیدن حضرت علی علیه‌السلام

روایات بسیاری در کتب روایی نقل شده که بر اساس آنها حضرت مولی‌الموحّدین و یعسوب‌الدین علی علیه‌السلام در عالم ذر از سوی خدای تعالی «**امیرالمؤمنین**» نامیده شده است. جابر می‌گوید: از امام باقر علیه‌السلام سؤال کردم:

لِمَ سُمِّيَ أمِيرَالمُؤمِنِيَن؟ قَالَ: اللهُ سَمَّاهُ وَ هَكَذَا أنزَلَ فِي كِتَابِهِ: ﴿وَإذْ أخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِم ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أشهَدَهُم عَلى أنفُسِهِم أ لَستُ بِرَبِّكُم﴾ وَ أنَّ مُحَمَّداً رَسُولِي وَ أنَّ عَلِيّاً أمِيرُالمُؤمِنِينَ[۲]؛

چرا [علی] علیه‌السلام امیرالمؤمنین خوانده شد؟

فرمود: خدا او را امیرالمؤمنین نامید و در کتابش این‌گونه نازل کرد: ﴿و آن‌گاه که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریّهٔ آنها را گرفت و آنان را بر خودشان گواه ساخت که آیا من پروردگارتان نیستم﴾ و محمّد، رسولم و علی امیرالمؤمنین نیست؟

۶. روایات عرضهٔ ولایت امیرالمؤمنین در عالم ذر

نعیم صحّاف می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام از آیهٔ ﴿**فَمِنْكُمْ كافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ**﴾[۳] پرسیدم. حضرت فرمود:

---

۱. **تفسیر قمّی**، ج۲، ص۳۴۰. بحث دربارهٔ ذرّ اول و دوم پیش‌تر مطرح شد.
۲. **الکافی**، ج ۱، ص۴۱۲ و بنگرید به **بحارالانوار**، ج ۳۷، ص ۳۱۱ و ۲۹۳ و ۳۳۲ و ۳۳۳.
۳. سورهٔ تغابن، آیهٔ ۳.

عَرَفَ اللهُ إِیمَانَهُم بِوَلَایَتِنَا وَ کُفرَهُم بِهَا یَومَ أَخَذَ عَلَیهِمُ المِیثَاقَ فِي صُلبِ آدَمَ علیه‌السلام وَ هُم ذَرٌّ.[1]

خداوند، ایمان و کفر آنها را به ولایت ما در روز اخذ میثاق در حالی‌که آنها به صورت ذر در صلب آدم علیه‌السلام بودند، شناخت.

روایات در باب عرضهٔ ولایت اولیای الاهی بر خلایق و معرفت آنها نسبت به آن در کتب روایی معتبر شیعی فراوان است؛ امّا آنچه در اینجا مورد نظر است، معرفت ولایت و عرضهٔ آن بر انسان‌ها در عالم ذرّ است که روایت یاد شده به صراحت بر آن دلالت دارد. روایات دیگری نیز به همین مضمون وجود دارد که برخی از آن ها پیش‌تر ذکر گردید.

۷. تعیین پیروان حضرت حجّت در عالم ذر

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

لَو خَرَجَ القَائِمُ لَقَد أنکَرَهُ النَّاسُ یَرجِعُ إلَیهِم شَابّاً مُوَفَّقاً فَلَا یَلبَثُ عَلَیهِ إلّاَ کُلُّ مُؤمِنٍ أخَذَ اللهُ مِیثَاقَهُ فِي الذَّرِّالأوَّلِ[2]؛

اگر قائم خروج کند، مردم انکارش می‌کنند. او به سوی آنها باز می‌گردد، در حالی‌که جوانی کامل است. با او نمی‌ماند مگر مؤمنی که خدای تعالی پیمان او را در ذرّ اوّل گرفته است.

نکتهٔ دقیقی که از این روایت می‌توان برداشت کرد، این است که در عالم ذرّ اوّل انسان‌ها آن چنان نسبت به اولیای الاهی شناخت و معرفت پیدا کرده بودند که خداوند متعال در آنجا از برخی مؤمنان پیمان گرفته است که هنگام خروج حضرت، ایشان را همراهی کنند، در راه برقراری دولت حقّ الاهی بر روی زمین بکوشند و بر این امر پایدار و استوار باشند. این نشان می‌دهد که اصحاب آن حضرت از پیش، تعیین شده، بر این امر با ایشان هم‌پیمان گشته‌اند و خداوند متعال از آن‌ها بر این امر پیمان گرفته است.

---

۱. **الکافی**، ج ۱، ص ۴۱۳.
۲. **بحارالانوار**، ج ۵۲، ص ۲۸۷.

باید توجّه داشت که این امر، نظیر تعیین ایمان مؤمنان و کفر کافران در آنجاست؛ یعنی منظور از این‌گونه روایات آن است که پیروان آن حضرت در آنجا مشخّص شده‌اند و با ایشان بر این کار بیعت کرده‌اند. در این دنیا نیز همان افراد به طور معمول با امام عصر علیه‌السلام همراهی می‌کنند و بر عهد و پیمان خود باقی و استوار می‌مانند. این روایت مانند روایاتی است که می‌گویند مؤمنان در عالم ذر، در این دنیا نیز مؤمنند و کفّار در آنجا، در این دنیا نیز کافر خواهند بود.

پیش‌تر ذکر کردیم که این مطلب در حقیقت، اخبار از امری است که واقع خواهد شد و هرگز به معنای علّیت و سببیت ایمان و کفر سابق بر ایمان و کفر لاحق نیست؛ یعنی آنان که در عالم ذر با حضرت پیمان بستند، در اینجا نیز به عهد و پیمانشان وفادار می‌مانند و در شکل‌گیری دولت حقّ الاهی با ایشان همراهی و همکاری می‌کنند و آنان که در عالم ذر، عهد و پیمانی در این خصوص نبسته‌اند، در این دنیا نیز به اراده و اختیار خود از همراهی با آن حضرت شانه خالی می‌کنند. روشن است که این سخن به معنای نفی اختیار در دنیا نمی‌باشد و صحیح نیست که گفته شود، هر چه قرار بود اختیار شود، در آنجا اختیار شده است.

۸. سبقت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در گفتن «بلی»

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

أَنَّ بَعضَ قُرَیش قَالَ لِرَسُولِ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله : «بِأَیِّ شَئ سَبَقتَ الأَنبِیَاءَ وَ أَنتَ بُعِثتَ آخِرَهُم وَ خَاتَمَهُمْ».

قَالَ: «إِنِّي كُنتُ أَوَّلَ مَن آمَنَ بِرَبِّي وَ أَوَّلَ مَن أَجَابَ حِینَ أَخَذَ اللهُ مِیثَاقَ النَّبِیِّینَ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ ﴿أَلَستُ بِرَبِّكُم قَالُوا بَلَى﴾ فَكُنتُ أَنَا أَوَّلَ نَبِيّ قَالَ: بَلَى. فَسَبَقتُهُم بِالإِقرَارِ بِاللهِ»[1]؛

همانا برخی از قریش به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله گفتند: «به چه چیزی بر پیامران سبقت گرفتی،

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص۴۴۱ و ج۲، ص۱۰.

در حالی‌که بعد از همهٔ آن ها مبعوث شدی و آخرین آن‌ها هستی؟

حضرت فرمود: «من اوّلین کسی بودم که به پروردگارم ایمان آوردم و اوّلین کسی بودم که خدا را اجابت کردم. آن‌گاه که خداوند، میثاق پیامبران را می‌گرفت و آن‌ها را بر خودشان گواه می‌ساخت: ﴿آیا من پروردگار شما نیستم، گفتند: آری﴾، من اوّلین پیامبری بودم که گفت: «بلی»؛ پس من در اقرار به خدا بر آنان سبقت گرفتم.

۹. اخذ میثاق از پیامبر و امامان و شیعیان

داودبن‌کثیر رقّی می‌گوید: به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم:

مَا مَعنَى السَّلَامِ عَلَى رَسُولِ اللهِ؟

فَقَالَ: إنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمَّا خَلَقَ نَبِيَّهُ وَ وَصِيَّهُ وَ ابنَتَهُ وَ ابنَيهِ وَ جَمِيعَ الأئِمَّةِ وَ خَلَقَ شِيعَتَهُم أخَذَ عَلَيهِمُ المِيثَاقَ وَ أنْ يَصبِرُوا وَ يُصَابِرُوا وَ يُرَابِطُوا وَ أنْ يَتَّقُوا اللهَ وَ وَعَدَهُمْ أن يُسَلِّمَ لَهُمُ الأرضَ المُبَارَكَةَ وَ الحَرَمَ الآمِنَ... وَ أخَذَ رَسُولُ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله عَلَى جَمِيعِ الأئِمَّةِ وَ شِيعَتِهِمُ المِيثَاقَ بِذَلِكَ. وَ إنَّمَا السَّلَامُ عَلَيهِ تَذكِرَةُ نَفسِ المِيثَاقِ وَ تَجدِيدٌ لَهُ عَلَى اللهِ لَعَلَّهُ أن يُعَجِّلَهُ جَلَّ وَ عَزَّ وَ يُعَجِّلَ السَّلَامَ لَكُم بِجَمِيعِ مَا فِيهِ.[1]

معنای سلام بر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله چیست؟

حضرت فرمود: خداوند متعال آن‌گاه که پیامبرش و وصیّ او، دختر و دو پسر او و همهٔ امامان را خلق کرد و شیعیان آن‌ها را آفرید، از آن‌ها پیمان گرفت که صبر کنند، همدیگر را تحمّل کنند و با یکدیگر در ارتباط باشند و تقوای الاهی پیشه کنند و در مقابل به آن‌ها وعده داد که زمین مبارک و حرم امن را در اختیار آن‌ها قرار دهد ... و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از همهٔ امامان و شیعیانشان بر این امر عهد و پیمان گرفت و سلام بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله یادآوری همان عهد و تجدید پیمان بر خداست تا اینکه خدای تعالی در امر خویش تعجیل کند و سلام خویش را با تمام آنچه در آن است، به زودی برساند.

در این حدیث شریف، نکات بسیار مهم و اساسی در ارتباط با صاحبان ولایت و پیروان آن‌ها یادآوری شده است. این حدیث گویای آن است که نه‌تنها پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، دخترش

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص۴۵۱.

فاطمهٔ زهرا علیها السلام و امامان اهل‌بیت علیهم السلام در عالم عهد و میثاق از مشکلات پیش‌روی خویش آگاهی پیدا کرده‌اند، بلکه شیعیان آنان نیز از این امور مطّلع بوده‌اند و خدای تعالی آن‌ها را به صبر و شکیبایی، تقوای الاهی و مرابطه با همدیگر دعوت کرده و از آنان بر این امر پیمان گرفته است. آن‌گاه پیامبر گرامی اسلام نیز بر این امر با آن‌ها پیمان بسته است.

این نشان می‌دهد که انسان‌ها در آن عالم همدیگر را شناخته بودند و از احوال یکدیگر آگاهی داشتند. شیعیان جایگاه خویش را به خوبی می دانستند، از اموری که در پیش روی دارند اطلاع داشتند، از پاداش خدای تعالی در مقابل ایمان، اعتقاد، عمل و رفتارشان با خبر بودند و با همدیگر هم‌پیمان شدند که بر این امر ثابت و استوار باشند و به هیچ‌وجه از آن منحرف نشدند. پس آن‌گاه که به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله سلام می‌دهند، در حقیقت، پیمان خویش را با خدای تعالی تجدید می‌کنند و از خدای تعالی می‌خواهند که در عمل به وعدهٔ خویش تسریع کند.

۱۰. رؤیت خداوند متعال

ابوبصیر می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

«أخبِرني عَنِ اللهِ عَزَّوَ جَلَّ هَل يَرَاهُ المُؤمِنُونَ يَومَ القِيَامَةِ؟»

قَالَ: «نَعَم، وَ قَد رَأَوهُ قَبلَ يَومِ القِيَامَةِ.»

فَقُلتُ: «مَتَى؟»

قَالَ: «حِينَ قَالَ لَهُم: ﴿أَلَستُ بِرَبِّكُم قالُوا بَلي﴾. ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: «وَ إِنَّ المُؤمِنِينَ لَيَرَونَهُ فِي الدُّنيَا قَبلَ يَومِ القِيَامَةِ، أَلَستَ تَرَاهُ فِي وَقتِكَ هَذَا.»

قَالَ أَبُوبَصِير: فَقُلتُ لَهُ: «جُعِلتُ فِدَاكَ فَأُحَدِّثُ بِهَذَا عَنكَ؟»

فَقَالَ: «لاَ، فَإِنَّكَ إِذَا حَدَّثتَ به فَأنكَرَهُ مُنكِرٌ جَاهِلٌ بِمَعنَى مَا تَقُولُهُ، ثُمَّ قَدَّرَأَنَّ ذَلِكَ تَشبِيهٌ وَ كَفرٌ. وَ لَيسَتِ الرُّؤيَةُ بِالقَلبِ كَالرُّؤيَةِ بِالعَينِ. تَعَالَى اللهُ عَمَّا يَصِفُهُ المُشَبِّهُونَ وَ المُلحِدُونَ.»[1]؛

---

۱. **التوحید**، ص ۱۱۷؛ **بحارالانوار**، ج ۴، ص ۴۴.

«آیا مؤمنین در روز قیامت خدا را خواهند دید؟»

فرمود: «آری، پیش از روز قیامت نیز او را دیده‌اند.»

گفتم: «کی؟»

فرمود: «آن‌گاه که به آن‌ها گفت: ﴿آیا من پروردگارتان نیستم؟ گفتند: آری﴾. سپس اندکی سکوت کرد، بعد فرمود: همانا مؤمنین در دنیا، پیش از قیامت [نیز] خدا را می‌بینند، آیا همین لحظه، او را نمی‌بینی؟

ابوبصیر گوید: «به حضرت عرض کردم: فدایت شوم، این مطلب را از شما نقل کنم؟»

فرمود: «نه، زیرا اگر آن را نقل کردی، منکری که معنای آن را نمی داند، از فهم آن عاجز می‌ماند و آن را تشبیه و کفر می‌شمارد. رؤیت قلبی مانند رؤیت به چشم نیست. خداوند از آنچه تشبیه‌کنندگان و ملحدان توصیفش می‌کنند، متعالی است.

در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام رؤیت قلبی خداوند متعال امری مسلّم به شمار می‌آید. جایگاه این رؤیت، قلب و روح انسان است، نه عقل و اندیشهٔ او؛ پس رؤیت قلبی را نمی‌توان در اندیشه آورد، دربارهٔ آن به تفکّر پرداخت و آن را تجزیه و تحلیل کرد. منظور از رؤیت قلبی همان معرفتی است که در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، فعل و صنع خدا شمرده شده است. بدیهی است سخن گفتن در مورد فعل خدا و تجزیه و تحلیل آن برای بشر میسور نیست. هر آنچه انسان به عقل خود می‌آورد و با عقل و اندیشهٔ خویش دربارهٔ آن سخن می‌گوید، محصول عقل و اندیشهٔ اوست، نه فراتر از آن. بنابراین، رؤیت قلبی، قابل بیان عقلی نیست و دقیق‌ترین اوهام و عقول انسانی از رسیدن به آن عاجز و ناتوانند.

این رؤیت در عالم ذر (= عهد و میثاق) برای همگان رخ داده است و همهٔ انسان‌ها به خواست الاهی آن را دریافت کرده‌اند و خداوند متعال با توجّه به همین رؤیت، آن‌ها را مخاطب قرار داده، فرموده است: ﴿**الست بربّکم**﴾. بر اساس روایتی که پیش از این در تفسیر آیهٔ یادشده مطرح شد، این معرفت در عالم ذر به رؤیت عیانی برای همهٔ انسان‌ها حاصل شده است؛ امّا به نظر می‌رسد رؤیت در این دنیا به مؤمنان اختصاص دارد و دیگر بندگان الاهی یا به طور کلّی از آن بی‌بهره‌اند یا صرفاً در موقعی خاص و برای اتمام حجّت برایشان رخ می‌دهد.

از این رؤیت قلبی در روایات با تعابیر مختلفی یاد شده است؛ برای نمونه: «لقای خدا»، «زیارت خدا»، «وجدان خدا»، «وصال خدا»، «قرب خدا»، «تجلی خدا»، «شهود خدا»،[۱] «ظهور خد» و «نظر به خدا». در اینجا برای روشن شدن مطلب، روایتی دیگر در این‌باره نقل می‌شود: امام رضا علیه‌السلام به حسین‌بن‌بشّار فرمود:

«يَا حُسَينُ، إِنْ أَرَدتَ أَن يَنظُرَاللهُ إِلَيكَ مِن غَيرِحِجَاب وَ تَنْظُرَإِلَى اللهِ مِن غَيرِحِجَاب فَوَالِ آلَ مُحَمَّد وَ وَالِ وَلِيَّ الأَمرِمِنهُم.»

قَالَ: قُلتُ: «أَنظُرُإِلَى اللهِ عَزَّوَجَلَّ؟!»

قَالَ: «إِي وَ الله...»[۲]**؛**

«ای حسین، هرگاه خواستی خدا بدون حجاب به تو نگاه کند و تو بدون حجاب او را نگاه کنی، آل محمّد را ولیّ خویش قرار ده و ولیّ امر از آن‌ها را ولیّ خویش بدان.»

گفتم: «به خدای عزّوجلّ نگاه کنم؟!

فرمود: «آری، به خدا سوگند...».

۱۱. نامگذاری روز جمعه

ابوحمزه می‌گوید: مردی به امام باقر علیه‌السلام عرض کرد:

«كَيفَ سُمِّيَتِ الجُمُعَةُ؟»

قَالَ: «إِنَّ اللهَ عَزَّوَ جَلَّ جَمَعَ فِيهَا خَلقَهُ لِوَلَايَةِ مُحَمَّد وَ وَصِيِّهِ فِي المِيثَاقِ فَسَمَّاهُ يَومَ الجُمُعَةِ لِجَمعِهِ فِيهِ خَلقَهُ».[۳]

«جمعه چگونه نامگذاری شد؟»

فرمود: «همانا خدای متعال در آن‌روز همهٔ خلق را برای ولایت محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله و وصیّش در میثاق جمع کرد و آن‌روز را به خاطر جمع خلق در آن، جمعه نامید.»

---

۱. «اللّهمّ إنّي أصبَحتُ أُشهِدُكَ وَكَفى ربّكَ شَهيداً... أنّي أشهَدُ أنّكَ أنتَ اللهُ لا إلهَ الّا أنت المعبُودُ» (**مصباح المتهجّد**، ج ۱، ص ۲۲۰ و نگ: **إقبال الأعمال**، ج ۱، ص ۵۵ و ج ۱، ص ۴۸۲ و **مهج الدعوات**، ص ۱۱۸ و...).

۲. **بحار الانوار**، ج ۴۸، ص ۲۶۳.

۳. **الکافی**، ج ۳، ص ۴۱۵.

این روایت دلالت دارد بر اینکه میثاق بر ولایت پیامبر و وصیّ او، بعد از خلق آسمان‌ها و زمین واقع شده است؛ زیرا تشکیل سال، ماه، هفته و روز، به طور معمول و به صورت حقیقی با حرکات افلاک به وجود می‌آید. با توجّه به سؤال، مراد از جمعه نیز همین روز جمعهٔ معروف است که همه می‌فهمند، نه امر دیگری غیر از آن.

۱۲. روایات تفسیر آیهٔ ﴿مخلّقة و غیر مخلّقة﴾

خدای تعالی می‌فرماید:

﴿يا أَيُّها النّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ البَعْثِ فَإِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾[1]؛

﴿ای مردم، اگر از زنده شدن پس از مرگ در شک هستید، پس ما شما را از خاک آفریدیم، سپس از نطفه، آن‌گاه از خونِ بسته و سپس از قطعه گوشتِ خلق‌شده وغیر خلق‌شده.﴾

ظاهر آیهٔ شریفه دلالت دارد بر اینکه انسان ابتدا از خاک خلق شده است؛ یعنی خلقت اوّلیِ همهٔ انسان‌ها از خاک است. در خلق بعدی، خداوند آن‌ها را از نطفه، علقه و مضغه ـ که پاره‌گوشتی کوچک است[2] ـ ایجاد می‌کند. این پاره‌گوشت، یا مخلَّقه است یا غیرمخلَّقه؛ یعنی یا سابقهٔ خلقتی به عنوان یک انسان را داشته است یا نه. در احادیث، «مخلَّقه و غیرمخلَّقه» بودن مضغه، به سابقهٔ وجودی یا عدم آن تفسیر شده است. امام باقر علیه‌السلام می فرماید:

المَخَلَّقَةُ هُمُ الذَّرُّ الَّذِينَ خَلَقَهُمُ اللهُ فِي صُلبِ آدَمَ علیه‌السلام أَخَذَ عَلَيهِمُ المِيثَاقَ ثُمَّ أَجرَاهُم فِي أَصلاَبِ الرِّجَالِ وَأَرحَامِ النِّسَاءِ وَهُمُ الَّذِينَ يَخرُجُونَ إِلَى الدُّنيَا حَتَّى يُسأَلُوا عَنِ المِيثَاقِ.

---

۱. سورهٔ حج، آیهٔ ۵.

۲. در **مجمع البحرین** در معنای این کلمه از آیهٔ شریفه می‌گوید: «**المضغة ـ بالضّمّ ـ قطعة لحم حمراء فيها عروق خضر مشتكبة. سمّيت بذلک؛ لأنّها بقدر مايُمضَع.**»: «مُضغه: پاره‌گوشتی قرمزرنگ است که در آن، رگ‌های سبزرنگ تنیده درهم وجود دارد. مضغه نامیده می‌شود، چون به اندازهٔ لقمه‌ای است که جویده شود». (**مجمع البحرین**: ج ۱، ص ۵۷۵).

وَ أَمَّا قَولُهُ: «وَ غَيرِ مُخَلَّقَة» فَهُم كُلُّ نَسَمَة لَم يَخلُقهُمُ اللهُ فِي صُلبِ آدَمَ عليه‌السلام حِينَ خَلَقَ الذَّرَّ وَ أَخَذَ عَلَيهِمُ المِيثَاقَ، وَ هُمُ النُّطَفُ مِنَ العَزلِ وَ السِّقطُ قَبلَ أن يُنفَخَ فِيهِ الرُّوحُ وَ الحَيَاةُ وَ البَقَاءُ[1]؛

«مخلّقه»، ذریّه‌ای هستند که خداوند متعال آن‌ها را در صلب حضرت آدم علیه‌السلام خلق کرده است و از آن‌ها عهد و میثاق گرفته و سپس آن‌ها را در صُلب‌ها و رحم‌ها جاری کرده است. آنان همه به دنیا می‌آیند تا دربارهٔ میثاق مورد سؤال قرار گیرند.

و امّا «غیرمخلّقه»، مخلوقاتی هستند که خداوند هنگام خلق ذر و اخذ میثاق، آن‌ها را در صلب آدم علیه‌السلام خلق نکرده بود. آن‌ها نطفه‌هایی هستند که پیش از دمیدن روح، حیات و بقا، عزل یا سقط می‌شوند.

بر اساس این حدیث شریف، نطفه‌هایی که پیش از ورود به رحم‌ها از بین می‌روند یا وارد رحم می‌شوند، ولی مراحل خلقت انسان را طی نمی‌کنند، مخلوقاتی هستند که سابقهٔ شکل‌گیری انسانی برای آن‌ها نبوده است. به تعبیر دیگر، آنها نطفه‌هایی نیستند که روح و بدن ذرّی انسانی در آن‌ها بوده باشد. به همین جهت، یا به عزل بیرون ریخته می‌شوند یا در رحم قرار می‌گیرند، ولی ثبات پیدا نمی‌کنند و مسیر حیات بشری در این دنیا برایشان هموار نمی‌شود.

۱۳. خلقت انسان در عالم ذر، دلیل جواز عزل

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

كَانَ عَلِيُّ بنُ الحُسَينِ عليهما‌السلام لَا يَرَى بِالعَزلِ بَأساً فَقَرَأَ هَذِهِ الآيَةَ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلىٰ﴾؛ فَكُلُّ شَئ أَخَذَ اللهُ مِنهُ المِيثَاقَ فَهُوَ خَارِجٌ وَ إِن كَانَ عَلَى صَخرَة صَمَّاءَ.[2]

علیّ‌بن‌حسین علیهما‌السلام. مانعی برای عزل نمی‌دید و آیهٔ ﴿وإذ اخذ...﴾ را می‌خواند؛ زیرا هر چیزی که خداوند از او میثاق و پیمان گرفته است، خارج خواهد شد، اگرچه بر

---

۱. **الکافی**، ج۶، ص۱۲.

۲. **الکافی**، ج ۵، ص۵۰۴؛ **وسائل الشیعة**، ج۲۰، ص۱۴۹.

تخته‌سنگی سخت واقع شده باشد.

این حدیث شریف با حدیث پیشین همخوانی کامل دارد. هر دو بر این معنا تاکید دارند که طبق سنّت خداوند متعال، همهٔ انسان‌هایی که در عالم ذر آفریده شده‌اند، در این دنیا نیز مراحل خلقتی را در رحم مادر طی خواهند کرد؛ امّا نطفه‌هایی که سابقهٔ آفرینشی نداشته‌اند، هرچند مراحلی از شکل‌گیری را طی کرده باشند خواست خداوند متعال بر آن قرار گرفته است که در این دنیا خلق جدیدی نداشته باشد.[۱]

۱۴. شکل‌گیری جنین در رحم مادر و نفخ روح

امام باقر علیه‌السلام در مورد شروع خلقت انسان در این دنیا می‌فرماید:

إِنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ إِذَا أَرَادَ أن يَخلُقَ النُّطفَةَ الَّتِي مِمَّا أَخَذَ عَلَيهَا المِيثَاقَ فِي صُلبِ آدَمَ أو مَا يَبدُو لَهُ فِيهِ وَ يَجعَلَهَا فِي الرَّحِمِ، حَرَّكَ الرَّجُلَ لِلجِمَاعِ وَ أوحَى إِلَى الرَّحِمِ أنِ افتَحِي بَابَكِ حَتَّى يَلِجَ فِيكِ خَلقِي وَ قَضَائِيَ النَّافِذُ وَ قَدَرِي، فَتَفتَحُ الرَّحِمُ بَابَهَا فَتَصِلُ النُّطفَةُ إِلَى الرَّحِمِ فَتَرَدَّدُ فِيهِ أربَعِينَ يَوماً ثُمَّ تَصِيرُ عَلَقَةً أربَعِينَ يَوماً، ثُمَّ تَصِيرُ مُضغَةً أربَعِينَ يَوماً، ثُمَّ تَصِيرُ لَحماً تَجرِي فِيهِ عُرُوقٌ مُشتَبِكَةٌ.

ثُمَّ يَبعَثُ اللهُ مَلَكَينِ خَلَّاقَينِ يَخلُقَانِ فِي الأرحَامِ مَا يَشَاءُ اللهُ فَيَقتَحِمَانِ فِي بَطنِ المَرأَةِ مِن فَمِ المَرأَةِ فَيَصِلَانِ إِلَى الرَّحِمِ وَ فِيهَا الرُّوحُ القَدِيمَةُ[۲] المَنقُولَةُ فِي أصلَابِ الرِّجَالِ وَ أرحَامِ النِّسَاءِ فَيَنفُخَانِ فِيهَا رُوحَ الحَيَاةِ وَ البَقَاءِ...[۳]؛

همانا خداوند متعال وقتی بخواهد نطفه‌ای را که در صلب آدم از آن میثاق گرفته شده، یا آنچه دربارهٔ آن برای خدا بدا رخ داده است، خلق کند و در رحم قرار دهد،

---

۱. البتّه بنابر روایات باب «دیه»، نطفه‌هایی که سابقهٔ خلقتی ندارند، حتّی مراحل اوّلیّهٔ شکل‌گیری انسانی را نیز در این دنیا طی نمی‌کنند.

۲. قدیم نامیدن روح، ظاهراً به اعتبار آن است که این روح، همان روح انسانی است که دو هزار سال پیش از ابدان خلق شده است و چون از خلقت آن مدّتی طولانی گذشته است، به این اعتبار از آن به روح قدیم تعبیر شده است.

۳. **الکافی**، ج۶، ص۱۳.

مرد را برای نزدیکی تحریک می‌کند و به رحم وحی می‌کند که درِ خویش را باز کن تا خلق و قضای نافذ و قدَرم وارد شود. پس رحم باز می‌شود و نطفه وارد آن می‌شود و چهل روز در آن در تردّد است. پس از گذشت چهل روز، خونِ بسته می‌شود و بعد از چهل روز دیگر، به قطعه گوشتی تبدیل می‌شود و پس از آن گوشتی می‌شود که در آن رگ‌هایی به صورت شبکه جریان پیدا کرده است.

آن‌گاه خداوند دو فرشته تصویرگر می‌فرستد که کارشان تصویر کردن چیزی است که خدا می‌خواهد. پس آن‌ها از ناحیهٔ دهان زن وارد شکم می‌شوند و به رحم می‌رسند؛ در حالی‌که روح قدیمی در آنجاست که در صلب‌های مردان و رحم‌های زنان جاری گردیده است؛ پس در آن روحِ حیات و بقا را می‌دمند.

امام رضا علیه‌السلام در حدیثی دیگر، فراموشی میثاق را با هنگام تولّد پیوند زده، می‌فرماید:

فَإِذَا أَكمَلَ اللهُ لَهُ الأَجَلَ بَعَثَ اللهُ مَلَكاً فَزَجَرَهُ زَجرَةً فَيَخرُجُ وَ قَد نَسِيَ المِيثَاق[1]؛

آنگاه که خدای تعالی دوران جنین را در رحم کامل کرد، فرشته‌ای را می‌فرستد که به او تشری محکم می‌زند و طفل از رحم بیرون می‌آید؛ در حالی‌که میثاق را فراموش کرده است.

در این احادیث، دونکتهٔ اساسی دربارهٔ عالم ذر وجود دارد:

۱. نطفه‌ای که به جنین تبدیل می‌شود، روح قدیم را همراه خود دارد؛ یعنی روح قدیم توسّط نطفه از صلب پدر وارد رحم مادر می‌شود، در آنجا رشد می‌کند، از حالتی به حالت دیگر منتقل می‌شود و آن‌گاه که چهارماهگی را کامل کرد، خدای تعالی دو فرشته تصویرگر می‌فرستد تا آنچه را خدای تعالی می‌خواهد (یعنی پسر یا دختر) تصویر کنند و شقاوت یا سعادت او را بنویسند. سپس روح حیات و بقا را در آن می‌دمند و جنین از رحم بیرون می‌آید. پس روحی که بعد از اتمام چهارماه به جنین دمیده می‌شود، غیر از "روح قدیمه" است که در صلب‌های پدران و رحم‌های مادران جاری گشته است. مراد از روح قدیم، روحی است که دو هزار سال پیش از بدن ذرّی خلق

---

۱. **الکافی**، ج ۶، ص۱۳.

شده و در عالم ذر با آن ترکیب یافته است. این روح بعد از ترکیب، همواره با بدن بوده و در اصلاب و ارحام جاری گشته است تا اینکه در رحم قرار گرفته است.

۲. ظاهراً فراموشی میثاق، هنگام تولّد برای انسان عارض می‌شود و پیش از آن، انسان به پیمان و عهد خویش با خدا توجّه دارد.

۱۵. دیهٔ جنین و ارتباط آن با خلقت پیشین انسان

امام زین‌العابدین علیه‌السلام، دیهٔ جنین را در مراحل مختلف آن بدین‌صورت بیان می‌کند:

اگر نطفه باشد، بیست دینار... و اگر بیرون ریزد در حالی‌که علقه شده است، چهل دینار... و اگر بیرون انداخته شود در حالی‌که مضغه (قطعه‌گوشتی) شده است، شصت دینار... و اگر سقط شود در حالی‌که خلقی کامل گردیده و استخوان و گوشت بر آن روییده و اعضای بدنش منظّم شده و روح عقل در آن دمیده شده، دیهٔ کامل بر او تعلّق می‌گیرد.

سپس راوی می‌گوید:

قُلتُ لَهُ: «أ رَأیتَ تَحَوُّلَهُ فِي بَطنِهَا مِن حَال، إلَى حَال أ بِرُوح كَانَ ذَلِكَ أَم بِغَيرِ رُوح؟»

قَالَ: «بِرُوحِ عَدا الحَيَاةِ القَدِيمِ المَنْقُول فِي أَصلَابِ الرِّجَالِ وَ أرحَامِ النِّسَاءِ وَلَو لاَ أَنَّهُ كَانَ فِيهِ رُوحُ عَدَا الحَيَاةِ مَا تَحَوَّلَ عَن حَال بَعدَ حَال فِي الرَّحِمِ وَ مَا كَانَ إذَن عَلَى مَن يَقتلهُ دِيَةٌ وَ هُوَ فِي تِلكَ الحَالِ.»[1]؛

به او گفتم: «آیا تغییر و تحوّل نطفه در رحم از حالی به حال دیگر، با وجود روح است یا بدون آن؟»

فرمود: «با روحی غیر از روح حیات قدیم که در اصلاب مردان و ارحام زنان انتقال پیدا می‌کند و اگر [این] روح [که] غیر از روح حیات [است] در آن نبود، در رحم از حالی به حال دیگر منتقل نمی‌شد و در این صورت بر کسی که او را به هنگامی که نطفه است می‌کشد (سقط می‌کند) دیه نبود.

---

۱. **الکافی**، ج۷، ص۳۴۷.

در این حدیث شریف نیز روح عقل یا روح حیات، غیر از روح قدیم دانسته شده است. پس انسان‌ها یک روح انسانی دارند که دو هزار سال پیش از ابدان خلق و در عالم ذر با بدن ذرّی مرکب شده است و سپس در صلب‌ها و رحم‌ها قرار گرفته است و از صلبی به رحمی در انتقال است تا اینکه وقت خلقت او در دنیا برسد و خداوند مراحل رشد او را در رحم فراهم آورد.

نکتهٔ دیگر اینکه تعبیر «**روح العقل**» در مورد روح حیات و بقاست که در ابتدای پنج‌ماهگی به جنین دمیده می‌شود. پس این حدیث نیز دلالت دارد بر اینکه انسان پیش از این خلقتی داشته است؛ امّا آن خلقت چگونه و کجا بوده است، از این حدیث چیزی فهمیده نمی‌شود؛ ولی از آنجا که سابقه و چگونگی شکل‌گیری انسان در آیات و احادیثی که پیش از این ذکر گردید، تبیین شده بود، با توجّه به مجموعهٔ احادیث، اجمال روایات یادشده نیز برطرف می‌گردد و معنای آن‌ها روشن می‌شود.

۱۶. وجود نطفهٔ مؤمن در صلب کافر و ارتباط آن با وجود انسان در عالم ذر

کلینی در باب «**کون المؤمن في صلب الکافر**»، دو روایت در این‌باره ذکر کرده است. در یکی از آن‌ها از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند:

> **إِنَّ نُطفَةَ المُؤمِنِ لَتَكُونُ فِي صُلبِ المُشرِكِ فَلَا يُصِيبُهُ مِنَ الشَّرِّ شَيءٌ حَتَّى إِذَا صَارَ فِي رَحِمِ المُشرِكَةِ لَمْ يُصِبهَا مِنَ الشَّرِّ شَيءٌ...** [1]؛
>
> همانا نطفهٔ مؤمن در صلب مشرک واقع می‌شود، [ولی] چیزی از شرّ کافر به او اصابت نمی‌کند و سپس در رحم زن مشرک قرار می‌گیرد و از شرّ او نیز چیزی به او اصابت نمی‌کند ... .

اگرچه در این حدیث سخن از مؤمن است، مؤمن از نظر وجودی، خصوصیّتی در رحم و صلب ندارد؛ یعنی همان‌طور که نطفهٔ مؤمن در صلب و رحم کافر و مشرک جاری می‌شود، نطفهٔ کافر نیز ممکن است در صلب و رحم مؤمن قرار گیرد. احتمال دارد گفته شود نطفه

---

۱. **الکافی**، ج۲، ص۱۳.

در حالی‌که نطفه است، به کفر و ایمان موصوف نمی‌شود و اضافهٔ نطفه به مؤمن از باب آن است که این نطفه در آینده انسانی مؤمن خواهد شد. این سخن در صورتی درست است که ما سابقهٔ وجود انسان و امتحان و تکلیف وی در عالم ذر و تصدیق و تکذیب سابق او را در نظر نگیریم؛ امّا با توجّه به عالم ذر و آگاهی از اموری که در آنجا صورت گرفته است، نه‌تنها این اشکال پدید نمی‌آید، بلکه معنای برخی روایات، مانند روایت: «**الشقيّ من شقي في بطن أُمّه و السعيد من سعد في بطن أُمه.**»[1] نیز روشن می‌شود. بر اساس این احادیث، سعادت و شقاوت، ایمان، کفر و شرک از همان ابتدای خلقت انسان و با توجّه به تکلیف در عالم ارواح و ذر با او همراه بوده است؛ امّا روشن است که هنوز فرصت تمام نشده و در این دنیا به انسان مهلتی دیگر داده شده است تا بتواند برای آیندهٔ خویش کاری انجام دهد و شقاوت سابق خود را با زحمت و تلاش مضاعف در این دنیا از بین ببرد یا از شدّت آن بکاهد و مؤمن نیز بتواند بر درجات ایمان خویش بیفزاید.

۱۷. خلقت پیشین انسان در روایات غسل میّت

در باب غسل میت و علّت آن، روایاتی وارد شده است که ردّ پای خلقت پیشین را در آن‌ها نیز می‌توان یافت. در این روایات، علّت اینکه میت غسل داده می‌شود و غسل آن، غسل جنابت شمرده می‌شود، خروج نطفه از انسان در هنگام مردن ذکر شده است. با توجّه به اینکه غسل میت برای همه، اعم از زنان، مردان و اطفال، واجب است، باید دید مراد از این نطفه در روایات چیست؟

در حدیثی از امام باقر علیه‌السلام سؤال می‌شود که چرا به میت غسل جنابت داده می‌شود؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید:

إِذَا خَرَجَتِ الرُّوحُ مِنَ البَدَنِ خَرَجَتِ النُّطفَةُ الَّتِي خُلِقَ مِنهَا بِعَينِهَا مِنهُ، كَائِناً مَا كَانَ صَغِيراً أو كَبِيراً، ذَكَراً أو أنثَى؛ فَلِذَلِكَ يُغَسَّلُ غُسلَ الجَنَابَة...[2]؛

---

۱. **التوحید**، ص۳۵۶؛ **تفسیر قمی**، ج۱، ص۲۲۷.
۲. **الکافی**، ج۳، ص۱۶۱.

آن‌گاه که روح از بدن خارج می‌شود، همان نطفه‌ای که انسان از آن خلق شده است نیز از او خارج می‌شود، تفاوتی نمی‌کند که چگونه باشد: کوچک باشد یا بزرگ، مرد باشد یا زن؛ به همین‌جهت است که به او غسل جنابت داده می‌شود... .

در این حدیث، نطفه‌ای که از انسان در هنگام مردن خارج می‌شود و موجب وجوب غسل جنابت برای او می‌شود، نطفه‌ای دانسته شده است که انسان از آن خلق شده است؛ امّا در مورد حقیقت این نطفه که انسان از آن خلق شده، چیزی بیان نشده است. امّا معنای این روایت زمانی که در کنار روایت دیگری از امام باقر علیه‌السلام قرار می‌گیرد روشن می‌شود. امام علیه‌السلام می‌فرماید:

إنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ إذَا أرَادَ أن يَخلُقَ النُّطفَةَ الَّتِي مِمَّا أخَذَ عَلَيهَا المِيثَاقَ فِي صُلبِ آدَم علیه‌السلام ... حَرَّكَ الرَّجُلَ لِلجِمَاع... [1]؛

همانا خدای تعالی آنگاه که بخواهد نطفه ای را که در صلب آدم علیه‌السلام از آن پیمان گرفته است، خلق کند... مرد را برای نزدیکی تحریک می‌کند... .

براساس این حدیث، مراد از نطفه، همان بدن ذرّی است که در عالم ذر با روح ترکیب یافته، مورد تکلیف قرار گرفته و خدای تعالی بر استوار ماندن برمیثاق ربوبیّت از او پیمان گرفته است. بنابراین، می‌توان گفت مراد از نطفه در روایات مورد بحث، همان بدن ذرّی است که در همهٔ انسان‌ها وجود دارد و انسان در این دنیا از آن خلق می‌شود؛ یعنی با جذب موادّ غذایی در صلب پدر و سپس در رحم مادر و بعد در دنیا، رشد می‌کند و به انسان کامل تبدیل می‌شود.

۱۸. خلقت پیشین انسان و روایات استلام حجر

بنابر روایات، حجرالاسود، فرشته‌ای بزرگ بوده است. هنگامی‌که خداوند متعال در عالم ذر از ذرّیهٔ حضرت آدم علیه‌السلام بر ربوبیّت خویش عهد و میثاق گرفت، آن را در کاغذی نوشت

---

۱. **الکافی**، ج۶، ص۱۳.

و میثاق همه را بر آن ثبت کرد و آن را در دهان حجرالاسود قرار داد. سپس او را به صورت سنگ درآورد و حضرت آدم علیه‌السلام آن را در همان رکنی قرار داد که هم‌اکنون هست.

از امام باقر و امام صادق علیهماالسلام نقل شده است که عمَر در اوّلین سال از دوران خلافتش به حج رفت. در آن سال، مهاجران و انصار نیز با او بودند. امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز همراه امام حسن، امام حسین علیهماالسلام و عبدالله‌بن‌جعفر به حج رفتند. عمر هنگام استلام حجر، کلماتی در مورد آن بر زبان جاری کرد که حاکی از عدم شناخت مقام، منزلت و حقیقت حجرالاسود بود. امیرالمؤمنین علیه‌السلام او را به سکوت دعوت کرد و فرمود:

لَو قَرَأتَ القُرآنَ فَعَلِمتَ مِن تَأوِيلِهِ مَا عَلِمَ غَيرُكَ لَعَلِمتَ أَنَّهُ يَضُرُّ وَ يَنفَعُ لَهُ عَينَانِ وَ شَفَتَانِ وَ لِسَانٌ ذَلِقٌ يَشهَدُ لِمَن وَافَاهُ بِالموافات.

فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: «فَأوجِدنِي ذَلِكَ مِن كِتَابِ اللهِ يَا أَبَا الحَسَنِ.»

فَقَالَ عَلِيٌّ علیه‌السلام: «قَولُهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى شَهِدْنا﴾

فَلَمَّا أَقَرُّوا بِالطَّاعَةِ بِأَنَّهُ الرَّبُّ وَ هُمُ العِبَادُ أَخَذَ عَلَيهِمُ المِيثَاقَ بِالحَجِّ إِلَى بَيْتِهِ الحَرَامِ ثُمَّ خَلَقَ اللهُ رِقّاً أَرَقَّ مِنَ المَاءِ وَ قَالَ لِلقَلَمِ: «اكتُبْ مُوَافَاةَ خَلقِي بَيتِيَ الحَرَامَ، فَكَتَبَ القَلَمُ مُوَافَاةَ بَنِي آدَمَ فِي الرِّقِّ.»

ثُمَّ قِيلَ لِلحَجَرِ: «افتَحْ فَاكَ». قَالَ: فَفَتَحَهُ فَأَلقَمَهُ الرِّقَّ. ثُمَّ قَالَ لِلحَجَرِ: «احفَظ وَ اشهَد لِعِبَادِي بِالمُوَافَاةِ»؛ فَهَبَطَ الحَجَرُ مُطِيعاً لِلَّهِ.

يَا عُمَرُ، أَ وَ لَيسَ إِذَا استَلَمتَ الحَجَرَ قُلتَ: أَمَانَتِي أَدَّيتُهَا وَ مِيثَاقِي تَعَاهَدتُهُ لِتَشهَدَ لِي بِالمُوَافَاة...»[1]؛

«اگر قرآن خوانده بودی و تأویل آن را آنچنان که غیر تو می‌داند، می‌دانستی، قطعاً می‌فهمیدی که این سنگ، ضرر و نفع می‌رساند، او دو چشم، دو لب و زبانی گویا و روان دارد، برای آنان که به عهدشان وفا می‌کنند، شهادت به وفاداری می‌دهد.

---

۱. **تفسیر العیاشی**، ج۲، ص۳۸.

عمر گفت: «ای اباالحسن، این مطلب را از قرآن به من نشان بده.»

امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: فرمودهٔ خداوند تبارک و تعالی: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ...﴾ هنگامی‌که فرزندان بنی‌آدم به ربوبیّت خدای تعالی و بندگی خودشان اقرار کردند، خدای تعالی با آنان عهد و پیمان بست که بیت‌الحرام را حج کنند. آن‌گاه پوستی رقیق‌تر از آب خلق کرد و به قلم گفت: «آمدن آنان را به بیت‌الحرام بنویس.» قلم آن را در پوست نوشت. سپس به حجرالاسود گفته شد: «دهانت را باز کن». او دهانش را باز کرد و خدای تعالی پوست را در دهان او نهاد و به او فرمود: «این را حفظ کن و آمدن بندگانم را گواه باش.»

پس حجرالاسود به امر خدای تعالی فرود آمد.

ای عمر، مگر هنگام استلام حجرالاسود نگفتی: امانتم را ادا کردم و پیمانم را وفا کردم تا آمدنم را گواهی دهی ... .

در این حدیث نیز تأکید شده است که انسان‌ها در عالم ذر، علاوه بر امضای پیمان ربوبیّت خداوند و عبودیّت خویش، پیمان حج کردن را نیز امضا کرده‌اند. خدای تعالی این پیمان را در دهان حجرالاسود قرار داده است. او نیز از آنچه در آنجا اتّفاق افتاده، به خوبی آگاهی دارد و برای بندگانی که در مقابل او قرار می‌گیرند و از او می‌خواهند گواهِ وفاداری آن‌ها بر پیمان الاهی باشد، شهادت و گواهی می‌دهد.

۱۹. خلقت پیشین انسان و دعاها

در ادعیه و مناجات‌های فراوانی که از اهل‌بیت علیهم‌السلام نقل شده، از پیمان عالم ذر و وجود انسان در عوالم پیش سخن به میان آمده است. در اینجا برای نمونه، فقره‌ای از دعای عرفه حضرت سیّد الشهدا علیه‌السلام نقل می‌شود:

ابتَدَأْتَني بِنِعمَتِكَ قَبلَ أن أكُونَ شَيئاً مَذكُوراً وَ خَلَقتَني مِنَ التُّرابِ، ثُمَّ أسْكَنتَني الأصلابَ أمناً لِرَيبِ المَنُونِ وَ اختِلَافِ الدُّهُورِ و السّنِين، فَلَم أزَل ظَاعِناً مِن صُلب إِلَى رَحِم فِي تَقَادُمِ الأيَّامِ المَاضِيَةِ وَ القُرُونِ الخَالِيَةِ. لَم تُخرِجني لِرَأفَتِكَ بِي وَ لُطفِكَ لِي وَ إحسَانِكَ

إِلَيَّ فِي دَولَةِ أَيَّامِ الكَفَرَةِ الَّذِينَ نَقَضُوا عَهدَكَ وَ كَذَّبُوا رُسُلَكَ؛ لَكِنَّكَ أَخرَجتَنِي رَأفَةً مِنكَ وَ تَحَنُّناً عَلَيَّ لِلَّذِي سَبَقَ لِي مِنَ الهُدَي الَّذِي يَسَّرتَنِي وَ فِيهِ أَنشَأتَنِي وَ مِن قَبلِ ذَلِكَ رَؤُفتَ بِي بِجَمِيلِ صُنعِكَ وَ سَوَابِغِ نِعمَتِكَ فَابتَدَعتَ خَلقِي مِن مَنِيّ يُمنى. ثُمَّ أَسكَنتَنِي فِي ظُلُمات ثَلاث بَينَ لَحم وَ جِلد وَ دَم[1]؛

آفرینش مرا با نعمت و احسان خود شروع کردی، پیش از آنکه چیزی مذکور باشم. مرا از خاک آفریدی، سپس در صلب‌ها نشاندی؛ جایی که از مرگ و گذشت زمان‌ها و سال‌ها در امان بودم. پس همواره در روزهای گذشته و قرن‌های سپری‌شده، از صلبی به رحمی در حرکت بودم. به خاطر مهر، لطف و احسانت مرا در دوران امامان کفر. آنان‌که پیمانت را شکسته و رسولانت را تکذیب کردند. بیرون نیاوردی؛ لکن مرا به خاطر هدایتی که از پیش برایم هموار ساختی و در آن مرا آفریدی، با مهر و محبّت بیرون آوردی و پیش از آن نیز با ساخت زیبایت و نعمت‌های کاملت بر من مهربانی کردی. پس آفرینشم را از نطفهٔ ریخته‌شده، شروع کردی و در تاریکی‌های سه‌گانه، میان گوشت، خون و پوست ساکنم کردی.

حضرت سیّد الشهدا علیه‌السلام در این دعا به صراحت جریان خلقت پیشین را بیان کرده و معتقد است که خدای تعالی او را از خاک آفریده، سپس در صلب‌ها قرار داده و همواره در صلب‌ها و رحم‌ها منتقل کرده تا اینکه در وقت معین به لطف و مرحمت خویش بیرون آورده است. خلقت حضرت سیّد الشهدا علیه‌السلام از خاک و جریان او در صلب‌ها و رحم‌ها زمانی صحیح است که خلقت انسان در عالم ذر را پذیرفته و معتقد باشیم که انسان در آنجا به صورت کامل وجود داشته است و همان انسان است که بعد از عبور از صلب‌ها و رحم‌ها در وقت خاصّ خودش به این دنیا قدم می گذارد.

۲۰. عالم ذر در خطبهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام، به نقل از مروج الذهب

مسعودی در **مروج الذهب** از امیرالمؤمنین علیه‌السلام خطبه‌ای نقل می‌کند. امام علیه‌السلام در این خطبه، دربارهٔ خلقت انسان می‌فرماید:

---

۱. **اقبال الاعمال**، ص۳۴۰؛ **بحار الانوار**، ج ۵۴، ص۳۷۲.

... ثُمَّ أخَذَ اللهُ الشَّهَادَةَ عَلَيهِم بِالرُّبُوبِيَّةِ وَ الإخلَاصَ وَ بِالوَحدَانِيَّةِ. فَبَعدَ أخذِ مَا أخَذَ، شَابَ بِبَصَائِرِ الخَلقِ انتِخَابَ مُحَمَّد و آلِهِ وَ أرَاهُم أنَّ الهِدَايَةَ مَعَهُ وَ النُّورَلَهُ وَ الإمَامَةَ فِي آلِهِ، تَقدِيماً لِسُنَّةِ العَدلِ وَ لِيَكُونَ الإعذَارُمُتَقَدِّماً. ثُمَّ أخفَى اللهُ الخَلِيقَةَ فِي غَيبِهِ وَ غَيَّبَهَا فِي مَكنُونِ عِلمِه... [1]؛

... سپس خداوند متعال از آن‌ها بر ربوبیّت، اخلاص و توحید شهادت گرفت و پس از آنکه، پیمان‌هایی که می‌خواست، گرفت، آن‌گاه، انتخاب محمّد و آل او علیهم‌السلام را با دیدگان مردم آشنا کرد و به آنان نشان داد که هدایت با اوست، نور برای اوست و امامت در آل اوست، تا طریقهٔ عدل را پیش انداخته و پیشاپیش، راه عذر و بهانه را ببندد. سپس مردم را در غیب خود پنهان کرد و آن‌ها را در علم مستور خود نهان ساخت... .

ایشان در ادامه با اشاره به بعثت پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله، دعوت ظاهری و باطنی او را به خدای تعالی بدین صورت بیان می‌کند:

فَدَعَا النَّاسَ ظَاهِراً وَ بَاطِناً وَ نَدَبَهُم سِرّاً وَ إعلَاناً وَ استَدعَى صلی‌الله‌علیه‌وآله التَّنبِيهَ عَلَى العَهدِ الَّذِي قَدَّمَهُ إلَى الذَّرِّقَبلَ النَّسلِ [2]؛

مردم را در آشکار و نهان دعوت کرد و آن‌ها را در نهان و آشکار فراخواند و از آنان خواست تا عهدی که خدای تعالی در عالم ذر ـ پیش از نسل ـ از آنان گرفته است، به یاد آورند و به آن توجّه کنند.

نتایج حاصل از آیات و روایات عالم ذر

با توجّه به آیات و روایاتی که دربارهٔ عالم ذر ذکر شد، روشن گردید:

۱. عالم ذر، پس از عالم ارواح بوده و به انسان‌ها اختصاص داشته است؛ یعنی مراد از عالم ذر، عالم مثال نیست که همهٔ موجودات جهان مادّی به صورت مثالی در آنجا وجود داشته باشند؛

---

۱. **مروج الذهب**، ج۱، ص۳۲.

۲. **بحار الانوار**، ج۵۱، ص۲۱۲ و ر.ک: **مروج الذهب**، ج۱، ص۳۲.

۲. ظاهراً عالم ذر متعدّد بوده است؛

۳. انسان در عالم ذر، مرکّب از روح و بدن بوده است؛

۴. خدای تعالی ربوبیّت خویش، نبوّت پیامبر صلی الله علیه و آله و دیگر پیامبران علیهم السلام و وصایت اوصیایش را به انسان‌ها معرّفی کرده است؛

۵. خداوند از انسان‌ها بر ربوبیّت خویش و عبودیت آنان عهد و پیمان گرفته است؛

۶. انسان‌ها در آن عالم، دارای شعور، عقل، اختیار و قدرت بودند و می‌توانستند اقرار یا انکار کنند؛

۷. انسان‌ها در آن عالم، علاوه بر دریافت خطاب حضوری خدای تعالی به طور مستقیم، به واسطهٔ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز به عبودیّت خدای تعالی فراخوانده شده‌اند؛

۸. ایمان، کفر و شرک و به تعبیر دیگر، اقرار و انکار یا تصدیق و تکذیب، در آن عالم پدید آمده و همه، انسان‌ها در آنجا در اثر امتحان و تکلیف الاهی به اوصاف مذکور موصوف شده‌اند؛

۹. اولویّت‌ها، امتیازها و حقّ تقدّم‌ها، به واسطهٔ تقدّم در گفتن بلی و اقرار در آنجا برای انسان‌ها صورت گرفته است؛

۱۰. انسان‌ها پس از اتمام محفل معارفه و امضای تعهّدنامه، به پشت آدم منتقل شده‌اند و با روح و بدنشان در صلب‌ها و رحم‌ها جاری می‌شوند تا زمان ورودشان به دنیا فرارسد؛

۱۱. ایمان، کفر و شرک در آنجا، نسبت به ایمان، کفر و شرک دنیا علّیتی ندارد؛ امّا به طور معمول، مؤمنین در آنجا، در اینجا نیز مؤمن خواهند بود و نیز کافران و مشرکان در آنجا، به طور طبیعی و طبق اراده و اختیار خویش، به کفر و شرک روی خواهند آورد، مگر اینکه بتوانند در دنیا کار فوق العاده‌ای انجام دهند؛

۱۲. انسان پیش از آنکه به این دنیا قدم بگذارد، وجود داشته؛ امّا ذکری از او در میان نبوده است؛ ولی پیش از عالم ذر و ارواح، هیچ خبری از انسان نبوده؛ یعنی اصلاً انسانی

نبوده است: «**لَمْ یکُنْ شَیئاً فِی کِتَاب وَ لاَ عِلم**»[۱]؛

۱۳. روحی که در آخر چهارماهگی به جنین دمیده می‌شود، غیر از روح قدیمی است که دو هزار سال پیش از ابدان ذرّی خلق شده، در عالم ذر با بدن ذرّی ترکیب یافته است و در صلب‌ها و رحم‌ها جاری می‌شود؛

۱۴. تمام انسان‌هایی که در عالم ذر موجود شده و با خدا عهد و پیمان بسته‌اند، به دنیا خواهند آمد؛

۱۵. نطفه‌هایی که مراحل تبدیل به انسان را طی نمی‌کنند و به صورت عزل یا سقط از بین می‌روند، در عالم ذر سابقهٔ وجودی نداشته‌اند؛

۱۶. تعیین دیه برای اسقاط جنین، پیش از دمیده شدن روح عقل و حیات ـ یعنی پیش از اتمام چهار ماهگی ـ به دلیل وجود روح انسانی در اوست؛

۱۷. تمام پیامبران، رسولان و اوصیا، در عالم ذر مشخّص، و خلق به طاعت آن‌ها خوانده شده‌اند و آنان بر این امر با خدا پیمان بسته‌اند؛

۱۸. حجرالاسود در آن عالم، فرشته‌ای مقرّب بوده است. پیمان الاهی با خلق، در کاغذ نوشته شده و در دهان او نهاده شده است. آن فرشته به صورت حجرالاسود به زمین آمده و در روز قیامت برای کسانی که به عهد خویش وفا کرده‌اند، شهادت خواهد داد.

۱۹. صلب و رحم کافر و مشرک، در ایمان عالم ذرّی انسان‌ها تغییری پدید نخواهد آورد.

۲۰. هنگام مرگ، غیر از روح، نطفه‌ای که انسان‌ها از آن خلق شده‌اند، از بدن خارج می‌شود؛ به همین جهت، غسل میّت، غسل جنابت است.

تواتر روایات عالم ذر

مجموع ابواب مختلف روایی ـ که در این نوشتار به صورت فشرده مطرح شد ـ برای کسی‌که اندکی با معارف دینی آشنایی داشته باشد، گستردگی و عمق این بحث را در روایات شیعی نشان می‌دهد. با نگاه بدوی در مجموعهٔ مذکور، معلوم شد برخی روایات در نگاه

---

۱. **بحارالانوار**، ج ۵، ص ۱۲۰.

نخست، با عالم ذر هیچ ارتباطی ندارند؛ امّا زمانی‌که در کنار روایات دیگر قرار می‌گیرند، هماهنگی و ارتباط آن‌ها روشن می‌شود.

همچنین مشخّص می‌شود که گاهی اوقات، بدون توجّه به ساختار منظّم روایی در شکل‌گیری خلقت انسان و موجودات، نمی‌توان معنای درستی از روایت فهمید؛ امّا وقتی مجموعهٔ روایات در نظر گرفته می‌شود، معنای آن‌ها نیز ظاهر و روشن می‌گردد؛ برای مثال، در برخی آیات، به خلقت انسان از خاک به صورت کلی و مطلق تصریح شده است: ﴿خَلَقْناکُمْ مِنْ تُراب ثُمَّ مِنْ نُطْفَة﴾. روشن است که بدون توجّه به ساختار شکل‌گیری روح و بدن انسان از مادّهٔ علّیینی و سجّینی یا از خلط و مزج شده آن‌ها، این آیات معنای روشنی ندارند و کسی نمی‌تواند بگوید مراد از «کُم» در آیات، خلقت انسان کامل و مرکّب از روح و بدن است؛ ولی با توجّه به انسان‌شناسی روایی، بسیار روشن و واضح است که مراد از «کُم» در این آیات، همین انسان موجود در این دنیاست و همین انسان، پیش از این، روح و بدنش از خاک آفریده شده است، نه جدّ اعلای این انسان که حضرت آدم باشد.

در روایاتِ شکل‌گیری جنین در رحم، به این نکته تصریح شده است که روحی که در چهارماهگی دمیده می‌شود، غیر از روح قدیم است و در روایات دیه، تغییر و تبدیل در نطفه، به وجود روح قدیم در آن مستند شده است. مراد از روح قدیم در صورتی روشن می‌شود که این روایات، به روایات خلقت ارواح پیش از ابدان، ترکیب روح با بدن در عالم ذر و انتقال انسان کامل ـ مرکّب از روح و بدن ـ در صلب‌ها و رحم‌ها ضمیمه شود.

با توجّه به این مطالب، گستره و عمق مباحث مربوط به عالم ذر در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام معلوم می‌شود؛ امّا اثبات تواتر معنوی روایات عالم ذر به این اندازه دقّت و تحقیق نیاز ندارد. در این باب، آن‌قدر روایات صریح و روشن وجود دارد که می‌توان به آسانی مدّعی تواتر آن‌ها شد.

در اینجا به نقل کلمات برخی از صاحبنظران و محقّقان در معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام اکتفا می‌کنیم و قطعاً می‌دانیم کسی‌که اندکی در روایات اهل بیت علیهم‌السلام کار کرده و به مضامین

روایات، شناخت پیدا کرده باشد، گفتار این بزرگان را تصدیق می‌کند:

۱. شیخ حرّ عاملی رحمه‌الله علیه (م ۱۱۰۴هـ.ق)

ایشان در کتاب **الفصول المهمّة**، باب ۱۰۶ را این‌گونه عنوان نهاده است:

إنّ الله سبحانه کلّف الخلق کلّهم بالإقرار بالتوحید و نحوه فی عالم الذر؛

همانا خداوند متعال، همهٔ خلق را به اقرار به توحید و مانند آن در عالم ذر تکلیف نموده است.

شیخ حرّ عاملی رحمه‌الله علیه، پس از نقل هفت حدیث در این باب می‌گوید:

صدوق در کتب خویش، این احادیث و نظیر آنها را روایت کرده است. و همین‌طور صفّار، برقی، حمیری و دیگران.

می‌گویم: احادیث در این باب، به طور جدّی زیاد است و از حدّ تواتر گذشته و از هزار حدیث در همهٔ کتب حدیثی زیادتر است و بسا برخی از متکلّمان اصحاب ما، به جهت دلیل ظنّی که تام نیست و از خود احادیث، جواب آن روشن است، منکر آن شده‌اند... پس این دلیل ضعیف، در مقابل آیات قرآنی و روایات متواتر، مقاومت نمی‌کند.[۱]

۲. سید نعمت‌الله جزائری رحمه‌الله علیه (م ۱۱۱۲هـ.ق)

ایشان در مورد آیهٔ ذر می‌نویسد:

و الأخبار الواردة في أنّ معنى هذه الآية هو عالم الذّر و أخذ الميثاق فيه على العباد بأن يقرّوا لله سبحانه بالربوبيّة و لمحمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله بالنبوّة و لأهل بيته بالإمامة و الطاعة مستفيضة بل متواترة[۲]؛

معنای آیهٔ ذر در روایات، عالم ذر و عالم اخذ میثاق از بندگان بر ربوبیّت خدای تعالی،

---

۱. **الفصول المهمّة**، ج۱، ص۴۲۰ - ۴۲۵.

۲. **نور البراهین**، ج۲، ص۱۸۲.

نبوّت پیامبر صلی الله علیه و آله و امامت و اطاعت از اهل بیتش می‌باشد و این روایات، مستفیض، بلکه متواترند.

و در جای دیگر می‌گوید:

و لایخفی أنّ طرح الأخبار الواردة في هذا الباب [أي عالم الذّر] ممّا لاسبیل إلیه[1]؛

روشن است که برای کنار گذاشتن اخباری که در باب عالم ذر وارد شده است، هیچ راهی وجود ندارد.

۳. علّامه امینی رحمه الله علیه (م ۱۳۹۰هـ.ق)

علّامه امینی رحمه الله علیه در تفسیر آیهٔ ذر، تصریح می‌کند که ادلّهٔ نقلی‌ای که بر وجود عالم ذر دلالت می‌کند، فراوان است. ایشان نوزده آیه از قرآن کریم را به عنوان دلیل بر وجود عالم ذر ذکر کرده، سپس در ذیل هریک از آیات، روایاتی که در تفسیر آنها وارد شده است را می‌آورد که مجموع آنها شصت حدیث می‌شود. سپس می‌فرماید:

و أمّا ما ورد غیرها من الأخبار فهی کثیرة جدّاً یقتصر دونه التواتر[2]؛

و امّا غیر از روایاتی که ذکر شد، احادیث زیادی وجود دارد که فوق تواتر است.

ایشان پس از آن، عبارت شیخ حرّ عاملی را مبنی بر اینکه احادیث در این باره از هزار حدیث فراتر است، ذکر می‌کند. پس از آن یادآوری می‌کند که ما در اینجا غیر از روایاتی که پیش‌تر نقل کردیم، هفتاد و سه حدیث نیز نقل می‌کنیم. پس از نقل هفتاد و سه حدیث می‌نویسد:

هذه جملة من أخبار المسألة و هی مع ما ذکرناه تحت الآیات مأئة و خمسون حدیثاً و قداقتصرنا بهذه الجملة خوفاً للإطالة و الإطناب و إلّا فالأخبار الواردة من الفریقین فی المقام، کثیرة تضاعف علی ما ذکر. و أکثر الأخبار المذکورة نقیّة السند متقنة معتبرة جدّاً؛ کما لا یخفی علی أرباب الفنّ و کثیر منها فی أعلی درجة الصحّة و نحن نذکّرک حال سند أربعین حدیثاً منها لحسم الکلام[3]؛

---

۱. **نور البراهین**، ج۲، ص۲۰۰.
۲. **المقاصد العلیّة**: ص ۲۳۴.
۳. **المقاصد العلیّة**، ص۲۷۰.

این روایاتی که نقل شد، تنها پاره‌ای از احادیث این موضوع است. این احادیث با احادیث دیگری که در تفسیر آیات عالم ذر ذکر کردیم، روی هم صد و پنجاه حدیث است و ما به علّت پرهیز از طولانی شدن، به همین اندازه اکتفا کردیم. این در حالی است که احادیثی که در این باره از دو گروه رسیده، بسیار زیادتر از آن است که ذکر گردید. بیشتر احادیثی که ذکر شد، از نظر سند، سالم و از نظر محتوا، جدّاً محکم و معتبرند و این بر حدیث شناسان پوشیده نیست. تعداد زیادی از این احادیث در اعلی درجهٔ صحّت‌اند. ما در اینجا برای از بین بردن اشکال، سند چهل حدیث را بررسی می‌کنیم.

ایشان به بررسی رجال واقع‌شده در سند چهل حدیث پرداخته، در نهایت می‌فرماید:

هذه أخبار المسألة و بيان سند أربعين حديثا منها، فالجميع صحيح و أكثرها في أعلى درجة الصحّة. جميع رجالها ثقات أثبات أجلّاء من الإماميّة قدّس أسرارهم و ظنّي أنّ فيها غنىً لمن تدبّر و كفاية لمن اتّبع الحقّ و الحقّ أحقّ أن يتّبع. و لايسعنا الجرأة على الله و على أئمّة الدين و إعمال عقولنا الكاسدة و آرائنا الفاسدة في كتاب الله تعالى و أخبار آل بيت الحكمة و العصمة: مع وجود هذه الأدلّة الكثار من الآيات و الأخبار الصحيحة المتقنة المعتبرة[1]؛

این احادیث عالم ذر و بیان سند چهل حدیث از آنهاست. همهٔ آنها صحیح است و بیشتر آنها در اعلی درجهٔ صحّت‌اند. همهٔ اشخاصی که در سند آنها واقع شده‌اند، ثقه بوده، در دین ثبات داشته و از بزرگان شیعه امامیّه‌اند. به گمانم همین تعداد از روایاتی که ذکر شد، کسانی را که اهل تدبّرند، بی‌نیاز و پیروان حق را کفایت کند و حق سزاوارتر است که پیروی شود. و ما جرئت نداریم بر خدا و امامان دین علیهم‌السلام اشکال وارد کنیم و ما حق نداریم با وجود این همه دلیل فراوان از آیات قرآن کریم و روایات صحیح، محکم و معتبر، با خردهای ناقص و رأی‌های فاسد خویش، در کتاب خدا و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، حکمت و عصمت علیهم‌السلام اعمال نظر کنیم.

پس ما به یقین می‌توانیم بگوییم که روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام دربارهٔ وجود انسان در عالمی پیش از این عالم، بسیار فراوان است و با وجود آنها، جای هیچ‌گونه شکّ و تردید برای کسانی‌که در این زمینه تحقیق می‌کنند، باقی نمی‌ماند. اضافه بر اینکه آیات فراوانی در قرآن کریم نیز به روشنی بر این امر دلالت دارد.

---

۱. **المقاصد العلیّة**، ص۲۸۶.

۴. آیت‌الله شیخ علی نمازی شاهرودی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۴۰۵هـ.ق)

مرحوم استاد آیت‌الله حاج شیخ علی نمازی شاهرودی، در مادّهٔ «ذرر» از **مستدرک سفینة‌البحار**، عالم ذر را از عوالم سابق شمرده و آن را به نصوص قرآن مجید و روایات متواتر، ثابت دانسته است.[۱]

۵. آیت‌الله شیخ محمّد باقر ملکی میانجی رحمه‌الله‌علیه (۱۴۱۹هـ.ق)

استاد آیت‌الله شیخ محمّدباقر ملکی میانجی، روایات مربوط به عوالم میثاق را متواتر شمرده، می‌فرماید:

> و روایات در این باب، زیاد است و از حدّ تواتر فراتر رفته است و این عوالم از واضحات در کتاب و سنّت است و روایات در این باب، بعد از حذف مکرّرات و متشابهاتش، در حدود صد و سیزده تاست.[۲]

۶. آیت‌الله سیّد عبدالرسول جهرمی شریعتمداری رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۳۲هـ.ق)

ایشان در این‌باره می‌نویسد:

> حق این است که عالم ذر، ثابت است؛ زیرا روایاتی که در این مورد وارد شده است، جدّاً فراوان است. به ویژه روایاتی که از طرق امامیّه در این مورد رسیده است و اسناد عدّه‌ای از آنها، معتبر است و دلالت آنها بر وجود عالم ذر، واضح و روشن است و ادّعای تواتر معنوی این روایات نیز بعید نیست.[۳]

۷. استاد محمّدآصف محسنی (معاصر)

ایشان می‌نویسد:

> احادیثی که دربارهٔ میثاق در عالم ذر وارد شده، زیاد است و پاره‌ای از آن‌ها... صحیح‌السند می‌باشد و رد کردن همهٔ آن‌ها برای شخص متعمّق، کارآسانی نخواهد

---

۱. **مستدرک سفینة البحار**، ج۴، ص۱۸.
۲. **توحید الامامیّة**، ص۱۲۲.
۳. **سلسله مقالات کنگرهٔ شیخ مفید**، ش ۳۵، مقالهٔ: «کلمة موجزة فی الأرواح و الأشباح»، ص ۱۲.

بود و همهٔ آن‌ها بر تقدّم خلقت ارواح بر بدن‌ها دلالت دارد.[۱]

آرا و اقوال دانشمندان دربارهٔ عالم ذر

در دلالت آیات قرآن کریم و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام بر وجود انسان در دو عالم «ارواح» و «ذرّ»، جای هیچ شکّ و شبهه‌ای نیست. بر اساس این روایات، در عالم ارواح، روح‌های همهٔ انسان‌ها به صورت شخصی و جداگانه موجود شده‌اند. در آن عالم، روح هر شخص، معیّن، مشخّص و قابل تمیز از سایر ارواح بوده است و روح‌ها دارای مکان، زمان و مقدار بوده‌اند.

در عالم ذر، بدن‌ها به صورت ذر شکل گرفته و بدن هر انسانی از بدن‌های دیگران مشخّص گردیده بود و او را از دیگران ممتاز می‌ساخت. در این عالم، روح هر انسانی به بدن خود تعلّق گرفته بود و انسان‌های ذرّیِ مرکب از روح و بدن، دارای شعور و ادراک بودند؛ به حدّی که خداوند متعال آن‌ها را به اموری تکلیف کرده بود.

در اینجا تلاش می‌کنیم آرا و اقوال دانشمندان شیعی را در مورد وجود انسانِ مرکّب از روح و بدن ذرّی، مطرح و با توجّه به دلالت آیات قرآن و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام نقد و بررسی کنیم.

توجّه به این نکته ضروری است که علی‌رغم دلالت روشن آیات و روایات بر جدایی دو عالم روح و ذر، در کلمات عالمان ـ به طور غالب ـ تفکیکی میان این دو عالم دیده نمی‌شود؛ یعنی از نظر بیشتر اندیشمندان، عالم ذر همان عالم ارواح است؛ حال آنکه بر اساس متون دینی در عالم ارواح، گرفتن ارواح از پشت حضرت آدم یا از پشت فرزندان آدم در کار نبوده است و اخذ ذرّیهٔ آدم از پشت او ـ به تعبیر روایات ـ یا از پشت فرزندان او ـ به تعبیر قرآن کریم ـ به بدن‌های ذرّی مربوط است که به علم و قدرت خدای تعالی به صورت خیلی دقیق در پشت حضرت آدم علیه‌السلام جمع شده بودند. با توجّه به این نکته به بررسی آرای عالمان دینی دربارهٔ دو عالم ارواح و ذر می پردازیم:

---

۱. **روح از نظر دین، عقل و علم روحی جدید**، ص ۹۷.

۱. شیخ صدوق رحمه‌الله (م ۳۸۱ هـ.ق)

ایشان دربارهٔ اعتقاد به افضلیّت ائمّه علیهم‌السلام می‌گوید:

و يجب أن يعتقد انّ الله تعالى لم يخلق خلقاً أفضل من محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله و من بعده، الأئمّة ـ صلوات الله عليهم ـ و أنّهم أحبّ الخلق إلى الله عزّوجلّ و أكرمهم عليه و أوّلهم إقراراً به لمّا أخذ الله ميثاق النبيّين في الذّر و أشهدهم على أنفسهم: «ألست بربكم؟» قالوا: «بلى» و بعدهم الأنبياء علیهم‌السلام .و أنّ الله بعث نبيّه صلی‌الله‌علیه‌وآله إلى الأنبياء علیهم‌السلام في الذّر و أنّ الله أعطي ما أعطي كلّ نبيّ على قدر معرفته نبيّنا صلی‌الله‌علیه‌وآله و سبقه إلي الإقرار به[1]؛

واجب است اعتقاد داشته باشیم که خداوند، خلقی بهتر از محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله و پس از او، بهتر از ائمّه علیهم‌السلام خلق نکرده است و اینکه آنان محبوب‌ترین و گرامی‌ترین خلق نزد خداوند متعال‌اند و در اقرار به خدا بر همه پیشی گرفتند، آن‌گاه که خداوند متعال در عالم ذر، پیمان پیامبران را اخذ می‌کرد و آنان را بر خودشان گواه می‌گرفت که: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: «آری». [و واجب است اعتقاد داشته باشیم که] بعد از پیامبر و ائمّه علیهم‌السلام، پیامبران دیگر، بهترین خلق نزد خدایند و اینکه خداوند، پیامبرش صلی‌الله‌علیه‌وآله را در ذر بر پیامبران علیهم‌السلام مبعوث کرد و هر پیامبری را به اندازهٔ معرفتش به پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله و پیشی گرفتن در اقرار به او، درجات بخشید.

براساس این قول ـ که غالب آن عین متن روایات است ـ روشن است که نه‌تنها صدوق، اصل عالم ذر را پذیرفته است، بلکه اموری را که در آن عالم واقع شده است، در مراتب کمالی انسان‌ها موثّر می‌داند و از نظر وی، سرمنشأ نبوّت پیامبران و کمالات و درجات آن‌ها، به اعمال و کردار ایشان در آن عالم بازمی‌گردد.

۲. شیخ مفید رحمه‌الله (م۴۱۳هـ.ق)

ایشان در **المسائل السرویة** می‌گوید:

احادیثی که دربارهٔ اخراج ذریّه از صلب آدم علیه‌السلام به صورت ذر نقل شده است، از نظر

---

۱. **الهداية**، ص ۲۵؛ **الاعتقادات**، ص ۹۳؛ **المطبوع فی مجموعة مصنّفات الشيخ المفيد**، ج۵.

الفاظ و محتوا اختلاف دارند. حدیث صحیح در این‌باره آن است که خداوند متعال، ذرّیهٔ حضرت آدم علیه‌السلام را از پشت او بیرون آورد و [این ذرّیه] افق را پر کردند. برای برخی از آن‌ها نوری قرار داد که هیچ تاریکی‌ای در آن نبود. بعضی دیگر را تاریک کرد، به طوری‌که هیچ نوری نداشتند و بعضی دیگر را هم نور و هم ظلمت داد.

آن‌گاه که آدم علیه‌السلام آن‌ها را مشاهده کرد، از کثرت آن‌ها و نور و تاریکی آن‌ها شگفت‌زده شد و پرسید: پروردگارا، این‌ها چیستند؟

خدای عزّوجلّ به او فرمود: آنان فرزندان تواند.

شیخ مفید در توضیح این قسمت از روایت می‌نویسد:

خداوند خواست با این کار، زیادی فرزندان آدم علیه‌السلام و پر شدن آفاق توسّط آن‌ها را به حضرت آدم علیه‌السلام نشان دهد و او را آگاه کند که نسل او در کثرت، مانند همین ذرّاتی خواهند شد که مشاهده می‌کند. خداوند با این کار، قدرت خویش را به او شناساند و اتّصال نسل و کثرت آن را به او بشارت داد.

ایشان سپس ادامهٔ روایت را ـ که بیانگر اختلاف ذریه در داشتن نور و ظلمت است ـ نقل می‌کند و می‌گوید: «مراد از نور، ایمان و اطاعت و مراد از ظلمت، کفر و معصیت است». پس از آن می‌نویسد:

فأنبأه الله تعالى بما يكون من ولده و شبّههم بالذرّالّذي أخرجه من ظهره و جعله علامة على كثرة ولده.

و يحتمل أن يكون ما أخرجه من ظهره أُصول أجسامِ ذرّيّته دون أرواحهم [1]؛

خداوند متعال او را به اموری که از اولادش واقع می‌شود، اخبار کرد و آن‌ها را به ذرّاتی تشبیه کرد که از پشت او بیرون آورده بود و آن‌ها را علامت کثرت فرزندان آدم علیه‌السلام قرار داد.

و احتمال می‌رود آنچه از پشت آدم علیه‌السلام خارج کرده است، اصول بدن‌های ذرّیهٔ او بوده باشند، نه ارواحشان.

---

۱. **المسائل السروية**، ص ۴۵، **المطبوع في مجموعة مصنّفات الشيخ المفيد**، ج ۷.

بر مبنای این بیان، شیخ مفید با احتمال می‌پذیرد که خداوند متعال پس از خلق آدم علیه‌السلام از پشت او ذرّاتی را بیرون آورده است؛ امّا وی رابطهٔ آن ذرّات با فرزندان حضرت آدم علیه‌السلام را ـ که در این دنیا به تدریج تا قیامت بیرون خواهند آمد ـ به روشنی بیان نکرده است. فقط احتمال می‌دهد که مراد از آن ذرّات، مادّهٔ اصلی همین ابدان دنیوی فرزندان آدم علیه‌السلام بوده باشد که خداوند متعال در آنجا به جهت برخی حکمت‌ها از پشت آدم علیه‌السلام بیرون آورده است. وی تصریح می‌کند که آن ذرّات به هیچ وجه روح نداشتند و بین آن‌ها و روحشان تعلّقی صورت نگرفته بود. او در ادامه می‌نویسد:

فأمّا الأخبار الّتي جاءت بأنّ ذرّيّة آدم علیه‌السلام استنطقوا في الذّر فنطقوا، فأخذ عليهم العهد فأقرّوا، فهي من أخبار التناسخيّة و قد خلطوا فيها و مزجوا الحقّ بالباطل[1]؛

امّا روایاتی که آمده است که ذرّیّهٔ آدم علیه‌السلام در عالم ذر به سخن گفتن خوانده شدند و سخن گفتند و عهد از آن‌ها گرفته شد و اقرار کردند، این روایات از روایات اهل تناسخ است که در روایات خلط کرده‌اند و حق را به باطل آمیخته‌اند.

پس به اعتقاد شیخ مفید، در عالم ذر، فقط ذرّاتی از پشت آدم بیرون آمدند که خداوند آن‌ها را در کثرت، شبیه ذرّیّهٔ حضرت آدم قرار داده است یا آن‌ها اصل مادّهٔ ذرّیّهٔ حضرت آدم بوده‌اند. وی معتقد است که آن ذرّات، موجوداتی بی‌جان بودند و هیچ‌گونه شعور، آگاهی و عقل نداشتند. از نظر وی، شکل‌گیری انسان به صورت کامل از نطفه آغاز می‌شود و در رحم مادر، سیر تکاملی خود را طی می‌کند و پس از اتمام چهارماهگی، روح در آن دمیده می‌شود.

آنچه باعث تأویل روایات از سوی شیخ مفید شده، شبههٔ تناسخ است؛ چرا که به زعم وی، اگر ذرّات بدن انسان‌ها در عالم ذرّ، روح، شعور و عقل داشته و مورد تکلیف قرار گرفته باشند و سپس همان روح در این دنیا به جنین چهارماهه تعلّق پیدا کند، این مطلب همان سخن اهل تناسخ خواهد بود که از نظر ادلّهٔ عقلی و نقلی مردود است.

---

۱. **المسائل السرويّة**، ص ۴۶.

البتّه اگر بگوییم بدن ذرّی که روح به آن تعلّق گرفته، غیر از بدنی است که در این دنیا از نطفه شکل می‌گیرد، در این‌صورت، عقیده به تناسخ مصداق می‌یابد؛ امّا بر اساس روایاتِ عالم ذرّ، ارواحی که دو هزار سال پیش از ابدان خلق شده‌اند، در عالم ذر با بدن‌های ذرّی ترکیب می‌شوند و پس از امتحان و تکلیف، بستن عهد و میثاق و اقرار، دیگربار به پشت آدم منتقل شده و پس از جریان در صلب‌ها و رحم‌ها، در نهایت، مراحل رشد و تکامل خود را در صلب نهایی طی می‌کنند و سپس وارد آخرین رحم می‌شوند تا اینکه روح دیگری که «**روح العقل**» یا «**روح‌الحیاة و البقا**» است، در آن‌ها دمیده می‌شود و پس از سپری شدن دوران جنینی، به دنیا قدم می‌گذارند.

روح پس از ترکیب با بدن ذرّی، در هیچ‌یک از این مراحل از آن جدا نمی‌شود و انسان مرکّب از روح و بدن، همواره در صلب‌ها و رحم‌ها جریان می‌یابد؛ بنابراین، در تمام این مراحل، روح به یک بدن تعلّق دارد و در دنیا، بدن جدیدی برای آن ایجاد نمی‌شود، بلکه همان بدن ذرّی در دنیا رشد می‌کند و تکامل می‌یابد؛ در نتیجه؛ نسبت تناسخ به روایات عالم ذر، هرگز با محتوای آن‌ها تطبیق نمی‌کند.

به‌نظر می‌رسد این نسبت به جهت عدم دسترسی شیخ مفید به همهٔ روایات این بحث بوده است. البتّه دیدگاه غالب در عصر شیخ مفید دربارهٔ نقش عقل در امور اعتقادی را نمی‌توان در این اظهارنظر بی‌تأثیر دانست؛ زیرا به جهت همین دیدگاه است که ایشان آیهٔ ذر را از باب مجاز و استعاره می‌داند و معتقد است که مراد از عهد بر ربوبیّت خدای تعالی، پس از آمدن به دنیا با اکمال عقل و دلالت به آثار صنع الاهی صورت می‌گیرد و گواه گرفتن آنان بر خودشان، همان اشهاد آثار صنع خداوند در نفوس خود آن‌هاست و «قالوا بلی» عبارت است از اقرار به ربوبیّت که با دیدن آثار صنع الاهی در نفوس خودشان می‌یابند و عقل، آنان را به اثبات مصنوعیّت و حدوث خودشان الزام می‌کند و در نتیجه، التزام به محدث و صانع را بر عهدهٔ آنان می‌گذارد و آنگاه که توان مقابله با ادلّهٔ عقلیِ حدوث و مصنوعیّت را نداشتند، مانند کسانی می‌شوند که می‌گویند: «بلی شهدنا»: «آری شهادت می‌دهیم».[1]

---

۱. **المسائل السرویّة**، ص ۴۸.

بدین‌ترتیب، از نظر شیخ مفید، عالم ذر، سخن گفتن خدای تعالی با انسان‌ها، اخذ عهد و میثاق و معرفت انسان‌ها نسبت به خدای تعالی در آن عالم، هیچ واقعیّتی ندارد و جز آنچه انسان‌ها در این دنیا به عقول خود درک می‌کنند، امر دیگری در کار نیست. این در حالی است که به دلالت روشن آیهٔ مورد بحث، فرزندان آدم علیه‌السلام پیش از قدم نهادن به این دنیا، در جایی دیگر به صورت ذرّاتی کوچک موجود شده‌اند، خداوند متعال با همهٔ آنان سخن گفته است، آن‌ها سخن خدا را شنیده و به او پاسخ داده‌اند و در آنجا از این انسان‌ها اقرار، عهد و پیمان گرفته شده است. روایات نیز در این باب، تفاصیل بیشتری ذکر کرده‌اند.

ایشان این مطلب را در **المسائل العکبریة**، به صورت روشن‌تری بیان می‌کند و می‌نویسد:

> **إنّ الآیة... لیست متضمّنه أخذها [أي ذریّة آدم] من ظهر آدم علی ما تخیّله فریق من الناس. و الّذي أخذه الله من ذرّیّة آدم هو العهد و أخذ العهد منهم بإکمال عقولهم و إلزام أنفسهم، دلالة حدوثهم و الحجّة علیهم بالربوبیّة و ذلك هو الإشهاد لهم علی أنفهسم.**
>
> **و إخباره عنهم بأنّهم قالوا: بلی، مجاز في الکلام یفید أنّهم غیر منکرین آثار الصنعة فیهم و قیام الحجّة علیهم لبارئهم بالإلهیّة و التوحید و...** [1]؛
>
> در آیه... نیامده است که خداوند، ذریّهٔ آدم علیه‌السلام را از پشت او گرفت؛ همان‌طور که گروهی این‌گونه پنداشته‌اند. چیزی که خداوند از فرزندان آدم علیه‌السلام گرفت، عهد و پیمان است و گرفتن پیمان از آن‌ها به واسطهٔ کامل کردن عقل‌ها و خردهایشان و به الزام نفوسشان و به خاطر دلالت حدوثشان و اتمام دلیل بر آن‌ها به ربوبیّت خدا صورت گرفته است. و گواه گرفتن از آن‌ها بر نفوس خودشان، امری غیر از این نیست و «بلی» گفتن آن‌ها، مجاز در کلام است و این دلالت می‌کند که آنان، منکر آثار صنع خدا در وجودشان نیستند و قیام حجّت به الوهیّت و توحید خدایشان مورد قبول آن‌هاست....

---

۱. **المسائل العکبریّة**، ص۱۱۳.

پس ـ چنان‌که پیش از این گفتیم ـ از نظر شیخ مفید، در واقع، عالمی به نام عالم ذر وجود نداشته است. در حقیقت، تمام فرزندان حضرت آدم علیه‌السلام تا قیامت از پشت او خارج نشده‌اند، خداوند متعال، فرزندان را در کنار آبا و اجدادشان به خطاب حضوری، مخاطب نساخته و مستقیماً با آنان سخن نگفته است. خداوند، از انسان‌ها بر ربوبیّت خویش، نبوّت پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله و پیامبران دیگر و ولایت امیرالمؤمنین و ائمّهٔ طاهرین علیهم‌السلام عهد و پیمان نگرفته است و آن‌ها در واقع با خدای خود سخن نگفته‌اند، با او پیمان نبسته‌اند و تصدیق و تکذیبی توسّط آن‌ها صورت نگرفته است؛ بلکه تمام این‌ها، بیانی تمثیلی و مجازی از اموری است که در همین دنیا برای انسان‌ها رخ می‌دهد؛ یعنی زمانی‌که انسان به این دنیا پامی‌گذارد، از جانب خدای متعال به او عقل داده می‌شود و رسولان برای توجّه دادن او به احکام عقل مبعوث می‌شوند؛ درنتیجه، انسان به واسطهٔ عقل خود، نفس خویش را به وجود خداوند متعال الزام می‌کند. مراد از عهد و پیمانی که در آیهٔ ذر مطرح شده نیز همین است.

۳. سیّد مرتضی رحمه‌الله‌علیه (م ۴۳۶ هـ.ق)

شخصی از سیّد مرتضی رحمه‌الله‌علیه دربارهٔ عالم ذر، حقیقت آن و حوادثی که در آن عالم اتّفاق افتاده است، سؤال می‌پرسد. سیّد در پاسخ، ابتدا به صورت کلّی این نکته را تذکّر می‌دهد که با ادلّهٔ نقلی و روایات نمی‌توان از آنچه به ادلّهٔ قطعی ثابت شده است، دست برداشت و آیات و روایات، باید بر اساس ادلّهٔ عقلی ثابت‌شده، معنا و تفسیر شوند. وی تأکید می‌کند که بر اساس همین قاعده و ضابطه است که ما ظواهر آیاتی را که بر تشبیه دلالت دارند، تأویل می‌کنیم.

وی پس از بیان این مقدّمه، دربارهٔ عالم ذرّ می‌نویسد:

و قد دلّت الأدلّة أنّ الله تعالی لایکلّف إلّا البالغین الکاملین العقول و لایخاطب إلّا من یفهم عند الخطاب.

و هذه الجملة تدلّ على أنّ من روي أنّه خوطب في الذرّ و أخذت عنه المعارف فأقرّ قوم و أنكر قوم كان عاقلاً كاملاً مكلّفاً؛ لأنّه لو كان بغير هذه الصفة لم يحسن خطابه و لاجاز أن يقرّ و لا أن ينكر. و لو كان عاقلاً كاملاً لوجب أن يذكر الناس ماجرى في تلك الحال من الخطاب و الإقرار و الإنكار؛ لأنّ من المحال أن ينسي جميع الخلق ذلك حتّى لايذكروا و لايذكره بعضهم[1]؛

دلیل‌هایی دلالت می‌کنند بر اینکه خداوند متعال کسانی را تکلیف می‌کند که به حدّ بلوغ رسیده و خردهایشان کامل شده است و با کسی سخن می‌گوید که سخن را بفهمد. این دلیل‌ها می‌رساند آنان‌که خداوند متعال در عالم ذر با آن‌ها سخن گفته و بر معارف از آن‌ها پیمان گرفته است ـ که گروهی اقرار کردند و گروهی انکار ـ باید عاقل کامل و مکلّف شده باشند؛ زیرا اگر این اوصاف را دارا نمی‌شدند، سخن گفتن با آن‌ها درست نبود و اقرار و انکار آن‌ها فائده‌ای نداشت و اگر آن‌ها در عالم ذر، عاقل و کامل بودند، باید سخن گفتن، اقرار و انکار آنجا را به یاد می‌آوردند؛ چون محال است که همهٔ خلق آن را فراموش کنند، به گونه‌ای که هیچ‌یک از آن‌ها هیچ چیزی از آنجا را به یاد نیاورد.

اصل این سخن که تکلیف، بدون بلوغ، عقل و فهم صحیح نیست، کاملاً درست و مطابق فهم صریح همهٔ عقلاست و به طور طبیعی، کسی نباید در این سخن شک داشته باشد.

همچنین شکّی نیست که هرچند فرزندان آدم علیه‌السلام در عالم ذر، هنگام خروج خیلی کوچک بودند، خدای تعالی آن‌ها را به اندازه‌ای از عقل و فهم بهره‌مند ساخت که بر سخن گفتن و انجام تکلیف قادر باشند. آیهٔ شریفه و روایات نیز به صراحت دلالت دارند بر اینکه همهٔ فرزندان آدم علیه‌السلام در آنجا مورد خطاب مستقیم خداوند متعال قرار گرفته، به ربوبیّت او اقرار کردند. پس آنچه در آنجا واقع شده است، با دلیل‌های اقامه‌شده از ناحیهٔ عقل هیچ منافاتی ندارد و هیچ دلیلی اقامه نشده است که اعطای درک و شعور از سوی خدا به موجودات ذرّی، دریافت معارف الاهی از سوی آنان و عقد پیمان بین خدا و این موجودات،

---

۱. **رسائل الشریف المرتضی**، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۴.

استحالهٔ عقلی دارد. همچنین هیچ دلیل عقلی‌ای اقامه نشده است که انسان هر عهدی را که با هرکس و در هرجا می‌بندد، باید همیشه و در همه حال به یاد داشته باشد، بلکه مهم آن است که آن‌گاه که لازم باشد، بتواند به یاد بیاورد. به همین جهت، خدای تعالی در آیهٔ ذر تاکید می‌کند که اخذ میثاق بدان جهت انجام گرفته است که جایی برای ادّعای غفلت یا تأثیرپذیری از پدران برای احدی نباشد:

﴿شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا يوْمَ القِيامَةِ إِنّا كُنّا عَنْ هذا غافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّما أَشْرَكَ آباؤُنا مِنْ قَبْلُ وَكُنّا ذُرِّيةً مِن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ المُبْطِلُونَ﴾[1]؛

﴿گواهی می‌دهیم تا اینکه روز قیامت نگویید ما از این غافل بودیم یا بگویید همانا پدران ما پیش از ما مشرک بودند و ما فرزندانی پس از ایشان بردیم. آیا ما را به دلیل آنچه باطل‌گرایان انجام داده‌اند، هلاک می‌کنی؟﴾.

پس برمبنای عقل، هیچ مانعی ندارد که خداوند متعال، ارواح انسان‌ها را به ابدانی ذرّی ـ که مادّهٔ اصلی همین بدن‌های دنیوی است ـ متعلّق سازد، به آنها عقل، فهم و شعور عطا فرماید، آن‌ها را قدرت انتخاب افاضه کند، اموری را به آن‌ها بشناساند، از آن‌ها بر آن امور اقرار گیرد و با آن‌ها بر رعایت آن امور عهد بندد. سپس اصل آن معارف را در آن‌ها حفظ کند، جزئیّات، خصوصیات زمانی و مکانی را از یاد آن‌ها ببرد و هروقت بخواهد، به یادشان آورد.

سیّد مرتضی نظیر همین بحث را در امالی خویش در تفسیر آیهٔ ذر آورده، تصریح می‌کند که مدلول ظاهری روایات ـ یعنی اخراج ذرّیهٔ آدم علیه‌السلام از پشت او و اقرار گرفتن از آن‌ها بر ربوبیّت ـ علاوه بر اینکه عقلاً محال است، با ظاهر آیهٔ مورد بحث نیز منافات دارد. به اعتقاد وی، ظاهر آیهٔ شریفه دلالت دارد بر اینکه خداوند، فرزندان بنی‌آدم را از پشت آن‌ها بیرون کشید، نه فرزندان آدم را از پشت آدم علیه‌السلام.

دلیل عقلی بر استحالهٔ وجود انسان به صورت ذرّی و تکلیف کردن او، پیش از این مورد بحث و بررسی قرار گرفت؛ امّا مخالفت ظاهر آیه با اخراج ذرّیهٔ آدم از پشت او، جای بحث و گفت‌وگو دارد؛ زیرا روشن است که بیرون آوردن ذرّیهٔ فرزندان آدم از پشت آنها،

---

۱. سورهٔ اعراف، آیات ۱۷۲-۱۷۳.

با بیرون آوردن همهٔ فرزندان آدم تا قیامت از پشت او هیچ منافاتی ندارد؛ زیرا در هر دو صورت، همهٔ فرزندان آدم علیه‌السلام تا قیامت در آن عالم بیرون آمده و حاضر شده‌اند؛ ولی در یکی، کیفیت اخراج ذرّیه بیان شده و در دیگری بیان نشده است. آری، اگر در آیهٔ شریفه می‌فرمود: «خداوند، ذرّیهٔ حضرت آدم را از پشت او بیرون آورد.»، ممکن بود توهّم شود خداوند، فرزندان بلافصل او را از پشت او بیرون آورد، نه همهٔ فرزندان او را تا قیامت.

۴. شیخ طوسی رحمه‌الله (م ۴۶۰ هـ.ق)

ایشان در تفسیر آیهٔ ذر، ابتدا از قول بلخی و رمّانی، گزارش می‌کند که به اعتقاد آن دو، مراد از فرزندان آدم در آیه، کسانی هستند که به بلوغ می‌رسند و منظور از اخراج ذرّیهٔ فرزندان آدم، اخراج تدریجی آنها در این دنیاست و شهادت و گواه گرفتن از آنها بر خودشان، عبارت از اکمال عقول ایشان، نصب دلایل ربوبیت خویش و ارسال رسولان خویش بر آنهاست، تا در روز قیامت نگویند ما از این امر در غفلت بودیم.

سپس از جبّایی نقل می‌کند که منظور از اخذ ذرّیهٔ فرزندان آدم، خلق آنها در پشت پدران، سپس قرار دادن در ارحام مادران و سیر آنها در مراحل خلقت است. منظور از گواه گرفتن آنان بر خودشان نیز هنگام بلوغ و کمال عقل و رسیدن به معرفت خداست. بنابر نظر جبّایی، «**الست بربّکم**»، کلام خداست که به واسطهٔ پیامبران به آنها القا می‌شود و «**قالوا بلي**»، به خاطر آن است که آنان خدا را شناخته‌اند و به او اقرار می‌کنند. امّا براساس بیان ایشان، روایتی که می‌گوید خداوند، فرزندان آدم را از پشت او بیرون کشید و آنها را بر خودشان گواه گرفت، در حالی‌که ذرّه‌ای بیش نبودند، درست نیست؛ زیرا معلوم است که در این دنیا بر اطفال، حجّت وجود ندارد، پس چگونه حجّت بر موجودات ذرّی تمام باشد؟ و چگونه ممکن است خداوند، ذرّات بسیار ریز را مورد خطاب و تکلیف خود قرار دهد؟!

شیخ طوسی رحمه‌الله اشکالات دیگری بر ظاهر آنچه از روایات فهمیده می‌شود، وارد می‌کند، آن‌گاه می‌گوید:

و قال قوم ـ و هو المرويّ في أخبارنا ـ: إنّه لايمنع أن يكون ذلك مختصّا بقوم خلقهم الله و أشهدهم على أنفسهم بعد أن أكمل عقولهم و أجابوه بـ «بلى» و هم اليوم يذكرونه و لايغفلون عنه. و لايكون عامّاً في جميع العقلاء و هذا وجه أيضاً قريب يحتمله الكلام[1]؛

بنابر اعتقاد گروهی ـ که قولشان در اخبار ما نیز روایت شده است ـ اشکال ندارد که این امر به عدّهٔ خاصّی اختصاص داشته باشد که خداوند متعال آنها را خلق کرد و آنها را بعد از کامل کردن خردهایشان بر خودشان گواه گرفت و آنان با گفتن «بلی»، خدا را پاسخ گفتند و امروز نیز آن را به یاد می‌آورند و از آن غافل نیستند؛ نه اینکه این [امر] نسبت به تمام عقلا عمومیّت داشته باشد. این وجه نیز به حق نزدیک است و آیهٔ شریفه، آن را برمی‌تابد.

این مطلب نشان می‌دهد که ایشان در حقیقت، اقوال بلخی، رمّانی و جبّائی را با مراد الاهی در آیهٔ شریفه، مخالف نمی‌داند. امّا مخالفت ظاهر آیه با این اقوال، بسیار روشن است و روایات در باب وجود انسان در عالم ذرّ نیز بسیار بیشتر از آن است که بتوان به سادگی از کنار آنها گذشت. به علاوه، چنان‌که گفتیم، مضمون روایات مزبور و آیهٔ شریفه هیچ منافاتی با ادلّهٔ عقلی ندارند.

۵. شیخ طبرسی رحمه‌الله (م۵۴۸هـ.ق)

ایشان نیز ـ به مانند شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی ـ عقیده دارد که آیهٔ مورد بحث، بیان تمثیلی است، نه واقعی. او می‌نویسد:

و قوله ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلىٰ شَهِدْنا﴾ من باب التمثيل. و المعنيّ في ذلك أنّه نصب لهم الأدلّة على ربوبيّته و شهدت بها عقولهم الّتي ركّبها فيهم و جعلها مميّزة بين الضلالة و الهداية فكأنّه ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ﴾ و قرّرهم وقال لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ و كأنّهم ﴿قالُوا بَلىٰ﴾ أنت ربّنا ﴿شَهِدْنا﴾ على أنفسنا و أقررنا بربوبيّتك[2]؛

---

۱. التبیان، ج۵، ص۳۰.

۲. تفسیر جوامع الجامع، ج۱، ص ۷۱۹.

گفتهٔ خدای تعالی: ﴿آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، گواهی می‌دهیم.﴾ از باب تمثیل است. مقصود از آن، این است که خداوند، دلایل ربوبیّت خویش را برای آن‌ها نصب کرده و خردهایشان به آن گواهی می‌دهد؛ خردهایی که خدا آن را در آن‌ها ترکیب کرده و جداکنندهٔ هدایت از ضلالت قرار داده است. پس گویی خدا «آن‌ها را بر نفوس خودشان گواه گرفته است» و آن‌ها را به اقرار می خواند و می‌گوید: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» و گویا که آن‌ها گفتند: «آری»، تو پروردگار ما هستی. بر خودمان «گواهی می‌دهیم» و به ربوبیّت تو اقرار می‌کنیم.

ایشان در **مجمع البیان**، به مانند **تبیان** شیخ طوسی، اقوال را ذکر می‌کند و وجود واقعی همهٔ انسان‌ها در عالم دیگر پیش از این دنیا را نمی‌پذیرد.[۱]

۶. سیّدبن‌طاووس رحمه‌الله (م ۶۶۴ هـ.ق)

ایشان مطالبی را از تفسیر بلخی آورده و به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته است. در تفسیر آیهٔ ذر، به نقل از بلخی می‌نویسد:

و قدذهب قوم إلى أنّ الله جلّ ذكره أخرج ذريّة آدم من ظهره و أشهدهم على أنفسهم و هم كالذرّ و ذلك غير جائز عن الأطفال فضلاً عمّن هو كالذرّ، لاحجّة عليه[۲]؛

گروهی عقیده دارند که خداوند متعال، ذرّیّهٔ آدم علیه‌السلام را از پشت او خارج کرد و آن‌ها را -در حالی‌که ذرّه‌ای بیش نبودند- بر نفوس خودشان گواه گرفت. این سخن در مورد اطفال ممکن نیست، پس چگونه دربارهٔ موجوداتی مانند ذرّه، ممکن خواهد بود؟ و هیچ دلیلی بر این حرف وجود ندارد.

سیّدبن‌طاووس دربارهٔ این مطلب می‌گوید:

قدعرف أهل العلم أن قدروي أنّ المتكبّرين يحشرون يوم القيامة في صورة الذرّ[۳] **فإذا كان يوم المواقفة و المحاسبة يكونون في صورة الذرّ و يصحّ حسابهم، جاز أن يخرجوا من**

---

۱. **مجمع‌البیان**، ج۴، ص ۳۸۹.
۲. **سعد السعود**، ص ۳۲۶.
۳. ر.ک: **الکافی**، ج۲، ص۳۱۱.

ظهور آبائهم في صورة الذرّ و يمكن سؤالهم و تعريفهم و يقال له: إذا كان الّذي يخاطب العقول و الأرواح و كان المسلمون قد رووا: «أوّل ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل فأقبل وقال له: أدبر فأدبر، فقال: بك أُثيب و بك أُعاقب و بك آمر و بك أنهى»[1] و رووا: «إنّ الأرواح خلقت قبل الأجساد»[2] فعلى هذا يمكن أن يضمّ القادر لذاته إلى صورة الذّر عقولهم و أرواحهم، فتصحّ المخاطبة لهم و هذا واضح[3]؛

اهل‌علم می‌دانند که روایت شده است که خودبزرگ‌بینان، در روز قیامت، به صورت ذرّه‌ای محشور می‌شوند. اگر در روز وقوف خلایق در پیشگاه الاهی و روز محاسبهٔ اعمال، حساب آنها در صورتی‌که به اندازهٔ ذرّه‌ای بیش نیستند، جایز و صحیح باشد، اخراج فرزندان بنی‌آدم از پشت آنها در صورتی‌که ذرّه‌ای بیش نیستند، صحیح خواهد بود. نیز امکان دارد که خداوند، از آنها سؤال کند و خود را به آنها بشناساند. به بلخی گفته می‌شود: خدایی که عقل‌ها و روح‌ها را مخاطب قرار داده و مسلمانان روایت کرده‌اند که: «نخستین چیزی که خدا خلق کرد، عقل بود، پس به او فرمود: پیش آی، [پس عقل] جلو آمد و به او فرمود: برگرد و او برگشت. پس فرمود: به واسطهٔ تو ثواب دهم، به واسطهٔ تو عقاب کنم و به واسطهٔ تو امر و نهی کنم.» و روایت کنند که: «ارواح پیش از ابدان خلق شده‌اند». پس ممکن است خداوند که توانایی، ذاتیِ اوست، عقل‌ها و روح‌ها را با آن ذرّات به هم آورد؛ پس سخن گفتن با آن صحیح شود و این امر، روشن و واضح است.

اگرچه سیّدبن‌طاووس به صورت مستقیم، عالم ذر را قبول یا رد نکرده، ولی جوابی که به شبههٔ بلخی داده است، به خوبی، فهم او را از عالم ذر بیان می‌کند. به عقیدهٔ او، ذرّاتی که از پشت‌های فرزندان آدم علیه‌السلام بیرون آورده شده‌اند، ذرّات بدنی بوده‌اند و عقل و روحی که پیش‌تر برای هریک از این ذرّات خلق شده بودند، در عالم ذر به آنها تعلّق گرفته، همهٔ آن ذرّات، مورد خطاب الاهی قرار گرفتند و برای آنها تعریف و شناسایی صورت گرفت.

---

۱. ر.ک: **الکافی**، ج۱، ص۱۰ و **المحاسن**، ج۱، ص ۳۰۶و۳۰۷.
۲. ر.ک: **الکافی**، ج۱، ص۴۳۸ و **بحارالانوار**، ج۶۱، ص۴۱.
۳. **سعد السعود**، ص ۳۲۷و۳۲۸.

۷. سیّد حیدر آملی رحمه‌الله (م۷۶۶هـ.ق)

ایشان از عالم ذر تفسیری خاص دارد و آن را همان عالم ارواح می‌داند:

و القرآن قد نطق بأنّ الأرواح قبل الأجسام في مواضع شتّى: منها قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾[1]؛

قرآن در موارد متعدّدی بیان می‌دارد: ارواح، پیش از ابدان موجود شده‌اند. یکی از آن‌ها این آیهٔ شریفه است: ﴿و آن‌گاه که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذرّیّهٔ آن‌ها را اخذ کرد... .﴾.

او معتقد است که حضرت آدم علیه‌السلام دو جهت دارد: اوّل: جهت معنوی، دوم: جهت صوری. وی جهت اوّل را، «**عقل اوّل**» و جهت دوم را، «**عرش**» می‌نامد. ذرّیّهٔ او نیز از همین دو جهت برخوردارند. ذرّیّهٔ معنوی او، موجودات بالقوّه‌اند و ذرّیّهٔ صوری او، موجودات بالفعل‌اند. وی در تفسیر «خلق الله تعالی آدم علی صورته» می‌نویسد:

و جعله من حيث المعنى مظهراً لاسم الله و من حيث الصورة مظهراً لاسم الرحمن. و سمّاه بالنسبة إلى الأوّل، العقل الأوّل و بالنسبة إلى الثاني، العرش.

به اعتقاد سیّد حیدر، عالم ذر، عالم موجودات بالقوّه است و همهٔ موجودات، به صورت اجمالی و بالقوّه در انسان کامل وجود پیدا کرده‌اند. انسان کامل ـ که مظهر اسم «**الرحمن**» است ـ به تعلیم ذرّیّهٔ خود در عالم قوّه و قابلیّتْ پرداخت و قرآن، یعنی علم جمعی و اجمالی الاهی را به صورت ابداعی و بالقّوه در فطرت آن‌ها تعلیم داد. سپس آن‌ها را در عالم شهادت و صورت بالفعل به وجود آورد و از آن‌ها خواست که علوم وحقایق را از طریق بیان، اظهار کنند.

او معتقد است که سخن گفتن در عالم ذر به «الست بربّکم» و جواب «قالوا بلی»، تقدیری و فرضی است، نه حقیقی و عینی.

---

۱. **تفسیر المحیط الأعظم**، ج۴، ص۲۵۹.

المراد بـ«بلى» هاهنا جواب تقديريّ فرضيّ بمعنى أنّهم لو كانوا موجودين و كان لهم نطق «قالوا بلى» أو جواب حقيقي وجوديّ واقع، بمعنى أنّهم «قالوا بلى» بلسان العقل أو النفس أو الروح كما أنّ المراد بـ«الظهر» أيضاً ليس الظهر الصوريّ من آدم الصوريّ. و إن كان ذلك أيضاً صحيح بل المراد بالظهر عالم الجبروت المسمّى بالعقل و عالم الإجمال و الرتق[1]؛

مراد از «بلی» در اینجا، جواب تقدیری و فرضی است؛ یعنی اگر آن‌ها موجود می‌شدند و قابلیّت سخن گفتن داشتند، «بلی» می‌گفتند، یا جواب حقیقی واقعی عینی است؛ یعنی آن‌ها به زبان عقل یا نفس نطقی یا روح حیوانی، «بلی» گفتند؛ همان‌طور که مراد از «پشت آدم»، پشت صوری از آدم صوری نیست؛ اگرچه آن نیز به نحوی صحیح است. بلکه مراد از ظَهر و پشت، همان عالم جبروت است که عقل، عالم اجمال و رَتق، یعنی به هم پیوسته نامیده می‌شود.

پس به عقیدهٔ سید حیدر آملی، چنان‌که آدم معنوی و صوری داریم، ذرّیه او نیز معنوی و صوری دارد و در حقیقت، آدم، اسم است برای عالَم، نه یک انسان شخصی واحد. انسان کامل، در حقیقت، همان عالم عقل است که مظهر اسم الله در معناست و ذرّیهٔ او، همهٔ موجودات و مخلوقات‌اند، نه فقط انسان‌ها. اگرچه وجود ذرّیه و مخلوقات در آنجا به صورتی، بالفعل و واقعی است؛ امّا به صورت دیگر، تقدیری و بالقوّه است؛ یعنی همهٔ انسان‌ها ـ بلکه همهٔ موجودات ـ در عقل، به وجود عقلی و در نفس، به وجود نفسی و در روح، به وجود روحی، موجودند، نه به وجود عینی خاص که از سایر موجودات ممتاز است؛ یعنی همهٔ موجودات در آنجا، وجود جمعی، اجمالی و به هم پیوسته دارند، نه وجود تفصیلی ممتاز و جدا از یکدیگر؛ در نتیجه، سخن گفتن با آنها، یا باید تقدیری باشد یا به لسان عقل و نفس.

وی در جای دیگر تصریح می‌کند که ذرّیهٔ حضرت آدم علیه‌السلام نه فقط فرزندان تناسلی او، بلکه همهٔ موجودات‌اند و می‌نویسد:

---

۱. **تفسیر المحیط الأعظم**، ج۵، ص۳۶۱-۳۶۲.

و إن قلت: هنا ضمير راجع إلى ذرّيّة آدم لا إلى الموجودات مطلقاً. قلنا: هذا صحيح. إنّه ضمير إلى ذريّة آدم، لكن آدم يشمل الانسان الكبير و الصغير و هذا ضمير إلى آدم الكبير الّذي هو العالم و ما فيه من الموجودات لأنّ الكلّ ذريّة له؛ كما أشار إليه الحقّ في قوله: ﴿يا أَيُّها النّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْس واحِدَة وَخَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَبَثَّ مِنْهُما رِجالاً كَثِيراً وَنِساءاً﴾[1] و المراد بالرجال و النساء، الذكورة و الأُنوثة الحاصله في كلّ موجود من الموجودات العلويّة و السفليّة، المشار إليه في قوله: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيء خَلَقْنا زَوْجَيْن﴾؛[2] أي الإناث و الذكور[3]؛

اگر کسی اشکال کند که در آیهٔ شریفه، مرجع ضمیر، ذرّیّهٔ حضرت آدم علیه‌السلام است، نه همهٔ موجودات، پاسخ می‌دهیم: درست است که مرجع ضمیر، ذرّیّهٔ آدم است، امّا آدم، شامل انسان کبیر و انسان صغیر است و مرجع این ضمیر، آدم کبیر است که عبارت است از عالم و موجودات آن؛ زیرا همه، ذرّیّهٔ آدم کبیر هستند. خدای تعالی نیز به این امر اشاره کرده، می‌فرماید: ﴿ای مردم، از پروردگارتان پروا کنید که شما را از یک شخص آفریده است و همسرش را از او آفریده و از آن دو، مردان زیاد و زنان، پراکنده است﴾. منظور از مردان و زنان، مونّث و مذکر است که در همهٔ موجودات عُلوی و سفلی وجود دارد. خدای تعالی بدان اشاره کرده، می‌فرماید: ﴿و از هر چیزی دو جفت خلق کردیم.﴾؛ یعنی مؤنّث و مذکّر خلق کردیم.

اگرچه در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، عقل، اوّلین مخلوق شمرده شده است، آنچه در روایات عقل خوانده می‌شود، به هیچ‌وجه بر عقل فلسفی و عرفانی منطبق نمی‌شود. در فلسفه، مراد از عقل، موجودی بسیط و مجرّد است که تمام موجودات را به‌اجمال در بر می‌گیرد و همهٔ موجودات به وجود عقلی در عقل موجودند؛ به همین‌جهت گفته می‌شود: «**بسيط الحقيقة كلّ الاشياء وليس بشيء منها**»[4]؛ امّا در لسان روایات، عقل، نوری است

---

۱. سورهٔ نساء، آیهٔ ۱.

۲. سورهٔ الذاریات، آیهٔ ۴۹.

۳. **تفسیر المحیط الأعظم**، ج۳، ص۱۵۹.

۴. در **اسفار** می‌گوید: «**اعلم أنّ واجب‌الوجود، بسيط الحقيقة، غاية البساطة و كلّ بسيط الحقيقة كذلک؛ فهو كلّ الأشياء، لايخرج عنه شَی من الأشياء**». (**الحكمة المتعالية**، ج ۲، ص۳۶۸)؛ ر.ک: **فرهنگ اصطلاحات فلسفی** ⇦

که خوبی و بدی، زشتی و زیبایی، حقّ و باطل به واسطهٔ آن ادراک می‌شود. ذات عقل، هیچ امری در حقیقت خود ندارد. نه چیزی از او به‌وجود می‌آید و نه چیزی در او وجود پیدا می‌کند. اشیا در جایگاه خودشان به واسطهٔ آن شناخته می‌شوند؛ پس کشف عقل به واسطهٔ وجود صورت عقلی اشیا در آن نیست. بنابراین، انطباق عالم ذر بر عالم عقول که ساختهٔ ذهن بشر است؛ درست نیست و تفسیر «بما لایرضی صاحبه» می‌باشد. روشن است که هیچ‌کس حق ندارد کلام دیگری را بدون دلیل بر معنایی حمل کند که خودِ صاحب کلام نیز از آن بی‌خبر است.

۸. شیخ بهایی رحمه‌الله (م ۱۰۳۰ هـ.ق)

ایشان معتقد است که بیشترین مورد استعمال واژهٔ «**معرفت**»، در ادراک ثانوی شیء است. وی این مطلب را از شخص بزرگی نقل می‌کند و هیچ‌گونه نقدی بر آن ندارد. این، نشان می‌دهد که او مطلب منقول را قبول دارد. وی می‌نویسد:

> **قال بعض الأعلام: أكثر ما تطلق المعرفة على الأخير من الإدراكين للشيء الواحد إذا تخلّل بينهما عدم بأن أدركه أوّلاً ثمّ ذهل عنه ثمّ أدركه ثانياً، فظهر له أنّه هو الّذي كان قد أدركه أوّلاً. و من هاهنا سمّي أهل الحقيقة بأصحاب العرفان؛ لأنّ خلق الأرواح قبل خلق الأبدان كما ورد في الحديث[1] و هي كانت مطّلعة على بعض الإشراقات الشهوديّة مقرّة لمبدعها بالربوبيّة، كما قال سبحانه: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلىٰ﴾؛[2] لكنهّا لالفها بالأبدان الظلمانيّة و انغمارها في الغواشي الهيولانيّة ذهلت عن مولاها و مبدعها، فإذا تخلّصت**

⇦ **ملّاصدرا**، ص ۱۳۰؛

ملاصدرا دربارهٔ مجرّد بودن عقل و کلّ موجودات بودن آن، می‌گوید: «و قد مرّ أنّ للنّفس فی ذاتها عیناً و سمعاً و غیرذلک... و تلک الحواسّ الروحانیّة فی أصل هذه الحواسّ الجسمانیّة؛ فإذا ارتفع الحجاب بینها و بین هذا الخارجیّة یتّحد الأصل مع الفرع، فیشاهده الحواسّ ما یشاهد بها و الروح یشاهد جمیع ذلک بذاته؛ لأنّ هذه الحقائق یتّحد فی مرتبته عند کونه فی مقام العقل؛ لأنّ العقل کل الموجودات کما بیناه فی العلوم النظریة و أقمنا البرهان علیه». (**مفاتیح الغیب**، ص۱۵۱) و ر.ک. **التعلیقات علی مفاتیح الغیب** (ملّاعلی نوری)، ص ۷۱۸.

۱. ر.ک: **بحارالانوار**، ج۶۱، ص۱۳۱.

۲. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۷۲.

بالرياضة من أسرار الغرور و ترقّت بالمجاهدة عن الالتفات إلى عالم الزور، تجدّد عهدها القديم الّذي كاد أن يندرس بتمادي الأعصار و الدهور و حصل لها الإدراك مرّة ثانية و هي المعرفة الّتي هي نور على نور[1]؛

یکی از بزرگان می‌گوید: بیشترین مورد اطلاق «**معرفت**»، بر ادراک دوم نسبت به امر واحد است که غفلت میان آن دو ادراک فاصله انداخته باشد؛ یعنی ابتدا چیزی را درک کند، سپس از آن غافل شود و بعد، دوباره آن را درک کند و برایش روشن شود که این همان است که پیش‌تر آن را درک کرده بود. به این دلیل، اهل حقیقت را اصحاب عرفان نامیده‌اند؛ زیرا در روایات آمده است که ارواح پیش از ابدان خلق شده‌اند و روح‌ها بر بعضی از اشراقات شهودی آگاه شده و به ربوبیّت خالق خویش اقرار کرده بودند. خدای تعالی در این‌باره فرموده است: ﴿آیا من خداوندتان نیستم؟ گفتند: آری.﴾ امّا آن‌ها به دلیل انس و الفتی که با بدن‌های ظلمانی یافتند و در حجاب‌های هیولایی فرو رفتند، از مولا و خالق خویش غافل شدند. پس آن‌گاه که با ریاضت، خود را از اسارت دنیا رها ساختند و با مجاهدت، از توجّه به عالم ظاهر صعود کردند، آن پیمان قدیمشان را ـ که با گذشت روزگار و دوران‌ها، رو به کهنگی می‌رفت ـ تجدید کردند و دوباره به ادراک او دست یافتند و این معرفتی است که «نور علی نور» است.

بیان چند نکته در مورد این سخن، ضروری به نظر می‌رسد:

۱. ایشان در حقیقت، عالم ذر را با عالم ارواح یکی می‌داند؛ در حالی‌که بر اساس روایات ـ همان‌گونه که در جای خود ثابت شده ـ عالم ذر غیر از عالم ارواح است. در عالم ذر، بدن‌ها شکل می‌گیرد و ذرّیّهٔ آدم علیه‌السلام معنا می‌یابد؛ امّا در عالم ارواح، گرچه هر روحی از ارواح دیگر ممتاز و مشخّص می‌شود، ولی در روایات هیچ اشاره‌ای به اخراج آن‌ها از پشت‌های فرزندان آدم علیه‌السلام دیده نمی‌شود. البتّه استناد به آیهٔ ذر در روایات خلقت ارواح پیش از ابدان، بر اخراج آن‌ها از پشت حضرت آدم علیه‌السلام دلالت ندارد؛ زیرا هدف اساسی آیهٔ مورد بحث، تذکّر به معرفت خداوند متعال و تکلیف و پیمان است که

---

۱. **الأربعون حديثاً**، ص ۷۸.

عالم ارواح در این جهت، با عالم ذر اشتراک دارد؛ یعنی این حقیقت، هم در عالم ارواح و هم در عالم ذر، از ناحیهٔ خدای تعالی برای انسان‌ها عملی شده است.

۲. گرچه فرورفتن در حجاب‌های مادّی، به دوری از معرفت درک حضور خداوند متعال منجر می‌شود، رهایی از پوسته‌های مادّی و ظلمانی، هرگز برای هیچ انسانی تحقّق نیافته و نمی‌یابد؛ چون بر اساس آیات قرآنی و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، حقیقتِ انسان، مادّی است. حتّی روح انسانی ـ که لطیف‌تر از بدن است ـ هرگز خارج از مادّه نیست.

۳. مهم آن است که انسان با وجود مادّی بودن، به معرفت خدا برسد و چنان متوجّه خدا شود که او را در همهٔ لحظات زندگی خویش، حاضر و شاهد بیند. باید دانست که هر حرکتی به سوی خدا، بدون توجّه به او امکان‌پذیر نیست؛ لذا بر اساس روایات، معرفت خداوند متعال، فعل اوست که به لطف و احسان او حاصل می‌شود. پس رفع حجاب‌ها و غفلت‌ها نیز فعل خداوند متعال است و بنده، جز حرکت در مسیر عبودیّت ـ که از ناحیهٔ پیامبر الاهی برایش تعیین می‌شود ـ وظیفه‌ای ندارد.

۹. ملّامحمّدامین استرآبادی رحمه‌الله (م۱۰۳۶هـ.ق)

وی دربارهٔ عالم ارواح و عالم ذر می‌نویسد:

إنّ الأرواح تعلّقت ذلك اليوم بجسد صغير مثل النمل. و يفهم من الروايات أنّ التكليف الأوّل وقع مرّتين: مرّة في عالم المجرّد الصرف و مرّة في عالم الذرّ.

و لمّا لم تكن تصل أذهان أكثر الناس إلى إدراك الجواهر المجرّد، عبّروا عليهم‌السلام عن عالم المجرّدات بالظلال لتفهيم الناس. و قصدهم من ذلك أنّ موجودات ذلك العالم مجرّدة عن الكثافة الجسمانيّة، كما أنّ الظلّ مجرّد عنها، فهي شيء و ليست كالأشياء المحسوسة الكثيفة. و هذا نظير قولهم عليهم‌السلام في معرفة الله تعالى: «شئ بخلاف الأشياء» الممكنة[1]؛

ارواح به هنگام اخذ میثاق، به جسدی کوچک مانند مورچه تعلّق یافتند. از روایات فهمیده می‌شود که تکلیف پیش از دنیا، دوبار صورت گرفته است: بار اول در عالم

---

۱. **الحاشية على أُصول الكافي**، ص ۳۷۰، چاپ شده در ضمن میراث حدیث شیعه، دفتر هشتم.

مجرّد صِرف و بار دوم در عالم ذرّ.

و از آنجا که ذهن بیشتر مردم، از درک جوهرهای مجرّد ناتوان است، ائمّه علیهم‌السلام برای تفهیم مردم، از عالم مجرّدات به «سایه‌ها» تعبیر کرده‌اند؛ بدان معنا که موجودات آن عالم، از غلظت جسمانی، مجرّدند. پس ارواح شیئند، امّا نه مانند اشیای محسوس غلیظ. این، مانند کلام ائمّه علیهم‌السلام دربارهٔ معرفة الله است که می‌فرمایند: «خدا شیء است امّا به خلاف اشیا»یِ ممکن.

وی در جای دیگر می‌نویسد:

إنّ الله تعالى كلّف الأرواح كلّهم ـ صغيرهم و كبيرهم و كافرهم و مؤمنهم ـ قبل تعلّقهم بالأبدان مرّة بثلاثة أشياء: الإقرار بالربوبيّة و النبوّة و الولاية، فأقرّ بعضهم بكلّها دون بعض. ثمّ كلّف جمعاً منهم بعد تعلّقهم بالأبدان مرّة ثانية. فكلّ يعمل في عالم الأبدان على وفق ما عمل في عالم الأرواح[1]؛

خداوند متعال، همهٔ ارواح را ـ اعم از کوچک و بزرگ، و کافر و مؤمن ـ پیش از تعلّقشان به بدن‌ها، یک‌بار به سه امر تکلیف کرد: اقرار به ربوبیّت، نبوّت و ولایت. برخی به همهٔ این امور سه‌گانه اقرار کردند؛ امّا بعضی دیگر به صورت کامل به این سه امر اقرار نکردند. سپس جمعی از آن‌ها را ـ بعد از تعلّق شان به بدن‌ها ـ بار دیگر تکلیف کرد. بدین‌روی، همهٔ آن‌ها در عالم ابدان، همان کردند که در عالم ارواح کرده بودند.

دو نکته در مورد این سخن قابل توجّه است:

۱. از نظر مرحوم استرآبادی، عالم ذر در روایات، غیر از عالم ارواح است. هرچند ایشان عالم ارواح را عالم مجرّد صرف دانسته، امّا روشن است که مراد ایشان از عالم مجرّد صرف، عالم عقول فلسفی نیست؛ زیرا ایشان تصریح می‌کند که ارواح، از غلظت جسمانی محسوس، مجرّدند و نیز تصریح می‌کند که ارواح پیش از تعلّق به بدن‌ها، در عالم ارواح، از همدیگر ممتاز و مشخّص بوده و مورد تکلیف قرار گرفته‌اند و پس از تعلّق آن‌ها به ابدان در عالم ذر، بعضی از آن‌ها ـ نه همهٔ آن‌ها ـ دوباره مورد تکلیف قرار

---

۱. **الفوائد المدنية**، ص ۴۴۸.

گرفتند و پاسخ آن‌ها عیناً همان جواب قبلی بود.

۲. قسمت اخیر عبارت ایشان ـ که بیانگر امتحان برخی از انسان‌ها در عالم ذر است ـ با روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام همخوانی ندارد؛ زیرا روایات به روشنی دلالت دارند بر اینکه همهٔ ذرّیهٔ حضرت آدم علیه‌السلام تا قیامت، در عالم ذر مورد تکلیف قرار گرفته‌اند؛ بلکه در برخی از روایات تصریح شده که همهٔ آن‌هایی که در عالم ذر بوده‌اند، در این دنیا نیز خواهند آمد.

۱۰. صدرالمتألّهین شیرازی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۵۰هـ.ق)

ایشان بحث اخراج ذرّیهٔ حضرت آدم علیه‌السلام از صلب او به صورت ذر را بحثی بسیار عمیق و دور از دسترس ذهن‌های عادّی دانسته و به بررسی برخی از تفسیرهای ارائه شده در معنای خطاب الاهی به معدوم پرداخته است.

به عقیدهٔ او، چون معتزله معدومات و ماهیات را از ازل ثابت می‌دانند، از نظر آن‌ها، ماهیات و ذرّیهٔ معدوم، مورد خطاب قرار گرفته‌اند. برخی از معتزله نیز به ثبوت علمی ماهیات در ازل اعتقاد دارند و درنتیجه، قائلند که ماهیات، در مرتبهٔ علمی مورد خطاب واقع شده‌اند.

ایشان این دو توجیه را نمی‌پذیرد و معتقد است که معدوم، هیچ‌گونه ثبوتی ندارد.

وی همچنین از قول برخی حکما نقل می‌کند که ایشان به قدم ارواح یا تقدّم دو هزار سالهٔ ارواح بر ابدان قائل‌اند ومنظور از خطاب به ذرّیه را خطاب به ارواح دانسته‌اند.

او این قول را نیز مردود می‌داند و تأکید می‌کند که ادلّهٔ عقلی بر بطلان تقدّم نفوس بشری بر ابدان دلالت دارند. همچنین نظر گروه دیگری را مطرح می‌کند که منظور از ذرّیه را ارواح کلّیه و اجرام کلّیه دانسته‌اند.

ملّاصدرا در نهایت، پس از ذکر توجیه‌ها و تفسیرهای یادشده، نظر خویش را بدین صورت بیان می‌کند:

إنّ الخطاب بقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ في أخذ الميثاق، كان لحقيقة الإنسان الموجودة في العالم الإلهيّ و الصقع الربوبيّ؛ فإنّ لكلّ نوع طبيعيّ حقيقة عقليّة و صورة مفارقة و مثالاً نوريّاً في عالم الحقائق العقليّة و المُثُل الإلهيّة. هي صور ما في علم الله عند الحكماء الربّانيّين و العرفاء الأقدسين و هم كانوا يسمّونها بأرباب الأنواع؛ زعماً منهم أنّ كلّاً منها ملك مؤكّل بإذن الله، يحفظ باقي أشخاص ذلك النوع الّذي هو صورتها عند الله في عالم الصور المفارقة و المُثُل النوريّة العقليّة، و نسبته إليها نسبة الأصل إلى الفروع و نسبة النور إلى الأظلال[1]؛

خطاب در آیهٔ ﴿ألست بربّكم﴾ در اخذ میثاق، متوجّه حقیقت انسان است که در عالم عقلی و اقلیم ربوبی موجود است؛ زیرا هر نوع طبیعی را حقیقتی عقلی، صورتی مجرّد و مثالی نوری در عالم حقایق عقلی و مثال‌های الاهی وجود دارد که آن حقایق، صورت‌های موجودات در علم خداوند متعال هستند. این اعتقاد حکمای ربّانی و عارفان متقدّم است. آنان این صورت‌ها را ارباب می‌نامیدند. به عقیدهٔ اینها، هریک از این صورت‌ها فرشته‌ای است که از سوی خدای تعالی برای محافظت افراد دیگر این نوع .که او صورت آنها در عالم صورت‌های مجرّد و مثال‌های نوری عقلی است .موکّل شده است. و نسبت آن صورت نوری به افراد دیگر، مانند نسبت ریشه به شاخه‌ها و نور به سایه‌هاست.

او پس از طرح مباحث دیگری در این رابطه، در نهایت می‌نویسد:

فقدانكشف لك أنّ لأفراد البشر قبل ورودهم إلى الدنيا هويّات عقليّة مستخرجة من ظهر أبيهم العقليّ. فتجلّى الله عليهم قبل و جودهم و ربّاهم و شاهدوه بِلاهَمٍّ و سمعوا خطابه و أجابوه، إقراراً بوحدانيّته و ربوبيّته في نشأة سابقة على هذه النشأة لهم[2]؛

پس برشما روشن گردید که برای افراد انسان‌ها پیش از این دنیا، حقایقی عقلی است که از پشت پدر عقلی‌شان خارج شده‌اند. خداوند بر آنها پیش از وجودشان تجلّی کرده است و آن‌ها را تربیت می‌کند. آن‌ها خدا را بدون هیچ تلاشی دیدند، ندای او را

---

۱. تفسیر القرآن الکریم، ج۲، ص۲۴۳.
۲. تفسیر القرآن الکریم، ج۲، ص۲۴۵.

شنیدند و با اقرار به وحدانیّت و ربوبیّتش در عالمی پیش از این عالم، اجابتش کردند.

ایشان در کتاب **اسفار**، عالم ذر را بر مُثُل افلاطونی تطبیق می‌کند و می‌نویسد:

إنّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانيّة فرداً كاملاً تامّاً في عالم الإبداع، هو الأصل و المبدء و سائر أفراد النوع فروع و معاليل و آثار له. و ذلك لتمامه و كماله لايفتقر إلى مادّة و لا إلى محلّ متعلّق به، بخلاف هذه؛ فانّها لضعفها و نقصها مفتقرة إلى مادّه في ذاتها أو في فعلها[1]؛

برای هر نوعی از انواع جسمانی، فردی کامل و تام در عالم مجرّدات وجود دارد که ریشه و مبدأ است و افراد دیگر آن نوع، شاخه، معلول و آثار آن‌اند؛ به دلیل آنکه آن فرد، تامّ و کامل است و به مادّه و محلّی احتیاج ندارد تا بدان تعلّق یابد؛ بر خلاف افراد دیگر که به علّت ضعف و نقصانشان، ذاتاً یا فعلاً نیازمند مادّه‌اند.

نکتهٔ قابل تذّکر اینکه: مُثُل افلاطونی ـ و به تعبیر دیگر، عقول عرضی ـ در کتب فلسفی بحثی دراز دامن دارد. بعضی آن را از اساس، باطل دانسته و بعضی برای اثبات آن ادلّه‌ای اقامه کرده‌اند که همان ادلّه، توسّط برخی دیگر مورد اشکال قرار گرفته است. بلکه دربارهٔ عوالم و نشئات وجودی موجودات در فلسفه، بحث‌های فراوانی وجود دارد که تا کنون هیچ فیلسوفی نتوانسته است دلیلی محکم و غیرقابل خدشه در این زمینه اقامه کند.

استاد مطهّری در این زمینه، ذیل بحث «**کثرت و ترتیب قیاس اجزای جهان**» از جلد پنجم **اصول فلسفه و روش رئالیسم** می‌نویسد:

آنچه برای ما بالحسّ و العیان ثابت است، عالم طبیعت است. حکما در اصطلاحات خود، آن‌گاه که این عالم را در مقابل سایر عوالم هستی نام می‌برند، کلمهٔ «ناسوت» را به کار می‌برند. عالم دیگر که به حکم دلیل و برهان بر ما ثابت است، عالم الوهیّت است؛ یعنی ذات مقدّس واجب الوجود که مستجمع جمیع صفات کمالیّه است. البتّه در آن مرتبه از وجود، آنچه هست، یک وجود اطلاقی است و بس... این عالم اصطلاحاً عالم «لاهوت» نامیده می‌شود.

---

۱. **الاسفار الاربعة**، ج۲، ص۶۲.

آنچه برای ما قطعی و ثابت است، همین دو عالم است. ولی در اینجا از نظر فلسفه دو پرسش باقی است:

۱. آیا میان عالم الوهیّت و عالم طبیعت، عوالم دیگری وجود دارد یا وجود ندارد؟...

۲. آیا عالمی پایین‌تر از عالم طبیعت وجود دارد یا وجود ندارد؟...

جوابی که فلاسفه به پرسش دوم می‌دهند، ساده و قاطع است. می‌گویند: عالمی پایین‌تر از طبیعت نمی‌تواند وجود داشته باشد... امّا جواب به پرسش اوّل قدری دشوار است. حکما جواب‌هایی به پرسش اوّل داده‌اند. در اکثر این جواب‌ها، از ذات واجب‌الوجود و بساطت او و اینکه چه نوع موجودی می‌تواند صادر بلاواسطه باشد، استدلال کرده‌اند. [آنان] مدّعی شده‌اند که صادر اوّل باید کامل‌ترین و بسیط‌ترین ممکنات باشد... این چنین موجودی را به حسب اصطلاح، عقل می‌نامند...

عالم عقل یا عقول، به حسب اصطلاح «جبروت» نامیده می‌شود...

حکما برای اثبات عقول طولیّه یا عرضیّه، راه‌هایی که هرگز مورد اتّفاق نبوده و نیست، طیّ کرده‌اند...

اشراقیّون طرفدار عقول عرضیّه‌اند. هر نوعی از انواع عالم طبیعت را تحت تأثیر و تدبیر یکی از موجودات مجرّده می‌نامند. فرضیّهٔ معروف «ارباب انواع» یا «مُثُل افلاطونی» در شکل اسلامی و اشراقی آن، در همین زمینه است. حقیقت این است که در زمینهٔ عوالم متوسّط میان عالم الوهیّت و عالم طبیعت، میدان برای فلسفه چندان باز نیست، مخصوصاً برای فلسفهٔ مشّاء. بحث در این عوالم را فلاسفهٔ اشراق بهتر از فلاسفهٔ مشّاء و عرفا بهتر از هر دو دسته انجام داده‌اند.

باز حقیقت این است که در این زمینه باید میدان را منحصراً در اختیار مکاشفه، اشراق، وحی و الهام گذاشت...

از نظر حکمای اشراقی و هم از نظر عرفا ـ که مورد تأیید نصوص اسلامی نیز هست ـ عالم دیگری غیر از عالم عقول مجرّده که متوسّط میان عالم عقول و عالم طبیعت است، وجود دارد که عالم مثال مقداری است. این عالم، اصطلاحاً «عالم ملکوت» نامیده می‌شود. این عالم، متوسّط است میان عالم عقول مجرّده و عالم طبیعت.

ایشان سپس استدلال علّامه طباطبایی را در اثبات عالم عقل و عالم مثال ذکر کرده،

در نهایت می‌نویسد:

> همان‌طور که گفتیم، بهتر است در شناسایی این عوالم، به آنچه از ناحیهٔ وحی و نبوّت رسیده است، استناد گردد یا همچون مردان راه، از ضمیر و باطن و مکاشفهٔ شهودی استمداد شود.[۱]

پس اصل وجود عقول طولی و عقول عرضی، یعنی مُثُل افلاطونی و ارباب‌الانواع، از نظر فلسفه قطعی نبوده و به روشنی قابل اثبات نیست. امّا اگر بر فرض، مُثُل افلاطونی ـ آن هم مطابق با تقریر ملّاصدرا ـ ثابت شود، باز هم تطبیق عالم ذر ـ که در آیات قرآن و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام طرح گردیده و از آن گزارش شده است ـ با مثل افلاطونی به هیچ وجه درست نیست؛ زیرا:

نخست اینکه: ارباب‌الانواع و مُثُل افلاطونی مجرّدند؛ در حالی‌که عالم ذر، مادّی است.

دوم اینکه: عالم ذر با انسان و فرزندان حضرت آدم تا قیامت ارتباط دارد؛ در حالی‌که ارباب‌الانواع بحثی عامّ است و تمام انواع طبیعی را در برمی‌گیرد.

سوم اینکه: ارباب‌الانواع فقط اثبات می‌کند که هر نوعی، فردی مجرّد و عقلی و افرادی مادّی و طبیعی دارد؛ در حالی‌که در عالم ذر، همهٔ افراد انسان به وجود مادّی در عرض هم موجود بوده‌اند.

چهارم اینکه: خروج افراد طبیعی و مادّی از صلب فرد عقلی، نامعقول است؛ در حالی‌که در آیهٔ یادشده و روایات معصومان علیهم‌السلام، خروج ذرّیّهٔ حضرت آدم علیه‌السلام از صلب وی و انتقال آن‌ها در اصلاب و ارحام، به روشنی بیان گردیده است.

۱۱. مرادبن‌علی تفرشی رحمه‌الله‌علیه (م ۱۰۵۱هـ.ق)

ایشان تعلیقه‌ای بر کتاب **من لایحضره الفقیه** مرحوم صدوق دارد.[۲] در آن کتاب، روایتی از عمّار ساباطی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است، مبنی بر اینکه بدن میت در قبر از بین

---

۱. **مجموعهٔ آثار**، ج۶، ص۱۰۵۷- ۱۰۶۱.

۲. **جامع الرواة**، ج۲، ص۲۲۳؛ **الذریعة**، ج۴، ص۲۲۳.

می‌رود و تنها طینتی از او باقی می‌ماند که دوباره از آن خلق می‌گردد[۱] این روایت در کافی نیز نقل شده است.[۲]

مرحوم خواجویی در **جامع الشتات** می‌نویسد:

> **و قال آخوندنا المراد في حواشيه على الفقيه: يمكن أن يراد بالطينة ذرّة من الذّرات المسؤولة في الأزل بقوله: «ألست بربّكم»، بعد ما جعلت قابلة للخطاب بتعلّق روح كلّ واحدة بها؛ فيكون بدن كلّ انسان مخلوقاً من ذرّة من تلك الذرّات، فينميها الله تعالى إلى ماشاء الله، فيزيد فيها تلك الزيادات وقت الإحياء**[۳]؛
>
> آخوند ما مراد [تفرشی] در حواشی خویش بر فقیه می‌نویسد: ممکن است منظور از طینت [در این روایت]، ذرّه‌ای از ذرّات باشد که در ازل، پس از آنکه خداوند متعال به آن‌ها قابلیّت مخاطب شدن را داده است، با خطاب «ألست بربّکم» مورد سؤال قرار گرفته است؛ یعنی روح هر یک از آن ذرّات را به آن‌ها متعلّق کرده است. پس بدن هر انسانی، از ذرّه‌ای از آن ذرّات خلق می‌شود. خدا آن را رشد و نموّ می‌دهد، به اندازه‌ای که خودش می‌خواهد و هنگام احیا در قیامت، دوباره همین زیاد شده‌ها به آن افزوده می‌شود.

نکتهٔ قابل توجّه در کلام این عالم بزرگوار آن است که به اعتقاد وی، همان ذرّاتی که در عالم ذر روح به آن‌ها تعلّق گرفته و قابلیّت خطاب پیدا کرده‌اند، در این دنیا با استفاده از موادّ دنیوی رشد می‌یابند و به انسان کامل تبدیل می‌شوند. بعد از مردن نیز تمام آنچه از این دنیا به آن افزوده شده است، در قبر می‌پوسد و از بین می‌رود؛ امّا آن ذرّه به حال خود باقی می‌ماند و هیچ تغییری در آن پدید نمی‌آید تا اینکه در قیامت دوباره رشد می‌کند و به همان بدن قبلی تبدیل می‌شود. امّا عبارت ایشان در یک مورد ساکت است و آن اینکه: ذرّهٔ شکل‌گرفته در عالم ذر و روحی که به آن تعلّق گرفته بود، پس از عالم ذر کجا و چگونه خواهد بود؟

---

۱. **من لا یحضره الفقیه**، ج۱، ص۱۹۱، ح۵۸۰.
۲. **الکافی**، ج۳، ص۲۵۱، ح۷.
۳. **جامع الشتات**، ص۶۸؛ ر.ک: **الرسائل الاعتقادیة**، ج۲، ص۳۲۸.

مراد وی از ذرّات، همان ذرّاتی هستند که بر اساس روایات، به عنوان ذرّیّهٔ حضرت آدم علیه‌السلام از پشت او خارج شده و بعد از تعلّق ارواح به آن‌ها مورد خطاب الاهی قرار گرفته‌اند. بدیهی است که از نظر روایات، نه ابدان ذرّی ازلی بوده‌اند و نه ارواحی که دو هزار سال پیش از آن ابدان خلق شده بودند. بنابراین به نظر نمی‌رسد که مقصود ایشان از تعبیر «فی الأزل»، مفهوم واقعی واژهٔ «**ازل**» بوده باشد.

۱۲. ملّاصالح مازندرانی رحمه‌الله (م ۱۰۸۱ یا ۱۰۸۶ هـ.ق)

وی در توضیح حدیث «**إنّ الله أخذ میثاق شیعتنا بالولایة و هم ذرّ**» می‌نویسد:

«وهم ذرّ»؛ أي: في صلب آدم أو بعد إخراجهم منه و لكلّ واحد رواية تدلّ عليه... . ثمّ إنّهم لمّا غفلوا ـ إلّا من شاء الله ـ عن تذكّره في هذه الأبدان ـ إمّا لعدم شرط التذكّر أو لوجود مانع منه ـ بعث الله الأنبياء تكليفاً لهم ثانياً لدفع الغفلة و تكميل الحجّة. و الغفلة عن التكليف الأوّل ـ لتعلّقهم بالعوايق و تمسّكهم بالعلايق المانعة من التذكّر ـ لايوجب خلوّه عن الفائدة[1]؛

«و آن‌ها ذر بودند»؛ یعنی: در صلب آدم یا بعد از اخراج از صلب او و هر کدام روایتی دارند که بر آن دلالت می‌کند... . سپس آنان با ورود به این دنیا، از یاد آوردن آن غافل شدند، جز کسانی که خدای تعالی غفلت آن‌ها را نخواسته است. منشأ غفلت، یا نبودِ شرط یادآوری است یا وجود مانعی برای آن. خدای تعالی برای تکلیف دوبارهٔ آن‌ها، پیامبران را برانگیخت تا غفلت را از آن‌ها دفع کنند و حجّت را بر آنان تمام سازند و غفلت از تکلیف اوّل ـ به دلیل تعلّق انسان‌ها به موانع و چنگ زدن به تعلّقاتی که مانع از یادآوری می‌شود ـ موجب نمی‌شود که تکلیف اوّل را هیچ فائده‌ای نباشد.

وی در شرح «**ثُمَّ بَعَثَهُم فی الظِّلالِ**» می‌نویسد:

يمكن أن يراد بالظلال، الأجساد الصغيرة الّتي كانت في عالم الذرّ و هي بالنسبة إلى هذه الأبدان الكثيفة كالظّلّ بالنسبة إليها[2]؛

---

۱. **شرح اصول الکافی**، ج۷، ص۱۲۱.
۲. **شرح اصول الکافی**، ج۷، ص۱۲۴.

ممکن است مراد از «سایه‌ها»، جسدهای کوچک در عالم ذر باشند. آن جسدها نسبت به این بدن‌های غلیظ دنیا، به سایه می‌مانند.

وی در شرح روایت دیگری از امام باقر علیه‌السلام ـ که در آن، از اخذ میثاق شیعیان بر ولایت در عالم ذر و عرضهٔ امّت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بر او در اظلّه، سخن به میان آمده است ـ می‌گوید:

يفهم منه أنّه وقع عرض الأُمّة المجيبة الناجية على الظاهر مرّتين: مرّة عند كونهم أظلّة؛ أي أجساداً صغاراً مثل النمل، مستخرجة من الطين الّذي هو مادّة أبدانهم بعد تعلّق الأرواح بها و مرّة عند كونهم ارواحاً مجرّدة صرفة قبل أبدانهم بألفي عام[1]؛

از این حدیث فهمیده می‌شود که ظاهراً عرضه امّت پاسخ‌دهندهٔ نجات‌یافته، دوبار صورت گرفته است: بار اوّل، آن‌گاه که سایه‌هایی بودند؛ یعنی اجسادی کوچک مثل مورچه بودند که از گِلی که مادّهٔ بدن‌هایشان است، خارج شده بودند و روح‌هایشان به آن‌ها تعلّق گرفته بود و بار دوم، زمانی که ارواح مجرّد صرف، دو هزار سال پیش از ابدانشان، بودند.

پس از نقل حدیث امام باقر علیه‌السلام که در تفسیر آیهٔ ذر می‌فرماید: «**أَخْرَجَ مِن ظَهرِ آدَمَ ذُرِّيتَهُ إِلَى يومِ القِيامَةِ فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ فَعَرَّفَهُم وَ أَرَاهُم نَفسَهُ**»،[2] در توضیح آن می‌نویسد:

«أخرج من ظهر آدم» أواخر أولاد آدم، مثل أوائلهم و أواسطهم، كانوا في ظهر آدم، و الله سبحانه أخرجهم على ما يتوالدون قرناً بعد قرن و نسلاً بعد نسل. فخرجوا كالذّر في الصغر و الحجم؛ فعرّفهم نفسه[3]؛

از صلب آدم علیه‌السلام، آخرین فرزندانش را ـ مانند فرزندان اوّل و وسط که در پشت آدم بودند ـ خارج کرد. خدای سبحان به ترتیب زمانی و رعایت تقدّم و تأخّر نسل‌ها، آن‌ها را بیرون آورد. آن‌ها به مانند ذرّاتی کوچک و کم حجم بیرون آمدند؛ آنگاه خداوند، خود را به آن‌ها شناساند.

---

۱. **شرح اصول الکافی**، ج۷، ص۱۲۸.
۲. **الکافی**، ج۲، ص۱۳.
۳. **شرح اصول الکافی**، ج۸، ص۳۸.

تمام مطالب نقل شده از ایشان می‌رساند که به عقیدهٔ وی، خداوند متعال تمام فرزندان آدم علیه‌السلام را تا قیامت در عالم ذر از صلب او بیرون آورد یا در صلب او ـ در حالی‌که ذرّاتی کوچک و متمایز از هم بودند ـ ارواحشان را به آن‌ها تعلّق داد و با اعطای آلت فهم و نطق، از آن‌ها عهد و پیمان گرفت و این غیر از عهد و پیمانی است که دو هزار سال پیش‌تر ـ در عالم ارواحِ صرف ـ از آن‌ها گرفته بود.

۱۳. شیخ فخرالدین طریحی رحمه‌الله علیه (م ۱۰۸۵ هـ.ق)

طریحی نیز در **تفسیر غرایب القرآن**، به مانند شیخ طوسی و طبرسی، آیهٔ یادشده را دلیلی بر وجود انسان در عالمی دیگر پیش از این دنیا نمی‌داند و در تفسیر آیهٔ شریفه می‌نویسد:

> **﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾؛ أي: أخرج من أصلابهم نسلهم على ما يتوالدون قرنا بعد قرن. ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؛ أي: و نصب لهم دلائل الربوبيّة و ركّب في عقولهم مايدعوهم إلى الإقرار عليها، حتّى صاروا بمنزلة من قيل لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾[1]؛**
>
> ﴿و هنگامی‌که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذرّیّهٔ آن‌ها را بیرون کشید﴾؛ یعنی نسل آن‌ها را به واسطهٔ توالد در طول زمان، از صلب‌هایشان بیرون آورد ﴿و آنان را بر خودشان گواه گرفت که آیا من پروردگارتان نیستم؟﴾؛ یعنی دلایل ربوبیّت را برای ایشان برپاداشت و اسباب اقرار به ربوبیّت را در خردهایشان ترکیب کرد تا به منزلهٔ کسانی شوند که به ایشان گفته شده: ﴿آیا من پروردگارتان نیستم؟ گفتند چرا﴾.

بنابراین، از نظر وی، مراد آیهٔ شریفه آن نیست که خداوند متعال همهٔ فرزندان حضرت آدم علیه‌السلام را پیش از این دنیا در عالمی دیگر از پشت او بیرون آورده، آن‌ها را از فهم، شعور و عقل بهره‌مند ساخته، معرفت خویش را به آنان عطا فرموده، آن‌گاه آنان را به اقرار بر ربوبیّت خویش، نبوّت پیامبران و ولایت اوصیای الاهی تکلیف کرده و پس از اقرار ایشان، با آن‌ها بر این امر پیمان بسته است؛ بلکه به عقیدهٔ او، بحث در این آیه، از باب تمثیل و مجاز

---

۱. **تفسیر غریب القرآن**، ص۲۱۷.

است، نه بیان حقیقت.

طریحی این مطلب را در **مجمع البحرین** به گونه‌ای دیگر مطرح می‌کند. وی اقوال برخی از مفسّران، به ویژه دیدگاه شیخ مفید را دربارهٔ عالم ذر و معنای آیهٔ ذر نقل می‌کند و در نهایت، نظر خود را بدین‌سان می‌نویسد:

> **أنت خبیر بأنّ حدیث أخذ المیثاق علی العباد في عالم الذرّ و استنطاقهم فیه مشهور بین الفریقین، منقول بطرق عدیدة فلامجال لإنکاره، إلّا أنّ بعض علماء القوم جدّ في الهرب عن ظاهره، لما یرد علیه من الآیة الشریفة**[1]؛
>
> می‌دانی که حدیث اخذ میثاق از بندگان در عالم ذر و به سخن آوردن بندگان در آنجا، میان شیعه و عامّه مشهور است و به طرق متعدّد نقل شده است؛ پس هیچ راهی برای انکار آن وجود ندارد؛ امّا برخی از عالمان قوم، به دلیل شبهه‌ای که در آیهٔ شریفه دارند، با تمام توان خویش از اعتقاد به ظاهر آیه می‌گریزند.

وی در بیان اشکال به ظاهر آیه می‌گوید: حکمت عهد و میثاق در عالم ذر در آیه به این صورت بیان شده است تا انسان‌ها در قیامت نگویند ما از این امر غافل بودیم. حال اگر اقرار در عالم ذر ضروری بوده است، در قیامت می‌توانند بگویند: «چون در عالم ذر معرفت ضروری بود، همه اقرار کردند و پیمان بستند؛ امّا در این دنیا از این معرفت ضروری خبری نبود و ما چاره‌ای جز استدلال نداشتیم. پس برخی از ما با استدلال به واقع رسیدند و شماری به خطا رفتند». در این صورت، دیگر حجّت خلق بر خدا تمام نخواهد بود.

وی سپس در پاسخ این اشکال می‌گوید: ما قبول داریم که اقرار ـ با توجّه به معرفت ـ ضروری بوده است؛ امّا اینکه انسان‌ها در دنیا به آرا و نتایج استدلال‌هایشان واگذاشته شوند، مورد قبول نیست؛ زیرا معرفت استدلالی در دنیا نیز به معارف ضروری باز می‌گردد. ایشان در ادامه می‌نویسد:

> **و أمّا علی اعتقاد أنّ التکلیف بالإقرار إنّما هو في العالم الأوّل و به تقوم الحجّة علی العباد**

---

۱. **مجمع البحرین**، ج۱، ص۴۵.

دون الثاني و إنّما وقع التكليف الثاني موكّداً و كاشفا عنه ـ كما يشهد له بعض الأخبار ـ فالحجّة على العباد قائمة بلاتكلّف. و بذلك يندفع المحظور الموجب لصرف كلّ من الآية و الحديث عن الظاهر منهما. و الله أعلم[1]؛

اگر معتقد شویم که تکلیف به اقرار، در عالم اوّل بوده است، نه در عالم دوم و با همان تکلیف، حجّت بر بندگان تمام شده است و تکلیف دوم در دنیا برای تأکید و روشن کردن تکلیف اوّل می‌باشد ـ چنان‌که برخی از روایات نیز بر این مطلب دلالت دارد. آن‌گاه حجّت بر خلق، بدون هیچ زحمت و تکلّفی تمام است؛ در این صورت، اشکالی که موجب دست برداشتن از ظاهر آیهٔ یادشده و روایات بود، از بین می‌رود و خداوند داناتر است.

پس نظر مرحوم طریحی در **مجمع البحرین** آن است که انسان پیش از این عالم، در عالمی دیگر وجود داشته و خداوند متعال، همین انسان را از اموری که باید به آن‌ها اعتقاد پیدا کند، به روشنی آگاه کرده است و سپس او را بر اقرار و اعتقاد به آن امور، مکلّف ساخته است. خداوند با همین تکلیف، حجّت را بر آنان تمام کرده و جای هیچ سؤال و شبهه‌ای را برای آن‌ها باقی نگذاشته است؛ یعنی اگر خداوند متعال، انسان را از همان دنیا به بهشت یا جهنّم می‌برد، هیچ مشکلی پدید نمی‌آمد؛ امّا با وجود این، او را دوباره در این دنیا آورده است تا حجّت را به صورتی روشن‌تر و محکم‌تر برای او تمام کند.

به‌نظر می‌رسد طریحی، شبههٔ اساسی در وجود عالم ذر را شبههٔ معرفت و اتمام حجّت می‌داند و شبههٔ تناسخ و مانند آن ـ که شیخ مفید مطرح کرده است ـ برای او اهمیتی ندارد.

۱۴. محمّدبن علی لاهیجی رحمه‌الله (م ۱۰۸۸ یا ۱۰۹۸ هـ.ق)

ایشان در تفسیر آیهٔ ذر می‌گوید:

«من ظهورهم»، بدل بعض است از «من بنی‌آدم» و «من بنی‌آدم» که مُبدل‌منه است، در حکم ساقط است و آیه به این تقدیر است که: «و إذ أخذ ربّک من ظهور بنی‌آدم»؛ یعنی یاد کن چون بیرون آورد پروردگار تو از پشت‌های فرزندان آدم، یعنی از اصلاب ایشان،

---

۱. **مجمع البحرین**، ج۱، ص۴۶.

«ذرّیّتهم»، نسل ایشان را. و این آوردن نسل بنی‌آدم از ظهور و اصلاب ایشان وقتی شد که همه در صلب آدم بودند. پس حق تعالی ذرّیّات بنی‌آدم را ـ که فی‌الحقیقة، ذریّت آدم‌اند از اصلاب ایشان ـ از صلب آدم بیرون آورد. و از اینکه حق تعالی فرموده باشد که ذریّات بنی‌آدم را پروردگار عالم از پشت‌های ایشان برآورده، منافات ندارد که این اخراج از صلب آدم واقع شده باشد و عدم ذکر آدم به جهت آن است که بر همگان معلوم است که آدم، منشأ جمیع ذرّیات و مجمل این مفصّلات است.

و پروردگار عالمیان این ذریّات را از ظَهر آدم به صورت مورچگان بیرون آورد و در ایشان قوّت عاقله به ودیعه گذاشت و شناسا گردانید ایشان را، به حیثیّتی که قابل تکلّم و اِشهاد شدند... و گفت: «**ألست بربّکم**»: «آیا نیستم من پروردگار شما؟». «**قالوا بلی**» گفتند: «آری تو پروردگار مایی».

تفسیر آیهٔ مذکوره به این طرز، منطوقِ احادیث عامّه و خاصّه است؛ امّا کافّهٔ معتزله ـ چنانچه فخر رازی تصریح کرده ـ و سیّد مرتضی از اصحاب فئه ناجیه، انکار بلیغ این تفسیر کرده‌اند و مستند به احادیث عقلیّهٔ چند شده‌اند که انهدام بنیان اکثری از آن‌ها، از عبارات تفسیر ما ظاهر و هویداست.[۱]

ایشان در ادامه، تأویل منکران ظاهر آیهٔ شریفه را ذکر کرده و آن را مخالف صریح منطوق روایات شمرده است.[۲]

به اعتقاد وی، ظاهر آیهٔ شریفه که فرموده است: ﴿ذرّیّهٔ فرزندان آدم را از پشت آن‌ها بیرون آورد﴾، با روایاتی که تصریح می‌کند خداوند متعال فرزندان حضرت آدم علیه‌السلام را تا قیامت از پشت او بیرون آورد، منافات ندارد؛ زیرا زمانی‌که فرزندان آدم علیه‌السلام را از پشت فرزندانشان بیرون آورد، در حقیقت، همهٔ آن‌ها را از پشت حضرت آدم علیه‌السلام بیرون آورده است.

ایشان در پاسخ این شبهه که «چگونه ممکن است ذرّات، فهم و شعور داشته باشند و مورد تکلیف و خطاب قرار گیرند؟»، می‌گوید: خداوند متعال در آن‌ها قوّهٔ عاقله را به ودیعه

---

۱. **تفسیر شریف لاهیجی**، ج۲، ص۱۲۴- ۱۲۵.
۲. **تفسیر شریف لاهیجی**، ج۲، ص۱۲۴- ۱۲۵.

نهاد و آن‌ها را قابل تکلّم و اشهاد کرد.

پس مرحوم لاهیجی با این بیان و توضیحی که در تفسیر آیهٔ مورد بحث ارائه کرده، شبهات منکران را نیز پاسخ داده است.

۱۵. محمّد محسن فیض کاشانی رحمه‌الله علیه (م ۱۰۹۱ هـ.ق)

ایشان در شرح این حدیث امام صادق علیه‌السلام که می‌فرماید: «**إِنَ اللهَ حَمَّلَ دِينَهُ وَ عِلمَهُ المَاءَ قَبْلَ أن يكُونَ أرضٌ أو سَمَاءٌ أو جِنٌّ أو إِنسٌ أو شَمسٌ أو قَمَرٌ فَلَمَّا أَرَادَ اللهُ أن يخلُقَ الخَلقَ نَثَرَهُم بَينَ يدَيهِ فَقَالَ لَهُم مَن رَبُّكُم...**»[1] می‌نویسد:

«نثرهم»، أي نثر ماهياتهم وحقائقهم بين يدي علمه، فاستنطق الحقايق بألسنة قابليات جواهرها و ألسن استعدادات ذواتها.

و فيه إشارة إلى قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَتَهُمْ﴾؛ أي عند كون نفوسهم في أصلاب آبائهم العقليّة و معادنهم الأصليّة؛ يعني شاهدهم و هم رقائق في تلك الحقايق.

و عبّر عن تلك الآباء بالظهور؛ لأنّ كلّ واحد منهم ظَهْر أو مظهر لطائفة من النفوس؛ أو هي ظاهرة عنده لكونها هناك صوراً عقليّة نوريّة ظاهرة بذاتها. ﴿أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾؛ أي أعطاهم في تلك النشأة الإدراكيّة العقليّة شهود ذواتهم العقليّة وهويّاتهم النوريّة، فكانوا بتلك القوى العقليّة يسمعون خطاب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾...

و لايبعد أيضاً أن يكون ذلك النطق باللسان الملكوتيّ في العالم المثاليّ الّذي دون عالم العقل...[2]؛

«آن‌ها را پراکند»؛ یعنی ماهیّات و حقایق آن‌ها را در مقابل علمش پراکند. سپس آن حقایق با زبان قابلیّت‌های جواهرشان و استعدادهای ذواتشان سخن گفتند. در این حدیث اشاره است به آیهٔ ﴿و یاد کن زمانی را که پروردگارت از صلب‌های فرزندان

---

۱. **الکافی**، ج۱، ص۱۳۳.

۲. **الوافی**، ج۱، ص۵۰۲ - ۵۰۳.

آدم، ذرّیّهٔ آن‌ها را گرفت.﴾؛ یعنی آن‌گاه که نفس‌هایشان در صلب‌های پدران عقلی و معادن اصلی‌شان بودند؛ یعنی آن‌ها را گواه گرفت، در حالی‌که رقیقه‌هایی در همین حقایق بودند.

از پدران به «**ظهور**» تعبیر کرده است؛ زیرا هر یک از پدران برای تعدادی از نفوس، ظهر و مظهر هستند یا به اعتبار اینکه آنها نزد او ظاهرند؛ زیرا آن‌ها در آنجا صورت‌های عقلی نورانی‌ای هستند که در حدّ ذات خویش ظاهرند.

﴿**وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ**﴾؛ یعنی در این عالم ادراکی عقلی، شهود ذات عقلی و هویّت نوری‌شان را به آن‌ها عطا کرد؛ پس باهمان قوای عقلی، خطاب ﴿**أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ**﴾ را شنیدند... و بعید نیست که این سخن گفتن با زبان ملکوتی، در عالم مثال باشد که رتبه‌اش پایین‌تر از عالم عقل است... .

دربارهٔ کلام مرحوم فیض باید گفت: وجود ماهیّات همهٔ خلق در علم خداوند متعال یا در عقول و تأویل آیهٔ ذر به آن‌ها و نیز تأویل عالم ذر به وجود مثالی نفوس خلایق در عالم مثال، جای گفت‌وگو دارد. در بحث پیرامون نظریّهٔ ملاصدرای شیرازی روشن شد که چنین تأویلی با روایات فراوانی که در این زمینه وارد شده است، تنافی آشکار دارد. به علاوه، برای اثبات عالم عقول و عالم مثال، دلیلِ عقلیِ محکم و قطعی وجود ندارد؛ پس چاره‌ای نیست جز اینکه بیانات قرآن کریم و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام برهمان معنای ظاهری خودشان حمل شود.

۱۶. محمدبن‌حسن حرّ عاملی رحمه‌الله (م ۱۱۰۴ هـ.ق)

ایشان معتقد است که روایات اخذ میثاق از حدّ تواتر فراتر است و اشکال‌های برخی از متکلّمان اصحاب بر آن به حدّی ضعیف است که حتّی کودکان نیز از پاسخ آن‌ها ناتوان نیستند. وی می‌نویسد:

> **الأحاديث في ذلك كثيرة جدّاً قد تجاوزت حدّ التواتر... وربّما ينكرها بعض المتكلّمين من أصحابنا لدليل ضعيف ظنّيّ غير تامّ يظهر من الأحاديث جوابه، بل لا تعجز عن جوابه الأطفال، فلا يقاوم الآيات القرآنيّة والروايات المتواترة**[1]؛

---

۱. **الفصول المهمة**، ج۱، ص۴۲۵.

احادیث در این زمینه، بسیار فراوان است و از حدّ تواتر فراتر رفته است... و گاهی برخی از متکلّمان از اصحاب ما، با دلایل ضعیف، ظنّی و ناتمام، آن را انکار می‌کنند؛ [در حالی‌که] جواب [اشکالات ایشان] از احادیث آشکار می‌شود و[حتّی] کودکان از پاسخ آن عاجز نیستند. پس این اشکال در برابر آیات قرآن و روایات متواتر ایستادگی نمی‌کند.

۱۷. قاضی سعید محمّدبن‌محمّد مفید قمّی رحمه‌الله (م ۱۱۰۷هـ.ق)

وی اخذ میثاق را مختصّ انسان نمی‌داند و به تعدّد اخذ میثاق از تمام موجودات معتقد است. او می‌گوید:

فإنّ مواطن «ألست» ـ أعني به مواطن أخذ الميثاق ـ متعدّدة حسب تعدّد منازل القوس النزوليّ و تكثر مراحل الجواهر العقليّة و الأنوار الإلهيّة. ففي كلّ مرتبة من تلك المراتب، وقعت العهود و وثقت المواثيق. و ليس ذلك ممّا يختصّ بالوجود النفسيّ، بل أخذ العهد وقع في الوجود العقليّ و الوجود الطبيعي و الوجود الكونيّ.[1]

محل‌های «ألست»، یعنی محل‌های اخذ میثاق، بر حسب تعدّد منازل قوس نزول و تکثّر مراحل جواهر عقلی و انوار الاهی، متعدّد است. پس در هر مرتبه از این مراتب، عهد و میثاق واقع شده است. میثاق به وجود نفسی اختصاص ندارد، بلکه در هر سه وجود عقلی، وجود طبیعی و وجود کونی اخذ شده است.

ایشان در توجیه روایاتی که بر اخراج ذرّیّهٔ حضرت آدم علیه‌السلام از صلب او دلالت دارند، می‌نویسد:

و أمّا ما وقع في أخبار أهل‌البيت عليهم‌السلام من الإخراج عن ظهر آدم، فلأنّ المبدئيّة والأُبوّة يلزمها المتبوعيّة و ذلك محفوظ في جميع المواطن[2]**؛**

امّا اخراج ذرّیّهٔ حضرت آدم علیه‌السلام از صلب او که در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام آمده، به دلیل آن است که مبدأ بودن و پدر بودن، ملازم با متبوع بودن است و متبوعیّت، در تمام این مراتب محفوظ است.

---

۱. **شرح الاربعین**، ص۴۶۵.
۲. **شرح الاربعین**، ص۴۶۷.

سپس توضیح می‌دهد که چون درجهٔ عالم طبیعت ضعیف است، از گسترهٔ احاطی برخوردار نیست تا همه را یک‌جا در برگیرد؛ بنابراین ذرّیّه در این عالم، به تعدّد زمان‌ها و مکان‌ها تعدّد می‌یابد؛ امّا به جهت گستره‌ای که مراتب پیش از مرتبهٔ طبیعت دارد، پدران با فرزندان، در آن مراتب همه در یک‌جاگرد آمده‌اند؛ به گونه‌ای که چیزی از آن‌ها از دیگری غایب نخواهد بود.

از نظر وی، آدم ابوالبشر، مبدأ انواع انسان طبیعی، آدم نفسانی، مبدأ انسان نفسانی و آدم عقلی، مبدأ انسان عقلی است.

پس ایشان نیز عالم ذر را با خصوصیّاتی که در آیهٔ ذرّ و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام بیان شده است، قبول ندارد و همچون صدرالدین شیرازی، آن را به عوالم نزولی وجود تفسیر می‌کند.

۱۸. علّامه محمّدباقر مجلسی رحمه‌الله (م ۱۱۱۱هـ.ق)

مرحوم علّامهٔ مجلسی در **بحارالانوار** روایتی نقل می‌کند که ابوبصیر از امام صادق علیه‌السلام در مورد کیفیّت اجابت انسان به صورت ذر می‌پرسد و حضرت در پاسخ می‌فرماید: خداوند در آن‌ها چیزی قرار داد که وقتی پرسید، پاسخ دادند. پس از نقل این روایت در توضیح آن می‌نویسد:

> **أي: تعلّقت الأرواح بتلك الذرّ و جعل فيهم العقل و آلة السمع و آلة النطق حتّى فهموا الخطاب و أجابوا و هم ذرّ**[1]؛
>
> حدیث یادشده، یعنی اینکه: ارواح به این ذرّه‌ها تعلّق یافتند و خدا در آن‌ها عقل و ابزار شنوایی و گویایی قرار داد تا خطاب را بفهمند و در حالی‌که ذرّه‌ای بیش نیستند، پاسخ دهند.

این بیان نشان می‌دهد که وی به دو نکته توجّه دارد:

۱. جدایی عالم ارواح از عالم ذر؛

۲. منظور از تقدّم ارواح بر ابدان، تقدّم ارواح بر همین ابدان ذرّی است که در عالم ذر موجود شده است.

---

۱. **بحارالانوار**، ج۵، ص۲۵۷.

ایشان در جای دیگر در توضیح حدیث یادشده می‌نویسد:

و من حمل الآية على الاستعارة و التمثيل، جعل الخبر على أنّ المراد به أنّه جعلهم بحيث إذا سئلوا في عالم الأبدان، أجابوا بلسان المقال و هو بعيد[1]؛

کسی‌که آیهٔ ذر را بر استعاره و تمثیل حمل کند، [در حقیقت]، روایت را به این‌صورت معنا می‌کند که خداوند، آن‌ها را به گونه‌ای قرار داده است که وقتی در عالم ابدان مورد سؤال قرار می‌گیرند، با زبان جسمی خود پاسخ می‌دهند و این معنا دور از حقیقت است.

ایشان با این بیان، قول بزرگانی همچون شیخ مفید، سیّد مرتضی و امثال ایشان را ـ که آیهٔ ذر را تمثیل و استعاره دانسته‌اند ـ دور از حقیقت شمرده و عالم ذر را یک عالم واقعی عینی دانسته است. به عقیدهٔ او، انسان‌های ذرّی در عالم ذر، ابزار نطق و شنوایی داشتند؛ امّا نه به شکل مادّی دنیوی، مثل ابزار نطق در این دنیا که خودش هزار برابر بزرگ‌تر از آن ذرّات است.

علاّمه مجلسی رحمه‌الله در **مرآة العقول** در شرح این جملهٔ امام باقر علیه‌السلام: «إنّ الله أَخَذَ مِيثَاق شِيعَتنَا بالولاية وَ هُم ذرّ يومَ أخذ الميثاق على الذرّ... .» می‌نویسد:

و شبّههم بالذرّ، لصغر الأجزاء الّتي تعلّقت بها الأرواح عند الميثاق و ذلك عند كونهم في صلب آدم أو بعد إخراجهم منه... قال المحدّث الأسترآبادي: «إنّ الأرواح تعلّقت ذلك اليوم بأجساد صغيرة مثل النمل، فأخذ منهم الميثاق بالولاية و غيرها»[2]؛

به دلیل کوچک بودنِ اجزایی که هنگام اخذ میثاق، ارواح به آن‌ها تعلّق گرفته بود، آن‌ها را به ذر (مورچهٔ کوچک) تشبیه کرده است، اخذ میثاق از آن‌ها، یا زمانی بوده است که آن‌ها در صلب حضرت آدم علیه‌السلام بودند یا پس از اخراجشان از صلب وی بوده است... . محدّث استرآبادی می‌گوید: «ارواح، هنگام اخذ میثاق، به اجساد کوچکی مثل مورچه تعلّق گرفت و از آن‌ها بر ولایت و غیر آن، میثاق گرفته شد».

---

۱. **بحارالانوار**، ج۶۷، ص۱۰۱.
۲. **مرآة العقول**، ج۵، ص۱۶۰.

وی در شرح عبارت «**ثمّ بعثهم في الظلال**» می‌نویسد:

المراد بـ«الظلال»، عالم المثال أو عالم الأرواح أو عالم الذرّ[۱]؛

مقصود از «ظلال»، یا عالم مثال است، یا عالم ارواح یا عالم ذرّ.

این دو بیان ایشان نیز به خوبی روشن می‌کند که وی عالم ذر را غیر از عالم ارواح و عالم مثال را غیر از آن دو عالم می‌دانسته است. امّا عالم مثال همان‌طور که پیش از این در نقل قول صدرالدین شیرازی ذکر شد، هیچ مطابقتی با عالم ارواح یا عالم ذرّ موجود در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام ندارد.

۱۹. سیّد علی خان حسینی شیرازی رحمه‌الله (م۱۱۲۰هـ.ق)

ایشان در شرح این فقره از دعای اوّل حضرت سجاد علیه‌السلام در صحیفه: «**الحَمدُ لِلَّهِ الَّذِی لَو حَبَسَ عَن عِبَادِهِ مَعرِفَةَ حَمدِهِ... لَتَصَرَّفُوا فِی مِنَنِهِ فَلَم یحمَدُوه...**»[۲] قولی را در معنای معرفت، ذکر می‌کند که معرفت، ادراک پس از نسیان است. آن‌گاه با توجّه به این معنا می‌نویسد:

و علی هذا فیحتمل أن یکون سبحانه ألهم عباده حمده أوّلاً في عالم الأرواح؛ کما ألهمهم الإقرار بربوبیّته في عالم الذرّ. ثمّ عرّفهم إیّاه ثانیاً في عالم الأجسام، بما أفاض علیهم من القوی الإدراکیّة أو بإرسال الرسل؛ بناءً علی ما هو الحقّ من أنّ جمیع المعارف و الأحکام توقیفیّة، لاتُعرف إلّا من جهة الرسول المبعوث بتعریفها[۳]؛

بنابراین، احتمال دارد که خدای متعال ابتدا در عالم ارواح حمد خویش را به بندگانش الهام کند؛ همان‌طور که اقرار به ربوبیّت را در عالم ذر الهام کرده است. سپس برای بار دوم در عالم اجسام؛ به واسطهٔ قوای ادراکی‌ای که به آن‌ها عطا می‌کند و به واسطهٔ ارسال رسولان، به آن‌ها معرّفی کند؛ البتّه بنابر قول حق که جمیع معارف و احکام، توقیفی‌اند و باید به واسطهٔ رسولی شناخته شوند که برای شناساندن آن‌ها مبعوث شده است.

---

۱. **مرآة العقول**، ج۵، ص۱۶۲.

۲. **صحیفهٔ سجّادیّه**، ص۲۸.

۳. **ریاض السالکین**، ج۱، ص۳۰۴.

شارح صحیفه سپس شبهه‌ای را مطرح می‌کند که اگر معرفت، ادراک پس از فراموشی باشد، انسان هنگام ادراک امری باید بداند که این همان چیزی است که پیش از این شناخته بود. آن‌گاه پاسخ می‌دهد که تعریف، از ناحیهٔ خدای تعالی به الهام اوّل ثابت شده است و امّا معرفت ما نسبت به آن تعریف، زمانی حاصل می‌شود که از تاریکیِ عالم طبیعت و پرتگاه هوای نفس بیرون آییم؛ همان‌طور که پیامبران، اوصیا و ارباب عرفان بیرون آمده‌اند.[۱]

در توضیح این کلام می‌توان گفت: اینکه معرفت، ادراک ثانوی باشد، محلّ تأمّل است؛ زیرا به ادراک اوّل ـ که به الهام حاصل می‌شود ـ نیز معرفت اطلاق می‌شود. توقیفی بودنِ معرفت خدا نیز به اطلاق قابل پذیرش نیست؛ زیرا در معرفت ابتدایی ـ که در عالم ارواح یا ذر برای انسان‌ها حاصل شده است ـ وساطت به معنای ارسال رسولان وجود ندارد؛ زیرا ثبوت رسالت رسولان برای بندگان، بر معرفت آن‌ها نسبت به خدای تعالی متوقّف است.

اینکه حصول معرفت خدای تعالی در دنیا به شرط خروج از عالم طبیعت است، جای بحث و تامّل دارد؛ زیرا انسان در همین دنیا و با وجود حجاب تن، به عبادت خدای تعالی موظّف گردیده است و روشن است که عبادت بدون حصول معرفت بی‌معنا است. البتّه چون بندگان به عبادت خودِ خدا مکلّف شده‌اند، معرفت نیز باید به خود او حاصل گردد، نه به آیات و علاماتی که آیه و علامت بودنشان برای خدا نیز بر معرفت خدا متوقّف است.

۲۰. سیّد نعمت‌الله جزائری رحمه‌الله (م ۱۱۲۲هـ.ق)

ایشان دربارهٔ عالم ذر می‌نویسد:

> **من تتبّع الأخبار الواردة في هذا الباب، وجدها ممّا تزيد على خمس مأة حديث و فيها الصحاح و الحسان و الموثّقات. و العجب أنّ أجلّاء أصحابنا ـ رضوان الله عليهم ـ مثل شيخنا المفيد و سيّدنا المرتضى و أمين الاسلام طبرسى، كيف أنكروه و أوّلوا الأخبار الواردة فيه، مع أنّها لاتقبل التأويل**[۲]؛

---

۱. **رياض السالكين**، ج۱، ص۳۰۴.
۲. **نور البراهين**، ج۲، ص۱۸۴.

کسی‌که در روایاتِ واردشده در این‌باره تتّبع کند، آن‌ها را افزون‌تر از پانصد حدیث می‌یابد که در میان آن‌ها احادیث صحیح، حسن و موثّق وجود دارد. جای تعجّب است از بزرگان اصحاب ما ـ همچون شیخ مفید، سیّد مرتضی و امین‌الاسلام طبرسی ـ که چگونه منکر آن گردیده و احادیثی را که در این‌باره وارد شده، تأویل کرده‌اند؛ در حالی‌که آن‌ها تأویل‌پذیر نیستند.

ایشان در جای دیگر، آیهٔ شریفه را بر معنای ظاهری آن حمل کرده و تأیید آن را از سوی روایات یادآور شده و تأکید کرده است که بیشتر مفسّران، همین معنا را از آیهٔ یادشده فهمیده‌اند. معنای ظاهری آیه از نظر وی این است که خدای تعالی، ذرّیّهٔ حضرت آدم علیه‌السلام را از صلب‌های آن‌ها به همانند ذر بیرون آورد، همهٔ آن‌ها را بر حضرت آدم عرضه داشت و از آن‌ها بر ربوبیت خویش پیمان گرفت. سپس آن‌ها را به صلب حضرت آدم علیه‌السلام برگرداند تا در وقتی که برایشان مقدّر شده است، بیرون آیند.

ایشان پس از طرح نقدها و اشکال‌های سیّد مرتضی و طبرسی به این قول می‌گوید:

إلى غير ذلك من الاعتراضات الظاهرة الدفع الّتي لاينبغي أن تذكر في معارضة خبر من الأخبار؛

و دیگر اعتراضاتی که دفع آن‌ها روشن است و سزاوار نیست حتّی در مقابل یک روایت، از آن‌ها یاد شود.

وی در مورد تأویل و توجیه آیه توسّط سیّد مرتضی و طبرسی می‌نویسد:

العجب أنّ هذا المعنى ـ مع احتياجه إلى التأويل في كلّ ظواهر لفظ الآية و مع عدم اعتضاده بخبر يدلّ عليه ـ كيف خرّجوا عليه و أهملوا ذلك المعنى الأوّل، مع تظافر دلالة الأخبار عليه و كلام المفسّرين؛

جای شگفتی است که با وجود نیاز این معنا به تأویل در ظهور تمام الفاظ آیه و عدم تأیید آن از ناحیهٔ روایات، چگونه ایشان این معنا را با دشواری تمام به آیه بار کرده و به معنای اوّل ـ که روایات فراوان و کلام مفسّران بر آن دلالت دارد ـ اعتنایی نکرده‌اند.

به عقیدهٔ او، اخذ میثاق بر ربوبیّت، متعدّد بوده؛ امّا اقرار به ولایت، فقط در عالم ارواح

خالص صورت گرفته است. وی در این زمینه می‌نویسد:

و قد أخذ الله سبحانه علیها العهود المکرّرة و المواثیق المغلّظة، بأنّه ربّ و واحد لاشریك له، فأقرّوا عموماً.

وأمّا الإقرار بالولایة لعلیّ و أهل بیته علیهم‌السلام فی أحد المواثیق. و لعلّه المیثاق الأوّل و هی أرواح خالصة، قبل أن تباشر الذرّات قد أقرّت و أذعنت.[1]

البتّه بر اساس روایات، اخذ میثاق بر ربوبیّت، نبوّت و ولایت، هم در عالم ارواح و هم در عالم ذر صورت گرفته است؛ یعنی از روح مرکّب با بدن ذرّی نیز بر ربوبیّت، نبوّت و ولایت، پیمان گرفته شده است.

با توجّه به مطالب یادشده، معلوم می‌شود که از نظر سیّد نعمت‌الله جزائری، وجود عالم ذر، انسان ذرّی و شناخت او نسبت به خدای تعالی، نبوّت پیامبر گرامی اسلام و سایر پیامبران الاهی، ولایت امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام و اخذ عهد و میثاق بر پایبندی و استواری بر آنچه در آنجا بدان اقرار شده است، با ادلّهٔ روشن عقلی، هیچ‌گونه تخالف و تنافی ندارد، با اصول محکمات معارف وحیانی سازگار است و اعتقاد به آن‌ها هیچ اشکالی ندارد.

۲۱. محمّداسماعیل خواجویی رحمه‌الله علیه (م ۱۱۷۳هـ.ق)

ایشان پس از نقل کلام مرحوم آخوند مرادعلی تفرشی که پیش‌تر ذکر شد، اشکالات متعدّدی بر آن وارد می‌کند؛ برای نمونه:

فلأنّ بدن کلّ إنسانٍ ـ إلّا آدم أبي البشر و عیسی ـ إنّما هو مخلوق من النطفة؛ کما هو صریح العقل و النقل؛

زیرا بدن هر انسانی جز حضرت آدم و عیسی علیهما‌السلام از نطفه خلق شده است؛ همان‌طور که عقل و نقل به صراحت بر آن دلالت دارد.

وی در ادامه، آیاتی را می‌آورد که بر خلق انسان از نطفه دلالت دارند و متذکّر می‌شود

---

۱. **الأنوار النعمانیّة**، ج۱، ص۲۷۵.

که نزد عقلا ثابت است که پدر و مادر با قوّهٔ جاذبهٔ خویش، موادّ غذایی را جذب و آن را به منی تبدیل می‌کنند که استعداد انسان‌شدن در آن وجود دارد. سپس منی رشد می‌کند و به تدریج، استعداد نفس نباتی، سپس نفس حیوانی و سپس نفس نطقی را می‌یابد.[۱]

از این سخن استفاده می‌شود که وی به وجود بدن ذرّیِ همهٔ انسان‌ها در عالم ذر و جریان بدن ذرّی همراه با روح در اصلاب و ارحام عقیده ندارد، بلکه معتقد است که انسان حقیقتاً در همین دنیا شکل می‌گیرد و پیش از این، وجود عینی و واقعیِ ممتاز از دیگران ندارد.

۲۲. سیّد عبدالله شبّر رحمه‌الله (م ۱۲۴۲هـ.ق)

ایشان در تفسیر آیهٔ ﴿الَّذِينَ ينقُضُونَ عَهْدَ اللهِ﴾ می‌نویسد:

ما ركز في عقولهم من الحجّة على التوحيد وصدق الرسل وما أخذ في عالم الذرّ من الإقرار بالربوبيّة ولمحمّد بالنبوّة ولأهل بيته بالولاية[۲]؛

«عهد الله»، یعنی آنچه از حجّت بر توحید و صدق رسولان که در خردهایشان تثبیت شده است و اقرار به ربوبیّت، نبوّت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام که در عالم ذر گرفته شده است.

ایشان در شرح این فقره از زیارت جامعه: «و حجج الله على أهل الدنيا و الآخرة و الأُولى»، می‌نویسد:

«و الأُولى» إمّا تأكيد للدنيا، أو التكرار للسجع، أو المراد بها النشأة الأولى و هي عالم الذّر[۳]؛

«**و الأُولى**»،[به سه معنا تواند بود]: الف. تأکید برای دنیا؛ ب. تکرار برای سجع کلام؛ ج. مراد از آن، عالم اولی، یعنی عالم ذر است.

و در شرح «**و وكّدتم ميثاقه**» می‌نویسد:

---

۱. **جامع الشتات**، ص۶۹؛ **الرسائل الاعتقاديّة**، ج۲، ص۳۲۹.
۲. **تفسير شبّر**، ص۴۴۰.
۳. **أنوار اللامعة في شرح الزيارة الجامعة**، ص۷۶.

أي الميثاق الّذي أخذه الله تعالى على الأرواح على عالم الذّر، بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُم﴾.[1]
یعنی میثاقی که خداوند متعال از ارواح در عالم ذر گرفته است؛ با این کلامش که فرمود: ﴿آیا من پروردگارتان نیستم؟﴾.

و در شرح «**آمنت بکم**» می‌نویسد:

قلباً و لساناً وفي عالم الذّر و في هذا العالم.
هم به قلب و هم به زبان ایمان آوردم؛ هم در عالم ذر و هم در این عالم.

۲۳. میر حبیب‌الله خویی رحمه‌الله علیه (م۱۳۲۴هـ.ق)

ایشان اقوال مختلف در معنای معرفت را بیان کرده و آخرین معنا را «ادراک دوم پس از فراموشی» دانسته و نقل کرده است که گفته شده این قول، مشهورترین قول‌ها در معنای معرفت است. پس از آن می‌گوید:

أقول: و على هذا فاستعمال المعرفه في المقام، نظراً إلى سبق إدراک ذاته سبحانه في عالم الذّر، أو عند أخذ الميثاق من العقول المجرّده[2]**؛**
می‌گویم: بر این اساس، به کارگیریِ معرفت در اینجا، به پیشینهٔ ادراک ذات خدای سبحانه در عالم ذرّ، یا به هنگام اخذ میثاق از عقول مجرّده نظر دارد.

ایشان در جای دیگر به تفصیل، به بحث از عالم ذر می‌پردازد و ابتدا تفسیر مشهور را که با احادیث عالم ذر مطابق است، می‌آورد. وی این تفسیر را به بیشتر مفسّران اهل اثر نسبت داده و متذکّر شده است که محقّقان، این تفسیر را به سبب اشکالات متعدّدی رد کرده‌اند. سپس اشکالات سید مرتضی را بر آن یادآور شده و نظریّهٔ وی را در این‌باره مطرح کرده است.

به اعتقاد وی، تفسیر مشهور و نظریّهٔ سید مرتضی، هیچ‌یک با آیه مطابقت کامل ندارد. وی تصریح می‌کند که مخالفت نظریّهٔ سیّد مرتضی با ظاهر آیه، بیشتر از تفسیر مشهور است. پس از آن می‌گوید:

---

۱. **انوار اللامعة فی شرح الزیارة الجامعة**، ص۱۲۹.
۲. **منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة**، ج۱، ص۳۱۸.

أمّا انكار أصل هذه القضيّه و الحكم باستحالته بما ذكره من دليل العقل، فلا وجه له. و لا يعبأ بالدليل المذكور قبال الأخبار المتواترة المفيدة لوجود ذلك العالم، بل وقع في الأخبار الكثيرة تفسير الآية به أيضاً... [1]؛

امّا انكار اصل وجود عالم ذر و حكم به محال بودنِ آن، به سبب دليل عقلی كه ذكر كرده است، هيچ وجهی ندارد و آن دليل. در مقابل روايات متواتر كه وجود آن را می‌رساند. قابل اعتنا نيست؛ بلكه در روايات فراوانی آيه به عالم ذر نيز تفسير شده است.

ايشان روايات عالم ذر را متواتر و غير قابل رد دانسته و تصريح می‌كند كه روايات زيادی نيز آيه را به عالم ذر تفسير كرده‌اند. از اين بيان استفاده می‌شود كه هرچند ايشان در ابتدای بحث، تفسير مشهور را با ظاهر آيه در اختلاف می‌ديد، در نهايت به اين نكته می‌رسد كه بر اساس روايات، معنای آيه همان است.

۲۴. ميرزا مهدی اصفهانی رحمه‌الله (۱۳۶۵هـ.ق)

ميرزای اصفهانی رحمه‌الله معتقد است كه انسان، از روح و بدن تركيب يافته است. روح و بدن، هر دو مادّی‌اند. علم، عقل، قدرت، حيات و ساير كمالات نوری از ناحيهٔ خدای تعالی به روح و بدن افاضه می‌شود. پس روح انسان، عين علم، قدرت و حيات نيست تا مجرّد به معنای اصطلاحی باشد. مادّی بودن روح بدان معنا نيست كه روح نيز مانند بدن با حواسّ ظاهری قابل درک باشد؛ زيرا مادّی بودن با قابل درک بودن به حواسّ بدنی مساوی نيست.

ايشان تصريح می‌كند كه بر اساس روايات، روح پيش از بدن خلق شده و پس از خلقِ بدن به آن تعلّق گرفته است. بدن نيز در عالم ذر به صورت ذرّی موجود شده، روح در عالم ذر به آن تعلّق گرفته و پس از تعلّق، از او جدا نشده و همواره با بدن است. انسان مركّب از روح و بدن در اصلاب و ارحام جاری می‌شود تا اينكه به صورت نطفه، از صلب آخرين پدر به رحم آخرين مادر وارد می‌شود و پس از چهار ماه، روح عقل و حيات به او افاضه می‌شود و پس از سپری كردن دوران جنينی، از رحم به دنيا می‌آيد.

---

۱. **منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة**، ج۲، ص۱۴۷.

انسان در تمام این مدّت، میثاقی را که در عالم ارواح و ذر بر استوار ماندن بر آن با خدای تعالی بسته بود، به یاد دارد و از آن غافل نیست. این میثاق شامل اعتقاد و تسلیم در مقابل دستورهای خدا، اطاعت از اولیای الاهی و اعتقاد به ربوبیت و توحید خداوند متعال، نبوّت پیامبران، ولایت و وصایت اوصیای الاهی است؛ امّا هنگام ورود انسان به دنیا، خدای تعالی به عمد، میثاق مذکور را از یاد او می‌برد و پیامبران و اوصیای ایشان را جهت یادآوری آن عهد و پیمان و ملزم ساختن بندگان به آن، به سوی آنان می‌فرستد. برخورد انسان‌ها با دعوت پیامبران، متفاوت است. از آنجا که این دنیا محل امتحان و تکلیف است، خدای تعالی نیز به انسان‌ها مهلت می‌دهد و آنها را در مقابل اعمال و کردار ناشایستشان، بلافاصله مجازات نمی‌کند. این‌همه برای آن است که حجّت بر آنها به صورت کامل‌تر و روشن‌تر تمام گردد و شبهه‌ای در آنچه خدای تعالی در حقّ بندگان انجام داده و خواهد داد، برای کسی باقی نماند. ایشان در این زمینه می‌نویسد:

لایخفی ما فی الآیة الشریفة[1] من التصریح علی أخذ ذریّة جمیع بنی آدم حیث قال: ﴿وَإِذ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ و لم یقل: «من آدم من ظهره ذرّیته» حتّی یکون موهماً باختصاصه بأولاد خصوص آدم...

و عمدة الشبهة ـ کما نصّ علیه الشیخ ـ شبهة التناسخ وهو منبیّ علی توهّم أنّ الأبدان الذریّة غیر تلك الأبدان فإنّ التناسخ هو تعلّق الأرواح ببدن آخر. و الأخبار ناصّة ببطلان هذا الاحتمال و أنّ هذه الأبدان؛ عین تلك الأبدان و أنّ الإنسان خُلِق من قبل في مرتبة الذریّة و له روح قدیمة و بهذا الروح ینتقل في الأصلاب و الأرحام. غایة الأمر أنّه في المرتبة الّتي قدّر الله خروجه عن رحم ینمو بالتغذیة و ما یتغذي و ینمو به خارج عن حقیقته[2]؛

آیهٔ شریفه به روشنی صراحت دارد بر اینکه خداوند متعال، ذرّیّهٔ همهٔ فرزندان آدم علیه‌السلام را اخذ کرده است؛ زیرا [خداوند] فرمود: ﴿و یادآور زمانی را که خداوندگارت از پشت فرزندان آدم، ذرّیّهٔ آنها را گرفت.﴾ و نفرمود: «از پشت آدم ذرّیّهٔ او را گرفت»،

---

۱. منظور، آیهٔ ذر است.

۲. **معارف القرآن**، ص۱۵۹، نسخهٔ صدرزاده.

تا توهّم نشود که بیرون آوردن ذرّیّهٔ حضرت آدم علیه‌السلام، فقط به خصوص اولاد آدم علیه‌السلام اختصاص دارد... .

شبههٔ اساسی دربارهٔ عالم ذر ـ همان‌طور که شیخ]مفید[به صراحت گفته ـ شبههٔ تناسخ است و اساس آن بر این توهّم استوار شده است که بدن‌های ذرّی، غیر از این ابدانِ دنیوی است؛ زیرا تناسخ عبارت از تعلّق ارواح به بدن دیگر است که روایات به صراحت این احتمال را رد می‌کنند و می‌رسانند که این بدن‌ها عین همان بدن‌های ذرّی است. این روایات، همچنین دلالت دارد بر اینکه انسان پیش از این در مرتبهٔ ذرّی خلق شده است، روح قدیم دارد و با همان روح قدیم در صلب‌ها و رحم‌ها جریان پیدا می‌کند.

البتّه در نهایت بدن دنیوی در مرتبه‌ای شکل می‌گیرد که خدای تعالی می‌خواهد او را به دنیا بیاورد که با تغذیه رشد کند و آنچه تغذیه می‌کند و مقداری که رشد می‌کند، از اصل بدن حقیقی او خارج است؛ درنتیجه، بدن دنیوی از این دیدگاه با بدن ذرّی تفاوت دارد.

۲۵. سیّد عبدالحسین شرف‌الدین رحمه‌الله (م۱۳۷۷هـ.ق)

مرحوم شرف‌الدین، آیهٔ ذر را از قبیل تمثیل گرفته و برای معنای ظاهری آن واقعیتی قائل نیست؛ یعنی وجود عالمی به عنوان عالم ذرّ، بیرون کشیدن فرزندان آدم از پشت او و گرفتن عهد و پیمان از آنها را ـ به صورت واقعی و خارجی آن ـ قبول ندارد. او در معنای آیه می‌گوید:

﴿و﴾ اذکر یا محمّد للناس ما قد واثقوا الله علیه بلسان حالهم التکوینیّ من الإیمان و الشهادة له بالربوبیّة و ذلك ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾، أي حیث أخذ ربّك جلّ سلطانه ﴿مِن بَنِي آدَمَ﴾، أي ﴿مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾، فأخرجها من أصلاب آبائهم نطفاً فجعلها في قرار مکین من أرحام أُمّهاتهم. ثمّ جعل النطف علقاً ثم مضغاً ثم عظاماً ثم کسا العظام لحماً ثم أنشأ کلّا منهم خلقاً سویّا قویّا في أحسن تقویم؛ سمیعاً بصیراً ناطقاً عاقلاً مفکّراً... فیدرك بها آلاء الله في ملکوته و آیات صنعه جلّ و علا... و بذلك وجب أن یکونوا علی بیّنة قاطعة بربوبیّته مانعة عن الجحود بوحدانیّته. فکأنّه

تبارك و تعالى إذ خلقهم على هذه الكيفيّة قرّرهم ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾ فقال لهم: ﴿أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ﴾ و كأنّهم ﴿قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ على أنفسنا لك بالربوبية... هذا كلّه من مرامي الآية الكريمة و إنّما جاءت على سبيل التمثيل و التصوير تقريباً للأذهان إلى الإيمان و تفنّنا في البيان و البرهان[1]؛

﴿و﴾ یادآوری کن ای پیامبر! برای مردم که آنان با زبان حال تکوینی خود، با خدا پیمان بستند که ایمان آورند و به ربوبیّت او شهادت دهند. و آن ﴿زمان که خداوندگارت اخذ کرد﴾؛ یعنی آن‌گاه که اخذ کرد خداوندگارت ﴿از بنی‌آدم﴾؛ یعنی ﴿از پشت بنی‌آدم ذرّیّهٔ آنها را﴾؛ بدین‌سان که آنان را از اصلاب پدرانشان به صورت نطفه بیرون آورد و در قرارگاهی مکین ـ که ارحام مادرانشان باشد ـ قرار داد. سپس نطفه‌ها را به علقه و علقه را به مضغه و سپس به استخوان تبدیل کرد. آن‌گاه آنها را گوشت پوشاند و سپس هر یک از آنها را خلقی کامل، قوی و در بهترین تنظیم قرار داد. آنها را شنوا، بینا، ناطق، عاقل و متفکّر... ساخت و به واسطهٔ قوای ادارکی که به آنها داد، ایشان نعمت‌های ملکوتی و آیات صنع الاهی را در اطراف خود درک می‌کنند... و به سبب این ادراک باید با دلیل، به ربوبیّت خداوند، قاطع باشند و از انکار توحیدش امتناع ورزند.

پس گویی خداوند متعال، آن‌گاه که آنان را به این کیفیّت آفرید، برای آنان تقریر و تثبیت کرد ﴿و آنان را بر خودشان گواه گرفت﴾ و گفت: ﴿آیا من خداوندگارتان نیستم؟﴾ و گویا آنها گفتند: ﴿آری، ما گواهی می‌دهیم﴾ بر نفس خویش برای تو به ربوبیّت... مقصود آیهٔ کریمه، همین است که ذکر شد. آیه بر سبیل تمثیل و تصویر برای تقریب به ذهن‌ها برای ایمان آمده است و نحوه‌ای از بیان و برهان است.

از نظر مرحوم شرف‌الدین، آیهٔ مورد بحث، هیچ‌گونه دلالتی بر عهد و میثاق نبوّت پیامبر ﷺ و ولایت و امامت امامان معصوم علیهم‌السلام ندارد. البتّه بدون در نظر گرفتن روایات مربوط به این آیه، نظریهٔ وی صحیح است؛ زیرا آیهٔ یادشده در مورد میثاق بر نبوّت پیامبر ﷺ و ولایت و امامت امامان معصوم علیهم‌السلام ساکت است؛ ولی در روایات، این دو میثاق نیز

---

۱. **فلسفة الميثاق و الولاية**، ص۳ و ۴.

به دنبال میثاق ربوبیت و توحید، در تفسیر آیهٔ شریفه ذکر شده و امامان معصوم علیهم‌السلام تأکید کرده‌اند که در عالم ذر، بر نبوّت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامت امامان علیهم‌السلام نیز عهد و پیمان گرفته شده است. مرحوم شرف‌الدین ضمن رعایت کمال احترام و ادب نسبت به این روایات و قول به صحّت و مطابقت مضمونشان با حق، آنها را توجیه می‌کند. توجیه این روایات نیز عیناً همان تأویل و توجیهی است که نسبت به میثاق ربوبیت و توحید در آیهٔ شریفه ارائه کرده بود. ایشان می‌نویسد:

> **أمّا أخذ الميثاق هنا لرسول الله بالنبوة و لأوصيائه الاثنا عشر بالإمامة فإنّما هو على حدّ ما ذكرناه من أخذ الميثاق لله عزّوجلّ بالربوبيّة، فإنّه ـ و له الحمد و المجد ـ أقام على نبوّة نبيّنا و إمامة أئمّتنا من الأدلّة القاطعة و البراهين الساطعة و الآيات و البيّنات و الحجج البالغة المتظاهرة ما لا يتسنى جحوده و لا تتأتي المكابرة فيه؛**
>
> اخذ میثاق در عالم ذر بر نبوّت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامت اوصیای دوازده‌گانه‌اش علیهم‌السلام به همان معناست که دربارهٔ اخذ میثاق بر ربوبیّت خداوند متعال گفتیم؛ زیرا خداوند متعال ـ که حمد و عظمت مخصوص اوست ـ بر نبوّت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامت امامان ما علیهم‌السلام ادلّه‌ای قاطع، براهینی آشکار، آیات، شواهد و حجّت‌های کامل و ظاهر اقامه کرده است که انکار آنها به هیچ وجه، ممکن نیست و معارضه با آنها از هیچ کسی برنمی‌آید.

ایشان خضوع انسان‌ها در مقابل پیامبر و امامان علیهم‌السلام و بیان مناقب و فضائل ایشان را دلیل و شاهدی بر این مطلب آورده است.[1]

دربارهٔ این سخن باید گفت که در وجود حجّت قطعی بر ربوبیت خداوند سبحان، و نبوّت و ولایت پیامبر خاتم و اوصیای آن بزرگوار، هیچ شکّ و شبهه‌ای نیست؛ ولی بحث در این است که آیا آیهٔ مبارکه و روایات معصومان علیهم‌السلام دربارهٔ عالم عهد و میثاق نیز تنها به همین مطلب اشاره دارند و با زبان تمثیل و رمز صبحت گفته‌اند یا اینکه به بیان واقعیت دیگری نیز پرداخته‌اند؟

---

۱. **فلسفة الميثاق و الولاية**، ص ۹.

پیش از این، دلالت روشن آیه و روایات عالم ذر تبیین گردید و معلوم شد که عالم ذر، عالمی حقیقی و واقعی است. انسان‌ها در آنجا به صورت کامل ـ با تمام جهات لازم برای دریافت معرفت ـ موجود بوده‌اند و پس از دریافت معرفت، مورد امتحان و تکلیف قرار گرفته‌اند.

۲۶. شیخ مجتبی قزوینی رحمه‌الله‌علیه (م۱۳۸۶هـ.ق)

ایشان نیز همچون استاد خویش ـ مرحوم میرزا مهدی اصفهانی ـ عقیده دارد که انسان پیش از این دنیا، دو عالم «**ارواح**» و «**ذر**» را پشت سر گذاشته است. او می‌نویسد:

> اصل دومی که از آیات شریفهٔ قرآن و روایات، مستفاد می‌باشد و معاد قرآن مجید بر آن استوار می‌گردد، این است که انسانِ موجود در این عالم ـ که ابتدای آن نطفه است و بعد علقه و مضغه و طفل و جوان و پیر می‌شود و می‌میرد ـ در عالمی قبل از این عالم خلق شده [است]. خداوند متعال، قبل از این عالم، هر انسانی را به وجود ذرّی خلق فرموده و روح و عقل به او کرامت فرموده و او را مکلّف ساخته است و همان طوری که در این عالم دارای بدن و روح و عقل می‌باشد، در عالم قبل نیز دارا بوده... نام عالم قبلی عالم ذرّ است؛ زیرا که مردم به وجودهای ذرّی خلق شدند. چون خداوند متعال حضرت آدم را آفرید، بعضی از این ذرّات را در صلب وی قرار داد و بعضی را در هوا نگاه داشت تا زمانی که مقدّر فرموده که در این جهان بیاید [و] به ضمیمهٔ غذا یا هوا داخل صلب پدرش و به صورت نطفه داخل رحم مادر گردد... وجود عالم ذر، از آیات و روایات زیادی استفاده شده[است]... و به اندازه‌ای اخبار در این باب زیاد است که نتوان صدور روایات را انکار کرد.[1]

سپس در باب عالم ذر روایاتی می‌آورد و یادآوری می‌کند که بر اساس روایات، انسان مخلوق در عالم ذر دارای سه جهت بوده است: اوّل: جهت نور که از آن به عقل و نور تعبیر شده است؛ دوم: جهت روح؛ سوم: جهت طینت و ابدان ذرّیّه.

وی تأکید می‌کند که روح انسان به هیچ‌وجه ـ به معنایی که فلاسفه گفته‌اند ـ مجرّد

---

۱. **بیان الفرقان**، ص ۵۰۳- ۵۰۴.

نیست؛ بلکه روح مؤمن از طینت علّیین یا اعلا علّیین خلق شده است. تنها تفاوت بین نظر ایشان و نظریّهٔ میرزای اصفهانی این است که از نظر ایشان، برخی از ذرّات به صلب آدم نیامدند، بلکه در هوا ماندند؛ در حالی‌که از دیدگاه میرزای اصفهانی، همهٔ انسان‌های ذرّی در اصلاب و ارحام جاری می‌شوند. در ادامه می‌نویسد:

> و نیز معلوم شد مخلوق سابق، در عالم ذر منحصر به طینت و بدن نبوده، بلکه انسان در عالم ذر، مرکّباً از روح و بدن و عقل خلق شده [است]، به صورت ذرّی. بالجمله، موجود در این عالم، همان انسان است که به صورت ذرّی مرکب از روح و عقل و طینت در عالم ذر و قبل از عالم رَحِم و نطفه، به هزاران سال خلق شده است.[1]

وی در جای دیگر، به طرح و بررسی شبهات عالم ذر و پاسخ‌گویی به آنها می‌پردازد و در پاسخ به شبههٔ تناسخ می‌نویسد:

> تناسخ در صورتی لازم آید که ما روح را مجرّد و ابدان دنیویّه را غیر از ابدان ذریّه بدانیم؛ ولی ما در مقام خود ثابت کرده‌ایم که روح انسان، مجرّد به معنای اصطلاحی حکما نیست و ابدان دنیویّه، عین همان ابدان ذرّیّه می‌باشد که به وسیلهٔ غذا یا امور دیگر، داخل نطفهٔ پدر یا رحم مادر شده و به توسط اغذیهٔ دنیا نموّ و طیّ مراحل می‌کنند.[2]

مرحوم قزوینی در ادامهٔ بحث، روایات مربوط به خلقت حضرت آدم علیه‌السلام را طرح می‌کند و سپس به مناسبت، به بحث در باب ذرّیّهٔ آن حضرت می‌پردازد و احتمال خلقت ابتدایی برخی از ذرّیه را منتفی نمی‌داند. ایشان در این‌باره می‌نویسد:

> در این روایات، به نکات دقیقی اشاره شده [که] به بعضی از آن اشاره می‌کنیم:
>
> اوّل آنکه موجودات ذرّی، یک قسمت ذرّاتی باشند که از صلب آدم منتقل به اصلاب و ارحام گردند و قسمتی هم در هوا منتشر بودند [که] به توسّط اغذیه، وارد در اصلاب و ارحام گردند و قسمتی هم ممکن است که ابتدائاً خدا خلق نماید...

---

۱. **بیان الفرقان**، ص ۵۰۹- ۵۱۰.
۲. **بیان الفرقان**، ص ۵۱۳- ۵۱۴.

چهارم آنکه موجودات قدیمه دارای روح قدیم می‌باشند؛ به توسّط آن روح از عالمی به عالم دیگر و از صلبی به صلب دیگر منتقل گردند و روحی که در رحم پس از چهار ماه دمیده شود، روح‌الحیات و روح‌العقل است. معلوم می‌شود که وجودات ذرّی، دارای روح بودند و در عالم ذر به آنها عقل و امری که شایستهٔ تکلیف باشد، عنایت شده [است]. سپس علم و عقل را از آنان گرفته... و در این عالم مجدّداً به انسان اعطای عقل و شعور فرموده [است]. این مطلب با اینکه عقل مصحّح تکلیف در پانزده‌سالگی داده شود و قبل از تکمیل عقل، در جهل باشند، تنافی ندارد؛ زیرا که مراتب عقل و ادراک و شعور، مختلف است و اوّل مرتبهٔ آن، روح الحیات است که در رحم عنایت گردد.[1]

۲۷. علّامه عبدالحسین امینی رحمه‌الله (م۱۳۹۰هـ.ش)

علّامهٔ امینی رساله‌ای در تفسیر آیهٔ ذر نوشته است که این رساله همراه با سه رسالهٔ دیگر در تفسیر سه آیهٔ مهمّ دیگر از قرآن کریم، در کتابی با عنوان **المقاصد العلیّة فی المطالب السیّة** چاپ گردیده است. ایشان در این کتاب حدود دویست صفحه دربارهٔ عالم ذرّ بحث کرده است. گزارشی از مطالب این قسمت از کتاب در بحث از عالم ارواح نقل شد که از تکرار آن در اینجا صرف‌نظر می‌شود؛ اما مطالبی در ارتباط با عالم ذرّ در این کتاب وجود دارد که در اینجا به بیان آنها می‌پردازیم:

علّامهٔ امینی رحمه‌الله عالم ذر را با نام‌هایی مانند «**یوم الولایة**»، «**یوم المیثاق**» «**یوم الإقرار**»، «**عالم ذر**»، «**عالم ألَست**» و «**عالم اظلّه**» یاد می‌کند. وی دربارهٔ تعدّد عالم ارواح با عالم ذر می‌نویسد:

و یمکن أن یقال: إنّ عالم الأظلّة باستقلاله عالم غیر عالم الذرّ؛ کعالم الأرواح. و صرّح بذلک بعض الأجلّاء، لکن یستفاد بمعونة القرائن الظاهرة الموجودة في بعض الأخبار أنّه قد وقع تعبیراً عن عالم الذرّ في لسان الحدیث و لا ینافي في کونه في الواقع عالماً آخر أیضاً[2]؛

---

۱. **بیان الفرقان**، ص ۵۲۳- ۵۲۴.
۲. **المقاصد العلیّة**، ص۱۳۶.

ممکن است گفته شود عالم اظلّه به طور مستقل، عالمی غیر از عالم ذر است؛ مانند عالم ارواح. برخی از بزرگان به این مطلب تصریح کرده‌اند؛ امّا به قرائن موجود در بعضی از روایات می‌توان استفاده کرد که عالم اظلّه، تعبیر دیگری از همان عالم ذر در لسان احادیث است و با عالمی دیگر، غیر از عالم ذرّ بودن آن نیز منافاتی ندارد.

برمبنای این کلام، ایشان بعید نمی‌داند که انسان پیش از دنیا، سه عالم را سپری کرده باشد:

۱. عالم ارواح؛ ۲. عالم اظلّه؛ ۳. عالم ذر.

اما پیش از این در بحث عالم ارواح بیان شد که مقصود از عالم اظلّه، همان عالم ارواح است و عالم ذر عالمی است که روح با بدن‌ها ترکیب شده است.

ایشان معتقد است که اگر انسان عالم ذر و ارواح را تجربه نمی‌کرد، در این دنیا معرفت خدا برایش ممکن نبود؛ زیرا حجاب‌های مادّی در این دنیا مانع از آن است که انسان بتواند به شهود ملکوت نایل آید. کسی که بخواهد در این دنیا به مقام شهود ملکوت برسد، باید نفس خویش را تزکیه کرده، آن را از صفات نفسانی برهاند، به صفات قدسی متّصف کند و با انوار روحی روشنایی یابد؛ در این‌صورت جنبهٔ ملکوتی او تقویت شده، قوای ملکی و دنیوی‌اش ناتوان می‌شوند، و با نزدیک شدن به عالم ملکوت از تاریکی‌های نفسانی دور گشته، به معارفی دست می‌یابد که دیگران از آن بیگانه‌اند.

او تأکید می‌کند که دنیا به طور طبیعی انسان را از توجّه به ملکوت باز می‌دارد و به خود مشغول می‌کند؛ حال اگر انسان تنها در همین دنیا به وجود می‌آمد و عالمی دیگر را در دوران حیات خویش تجربه نمی‌کرد، امکان نداشت که بتواند خدا را بشناسد.

ایشان با توجّه به این مقدّمه نتیجه می‌گیرد که وجود عالم ذر برای رسیدن انسان به معرفت خدا ضروری و لازم بوده است:

فالتكليف الأُصولي [الأوّلي] في عالم الأظلّة و تجرّد الأرواح و الذرّات العقليّة البشريّة عن الظلمات الجسمانية أجدر و أحرى! و تجلّي الرّب عليهم و أخذ الميثاق و الإقرار

عنهم و تعريفه ذاته بذاته و إسماعهم خطابه من غيروساطة أحدٍ قبل انكدار أنوار الروح بالطينة الجسمانيّة الظلمانيّة و وقوعه في المجالس النفسانيّة أحسن و أولى.

فيقتضي العقل وجود يوم تكليفٍ و عالَم عَرضٍ و جَمعٍ يتجلّى الربّ فيه على الأرواح العقليّة البشريّة في الهياكل الذرّية و يعرّف نفسه عليها و يُريها صنعه و يعرّفها معرّفيه في حال نورانيّتها و صفائها، ليهلك من هلك عن بصيرةٍ تامّةٍ و يحي من حيّ كذلك و يكون المبدء الروحيّ الإنسانيّ على ما يقتضيه منتهاه و مرجعه و يتّحد المبدء و الغاية بأن يكون من الله و إلى الله. و لولا ذلك العالم و اكتساب الأفراد البشريّة المعارف الإلهيّة في سابق يومها على حال نورانيّتها و روحانيّتها و تحصيل المعرفة في عالم الصفاء و النورانيّة و التجرّد، لم يدر أحدٌ مَن ربّه و خالقُه و لم يعرفه أحدٌ بأوصافه الجلاليّة و الجماليّة و الإكراميّة[1]؛

پس تکلیف اساسی و اوّلی در عالم اظلّه و مجرّد بودن روح‌ها و ذرّه‌های عقلی بشری از ظلمت‌های جسمانی شایسته‌تر و سزاوارتر است و تجلّی خدای تعالی بر آنها، اخذ میثاق و اقرار از آنها، تعریف خدا ذاتش را به ذات خویش، شنواندن خطابش را به آنها بدون وساطت کسی، پیش از تیره شدن روح‌ها با طینت جسمانی ظلمانی و قرار یافتن آنها در جایگاه‌های نفسانی، نیکوتر و سزاورتر است. پس عقل اقتضا می‌کند عالم و روزی باشد به عنوان روز تکلیف و عالم عرض و جمع که خدای تعالی در آن بر روح‌های عقلی بشری در هیکل ذرّی تجلّی کرده، خود را به آنها بشناساند، صنع خویش را به آنها بنمایاند و معرفت‌های خویش را در حال نورانیّت و صفایشان به آنها معرّفی کند تا هلاکت هالکان و حیات زندگان با بصیرت کامل تحقّق یابد... اگر چنین عالمی نبود و افراد بشر معارف الاهی را در آن‌روز در حال نورانیّت و روحانیّت کسب نمی‌کردند و تحصیل معرفت در آن عالم صافی، نورانی و مجرّد صورت نمی‌گرفت، هیچ‌کس نمی‌دانست که پروردگار و خالق او کیست و هیچ‌کس او را به اوصاف جلالیّه، جمالیّه و اکرامیّه نمی‌شناخت.

---

۱. المقاصد العلیّة، ص۱۳۸.

علّامه امینی پس از بیان این نکته، آن را به نُه روایتِ مُسنَد، مستند می‌کند که در آنها به صراحت بیان شده است که:

لَولاَ ذَلِكَ لَمْ يَعرِف أحَدٌ رَبَّه[۱]؛
اگر آن عالم نبود، هیچ‌کس پروردگار خویش را نمی‌شناخت.

لَولاَ ذَلِكَ لَم يَدرِ أحَدٌ مَن خَالِقُهُ وَ لاَ مَن رَازِقُه[۲]؛
اگر آن عالم نبود، هیچ‌کس نمی‌دانست که خالق و رازقش کیست.

لَو لاَ ذَلِكَ لَم يَعلَمُوا إذَا سَألُوا مَن رَبّهم وَ لاَ مَن رَازِقهم[۳]؛
اگر آن عالم نبود، آن‌گاه که پرسیده می‌شدند، نمی‌دانستند پروردگار و روزی دهنده‌شان کیست.

بعد از ذکر این احادیث، دوباره نتیجه می‌گیرد:

فما ترى أنت من المعارف و العلوم الإلهيّة إنّما هو من بركات المعرفة الحاصلة في الخلق الأوّل المثبتة على القلوب في عالم الأظلّة[۴]؛
پس معارف و علوم الاهی که در این عالم می‌بینی، از برکات معرفتی است که در خلق اوّل حاصل گشته و در قلب‌ها در عالم اظلّه ثابت شده است.

مرحوم علّامه امینی در توضیحات خویش، از معرفت خدا و نمایاندن خدا خود را، به «مظاهر مثالی» تعبیر می‌کند[۵] که در معرفت خدای تعالی نقش وساطت را ایفا می‌کنند و بدون آنها شاخت خدا امکان ندارد. وی در جای دیگر، دربارهٔ این مظاهر می‌نویسد:

إنّ الإله لابدّ له من آثار تترتّب على وجوده من الخلق و العلم بأحوال العباد و الاطّلاع لِما هو آتٍ عليها و إيصال الخير لهم و دفع الضرر عنهم و غيره من الآثار اللازمة على وجود الإله[۶]؛

---

۱. **بصائر الدرجات**، ج۱، ص۷۱.
۲. **المحاسن**، ج۱، ص۲۴۱.
۳. **المحاسن**، ج۱، ص۲۴۱.
۴. **المقاصد العليّة**، ص۱۳۹و۱۴۴.
۵. **المقاصد العليّة**، ص۱۳۹.
۶. **المقاصد العليّة**، ص۴۵.

خدا باید آثاری داشته باشد که تابع وجودش باشد؛ اعم از خلق، علم به احوال بندگان، اطّلاع از آنچه بر آنها وارد می‌شود، رساندن خیر به آنها و دفع ضرر از آنها و آثاری دیگر که لازمهٔ وجود خدا هستند.

ایشان این مطلب را در مورد خدای تعالی در ابطال عبادت بت‌های ساخته‌شده از سنگ و چوب و ...، بیان کرده است. به این صورت که بت‌ها چون از خود اثری ندارند، نمی‌توانند رب باشند و اگر آنها رب بودند، حتماً باید دارای اثر می‌شدند؛ چون وجود اله همواره دارای آثار است.

این سخن ایشان تا حدودی درست است؛ امّا اینکه وجود اله همواره دارای اثر باشد، به‌طور مطلق درست نیست؛ زیرا روشن است که خداوندگاریِ خدا، به هیچ‌وجه وابسته به وجود خلق نمی‌باشد.

از این بیان ایشان استفاده می‌شود که انسان حتّی در این دنیا نیز می‌تواند با وجود حجاب‌های مادّی به معرفت خدای تعالی نایل شود؛ امّا او باید تعلّقات خویش را به دنیا قطع کرده، دنیا را نه برای دنیا، بلکه برای آخرت بخواهد و خود را در همه‌حال بندهٔ خدا دانسته و همواره در اطاعت او باشد و از سوی خود، کاری را انجام ندهد؛ در این‌صورت است که در همین زندگی دنیا و درعین بهره‌مندی از نعمت‌های الاهی خداشناسی او نیز درست خواهد بود، امّا ممکن است انسانی در این دنیا زهد به خرج دهد، از نعمت‌هایی که خدای تعالی برایش حلال کرده، دوری کند و نفس خویش را به زحمت اندازد و با وجود این، نه تنها به قرب خدا نایل نشود، بلکه همواره از بندگی او دور گشته و از او بیگانه شود.

بنابراین، دلیلی وجود ندارد که بگوییم انسان در این دنیا راهی برای معرفت خدا ندارد، بلکه این خواست خداست که طبق سنّت الاهی، انسان در عوالم گوناگون با شرایط مختلف امتحان داده، بندگی خویش را به خدایش ثابت کند.

ایشان وجود عالم ذر را یکی از حجّت‌های الاهی بر بندگان دانسته و معتقد است که خداوند متعال با عالم ذر، راه هرگونه عذر و بهانه‌ای را بر انسان بسته است. او می‌گوید:

نتيجة ذلک الخلق و التكليف إقامة الحجّة بذلک على المعتذرين و قطع عذرهم. و ذلک أنّ أخذ الميثاق و التكليف في الخلق الأوّل لما كان يتجلّى الرّب على جميع العباد و تعريفه نفسه بقوله: إنّي أنا الله لا إله إلّا أنا و أنا الرحمن الرحيم، و خطابه إليهم معاينةً بقوله: ﴿أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ﴾ بمرئى و مسمعٍ واحدٍ، كان آخذه مواثيقهم بالربوبيّة و الولاية بخطابٍ واحدٍ من متكلّمٍ واحدٍ في مجمعٍ واحدٍ على حالٍ واحدٍ، لا ينبغي لأحدٍ أن يعتذر بالغفلة، و لا بأنّا أشرک آبائي من قبل لتسوية الكلّ في الكلّ، و عدم تقدّم تكليف الآباء على الأبناء و عدم مزيّة أحدهم على الآخر في أمرٍ يقتضي المحلّ لهذا الاعتذار. فوحدة جميع الأفراد البشريّة حالاً و محلّاً و زماناً و تكليفاً و خلقاً و اشتراكهم في جميع الخصوصيّات قاطع وجوه الاعتذار نافي موضوعه كما لا يخفى[1]؛

نتیجهٔ این خلق و تکلیف، آن است که خدای تعالی بدین‌وسیله حجّت را بر بهانه‌جویان تمام کرده و راه عذر و بهانه را بر آنها ببندد. دلیل این سخن آن است که اخذ میثاق و تکلیف در خلق اوّل (عالم ذر)، به تجلّی خدای تعالی بر تمام بندگان بود و خدا خود را با این سخن خویش که (همانا من خدایم که جز من خدایی وجود ندارد و من رحمان و رحیم هستم) به آنها معرّفی کرد و به خطاب شهودی با آنان به این صورت خطاب کرد که: آیا من پروردگارتان نیستم؟ و همهٔ اینها در مرأی و صدایی واحد برای همه بود و اخذ میثاق بر ربوبیّت و ولایت نیز به خطاب واحد از متکلّم واحد در محلّ واحد و بر حال واحد بود. چون همهٔ اینها با این شرایط بود، پس بهانه آوردن به اینکه پدران من پیش از من شرک ورزیدند یا ما غفلت داشتیم، صحیح نیست؛ زیرا همه در تمام شرایط با هم مساوی بودند و تکلیف پدران، بر فرزندان مقدّم نبوده و هیچ‌یک از آنان در هیچ امری بر دیگری مزیّتی در آنجا نداشت تا این نوع بهانه، جایگاهی داشته باشد. پس وحدت همهٔ افراد بشر از جهت حال، محل، زمان، تکلیف و خلقت و اشتراکشان در همهٔ خصوصیّات، هرگونه بهانه‌ای را از بین می‌برد و موضوعش را منتفی می‌سازد؛ چنان‌که پوشیده نیست.

علامهٔ امینی رحمه‌الله نظر شیخ مفید دربارهٔ عالم ذر را از رسالهٔ **جواب المسائل السرويّة**

---

۱. **المقاصد العليّة**، ص۲۱۰.

به تفصیل نقل می‌کند که ایشان معتقد است روایت صحیح دربارهٔ عالم ذر آن است که خداوند متعال، تمام فرزندان حضرت آدم علیه‌السلام را از پشت او بیرون آورد و آنها به صورت ذرّات در افق پخش شدند و به برخی از آنها نور داد و برخی دیگر را از نور بی‌بهره کرد و به برخی نیز هم نور و هم ظلمت داده شد. وقتی حضرت آدم علیه‌السلام همهٔ این ذرّات زیاد را دید، از کثرت آنها تعجّب کرد و به خدای تعالی عرضه داشت خدایا، اینها چیستند؟

خدای تعالی در جواب فرمود: آنها ذریّه تو هستند.

خداوند با این کار خواست کثرت ذریّهٔ حضرت آدم علیه‌السلام را به او نشان دهد، شأن و جایگاه او را برایش بشناساند و به فضیلت‌های فرزندانش او را بشارت دهد.

سپس حضرت آدم از خدای تعالی از نور و ظلمت ذرّیه سؤال کرد و خداوند متعال نور را نشانهٔ اطاعت و ظلمت را علامت عصیان و نافرمانی فرزندان آدم علیه‌السلام بیان کرد.

پس خدای تعالی خواست با این کار، عاقبت فرزندان آدم علیه‌السلام را به او نشان داده، عجایب قدرت و سلطنت خویش را بنمایاند تا وی در اطاعت از فرامینش محکم‌تر باشد.

شیخ مفید این قسمت از بحث عالم ذر را قبول دارد و روایت آن را صحیح می‌داند؛ امّا استنطاق ذرّیه و اخذ عهد و میثاق از آنها را نادرست دانسته و آن را از احادیث اهل‌تناسخ شمرده است.

علّامهٔ امینی معتقد است که شیخ مفید رحمه‌الله در این نظریّه دچار اشتباه شده است و امکان ندارد احادیث عالم ذر را از وجود استنطاق و اخذ عهد و میثاق جدا کرد. ایشان می‌نویسد:

> **الأخبار الدالّة على الخلق الأوّل و إخراج ذرّيّة آدم من صلبه كلّها تدلّ على أخذ العهد و الميثاق و ذلک لايكون إلّا بالإنطاق و الاستنطاق المصرّح في الأخبار الكثيرة الصحيحة. و لاتجد حديثاً واحداً يخلو عن دلالة هذا المعنا حتّى نفس الحديث الّذي رآه الشيخ صحيحاً...، فإنّ صدره ... يدلّ بظاهره على المعنا الّذي أنكره و نفاه و يُشعر بأنّ أخذ العهود و الميثاق هو المعنيّ من إخراج ذرّيّة آدم من ظهره**[1]؛

---

۱. **المقاصد العلیّة**، ص۲۹۷.

اخباری که بر خلق اوّل (عالم ذر) و اخراج فرزندان آدم علیه‌السلام از صلبش دلالت دارند، همه بر اخذ عهد و میثاق دلالت می‌کنند و این امر بدون سخن‌گفتن و استنطاق ـ که در احادیث فراوان و صحیح بدان تصریح شده است ـ نمی‌شود و شما یک حدیث هم پیدا نمی‌کنید که از دلالت بر این معنا خالی باشد؛ حتّی همان حدیثی که شیخ مفید آن‌را صحیح دانسته است...، زیرا ابتدای آن حدیث... به ظاهرش بر آن معنایی که شیخ مفید آن‌را نفی و انکار می‌کند، دلالت کرده، اشعار دارد که اخذ عهد و میثاق، مقصود اصلی خدای تعالی از اخراج ذرّیّهٔ حضرت آدم از پشت وی بوده است.

علّامه امینی در نهایت معتقد است که این نظریّه از ساحت شیخ مفید دور است و ای کاش او از اصل، منکر قضیّه می‌شد وهیچ تفصیلی را در این زمینه مطرح نمی‌کرد. عبارت ایشان این‌گونه است:

فیالیته کان منکراً للقضیّة رأساً و لم یکن مفصّلاً لما لم یکن مثبتاً[1]؛

ای کاش قضیّه را از اصل انکار می‌کرد و به چیزی که واقعیّت ندارد، تفصیل نمی‌داد.

۲۸. علّامه سیّد محمّدحسین طباطبایی رحمه‌الله (۱۴۰۱هـ.ق)

ایشان در تفسیر آیهٔ ذر، پس از معنای اجمالی آیه، قول مُثبتان عالم ذر را بیان می‌کند؛ یعنی آنان‌که محتوای روایات را تفسیر آیه دانسته‌اند. مرحوم علّامه طباطبایی میان روایاتی که بر اخراج ذرّیّهٔ حضرت آدم از پشت او دلالت دارند و آیه‌ای که اخراج ذرّیه از پشت فرزندان آدم را مطرح می‌کند، هیچ‌گونه تخالفی نمی‌بیند. وی عقیده دارد که خداوند پس از اخراج تمام انسان‌ها به صورت ذر، خود، پیامبرش و ائمه علیهم‌السلام را به آنها معرّفی کرد و از آنها بر این امور عهد و پیمان گرفت. سپس آنها را به پشت حضرت آدم علیه‌السلام برگرداند و در این دنیا همهٔ آنها را به تدریج بیرون می‌آورد.

آن‌گاه قول منکران و اشکالات آنها را بر قول مُثبتان ذکر می‌کند و به آنها پاسخ می‌دهد. پس از آن، حاصل فهم مثبتان را به این‌صورت بیان می‌کند:

---

۱. **المقاصد العلیّة**، ص۲۹۸.

أخرج نطفة آدم الّتي هي مادّة البشر و وزّعها بفصل بعض أجزائه من بعض إلى ما لايحصى من عدد بني آدم بحذاء كلّ فرد ما هو نصيبه من أجزاء نطفة آدم و هي ذرّات منبثّة غيرمحصورة. ثم جعل الله سبحانه هذه الذرّات المنبثّة عند ذلك .أو كان قدجعلها قبل ذلك كلّ ذرّة منها إنساناً تامّاً في إنسانيّته، هو بعينه الإنسان الدنيويّ الّذي هو جزء المقدّم له. فالجزء الّذي لزيد هناك هو زيد هذا بعينه و الّذي لعمرو هو عمرو هذا بعينه. فجعلهم ذوي حياة و عقل و جعل لهم ما يسمعون به و ما يتكلّمون به و ما يضمرون به معاني فيظهرونها أو يكتمونها و عند ذلك عرّفهم نفسه فخاطبهم فأجابوه و أعطوه الإقرار بالربوبيّة إمّا بموافقة ما في ضميرهم لما في لسانهم أو بمخالفته ذلك.

ثمّ إنّ الله سبحانه ردّهم بعد أخذ الميثاق إلى مواطنهم من الأصلاب حتّى اجتمعوا في صلب آدم و هي على حياتها و معرفتها بالربوبيّة و إن نسوا ما وراء ذلك مما شاهدوه عند الإشهاد و أخذ الميثاق و هم بأعيانهم موجودون في الأصلاب حتى يؤذن لهم في الخروج إلى الدنيا فيخرجون و عندهم ماحصّلوه في الخلق الأوّل من معرفة الربوبيّة و هي حكمهم بوجود ربّ لهم من مشاهدة أنفسهم محتاجة إلى من يملكهم و يدبّر أمرهم[1]؛

خداوند، نخست نطفهٔ آدم را .که مادّهٔ اصلی بشر است .بیرون آورد و آن را با عمل تجزیه به عدد بی‌شمار بنی‌آدم تجزیه کرد و نصیبی که فرد فردِ بشر، از نطفهٔ پدربزرگ خود داشت، معلوم کرد؛ درنتیجه، نطفه‌های مزبور به صورت ذرّاتی بی‌شمار درآمد. آن‌گاه خدای سبحان، هریک از این ذرّات را به صورت انسانی تامّ‌الخلقه و عیناً نظیر همان انسان دنیوی .که این ذرّه جزئی از آن است .درآورد؛ به گونه‌ای که جزئی که از اجزای زید بود، عیناً زید شد و جزئی که از اجزای عمرو بود، عیناً عمرو شد. خداوند، همه را جان داد و صاحب عقل کرد و به آنها چیزی داد که بتوانند با آن بشنوند و چیزی که بتوانند با آن تکلّم کنند و دلی که بتوانند معانی را در آن نهفته دارند یا اظهار یا کتمان کنند؛ حال، یا در موقع خلقت آدم این عمل را انجام داد یا پیش از آن. به هر تقدیر، در این موقع خود را به ایشان شناساند و ایشان را مخاطب قرار داد. ایشان نیز

---

۱. **المیزان**، ج۹، ص۳۱۵.

در پاسخ به ربوبیّتش اقرار کردند. نکتهٔ اصلی آن است که بعضی‌ها اقرارشان با ایمان درونی‌شان موافق بود، و بعضی دیگر نبود.

آن‌گاه ـ پس از آنکه این اقرار را از ایشان گرفت ـ به سوی موطن اصلی‌شان، یعنی اصلاب برگردانید و همه در صلب آدم گردآمدند؛ در حالتی‌که آن جان و آن معرفت به ربوبیّت را دارا بودند؛ هرچند خصوصیّات دیگر آن عالم را ـ یعنی عالم ذر و اشهاد را ـ فراموش کردند و هم‌چنان در اصلاب می‌گردند تا خداوند اجازه خروج به دنیا را به ایشان بدهد. در این زمان به دنیا می‌آیند، در حالتی‌که آن معرفت به ربوبیّت را ـ که در خلقت نخستین به دست آورده بودند ـ همراه دارند؛ درنتیجه، با مشاهدهٔ احتیاج ذاتی خود، حکم می‌کنند به اینکه به رب، مالک و مدبّری محتاج‌اندکه امور آنان را اداره می‌کند.

ایشان پس از بیان این قول، تصریح می‌کند که این معنا خلاف درک و فهم ضروری بشر است و قرآن و حدیث نیز بدون هیچ تردیدی آن را نفی می‌کند.

و هو ممّا یدفعه الضرورة و ینفیه القرآن و الحدیث بلاریب.[1]

به عقیدهٔ ایشان، ممکن نیست که همهٔ این ذرّات در نطفهٔ حضرت آدم علیه‌السلام گرد آمده باشند و هر یک از آنها جزئی در آن نطفه داشته باشند و هر فرد از انسان‌ها در اینجا عیناً همان جزئی باشد که در آنجا بود و درک، عقل، قلب، گوش و چشمش نیز همان باشد.

وی پس از بیان این استبعاد، می‌نویسد:

و قدصحّ بالحجّة القاطعة من طریق العقل و النقل أنّ إنسانیّة الإنسان بنفسه ـ الّتي هي أمروراء المادّة ـ حادث بحدوث هذا البدن الدنیویّ[2]؛

به حجّت قطعیِ عقلی و نقلی ثابت شده است که انسانیّت انسان به روح مجرّد اوست که به حدوث این بدن دنیوی حادث می‌شود.

در این عبارت، سه مدّعا وجود دارد: اوّل: تجرّد روح؛ دوم: جسمانیة‌الحدوث بودن آن؛

---

۱. **المیزان**، ج۹، ص۳۱۵.
۲. **المیزان**، ج۹، ص۳۱۵.

سوم: اینکه حقیقت انسانیّت انسان، همان روح اوست. در حالی‌که:

اوّلاً: هیچ‌کدام از این سه مدّعا، بدیهی و ضروری نیستند؛ پس هرگز نمی‌توان قول مخالف با این امور را با حکم به عدم بداهت، نفی کرد.

ثانیاً: از نظر آیات قرآن و روایات، نه تنها تجرّد روح قطعی نیست، بلکه ظواهر آیات و روایات بر خلاف آن دلالت دارند.

ثالثاً: براساس روایات متواتر، خلقت ارواح پیش از ابدان است.

رابعاً: بنابر ادلّهٔ عقلی نیز، نه بر تجرّد روح دلیل قاطعی اقامه شده و نه بر جسمانیة الحدوث بودن آن. پس این مدّعا که انسانیت انسان به روح مجرّد اوست، قابل اثبات نخواهد بود.

ایشان قائل است که علوم تصدیقی، بدیهی و نظری ـ برای نمونه: تصدیق به ربوبیت خداوند متعال ـ بنابر دلیل قطعی، پس از حصول تصوّرات، حاصل می‌شوند و تصوّر، به حواسّ ظاهری و باطنی نیاز دارد و آن نیز به ترکیب مادّی دنیوی نیازمند است. به عبارت دیگر، بدون وجود حواسّ باطنی و ظاهری، هیچ معرفتی برای انسان حاصل نمی‌شود.[1]

روشن است که معرفت به خدای تعالی از طریق حواسّ ظاهری و باطنی حاصل نمی‌گردد و خدای واقعی هرگز صید قوای ادراکی انسان نمی‌شود. معرفتی که محصول حواسّ ظاهری یا باطنی انسان باشد، معرفت خدای واقعی نیست، بلکه خدایی در حدّ ادراک انسان است. حتّی معرفت عقل، علم، نبوّت و امثال این امور نیز با حواسّ باطنی و ظاهری حاصل نمی‌آید و هیچ‌یک از آنها به حواسّ ظاهری و باطنی انسان درک نمی‌شوند. آنچه به حواس انسان درک می‌شود سنخیّتی با آنها ندارد، و اگر سنخیّتی داشته باشد، اثبات آن ـ که از طریق حواس پدید نمی‌آید ـ معرفت نخواهد بود.

ایشان اشکالات دیگری نیز در مورد وجود عالم ذر ـ به معنایی که گفته شد ـ مطرح می‌کند که همهٔ آنها مانند دو اشکال نقل‌شده، استبعاداتی بیش نیستند و دلیل عقلی

---

۱. **المیزان**، ج۹، ص۳۱۶.

محکم و روشنی ندارند.

علّامه طباطبایی پس از نقل سخنان برخی از مخالفان عالم ذر، درنهایت، نظریّهٔ خود را ابراز می‌کند. به عقیدهٔ ایشان، عالم ذر غیر از عالم دنیاست؛ پس خطاب در آن، از باب زبان حال نیست، بلکه لفظ «**إذ**» در صدر آیه دلالت دارد بر اینکه این حقیقت در زمان ماضی بوده است و ممکن است «**گذشته**»، به معنای تقدّم رتبی باشد، نه تقدّم زمانی. او مجدّداً سخن پیشین خود را تکرار می‌کند و می‌گوید:

> محال است که روح انسان، ابتدا با تعلّق به بدن ذرّی شخصیّتی پیدا کند و سپس از آن جدا گردد، در صلب‌ها قرار گیرد و سیر طبیعی خود را طی کند. آیه نیز دلالتی بر این امر ندارد.

وی برای اثبات مدّعای خود چنین استدلال می‌کند:

> **لکن الّذي أحال هذا المعنى، هو استلزامه وجود الإنسان بما له من الشخصيّة الدنيويّة مرّتين في الدنيا، واحدة بعد أُخرى، المستلزم لكون الشئ غير نفسه بتعدّد شخصيّته. فهو الأصل الّذي تنتهي إليه جميع المشكلات السابقة**[1]؛
>
> این مطلب محال است؛ بدان‌جهت که موجب می‌شود انسان در دنیا دو شخصیّت داشته باشد، یکی پس از دیگری و معلوم است با تعدّد شخصیّت، شخصیّت به معنای واقعی کلمه از بین می‌رود. پس اشکال اصلی بر قول اوّل همین است و دیگر اشکالات که پیش‌تر گفته شد، به این اشکال بازمی‌گردد.

این در حالی است که به اعتقاد وی، شخصیت انسان به روح است، نه به بدن و روشن است که از نظر مُثبتان عالم ذر و با توجّه به آیه و روایات مربوط به آن، نه روحِ تعلّق‌گرفته به بدن ذرّی در دنیا عوض شده و نه بدن ذرّی، بلکه با قرار گرفتن در فضا و شرایط جدید، اموری به آن بدن ضمیمه شده است. به عبارت دیگر، اساس و هستهٔ اصلیِ بدن دنیوی، همان بدن ذرّی است که در دنیا با تغذیه و استفاده از موادّ دنیایی رشد و نموّ می‌کند. بنابراین، آنچه وی در اینجا مطرح کرده، نمی‌تواند اشکال اصلی او باشد.

---

۱. **المیزان**، ج۹، ص۳۱۹.

به‌نظر می‌رسد اشکال اصلی ایشان، مطلبی نیست که در اینجا بیان می‌کند، بلکه اشکال اصلی آن است که ایشان شخصیّت و حقیقت انسانی را فقط به روح می‌داند و روح را جسمانیة‌الحدوث می‌شمارد. به دیگربیان، از نظروی، حدوث روح در رحم مادر بدیهی و ضروری است و با اثبات عالم ذر، وجود روح دیگری در آن عالم لازم می‌آید و این یعنی تحقّق دو شخصیت برای یک‌شخص که هر عاقلی آن را محال می‌داند. امّا نکتهٔ مهم آن است که جسمانیة‌الحدوث بودن روح، بدیهی و ضروری نیست و فیلسوفان نیز در آن اتّفاق‌نظر ندارند. از همه مهم‌تر این که روایات متواتر، به صراحت بیانگر تقدّم ارواح بر ابدان‌اند.

ایشان در نهایت می‌نویسد:

> **و أمّا وجود الإنسان أو غيره في امتداد مسيره إلى الله و رجوعه إليه في عوالم مختلفة النظام متفاوتة الحكم، فليس بمحال و هو ممّا يثبته القرآن الكريم**[1]؛
>
> وجود انسان یا غیر انسان در امتداد مسیرش به سوی خدا و رجوعش به سوی او در عوالمی که از حیث نظام و حکم، مختلف و متفاوت باشند، محال نیست و قرآن نیز آن را اثبات می‌کند.

او معتقد است که همهٔ اشیای این عالم، پیش از این وجودی سابق در خزائن الاهی داشته‌اند:

> **فللعالم الإنساني على سعته، سابق وجود عنده تعالى في خزائنه، أنزله إلى هذه النشأة**[2]؛
>
> برای عالم انسانی با گستره‌ای که دارد، وجودی سابق نزد خدا در خزاین او هست که او را از آنجا به این دنیا فرود آورده است.

ایشان جهت وجودی سابق انسان و موجودات دیگر و تفاوت آن وجود با وجودی را که در این دنیا دارد در آن می‌داند که انسان در آنجا وجود ابداعی و امری داشته است؛ ولی در اینجا، وجودش، خلقی و مادّی است که لازمه‌اش وجود زمینه‌ها و شرایط است.

---

۱. **المیزان**، ج۹، ص۳۱۹.
۲. **المیزان**، ج۹، ص۳۲۰.

فلوجود هذه الأشياء وجهان: وجه إلى الدنيا و حكمه أن يحصل بالخروج من القوّة إلى الفعل تدريجاً و من العدم إلى الوجود شيئاً فشيئاً... و وجه إلى الله سبحانه[1]؛

پس وجود این اشیا دو جهت دارد: جهت دنیوی که به حکم دنیایی بودن، به تدریج از قوّه به فعل و از عدم به وجود بیرون می‌آیند... و جهتی به خدای سبحان دارد.

علّامه طباطبایی جهت خدایی اشیا را وجودی جمعی می‌شمارد و معتقد است که تغییر و تحوّل، قوّه و فعل، وجود و عدم در آنجا نیست:

إنّ للعالم الإنسانيّ على ما له من السعة وجوداً جمعيّاً عند الله سبحانه و هو الّذي يلي جهته تعالى و يفيضه على أفراده، لايغيب فيها بعضهم عن بعض و لايغيبون فيه عن ربّهم و لاهو يغيب عنهم. و كيف يغيب فعل عن فاعله أو ينقطع صنع عن صانعه؟! و هذا هو الّذي يسمّيه الله سبحانه بالملكوت...

و يتبيّن بذلک أنّ هذه النشأة الإنسانيّة الدنيويّة مسبوقة بنشأة أُخرى إنسانيّة، هي هي بعينها؛ غير أنّ الآحاد موجودون فيها، غير محجوبين عن ربّهم؛ يشاهدون فيها وحدانيّته تعالى في الربوبيّة بمشاهدة أنفسهم، لامن طريق الاستدلال، بل لأنّهم لاينقطعون عنه و لايفقدونه و يعترفون به و بكلّ حقّ من قبله. و أمّا قذارة الشرک و ألواث المعاصي، فهو من أحكام هذه النشأة الدنيويّة، دون تلک النشأة الّتي ليس فيها إلّا فعله تعالى القائم به[2]؛

عالم انسانی ـ با گسترهٔ خود ـ به صورت جمعی نزد خدای متعال وجودی دارد که همان جهت الاهی اوست. این وجود را خدای متعال بر افرادش افاضه می‌کند که در آن مرتبه، همه نزد هم حاضرند. نه آنها از خدایشان پنهان‌اند و نه خدایشان از آنها. چگونه ممکن است فعلی از فاعل خود و صنعتی از صانع خویش غایب و منقطع گردد؟ و خدای تعالی این مرتبه از وجود را «ملکوت» می‌نامد...

---

۱. **المیزان**، ج۹، ص۳۲۰.
۲. **المیزان**، ج۹، ص۳۲۰- ۳۲۱.

پس روشن شد که این عالم انسانی دنیوی، به عالم انسانیِ دیگری مسبوق است که انسان در اینجا عیناً همان است که در آنجا بود؛ جز اینکه افراد در آنجا از خدایشان مفقود نیستند و با شهود خودشان، وحدانیّت ربوبی خدای تعالی را در آنجا مشاهده می‌کنند؛ البتّه نه از طریق استدلال بلکه از او جدا نمی‌شوند و خدا نیز از آنها جدا نمی‌شود و به او و هر چه به حق از ناحیهٔ او وجود دارد، اقرار و اعتراف می‌کنند.

امّا قذارت شرک و آلودگی‌های معاصی، از احکام عالم دنیا است، نه آن عالم که در آن جز فعل خدا که قائم به اوست، چیز دیگری وجود ندارد.

در اینجا خصوصیات عالم ملکوت بسیار مبهم و مجمل بیان شده و توضیح روشنی از کیفیّت وجود جمعی انسان و همهٔ موجودات ارائه نشده است. امّا با توجّه به مباحث فلسفی، روشن است که ایشان به سه عالم در دار وجود معتقد است: عالم عقول، عالم مثال و عالم دنیا البتّه بدون در نظر گرفتن عالم لاهوت که ذات مقدّس خدای سبحان است.

در عالم عقول، همه بالفعل موجودند، همدیگر را شهود می‌کنند و هیچ موجودی از دیگری غایب نیست. به نظر می‌رسد منظور از شهود، معنای حقیقی آن نباشد؛ زیرا در عالم عقول چیزی پدید نیامده تا مشهود دیگری گردد یا از آن غایب باشد؛ یعنی عالم عقول، بسیط و به صورت جمعی است و تفصیلی در آنجا وجود ندارد.

به اعتقاد وی، وجود عقلی، نسبت به عالم مثال ـ که از نظر وجودی در رتبهٔ پایین‌تری است ـ علّیت و سببیت دارد و در عالم مثال ـ که فوق عالم طبیعت است ـ صور مجرّد اشیا پدید می‌آیند. این صور نیز برای اشیای مادّی دنیوی، علّیت و سببیت دارند.

روشن نیست که مراد از عالم ملکوت در عبارت فوق، عالم عقول است یا عالم مثال؛ امّا از بیان استاد مطهّری استفاده می‌شود که مراد از ملکوت، همان عالم مثال است. پس همهٔ موجودات مادّی این دنیا، به صورت مثالی در عالم ملکوت موجودند و آن موجودات، نسبت به موجودات عالم طبیعت و مادّهٔ دنیوی، علّیت و سببیت دارند. امّا چگونه می‌توان علّیتِ وجود مثالی موجودات را نسبت به وجود آنها در این دنیا اثبات کرد؟ و اگر صور مجرّدهٔ موجودات، به معنای پدید آمدن وجود تفصیلی باشد، چگونه

ممکن است که این موجودات، باز هم وجودی جمعی داشته باشند؟ مگر اینکه مراد از صور، صور نوعی باشد که تعبیر دیگری از مُثُل افلاطونی است و ملّاصدرا در تفسیر آیهٔ ذر، آن را مطرح کرده است.

ایشان تصریح می‌کند که موجودات در عالم عقول، به شهود نفوس خود، خدای تعالی را شهود می‌کنند؛ یعنی اینکه معرفت خدای تعالی، نه با استدلال، بلکه به علم حضوری حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، فرد با مشاهدهٔ جهت الاهیِ وجود خویش، خدا را به علم حضوری می‌یابد.

بدیهی است که جهت الاهی شخصی، فعلِ خداوند است و فعلِ خدا غیر از خود خداست؛ پس چگونه می‌توان مشاهدهٔ فعل خدا را علم حضوری به خود خدا قلمداد کرد؟

ایشان معتقد است که در عالم ملکوت، شرک، کفر و عصیان وجود ندارد؛ در حالی‌که بر اساس روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، خداوند متعال عالم ذر را پدید آورد تا انسان‌ها را به معرفت خویش، نبوّت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ولایت اوصیایش علیهم‌السلام توجّه دهد و او را با این امور آشنا سازد. خداوند پس از اعطای معرفت به انسان‌های ذرّی، از آنها بر این امر اقرار و اعتراف گرفته و بر پایداری بر آن، عهد و پیمان بسته است. در برخی از روایات نیز تصریح شده است که شرک، کفر و عصیان در عالم ذرّ، پدید آمد. همچنین روشن است که تکلیف به اقرار و اعتراف، با اختیار معنا می‌یابد و انسان، تنها با وجود اختیار، می‌تواند مخالفت و عصیان کند.[1] بنابراین، نمی‌توان این سخن را با منطوق آیهٔ شریفه و روایات جمع کرد.

حاصل آنکه علّامه طباطبایی، نه‌تنها در تفسیر آیهٔ مورد بحث، به روایات واردشده در این زمینه، بی‌اعتنایی تامّ و کامل نشان داده، بلکه روایات فراوانی را ـ که بر تقدّم ارواح بر ابدان دلالت دارند ـ کنار گذاشته است و با تقریر خود، در حقیقت، جهان‌شناسیِ فلسفیِ

---

۱. البتّه لزومی ندارد که مخالفت، علنی و زبانی باشد، بلکه ممکن است مخالفت، قلبی و پنهانی باشد؛ امّا با توجّه به اینکه در عالم ذر نه‌تنها خداوند متعال از اقرار و اعتراف بندگانش آگاه بوده بلکه انسان‌ها نیز از حال همدیگر اطّلاع داشته‌اند، این موضوع با اقرار زبانی و ظاهری سازگار است. همچنین در روایات تصریح شده است که ارواح پیش از عالم ذر با همدیگر ائتلاف یا اختلاف داشته‌اند. این امر نیز از علنی بودن اقرار حکایت دارد.

حکمت متعالیه را بر جهان‌شناسی دینی و الاهی مقدّم شمرده و حاکم کرده است.

۲۹. شیخ علی نمازی شاهرودی رحمه‌الله (۱۴۰۶ هـ.ق)

ایشان نیز همانند استاد خویش ـ مرحوم میرزا مهدی اصفهانی ـ به وجود انسان در عالم ذر معتقد است و در پاسخ به شبههٔ تناسخ می‌نویسد:

> این اشکال مبنی بر آن است که بدن‌های ذرّی غیر از بدن‌های دنیوی باشند؛ درحالی‌که مقتضای روایات بر خلاف این مبناست؛ زیرا بدن‌های دنیوی عین همان بدن‌های ذرّی است و همین انسان در مرتبهٔ ذر خلق شده و او را روحی است که دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفریده شده است و با همین روح در اصلاب و ارحام حرکت کرده، تا اینکه به تقدیر الاهی به این دنیا پا نهاده است و در این دنیا با تغذیه، رشد و نموّ می‌کند و آنچه با تغذیه به او می‌افزاید، خارج از حقیقت اوست.[1]

۳۰. سیّد عبدالحسین طیّب رحمه‌الله (م۱۴۱۱هـ.ق)

ایشان آیه ذر را از مشکلات آیات ـ بلکه از متشابهات ـ دانسته است. و در مورد اخبار ذر می‌نویسد:

> ردّ این‌ها [یعنی اخبار آیهٔ ذر] ـ بعد از اخذ از کتب معتبره و فوقِ حدِّ تظافر مِن حیث السند ـ بسیار مشکل است. بلی، مِن حیث الدلاله می‌توان گفت از متشابهات اخبار است...
>
> خلاصه آنچه به نظر می‌رسد، این است که خداوند تبارک و تعالی، ارواح بندگان را قبل از اجساد آفرید... و این ارواح در عوالمی سیر دارند که یکی در همین عالم، تعلّق به اجساد گرفته و مناط تکلیف و ثواب و عقاب در این عالم است و یکی به عالم مثال که صور برزخیّه و قالب مثالی صورت بدون مادّه... و مِن جمله از این عوالم، عالم ذر است که خداوند، تمام ذرّیّهٔ آدم را تا روز قیامت در صلب حضرت آدم قرار داد؛ آن هم نه به نحو عرضی، تا مورد بعض اشکالات و خلاف ظاهر آیه باشد، بلکه به نحو طولی؛ مثلاً جناب عالی در صلب پدر و او در صلب جدّ و هکذا. پس به یک معنا همه در صلب آدم و به یک معنا، هریک در صلب پدر بلاواسطهٔ خود، و می‌توان

---

۱. **تاریخ فلسفه و تصوّف**، ص۲۱۹.

همه را ذرّیّهٔ آدم گفت و نسبت مفرد داد... و می‌توان هریک را ذرّیّهٔ دیگری گفت و نسبت جمع داد... به این بیان، بسیاری از اشکالات که کرده‌اند، حل می‌شود.

و مطلب دیگر آنکه خداوند قادر متعال، پس از اخراج این ذرّیّات، ارواح را که از مجرّدات بودند، هریک را تعلّق به یکی از این ذراری داد که این اوّلین تعلّق ارواح بود و اینها دارای عقل و شعور و ادراک شدند؛ چنانچه قبل از تعلّق در همان عالم ارواح، دارای عقل و شعور و ادراک بودند. بنابراین، قابل خطاب و سؤال و جواب شدند.

و اشکال به اینکه: «اگر چنین بود، باید اقلّاً بعض آنها متذکّر آن عالم باشند، نه به کلّی غافل شوند.»، این هم مرفوع است به نقض به عالم ارواح که جنود مجنّده بودند و تآلف و تناکر داشتند و در این عالم، احدی خبر از آن عالم ندارد و خداوند به توسّط انبیا و اوصیا خبر داده.[1]

۳۱. سیّد عبدالاعلی سبزواری رحمه‌الله علیه (م۱۴۱۳هـ.ق)

ایشان در شرح «إنّ الله إذا أراد أن يخلق النطفة الّتی هی ممّا أخذ علیها المیثاق فی صلب آدم علیه‌السلام ...»، می‌نویسد:

فهومطابق للقانون العقليّ و هوانبعاث المعلول عن علّته و لاريب أنّ في جميع الموجودات، خصوصاً النطفة الّتي يريد أن يجعلها سويّاً أتمّ خلق الله و أهمّه و ارتباطه تكويناً مع الله ثابت. و يصحّ أن يعبّرعن هذا الارتباط بالميثاق، فهوميثاق تكوينيّ من جهة و اختياريّ من جهة أُخرى، يسمّى في الأخبار بعالم الذرّو الميثاق[2]؛

این سخن امام علیه‌السلام با قانون عقلی مطابق است؛ یعنی نشئت گرفتن معلول از علّت خود و در مورد ارتباط همهٔ موجودات ـ به ویژه نطفه‌ای که خدای تعالی می‌خواهد آن را موجودی رشید و کامل‌ترین و مهم‌ترین خلق خویش قرار دهد ـ شکّی نیست و ارتباط تکوینی آن با خدا ثابت است و صحیح است که از این ارتباط به میثاق تعبیر شود؛ پس آن، از جهتی میثاق تکوینی است و از جهتی دیگر، اختیاری و در روایات، عالم ذر و میثاق نامیده می‌شود.

---

۱. **تفسیر اطیب البیان**، ج۶، ص۲۴-۲۶.
۲. **مواهب الرحمن**، ج۵، ص۳۳.

سخن ایشان ـ نظیر سخن مرحوم علّامه طباطبایی ـ هیچ انطباقی با مضامین آیه و روایات ندارد.

۳۲. سیّد ابوالقاسم خویی رحمه‌الله علیه (م ۱۴۱۳هـ.ق)

ایشان در پاسخ سؤالی دربارهٔ عالم ذر می‌نویسد:

صحیح أصله علی إجماله، و غیر معلوم تفصیله[۱]؛

اصل آن به همان صورت اجمالی‌اش صحیح است و تفصیلش معلوم نیست.

۳۳. میرزا حسنعلی مروارید رحمه‌الله علیه (م۱۴۲۵هـ.ق)

به عقیدهٔ ایشان، همهٔ موجودات مادّی ـ اعم از بهشت و جهنّم، فرشتگان و شیاطین، ارواح و ابدان انسان‌ها ـ از مادّه‌ای اوّلیّه به نام «**ماء**» خلق شده‌اند. آن مادّه، جوهر اصلی تشکیل دهندهٔ موجودات است. خداوند متعال، از بخشی از آن ارواح را آفریده است و از بخش دیگر ـ پس از تبدیل کردن آن به خاک ـ بدن‌ها را خلق می‌کند. سپس روح هر بدنی را به آن ضمیمه می‌کند و به آن شعور و عقل می‌بخشد. آن‌گاه آنها را مکلّف می‌سازد و امتحان می‌کند. او می‌نویسد:

ثمّ بعد خلق الأرواح بألفي سنة و أخذ العهد و المیثاق منها، خلق الله تعالی من جزء آخر من المادّة المذکورة ـ بعد جعله تراباً ـ لکلّ روح بدناً متناسباً؛ أي خلق للروح المخلوقة من علّیّین و من العذب الفرات، بدناً من علّیّین و للرّوح المخلوقة من سجّین و الملح الأُجاج، بدناً من سجّین[۲]؛

آن‌گاه پس از دو هزار سال از خلق ارواح و اخذ عهد و میثاق از آنها، خدای تعالی از قسمت دیگر آن آب ـ پس از خاک کردن آن ـ برای هر روحی بدنی متناسب با آن آفرید؛ یعنی برای روحی که از علّیّین و از آب شیرین و گوارا خلق شده بود، بدنی از

---

۱. **صراط النجاة**، ج۱، ص۴۶۹.

۲. **تنبیهات حول المبدأ و المعاد**، ص۲۲۰.

علّیّین آفرید و برای روحی که از سجّین و آب شور و تلخ، آفریده شده بود، بدنی از سجّین خلق کرد.

ایشان معتقد است که خداوند متعال، دوباره از همان ارواح ـ پس از تعلّقشان به ابدان ذرّی و اعطای عقل، شعور و اختیار به آنها ـ امتحان گرفت. از نظروی، اصل سؤال و جواب، وقوع تکلیف از سوی خدا و اطاعت وعصیان انسان‌ها در عالم ذر، با توجّه به روایات، امری واضح و روشن است، امّا چگونگی و جزئیات آن بر ما روشن نیست.[1]

وی دربارهٔ عدم تجرّد روح بحث می‌کند، ادلّهٔ قائلان به تجرّد روح را نقل و نقد می‌کند و پس از بیان مباحثی دیگر دربارهٔ احوال انسان ذَرّی پس از اتمام تکلیف و امتحان، می‌نویسد:

لم يتبيّن لي من الروايات المباركات، حال الأبدان الذّريّة بعد الإخراج من ظهر آدم و أخذ الميثاق منها في المرّة الأخيرة، هل أُعيد جميع أفرادها إلى ظهره، ثمّ جعل في صلب مَن قدّر الله من أولاده الذكور جملةً مقدّرةً، ثمّ نقلها من صُلب إلى رَحِمٍ و من رَحِمٍ إلى صُلبٍ حتّى انتهى كلّ واحد منها إلى صلب الأب، فصار بضمّ الأجزاء المتحصّلة من الأغذية إليه واقعاً في منيّه و انتقل منه إلى رحم الأُمّ، فصار بعد الخلط بمنيّ الأُمّ و تغذيته بدم حيضها بصورة العلقة ثمّ المضغة إلى أن صار جثّة سويّة؟ و هل الجميع بهذه الكيفيّة و بهذا الترتيب أو كان بعضها بترتيب آخر؟

و كذا حال الأرواح الّتي أخذ منها الميثاق، هل صار جميعها بعد أخذ الميثاق منها ميّتة، إلّا من استثنى من أرواح النّبيّ الأكرم و الأئمّة صلوات الله عليهم؟ و أين كان مكانها؟ و هل الأرواح الّتي تنفخ في رأس الأربعة أشهر في أبدان الأجنّة، هي تلك الأرواح بعد صيرورتها حيّة بنور الحياة؟ أو كانت و هي ميّتة كامنة في تلك الأبدان؟ كما هو المحتمل من قوله: «و فيها الروح القديمة» و أنّه بها تتحوّل النطفة علقة و مضغةً. فعليه يكون الّذي ينفخ فيه في رأس الأربعة أشهر، روح الحياة المجرّدة عن المادّة و أوصافها أو كان بعضها من

---

۱. تنبيهات حول المبدأ و المعاد، ص۲۲۳-۲۲۴.

قبیل الأوّل و بعضها من قبیل آخر؟[1]؛

از روایات شریف، وضعیّت بدن‌های ذَرّی، پس از اخراج از پشت آدم و اخذ میثاق از آنها برای بار دوم، برای من روشن نشد.

آیا تک‌تک ذرّیّه را به پشت حضرت آدم علیه‌السلام بازگرداند و سپس همهٔ آنچه را که تقدیر شده بود، در صلب فرزندانی که ذکور بودنشان مقدّر شده بود، قرار داد؟ و سپس از صلبی به رحمی و از رحمی به صلب دیگر منتقل کرد تا هریک از آنها با اضافه شدن اجزایی که از موادّ غذاییِ موجود در منی حاصل می‌شود، به صلب پدر خود منتهی شود و از آن به رحم مادر منتقل گردند تا پس از خلط با منی مادر و تغذیه از خون حیض، به صورت علقه و پس از آن به صورت مضغه درآید تا آنکه به جثّهٔ کامل تبدیل شود؟

و آیا همهٔ آنها به این کیفیّت و ترتیب بوده‌اند یا سیر برخی از آنها به ترتیب دیگری بوده است؟ وضعیّت ارواح پس از آنکه از آنها میثاق گرفته شد نیز روشن نیست. پس از آنکه از ارواح میثاق گرفته شد، آیا همهٔ آنها غیر از ارواح کسانی‌که استثنا شدند؛ مثل پیامبر اکرم و ائمّه علیهم‌السلام مرده شدند؟ آنها پس از آن در کجا بودند؟ آیا ارواحی که در پایان چهارماهگی به بدن جنین‌ها دمیده می‌شود، همان ارواحی هستند که به نور حیات زنده گشتند؟ یا آن روح‌ها به صورت مرده در این بدن‌ها هستند؟ چنان‌که از حدیث امام علیه‌السلام این احتمال داده می‌شود، آنجا که فرمود: «و در رحم، روح قدیمه است» و «تغییر حالت نطفه به علقه و مضغه، به واسطهٔ وجود روح در آن است». بنابراین، آنچه در پایان چهارماهگی دمیده می‌شود، روح حیات است که از مادّه و اوصاف آن مجرّد است یا اینکه بعضی از ارواح به صورت احتمال اوّل و برخی به صورت احتمال دوم است؟

۳۴. آیت‌الله جواد تبریزی رحمه‌الله‌علیه (م۱۴۲۷هـ.ق)

وی در پاسخِ سؤالی دربارهٔ امتحان حضرت زهرا علیهاالسلام پیش از خلقت ایشان ـ که در زیارتنامهٔ آن حضرت مطرح شده است ـ می‌نویسد:

---

۱. **تنبیهات حول المبدأ و المعاد**، ص۲۴۱- ۲۴۲.

لعلّ الامتحان راجع إلى عالم الذّر و خلق الأرواح في الصور المثاليّة قبل خلق الأبدان[1]؛

شاید این امتحان به عالم ذر و خلق ارواح به صورت مثالی، پیش از خلق ابدان مربوط بوده باشد.

۳۵. سیّد عبدالرسول جهرمی شریعتمداری رحمه‌الله (م۱۴۳۲هـ.ق)

ایشان نیز تصریح دارد بر اینکه عالم ذر ثابت است و روایات فراوانی وجود دارد که دلالتشان بر عالم ذر، واضح و روشن است.

ایشان در جای دیگر، در مورد علّت عدم ذکر اخراج فرزندان آدم از پشت حضرت آدم علیه‌السلام سخن گفته است و توضیح می‌دهد که در این جهت، میان آیه و روایات تعارض وجود ندارد.

إنّ الله تعالى أخرج أوّلاً ذرّية آدم من ظهره، ثمّ أخرج من ذرّيته ذرّيّتهم. و ليس معنى الذرّيّة خاصّاً بما بعد الولادة في الدنيا. لكن لم يذكر في الآية إخراج ذرّية آدم و لم يتعرّض في النصوص للترتيب المذكور، كغالب القصص القرآنيّة، حيث لاتعرّض فيها لأكثر الخصوصيّات. و لعلّه لعدم مدخليّة ذكره هنا في غرض الاحتجاج. فبهذا يحصل التوفيق بين الآية و النصوص.

و من المعلوم أنّه يجوز رفع اليد في الجملة عن ظاهر الآيات، اذا ورد تفسيرها عن المعصوم علیه‌السلام بنصّ صحيح[2]؛

خدای تعالی ابتدا ذرّیّهٔ حضرت آدم را از پشت او خارج کرد و سپس از پشت ذرّیّهٔ او ذرّیّهٔ آنها را و معنای ذرّیّه به آنچه در دنیا متولّد می‌شود، اختصاص ندارد؛ ولی نه در آیهٔ شریفه، از اخراج ذرّیّه حضرت آدم سخنی به میان آمده و نه در نصوص به ترتیب مذکور اشاره شده است. این عدم ذکر، مانند بیشتر داستان‌های قرآنی است که در آنها به اکثر خصوصیّات تعرّض نمی‌شود و شاید به دلیل آن است که ذکر آن، در هدف احتجاج مدخلیّتی ندارد و به این بیان، تنافی بین آیه و روایات نیز برطرف می‌شود.

---

۱. **صراط النجاة**، ج۲، ص۵۶۸.

۲. **سلسله مقالات کنگرهٔ شیخ مفید**، ش ۳۵ مقالهٔ «کلمة موجزة فی الارواح و الأشباح»، ص ۱۹ - ۲۰.

ایشان در پاسخ به شبهات عالم ذر می‌نویسد:

اولاً: این اشکالات عقلی، بر امتناع وجود عالم ذر دلالت ندارد، بلکه شبهه‌ای در مقابل دلیل است که نمی‌شود آن را حل کرد. همچنین رمز بطلان آن نیز برای ما معلوم نیست؛ زیرا عقل‌ها با عالم مادّی مأنوس شده و از درک حقیقت ماسوای عالم مادّه ـ از عوالم غیبی مانند احوال بهشت و جهنم و برزخ ـ قاصر است. روشن است که میّت در مقابل ما یا در قبرش به انواع عذابها معذّب می‌شود یا به انواع لذائذ متنعّم است؛ ولی ما از درک آنها به حواسّ ظاهری خود ناتوانیم.

ثانیاً: ... حجّت بر مردم در این عالم تمام است؛ در همین‌حد که به معرفت فطری، خالقشان را اجمالاً می‌شناسند. این معرفت، محصول آن چیزی است که در عالم ذر برای مردم حاصل شده است؛ چنانچه امام باقر و امام صادق علیهما السلام بدان تصریح کرده‌اند...

و ذرّیّه‌ای که از پشت حضرت آدم گرفته شده یا از طینت اصلی او...؛ از موادّ و جرم‌های زمینی نیست که به نطفه تبدیل شود، بلکه آنها اجزای لطیف و عالی‌اند که به صورتی خاص با موادّ زمینی امتزاج پیدا می‌کنند تا از آنها به امر خالقشان، انسان پدید آید.[1]

۳۶. آیت‌الله عبدالله جوادی آملی (معاصر)

ایشان مفادّ اجمالی آیهٔ ذر را به این‌صورت بیان می‌کند:

مفادّ اجمالی آیه‌های یادشده این است که خدای سبحان در موطنی حقیقت انسان را به وی نشان داد و در آن حالت که او شاهد حقیقت خود بود، ربوبیت حق تعالی و عبودیّت خویش را مشاهده کرد. خداوند در آن موطن شهودی با انسان‌ها میثاق برقرار کرد و از آنان اقرار گرفت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همگان گفتند: «بلی، تو ربّ مایی». در آن موطن علمی، همگان ربوبیّت حق و عبودیّت خویش را پذیرفتند.[2]

---

۱. **سلسله مقالات کنگرهٔ شیخ مفید**، ش ۳۵، مقالهٔ: «کلمة موجزه فی الارواح و الاشباح»، ص ۲۰ و ۲۱.
۲. **فطرت در قرآن**، ص۱۲۰.

ایشان پس از توضیح دربارهٔ فقرات آیهٔ ذر، چهارقول در این مورد مطرح می‌کند:

قول اوّل: همان قول مشهور است که روایات فراوانی بر طبق آن وارد شده است. ایشان این دیدگاه را رد کرده و آن‌را مخالف ظاهر آیه و ادلّهٔ عقلی دانسته است. به عقیدهٔ او، این قول، مستلزم تناسخ و محال است.

قول دوم: دیدگاه کسانی است که معتقدند آیه در مقام بیان واقع نیست، بلکه بیان کنندهٔ زبان حال است. ایشان این نظر را نه ردّ می‌کند و نه صریحاً می‌پذیرد.

قول سوم: آیه در مقام بیان واقع است، نه تمثیل.

قول چهارم: نظر علّامهٔ طباطبایی رحمه‌الله است. ایشان پس از تقریر این قول، پنج اشکال برآن وارد می‌کند و می‌گوید که این اشکالات در محضر استاد (علّامه طباطبایی) بیان شد؛ امّا ایشان آنها را وارد ندانست و بر نظر خویش اصرار می‌ورزید.

وی در نهایت، قول سوم را به حق نزدیک‌تر می‌شمارد و در عین‌حال معتقد است که قول دوم نیز اشکالی ندارد. او در توضیح قول سوم می‌نویسد:

> خداوند متعال به لسان عقل و وحی و با زبان انبیا، از انسان میثاق گرفته؛ در واقع، موطن وحی و رسالت همان موطن اخذ میثاق است؛ یعنی در برابر درک عقلی که حجّت باطنی خداست و مطابق است با محتوای وحی که حجّت ظاهری خداست، خدا از مردم پیمان گرفت که معارف دین را بپذیرند... .[۱]

و در جای دیگر می‌نویسد:

> رسالت وحی که حجّت بیرونی خداست و برهان عقلی که حجّت درونی خداوند است، زمینه را تثبیت می‌کند و به‌دنبال آن تکلیف الاهی می‌آید... .[۲]

روشن است که این قول با مفادّ آیهٔ شریفه و روایات فراوانی که در تفسیر آن وارد شده، ناسازگار است. بارها گفته‌ایم که وجود عالم ذر هرگز با ادلّهٔ عقلی تنافی ندارد و مستلزم تناسخ یا محال عقلی دیگری نیست. ادّعای محال بودن، بر مبنای برخی نظریات فلسفی متأخّر استوار است که هیچ پایهٔ عقلی و فلسفی ندارند و مستلزم فروریختن بسیاری از

---

۱. **فطرت در قرآن**، ص۱۲۶.

۲. **فطرت در قرآن**، ص۱۳۵.

قوانین عقلیِ روشنِ بشری هستند.[۱] اشکال تناسخ به قول اوّل نیز ناشی از عدم دقّت کافی در آن است. این اشکال نیز بر قواعدی استوار است که از نظر فلسفی مسلّم نیستند.[۲]

۳۷. استاد محمّد تقی مصباح یزدی (معاصر)

ایشان آیهٔ ذر را به لحاظ تفسیر، از آیات مشکل قرآن می‌شمارد و می‌گوید: «آیه حقّاً از متشابهات است.»؛ در عین‌حال، معتقد است که از آیات متشابه نیز می‌توان چیزی استفاده کرد. او می‌نویسد:

> اگر اشکالی هست، در کیفیّت پذیرفتن این مطلب است؛ یعنی اشکال در واقع از ماست، نه از مفادّ آیه. آیه به روشنی دلالت می‌کند که خدا با فرد فرد انسان‌ها یک رویارویی داشته و به آنها گفته است: «آیا من خدای شما نیستم؟».... در اینکه مفادّ آیه می‌خواهد چنین مطلبی را افاده بفرماید، شکّی نیست. ابهام‌ها در این است که ما خودمان چنین چیزی سراغ نداریم که با خدا رویاروی شده باشیم و خدا به ما فرموده باشد که آیا من پروردگار شما نیستم؟ و ما بگوییم چرا. چون این چنین چیزی را در خودمان یاد نداریم و سراغ نداریم، این است که مشکل است مفادّ چنین آیه‌ای را بپذیریم وگرنه در اینکه آیه چنین مطلبی را افاده می‌کند، جای شکّی نیست.[۳]

سپس ایشان سؤال‌هایی در مورد موطن این سؤال و جواب و ویژگی‌های آن مطرح می‌کند؛ مانند اینکه دسته‌جمعی بوده یا تک تک؟ با واسطه بوده یا بی‌واسطه؟ و پس از توضیحاتی در این زمینه، می‌نویسد:

> آنچه به روشنی از این آیهٔ شریفه به دست می‌آید، این است که هر فرد انسان، نوعی معرفت به خدای یگانه پیدا کرده است که می‌توان از کیفیّت حصول آن به این صورت تعبیر کرد که خدا به آنان فرمود: «الست بربّکم» و آنها پاسخ دادند: «بلی شهدنا».

---

۱. برخی از این اشکالات در نقد نظریّهٔ مرحوم علّامه طباطبایی ذکر شد.

۲. پیش‌تر در بحث از نظر ملّاصدرای شیرازی به نقل از استاد مطهّری، در این زمینه مطلبی بیان گردید که مراجعه بدان در این زمینه راهگشاست.

۳. **معارف قرآن**، ص۳۸.

وی یادآور می‌شود که این گفت‌وگو، هرگونه عذر و بهانه را از انسان گرفت. به اعتقاد وی، با توجّه به مفادّ آیهٔ یادشده، حتّی خطای در تطبیق نیز منتفی است. ایشان در این‌باره می‌گوید:

> به‌نظر می‌رسد چنین مکالمهٔ حضوری... جز با علم حضوری و شهود قلبی حاصل نمی‌شود و مؤیّد آن، روایات زیادی است که مشتمل بر تعبیرات «رؤیت» و «معاینه» می‌باشد؛ روایات متعدّدی که از نظر مضمون، همه متشابه و از نظر سند هم معتبر هستند.[۱]

ایشان سپس روایاتی را نقل می‌کند که از معاینه و رؤیت خداوند توسّط انسان‌ها حکایت دارند و نیز روایاتی که در آنها بر عدم حصول معرفت بدون این رؤیت، تصریح شده است[۲]. آن‌گاه در مورد این روایت که حضرت صادق علیه‌السلام فرمود: «**وَ لَولَا ذَلِكَ لَم يَدرِ أَحَدٌ مَن خَالِقُهُ وَ رَازِقُه**»[۳] می‌نویسد:

> از این عبارت استفاده می‌شود که معرفتی که در آیهٔ شریفه به آن اشاره شده، معرفتی شخصی است، نه شناخت کلّی که از راه مفاهیم انتزاعی و عناوین عقلی حاصل می‌شود و معرفت شخصی دربارهٔ خدای متعال، جز از راه علم حضوری و شهودی امکان ندارد و اگر منظور، معرفت کلّی و نتیجهٔ استدلال عقلی می‌بود، می‌بایست چنین گفته می‌شد: «**ولو لا ذلک لم یعلم أحدٌ أنّ له خالقاً**»...

ایشان پس از توضیح مفصّل دربارهٔ تفاوت شناخت حضوری و شناخت حصولی کلّی می‌نویسد:

> باری، پس آیه می‌خواهد بگوید آشنایی با شخص خدا در دل همهٔ انسان‌ها وجود دارد و وقتی آثارش را می‌بینند، آن معرفت زنده می‌شود. آن معرفت، کسبی نیست، بلکه یک شناخت فطری است (آشنایی فطری است)؛ ولی مورد توجّه ما نیست. هر وقت به آن توجّه پیدا کنیم، آن آشنایی به خاطر می‌آید و زنده می‌شود.

---

۱. **معارف قرآن**، ص۳۸.
۲. **الکافی**، ج۲، ص۱۳؛ **المحاسن**، ج۱، ص۳۷۶، ح ۸۲۶ و ص ۴۳۸، ح ۱۰۱۵.
۳. **تفسیر قمّی**، ج۱، ص۲۴۸.

ایشان معتقد است که با این شناخت، هم اصل وجود خدا برای انسان روشن و آشکار می‌گردد و هم معرفت امور دیگری همانند ربوبیت خدا حاصل می‌شود؛ یعنی با این شناخت، انسان درمی‌یابد که او صاحب اختیار انسان و جهان است، همه تحت اختیار او اداره می‌شوند، هیچ کس و هیچ چیزی از جانب خود، کسی و چیزی نشده است، تمام ماسوی الله، تبلور ارادهٔ اوست، جهان به خواست او موجود است، اگر خواست او نبود، جهان نیز نبود و...

وی پس از ذکر مطالب مفصّلی از این قبیل، می‌نویسد:

> این‌را انسان می‌تواند با علم حضوری ببیند. در یک عالمی یافته بوده است، در آن عالمی که بعضی از علما اسمش را «عالم ذرّ» یا «عالم میثاق» گذاشته‌اند،... امّا کیفیّتش چه بوده و عالمش چه بوده است، ما آشنایی با آن عالم نداریم.
>
> ما تنها عالم طبیعت را می‌شناسیم. نمی‌توانیم بفهمیم که آن عالم چگونه عالمی بوده و چطور مکالمه‌ای بوده و چه‌طور تحقّق پیدا کرده بوده است. و همان است که آن‌را جهات ابهام این آیه دانسته‌اند و علّتش هم نقص فهم ماست که با ماورای طبیعت آشنا نیست.[1]

از کلام استاد مصباح هویداست که ایشان در معارف دینیِ برگرفته از آیات قرآنی و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، جانب احتیاط را رعایت کرده، از انطباق مدلول و مفادّ آیهٔ شریفه و روایات معصومان علیهم‌السلام بر نظریات فلسفی و محصول افکار و اندیشه‌های محدود انسانی می‌پرهیزد و ابهام را به اصل و محتوای متون دینی نسبت نمی‌دهد، بلکه آن‌را ناشی از محدودیت فهم انسان می‌داند؛ از این رو، مفادّ آیه و روایات را بر تمثیل یا تخییل حمل نمی‌کند. امّا با توجّه به مطالب ایشان در این قسمت، روشن نیست که آیا مراد ایشان از علم حضوری و شهودی نسبت به خدا، همان علم حضوریِ مطرح‌شده در مباحث فلسفی است یا امری دیگر؟ ایشان در این بحث، از شهود قلبی ـ که نحوه‌ای خاص از شهود و علم حضوری است ـ سخن می‌گوید؛ بنابراین، ممکن است منظور ایشان، شناخت حضوریِ معلول از علّت، به اندازهٔ وجود کمالات علّت در معلول نباشد.

---

۱. **معارف قرآن**، ص ۳۹ - ۴۴.

۳۸. آیت الله ناصر مکارم شیرازی (معاصر)

ایشان در تفسیر آیهٔ ذر، دو نظریّه را در باب عالم ذر طرح کرده است. نظریّهٔ اوّل، همان قول مشهور است که خداوند، فرزندان آیندهٔ حضرت آدم علیه‌السلام را تا آخرین فرد، از پشت او به صورت ذرّاتی بیرون آورده و به آنها عقل و شعور کافی داد. سپس به آن‌ها خطاب کرد و فرمود: «الست بربّکم» و آنها در پاسخ «بلی» گفتند. سپس همه را به صلب آدم علیه‌السلام بازگرداند.

وی دربارهٔ نظریّهٔ دوّم می‌نویسد:

> منظور از این عالم و این پیمان، «عالم استعدادها» و «پیمان فطرت» و تکوین آفرینش است؛ به این‌ترتیب که: به هنگام خروج فرزندان آدم به صورت «نطفه» از صلب پدران به رحم مادران ـ که در آن‌هنگام، ذرّاتی بیش نیستند ـ خداوند، استعداد و آمادگی برای درک حقیقت توحید به آنها داده است، هم در نهاد و فطرتشان این سرّ الاهی به صورت یک حسّ درون‌ذاتی به ودیعه گذارده شده است و هم در عقل و خردشان به صورت یک حقیقت خودآگاه.
>
> بنابراین، همهٔ افراد بشر دارای روح توحیدند و سؤالی که خداوند از آنها کرده، به زبان تکوین و آفرینش است و پاسخی که آنها داده‌اند نیز به همین زبان است.[۱]

به اعتقاد ایشان، نظریّهٔ اوّل اشکالاتی دارد که در گفتار بسیاری از مخالفان عالم ذر تکرار گردیده است. یکی از این اشکالات، تناسخ است. وی در تقریر این اشکال می‌نویسد:

> اعتقاد به وجود چنین جهانی، در واقع مستلزم قبول یک نوع تناسخ است؛ زیرا مطابق این تفسیر، باید پذیرفت که روح انسانی قبل از تولّد فعلی، یک‌بار دیگر در این جهان گام گذارده است و پس از طیّ دورانی کوتاه یا طولانی، از این جهان بازگشته است و به این‌ترتیب، بسیاری از اشکالات تناسخ متوجّه آن خواهد شد.[۲]

از نظر وی، هیچ‌کدام از این اشکال‌ها متوجّه نظریّهٔ دوم نمی‌شود و تنها اشکال نظریّهٔ

---

۱. **تفسیر نمونه**، ج۷، ص۱۶.
۲. **تفسیر نمونه**، ص۱۸.

دوم از منظر ایشان، واقعیّت نداشتن و کنایی بودن سؤال وجواب در آن است؛ امّا این امر در زبان عرب رایج است؛ پس به این جهت نیز اشکالی متوجّه نظریّهٔ دوم نیست.

واقعی ندانستن عالم ذر و سؤال و جواب آن، در وهلهٔ اوّل، معلولِ نادیده گرفتن تفسیر اهل‌بیت علیهم‌السلام است که از ناحیهٔ خدای تعالی، مفسّران واقعی قرآن‌اند و در وهلهٔ دوم، حاصل بی‌مهری به معارف عالی دینی در زمینهٔ جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و مباحث مربوط به خلقت الاهی است.

معنایی که در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام برای آیهٔ یادشده ذکر شده است ـ همان‌طور که در اقوال بسیاری از بزرگان بیان شده ـ با معارف عالی دینی هماهنگی کامل دارد. آیات فراوانی به همراه روایاتی که در تفسیر آنها آمده است و نیز روایات فراوان دیگری که ناظر بر تفسیر آیات نیستند، بسیاری از نکات و خصوصیّات شکل‌گیریِ خلقت انسانی را تبیین کرده و به بیان کیفیّت بهره‌مندی او از عقل، شعور و معرفت الاهی پرداخته‌اند. روشن است که بدون استفاده از این آیات و روایات، هرگز نمی‌توان به یک معرفت منسجم در مورد حقایق موجودات این عالم دست یافت.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن أبی جمهور، محمدبن زین الدین، **عوالی اللئالی العزیزیة فی الأحادیث الدینیة**، تحقیق مجتبی عراقی، قم: دار سید الشهداء للنشر، چاپ اوّل: ۱۴۰۵ق.

۲. ابن‌بابویه، محمدبن‌علی، **التوحید**، تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اوّل: ۱۳۹۸ق.

۳. ابن‌بابویه، محمدبن‌علی، **الخصال**، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اوّل:۱۳۶۲.

۴. ابن‌بابویه، محمدبن‌علی، **علل الشرایع**، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اوّل: ۱۳۸۵ش / ۱۹۶۶م.

۵. ابن‌بابویه، محمدبن‌علی، **عیون أخبار الرضا** علیه‌السلام، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چاپ اوّل: ۱۳۷۸ق.

۶. ابن‌بابویه، محمدبن‌علی، **کمال الدین و تمام النعمة**، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه، دوم: ۱۳۹۵ق.

۷. ابن‌بابویه، محمدبن‌علی، **معانی الأخبار**، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اوّل: ۱۴۰۳ق.

۸. ابن‌بابویه، محمدبن‌علی، **من لا یحضره الفقیه**، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، دفترانتشارات اسلامی، چاپ دوم: ۱۴۱۳ق.
۹. ابن‌براج، عبدالعزیز نحریر، **شرح جمل العلم و العمل**، تحقیق کاظم مدیر شانه‌چی، دانشگاه مشهد: ۱۳۵۲.
۱۰. ابن‌سینا، **الشفاء(الالهیات)**، مکتبة آیة الله المرعشی، تحقیق سعید زاید، قم: ۱۴۰۴ق.
۱۱. ابن‌شعبه حرانی، حسن‌بن‌علی، **تحف العقول**، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، دفترانتشارات اسلامی، چاپ دوم: ۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ق.
۱۲. ابن‌شهرآشوب مازندرانی، محمدبن‌علی، **مناقب آل أبی طالب** علیهم‌السلام (لابن شهرآشوب)، قم: نشر علامه، چاپ اوّل: ۱۳۷۹ق.
۱۳. ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی، **إقبال الأعمال**(ط- القدیمة)، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ دوم: ۱۴۰۹ق.
۱۴. ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی، **سعد السعود للنفوس المنضود**، قم: دارالذخائرالمطبوعات،
۱۵. ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی، **کشف المحجة لثمرة المهجة**، تحقیق محمد حسون، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم)، چاپ دوم: ۱۳۷۵ ش.
۱۶. ابن‌فارس، أحمدبن‌فارس، **معجم المقاییس اللغة**، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اوّل: ۱۴۰۴ق.
۱۷. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، **لسان العرب**، تحقیق جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع؛ دار صادر، چاپ سوم: ۱۴۱۴ق.
۱۸. ابن‌میثم بحرانی، **قواعد المرام فی علم الکلام**، تحقیق سید احمد حسینی،قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، چاپ دوم: ۱۴۰۶ق.
۱۹. اردبیلی، محمدبن‌علی، **جامع الرواة**، مکتبة المحمدی.
۲۰. استرآبادی، محمد امین، **الحاشیة علی أصول الکافی(استرآبادی)**، تحقیق مولی خلیل قزوینی و علی فاضلی، قم: دار الحدیث، چاپ اوّل:.۱۴۳۰ق.

۲۱. استرآبادی، محمد امین، **الفوائد المدنیّة والشواهد المکیّة**، تحقیق رحمت الله رحمتی اراکی، جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۴ق.

۲۲. اصفهانی، میرزا مهدی، **ابواب الهدی**، چاپ عکسی، ۱۳۶۴ش.

۲۳. اصفهانی، میرزا مهدی، **تقریرات اصول شیخ محمود تولائی (حلبی)**، خطی، کتابخانهٔ آستان قدس رضوی.

۲۴. اصفهانی، میرزا مهدی، **پاسخ‌نامه**، (هنوز چاپ نشده است).

۲۵. اصفهانی، میرزا مهدی، **معارف القرآن**، خطی، نسخهٔ مرحوم شیخ علی اکبر صدر زاده، کتابخانهٔ شخصی صدر زاده.

۲۶. امینی، شیخ عبدالحسین، **المقاصد العلیّة فی المطالب السنیّة**، تحقیق سید محمد طباطبائی یزدی، قم: دارالتفسیر، چاپ اوّل: ۱۴۳۴ق.

۲۷. انصاری، مرتضی، **فرائد الاصول**، تحقیق جنة التحقیق تراث الشیخ الاعظم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ هـ. ق.

۲۸. انیس، ابراهیم، **المعجم الوسیط**، القاهرة: مجمع اللغه العربیة، ۱۳۹۲ ق .

۲۹. آشتیانی، سید جلال الدین، **منتخباتی از آثار حکمای الاهی ایران**، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم)، چاپ اوّل: ۱۳۶۳. چاپ آخر: ۱۳۹۳.

۳۰. آملی، سید حیدر، **تفسیر المحیط الاعظم و البحر الخضم فی تأویلات الله العزیز المحکم**، تحقیق محسن موسوی تبریزی، تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، موسسة الطباعه و النشر، چاپ اوّل: ۱۴۱۴ق.

۳۱. آملی، محمد تقی، **درر الفوائد**، قم: موسسه اسماعیلیان.

۳۲. برقی، احمدبن محمدبن خالد، **المحاسن**، تحقیق جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم:۱۳۷۱ق.

۳۳. بهبهانی، علی نقی بن احمد، **عیاردانش (مشتمل بر الاهیات و طبیعیات)**، تحقیق علی موسوی بهبهانی، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۷.

پیرزاده، محمدرفیع، **المعارف الالهیة، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸.

۳۵. پیرزاده، محمدرفیع، **رساله اثبات واجب، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸ .

۳۶. تبریزی، جواد، **الانوار الالهیة فی المسائل العقائدیة**، قم: دار الصدیقة الشهیدة، ۱۳۸۰.

۳۷. تمیمی آمدی، عبد الواحدبن‌محمد، **غرر الحکم و درر الکلم**، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: دار الکتاب الإسلامی، چاپ دوم: ۱۴۱۰ق.

۳۸. تهرانی، میرزا جواد آقا، **عارف و صوفی چه می‌گویند؟**، تهران: آفاق، چاپ اوّل: ۱۳۹۰.

۳۹. تهرانی، میرزا جواد آقا، **میزان المطالب**، تهران: آفاق، چاپ اوّل: ۱۳۹۲ش.

۴۰. جزائری، سید نعمة الله، **الانوار النعمانیة**، تصحیح محمد علی قاضی طباطبایی، بیروت: مؤسسه اعلمی، لبنان، چاپ چهارم.

۴۱. جزائری، سید نعمت الله، **نور البراهین**، تحقیق سید مهدی رجایی، موسسه نشر اسلامی ۱۴۱۷ هـ. ق.

۴۲. جعفری، محمد تقی، **مبدأ اعلی یا پشتیبان نهائی بشر**، تهران: ۱۳۳۷.

۴۳. جوادی آملی، عبدالله، **تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن)**، قم: اسراء، ۱۳۸۴هـ.ش.

۴۴. جیلانی، رفیع الدین محمدبن‌محمد مؤمن، **الذریعة إلی حافظ الشریعة (شرح أصول الکافی جیلانی)**، تحقیق محمدحسین درایتی، قم: دارالحدیث، چاپ اوّل: ۱۴۲۹ ق/ ۱۳۸۷ ش.

۴۵. حر عاملی، محمدبن‌حسن، **الفصول المهمة فی أصول الأئمة(تکملة الوسائل)**، تحقیق محمدبن‌محمد الحسین القائینی، قم: موسسهٔ معارف اسلامی امام رضا علیه‌السلام، اول: ۱۴۱۸ق / ۱۳۷۶ش.

۴۶. حر عاملی، محمدبن حسن، **الفوائد الطوسیه**، تحقیق سید مهدی لاجوردی و شیخ محمد درودی، قم: مطبعه علمیه.
۴۷. حرعاملی، محمدبن حسن، **هدایة الأمة إلی أحکام الأئمة** علیهم‌السلام، تحقیق بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی (گروه حدیث)، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، چاپ اوّل: ۱۴۱۴ق.
۴۸. حسینی لواسانی، سید حسن، **نور الافهام فی علم الکلام**، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اوّل: ۱۴۲۵ق.
۴۹. حسینی تهرانی، سید هاشم، **توضیح المراد**، تهران: انتشارات مفید، سوم: ۱۳۶۵ .
۵۰. حفیظی، میرزا محمد، **بحرالمعارف**، دارالکتب، ۱۳۷۵ق.
۵۱. حلبی، ابوالصلاح، **الکافی فی الفقه**، تحقیق رضا استادی، کتابخانهٔ عمومی امام امیرالمومنین علیه‌السلام، ۱۴۰۳ق.
۵۲. حلبی (تولّایی)، شیخ محمود، **مناصب النّبی (تقریرات مباحث مرحوم میرزا مهدی اصفهانی)**، مخطوط.
۵۳. حلی، نجم الدین جعفربن حسن، **المسلک فی اصول الدین**، تحقیق رضا استادی، مجمع البحوث الاسلامیة. ۱۳۷۳.
۵۴. حمیری، عبد الله بن جعفر، **قرب الإسناد**(ط- الحدیثة)، تحقیق مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، چاپ اوّل: ۱۴۱۳ق.
۵۵. حویزی، عبدعلی بن جمعة، **تفسیر نور الثقلین**، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم: ۱۴۱۵ق.
۵۶. خزاز رازی، علی بن محمد، **کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر**، تحقیق عبد اللطیف حسینی کوهکمری، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.
۵۷. خواجوئی مازندرانی، محمد اسماعیل بن الحسین، **جامع الشتات**، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: دفتر انتشارت اسلامی، ۱۴۱۸هـ.ق.

۵۸. خواجوئی مازندرانی، محمد اسماعیل‌بن‌الحسین، **الرسائل الاعتقادیة**، تحقیق مهدی رجائی، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۱ق.

۵۹. خوئی، سید ابوالقاسم، **التنقیح فی شرح العروة الوثقی**، قم: موسسة الامین. بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

۶۰. خوئی، سید ابوالقاسم، **صراط النجاة فی اجوبة الاستفتائات با تعلیقات شیخ جواد تبریزی**، دفترنشربرگزیده، ۱۴۱۶ق.

۶۱. خوئی، سید ابوالقاسم، **مصباح الاصول: تقریر سیّد محمّد حسینی**، مکتبة الداوری، ۱۴۲۲ هـ ق.

۶۲. خویی، میرزا حبیب الله، **منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة**، تحقیق ابراهیم میانجی، تهران: مکتبة الإسلامیة، ۱۴۰۰ق.

۶۳. دیلمی، حسن‌بن‌محمد، **أعلام الدین فی صفات المؤمنین**، تحقیق مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، چاپ اوّل: ۱۴۰۸ق.

۶۴. رازی، محمدبن‌عمر، **التفسیرالکبیر**، سوم، بی‌تا، بی‌جا.

زمخشری، جارالله، **الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الأقاویل**، مصر: مکتبة ومطبعة مصطفی البابی الحلبی و أولاده بمصر ۱۳۸۵ق.

۶۶. زمخشری، محمودبن‌عمر، **أساس البلاغة**، بیروت: دار صادر، چاپ اوّل: ۱۹۷۹ م.

۶۷. زمخشری، محمودبن‌عمر، **الفائق فی غریب الحدیث**، تحقیق ابراهیم شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اوّل: ۱۴۱۷ق.

۶۸. سبزواری، ملاهادی، **شرح الأسماء الحسنی**، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران، اول: ۱۳۷۲.

۶۹. سبزواری، ملاهادی، **شرح المنظومة**، تهران: نشرناب، چاپ اوّل: ۱۳۶۹- ۱۳۷۹ش.

۷۰. سلیمانی آشتیانی، مهدی و درایتی، محمد حسین، **مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی**، ایران؛ قم: دار الحدیث، چاپ اوّل: ۱۳۸۷ ش.

۷۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح هانری کربن و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

۷۲. سیدبن‌طاووس، علی‌بن‌موسی، **مهج الدعوات**، دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.

۷۳. سیدمرتضی، علی‌بن‌الحسین، **رسائل الشریف المرتضی**، مقدمه سید احمد حسینی، دارالقرآن الکریم، قم: ۱۴۰۵ق.

۷۴. سیدمرتضی، علی‌بن‌الحسین، **شرح جمل العلم و العمل**، تحقیق شیخ یعقوب جعفری، دارالاسوة للطباعة و النشر ۱۴۱۴ق.

۷۵. شبّر، سیدعبدالله، **تفسیر القرآن الکریم**، بیروت: دار البلاغة للطباعة و النشر، چاپ اوّل: ۱۴۱۲ ق.

۷۶. شبّر، سیدعبدالله، **انوار اللامعة فی شرح الزیارة الجامعة**، بیروت: موسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.

۷۷. شبّر، سیدعبدالله، **نُخبةُ الشّرحین**، قم: انتشارات محبّین، ۱۴۲۵ق.

۷۸. شریعتمداری، محمدتقی، **توحید از دیدگاه قرآن و نهج البلاغة (۱)**، مجلّهٔ سفینه، ش۴، پاییز ۱۳۸۳.

۷۹. شریف الرضی، محمدبن‌حسین، **نهج البلاغة (للصبحی صالح)**، تحقیق فیض الإسلام، قم: هجرت، چاپ اوّل: ۱۴۱۴ق.

۸۰. شریف لاهیجی، محمدبن‌علی، **تفسیر شریف لاهیجی**، تحقیق میر جلال الدین حسینی ارموی، تهران: دفترنشرداد، چاپ اوّل: ۱۳۷۳ش.

۸۱. شهید اول، شمس الدین محمدب، **رسائل الشهید الاول**، تحقیق مرکز الابحاث والدراسات الاسلامیة لاحیاء التراث، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم)، ۱۳۸۱.

۸۲. شهید اول، علامه بیاضی، **اربع رسائل کلامیة**، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اوّل: ۱۴۲۲ق.

۸۳. شهید ثانی، زین الدین، **رسائل الشهید الثانی**، تحقیق مرکز الابحاث الاسلامیة لاحیاء التراث، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

۸۴. شیخ بهائی، محمدبن‌حسین، **الاربعون حدیثا**، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۸۵. شیخ بهائی، محمدبن‌حسین، **مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیلة من الواجبات و المستحبات**(ط- القدیمة)، بیروت: نشر دار الأضواء، چاپ اوّل: ۱۴۰۵ق.
۸۶. شیخ محمود شبستری، حق **الیقین فی معرفة رب العالمین**، تحقیق جواد نوربخش، تهران: انتشارات یلدا قلم، ۱۳۸۲.
۸۷. صافی گلپایگانی، لطف الله، **معرفت حجت خدا**، قم: چاپ سپهر، ۱۴۱۷ق.
۸۸. صدر، سیّد رضا، **الاجتهاد و التقلید**، به اهتمام سیّد باقر خسروشاهی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۷۸ش.
۸۹. صدر، سیّد رضا، **صحائف من الفلسفه**، باهتمام باقر خسروشاهی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۷۹.
۹۰. صفار، محمدبن‌حسن، **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد**علیهم‌السلام، تحقیق محسن‌بن‌عباسعلی کوچه باغی، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، چاپ دوم: ۱۴۰۴ق.
۹۱. طباطبایی، محمد حسین، **الرسائل التوحیدیة**، بیروت: النعمان، چاپ اوّل: ۱۹۹۹ م.
۹۲. طباطبایی، محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم: ۱۴۱۷ ق.
۹۳. طبرسی فضل،بن‌حسن، **تفسیر جوامع الجامع**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، چاپ اوّل: ۱۳۷۷ش.
۹۴. طبرسی نوری، سید اسماعیل، **کفایة الموحدین**، انتشارات علمیهٔ اسلامیه.
۹۵. طبرسی، احمدبن‌علی، **الإحتجاج علی أهل اللجاج**، تحقیق محمد باقر خرسان، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اوّل: ۱۴۰۳ق.
۹۶. طبرسی، فضل‌بن‌حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم: ۱۳۷۲ش.

۹۷. طریحی، فخرالدین‌بن‌محمد، **مجمع البحرین**، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، چاپ سوم: ۱۳۷۵ ش.

۹۸. طوسی، محمدبن‌حسن، **اختیار معرفة الرّجال المعروف رجال الکشی**، تحقیق جواد القیّومی الاصفهانی، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اوّل: ۱۴۲۷ق.

۹۹. طوسی، محمدبن‌حسن، **الاقتصاد الهادی إلی طریق الرشاد**، اصفهان: مکتبة جامع جهل ستون، ۱۴۰۰ق.

۱۰۰. طوسی، محمدبن‌حسن، **التبیان فی تفسیرالقرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۰۱. طوسی، محمدبن‌حسن، **الأمالی**، قم: دار الثقافة، چاپ اوّل:۱۴۱۴ق.

۱۰۲. طیب، سیدعبدالحسین، **اطیب البیان فی تفسیرالقرآن**، تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم: ۱۳۷۸ش.

۱۰۳. عده‌ای از علماء، **الأصول الستة عشر** (ط- دارالشبستری)، قم: دار الشبستری للمطبوعات، چاپ اوّل: ۱۳۶۳ش.

۱۰۴. عراقی، عبدالنبی، **روح ایمان**، تحقیق ناصرباقری بیدهندی، بنیاد پژوهشهای علمی فرهنگی نورالاصفیاء، ۱۳۸۲.

۱۰۵. عراقی، ضیاءالدین، **نهایة الافکار**، تقریر شیخ محمد تقی بروجردی، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۱۰۶. علی‌بن‌الحسین علیهما‌السلام، امام چهارم، **الصحیفة السجادیة**، قم: دفتر نشر الهادی، چاپ اوّل: ۱۳۷۶ ش.

۱۰۷. عیاشی، محمدبن‌مسعود، **تفسیر العیّاشی**، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیة، اول:۱۳۸۰ق.

۱۰۸. غروی تبریزی، علی، **التنقیح فی شرح العروة الوثقی (الاجتهاد و التقلید)**، تقریر **البحث ابوالقاسم الخوئی**،قم: دار الهادی، ۱۴۱۰ق.

۱۰۹. فاضل تونی، محمدحسین، **مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی**، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.

۱۱۰. فاضل مقداد، مقدادبن‌عبدالله، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق مهدی رجائی، مکتبة آیة الله المرعشی العامة، چاپ اوّل: ۱۴۰۵ق.

۱۱۱. فاضل مقداد، مقدادبن‌عبدالله، **الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد**، تحقیق ضیاء الدین بصری، مجمع البحوث الاسلامیة، چاپ اوّل: ۱۴۱۲ق.

۱۱۲. فخر رازی، محمدبن عمر، **الاربعین فی اصول الدین**، تحقیق احمد حجازی السقا، قاهرة: مکتبة الکلیات الازهریة، ۱۴۰۶ق.

۱۱۳. فرات‌بن‌ابراهیم، ابوالقاسم، **تفسیرفرات کوفی**، تحقیق: محمد کاظم محمودی، تهران: سازمان چاپ وانتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اوّل: ۱۴۱۰ق.

۱۱۴. فراهیدی، خلیل‌بن‌أحمد، **کتاب العین**، قم: نشر هجرت، چاپ دوم: ۱۴۰۹ق.

۱۱۵. فیاضی، غلامرضا، **علم النفس فلسفی**، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، مرکز انتشارات، ۱۳۸۹.

۱۱۶. فیروزآبادی، محمّدبن‌یعقوب، **القاموس المحیط**، بیروت: دار الکتب العلمیّة، ۱۴۲۰ق.

۱۱۷. فیض کاشانی، **قرة العیون**، قم: دار الکتاب الإسلامی، چاپ دوم: ۱۴۲۳ق.

۱۱۸. فیض کاشانی، **الوافی**، اصفهان، کتابخانهٔ امام أمیر المؤمنین علی علیه‌السلام، چاپ اوّل: ۱۴۰۶ق.

۱۱۹. فیض کاشانی، **انوار الحکمة**، قم: بیدار، چاپ اوّل: ۱۴۲۵ق.

۱۲۰. فیومی، أحمدبن‌محمد، **المصباح المنیرفی غریب الشرح الکبیر**، قم: موسسهٔ دار الهجرة، چاپ دوم: ۱۴۱۴ق.

۱۲۱. قاضی سعید محمدبن‌محمد، **شرح توحید الصدوق**، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۲۲. قاضی سعید محمدبن‌محمد، **شرح الاربعین**، تحقیق نجفقلی حبیبی، میراث مکتوب، طهران، ۱۳۷۹.

۱۲۳. قاینی، محمدفاضل، **الدرر النجفیّة فی الخمس و الزکاة**، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۶ق.

۱۲۴. قائنی،مهدی، **فلسفهٔ آزاد، تقریردرس سید رضا صدر**، قم: نشر۲۲ بهمن.

۱۲۵. قزوینی، مجتبی، **بیان الفرقان**، تهران، ۱۳۷۰ ق.

۱۲۶. قمی، علی‌بن‌ابراهیم، **تفسیر القمی**، تحقق طیّب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب، چاپ سوم: ۱۴۰۴ق.

۱۲۷. کبیرمدنی، سید علیخان‌بن‌احمد، **ریاض السالکین فی شرح صحیفة سیّد الساجدین**، تحقیق محسن حسینی امینی، قم: دفترانتشارات اسلامی، چاپ اوّل: ۱۴۰۹ق.

۱۲۸. کراجکی، محمدبن‌علی، **کنز الفوائد**، تحقیق عبد الله نعمة، قم: دارالذخائر، چاپ اوّل: ۱۴۲۰ق.

۱۲۹. کشی، محمدبن‌عمر، **رجال الکشی- اختیار معرفة الرجال(مع تعلیقات میر داماد الأسترآبادی)**، تحقیق مهدی رجایی، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، چاپ اوّل: ۱۳۶۳ ش.

۱۳۰. کلینی، محمدبن‌یعقوب‌بن‌اسحاق، **الکافی**(ط- الإسلامیة)، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم: ۱۴۰۷ق.

۱۳۱. مازندرانی، ملا صالح، **شرح اصول کافی**، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: مکتبة اسلامیه.

۱۳۲. مجلسی، محمد باقربن‌محمد تقی، **بحارالانوار**، تحقیق جمعی از محققان، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چاپ دوم: ۱۴۰۳ق.

۱۳۳. مجلسی، محمد باقربن‌محمد تقی، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول** صلی‌الله‌علیه‌وآله، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم: ۱۴۰۴ق.

۱۳۴. مجلسی، محمدتقی‌بن‌مقصودعلی، **روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه** (ط- القدیمة)، تحقیق حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی، قم: مؤسسهٔ فرهنگی اسلامی کوشانپور، چاپ دوم: ۱۴۰۶ق.

۱۳۵. مجلسی، محمدتقی‌بن‌مقصودعلی، **لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم: ۱۴۱۴ق.

۱۳۶. محدث خراسانی، علی، **خورشید تابان**، تحقیق احمد محدث خراسانی، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی: ۱۳۷۲ش.

۱۳۷. محسنی، محمد آصف، **روح از نظردین، عقل و علم روحی جدید**، چاپ مهر.

۱۳۸. مروارید، حسنعلی، **تنبیهات حول المبدأ و المعاد**، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۴۱۸ق.

۱۳۹. مسعودی،**مروج الذهب و معادن الجواهر**، تحقیق: شارل پلّا، انتشارات الشریف الرضی، ۱۴۲۳ق.

۱۴۰. مصباح یزدی، محمد تقی، **آموزش عقاید**، سازمان تبلیغات اسلامی ـ معاونت فرهنگی، ۱۳۶۵.

۱۴۱. مصباح یزدی، محمد تقی، **معارف قرآن**، مرکز انتشارات موسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، چاپ پنجم: ۱۳۸۴ش.

۱۴۲. مصباح یزدی، محمد تقی، **آموزش فلسفه**، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳ش.

۱۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی، **شرح اسفار [محمدبن‌ابراهیم صدرالدین شیرازی رحمه‌الله‌علیه]: سلسله درسهای استاد محمدتقی مصباح یزدی**، قم:، موسسهٔ آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۷۵.

۱۴۴. مطهری، مرتضی، **یادداشتهای استاد مطهری**، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.

۱۴۵. مطهری، مرتضی، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، مجموعه آثار شهید مطهری، انتشارات صدرا.

۱۴۶. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**، قم: انتشارات صدرا، دهم: ۱۳۸۳.

۱۴۷. معتمد خراسانی، اسماعیل، **مبدأ و معاد**، انتشارات نیک معارف، ۱۳۷۲ هـ.ش.

۱۴۸. مفید، محمدبن‌محمدبن‌نعمان، **المسائل السرویة**، قم: کنگرهٔ شیخ مفید، چاپ اوّل: ۱۴۱۳ق.

۱۴۹. مفید، محمدبن‌محمدبن‌نعمان، **أوائل المقالات**، قم: کنگرهٔ شیخ مفید، چاپ اوّل: ۱۴۱۳ق.

۱۵۰. مفید، محمدبن‌محمدبن‌نعمان، **تصحیح الاعتقاد**، قم: کنگرهٔ شیخ مفید، چاپ دوم: ۱۴۱۳ق.

۱۵۱. مفید، محمدبن‌محمدبن‌نعمان، **الأمالی**، تحقیق حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم: کنگرهٔ شیخ مفید، چاپ اوّل: ۱۴۱۳ق.

۱۵۲. مکارم شیرازی، ناصر، **پیام قرآن**، تهران: دار الکتب الاسلامیّة، ۱۳۸۱ش.

۱۵۳. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیرنمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ اوّل: ۱۳۷۴ش.

۱۵۴. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم: ۱۹۸۱م.

۱۵۵. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم، **العرشیة**، تصحیح غلامحسین آهن، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.

۱۵۶. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم، **تفسیرالقرآن الکریم**، تحقیق محمد خواجو، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم: ۱۳۶۶ش.

۱۵۷. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم، **شرح أصول الکافی(صدرا)**، تحقیق محمد خواجوی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اوّل: ۱۳۸۳ ش.

۱۵۸. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم، **الشواهد الربوبیّة**، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم:۱۳۸۲.

۱۵۹. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم، **مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین**، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، ۱۳۸۵.

۱۶۰. ملکی میانجی، محمد باقر، **توحید الامامیة**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق.

۱۶۱. ملکی میانجی، محمد باقر، **مناهج البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اوّل: ۱۴۱۶ق.

۱۶۲. منسوب به علی‌بن‌موسی، امام هشتم علیه‌السلام، **فقه الرّضا**، تحقیق مؤسّسة آل البیت علیهم‌السلام، لاحیاء التراث، مشهد: ۱۴۰۶ق.

۱۶۳. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، **مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن**، بیروت: موسسهٔ اهل بیت علیهم‌السلام، چاپ دوم: ۱۴۰۹ق.

۱۶۴. نراقی، ملا محمد مهدی، **اللمعات العرشیة**، کرج: عهد، چاپ اوّل: ۱۳۸۱ش.

۱۶۵. نمازی شاهرودی، علی، **مستدرك سفینة البحار**، قم: موسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.

۱۶۶. نمازی شاهرودی، علی، **تاریخ فلسفه و تصوف**، تهران: نبأ، ۱۳۷۷ش.

۱۶۷. نوبخت، ابراهیم، **الیاقوت**، تحقیق علی اکبر ضیایی، قم: مکتبة آیة الله نجفی، ۱۴۱۳ق.

۱۶۸. نوری، حسین‌بن محمدتقی، **مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل**، تحقیق مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، چاپ اوّل: ۱۴۰۸ق.

۱۶۹. هلالی، سلیم‌بن‌قیس، **کتاب سلیم‌بن‌قیس الهلالی**، تحقیق محمد انصاری زنجانی خوئینی، قم: الهادی، چاپ اوّل: ۱۴۰۵ق.

نمایهٔ آیات

«ا»

أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ ۴۴۳

أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ؟ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمواتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً ۲۶۱

أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۲۷۷

أَلا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ ۳۷۱, ۳۷۵

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى شَهِدْنا...

۱۷۵,۳۱۹, ۳۲۳,۳۵۸, ۴۲۲, ۴۴۳, ۴۵۹,۴۶۱, ۴۹۳, ۴۹۹, ۵۰۳,۵۱۰, ۵۱۵, ۵۲۴, ۵۲۸,۵۳۷

أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ۴۵۱

أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعادٍ وَثَمُودَ ۲۶۵

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الخالِقُونَ ۲۴۸

أَمَّنْ يُجِيبُ المُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ ۲۷۹

أَوْ تَقُولُوا إِنَّما أَشْرَكَ آباؤُنا مِنْ قَبْلُ وَكُنّا ذُرِّيةً ۴۹۰

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا ۴۱۴

أَ وَلا يَذْكُرُ الإِنْسانُ أَنّا خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً ۴۴۶

أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۹۲,۹۳, ۱۴۸,۱۶۹, ۱۶۳,۱۷۹

إِنّا عَرَضْنا الأَمانَةَ عَلى السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَالجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنها ۲۹۵

إِنّا كُنّا عَنْ هذا غافِلِينَ ۴۵۳

إنّا لِلّهِ وَإنّا إلَيهِ الراجِعون ۱۷۱
إنّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إمّا شاكِراً وَإمّا كَفُوراً ۱۹۹, ۲۰۹, ۲۲۶
إنَّ عَلَيْنا لَلْهُدىٰ ۱۳۸, ۱۹۲
إنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ ۳۴۳
إنَّكَ لأَنْتَ يُوسُفُ قالَ أَنَا يُوسُفُ وَهذا أَخِي ۶۱
إنَّكَ لا تَهْدِي مَن أَحبَبتَ وَلكِنَّ اللّه يَهدِي مَن يَشاءُ ۱۹۲
إيَّاكَ نَعبُدُ ۳۴
الَّذينَ إذا ذُكِرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ۱۶۴
اللّهُ نُورُ السَّمواتِ وَالأَرْضِ ۱۱۶, ۱۸۰
اهْدِنا الصِّراطَ الْمُستقيم ۱۷۰, ۲۱۱

«ب»

بَدِيعُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ أَنّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ ۲۹۹
بَلْ إيّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ ما تَدْعُونَ إلَيْهِ إنْ شاءَ وَتَنْسَوْنَ ما تُشْرِكُونَ ۲۷۹

«ت»

تِلْكَ القُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبائِها وَلَقَدْ جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ ۴۴۸

«ث»

ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ ۳۶۳, ۳۷۲, ۳۸۶, ۳۹۴
ثُمَّ بَعَثْنَا مِن بَعْدِهِ رُسلاً إلى قَوْمِهِمْ فجَاءُوهُم بِالْبَيّنَتِ ۴۴۸

«خ»

خَلَقْناكُمْ مِنْ تُراب ثُمَّ مِنْ نُطْفَة ۴۶۴, ۴۷۸

«س»

سَيَقُولُونَ للّهِ قُلْ أَفَلا تَتَّقُونَ ۲۶۹

سَيَقُولُونَ لِلّهِ قُلْ أَفَلا تَذَكَّرُونَ ۲۶۹

«ش»

شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ... ۱۷۹
شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيامَةِ ۴۵۳

«ص»

صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عابِدُونَ ۲۶۴

«ع»

عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ ۳۲

«ف»

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها ۲۶۰
فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ۲۶۸
فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ اللهُ ۲۹۹
فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ ۲۷۱, ۲۷۲, ۲۷۳
فَذَكِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۲۷۷
فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْهَا ۹۸, ۲۵۹, ۲۶۰, ۲۶۵, ۲۹۰, ۳۰۷, ۳۱۰, ۳۱۲, ۳۱۹, ۴۵۴
فَلَمّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمّا تُشْرِكُونَ ۲۹۹
فَلَمّا جاءَتْهُمْ آياتُنا مُبْصِرَةً قالُوا هذا سِحْرٌ مُبِينٌ ۲۹۰
فَلَمّا نَجّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكانَ الإِنْسانُ كَفُوراً ۲۸۲
فَلَمّا نَجّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذا هُمْ يُشْرِكُونَ ۲۸۲
فَما كانُوا لِيُؤْمِنُوا بِما كَذَّبُوا بِهِ مِن قَبلُ ۳۴۵, ۳۵۹, ۳۶۰, ۴۵۳, ۴۵۵
فَمِنْكُمْ كافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ ۴۵۷
فَوَيْلٌ لِلْقاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللهِ ۱۶۴

«ق»

قالَتِ الأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا	۲۵۱
قالَ كَذلِكَ قالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ	۴۴۶
قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتاكُمْ عَذابُ اللهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السّاعَةُ	۲۸۱,۲۷۹
قُلْ لِمَنِ الأَرْضُ وَمَنْ فِيها إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ	۲۶۹
قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلا يُجارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ	۲۶۹
قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمواتِ السَّبْعِ وَرَبُّ العَرْشِ العَظِيم	۲۶۹
قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ	۲۹۹

«ك»

كانَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً	۲۹۳,۲۸۵, ۲۸۳, ۲۸۲, ۲۷۳,۲۷۲, ۲۷۱
كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إِلاّ وَجْهَهُ	۹۶

«ل»

لأسقَيناهُمْ ماءً غَدَقاً	۳۵۸
لَئِن شَكَرتُمْ لأَزِيدَنَّكُم	۲۱۰
لَئِن لَم يَهدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضّالّينَ	۲۹۳,۲۷۶
لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها	۱۹۴
لا يُكَلِّفُ آللهُ نَفْساً إِلاّ ما آتاها	۱۹۵
لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها	۱۹۴
لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ	۲۷۷
لِيَحْكُمَ بَيْنَ النّاسِ فِيما اخْتَلَفُوا فِيهِ	۲۷۲
لَيْسَ عَلَيْكَ هُداهُم وَلكِنَّ اللّه يَهْدِي مَن يَشاءُ	۱۹۲

«م»

ما كانَ إِبْراهِيمُ يَهُودِيّاً وَلا نَصْرانِيّاً وَلكِنْ كانَ حَنِيفاً مُسْلِماً	۲۶۲
ما كانُوا لِيُؤْمِنُوا بِما كَذَّبُوا به مِنْ قَبْلُ	۳۴۵

مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ۵۲۸
مَن لَم يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِن نُور ۱۹۲
مَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ ۲۱۰

«ها»

هذا نَذِيرٌ مِنَ النُّذُرِ الأُولى ۴۵۶,۴۵۰,۴۳۳
هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذكُوراً ۴۴۵
هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَالظّاهِرُ وَالباطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَليمٌ ۱۸۰
هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آياتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ رِزْقاً وَما يَتَذَكَّرُ إِلّا مَنْ يُنِيب۱۵۵, ۱۵۶,۲۷۷

«وا»

وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها ۱۴۳
وَأَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ ۳۲
وَأَنِ اعْبُدُونِي هذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ ۴۵۱
وَأَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً ۳۵۸
وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ۳۵۰,۳۷۲,۴۴۳,۴۵۷,۴۶۵,۴۷۲,۴۹۵,۵۱۰,۵۱۴,۵۲۷,۵۲۸
وَإِذْ أَخَذْنا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثاقَهُم ۴۵۳
وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ۲۷۷
وَإِلَى السَّماءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الجِبالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۲۷۷
وإن من شيء إلّا يسبّح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم ۳۱۰
وَإِنَّهُ بِكُلِّ شَيءٍ مُحِيطٌ ۹۷
وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا ۱۲۲,۲۱۰
وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ... ۲۸۱,۲۸۴
وَالَّذِينَ اهتَدَوا زادَهُم هُدىً ۲۱۰
وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ امَّهاتِكُمْ لاتَعْلَمونَ شَيْئاً ۴۰۰
وَاللهُ بِكُلِّ شَيءٍ مُحِيطٌ ۹۵
وَاللهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْواجاً ۴۴۷

وَاللّهُ مِنْ وَرائِهِمْ مُحيطٌ ۱۷۹
وَتَعالى عَمّا يَصِفُونَ ۱۳۲
وَتِلْكَ حُجَّتُنا آتَيْناها إِبْراهِيمَ عَلى قَوْمِهِ ۲۹۹
وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً... ۲۹۰
وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۳۳۴,۳۳۰
وَقالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصارى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْراهِيمَ حَنِيفاً ۲۶۳
وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء ۳۳۴
وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّهُ... ۳۱۲,۳۰۷,۳۱۰,۲۷۰,۲۴۸
وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمواتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ ۲۶۹
وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ ۳۵۹
وَلا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ ۲۲۵
وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلى ما هَداكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۲۲۵
وَلَكِن لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۲۹۸
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ۲۸۳
وَمِنْ كُلِّ شَيء خَلَقْنا زَوْجَيْن ۴۹۷
وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ ۹۶
وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ۳۳۴
وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ ۹۵
وَيَقُولُ الإِنْسانُ أَ إِذا ما مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيّاً ۴۴۶
وَيزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدَىً ۲۱۰

«ی»

يا أَيُّها النّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْب مِنَ البَعْثِ فَإِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُراب ۴۶۴
يا أَيُّها النّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْس واحِدَة وَخَلَقَ مِنْها زَوْجَها ۴۹۷
يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ ۳۰۳

«ا»

آموزش عقاید ۱۷۴, ۵۷۴
آموزش فلسفه۱۷۵, ۱۷۷, ۱۷۸, ۳۲۴, ۵۷۴
ابواب الهدی ۱۵۰, ۱۵۱, ۵۶۵
الاحتجاج علی اهل اللجاج
۶۷, ۱۵۵, ۱۹۸, ۲۸۸, ۵۵۴, ۵۷۰
الاجتهاد و التقلید ۲۵۰, ۲۵۱, ۵۷۰, ۵۷۱
الاختصاص ۳۵۲, ۴۲۱
اختیار معرفة الرّجال ۳۷۴, ۵۷۰, ۵۷۳
اربع رسائل کلامیة ۲۳۷, ۵۶۹
الاربعین فی اصول الدین ۸۳, ۵۷۲
ارشاد الطالبین ۲۳۸, ۵۳۲
اساس البلاغة ۲۵۸, ۵۶۸
الاسفار الاربعة ۳۷۷, ۳۷۹
اصول فلسفه و روش رئالیسم
۳۱۸, ۵۰۵, ۵۷۴
اطیب البیان فی تفسیر القرآن ۵۴۸, ۵۷۱
الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد۲۳۸, ۵۷۱
اعلام الدین فی صفات المؤمنین۳۵۱, ۵۶۸
اقبال الاعمال ۴۸, ۱۶۹, ۴۶۲, ۵۶۴

الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد
۲۳۴, ۵۷۱
الاربعون حدیثا ۸۴, ۴۹۹, ۵۶۹
الاصول الستة عشر ۳۴۹, ۵۷۱
الامالی
۳, ۳۴۴, ۳۴۹, ۳۵۰, ۳۵۱, ۵۷۱, ۵۷۵
۱۹۸, ۲۱۸, ۲۲۰, ۴۹
الانوار الالهیة فی المسائل العقائدیة
۴۰۶, ۵۶۶
الانوار النعمانیة ۳۸۶, ۵۰۱, ۵۲۲, ۵۶۶
انوار الحکمة ۹۷, ۵۷۲
انوار اللامعة فی شرح الزیارة الجامعة
۵۲۴, ۵۶۹
انوار الملکوت ۲۲۹
اوائل المقالات ۲۲۹, ۲۵۳

«ب»

بحارالانوار
۲۷, ۴۷, ۵۰, ۶۷, ۷۵, ۷۶, ۷۷, ۱۰۴,
۱۰۵, ۱۰۶, ۱۰۷, ۱۲۲, ۱۴۸, ۱۵۵, ۱۶۳,
۱۶۹, ۱۹۹, ۲۰۳, ۲۰۵, ۲۰۶, ۲۰۷, ۲۱۶,
۲۲۰, ۲۲۱, ۲۲۲, ۲۲۵, ۲۲۷, ۲۲۸,
۲۶۵, ۲۹۴, ۲۹۵, ۲۹۶, ۳۳۱, ۳۳۲,
۳۳۳, ۳۳۴, ۳۳۵, ۳۳۶, ۳۳۷,
۳۴۲, ۳۴۳, ۳۴۴, ۳۴۵, ۳۴۶, ۳۴۹,
۳۵۰, ۳۵۱, ۳۵۲, ۳۵۳, ۳۵۴, ۳۵۶,
۳۵۸, ۳۵۹, ۳۶۰, ۳۶۱, ۳۸۵, ۴۰۸,
۴۰۹, ۴۲۳, ۴۲۵, ۴۲۶, ۴۲۷, ۴۲۸,
۴۲۹, ۴۳۴, ۴۳۸, ۴۳۹, ۴۴۵, ۴۵۲,
۴۵۳, ۴۵۶, ۴۵۷, ۴۵۸, ۴۶۱, ۴۷۶,
۴۹۴, ۴۹۹, ۵۱۸, ۵۷۳
بحر المعارف ۱۵۷, ۱۵۸, ۵۶۷
بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد علیهم‌السلام
۳۴۳, ۳۵۶, ۳۶۱, ۵۳۵, ۵۷۰
بیان الفرقان
۷۸, ۱۳۱, ۱۳۲, ۳۹۷, ۵۳۱, ۵۳۲, ۵۷۲

«پ»

پاسخ نامه ۳۹۶, ۵۶۵
پیام قرآن ۱۸۱, ۱۸۲, ۵۷۵

«ت»

التبیان فی تفسیر القرآن
۲۱۸, ۲۱۹, ۴۹۲, ۵۷۱
التفسیر الکبیر ۲۷۲, ۵۶۸
التوحید
۲۸, ۴۵, ۴۷, ۵۲, ۵۳, ۵۴,
۵۷, ۶۶,۶۹, ۷۰, ۷۶, ۷۹, ۸۱,
۹۷,۱۱۳,۱۳۶, ۱۴۱, ۱۴۶,۱۵۲, ۱۹۶,
۱۹۸, ۱۹۹, ۲۰۲, ۲۰۳, ۲۱۴, ۲۱۷,
۲۲۰,۲۴۱,۲۴۸,۲۶۲, ۲۶۳, ۲۶۹,
۲۷۰, ۲۷۱, ۲۸۷, ۲۸۸, ۲۹۹, ۳۰۱,
۳۰۹, ۳۱۰,۳۱۵,۳۱۹,۳۳۱, ۳۳۳,
۳۳۴, ۴۲۷, ۴۵۵, ۴۶۱, ۴۷۰,
۴۸۸,۵۲۴,۵۶۳
تاریخ فلسفه و تصوف ۱۵۶,۵۴۸,۵۷۶
تحف العقول
۲۷, ۶۱, ۶۴, ۶۵, ۷۲, ۲۲۲, ۲۲۶, ۲۹۰
تصحیح الاعتقاد
۳۰۱, ۳۱۴, ۳۶۲, ۳۶۳, ۳۶۴, ۳۶۶, ۳۶۷,
۴۲۴, ۵۷۵
تفسیر العیاشی
۲۶۵,۲۷۶,۲۹۳, ۳۴۵, ۳۶۰, ۴۵۵,
۴۵۵,۴۷۲,۵۷۱
تفسیر جوامع الجامع ۴۹۳, ۵۷۰
تفسیر القرآن الکریم ۵۰۳,۵۰۴,۵۶۹,۵۷۵
تفسیر شریف لاهیجی ۵۱۳, ۵۱۴, ۵۶۹
تفسیر فرات کوفی ۳۵۱, ۵۷۲
تفسیر قمّی
۳۳۶,۳۵۸, ۴۳۴, ۴۵۳, ۴۵۶, ۵۵۸

تفسیر المحیط الاعظم و البحر الخضم فی تاویلات الله العزیز المحکم ۵۶۵,۴۹۶,۴۹۵,۳۷۳,۳۷۲
تفسیر موضوعی قرآن کریم ۵۶۶
تفسیر نمونه ۲۷۳, ۲۷۴, ۲۷۵, ۵۶۰, ۵۷۵
تقریرات اصول شیخ محمود تولائی ۱۲۸, ۱۲۹, ۵۶۵
تقریرات مناصب النبی صلی الله علیه و آله ۲۱۷, ۲۱۹, ۲۲۰
التنقیح فی شرح العروة الوثقی ۳۱۹, ۵۶۸, ۵۷۱
تنبیهات حول المبدأ و المعاد ۱۶۸, ۴۰۵, ۴۳۶, ۵۵۱, ۵۵۲, ۵۷۴
توحید از دیدگاه قرآن و نهج البلاغة ۵۶۹
توحید الامامیة ۱۶۶, ۴۰۵, ۴۴۵, ۴۸۲, ۵۷۵
توضیح المراد ۱۵۴, ۵۶۷

«ج»

جامع الرواة ۵۰۷, ۵۶۴
جامع الشتات ۳۸۰, ۳۸۱, ۳۸۷, ۵۰۷, ۵۲۳, ۵۶۷

«ح»

الحاشیة علی اصول الکافی ۵۰۱, ۵۶۴
الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ۱۲۷, ۴۹۸, ۵۷۵
حقّ الیقین فی معرفة اصول الدین ۲۴۵, ۳۱۲, ۳۱۳

«خ»

الخصال ۲۰۳, ۲۲۳, ۲۹۶, ۳۵۸, ۵۶۳
خورشید تابان ۱۳۰, ۱۳۱, ۵۷۳

«د»

درر الفوائد ۳۹۳, ۳۹۴, ۵۶۵

«ذ»

الذریعة الی حافظ الشریعة ۵۰۷, ۵۶۶

«ر»

رجال الکشی ۲۹۱, ۳۴۲, ۳۶۱, ۵۷۳
الرسائل الاعتقادیة ۳۸۸۳۸۱, ۵۰۷, ۵۲۳, ۵۶۷
الرسائل التوحیدیة ۱۴۷, ۵۷۰
رسائل الشریف المرتضی ۲۳۰, ۲۵۳, ۵۶۹
رسائل الشهید الاول ۲۳۷, ۵۶۹
رسائل الشهید الثانی ۲۳۹, ۳۰۵
رسائل عرفانی و فلسفی ۳۹۵, ۵۷۱
روح از نظر دین، عقل و علم روحی جدید ۴۲۱, ۴۸۲, ۵۷۳
روح ایمان ۳۴۱, ۳۴۵, ۳۴۶, ۳۵۷, ۵۷۱
روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه ۳۰۷, ۵۷۳
ریاض السالکین ۱۰۹, ۱۱۰, ۵۲۰

«س»

سعد السعود للنفوس المنضود ۴۹۴, ۵۶۴

سلسله مقالات کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید
۵۴,۴۸۲,۴۴۱,۴۰۸,۴۰۷,۴۰۶,۳۲۱

«ش»

الشفاء ۱۱۶, ۱۳۹, ۵۶۴
شرح اصول الکافی
۵۷۵,۵۷۳,۵۶۶,۵۰۹,۵۰۸,۴۳۷,
۳۹۸,۳۸۹,۳۸۲,۳۷۷,۳۱۶,۳۰۹,
۲۸۹,۲۳۹,۲۲۲,۹۴,۹۲,۹۱,۸۹,۸۷
,۸۵
شرح اسفار
۴۱۰, ۴۱۲, ۴۱۳, ۴۱۵, ۴۲۰, ۵۱۰, ۵۷۴
شرح الاسماء ۱۱۶, ۱۱۷, ۱۱۸, ۵۶۸
شرح الاربعین ۱۰۰,۵۱۶, ۵۱۷, ۵۷۲
شرح المنظومة ۳۹۰,۴۰۴,۴۰۵,۵۶۸
شرح توحید الصدوق
۹۸,۹۹, ۲۱۴, ۲۴۱, ۳۸۴, ۵۷۲
شرح جمل العلم و العمل ۲۳۱, ۵۶۴, ۵۶۹
الشواهد الربوبیّة ۳۷۶, ۳۹۱, ۵۷۵

«ص»

صحائف من الفلسفة ۴۰۴,۵۷۰
الصحیفة السجادیة ۴۹,۴۸,۵۷۱
صراط النجاة ۵۵۰, ۵۵۳, ۵۶۸

«ع»

عارف و صوفی چه می‌گویند؟ ۱۶۰,۵۶۶
العرشیة ۱۱۴,۳۴۷,۳۷۴,۴۲۳,۵۷۵,۵۷۶
علل الشرایع
۲۷۶, ۲۸۲, ۲۸۶, ۲۹۰, ۳۳۲,
۳۳۶, ۳۳۷, ۳۴۴, ۳۵۰, ۳۵۹,
۴۲۵, ۴۳۹, ۵۶۳
علم‌النفس فلسفی ۴۲۲,۴۲۹,۵۷۲
عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحادیث الدینیة ۸۵,۵۶۳
عیون اخبار الرضا علیه‌السلام ۸۱,۱۹۸,۲۸۸,۵۶۳
عیار دانش (مشتمل بر الاهیات و طبیعیات) ۳۸۳,۵۶۵

«ف»

الفائق فی غریب الحدیث ۲۵۹,۵۶۸
فرائد الاصول ۲۴۲,۲۴۳,۲۴۴,۵۶۵
فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملّاصدرا ۴۹۸
الفصول المهمة في اصول الائمة ۵۱۶, ۵۶۶
فطرت در قرآن ۵۵۵, ۵۵۶, ۵۶۶
فقه الرّضا علیه‌السلام ۲۲۵, ۵۷۶
فلسفة المیثاق و الولایة ۵۲۸, ۵۳۰
فلسفهٔ آزاد، تقریر درس سید رضا صدر ۳۶۸, ۴۰۴, ۵۷۲
الفوائد الطوسیه ۱۰۳,۵۶۷
الفوائد المدنیّة والشواهد المکیّة ۵۰۱,۵۶۵
فهرست معارف القرآن ۱۲۴

«ق»

القاموس المحیط ۲۵۸, ۵۷۲

قرب الاسناد ۵۶۷,۲۰۷,۲۰۶
قرّة العیون ۳۱۱,۳۱۰
قواعد المرام ۵۶۴ ,۲۳۷

«ک»

الکافی فی الفقه ۵۶۷,۲۳۳
الکافی
۴۶, ۴۷, ۴۸, ۵۳, ۷۲, ۷۳, ۸۱,
۸۴, ۲۸۹,۹۷, ۲۹۱, ۲۹۳, ۲۹۶,
۲۹۷, ۳۴۲, ۳۴۳, ۳۵۲, ۳۵۹,
۳۸۰, ۳۸۲,۳۸۸, ۴۳۵, ۵۱۰, ۵۱۴,
۵۶۴,۵۶۶,۵۶۷,۵۷۳,۵۷۵
کتاب سلیم‌بن‌قیس الهلالی ۵۷۶,۲۰۱,۲۰۰
کتاب العین ۵۷۲,۲۵۹
الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل
۵۶۸,۲۷۲
کشف المحجة لثمرة المهجة
۵۶۴,۳۰۴,۳۰۳
کفایة الاثر فی النصّ علی الائمة الاثنی عشر
۵۶۷,۲۲۰
کفایة الموحدین ۵۷۰,۳۹۲,۱۲۰
کنز الفوائد ۵۷۳ ,۲۳۴

«ل»

لسان العرب۳۱, ۳۲, ۲۵۹, ۲۶۰, ۲۷۸, ۴۵۰
اللمعات العرشیة ۵۷۶ ,۱۱۴
لوامع صاحبقرانی ۵۷۳,۳۰۷

«م»

مبدأ اعلی یا پشتیبان نهائی بشر
۵۶۶,۳۱۷,۱۶۴,۱۶۳,۱۶۱
مبدأ و معاد ۵۷۴ ,۱۶۷
مجلّهٔ سفینه ۲۹ ,۲۸
مجمع البحرین
۵۷۰,۵۱۲,۵۱۱,۴۶۴,۴۵۰,۹۱,۳۲
مجمع البیان فی تفسیر القرآن ۵۷۰,۴۹۳
مجموعه آثار استاد شهید مطهری
۵۷۴,۴۰۲,۴۰۱,۴۰۰,۳۹۹
مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی
۵۶۸
مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی ۵۷۱,۵۴۸
مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۵۶۸ ,۳۷۰
مجموعهٔ آثار ۵۰۶ ,۱۴۵ ,۱۴۴
المحاسن
۴۶, ۱۹۶, ۱۹۷, ۲۰۳, ۲۰۵, ۲۰۶,
۲۲۳, ۲۲۵, ۲۲۶, ۲۹۰, ۳۳۱, ۳۳۲,
۳۶۰, ۴۵۳, ۴۹۴, ۵۳۵, ۵۵۸,
۵۶۵
مرآة العقول ۵۷۳ ,۵۱۹
مروج الذهب و معادن الجواهر ۵۷۴
المسائل السرویّة
۳۶۵, ۳۶۶, ۴۸۶, ۴۸۷, ۵۳۸
المسلک فی اصول الدین ۵۶۷,۲۳۵
مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل
۵۷۶,۲۲۲,۲۲۱
مستدرک سفینة البحار ۵۷۶,۴۸۱,۴۰۳
مصباح الاصول ۵۶۸,۲۴۹

مصباح المتهجّد ۴۰۶, ۴۶۲
المصباح المنير ۳۲, ۵۷۲
معارف قرآن
۵۷۴,۵۶۵,۵۵۹,۵۵۷,۵۲۷,۴۴۷,۳۹۷,
۳۹۶,۱۲۸,۱۲۶,۱۲۵,۱۲۴,۷۸,۳۴
معانی الاخبار ۵۶۳,۳۵۸,۲۶۹,۲۲۳
معجم المقاييس اللغة ۵۶۴,۲۵۸
المعجم الوسيط ۵۶۵,۳۲
معرفت حجت خدا ۵۷۰,۳۲۲,۱۷۲
مفاتيح الغيب ۴۹۸
مفتاح الفلاح فی عمل اليوم و الليلة من الواجبات و المستحبات
۵۶۹ ,۸۳ ,۸۲
مفردات القرآن ۱۴۴
المقاصد العليّة فی المطالب السنيّة
۱۳۴, ۱۳۵, ۱۳۶, ۴۸۰, ۴۸۱, ۵۳۲, ۵۳۳,
۵۳۴, ۵۳۶, ۵۳۷, ۵۳۹, ۵۴۰,
۵۶۵
مناصب النّبی (تقريرات مباحث مرحوم ميرزا مهدی اصفهانی)
۵۶۷
مناقب آل ابی طالب علیهم‌السلام ۵۶۴,۳۳۵
مناهج البيان فی تفسير القرآن ۲۷۴, ۵۷۵
منتخباتی از آثار حکمای الاهی ايران
۵۶۵ ,۳۸۶
من لا يحضره الفقيه
۵۷۳,۵۰۷,۴۲۶,۳۸۰,۲۹۰,۲۸۶
منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة
۵۶۸ ,۵۲۵,۲۱۳
منهاج الصالحين ۱۶۹
مهج الدعوات ۴۸, ۴۶۲, ۵۶۸
مواهب الرحمان في تفسير القرآن ۵۵۰, ۵۷۶
الميزان فی تفسير القرآن ۵۷۰
ميزان المطالب ۱۵۹, ۴۰۳, ۵۶۶

«ن»

نخبة الشرحين ۵۶۹,۲۱۳
نهاية الافكار ۵۷۱,۲۴۷,۲۴۶

نهج البلاغة
۵۶۸,۵۲۵,۲۸۹,۲۸۵,۲۱۳,۲۹,۲۸
نور الافهام فی علم الكلام ۳۹۳,۱۲۲
نور البراهين
۵۶۶ ,۵۲۱ ,۴۷۹ ,۴۳۸ ,۲۴۱ ,۲۱۶
نور الثقلين ۳۳۴

«هـ»

هداية الامة الی احكام الائمة علیهم‌السلام
۵۶۷,۱۴۰,۲۶,۲۴,۲۳

«و»

الوافی ۵۷۲,۲۴۰,۹۶
وسائل الشيعة ۴۶۵

«ی»

الياقوت ۵۷۶,۲۲۸
يادداشتهای استاد مطهری ۵۷۴,۱۴۴,۱۴۳

«ا»

آملی، سیدحیدر ۳۷۲,۱۳

آملی، محمّدتقی ۳۹۳ ,۱۴

ابراهیم‌بن‌نوبخت ۱۰, ۲۲۸, ۲۳۰

ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی
۱۲, ۱۷, ۳۰۴, ۳۰۶, ۳۰۸, ۴۹۴, ۴۹۵

ابن‌میثم، میثم‌بن‌علی ۵۶۶,۲۳۶,۲۱۵,۱۱

اردستانی، محمّد صادق ۳۸۶ ,۱۴

اصفهانی، مهدی
۸, ۱۴, ۷۸, ۱۰۹, ۱۲۴,۱۲۵,۱۳۰,, ۱۵۰, ۱۵۱,
۱۸۳, ۲۱۷, ۲۱۹, ۲۲۰, ۳۹۶,۳۹۷,۴۴۶,
۵۴۸, ۵۶۷

امینی، عبدالحسین
۹, ۱۶, ۱۷, ۱۳۳, ۱۳۵, ۱۳۶, ۱۳۷, ۴۸۰,
۵۳۲, ۵۳۳, ۵۳۵, ۵۳۶, ۵۳۸, ۵۳۹,
۵۶۵

«ب»

بحرانی، یوسف ۸, ۱۱, ۱۱۱, ۲۱۵, ۲۳۶

بهبهانی، علی ۱۴, ۳۸۳

«ت»

تفرشی، مرادبن‌علی خان ۱۴, ۳۸۰

تهرانی، جواد ۹,۱۴,۱۵۹,۱۶۹, ۴۰۳

«ج»

جزائری، سیّد نعمت الله۵,۵۲۴,۵۶۸,۵۷۵
۱,۱۶,۱۷,۲۱۵,۲۱۶,۲۴۱,۳۸۵,۴۰۲,۴۸۰,
۴,۱۱

جعفری، محمّدتقی ۹, ۱۶۰, ۱۶۵

جهرمی شریعتمداری، سیدعبدالرسول
۱۵, ۱۸

جوادی آملی، عبدالله ۱۸, ۵۵۵

«ح»

حرّ عاملی، محمدبن حسن ۸, ۸۷, ۱۰۲, ۱۰۳, ۱۱۱

حسینی، سیّد علیخان ۸,۱۰۹

حسینی تهرانی، سیّد هاشم ۹,۷۰,۱۵۲,۵۶۹

حسینی لواسانی، سیدحسن ۸, ۱۴, ۱۲۲, ۳۹۳,۵۶۹

حفیظی، محمد ۹, ۵۶۷

حکیم آقا علی نوری ۱۴,۳۸۹

حلبی، ابوالصلاح ۱۰, ۲۳۳

«خ»

خواجویی، محمداسماعیل ۱۴, ۱۷, ۳۸۰, ۳۸۸, ۵۲۳

خویی، سیدابوالقاسم ۱۱, ۱۳, ۱۸, ۲۵۲, ۵۶۸

«س»

سبزواری، سیّد عبدالاعلی ۱۸,۵۵۱

سبزواری، ملاهادی ۸, ۱۴, ۱۸, ۹۶, ۹۷, ۱۱۵, ۳۷۶, ۳۸۸, ۳۹۰, ۳۹۱, ۳۹۴, ۳۹۶, ۴۰۴, ۴۰۵, ۵۵۰, ۵۶۸, ۵۷۶

سهروردی ۱۳, ۳۷۰, ۵۶۸

سیّد مرتضی ۱۰, ۱۳, ۵۱۳, ۵۱۸, ۵۲۱, ۵۲۲

«ش»

شبّر، سیّد عبدالله ۱۱, ۱۲, ۱۷, ۲۱۳, ۲۴۵, ۲۵۲, ۳۱۲, ۵۲۳, ۵۲۴, ۵۶۹

شعرانی، ابوالحسن ۱۳, ۱۴, ۳۱۵, ۳۹۷, ۴۳۷

شهرستانی، سیّد هبةالدین ۱۳

شهید اوّل ۱۱, ۲۴۴

شهید ثانی ۱۱, ۱۲, ۲۳۸, ۲۵۲

شیخ انصاری ۱۱,۲۴۲

شیخ بهایی ۸, ۱۷, ۸۲, ۸۴, ۹۰, ۱۰۲

شیخ طوسی ۱۰, ۲۱۸, ۲۱۹, ۲۳۴, ۵۱۰

«ص»

صافی گلپایگانی، لطف‌الله ۹, ۱۳, ۱۵, ۵۷۰

صدر، سیّد رضا ۱۱, ۱۴

صدرالمتألهین شیرازی ۸, ۱۴, ۸۴, ۳۴۶, ۳۸۸, ۳۹۶, ۳۹۷, ۴۰۲, ۴۰۴, ۴۱۱, ۵۱۷, ۵۷۵

صدوق، محمدبن علی ۸, ۱۲, ۱۳, ۱۶, ۶۶, ۷۰, ۷۹, ۹۵, ۱۵۲, ۱۵۳, ۱۷۲, ۲۶۸, ۲۹۹, ۳۰۰, ۳۰۱, ۳۲۰, ۳۲۱, ۳۴۶, ۳۴۹, ۳۵۱, ۳۶۲, ۳۶۳, ۳۶۴, ۴۰۷, ۴۰۸, ۴۷۹, ۴۸۳, ۴۸۴, ۵۰۷

«ط»

طباطبایی، سیدمحمد حسین
۵۷۲,۵۵۷,۵۵۲,۵۴۹,۵۴۷,۵۴۴,۵۴۱,۵۰
۷,۲۷۳,۱۴۶,۶۴,۹,۸

طبرسی نوری، سیّد اسماعیل
۸, ۱۴, ۱۱۹, ۳۹۲, ۵۱۰, ۵۲۱, ۵۲۲, ۵۷۰

طریحی، فخرالدین
۸, ۱۷, ۱۰۳, ۴۵۰, ۵۱۰, ۵۱۱, ۵۱۲

طوسی، محمدبن‌حسن
۸, ۱۰, ۸۲, ۸۳, ۸۴, ۹۰, ۱۰۲, ۱۰۳, ۱۱۱, ۲۱۸,
۲۱۹, ۲۲۰, ۲۳۴, ۵۱۰

طوسی، خواجه نصیرالدین ۸, ۱۱۱

طیّب، سیّد عبدالحسین ۱۸, ۵۴۹

«ع»

عراقی، آقا ضیاءالدین ۱۱, ۲۴۶

عصّار، سیّد محمّد ۱۴, ۳۹۵, ۳۹۶

علامه حلّی، حسن‌بن‌یوسف ۱۱, ۲۳۷

«ف»

فاضل تونی، محمّدحسین
۱۴, ۳۹۴

فاضل مقداد ۱۱, ۲۳۷, ۲۳۸, ۵۷۲

فیاضی، غلامرضا ۱۵, ۴۲۱

فیض کاشانی ۸, ۱۱, ۱۲, ۱۷

«ق»

قاضی سعید قمّی، محمد سعید
۸, ۱۱, ۱۴, ۱۷, ۹۹, ۱۰۰, ۱۰۱, ۱۰۲, ۲۱۴, ۲۴۰,
۵۷۲

قزوینی، مجتبی ۸, ۱۴, ۱۳۳, ۵۶۴, ۵۷۳

«ک»

کراجکی، ابوالفتح ۱۰, ۲۳۳

کلینی، محمدبن‌یعقوب ۸, ۲۱, ۸۱, ۴۶۹

«ل»

لاهیجی، محمّدبن علی ۱۷,۵۱۳,۵۱۵,۵۷۱

«م»

مازندرانی، ملاصالح ۱۱, ۲۳۹

مجلسی، محمدباقر
۸, ۱۲, ۱۴, ۱۷, ۱۰۳, ۱۰۵, ۱۰۷, ۱۱۳, ۲۲۰,
۳۰۶, ۳۴۶, ۳۵۸, ۳۸۵, ۳۹۹, ۴۳۶, ۵۱۷,
۵۱۹, ۵۷۳

مجلسی، محمّدتقی ۱۲, ۳۰۶

محدّث، علی ۸, ۱۳۰, ۲۱۶, ۲۴۱, ۵۱۹

محقّق حلّی، جعفربن‌حسن ۱۱, ۲۳۵, ۲۴۴

مروارید، حسنعلی ۹,۱۶۸

مصباح یزدی، محمدتقی
۹, ۱۵, ۱۸, ۳۲۴, ۴۳۸

مطهّری، مرتضی ۹, ۱۳, ۱۴۳, ۳۱۷

معتمد خراسانی، اسماعیل ۹, ۱۶۷

مفید، محمدبن‌محمد
۱۰, ۱۲, ۱۳, ۱۶, ۲۲۹, ۲۳۰, ۲۳۱, ۲۵۳, ۳۰۲,
۳۲۰, ۳۲۱, ۳۴۶, ۳۶۴, ۳۶۵, ۳۶۶, ۳۶۷,
۴۰۶, ۴۰۷, ۴۰۸, ۴۴۱, ۴۸۲, ۴۸۵, ۴۸۶,
۴۸۷, ۴۸۸, ۴۹۳, ۵۱۱, ۵۱۳, ۵۱۸, ۵۲۱,
۵۳۸, ۵۳۹, ۵۵۴, ۵۵۵, ۵۷۴, ۵۷۵,
۵۸۸, ۵۹۱

مکارم شیرازی، ناصر ۹, ۱۸, ۱۷۹, ۵۵۹

ملکی میانجی، محمّدباقر ۹, ۱۴, ۱۶۶, ۴۰۵

ملّا صالح مازندرانی۱۲, ۱۴, ۲۲۲, ۲۸۹,
۳۰۹, ۳۸۱, ۳۸۲

ملّاصالح مازندرانی
۸, ۱۷, ۹۱, ۴۳۶, ۴۳۷, ۵۰۸

میرداماد ۱۳, ۳۷۴, ۵۶۶

«ن»

نراقی، محمدمهدی ۸, ۱۱۴, ۱۱۵

نمازی شاهرودی، علی ۹, ۱۴, ۱۵۵, ۴۰۳

«و»

وحید خراسانی، حسین ۹, ۱۶۹