مروری بر مقالهٔ «ساز و کار خداوند در معرفت بخشی»

اصغر غلامی*

چکیده: نگارنده در این گفتار، مقالهٔ «ساز و کار خداوند در معرفت‌بخشی» نوشتهٔ دکتر محمّدرضا ارشادی‌نیا (در سفینهٔ شمارهٔ ۲۳) را نقد می‌کند که خود در پاسخ گفتار آقای بیابانی اسکویی است.
به گفتهٔ نگارنده، ناقد (ارشادی‌نیا) میان مباحث نویسندهٔ قبلی (بیابانی) خلط کرده است. وی در این گفتار، دربارهٔ جبر واختیار، معرفةالله و فطری بودن آن، تأثیر علل در بهره‌مندی از معرفت و سخنان ناقد در این موارد، توضیح می‌دهد و بر مطالبی از نویسنده قبلی تأکید می‌کند.

کلید واژه: معرفت خدا ـ آیات و روایات / جبر و اختیار / فطرت / توحید / علّیّت / بیابانی اسکویی ـ محمّد / ارشادی‌نیا ـ محمّدرضا، نقد و بررسی.

*. پژوهشگر، حوزهٔ علمیّهٔ قم.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

اشاره

در پی درج مقالات استاد محمّد بیابانی اسکویی در باب معرفت خدا، نقدی از دانشور گرامی جناب دکتر محمّدرضا ارشادی‌نیا به دستمان رسید که در شمارهٔ پیشین سفینه درج شد. در پاسخ آن نقد، نوشتاری از استاد اصغر غلامی برای ما رسیده که اینک به نشر آن می‌پردازیم. فصلنامهٔ سفینه، تضارب آراء اندیشمندان را یکی از اهداف اصلی خود می‌داند و در این راستا، از نقدهای علمی استقبال می‌کند. امید می‌بریم که با نشر این‌گونه مقالات، گامی در راه وصول به حقیقت برداریم. و توفیق از خداست. **(فصلنامهٔ سفینه)**

از هفتمین شمارهٔ مجلّهٔ وزین سفینه تا شمارهٔ اخیر، سلسه مقالاتی از استاد محمّد بیابانی اسکویی پیرامون «معرفت خدا» منتشر می‌گردد. انگیزهٔ نگارش این مقالات ـ چنان‌که در نخستین شمارهٔ آن مورد تصریح نگارنده قرار گرفته ـ نقد و بررسی سلسله مقالات «توحید از دیدگاه قرآن ونهج البلاغه» بوده است. در شمارهٔ اخیر سفینه نیز مقاله‌ای با عنوان «ساز و کار خداوند در معرفت‌بخشی» به چاپ رسیده که به نقد برخی از مقالاتِ یادشده پرداخته است. این امر فرخنده، نشانگر نظر بلند و سعهٔ صدر مسئولان آن نشریّه است و زمینه را برای شکوفایی علم و دانش فراهم می‌سازد.

چه زیباست که عرصهٔ اندیشه در اختیار تمام دانشوران و اندیشمندان قرار گیرد تا با نقد و بررسیهای عالمانه، موجب شکوفایی و رشد علم و دانش شوند. و نگارندهٔ مقاله «ساز و کار خداوند در معرفت‌بخشی» به حق، اشاره کرده که باید حرمت ساحت علمی دیگر اندیشمندان رعایت گردد؛ پژوهشگران با بردباری و دقت، نظرات مخالفان خود را مطالعه و در آن تدبّر کنند؛ با رعایت ادب دینی و عقلی، نقد علمی خویش را مطرح سازند و از پرداختن به هرگونه حاشیه و سخن

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

بی‌مورد بپرهیزند.

نگارنده سلسله مقالات استاد بیابانی را از ابتدا به دقت مطالعه کرده با علاقهٔ فراوان، این مباحث را پی گرفته‌ام. از این روی، انتشار مقاله‌ای در نقد آنها را غنیمت شمردم و جهت بهره‌مندی از نکاتی که احیاناً در مقالات یاد شده مورد غفلت قرار گرفته و نیز اطّلاع از اشتباهات احتمالی نویسندهٔ آنها، مقالهٔ مزبور را با علاقه و دقّت، مطالعه کردم. امّا با کمال تأسّف با نوشتاری مواجه شدم که با طرح مسائلی حاشیه‌ای و غیر مرتبط با مباحث علمی موجود در مقالات، به نقد آنها پرداخته و سعی کرده احساس درونی خویش را بدون رعایت آداب نقد آشکار کند. به نظر می‌رسد مطالبی که ناقد محترم در این مقاله مطرح کرده، یا ناشی از عدم درک صحیح مطالب علمی یا برخاسته از عدم دقّت کافی و لازم در مطالعهٔ آنها یا جانبداری نسبت به آراء و افکار فیلسوفان است. ما در این نوشتار می‌کوشیم به دور از هرگونه حاشیه‌پردازی، به توضیح مطالب مقالات پرداخته و به شبهات مطرح شده در نقد یاد شده، پاسخ دهیم.

ناقد گرامی در مقالهٔ «ساز و کار خداوند در معرفت‌بخشی» پس از چند صفحه حاشیه‌پردازی، سرانجام، عباراتی از چکیدهٔ مقالهٔ «معرفت و هدایت فعل خداست» نقل می‌کند که منشأ معرفت خدا را به دو دیدگاه منحصر می‌داند. وی پس از نقل عبارات، این پرسشها را مطرح می‌کند که:

آیا واقعاً فراروی مسئله‌ای به این اهمّیّت، فقط دو سویه قرار دارد و صاحب‌نظران در دو سویهٔ متقابل جای دارند؟ یا سویهٔ دیگری هم هست که مقاله با حصرگرایی به دو سویهٔ پیش گفته، از آن محروم مانده است؟

سپس به جای طرح و تبیین رأی خود و توضیح پیرامون اشکال وارده، دوباره به حاشیه می‌پردازد و در نهایت، حدیث شریف «لاجبر و لاتفویض بل أمر بین الأمرین» را معیار و محور در حوزهٔ افعال خداوند نسبت به بندگان معرفی می‌کند و می‌نویسد:

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

اکنون سؤال از نگارندهٔ مزبور این است که نظر مبارک ایشان و تبار فکری وی، که معظم شماره‌های وزین «سفینه» را آراسته است، به کدام یک از سه سویهٔ آن حدیث گهر بار قدسی‌تبار نشانه می‌رود؟

وی همهٔ تفکیکیان و مرحوم میرزا مهدی اصفهانی را به تناقض‌گویی و اشعری‌گری متّهم می سازد و مجدّداً بحث را به حاشیه می‌کشاند که به نظر نمی‌رسد چندان با آداب گفت وگو و مناظرهٔ علمی سازگاری داشته باشد.

در حالی که مقالهٔ «معرفت و هدایت فعل خداست» اساساً وارد مباحث مربوط به حوزهٔ افعال اختیاری بندگان و مسئلهٔ جبر واختیار نشده و دربارهٔ فعل خداوند سخن می‌گوید، ناقد محترم این دو حوزه را خلط کرده و خطاب به نویسندهٔ مقاله می‌نویسد:

بسیار لازم است، مبانی خویش را از جمله موقف و موضع خویش را در برابر توحید افعالی و نظریهٔ موسوم به جبر و اختیار... مستحکم و مستدلّ ارائه می‌نمود و پس از آن نظر خود را معطوف به «معرفت وهدایت» می‌نمود؛ یعنی برای کار خداوند در نسبت به آفریدگان می‌پرداخت، تا معلوم گردد آیا چنانچه مقاله مدعی است، این دو (هدایت و معرفت) فعل مستقیم خداست بدون هیچ تأثیری از سایران. بشری و غیر بشری! چنانچه در سایر افعال بشر نیز جبرگرایی چنین اقتضائی را دارد.

یا اکتساب محض وتولید صرف است؟ چنان چه اعتزال و تفویض بر آن تمرکز دارد!

یا نه این است و نه آن، ونظر ناب دیگری هم هست که پاک است هم از این و هم از آن، که پیشوایان راستین هدایت و آموزگاران معرفت از عالم قدس به ارمغان آورده‌اند؟

حال سؤال این است که آیا هر فعلی از خداوند که نسبتی با بندگان مختار دارد، باید به صورت امر بین الامرین باشد؟ به عنوان مثال، آیا اعطای علم و قدرت و اختیار از سوی خداوند به بندگان مختار، با سازوکار امر بین امرین است؟ اگر ناقد

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

محترم مقالات را به دقت مطالعه می‌کرد و خود را از ذهنیّت فلسفی عاری می‌نمود، متوجّه می‌شد که نویسندهٔ مقالات در این‌گونه موارد، انسان را مختار نمی‌شمارد تا جایی برای بحث از امر بین امرین در آن، وجود داشته باشد. علاوه بر اینکه معلوم نیست تفسیر وی از «لاجبر و لاتفویض بل أمر بین الأمرین» چیست؟ آیا معتقد است که انسان ـ به اقتضای قانون علّیّت ـ در حوزهٔ افعال اختیاری، مجبوری است در صورت مختار[1] یا باکسانی هم عقیده است که می‌گویند: چون ـ به مقتضای قول به وحدت شخصی وجود ـ در دار وجود، غیری نیست، پس بحث از جبر و تفویض ـ در حوزه افعال اختیاری بندگان ـ سالبه به انتفای موضوع است؟[2] در هر حال، تا مرد

---

۱. چنان که ملاصدرا در این باره می‌نویسد: «اعلم: إنّ النفس فینا وفي سائر الحیوانات مضطرّة في أفاعیلها و حرکاتها... والفعل الاختیاريّ لایتحقّق و لایصحّ بالحقیقة إلاّ في واجب الوجود وحده. وغیره من المختارین لایکونون إلاّ مضطرّین في صورة المختارین». (اسفار، ج ۶، ص ۳۱۲)

۲. مؤلّف دانشور کتاب «علیّ بن موسی الرضا علیه‌السلام و الفلسفة الإلهیّة» می‌نویسد: «علی المشرب الرابع ـ وهو التوحید الأفعالیّ، المبحوث عنه في العرفان النظريّ، المشهود في العرفان العملیّ ـ لاوجود له إلاّ مجازا بحیث یکون إسناد الوجود إلیه إسناداً إلی غیر ما هو له ـ نظیر إسناد الجریان إلی المیزاب في قول من یقول: جری المیزاب ـ لأنّ الموجود الإمکانيّ علی هذا المشرب صورة مرآتیّة لاوجود لها في الخارج، و هي مع ذلك تحکي ذا الصورة حکایة صادقة. فحینئذ یصیر معنی نفي الجبر والتفویض عن تلك الصورة، وإثبات المنزلة الوسطی بین طرفي الإفراط والتفریط؛ من باب السالبة بانتفاء الموضوع في الأوّلَیْن، و من باب المجاز في الأسناد في الثالث، لأنّ القول بأنّ تلك الصورة الحاکیة ـ الّتي لاوجود لها في الخارج ـ لیست مجبورة ولامفوّضاً إلیها؛ قضیّة سالبة بانتفاء موضوعها.» از مجموع این مطالب، مسئلهٔ دیگری روشن می‌شود که اعتقاد به توحید افعالی در کنار قول اشاعره به جبر و قول معتزله به تفویض و قول حکمای شیعه به امر بین الامرین، نمی‌تواند امر محکم و منسجمی باشد. زیرا انسان و دیگر موجودات امکانی، بر اساس این مبانی سه‌گانه (اشاعره و معتزله و حکما) حقیقتاً وجود خارجی دارند، جز آنکه وجودشان ضعیف و نسبت به وجود مطلق، نیازمند است یا بر پایه اعتقاد آنان، وجود انسان عین فقر و ربط محض به وجود مطلق است؛ پس ذات انسان همان اتصال و ارتباط به واجب، یعنی خدای غنی محض است.

بر اساس توحیدافعالی که در مباحث عرفان نظری مطرح می‌شود و در عرفان عملی مشهود می‌گردد، تنها وجودی که برای انسان می‌توان لحاظ کرد، یک وجود مجازی است؛ به گونه‌ای که (طبق معنای مجاز) اسناد وجود به انسان در حقیقت اسناد وجود به چیزی است که صاحب اصلی آن نیست، مثل نسبت دادن جریان آب به ناودان که گفته می‌شود: «ناودان جاری شد» با آنکه جریان حقیقی از آب است. بنابراین، موجود ممکن، تصویری از حقیقت وجود مطلق است و وجود حقیقی در خارج ندارد و تنها نقش

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

سخن نگفته باشد، عیب و هنرش نهفته باشد.

ناقد محترم در ادامه می‌نویسد:

اگر شناخت و معرفت، فعلی است که فقط و فقط اعطای آن به دست الاهی است و به حسب ظاهر برخی از متون، در انحصار خداوند است، و هیچ کس را در آن صنع نیست، نه مستقیم و نه غیرمستقیم، چرا پذیرش این فضل و موهبت، فعل بنده و وظیفه او معرّفی شده است؟ و بندگانی که وظیفه ادا می‌کنند، چرا این فعل، فعل آنان است نه مانند معرفت، فعل مستقیم خداوند؟

باید توجّه داشت که نویسندهٔ مقالهٔ «معرفت و هدایت فعل خداست» تسلیم، اقرار، اذعان و تصدیق قلبی و زبانی را وظیفه بندگان در قبال تعریف خداوند، دانسته است؛ پس «قبول» یا به قول ناقد محترم «پذیرش معرفت»، هرگز به معنای انفعال عبد و تحمّل معرفت الاهی از سوی او نیست؛ یعنی همان طورکه نویسندهٔ مقاله تصریح کرده، مراد از قبول یا پذیرش، همان تسلیم، اقرار و اذعان و تصدیق است. روشن است که معرفت‌بخشی امری است و تسلیم یا انکار پس از دریافت معرفت امری دیگر؛ اوّلی فعل خداوند است و دومی فعل عبد. فرق این دو بسیار روشن است؛ امّا سؤال ناقد محترم حدّاقل برای بنده روشن نیست که چرا به عقیدهٔ

وجودی انسان، حکایت صادقانه از صاحب حقیقی تصویر، یعنی وجود مطلق خداوند سبحان است. حال اگر درباره موجودی که هیچ بهره‌ای از حقیقت وجود ندارد، گفته شود: این موجود نه مجبور است و نه مختار، در حقیقت سالبه به انتفای موضوع است. زیرا حقیقتاً موضوعی به نام انسان وجود ندارد که بخواهیم جبر یا تفویض را از وی سلب کنیم. و اگر ثابت کنیم که انسان موجودی است که بهره‌ای از حقیقتِ وجود ندارد و در جایگاهی میان دو حالت جبر و تفویض (افراط و تفریط) واقع شده است، به مجاز سخن گفته‌ایم؛ چون جایگاه میانه را به موجودی نسبت داده‌ایم که حقیقتاً مالک آن مقام نیست. بنگرید: علی‌بن‌موسی الرضا علیه‌السلام و الفلسفة الالهیّة، ص۸۹ـ۸۸. ترجمه از کتاب فلسفهٔ الاهی از منظر امام رضا علیه‌السلام، ص ۱۲۷ و ۱۲۸ نقل شد. این کتاب برگردان فارسی کتاب «علی بن موسی الرضا علیه‌السلام و الفلسفة الالهیّة» است که با اصلاحاتی از سوی مترجم چاپ شده است.

همچنین علامهٔ طباطبایی در «الرسائل التوحیدیّة» می‌گوید: «و اعلم أنّ هناك نظراً آخر یرتفع به موضوع هذه الأبحاث والمشاجرات، و هو نظر التوحید الّذي مرّ في هذه الرسائل ؛ فالأفعال کلّها له، کما أنّ الأسماء والذوات له سبحانه، فلا فعل یملکه فاعل غیره سبحانه حتی یتحقّق موضوع لجبر أو تفویض، فافهم.» (الرسائل التوحیدیّة، ص ۱۰۷)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

ایشان اگر معرفت فعل الله باشد، تسلیم در مقابل آن نیز باید از حوزهٔ افعال اختیاری بندگان خارج شود؟

ناقد محترم سپس عباراتی را از مقالهٔ «معرفت و هدایت فعل خداست» نقل می‌کند که به بیان نقش عقل و پیامبران و اولیای الاهی در معرفت خدا پرداخته است. وی پس از نقل عبارات می‌نویسد:

در چند سطر این گونه ناسازگار سخن راندن! از نفی صریح گرفته تا نقش مهم، و از عدم مطلق توان قوای ادراکی برای تحصیل معرفت گرفته، تا نامساوی بودن وجود و عدم انبیاء در ایجاد آن! و انگهی با انکار نقش عقل و قوای ادراکی برای حصول معرفت گرفته، تا مخاطب بودن انسان عاقل نه دیگران!

و از انکار مطلق نقش انبیاء گرفته تا به کار گرفتن سنّت الاهی جهت منظور نمودن نقش برای تذکّرات و تعالیم آنان، همه حکایت از نارساییِ مبنایی در نظریه‌پردازی دارد.

افزون بر این، توضیحی ارائه نشده که دریافت معرفت توسّط عقل، چگونه است؟ معجزه آسا و قهری؟ یا به گونه دیگر؟

چنین اظهار نظری بیانگر شتابزدگی و عدم دقّت ناقد محترم در نقد آراء نویسندهٔ مقالات «معرفت خدا» است که اعتبار علمی این نقد را با پرسشهای جدّی مواجه می‌سازد. اگر ناقد محترم این سلسله مقالات را به دقت مطالعه می‌فرمود، یقیناً پاسخ پرسشهای خویش را می‌یافت. نویسندهٔ محترم در نخستین مقاله از سلسله مقالات «معرفت خدا» پس از نقل روایاتی از ابن ابی جمهور و مفضّل، در بیان آنها می‌نویسد:

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 که احدی در او شکّ و شبهه‌ای ندارد... جالب آن است که امام علیه‌السلام... عقل را به عنوان مَثَل در مورد معرفت خداوند سبحان بیان می‌دارد. گویی امام معصوم علیه‌السلام می‌خواهد به مخاطب بفهماند: میندارید که همه چیز را باید به حیطهٔ شناخت عقلی

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

خویش درآورید و بخواهید با عقل محدود خود به خدای حقیقی و واقعی راه یابید؛ زیرا هر چه شما در حدّ عقل خویش بشناسید، معقول شما خواهد شد نه خالق آن.

... بنابراین، همان سان که شناخت عقل به وجدان خود عقل صورت می‌گیرد، معرفت خداوند سبحان هم به وجدان خود او تحقّق می‌یابد. (سفینه، شماره ۷، ص ۶۰)

و پس از نقل احادیث فطرت عقول بر توحید می‌نویسد:

... یعنی خدای تعالی به هنگام خلقت موجودات، آنها را از نور عقل بهره‌مند کرد و با وجود عقل، آنها را به معرفت خویش مفطور ساخت. (سفینه، شماره ۱۴، ص ۱۷)

و در جای دیگر با استناد به حدیثی از امام رضاعلیه‌السلام می‌نویسد:

امام رضاعلیه‌السلام در این حدیث شریف، نقش عقل و فطرت را در معرفت خداوند سبحان بیان داشته و تصریح کرده است که عقد قلبی معرفت خداوند به توسّط عقل صورت می‌گیرد. و با فطرت، حجّت او بر خلق تمام می‌شود... این دلالت دارد که اگر خداوند سبحان نفس خویش را به انسان معرّفی و او را مفطور به معرفت خویش نمی‌کرد، عقل هم در این جهت کفایت نمی‌کرد و انسان با نور عقل خویش به معرفت خدای تعالی راه نمی‌یافت و با وجود معرفت فطری (یعنی تعریف خداوند نفس خویش را به بندگان) است که عقل انسان را به پیروی از فرمانهای او موظّف می‌کند و تسلیم، خضوع و خشوع و بندگی در مقابل او را بر انسان لازم و واجب می‌شمارد. (سفینه، شماره ۱۴، ص ۱۲)

ایشان با استناد به بیش از هشت دسته از آیات قرآن کریم و شانزده حدیث صریح از منابع معتبر شیعی، فطری بودن معرفت خدا را اثبات کرده است. همچنین با بررسی معنای لغوی لفظ «فطرت» نتیجه می‌گیرد که «فطر» به معنای شروع کردن است (شماره ۱۳، ص ۱۶ و ۱۷) و با پیوند دادن معنای لغوی واژهٔ «فطر» با آیهٔ فطرت و استناد به روایاتی که در تفسیر آن نقل می‌کند، می‌نویسد:

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

پس آیهٔ شریفه ـ با توجّه به روایاتی که در تفسیر آن نقل گردید ـ به این معناست که خداوند سبحان، همه انسانها را به هنگام خلقت‌شان، بر معرفت خویش مفطور کرده است؛ زیرا معنای لغوی فطرت، ابتدا و شروع کردن امر است. بدین رو، فطرت معرفت توحید و اسلام و معرفت خدای سبحان، از همان هنگام خلقت انسانی آغاز گشته و با حقیقت وجودی انسان آمیخته شده است و انسان هیچ گاه از آن بر کنار نبوده است. (سفینه، شماره ۱۳، ص ۲۰)

ایشان جهت تبیین نقش انبیاء در معرفت خدا می‌نویسد:

بر اساس روایات معتبره، خداوند سبحان به عمد در این دنیا بندگان را از معرفت خویش غافل ساخته و پردهٔ فراموشی بر آنها انداخته است. ارادهٔ الاهی بر این است تا این پردهٔ غفلت و فراموشی توسّط پیامبرانش کنار زده شود و خدای تعالی به واسطه انبیاء و رسولان بر بندگان ظاهر و هویدا گردد. (سفینه، شماره ۱۳، ص ۲۳)

و نیز می‌نویسد:

معرفت فطری بدین معنا نیست که همهٔ انسانها با داشتن آن خود به خود، به خدا ایمان آورند؛ بلکه انسان به هنگام تولّد، اصل معرفت را با خلقت خویش به همراه دارد؛ ولی از آن معرفت غافل گردیده، از آن رو [که] خداوند سبحان بر اوفراموشی عارض کرده است... امّا آن گاه که تعالیم انبیای الاهی و دعوت آنان بر ایشان می‌رسد، متوجّه او می‌شوند. (سفینه، شماره ۱۳، ص ۳۲)

همچنین قسمتی از خطبهٔ اوّل نهج‌البلاغه را نقل می‌کند که در آن آمده است:

خداوند از میان فرزندان آدم، پیامبرانی برگزید... آن گاه که اکثر خلق پیمانی را که با خدای خویش بسته بودند، دگرگون کرده... و از عبادت او بریده بودند. پس خدای تعالی رسولان خویش را در میان آنان برانگیخت و پیامبران خویش را پشت سر هم، به سوی‌شان فرستاد تا پیمان فطرتش را از آنان بستانند و نعمت فراموش شده‌اش را به یادشان بیاورند و با تبلیغ، حجّت را بر آنان تمام کنند.

می‌بینیم که نویسندهٔ محترم مباحث «فطری بودن معرفت»، «نقش انبیاء و اولیاء الاهی در یادآوری معرفت فراموش شده» و «نقش عقل در قبال دریافت معرفت» را

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

به روشنی، تبیین کرده و هیچ ابهامی در این زمینه باقی نگذاشته است. حال از ناقد محترم می‌پرسیم:

آیا اینکه خداوند، خود را به موجود عاقل معرفی کرده تا وی در قبال دریافت این معرفت، خود را موظّف به تسلیم و خضوع بداند، با این نکته که خداوند هرگز به حیطهٔ شناخت عقل در نمی‌آید تا معقول انسان گردد، ناسازگار است؟

آیا این حقیقت که عقل نمی‌تواند معرفتی از خداوند سبحانه برای بشر ایجاد کند، با این سخن که خداوند خود را به انسان عاقل می‌شناساند و آن گاه، انسان عاقل ـ با دریافت معرفت او ـ مؤمن یا کافر می‌شود، در تناقض است؟

آیا نقش انبیاء در تذکّر به معرفت فطری خداوند، با ناتوان بودن ایشان در ایجاد معرفت، تعارض و تنافی دارد؟

باید دانست که معرفت‌بخشی به عاقل، با کسب معرفت توسّط عقل تفاوت دارد. همچنین غفلت از معرفت بدون تذکّر انبیاء امری است و ایجاد معرفت توسّط ایشان امری دیگر. پس هرگز تناقضی در گفتار نویسندهٔ مقالات مشاهده نمی‌شود. آنچه از این نقد به دست می‌آید تنها شتابزدگی و سطحی‌نگریِ ناقد محترم در مقالهٔ «ساز و کار معرفت بخشی خداوند» است؛ نه نارسایی مبنایی نویسندهٔ مقالات «معرفت خدا» در نظریه‌پردازی.

در مقالهٔ «معرفت و هدایت، فعل خداست» سعی شده معرفت خداوند با معرفت سایر امور تفکیک شود. در برخی روایات، معرفت به طور مطلق، صنع خدا شمرده شده است؛ و از سوی دیگر، تفاوت معرفت خدای سبحانه با شناخت امور دیگر بسیار روشن است. نویسندهٔ در توضیح و تبیین این گونه از احادیث نسبت معرفت به خداوند، آنها را در هر دو حوزه بررسی کرده است. از نظر ایشان، معرفت خداوند به طور مستقیم و بی هیچ واسطه‌ای، به صورت قهری، به همهٔ بندگان ـ اعم از مؤمن و کافر ـ عطا می‌شود؛ امّا برای دستیابی بندگان به شناخت سایر امور، ابزار و آلاتی برای انسان قرار داده شده و سنّت خداوند بر این تعلّق گرفته که بنده از

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

طریق این اسباب به شناخت آنها دست یابد.

نویسندهٔ در برقراری نسبت معرفت این امور به خداوند متعال، یادآور می شود که ممکن است این نسبت به دلیل اعطای ابزار شناخت آن امور باشد. همچنین دو نکتهٔ دیگر نیز در این مبحث بیان شده است: اوّل اینکه جعل اسباب، هرگز به معنای علّیّت نیست تا همچون اعتقاد یهود، دست قدرت خداوند را بسته بدانیم. نکتهٔ دوم که در تمام مقالات مورد تأکید قرارگرفته، این است که تمام قوای ادراکی بشر، نمی توانند خدای سبحانه را به حیطهٔ درک خود درآورند؛ چرا که در این صورت، خداوند، مخلوق آن قوّه و محدود به آن می شود؛ نه خالق آن. پس معرفت خداوند از این جهت نیز با سایر معارف متفاوت است؛ یعنی اساساً جعل ابزار برای دستیابی به این معرفت نیز محال است؛ پس قهراً راه نیل به شناخت خداوند، منحصر به اعطای معرفت از سوی خود اوست.

امّا ظاهراً ناقد محترم در این بحث، با ابهاماتی مواجه بوده و بدین سبب، مطالبی راکه تمام مبانی آن بر پایهٔ معارف اهل بیت علیهم‌السلام استوارگشته، با نظریهٔ کسب اشعری پیوند زده است. وی در مورد شناخت غیر خدا می نویسد:

> *اگر نقش ابزار را می‌توان پذیرفت و در عین حال، فعل را صنع مستقیم خدا دانست، این مطلب چه تفاوتی در مسئلهٔ ایجاد کرد که از ابتدا جز خداوند هیچ چیز را در پدید آوردن معرفت مؤثّر نمی‌دانستید؟ آیا واقعاً واسطه واسطه است؟ پس مستقیم بودن کجاست؟ و اگر واسطه بی‌تأثیر است، پس چه نیاز به آن است؟*

روشن است که هیچ یک از این پرسشها متوجه مقاله نیست؛ چرا که نویسنده هرگز تمام معرفتها را صنع مستقیم خداوند ندانسته است؛ بلکه بر اساس احادیث معصومان علیهم‌السلام تصریح کرده که همهٔ معارف از ناحیهٔ خدا به ما داده می شوند، لکن خداوند برای اعطای برخی معارف، طبق سنّت خویش، اسباب و آلاتی قرار داده است و شناخت آن امور به وی عطا نمی شود، مگر اینکه بشر از آنها بهره گیرد. امور

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

حسّی و معقولات از این قبیل‌اند؛ یعنی تا بشر حسّ خود را برای درک محسوسات و عقل خود را برای شناخت معقولات به کار نگیرد، هیچ معرفتی در این حوزه‌ها به وی عطا نمی‌شود. امّا در مورد خداوند، وساطت هر امری نفی شده است. به علاوه، نویسندهٔ مقالات احتمال دیگری را در این زمینه مطرح می‌کند و می‌نویسد:

ممکن است در این گونه امور بگوییم. نسبت فعل معرفت به خدا در این امور بدان جهت است که او اسباب و آلات آن فعل را برای ما فراهم کرده است؛ نه اینکه خود او آن فعل را در ما پدید می‌آورد.

مشاهده می‌شود که در هر دو احتمال، تفاوت نسبت معرفت به خداوند در زمینهٔ معرفت الله و سایر امور، به وضوح و روشنی، بیان شده و نویسنده به تأثیر اسباب در بهره‌مندی از شناخت در برخی امور تصریح کرده است. بد نیست ناقد محترم یک‌بار دیگر آن سلسله مقالات را مرور کنند تا این تصریحات را ببینند.

ناقد محترم در ادامه می‌نویسد:

چنانچه مشهود است، موضع نفی کنندگان اصل علّیّت، مبنای ادّعا قرار گرفته و برای تأمین قدرت خداوند به نفی تأثیر علل واسطه، گرایش ابزار شده است! متکلّمان اشعری... همانها هستند که سنّت لا یتغیّر و لا یتبدّل الاهی را به «عادت» تغیّر و تبدّل فرو می‌کاهند و در سخن فوق، واژهٔ «به طور معمول» تعبیری از کاربرد «عادت» است به جای «سببیّت» اسباب طبیعی.

در مورد اینکه آیا نویسندهٔ مقالات تأثیر علل واسطه را در بهره‌مندی از معرفت نفی می‌کند یا خیر، پاسخ داده شد. تأکید می‌کنیم که رجوع مجدّد و دقّت بیشتر در مطالعهٔ این مقالات برای ناقد محترم بسیار ضروری است. امّا بسیار عجیب است که قائلان به مشیّت ازلی و ضرورت علّی چگونه دیگران را متّهم به جبر می‌سازند و خود را از این عقیده مبرّا می‌دانند؛ مگر نه این است که معتقدان به ضرورت علّی و مشیّت ازلی، در حقیقت، خدا را از امور فارغ دانسته و به بسته بودن دست او قائل شده‌اند. و مگر نه این است که بر اساس علّیّت فلسفی، همهٔ موجودات ممکن،

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

حتّی افعال اختیاری، مستقیم یا با واسطه، فعل واجب الوجود و معلول اوست؟[1] آیا اعتقاد به حاکمیّت قدرت و سلطهٔ خداوند در همهٔ امور، به معنای نفی اسباب و اعتقاد به جبر است؟! یا بر عکس در متون وحیانی ـ قرآن و روایات نورانی اهل بیت علیهم‌السلام ـ ضمن تأکید بر آن، عدم امکان تغییر در نظام امور، نفی و از آن به عنوان قول به بسته بودن دست خدا یاد شده است؟

ناقد به عنوان تهافتی دیگر عبارات نویسنده را در مورد نور علم و عقل نقل می‌کند و سپس می‌نویسد:

این عین سخن اشاعره در پردازش نظریهٔ کسب است که عطای کلّی قوّه از خداست، امّا انتساب فعل به بنده از سوی خویش است؛ بدون اینکه هیچ تأثیری از بنده در ایجاد فعل باشد!

عیجب این ادّعاست که نور علم و عقل هست و کاشفیت آنها هم هست؛ امّا معلوم نامکشوف است!

مضاف بر این، حتّی نور علم خدا دادی هم از شناخت خود خداوند عاجز است!

دربارهٔ اینکه آیا گفتار نویسندهٔ مقالات عین سخن اشاعره است یا ضرورت علّی و مشیّت ازلی ـ که از اصول مسلّمهٔ فلسفه است ـ مطالبی بیان شد؛ امّا معلوم نیست که ناقد از کدام مطلب مقاله چنین برداشت کرده که «نور علم و عقل هست و کاشفیّت آنها هم هست امّا معلوم نامکشوف است!» نویسندهٔ محترم تصریح می‌کند که: «عطای نور علم و عقل به معنای اعطای علم و معرفت به شیء خاص نیست و شناخت مضاف به شیء خاص، از ناحیهٔ خود انسان با استفاده از عطای پروردگار صورت می‌گیرد.»

در این عبارت نیز به نقش عقل در ادراک اموری که در حیطهٔ ادراکی آن قرار دارد،

---

۱. مرحوم علّامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «فما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتّى الأفعال الاختياريّة إلّا و هو فعل الواجب بالذات معلولٌ له بلاواسطة أو واسطة أو وسائط.» (نهایة الحکمة، ج۲، ص ۳۴۶ـ۳۴۸)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

تأکید شده است. همچنین از عبارت، این حقیقت به دست می‌آید که نور علم و عقل غیر از معلومات و معقولات هستند و معلومات و معقولات توسّط آن دو نور اعطایی کشف می‌شوند؛ بنابراین هرگز از عبارت استفاده نمی‌شود که معلوم با وجود نور علم نامکشوف است. شاید منشأ اشتباه ناقد آن است که وی، علم و عالم را یکی می‌داند؛ در صورتی که در مبنای نویسندهٔ مقالات، عالم غیر از علم است و به نسبت میزان بهره‌مندی از علم، معلومات برای وی کشف می‌شود.

عجز قوای ادراکی بشر از شناخت خود خدا نیز مطلبی است که هم در روایات به آن تصریح شده و هم خود عقل به عجز خود از درک خالقش حکم می‌کند و این موضوع در مقالات مورد بحث به روشنی، تبیین شده است.

ناقد محترم با نقل عبارتی از نویسنده که تفاوت فعل خدا بودن معرفت را در دو حوزهٔ شناخت خداوند و شناخت سایر امور بیان کرده است، مجدّداً سؤالات پیشین خود را به صورت دیگری، تکرار می‌کند و می‌نویسد:

> *تفاوت فعل خدا در دو موضع بر چه اساس است؟ معنای تفاوت و وجه تمایز چیست؟ چرا این معرفت استثنایی است؟ آیا از جانب خدا به عنوان فاعل، چنین مانعی وجود دارد یا از جانب انسان به عنوان پذیرنده؟ آیا این مانع تکوینی است یا قراردادی و اعتباری؟ چگونه نور عین کشف است و معلوم در تاریکی و در پرده است؟ آیا این، جمع دو نقیض نیست؟*

چنان که مشاهده می‌شود ناقد محترم در اینجا هیچ مطلب جدیدی ارائه نکرده و به تکرار مطالب پیشین خود پرداخته است. چون پیشتر پاسخ کافی در این باره ارائه شد، از تکرار آن پرهیز می‌شود. در مورد نحوهٔ معرفت‌بخشی، نیاز یا عدم نیاز به کسب استعداد و فراهم‌سازی زمینهٔ تأثیر ایمان و کفر و اطاعت و عصیان در اعطای این معرفت، مجاز نبودن بشر برای کسب دانش خداشناسی، تأثیر نیایش در اعطای معرفت و واسطه‌تراشی نیز توضیحات گذشته کفایت می‌کند؛ امّا برای روشن‌تر شدن مسئله، تذکّر به این نکته ضروری است که بر اساس روایات صحیح و

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

صریح ـ که نویسنده در مقالات خود آنها را مطرح کرده ـ و نیز به حکم روشن عقل، ایمان و کفر یا اطاعت و عصیان پیش از معرفت، اساساً بی‌معناست. کسی که هیچ شناختی از خداوند ندارد، چگونه می‌تواند از او فرمان برد یا عصیانش کند، به او ایمان آورد یا کفر ورزد؟ همین طور نیایش برای طلب معرفت یا سبب سازی برای اعطای آن نیز فرع بر شناخت خداوند است. کسی که خدا را نمی‌شناسد، چگونه دست به راز و نیاز به درگاه او دراز می‌کند و از او معرفت می‌طلبد؟

امّا مجاز نبودن کسب دانش خداشناسی برای بشر هم، اگر به معنای شناخت عقلی خداوند باشد؛ نه تنها عدم جواز آن بلکه عدم امکان آن روشن است؛ چنان‌که پیشتر بیان شد.

ناقد محترم در ادامه، تقسیم معرفت به اوّلی و ثانوی توسّط نویسندهٔ مقالات را مبهم دانسته و می‌پرسد:

آیا شکر از وسایط فیض است یا نه؟ آیا منافی با فعل مستقیم و صنع خداوند هست یا نیست؟ اگر نیست، چه تفاوتی بین وساطت آن با وساطت سایر واسطه‌ها همانند تعلیم و معلّم ولو به نحو اقتضاء موجود می‌باشد؟

...اگر در مرتبهٔ اوّل هیچ لزومی بر خداوند نیست، در مرتبهٔ دوم چگونه است که لزوم بر خداوند حاکم است؟

وجود و لزوم بر فعل خداوند، یعنی پذیرش تأثیر اسباب و نفی صنع مستقیم خداوند در معرفت بخشی و این یعنی کرّ إلی ما فرّ...

افزون بر این «لزوم» به چه معناست؟ آیا به معنای فلسفی، یعنی لزوم علّی و ضرورت و وجوب، می‌باشد؛ یا معنای جدیدی البتّه نهفته و ناگفته، منظور است؟...

آیا نفی لزوم و ضرورت در هر مرحله به چه انگیزه است؟ آیا برای تأمین قدرت مطلقه؟ آیا ضرورت ناشی از حکمت نیز منافی با قدرت است؟

اگر مراد ناقد محترم از واسطهٔ فیض بودن شکر، به معنای ابزاری برای کسب معرفت خداوند باشد، مسلّماً این معنا صحیح نیست. امّا اموری که باعث شوند

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

خداوند به کسی معرفت اعطا کند، هرگز با فعلِ خدا بودنِ معرفت، تعارض و تنافی ندارد.

در مورد لزوم اعطای معرفت بر خداوند نیز باید گفت که چون بندگان ابتدائاً هیچ حقّی بر خداوند ندارند، در نتیجه، استحقاق دریافت معرفت را هم نخواهند داشت. البتّه اگر خداوند بخواهد به بنده‌ای تکلیف کند، لزوماً باید به وی معرفت اعطا کند؛ چون تکلیف بدون شناخت، محال و ناممکن است.[1] امّا در مرتبه دوم ـ چنان که نویسندهٔ مقالات به روشنی، بیان کرده ـ لزوم اعطای معرفت، اوّلاً از آن روست که خداوند بر خود لازم کرده است؛ ثانیاً عقل به روشنی، درمی یابد که فرق نهادن بین کافر و مؤمن ضروری است که یکی از راههای تحقّق این فرق، ازدیاد معرفت برای مؤمن و منع آن از کافر است.

به علاوه، تأثیر برخی امور در اعطای معرفت از سوی خداوند با فعل خدا بودنِ معرفت تعارض ندارد. همین گونه، این موضوع که خداوند خود را ملزم کرده در صورت تسلیم بندگان بر معرفت ایشان بیفزاید، هرگز با فعل خدا بودن معرفت منافات نخواهد داشت. نویسندهٔ مقالات در ذیل عنوان «هدایت و معرفت اوّلی و ثانوی» در مقالهٔ «معرفت و هدایت، فعل خداست» با استناد به آیات و روایات به تفصیل، به بیان مطلب پرداخته است؛ به طوری که مطالعه دقیق آن هرگونه ابهامی را در این باره می‌زداید.

معنی «لزوم» در معرفت ثانوی نیز در همان مقاله، به روشنی، تبیین شده است. بنابراین، به ناقد محترم توصیه می‌شود دوباره و با دقت بیشتری، به مطالعهٔ مقاله بپردازد.

نفی لزوم و ضرورت علّی نیز از آن جهت است که پذیرش آن به جبر می‌انجامد تا آنجا که به ناچار، باید انسان را مضطرّی در صورت مختاران معرفی کنیم.[2] و این

۱. این موضوع نیاز به تفصیل بیشتری دارد که به جهت رعایت اختصار به همین میزان بسنده می‌شود.
۲. نک: اسفار، ج۶، ص۳۱۲.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

تنها یکی از پیامدهای فاسد آن است.

ناقد محترم عقیده دارد که نویسندهٔ مقالات با قول به عدم استحقاق بندگان برای دریافت معرفت ابتدایی، حکمت خدا را نابود ساخته است؛ امّا اشاره نکرده که مرادش از حکمت چیست؟ افعال خداوند ممکن است حکمتهای مختلفی داشته باشد. پس لازم است که وی ابتدا روشن سازد که منظورش از حکمت خداوند چیست؟ و قول به عدم استحقاق بندگان برای دریافت معرفت، با حکمت کدام فعل خدا و کدام یک از حکمتهای آن فعل ناسازگار است؟ البتّه نه تنها نویسندهٔ مقالات بلکه هر موحّدی می‌داند و معتقد است که تمام افعال خداوند، حکیمانه است. لذا چنانچه ناقد محترم منظورش را روشن‌تر بیان کند، پاسخ مناسب‌تری دریافت می‌دارد. اگر مراد از حکمت، عبودیّت بندگان ـ به عنوان حکمت خلقت ـ باشد، روشن است که اعطای معرفت برای تکلیف بندگان به عبودیّت ضروری است؛ امّا اگر خداوند بر اساس حکمت دیگری، انسانهایی بیافریند و از آنها تکلیفی نخواهد، آیا باز هم اقتضای حکمت او آن است که لزوماً به آنان معرفت عطا کند؟

ناقد محترم در قسمت دیگری از نوشتهٔ خود، بررسی آراء اندیشمندان توسّط نویسندهٔ مقالات را به نقد کشیده است. مقالهٔ وی در این قسمت، از فضای گفتگوی علمی بسیار فاصله گرفته و بیشتر به شعار و جنجال کشیده شده است. تنها اشکال علمی‌ای که در این بخش وجود دارد، پرسشهایی است که در مورد دو اطلاق معرفت مطرح کرده است. نگارندهٔ مقاله «معرفت و هدایت فعل خداست» می‌نویسد:

> *در روایات، از دو نوع معرفت یاد شده است. گاهی معرفت به عنوان فعل خداوند اطلاق گردیده است و گاهی به عنوان فعل بندگان و در حقیقت مؤمنان... معرفت به معنای دوم ـ یعنی تصدیق و اذعان و اعتراف و اقرار ـ در حقیقت معنای دیگری از ایمان است.*

ناقد محترم در این باره می‌نویسد:

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

اینکه ایمان از چه مقوله‌ای است؟ آیا از سنخ شناخت و معرفت است یا از سنخ دیگری؟ بین اندیشمندان و محقّقان مباحث سودمند و ظریفی وجود دارد که نمی‌توان با مباحث معرفتی خلط نمود... افزون بر این، اگر هم ادّعای نگارنده صحیح باشد، به یک سویه از آنها نظر دارد و نمی‌توان منظور روایات را منحصر به مطلوب نگارنده دانست...

باید دانست که نویسندهٔ مقالات در مقالهٔ خود با استناد بـه آیـات قـرآن و نُـه حدیث صحیح و صریح از اهل بیت علیهم‌السلام به روشنیِ تمام، این مطلب را بررسی و اثبات کرده که در برخی روایات به ایمان و تصدیق و اذعان و اقرار، معرفت اطلاق شده است. اتّفاقاً محل این بحث همین‌جاست و عجیب است که ناقد مـی‌گوید: «نمی‌توان [این مطلب را] با مباحث معرفتی خلط نمود.»

وی نمی‌تواند درستی مطلب نویسنده را رد کند، لذا می‌گوید: «نمی‌توان منظور روایات را منحصر به مطلوب نگارنده دانست.» امّا حتّی اگر منظور روایات منحصر در این معنا هم نباشد، ناقد محترم پذیرفته است که معنای مـراد نـویسنده نـیز از روایات استفاده می‌شود. همین مقدار برای بحث نویسنده کافی است؛ هر چند لازم است که ناقد محترم منظور خود را روشن‌تر بیان کند تا میزان تسـلّط وی بـر ایـن مباحث، آشکار گردد.

والسلام علی المهديّ الذي يملأ الارض عدلاً و قسطاً
كما ملئت ظلماً و جوراً

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]