



امکان معرفت تجربی به خدا در اندیشه اسلامی و حدود آن با تأکید بر

دیدگاه صدرایی

علی شیروانی*

چکیده

بسیاری از فیلسوفان دین برجسته مسیحی، تجربه دینی را همان تجربه خدا تفسیر می‌کنند و تجربه خدا در نظر کسانی مانند سویین‌برن و آلتون - دو تن از فیلسوفان دین برجسته معاصر - نوعی معرفت تجربی به خداوند است. این مقاله با بیان دیدگاه حکمت متعالیه صدرایی درباره حدود و انواع معرفت انسان به خدا، راه را برای دستیابی به موضع ایشان درباره معرفت تجربی به خداوند هموار کرده، اصول موردنظر ایشان در این خصوص را تبیین می‌کند؛ از جمله این اصول آن است که: گُنه ذات خداوند به هیچ‌وجه برای هیچ‌کس جز خود او مکشوف نیست و بنابراین معرفت تجربی به خداوند هرگز به گُنه ذات حق تعلق نمی‌گیرد؛ تعلق معرفت حضوری و بی‌واسطه به اسما و تجلیات خداوند امری ممکن، محقق و بلکه فراگیر است؛ آنچه اختصاصی است، علم به چنین علمی است، نه اصل آن؛ مراتب این علم، متناسب با درجات قرب به خداوند است؛ اگر معرفت تجربی به خداوند مصداق علم حضوری باشد، دارای بالاترین درجه اعتبار معرفتی خواهد بود.

کلیدواژه: تجربه دینی، تجربه خدا، معرفت تجربی به خدا، معرفت به خدا، حکمت متعالیه.

* استادیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. shirvani@rihu.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۰/۰۲/۱۰ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۳/۱۵

مقدمه

مقصود فیلسوفان دین غربی از تجربه دینی در بسیاری از موارد، تجربه خداوند است و از این‌رو گاه به جای «Religious experience»، تعبیر «experience of God» را به کار می‌برند. برای نمونه، آلستون (Alston) مقاله «تجربه دینی: ادراک خدا» (Religious Experience as Perception of God) را با این عبارت آغاز می‌کند:

از نظر من، مشخصه آنچه «تجربه خدا» می‌نامم، این واقعیت است که صاحب تجربه آن را آگاهی بی‌واسطه به خداوند تلقی می‌کند. (تجربه دینی: ادراک خدا، ص ۳۴)

همچنین سویین‌برن در تعریف تجربه دینی می‌گوید:

تجربه‌ای که (به نحو معرفتی) (epistemical) به نظر صاحب تجربه [=فاعل شناسا] می‌رسد که تجربه خدا (یا فقط وجودش و یا فعل یا سبب شدنش برای چیزی) یا چیز فوق طبیعی دیگری باشد. (Swinburne, The Existence of God, p.246)

پترسون نیز فصل تجربه دینی را با این عنوان آغاز می‌کنند: «تجربه دینی: مواجهه با امر الوهی چه معنایی دارد؟» (عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۵) که حاکی از اهمیت و نقش محوری «مواجهه با امر الوهی (خداوند)» به مثابه نوعی معرفت به خدا و در بحث تجربه دینی است. وی سپس مطالب را چنین آغاز می‌کنند:

مردم در سنت‌های دینی متعدد و متنوع، مدعی تجربه خداوند، نیروانا یا برهمن هستند و احساس می‌کنند که این قبیل تجربه‌ها به زندگی‌شان معنا و جهت می‌بخشد. (همان)

در این عبارت، تعبیر «تجربه خداوند» جایگزین «تجربه دینی» در عنوان بحث شده که حاکی از قرابت محتوایی این دو تعبیر است و مقصود از تجربه دینی یا دست‌کم یکی از مصادیق مهم آن - اگر نگوئیم مهم‌ترین مصادیقش - نزد فیلسوفان دین غربی، تجربه خداوند است.

از سوی دیگر، تجربه خداوند - دست‌کم نزد فیلسوفانی مانند آلستون و سویین‌برن - نوعی معرفت تجربی به خداوند است و از همین‌جا بحث تجربه دینی با معرفت انسان به خداوند و حدود و انواع آن پیوند می‌خورد که برای آشنایی با دیدگاه دانشمندان اسلامی درباره تجربه دینی لازم است با دیدگاه ایشان آشنا شویم. در اینجا پرسش اصلی آن است

که در اندیشه اسلامی، انواع و حدود معرفت انسان به خداوند چیست؟ با توجه به پاسخ این پرسش می‌توان معرفت تجربی مورد نظر فیلسوفان دین غربی به خداوند را بررسی کرد و امکان، وقوع و ارزش معرفتی آن را تحلیل نمود و نیز جایگاه آن را در مراتب معرفت انسان به خداوند مشخص کرد.

با توجه به وجود گرایش‌های فکری گوناگون در حوزه تفکر اسلامی، پرداختن به همه ابعاد این مسئله و بررسی همه دیدگاه‌های موجود در حوزه اسلامی در وسع این مقاله نیست. از این‌رو فقط به تبیین دیدگاه حکیمان مسلمان که در سیر تکاملی خود در حکمت متعالیه صدرالمتألهین تبلور یافته است، بسنده کرده، شواهد نقلی مؤید آن را نیز بیان خواهیم کرد.

دیدگاه حکیمان مسلمان درباره معرفت انسان به خداوند

علم و آگاهی یا حصولی است یا حضوری. علم حصولی به شیء، علمی با واسطه است که در آن حقیقت عینی و خارجی معلوم نزد عالم حضور ندارد؛ بلکه مفهوم آن نزد او حاضر است؛ اما در علم حضوری، معلوم با حقیقت خارجی خود نزد عالم حضور دارد و عین عالم و متحد با آن است. از این‌رو بحث درباره علم به خدای سبحان در دو حیثه مطرح می‌شود: علم حصولی و علم حضوری.^۱

علم حصولی به حقیقت خداوند

علم حصولی صوری به حقیقت واجب برای احدی حاصل نمی‌شود و همه حکما و عرفا بر این امر اتفاق نظر دارند.^۲ (سفار، ج ۱، ص ۱۱۳) برهان این مدعا به شرح زیر است:

۱. علامه جوادی آملی، تقسیم علم به حضوری و حصولی را به این شکل تقریر می‌کند که شیء یا وجود است یا مفهوم (به معنای عام آن که شامل ماهیت و معقول ثانی می‌شود). بنابراین معلوم نیز یا وجود است یا مفهوم. اگر معلوم وجود باشد، علم به آن، علم حضوری است و اگر معلوم مفهوم باشد، علم به آن علم حصولی خواهد بود. (ر.ک: تبیین برخی از اصول معتبر در عرفان نظری، فصلنامه اسراء، ۱۳۸۹، ص ۸)

۲. «أما أن حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحسولي الصوري، فهذا مما لا خلاف فيه لأحد من الحكماء و العرفاء». شارحان اسفار، «صوری» را قید توضیحی گرفته‌اند، نه احترازی و مفاد کلام وی را نفی هرگونه علم حصولی به حقیقت واجب دانسته‌اند که این البته صحیح است. قید «حقیقت واجب» در اینجا شایان توجه و تأمل است. چنین نیست که معرفت حصولی به خدای سبحان به طور کلی نفی شود. آنچه انکار می‌شود، نفی علم به حقیقت و هویت و ذات واجب تعالی از طریق علم حصولی است.

۱. حقیقت خدای سبحان همان نحوه وجود عینی و خارجی او و خارجی بودن (در برابر ذهنی بودن) عین ذات اوست.

۲. تنها و تنها چیزی می‌تواند با علم حصولی یافته شود که بتواند هم به وجود خارجی در خارج و هم به وجود ذهنی در ذهن موجود شود، مانند ماهیات.

۳. وجود خارجی نمی‌تواند با حفظ حقیقت خود (خارجی بودن) در ذهن موجود شود؛ چون لازم می‌آید یک حقیقت در عین حال که منشأ آثار است (خارجی)، منشأ آثار نباشد (ذهنی).^۱ (رحیق مضموم، ج ۱ - ۲، ص ۱۸۲)

این برهان نه تنها ثابت می‌کند حقیقت خدای سبحان با علم حصولی مکشوف احدی نمی‌گردد، بیانگر آن است که حقیقت هیچ وجود عینی خارجی با علم حصولی معلوم نمی‌شود و ما از طریق علم حصولی هرگز به حقیقت وجودها راه نمی‌یابیم.

نتیجه این برهان تنها نفی علم حصولی به حقیقت خدای سبحان - بلکه حقیقت هر وجود عینی خارجی - است، نه نفی هر گونه علم حصولی به او. ما از طریق علم حصولی، حقیقت حق تعالی را نمی‌یابیم؛ ولی این به معنای آن نیست که ما هیچ معرفتی از این طریق به او نداریم؛ بلکه از طریق مفاهیم انتزاعی و معقولات ثانی فلسفی که به وجهی حاکی از خدای سبحان است، به او آگاهی می‌یابیم. ما می‌دانیم خدای سبحان واجب‌الوجود، علت پدیده‌ها، عالم، قادر و... است که اینها همه نوعی معرفت حصولی به آن ذات مقدس است؛ اما از طریق این مفاهیم هرگز «حقیقت عینی» حق تعالی برای ما مکشوف نمی‌گردد. (شرح الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۴۱۷) شاید بتوان این نوع علم حصولی به خدای سبحان را به جای علم به ذات، علم به اسما و صفات او به شمار آورد.

علم حضوری به حقیقت خداوند

علم حضوری به خدای سبحان یا اکتناهی است یا غیر اکتناهی. علم حضوری اکتناهی آن است که مُدرک بر معلوم خود احاطه و سلطه داشته باشد، چندان که کُنه ذات او را بی‌هیچ واسطه‌ای درک کند و تنها در صورتی حاصل می‌شود که عالم یا عین معلوم باشد، مانند

۱. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «حقیقته لیست الّا نحو وجوده العینی الخاصّ به ولیس الوجود الخاصّ للشیء متعلداً... والعلم بالشیء لیس الّا نحواً من أنحاء وجود ذلك الشیء المجرد». (همان، ص ۱۱۴).

علم به خود یا احاطه وجودی و قیومی بر آن داشته باشد، مانند احاطه علت هستی بخش به معلول خود. بنابراین نه تنها انسان، بلکه هیچ موجودی به ذات خدا علم حضوری اکتناهی ندارد و در این میان تنها استثنا خود حق تعالی است.

اما علم غیر اکتناهی حضوری به خدای سبحان نه تنها برای انسان، که برای همه موجودات، ممکن بلکه واقع است و همیشه تحقق دارد؛ لیکن باید میان اصل علم به او و علم به علم تفکیک کرد. آنچه عمومیت دارد، اولی است نه دومی. نکته دیگر، مشکک بودن این علم است که بر حسب قُرب و بُعد موجود معلول به خداوند متفاوت می شود. صدرالمُتألهین می گوید:

چنین نیست که ذات واجب تعالی به هیچ وجه مشهود هیچ یک از ممکنات نباشد؛ بلکه هر یک از ممکنات می تواند ذات او را - که منزّه از محصور و مقید بودن به مکان و جهت و حیّز است - به اندازه ای که برای مفاض علیّه [= معلول] لحاظ افاضه کننده [= علت هستی بخش] ممکن است، ملاحظه کند. پس هر یک از ممکنات از تجلی ذات واجب تعالی به اندازه ظرف وجودی اش بهره مند می شود و از آن به مقدار ضعف و قصور و محدودیت اش از احاطه به او محروم می گردد؛ [و این محرومیت] به دلیل دوری اش از سرمنشأ هستی که [این دوری] برخاسته از ضعف وجودش یا مقارنت آن با عدم ها، قوه ها و مواد است، نه منع و بخلی از ناحیه واجب تعالی؛ چرا که او به جهت عظمت و گستره رحمت و شدت نور نافذ و عدم تناهی اش به هر چیز از هر چیز دیگری نزدیک تر است. (سفار، ج ۱، ص ۱۱۴)

توضیح سخن وی براساس مبانی حکمت متعالیه (اصالت وجود، تشکیک در وجود، رابط بودن وجود معلول و...) آن است که هر موجود مجردی - بلکه هر موجودی -^۱ از جمله انسان به ذات و رتبه وجودی خویش علم حضوری دارد. از سوی دیگر، براساس

۱. ملاصدرا در بسیاری از موارد ویژگی علم را مساوق با وجود دانسته، آن را به همه موجودات اعم از مجرد و مادی، توسعه می دهد (ر.ک: سفار، ج ۸، ص ۱۶۴؛ ج ۱، ص ۲۷۶ و ۲۷۷؛ مفاتیح الغیب، ص ۲۶۱، ۲۶۲ و ۵۰۵؛ المبدأ والمعاد، ج ۱، ص ۲۲۴ و ۲۲۵؛ ایقاظ النائمین، ص ۴۷) این در حالی است که وی غالباً علم را ویژه امور مجرد و آن را «حضور مجردی برای مجردی» تعریف می کند. برای آشنایی با وجه جمع میان سخنان گوناگون و رأی نهایی وی در این مسئله نگاه کنید به: درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۴۲ - ۴۶.

اصالت وجود و تشکیک در آن، ذات و حقیقت هر چیزی همان بهره‌ای است که از هستی دارد، و براساس رابط بودن وجود معلول نسبت به علت هستی‌بخش، همه وجودها، معلول و عین ربط به واجب تعالی و درواقع تجلی ذات او می‌باشند. بنابراین علم حضوری موجود ممکن به ذات خود درحقیقت علم به ذات واجب تعالی است که در وی تجلی یافته و به تعبیری، علم به تجلی خدا در ظرف وجودی اوست. در نتیجه هر موجود امکانی به اندازه ظرف خویش و متناسب با رتبه وجودی خود از شناخت حضوری خداوند بهره‌مند است و چون بهره موجودات از وجود یکسان نیست و هر موجودی در نظام هستی، جایگاه و نسبت قریبی خاصی با واجب تعالی دارد، میزان علم موجودات به حق تعالی نیز متفاوت می‌باشد. هر چه موجودی به او نزدیک‌تر باشد، به همان نسبت، به او آگاه‌تر خواهد بود. به دیگر سخن، قوت و ضعف معرفت به خداوند، تابع میزان کمال و نقص وجودی معلول است.^۱

حجاب میان مخلوق و خالق

به همین مناسبت، بحث حجاب میان مخلوق و خالق مطرح می‌شود که در متون اسلامی به صورت‌های گوناگون به آن اشاره شده است؛ اما در اینجا حجاب عین محجوب است. در واقع ضعف وجودی مُدرک است که مانع از ادراک حقیقت خدای سبحان می‌گردد، وگرنه آن ذات مقدس، نور محض است و هیچ خفایی در او نیست؛ مانند خورشید که اگر نمی‌توانیم به‌طور مستقیم به آن بنگریم، ناشی از ضعف بینایی ماست، نه خفا و تاریکی آن. خدا صرف‌الوجود و نورانیت محض است و هیچ ظلمتی در او راه ندارد؛ اما ضعف وجودی و به‌تبع آن، ضعف قوای ادراکی ما توان ادراک حقیقت او را آن‌گونه که هست ندارد

۱. از اینجا تفاوت میان قرب و بعد معنوی با قرب و بعد مکانی و زمانی دانسته می‌شود. در قرب و بعد مکانی و زمانی، اگر «الف» به «ب» نزدیک باشد، «ب» نیز به «الف» نزدیک خواهد بود و اگر از آن دور باشد، آن هم از این دور خواهد بود؛ اما در قرب و بعد معنوی، خداوند نزدیک به همه چیز و از هر چیز دیگر به او نزدیک‌تر است؛ اما در همان حال، برخی موجودات به او نزدیک و برخی نزدیک‌تر هستند و برخی از او دور و برخی دورتر! (ر.ک: رَحِیقُ مَخْتُوم، ج ۱ - ۲، ص ۱۸۴ و ۱۸۵) چنانکه قرآن کریم درباره موسی می‌فرماید: ﴿وَقَرَّبْنَاهُ نَحِیًّا﴾ (سوره مریم، آیه ۵۲) و درباره کافران می‌فرماید: ﴿یُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾. (سوره فصلت، آیه ۴۴)

و از این رو نمی‌توانیم به‌طور مستقیم به او بنگریم و ذات او را مشاهده کنیم. بنابراین همه حجابها در نهایت به فاعل شناسا بازمی‌گردد.

نفی معرفت به ذات خدا و اثبات معرفت به تجلیات او

حال که خدا وجودی بسیط است و هیچ نحوه ترکیبی در او راه ندارد و از طرفی، انسان و بلکه هر مخلوقی، علم حضوری به او دارد، پس چگونه علم به کُنه حقیقت او نفی می‌شود؟ در مورد شیء مرکب می‌توان گفت ابعادی از آن معلوم و ابعادی دیگر نامعلوم است؛ اما درباره بسیط این تبعیض معنا ندارد و اگر معلوم است، همه آن معلوم است و اگر معلوم نیست، هیچ معلوم نیست. پس چگونه است که نسبت به خدای سبحان از سویی، علم حضوری به او اثبات و از سوی دیگر، علم اکتناهی به وی نفی و حکم به ناشناخته بودن کنه ذات او می‌شود؟

صدرالمتألهین در پاسخ می‌گوید:

مشاهده ذات خداوند برای معلولها جز از پس حجاب یا حجابها ممکن نیست، حتی معلول نخستین نیز تنها به واسطه عین وجود و مشاهده نفس ذات خود، ذات خداوند را مشاهده می‌کند و شهود او حق از نخستین [= خدای سبحان] از جهت شهود ذات خودش و برحسب ظرف وجودی خودش است، نه برحسب مشهود. (سفار، ج ۱، ص ۱۱۵)

توضیح این پاسخ آن است که علم حضوری مخلوق به خالق از طریق علم او به هستی خود - که همان تجلی ذات حق تعالی در اوست - میسر می‌شود و از این رو همواره وجود محدود معلول - و به تعبیری، محدودیت وجود او - مانع از دستیابی او به کنه ذات خداوند می‌گردد. از اینجا معلوم می‌شود هستی معلول که عین ربط و تعلق به واجب و به تعبیری، جلوه‌ای از تجلیات اوست، در عین حال که راه آشنایی او با خداوند است، محدودکننده شناخت او نیز هست.

همواره ممکن از محدوده وجود خویش به واجب راه دارد و معلول از پس پرده‌های وجودش علتش را نظاره می‌کند و هیچ معلولی را نمی‌توان سراغ گرفت که از محدوده وجود خویش بیرون آید و از ورای حجاب وجود خود به ذات اله معرفت پیدا کند. (شرح الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۲۵)

از اینجا معلوم می‌شود خدای سبحان که هستی بسیط و نامحدود است «چون عین

حقیقت خارجی است، با علم حصولی ادراک نمی‌شود و چون تبعیض‌ناپذیر است، قابل تحلیل نیست تا بعضی از آن شناخته شود [و بعضی شناخته نشود] و چون نامحدود است، تحت احاطه شهودی غیر خود واقع نمی‌شود. از این رو ذات خدا را غیرخدا نمی‌شناسد. آنچه از خدا شناخته می‌شود، اسمای حسناى اوست^۱. (تبيين برخی از اصول معتبر در عرفان نظری، فصلنامه اسراء، ص ۷-۲۷)^۱

بنابراین آنچه از خداوند معلوم و مشهود می‌شود، همانا فیض خدای سبحان است که از جهتی عین او و از جهتی غیر اوست و از آن به «وجه‌الله» و «حق مخلوق»^۲ نیز یاد می‌شود، نه ذات حق سبحانه و تعالی. آن ذات مقدس، مصدر تجلی است و سراسر جهان آفرینش، آیینه‌های اسما و صفات جمالی و جلالی او هستند که هر یک به اندازه سعه وجودی خویش، آن هستی نامحدود را می‌نمایانند و در عین حال، خداوند از هر اندازه‌ای مبراست و در هیچ حدی محدود نیست. به دیگر بیان، اندازه‌ها مربوط به آیینه‌هاست، نه حقیقت متجلی در آیینه، چنانکه آفتاب با همه ظهور خود در آیینه‌های گوناگون می‌تابد، ولی هر آیینه‌ای به اندازه خود آن را بازتاب می‌دهد، نه بیش از آن. خدای متعال در مرحله امکان تجلی با همه اسمای حسناى خود ظهور می‌کند و هیچ تبعیضی در ناحیه او راه ندارد؛ اما ممکنات - و از جمله انسان‌ها - که هر یک آیینه‌ای محدودند، آن تجلی را به فراخور خود

۱. عارفان مسلمان با تعبیر گوناگونی به این معنا اشاره کرده‌اند: ابن عربی می‌گوید: «ما عبَدَ احَدًا الا له المطلق عن الاضافة فانه الاله المجهول» (رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، ج ۲، ص ۴۶۶) و نیز می‌گوید: «و العلم بذات الحق محالٌ حصوله لغير الله». (همان، ج ۳، ص ۱۷) فرغانی می‌گوید: «إن كنه الذات الاقدس و غیب الهوية و الإطلاق... لا يُشهد ولا يُفهم ولا يُعلم... إلا حكماً سلبياً بانها لا تُعلم». (منتهی المدارک، ج ۱، ص ۳۵). امام خمینی (ره) نیز می‌گوید: «ان الهوية الغيبة الأحديّة والعنقاء المغرب... محجوب عن ساحة قدسها قلوب الأولياء الكاملين، غير معروفة لأحد من الأنبياء والمرسلين ولا معبودة لأحد من العابدين والسالکين والراشدين ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفين». (مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، ص ۱۳)

۲. در آیات قرآنی، حق گاهی بر خود خداوند اطلاق می‌شود، مانند: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» (سوره حج، آیه ۶) و گاهی بر فیض و تجلی خداوند، مانند: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ» یا «و خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ». (سوره جاثیه، آیه ۲۲) اصطلاح «حق مخلوق»^۲ که در تعبیرهای ابن عربی و پیروان وی فراوان به کار می‌رود، ناظر بر کاربرد دوم حق است؛ یعنی چیزی که جهان در همراهی (صحابت) یا پوشش (کسوت) آن پدید آمده است.

می‌پذیرند و درحقیقت چیزی جز همان تجلی نیستند.

وجود حجاب حتی در مقام فنا

ممکن است گفته شود: در مقام فنا دیگر هیچ حجابی میان شاهد و مشهود نیست و هرگونه دوگانگی از میان می‌رود و بیننده و دیده‌شده و دیدن حق تعالی (رائی، مرئی و رؤیت) یکی می‌شوند. پس عارف در آن مقام ذات حق را مشاهده می‌کند.

صدرا این تفسیر از مقام فنا را نمی‌پذیرد. به نظر او، فنائی که عرفا ادعا می‌کنند، به این معنا نیست که ممکن از وجود خود بیرون رفته، با وجود خدا یکی شود، بلکه انسان به کلی از توجه به خود بازمی‌ماند و همه توجه و معرفت او به خدا تعلق می‌گیرد. ممکن هرگز واجب و جدای از حجاب تعین و هستی خود نمی‌گردد و از این‌رو همواره و در همه شرایط از اکتنا به ذات حق - و بنابر آنچه گفتیم، از مطلق علم به ذات حق - محروم می‌باشد. فنا مربوط به شهود است، نه وجود. عارف تعین خود را نمی‌بیند، نه آنکه این تعین واقعاً از میان رفته باشد. آنچه در مقام فنا برطرف می‌شود، شهود تعین است، نه خود تعین^۱ و چنانکه محقق سبزواری بیان کرده، این بدان می‌ماند که وقتی انسان غرق در مشاهده چهره خود در آینه‌ای رنگین است، توجهی به رنگ آینه ندارد؛ هرچند در واقع آن رنگ باقی است:

تو او نشوی لکن اگر جهد کنی جایی برسی کز تو تویی برخیزد
(سفار، ج ۱، ص ۱۱۵، پاورقی ۱)

فراگیر بودن مرتبه‌ای از معرفت به خداوند

در عین حال که انسان همواره از درک کنه ذات حق تعالی محجوب است، تجلی و وجه او و به تعبیری، اسما و صفات او را ادراک می‌کند که این ادراک برای هر انسانی و در هر حالی حاصل است، هرچند از این ادراک (علم به علم) آگاهی نداشته باشند که غالباً هم

۱. عبارت صدرالمتألهین چنین است: «وهنا لا ينفى الفناء الذي ادعوه، فإنه انما يحصل بترك الإلتفات إلى الذات، والإقبال بكلية الذات إلى الحق، فلا يزال العالم في حجاب تعينه وإنتبه عن إدراك الحق، لا يرتفع الحجاب عنه، بحيث لم يصر مانعاً عن الشهود ولم يبق له حكم وإن أمكن أن يرتفع تعينه عن نظر شهوده، لکن یکون حکمه باقی». (سفار، ج ۱، ص ۱۱۵ و ۱۱۶).

ندارند. صدرالمتألهین می‌گوید:

ادراک حق تعالی بر وجه بسیط [= اصل علم به خداوند] و نه علم به علم، برای هر کس در اصل فطرت [و آفرینش خاص او] حاصل است؛ زیرا نزد حکما، آنچه حقیقتاً متعلق ادراک (معلوم بالذات) است... همان نحوه وجود شیء است؛ خواه آن ادراک حسی باشد یا خیالی یا عقلی و خواه حضوری باشد یا حصولی.

از دیگر سوی، نزد عرفای محقق و حکمای متأله ثابت و روشن شده است که وجود هر چیزی همان حقیقت هویت مرتبط آن با وجود حق قیوم است و مصداق حکم به موجودیت بر اشیا و مطابق آن، همان نحوه هویت عینی آنهاست، درحالی‌که متعلق و مرتبط به وجود الهی است. ما با برهان اثبات خواهیم کرد که هویت وجودی [در هر موجود ممکن] از مراتب تجلیات ذات خداوند و پرتوهای جلال و جمال او هستند. بنابراین، ادراک هر چیزی همان ملاحظه آن شیء بر وجهی است که از آن وجه به واجب مرتبط است، یعنی وجود و موجودیتش. ادراک چنین موجودی جز با ادراک ذات حق امکان‌پذیر نیست؛ چراکه صریح ذات او بذاته ... نه به جهتی دیگر... سرسلسله ممکنات و پایان همه تعلقات [و وابستگی‌ها] است. (همان، ص ۱۱۶)

حاصل سخن صدرالمتألهین آن است که: اولاً، علم به هر چیزی به نحوه وجود آن چیز تعلق می‌گیرد و در همه انواع علم - خواه حصولی یا حضوری و در حصولی نیز خواه حسی، خیالی یا عقلی - آنچه حقیقتاً معلوم و مدرك است، همان نحوه وجود شیء است. مدرك در واقع همواره نحوه وجود شیء، یعنی موجود حاصل نزد نفس است. ثانیاً، همه موجودات ممکن، معلول خدای سبحان هستند. ثالثاً، وجود معلول، ربطی (فی‌غیره) و عین تعلق به حق تعالی و وجودی برای خدا و در خداست. رابعاً، هر حکمی بر وجود فی‌غیره (ربطی) متعلق به وجود مستقلی است که قوام‌بخش او باشد؛ لکن نه به لحاظ ذات، که به لحاظ تجلی‌اش در آن مرتبه. اگر گفته می‌شود: «این درخت موجود است» در واقع چنین گفته شده: «وجود مستقل تجلی در این درخت که شانی از شئون وجود مستقل و جلوه‌ای از تجلیات اوست، موجود است». در احکامی مانند: «این درخت، سرسبز است، پربار است و...». نیز چنین است. پس اگر این درخت معلوم و مدرك ماست، درحقیقت وجود مستقل تجلی‌یافته در آن برای ما مکشوف است. در علم حضوری ما به خودمان و نیز علم

حضور هر کس و هر چیز به خود یا غیر خود متعلق آن وجود مستقل متجلی در ما و در اوست؛ چراکه وجود ممکن عین ربط به وجودی مستقل و قوام‌بخش اوست.^۱ علامه طباطبایی می‌گوید:

وجود رابط جز با وجودی نفسی که مقوم به آن است، تحقق نمی‌یابد و از آن جدا نیست؛ یعنی بیرون از آن موجود نمی‌شود. پس آن وجود مستقل داخل در وجود رابط است، بدین معنا که بیرون از آن نیست [نه آنکه عین یا جزء آن باشد]. (همان، ج ۱، ص ۳۳۰، تعلیقه)^۲

وقتی نسبت میان مخلوق با خالق و معلول با علت از نوع رابطه شان با صاحب شان، تجلی با صاحب تجلی، نشانه با صاحب نشانه و تصویر با صاحب تصویر باشد، هرگونه علم به ممکن و مخلوق، نوعی آگاهی از خالق و علت (خدای سبحان) خواهد بود؛ لکن به اندازه‌ای که در آن مرتبه تجلی کرده است. پس می‌توان گفت «هر کس هر چیزی را به هر نحوی ادراک کند، باری تعالی را ادراک کرده است، هر چند [همگان] از این ادراک غافل‌اند، مگر اولیای خاص خدای متعال. پس روشن شد که این ادراک بسیط [= اصل علم و نه علم به علم] به حق تعالی برای همه بندگان خدا حاصل است». (همان، ج ۱، ص ۱۱۷) البته این نحوه

۱. سخن صدرالمتهلین در این خصوص روشن‌تر است: «انّ هذا المسمی بالمعلول لیست لحقیقه هویة مبانیه لحقیقه العلة المفیضة إیاه حتی یكون للعقل أن یشیر إلی هویة ذات المعلول مع قطع النظر عن هویة موجدها». (سفر، ج ۲، ص ۲۹۹): «لایمکن اکتناه شیء من أنحاء الوجودات الفارقة الذوات إلا من سبیل الإکتناه بما هو مقوم له من مبادیه الوجودیه ومقوماته الفاعلیه». (همان، ج ۱، ص ۸۷)

۲. گفتنی است این دیدگاه درباره حقیقت وجود معلول و نحوه ارتباط آن با وجود علت «نه مستلزم انکار مخلوقات و ممکنات است به این معنا که آنها معدوم باشند یا به این معنا که هر شیئی واجب بالذات باشد یا به این معنا که ممکنات صرفاً اموری منتزعه از وجود واجب بالذات باشند یا به این معنا که عین واجب بالذات یا جزء آن باشند و نه مستلزم این است که واجب بالذات در ممکنات حلول کرده باشد یا اینکه واجب بالذات به منزله روح باشد و ممکنات به منزله جسم او یا اینکه واجب بالذات همان کل جهان، یعنی مجموع ممکنات باشد، نه واقعیته علی حده یا اینکه واجب بالذات صرفاً امری منتزعه از وجود ممکنات باشد. همه این شقوق از دیدگاه همه فلاسفه مسلمان و به‌ویژه از نظر صدرالمتهلین، عقلاً باطل و شرعاً کفر است. بلکه دستاورد نظریه وجود رابط معلول جز این نیست که هر ممکن بالذات معلولی شأنی از شئون واجب بالذات است، به این معنا که حیثیتی ندارد جز حکایت از او و مقامی ندارد جز مقام آینه و آیتی که او را نشان می‌دهد؛ در یک کلام، تعبیر «واجب بالذات و ممکنات» مترادف است با تعبیر «خدا و آیات خدا» یا «خدا و خدانماها». (درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۹۹ و ۲۰۰)

از ادراک خدا مستلزم ادراک کُنه ذات او نیست که امتناع آن با دلیل ثابت شده است. (همان)

علم به این علم که از آن به علم و ادراک مرکب یاد می‌شود^۱ و ملاک در ایمان و کفر است و مردم برحسب آن دارای درجات گوناگون خواهند بود، از دو طریق حاصل می‌شود:

۱. راه اندیشه و استدلال و تأمل فکری در آثار و صفات خدای سبحان؛ ۲. راه کشف و شهود باطنی. راه نخست را فیلسوفان و راه دوم را عرفا پیموده‌اند.

از تحلیل یادشده در باب عمومیت علم بسیط به خدای سبحان می‌توان نتیجه گرفت: «انسان [حتی] با ادراک محسوسات ظاهری در واقع به معرفت‌الله نائل می‌شود». (شرح‌الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۴۳۵) چراکه محسوسات ظاهری نیز مانند دیگر اشیای عالم از مظاهر و مجالی خدای سبحان هستند و ادراک مظهر، عین معرفت به ذات ظاهر در آن مظهر است. پس «انسان با چشم خود خدا را مشاهده می‌کند و می‌نگرد... و با گوشش کلام او را می‌شنود و با بینی‌اش بوی خوش او را استشمام می‌کند و با همه ظاهر بدنش او را لمس می‌کند» (سفار، ج ۱، ص ۱۱۸) بی‌آنکه خداوند برحسب مرتبه ذات، مقید به هیچ قید زمانی، مکانی، مادی و مانند آن باشد. بنابراین همه انسان‌ها و بلکه هر موجود با شعوری در همه احوال و ادراکات با همه قوای ادراکی خود، خدای متجلی و ظاهر در مظاهر را می‌یابند.

تمثیل به نور و رنگ

این دیدگاه معرفت‌شناختی در باب علم ما به خدای سبحان مبتنی بر دیدگاهی وجودشناختی است و از نتایج وجودشناسی اسلامی به شمار می‌رود که در عرفان و حکمت اسلامی تبلور یافته است؛ چنانکه وقتی در علم فیزیک، حقیقت نور و رنگ و رابطه وجودی میان آن دو چنین تشریح می‌شود که رنگ‌ها با همه گوناگونی و تنوع، برخلاف تصور عامیانه، چیزی جز تعینات مختلف نور نیستند و وقتی نور محض - که هرگز دیده نمی‌شود - محدود و دارای طول موج خاصی می‌گردد، رنگی خاص پدید می‌آید، نتیجه‌ای معرفت‌شناختی بر آن مترتب می‌شود و آن اینکه معرفت به رنگ همان آگاهی از نور است. در نگاه نخست

۱. همان‌گونه که جهل به چیزی بر دو قسم است: جهل بسیط (اینکه چیزی را ندانیم و در عین حال بدانیم که نمی‌دانیم) و جهل مرکب (اینکه چیزی را ندانیم، ولی پنداریم که می‌دانیم، یعنی نمی‌دانیم که نمی‌دانیم) علم به چیزی نیز دو گونه است: علم بسیط (اینکه چیزی را می‌دانیم، ولی از این علم خود بی‌خبریم) و علم مرکب (اینکه چیزی را بدانیم و از این علم خود با خبر باشیم).

می‌پنداشتیم رنگ را از طریق نور می‌بینیم و اگر نور برود، آن رنگ دیده نمی‌شود و اکنون می‌فهمیم دیدن رنگ همان دیدن نور است. هستی رنگ به نور است و نور مقوم رنگ است؛ اما نه جزء آن است و نه عین آن.^۱

عمومیت معرفت به خدا در ادبیات عرفانی

این دیدگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی درباره نوع رابطه حق تعالی با موجودات و نحوه معرفت آنان به او در ادبیات منظوم عرفانی زبان فارسی نیز بازگو شده است:

کی رفته‌ای زدل که تمنا کنم تو را	کی بوده‌ای نهفته که پیدا کنم تو را
غیبت نکرده‌ای که شوم طالب حضور	پنهان نگشته‌ای که هویدا کنم تو را
با صدهزار جلوه برون آمدی که من	با صدهزار دیده تماشا کنم تو را

(دیوان شعر (بسطامی)، غزل ۱)

فریاد که از شش جهتم راه بیستند

آن خال و خط و زلف و رخ و عارض و قامت

(دیوان حافظ)

کاروان غیب می‌آید به عین	لیک از این زشتان نهان آید همی
این همه رمز است، مقصود این بود	کان جهان در این جهان آید همی
همچو روغن در میان جان شیر	لامکان اندر مکان آید همی

۱. به نظر نگارنده، تمثیل نور و رنگ، بهتر از دیگر تمثیل‌ها رابطه میان معلول با علت و مخلوق با خالق را نشان می‌دهد، هرچند هنوز فاصله میان مثال و ممثّل فراوان است. گفتنی است بحث نور و رنگ هم تمثیلی است برای نشان دادن استنباط اصلی معرفت‌شناختی از یک دیدگاه هستی‌شناختی و هم تمثیلی است برای نشان دادن نوع رابطه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی معلول با علت. طرفه آنکه قرآن کریم، خداوند را نور آسمان‌ها و زمین خوانده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (سوره نور، آیه ۳۵) که البته مراد معنای توسعه‌یافته نور است، یعنی چیزی که خودش به خودش آشکار است و سبب آشکار شدن چیزهای دیگر می‌شود (الظاهر بذاته والمظهر لغيره). از این رو وجود هر چیزی نور است؛ چراکه از طریق آن، آن چیز ظهور می‌یابد. با این بیان، خداوند بارزترین مصداق نور خواهد بود (ر.ک: المیزان، ذیل آیه) در دعای جوشن کبیر (بند ۴۷) آمده است: «یا نور النور، یا منور النور، یا خالق النور، یا مدبّر النور، یا مقدر النور، یا نور کلّ نور، یا نوراً قبل کلّ نور، یا نوراً بعد کلّ نور، یا نوراً فوق کلّ نور، یا نوراً لیس کمثله نور». (مفاتیح الجنان) شاید با توجه به همین متون باشد که شیخ اشراق، مؤسس حکمت اشراق، نظام فلسفی خویش را بر پایه نور بنا نهاده و خداوند را نورالاتوار (شیدان‌شید) خوانده است.

همچو عقل اندر میان خون و پوست بی‌نشان اندر نشان آید همی
(تقد النصوص، ص ۶۵)

به صحرا بنگرم صحرا تو بینم به دریا بنگرم دریا تو بینم
به هرجا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا تو بینم
(رباعیات)

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست
تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
(دیوان حافظ)

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
عارف از خنده می در طمع خام افتاد
حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد
این همه نقش در آینه اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
(همان)

شواهدی از روایات اسلامی

در روایات اسلامی - به‌ویژه از سخنان امیرمؤمنان علی علیه السلام دیدگاه یادشده در باب حضور فراگیر خداوند در همه موجودات با ویژگی‌هایی که بیان شد - بدون آنکه حال در آنها یا جزء آنها یا عین آنها باشد و... - با شواهد فراوانی تأیید شده است:
- سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلَاشَيْءٍ أَعْلَى مِنْهُ وَ قَرُبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَاشَيْءٍ أَقْرَبَ مِنْهُ؛ در برتری پیشی گرفته پس چیزی برتر از او نباشد و در عین حال چنان نزدیک است که چیزی نزدیک‌تر از او نباشد. (نهج البلاغه، خطبه ۴۹، ص ۹۶)

- فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرُ مَتَمَازِجٍ بَهَا وَلَا بَائِنٍ مِنْهَا؛ حق تعالی در همه اشیا هست، بی‌آنکه ممزوج با آنها یا جدای از آنها باشد. (کافی، ج ۱، ص ۱۳۸)
- لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ، اِحْتِجَابٌ بَغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَاسْتَتْرَافٍ بَغَيْرِ سِتْرٍ مُسْتَوْرٍ؛ میان او و مخلوقش جز مخلوق او حجابی نیست. بدون آنکه حجابی او را بپوشاند، در حجاب است و بدون آنکه پنهان‌کننده‌ای پنهانش ساخته باشد، پنهان است.

(توحید، باب ۲۸، ح ۱۲)^۱

- داخل فی الأشياء لا كشيء داخل في شيءٍ وخارجٌ من الأشياء لا كشيءٍ خارج من شيءٍ؛ درون اشیاست، نه مانند چیزی که درون چیزی باشد و بیرون از اشیاست، نه مانند چیزی که بیرون چیزی باشد. (کافی، ج ۱، ص ۸۶)^۲

- مع كل شيءٍ لا بمقارنه وغير كل شيءٍ لا بمز ايله؛ با هر چیزی هست بی آنکه با آن مقارن و مجاور باشد و با هر چیزی مغایر است، بی آنکه از آن جدا باشد.

- لم يقرب من الأشياء بالتصاق ولم يبعد عنها بافتراق؛ نزدیکی اش به اشیا به گونه‌ای نیست که به آنها چسبیده باشد و دوری اش از اشیا به شکلی نیست که از آنها جدا باشد. (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۳، ص ۲۷۸)

- توحیده تمییزه من خلقه وحکم التمییز بینونه صفة لا بینونه عزلة؛ توحید او متمایز دانستن او از مخلوقش است و حکم متمایز دانستن جدایی وصفی است، نه جدایی عزلی. (الاحتجاج، ص ۲۰۱)^۳

- كيف يكون غائباً من هو مع خلقه شاهدٌ وإليهم أقرب من جبل الوريد، يسمع كلامهم ويرى أخصاصهم ويعلم أسرارهم؛ چگونه نماند که با مخلوقش شاهد

۱. علامه طباطبایی در توضیح این روایت می‌گوید: «این روایت شریف معنای حصول آن‌گونه معرفت به خدای متعال را که جهلی بدان راه ندارد و تغییر و زوال و خطایی در آن روی نمی‌دهد، تفسیر می‌کند. روشن می‌کند که خدای سبحان از چیزی محجوب نیست، مگر با خود آن چیز؛ [بمدین معنا] که تنها مانع توجه به مشاهده خدای متعال همان توجه به اشیاست. آنگاه امام علیه السلام بیان نمود که این حجاب پوشاننده حقیقتاً مانع [از مشاهده خداوند] نیست و از این‌رو حجابی غیرحاجب و پرده‌ای غیرساتر است. مجموع این دو سخن نتیجه می‌دهد که خدای سبحان مشهود مخلوقات و برای ایشان شناخته شده است و از ایشان غایب نیست، جز آنکه پرداختن ایشان به خود و توجه‌شان به ذات خود، مانع از آن شده است که متنبه شوند که آنان همواره او را مشاهده می‌کنند. بنابراین، علم [به خدای سبحان] همواره موجود و علم به علم در برخی زمان‌ها مفقود است.» (المیزان، ج ۸، ص ۲۶۴)

۲. چنانکه دخول نور در رنگ، مانند داخل بودن چیزی در چیزی نیست؛ مثلاً نمک در آب نیست؛ در عین حال، نور محض بیرون از رنگ و مغایر با آن است که البته این جز تمثیل نیست. در هر حال، رابطه خدا با اشیا از نوع رابطه چیزی با چیزی که بیانگر نوعی استقلال برای طرفین رابطه است، نمی‌باشد.

۳. جدایی وصفی در جایی است که وصف، موطنی و رای موصوف ندارد و در عین حال با موصوف یکی نیست؛ جدایی عزلی نیز در جایی است که دو چیز به کلی جدا از هم باشند که مستلزم نوعی استقلال آن دو از یکدیگر است.

است، از رگ گردن به آنان نزدیکتر است، سخنان آنها را می‌شنود و شخص‌شان را می‌بیند و سرشان را می‌داند. (کافی، ج ۱، ص ۱۲۵)

- إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ، لَأَنَّهُ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا؛ میان خدا و بندگانش حجابی نیست؛ زیرا هر جا که هستند، او با آنان است. (توحید، باب ۲۸، ح ۲۱)

- معروفٌ عندَ كلِّ جاهلٍ؛ نزد هر نادانی شناخته شده است. (همان، باب ۲، ح ۱۵)^۱

نتیجه

آرا و اندیشه‌های فیلسوفان دین مسیحی یکسان نیست و هر یک براساس مبانی و اصول خود، تعریف و تصویری درباره آن ارائه کرده‌اند و از این‌رو برای ارزیابی دقیق باید دیدگاه صاحب‌نظرانی که در این خصوص سخن گفته‌اند، مانند سویین‌برن، آلستون، پلنتینگا و ... جداگانه بررسی شود. از دیدگاه حکیمان مسلمان صدرایی درباب معرفت تجربی به خداوند باید اصول زیر رعایت شود:

۱. کُنْه ذاتِ خدای متعال به هیچ‌وجه، نه به علم حصولی و نه به علم حضوری، برای هیچ‌کس جز خود حق تعالی مکشوف نیست. بنابراین اگر معرفت تجربی به خدا به گونه‌ای تصویر و تبیین شود که بیانگر تحقق و بلکه امکان حصول چنین معرفتی به خداوند باشد، دیدگاهی نادرست خواهد بود.
۲. اگر مقصود از معرفت تجربی به خدا، معرفتی بی‌واسطه و حضوری به او باشد، این علم همواره به نحو غیر اکتناهی خواهد بود و متعلق آن، تجلیات (اسما و صفات) خداوند است، نه ذات او.
۳. علم حضوری غیر اکتناهی به خداوند دارای مراتب گوناگونی است. مراتب نازل آن

۱. علامه طباطبایی در شرح این حدیث می‌گوید: «این جمله امام علیه السلام ظهور در آن دارد که مخلوقات یک نحوه شناختی به خدای متعال دارند که غفلتی در آن روی نمی‌دهد و جهلی آن را نمی‌پوشاند؛ [و چنین معرفتی از طریق استدلال حاصل نمی‌شود، چون] اگر این معرفت همان معرفت حاصل از طریق استدلال باشد، با زوال صورت استدلال از ذهن زائل می‌شود. این در صورتی است که مقصود از جمله «معروفٌ عند کل جاهل» آن باشد که انسان نسبت به هر چیزی می‌تواند جاهل باشد؛ اما نسبت به پروردگارش هیچ‌گاه جاهل نیست؛ اما اگر مقصود آن باشد که خدای سبحان نزد هر کس که به او جاهل است، شناخته شده است، به نحو روشن‌تری ظهور در آن دارد که این معرفت غیر از معرفت حاصل از طریق استدلال است». (المیزان، ج ۸، ص ۲۶۲)

نه تنها برای همه انسان‌ها که برای همه موجودات همواره تحقق دارد؛ هر چند در بسیاری از موارد مغفول است و با وجود اصل علم، علم به علم حاصل نیست.

۴. مراتب معرفت حضوری غیر اکتناهی به خداوند تابع میزان قرب و بُعد صاحب معرفت به اوست. بنابراین نمی‌توان از راهایی که آدمی را به خدا نزدیک نمی‌کند و بلکه مایه دوری از ساحت قدس او می‌شود، برای دستیابی به مراتب عالی چنین معرفتی بهره جست. از این‌رو در بحث معرفت تجربی به خداوند هرگونه توصیه و تجویز چنین شیوه‌هایی مردود است.

۵. از آنجا که علم حضوری، علمی بی‌واسطه به واقعیت عینی و وجود خارجی معلوم است، حجیت و اعتبار معرفت‌شناختی خواهد داشت. از این‌رو معرفت تجربی به خداوند تا آنجا که مصداقی برای علم حضوری باشد، معرفتی معتبر خواهد بود. اگر در معرفت حضوری خطایی رخ دهد، مربوط به اموری بیرون از حوزه علم حضوری، از قبیل تفسیر، تعبیر و گزارش آن می‌باشد.

۶. خداوند نور محض و ظهور و انکشاف تام و تمام است؛ ناپیدایی او از شدت پیدایی اوست. و تنها مانع ادراک حقیقت او، ضعف وجودی مدرك است. از این‌رو همه پرده‌هایی که مانع از معرفت به خدا می‌شود، در نهایت به فاعل شناسا باز می‌گردد. مخلوق‌ها خدا را از روزن هستی خویش می‌بینند و به واسطه عین وجود و مشاهده نفس ذات خود، ذات خداوند را مشاهده می‌کنند و از این‌رو معرفت هر مخلوقی به خدای سبحان متناسب با ظرف وجودی خود اوست، نه برحسب مشهود (خدا).

۷. اصل بالا در مقام فنا نیز برقرار است؛ زیرا چنین نیست که عارف از وجود خود بیرون رفته، با حق تعالی یکی شود؛ بلکه عارف فانی در حق، در عین محصور بودن در محدوده هستی خویش، به کلی از توجه به خود باز می‌ماند و همه توجه و معرفت او به خداوند تعلق می‌گیرد. آنچه در مقام فنا برطرف می‌شود، شهود تعین است، نه خود تعین.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمدمهدی فولادوند.
۲. نهج البلاغه، (۱۳۸۱) ترجمه علی شیروانی، چاپ اول، قم: انتشارات دارالعلم.
۳. آلستون، ویلیام پی، «تجربه دینی: ادراک خدا»، درباره تجربه دینی، گزیده مایکل پترسون و دیگران، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس.
۴. ابن بابویه قمی (صدوق)، محمدبن علی، بی تا، التوحید، تصحیح سیدهاشم حسینی تهرانی، بیروت: دارالمعرفة.
۵. پترسون و دیگران، مایکل (۱۳۷۶) عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۶. جامی، عبدالرحمان، (۱۳۷۰) نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ج ۲، مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹) «تبيين برخی از اصول معتبر در عرفان نظری»، فصلنامه اسراء، شماره ۴، ص ۷ - ۲۷.
۸. _____، (۱۳۷۵) رحيق مختوم، قم: نشر اسراء.
۹. حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۹) دیوان حافظ، به کوشش سیدصادق سجادی و علی بهرامیان، تهران: فکر روز.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱) الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه (سفار)، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. _____، (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

۱۲. _____، (۱۳۶۱)، ایفاظ النائمین، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. _____، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۲ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۵. طبرسی، ابی منصور احمد بن علی، (۱۴۰۳)، الإحتجاج، تعلیقه محمدباقر موسوی، مشهد: نشر مرتضی.
۱۶. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، تهران: مؤسسه امام خمینی علیه السلام و سمت.
۱۷. -----، (۱۳۸۶)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، تهران: مؤسسه امام خمینی علیه السلام و سمت.
۱۸. فروغی بسطامی، (۱۳۲۰)، دیوان شعر، تصحیح و مقدمه علی غفاری، تهران: اقبال.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، ج ۱، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، شرح الأسفار الاربعه، جلد ۱، تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی، قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
21. Swinburne, Richard, (2004) The Existence of God , New York: Oxford University Press.