



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

A Philosophical Analysis of the Process of Intuitive Knowledge of God in Transcendental Philosophy (Inspired by Qur'anic Verses and Hadith Literature)

Mohsen Izadi 

Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran.
m.izadi@qom.ac.ir

Abstract

Human beings know God in two different ways. One is conceptual knowledge and the other is Intuitive knowledge. In conceptual knowledge, humanity gains indirect knowledge of God through forms and concepts; but in Intuitive knowledge, he/she is connected to the objective existence of God; in the latter case, there is no intermediary standing between him/her and God. In this type of knowledge, God appears and manifests in him/her to the extent of humanity's existential capacity. Although Intuitive knowledge is innately and potentially deposited in human beings ipseity whereas weak degrees of it are available to some people, it is very burdensome to actualize and develop the more intense and complete stages is very difficult and exhausting: the higher it goes, the harder it becomes to achieve. The Intuitive knowledge of God has several levels, and at the higher levels, human beings can attain nearness to God and even annihilation in God. The rarity of such a status and knowledge have caused doubts about the possibility of its occurrence. Therefore, the most important question one can raise about the intuitive knowledge of God is how can one prove and analyze the possibility and quality of the occurrence of such a position and knowledge using philosophical method and reasoning? In the following article, with the help of a descriptive analytical method and some philosophical principles of transcendental philosophy, such as "the absolute existential dependence of the effect on the cause," inspired by verses and narrations, we will prove and analyze the process of the occurrence of intuitive knowledge of God.

Keywords: Intuition of God, Philosophical Analysis, Transcendental Philosophy, The Relational existence of the Effect, Quranic Verses and the Hadith Literature.

Received: 2025/01/13; **Revision:** 2025/02/24; **Accepted:** 2025/03/01 ; **Published online:** 2025/03/09

□ Izadi, M. (2025). A Philosophical Analysis of the Process of Intuitive Knowledge of God in Transcendental Philosophy (Inspired by Qur'anic Verses and Hadith Literature). *Journal of Religious Thought*, 25(1), 3-16.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2025.52169.3179>

□ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Introduction and Problem Statement

The highest happiness of human beings in this world and the hereafter is the intuitive understanding of God. Although the intuitive understanding of God is innately and potentially deposited in the constitution of all humans and weak degrees of it are possible and accessible to some humans, it is very difficult to actualize and flourish it. The intuitive knowledge of God has several levels, and at the higher levels, a person can attain closeness to God and even annihilation in God. The rarity of such a position and knowledge have led to doubts about the possibility of its realization. The main issue of the present research is whether the possibility and quality of realizing such a position and knowledge can be proven and analyzed using a philosophical-rational method?

Methodology

To achieve the intended purpose and aim of this research, the analytical-descriptive method has been used. In this regard, utilizing Mulla Sadra's methodology, we have benefitted from the achievements of early thinkers and philosophers as well as Quranic verses and hadith literature in the analysis of materials. When it comes to the realm of judgment, we have answered the main research question only through rational and logical reasoning.

Discussion

According to detailed and deep philosophical research and the clarification of verses and narrations, humanity can know God in two ways: one is conceptual knowledge and the other is intuitive or present knowledge. In conceptual knowledge, a human being gains indirect knowledge of God through forms and concepts; but in intuitive knowledge, humanity is connected to the objective existence of God. Although through conceptual knowledge, a human being also achieves a degree of knowledge of God (and if one uses valid rational reasoning, one can even reach certain knowledge), it should not be forgotten that the concepts indicating the Supreme Being and His perfections are neither the God's ipseity nor a true reflection of Him; rather, they are created and processed by the human mind; Therefore, Imam Muhammad Baqir (AS) says: "Everything you recognize in your own imagination, in its most precise meanings, is created, like yourself, which returns to yourself." As that infallible Imam considers the human conceptualizing intellect incapable of reaching the existence of God: "Just as God is hidden from the eyes, He is also hidden from the intellect." However, in intuitive knowledge, there is no intermediary between human beings and God, and God appears and manifests in him/her to the extent of one's existential capacity.

Both in the works of philosophers, analyzed and proven, and in religious texts, it has been stated that the way to reach the intuitive knowledge of God is the intuitive knowledge of the self (soul). The tradition "Whoever knows his soul, knows his God" is quite famous in Sunni and Shiite hadith literature. According to Ibn Arabi, the only way to know God is to know the self. As long as the worshipper is not recognized, the worshipped is not recognized; through knowing the self, every human being finds their true self in God. Inspired by the Qur'an and hadith, and using his philosophical principles and foundations, Mulla Sadra has proven that Intuitive knowledge of the self is not only the path to intuitive knowledge of God, but this knowledge is the same as intuitive knowledge of God. One of Mulla Sadra's most important masterpieces in transcendental philosophy is the precise analysis of the quality of the relationship between the effect and the cause. In this analysis, the effect is the same as the connection, belonging to the cause or as he puts it, the effect is in the "illuminational relation" with the cause. In Mulla Sadra's books, this type of dependence of the effect on the cause is called "existential poverty" or the "poverty of being."

In a nutshell, the philosophical argument and analysis of the process of intuitive knowledge of God is as follows: a) The existence of humanity is the same as the relation and belonging to the existence of God; b) The existence of the soul is of the type of knowledge and awareness; c) Strengthening the consciousness of the soul is accompanied by an intensification of the soul's existence; d) Intuitive knowledge is the most intense knowledge; e) With the availability of conditions, a human being has a conscious Intuitive knowledge of one's essence (soul).

Considering these premises: first, the effect lacks an aspect in itself and its existence is in otherness and mere relation; second, the Intuitive understanding of the truth of the effect is realized only in the light of the Intuitive understanding of the existence of the cause per se. Therefore, the Intuitive understanding of the truth of the effect, which is mere relation, is the same as the Intuitive understanding of the reality of the cause that is related to it.

Accordingly, human beings have Intuitive knowledge of God (who is related to them) through their own Intuitive knowledge, and they can observe God to the extent of their existential capacity, which is one's spiritual clarity and perfection. The extent of one's insight about God is proportional to the extent of one's self-awareness, and the extent of one's self-awareness is proportional to the degree of one's spiritual perfection (purity and detachment from matter). To this extent, human beings can become the object of the manifestation of God's attributes and reach a stage of knowledge of God where they see no veil between themselves and God and attains the state of divine intimacy.

In his philosophical investigation of the intuitive knowledge, Mulla Sadra has been inspired by the Qur'anic verses such as "...everything is perishable except His face..." [Q, 28: 88], "O mankind! You are in need of God while He is free of need and praiseworthy" [Q, 35: 15] and also traditions and Prayers such as: "Poverty is a dark stain on the face in both worlds" and " My God! Unite me with the light of Your glory, which is more delightful than anything else, so that I may become a knower of You and turn away from all else besides You" And "I recognized you through you, and you guided me to your existence, and you called me to yourself, and if it were not for your guidance, I would not have known who you are."

Conclusion

Although it is very difficult for a human being to reach the level of God's vision (indeed most people find it highly unlikely), this exclusion should not make us consider such a position unattainable and consider it merely a religious and mystical motto. Considering the Hadith "Whoever knows his soul, knows his God" and also the philosophical principle of "the mere relationship of the effect to the cause", the process of reaching this position and knowledge is analyzed and proven in transcendental philosophy.

تحلیل فلسفی فرایند علم شهودی به خداوند در حکمت متعالیه (با الهام از آیات و روایات)

محسن ایزدی 

دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.
m.izadi@qom.ac.ir

چکیده

انسان با دو روش متفاوت می‌تواند خداوند را بشناسد، یکی معرفت حصولی و دیگری معرفت حضوری. در معرفت حصولی، انسان به واسطهٔ صور و مفاهیم، شناختی غیرمستقیم به خداوند پیدا می‌کند؛ اما در معرفت حضوری، به وجود عینی خداوند مرتبط و متصل می‌گردد؛ به‌طوری که هیچ واسطه‌ای بین او و خداوند حائل نمی‌شود. در این معرفت به اندازهٔ سعهٔ وجودی انسان، خداوند در او ظهور و تجلی می‌یابد. معرفت حضوری، گرچه به‌نحو فطری و بالقوه در نهاد همهٔ انسان‌ها به ودیعت گذاشته شده و درجات ضعیفی از آن برای برخی از انسان‌ها مقدور و میسر است، اما فعلیت یافتن و شکوفا کردن مراحل شدید و کامل‌تر آن، بسیار دشوار و طاقت فرسا بوده و به میزان رفعت جایگاهش، دور از دسترس انسان‌ها است. معرفت حضوری و شهودی خداوند، ذومراتب بوده و در مراتب بالای آن انسان می‌تواند به قرب خداوند و حتی فنای فی‌الله نائل شود. دشواری و کمیابی چنین مقام و معرفتی باعث بروز شک و تردید در امکان تحقق آن شده است. بنابراین مهم‌ترین سؤال قابل طرح دربارهٔ معرفت شهودی خداوند این است که چگونه با روش و استدلال فلسفی می‌توان امکان و کیفیت وقوع چنین مقام و معرفتی را اثبات و تحلیل نمود؟ در نوشتار پیش‌رو با روش تحلیلی-توصیفی و با کمک برخی اصول فلسفی حکمت متعالیه، مانند «عین‌ربط بودن معلول نسبت به علت» که ملهم از آیات و روایات است، فرایند وقوع معرفت شهودی به خداوند را اثبات و تحلیل خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: شهود خداوند، تحلیل فلسفی، حکمت متعالیه، وجود رابط.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۴؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۱۹

□ ایزدی، محسن (۱۴۰۴). تحلیل فلسفی فرایند علم شهودی به خداوند در حکمت متعالیه (با الهام از آیات و روایات). *اندیشه دینی*، ۲۵(۱)، ۳-۱۶.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2025.52169.3179>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه

دیدگاهی که در قرون جدید در اروپا ظهور نمود، مسأله خدا و شناخت او را برای بشر لاینحل و تنها ابزار شناخت را منحصر در حواس پنجگانه دانست. براساس این دیدگاه، ماوراء محسوسات نفیاً و اثباتاً از قلمرو تحقیق و جستجوی بشر خارج است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹ ش، ج ۴، ص ۳۱)؛ اما از نگاه آیات، روایات و عقل، راه و مسیر شناخت حقایق، منحصر در محسوسات نیست و انسان نه تنها می‌تواند از طرق مختلف، به حقایق عالم هستی شناخت پیدا کند، بلکه از جهت عقل و نقل بر هر انسانی لازم است خالق و علت حقیقی خود را بشناسد. شناخت‌هایی که انسان به آن‌ها دست می‌یابد متفاوتند، برخی از آن‌ها در قالب علم حصولی و برخی دیگر از طریق علم حضوری تحقق می‌یابند. شناخت حصولی از طریق مفاهیم و صور ذهنی انجام می‌گیرد؛ برخلاف شناخت حضوری که بدون وساطت این صور بوده و خود معلوم نزد عالم حاضر است. مقاله پیش‌رو با روش تحلیلی-توصیفی به دنبال پاسخ به این دو سؤال اساسی است که چگونه می‌توان از طریق برهان و تحلیل فلسفی، وصول انسان به شناخت شهودی خداوند را اثبات و تحلیل نمود؟ آیا چنین تحلیلی با آیات و روایات مطابقت دارد؟

بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد این مسأله به صورت مستقل مورد پژوهش قرار نگرفته است؛ اما در آثار برخی از عرفا و فلاسفه به‌نحو کلی به اصل امکان عقلی و نقلی چنین شناختی اشاره شده است. پژوهش‌های نزدیک به این موضوع که در قالب رساله و مقاله منتشر شده‌اند، عبارتند از: رساله «راه‌های رسیدن به معرفت شهودی در ادعیه و روایات معصومین (ع)» (برنا، ۱۳۸۹ ش)؛ مقاله «ارتباط خودشناسی با خداشناسی در عرفان ابن عربی» (رحیمیان، ۱۳۸۴ ش)؛ مقاله «معرفت شهودی در آیات و روایات» (معارف، ۱۳۸۶ ش) و مقاله «معرفت شهودی در حکمت صدرایی: مؤلفه‌ها، معیارها و کارکردها» (اسدی، ۱۴۰۰ ش). در هیچ‌یک از این نوشته‌ها فرایند تحقق معرفت شهودی با روش فلسفی تحلیل و اثبات نشده و نحوه مطابقت آن با آیات و روایات چندان مورد توجه نبوده است.

۲. شناخت حصولی و شهودی خداوند

شناخت هر موضوعی از دو راه ممکن است: شناخت مفهومی یا علم حصولی که با استفاده از مفاهیم و صور ذهنی تحقق می‌پذیرد و شناخت شهودی یا علم حضوری که با درک و حضور خود شیء تحقق می‌یابد. به‌عنوان مثال، برای شناخت عاطفه پدر نسبت به فرزند، گاهی شخص این نوع رابطه و محبت را از زبان دیگران می‌شنود و یا با مطالعه یک متن آن را تصور و ادراک می‌کند و به خصوصیات آن پی می‌برد (شناخت مفهومی) و گاهی خود شخص با پدر شدن و وجدان درونی، آن را در خود می‌یابد. بدیهی است شناختی که با روش دوم تحقق می‌یابد، شناختی حضوری است.

مراتب شناخت خداوند را می‌توان به مراتب شناختی که انسان نسبت به آتش می‌تواند داشته باشد، تشبیه نمود.^۱ پایین‌ترین مرتبه علم به آتش این است که کسی بشنود در دنیا چیزی هست به نام آتش که با هر چیزی که ملاقات کند آن را می‌سوزاند. نظیر این مرتبه در مورد معرفت خدا که معرفتی حصولی است، شناخت کسی است که وجود خداوند و مسائل دینی را با تقلید و بدون دلیل و برهان پذیرفته است. دومین مرتبه شناخت آتش، این است که با دیدن دود، استنباط کند که باید چیزی وجود داشته باشد که دود از آن برخاسته است. همسان این مرتبه در مورد معرفت خدا که این نیز معرفتی حصولی است، شناخت اهل نظر و استدلال است که با دلایل و براهین، به وجود خداوند متعال اذعان کرده‌اند. سومین مرتبه این است که آن شخص با نزدیک شدن به آتش و احساس حرارت آن، وجود آتش را از نزدیک مشاهده نماید و حتی در دیدن موجودات دیگر نیز از نور آن استفاده کند. نظیر این مرتبه در مورد معرفت خدا که معرفتی شهودی و عین‌البین است، معرفت مؤمنین خالص است که قلوب آن‌ها به خدا اطمینان یافته و یقین پیدا کرده‌اند که خدا نور آسمان‌ها و زمین است. آخرین مرتبه این است که شخص با ورود به آتش بسوزد و وجودش آتشین شود. نظیر این مرتبه در مورد خداوند که معرفتی شهودی و مشهور به حق‌الیقین است، آن است که شخص عارف به شهود خداوند و فناء فی‌الله نائل شود (ر.ک: شیخ بهایی، ۱۴۳۱ ق، ص ۸۲).

برخی فیلسوفان معاصر، با استشهاد به آیاتی نظیر: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰) و آیه میثاق: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲) و از طرف دیگر با استشهاد به آیاتی مانند: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام: ۷۵)، علم شهودی را به غیراكتسابی و اكتسابی

۱. این تشبیه در تقریب و تبیین دو نوع شناخت حصولی و حضوری و نیز مراتب یقین به خداوند بسیار راساست.

تقسیم کرده‌اند (مصباح، ۱۳۹۳ش، ج ۲، ص ۲۳۲؛ ۱۳۸۸ش، صص ۷۸-۸۳). به نظر می‌رسد دو آیه اول لزوماً دلالت بر علم حضوری ندارند، بلکه گویای این حقیقتند که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده است که مستعد عالم شدن نسبت به خداوند و نیز حقایق دین اسلام است. به همین جهت این علم در وجود انسان بالقوه است نه بالفعل. انسان بعد از تولد و طی مراحل از رشد، می‌تواند این حقیقت بالقوه را شکوفا کرده و به فعلیت برساند. فعلیت یافتن این حقیقت بالقوه می‌تواند به نحو علم حصولی و یا علم حضوری باشد.

ارزش و اهمیت هر یک از علم شهودی و حصولی، به میزان معرفت‌بخشی آن دو و نیز آثار و نتایجی که برای انسان خواهند داشت، بستگی دارد.^۲ نتیجه خدانشناسی از طریق علم حصولی که قابل تعلیم و تعلم بوده و در برخی موارد با براهین عقلی همراه است، حصول تصدیق‌هایی مانند: «خداوند وجود دارد»؛ «خداوند موجودی است که واجد همه صفات کمالیه است» و «خداوند عالم را به نحو احسن آفریده است» می‌باشد. این معارف مفاهیمی کلی، حصولی و غایبانه به خداوند است. آنچه درباره معرفت و شناخت خدا به وسیله براهین عقلی در کتاب‌های فلسفی و کلامی آمده است، چیزی فراتر از سلسله مفاهیمی درباره صفات خدا نیست، و شناخت حقیقی خداوند با این مفاهیم حاصل نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ش، ج ۲، صص ۲۰۱-۲۰۲؛ ۱۳۹۲ش، صص ۹۷-۱۰۲). از این رو امام باقر(ع) درباره معرفت حصولی به خداوند می‌فرماید: «هر آنچه که شما در اوهام خودتان در دقیق‌ترین معانی‌اش بازشناسی می‌کنید، مخلوق و مصنوعی است مثل خودتان که به خودتان باز می‌گردد. چه بسا مورچه ریز، خیال می‌کند که همانا برای خداوند متعال نیز دو شاخک است، چراکه شاخک داشتن کمال خودش است و خیال می‌کند که شاخک نداشتن نقصانی است برای موجودی که شاخک ندارد. حال عقلاء نیز در توصیف خداوند متعال [از طریق علم حصولی] همین گونه است».^۳ همچنین امام حسین(ع) می‌فرماید: «خداوند از عقل‌ها پوشیده شده، چنانکه از دیده‌ها پوشیده است»^۴ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۶، صص ۲۹۲-۲۹۳). طبق روایت مذکور با عقل و استدلال نمی‌توان وجود خدا را شناخت.

این مهم تنها از عهده معرفت شهودی و حضوری برمی‌آید. مرتبه ضعیف علم حضوری به خداوند در همه انسان‌ها وجود دارد؛ اما با تقویت اطاعت و بندگی، این معرفت، صیقل می‌خورد و جلوه‌گر می‌شود. این همان علم حضوری فطری است که در اینجا پرده‌اش کنار افتاده و نورش ظاهر و زنده شده است. بی تردید معرفت شهودی و حضوری به خدا، به واقعیت و حقیقت توحید نزدیک‌تر است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ش، صص ۱۰۲-۱۰۵؛ ۱۳۹۳ش، ج ۱، ص ۲۰۱). این شناخت، با توفیق الهی و در پرتو نوری که خداوند به قلب انسان می‌تاباند به وجود می‌آید.

امام صادق(ع) در روایتی ضمن پاسخ به سوال سدید صیرفی در خصوص معرفی انواع دوستان و محبین اهل بیت(ع)، به توصیف معرفت ناب توحیدی پرداخته و امتیاز معرفت شهودی خدا از سایر معرفت‌ها را بیان می‌کند (ابن شعبه حرانی، ۱۳۷۶ق، صص ۳۲۵-۳۲۹). در پرتو معرفت شهودی، انسان خدا را توسط خود خدا، یعنی با شهود می‌شناسد و دیگر امور را نیز به واسطه خدا خواهد شناخت. یعنی حضور خدا و نفوذ امر او را در همه عالم و پدیده‌ها درک می‌کند. این همان معرفتی است که امام سجاد(ع) در توصیف آن می‌فرماید: «خدا، من به وسیله خودت تو را شناختم و به راهنمایی تو و به فرمان و خواست تو راه یافتم و اگر یاری تو نبود، نمی‌دانستم که تو کیستی»^۵ (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۴).

۳. تحلیل فلسفی فرایند تحقق علم شهودی به خداوند

اکنون جای طرح این سؤال باقی است که آیا شناخت حضوری و شهودی برای بشر دست یافتنی است؟ اگر وصول به چنین معرفتی برای انسان مقدور است، راه و مسیر آن کجاست؟ آیا با استدلال و تحلیل عقلی می‌توان امکان وقوع آن را اثبات کرد؟ در این بخش از نوشتار ضمن پاسخ به این پرسش‌ها، به تحلیل کم‌وکیف وصول انسان به مقام درک شهودی خداوند می‌پردازیم.

۲. همه متکلمان و فلاسفه، از جمله خواجه نصیرالدین طوسی، ابن‌سینا و ملاصدرا در اینکه وجود خارجی خداوند را با علم حصولی نمی‌توان شناخت، اتفاق نظر دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ش، ج ۲، ص ۲۳۱). با علم حصولی فقط می‌توان یک شناخت مفهومی (و نه وجودی) نسبت به خداوند حاصل کرد. نکته قابل توجه اینکه حتی همین شناخت حصولی و مفهومی نیز به راحتی حاصل نمی‌شود؛ بلکه در معرض لغزش، مغالطه و تشبیه نیز قرار دارد.

۳. کَلِمًا مِّزْتَمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ. وَلَعَلَّ اللَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى زَبَانِيَّتَيْنِ فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَا لَهَا وَأَنَّ عَدَمَهُمَا نَقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَّصِفُ بِهِمَا. وَهَكَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يَصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى.

۴. إِنَّ اللَّهَ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ.

۵. إِلَهِي بِكَ عَرَفْتُكَ وَبِكَ اهْتَدَيْتُ إِلَى أَمْرِكَ وَلَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ.

۳-۱. معرفت شهودی نفس، مقدمه معرفت شهودی خداوند

در متون دینی، راه شناخت حضوری خداوند، شناخت نفس دانسته شده است. روایت «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، عَرَفَ رَبَّهُ» در کتب روایی سنی و شیعه از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است (جعفر بن محمد، ۱۴۰۰ق، ص ۱۳؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۰۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۹۱؛ ج ۹، ص ۴۶۰؛ ج ۳۰، ص ۷۲۱). همچنین این روایت از حضرت علی (ع) نیز نقل شده است (جاحظ، ۱۳۷۴ش، ص ۷۱؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۸۸؛ لیثی واسطی، ۱۳۷۶ش، ص ۴۳۰؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۲۹۲). طبق بیان برخی اندیشمندان این روایت از روایات مشهور و قابل اعتماد است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۶۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۸۱) و معادل یا مرتبط با برخی از آیات قرآن است، مانند: «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» (مائده: ۱۰۵)؛ «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا ... فِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت: ۵۳). این آیات همان معرفت نفس است و حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، عَرَفَ رَبَّهُ» ناظر به آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، صص ۱۶۵-۱۷۰).

در تفسیر این حدیث دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. برخی از این دیدگاه‌ها بیش از نود معنا برای آن ذکر کرده‌اند (ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۱ش، ج ۳، صص ۲۰۰-۲۱۶). یکی از تفسیرها این است که راه شناختن خداوند، شناختن نفس است. شناختن نفس، گاهی به روش مفهومی، استدلالی و علم حصولی است که محصول آن می‌تواند کسب علم حصولی به خداوند باشد و گاهی به روش وجودی و حضوری است و با سیر و سلوک و تهذیب نفس به دست می‌آید که می‌تواند به درک حضوری از خداوند بیانجامد. به بیان استاد جوادی آملی تفسیر حدیث فوق به معنای معرفت حضوری نفس، عمیق‌تر از تفسیر آن به معنای حصولی است (جوادی آملی، ۱۳۹۵ش، صص ۱۴۵-۱۵۰). ملاصدرا آنگاه که از حدیث مذکور با عنوان «برهان معرفت نفس» نام برده و آن را پس از برهان صدیقین ارزشمندترین برهان برای اثبات و شناخت خداوند به‌شمار آورده، به شناخت مفهومی نفس نظر داشته است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۴۶).

از نگاه ابن عربی تنها روزنه شناخت خدا همان معرفت نفس است، به عبارت دیگر تا عابد شناخته نگردد، اله و معبود شناخته نمی‌شود. از طریق شناخت نفس، هر انسانی خود واقعی خویش و دیگران را در خدا می‌یابد؛ به این صورت که پس از مرحله دلالت ذات حق بر خویش، کشفی دیگر فرا می‌رسد که در آن صورت‌های بندگان در خداوند پیدا می‌شود و برخی از انسان‌ها بر بعضی دیگر ظهور یافته و همدیگر را می‌شناسند (ابن عربی، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۸۱).

طبق بیان حضرت علی (ع) «شناخت خود، سودمندترین شناخت‌هاست» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۷۱۲). گرچه، معرفت نفس نتایج و بهره‌های زیادی برای انسان به ارمغان می‌آورد؛ از جمله اینکه انسانی که به مرتبه‌ای از مراتب شناخت نفس نائل گردد، در زندگی دنیوی نیز موفق خواهد بود و با شناخت ارزش عمر خود آن را به بطالت سپری نمی‌کند و گوهر گران‌بهای عمر خود را به ثمن بخس نمی‌فروشد؛ اما نباید فراموش کرد که مهم‌ترین نتیجه سودمند معرفت نفس، عبارت است از معرفت خداوند. اگر غیر از این بود، این معرفت، در لسان آیات و روایات چنان مقام و منزلت رفیعی پیدا نمی‌کرد.

حکمای مسلمان بر این باورند که «معرفت نفس»، کلید و نردبان «معرفه‌الله» است. انسان پس از رهایی از هواهای نفسانی و کنار گذاشتن افکار و اندیشه‌های بشری، می‌تواند به خود بازگردد و روح و جان خویش و مخلوقیت و فقر وجودی آن را وجدان کند. انسان در این حالت در برابر پیشگاه خدای سبحان در اوج خضوع و خشوع قرار گرفته و با او نجوا می‌کند و از همین‌جا، علت درخواست‌های مکرر ائمه اطهار (ع) از خداوند، درباره معرفت خدا، روشن می‌شود (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۳ش، ص ۲۴). دعای نغز و پرمغز «إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ...» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۹۹)، ناظر به همین معرفت شهودی و بالاترین مرتبه آن، یعنی فناء فی الله است.

نظریه ابتدای «معرفت شهودی خداوند» بر «معرفت شهودی نفس» در بستر حکمت متعالیه بر مبنای متعددی استوار است؛ از جمله: «اصالت وجود»، «تشکیک وجود»، «اتحاد عاقل و معقول»، «تجرد نفس»، «علم حضوری نفس به خود»، «عینیت موجود مجرد با علم» و مهم‌تر از همه، اصل فلسفی «عین‌ربط بودن وجود معلول» است که خود بر اصول دیگر حکمت متعالیه مبتنی است و در ادامه نوشتار، به تحلیل آن خواهیم پرداخت.

۳-۲. وجود رابط انسان، وجود مستقل خداوند

معلوم شد که انسان می‌تواند به معرفت شهودی خداوند نائل شود و راه رسیدن به این معرفت شهودی، علم حضوری به نفس خود است. حال سوال این است که آیا می‌توان با برهان فلسفی، ملازمه بین علم حضوری به نفس با علم حضوری به خداوند را اثبات و تحلیل کرد؟ اگر پاسخ مثبت است، کدام اصل و کدام برهان فلسفی از عهده این رسالت مهم برمی‌آید؟

براساس دیدگاه فلاسفه، هر ممکن الوجودی معلول بوده و نیازمند علتی است که آن را به وجود آورد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۲۰۶-۲۱۵). از این‌رو وجود معلول یک وجود لغیره است. در اینکه علاوه بر وجود لغیره بودن معلول، آیا فرض وجود فی‌نفسه برای آن ممکن است که

در نتیجه، نحوه وجودی آن نسبت به علت، وجود رابطی باشد، یا فاقد چنین جنبه‌ای بوده و وجود او وجود رابط است، میان فلاسفه اختلاف نظر وجود دارد. فلاسفه پیشین نظر اول را پذیرفته و معتقدند معلول، وجود رابطی دارد. مطابق این دیدگاه، معلول در خارج واقعیتهایی فی‌نفسه دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰).

از نگاه ابن‌سینا ارتباط با علت، عین وجود معلول و ذاتی آن است و از آن جدا شدنی نیست (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۲۱۶). او معتقد است معلول وجود فی‌نفسه‌ای دارد که عیناً لغیره (برای علت) است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۱۲). با این توصیف مشخص می‌شود ابن‌سینا همانند فیلسوفان پیش از خود دیدگاه رابطی بودن معلول را اختیار نموده است؛ لکن ملاصدرا در تحلیل عبارت وی می‌گوید: سخن ابن‌سینا ناظر به وجود رابط معلول است و ایشان هم در نهایت معتقد است که معلول شأنی از شئون علت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۴۶-۴۷). براساس نظر ملاصدرا، می‌توان گفت ابن‌سینا وجود فی‌نفسه معلول را انکار نموده و وجود معلول را وجود رابط می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۲۸۶-۳۱۰؛ ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۶۳-۶۴). بنابراین از منظر ملاصدرا، دیدگاه ابن‌سینا با دیدگاه قدما متفاوت است؛ اما اینکه دیدگاه ملاصدرا در این باره چیست؟ می‌توان گفت عبارات ایشان در باب چگونگی وجود معلول متفاوت بوده و دو نظر مختلف را افاده می‌کند:

۱. معلول موجودی است که عین ایجاد علت بوده و ضمن برخورداری از حیثیت فی‌نفسه، عین تعلّق به علت است:

«آن وجود المعلول فی‌نفسه هو وجوده لموجدة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۳۲).

۲. معلول عیناً همان ایجاد علت است و حیثیت او ربط محض است و حیثیتی جز حیثیت صدور از علت ندارد و وجود آن، وجود رابط است:

«فیکون وجود الممكن رابطیاً عندهم و رابطاً عندنا» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰).

ملاصدرا به هر دو دیدگاه قائل است و وجود معلول را وجود رابطی و وجود رابط می‌داند. برخی محققین در توجیه کلام او گفته‌اند: ملاصدرا در این باره دو نظر متفاوت ندارد و نظر اول او، یعنی وجود رابطی معلول، به نظر دوم، یعنی به وجود رابط معلول منتهی می‌شود. ملاصدرا همانند ابن‌سینا در گام اول وجود رابطی معلول را اثبات نموده سپس در گام بعدی به وجود رابط معلول رسیده و اثبات می‌کند که واقعیت معلول فاقد جنبه فی‌نفسه بوده و صرف ایجاد است. در مباحث ملاصدرا وجود رابطی دانستن معلول، در حکم مقدمه‌ای برای وصول به وجود رابط معلول است. از این‌رو اگر ابن‌سینا وجود رابطی را مطرح کرد، در پی اثبات رابط بودن وجود معلول بوده است (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۱، صص ۲۱۳-۲۱۴).

ملاصدرا در اثبات رابط بودن وجود معلول می‌گوید: علّیت و معلولیت در وجود موجودات تحقق می‌یابد و نه در ماهیت آن‌ها؛ چراکه ماهیت امری اعتباری است. معلول، وجود و ذات دیگری جز وجود و ذات وابسته به علت ندارد؛ زیرا در غیر این صورت، تعلق معلول به علت صفتی زائد بر ذات آن خواهد بود. در این حالت، ثبوت تعلق و ارتباط معلول به علت بعد از وجود معلول خواهد بود و بنابر قاعده فرعی، لازم می‌آید معلول قبل از ثبوت معلولیت وجود داشته باشد که خلاف فرض است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۲۹۹-۳۰۰؛ ۱۳۶۰، صص ۴۹-۵۰؛ ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۳). پس وجود همه مخلوقات از جمله انسان افاضه خداوند و عین‌ربط به اوست. ملاصدرا این نوع رابطه را «امکان فقری» نیز می‌نامد. سخنان وی در مباحث مربوط به «امکان فقری»، گویای این حقیقت است که برخی از آیات قرآن کریم و روایات معصومین (ع)، الهام‌بخش او در طرح این مسأله بوده است. آیاتی مانند: «... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ...» (قصص: ۸۸)؛ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵)؛ و نیز روایاتی نظیر: «الْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي النَّازِلِينَ» (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۳۴۱-۳۴۲؛ ج ۱، ص ۱۹۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، صص ۲۲۱-۲۲۲).

در آیه شریفه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»، کسانی که فاقد بینش فلسفه صدرایی هستند، ناچارند یا کلمه «هالک» را به سیاهک (زمان آینده) ترجمه کنند؛ چراکه مخلوقات خداوند، مادام که موجود هستند هالک و معدوم نیستند؛ یا برای آن معنایی مجازی لحاظ کنند؛ چون بنابر قاعده‌ای در علم اصول، معنای مشتق «هالک»، برای زمان آینده، مجاز و برای زمان حال، حقیقت است. درحالی‌که با نگرش فلسفه صدرایی، معنای حقیقی و دقیق این آیه شریفه محفوظ، مبرهن، مستدل و گویا خواهد بود. این نوع خداشناسی، جز در پرتو شهود فقر ذاتی نفس، امکان‌پذیر نخواهد بود. انسان سالک، که در مسیر سلوک الی‌الله به مجاهدت با نفس و تهذیب و تطهیر آن همت می‌گمارد، عین‌الربط بودن خویش به خداوند را با علم حضوری می‌یابد (لاریجانی، ۱۳۸۸، صص ۷۹-۸۰).

۳-۳. عینیت علم حضوری به نفس با علم حضوری به خداوند

علم حضوری بدون واسطه مفهوم و صورت ذهنی بوده و واقعیت خارجی معلوم، نزد عالم حاضر و مورد شهود قرار می‌گیرد. تنها علمی که در حضوری بودنش، اختلاف نظری وجود ندارد، علم حضوری نفس به خودش است و چنین علمی، حداقل در مراتب ضعیف‌تر، برای همگان میسر است. بهترین راه برای اثبات علم حضوری انسان به خداوند، استفاده از علم حضوری انسان به خودش است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۸).

یکی دیگر از اقسام علم حضوری، علم حضوری معلول به علت است که به عنوان استدلالی برای شناخت شهودی خداوند، اقامه می‌شود. فهم دقیق این استدلال مشروط به فهم این مقدمات است: ۱. همه مخلوقات (از جمله انسان)، عین ربط و تعلق به خداوند هستند؛ ۲. وجود روح از سنخ علم و آگاهی است؛ ۳. هر اندازه که علم روح شدیدتر شود، وجود روح قوی‌تر و کامل‌تر می‌گردد؛ ۴. علم شهودی و حضوری شدیدترین علم است؛ ۵. با فراهم بودن شرایطی، انسان می‌تواند به ذات (روح) خود، علم حضوری آگاهانه داشته باشد.

با توجه به این مقدمات، استدلال مورد نظر را بدین صورت می‌توان تقریر کرد: معلول فاقد وجود فی‌نفسه بوده و وجود او فی‌غیره و ربط محض است. همچنین درک حضوری حقیقت معلول تنها در پرتو درک حضوری وجود فی‌نفسه علت تحقق می‌پذیرد. بنابراین درک حضوری حقیقت معلول که ربط محض است، همان درک حضوری واقعیت علتی است که قوام‌بخش آن است (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۵۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱ش، صص ۱۶۸-۱۷۱). موجودات خاص، هویتی تعلق هستند؛ نظیر معانی حرفی در مفاهیم که لحاظ معنا برای آن‌ها بدون ملاحظه معنای اسمی، محال است. از این‌رو لحاظ و درک واقعیت خارجی وجود خاص، بدون شهود حق تعالی امکان ندارد. آنچه بالذات مشهود است، وجود حق تعالی است. بقیه موجودات به تبع وجود او و بالعرض مشهود و معلوم می‌گردند (لاهیجی، ۱۳۸۶ش، صص ۴۴۸-۴۴۹). موجودات پیوندی ناگسستگی با آفریدگار خود دارند و حقیقت وجودشان عین ربط و تعلق به اوست؛ چراکه طبق مبنای حکمت متعالیه، وجود دارای مراتب طولی است و مراتب نازل، پرتو و شعاعی از مرتبه‌ی عالی و معلول آن و قائم به آن هستند و علت حقیقی به معنای ربط وجودی است؛ به این معنا که شیء غیرمستقل، عین ربط و تعلق به علت است. بنابراین وجود معلول نسبت به علت حقیقی که افاضه‌کننده وجود اوست، چیزی جز ربط محض و اضافه اشراقیه نیست. اگر حقیقت معلول مورد شهود قرار گیرد، می‌توان آن را قائم به علت و پرتویی از آن یافت. بدین‌قرار کسی که به مشاهده حقیقت خویش نائل گردد، خود را قائم و متعلق به آفریدگار، بلکه عین ربط و تعلق به او خواهد یافت و چنین مشاهده‌ای از انوار قیوم متعال انفکاک نخواهد داشت؛ زیرا درک وجود رابط و غیرمستقل بدون درک طرف ربط و موجود مستقلی که قیوم آن است، امکان ندارد. همان‌طور که بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ماهیات حاکمی و مرآت وجود و واقعیت خارجی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۲۳۵-۲۳۶)، وجود رابط هم حکایت خارجی از وجود فی‌نفسه علت می‌نماید، بدون اینکه خود دارای حقیقت و واقعیتی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۱۰، ص ۱۱۰). بدین‌جهت، آنچه از ماهیات مورد شهود قرار می‌گیرد، وجود حقیقی واجب‌تعالی است به مقداری که این ماهیت بتواند آن را نشان دهد. در واقع موجود ممکن مظهر واجب‌تعالی است (طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۱۰، صص ۱۳۵-۱۳۸).

نکته قابل توجه اینکه در شناخت حضوری علت از طریق شهود نفس، واقعیت علت به‌صورت تام و کامل مورد شهود قرار نمی‌گیرد؛ بلکه مقداری از آن که در مرتبه معلول تجلی نموده، به‌صورت حضوری درک می‌شود. با این استدلال که آنچه به‌صورت مستقل مورد درک حضوری واقع می‌شود، واقعیت فی‌نفسه علت است که مقوم وجود معلول است و نه وجود رابط معلول. از سوی دیگر واقعیت فی‌نفسه علت دارای چنین مرتبه و حدی نیست. بنابراین مرتبه‌ای از علت قابل شهود است که مربوط‌الیه معلول است؛ به این معنی که وجود رابط معلول در پرتو شهود واقعیت فی‌نفسه علت و به منزله حد و مرتبه آن درک می‌شود. هر معلولی در حقیقت، مرتبه‌ای از وجود فی‌نفسه علت خویش و شأنی از شئون آن است (عبودیت، ۱۳۹۵ش، صص ۲۲۵ و ۲۲۹). یکی از ویژگی‌های روح انسان، این است که وجودش عین علم و خودآگاهی است. خودآگاهی روح نشان می‌دهد که روح از سنخ علم است. تکامل روح به معنای شدید شدن خودآگاهی روح و ضعف آن نیز به معنای ضعف خودآگاهی آن است. با این وصف، تکامل روح همان رهایی از تیرگی و کسب شفافیت است. اگر انسان بتواند روح خود را از غبار مادیات و لوازم آن پاک کند، علم شهودی او به ذاتش مستلزم علم شهودی به علتش خواهد بود. در مقام تشبیه، اگر به شیشه بسیار شفاف بنگریم، در وجود آن شک می‌کنیم؛ چراکه شفافیت آن موجب گردیده که فقط ماورای خود را نشان دهد. علم شهودی به روح می‌تواند به حدی برسد که انسان در حالت شهود خویش، علت هستی‌بخش خود را مشاهده کند و بیابد که عین ربط به علت است و هر چه هست، خداست. در این حالت معنای «یا آیها النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵) را با علم حضوری درک می‌کند.

بنابراین انسان می‌تواند با علم حضوری به خود، به خداوند نیز علم حضوری داشته باشد و به میزان ظرفیت وجودی خود که همان شفافیت و کمال روحیش است، خداوند را مشاهده نماید. به عبارت دیگر، میزان شهود خداوند، متناسب است با میزان خودآگاهی و علم حضوری انسان به خودش و میزان خودآگاهی او هم متناسب با درجه کمال روحی او (خلوص و تجرد انسان از مادیات) است. به همین میزان، انسان می‌تواند مظهر تجلی صفات خدا واقع شود و به مرحله‌ای از علم حضوری برسد که بین خود و خدا حجابی نبیند و به مقام قرب الهی نائل شود. در این مقام چشم، گوش، ... و اراده انسان همه، خدایی شده و انسان به مقام لذت و بهجت نائل می‌شود (مصباح، ۱۳۹۱ش، صص ۱۶۸-۱۷۱؛ ۱۳۸۸ش، صص ۴۵-۴۳ و ۵۲-۴۹؛ ایزدی، ۱۳۹۶ش، صص ۹۶-۹۷).

ممکن است گفته شود برهان اقامه شده در تحلیل چگونگی علم شهودی به خداوند، گرچه یک برهان فلسفی و از سنخ علم حصولی است، اما از آنجاکه موضوع و متعلق این برهان، نفوس همه ما انسان‌ها است علی‌القاعده باید بتوانیم آن را به وجود خومان تطبیق داده و به راستی‌آزمایی آن بپردازیم. اگر به این اقدام مبادرت کنیم، متوجه می‌شویم که بسیاری از ما انسان‌ها تاکنون چنین تجربه و مشاهده‌ای را در خود نیافته‌ایم؛ پس چرا باید به این برهان اعتماد کرد؟

در پاسخ باید گفت حتی در وصول به علم حضوری ابتدایی و ضعیف نیز انسان به تمرکز حواس زیادی نیاز دارد؛ چه رسد به علم حضوری عمیقی که همسان با علم حضوری به خداوند است. ما انسان‌ها که فاقد علم حضوری ضعیف هستیم و حتی در زمان اقامه نمازهای خود نمی‌توانیم حضور قلب و تمرکز حواس داشته باشیم، چگونه می‌توانیم به علم حضوری بالاتر نائل شویم؟! بعلاوه، این مشاهده و علم حضوری برای همه افراد یکسان نیست؛ بلکه بستگی به دایره وجودی نفس انسان‌ها دارد، به این معنا که هر قدر دایره وجودی نفس وسیع‌تر و مرتبه آن کامل‌تر و مشاهده آن عمیق‌تر و همراه با توجه و تمرکز بیشتری باشد، درک انوار الهی بیشتر و روشن‌تر خواهد بود.

هرگاه توجه انسان از ادراکات حسی و خواطر نفسانی، منصرف و به طرف ذات خویش منعطف شود، آن را با علم حضوری خواهد یافت. این علم در دیگر حالات هم وجود دارد؛ هر چند به‌خاطر اشتغال انسان به امور و مدرکات دیگر، توجه تفصیلی به آن ایجاد نشود. راهکار تقویت آن، تقلیل تعلقات مادی و تمرین خودنگری و تمرکز و توجه به خویش است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ش، صص ۴۹-۵۱). مسأله مذکور در ادعیه و مناجات اهل بیت (ع) هم مورد توجه قرار گرفته است: «... و دیده دل‌های ما را به تابش نظر خود روشن نما تا دیده‌های دل پرده‌های نور را بدرد و به سرچشمه عظمت و بزرگواری برسد» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۱، ص ۹۹).

هر قدر انسان وابستگی خود را بهتر درک کند، توجهش به موجود اصیل و مستقل بیشتر خواهد شد و از انوار او بیشتر بهره‌مند خواهد گردید، تا حدی که آینه تمام‌نما و مظهر کامل ذات پروردگار گردد:

«لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ فَتَقُهَا وَ رُفُقَهَا بِبَيْدِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۵، ص ۳۹۳).

کامل‌ترین مرتبه آن، هنگامی حاصل می‌شود که نفس به‌طور کلی از تدبیر بدن فارغ بوده و نیازی به توجه به غیرحق نداشته باشد و شواغل این جهان توجه او را به خود جلب نکند و از استغراق در مشاهده باز ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ش، صص ۴۹-۵۲). در قرآن کریم، شهود خداوند، که مرتبه عالی آن بعد از رفع کامل موانع، یعنی در آخرت واقع می‌شود، با تعبیر دیگری مانند «قرب خداوند»، «رضوان الهی» و «فناء فی الله» آمده است:

«إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهَرٍ * فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۴ و ۵۵)؛

«وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقع: ۱۰-۱۱)؛

«... وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۷۲)؛

«يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶).

در پایان این نوشتار ذکر دو نکته حائز اهمیت است؛ اول اینکه انسان حتی در علم شهودی به خداوند نیز به شناخت خداوند در مراتب اسماء، صفات و تجلیاتش نائل می‌شود و نه به مرتبه ذات خدا که امری محال است. طبق دیدگاه ابن عربی در مقام احدیت خداوند، تجلی راه ندارد (ابن عربی، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، ص ۹۱) و عالم، تجلی خدا در مظاهر خویش است و مخلوقات صورتی از وجود او هستند. با این اوصاف وجود به‌عنوان ذات حق ناشناختنی و سر مطلق است؛ اما هنگامی که در قالب جلوه‌های اسماء و صفات او ظهور می‌یابد، شناختنی می‌گردد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۰۹). بنابراین علم شهودی به وجود رابط نفس خود، عین علم شهودی به وجود همه وجودهای رابط که مظهر تجلی خدا هستند نیز خواهد بود و این همان شهود وحدت در عالم هستی است.

نکته دوم اینکه مطالعه مطالبی که تحت عنوان «تحلیل فلسفی فرایند علم شهودی به خداوند ...» ارائه شد، علمی حصولی و متکی و مبتنی بر استدلال فلسفی است. رسالت این تحلیل فلسفی، مانند همه مباحث فلسفی دیگر، اقناع عقل و دفع استبعاد از شهود خداوند و نیز اثبات امکان چنین شهودی است. گرچه با همین تحلیل و استدلال فلسفی می‌توان به امکان وقوع شهود خداوند ایمان آورد؛ اما باین‌همه، کسانی می‌توانند چستی و چگونگی حقیقت شهود خداوند را درک کنند که در این وادی انسان‌ساز گامی برداشته و مرتبه‌ای از مراتب آن را طی کرده باشند و با کاستن تعلقات مادی و سرگرمی‌های دنیوی، به تشدید و تقویت تجرد روح خود همت گماشته باشند.

۴. نتیجه‌گیری

از منظر عقل و دین، شناخت خداوند برای انسان‌ها ممکن، مقدور و حتی ضروری است. انسان می‌تواند دو نوع معرفت و شناخت به خداوند

داشته باشد؛ یکی معرفت حصولی و دیگری معرفت حضوری. در معرفت حصولی، انسان نمی‌تواند به وجود عینی خداوند نائل شود، بلکه در این نوع معرفت دست‌آورد انسان، تنها دسته‌ای از مفاهیم ذهنی است که هرچند در مقام اثبات وجود خداوند و توصیف برخی از کمالات او می‌تواند موجب اقتناع عقل و حتی وصول انسان به مرتبه علم‌الیقین باشد؛ اما با این علم، انسان به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند به مراتب عین‌الیقین و حق‌الیقین نائل گردد. راه رسیدن به این مراتب، فقط معرفت حضوری است که انسان می‌تواند ارتباط و اتصال خود را به وجود عینی خداوند شهود نماید و از همین مسیر به قرب ربوبی و حتی فناء فی‌الله دست یابد. از منظر برخی آیات و روایات، راه ورود به شهود و ادراک حضوری خداوند، معرفت نفس است. در این آیات و روایات، معرفت نفس، نه تنها مقدمه معرفت خداوند، بلکه عین آن تلقی شده است. باین‌همه، نکته قابل توجه در مباحث مربوط به معرفت شهودی خداوند، اثبات امکان تحقق چنین معرفتی و تحلیل فلسفی کیفیت وصول به چنین مقامی است. ملاصدرا با الهام از برخی آیات و روایات از جمله: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» و نیز «... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ...»، با ابتکار «امکان فقری» توانست اثبات نماید که همه مخلوقات عین‌ربط به خدا هستند. برخلاف فلاسفه پیشین که وجود مخلوقات را وجود رابطی و فی‌نفسه می‌دانستند، در حکمت متعالیه اثبات می‌شود که وجود مخلوقات، وجودی رابط و فی‌غیره است. با همین اصل فلسفی که خود مبتنی بر اصول دیگر حکمت متعالیه از جمله اصالت وجود است، اثبات می‌گردد که اگر انسان به نفس خودش علم حضوری داشته باشد، به مقدار سعه وجودی خود و نیز به میزان شدت علم حضوری، خداوند را شهود خواهد کرد و شهود نفس، عین شهود خداوند است. وجود انسان که عین‌ربط به خداست، به منزله آینه‌ای است که می‌توان وجود خداوند را در آن مشاهده نمود؛ اما به اندازه ظرفیت آن آینه و نه به اندازه وجود خداوند. به میزانی که آینه وجود انسان از تعلقات مادی پیراسته‌تر، شفاف‌تر و خالص‌تر باشد، تجرد روح او بیشتر و علم حضوری به آن شدیدتر و معرفت شهودی خداوند نیز کامل‌تر خواهد بود.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق). *عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة*. قم: دار سیدالشهداء.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق). *شرح نهج البلاغه*. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (بی تا). *التعلیقات*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۷۶ق). *تحف العقول*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق). *إقبال الأعمال*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۱ق). *منهج الدعوات و منهج العبادات*. قم: دارالذخائر.
- ابن عربی، محی الدین (۱۳۶۶ش). *فصوص الحکم*. تهران: انتشارات الزهراء.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا). *الفتوحات المکیة*. بیروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- اسدی، محمدرضا؛ رضائیان مقدم، سیدهادی (۱۴۰۰ش). *معرفت شهودی در حکمت صدرایی: مؤلفه ها، معیارها و کارکردها*. ذهن، ۲۲(۴)، ۱۵۹-۱۸۲.
- ایزدی، محسن (۱۳۹۶ش). *تأملاتی در آثار ملاصدرا درباره سعادتی قصوی (با رویکردی قرآنی)*. *انسان پژوهی دینی*، ۱۴(۳۸)، ۸۵-۱۰۴.
- Doi: <https://doi.org/10.22034/ra.2018.29948>**
- برنا، علی محمد (۱۳۸۹ش). *راه های رسیدن به معرفت شهودی در ادعیه و روایات معصومین (ع)*. پایان نامه سطح چهار حوزه علمیه قم.
- برنجکار، رضا (۱۳۹۳ش). *معرفت توحید و عدل*. تهران: مؤسسه فرهنگی نبا.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و درر الکلم*. (تحقیق و تصحیح: سیدمهدی رجائی). قم: دارالکتب الاسلامیه.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۷۴ش). *مطلوب کل طالب*. (شرح و تفسیر: رشیدالدین وطواط، تصحیح: محمود عابدی). تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- جعفر بن محمد (۱۴۰۰ق). *مصباح الشریعه*. بیروت: اعلمی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش). *رحیق مختوم*. (تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا). قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵ش). *توحید در قرآن* (تفسیر موضوعی قرآن)، چاپ هشتم. (تحقیق و تنظیم: حیدرعلی ایوبی). قم: مرکز نشر اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱ش). *هزار و یک کلمه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۴ش). *ارتباط خود شناسی با خداشناسی در عرفان ابن عربی*. معارف/اسلامی، ۱(۳)، ۱۱-۴۳.
- شیخ بهائی (۱۴۳۱ق). *الاربعون حدیثا*. قم: نشر جامعه مدرسین.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. (تصحیح: جلال الدین آشتیانی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۶ش). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: انتشارات بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (بی تا). *المشاعر*. تهران: طهوری.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم. قم: نشر جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی تا). *رسائل التوحیدیه*. قم: نشر کتاب.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵ش). *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- لاریجانی، صادق؛ عزیزی علویجه، مصطفی (۱۳۸۸ش). *معرفت نفس از دیدگاه ملاصدرا و افضل الدین کاشانی*. *معرفت فلسفی*، ۶(۳)، ۷۷-۱۱۷.
- لاهیجی، محمد جعفر (۱۳۸۶ش). *شرح رساله المشاعر*. قم: بوستان کتاب.
- لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ش). *عیون الحکم و المواعظ*. (محقق: حسین حسینی بیرجندی). قم: دارالحديث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸ش). *خودشناسی برای خودسازی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ش). *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲ش). *معارف قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ش). *سجاده‌های سلوک*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ش). *مجموعه آثار*. قم: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش). *تفسیر نمونه*. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- معارف، مجید (۱۳۸۶ش). *معرفت شهودی در آیات و روایات*. بصیرت و تربیت اسلامی، ۴(۹)، ۱۰۳ - ۱۲۲.

References

The Holy Quran.

- Asadi, M. R. & Rezaian Moghadam, S. H. (2021). Intuitive Knowledge in Sadra'i Wisdom: Components, Criteria and Functions. *Mind Magazine*, 22(4), 159-182. [In Persian]
- Berenjkar, R. (2014). *The Knowledge of Monotheism and Justice*. Tehran: Neba Cultural Institute. [In Persian]
- Borna, A. M. (2010). *Ways to Reach Intuitive Knowledge in the Prayers and Traditions of the Infallibles (AS)*. Level 4 Thesis of Qom Seminary. [In Persian]
- Fakhr Razi, M. O. (1999). *Tafsir al-Kabir* (Keys to the Unseen). Beirut: Dar Ihya al-Turat al-Arab. [In Arabic]
- Hassanzadeh Amoli, H. (2002). *Hezar va Yek Kalame*. Qom: Islamic Advertising office.
- Ibn Abi al-Hadid, A. H. (1983). *Sharh Nahjul al-Balagha*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
- Ibn Abi Jamhur, M. Z. D. (1983). *Awali al-Layali al-Azizi fi Ahadith al-Diniyah*. Qom: Dar al-Sayyid al-Shuhada. [In Arabic]
- Ibn Arabi, M. D. (1987). *Fusous al-Hikam*. Tehran: Al-Zahra Publications. [In Persian]
- Ibn Arabi, M. D. (N.D.). *Al-Futuhat al-Makkiyyah*. Beirut: Al-Bayt Foundation for the Revival of Heritage. [In Arabic]
- Ibn Shu'bah Harrani, H. A. (1997). *Tuhf al-Uqol*. Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyah. [In Persian]
- Ibn Sina, J. A. (N.D.). *Al-Ta'liqat*. Qom: Islamic Advertising office. [In Arabic]
- Ibn Tawus, A. M. (1988). *Iqbal al-A'mal*. Tehran: Dar al-Kotoub. [In Arabic]
- Ibn Tawus, A. M. (1990). *Manhaj al-Dawaat and Manhaj al-Ibadat*. Qom: Dar al-Dhakhayr.
- Izadi, M. (2017). Reflections on Mulla Sadra's Works on Sa'adat al-Qasawi (by Quranic Approach). *Religious Studies*, 14(38), 85-104. [In Persian]. **Doi: <https://doi.org/10.22034/ra.2018.29948>**
- Jafar bin Muhammad. (1979). *Misbah al-Shari'ah*. Beirut: A'alami. [In Arabic]
- Jahiz, A. B. (1995). *Matawob al-Kul Talib*. (Explanation and commentary: R. D. Watawat, Edit: M. Abedi). Tehran: Nahjul al-Balagha Foundation. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2010). *Raheeq Maktoum*. (Edit: H. Parsaniya). Qom: Israa Institute.
- Javadi Amoli, A. (2016). *Monotheism in the Quran* (Thematic Interpretation of the Quran), 8th ed. (Research and Edit: H. A. Ayubi). Qom: Israa Publishing House. [In Persian]
- Lahiji, M. J. (2007). *Commentary on Rasal al-Mashir*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
- Laithi Wasti, A. M. (1997). *Ayoun al-Hakm wa al-Mowaiz*. (Research: H. Haasani Birjandi). Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
- Larijani, S. & Azizi Alvijeh, M. (2008). Self-knowledge from the point of view of Mullasadra and Afzaluddin Kashani. *Philosophical Knowledge*, 6(3), 77-117. [In Persian]
- Maarif, M. (2007). Intuitive Knowledge in Verses and Hadiths. *Islamic Insight and Education*, 4(9), 103-122. [In Persian]
- Majlisi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (2005). *Tafsir-e Nemoone*. Tehran: Dar Al-Kuttab al-Islamiyah Publications. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2009). *Self-knowledge for Self-development*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

- Mesbah Yazdi, M. T. (2012). *Prerequisites of Islamic Management*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2013). *Maaref-e Quran*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2014). *Sajade-haye of Saluk*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Motahari, M. (2010). *Collection of Works*. Qom: Sadra Publications. [In Persian]
- Oboudiyat, A. R. (2016). *An Introduction to the System of Sadr'i Philosophy*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Rahimian, S. (2005). The Relationship between Self-Knowledge and God-Knowledge in Ibn Arabi's Mysticism. *Islamic Ma'arif*, 1(3), 11-43. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981). *The Testimonies of the Divine*. (Edit: J. D. Ashtiani). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981). *The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Travels*. Beirut: Dar Ihya al-Turat al-Arab.
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1987). *Interpretation of the Holy Quran*. Qom: Bidar Publications. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (N. D.). *Al-Mashaer*. Tehran: Tahouri. [In Persian]
- Sheikh Baha'i (2019). *Al-Arba'un Hadithuna*. Qom: Jamia al-Modaresin Publication. [In Arabic]
- Tabatabaei, S. M. H. (1996). *Al-Mizan in the Interpretation of the Qur'an*, 5th ed. Qom: Jamia al-Modaresin Publishing. [In Arabic]
- Tabatabaei, S. M. H. (N. D.). *Rasaal al-Tawhidiyyah*. Qom: Book Publishing. [In Arabic]
- Tamimi Amadi, A. W. M. (1989). *Ghurur al-Hakam wa Darr al-Kalam*. (Research & Edit: S. M. Rajai). Qom: Dar al-Kutb al-Islamiyah. [In Arabic]