

رویکرد نقادانه در چگونگی شناخت خدای متعال

دکتر محمد رسول آهنگران *

چکیده

علم بر دو قسم حصولی و حضوری است. قوام علم حصولی به حضور مفاهیم است و علم حضوری به وجود معلوم. شناختی که انسان می‌تواند به خدای متعال پیدا کند تنها از نوع اول است و معرفت به خدا از نوع دوم غیر ممکن است. علم هر چند از جهت سبب و چگونگی به وجود آمدن، به دو دسته اکتسابی و شهودی انقسام پیدا می‌کند و اشخاص مهذب با پالایش روح از غبار معصیت می‌توانند به نحو شهودی به باور در مورد خدا برسند، اما این بدان معنا نیست که علم آن‌ها در این قالب از نوع حضوری است بلکه شناخت شهودی از جهت حصولی بودن فرقی با شناخت اکتسابی ندارد اگر چه از جهات دیگر میان این دو دسته علم اختلافات و تمایزاتی وجود دارد.

تنها در صورتی می‌توان باور داشت به این که خدای متعال را می‌توان با علم حضوری شناخت که معتقد به وحدت شخصی میان خالق و مخلوق شویم. اگر کسی منکر این مبنا باشد، چنان که عقل و شرع وحدت شخصی را منکر بوده و هر کسی به معلومات فطری و باورهای اولیه عقلی خود نیز رجوع کند سستی و بی‌اساسی این مبنا را در می‌یابد، در این صورت نمی‌تواند بپذیرد که به خدای متعال به نحو علم حضوری می‌توان شناخت پیدا کرد. بنابراین چون مبناي وحدت شخصی میان خدا و مخلوقات با موازین عقلی و شرعی سازگاری ندارد لذا تنها از طریق علم حصولی خداوند قابل معرفت می‌باشد.

* استادیار پردیس قم دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۸۴/۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۸۴/۵/۱۹

واژگان کلیدی: علم حصولی، علم حضوری، ذاتی، عرضی، برهان، کلیات خمس، محمول بالضمیمه، علم استدلالی و اکتسابی، علم شهودی و افاضی.

مقدمه

رسم کتاب‌های کلامی و فلسفه اسلامی بر این است که برای بحث از شناخت و معرفت به خداوند متعال بعد از آن که ذات مقدسش را با دلیل و برهان ثابت نمودند بابتی با عنوان صفات خدا باز کرده و طی آن به بیان صفات ربوبی و اقسام آن می‌پردازند و دیگر مرسوم نیست که در این باب به حقیقت شناختی که مخلوق از خالق پیدا می‌کند و این که علم انسان به باری تعالی چه نوع علم و شناختی است؟ و اساساً چه نوع شناختی از خداوند متعال ممکن است؟ و چه نوع آن غیر ممکن است؟ پرداخته شود البته هر چند در برخی از کتاب‌های کلامی درباره انواع معرفت به خداوند متعال به حسب سبب آن اشاراتی وجود دارد چنان که گفته شده: "راه شناخت خدا بر دو قسم است راه ظاهر و راه باطن" (لاهیجی، بی تا، ص ۱۵) اما در این باب نیز حقیقت این دو راه و این که هر یک از این راه‌ها تحت عنوان کدام قسم از اقسام علم قرار می‌گیرد مورد توضیح و تفسیر قرار نگرفته است.

این مقاله سعی دارد تا ضمن انتقادی بر راه معمول در باب شناخت خدا در مورد سؤال‌هایی که در بالا به آن اشاره شده به کاوش و جست و جو بپردازد.

لزوم معرفی خدا قبل از اثبات

چنان که در مقدمه مورد اشاره قرار گرفت رسم متکلمان و فلاسفه اسلامی بر این است که ابتدا خدا را اثبات کنند و سپس به معرفی او می‌پردازند. در حالی که ترتیب منطقی ایجاب می‌کند که اول خدا به طور اجمالی معرفی شده و سپس مورد اثبات قرار گیرد.

دلیل این ادعا که قبل از اثبات خدا باید اجمالاً معرفی شود، آن گاه بحث از اثبات او صورت گیرد این است که اثبات کردن از مفاهیمی است که اصطلاحاً در وجود تعلق و دارای وجود وابسته است. اثبات، هم وابسته است به علت فاعلی که شخص اثبات کننده است و هم وابسته به علت قابلی و در

فلسفه از این نحوه وجودات به وجود رابط تعبیر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۷۸) و در اصطلاح اهل ادب از علت فاعلی به فاعل و از آن چه که در این جا جنبه علت قابلی دارد به "مفعول به" تعبیر می‌گردد. اثبات کننده اگر در صدد اثبات چیزی است می‌بایست اولاً یک تصور روشنی از آن چه که می‌خواهد اثبات کند در ذهن داشته باشد تا بتواند در گام بعدی به امر اثبات مبادرت ورزد. چرا که اثبات با علت فاعلی تنها تحقق نمی‌یابد بلکه علاوه بر آن به علت قابلی نیازمند است و آن چه که جنبه علت قابلی دارد عبارت است از مفهومی که در ذهن می‌بایست مورد یک تصور روشن قرار گیرد و ذهن درباره آن آگاهی داشته باشد و ممکن نیست که بدون یک تصور روشن از یک مفهومی بشود آن را اثبات کرد. اگر به کسی که می‌خواهد مفهومی را اثبات کند بگویید چه چیزی را می‌خواهی اثبات نمایی؟ آیا جواب او به این که نمی‌دانم و یا نسبت به آن چه که می‌خواهم آن را اثبات نمایم تصویری ندارم جوابی عاقلانه است؟ بنابراین باید ابتدا خدا را معرفی کرد و از او تصویری را در ذهن خود و مخاطب ایجاد نمود آن گاه از اثبات او سخن گفت البته باید توجه داشت که معرفی او قبل از اثبات این معنا نیست که ما قبل از ثابت کردن، خدا را مفروض گرفته‌ایم بلکه مقصود این است که از خدا باید تصویری روشن ارایه شود و ارایه تصویری از او به معنای وجود داشتن او نیست بلکه می‌گوییم این مفهوم با این خصوصیتی که گویای آن است آیا وجود دارد یا خیر؟ اگر ادله کافی بود، وجود داشتن او را نتیجه می‌گیریم لذا معرفی و شناخت او قبل از اثبات به معنای مفروض گرفتن او نیست بلکه کاری است لازم تا بدین ترتیب هم اثبات کننده برایش امکان تحقق هدف مزبور فراهم گردد و هم مخاطب دچار حیرت و سردرگمی نشود.

امکان شناخت خدای متعال

قبل از ورود در بحث معرفی خدا ابتدا لازم است از این نظرگاه بحث شود که آیا اساساً شناخت و

معرفت به ذات ربوبی امکان پذیر است یا خیر؟

مقدمتاً باید دانست که علم بر دو قسم است: علم حصولی و علم حضوری.

علم حصولی عبارت است از حاضر بودن صورت یک شیء در نزد عقل و علم حضوری عبارت

می‌باشد از حضور وجودی یک شیء در نزد عقل و قسم سومی برای علم قابل تصور نمی‌باشد. حال به تفصیل باید دید بر طبق معیارهای هر یک از این دو قسم علم، آیا شناخت باری تعالی ممکن است یا خیر؟

در تعریف علم حصولی ملاحظه گردید که این نوع از علم، با حضور صورت یک شیء در نزد عقل تحقق می‌یابد، چنان که منطق دانان در تعریف این علم اظهار می‌دارند، "حضور صورہ الشیء عند العقل" (مظفر، ۱۳۷۷ ش، ص ۹) و چون قوام این علم به صورت شیء معلوم است لذا شیء مورد نظر می‌بایست دارای صورت باشد و یک شیء زمانی دارای صورت است که محدودیت داشته باشد و محدودیت داشتن به معنای ماهیت داشتن است، چرا که ماهیت از حدود یک شیء انتزاع می‌گردد. برای مثال ماهیت درخت را این طور انتزاع می‌نماییم که ملاحظه می‌گردد درخت کوه نیست، دریا نیست، صحرا نیست و... از کنار هم قرار دادن این نیست‌ها و این که درخت چیزی دیگر غیر از این اشیاء است ماهیت درخت انتزاع می‌گردد از این رو در فلسفه گاه از حد یک شیء به ماهیت و گاه از ماهیت به حد تعبیر می‌گردد و حد یعنی مرز. مرز جدایی یک شیء از اشیاء دیگر ماهیت آن شیء را تشکیل می‌دهد و از این رو منطق دانان از تعریف، در حد تعبیر نموده‌اند.

از آن چه تا به حال گفته شد این نتیجه به دست می‌آید که برای ارایه تعریف حصولی از یک شیء، آن شیء مورد نظر باید دارای محدودیت و ماهیت باشد و اما خدای متعال که دارای محدودیتی نیست و قهراً ماهیتی برای او قابل تصور نیست و اگر در کتاب‌های فلسفی در مورد خدای متعال واژه ماهیت به کار رفت مراد از آن عبارت است از "ما به الشیء هو هو" (ملاصدرا، ۱۴۱۶ ق، ص ۴۱۳) چنان که گفته شده "والحق ماهیته انیته" یعنی خدا متعال انیت و وجود و تحقق محض است و نه این است که او ماهیتی دارد و بر ما معلوم نیست و حقیقت ماهیت او را درک نمی‌کنیم و به اصطلاح ماهیت او مجهول‌الکنه است که این مطلب را افرادی چون فخر رازی و دوانی و غزالی توهم نموده‌اند (مطهری، ۱۳۶۷ ش، ص ۱۹۴) بلکه حق آن است که اصلاً برای ذات حق ماهیتی تصور نمی‌شود چرا که ماهیت داشتن به معنای محدود بودن است و محدود بودن با واجب‌الوجودی سازگار نیست.

حال که ملاحظه شد خدای متعال ماهیتی ندارد تا بتوان صورت آن را به ذهن آورد علی‌القاعده

باید از این بحث چنین نتیجه گرفت که نمی‌توان خدا را با علم حصولی شناخت؛ و شناخت و معرفی خدا به علم حصولی غیر ممکن است.

و اما شناخت خدا به نحو علم حضوری چطور؟

قبلاً اشاره گردید که علم حضوری معلوم به وجود خارجی در نزد عقل حاضر است و مصادیق معلومات به علم حضوری عبارتند از علم ذات به خودش و علم ذات به قوا و اوصاف و افعال و آثار خویش که در همه این موارد، وجود خارجی معلوم، علم عالم را تشکیل می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۷۰ ش، ص ۷۹) حال با روشن شدن مصادیق معلومات این نوع علم مشخص می‌شود که معقول نیست خدای متعال برای مخلوقات به این نوع علم معلوم و قابل تعریف باشد، مگر بنا بر مذهب باطل کسانی که بر باور نادرست وحدت وجود اصرار می‌ورزند که اعتقاد به وحدت شخصی میان خالق و مخلوق گذشته از این که مبتنی بر دلیل و برهان نیست و بلکه برهان و دلیل بر بطلان آن وجود دارد، اگر کسی ملتزم به لوازم این مبنا و نظریه باشد یقیناً پا از حریم اعتقادات دینی خارج نموده، چرا که لازمه اعتقاد به وحدت وجود انکار اصل جهنم و بهشت و ارسال رسل و انزال کتب و... می‌باشد. به خاطر این که اگر کسی معتقد باشد که وجود تنها یک مصداق دارد و آن تنها خدای متعال است و غیر از خدا هیچ چیزی نیست، قهراً بهشت و جهنمی هم نخواهد بود و همین طور پیامبر و امام و کتابی هم وجود خارجی ندارد. لذا اعتقاداتی که ضرورت همه ادیان الهی و مذاهب اسلامی را تشکیل می‌دهد جز خیال نبوده و بر همه این باورهای صحیح در نزد کلیه ادیان خط بطلان کشیده می‌شود پس معقول نیست انسان متدین بتواند به باور وحدت وجود پای‌بند گردد و در پی آن نمی‌تواند ملتزم شود که می‌توان خدا را به نحو علم حضوری شناخت، چرا که معنای شناخت خدا به نحو علم حضوری این است که بین خدا و خالق باید وحدت وجود باشد. به خاطر این که ملاک علم حضوری عبارت است از حاضر بودن معلوم به وجود خارجی و عینی در نزد عالم.

از این گفتار مشخص می‌شود که نظر برخی صاحب نظران که اظهار داشتند شناخت خدا به طریق علم حضوری ممکن است و آیات قرآن و روایات رسیده از ائمه اطهار (ع) را بر آن حمل کردند نادرست است "در مورد خدای متعال هم دو نوع شناخت، متصور است: یکی شناخت حضوری که بدون

وساطت مفاهیم ذهنی تحقق می‌یابد... اگر معرفت شهودی و حضوری برای کسی حاصل شود، خود معلوم بدون وساطت مفاهیم ذهنی، شناخته می‌شود و شاید رؤیت قبلی که در بعضی از آیات و روایات به آن اشاره شده است، همین معرفت شهودی باشد و شاید منظور از این که خدا را باید شناخت نه با آفریدگانش نیز چنین شناختی باشد و همچنین بسیاری از مضامین دیگری که در پاره‌ای از روایات وارد شده است: (مصباح یزدی، ۱۳۶۸ ش، ص ۲۰)

نادرستی این نظریه زمانی بیش‌تر معلوم می‌گردد که ملاحظه می‌شود همان مؤلف در تعریف، ملاک و مشخصه علم حضوری اظهار داشتند، "در علم حضوری، ذات معلوم نزد ذات عالم حاضر بوده و عالم وجود عینی آن را می‌یابد و این شهود یافتن، چیزی خارج از ذات عالم نیست بلکه از شئون وجود اوست و شبیه عوارض تحلیلیه اجسام است که از شئون وجود آن‌ها به شمار می‌رود. به دیگر سخن همان گونه که امتداد، امری جدا از وجود جسم نیست بلکه مفهومی است که ذهن با فعالیت تحلیلی خودش آن را به دست می‌آورد علم حضوری نیز وجود جداگانه‌ای از وجود عالم ندارد و مفهوم علم و عالم با تحلیل ذهنی از وجود عالم به دست می‌آید" (مصباح یزدی، ۱۳۶۶ ش، ص ۲۰۳)

بدین ترتیب کسی که می‌گوید خدا را می‌توان به شکل علم حضوری شناخت باید پذیرفته باشد که وجود مخلوق به عین وجود خدا موجود است و من درک کننده خدا، همان خدا است و هر کسی که به خدا شناخت پیدا می‌کند در واقع می‌شود، خود خدا و چون هر کسی که اندک تأملی بنماید نادرستی این پندار را پی می‌برد باید به این نتیجه برسد که شناخت به خدای متعال از طریق شناخت و علم حضوری غیر ممکن و محال است.

از مجموع آن چه که تا به حال از نظر گذشت روشن می‌گردد که چون علم تنها بر دو قسم حصولی و حضوری است و لازم امکان شناخت حصولی به خدا ماهیت داشتن اوست و لذا نمی‌توان خدا را به نحو علم حصولی مورد شناخت و معرفت قرار داد و به طریق علم حضوری هم خدای متعال قابل شناسایی نبوده، چرا که لازمه آن این است که انسان عالم به خدا شود خدا و با او اتحاد وجودی پیدا کند. و چون خدا به این دو طریق قابل شناسایی نیست باید به این نتیجه رسید که اساساً شناخت نسبت به خدا غیر ممکن است و چون در بحث قبل گفتیم که قبل از اثبات خدا لازم است که خدا را

بشناسیم تا بدانیم چه چیزی را می‌خواهیم ثابت کنیم و اگر شناخت نسبت به او ممکن نیست علی‌القاعده اثبات وجود داشتن او هم باید محال و غیر ممکن باشد.

امکان شناخت خدا به نحو علم حصولی

در بحث گذشته اشاره شد که منطق دانان گاه از تعریف یک شیء به حد آن تعبیر می‌نمایند و کامل‌ترین تعریف از نظر آن‌ها عبارت است از حد تام و آن عبارت است از تعریف و شناختی که از همه ذاتیات یک شیء حکایت کند. ذاتیات یک شیء از جنس و فصل تشکیل یافته است (مظفر، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۰۱) از این رو ممکن است از این بحث چنین نتیجه‌گیری شود که تعریف و شناخت حصولی در امور و اشیایی امکان‌پذیر است که دارای ماهیت باشند و خدای متعال که مبری از ماهیت و به تبع آن پیرایه از داشتن جنس و فصل است طبعاً نباید قابل شناخت و تعریف به شناخت و علم حصولی باشد.

با اندک تأملی نادرستی این نتیجه‌گیری مشخص می‌شود چرا که هر چند تعریف مورد اصطلاح منطق دانان، عبارت است از بیان آن چه که ماهیت یک شیء از آن تشکیل یافته و لذا برای آرایه یک تعریف منطقی به ناچار شیء مورد تعریف باید دارای ماهیت باشد ولی علم حصولی منحصر نیست به آن چه که در نزد منطق دانان به عنوان تعریف مورد اصطلاح قرار گرفته است بلکه معیار در علم حصولی عبارت است از معرفی یک شیء از طریق مفهوم و مفهوم اعم است از ماهیت. در علم حضوری معلوم به تمام وجود در نزد عالم حاضر است ولی در علم حصولی مفهومی از معلوم در نزد عالم حاضر است که اگر مفهوم به هر میزان گویای آن شیء و حقیقتی که در صدد شناخت و تعریف آن هستیم؛ باشد تعریف کامل‌تر است.

حال در مورد خدای متعال هر چند تعریف بر طبق اصطلاح منطق دانان غیر ممکن می‌باشد ولی می‌توان در مقام معرفی ذات ربوبی، مفاهیمی را آرایه داد که آن مفاهیم انتزاع از ذات او شده و یا از امری خارج ذات او صورت گرفته باشد؛ مثلاً در مقام تعریف خدا می‌گوییم کامل مطلق و یا واجد همه کمالات، این مفهوم از ذات مفهوم خدا و مبدأ عالم، انتزاع می‌شود و برای آن نیازی نیست تا به امری

خارج از ذات خدا توجه شود بلکه از ذات به ذات قابل انتزاع می‌باشد، اما برخی مفاهیم از کنار هم قرار دادن مفهوم خدا و چیز دیگری به دست می‌آید؛ مثلاً مفهوم خالق یا رازق که از ذات بدون انضمام چیز دیگر به دست می‌آید می‌گویند محمول من صمیمه و اگر به انضمام ذات و چیز دیگر حاصل شود محمول بالضمیمه گفته می‌شود. (سبزواری، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۷۹)

بنابراین خدا یا مبدأ هستی را می‌توان با ارایه مفاهیم انتزاع شده از ذات و یا خارج ذات معرفی کرد. و اگر قبل از اثبات خدا به تعریف او مبادرت شود این به معنای آن نیست که قبل از ثابت کردنش وجود داشتن او فرض شده است بلکه در هنگام تعریف در قبل از اثبات خدا، مفهوم خدا یا مبدأ عالم معرفی می‌شود و سپس وارد بحث می‌شویم که آیا این مفهوم با این مشخصه‌ها وجود خارجی دارد و یا خیر؟

اگر در تعریف خدا از کلیه مفاهیم انتزاع شده از ذات کمک گرفته شود تعریف کامل خواهد بود. اگر مفاهیم انتزاع شده از ذات، در تعریف ذکر شده، تعریف مزبور تعریف به ذاتیات خدا است و اگر تعریف در بردارنده مفاهیم خارج از ذات باشد از نوع عرضی و تعریف به عرضیات است. مقصود از تعریف به ذاتیات و عرضیات عبارت است از آن چه که در باب برهان از بحث صناعات خمس علم منطق ارسطویی مورد اصطلاح است نه بر طبق اصطلاح ذاتی بر اساس باب کلیات خمس این علم. توضیح این که کلمه ذاتی در دو باب یاد شده در بالا، دارای دو معنا و اصطلاح متفاوت می‌باشد. ذاتی بر طبق اصطلاح باب برهان اعم از ذاتی در باب کلیات خمس است (علامه حلی، ۱۳۷۱ ش، ص ۲۰۸). البته اصطلاح ذاتی دارای معانی دیگری نیز هست (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۶۷ ش، ص ۲۶-۲۱) اما آن چه مورد نظر در این جا است عبارت است از دو اصطلاحی که در دو باب یاد شده آمده است. ذاتی بر طبق باب برهان عبارت است از مفهومی که از حاق یک شیء انتزاع می‌شود و بدون ضم صمیمه بر آن حمل می‌شود؛ برای مثال مفهوم ممکن برای ماهیت از این قبیل است که ممکن، جنس یا فصل از برای ماهیت نیست ولی چون ذهن به ماهیت توجه کند می‌بیند توان انتزاع ممکن را از آن دارد و می‌تواند ممکن را بر آن حمل کند بدون آن که برای انتزاع و حمل ممکن نیاز به واسطه‌ای باشد.

چنین مفاهیمی که بدون واسطه از یک شیء قابل انتزاع و بعد قابل حمل بر آن است ذاتی باب برهان گفته می‌شود. اما ذاتی در اصطلاح باب کلیات خمس عبارت است از آن چه که ذات ماهیت یک شیء از آن تشکیل یافته است. ذاتیات یا تشکیل دهنده درون ماهیت یک شیء، عبارت است از جنس و فصل. بنابراین ذاتیات، بر طبق مفاهیمی که از درون یک شیء بدون نیاز به ملاحظه چیز دیگر به دست می‌آید که ممکن است مفهوم مزبور جنس و یا فصل باشد و یا چیز دیگری غیر از جنس و فصل. حال در مورد خدای متعال هم چنین تعریفی ممکن است به این ترتیب که تعریف در بردارنده مفاهیم ذاتی خدا باشد، اما نه ذاتی به معنای جنس و فصل که مستلزم ماهیت داشتن خدا باشد بلکه ذاتی به معنای گفته شده در بالا. و اگر چه بر طبق اصطلاح منطقی تعریف به حد، باید مشتمل بر جنس و فصل باشد اگر حد از نوع تام است ولی ممکن است در این اصطلاح توسعه‌ای ایجاد کرد به این شکل که تعریف به حد عبارت باشد از تعریفی که مشتمل بر مفاهیم ذاتی باشد و چون چنان که در بالا اشاره شد ذاتی باب برهان اعم است از این رو تنها توسعه‌ای در اصطلاح تعریف به حد داده می‌شود بدون آن که محذور عقلی لازم بیاید.

حاصل این که خدای متعال قابل تعریف و شناخت حصولی می‌باشد و اگر در تعریف از تمام مفاهیم ذاتی استفاده کنیم، تعریف از نوع تعریف به حد تام می‌باشد البته نه، حد تام به طبق اصطلاحی خاص منطقی بلکه به توسعه‌ای که در این اصطلاح در بالا ایجاد شد و اگر از برخی مفاهیم ذاتی کمک گرفته شود، تعریف از نوع حد ناقص خواهد بود. چه این که ممکن است در تعریف خدا از مفاهیم عرضی باب برهان کمک گرفت؛ مثلاً در تعریف خدا اگر بگوییم خالق یا رازق، در این تعریف از مفاهیم عرضی استفاده شده است چرا که خالق یا رازق از ذات خدا انتزاع نمی‌شود بلکه با ضمیمه کردن مفهوم خلق یا رزق در ذهن به مفهوم خدا می‌توان خالق و یا رازق را انتزاع نمود. به این شکل که تصور خدا به علاوه تصور خلقت او منشأ می‌شود برای این که خالق را انتزاع نمود و بتوانیم بر او حمل کنیم.

بنابراین در تعریف خدا اگر از صفات ذات کمک گرفته شود تعریف ذاتی و اگر از صفات فعل

استمداد بجوییم تعریف عرضی خواهد بود.

چگونگی شناخت شهودی

معرفت و شناخت به خدای متعال از جهت سبب و منشأ بر دو قسم می‌باشد: الف) شناخت استدلالی ب) شناخت شهودی یا افاضی.

الف) شناخت استدلالی

این شناخت چنان که از نام آن بر می‌آید شناختی است که از استدلال و کاوش‌های عقلی به دست آمده است. عقل انسان با استعانت از معلوماتی که به طور بديهی در اختیار دارد، کار خود که همان فکر است را آغاز کرده و به مجهولات خود پی می‌برد. از جمله مجهولات عقل عبارت است از خدا و سؤالاتی که در زمینه آن مطرح است. اگر عقل با فکر و استدلال معرفتی نسبت به خدا پیدا کرد شناخت از نوع استدلالی می‌باشد. از مباحث مطرح شده تا به حال معلوم می‌شود که شناخت استدلالی که از قبیل شناخت حصولی است که شناخت خدا به واسطه مفاهیم ذاتی و یا عرضی، می‌باشد.

ب) شناخت شهودی

شناخت شهودی یا افاضی شناختی است که سبب آن راه استدلال و کاوش عقلی نمی‌باشد بلکه شناختی است که بدون وساطت استدلالی بلکه با افاضه ربوبی برای عالم به این نحوه علم ایجاد می‌شود. در این که حقیقت این نحوه علم چیست؟ از کجا و چگونه به دست می‌آید؟ فرق این شناخت با شناخت استدلالی در چه چیزهایی است؟ ضرورت این شناخت چیست؟ بحث‌ها و مباحث فراوان وجود دارد که فعلاً موضوع این مقاله نیست بلکه آن چه که مورد نظر در این بحث است این که آیا شناخت شهودی، شناخت و معرفت حصولی است و یا از نوع معرفت حضوری می‌باشد؟

برخی صاحب نظران با کنار هم قرار دادن و عطف شناخت شهودی بر شناخت حضوری این دو را یک نحوه شناخت می‌دانند و اظهار نمودند: "آن چه مهم‌تر است خدا شناسی به معنای علم حضوری و شهودی است. یعنی انسان یک نوع آشنایی قلبی با خدا دارد که اگر به اعمال قلب خود مراجعه کند

این رابطه را می‌یابد... اگر علم حضوری و شهودی باشد، معرفت شخصی است معرفتی است حضوری. با یک عنوان کلی او را نمی‌شناسد؛ بلکه رابطه دل خود با خدا را در می‌یابد. اگر کسانی که توجهاتی به جهان ماده و تعلقاتی به پدیده‌های این جهان دارند، این توجهات و تعلقات را قطع کنند یادر حالت اضطرار خود به خود این توجهات قطع بشود آن گاه در عمق دل خود آن رابطه را در می‌یابند... و این کاری است که به طور کلی عرفا پیشنهاد می‌کنند. (مصباح یزدی، ۱۳۶۸ ش، ص ۲۹)

با دقت در آن چه که قبلاً از نظر گذشت روشن می‌شود که نظریه فوق تنها در صورتی می‌تواند صحیح باشد و تنها زمانی می‌توان باور داشت که انسان توان شناخت حضوری به خدا را پیدا می‌کند که التزام به وحدت وجود پیدا کرد و الا اگر کسی موجود تشکیل دهنده جهان هستی را فقط در ذات خدا منحصر نبیند، قهراً نمی‌تواند شناخت به خدا را از نوع حضوری معرفی نماید.

شناخت شهودی از جهت حصولی بودن نوع آن با شناخت استدلالی و عقلی تفاوت نمی‌کند و فرق‌های آن از جهت‌های دیگری است و چون التزام به وحدت وجود غیر معقول و نامشروع لذا در هیچ یک از دو شناخت را نمی‌شود معرفت حضوری دانست.

در شناخت شهودی نیز عالم و عارف، خدا را از طریق مفاهیم می‌شناسد و بسان عالم به شناخت استدلالی و اکتسابی مفاهیمی در ذهن خود از خدا و خصوصیات او دارد و این مفاهیم واسطه برای آن شیء خارجی قرار می‌گیرند البته دقت شود که در علم حصولی مفاهیم واسطه شناخت و واسطه علم نیست که برخی با مسامحه چنین تعریف می‌کنند که در شناخت حصولی مفاهیم واسطه برای علم و شناخت است، خیر، این تعریف صحیح به نظر نمی‌رسد بلکه این مفاهیم خود تشکیل دهنده علم ما است به خارج و حضور مفاهیم در ذهن همان علم ما به خارج می‌باشد، ولی آن شیء خارجی به واسطه این مفاهیم در ذهن حاضر است. در این نوع شناخت وجود خارجی خدا در ذهن و وجود عالم، حاضر نمی‌شود بلکه خدا به واسطه مفاهیم شناخته شده و مورد معرفت قرار می‌گیرد نه این که بدون واسطه خود در ذهن عالم حاضر باشد که در این صورت لازم می‌آمد خدا به عین وجود مخلوق وجود داشته باشد.

شناخت حضوری خدا از دیدگاه منابع شرعی

در این جا ممکن است این سؤال به ذهن خطور کند که آیا شریعت از زبان قرآن کریم و روایات شریفه شناخت حضوری را ممکن می‌داند؟ و آیا مفاد برخی از آیات و روایات این نیست که انسان می‌تواند به نحو معرفت حضوری نسبت به خدا به شناخت برسد؟ و آیا شناختی که در دعاها از خدا به زبان ائمه (ع) طلب می‌کنیم این نوع نیست؟ و نیز در مورد ائمه (ع) مسأله چگونه است؟ آیا مفاد برخی تعابیر ایشان، این نیست که به خدا به نحو علم حضوری، معرفت پیدا کرده‌اند؟

یکی از صاحب نظران با طرح این قاعده حکما که: لا یعرف شیء شیئاً الا بما هو فیه منه (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸ ق، ص ۹۲) به این نتیجه رسیده‌اند که اگر انسان هر قدر بیشتر بتواند شباهت و اشتراک با خدا پیدا کند طبعاً خدا را بهتر خواهد شناخت و به طور کامل نسبت به او عرفان پیدا کرده و صاحب علم حضوری به خدا می‌شود و ادله شرعی اعم از آیات قرآنی و روایات وارده از ائمه (ع) را گواه و شاهد این گفتار دانستند. بنابراین اخباری که می‌گویند انسان می‌تواند به شرف لقای خدا برسد و معرفت به وحی پیدا نماید، دلالت ندارند که وصول و لقا، با فکر و اندیشه به دست می‌آید. بلکه با وجدان قلب و احساس دل یعنی از سطح فکر عبور کن از عقل هم بگذر، از نفس هم تجاوز نما، از قلب هم بپا بالاتر و بررسی به جایی که یک ذره از وجود و هستی در خود نبینی، محو شوی^۱ (همان، ج ۱، ۹۷) آیاتی از قرآن کریم که دلالت بر نزدیکی پیامبر اکرم (ص) به خدای متعال در شب معراج دارد که طی آن آمده است: "ثم دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی. (نجم، ۸۹) به عنوان گواه و شاهد بر مدعای فوق مطرح گردید.

یکی دیگر از صاحب نظران ضمن طرح قابلیت تقسیم علم حضوری به اولی، بدیهی و نظری مانند علم حصولی، حتی معتقد شده‌اند که برخی آیات دلالت دارد بر این که می‌توان به واقعیت‌هایی چون بهشت و جهنم نیز علم حضوری پیدا کرد همان گونه که آگاهی حصولی دارای اقسام اولی، بدیهی و نظری است دانش شهودی نیز به اقسامی تقسیم می‌شود. علم حضوری اولی آن است که غفلت از آن محال است چه این که نفی آن و یا شک در آن نیز مستحیل است. علم حضوری بدیهی و یا نظری پیچیده، به علم حضوری اولی بازگشت می‌نماید و همان طور که علم حصولی نظری حرکت در مسیر

فکری و تلاش استدلالی و برهانی را طلب می‌کند علوم حضوری پیچیده نیز نیازمند به تهذیب روح و تزکیه نفس در صحنه جهاد اکبر است. اگر انسان بخواهد همان گونه که به اصل واقعیت، علم حضوری دارد به واقعیت‌های نظیر بهشت و جحیم به مصداق «کَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ، لَتَرَوْنَ الْجَحِيمَ» دانش حضوری داشته باشد... باید روزگاری ممتد به تهذیب نفس خود بپردازد (جوادی آملی، ۱۳۷۵ ش، ص ۹۵) بنابراین نظریه انسان‌های مبتدی نسبت به خدا و حقایقی چون بهشت و جهنم دارای شناخت حصولی هستند اما انسان‌های کامل و اولیای خدا دارای شناخت حضوری نسبت به این امور می‌باشند و در واقع تهذیب نفس و پاک نمودن دل از غبارگناه موجب شناخت حضوری به مبدأ و معاد می‌شود چه این که علم افرادی چون حارثه بن مالک که در توصیف یقین و باور خود در محضر رسول مکرّم اسلام (ص) عرضه داشت: «کَاتِي انظُر الی عرش ربی. (بِه درجه‌ای از یقین رسیده ام که [گویا شاهد عرش خداوند رحمان می‌باشم] (کلینی، ۱۴۱۱ ق، ص ۵۹) نیز از قبیل علم حضوری است.

بنابراین برخی صاحب نظران با توجه به آیاتی از قرآن کریم که مسأله زیارت و لقای خدا را مطرح می‌نماید و نیز بر اساس روایاتی که در مورد چگونگی شناخت و معرفت اولیای خدا رسیده است چنین اظهار داشته‌اند که معرفت انسان‌های کامل، از نوع معرفت حضوری است.

چنان که قبلاً گذشت ملاک علم حضوری اقتضا می‌کند که میان عالم و معلوم اتحاد حقیقی و وجودی، محقق باشد و اگر کسی مبنایش این باشد که وجود واحد است و به اصطلاح وحدت وجود را اعتقاد داشته باشد، اشکال بر او مبنایی است یعنی مبنای او باطل است و بر مبنای وحدت وجود، علم تنها به حضوری، انحصار دارد. ولی بنابراین که بگوییم میان خالق و مخلوق تعدد وجود دارد و چنین نیست که حقیقت، تنها انحصار در وجود خدا داشته باشد بلکه موجودات عالم بر دو دسته واجب و ممکن است. ممکنات دارای وجود حقیقی بود و خیال و وهم نیست. جهان ممکنات حقیقتی است که وجود دارد نه این که ما خیال کنیم چیزی غیر خدا هست بلکه واقعاً اشیاء و حقایقی که وجود آن‌ها از سنخ امکانی است وجود دارند. بنابراین مبنا اعتقاد به این که انسان می‌تواند در درجات بالا به طور حضوری، خدا را بشناسد تناقض گویی است. لذا کسی که وحدت وجود را قبول ندارد نباید علم به خدا را از نوع حضوری معرفی نماید.

حال آیا با توجه به این که شریعت خط بطلان بر وحدت وجود کشیده است، چگونه آیات و روایاتی که در بالا به آن اشاره شد قابل توجیه است؟

گفتنی است که برای اثبات باطل بودن وحدت وجود از نظر دین، نیازی به ذکر آیات و روایاتی که به طور مطابقی بر این مسأله دلالت کند نیست بلکه وجود خود قرآن کریم و روایات رسیده و نیز اصل وجود پیامبر و وجود بهشت و جهنم و وجود مکلف و مخاطب به خطاب‌های قرآنی و روایی، جمله دلالت بر باطل بودن وحدت وجود می‌کند. چرا که اعتقاد به وحدت شخصی میان خالق و مخلوق، در واقع نفی کننده وجود پیامبران، کتب آسمانی و هر چه که غیر خدا است، می‌باشد. و اما این کلام امیرالمؤمنین (ع) که حضرت می‌فرمایند: "الحمد لله المتجلی لخلقہ بخلقہ" (حمد خدای را که ظاهر گشته برای خلق به خلقش) (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸) به این معنا نیست که خدا در مخلوق تجلی پیدا می‌کند که برخی صاحب نظران این سخن حضرت را به این معنا دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۲۰) مقصود حضرت در این فرمایش این است که خدا چون قابل اثبات است به واسطه آثار و لذا آثار که خلق اوست به طور آتی دلالت بر وجود او می‌نماید. تجلی به معنای ظهور است و لذا مفاد این کلام این است که خداوند به واسطه خلق و آثار برای خلق خود ثابت و ظاهر می‌گردد و وجود مخلوقات از نوع برهان آن، دلالت بر خدا می‌نماید نه این که مقصود حضرت در این فرمایش بیان تجلی اصطلاحی که معتقدین به وحدت وجود آن را مطرح می‌نمایند، باشد.

حال که روشن شد به هیچ وجه دین بر باور وحدت وجود صحه نمی‌گذارد باید دید آیا آیات و روایات مطرح شده دلالت بر امکان شناخت حضوری به خدا را دارد؟

در ابتدا فرض می‌گیریم که مفاد آن آیات و روایات این باشد که انسان می‌تواند به نحو علم حضوری به خدا علم و شناخت پیدا کند. در این صورت پاسخ این است که زمانی دلیل شرعی می‌تواند در معنایی ظهور داشته باشد که دلیل قطعی مانع از ظهور نشود. هیچ وقت دلیل ظاهر نمی‌تواند در مقابل دلیل قطعی ایستادگی کند و این که گفته می‌شود، اگر دلیل قطعی در مقابل دلیل ظاهر قرار گیرد باید ظاهر را تأویل نمود و از ظهور آن دست برداشت؛ این سخن از سر مسامحه است و آلا دلیل ظاهر نمی‌تواند در مقابل دلیل قطعی دارای ظهور باشد چرا که زمانی ظهور برای یک دلیل منعقد

می‌گردد که دلیل قطعی بر خلاف وجود نداشته باشد. حال اگر هم فرض شود آیات و روایات مورد بحث، دلالت داشته باشد بر این که انسان می‌تواند در شرايطی به خدای متعال علم حضوری پیدا کند؛ در این صورت دلالت، در حد ظهور بوده و دلیل از نوع ظاهر است و معقول نیست دلیلی بر فرض دلیل قطعی عقلی بر خلاف باز دارای ظهور شود. در توضیحات قبلی معلوم شود که تنها در صورتی علم حضوری به خدا ممکن و معقول است که معتقد به وحدت وجود و این که فقط خدا هست و هیچ چیزی غیر او نیست، بشویم و هر کسی اندک تأملی بنماید می‌بیند که وحدت وجود، قابل باور نیست و خلاف بدهت و فطرت است، نتیجه این که در مقابل این مطلب که مسلم و قطعی است و قطعی بودن آن هم از ناحیه عقل و اصول بدیهی ذهن است و هم از ناحیه شرع و اصول اعتقادی، هیچ گاه قابل تصور نیست که دلیل بر خلاف آن از طرف شارع مقدس دارای ظهور گردد.

این پاسخ در صورتی بود که پذیرفته شود ادله فوق ظهور در ادعای مورد بحث داشته باشد و حال آن که با اندک توجهی در آیات و روایات معلوم می‌شود که هیچ نحو ظهوری در آن ادله وجود ندارد. اما آیات مبارکه‌ای که مربوط به شب معراج است، بیان کننده نزدیکی و تقرب پیامبر اکرم (ص) به خدای متعال است و از باب تشبیه معقول به محسوس از تعبیر قاب قوسین استفاده شده تا معلوم شود تا چه میزانی پیامبر به خداوند نزدیک شده است. این نزدیکی به هر معنایی که عقل ما عاجز از درک نحوه آن است، باشد قطعاً معنایش این نیست که - العیاذ باللّه - خداوند در پیامبر (ص) حلول کرده است؛ چنان که امام رضا (ع) در مناظره معروف خود امکان حلول را نفی می‌کنند (صدوق، ۱۳۸۰ ش، ص ۳۴۶) و حلول نه با اصول عقلی سازگار است و نه مفاد این آیات است و نیز در مورد یقین به بهشت و دوزخ و یا یقین بالای امثال حارثه بن مالک به معاد، این دلالت وجود ندارد که صاحب یقین اتحاد وجودی با این امور پیدا می‌کند که چون یقین به بهشت دارد، بشود متحد الوجود با بهشت و نیز چون یقین به جهنم دارد، با جهنم نیز وحدت وجود پیدا کرده باشد و معقول نیست که یک انسان در آن واحد و در یک لحظه هم بهشت باشد و هم جهنم و اگر علم حتی اولیای خدا به بهشت و جهنم از نوع حضوری باشد، لازمه آن این است که آن‌ها در همان لحظه‌ای که با بهشت یکی هستند و خود عین بهشت بوده و از شئون آن هستند، در همان لحظه عین جهنم باشند و از شئون جهنم به حساب آیند.

بنابراین علم انسان و اولیای خدا به بهشت و جهنم نیز از نوع علم و شناخت حصولی است و نیز آیات و روایاتی که دلالت بر زیارت و لقای خدای متعال را دارد نیز چنان که در خود آن روایات آمده مراد از زیارت و رؤیت عبارت است از رؤیت قلبی که همان باور قلبی است و ادله باور قلبی به خدا به هیچ وجه دلالت نمی‌کند که خدا به نحو علم حضوری مورد شناخت و معرفت است و لذا در هیچ یک از ادله فوق کوچک‌ترین دلالتی مبنی بر امکان شناخت حضوری به خدای متعال وجود ندارد و اگر هم بنا به فرض چنین دلالتی داشته باشد، دلالت در یک دلیل لفظی زمانی تمام می‌شود که با دلیل قطعی در تضاد نباشد و الا دلیل قطعی مانع از انعقاد ظهور و دلالت در ادله فوق می‌گردد.

نتیجه

برای شروع در بحث اثبات خدا ابتدا لازم است که خداوند معرفی و شناخته شود و بدون شناخت امکان اثبات او وجود ندارد. شناخت خدا نیز امری ممکن و قابل تحقق است و از میان دو دسته علم و معرفت، تنها شناخت حصولی امکان پذیر است. شناخت حضوری به خدا زمانی ممکن و قابل تصور است که به وحدت وجود باور داشته باشیم و چون وحدت وجود، غیر معقول و باور نکردنی است لذا امکان شناخت حضوری به خدا منتفی است. در مورد پیامبران و انسان‌های برگزیده و کامل نیز مسأله از این قرار است و آن‌ها اگر چه به نحو شهودی به خدا علم دارند با این حال شناخت و معرفت ایشان از نوع حصولی است.

بنابراین هر قدر بر میزان تقرب و نزدیکی انسان به خدای متعال اضافه شود، شناخت او به خداوند، از حصولی به حضوری تغییر پیدا نمی‌کند، چرا که اگر با بالا رفتن درجات معنوی، شناخت انسان به خدا به شناخت حضوری مبدل شود، لازمه این سخن آن است که خداوند در انسان حلول کرده و حلول هم از نظر عقل محال و باطل است و هم شرع بر آن خط بطلان کشیده است. هیچ آیه و یا روایتی معتبر که دلالت بر امکان شناخت حضوری به خدا را بنماید، وجود ندارد و در صورتی هم که دلیلی نقلی مبنی بر این جهت وجود داشته باشد، چون با اصول مسلم عقلی در تنافی و تهاافت است، لذا ظهوری اگر هم در امکان شناخت حضوری داشته باشد از نوع ظهور بدوی و اولیه است و نه

مستقر و پابرجا و این در حالی است که وجود قرآن، پیامبران و اصل دین جملگی ثابت می‌کنند، غیر از خدا، حقایقی امکانی وجود داشته و موجود تشکیل دهنده هستی تنها واجب الوجود نیست و با ابطال وحدت وجود، با استفاده از اصول ضروری دین، محال بودن و بطلان امکان شناخت حضوری به خدا از نقطه نظر دین قابل نتیجه‌گیری می‌باشد.



مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، چاپ دوم، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۹ ش.
۴. — سلسله بحث‌های فلسفه دین، چاپ دوم، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۵. — شناخت شناسی در قرآن، قم، چاپ اهل بیت (ع)، ۱۳۷۰ ش.
۶. حسینی تهرانی، محمدحسین، الله‌شناسی، چاپ دوم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی ۱۴۱۸ ق.
۷. خواجه نصیر طوسی، محمد، اساس الاقتباس، تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۶۷ ش.
۸. سبزواری، هادی، شرح المنظومه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
۹. صدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین، نهاییه الحکمه، تهران، انتشارات الزهرا (س)، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. علامه حلی، حسن، الجوهر النضید، چاپ پنجم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۱۲. کلینی، محمد، اصول کافی، دارالتعارف، بیروت، ۱۴۱۱ ق.
۱۳. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، انتشارات اسلامی، بی تا.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، چاپ دوم، تهران، چاپخانه سپهر، ۱۳۶۶ ش.
۱۵. — معارف قرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۸ ش.
۱۶. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، چاپ پنجم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۷ ش.
۱۷. مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۷۷ ش.
۱۸. ملاصدرا، محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تهران، مؤسسه الطباعه و النشر، ۱۴۱۶ ق.