

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

تحلیل و بررسی تفسیر میرداماد از روایات «معرفة الله بالله»^۱

سجاد ضیائی^۲

چکیده

میرداماد، در شرح روایت «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ...»، دو تفسیر ذکر کرده است؛ حاصل تفسیر اول این است که اگر معرفت خدا با وساطت ممکنات و استشهاد به ماسوی الله حاصل شود، «معرفة الله بالله» نیست؛ اما اگر معرفتی حاصل از توجه به طبیعت وجود باشد و از طبیعت وجود، وصول به معرفت حق تعالی محقق گردد، در این صورت «معرفة الله بالله» حاصل شده است. او در تفسیر دوم، این نوع معرفت را به شناخت خدا به واسطهٔ جمیع صفات کمالی که عین ذات حق هستند و زائد بر ذات نیستند، توضیح می‌دهد؛ اما این دو تفسیر، علاوه بر ناسازگاری با مبنای اصالت ماهیت ایشان، با محتوا و سیاق این روایت و روایات دیگری که با این مضمون ذکر شده است نیز هم‌خوانی ندارد. این نوشتار در صدد است تا با روش توصیفی-تحلیلی به تحلیل و بررسی دیدگاه ایشان در این زمینه بپردازد. آنچه پرداختن به این مسأله را مهم می‌کند اینست که اولاً دیدگاه ایشان با این تفصیل در جای دیگری ذکر نشده و ثانیاً این بررسی، جایگاه فلسفه را در تبیین و تفسیر متون دینی روشن‌تر می‌کند.

کلیدواژگان: شناخت خدا، معرفة الله بالله، میرداماد، وجود، صفات ذات.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۶

۲. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه، قم، ایران. رایانامه: sajjadziaei66@gmail.com

مقدمه

بدون تردید یکی از دغدغه‌های همگانی و همیشگی بشر، اثبات وجود خدا و سپس اوصاف اوست. برای شناخت خداوند، راه‌های متعددی وجود دارد که به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. خداشناسی فطری که به نحو غیراکتسابی و نیمه آگاهانه در درون هر انسانی هست.^۱ ۲. خداشناسی نقلی که بر اساس داده‌های نقلی صورت می‌گیرد.^۳ ۳. خداشناسی شهودی که مخصوص عده خاصی از انسان‌های کمال یافته است.^۴ ۴. خداشناسی عقلانی که از طریق استدلال عقلی حاصل می‌شود. البته خداشناسی نقلی و همچنین خداشناسی عقلانی به نحو حصولی هستند، اما خداشناسی فطری و شهودی بر اساس علم حضوری است؛ با این تفاوت که خداشناسی شهودی، اکتسابی و آگاهانه است. این راه‌ها، هم در اصل وجود خدا و هم در اوصاف خدا قابل طرح است. چنانچه متون دینی، ضمن بیان طرق متعدد شناخت خداوند، راهی با مضمون «معرفة الله بالله» پیش روی محققین قرار داده‌اند؛ برای نمونه کافی شریف از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کند: «اعرفوا الله بالله...»^۳ کلینی با وجود اینکه صرفاً

۱. خداشناسی فطری دو نوع است؛ خداشناسی فطری حصولی و خداشناسی فطری حضوری. اولی شناختی است بدیهی یا نزدیک به بدیهی که انسان با همان عقل خدادادی خود، به آسانی پی به وجود خدا می‌برد و برای تصدیق وجود او نیازی به تلاش ندارد. اما دومی شناختی است که انسان به مقتضای آفرینش خود، ارتباط عمیقی با آفریننده خود دارد؛ یعنی چنان آفریده شده است که در اعماق قلبش، یک رابطه وجودی با خدا دارد و هنگامی که به عمق دل خود توجه کند، چنین رابطه‌ای را خواهد یافت (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۷۴). در اینجا، نوع دوم از خداشناسی فطری مقصود است.

۲. مقصود از خداشناسی نقلی این است که ببینیم خود خداوند چگونه خویش را معرفی می‌کند و یا پیشوایان دین در باره او چه فرموده‌اند. البته روشن است که این مختصر درصدد ارزش‌گذاری هیچ یک از این راه‌ها نیست.

۳. برخی از روایاتی که دلالت بر «معرفة الله بالله» دارند عبارتند از:

۱) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و أولي الأمر بالأمر بالمعروف و العدل و الإحسان. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۵)

۲) سئل أمير المؤمنين علیه السلام: بم عرفت ربك؟ قال: بما عرفني نفسه. قيل: وكيف عرفك نفسه؟ قال لا يشبهه صورة ولا يحس بالحواس ولا يقاس بالناس قريب في بعلوه بعيد في قربه فوق كل شيء ولا يقال شيء فوقه أمام كل شيء ولا يقال له أمام داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء و خارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء - سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره و لكل شيء مبتدأ. (همانجا)

۳) عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام إِنِّي نَاطَرْتُ قَوْمًا فَقُلْتُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ أَجَلٌ وَأَعَزُّ وَأَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ بَلِ الْعِبَادُ يُعْرِفُونَ بِاللَّهِ فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ. (همان، ص ۸۶)

۴) کلینی روایت دیگری در باب حدوث الاسماء نقل کرده است که مرتبط با همین موضوع است. البته روایت مفصل است و تنها فرازی از آن که مناسب موضوع است در اینجا نقل می‌شود: عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: ... مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ حِجَابَهُ وَ مِثَالَهُ وَ صُورَتَهُ غَيْرُهُ وَإِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُتَوَحِّدٌ فَكَيْفَ يُوحِّدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ وَإِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ

سعی در نقل روایت دارد نه توضیح و شرح؛ اما به خاطر اهمیت این روایت، ذیل آن شرحی مختصر نگاشته است. میرداماد در تعلیقه بر اصول کافی، بعد از آنکه تفسیر کلینی را نقل می‌کند، خود نیز دو تفسیر ارائه می‌دهد که به لحاظ محتوایی با بیان کلینی خیلی متفاوت است. این پژوهش درصدد است تا دیدگاه ایشان را تحلیل و بررسی کند. لازم به ذکر است؛ هرچند در شرح روایت فوق، شروع بسیاری شکل گرفته و پژوهش‌های مفیدی نیز نگاشته شده است، اما در بررسی نگارنده، پژوهشی مستقل با عنوان این مقاله یافت نشد.

۱. دیدگاه میرداماد

میرداماد (۹۷۰-۱۰۴۱) در تعلیقه بر کافی، ذیل روایت «اعرفوا الله بالله»، تفسیر کلینی و همچنین صدوق را مطرح کرده و سپس دو بیان برای توضیح این روایت ارائه می‌دهد؛ از این جهت شایسته است قبل از بیان دیدگاه میرداماد، به صورت مختصر به تفسیر کلینی و صدوق اشاره شود:

کلینی در حقیقت معرفت خدا را صرفاً با تنزیه او از صفات مخلوقات امکان‌پذیر می‌داند؛ توضیح اینکه: از طرفی خداوند تمام ارواح و ابدان مادی را آفریده و همه مخلوق او هستند و مخلوق همان گونه که از جهت هستی، دون خالق خود است، بُرد معرفتی او نیز به خالق نمی‌رسد؛ زیرا خالق نامحدود است و او محدود. از طرف دیگر، خالق هیچ شباهتی به مخلوق ندارد و هیچ جسم و روحی شبیه او نیست؛ بنابراین اگر مخلوق بخواهد خالق خویش را بشناسد، این امر تنها از راه تنزیه او از صفات امکانی میسر می‌شود؛ یعنی خدا نه شبیه ارواح است و نه شبیه ابدان، از این جهت حکم هیچ کدام را نمی‌پذیرد؛ پس اگر شباهت به ارواح و ابدان از خداوند متعال نفی شود، «معرفة الله بالله»

عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِيمًا يَعْرِفُ غَيْرَهُ لَيْسَ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ شَيْءٌ وَاللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَاللَّهُ يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ وَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ وَالْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ. (همان، ص ۱۱۳)

۵) ابن شعبه حرانی در تحف العقول روایتی طولانی و پرمحتوی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که در آن امام علیه السلام به توصیف محبان آل‌الله و مراتب و جایگاه آنان در نزد خداوند پرداخته‌اند که در اینجا تنها به بخش مرتبط با موضوع اشاره می‌شود:

... قِيلَ لَهُ فَكَيْفَ سَبِيلُ التَّوْحِيدِ قَالَ صلى الله عليه وآله بَابُ الْبَحْثِ مُمَكَّنٌ وَ طَلَبُ الْمَخْرَجِ مَوْجُودٌ إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ قِيلَ وَ كَيْفَ تَعْرِفُ عَيْنَ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ قَالَ صلى الله عليه وآله تَعْرِفُهُ وَ تَعْلَمُ عِلْمَهُ وَ تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِهِ وَ لَا تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِنَفْسِكَ مِنْ نَفْسِكَ وَ تَعْلَمُ أَنَّ مَا فِيهِ لَهُ وَ بِهِ كَمَا قَالُوا لِيُوسُفَ إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفَ قَالَ أَنَا يُوسُفَ وَ هَذَا أَحْيَى (يوسف/ ۹۰) فَعَرَفُوهُ بِهِ وَ لَمْ يَعْرِفُوهُ بِغَيْرِهِ وَ لَا أَتَّبِعُوهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ بِتَوْهَمِ الْقُلُوبِ أَمَا تَرَى اللَّهُ يَقُولُ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُثَبِّتُوا شَجَرَهَا (نمل/ ۶۰) يَقُولُ لَيْسَ لَكُمْ أَنْ تَنْصُبُوا إِمَامًا مِنْ قَبْلِ أَنْفُسِكُمْ تَسْمُونَهُ مُحِقًّا بِهَوَى أَنْفُسِكُمْ وَ إِزَادَتَكُمْ... (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۹)

برای ملاحظه روایاتی دیگر، بنگرید؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۹) و (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۳) و (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۳) ۱. ایشان همین دو بیان را در قبسات نیز ذکر کرده است. (ر. ک؛ میرداماد، ۱۳۷۴، صفحه: ۳۳۱)

حاصل می‌شود و اگر به بدن یا روح و یا حتی نور تشبیه شود، خدا به خدا شناخته نشده است.^۱ اما صدوق از این روایت برداشتی توصیفی دارد نه توصیه‌ای. در نگاه او تمام انحاء معرفه‌الله، معرفه‌الله‌بالله خواهد بود. تفسیر صدوق بر اساس نظام طولی عالم است؛ بدین معنی که هر نوع شناختی از خدا که برای هر شخصی حاصل شود، در نظام طولی عالم به خود خدای متعال برمی‌گردد؛ پس «معرفه‌الله‌بالله» یک راه خاص برای شناخت خدا نیست، بلکه هر راهی که برای شناخت خدا وجود داشته باشد، خواه حضوری و خواه حصولی، «معرفه‌الله‌بالله» است. شناخت انسان نسبت به خداوند از هر راهی که باشد، باز هم از جانب خود خداست و مخلوقات از آن جهت که مخلوق هستند، خودشان امکان ایجاد معرفت برای خود را ندارند؛ زیرا مخلوق بما هو مخلوق، هیچ اثر و خاصیتی ندارد، جز آنکه مستند به خالق اوست. این خداست که خود را از طریق وحی یا عقل و یا شهود معرفی کرده و می‌شناساند. شناخت خدا از سه راه امکان‌پذیر است: ۱. استدلال و براهین عقلی؛ ۲. معرفی انبیاء و اولیاء الهی؛ ۳. براهین انفسی و یا علم حضوری. هر سه طریق در نهایت به خود حق تعالی برمی‌گردد؛ زیرا اگر شناخت عقلی باشد، واهب عقل خداست و اگر از طریق انبیاء و اولیاء باشد نیز همگی فرستاده‌های او هستند. اگر هم خدا به واسطه براهین انفسی و یا علم حضوری شناخته شود، باز هم محدث و الهام‌گر این معرفت، خود حق است؛ بنابراین با هر واسطه‌ای شناخت حق حاصل شود، در نهایت به خود خدا منتهی می‌شود. ایشان برای تأیید بیان خودش به روایت دیگری استشهد می‌کند که در این روایت امام صادق علیه السلام می‌فرماید: لولا الله ما عرفناه و لولا نحن ما عرف الله. یعنی حجج الهی نیز اگر معرفت‌بخشی هم دارند، باز به خداوند برمی‌گردد.^۲

میرداماد مستقیماً نقدی را متوجه تفسیر کلینی و صدوق نمی‌کند، اما می‌توان تفاسیرش را متضمن نقدهایی بر بیان آنها نیز دانست که در ادامه این بحث روشن خواهد شد. حال نوبت به بیان دیدگاه ایشان می‌رسد:

۱. وَ مَعْنَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ يَعْني أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَشْخَاصَ وَالْأَنْوَارَ وَالْجَوَاهِرَ وَالْأَعْيَانَ فَالْأَعْيَانُ الْأَبْدَانُ وَالْجَوَاهِرُ الْأَرْوَاحُ وَ هُوَ جَلٌّ وَ عَزٌّ لَا يُشَبَّهُ جِسْماً وَ لَا رُوحاً وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِي خَلْقِ الرُّوحِ الْحَسَّاسِ الدَّرَاكِ أَمْرٌ وَ لَا سَبَبٌ هُوَ الْمُتَمَرِّدُ بِخَلْقِ الْأَرْوَاحِ وَ الْأَجْسَامِ فَإِذَا نَفَى عَنْهُ الشُّبُهَاتِ شَبَّهَ الْأَبْدَانَ وَ شَبَّهَ الْأَرْوَاحَ فَقَدْ عَرَفَ اللَّهَ بِاللَّهِ وَ إِذَا شَبَّهَهُ بِالرُّوحِ أَوْ الْبَدَنِ أَوْ الثُّورِ فَلَمْ يَعْرِفِ اللَّهَ بِاللَّهِ. (كلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵)

۲. «القول الصواب في هذا الباب هو أن يقال عرفنا الله بالله لأننا إن عرفناه بعقولنا فهو عز و جل واهبها و إن عرفناه عز و جل بأنبيائه و رسله و حججه عليهم السلام فهو عز و جل باعتهم و مرسلهم و متخذهم حججا و إن عرفناه بأنفسنا فهو عز و جل محدثها فبه عرفناه» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۹۰)

۱-۱. تفسیر اول

«قلت: و لمعناه سبيل آخر يستبين لي و يعينه سائر الاخبار، و هو أنه من عرف الله عزوجل لا بالاستشهاد من الخلق عليه، بل انما بالنظر في طباع الوجود بما هو هو، ثم عرف رسله و أولي الامر من أوليائه بأن ارسال الرسول و نصب من يأمر بالعدل و المعروف من بعده واجب في حكمة الله و رحمته، فقد عرف الله بالله و الرسول بالرسالة و أولي الامر بالامر بالمعروف و الاحسان.» (میرداماد، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰۳)

توضیح اینکه اگر معرفت خدا با وساطت ممکنات و استشهاد به ماسوی الله حاصل شود، این معرفت «معرفة الله بالله» نیست؛ اما اگر معرفتی حاصل از توجه به طبیعت وجود باشد؛ یعنی از طبیعت وجود، وصول به معرفت حق تعالی محقق گردد، در این صورت «معرفة الله بالله» حاصل شده است. برای روشن شدن این تفسیر، ابتدا لازم است به سه نکته توجه شود:

۱-۱-۱. میرداماد اولین کسی است که بحث اصالت و اعتباریت وجود یا ماهیت را به طور رسمی مطرح کرده و سپس صراحتاً قائل به اصالت ماهیت شده است (مظهری، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۶۰). او به تبع شیخ اشراق، جعل را جعل بسیط می داند نه جعل مرکب و همچنین ماهیات را مجعول به جعل بسیط می داند. ماهیت در نگاه میرداماد، تنها حقیقت اشياء است و وجود صرفاً مفهومی اعتباری است که از ماهیت متقرر انتزاع می شود و هیچ بهره ای از تحقق ندارد؛ از این جهت ملاک احتیاج ممکن به واجب را هم همین فقر ذاتی ماهوی آنها می داند، نه وجودی که صرفاً یک مفهوم انتزاعی است. «ان وجود الشيء في ائ ظرف و وعاء كان، هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف، لا لحوق امر ما به و انضمامه اليه.» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۷). هستی ماهیت در هر ظرفی، همان وقوعش در آن ظرف است و وجود صرفاً یک مفهوم مصدری است نه اینکه امری زائد بر ماهیت بوده و ملحق و یا منضم به آن باشد. لازم به ذکر است که هر چند دیدگاه رسمی و صریح ایشان، همان پذیرش اصالت ماهیت است و عملاً فلسفه خود را بر این اساس پایه گذاری کرده است، اما با این وجود در متن های متعددی هم تعبیری دارد که با این دیدگاه هم خوانی ندارد، بلکه از نگاه اصالت وجودی برمی آید (همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۸)؛ لکن به نظر می رسد این متن ها ناظر به وجود خداوند است نه مطلق وجود. این مطلب در نکته دوم روشن تر می شود.

۱-۱-۲. در حقیقت بیان میرداماد در بحث اصالت یا اعتباریت وجود یا ماهیت، خیلی قرابت به دیدگاه

محقق دوانی دارد؛ یعنی ایشان هم واجب تعالی را وجود محض و ذات بی نهایت می داند نه ماهیت؛

«فالقَيُّوم الواجب بالذات، إذ تقدّس عن ماهية وراء الوجود، فهو النور الحقّ المحض و الوجود الصّرف البحت، الذي لا يشوبه شيء، من خصوص و عموم و تحيُّث و ارسال أصلا، و هو كلّ الوجود و كلّ الوجود.» (همان)

اما در باب ممکنات که می‌رسد، حقیقت آنها را ماهیت می‌داند و تحقق بالذات را به ماهیات می‌دهد؛ از این جهت است که در نظر او، وجه تحقق ماهیات مقرر انتساب آنها به واجب تعالی و ارتباط صدور با اوست؛ یعنی ماهیات به برکت جعل جاعل است که موجود می‌شوند؛

«فإذن، كلّ ذی ماهیّة مجعول، و الجاعل لا ماهیّة له، و هو الأول الحقّ. و الثوانی و هی قاطبة ما سواها لها ماهیّات هی بأنفسها أفراد مفهوم ما بالقوّة، و فی حیّ ذواتها بما هی هی جائزة التقرّر و الوجود، و لیس تعرض لها الفعلیّة إلاّ من تلقائه.» (همانجا)

۳-۱-۱. میرداماد، اثبات ذات حق و همچنین توحید را، به حسب مراتب مؤمنین، به سه مرتبه تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۸۰، ص ۴۱):

۱-۳-۱-۱. خداشناسی و توحید عوام از اصحاب قوت نظری؛ اینان در آفاق و انفس تدبر کرده و به طریق «إن»، استدلال از معلول به علت و انتقال از مخلوق به خالق برای آنها حاصل می‌شود. حاصل این خداشناسی، «لا إله إلاّ الله» و «لا معبود إلاّ الله» و «لا صانع إلاّ الله» و «لا حول و لا قوّة إلاّ بالله» است و این همان توحید عوام است.

۲-۳-۱-۱. خداشناسی و توحید خواص اصحاب بصیرت و غور؛ اینان با دقت نظر در باطلة الذات بودن ذوات جوهری و اینات هالکه و لیسیت ذاتی هر ذره‌ای از ذرات عالم امکان، به طریق لمی، به مبدع حقایق و جاعل ماهیات و بلکه به موجود حق و حقّ مطلق می‌رسند. حاصل این مرتبه از خداشناسی، «لا موجود إلاّ الله» و «لا حقّ إلاّ الله» و «لا هو إلاّ الله» و «لا ذات و لا هویة إلاّ بالله» می‌شود که همان توحید خواص است.

قرآن کریم در حقّ این دو طایفه می‌گوید: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.» (فصلت/ ۵۳)

۳-۳-۱-۱. خداشناسی و توحید خواصّ الخواصّ؛ اینان صدیقین ارباب تحقیق، یعنی بالغ نظران وادی عرفان و ثابت قدمان کوی یقین هستند که از طریق اوثق البراهین، به اثبات واجب بالذات می‌رسند. ایشان به تمامه نظر خویش را از ذوات مجعوله و هویات مصنوعه برگردانده و با دقت نظر در طبیعت مطلق تقرّر و وجود، اثبات موجود واجب بالذات می‌کنند. حاصل این مرتبه از خداشناسی، «لا موجود إلاّ هو» و «لا حقّ إلاّ هو» و «لا حقیقه إلاّ هو» و «لا هو إلاّ هو» است که همان توحید خواصّ الخواصّ است. قرآن کریم، طریقه این طایفه را که به تعبیر جناب میرداماد، کبریت احمر عالم تعقل‌اند، این چنین معرفی می‌کند: «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (همان).

حال «معرفة الله بالله»، همان معرفت صدیقین است که از توجه به طبیعت و حقیقت وجود و بدون استشهاد به خلق و ماهیات، اثبات ذات موجود واجب بالذات می‌کند. آنگاه از دل این ذات، صفات کمالیه و علو کبریایی او و سپس مراتب مبدعات و مکونات و معجولات و معلولات او را، به ترتیب تنزل، تا پایین‌ترین مرتبه بیان می‌کند؛ به گونه‌ای که بحث از هر ذات، دنباله بحث از ذات حقّ او و سخن از هر وجود نیز تتمه سخن از وجود حقیقی اوست؛ به آن اعتبار که معلولات، شئون و اعتبارات ذات علّت، و معجولات، نعوت و عوارض ذات جاعل می‌باشند؛ بنابراین صدیقین ذات حقّ را شاهد هر ذاتی و وجود مطلق را دلیل هر وجودی می‌سازند (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۴۲).

میرداماد در پایان به بیان نکته‌ای در السن سالکین الی الله می‌پردازد که خود شرحی مختصر است بر آنچه که گذشت. او می‌گوید:

«و از این جاست که السن سالکین الی الله، و السنة السائرین فی الله را در مسالک و مقامات خود، تنطّق بر اطوار مختلفه است: فریقی گویند: «ما رأیت شیئا إلّا و رأیت الله بعده.» و طایفه‌ای: «ما رأیت شیئا إلّا و رأیت الله فيه.» و فرقه‌ای: «ما رأیت شیئا إلّا و رأیت الله معه.» و رهطی: «ما رأیت شیئا إلّا و رأیت الله قبله.» (همان، ص ۴۳)

این گروه آخر کسانی هستند که قبل از این که مخلوقات را ببینند، حق تعالی را رؤیت کرده و از جانب او به خلق نظر می‌کنند؛ یعنی از وحدت به کثرت می‌رسند و این همان «معرفة الله بالله» است. میرداماد چندین حدیث دیگر در کافی را با همین توضیح، تفسیر می‌کند که از آن جمله، حدیث یازدهم از باب نوادر از «کتاب فضل العلم» است. در این حدیث، امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید: «وجدت علم الناس كله في أربع: أولها أن تعرف ربك و الثاني أن تعرف ما صنع بك و الثالث أن تعرف ما أراد منك و الرابع أن تعرف ما يخرجك من دينك» (همو، ۱۴۰۳ق، ص ۱۱۰). او ذیل این روایت می‌گوید: اول معرفت و اساس معرفت، معرفت به خدای سبحان است و حق این معرفت این است که با نظر در طبیعت وجود بما هو وجود، معرفت به حق تعالی حاصل شود و سپس از دل آن، معرفت به مربوبین، علی الترتیب النازل منه طولاً و عرضاً، به طریق لِم حاصل شود. این همان طریقه صدیقین است؛ یعنی کسانی که بالحق استشهاد بر خلق می‌کنند نه اینکه خلق را دلیل بر وجود حق بگیرند. آنگاه پس از این معرفت، معرفت به وجوب شرایع و سنن و شارعین و سائین و سپس معرفت به حلال و حرام و آنچه که موجب تقرب به حق و آنچه که موجب بعد از حق و خروج از دین حق می‌شود، حاصل می‌گردد. (همانجا)

با توجه به آنچه ذکر شد، حتی معرفت به بنیانگذاران شریعت و سنت، یعنی انبیاء و اولیاء الهی نیز

از دل این طریقه برمی‌آید؛ لذا ایشان دو فقره دیگر این روایت را نیز اینگونه معنی می‌کند که: ارسال رسل و نصب امامان هدایت بر اساس حکمت و رحمت الهی واجب است. توضیح اینکه معرفت به ضرورت وجود رسول و اولی الامر نیز به دو روش قابل حصول است؛ یکی از طریق نیاز خلق به هدایت و دیگری از طریق اقتضای صفات کمالیه الهی. راه اول معرفت رسول و امام با وساطت خلق است و راه دوم که در آن ارسال رسل و نصب امام، مقتضای رحمت و حکمت الهی و در قالب ربوبیت تشریحی است، با وساطت غیر نیست، بلکه از بالا به پایین است. بنابراین شناخت رسول و امام، به همان جنبه رسالت و امامتی است که از جانب خدای سبحان صورت گرفته است؛ یعنی همان طور که شناخت خدا به صورت لمی حاصل شد، شناخت رسول و اولی الامر نیز از طریق لمی حاصل می‌شود و لازمه ظهور اوصاف الهی است. (همان، ص ۲۰۳)

۲-۱. تفسیر دوم

«و من سبیل آخر ثالث: من عرف الله سبحانه من جميع جهاته الكمالية بنفس ذاته الحققة الاحدية لا بمفهوم آخر و حیثیه أخرى وراء مرتبة نفس ذاته فقد عرف الله بالله، و من عرفه من حیث الصفات و الكمالات بمفهومات و اعتبارات زائدة على نفس حیثیه ذاته الاحدية كما عرف الرسول بالرسالة و أولی الامر بالامر بالمعروف و العدل و الاحسان فلم يعرف الله بالله، اذ كل مفهوم و هو وراء ذات الله سبحانه فهو مخلوق مصنوع.» (همان، ص ۲۰۴)

توضیح اینکه ذات خداوند به لحاظ اینکه وجود محض و صرف است و کله الوجود و بلکه کل الوجود است، ذاتی نامتناهی و بی‌کران است. ذات نامتناهی، مستجمع جمیع صفات کمالیه وجودیه است و هیچ جهت امکانی در او راه ندارد. حتی فقدان یک صفت کمالی در او، مساوی با ترکیب او از فقدان و وجدان و یا حتی ترکیب از وجود و ماهیت خواهد بود و این خود مساوی با محدودیت این ذات است و محدودیت نیز مساوی با امکان است که با واجب الوجود بالذات بودن حق سازگار نیست. نکته مهم در این زمینه این است که صفات الهی عین ذات الهی است و هیچ گونه کثرتی بین ذات و صفات الهی نیست. صفات خدا نه چنان است که اموری خارج از ذات و زائد بر ذات الهی باشند که صرافت ذات را به هم بریزند، چنانکه برخی از متکلمین قائل بر این نظر هستند^۱ و نه چنین است که

۱. برای مطالعه در این زمینه، ر.ک؛ شیخ ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۱۰۹ و عزالدین عبدالرحمن بن احمد ایجی (بی‌تا)، المواقف فی علم الکلام، ص ۲۷۹ و جرجانی (بی‌تا)، شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۴.

اموری داخل ذات الهی باشند که ایجاد ترکیب در ذات کنند و ذات را از بساطت دور کنند، همان طور که برخی دیگر از متکلمین چنین دیدگاهی دارند. بلکه صفات، همان جهات متعدد در ذات حقه احدیه هستند که به هیچ وجه صرافت و بساطت ذات را از بین نمی‌برند و این همان معنای عینیت ذات با صفات است که متون دینی روی آن تأکید بسیار دارد.

حال اگر خدای سبحان، به جمیع صفات کمالیه، آن هم بنفس ذات حقه احدیه و بدون استفاده از مفاهیم و حیثیات خارج از ذات و اعتبارات زائد بر ذات حقه احدیه، شناخته شود، این همان «معرفة الله بالله» است. اما اگر خدای تعالی از حیث صفات و کمالات، به واسطه مفاهیم متغایره و حیثیات متکثره و اعتبارات زائده بر ذات، شناخته شود، در این صورت اساساً معرفتی نسبت حق متعال صورت نگرفته است و صرفاً اموری موهوم و مصنوع، متعلق این معرفت قرار گرفته است. در این بیان، معرفت به رسول و اولی الامر، از قسم دوم است؛ یعنی رسالت و امر به معروف و نهی از منکر و عدل و احسان، همگی مفهومات و اعتبارات زائده و بیرون از ذات رسول و امام هستند؛ از این جهت معرفت به خداوند با معرفت به رسول و امام تفاوت دارد و اینها به لحاظ طریق شناسایی، در مقابل هم هستند.

۲. بررسی دیدگاه میرداماد

همان طور که گذشت، جناب میرداماد دو بیان برای تفسیر «اعرفوا الله بالله» ارائه داد. به نظر می‌رسد هر دو تفسیر ایشان نسبت به تفسیر کلینی و صدوق مزیت دارد؛ زیرا دیدگاه کلینی نظیر دیدگاه الهیات سلبی است که بر اساس آن، تمام گزاره‌های ایجابی در مورد خداوند بی‌معنی می‌شود و لازمه‌اش تعطیل عقول از معرفت الهی است. اما گرچه دیدگاه صدوق این اشکال را ندارد، اما بر اساس آن، همه شناخت‌هایی که انسان نسبت به خدا دارد، معرفة الله بالله است که هم با ظاهر روایت ناسازگار است و هم با سایر روایات هم‌خانواده با آن -مانند حدیث عبدالاعلی-^۱ این در حالیست که تفسیرهای میرداماد، اولاً به نحو ایجابی است نه سلبی. ثانیاً به نحو توصییه‌ای است نه توصیفی. ثالثاً هرچند ایشان قائل به اصالت ماهیت است، ولی هر دو تفسیر او به نحو وجودی است. رابعاً مطابق سیاق روایت، معرفة الله بالله را طریقی مستقل و همچنین برتر از سایر راه‌های خداشناسی معرفی می‌کند. از این جهت، هر یک از این دو باید به صورت جداگانه مورد بررسی و دقت قرار گیرد.

۱. برای مطالعه بیشتر در دیدگاه کلینی و صدوق و نقدهای وارده بر آنها، مراجعه شود به؛ ضیائی، سجاد و رضاپور، محمد، «تفسیر روایات معرفة الله بالله کلینی، صدوق و مجلسی»، دوفصلنامه علمی پژوهشی نسیم خرد، سال نهم، شماره دوم، ص ۵۱.

۲-۱. بررسی بیان اول میرداماد

۲-۱-۱. ملاحظه اول؛

حقیقتاً پس از ملاصدرا، دفاع از اصالت ماهیت دیگر هیچ وجهی ندارد و ایشان با اقتدار علمی خود چنان اصالت ماهیت را کنار زده و اصالت وجود را تثبیت کرده است که پس از او عملاً در اکثریت قریب به اتفاق کتب فلسفی، بحث اصالت ماهیت تنها برای رد و نقض ذکر می‌شود. از این جهت و نیز به دلیل اینکه پرداختن به ادله اثبات اصالت وجود و ابطال اصالت ماهیت، موجب طولانی شدن این مختصر است، در این نوشتار از ذکر این ادله خودداری می‌شود.

۲-۱-۲. ملاحظه دوم؛

اساساً طریقه صدیقین و شناخت خدا بر اساس وجود و سپس شناخت صفات کمالیه و در نهایت شناخت افعال الهی، تنها بر اساس اصالت وجود متصور است؛ زیرا صرفاً در این نگاه است که وحدت بر عالم حاکم است. در نگاه ماهوی که ماهیات مثار کثرت و افتراق هستند و تنها ذات ماهوی خویش را نشان می‌دهند، وحدت بی معنی خواهد بود و از این جهت این طریقه نیز معنی نخواهد داشت.

۲-۱-۳. ملاحظه سوم؛

دو احتمال در این بیان جناب میرداماد وجود دارد؛

۳-۱-۳-۱. احتمال اول اینکه مقصود ایشان از طریقه معرفت صدیقین، همان معرفت حصولی عقلی باشد که با توجه به حقیقت وجود، ذات واجب و بعد از آن صفات حق و سپس افعال حق را به صورت عقلی اثبات می‌کند. در این صورت، اولاً این تفسیر با کلمه «إعرافوا» سازگار نیست؛ زیرا معرفت با علم و اثبات متفاوت است (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۶۲۱) این تفاوت در دو جهت بیان شده است؛ یکی اینکه علم مربوط به کلیات است، اما معرفت مخصوص امور جزئی و شخصی؛ بنابراین از جهت متعلق با هم متفاوت هستند. دیگر اینکه در معرفت، سابقه فراموشی مأخوذ است و قبل از آن غفلت است، ولی در علم چنین نیست؛ علم بدون سابقه قبلی برای انسان حاصل می‌شود و قبل از آن جهل است. از این جهت «عالم‌بالله» یعنی کسی که به براهین فلسفی علم به حق پیدا می‌کند، اما «عارف‌بالله» کسی است که به مشاهده حضوریه حق را بشناسد. حال آنچه در مقصود این روایت است معرفت است نه علم.

ثانیاً دلیلی برای اینکه این معرفت به نحو مفهومی و حصولی است، وجود ندارد؛ بلکه برخی روایات تصریح بر حضوری و شهودی بودن این معرفت دارند؛ مانند فرمایش مولی‌الموحدین

امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمود: «دیدگان با مشاهده او را نمی‌بینند، ولی قلب‌ها با حقائق ایمان او را می‌بینند.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۷).

ثالثاً این دیگر «معرفة الله بالله» نیست، بلکه «معرفة الله بالعقل والاستدلال» است؛ زیرا در این نوع از معرفت هم هنوز مفهوم واسطه است؛ مگر به این اعتبار که این معرفت، ترجمه عقلانی از «معرفة الله بالله» باشد که به نحو شهودی برای شخص صدیق حاصل شده است، در این صورت به آن نیز «معرفة الله بالله» گفته می‌شود، لکن به نحو مجاز. البته ممکن است در برخی کاربردهای قرآنی و روایی، علم برای جزئیات یا معرفت برای شناخت بدون سابقه نسیان به کار رفته باشد، اما با توجه به اینکه اصل وجود خداوند متعال امری بدیهی و بلکه جزء علوم حضوری ما محسوب می‌شود، معلوم می‌شود که در اینجا مقصود از معرفت، همان شناخت شخصی مسبوق به نسیان است.

۲-۱-۳-۲. احتمال دوم اینست که مقصود ایشان از معرفت صدیقین، معرفت شهودی و حضوری آنان باشد، کما اینکه شواهد متعددی در کلام ایشان وجود دارد که این معنی را تأیید می‌کند؛ از جمله اینکه در پایان بحثی که در جذوات و مواقیت از او نقل شد، ایشان بحث رؤیت و انواع آن را بیان می‌کند که قبلاً توضیح آن گذشت؛ در این صورت، علاوه بر اینکه این بیان با مبنای ایشان در اصالت ماهیت ناسازگار است، در توضیح چگونگی این معرفت شهودی نیز قدری مجمل است؛ یعنی نحوه آن توضیح داده نشده است؛ آیا این معرفت، از طریق معرفت نفس حاصل می‌شود یا از طریق فناء فی الله است و یا اینکه از طریق اشراقات انوار الهی به قلوب مؤمنین تحقق می‌یابد؟

۲-۲. بررسی بیان دوم ایشان

در این بیان نیز ملاحظاتی وجود دارد که در ذیل بیان می‌شود؛

۲-۲-۱. این بیان، ظهور در علم حصولی دارد. با توجه به نکاتی که در نفی علم حصولی ضمن بررسی احتمال اول از بیان اول گذشت، تفسیر دوم نیز با وجود دقتی که دارد، از اعتبار می‌افتد.

۲-۲-۲. این تفسیر با سیاق روایت سازگار نیست؛ زیرا ظاهر این روایت این است که هر سه فراز در یک سطح از معنی قرار دارند، در حالی که با توجه به این تفسیر باید بگوییم فراز دوم و سوم با فراز اول متفاوت است و بلکه در مقابل هم هستند.

۱. برای مطالعه بیشتر در این مورد بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۹۵. و همان، ج ۱۲، ص ۲۵-۲۷. و همان، ج ۱۵، ص ۹۵. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴ و {حواشی علامه} (و من هنا يظهر للمتأمل أن اصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الانسان و البراهین المثبتة له تنبیهات بالحقیقة).

۲-۲-۳. تفسیر یک روایت بدون توجه به روایات دیگری که هم‌افق با آن روایت است، امکان‌پذیر نیست. برای تبیین یک حدیث باید روایات را به صورت دسته‌ای مورد مطالعه قرار داد تا بتوان به تمام ابعاد آن توجه پیدا کرد؛ زیرا اهل‌بیت علیهم‌السلام هر یک از این بیانات را در شرایط متفاوتی و حتی با توجه به سطح و ظرفیت مخاطبین خود بیان فرموده‌اند و اینها در کنار هم که قرار می‌گیرند، مقصود روشن‌تر می‌شود. کار بزرگ و مهم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان که معروف به تفسیر قرآن به قرآن است، باید در روایات و خصوصاً روایات عقیدتی و معرفتی نیز انجام شود؛ یعنی شرح روایات هم باید با توجه به روایات دیگر صورت پذیرد. همان‌گونه که تفسیر قرآن به قرآن، استوارترین شیوه در تفسیر کتاب خداست، تفسیر احادیث به وسیله احادیث هم‌سیاق و هم‌خانواده آنها نیز استوارترین و حکیمانه‌ترین شیوه برای فهم سنت اهل‌بیت علیهم‌السلام است.^۱ همچنین همان کار فقهی و اصولی گسترده‌ای که در روایات فقهی صورت می‌گیرد، در روایات معارفی نیز باید انجام شود. احادیث «معرفة الله بالله» نیز از این نکته مستثنی نیستند و برای رمزگشایی از آنها، باید روایات دیگر نیز ملاحظه شود. حال وقتی به روایات دیگر مراجعه می‌شود، معنای وسیعی از این عنوان در منظر انسان باز می‌شود که متفاوت است با آنچه که جناب میرداماد مطرح می‌کند. برای مثال، در روایت سوم از همین باب، منصور بن حازم می‌گوید: خدمت امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: من با عده‌ای بحث کردم و به آنها گفتم: به راستی خدای جل جلاله والاتر و عزیزتر و گرامی‌تر از آن است که به خلق خود شناخته شود، بلکه بندگان به او شناخته می‌شوند. حضرت فرمود: رَحِمَكَ اللَّهُ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۶).

در این روایت شریف، علاوه بر اینکه شناخت خدا به واسطه غیر نفی می‌شود، شناخت مخلوقات در پرتو شناخت خدا مطرح می‌شود. بخش دوم این کلام، مقصود از بخش اول را نیز روشن می‌کند؛ زیرا می‌فرماید: مخلوقات به واسطه او شناخته می‌شوند، پس معلوم است بحث بر سر کیفیت معرفت پیدا کردن نسبت به حق است و نباید خلق، واسطه در شناخت حق باشد. این مطلب با مراجعه به حدیث عبدالاعلی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۶) و همچنین حدیث سدیر (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۹) که قبلاً ذکر شد روشن‌تر می‌شود؛ مثلاً در فرازی از روایت عبدالاعلی، امام علیه‌السلام می‌فرماید: «... فَكَيْفَ يُوحِّدُهُ مَنْ رَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ وَ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفْهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ...»؛ چگونه قائل به یگانگی خداست کسی که می‌گوید: او را با وساطت غیر شناخته است؟ خدا را تنها کسی شناخته است که او را به خدا و بدون واسطه امری دیگر شناخته

۱. خود مرحوم علامه این کار را به احسن وجه در المیزان، حاشیه بحار و کتب دیگرش انجام داده است.

باشد و الا خدا را نشناخته و موجودی دیگر را شناخته است. این روایت در کتاب التوحید، ذیل باب صفات الذات و صفات الافعال نیز نقل شده است؛ اما در نقل صدوق روایت ادامه دارد و در جمله‌ای از آن می‌فرماید: «... لَا يُدْرِكُ مَخْلُوقٌ شَيْئاً إِلَّا بِاللَّهِ وَ لَا تُدْرِكُ مَعْرِفَةُ اللَّهِ إِلَّا بِاللَّهِ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ۱۴۳)؛ هیچ آفریده‌ای چیزی را درک نمی‌کند مگر به سبب خدا، و به شناخت خدا نتوان رسید مگر با خدا. حقیقت اینست که این بیانات، ما را به تفسیری برتر از معرفة الله بالله نزدیک می‌کند و آن هم تفسیری است که علامه طباطبایی در المیزان و برخی دیگر از کتبش به آن پرداخته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، میرداماد «معرفة الله بالله» را به دو بیان تفسیر می‌کند که در بیان اول، بر اساس طریقه صدیقین و در بیان دوم، بر اساس صفات کمالیه الهی پیش می‌رود. اما با وجود دقتی که در تفاسیر ایشان هست، ملاحظاتی در بیانات ایشان وجود دارد که مانع از پذیرش این دو تفسیر است. هرچند هدف از این مقاله، تحلیل و بررسی دیدگاه جناب میرداماد است^۱ نه بیان دیدگاه مختار، اما با توجه به ادله عقلی و همچنین روایات هم‌خانواده‌ی ذیل این موضوع که به برخی از آنها اشاره شد، به نظر می‌رسد برای توضیح معرفة الله بالله، توجه به چند نکته لازم است که در جای خود باید توضیح داده شود؛

۱. معرفة الله بالله، طریقی مستقل و در مقابل سایر راه‌های خداشناسی است.
۲. این طریق، برتر از سایر راه‌های خداشناسی است.
۳. این معرفت، بدون وساطت خلق حاصل می‌شود.
۴. معرفة الله بالله، معرفتی جزئی و شخصی است. اساساً علم حصولی در هر مرتبه‌ای که باشد، به صورت کلی است و شناخت شخصی و جزئی برای انسان حاصل نمی‌کند و این با «اعرفو» ناسازگار است.
۵. این طریق، ناظر بر علم حضوری است.
۶. راه‌های دیگر خداشناسی، صرفاً تشبیهات و رفع غفلی هستند برای التفات به این معرفت حضوری.

۱. برای ملاحظه برخی تفاسیر دیگر، بنگرید؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵) و (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۵) و (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹۶) و (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۰۴ و همان، ص ۶۴) و (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۳۸) و (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۲۳) و (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵).

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۶۷). *من لا یحضره الفقیه*. مترجم؛ علی اکبر غفاری. چاپ اول. تهران. نشر صدوق.
۲. _____، (۱۳۹۸ق). *التوحید*. چاپ اول. قم. جامعه مدرسین.
۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*. قم. جامعه مدرسین.
۴. افشارپور، مجتبی (۱۳۹۶). *برهان معرفت نفس بر اثبات وجود خدا در الهیات صدرایی*. چاپ اول قم. مجمع عالی حکمت.
۵. امین عاملی، سید محسن (۱۴۲۱ق). *اعیان الشیعة*. بیروت. انتشارات دار التعارف.
۶. امینی نژاد، علی (۱۳۹۴). *حکمت عرفانی*. چاپ سوم. قم. مؤسسه امام خمینی (ره).
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *توحید در قرآن*. چاپ چهارم. قم. مرکز نشر اسراء.
۸. خرمیان، جواد (۱۳۸۷). *قواعد عقلی در قلمرو روایات*. چاپ اول. قم. انتشارات سهروردی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القران الکریم*. قم. انتشارات بیدار.
۱۰. _____، (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*. قم. مکتبة المصطفوی.
۱۱. _____، (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. چاپ اول. تهران. بنیاد حکمت صدرایی.
۱۲. _____، (۱۳۸۵). *شرح الاصول الکافی*. چاپ اول. تهران. بنیاد حکمت صدرایی.
۱۳. ضیایی، سجاد (۱۴۰۲). *تفسیر روایات معرفة الله بالله در نگاه کلینی، صدوق و مجلسی*. دوفصلنامه نسیم خرد. سال نهم. شماره دوم. ص ۵۱.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ پنجم. قم. دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۶ق). *الوافی*. چاپ اول اصفهان. کتابخانه امیرالمؤمنین (ع).
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. چاپ چهارم. تهران. دار الکتب الاسلامیة.
۱۷. کمره‌ای، محمدباقر (۱۳۸۵). *ترجمه و شرح اصول کافی*. چاپ هفتم. تهران. انتشارات اسوه.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*. تهران. دار الکتب الاسلامیة.
۱۹. _____، (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. چاپ دوم. بیروت. دار احیاء التراث العربی.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *معارف قرآن*. چاپ دوم. قم. مؤسسه امام خمینی (ره).

۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. چاپ یازدهم. تهران. انتشارات صدرا.
۲۲. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *الا مالی*. چاپ اول. قم. کنگره شیخ مفید.
۲۳. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۲). *چهل حدیث*. چاپ بیست و نه. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «ره».
۲۴. میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۴). *التبسیات*. تهران. دانشگاه تهران.
۲۵. _____، (۱۳۸۰). *جدوات و مواقیف*. تهران. مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۲۶. _____، (۱۳۸۱). *التقدیسات (مصنفات میرداماد)*. تهران. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۷. _____، (۱۴۰۳ق). *التعلیقة علی اصول الکافی*. قم. انتشارات خیام.