

گستره معرفت خداوند در اندیشه مذاهب کلامی

محسن مرزانی *

علی‌الله‌داشتی **

چکیده

«شناخت خدا» بالاترین معرفت مطلوب هر مسلمانی است و همواره محل توجه خاص محققان بوده است، اما اختلاف در مبانی معرفتی و خداشناسی منجر به گوناگونی شناخت‌ها شده است. نوشتار حاضر در راستای کشف حقیقت در این مسئله، در صدد است دیدگاه غالب در هر یک از مذاهب اسلامی را درباره چستی و گستره شناخت خدا به دست آورد و سپس مذاهب اسلامی را با یکدیگر مقایسه کند. بدین منظور ابتدا مفهوم «شناخت خدا» از دو جهت کمی و کیفی تبیین شده است. سپس با بررسی اصل شناخت‌پذیری خدا و گستره آن، به این نتیجه رسیده‌ایم که مذاهب اسلامی شناخت حقیقت ذات و صفات را به دلیل ادراک‌ناپذیر بودن آن و نیز ناتوانی ابزار شناختی انسان از احاطه به آن، محال می‌دانند، اما شناخت خدا از طریق آثار و اثبات صفات، ممکن است. البته مذهب اسماعیلیه همین مقدار از شناخت خدا را هم انکار می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: شناخت خدا، شناخت ذات، حقیقت صفات، شناخت کمی، شناخت کیفی.

* دانش‌پژوه سطح چهار رشته کلام مقارن مرکز تخصصی مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی، مشهد، ایران. (نویسنده

مسئول) mohzahfa@gmail.com

** استاد تمام گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. alibedashti@gmail.com

مقدمه

شناخت خداوند از مسائل مهمی است که چند و چون آن محل اختلاف پیروان توحید است. در حقیقت، شناخت خدا بالاترین معرفتی است که هر انسان برای معنابخشی به زندگی‌اش به دنبال آن است. بنابراین، تفاوت برداشت‌ها از آن می‌تواند آثار عمیقی در زندگی فرد و جوامع داشته باشد. این امر، ضرورت تبیین مفهوم و محدوده آن را آشکار می‌کند. امام علی (ع) می‌فرماید: «اول الدین معرفته»؛ «اولین مرحله دینداری شناخت خداوند است»؛ امام حسین (ع) نیز می‌فرماید: «خداوند عزوجلّ بندگان را خلق نکرد مگر برای معرفت او» (صدوق، ۱۳۸۵: ۹/۱). محمدحسین طباطبایی در تفسیر آیه «و ما خلقت الجنّ و الإنس إلا ليعبدون» عبادت را «معرفت» تفسیر کرده است، زیرا هدف اصلی از خلقت انسان پرستش و بندگی خداوند است، در حالی که بندگی خدا فرع بر شناخت و ایمان به او است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۲۰/۱۸).

لذا محققان مسلمان همواره به این موضوع توجه داشته و آن را با رویکردهای گوناگون در آثارشان مطرح کرده‌اند. با این حال، اختلاف مبانی گاه منجر به گوناگونی شناخت‌ها از خدای واحد شده است؛ از طرفی در میان مکتوبات گذشتگان، کتاب یا رساله مستقلی درباره این مسئله به چشم نمی‌خورد. فقط در سال‌های اخیر آثار متعددی در قالب مقالات علمی و ویژه این مسئله تحریر شده است^۱ که بیشتر آنها رویکرد درون‌مذهبی دارد و آثار مقایسه‌ای نیز جامعیت لازم را ندارد.

مقاله حاضر در صدد است با مقایسه دیدگاه مذاهب اصلی شیعه و سنی، خواننده را با نمای کلی این مسئله در میان مسلمانان آشنا کند. از این جهت اثری جدید و مفید خواهد بود و در آن مذهب امامیه، زیدیه و اسماعیلیه در شیعه و فرقه‌هایی چون ماتریدیه، اشاعره و اهل حدیث بررسی می‌شود.

مفهوم «شناخت خدا»

واژه «شناخت» معادل «معرفت» در زبان عربی و به معنای «ادراک چیزی با تفکر و تدبیر» است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۵۶۰-۵۶۱). می‌توان گفت مفهوم «شناخت» اخصّ از «علم» است، یعنی علمی که از ذهن عبور کرده و با نفس و قلب گره خورده است.

لذا درباره خداوند نمی‌گویند «خدا را دانست»، بلکه می‌گویند «خدا را شناخت». زیرا معرفت خدا عبارت از تدبیر در آثارش است نه ادراک ذاتش. در زندگی اجتماعی بعد از اطلاع یافتن از اوصاف و زندگی نامه فردی ناآشنا می‌گوییم: «او را شناختم» (همان). عبدالجبار معتزلی معرفت را از جنس علم و درایت دانسته و گفته است: معرفت، چیزی است که باعث سکون و آرامش نفس شود البته این غیر از اعتقاد عوامانه مردم است که چه بسا از روی تقلید و احساسات مطلبی را می‌پذیرند و بدان اطمینان قلبی می‌یابند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۱). اصطلاح «شناخت خدا» در کتب کلامی از دو جهت کمی و کیفی مطرح شده است که در جهت کمی بحث از مراتب و حدود شناخت خدا است و در جهت کیفی بحث از موطن و نوع شناخت است. یعنی آیا موطن اصلی معرفت خدا ذهن و عقل است یا قلب؟ آیا شناخت خدا، نوعی علم حصولی و صرف دانستن است؟ یا معرفت و اعتقاد قلبی مراد است؟

مفهوم «شناخت خدا» از جنبه کمی

قرآن و روایات، از یک طرف، انسان را به شناخت خدا و ایمان آگاهانه به او دعوت کرده است و از طرف دیگر بر ناتوانی او از شناخت خدا تأکید کرده است؛ برای حل کردن این تعارض ظاهری باید بررسی شود که آیا شناخت خدا به معنای اثبات وجود او است یا علاوه بر آن، شناخت چیستی خدا و صفات او را نیز در بر دارد؟ کسی که شناخت ذات را ممکن می‌پندارد، این مفهوم نزدش شامل شناخت حقیقت ذات و صفات هم می‌شود. در مقابل، کسی که شناخت ذات خدا را محال می‌داند منظورش اثبات وجود خدا و نیز شناخت اسماء، صفات و نشانه‌های او است. در اینجا بیشتر مذاهب کلامی معتقدند مفهوم «شناخت خدا» عبارت از شناخت دلایلی است که یقین به وجود خدا به عنوان خالق جهان و انسان را در پی دارد (الخلوتی، بی‌تا: ۵۳۰/۱۰). مغنیه اتفاق نظر فریقین را درباره وجود کسب چنین شناختی نقل کرده است (مغنیه، ۱۴۱۴: ۲۴۶).^۲

متکلمان امامیه به پیروی از امامانشان، شناخت خدا را به معنای معارف و آگاهی‌هایی دانسته‌اند که لازمه ایمان به وجود خدا و اثبات صفات متناسب با واجب‌الوجود بودن او باشد، مانند علم به حدوث عالم و وجود محدث و ناظمی برای آن (سترآبادی، بی‌تا: ۳۱۷/۱). امام سجاد (ع) شناخت خدا را عبارت از شناخت اموری

همچون وحدانیت، رأفت، علم، قدرت و سایر کمالات و نیز سلب نقایص از او، ایمان به رسولان و حقانیت دین او می‌داند (کلینی، ۱۳۶۷: ۳۶/۵، ح ۸۲۷۷).^۳ امام باقر (ع) نیز آن را به «تصدیق» خداوند و رسولان و امامان منصوب از جانب او تعریف کرده‌اند (همان: ۱۸۱/۱). بر این اساس، از دیدگاه شیخ طوسی، منظور از وجوب نظر عبارت از تفکر در ادله‌ای است که ما را به توحید خداوند و عدالت او برساند (طوسی، ۱۴۰۶: ۲۸)؛ همچنین، فاضل مقداد تصریح کرده است که شناخت خدا به معنای اعتقاد به وجود خداوند بر هر مکلفی واجب است (فاضل مقداد، ۱۴۱۲: ۴۷).^۴

زیدیه معتقدند همین که شخص بداند خودش و جهان هستی خالقی دارند و این خالق دارای صفات کمال است و منزّه از هر گونه نقص است برای تحقق شناخت خدا کافی است (حسین بن بدرالدین، بی‌تا: ۱۲). قاسمی می‌گوید شناخت در مرحله پیش از تصدیق در اموری که تصورش امکان ندارد «ایمان» نامیده می‌شود و پس از آن «اعتقاد» نام دارد، مانند علم به خداوند؛ بنابراین، شناخت خدا یعنی ایمان به خدا که با استدلال عقلی تصدیق شده (قاسمی، ۱۴۱۵: ۵۸/۱)، به اعتقاد جازم تبدیل شود. این معرفت که از راه تفکر در صُنع محکم او به دست می‌آید (همان: ۵) محدود به اثبات وجود خدا و صفات کمالیه است.

پیروان مذهب اسماعیلیه در مسئله شناخت خدا با رویکرد سلبی و تنزیهی مطلق، ساحت خداوندی را از هر گونه ادراک بشر و سایر موجودات برتر دانسته، معتقدند در شناخت خدا هر چه سلب‌ها بیشتر باشد شناخت ما از خدا بیشتر است (بهرامی، ۱۳۹۲: ۶۳). زیرا زبان از توصیف او و عقل از فهم و تبیین او عاجز است (کرمانی، بی‌تا: ۴۲). به بیان ساده، آنها به سلب طرفینی قائل‌اند؛ یعنی سلب هر گونه شناخت خدا و ترک نسبت‌دادن مفاهیم ایجابی و سلبی به او.

مسئله شناخت و معرفت به ذات خدا در آثار معتزلیان بسیار به چشم می‌خورد آنچنان‌که خواننده گمان می‌کند آنها به شناخت ذات خدا معتقدند. برخی از نویسندگان معاصر نیز با تکیه بر روایت پیشینیان درباره معتزله نظریه امکان شناخت ذات خدا را نظریه غالب در میان معتزله و اشاعره دانسته‌اند^۱ اما شاهدی بر صحت آن پیدا نشد بلکه

۱. برای دیدن تفصیل مطلب نک.: <https://www.cgie.org.ir/ar/article/236255> احمد پاکتچی، دائرة المعارف بزرگ



شواهد موجود برخلاف این ادعاست، از جمله عبدالجبار معتزلی می نویسد: شناخت صفت فرع بر شناخت موصوف است، بنابراین اثبات صفت مستلزم اثبات موصوف در خارج است، چون با جهل به موصوف نمی توان صفت را اثبات کرد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۳۱۲/۱۱). بنابراین باید گفت منظور آنها از علم به ذات، اثبات وجود خداست.

همچنین، معتزله حتی رؤیت خدا را که فقط می تواند بر شناخت اجمالی خدا دلالت کند نپذیرفته اند و حتی اگر کسی قائل به رویت خدا باشد باز به معنای شناخت کنه ذات نیست. گذشته از این، با توجه به مبنای آنها در معرفت شناسی که به متکلمان عقل گرا معروف هستند، این گونه می توان برداشت کرد که عقیده آنها مانند سایر عقل گرایان، بر محال بودن شناخت ذات است.

از نگاه اشاعره نیز، معرفت خدا به معنای علم به وجود خدا (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۹/۱) و اتصاف او به جمیع کمالات و نیز علم به منزّه بودن از هر نقصی است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۱۲/۴). آنها با تکیه بر فهم سلف و با جمع کردن بین عقل و شریعت گفته اند جمله «لا اله الا الله»، متضمن همه مراتب شناخت خدا است که در سه مرحله خلاصه شده است: ۱. شناخت ذات که به معنای تصدیق خدا است نه شناخت او آن گونه که هست (شهرستانی، ۱۴۲۵: ۲۶۴)؛ ۲. شناخت صفات؛ ۳. شناخت افعال (به نقل از: زبیدی، بی تا: ۱۴۱/۲-۱۴۴).

ماتریدیان معرفت خدا را به معنای اعتقاد به وجود خدا از راه نشانه های او و نیز شناخت وحدانیت او می دانند (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱۷۶ و ۲۷۱). بنابراین، اگر از معرفت ذات سخن می گویند منظورشان اثبات وجود خدا و شناخت کمالات او است (قادری، بی تا: ۱۱۹)، چنان که ابومنصور ماتریدی نیز تصریح می کند که جهان هستی به سان مدرسه خداشناسی است و عقل، شاگرد این مدرسه است؛ کار و تکلیف عقل نیز نظر کردن در جهان و کشف ادله و نشانه های وجود خدا است (ماتریدی، ۲۰۱۱: ۱۰).

مفهوم «شناخت خدا» از جنبه کیفی

مفهوم «شناخت» گاه به معنای صرف آگاهی و گاه به معنای اعتقاد قلبی یا لازمه آن

اسلامی، «اشاعره»: «من الممكن حسب هذه النظرية معرفة ذات الله في هذا العالم، أو في العالم الآخر؛ ویری معظم الأشاعرة، كغالبية المعتزلة و الماتریديين، أن من الممكن معرفة ذات الله في هذا العالم».

شمرده شده است. بر این اساس، شناخت خدای متعال نیز دو نوع است؛ گاه علمی است که آثار معرفت به خدای متعال را دارد و گاه علمی است که آثار معرفت به خدای متعال در آن دیده نمی‌شود، مانند علمی که فرعون داشت؛ قرآن از زبان حضرت موسی (ع) می‌فرماید: «قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَمَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (اسراء: ۱۰۲)؛ یعنی تو می‌دانی این آیات را جز پروردگار آسمان‌ها و زمین نفرستاده است (https://mesbahyazdi.ir/node/4061).

علما و مذاهب کلامی درباره اینکه منظور از «شناخت خدا» کدام معنا است اختلاف نظر دارند. البته این اختلاف نظر اثر عملی چندانی در مباحث توحید ندارد. زیرا معرفه الله اگر قلبی باشد همان اعتقاد قلبی به خدا است و اگر علم ذهنی باشد مقدمه و لازمه اعتقاد قلبی است و در هر صورت صرف دانستن بدون پذیرش قلبی برای ورود به اسلام کفایت نمی‌کند و عقیده‌داشتن به خدا ضروری است.

از جمله در میان امامیه، شیخ مفید پس از بیان شیخ صدوق که معتقد است ایمان و معرفت جدایی‌ناپذیرند، می‌گوید این خلاف مشهور شیعه است، زیرا مشهور معتقدند بین معرفت و ایمان ملازمه‌ای وجود ندارد و معرفت خدا با کفر به خدا قابل جمع است. زیرا کفر می‌تواند ناشی از عناد و انکار لجوجانه باشد، چنان‌که خداوند می‌فرماید: «جحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما و علواً» (نمل: ۱۴)؛ یعنی با اینکه یقین داشتند اما از روی ظلم و برتری‌جویی آن را انکار کردند (مفید، ۱۴۱۳: ۳۳۱).

شبر «ایمان» را به معنای «تصدیق» دانسته و درباره موطن تصدیق و اینکه آیا همان علم و معرفت عقلی است یا عملی قلبی است، می‌گوید اشاعره و برخی از امامیه آن را به معنای تصدیق اختیاری مخبر دانسته‌اند و تصدیق نزد اصحاب ما همان علم است (شبر، ۱۴۲۴: ۲/۵۲۰ و ۵۵۵). فیض کاشانی علم و ایمان را یکسان می‌داند و می‌گوید کسی که به درجه علم و ایمان برسد از تاریکی جهالت نجات یافته و کسی که چیزی بشنود و معنایش را بفهمد، برایش معرفتی حاصل شده است (فیض کاشانی، ۱۴۲۸: ۲/۲۹۹).

ملاصدرا علم و اعتقاد به خدا و صفات و افعالش را مصداق حکمت و ایمان حقیقی دانسته و جهل به این امور را مصداق کفر شمرده است؛ یعنی معرفت به خدا همان ایمان

قلبی داشتن به خداوند است، اما از طرفی وی تصریح می‌کند که جهل بسیط هم کفر محسوب نمی‌شود، بلکه جهل از روی عناد و استکبار کفر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲-۵).

نویسندگان زیدی اصطلاح «معرفة الله» را هم‌زمان برای تصدیق عقلی و ایمان قلبی به کار برده‌اند. بنابراین، معرفت عقلی و قلبی از دیدگاه آنها مراتب یک حقیقت است؛ از نگاه آنها، معرفت خدا مصداق عبادت است و عقل صرفاً حجت است برای شناخت معبود (احمد بن سلیمان، ۱۴۲۴: ۵). چنان‌که احمد بن سلیمان نقل می‌کند که شخصی از رسول خدا (ص) پرسید: «رأس علم چیست؟». ایشان پاسخ دادند: «معرفة الله حق معرفته»؛ و در همان جا از علی (ع) نقل می‌کند که فرمودند: «اول الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به» (همان: ۶). قاسم بن ابراهیم (امام زیدیان) معرفت خدا را امری عقلی می‌داند که شامل دو جنبه اثبات و نفی می‌شود؛ اثبات یعنی یقین به خدا و اقرار به آن و نفی یعنی سلب تشبیه از او. حال این یقین هم می‌تواند در مرتبه عقل و ادراک باشد و هم به معنای اعتقاد و ایمان قلبی (همان: ۹).

از این بالاتر در کتاب شرح الاساس الکبیر درجات مردم در معرفت خدا را پنج مرتبه شمرده است: ۱. پایین‌ترین مرتبه که اقرار لسانی بدون اعتقاد قلبی است؛ ۲. اعتقاد مبتنی بر تقلید؛ ۳. اعتقاد همراه علم فی الجمله، مانند اینکه می‌داند جهان صانعی دارد؛ ۴. علم تفصیلی و مبتنی بر استدلال به ذات و صفات و حکمت خداوند؛ ۵. وصول به معرفت ذات و صفات با علوم ضروری تردیدناپذیر که فقط به مقربان خاص خدا تعلق دارد (شرفی، ۱۴۱۱: ۲۰۷-۲۰۹). بر اساس این تبیین، علم و یقین عقلی و نیز اعتقاد قلبی هر دو از مراتب معرفت خدا است که علم عقلی سبب و علت برای معرفت قلبی است.

اسماعیلیه کمتر وارد عرصه شناخت خدا شده‌اند و چنان‌که خواهد آمد اساساً خدا را شناخت‌ناپذیر می‌دانند، اما می‌توان از ظاهر کلماتشان فهمید که مرادشان از معرفت خدا همان علم عقلی است (منصور بالله، ۱۴۲۲: ۳۶۶/۱) و روایتی که برخی از امامانشان نقل کرده‌اند این مطلب را اثبات می‌کند: از رسول خدا درباره معرفت خداوند پرسیده شد و ایشان پاسخ دادند «تدلک الصنعة علی صانعها والفعل علی فاعلها؛ جهان خلقت

که صُنْع خدا است تو را به سوی او راهنمایی می‌کند» (حامدی، ۱۴۱۶: ۸). این روایت، چارچوب شناخت خدا را، هم در بُعد کمّی و هم در بُعد کیفی، تعیین می‌کند که عبارت است از شناخت عقلی خدا و اثبات وجود خدا به عنوان خالق جهان.

در میان اهل سنت بیشتر محققان آگاهی عقلی را عامل ایجاد معرفت الله در قلب می‌دانند که لازمه ایمان یا معادل آن است (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۰۲). به عبارتی، معرفت امری قلبی است نه صرف دانستن ذهنی (آمدی، ۱۴۲۴: ۷/۵). یعنی اگر کسی معرفت قلبی نداشته باشد ایمان ندارد (ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶: ۱۰۵/۳). از طرفی ابوالحسن اشعری معتقد است همه معارف با عقل حاصل می‌شود (شهرستانی، ۱۴۲۵: ۲۰۹) که با توجه به دیدگاه هم‌مسلكانش در این زمینه می‌توان گفت او هم اصل شناخت را امر قلبی می‌داند، هرچند عامل ایجاد آن عقل است. اما معتزله ظاهراً معتقدند معرفت همان علم است و ایمان نیز غیر از معرفت است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۳۷۸/۱۶).

از دیدگاه اهل حدیث متقدم و فرقه‌های متأخر پیرو آن، معرفت قلبی غیر از علم و به معنای ایمان و اعتقاد است (بخاری، بی تا: ۶۲)، چنان‌که قاسم بن سلام تصریح می‌کند که اصل ایمان، معرفت قلبی است (هروی، ۱۴۲۱: ۵۲)؛ دارمی می‌گوید اگر کسی قبل از مرگش خدا را به عنوان پروردگارش نشناسد، ایمان او بعد از مرگ سودی به حالش ندارد (دارمی، ۱۹۹۸: ۳۶۱/۱). ابن تیمیه و پیروانش نیز شناخت خدا را شامل دو مرحله نظری و ایمانی دانسته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ۱۷/۹) و معتقدند معرفت نظری و عقلی به وجود خدا و صفات کمالیه‌اش (سفارینی، ۱۴۰۲: ۱۱۳/۱) که از راه‌هایی چون قیاس و استدلال به دست می‌آید، معرفت حقیقی و نجات‌بخش نیست. زیرا ابلیس هم از آن برخوردار بود. بنابراین، معرفت واجبی که باعث هدایت است معرفت ایمانی است. چنان‌که عموم عقلا از جانب قوه عاقله اقرار و علم به وجود صانع می‌کنند، اما خداشناس نیستند (همان). اما حضرت ابراهیم (ع) در ادله شناخت خدا نظر کرد و خداوند معرفت یقینی به ایشان داد (همان: ۱۱۴/۱).

نتیجه اینکه، معرفت عقلی به معنای صرف دانستن، غیر از اعتقاد قلبی داشتن به این دانسته‌ها است.

محال بودن معرفت کنه ذات و صفات خدا

منظور از شناخت ذات، علم به ماهیت چیزی است؛ «ماهیت» در لغت به معنای چیستی (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۶۶) و در اصطلاح علمی گاه به معنای چیستی و حد شیء است که در مقابل مفهوم «وجود» است؛ و گاه به حقیقت و هویت آن گفته می‌شود؛ خداوند از داشتن ماهیت به معنای چیستی، منزّه است؛ اما معنای دوم درباره خداوند صادق است و هویت خدا همان هستی او است، برخلاف سایر موجودات که حقیقتی غیر از وجودشان دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۶: ۴۸/۶).^۵ بر این اساس، شناخت خدا نیز امکان‌پذیر است، اما این به معنای ادراک کنه ذات و نحوه وجود خدا نیست و همه مذاهب اسلامی بر شناخت‌ناپذیری حقیقت ذات تأکید دارند.

مکتب امامیه با تکیه بر ادله عقلی و نقلی معتقد است معرفت خدا با اعتراف به عجز و قصور همراه است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۳۱۷-۳۳۲). یعنی مسیر شناخت خدا برای انسان نه آنچنان که اهل تعطیل می‌پندارند بسته و تعطیل است و نه آنچنان باز است که حوزه شناخت حقیقت ذات و توصیف آن پیش رود (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۸). مانند کسی که دستانش را به آب دریا نزدیک کند تا از آب آن بنوشد و مقدارش برایش مهم نیست، اما بیش از ظرفیت دستانش نمی‌تواند آب بردارد (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۲۷).

روایات نیز درباره این مسئله به حدی است که در مصادر روایی امامیه باب مستقلی به مسئله «نهی از تفکر در ذات خداوند و کیفیت آن» اختصاص داده شده است (کلینی، ۱۳۶۷: ۹۲/۱). امام صادق (ع) به ناممکن بودن هر گونه علم به ذات خدا و چگونگی آن تصریح کرده‌اند (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۲۸). امام علی (ع) نیز فرمود: «خدا را نه آنچنان می‌توان شناخت که اوصافش را شمارش، و او را توصیف کرد و نه آنچنان پنهان است که شناخت حداقلی و ضروری‌اش نیز ناممکن باشد».^۶ زیرا توصیف واقعی هر چیزی مستلزم شناخت امور ذاتی آن است. از طرفی شناخت کنه ذات پیچیده‌تر از شناخت صفات آن است. پس این استحاله از طریق قیاس اولویت نیز ثابت می‌شود.

اما برخی از محققان، که خود مخالف امکان شناخت ذات هستند، آن را اختلافی دانسته، ادعای امکان شناخت کنه ذات را به جمهور متکلمان یا برخی از آنها نسبت داده‌اند. گاهی هم به آنها توقف در این مسئله را نسبت داده‌اند (آمدی، ۱۴۲۴: ۴۸۱/۱؛



سفیری، ۱۴۲۵: ۴۵۹)، اما شاهدی بر درستی این انتساب ذکر نکرده‌اند و فقط به نقد ادله شناخت ذات اکتفا کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۱۲/۴) که این نشان‌دهنده جست‌وجوی ناکافی و تکیه‌کردن بر نقل‌قول‌های دیگران است و روشن است که چنین ادعایی تا مستند به شواهد عینی نباشد پذیرفتنی نیست.

معتزلیان به عنوان فرقه‌ای عقلگرا، بر عجز از احاطه علمی بر کنه ذات خدا و بلکه سایر اشیا اذعان کری‌ند و علاوه بر شواهدی که در قسمت پیشین ذکر کردیم بزرگانی چون ابن ابی الحدید و زمخشری نیز تصریحات یا اشاراتی بر ناممکن‌بوی‌ن شناخت ذات احدیت دارند: زمخشری در تفسیر آیه «و ما ادراک ما الحاقه» می‌نویسد: منظور این است که تو ای پیامبر، هیچ علمی نسبت به کنه آن نداری» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۰۲/۴) بر این اساس ناممکن‌بودن شناخت خدا نزد او با قیاس اولویت ثابت می‌شود. ابن ابی الحدید می‌نویسد: «زبان از وصف باری تعالی عاجز است، زیرا کنه ذات باری نامعلوم است و علم ما فقط محدود به صفاتی اضافی یا سلبی درباره او می‌شود» (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸: ۵۰/۱۰).

زیدیه نیز معتقدند شناخت حقیقت ذات و صفات، خارج از توان بشر است (الریسی، ۱۴۲۲: ۳۶۴). پس همین که وجود خدا و صفات کمالیه‌اش ثابت، و نقایص از او سلب شود کافی است (حسین بن بدرالدین، بی‌تا: ۱۲). بنابراین، تنها شناخت صحیح این است که از تفکر در مخلوق به وجود خالق پی ببریم که خداوند براهین و نشانه‌هایش را در آن به ودیعت نهاده است، برخلاف شناخت مبتنی بر حدس که مصداق «رجماً بالغیب» است، مانند تفکر در ذات خداوند و در ماهیت روح (قاسم بن محمد، بی‌تا: ۲۲). چنان‌که در روایات نبوی و علوی تصریح شده است که در مخلوقات و نعمت‌های خدا تفکر کنید ولی در ذات خدا تفکر نکنید.^۷

اسماعیلیه در انکار شناخت خدا شدیدتر از دیگران هستند، به گونه‌ای که حتی شناخت حداقلی ادعایی سایر مذاهب را ادعایی جاهلانه می‌دانند؛ از نظر آنها، اساساً خدا ذاتی ندارد که بخواهیم آن را بشناسیم. زیرا هر ذاتی حامل صفاتی است که غیر آن ذات است، بلکه می‌توان گفت خداوند هویت هم ندارد، بلکه مبدع و خالق هویت است (حامدی، ۱۳۹۱: ۲۳). در نتیجه هر گونه شناختی که دیگران ادعا می‌کنند در اصل

راجع به «حدودی» است که خداوند آفریده و آنها را واسطه بین خود و بندگان قرار داده است. اگر کسی بگوید من او را نمی‌شناسم جز اینکه او اوست، این سخن نیز اشاره به معلومی دارد و خداوند در همین حد هم شناختی نیست (همان: ۱۰-۱۴). استناد این سخن به کلام علی (ع) است که در جواب پرسش کمیل از توحید خالص، فرمود: «وای بر تو کمیل! کسی که سؤال از توحید را با عبارات پاسخ دهد ملحد است و کسی که به او اشاره کند ثنوی است»؛ و در ادامه فرمود: «هر تصور و شناختی درباره خدا در ذهن خود پرورانده‌اید، مخلوق خودتان است و به خودتان برمی‌گردد» (همان: ۱۰).

اشاعره نیز هرچند در آثارشان، ذات خدا را متعلق شناخت قرار داده‌اند (آمدی، ۱۴۲۴: ۳۸۰/۱) اما ادعای شناخت اثباتی حقیقت ذات را ندارند و چنان‌که در ابتدای همین مقاله گفتیم محققانی چون آمدی، تفتازانی و دیگر بزرگان اشعری، ادعای شناخت کنه ذات خدا را صریحاً مردود شمرده‌اند.

ابومنصور ماتریدی نه تنها بر محال بودن شناخت ذات تأکید کرده، بلکه اساساً پرسش از چیستی باری تعالی را اشتباه می‌داند (رازی، ۱۴۲۲: ۱۶۳). او در تفسیر آیه «شهد الله انه لا اله الا الله» می‌گوید این شهادت مقام ربوبی بر وحدانیت ذاتش است که نه کیفیتی برایش متصور است و نه چیستی‌اش به ذهن کسی خطور می‌کند و نه با تفکر می‌توان به حقیقتش دست یافت (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۳۳۴/۲).

ادله ناممکن بودن شناخت ذات

بیشتر ادله در اثبات این مسئله، ادله عقلی است. این ادله از دو جهت محال بودن شناخت ذات را بررسی می‌کند: اول از جهت ذات خداوند که موضوع شناخت است؛ و دوم از جهت انسان و ابزارهای شناختی‌اش که فاعل شناخت است. با جست‌وجو در متون دینی و آثار متکلمان می‌بینیم که هر دو جهت محل توجه بوده است.

اول. نامحدود بودن و شناخت‌ناپذیر بودن ذات

از جهت موضوع، دلیل محال بودن شناخت ذات حق، نامحدود بودن آن است. به بیان ساده‌تر، امکان شناخت ذات با وجوب وجود خدا در تنافی است؛ مکاتب مختلف



فکری در تبیین این دلیل از عبارات گوناگونی بهره جسته‌اند. نکته مشترک همه آنها نامتناهی و نامحدود بودن ذات است. ذات خدا، به تعبیر فلاسفه، وجود صرف، و در کلمات عرفا، غیب‌الغیوب و عاری از اسم و رسم است؛ چنین موجودی موضوع هیچ گزاره علمی‌ای واقع نمی‌شود. بر اساس کلام امام رضا (ع):^۸ «ذات الاهی غیب محض است که برای غیر خدا قابل ادراک نیست و این حجاب به جهت تبیین ذات نامحدود الاهی با ذوات محدود مخلوقات است. پس لازم است سالک معرفت خدا، به نشانه‌های وجودی خدا اکتفا کرده و به حیطة ذات حق وارد نشود» (صدوق، ۱۳۹۸: ۵۶). امام علی (ع) می‌فرماید: «هر چیزی که ذاتش شناختنی باشد مصنوع است»^۹ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۳/۴). همچنین فرمودند موجودی که ذاتاً شناختنی باشد نمی‌تواند الاهی باشد (همان).^{۱۰} یعنی عقل برای شناسایی شیء مجهول، با تحلیل اشتراکات و مشابهت آن با معلومات قبلی، این کار را انجام می‌دهد، در حالی که ذات خداوند هیچ اشتراکی با سایر موجودات ندارد.

اسماعیلیه می‌گویند عقل و نفس از درک صفات خدا نیز عاجزند، نه به دلیل مستور و پنهان بودن، بلکه استتار او هم به سبب نورانیت اوست و از شدت ظهورش افکار در ادراکش حیران‌اند، بلکه اساساً خدا ذاتی ندارد که آن را بخواهیم بشناسیم (حامدی، ۱۳۹۱: ۱۲).

استدلال زیدیه این است که خدای متعال، با حواس درک نمی‌شود، زیرا قابل قیاس با غیر خود نیست تا بتوان او را به دلیل مشابهت با غیر تصور کرد. بنابراین، نتیجه ورود به حیطة ذات، گمراهی و انحراف است. به همین دلیل علی (ع) فرمودند: «من تفکرفی الصانع الحد و من تفکرفی المصنوع و حد» (قاسمی، ۱۴۱۵: ۶۱).

غزالی اشعری معتقد است خدا ماهیت ندارد. بنابراین، وجود برای خدا همان حکم ماهیت را برای سایر موجودات دارد. یعنی وجود خدا ذاتی اوست. در نتیجه خدا هیچ شباهتی با سایر موجودات ندارد (غزالی، ۱۹۷۵: ۱۶۴). آمدی نیز در یک جمله می‌گوید: «حقیقت خدا نامتناهی است، در حالی که عقل متناهی است و ادراک غیرمتناهی توسط موجود متناهی محال است» (آمدی، ۱۴۲۴: ۴۸۱/۱).



دوم. محدودیت و ناتوانی ابزار و روش‌های شناخت

از جهت فاعل شناخت مانع اصلی معرفت ذات الاهی محدودیت ابزارهای شناختی انسان و نیز محدودیت ادله و براهین شناخت خدا است که امکان دسترسی به این معرفت عمیق و رفیع را ندارد. از جمله ادله‌ای که بر این محدودیت و کاستی دلالت دارد عبارت‌اند از:

۱. **قیاس اولویت:** وقتی انسان از شناخت کنه مخلوقات و حتی احاطه به تمام اوصاف یک مخلوق عاجز است، چگونه در شناخت ذات و صفات خدا عاجز نباشد؟ غزالی می‌نویسد: «ما می‌گوییم اهل آسمان‌ها و زمین جز دانستن اسما و صفات خداوند، نمی‌توانند شناختی از او به دست آورند، حال چگونه برخی از این سخن تعجب می‌کنند در حالی که از بهشت و نعمت‌های آن دانشی جز اسما و صفات آن ندارند» (غزالی، ۱۴۰۷: ۵۴).

۲. **کاستی در براهین عقلی:** یکی دیگر از ادله محال‌بودن شناخت ذات، دلالت‌نداشتن براهین اثبات وجود خدا بر چیستی ذات است. زیرا تنها راه شناخت واجب‌الوجود همان وجود ممکنات، و اسناد آنها به واجب‌الوجود، است، اما هیچ دلالتی بر شناخت حقیقت ذات ندارد (همان: ۴۸۱/۱).^{۱۱}

۳. **کاستی و محدودیت اسباب ادراکی بشر:** بر اساس سخنان امامان معصوم (ع) همه شناخت‌های اکتسابی انسان به سه طریق شهود، عقل و تجربه (حس) برمی‌گردد که هر کدام قلمرو محدودی دارد و در روایات به نارسایی این ابزارها تصریح یا اشاره شده است:

الف. محدودیت ادراک حسی: در کلام امامان شیعه شواهد فراوانی وجود دارد که بر ادراک‌نشدن خداوند با قوای حسی تصریح و تأکید کرده‌اند. امام صادق (ع) فرمودند: «خدا با حواس درک نمی‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۴/۴)؛^{۱۲} امام علی (ع) نیز تصریح کرده‌اند که خداوند مشاهده‌پذیر نیست (همان: ۴۴/۴)؛^{۱۳} و در جای دیگر فرمودند خداوند جسمی ندارد که با دست بتوان او را لمس و احساس کرد (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۶).^{۱۴}

ب. محدودیت شهود قلبی: کلام امام علی (ع) به ناممکن‌بودن شناخت قلبی

تصریح دارد و خدا را برتر از این نوع ادراک می‌داند (همان، نامه ۳۱).^{۱۵} لذا کسانی هم که معرفت شهودی خدا را پذیرفته‌اند به عجز از شهود قلبی ذات اذعان دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۳۹/۸-۲۴۱) و این اذعان چنان مهم است که خود معرفت جدیدی است و اصل معرفت عارف به خدا را تکمیل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۴). البته علی (ع) در بیان دیگری فرمودند: «خداوند با چشم دیده نمی‌شود، اما قلب‌ها با حقیقت ایمان، او را درک خواهند کرد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۳۸۸/۳).^{۱۶} جمع‌بندی میان این دو بیان چنین است که: احاطه علمی به کنه ذات خدا به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست، اما شناخت اجمالی او با رفع حجاب‌های ظلمانی و تجلی صفات الاهی در قلب انسان، به عنوان تجربه‌ای باطنی امکان‌پذیر است (ری شهری، ۱۳۷۵: ۴۷۸). چنان‌که طباطبایی هم در تفسیر جمله «لن ترانی» خداوند در جواب حضرت موسی (ع)، ناممکن بودن علم به ذات الاهی را نتیجه گرفته است؛ از نگاه او، بدون شک پرسش حضرت موسی (ع) از شهود قلبی بوده و جمله «لن ترانی» هم به معنای نفی شهود قلبی خدا است که آن هم محدود به عالم دنیا است که انسان محصور در بدن مادی است، اما در آخرت علم حضوری و شهودی به خدا برای بندگان خالص امکان دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۳۹/۸-۲۴۱). زیرا خداوند می‌فرماید: ﴿وجوه یومئذ ناضرة ﴿۱﴾ الی ربها ناظرة﴾ (قیامت: ۲۲-۲۳) و باز این به معنای مشاهده ذات احدیت یا حتی کمترین آگاهی به کنه ذات نیست، زیرا شهود باطنی ذات اساساً محال است و تکلیف انسان نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۸). لذا علم حضوری بهشتیان بدان معنا است که اهل بهشت فقط به پروردگار توجه می‌کنند و قلبشان متوجه هیچ چیز دیگر نمی‌شود. چون به هر چیز فقط از آن جهت که آیه و نشانه خدا است توجه دارند و نظرکردن به آیه از آن جهت که نشانه است به معنای نظرکردن به صاحب آن آیه است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹۸/۲۰).

ج. محدودیت عقل از شناخت کنه ذات و صفات: عقل مواد خامش را از محسوسات یا مفاهیم ذهنی (که وابسته به محسوسات است) می‌گیرد و معانی کلی را ادراک می‌کند. امام علی (ع) بارها به امکان شناخت عقلی خدا اشاره فرموده‌اند، اما از طرفی بر محال بودن شناخت خدا با ابزار عقل نیز تأکید کرده‌اند، چنان‌که امام باقر (ع) نیز همین مضمون را از علی (ع) نقل فرموده‌اند^{۱۷} (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۶/۸).



به طور خلاصه، دلیل نشناختن ذات خدا، از دیدگاه غالب محققان اسلامی، هم نامتناهی بودن ذات حق و هم ضعف و محدودیت ابزارهای شناختی بشر است. طباطبایی خدا را واقعیت مطلق می‌داند که از طرفی ثبوتش تشکیک‌ناپذیر است و از طرفی ذاتش تصورناپذیر است، واقعیتی که با هیچ وصف و اسم و اشاره‌ای شکار عقل نمی‌شود. بنابراین، بیان‌ناپذیر و حکم‌ناپذیر است (باروتی، ۱۳۹۷: ۸۹-۹۲)، به طوری که حتی همین جملات نیز از بیان واقعیت ذات، ساقط است (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۱۷۰ و ۱۷۱). حامدی، از بزرگان مکتب اسماعیلیه، می‌گوید:

ابداع اول که وجودش از خدا صادر شده است و کمال محض است احاطه علمی به علت خود ندارد، جز اینکه می‌داند مخلوق و ابداع موجود دیگری است و این به خاطر نقصان ذات ابداع اول نیست، بلکه به خاطر این است که خدای متعال، بالاتر از ادراک عقل است، مانند کسی که می‌خواهد با چشمانش خورشید را ببیند و بشناسد اما درباره ما این‌گونه نیست. زیرا ما دچار نقصان و جهل هستیم. پس امتناع شناخت خدا دو جهت دارد که هر کدام به تنهایی این مدعا را اثبات می‌کند: یکی ناشناس محض بودن ذات، و دیگری نقص ابزار شناخت انسان (حامدی، ۱۳۹۱: ۲۰).

اما تأکید ماتریدی بر محدودیت فاعل شناخت بیشتر است؛ به اعتقاد او، ذات خدا اساساً متعلق پرسش واقع نمی‌شود و پرسش از کیفیت ذات پرسشی خطا است، زیرا او خالق است و ما مخلوقیم، و مخلوق در چیستی و ماهیتش حیران و تحت تدبیر قضا و قدر پروردگار است. بنابراین، از ادراک او به طریق اولی عاجزتر است (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۳۳۴/۲).

ادله امکان شناخت ذات

کسی را که صراحتاً از امکان شناخت ذات دفاع کند نیافتیم، اما آمدی ادله آنها را در کتاب خود آورده است که به نقل آن اکتفا می‌کنیم:

دلیل اول: اگر ملاک شناخت‌ناپذیری، نامتناهی بودن موضوع باشد، صفات خدا نیز مانند ذات نامتناهی‌اند، اما شناخت آنها ممکن است.

دلیل دوم: این ادعا پذیرفته نیست که: «هر چه ما از خدا می‌شناسیم ناشی از اشتراک او با سایر مخلوقات است». ما علم به وجود خدا داریم، در حالی که وجود خدا

هیچ اشتراکی با سایر موجودات ندارد؛ و این مطلبی است که طرف مقابل به آن اذعان دارد^{۱۸} (آمدی، ۱۴۲۴: ۱/۴۸۲).

شناخت حقیقت صفات

شناخت کنه صفات حق تعالی به اتفاق علمای اسلام، اعم از شیعه و اهل سنت، امکان‌پذیر نیست. با توجه به ادله عقلی و نقلی، ناممکن بودن شناخت صفات به جهت نامحدودبودن ذات است که امکان شناخته‌شدن و به تبع آن امکان توصیف آن را از ما سلب می‌کند. از علمای امامیه کسانی که رویکرد فلسفی دارند به دلیل عینیت تمایل دارند و می‌گویند صفات خدا عین ذات خدا است. در نتیجه معرفت به کنه صفات نیز چونان ذات، ناممکن است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۸). زیرا صفات حق مانند ذات قدسی‌اش، وجود محض است و ماهیت و حد ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۸)، اما کسانی که به کلام نقلی گرایش دارند با تفسیر متون دینی به این نتیجه رسیده‌اند که چون صفات خدا نامحدود و متباین از صفات مخلوقات است عقل امکان درک و تصور آن را ندارد (معارف و دیگران، ۱۳۹۵: ۳۰-۳۲). به هر روی، چه بگوییم صفات خدا عین ذات است و چه بگوییم صفات خدا نامحدود است احاطه علمی به آن محال است.

زیدیه معتقدند ما توان درک خدا و توصیف او را نداریم و اصولاً خداوند با صفات، وصف نشود، بلکه بر اساس سخن امام زین‌العابدین (ع) آنچه ما درباره صفات خدا می‌گوییم تعبیر محض است (مؤیدی، ۱۴۲۲: ۵۲).^{۱۹} بنابراین، ما باید آن‌گونه که خداوند خود را شناسانده است او را بشناسیم (الریسی، ۱۴۲۲: ۳۶۴).

از منظر اسماعیلیه، علو مقام حق متعال به حدی است که امکان صید هیچ معرفتی را به غیر نمی‌دهد (حامدی، ۱۳۹۱: ۲۰-۲۲) و عقل انسان حتی توان درک هستی خدا را هم ندارد. زیرا او خارج از مراتب هستی است (همان: ۱۱). بدین ترتیب حتی از موجودیت خدا نیز نباید سخن گفت. پس آنچه دیگران به عنوان خدا می‌شناسند همان «ابداع اول» است که مخلوق و صادره از خدا است و هر توصیفی مربوط به اوست، زیرا مبدع متعالی فراتر از صفات است و حتی ابداع اول که کامل محض است از درک و توصیف او عاجز است (همان: ۸-۱۵).

متکلمان و محدثان سنی مذهب با وجود تشنگی آرا در بسیاری از مسائل اعتقادی بر

محال بودن اکتناه حقیقت صفات حق تعالی تصریح کرده‌اند (قاری، ۱۴۲۸: ۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۰۷: ۳۰۲/۱؛ ابن تیمیة، ۱۴۲۶: ۳۰۷/۱؛ عبده، ۲۰۰۵: ۴۲). ابن ابی الحدید معتزلی پس از چندین بار تصریح به این امر که عقل‌ها نمی‌توانند کنه ذات باری را تصور کنند، می‌نویسد: درک عقل‌ها از صفات، محدود به میزان تجلی این صفات برای عقل‌هاست (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸: ۳۲/۱، ۴۶۴/۴).

بدین ترتیب، با بررسی تحلیل‌های متکلمان بر مبنای ادله عقلی و نقلی فراوان درباره صفات خدا، آنها حقیقت صفات را مانند ذات خدا فراتر از درک بشر دانسته و بر اساس ظاهر یا نص آیات و روایات، تفکر در این امور را به دلیل خطر سرگردانی و انحرافات اعتقادی منع کرده‌اند.

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت:

۱. درباره مفهوم «شناخت خدا» دیدگاه اکثر مذاهب اسلامی به یکدیگر نزدیک است و منظور از شناخت خدا در نگاه آنها، معرفت عقلی و قلبی به صفات و افعال خدا پس از اثبات وجود او است.
۲. مذاهب اسلامی درباره ناممکن بودن شناخت ذات حق تعالی اتفاق نظر دارند و در مقابل اختلاف نظرهایی درباره شناخت صفات دارند، اما ناممکن بودن شناخت حقیقت صفات نیز محل اتفاق غالب مسلمانان است.
۳. نگاه اسماعیلیه به شناخت خدا مبتنی بر سلب و تعطیل عقل از شناخت خدا است. به این سبب، آنها فهمی از صفات خدا ندارند. زیرا اساساً ذات و صفات خدا را ناشناختنی دانسته‌اند و حتی سخن گفتن درباره وجود و صفات خدا را هم نفی می‌کنند.

۱. برخی از این آثار عبارت‌اند از: «وجود و شناخت خدا»، اثر هانی نعمان فرحات؛ «نقش عقل در شناخت خدا از دیدگاه نهج البلاغه» اثر طاهره جوادینیا و دیگران؛ «معرفة الله تعالى: بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در مورد خداشناسی در قرآن» اثر فضل الله خالقیان؛ «جستاری در چیستی و گستره معرفت خدا» اثر محمدتقی مصباح یزدی؛ «امکان شناخت خدا با علم حصولی عقلی از منظر آیات قرآن» اثر یاسر سلطانی؛ «مبانی خداشناسی و فهم و معرفت دینی» اثر حمیدرضا شاکرین؛ «معرفت تنزیهی و تشبیهی خداوند» اثر علی. م. افضلی؛ «محدودیت ذاتی عقل در شناخت خدا: گونه‌ها و علت‌ها» اثر محمد رکعی؛ «محدوده معرفت انسان به حق تعالی» اثر پروین نییان؛ «شناخت‌پذیری خداوند از منظر صدرالمتألهین» اثر حبیب‌الله دانش‌شهرکی؛ «مبانی صدرالمتألهین در اثبات تکرر مراتب شناخت خداوند» اثر روح‌الله زینلی؛ «حد معرفت انسان به خداوند از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا» اثر محمد مهدی گرجیان؛ «دلیل معرفة الله بالعقل فی فلسفة الماتریدی الکلامیة» اثر زید خالد الزریقات؛ «بررسی امکان شناخت خدا از منظر قاضی عبدالجبار و فخر رازی» اثر طیب شیرمحمدی و ...
۲. «اتفق الإمامیة والسنة علی أنّ معرفة الله واجبة علی کل إنسان، بمعنی أنّ علیه أن یبحث، وینظر إلی الدلائل التي تؤدی به إلی الحزم والیقین بوجود الخالق».
۳. «وإن معرفة الله عزوجل أن يعرف بالوحدانية والرأفة والرحمة».
۴. «یجب علی المکلف أن يعرف أنّ الله تعالی موجود، لأنه أوجد العالم بعد أن لم یکن».
۵. «ما به الذی هو هو».
۶. نهج البلاغه، خطبه اول: «لم یطلع العقول علی تحدید صفته و لم یحببها عن واجب معرفته».
۷. و لهذا قال صلی الله علیه و علی آله و سلم: «تفکروا فی آلاء الله و لاتفکروا فی المخلوق و قال: «تفکروا فی المخلوق و لاتفکروا فی الخالق».
۸. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُلْهِمِ عِبَادَةَ الْحَمْدِ وَ فَاطِرِهِمْ عَلَيَّ مَعْرِفَةَ رَبُّوبِيَّتِهِ الدَّالَّ عَلَيَّ وَجُودِهِ بِخَلْقِهِ ... الْمُتَمَتِّعِ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتُهُ وَ مِنَ الْأَبْصَارِ رُؤْيِيَّتُهُ وَ مِنَ الْأَوْهَامِ الْإِحَاطَةَ بِهِ» و در ادامه فرمودند: «لَا يَشْمَلُهُ الْمَشَاعِرُ وَ لَا يَحْبُجُّهُ الْحِجَابُ فَالْحِجَابُ بَيْنُهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ لِإِثْمَانِهِ مِمَّا يُمْكِنُ فِي ذَوَاتِهِمْ وَ لِإِمْكَانِ ذَوَاتِهِمْ مِمَّا يَمْتَنِعُ مِنْهُ ذَاتُهُ وَ لِأَفْزَاقِ الصَّانِعِ وَالْمَصْنُوعِ وَالرَّبِّ وَالْمَرْبُوبِ وَالْحَادِّ وَالْمَحْدُودِ».
۹. «کل معروف بنفسه مصنوع».
۱۰. «لیس باله من عرف بنفسه».
۱۱. «الحجة الثالثة: أن طریق معرفة واجب الوجود، إنما هو وجود الممكنات، و وجوب إسنادها إلی موجود واجب؛ قطعاً للتسلسل، والدور، و لیس فی ذلك ما یدل علی كنه حقیقته، و معرفة ماهیته، و كل ما ندرکه منه بعد ذلك؛ فلا یخرج عن الصفات الخارجة عن الذات كصفات النفس من العلم، والقدرة، و نحوه. أو الصفات الإضافية ككونه خالقاً، و مبدأ، و نحوه. أو الصفات السلبية ... و كل ذلك لا یدل علی كنه الحقیقة».
۱۲. «لا یدرک بالحواس».
۱۳. «لا ندرکه العیون فی مشاهدة الابصار، و لكن رأته القلوب بحقائق الايمان».
۱۴. «لا تلمسه الایدی فتمسه».
۱۵. «عظم عن أن تتبث ربوبیته بإحاطة قلب او بصر».
۱۶. «لا تدرکه العین بمشاهدة العیان و لكن تُدرکه القلوب بحقائق الايمان».
۱۷. «الحمد لله الذی منع الأوہام أن تتال الا وجوده».
۱۸. «فإنها منقوضة بتعلق العلم بوجوده؛ فإنه غیر متناه».
۱۹. «فأسماؤه تعبير و أفعاله تفهيم، و ذاته حقیقة، و كنهه تفریق بینه و بین خلقه».



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آمدی، علی بن محمد (۱۴۲۴). أباکار الأفكار فی أصول الدین، تحقیق: أحمد محمد المهدي، قاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية.
۴. ابراهیمی دینانی، غلام حسین (۱۳۷۵). اسما و صفات حق تبارک و تعالی، تهران: اهل قلم.
۵. ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۸۵). علل الشرائع، نجف: منشورات المكتبة الحيدرية.
۶. ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸). التوحيد، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، الطبعة الاولى.
۷. ابن ابی الحدید، عزّ الدین (۱۴۱۸). شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد عبد الکریم النمري، بیروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول.
۸. ابن تیمیة حرانی، أحمد (۱۴۲۶). بیان تلبیس الجهمية فی تأسیس بدعهم الکلامیة، تحقیق: مجموعة محققان، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الاولى.
۹. ابن تیمیة حرانی، احمد (۱۴۱۱). درء تعارض العقل والنقل، تحقیق: محمد رشاد سالم، عربستان: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: الطبعة الثانية.
۱۰. ابن حزم اندلسی (۱۴۱۶). الفصل فی الملل والأهواء والنحل، بیروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى.
۱۱. احمد بن سلیمان (۱۴۲۴). حقائق المعرفة فی علم الکلام، صنعاء: بی نا، الطبعة الاولى.
۱۲. استرآبادی، محمد بن علی (بی تا). آیات الاحکام، تهران: مكتبة المعراجی، چاپ اول.
۱۳. اشعری، ابو الحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۰). مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتز، دار فرانز شتايز، فيسبادن: چاپ سوم.
۱۴. باروتی، مریم (۱۳۹۷). «مبانی تصور ذات الاهی از دیدگاه علامه طباطبایی»، در: معرفت فلسفی، س ۱۵، ش ۳ (۵۹)، ص ۷۹-۹۶.
۱۵. بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا). خلق افعال العباد، تحقیق: عبد الرحمن عميرة، ریاض: دار المعارف السعودية.
۱۶. بهرامی، محمد (۱۳۹۲). «شکل شناسی الاهیات اسماعیلیه»، در: شیعه شناسی، س ۱۱، ش ۴۳، ص ۵۵-۸۶.
۱۷. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۹). شرح المقاصد فی علم الکلام، قم: الشريف الرضی،

- الطبعة الاولى.
۱۸. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۳). فلسفه الاهی از منظر امام رضا (ع)، ترجمه: زینب کربلائی، قم: اسراء، چاپ اول.
۱۹. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۷). توحید در قرآن، تنظیم: حیدرعلی ایوبی، قم: اسراء، چاپ اول.
۲۰. حامدی، ابراهیم بن حسین (۱۳۹۱). کنز الولد، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت: دار صادر.
۲۱. حامدی، ابراهیم بن حسین (۱۴۱۶). کنز الولد، بیروت: دار الاندلس.
۲۲. حسین ابن بدرالدین (بی تا). العقد الثمین فی معرفة رب العالمین، تحقیق و تعلیق: محمد یحیی سالم، صنعاء: دار التراث الیمنی.
۲۳. الخلوئی الحنفی، ابو الفداء (بی تا). روح البیان، بیروت: دار الفکر.
۲۴. دارمی، عثمان بن سعید (۱۹۹۸). نقض الإمام أبی سعید عثمان بن سعید علی المریسی الجهمی العنید فیما إفتری علی الله عزوجل من التوحید، ریاض: مكتبة الرشید، الطبعة الاولى.
۲۵. رازی، احمد (۱۴۲۲). شرح بدء الأمالی، تحقیق: ابو عمرو حسینی، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین (۱۳۸۸). مفردات الفاظ القرآن الکریم، قم: ذوی القربی، چاپ ششم.
۲۷. الریسی، قاسم بن ابراهیم (۱۴۲۲). مجموع کتب و رسائل، تحقیق: عبد الکریم احمد جدبان، یمن: دار الحکمة الیمنیة، الطبعة الاولى.
۲۸. ری شهری، محمد (۱۳۷۵). مبانی خداشناسی، قم: دارالحدیث.
۲۹. زبیدی، سید محمد بن محمد (بی تا). اتحاف السادة المتقین بشرح احیاء علوم الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۰. زمخشری، محمود (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم.
۳۱. سفارینی، شمس الدین محمد (۱۴۰۲). لوامع الأنوار البهیة، دمشق: مؤسسة الخافقین، الطبعة الثانية.
۳۲. سفیری، شمس الدین (۱۴۲۵). المجالس الوعظیة فی شرح أحادیث خیر البریة، محقق: أحمد فتحی عبد الرحمن، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
۳۳. شبر، سید عبد الله (۱۴۲۴). حق الیقین فی معرفة أصول الدین، قم: أنوار الهدی، چاپ دوم.
۳۴. شرفی، احمد بن محمد بن صلاح (۱۴۱۱). شرح الأساس الکبیر، صنعاء: بی نا، چاپ اول.
۳۵. شهرستانی، عبد الکریم (۱۴۲۵). نهاية الأقدام فی علم الکلام، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

٣٦. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (١٣١٦). اسفار اربعه، قم: كتاب فروشى مصطفىوى.
٣٧. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (١٣٦٠). اسرار الآيات، تصحيح: محمد خواجوى، تهران: انجمن حكمت و فلسفه.
٣٨. طباطبايى، سيد محمد حسين (١٣٩٣). الميزان فى تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، الطبعة الثالثة.
٣٩. طباطبايى، سيد محمد حسين (١٣٩٧). الميزان فى تفسير القرآن، بي جا: دار الكتب الاسلامية.
٤٠. طباطبايى، سيد محمد حسين (١٣٧٢). مجموعه رسائل، به كوشش: سيد هادى خسروشاهى، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى.
٤١. طباطبايى، سيد محمد حسين (١٣٩٠). الميزان فى تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، الطبعة الثانية، ج ٨.
٤٢. طباطبايى، سيد محمد حسين (١٤٢٨). توحيد علمى و عينى در مكاتيب حكيمى و عرفانى، مشهد: علامه، چاپ هفتم.
٤٣. طوسى، محمد بن حسن (١٤٠٦). الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت: دار الأضواء، الطبعة الثانية.
٤٤. عبده، محمد (٢٠٠٥). رسالة التوحيد، بي جا: مكتبة الأسرة.
٤٥. غزالى، ابو حامد (١٩٧٥). معارج القدس فى مدارج معرفة النفس، بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية.
٤٦. غزالى، ابو حامد (١٤٠٧). المقصد الأسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابى، قيرس: نشر الجفان والجابى، الطبعة الاولى.
٤٧. فاضل مقداد (١٤١٢). الاعتماد فى شرح واجب الاعتقاد، بي جا: مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الاولى.
٤٨. فخر الدين رازى، محمد (١٤٢٠). مفاتيح الغيب، بيروت: دار إحياء التراث العربى، الطبعة الثالثة.
٤٩. فخر الدين رازى، محمد بن عمر (١٤٠٧). المطالب العالية من العلم الإلهى، بيروت: بي نا، الطبعة الاولى.
٥٠. فيض كاشانى، محسن (١٤٢٨). عين اليقين، بيروت: دار الحوار، الطبعة الاولى.
٥١. قادرى، احمد رضا خان (بي تا). إنباء الحى أن كلامه المصون تبيان لكل شىء، تحقيق: جمعى از محققان، هند: مكتبة الرضا مركزى دار الإشاعة، الطبعة الاولى.
٥٢. قارى، ملاعلى (١٤٢٨). شرح كتاب الفقه الأكبر، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.

۵۳. قاسم بن محمد (بی‌تا). الأساس لعقائد الاکیاس، یمن: مكتبة اهل البيت (ع).
۵۴. قاسمی، احمد بن محمد (۱۴۱۵). عدة الاکیاس فی شرح معانی الأساس، صنعاء: دار الحکمة الیمانیة، الطبعة الاولى.
۵۵. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن بن احمد (۱۴۲۲). شرح الأصول الخمسة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
۵۶. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن بن احمد (۱۹۶۵). المغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاهره: الدار المصریة.
۵۷. کرمانی، حمید الدین (بی‌تا). راحة العقل، قاهره: دار الفكر.
۵۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷). الکافی، تصحیح و تعلیق: علی أكبر غفاری، طهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ سوم.
۵۹. ماتریدی، ابومنصور (۱۴۲۶). تفسیر الماتریدی (تأویلات أهل السنة)، تحقیق: مجدی باسلوم، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
۶۰. ماتریدی، ابومنصور (۲۰۱۱). التوحید، تحقیق: فتح الله خلیف، إسکندریة: دار الجامعات المصریة.
۶۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية.
۶۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). آشنایی با علوم اسلامی، منطق و فلسفه، قم: صدرا.
۶۳. معارف، مجید؛ و دیگران (۱۳۹۵). «معرفت بین الحدید در روایات اهل بیت (ع)»، در: حدیث پژوهی، س ۸، ش ۱۵، ص ۲۹-۵۰.
۶۴. مغنیه، محمد جواد (۱۴۱۴). الجوامع والفوارق بین السنة و الشیعة، بیروت: مؤسسة عز الدین، الطبعة الاولى.
۶۵. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.
۶۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). پیام امام: شرح تازه و جامع بر نهج البلاغه، تهران: دار الکتب الإسلامیة، الطبعة الاولى.
۶۷. منصور بالله (۱۴۲۲). مجموع رسائل الإمام المنصور بالله، صنعاء: بی‌نا، الطبعة الاولى.
۶۸. مؤیدی، ابراهیم بن محمد (۱۴۲۲). الإصحاح علی المصباح فی معرفة الملك الفتح، صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی، الطبعة الاولى.
۶۹. هروی، قاسم بن سلام (۱۴۲۱). کتاب الأیمان و معالمه و سننه، و استکماله، و درجاته، تحقیق: ناصر الدین البانی، بی‌جا: مكتبة المعارف للنشر و التوزیع، الطبعة الاولى.