



## فطرت و معرفت فطری از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی

مهدی باغبان خطیبی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۳۰

محمدتقی سبحانی<sup>۲</sup>

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۲/۰۲

### چکیده

مبانی معرفت‌شناسی میرزا مهدی اصفهانی رحمته‌الله بر پایه نظریه فطرت، در حوزه زبان‌شناسی، جهان‌شناسی و خداشناسی شکل یافته است. به باور وی، فطرت در معنای عام و گسترده آن، مواجهه مستقیم عاقل با جهان خارج و حذف صورت و تصورات ذهنی در ساحت تعقل و اندیشه است. نور علم و عقل، اشیای خارجی را برای عاقل روشن می‌کنند و صورت‌های ذهنی دخالتی در فرآیند شناخت ندارند. اما شناخت خداوند، به معرفت فطری است نه با صور عقلی و نه با نور علم و عقل. معرفت فطری خدا همان دریافت معرفت الله از خداست و انسان با همین شناخت وارد نشئه دنیا می‌شود. درک احاطی خداوند ممتنع است و تنها راه معرفت عقلی، خروج از حدین است.

### واژگان کلیدی

معرفت فطری خدا، میرزا مهدی اصفهانی، عوالم پیشین، معرفت بین‌الحدینی، نور علم و عقل، تذکر و وجدان.

۱. پژوهشگر مؤسسه معارف اهل بیت علیهم‌السلام (Khatibi.m.b@gmail.com).

۲. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه قم (sobhani.mt@gmail.com).

## درآمد

اندیشمندان دینی دو راه کلی برای شناخت خدا ارائه داده‌اند: ۱. شناخت عقلی و استدلالی؛ ۲. شناخت شهودی و عرفانی. شناخت عقلی بر داده‌های عقل نظری و مقدمات یقینی استوار است؛ اما در شناخت شهودی، وجود حق تعالی وجود واحد و بسیطی انگاشته می‌شود که تمام هستی را در بر گرفته و کثرات، مظاهر و جلوه‌های او هستند. شناخت چنین وجودی با سلوک عملی، رفع کامل تعلقات مادی و فنای عارف در وجود حق متعال حاصل می‌شود.

آیت‌الله میرزامهدی اصفهانی (۱۳۰۳-۱۳۶۵ق) به ناکارآمدی مکاتب فلسفی و عرفانی در توضیح معرفت‌شناسی و خداشناسی معتقد بود و یگانه راه برون‌رفت از معضلات عقیدتی را، رجوع به عقل و فطرت می‌دانست. او خداشناسی فلسفی و عرفانی را دارای گره‌های ناگشوده معرفتی می‌دانست که فرد را با خدای ادیان پیوند نمی‌دهد. ایشان با تفکیک دو گونه یا دو سطح از شناخت خداوند، میان اثبات صانع از طریق عقل و گواهی فطرت بر وجود و کمالات خداوند فرق می‌گذاشت. شناخت خداوند از منظر عقل تنها از طریق آیات او - نه از مسیر تصور و تصدیق حق تعالی - رخ می‌دهد و انسان از طریق عقل، پروردگار خویش را تنها در بین دو حدّ تعطیل و تشبیه می‌شناسد.

نظریه ایشان در باب شناخت فطری خداوند - به تذکر منابع حیوانی و گواهی فطرت سلیم - بر دو مؤلفه اصلی استوار است: ۱. تأکید بر فقدان ابزار ادراکی و نفی تمام عناصر بشری برای معرفت‌اللّه. در این گام اثبات می‌شود که انسان هیچ فاعلیتی در تحقق معرفت‌اللّه ندارد و علم حصولی و حضوری از خداوند محال است. ۲. معرفی طریق معرفت خدا که «معرفه‌اللّه بالله» یا «معرفت فطری» نام دارد.

این نوشتار نظریه معرفت فطری ایشان را بر پایه نقدهایی که بر طرق فلسفی و عرفانی وارد ساخته، تبیین و نتایج کلامی و الهیاتی آن را روشن می‌سازد.

## تعریف و اقسام فطرت

فطرت در آثار میرزای اصفهانی دو اطلاق دارد: ۱. فطرت به اطلاق عام که در خلقت اصل عالم گنجانده شده و چگونگی خلق و ناموس عالم بر آن است؛ ۲. معرفت فطری خدا. معنای عام فطرت همان جریان طبیعی عالم است و شامل همه حوزه‌های زبان‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، وجودشناسی و جهان‌شناسی می‌شود. فطرت در این اطلاق،

موهبتی الهی است که موجب شناخت مستقیم اشیای خارجی و پدیده‌های هستی می‌شود. عامه بشر اگر به فطرت خود مراجعه کنند، خواهند یافت که کشف معانی الفاظ (زبان‌شناسی)، شناخت عقل و علم و شناخت اشیا به عقل و علم (معرفت‌شناسی)، شناخت حقیقت وجود و هستی (جهان‌شناسی) و شناخت انسان (نفس‌شناسی و انسان‌شناسی) نیازمند مفاهیم و تصورات نیست و انسان با روش مستقیم فطری به این حقایق علم پیدا می‌کند. وی این نوع از شناخت را گاه «جَزْی علی الفطرة» و «معرفت عام فطری» و گاه «فطرت عقلایی» می‌نامد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۵۶ و ۱۷۲؛ اصفهانی، ۱۳۹۶ (ه): ۴۶۹ و ۴۷۱).

فطرت، چه در معنای عام و چه در معنای خاص، طریق عمومی و بدون جای‌گزین برای تمام معارف بشر است و در گروه خاصی از انسان‌ها منحصر نیست. خداوند، آفرینش را با این نوع از فطرت آغاز کرده است و همگان، چه در ساده‌ترین مرحله معرفت و چه در غامض‌ترین معارف، از آن پیروی می‌کنند (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۵۶ و ۱۷۲؛ اصفهانی، ۱۳۹۶ (ه): ۴۶۹ و ۴۷۱؛ اصفهانی، ۱۳۹۶ (د): ۱: ۱۷۷). هر جا معرفت بدون تصویری وجود دارد، بر اساس جَزْی و مشی بر فطرت است و به صورت همگانی و جهان‌شمول یافت می‌شود. افزون بر این، روش تعلیمی و تربیتی پیامبران الهی بر فطرت انسانی است و دلیل حقانیت اسلام، تذکر به امور فطری است.

عنصر اصلی فطرت در تمام مراتب و اقسامش، ارتباط با عین و خارج و حذف وساطت تصورات و مفاهیم است. مبنای نظریه‌شناختی میرزای اصفهانی در باب فطرت، خروج از عالم ذهنیات و صور و مواجهه مستقیم با مصادیق خارجی و درک بی‌واسطه از جهان است. این قانون از حوزه زبان‌شناسی و دلالات گرفته تا خداشناسی، صدق یکسان دارد.

اما فطرت در معرفت الله، صنع الهی است که موجب شناخت بدون تشبیه و تصور می‌شود. اساس دین بر همین معرفت استوار است و خود خداوند انسان را به معرفت خویش رسانده است. از دیدگاه میرزای اصفهانی، معرفت فطری گرچه فعلیت دارد، با دو عامل درونی و بیرونی محجوب می‌شود. عامل بیرونی، فروپوشی معرفت (انساء) است که به سان اصل معرفت، فعل خدا و متکی به حکمت و مصلحت و با هدف امتحان و تکامل در مراتب ایمان است. نسیان معرفت الله نه به اصل معرفت، بلکه شامل موقف معرفت و معاینه قلبی خداوند است. عامل درونی، غفلت اختیاری و معصیت بندگان است. احتجاب و نسیان از معرفت

فطری با تذکر و ارشاد انبیا و معصومان رفع می‌شود که البته این هم فعل خداست و وظیفه انسان در این معرفت، ایجاد آمادگی روحی و تزکیه نفس، سپس پذیرش و تسلیم در مقابل معرفت الله است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (ج): ۱۲۶).

### ۱. فطرت در زبان‌شناسی

میرزا معتقد است بر مبنای فطرت، دلالت الفاظ بر خود اشیاست، نه بر صورت‌های ذهنی. مفاهیم دخالتی در فرآیند وضع و استعمال ندارند و واسطه‌گری آن‌ها لغو، بلکه آسیب‌زا است. هر که بر فطرت خویش بماند، از الفاظ چیزی جز مدلول خارجی آن‌ها را نمی‌فهمد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۵۸). در روش فطری زبانی برای انتقال معانی، نیازی به تصور و تصدیق نیست و دلالت الفاظ بر مصادیق خارجی، چه در باب معرفت الله و حوزه الهیات (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (ب): ۲۰۹) و چه در حوزه جهان‌شناسی و وجودشناسی (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۰۳-۱۵۷) یکسان است.

از نگاه میرزا، الفاظ برای انتقال معرفتی به واقعیات خارجی اند و وضع با هدف برقراری ارتباطات انسانی و تعاملات واقعی زندگی است؛ از این رو، تبدیل مدلول الفاظ از مصادیق خارجی به مفاهیم ذهنی، تغییر جریان فطرت در زبان‌شناسی و مفاهیم عرفی و مخالفت با حکمت جعل واژگان است.

### ۲. فطرت در معرفت‌شناسی

شناخت مبنای معرفت‌شناسی میرزای اصفهانی در گرو شناخت منابع و عناصر ایجاد معرفت و وجودشناسی عقل و علم است. میرزا «عقل» را نوری می‌داند که با آن حسن و قبح افعال شناخته می‌شود؛ چنان‌که «علم» نوری است که کاشف اشیای خارجی است. این تعریف از عقل و علم و نیز چگونگی بهره‌گیری از آن دو در شناخت اشیا، بر مبنای فطرت و توجه به وجود خارجی عقل و علم است.

در آثار میرزا، دو طریق برای شناخت نور عقل و علم پیشنهاد شده است: ۱. از طریق معقولات و معلومات<sup>۱</sup> و ۲. شناخت مستقیم آن دو. طریق نخست، شناخت ابتدایی عقل و علم و طریق دوم، معرفت حقیقی و مواجهه مستقیم با آن‌هاست. در هر دو گونه شناخت، میرزای

۱. مقصود خود معقولات و معلومات خارجی است، نه مفاهیم و تصورات.

اصفهانی نشان می‌دهد که معرفت ما از علم و عقل به خود این حقایق است و نیازی به واسطه مفهومی دیگری برای آگاهی وجود ندارد.

معرفت به طریق نخست، با درک وجدانی و فطری از تفاوت حالات انسان در معرفت و واجدیت و فاقدیت معرفت به افعال و حقایق در شرایط مختلف است. هر انسانی با مراجعه به فطرت خود درمی‌یابد که در زمان کودکی، حسن و قبح افعالش را درک نمی‌کرد و از این رو، برخی افعال ناپسند را بی‌محابا مرتکب می‌شد. درک ناپسندی فعل، پس از طی خردسالی و ورود به دروه بلوغ برای ما حاصل می‌شود. عاقل از تفاوت این دو دوره سنی می‌یابد که در خردسالی فاقد نور کاشف از حسن و قبح بود، سپس واجد آن شده است. هم‌چنین تفاوت حالت جهل و علم در انسان، نشان از وجود نوری دارد که کاشف اشیاست (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۵۸-۱۵۹ و ۱۷۲).

طریق دوم معرفت فطری از عقل و علم، توجه به خود آن‌ها و قطع توجه از منورات (معقولات و معلومات) است. در این مسیر، نور عقل و علم به توجه موضوعی شناخته می‌شوند و انسان بدون توجه به هیچ واسطه دیگری، از آن‌ها یافت وجدانی پیدا می‌کند (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۵۹).

بنا بر مبانی معرفت‌شناسی میرزای اصفهانی، نور علم و عقل تنها راه برای دست‌یابی به حقایق خارجی است و مفاهیم و صور ذهنی هیچ دخالتی در فرآیند معرفت ندارند. از نظر ایشان، حقایق خارجی ابتدا به نور علم و عقل مکشوف می‌شوند، اما نفس می‌تواند صورتی از آن حقایق را در موطن نفس ایجاد کند. به این ترتیب با شناخت حقایق خارجی از طریق نور علم و عقل، پیش از آن‌که مفهومی از شیء در نظر باشد، معرفت حاصل شده است و صورت‌های نفسانی تنها نمونه‌ای ناقص از شناخت‌های حقیقی هستند و توان واقع‌نمایی از خارج را ندارند. روشن است که اگر این شناخت حقیقی از اشیا وجود نداشته باشد، امکان تولید چنین تصویری برای نفس پدید نمی‌آید و حتی اگر چنین صورتی هم داشته باشد، علم به آن امکان‌پذیر نیست.

مکانیسم شناخت حقایق خارجی اشیا به نور علم با مکانیسم علم حضوری نیز تفاوت بنیادین دارد. میرزا معتقد است، حقیقت ذات انسان فقر صرف است که با اعطای خدای متعال واجد کمالاتی مانند حیات، علم، قدرت و حریت می‌شود (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف):

۹۳). از دیدگاه میرزا، وجدان و شناخت دنیای خارج همان کشف حقایق به نور علم و عقل است؛ اما برای این کشف، هیچ نیازی به حضور معلوم نزد عالم نیست، بلکه اساساً کمال نور علم و عقل به این است که حقایق را در همان ظرف تحقیقشان - چه در نفس و چه در خارج - کشف کند (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (د)، ۱: ۱۷۲). معلوم خارجی و نفس انسانی هر دو وجودی ناهم‌سنخ با نور علم و عقل دارند و اتحاد علم و عالم و معلوم امکان‌پذیر نیست (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (ج): ۱۰۷، ۱۱۵ و ۱۷۳).

در خصوص معرفت به حق متعال، نور علم و عقل کاشفیت ندارد، زیرا حقیقت ذات الهی متباین با سایر حقایق خارجی است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۹۴؛ اصفهانی، ۱۳۹۶ (د)، ۱: ۳۳۵). میرزا<sup>۱</sup> معتقد است که معرفت به ذات حق از طریق خود خداوند و به نور معرفت رب العزة حاصل می‌شود که «معرفة الله باله» نام دارد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۱۱ و ۱۶۷؛ اصفهانی، ۱۳۹۶ (د)، ۱: ۴۷۲). خداوند با معرفی خویش به هر اندازه که بخواهد وجدان بندگان را به نور معرفتش روشن می‌کند (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۱۵ و ۱۱۶)؛ اما این وجدان و معرفت نیازمند این نیست که عارف واجد خداوند شود، یا نزد او حضور یابد یا با او متحد شود (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۱۸؛ اصفهانی، ۱۳۹۶ (ج): ۱۱۳-۱۱۵)<sup>۱</sup>.

### ۳. فطرت در خداشناسی

از نظر میرزای اصفهانی بن‌مایه همه معارف دین، معرفت فطری خداست، به طوری که صفات و افعال الهی و حتی نبوت و امامت و معاد بر اساس معرفت الله معنا پیدا می‌کند. از این فراتر، میرزا بر این باور است که شناخت کنه حقیقت اشیا، تنها در پرتو معرفت فطری خداوند میسر می‌شود (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۲۰۰-۲۱۱).

از دیدگاه میرزای اصفهانی، معرفت فطری خدا نه خداگرایی فطری است و نه خداشناسی بدیهی فلسفی، بلکه رویارویی مستقیم مخلوق با خالق است پس از آن‌که خداوند خودش را به انسان‌ها معرفی کرد. این تعریف در آغاز خلقت انجام شده و خلقت و فطرت همواره همراه

۱. متأسفانه برخی از محققان که به مبانی میرزای اصفهانی آشنا نیستند، گمان کرده‌اند که معرفت فطری همان علم حضوری در فلسفه است و دیدگاه میرزا را بر وحدت وجود و امثال آن حمل کرده‌اند.

یکدیگر بوده‌اند.

شناخت خدا به خدا که از مجموعه روایات معتبر «معرفه الله بالله» (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۵-۸۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۳) استفاده می‌شود، صریح در فعل الله بودن معرفت خداست. از نظر ایشان روایات فوق، نص‌اند که شناخت انسان به خدا را، خود خدا حاصل و همگان را به این شناخت مَفْطور کرده است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (د)، ۱: ۴۷۲). از دیدگاه میرزا، انسان به تعریف خداوند واجد معرفت الله می‌شود، اما این واجدیت به هیچ وجه مستلزم علم حضوری به خداوند یا وجدان معروف، یعنی ذات الهی، نیست، زیرا معرفت الله فعل خداوند و غیر اوست که به مشیت و تقدیر الهی در قلب بندگان شکل می‌گیرد. وانگهی، علم حضوری به خداوند - بر مبنای اتحاد علم و عالم و معلوم - دارای دو اشکال اساسی است: ۱. اساساً علم یک حقیقت نوری الذات، ظاهر بالذات و مظهر للغير است و حیث وجودی‌اش کاشفیت محض است، در حالی که معلوم، مظلم بالذات و مظهر به علم است و حیث وجودی‌اش مکشوفیت. پس این دو، مابین یکدیگرند و اتحاد آن‌ها جمع اضداد است؛ در نتیجه اگر معلوم از سنخ مخلوقات و ممکنات باشد، هیچ‌گاه با علم متحد نمی‌شود تا چه رسد به ذات مقدس الهی. ۲. علم حضوری (یعنی حضور معلوم نزد نفس) به سان علم حصولی (یعنی حصول صورت در نزد نفس) مکشوف و معلوم به نور علم است. نور علم توان کشف خدا را ندارد، تا چه رسد به این‌که آنچه معلوم به نور علم است (علم حصولی و حضوری)، کاشف از خدا باشد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (د)، ۱: ۱۷۱-۱۷۲، ۴۶۲).

بنابراین خداوند به تعریف و معرفی خودش، خود را به هر کس از بندگان و به هر اندازه که بخواهد می‌شناساند، بدون آن‌که هیچ‌گونه سنخیت یا اتحادی میان خالق و مخلوق صورت گیرد.

### ۳-۱. عوالم پیشین و موقف تعریف خداوند

بر اساس نظام جهان‌شناسی میرزای اصفهانی، که بر پایه روایات باب خلقت شکل گرفته، خداوند در عوالم پیشین - به‌ویژه در عالم ذر به استناد آیه ۱۷۲ سوره «اعراف» و احادیث ذیل آن - خود را به همه انسان‌ها معرفی کرده و آنان خداوند را به قلب خویش یافته و به ربوبیت او اقرار کرده‌اند (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۳۴). این معرفت، معرفتی مستقیم و بی‌واسطه است و هیچ‌آیه و ابزاری نقشی در حصول آن ندارد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۲۱۱).

میرزا در خصوص معرفت حقیقی خداوند، هر راهی جز تعریف الهی را انحراف از معرفت الله، بلکه غیرممکن می‌داند، زیرا خداوندی که مبینت کامل با خلق دارد و منزّه از کمالات مخلوق است و با ابزارهای ادراکی بشری قابل احاطه نیست، به خودی خود قابل شناخته شدن نیست. با بسته بودن راه معرفت الله از سوی انسان، این باب به تطوّل و تفضّل الهی گشوده شده است. بدین ترتیب، خداوند این معضل بزرگ را با اصل خلقت و معرفی خود به انسان حل کرده و خود متکفل معرفت بخشی خویش شده است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۳۵)؛ به طوری که اگر این لطف الهی به بندگان نمی‌رسید، معرفت الله مقدور بشر نمی‌شد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (د): ۱: ۵۹۱).

بنابراین اصل و ریشه معرفت خدا در عوالم پیش از دنیا، در فطرت و قلب آدمی نهاده شده است. البته موقف عالم ارواح و ذرّ و حوادث روی داده در آنجا فراموش شده، اما اصل معرفت الله در این دنیا یادآوری و بازشناسی می‌شود. میرزای اصفهانی با استناد به تعبیر روایی «یذکروهم منسی نعمته» (رضی، ۱۴۱۴ق: ۴۳). نتیجه می‌گیرد که نعمت فراموش شده همان معرفت الله است، نه عالم عهد و میثاق، زیرا در غیر این صورت تعبیر «یذکروهم عالم العهد و الميثاق» می‌آمد. از این رو، هرچند رؤیت عالم عهد و میثاق در این دنیا تکرارپذیر نیست (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (ب): ۲۰۹)، شهود و معاینه قلبی خداوند در دنیا و عوالم پس از مرگ، ممکن است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (ج): ۱۵۱).

وی با استناد به آیه: ﴿وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (اعراف: ۱۷۲)، همگانی بودن اخذ میثاق را از تعبیر «ظهورهم» استفاده می‌کند، چراکه اگر میثاق در عالم ذرّ محدود به نسل اول آدم بود، باید به جای «من بنی آدم من ظهورهم» تعبیر «من آدم من ظهره ذرّیته» می‌آمد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (د): ۱: ۵۸۷).

### ۲-۳. معرفت فطری و رؤیت قلبی خدا

معرفت فطری خدا، چه به لحاظ منبع و چه به لحاظ ابزار و چگونگی تحقق، با سایر معارف تفاوت اساسی دارد. این معرفت، مشاهده قلبی و بی‌واسطه حقیقت ربوبی است. تعبیر معرفت یا مشاهده قلبی در آثار میرزا به روایاتی اشاره دارد که معرفت را صنع خدای متعال دانسته، برای بشر هیچ وسیله و ابزاری در نیل به آن قائل نیستند. آشکار است که تمام حواس



پنج‌گانه، هم‌چنین نورِ علم و عقل در زمره وسایلی هستند که انسان در شناخت‌های خود از آن‌ها بهره می‌برد، اما در معرفت فطری خدا، انسان تنها نقش دریافت‌کنندگی و انفعال از صنع الهی دارد و محل این دریافت، قلب انسان عاقل است.

تعبیری مانند «معاینه»، «لقاء»، «رؤیت» (ر.ک: بقره: ۲۲۳؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۸۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳) و امثال آن، وجوه دیگری از بیان معرفت فطری و یادآوری شناخت پیشینی انسان از خدا هستند. از نظر میرزای اصفهانی، خداوند معرفت خود را در قلوب نهادینه کرده و همگان او را به قلب خود می‌یابند (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۸۷؛ اصفهانی، ۱۳۹۶ (د)، ۱: ۱۴۰؛ اصفهانی، ۱۳۹۶ (ج): ۱۰۰). رؤیت و معاینه قلبی خدا همان معرفتی است که ابتدا در عالم ذر رخ داد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۳۵)، سپس با تذکر انبیا و اثاره فطرت در دنیا در موقعیت‌های اضطرار و ناامیدی از خلق روی می‌دهد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (د)، ۱: ۵۹۱-۵۹۲). در حقیقت، معرفت قلبی به خدا همان وجدان قلبی و درک حضور در محضر خداوند است که از تعریف خدا حاصل می‌شود. پس انسان به قلب و جان خویش خدا را می‌یابد؛ اما چنان‌که در حدیثی از امام رضا علیه السلام تصریح شده، این یافت قلبی هرگز به احاطه قلبی منجر نمی‌شود (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۳۷).

### ۳-۳. براهین معرفت فطری خدا

از نظر میرزا، برای شناخت خدا سه برهان<sup>۱</sup> وجود دارد: عقل، علم و تعریف الهی (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۳۲-۱۳۳).

چنان‌که گفته شد، عقل و علم انواری هستند که بنفسه شناخته می‌شوند و نیاز به معرفت و برهان ندارند؛ از این رو، ظاهر بذاته و مظهر لغیره هستند. هیچ واسطه‌ای برای شناخت عقل و علم وجود ندارد و معرفت عقل و علم، خودشانند (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۶۹).

این دو نور، از آیات و علامات برتر وجود حق تعالی هستند و برهانی بر عدم معقولیت و معلومیت او محسوب می‌شوند. آیتیت آن‌ها به دو طریق است:

**الف. تحلیل معرفت‌شناختی علم و عقل:** این تحلیل با تصدیق تفاوت بین دو حال فقدان و

۱. البته روشن است که تعبیر «برهان» یا «حجت» بنا بر مبنای فعل الله بودن معرفت، به معنای طریق تذکر و راه وصول است، نه ابزار تصدیق ذهنی و اکتساب معرفت. برهان و حجت الهی مسیر تصدیق قلبی معرفت الله را هموار و راه انکار را سد می‌کند.

وجدان نور عقل و علم حاصل می‌شود. هر عاقلی می‌یابد که پیش از دوران بلوغ و رشد فکری، واجد این نور نبود و حسن و قبح افعال را در دوران کودکی درک نمی‌کرد. هم‌چنین آدمی به عدم ثبوت و بقای علم و عقل خویش واقف است و این دگرگونی را در طول حیات خود تجربه می‌کند. مثلاً در حال غضب و شهوت، فاقد نور عقل می‌شود، و پس از فروکشی آن‌ها به تعقل در افعال خود و اظهار پشیمانی روی می‌آورد. گاه پس از علم به شیء، جاهل می‌شود و برعکس. این همه نشانه عدم عینیت انسان با عقل و علم و استقلال وجودی آن‌ها از انسان است. بنابراین زمام تحقق و تعلق علم و عقل به انسان، به اراده و مشیت دیگری است که با خواست و اراده او، انسان گاه واجد و گاه فاقد این انوار می‌شود. نتیجه این نگاه به عقل و علم، وابستگی معرفتی انسان به پروردگار و مشیت او در اعطای نور عقل و علم و مشیر بودن این انوار به معطی و مبقی آن‌هاست (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۳۲-۱۳۳).

ب. تحلیل وجودشناختی علم و عقل: علم و عقل ذاتاً کاشف اشیا و افعالند و معقولیت و معلومیت خلاف سنخ وجودی آن‌هاست. علم و عقل ظاهر بالذات و مظهر للغيرند و هیچ معرفتی جز ظهور ذاتی خود ندارند و چیزی نمی‌تواند واسطه شناخت آن‌ها باشد (ر.ک: ۱۳۹۶ (ج): ۱۱۴). این انوار با ویژگی یادشده، مثل و آیه خالقشان هستند که شناخت آن‌ها نیز تنها با تعریف خود او ممکن است و از معلومیت و معقولیت منزّه است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (د)، ۱: ۱۷۳). تعبیر به مثل و آیه در آثار ایشان، جهت احتراز و نفی تشبیه نور علم و عقل به خالق است، زیرا آیه و ذوالآیه مابین صفتی دارند و خالق نور و وجود در رتبه نور و وجود نیست، بلکه مالک و جاعل آن‌هاست (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۲۱۱).

از دیدگاه میرزای اصفهانی، برهان سوم یعنی تعریف و شهادت خود خداوند بر خود، بزرگ‌ترین برهان الهی است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۳۳). برخلاف راه‌های گذشته که از طریق آیت و علامت و با واسطه نور عقل صورت می‌پذیرد، معرفت الله بالله در حقیقت همان حقیقت فطرت و شناخت خداست و برهانیت آن، با یادآوری آن و خروج از غفلت و فراموشی معنا دارد. در این‌جا هیچ واسطه‌ای در تذکر به خدا وجود ندارد و خود خدا خودش را به انسان معرفی می‌کند و انسان به معاینه و رؤیت قلبی خدا نایل می‌شود. این تعریف در مقام نخست و در مرحله تکوّن، در عوالم پیشین رخ داده است و در دنیا با مواجهه با آیات و مذکرات، خداوند خود را به انسان معرفی می‌کند.

از نظر میرزا مهدی اصفهانی، معرفت الله اکتسابی نیست، زیرا انبیا مردم را به تحصیل معرفت خدا دعوت نکرده‌اند، بلکه آن را مسلم گرفته‌اند (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (د)، ۲: ۴۶)؛ اما از آنجا که حجاب‌های معرفت، اعم از معصیت و غفلت در دنیا و از آن بالاتر، حجاب تعقل و تخیل و توهم - که با صورت‌سازی‌های ذهنی در معرفت تصویری محدود شده - معرفت را محجوب کرده، آنان با تنبّه و تذکر انسان به معرفت اولیه فطری، او را آماده دریافت معرفت راستین خدا می‌کرده‌اند. بنابراین از شتون و مناصب نخست و مهمّ نبی، تنبّه به خدای معروف فطری است. از این رو، پیامبر اکرم ﷺ در نخستین گام، مردم را به مهم‌ترین عبادت و شهادت بر وحدانیت خدا دعوت کرد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۸: ۱۸۵ و ۲۰۰).

از نظر میرزای اصفهانی، معرفت فطری، در قلب‌ها ثابت است، به طوری که هر مولودی بر همین معرفت زاده می‌شود؛ اما گاه پدر و مادر و فضای دنیا، او را از معرفت فطری محجوب می‌کنند. بر همین اساس، انسان‌ها در موقعیت‌های سخت و ابتلا به گرفتاری و ناملایمات سهمگین (بأساء و ضرّاء) خدا را ملجأ و منجی می‌خوانند و می‌یابند. این یافت فطری هیچ نیازی به دشواری تعلّمات پیچیده بشری و ریاضت و تجرید نفس ندارد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۸۷؛ اصفهانی، ۱۳۹۶ (ج): ۱۲۷). معرفت در بأساء و ضرّاء، عین معرفت الله بالله است؛ یعنی ظهور و تعریف الهی در مرحله تذکر، در هنگامه‌های دشوار انجام می‌گیرد و هر گونه فهم و تعقل در خدا منتفی می‌شود (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (ب): ۲۰۹).

میرزا در همین جا تأکید می‌کند که معرفت فطری خدا، معرفتی همگانی و عام است و حتی خاتم الانبیا برای نیل به معرفت الله، راهی جز فطرت ندارد. هم‌چنین به دلیل عدم تناهی ذات و کمالات خداوند، اشتداد معرفت و سیر در مراتب آن، هیچ حد و نهایی - چه در دنیا و چه در آخرت - ندارد و حتی پیامبر اکرم ﷺ نیز در این مسیر بی‌نهایت و رو به ازدیاد معرفت گام برمی‌دارد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۸۸).

### ۴-۳. نسبت اثبات صانع و معرفت فطری

میرزا ﷺ هر چند اساس شناخت خدا را به معرفت فطری می‌داند، از استدلال بر خدا و اثبات صانع نیز بارها سخن گفته است. مقصود از اثبات صانع در کلام ایشان، معرفت از طریق آیات است. معرفت بالآیه، توجه به نشانه‌ها و مخلوقات و تذکر به ذوالآیات و خالق آنهاست. تفاوت دیدگاه میرزای اصفهانی با دیدگاه رایج فلسفی این است که انسان درباره خدای متعال می‌تواند

فراتر از حد اثبات صانع عمل کند، زیرا جایگاه استدلال و اثبات در مرحله نفی تعطیل و تشبیه است، در حالی که معرفت فطری، معرفت بالذات یا معرفت الله بالله است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (ج): ۱۱۱-۱۱۲).

از دیگر سو، بر مبنای ایشان بدون معرفت فطری، معرفت بالآیه و استدلال بر خدا ممکن نیست. اگر انسان شناخت پیشینی از خدا نداشته باشد، شناخت اسما، صفات، افعال و آیات او محال است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (د)، ۲: ۳۱). درک آیه بودن آیات، منوط به درک ارتباط آیات با صاحب آیات است و این درک زمانی حاصل می‌شود که خود خدا ما را به محضر خویش رسانده باشد.

بر مبنای میرزا، در شناخت بالآیه نیز شناختی بلا تشبیه حاصل می‌شود، زیرا شناخت فطری خدا اساس خداشناسی دینی است و خروج از این طریق، مساوی با ابتلا به تشبیه است. مکانیسم عبور از آیه به ذوالآیه چنین است که مثلاً آدمی با درنگ در خود و کمالاتش، فقر و وابستگی‌اش به دیگری را می‌یابد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۹۳). عقل در این جا حکم می‌کند که کسی وجود دارد که سراسر هستی و هویت او وابسته به اعطا و مشیت اوست (خروج از حد نفی و تعطیل)، اما به دلیل استقرار معرفت الله بالله در قلب - که البته غالباً فروپوشیده و ناخودآگاه است - می‌یابد که مشیت‌کننده هیچ‌گونه شباهتی به هیچ‌یک از موجودات جهان ندارد و توصیف و تصور او ممتنع است (خروج از حد تشبیه).

می‌توان شاخصه‌های استدلال بر وجود خدا از نظر میرزا را، در دو امر خلاصه کرد:

الف. استدلال بر وجود خدا بر پایه مفاهیم تصویری و قیاس منطقی نیست، بلکه مواجهه بی‌واسطه با آیات و علامات الهی و انتقال معرفتی به صاحب آیات است. بر مبنای میرزا، استدلال‌گر از وجدان فقر ذاتی و فقر کمالات نوری خود (آیات انفسی) و درک مستقیم از نیازمندی پدیده‌های خارجی به آفریننده (آیات آفاقی)، به خالق منزّه از فقر و صفات خلقی متذکر می‌شود. نقش استدلال در معرفت بالآیه، بیش از مذکّریت و منبّهیت نیست.

ب. استدلال آیه‌ای، بدون پیشینه معرفت فطری، بی‌اثر و ناسودمند است. درک خارجی از ممکنات و اوصاف و کمالات آن‌ها مشروط به تحقق معرفت الله بالله است، وگرنه توجه به اشیای خارجی به خودی خود نمی‌تواند خالق اشیا را بازنمایی کند.

نقش عمده معرفت بالآیه این است که فرد را مهیای حضور و ایصال به معرفت قلبی خداوند

می‌کند. فرد با متذکر شدن به معروف فطری، با تعبد و تقوا و تزکیه باطن، شناخت قلبی خود را تعمیق می‌بخشد و به لطف و فضل الهی، در مراتب معرفت الله سیر می‌کند (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۱۲۸-۱۲۹).

میرزا به دو تفاوت در فرآیند و برآیند طریق الهی و طریق بشری (روش فیلسوفان) در استدلال بر خدا اشاره می‌کند. فرآیند استدلال در معارف الهی، استدلال از آیه به ذوالآیه است. به حکم عقل فطری، مشاهده اوصاف آیات الهی مانند حدوث، بقا، تغییر و زوال، ما را به کسی رهنمون می‌شود که به مشیت او این آثار به وجود می‌آیند و از همه این نقص‌ها منزّه است. اما در فرآیند استدلال فلسفی، برهان متشکل از تصدیقات است و تصدیق بدون تصور محال است. از این رو، فرآیند اثبات وجود خدا در فلسفه بشری با تصور عناوین و مفاهیم عامّ ذهنی (مانند ممکن، واجب، وجود و علیت) آغاز می‌شود و این مفهوم‌سازی پایه استدلال بر صانع قرار می‌گیرد و معلومات تصویری وجه و عنوان حق تعالی می‌شود. از دیدگاه ایشان، نتیجه تلاش‌های فلاسفه برای شناخت خدا در صورت‌های عقلی متوقف می‌شود؛ صورت‌هایی ذهنی که از منشئات نفسند و به هیچ وجه، کاشف از مصداق خارجی و غیرمحدود خدا نیستند. از این رو، صور و مفاهیم ذهنی مأخوذ در براهین منطقی، خود حجاب معرفت خداوند هستند و راه‌رها شدن از آن‌ها، عمل به دستور نهی از تفکر در ذات است.

از همین جا تفاوت در برآیند و نتیجه نیز آشکار می‌شود، زیرا نتیجه استدلال منطقی از مسیر صور عامّ ذهنی و استدلال از معلول به علت، چیزی جز تشبیه و تصور حق تعالی نیست، اما نتیجه استدلال الهی تذکر از آیه به ذوالآیه (که معروف فطری انسان است) و خروج از حد تعطیل و تشبیه است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ الف: ۱۱۰).

### ۳-۵. نتایج الهیاتی معرفت فطری خدا

روشن شد که بر اساس دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی رحمته، تقوّم معرفت الله به خود خدا و «خودتعریفی» اوست. نظریه خداشناسی فطری میرزای اصفهانی که بر پایه آیات و احادیث شکل گرفته، جامع مشترکی است که بر مباحث الهیاتی ایشان سایه افکنده و تمام مباحث توحید و اسما و صفات و افعال الهی ریشه در این آموزه دارد. معرفت فطری خدا، باب الابواب معارف دینی است، به گونه‌ای که گشودن این باب برای درک پیام‌های قرآن ضروری است. میرزای اصفهانی بنیان دین را بر شناخت قلبی و فطری از حق تعالی و نیل به معارف و حیانی را

در گرو معرفت صحیح از خداوند می‌داند. از این رو، نظام معرفتی میرزای اصفهانی با سنجه معرفت فطری قابل تحلیل و ارزیابی است. پیامدها و نتایج مهم نظریه معرفت فطری خدا در دیگر مباحث خداشناسی را می‌توان در موضوعات زیر پی گرفت.

### الف. امکان معرفت حق تعالی

میرزای اصفهانی بر این باور است که تارکنون سه طریق کلی برای شناخت خدا معرفی شده است:

۱. معرفت بالوجه (علم حصولی): شناخت تصویری و مفهومی خداوند از طریق وجوه و مفاهیم کلی. این طریق فلاسفه و برخی متکلمان متأخر اسلامی است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق: ۳۱۳-۳۱۷؛ ملاصدرا، ۱۳۵۳: ۸۶).

۲. معرفت بالفناء (علم حضوری): شناخت حضوری خداوند با فنای در ذات خدا و شهود خدا در مرتبه تعینات و تجلیات او. این طریق عرفا و متصوفه است.

۳. معرفت فطری خدا (معرفه الله بالله): شناخت خداوند به تعریف مستقیم خداوند و ایمان و تسلیم در برابر او. این طریق صاحب شریعت و اساس دعوت انبیاست (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (د)، ۱: ۱۶۷).

در طریق نخست، مفاهیم و عناوین ذهنی، در برهان و استدلال عقلی به کار گرفته می‌شود و واسطه در اثبات مبدأ و علت‌العلل قرار می‌گیرد. فلاسفه با تصریح به عدم امکان تعقل ذات و احاطه عقلی بر او، وسایط مفهومی همچون واجب‌الوجود بالذات، علة‌العلل و بسیط‌الحقیقه کل‌الأشیاء را حاکمی و مرآت وجود خدا می‌دانند و معتقدند این مفاهیم وجه و عنوان حق تعالی هستند. از نظر آنان، حتی مفهوم «وجود» که اعم مفاهیم است، عین خارج را نشان نمی‌دهد و حکایت مستقیم از حق تعالی ندارد، بلکه وجهی از خارج را بازنمایی می‌کند؛ زیرا وجود خارجی غیر از وجود ذهنی است و آمدن خارج در ذهن، مستلزم انقلاب ماهیت است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۶۷).

در این طریق، امکانی برای شناخت خود خدا وجود ندارد، زیرا مقام احدیت بی اسم و رسم و غیب مطلق است و شناخت خود خدا خارج از استطاعت عقلی و بدیهی الامتناع است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۱۶). از نظر میرزا، چنین معرفتی ما را با خدا آشنا و مرتبط نمی‌کند و شناخت در پشت دیوارهای مفاهیم و حکایات متوقف می‌شود.

امتناع شناخت حق از طریق فناى ذاتى در مقایسه با معرفت بالوجه، روشن تر است، چراکه در این طریق، غیر حق حظّی از وجود ندارد تا به او معرفت یابد. عرفا مقام احدیت ذات حق را ناشناختنی و غیب الغیوب می دانند و معتقدند خداوند در این مقام منعزل از خلق است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱ (الف)، ۶: ۲۶۳-۲۶۴)، اما در مقام واحدیت، معروف به جلوه اسما و صفات است که تجلی کمالات ذاتی در ذات و به ذات و برای ذات است و مرتبه‌ای از ذات حق به شمار می آید (ر.ک: ابن عربی، ۱۹۴۶، ۱: ۸۵-۸۶؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۴۱ و ۱۸۳؛ آملی، ۱۳۶۸: ۶۹۰).

میرزای اصفهانی خطای خداشناسی عرفا را در سه چیز خلاصه می کند:

۱. **خطای معرفت شناختی:** آنچه عارف شهود می کند مصداق وجود است، نه مصداق خدا. عارف و حکیم در ابتدا مفهوم وجود را از موجودات امکانی برگرفته و با توسعه آن به تمام اشیا، مفهوم عام وجود - که معقول ثانی نامیده می شود - را استخراج می کند، آن گاه این مفهوم عام را به هر آنچه تحقق دارد، سرایت می دهد. از آن جا که حیث ذات وجود ابای از عدم دارد و عدم واقعیتی ندارد، نتیجه می گیرد که جز مصداق وجود چیز دیگری واقعیت ندارد. از طرفی، به دلیل استحاله عروض عدم بر ضد خود (وجود)، حقیقت وجود، ازلی و ابدی است و آنچه حقیقتش این گونه باشد، بدون شک خداوند متعال است. در این دیدگاه، مابازای مفهوم عام وجود، یک وجود است که به گونه تشکیک یا تطور محقق است.

۲. **خطای انسان شناختی:** عارف در فرآیند فنا و تجرید، خود را فانی در حق (که همان نور وجود است) می بیند و با غفلت از خویش، خود را معدوم می انگارد؛ اما فراموشی خود به همراه شهود نور وجود (که مباین با حق تعالی است)، او را در گمان شهود حق تعالی و لاشیء بودن خود و ممکنات گرفتار می کند.

۳. **خطای وجودشناسی:** عارف با شهود سیطره نور وجود در سراسر هستی و گمان وحدت شخصیه آن در خطای نخست، به اندکاک یا حلول حق تعالی در نفس خود رأی می دهد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۱۷-۱۱۸).

میراز معتقد است از دیدگاه حکیم و عارف، شناخت خداوند - بشخصه و عینه - ممکن نیست؛ اما بر اساس آیات و روایات، رؤیت و شهود قلبی خداوند متعال که منزه از صورت ذهنی و تشبیه و اتحاد با عارف است، امکان پذیر است. ایشان به جای مفهوم «فنا»، واژه «لقا» را به کار

می‌برد. مراد از لقا در آثار ایشان، برداشته شدن پرده‌های حجاب از معرفت فطری و دریافت قلبی معرفت الله، بدون تشبیه و تجسیم است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (د)، ۱: ۱۳۶، ۱۴۵ و ۱۷۴؛ اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۱۴ و ۲۵۹). پس هر معرفتی که خارج از معرفت فطری و فعل الهی باشد، به یکی از این دو سرانجام خواهد رسید: مفهومیت و متصوریت یا فنا و اتحاد با ذات خدا، که هر دو از نگاه وحی کفر و زندقه است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (د)، ۱: ۱۷۴).

### ب. انکارناپذیری حق تعالی

از دیگر نتایج معرفت‌شناختی معرفت فطری خدا، دگرگونی معنا و مفهوم انکار و شک در خداست. در این دیدگاه، حق تعالی معقول و معلوم انسان قرار نمی‌گیرد تا انکار و شک مفهومی در او صدق کند. انسان به معرفت خداوند مفسور است و هرگز از شناخت او فارغ نیست. فعل ابتدایی معرفت‌بخشی از خداوند شروع می‌شود و قدم نخستین انسان در مقابل این معرفت، پذیرش معرفت (ایمان) یا واژنش معرفت (کفر) است. از آن‌جا که تعریف الهی شامل همگان است و به دلالت آیه ذر، آدم و ذریه او به ربوبیت خدا اقرار کرده‌اند، راه انکار وجود خدا بسته شده است. وجود معرفت پیشینی از خداوند در فطرت بشری، امکان هر گونه عذر و بهانه را سلب و انکارپذیری و شک‌پذیری وجود خداوند را ممتنع می‌سازد. بنا بر مبنای معرفت فطری خدا، انکار و کفر و شک متأخر از مرتبه معرفتند و هیچ انکار و شکی بدون معرفت خدا رخ نمی‌دهد. از این رو، کفر و شک در خدا یا به دلیل عناد و سرکشی عمدی است یا معلول غفلت و فراموشی خدا. چنانچه اتمام حجت و اثاره فطرت رخ دهد، انسان در برابر معرفت الله تنها دو گزینه دارد: ایمان و تصدیق خدا یا کفر و عصیان پروردگار. پس کفر و شک به معنای نشناختن ابتدایی و منسّف بودن طریق معرفت الله برای کافر و شاکّ نیست، بلکه واکنش اختیاری و عمدی انسان در مقابل خدای فطری است و برای این عمل، مستحق عقوبت خواهد بود. بر طبق این مبنا، وظیفه اساسی و خطیر پیامبران در برابر منکران و کافران، نه اقامه استدلال‌های عقلی و براهین منطقی، بلکه آگاهی‌بخشی به موانع و پرده‌های شناخت خدا و تزکیه نفس از کج‌روی‌های اخلاقی و علمی و نیز یادآوری عدم امکان تصور و تحدید عقلی از ره‌آورد قیاسات منطقی است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (د)، ۱: ۱۳۷).

### ج. تصورناپذیری حق تعالی

از نتایج روشن معرفت فطری خدا، نفی مفهوم و صورت ذهنی از خداست. از نظر میرزا،



مفاهیم و صورت‌های ذهنی عهده‌دار معرفت حق تعالی نیستند تا با حذف آن‌ها با تعطیل در معرفت مواجه شویم، بلکه خداوند خود معرفتش را به مخلوقات ارزانی می‌کند. وی تصریح می‌کند که محصول معرفت فطری، تصورناپذیری حق تعالی است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (ب): ۲۹۲).

ایشان با استفاده از معنای لغوی «الله» و مفاد برخی روایات، نتیجه می‌گیرد که انسان در شناخت خالق متعال دچار حیرت و وله است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (د)، ۱: ۳۹۱). انسان پس از آن‌که خدا را به معرفی او شناخت، چون نمی‌تواند از او تعقل و تصویری داشته باشد و او را در احاطه ادراکی خود درآورد، به حیرت و وله می‌افتد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (ب): ۲۱۴). روشن است که صورت‌های انسان‌ساخته، موجب وله، حیرت و دهشت نیست، بلکه همه زوایای آن در احاطه علمی اوست و به سادگی می‌تواند آن‌ها را توصیف و تشریح کند. چیرگی عالم بر معلوم، از خصوصیات علم اکتسابی است، در حالی که احاطه علمی بر خدا، چه در مرحله معرفت بالآیه و خروج از حدین و چه در مرحله تذکر به معروف فطری امکان‌پذیر نیست؛ به همین جهت، توصیف و تشریح معرفت قلبی و وجدانی خدا با ابزارهای ادراکی بشر میسر نیست و تصورناپذیری از لوازم لاینفک الوهیت است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۶ (ب): ۳۱۴؛ اصفهانی، ۱۳۹۶ (د)، ۱: ص ۱۳۲).

#### د. توصیف‌ناپذیری حق تعالی

توصیف خداوند از طریق معرفت به وجه توسط مفاهیمی مانند: واجب الوجود بالذات، علة العلل، بسیط الحقیقة کل الاشياء است. چنین توصیفی نتیجه برگرفتن مفاهیم عام از ممکنات و اطلاق مراتب اعلائی و کامل آن‌ها بر خداوند است که نتیجه‌ای جز تشبیه خالق و مخلوق ندارد.

از سوی دیگر، نظریه عرفانی نیز به جمع بین تشبیه و تنزیه رأی می‌دهد. عرفا تنزیه صرف را رد می‌کنند و آن را موجب تحدید حق می‌دانند و از این رو، بر اساس نظریه وحدت اطلاق و لا بشرط مقسمی وجود، بر این باورند که ذات حق از هر قیدی، حتی قید تنزیه، رهاست (ابن عربی، ۱۹۴۶، ۱: ۷۰).

این در حالی است که آنچه در روایات ممتنع دانسته شده توصیف است، نه تنزیه. در مقام تنزیه، خداوند از صفات مخلوقات، اعم از نقص و کمال، منزّه است؛ اما لازمه توصیف احاطه

به موصوف است که در مورد خدای متعال ممتنع عقلی است.

نتیجه نظریه معرفت فطری، چه در خصوص ذات و چه در خصوص صفات حق متعال، این است که طریق حس و خیال و وهم و عقل در ساحت قدس ربوبی مسدود است، چون دسترسی به مصداق جزئی خارجی آن ممکن نیست و نمی‌توان صفات او را تحت معقولات اولی و ثانوی درآورد. روایاتی مانند: «فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوْجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يُمْتَنَعُ فِي صَانِعِهِ»؛ هرچه در مخلوق است، در خالق او نیست و هرچه در مخلوق ممکن است باشد، بودن آن در صانعش ممتنع است (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۵۳) اطلاق دارند و نقص و کمال را شامل می‌شوند. سرّ توصیف‌ناپذیری خداوند در این اصل نهفته است که هر توصیف بشری از نوع تحدید و تشبیه است. از نظر میرزا، هر گونه توصیف خدا، حتی در دقیق‌ترین حالت، مبتلا به تصور و تشبیه و احاطه مفهومی است.

اما بر مبانی معرفت فطری، شناخت ذات مقدم بر شناخت صفات است، زیرا بدون شناخت ذات، ارتباط معرفتی صفات با ذات برقرار نخواهد شد: «إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ»؛ در شناخت موجود حاضر و آشکار، ذات او پیش از شناخت صفتش شناخته می‌شود و در شناخت موجود غایب و پنهان، صفتش قبل از ذاتش (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۷).

ذات الهی، ذاتی منزّه از صفات مخلوقات و مابین با موجودات است. پس هر گونه توصیفی که بدون توجه به معرفت فطری صورت گیرد، به توصیف تشبیهی منجر خواهد شد. از این رو، الفاظ اسمای الهی و نحوه اطلاق آن‌ها بر ذات، توقیفی است و مانند اطلاق صفات در موجودات امکانی نیست. ایشان بر مبنای دلالت الفاظ بر خارج و با استناد به روایاتی که رابطه اسم و معنا در توصیفات ربوبی را تشریح می‌کنند، مابازای اسما و صفات الهی را خود ذات می‌داند و نقش آن‌ها در شناخت خدا را «تعبیر» («فَأَسْمَاؤُهُ تَعْبِيرٌ»؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۵۱) و مشیر بودن به ذات معروف فطری معرفی می‌کند (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۹۵ (الف): ۱۶۱-۱۶۲).

### نتیجه‌گیری

شناخت فطری خدا ریشه در عوالم پیشین دارد. از نظر میرزای اصفهانی، فطرت چگونگی آفرینش و قانون هستی است که در تمام مراحل زبان‌شناختی، معرفت‌شناختی و وجودشناختی

جاری است. مطالعه آثار میرزا نشان می‌دهد که فطرت دارای دو اطلاق کلی است: یکی فطرت به معنای عام (که شامل شناخت فطری جهان هستی اعم از مادیات و مجردات است) و دیگری فطرت به معنای خاص (ویژه معرفت الله). شناخت خداوند در گرو معرفی و تعریف خود اوست؛ اما درک فطری از وجود خارجی اشیا، بدون واسطه‌گری و حکایت‌گری صور ذهنی و با نور علم و عقل و کاشفیت مستقیم آن‌ها حاصل می‌شود.

تفاوت دیگر معرفت فطری خدا با سایر معارف فطری، در فقدان ابزار شناخت است. خداوند هرچند به وجود خارجی و نه مفهومی مورد شناخت وجدانی و قلبی قرار می‌گیرد، کاشفیت نور علم و عقل در فرآیند شناخت خدا محال است. امکان معرفت خدا از طریق عقل فلسفی و کشف عرفانی، به محدودیت خدا به حدود عقلی یا اتحاد و حلول می‌انجامد. وانگهی، خداوند را حتی با نور علم و عقل هم نمی‌توان شناخت؛ خداوند استطاعت و ابزاری برای معرفت خود جعل نکرده، اما به فضل و تطول خویش، در عوالم پیشین (ارواح و ذر) خود را به همگان معرفی کرده است و در این جهان از آن معرفت فطری پرده برمی‌دارد. مرحوم میرزا به طور عمده، تبیین شناخت نخستین انسان از خدا را، از ترکیب مفاد روایات عوالم گذشته - به عنوان مواقف معرفت - و روایات معرفت الله بالله، معرفت الله بالفطرة و صنع الله بودن معرفت سامان می‌بخشد و توضیح می‌دهد که پیامبران با روش تعلیمی فطری و تذکری، آدمی را به محضر وجدان و وصال مستقیم خدا می‌رسانند. بر همین اساس، میرزا نهاده شدن معرفت خدا در قلوب و یادآوری آن پس از احتجاب و نسیان را معرفت فطری خدا می‌نامد. وی گرایش‌های قلبی و پناهندگی به بارگاه ربوبی در مواضع اضطرار و ناگواری‌های سهمگین حیات را محصول معرفت فطری می‌داند.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۱. ابن ترکه، صائن‌الدین علی، (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲. ابن سینا، (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن سینا، قم، بیدار.
۳. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین.

۴. ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۹۴۶)، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة.
۵. اصفهانی، میرزا مهدی (الف)، (۱۳۹۵)، *ابواب الهدی*، تحقیق: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
۶. \_\_\_\_\_ (ب)، (۱۳۹۶)، *الاصول الوسیط، مصباح الهدی*، تحقیق: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
۷. \_\_\_\_\_ (ج)، (۱۳۹۶)، *القرآن والفرقان، فی وجه اعجاز القرآن المجید، اعجازنامه*، تحقیق: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
۸. \_\_\_\_\_ (د)، (۱۳۹۶)، *انوار الهدایة، القضاء و القدر و البداء*، تحقیق: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
۹. \_\_\_\_\_ (ه)، (۱۳۹۶)، *معارف القرآن*، تحقیق: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
۱۰. \_\_\_\_\_ (و)، (۱۳۹۶)، *الاصول الوسیط، مصباح الهدی*، تحقیق: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
۱۱. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸)، *نقد النقود فی معرفة الوجود*، تصحیح: هانری کرین، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، تصحیح: جلال‌الدین محدث، قم، دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم.
۱۳. شریف‌الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، تصحیح: صبحی صالح، قم، هجرت.
۱۴. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، تصحیح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تصحیح: مهدی لاجوردی، تهران، جهان.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تصحیح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیة. چاپ چهارم.
۱۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۱۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (الف)، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث. چاپ سوم.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۵۳)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.