

## استدلال تجربه دینی بر وجود خدا و پلورالیسم دینی \*

دکتر محمد محمد رضایی \*\*

چکیده:

اثر حاضر به دنبال اثبات این مدعاست که یکی از راه‌های شناخت خدا، تجربه‌ی دینی است. برای این منظور، ابتدا تقریرهای مختلف استدلال تجربه دینی مطرح شده است و سپس به برخی از تجربه‌های دینی اشاره نموده‌ایم. در ادامه اشکال یکی از منتقدان استدلال تجربه دینی، یعنی جان هاسپرز مطرح شده و مورد بررسی قرار گرفته است. اشکال هاسپرز این است که قبول صحت استدلال تجربه دینی مستلزم پذیرش عقاید متناقض و ناسازگار است و این مسأله چیزی جز پذیرش کثرت‌گرایی دینی نیست. نویسنده در نقد این اشکال دو مسأله را مورد بررسی قرار داده است:

نخست این که تجربه‌ی دینی مانند تجربه‌ی حسی، یک منبع شناخت است و دیگر این که عقاید

---

\* این مقاله برگرفته از طرح تحقیقاتی تحت عنوان «تحقیق‌ی پیرامون تجربه دینی و پلورالیسم و نسبت بین آن‌ها» است که با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه تهران (پردیس قم) انجام گرفته است.

\*\* دانش‌یار پردیس قم دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۸۳/۱۱/۱۵؛ تاریخ تأیید: ۸۳/۱۲/۲۰

متعارض در باب تجربه دینی را می‌توان همانند آراء متعارض در باب تجربه حسی توجیه کرد.

در پایان چنین نتیجه گرفته شده است که می‌توان بسیاری از آراء متعارض در باب تجربه دینی را به تقابل اسماء الهی بازگرداند و صدق و کذب برخی دیگر را با معیار عقل و کتاب مقدس سنجید. هر کدام از تجربه‌ها که با این معیارها هماهنگی داشته باشند، تجربه‌های صحیح و حقیقی خواهند بود.

واژگان کلیدی: اسماء الهی، عقل، کتاب مقدس، تجربه دینی، تجربه حسی، کثرت‌گرایی دینی،

شناخت خدا

#### مقدمه:

در جهان غرب، به دنبال مطرح شدن انتقادات هیوم و کانت بر براهین اثبات وجود خدا، برخی از متکلمان در صدد برآمدند تا راه دیگری برای اثبات وجود خدا پیدا کنند. برخی از آنان، سعی کردند که وجود خدا را از راه اخلاق اثبات نمایند. عقیده آنان این بود که بدون فرض وجود خدا، زندگی اخلاقی - که یک امر مسلم و قطعی است - معقول نیست. (پل ادواردز، ۱۳۷۱، ص ۱۳۸؛ محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۳)

برخی دیگر از جمله اشلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) بر آن شدند که وجود خدا را از راه تجربه دینی یا مواجهه مستقیم با خدا، اثبات نمایند، زیرا همه‌ی ما به گونه‌ای واجد تجربه دینی هستیم. البته مشاهده و رؤیت قلبی خداوند، چنان که به آن اشاره خواهیم کرد در فرهنگ دینی سابقه‌ی دیرینه داشته است، ولی به شکل جدید آن در جهان غرب، سابقه‌ای بیش از دو یا سه قرن ندارد.

نظرگاه اشلایرماخر و مدافعان او در واقع اعتراضی بود علیه عصر روشنگری که می‌خواست همه چیز را با عقل توجیه نماید. آنان بر تقدم احساس دینی بر شیوه عقلانی محض تأکید داشتند.

ما در این نوشتار پس از بیان تقریرهای استدلال تجربه دینی بر اثبات وجود خدا به نمونه‌هایی از تجربه دینی اشاره خواهیم نمود و یکی از اشکالات این استدلال را که به تکررگرایی منجر می‌شود،

مطرح می‌نماییم. در پایان دیدگاه عرفان اسلامی را در این باره مطرح خواهیم نمود.

## استدلال تجربه دینی بر اثبات وجود خدا

بعضی از تقریرهای این استدلال چنین است:

۱- بسیاری از آدمیان، به نحوی خدا را تجربه کرده‌اند و فرض این که همه‌ی آن‌ها فریب خورده باشند، فرضی نامعقول است. (پل ادواردز، ۱۳۷۱، ص ۱۵۳) یعنی همان‌گونه که پس از مشاهده میز و اشیای دیگر صورتی از آن اشیاء در ذهن پدید می‌آید و فرد نتیجه می‌گیرد که چون من آن‌ها را مشاهده کرده‌ام، بنابراین می‌بایست متعلق آن‌ها در خارج وجود داشته باشد، به همان نحو فردی هم که خدا را مشاهده می‌نماید، می‌تواند وجود متعلق این تجربه دینی را نتیجه بگیرد و بگوید خدا در خارج وجود دارد.

۲- ما از حقیقت واحد تجربه‌هایی داریم که بسیار عمیق، با معنا و ارزشمند است. این تجربه‌ها را نمی‌توان بر اساس فرضیه‌های طبیعی تبیین نمود؛ پس باید یک موجود ماوراء طبیعی؛ یعنی خدا وجود داشته باشد که چنین تجربه‌هایی را به ما الهام کرده است. (Hospers, 1970, P, 444)

۳- سی. دی براد<sup>(۱)</sup> استدلال تجربه دینی را چنین بیان می‌کند:

میان عارفان اجماع و اتفاق نظر وجود دارد که آنان خدا را مشاهده کرده‌اند و هنگامی که چنین اجماعی میان آنان وجود داشته باشد، معتبر دانستن تجربیات آنان معقول است، مگر این که دلیل معتبری بر فریفته شدن آنان داشته باشیم. حال آن که ما هیچ دلیل معتبری نداریم که تجربیات عارفان، وهمی و خیالی است. بنابراین نتیجه آن است که تجربه‌های عارفان معتبر و درست است. یعنی آنان واقعاً خدا را مشاهده کرده‌اند و خدا وجود دارد. (Broad, 1987, P, 110) حال به نمونه‌هایی از تجربه دینی اشاره می‌نماییم:

۱. تجربه دینی ذیل را ویلیام جیمز در کتاب انواع تجربه دینی گزارش نموده است:

« من در سلامت کامل بودم. ششمین روز پیاده روی طولانی خویش را سپری می‌کردم و در شرایط مطلوبی قرار داشتم ... نه احساس خستگی می‌کردم و نه احساس گرسنگی و تشنگی. در شرایط روحی سالمی هم به سر می‌بردم... بهترین توصیفی که می‌توانم برای آن وضعیت ارائه نمایم، این است که آن را حالت اعتدال بنامم. در این هنگام، به یکباره احساس کردم که فوق خودم قرار گرفته‌ام، حضور خداوند را احساس کردم - لفظ خداوند بیانگر آن چیز است، درست به همان صورت که من از آن آگاه بودم - چنان که گویی خیریت محض و قدرت حضرت او کاملاً در من نفوذ کرده بود. لرزه‌ی ناشی از غلبه‌ی احساسات به حدی شدید بود که به سختی توانستم به بچه‌ها بگویم بروید و منتظر من نباشید. در آن موقع، روی سنگی نشستم و دیگر نمی‌توانستم از جایم برخیزم؛ اشک از چشمانم سرازیر شده بود ... لازم به ذکر است که در این حالت خلسه، خداوند نه شکل داشت، نه رنگ، نه بو و نه مزه؛ به علاوه، احساس حضور او با هیچ‌گونه وضع و موقعیت خاصی همراه نبود، بلکه چنان بود که گویا شخصیت من در اثر حضور یک روح معنوی دگرگون شده بود. ولی برای توصیف این رابطه‌ی صمیمانه هر چه بیش‌تر به دنبال کلمات می‌گردم، ناممکن بودن توصیف آن موضوع با استفاده از هر یک از تصاویر معمول را بیش‌تر در می‌یابم. در اصل، مناسب‌ترین تعبیر برای بیان چیزی که من احساس کردم، این است که در آن لحظه خداوند اگر چه به صورت نامرئی حضور داشت، اما هیچ یک از حواس پنج‌گانه من قادر به درک آن نبود؛ با این حال، آگاهی من او را ادراک کرد.»

(James, 1958, P. 62)

۲. تجربه‌ی دینی دیگر مربوط به مرحوم کربلایی محمد کاظم است؛ فرد بی‌سوادی که در یک تجربه‌ی دینی حافظ کل قرآن شد. او برای رفع خستگی کنار در باغ بر روی سکویی نشست و کوله بار خود را بر زمین نهاد. در این هنگام دو جوان زیبا روی به سوی او آمده، گفتند: با ما نمی‌آیی تا در این امام‌زاده فاتحه‌ای بخوانیم؟ محمد کاظم گفت: می‌خواهم به روستا بروم و این علوفه را به خانه برسانم. آن دو جوان گفتند: بسیار خوب، با ما بیا تا فاتحه‌ای بخوانیم. سپس به راه افتادند و محمد کاظم نیز در

پی آن‌ها روان شد. آن دو جوان ابتدا وارد امامزاده شده، فاتحه‌ای خواندند و سپس به حرم امامزاده دیگر رفته، به خواندن کلماتی مشغول شدند که محمد کاظم قادر به فهم آن‌ها نبود. در این هنگام محمد کاظم کلماتی نورانی را بر سقف حرم مشاهده نمود. یکی از آن دو جوان پرسید: چرا چیزی نمی‌خوانی؟ محمد کاظم گفت: من به مکتب نرفته‌ام و سواد ندارم. جوان گفت: باید بخوانی! آن گاه دست خود را بر سینه او نهاد و فشار داد و گفت: حالا بخوان! محمد کاظم پرسید: چه بخوانم؟ جوان آیه‌ای تلاوت کرد و گفت: این طور بخوان.

محمد کاظم آیه را خواند و ناگهان خود را در حرم، تنها و بدون همراه دید، حالش دگرگون شد و بی‌هوش بر زمین افتاد. وقتی به هوش آمد، خستگی شدیدی احساس می‌کرد. با خود اندیشید که آن جاکجاست و در آن جا چه می‌کند؟ از امامزاده بیرون آمده، کوله بار خود را برداشت و به سوی روستا حرکت کرد. در بین راه متوجه شد که کلماتی بر زبانش جاری می‌شود و دریافت که حافظ کل قرآن است. او پس از رسیدن به روستا، بدون آن که به سؤال‌های دیگران پاسخ دهد، بی‌درنگ نزد امام جماعت رفته، تمام جریان را بازگو کرد ... امام جماعت برای اثبات ادعای محمد کاظم وی را مورد آزمون قرار داد و بعد از آزمایش‌های زیاد، صحت مشاهدات او را تأیید کرد. (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۹) نقل کرده‌اند که وقتی حضرت آیت الله العظمی محمد تقی خوانساری برای امتحان کربلایی محمد کاظم از او پرسید که آیا می‌تواند قرآن را از آخر به اول بخواند، پاسخ مثبت داد و سوره بقره را که بزرگترین سوره‌ی قرآن مجید است از آخر به اول تلاوت کرد. (همان، ص ۱۲) بنابراین وهمی و دروغ دانستن تجارب دینی دلیل موجه و معقول ندارد.

کاتینگ، ویلیام آلستون، ویلیام جیمز و دیگران دلایلی در تأیید تجربه دینی ذکر کرده‌اند و برخی دیگر از متفکران از جمله والیس ماتسون و جان هاسپرز این برهان را انکار کرده‌اند و بر آنند که برهان تجربه دینی، نمی‌تواند، متعلق تجربه را در عالم خارج اثبات نماید.

ما در این مقاله تنها یکی از انتقادات اساسی به این استدلال را مطرح خواهیم نمود و سپس آن را

از دیدگاه عارفان اسلامی مورد بحث قرار خواهیم داد.

### انتقاد جان هاسپرز بر استدلال تجربه دینی

اگر استدلال تجربه دینی، صحیح باشد؛ به بیان دیگر اگر بتوانیم، تجربه دینی و متعلق آن را اثبات نماییم، در واقع عقاید متناقض و ناسازگار را پذیرفته‌ایم. اگر تجربه دینی یک فرد مسیحی، وجود خدای مسیحی را اثبات می‌کند، تجربه دینی یک مسلمان، وجود خدای مسلمانان را اثبات می‌کند. یعنی پیروان هر دینی، استدلال تجربه دینی را به نفع تجربه دینی خودشان به کار می‌برند. اگر ما یک تجربه دینی را بپذیریم، باید همه تجارب دینی را بپذیریم. چرا همه‌ی آن‌ها را نپذیریم؟ به نظر هاسپرز از آن جاکه تجارب دینی متکثر با یکدیگر متناقض و ناسازگار هستند ممکن نیست همه‌ی آن‌ها حقیقت داشته باشند. هر دینی ادعا می‌کند که حقیقت فقط در نزد اوست، حال آن که به لحاظ منطقی محال است که همه‌ی ادیان با آموزه‌های ناسازگاری که دارند، بر حق باشند و منطقاً هیچ معیاری برای انتخاب یکی از آن‌ها وجود ندارد. بنابراین به نظر می‌رسد که داشتن نوعی خاص از تجربه، به تنهایی تضمین نمی‌کند که یک موجود عینی مطابق با آن تجربه وجود داشته باشد. (Hospers, 1970, P, 441) به طور خلاصه این اشکال می‌گوید که افراد، توصیف‌های ناسازگاری از تجربه دینی یا رؤیت خدا ارائه می‌دهند. توصیف مسیحیان و مسلمانان و یهودیان و بودائی‌ان از خدا و تجربه‌ی دینی که داشته‌اند متفاوت است. اگر یکی از آن‌ها صحیح باشد. توصیف‌های دیگر هم صحیح است. در نتیجه لازمه‌ی پذیرش چنین استدلالی قبول اجتماع تناقض است؛ یا به تعبیری لازمه‌ی این استدلال پذیرش کثرت‌گرایی دینی است در حالی که برخی از ادیان مانند اسلام بر آنند که دین صحیح، تنها همان دین است.

### نقد و بررسی

در نقد این اشکال دو نکته را باید مورد توجه قرار داد:

۱. تجربه دینی مانند تجربه حسی و یک منبع شناخت است.

۲. دیدگاه‌های متعارض در باب تجربه دینی را می‌توان همانند آراء متعارض در باب تجربه‌ی

حسی، توجیه کرد.

برخی از متفکران معتقدند که ما باید هر تجربه‌ای اعم از حسی و عرفانی را صادق و معتبر تلقی کنیم مگر این که دلیل موجهی بر نقض آن داشته باشیم، یعنی تا زمانی که خطای تجربه‌ها اثبات نشود، درست هستند.

اگر ما این اصل را که سویین برن آن را اصل خوش باوری<sup>(۱)</sup> نامیده است، نپذیریم، هرگز ادله کافی برای صادق و معتبر تلقی کردن هیچ تجربه‌ای اعم از حسی و دینی نخواهیم داشت و چاره‌ای جز شک‌گرایی افراطی نداریم. (Alston, 1998, P, 250) حال آن که شک‌گرایی افراطی مورد تأیید هیچ انسان خردمندی نمی‌باشد. بنابراین اصل اعتماد بر تجربه، اصلی است که همه آدمیان آن را تا زمانی که دلیلی بر خلاف آن نداشته باشند به کار می‌برند. به طور کلی اگر انسان‌ها بر تجربه‌ی دیگران اعتماد نمی‌کردند، امروزه ما بسیاری از دانش‌ها نظیر تاریخ، جغرافیا و علوم نقلی را نداشتیم، زیرا این علوم بر اساس تجربه دیگران شکل گرفته‌اند. بنابراین همه‌ی ما انسان‌ها در زندگی خود به تجربه اعتماد می‌کنیم. و اگر تردیدی در یک تجربه داشته باشیم با تجربه‌ی دیگر آن را قبول یا رد می‌کنیم. مثلاً اگر فرد دروغ‌گویی، ادعا کند که چیزی را مشاهده کرده است، ما برای فهم صحت و سقم آن ادعا، خودمان تجربه می‌کنیم و اگر مشاهده ما آن را تأیید کرد آن را می‌پذیریم. از این رو برای تأیید یک تجربه به تجربه دیگر اعتماد می‌کنیم.

اما از آنجا که عنصر مشترک بین تجربه حسی و تجربه‌ی دینی، مشاهده و تجربه است و اصل اعتماد بر مشاهده امری است مسلم، بنابراین در این جهت تفاوتی بین تجربه‌ی حسی و دینی نیست. اکنون برخی از شبهات را در این باره مطرح و سپس مورد نقادی قرار می‌دهیم.

الف: برخی از متفکران بر آنند که چون تجربه بعضی از اوقات فریب دهنده است بنابراین هر ادعایی در مورد تجربه‌ی حسی و یا دینی قابل تردید است. در پاسخ می‌توان گفت اگر چه ممکن است برخی از تجربه‌ها غلط و فریب دهنده باشند، نمی‌توان نتیجه گرفت که هیچ یک از ادعاهای مبتنی بر تجربه صحیح نیستند. اگر ما همه‌ی ادعاهای مبتنی بر تجربه را مورد تردید قرار دهیم، چاره‌ای جز شک‌گرایی افراطی نیست که عموم انسان‌ها، آن را قبول نخواهند کرد. (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۰۴)

ب: برخی ادعا می‌کنند که برای آزمون صحت و سقم تجربه‌های حسی، آزمون‌های عملی فراوانی وجود دارد، اما در مورد تجربه‌های عرفانی چنین آزمونی وجود ندارد. این اشکال مبتنی بر پیش فرضی است که تنها منبع شناخت را حس و تنها معیار صحت و سقم آزمون‌های عملی را معیار حسی می‌داند. غافل از این که غیر از حس، منبع شناخت دیگری به نام تجربه عرفانی وجود دارد. همان گونه که عارف نمی‌تواند منبع شناخت را منحصر به تجربه عرفانی بداند، حس‌گرایان افراطی نیز نمی‌توانند چنین ادعایی داشته باشند. بنابراین تجربه‌ی عرفانی و دینی نیز همانند تجربه حسی راهی برای شناخت آدمی است و برای صحت هر کدام معیارهای خاصی وجود دارد. هنگامی که پذیرفتیم راه عرفان و یا تجربه دینی، یکی از راه‌های شناخت است، در آن صورت می‌توان به دعاوی متعارض در این باب پایان داد و پاسخ مناسبی برای این اشکال ارائه نمود. برای این منظور ابتدا به صورت اجمال و سپس به تفصیل این مسأله را مورد بحث قرار می‌دهیم.

بسیاری از تجربه‌های متعارض در باب خدا را می‌توان سازگار دانست. ممکن است کسی خدا را در مظهر اسم حیات دهنده (محبی) و مهربان و دیگری خدا را در مظهر اسم میراننده (ممیت) و یا قهار تجربه کند. اشکالی ندارد که خدا هم حیات دهنده باشد و هم میراننده، هم قهار باشد و هم مهربان. بنابراین بسیاری از اوصاف متعارض در مورد خدا قابل قبول است.

و اگر چنان چه برخی از اوصاف ناسازگار در مورد خدا قابل جمع نباشد در آن صورت معیار صحت



و سقم تجربه‌های عرفانی، تجربه‌های انبیاء و معصومین (علیهم السلام) و عقل آدمی است. هر کدام از این تجربه‌ها اگر با تجربه‌های انبیاء و اولیاء الهی مطابق بود مورد پذیرش است، در غیر این صورت باید به عنوان تجربه‌ی وهمی و شیطانی قلمداد شود، درست همان طور که تجربه حسی را که توصیف‌های متعارض در مورد آن وجود دارد باید با تجربه‌های دیگر انسان یا تجربه‌های افراد منصف و مورد اعتماد و همچنین با موازین عقلی مقایسه نمود و در صورت سازگاری مورد پذیرش و در غیر این صورت مورد انکار قرار داد. حال نظر عارفان اسلامی را در باب مشاهده و تجربه خدا و همچنین توصیف‌های ناسازگار از خداوند در ذیل چند بند مطرح می‌نماییم.

۱. از دیدگاه عرفان اسلامی، رؤیت و مشاهده‌ی خداوند امکان‌پذیر است البته عارفان اسلامی دسترسی به کنه ذات خدا را محال می‌دانند و معتقدند آن چه انسان می‌تواند با علم حضوری یا حصولی نسبت به آن آگاهی پیدا کند در واقع علم به تعینات حق تعالی و اسماء و صفات و افعال اوست. زیرا ذات حق، مطلق و بی‌نهایت است و اصولاً احاطه‌ی علمی موجود ناقص و محدود بر ذات مطلق و بی‌نهایت محال است (رحیمیان، ۱۳۷۶، ص ۲۹)

به گفته صدرالدین قونوی، از عارفان بزرگ اسلامی، دلیل عدم احاطه‌ی علمی موجودات به حق تعالی تناسب بین غیر متناهی (حق تعالی) و متناهی (مدرک) است. «السبب الاقوی فی ذلک ای تعذر الاحاطه بمعرفة الحق، عدم المناسبة بین ما لایتناهی و بین المتناهی» (همان، ۲۹) در این زمینه روایاتی وجود دارد. که به برخی از آن‌ها اشاره می‌نماییم.

امام رضا (ع) می‌فرماید: «و قد اخطأه من الکتنه» (صدوق، بی تا، ص ۳۶) آن که کنه او را بطلبد او را اشتباه گرفته است.

امیر المؤمنین علی (ع) نیز می‌فرماید:

«فتبارک الله الذی لا ینالغ بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن» (همان، ص ۴۲) پس مبارک است

حق تعالی که همت‌های بلند و کاوش‌های عمیق و ذکاوت افراد او را در نیابد.

بنابراین مشاهده‌ی خداوند در مرتبه ذات غیر ممکن و در مرتبه اسماء و صفات امکان‌پذیر است. به عبارت دیگر اسماء و صفات حق تعالی همه‌ی عالم را پر کرده است و بیان امیر المؤمنین علی (ع) در دعای کمیل تأییدکننده‌ی این نظر است: «باسمائک التی ملأت ارکان کل شیء». به اسماء و نام‌های تو را سوگند می‌دهیم که ارکان هر چیزی را پر نموده است. و نیز از این روست که به هر طرف رو کنیم، آن جا وجه خداست. «فأینما تولوا فثم وجه الله» (بقره، ۱۵)

مظاهر به حسب نوع اسمایی که در آن‌ها تجلی نموده‌اند به اقسامی تقسیم می‌شوند که برای درک بهتر اسماء مختصراً به برخی از این تقسیم‌ها اشاره می‌نماییم.

### ۱. تقسیم مظاهر به حسب برخورداری آن‌ها از جنبه‌ی وحدت و کثرت یا صفات

#### تنزیهی و تشبیهی:

هر مظهر یا چنین است که وحدت و کثرت (یا تنبیه و تنزیه) در او به عنوان رسیده است، که همان نوع انسان است، و یا آن که چنین اعتدالی در او حاصل نشده است. در صورت دوم یا جنبه غالب برای مظهر، جنبه وحدت و اسمای تنزیهی است، که عقول و ملائکه مجرده هستند، و یا جنبه غالب در آن جنبه کثرت و اسماء تشبیهی است، چنان که در عالم ملک و ناسوت چنین است. (ابن ترکیه، ۱۳۶۰، ص ۲۵۶)

### ۲. تقسیم مظاهر به حسب ذات، صفات و افعال:

تقسیم مهمی که در مبحث تجلیات قابل توجه است تقسیم تجلی به ذاتی و، صفاتی و افعالی

است:

**الف) تجلی ذاتی:** عبارت است از تجلی ذات برای ذات و شهود و رؤیت ذات به نحو اجمال و

بساطت بدون لحاظ اسماء و صفات

(ب) تجلی افعالی: ظهور مظاهر اسماء و تفاسیل و کثرات اعیان خارج است به حسب مقتضیات اسماء و اعیان ثابتة و استعداد آن‌ها.

(ج) تجلی صفاتی: خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: تجلیات جمالی که باعث انس سالک می‌شود و نیز تجلیات جلالی که باعث هیبت سالک می‌شود. (قیصری، ۱۳۷۰، ص ۲۳)

### ۳. تقسیم تجلی به حسب اسم ظاهر و باطن

خداوند به اسم ظاهر و اسم باطن دو تجلی دارد:

الف) تجلی غیبی یا اسم باطن، تجلی ذاتی است که هویت حق به آن صورت ظهور نمود و به صورت اعیان ثابتة همراه با استعدادهای خاص آن‌ها آشکار می‌شود.

ب) تجلی شهودی که تجلی اسم ظاهر است و بر طبق همان استعدادی است که در مرحله قبل اقتضا شده است.

در مقام تشبیه می‌توان گفت با تجلی اول، قالب و ظرف پدید می‌آید و با تجلی دوم، محتوا و مظهر در آن ریخته می‌شود. این دو نوع تجلی در قوس نزول به ترتیب، حاصل فیض اقدس و فیض مقدس می‌باشند (همان، ص ۱۷۵)

### ۴- تقسیم بندی دیگر اسماء بر حسب دوام و استمرار اسماء:

اسماء بر حسب میزان سیطره تجلی آن‌ها در عالم به انواعی تقسیم می‌شوند. از آن جا که استمرار برخی اسماء نظیر رحمان و رزاق ازلی و ابدی است و برخی دیگر مثل شافی و منتقم موقتی است، مظاهر آن‌ها نیز به اوصاف دوام یا زوال متصف می‌شوند. به طور کلی این گونه اسماء که اسماء افعال می‌باشند به سه قسم تقسیم می‌شوند.

الف - اسماء ابدی و ازلی (متصل الطرفین ازلاً و ابداً) که ظهور آن اول و آخر ندارد و همواره

مظهر می‌طلبد و استمرار دائمی دارد، مانند دوام و استمرار مجردات تامه.

ب - اسماء حادث و زایل (منقطع الطرفین) که اول و آخر دارد و زمانی دارای مظهر بوده و سپس دولتت زایل شده است، مثل دوام و استمرار اجرام و اجسام متحرک.

ج - اسماء ابدی غیر ازلی (منقطع احدالطرفین) اسمی که ابتدا مظهر نداشته، سپس مظهر می‌طلبد، یعنی اول دارد، ولی آخر ندارد. مثل دولت حاکم بر نشئه نفوس انسانی. (همان، ص ۱۵)

#### ۵. تقسیم بندی اسماء صفات به ذاتی، جمالی، جلالی و کمالی:

الف - صفاتی که مختص ذات حق هستند، نظیر الله، احد، واحد، فرد، صمد، صفات ذات نامیده می‌شوند.

ب. صفاتی که مختص ذات حق نمی‌باشند خود بر سه دسته‌اند: صفات جمال، صفات جلال و صفات کمال. صفات جمال، صفاتی هستند که مستلزم رساندن نفعی به غیر می‌باشند، نظیر: رحمت، لطف، رزاقیت. صفات جلال عبارتند از: عظمت، کبریا، حق تعالی که مبین شدت ظهور حق است و باعث اختفای او می‌شود و حکایت از تعالی او از خلق می‌کند. صفات کمال مانند ربوبیت که مشترک بین جمال و جلالند؛ از جهت قدرت، نشان از جلال حق دارد و از جهت پرورش عالم، نشان از جمال او. (جیلی، ۱۴۰۲، ۸۹/۱؛ رحیمیان، ۱۳۷۶، ص ۱۸۳)

#### ۶. ظهور اسماء در مظاهر حضرات خمس

بعضی از عرفا مظاهر حق تعالی را شش مرتبه در نظر می‌گیرند.

۱. رتبه احدیت ذات که وجود حق به نحو به شرط لا با سلب جمیع اعتبارات و اسماء و صفات است

و غیب اول یا تعین اول نیز نامیده می‌شود.

۲. مرتبه و احدیت ذات که وجود حق با ثبوت جمیع اعتبارات و اسماء است به نحو به شرط شی که

غیب ثانی و تعیین ثانی و لاهوت نیز نامیده می‌شود.

۳. مرتبه ارواح مجردة که ظهور حقایق الهی و اسمای تنزیهی در صورت مجردات و بسایط است و

آن‌ها را عقول و جبروت نیز نام نهاده‌اند. این حضرات شامل نفوس ناطقه و فلیکه نیز می‌باشد.

۴. مرتبه مثال منفصل، ظهور اسماء و حقایق الهی است به نحو اشیای مجردة لطیفه با آثار مادی

نظیر شکل، اما غیر قابل تجزیه و تبعیض که مثال، خیال منفصل و ملکوت نیز نامیده می‌شود.

۵. مرتبه عالم اجسام یا ناسوت که پایین‌ترین مرتبه از مراتب ظهور، و متعلق به اشیای مرکب است

و دارای ابعاد بوده و قابل تجزیه و تبعیض‌اند.

۶. مرتبه انسان کامل که نسبت به جمیع مراتب سابق جامع‌تر می‌باشد و به تعبیری هر صفت

اسمی از اسمای حق با صفتی از صفات آن انسان، متناظر است.

برخی از عرفا، مرتبه احدیت را جز حضرات محسوب ننموده‌اند که مجموع حضرات پنج می‌شود.

(جیلی، ۱۴۰۲، ص ۷۴؛ رحیمیان، ۱۳۷۶، ص ۱۸۵)

### تقابل اسماء الهی:

برخی از عرفا بر این عقیده هستند که علاوه بر این که اسماء با هم متفاوتند، بین آن‌ها تراحم نیز

وجود دارد. برخی دیگر معتقدند که در ملأ‌اعلی بین اسماء هیچ گونه نزاع و خصومتی نیست زیرا

تخاصم از ماده بر می‌خیزد و چون در آن جا ماده وجود ندارد در نتیجه تخصص نیز وجود ندارد.

(کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۲) عده‌ای دیگر از جمله قیصری اعتقاد دارند که تخصص عالم ماده همان

تقابل بین اسمای حسنای الهی است، زیرا عالم خارج، چیزی جز تجلی عالم بالا نیست. اگر در آن عالم

تقابل نمی‌بود، در این عالم نیز تخصصی وجود نمی‌داشت. (قیصری، ۱۳۶۳، ص ۳۳۴؛ رحیمیان،

۱۳۷۶، ص ۱۷۳) بنابراین مظاهر اسماء و صفات می‌توانند در واقع رؤیت و مشاهده‌ی خدا باشد و از

عالم ملک و ماده تا عالم ملکوت همه تجلی اسماء و صفات حق تعالی هستند.

در دنیا هر کسی به حسب استعداد و ظرفیت وجودی خود، معرفتی نسبت به خدا یا گستره اسماء و صفات الهی دارد و همان متصور خود را خدا و معبود خویش می‌پندارد. بر همین اساس به گزینش و رد و قبول آن مبادرت می‌ورزد. مثلاً کسی که خدا را به اسماء تنزیهی شناخته است خدایی را که با اسماء تشبیهی معرفی شده است، رد و انکار می‌کند. چنان که اگر کسی خدا را فقط در قالب اسم غفار بشناسد، تجلی حق به اسم قهار را انکار می‌نماید.

بنابراین نکته‌ای که باید در شهود و یا تجربه عرفانی مورد توجه قرار داد، این است که اگر خدا خود را در اسمی از اسماء متجلی نمود عارف نباید گمان کند که خدا فقط منحصر به آن صفت و اسم است. تجلی خدا گستره‌ی وسیعی دارد و هر کسی به حسب درجه‌ی وجودی و مرتبه تهذیب نفس خود می‌تواند به مرتبه‌ای از اسماء و صفات حق تعالی دسترسی پیدا کند. انسان کامل تنها کسی است که تصور صحیحی از خداوند دارد و تمامی انسان‌ها باید مشاهده خود را با مشاهده انسان کامل یا انبیاء الهی و ائمه معصومین (ع) محک بزنند. در واقع معیار صحت و درستی مشاهده‌ی عارفان، مشاهده‌ی انبیاء و ائمه معصومین می‌باشد.

جان هیک که مدافع پلورالیسم دینی است، ظهور خدا را در نظر عارفان مختلف، به عالم پدیداری<sup>(۱)</sup> نسبت می‌دهد و ذات خدا را به عالم واقع<sup>(۲)</sup> او بر آن است که هیچ عارفی نباید توصیف خود از خدا را به واقع نسبت دهد و بگوید در واقع خدا چنین است. حال آن که طبق این تحلیل، هر کسی می‌تواند توصیف خود از خدا را به واقع هم نسبت دهد اما باید توجه داشته باشد که توصیف او، حقیقت کامل خدا را در قالب تمامی اسماء و صفات الهی، ظاهر نمی‌سازد. تنها انبیای الهی هستند که می‌توانند توصیف خود از خدا را به واقع نسبت دهند و بقیه افراد چون از درجه وجودی فروتری برخوردارند، تنها جلوه‌ای از جلوه‌های خدا را درک کرده‌اند، البته به شرطی که مخالف موازین عقلی

1 - Phenomenal

2 - Nomenal

نباشد.

بنابراین برخی از توصیف‌های متقابل و متعارض در باب خدا را در واقع می‌توان مربوط به دو اسم خدا دانست. دو فرد ممکن است دو توصیف مختلف و متقابل از خدا داشته باشند و در عین حال هر دوی آن‌ها در واقع خدا را مشاهده نموده باشند. آن‌ها می‌توانند توصیف خود را به واقع هم نسبت دهند ولی باید توجه داشته باشند که توصیف آن‌ها توصیف کاملی از خدا نیست.

البته برخی توصیف‌های ناسازگار و متقابل در باب خدا را هم باید به عقل عرضه کرد، زیرا یک طرف این توصیف‌ها، توصیف‌های وهمی از خداوند است که با موازین عقلی ناسازگار است. بنابراین نباید برهان تجربه دینی را از آن رو که مستلزم توصیف‌های ناسازگار در باب خداوند است انکار نمود، همان طور که اصل تجربه حسی به دلیل توصیف‌های ناسازگار از یک حادثه مورد انکار نمی‌باشد.

### شهود و رؤیت خدا از دیدگاه قرآن و روایات

از بیانات قرآن کریم و روایات ائمه معصومین (ع) چنین بر می‌آید که خداوند تنها با چشم قلب قابل رؤیت است و از آن جا که خدا جسم و جسمانی نیست، با چشم جسمانی نمی‌توان او را مشاهده نمود. مشاهده حق تعالی بهترین دلیل بر جود خداست که می‌توان از آن به برهان صدیقین یاد نمود. از آن جا که وجود نفس مشاهده‌گر دارای مرتبه و درجه است و همچنین تجلی اسماء و صفات خدا نیز متفاوت است بنابراین مشاهده‌گر گاهی فقط اسمی از اسماء خدا را مشاهده می‌نماید و فکر می‌کند که خدا همین است و بس و مراتب دیگر مشاهده را انکار می‌نمایند. البته گاهی نیز تعلق بر مادیات و علایق دنیوی و کثرت گناهان موجب آلودگی ضمیر و زنگار گرفتن نفس و در نتیجه محرومیت از مشاهده جمال الهی می‌گردد.

از امام هشتم سؤال شد که چرا خداوند را نمی‌توان دید. امام در جواب می‌فرماید:

«ان الاحتجاب عن الخلق للكثرة ذنوبهم ...» (صدوق، بی تا، ص ۱۱۷) حجاب و نهان بودن از نظر

خلق به خاطر گناهان آن‌هاست.

## رؤیت خدا از دیدگاه قرآن

در قرآن کریم حضرت موسی (ع) از خدا می‌خواهد که خود را به او بنمایاند. (رب ارنی انظر الیک) خداوند در پاسخ می‌گوید: «قال لن ترانی و لکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی فلما تجلی ربه للجبل جعله دکاً و خرّ موسی صعقاً» (اعراف، ۱۴۳)

با توجه به روایاتی که دلالت بر مشاهده‌ی خدا می‌کند می‌توان عدم رؤیت خدا را در مقام ذات دانست نه در مقام اسماء و صفات او. حال روایاتی را در باب رؤیت قلبی خدا بیان می‌کنیم:

۱. ابوبصیر از امام صادق (ع) نقل کرده است که عرض کردم، آیا مؤمنان در روز قیامت خدا را مشاهده خواهند کرد؟ امام فرمود: آری، پیش از روز قیامت هم او را مشاهده کرده‌اند. گفتم چه زمانی. امام فرمود: وقتی به آنان گفته شد «الست بربکم قالوا بلی» آن‌گاه مدتی سکوت کرد و سپس فرمود: همانا مؤمنان در دنیا و قبل از قیامت نیز خدا را مشاهده می‌کنند. آیا الآن خدا را مشاهده نمی‌کنی. (امام با تصرفی روحانی جلوه حق را به او نمودند، سپس) ابوبصیر عرض کرد: فدایت شوم آیا این امر را از جانب شما روایت کنم؟ فرمود: نه چرا که اگر کسی را بدین آگاه کنی، افراد جاهل تو را انکار می‌کنند و آن را از نوع تشبیه و کفر محسوب می‌نمایند، در حالی که رویت با قلب که مانند رؤیت با چشم نیست و خداوند برتر است از آن چه اهل تشبیه و الحاد توصیف می‌نمایند. (صدوق، بی تا، ص ۱۱۷)

۲. ذعلب از امیر المؤمنین (ع) سؤال نمود که آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ در جواب فرمود:

«ما کنت اعبد رباً لم اره» من پروردگاری را که تدیده‌ام عبادت نمی‌کنم. هنگامی که از ایشان می‌پرسند چگونه او را دیدی؟ می‌فرماید: «لا تدرکه العیون فی مشاهدة الابصار لکن رأته القلوب بحقایق الایمان (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹) چشم‌ها و دیدگان هنگام نظر افکندن او را درک نمی‌کنند بلکه دل‌ها و قلب‌ها با حقایق ایمان او را می‌بینند.



۴- امیرالمؤمنین در تعبیر دیگر می‌فرمایند: «ما رأیت شیئاً الا رأیت الله قبله و معه و بعده». من چیزی را ندیدم مگر آن که قبل و بعد از آن و با آن خدا را دیدم.

۳- محمد بن فضیل از امام هشتم نقل نموده است: آیا رسول الله (ص) پروردگارش را دید؟ فرمود: بله او را با قلبش دید مگر نشنیده‌ای که در قرآن کریم فرمود: «ما کذب الفؤاد ما رأى». قلب پاک در آن چه دید هرگز دروغ نگفته. ایشان حق تعالی را به چشم ندیدند بلکه به فؤاد و قلب مشاهده نمود. (صدوق، بی تا، ص ۱۱۶)

از همین روست که یکی از راه‌های اثبات وجود خدا شناخت خدا از طریق خداست و در کلمات ائمه معصومین (علیهم السلام) بدان اشاره شده است. امام علی (ع) در تعبیری می‌فرمایند: اعرفوا الله بالله (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸۵)

همچنین روایتی از صحف ادریس نبی (ع) نقل شده است که می‌فرماید:

«بالحق عرف الحق و بالنور اهتدی الی النور، و بالشمس ابصرت الشمس، و بضوء النار رثیت النار ...

لا یتحتاج فی الدلالة علی الشیء المنیر بما هو دونه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۵، ص ۴۶۶).

«با حق است که حق شناخته می‌شود. با نور است که به سوی نور هدایت می‌شویم. با خورشید است که خورشید دیده می‌شود. با روشنایی آتش است که آتش دیده می‌شود ... برای راهنمایی به شی نوردهنده به چیزی جز آن نیاز نداریم.»

همچنین امام حسین (ع) در فرازهایی از دعای عرفه به شناخت خدا از طریق خود خداوند اشاره می‌کند و می‌فرماید: «کیف یتدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک ایکن لغيرک من الظهور ما لیس لک حتی یکن هو المظهر لک، متی غبت حتی یتحتاج الی دلیل یدل علیک، و متی بعدت حتی تکنون الآثار هی الی توصل الیک، عمیت عین لا تراک علیها رقیباً، و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حیک نصیباً» چگونه از چیزی که در وجودش به تو نیازمند است به تو استدلال می‌شود؟ آیا برای غیر از تو ظهوری وجود دارد که برای تو نباشد تا آشکارکننده تو باشد. تو کی غایب بوده‌ای تا نیازمند

دلیل و راهنمایی باشی که بر تو دلالت کند و کی دور بوده‌ای تا آثار و نشانه‌ها ما را به تو برسانند. کور باد دیده‌ای که تو را بر آن نشانه‌ها، دیدبان و نگهبان نبیند، و زیان کار باد معامله بنده‌ای که برای او، بهره‌ای از دوستی‌ات را قرار نداده‌ای.

از این بیانات معصومین (ع) بر می‌آید که چیزی روشن‌تر و آشکارتر از خدا نداریم تا دلیل و وسیله‌ی اثبات وجود خدا شود. بنابراین، خدا را باید با خودش شناخت و برای کسانی که توانایی مشاهده او را داشته باشند، او قابل مشاهده است. و برای افرادی که از درجه وجودی برتری برخوردارند و با عین الیقین متعلق مشاهده را ادراک می‌کنند، هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای در آنان وجود ندارد.

امیر المؤمنین علی (ع) در این باره می‌فرماید: «ما شککت فی الحق مذا رأیته» آن گاه که حق را مشاهده کردم در آن تردید و شک نکردم.

البته کسانی که از مراتب وجودی پایین‌تری برخوردارند و احتمال شک و تردید در متعلق رؤیت و تجربه‌ی دینی آنان وجود دارد. باید تجربه‌ی خود را با میزان عقل بسنجند، اگر مطابق موازین عقلی بود، مورد قبول واقع می‌شود و اگر خلاف اصول عقلانی بود باید به عنوان یک امر وهمی انکار شود. همچنین راه دیگری برای سنجش مشاهدات قلبی و یا تجربیات دینی وجود دارد که عبارت است از مطابقت آن مشاهدات با متون مقدس و تحریف نشده و یا مشاهدات معصومین (علیهم السلام).

### نتیجه‌گیری

بنابراین به طور خلاصه می‌توان گفت که استدلال تجربه دینی بر وجود خدا می‌تواند یکی از راه‌های اثبات وجود خدا باشد.

## مآخذ

- قرآن کریم

- نهج البلاغه

۱. ابن ترکه، صائن الدین، تمهید القواعد تحقیق استاد آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه،

۱۳۶۰

۲. ادواردز، پل، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، علیرضا جمالی نسب، محمد محمد

رضایی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۱

۳. جبلی، عبدالکریم، الانسان الكامل، قاهره، ۱۴۰۲

۴. دیویس، براین، درآمدی به فلسفه دین، ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶

۵. رحیمیان، سعید، تجلی و ظهور در عرفان نظری، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم،

۱۳۷۶

۶. صدوق، محمد بن علی، التوحید، تحقیق غفاری، حسینی تهرانی، قم، انتشارات اسلامی، بی تا

۷. عاملی، بهاء الدین محمد، مفتاح الفلاح، ترجمه علی بن طیفور بسطامی، تهران، انتشارات

حکمت، ۱۴۱۰

۸. قیصری، شرف الدین، وسائل، تحقیق استاد آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۷

۹. قیصری، شریف الدین، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰

۱۰. کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰

۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران دار الکتب الاسلامیه،

۱۳۸۸

۱۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۳

13. Alston, William, "Religious Experience", In : Routledge Encyclopedia

of philosophy, Edited by: Edward, Craig, Routledge, London and New York, Vol 8, 1998.

14. Broad, C. D. " The Argument from Religious Experience", In: Philosophy of Religion , An Anthology, Louis Pojman, 1987.

15. Hospers, john, An Introduction to Philosophical Analysis, Routledge, 1970.

16. James, W. Varieties of Religious Experience, New York, New American Library, 1958