

# شهود مراتب نفس سالک یا تجلیات اسمای الهی در آرای فیض کاشانی و علامه حسن زاده

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲

فرحناز رزمی\*  
نفیسه فیاض‌بخش\*\*

۱۹۹

پیش

سال بیست‌وهشتم / شماره ۱۰۷ / بهار ۱۴۰۲

## چکیده

مسئله رؤیت الهی یکی از پرچالش‌ترین مباحث کلامی در تاریخ ادیان به‌ویژه اسلام بوده است. متکلمان شیعه تحت تأثیر روایات اهل بیت علیهم‌السلام و بر خلاف برخی متکلمان اهل سنت، رؤیت خدا با چشم سر را قاطعانه رد نموده و آیات مربوطه قرآن را با بیان‌های عقلی و عرفانی تفسیر نمودند. در این مقاله دیدگاه دو حکیم صدرانی که چهار قرن با یکدیگر فاصله زمانی دارند، مقایسه و تحلیل شده است؛ یکی فیض کاشانی شاگرد مستقیم و داماد ملاصدرا و دیگری آیت‌الله حسن‌زاده آملی. جنبه نوآورانه در مقاله آن است که اثبات شده است علی‌رغم فاصله زمانی هیچ تفاوت مبنایی در دیدگاه دو فیلسوف وجود ندارد. فیض کاشانی با تکیه بر سیر آفاقی، حقیقت رؤیت و شهود را تفسیر نموده و آیت‌الله حسن‌زاده با تکیه بر سیر انفسی این موضوع را شرح نموده؛ ولی باطن کلام هر دو یکی است. با توجه به تعالی فلسفی در شارحان ملاصدرا می‌توان دیدگاه آیت‌الله حسن‌زاده را تکمیل شده دیدگاه فیض کاشانی دانست.

واژگان کلیدی: رؤیت، شهود، تجلی، فیض کاشانی، حسن‌زاده.

\* دانشجوی دکتری رشته کلام \_ فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. farahrazmi111@gmail.com  
\*\* استادیار گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). nafisefayazbakhsh@yahoo.com

رؤیت خداوند از جمله مسائلی است که از قدیم الایام برای بشر مطرح بوده و ادیان الهی نیز همواره از این حیث در معرض تحریف بوده‌اند. در اسلام نیز مسئله شهود و رؤیت خداوند، پس از رحلت رسول گرامی اسلام معرکه آرای دیدگاه‌های مختلف متکلمان غیر شیعی قرار گرفت. تضارب آرا در این خصوص در قرن دوم شدت گرفت؛ ولی به تدریج گروه‌هایی ایجاد شدند که قاطعانه رؤیت خدا با چشم سر را در همین دنیا امکان‌پذیر دانستند. در اوایل قرن سوم، امکان دیدن خداوند از عقاید اصلی احمد بن حنبل، از ائمه چهارگانه اهل سنت و پیروانش شد. دیگر فرقه‌های کلامی همچون ماتریدییه، اشاعره، مُجَسِّمَه، مُسَبِّهَه، کَرَامِیَه و سلفیه (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۳۱۶) امکان رؤیت خداوند با چشم سر را پذیرفتند (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۸۰۴).

این مسئله بیشتر در حوزه‌های ادبی، کلامی و عرفانی تحلیل و نقد شده و احادیث ائمه علیهم‌السلام نیز گویای اهمیت این بحث در بین مسلمانان بوده است؛ بنابراین ریشه بحث، قرآن کریم است؛ چراکه آیات لقاء الله در بیش از بیست مورد در سوره قرآنی مطرح شده است. در اسلام پیشینه مباحث کلامی درباره رؤیت خداوند به قرن دوم قمری باز می‌گردد (سبحانی، ۱۳۹۸، ص ۲۴). شایان ذکر است بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد اندیشه دیدن خداوند توسط برخی یهودیان و مسیحیانی که تظاهر به اسلام می‌کردند، مانند شخص کَعْبُ الْأَخْبَار وارد متون اسلامی گردیده است که با نشر احادیث جعلی، منابع روایی مسلمانان را دستخوش تحریف کردند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۳۸-۱۳۹).

در نقطه مقابل، این مسئله در منابع شیعی تحت تأثیر کلام اهل بیت علیهم‌السلام با رویکردی عقلی، فلسفی و عرفانی مورد بررسی قرار گرفت. متکلمان شیعه قاطعانه امکان رؤیت خداوند با چشم سر را در دنیا و آخرت رد و آن را بر اساس جنبه‌های باطنی و قلبی انسان تفسیر کردند.

در این مقاله به مقایسه دیدگاه دو حکیم با مشرب فلسفی - صدرایی پرداخته شده است. یکی جناب فیض کاشانی شاگرد و داماد ملاصدر است که با استفاده از احادیث اهل بیت علیهم‌السلام و با نگاهی برخاسته از کلام ملاصدرا به شرح آیات مرتبط با رؤیت خداوند پرداخته و دیگری علامه حسن زاده آملی حکیم نوصدرایی معاصر است. ایشان با نگاهی عمیق و عرفانی این موضوع را در چند کتاب

خود شرح داده است. در رساله لقاء الله و رساله حول الرويه به صورت مفصل تر و در ساير آثار خود به صورت پراکنده درباره اين موضوع مطالبی را مطرح کرده است. هدف از اين مقاله ارائه و دلايل نظریه عدم امکان شهود و رؤیت حسی خداوند و امکان شهود و رؤیت غير حسی و تبیین اقسام و مراتب تجلیات از دیدگاه فیض کاشانی و علامه حسن زاده آملی است.

### مقام رؤیت حق در کلمات مکنونه فیض کاشانی

فیض کاشانی در رشته‌های مختلف تألیفاتی دارد. اندیشه او در هر کدام از این تألیفات، صبغه‌ای خاص به خود می‌گیرد؛ برای مثال وقتی کتاب عرفانی می‌نویسد، عارفی به تمام معناست و زمانی که فلسفه می‌نگارد، دیدگاه فلسفی خاصی دارد و زمانی که به جمع‌آوری حدیث می‌پردازد، محدثی کامل جلوه می‌کند؛ اما کوشیده است محتوای آموزه‌های عرفانی و فلسفی را در آثارش حفظ و این آموزه‌ها را از دل آیات و روایات استخراج کند و آنها را به زبان قرآنی و روایی مطرح نماید. فیض کاشانی در کتاب‌هایش هم بر مبنای حدیث عمل کرده است و هم از سلوک عقلی و فلسفی بهره برده است و هم باطن‌گرایی و تأثیرپذیری‌اش از عرفان را در معرض دید گذاشته است؛ یعنی سه گرایش فلسفی، عرفانی و وحیانی داشته و تلاش برای جمع بین آنها را به‌وضوح می‌توان در محتوای این کتابها ملاحظه کرد. تأثیرپذیری فیض کاشانی از فلسفه و عرفان در آثارش آشکار است و برای رسیدن به مطلوب به‌صراحت از تفاسیر و ادبیات فلسفی و عرفانی استفاده نموده است (فیض، ۱۳۷۵، ص ۱۴).

نکته دیگر آنکه فیض کاشانی طریق شناخت خداوند را وجودشناختی و راه فطرت و راه‌های جهان‌شناختی می‌داند. آنچه مسلم است، این است که او از ابتدا تا انتهای زندگی علمی خود در پی آن بود که راه استادش صدرالمتألهین را در جمع بین برهان، عرفان و قرآن تکمیل کند (همو، ۱۴۲۸ق، ص ۲۲). وی طریق صدیقین یعنی شناخت خدا به خدا و شناخت مخلوقات به خدا را شریف‌ترین و سریع‌ترین راه برای دست‌یابی به شناخت حق می‌داند و طریق معرفت نفس را از حیث شرف و ایتقان در رتبه دوم قرار می‌دهد. او معتقد است حداکثر چیزی که انسان درباره خداوند می‌تواند بفهمد، سلسله نام‌هایی است که از مجموعه‌ای صفات پروردگار اشتقاق یافته‌اند

و در حقیقت به ذات خداوند دخیلی ندارند (همو، ۱۴۲۳ق، ص ۳۹).

فیض کاشانی در کتاب وافی یازده روایت ذکر کرده است که انسان را از تفکر در ذات حق تعالی نهی می‌کند. سپس می‌گوید انسان همان گونه که با چشم نمی‌تواند خداوند را بشناسد، با قلب نیز نمی‌تواند به این معرفت دست یابد؛ چراکه قلب نیز همچون چشم از عالم ملک است و توانایی معرفت بر عالم ملکوت را ندارد. همان گونه که چشم هنگام نگاه به خورشید توان خود را از دست می‌دهد، چشم باطن نیز هنگام ادراک خداوند از درک کنه ذات او عاجز می‌شود (همو، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۷۵).

جناب فیض در باب رؤیت خداوند معتقد است اهل معرفت صورت شیء را مظهر شیء می‌دانند و صورت شیء عبارت از امری است که آن شیء به شخص در قالب معقول یا متخیل یا محسوس نمایان می‌شود و ظهور شیء برای شخص مراتب گوناگونی دارد؛ چنان‌که ظهور جنس در مرتبه انواع به منویات شخص می‌شود و ظهور نوع در مرتبه اشخاص به مشخصات. پس هر مظهري مغایر با آن چیزی است که در او ظاهر می‌شود و ظاهر به صورت و شبح خود در آن مظهر است نه به ذات خود؛ مثلاً از آینه و آب و آنچه در آنها نمایان می‌شود، همه معنای ظاهر را دارد، مگر مظاهر حق مطلقه؛ چون مظاهر الهیه که در آنجا ظاهر و مظهر با یکدیگر متحدند و فرق میان ایشان به اطلاق و تقيید است؛ مثلاً حقیقت مطلقه انسانی به اعتبار اطلاقش ظاهر است و به اعتبار تقيیدش به مشخصات مظهر است و شک نیست که آن حقیقت مطلقه عین افراد خود است که مظاهر او هستند (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۱۴).

در واقع فیض کاشانی از ذات و صفات حق تعالی سخن می‌گوید و معتقد است حق تعالی در آینه صفاتش در عالم ظهور و تجلی یافته است؛ یعنی ذات در آینه صفات ظاهر می‌شود؛ چراکه انسان بدون توصیف نمی‌تواند چیزی را ببیند و هر چه می‌بینیم و هر چه می‌شنویم، وصف است. ذات حق تبارک و تعالی در آینه صفاتش ظاهر می‌شود؛ در واقع صفات آینه ذات است؛ کل این عالم آینه صفات خداوند است (همان، ص ۱۱۶). «جلوه اندر جلوه اندر جلوه را».

ما نیز هر چه درباره پروردگار می‌گوییم و می‌شنویم چیزی جز اوصاف پروردگار نیست. آن آینه‌ای که می‌تواند مظهر تمام صفات حق تعالی باشد، انسان است؛ همه صفات حق، اعم از لطف و قهر، جمال و جلال، رحمانیت و قهاریت همه این صفات در انسان می‌تواند ظهور پیدا کند

و انسان بالقوه مظهر تمام صفات حق تعالی است. شگفت‌انگیزترین موجود در عالم هستی انسان است که شناخت ماهیت آن به آسانی امکان پذیر نیست (همو، ۱۴۲۶ق، ص ۱۱۸).

همچنین فیض کاشانی معتقد است ما با اوصاف روبه‌روییم و همه چیز را با وصف می‌شناسیم. مهم‌ترین اوصاف، وجه الله است. وجه الله همان انسان کامل است که بالفعل جامع تمام صفات است. آنجایی که مظهریت به نحو کامل بروز می‌کند، انسان کامل است. فیض می‌گوید: وجه الله را دو خصلت است:

الف) تازه و تازه و نو به نوست.

ب) از دیگران دل می‌برد.

جلوه کند نگار من تازه نو به نو دل برد از دیار من تازه نو به نو

از این منظر می‌توان خداوند متعال را در آیینه موجودات رؤیت نمود. در این میان انسان کامل است که در همه چیز و همه جا خداوند متعال را رؤیت می‌کند. فیض کاشانی در کتاب کلمات مکنونه در باب رؤیت خداوند می‌نویسد: «پس اینجا مظهري غير ظاهر نباشد و مظهر در تحقق و ظهور تابع ظاهر می‌باشد. پس مظهر را به اعتبار تبعیت ظاهر مرتبه اولیت است و به اعتبار تبعیت وی برای ظاهر، مرتبه آخریت هست. پس ظهور صفت ظاهر است نه مظهر و باطن این ظاهر همان نفس ظاهر است» (فیض، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵).

جناب فیض معتقد است وقتی انسان چشم بصیرتش، مظهر مشاهده جمال حق و ادراک وجود مطلق شد، این معرفت و بینش، نهایت ثمره شجره آفرینش اوست. خداوند متعال به ذات خود از تمام عالمیان مستغنی است؛ اما اسمای نامحدود الهی اقتضا می‌کند برای هر یک مظهري باشد تا اثر آن اسم در آن مظهر به ظهور رسد و مظهر بر نظر شخص جلوه کند؛ مثلاً الرحمن، الرزاق و القهار هر یک اسمی از اسمای خداوند متعال بوده، ظهور آن به صورت راحم و مرحوم و رازق و مرزوق و قاهر و مقهور خواهد بود و تا زمانی که در راحم و مرحومی نباشد، رحمانیت حق تعالی ظاهر نمی‌گردد. صفات رزاقیت و قاهریت و جمیع اسما نیز این چنین‌اند؛ بنابراین علت ظهور حق در جمیع مخلوقات، طلب اسمای خداوند متعال بود و خداوند نیز اقتضای مظهر جامعی کرد و آن مظهر جامع انسان کامل است که مخزن انوار الهی و مکمل فیوض نامتناهی است؛ بلکه مخزن کل وجود و مفتاح جمیع خزاین جود است (همان، ص ۱۱۶).

فیض کاشانی در کلمات مکنونه می‌گوید: خداوند متعال به اعتبار اسمای خودش رویی دارد و در هر مرآت جلوه‌ای: «فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فِثْمَ وَجْهِ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵)؛ یعنی به هر طرف رو کنی خدا را می‌بینی. این نگاه جامع و کامل در انسان کامل وجود دارد که در هر چیز خدا را می‌بیند؛ همچنان‌که حضرت علی علیه السلام در این باره فرمودند: «من چیزی را نمی‌بینم مگر با او خدا، پیش از او خدا و بعد از او هم خدا را می‌بینم». سپس می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۴)؛ یعنی محدودیت فکر انسان موجب می‌شود خداوند را نبیند نه اینکه فقط چشم انسان نبیند، هیچ چشمی در عالم نمی‌تواند خدا را ببیند (فیض، ۱۳۸۳، ص ۱۱۸).

عنا شکار کس نشود دام باز چین کانجا همیشه باد به دست است دام را به باور فیض کاشانی محدودیت ما از جهت فکر و عقل از یک سو و نیاز ما به شناخت خداوند از سوی دیگر موجب می‌شود برای فهم آن ذات نامحدود و برای تفهیم صفات و اسمایی که حاکی از جلوه‌ها و ظهورات گوناگون آن ذات یکتاست، این تعابیر به کار رود. پس مرتبه اسما و صفات مرتبه‌ای ثانوی برای شناخت ظهورات و تجلیات آن ذات نامحدود است و خداوند بدون این ظهورات و تجلیات اسم و رسم و صفتی نداشته، قابل شناخت نخواهد بود.

فیض میزان تجلی اسما و صفات خداوند را در درون انسان‌ها به میزان قابلیت افراد در کشف و شهود یعنی میزان رؤیت آنها از پروردگار می‌داند؛ از طرفی وی معتقد است به‌کاربردن صفات و اسما درباره خداوند به هیچ وجه محدودکردن ذات حق تعالی و جداکردن آن صفات از ذات و از سایر صفات نیست.

فیض کاشانی انسان کامل را مظهر تام اسما و صفات الهی می‌داند. او معتقد است همچنان‌که خداوند بر هر چیزی دانا و بر هر کاری تواناست و زنده‌ای است که هرگز نمی‌میرد، انسان کامل نیز به اذن الهی «بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَعَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» است و همچنین «حَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» است. البته این اسما به مقداری که در جهان امکان ظهور دارد و میسر است، برای انسان کامل نیز مقدور می‌باشد (فیض، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲).

## معنای شهود و رؤیت حق تعالی از دیدگاه علامه حسن زاده

علامه حسن زاده آملی معتقد است آن چیزی که از کلمه رؤیت و مانند آن مثل نظر و رأی به ذهن متبادر می‌شود، دیدن با چشم است و این به علت انسی است که انسان با محسوسات دارد و لذا سیر به باطن معنا و سفر به کنه آن و ادراک حقیقت آنچه که در کلام خدا و سفیران او تعبیه شده است، برای عده خیلی کمی امکان‌پذیر است (حسن زاده، ۱۳۹۲، ص ۳۹). ایشان معتقد است اگر در برخی آیات یا روایات تعبیراتی دیده شد که با جسم‌بودن و دیده‌شدن خدا سازش دارد، باید به کمک دلیل عقلی، قرآنی و روایی، آنها را به گونه‌ای تفسیر کنیم که معنای جسم‌بودن و دیده‌شدن از آن استفاده نشود؛ مثلاً بگوییم معنای دیدن خداوند، دیدن رحمت خداست و منظور از ملاقات با خداوند، ملاقات جزای اعمال یا معنای صحیح دیگر است. ولی با کمال تأسف گروهی از غیر شیعه با صراحت قایل اند خداوند در جهان آخرت با همین چشم ظاهر رؤیت می‌شود (همو، ۱۳۷۸، ص ۳۰۷).

از دیدگاه علامه حسن زاده آملی رؤیت حسی به دلایلی نظیر محدودیت حواس و غیر محسوس بودن خداوند و از طرف دیگر، فرط ظهور نور او غیر ممکن است؛ در عین حال ایشان شهود و رؤیت غیر حسی را با چشم درونی و باطنی ممکن می‌دانند.

رؤیت قلبی خدا همان کشف و شهود خداوند متعال برای بنده‌اش به اندازه تقرب او به معرفت و داشتن معارف عقلی است. شهود و رؤیت خداوند از دیدگاه علامه حسن زاده آملی دارای گونه‌ها و مراتب متفاوتی است و هر قلبی که حجاب نداشته باشد، به قدر ظرفیت خویش می‌تواند به شهود و رؤیت خدا نایل آید.

شرح ماهیت و چیستی معرفت شهودی در نگاه علامه حسن زاده با تأکید بر روایات تعبیر به معرفت قلبی شده است. حضرت علی علیه السلام فرمودند: «إِنَّ الْقُلُوبَ تَعْرِفُهُ بِلَا تَصْوِيرٍ وَلَا إِحَاطَةٍ» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۰۶). قلوب، خدا را بدون تصویر و بدون احاطه بر او می‌شناسد. ایشان معتقد است شهود، حضور تام و کشف عینی حقیقی است به دیده بصر و این کشف و شهود، تنها به تجرد و صفا میسر می‌شود و با حجاب‌های ظلمانی نفس به هیچ وجه میسر نخواهد شد (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۷۸).

علامه حسن‌زاده آملی در لابه‌لای آثارشان از زوایای دیگری نیز به مفهوم شهود نگریسته‌اند. یکی از این زوایا، رابطه شهود حق با انسان کامل است. در عرفان نظری قواعدی است که بر آن اساس خداوند از ناحیه انسان کامل، هستی را شهود می‌کند. مشهود حق نیز بدون شهود انسان کامل میسر نیست؛ زیرا صورت انسان کامل صورت حقیقت حق است. تعبیر شهود تعبیری است که هم برای شهود انسان درباره خداوند متعال به کار می‌رود و هم شهود خداوند متعال نسبت به عالم و انسان (همان، ص ۳۰۸).

پس عالم، صورت اوست و خداوند روح عالم است که مدبر اوست و این عالم با روح مدبرش انسان کبیر است. پس عالم از آن جهت که عالم است، صورت حق است و حق روح مدبر اوست (همان، ص ۲۷۵).

ایشان در چگونگی حصول و رسیدن به رؤیت قلبی حق تعالی می‌فرماید: از فکر علم الیقین و عین الیقین حاصل می‌شود و از ریاضت رأی الیقین حاصل می‌شود که عبارت از رؤیت معشوق است. همچنین از ریاضت خود معشوق‌شدن نیز حاصل می‌گردد که حق الیقین است. بنابراین ایشان معتقدند از ریاضت، مراتب چهارگانه حاصل می‌گردد (همان، ص ۱۲۵).

حضرت علامه رؤیت حق را با چشم دل ممکن می‌داند و این مطلب را در دعاها و نیایش‌های خویش از خداوند می‌خواهد. در الهی‌نامه در دعایی خواستار چشم بابصیرت از درگاه خداوند متعال است: «الهی رسولت فرموده و چه نیکو فرمود که کور چشم سر، از مشاهده خلق محروم است و کور چشم دل از رؤیت حق، حسن را چشم سر بینا داده‌ای، چشم دل بینا نیز ده تا خلق بین حق بین شود» (همو، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵۴).

### ظرفیت وجودی انسان و امکان لقاء الله از دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی

علامه حسن‌زاده رؤیت و شهود خداوند را با تکیه بر مبانی عرفانی به‌ویژه سه رکن «وحدت وجود، ولایت و عشق» و با محوریت قرآن و احادیث تفسیر می‌فرماید. ایشان معتقدند شهود حق دارای مراتب و گونه‌های مختلف بوده و امری ذومراتب است که بر اساس متعلق شهود و رؤیت، به رؤیت و شهود تجلیات ذاتیه و اسمائیه و صفاتیه وجودیه و همچنین بر حسب ساحت‌هایی از نفس



نظیر لطایف سبعة قابل انقسام می‌باشد.

از دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی عواملی نظیر ایمان، تقوا، نماز شب، عمل صالح، اخلاص، عشق، طهارت نفس، ذکر و سیر آفاقی و انفسی زمینه‌ساز رؤیت خداوند و موانعی نظیر طبع و ختم، مکنونیت، قفل، غلف، رین، منکوسیت، قساوت و کفر قلب از موانع شهود خداوند محسوب می‌شود.

علامه حسن‌زاده درباره مراتب شناخت خدا به نقل از خواجه نصیر طوسی نقل می‌کند:

- مرتبه اول: این مرتبه در شناخت خداوند متعال، شناخت کسانی است که دین را با تقلید و بدون استدلال و برهان پذیرفته‌اند.

- مرتبه دوم: این مرتبه در شناخت خداوند متعال، شناخت اهل نظر و استدلال است که با ادله و براهین محکم به وجود خداوند متعال حکم کرده‌اند. این مرتبه در معرفت خدا، معرفت مؤمنان خالص است که قلوب آنها به خداوند اطمینان پیدا کرده است و یقین دارند که خداوند نور آسمان‌ها و زمین است.

\* مرتبه سوم: آخرین مرتبه این است که آدمی با آتش بسوزد و خاکستر شود. مانند این مرتبه در اهل شهود و فنا فی الله دیده می‌شود و آن درجه اولیاست که خداوند متعال رسیدن به آن را روزی ما گرداند (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۶-۲۷).

## تحلیل و داوری نهایی

در پایان به عنوان داوری در مقایسه و تطبیق دیدگاه دو متفکر لازم است به نکته مهمی اشاره کنیم و آن اینکه در این مقاله آرای دو فیلسوف صدرایی در خصوص شهود پروردگار بررسی گردید که یکی از آنها شاگرد و داماد اوست که در کلاس‌های درسش به طور مستقیم حضور داشته و دیگری حکیم نوصدرایی در قرن معاصر علامه حسن‌زاده است. نکته قابل توجه اینکه پس از گذشت قرن‌ها مشاهده می‌شود بر خلاف نظر متکلمان غیر شیعی مانند ابوالحسن اشعری هیچ اختلافی در اساس دیدگاه‌های این دو حکیم مشاهده نشده و هر دو با اعتقاد راسخ بر مبانی حکمت متعالیه پایبندند. هرچند تفاوت در شیوه‌های سلوک فکری و نوع استدلال هر یک وجود

دارد، یکی بر اساس شیوة عرفانی - فلسفی و دیگری بر اساس شیوة حدیثی فلسفی طی طریق نموده است. این موضوع می‌تواند بیانگر استحکام نظرات حکمت متعالیه و ملاصدرا باشد که علی‌رغم گذشت بیش از چهار قرن چندان اختلافی در اندیشمندان مکتب او مشاهده نمی‌شود و این، برجستگی مهمی در اساس تفکر فلسفی شیعه حکمت متعالیه است که هیچ‌یک از مکاتب کلامی اهل سنت برخوردار از چنین امتیازی نبوده و نیست. در خصوص این دو حکیم به دو دلیل می‌توان اثبات نمود که علی‌رغم تفاوت ادبیات فلسفی و کلامی، باطن کلامشان مشترک بوده و تغایری در دیدگاهشان مشاهده نمی‌شود و شاید بتوان دیدگاه علامه حسن‌زاده را تکمیل‌شده با ادبیات عرفانی همان دیدگاه فیض کاشانی دانست.

دلیل اول: با دو مقدمه بحث را تبیین می‌کنیم. مقدمه اول اینکه هر دو حکیم، تمام عالم را مظهر اسما و صفات حق تعالی می‌دانند؛ همچنان‌که امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرمایند: «وَبِأَسْمَائِكَ اللَّهُ مَلَأَتْ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ» (دعای کمیل). بنابراین همه عالم چیزی جز اسما و صفات الهی نیست. این موضوع اساس حکمی هر دو حکیم است که بر اساس تشکیک وجود معتقدند اسمای الهی نیز مانند وجود، امری ذومراتب بوده، در صدورشان از ذات الهی در مراتب مختلف تنزل نموده و در هر مرتبه‌ای مخلوقات آن مرتبه را متجلی و اظهار می‌کنند. بر اساس این دیدگاه که مورد قبول هر دو فیلسوف است، سیر در اسمای الهی در واقع سیر در مراتب عالم است.

مقدمه دوم اینکه فیض کاشانی مانند علامه حسن‌زاده انسان را مظهر تام اسمای الهی می‌داند. هرچند انسان‌های عادی بالقوه از کمالات انسان کامل برخوردار است، انسان کامل بالفعل تمام کمالات را در خود جای داده است. فیض کاشانی با تأکید بر احادیث اهل بیت علیهم السلام معتقد است انسان متناسب با مرتبه‌ای که از حیث علم و تزکیة نفس دارد، می‌تواند موفق به درک تجلیات الهی در صفات ذاتی یا فعلی او در عالم وجود گردد؛ ولی علامه حسن‌زاده با بیان عرفانی تصریح می‌کند که شهود اسما و صفات خداوند چیزی جز درک و معرفت مراتب نفس سالک و فطرت الهی او نیست.

بر اساس این دو مقدمه می‌توان نتیجه گرفت که باطن کلام فیض کاشانی به دیدگاه علامه حسن‌زاده برمی‌گردد. علامه حسن‌زاده آملی معتقد است رؤیت قلبی خدا یا همان کشف و شهود خداوند متعال برای بنده اش به اندازه تقرب شخص به خداوند و داشتن معرفت و معارف عقلی

بوده و دارای گونه‌ها و مراتب متفاوتی است و افراد به اندازه ظرفیت خویش می‌توانند به شهود و رؤیت خدا نایل آیند.

از آنجا که سیر در اسمای الهی چیزی جز سیر در مراتب نفس وجود انسان کامل نیست، هر چند سایر انسان‌ها نیز چون بالقوه واجد تمام کمالات انسان کامل هستند و به هر میزان حجاب درون را برداشته و برخوردار از تجلیات ذاتیه و اسمائیه و فعلیه پروردگار گردند، در واقع موفق به شهود همان تجلیات در درون خود شده‌اند و انسان کامل نیز یقیناً عالی‌ترین تجلیات حق تعالی را در درون خود مشاهده می‌کند. پس تفاوت میان انسان کامل و سایر انسان‌ها تفاوت در نقص و کمال است. شهود سایر انسان‌ها ناقص و ضعیف است، ولی شهود انسان کامل در عالی‌ترین مرتبه قرار دارد؛ اما مشهود هر دو، چیزی جز نفس الهی و فطرتشان نیست؛ لذا از این طریق می‌توان گفت هر دو حکیم بر مبنای معرفت‌النفس قایل به شهود اسمای الهی در درون خود شدند.

دلیل دوم: بر اساس مبنای عمیق فلسفی ملاصدرا در اتحاد علم و عالم و معلوم که مورد قبول هر دو حکیم صدرایی است، اصولاً ادراک از هر نوع که باشد، خواه عالم ملک یا ملکوت، فرع بر اتحاد مدرک و مدرک است و تا اتحاد بین مدرک و مدرک صورت نپذیرد، هیچ‌گاه شهود و ادراک صورت نمی‌گیرد؛ به عبارت دیگر مدرک در شهود نفس خود با مدرک متحد شده، پس از آن ادراک صورت می‌گیرد.

۱. در امور مادی قوه خیال صورتگری کرده و نفس انسان مدرکات را در درون خودش با خلق صور متناسب با آنها درک می‌کند؛ اما در اسمای بالاتر از خودش نفس انسان به خدمت اسما می‌رود نه اینکه آنها را به سمت پایین بکشد، بلکه در واقع این نفس انسان است که در پرتو علم و عمل و تهذیب نفس کم‌کم لیاقت می‌یابد تا آن اسما بر نفس او طلوع کنند. در این صورت هر مرتبه از اسما که برایش از درون طلوع نماید، او با آن مرتبه متحد می‌گردد.

۲. بدیهی است شهود و ادراک در مرتبه ذات الهی ممتنع است؛ ولی در مرتبه اسمای الهی ابتدا باید ادراک در درون انسان صورت بگیرد؛ در غیر این صورت هیچ‌گونه ادراکی محقق نخواهد شد.

۳. بنابراین انسانی که عالم ماده را پشت سر گذاشته، به تدریج با عالم خیالِ منفصل متحد گشته، حقیقت آن اسم را در درون خودش شهود می‌کند. سپس به تدریج با عالم عقل متحد شده، اسمای کلیه الهیه در مرتبه واحدیت در درون او ظهور می‌کند. هر چند برای حضرت رسول ﷺ و حضرات معصومین مقام احدیت را که مقام انسان کامل بوده، ظهور یافته است.

۴. نتیجه اینکه چون انسان بالقوه مظهر تمام اسمای الهی است، اگر با ترکیه نفس توانست پرده از حجاب درون خود بردارد، به تدریج اسمای کلیه درونش تجلی یافته و خود مظهر یک یا چند اسم الهی می‌گردد؛ زیرا اسم در مظهر ظهور یافته و نفس انسان، خود مظهر اسم الهی می‌گردد؛ همان گونه که انسان کامل مظهر تمام اسمای ذاتیه و فعلیه و صفاتیه الهی است. به بیان دیگر نفس انسان مانند عالم وجود و متناسب با آن ذومراتب است و چنانچه بتواند با ترکیه نفس خود را از حجاب عالم ماده برهاند، در مدارج صعود در هر مرتبه‌ای از اسما که باشد، با همان اسم متحد می‌گردد.

۵. بر اساس این دو دلیل می‌توان گفت اگر فیض کاشانی می‌گوید باید سیر در اسمای الهی داشته باشیم، به طور قطع سیر در اسما نمی‌تواند جز سیر در نفس باشد و بر اساس دلیل دوم نیز اگر نفس انسان متحد با اسما نشود، هیچ ادراکی محقق نخواهد شد و در این اتحاد اسمایی انسان مظهر همان اسما شده و خودش متحد با همان اسم می‌گردد.

۶. البته نکته مهم اینجاست که انسان‌ها در مراتب صعود خود می‌توانند با مراتب مختلفی از اسمای الهی متحد شوند که به خود شخص و میزان ترکیه نفس او باز می‌گردد. برخی با مراتب نازله اسما و برخی با مراتب عالیة آن متحد می‌شوند. پس همان گونه که فیض کاشانی نیز قبول دارد، مراتب اتحاد با اسمای الهی متناسب با ظرفیت انسان‌ها متفاوت است؛ لذا حضرت رسول ﷺ به عنوان انسان کامل دارای چنان ظرفیتی است که حقیقت وجودش به طور کامل متحد با تمام اسمای الهی است و اشراف بر کل اسما در عالم وجود دارد: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱).

۷. طبق روایات، حضرات معصومان ﷺ عرش الهی را حمل می‌کنند و مشرف بر عالم کون و مایکون عالم‌اند و فرشتگان و دیگر انسان‌ها می‌توانند با مراتب نازله اسما متحد

شوند. طبق روایات منظور از عرش، مقام علم الهی است و تفسیر «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ» جز حضرات معصومان علیهم السلام نیستند که کل عرش الهی یعنی اسم «علیم» پروردگار را حمل می‌کنند؛ پس متحد با عرش خداوندند و لذا کل مقام علم الهی، البته در مرتبه خلقی در وجود مبارک آنها ظهور یافته، فرشتگانی مثل حضرت جبرئیل در مراتب پایین‌تر قرار دارند.

۸. نکته برجسته در جنبه نوآورانه مقاله این است که تاکنون پژوهشی در خصوص مقایسه دیدگاه دو حکیم صدرایی در باب رؤیت خداوند صورت نگرفته است؛ خصوصاً اینکه این دو متفکر قرن‌ها با یکدیگر فاصله زمانی دارند؛ ولی تفاوت‌هایی در شیوه تفکر آنها وجود دارد که بیانگر سیر تطور نگاه فلسفی طی این قرون می‌باشد؛ افزون بر اینکه تحلیل دیدگاه دو فیلسوف زوایی را برای ما روشن می‌سازد که به فهم عمیق و بهتر مقوله رؤیت کمک می‌کند.

## نتیجه‌گیری

۱. امتناع رؤیت حسی خداوند با چشم سر مورد اتفاق تمام فلاسفه اسلامی و عرفا از جمله فیض کاشانی و علامه حسن‌زاده می‌باشد.
۲. هر دو فیلسوف مانند سایر فلاسفه و عارفان مسلمان معرفت به کنه ذات حق تعالی را ممتنع می‌دانند؛ همان‌طور که قرآن می‌فرماید: «وَيُحَذِرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸).  
عناشکار کس نشود دام بازچین کانبجا همیشه باد به دست است دام را
۳. نکته قابل توجه اینکه هرچند روح مطلب در هر دو فیلسوف مشترک است، علامه حسن‌زاده به علت غلبه جنبه عرفانی معتقد است انسان با تزکیه نفس و در نتیجه برداشتن حجاب‌ها می‌تواند اسما و صفات الهی را در درون نفس خود شهود نماید؛ به عبارت دیگر شهود الهی چیزی جز شهود مراتب نفس و فطرت الهی خود انسان نیست؛ در حالی که این مطلب در نظرات فیض کاشانی دیده نمی‌شود.
۴. فیض کاشانی نیز مانند علامه حسن‌زاده قایل به شهود اسما و صفات الهی است؛ ولی ایشان به علت تقید به ظواهر احادیث و روایات تأکید دارد که از ظواهر روایات عدول نکرده و لذا هیچ

اشاره‌ای به شهود اسما و صفات الهی در درون نفس انسان نمی‌کند. ایشان تصریح دارد که انسان با سیر در تجلیات و مراتب اسما و صفات الهی می‌تواند حق را متناسب با آن شهود کند، خواه این تجلیات اسمایی در صفات فعلی یا در صفات ذاتی خداوند باشد؛ به عبارت دیگر از نظر فیض کاشانی شهود حق عبارت است از شهود تجلیات اسمائیه در صفات فعلی یا ذاتی او. شخص سالک به تناسب سیری که در آنها دارد، معرفت به حق پیدا می‌کند؛ مثلاً ممکن است کسی پروردگار را در جلوه رزاقیت مشاهده کند. چنین فردی توفیق شهود اسمای فعلیه در این دو مرتبه را یافته؛ ولی فرد دیگری ممکن است خداوند را در مرتبه بالاتری یعنی در مرتبه اسمای ذاتیه مثل اسم ربوبیت یا اسم حیّ یا اسم قدیر یا اسم علیم مشاهده نماید. بنابراین تفاوت انسان‌ها در میزان شهود آنها در مرتبه اسمای فعلیه یا مرتبه بالاتر در اسمای ذاتیه است.

۵. علامه حسن‌زاده معتقد است از آنجا که نفس انسان بالقوه دارای مقام خلافت الهی است، با تهذیب و تزکیه نفس می‌تواند این مقام را در درون خود به فعلیت برساند و به هر میزان که انسان به مقام خلافت الاهی نزدیک می‌شود، در واقع به مقام ولایت که بالاترین مرتبه اسمای الهی است، نزدیک شده و از آنجا که حضرات چهارده معصوم علیهم‌السلام مظهر تام اسما و صفات الهی‌اند، انسان با نزدیک شدن به مقام آنان در درجه اول اسم ولی الله یا اسم خلیفه‌الله و از طریق آنان، ذات حق را شهود می‌کند.

۶. نکته برجسته در نظرات علامه حسن‌زاده ارائه دستوره‌های عملی برای نیل به مقام والاست. ایشان سالک را به انجام دستورهایی مانند ایمان، تقوا، نماز شب، عمل صالح، اخلاص، عشق، طهارت نفس، ذکر و سیر آفاقی و انفسی دعوت و این گونه افق روشن امیدبخشی را در برابر دیدگانش باز می‌کند. علامه حسن‌زاده بحث تفسیری مفصلی تحت عنوان معرفت النفس در دروس خود با محوریت بر مقام خلافة‌اللهی در درون انسان‌ها داشته و تصریح دارد که با تزکیه نفس آرام‌آرام انسان می‌تواند نیل به این مقام والا را در درون خود به فعلیت برساند. ایشان بحث رؤیت را دقیق‌تر و جامع‌تر همراه با راهکارهای سیر و سلوکی تبیین نموده است که منجر به شهود در مراتب نفس می‌گردد که نتیجه‌اش اتحاد مدرک با مدرک و رسیدن به مقام ادراک است.

۷. فیض کاشانی و علامه حسن‌زاده در دو بستر متفاوت بحث می‌کنند. تفاوت در شیوه‌های

سلوک فکری و نوع استدلال هر یک وجود دارد، یکی بر اساس شیوة عرفانی فلسفی و دیگری بر اساس شیوة حدیثی فلسفی طی طریق نموده است. همین امر باعث شده که جناب فیض در مقام بیان سیر آفاقی است و علامه حسن‌زاده در مقام بیان سیر انفسی است. گرچه پیوندی بین این دو سیر هست، نوع بحث فرق می‌کند. در واقع دیدگاه علامه حسن‌زاده را می‌توان تکمیل شده با ادبیات عرفانی همان دیدگاه فیض کاشانی دانست.



## منابع

- \* قرآن مجید.
- \*\* نهج البلاغه.
۱. ابن تیمیہ الحرانی، ابی القاسم بن محمد؛ **منهاج السنة النبویة**؛ ج ۲ و ۳، ریاض، جامعہ الامام محمد بن سعود الاسلامیہ، ۱۴۰۶ق.
  ۲. بیهانی، سید عبدالکریم؛ **رؤية الله بين التنزيه والتشبيه**؛ تهران: للمجمع العالمی اهل بیت (ع)، ۱۴۲۶ق.
  ۳. جوادی آملی، عبدالله؛ **تفسیر موضوعی قرآن کریم**؛ ج ۶، ۷ و ۹، قم: اسراء، ۱۳۹۸.
  ۴. حسن زاده آملی، حسن؛ **قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند**؛ قم: قیام، ۱۳۸۱.
  ۵. —؛ **الهی نامه**؛ ج ۲، تهران: رجا، ۱۳۶۴.
  ۶. —؛ **رساله لقاء الله**؛ قم: قیام، ۱۳۷۵.
  ۷. —؛ **فصوص فارابی (نصوص الحکم بر فصوص الحکم)**؛ تهران: نشر فرهنگي رجا، ۱۳۹۲.
  ۸. —؛ **ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم**؛ تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۸.
  ۹. —؛ **دیوان اشعار**؛ تهران، ناشر الف لام میم، ۱۳۹۱.
  ۱۰. —؛ **معرفت نفس**؛ تهران، ناشر الف لام میم، ۱۳۹۹.
  ۱۱. ذاکری، مصطفی؛ «مسئله رویت خدا در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله»، فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث؛ ش ۲، ۱۳۹۴.
  ۱۲. سبحانی، جعفر؛ **الهیات**؛ ج ۲، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۲ق.
  ۱۳. —؛ **رؤية الله فی ضوء الكتاب و السنة و العقل**؛ تهران: توحید، ۱۳۹۸.
  ۱۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی؛ **اصول المعارف**؛ تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ چاپ ۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
  ۱۵. —؛ **کلمات مکتونه من علوم اهل الحکمة و المعرفة**؛ ج ۲، تهران: فراهانی، ۱۳۸۳.
  ۱۶. —؛ **عین الیقین**؛ تحقیق فالح عبدالرزاق العبیدی؛ ج ۲، قم: انتشارات وفا، ۱۴۲۸ق.



۱۷. \_\_\_\_\_؛ قرۃ العیون؛ تحقیق محسن عقیل؛ ج ۲، قم: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۳ق.
۱۸. \_\_\_\_\_؛ وافی؛ اصفهان: انتشارات کتابخانه امام علیؑ، ۱۳۶۵.
۱۹. \_\_\_\_\_؛ انوار الحکمة؛ تحقیق محسن بیدافر؛ بیروت: دار الامیرة و دار القاری، ۱۴۲۶ق.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ ج ۱، قم: دار الثقلین، ۱۳۹۳.

