

سنجش دیدگاه آلستون در باب تجربه خدا با رؤیت خدا در اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱/۱۹ تایید: ۱۳۹۰/۲/۲۸

علی شیروانی*

چکیده

آلستون، معرفت‌شناس و فیلسوف دین آمریکایی معاصر، با بیان نظریه‌ای درباره تجربه دینی کوشیده است از طریق اعتباربخشی به گونه‌ای خاص از معرفت تجربی به خدا که وی آن را تجربه عرفانی و تجربه خدا می‌نامد، مبنایی معرفتی برای توجیه و عقلانیت ایمان و باور به خدا فراهم آورد. معرفت تجربی مورد نظر آلستون، عبارت است از معرفت حاصل از آنچه در نظر صاحب تجربه، آگاهی به خدا بدون واسطه هرگونه ادراک حسی است؛ معرفتی که مستقیماً به صورت احساس حضور خدا دریافت می‌شود. این مقاله ضمن گزارش فشرده دیدگاه وی، امکان وقوع و حدود چنین معرفتی به خدا را براساس آنچه در اندیشه اسلامی درباره رؤیت قلبی خدا مطرح شده، بررسی می‌کند و بدین طریق، بحثی تطبیقی میان الهیات مسیحی و اسلامی را سامان می‌دهد. مسئله اصلی این پژوهش نسبت میان تجربه خدا _ از دیدگاه آلستون _ و رؤیت خدا _ در اندیشه اسلامی _ است و از جمله نتایج به دست آمده این است که تجربه خدا آن‌گونه که آلستون مطرح کرده، نوعی علم حصولی به خداوند است، در حالی که رؤیت قلبی خدا دست کم در پاره‌ای موارد، نوعی علم حضوری به خداوند است.

واژگان کلیدی: تجربه دینی، تجربه خدا، رؤیت خدا، الهیات تطبیقی، آلستون.

*. استادیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مقدمه

موج بی‌اعتمادی به استدلال‌های عقلی برای اثبات وجود خدا در فضای فلسفی مغرب‌زمین، الهی‌دانان و اندیشمندان خداباور آن دیار را بر آن داشته است تا برای توجیه ایمان و باور به خداوند چاره‌ای بیندیشند. دیدگاه‌ها و نظریه‌های گوناگونی در این خصوص عرضه شده است؛ از ایمان‌گرایی افراطی کسانی چون کی‌یرگارد که نه تنها علم و معرفت به وجود خدا را برای ایمان لازم نمی‌داند، بلکه آن را مانعی برای ایمان می‌شمارد - از نظر او ایمان متقوم به شک است، نه یقین - تا کسانی مانند پلنتینگا که کوشیده است با ارائه دیدگاهی معرفت‌شناختی باور به خدا را باوری پایه و بی‌نیاز از دلیل و برهان به شمار آورد.

در این میان یکی از دیدگاه‌های مهم از آن‌آلستون، معرفت‌شناس و فیلسوف دین برجسته معاصر آمریکایی است، که با بیان نظریه‌ای درباره تجربه دینی کوشیده است از طریق اعتباربخشی به معرفت تجربی خدا، مبنایی معرفتی برای توجیه و عقلانیت ایمان و باور به خدا فراهم آورد. او برای این منظور از میان انواع گوناگون تجربه دینی، تجربه‌ای را که صاحب تجربه، آن را آگاهی بی‌واسطه به خداوند تلقی می‌کند، مدنظر قرار می‌دهد و آن را تجربه عرفانی و نیز تجربه خدا می‌نامد؛ تجربه‌ای که بدون واسطه هرگونه ادراک حسی است و مستقیماً به صورت احساس حضور خداوند دریافت می‌شود. البته آلستون توجه دارد که نه تجربه عرفانی و نه تجربه خدا، در این صورت خاص منحصر نیست.*

*. مهم‌ترین اثر آلستون در این زمینه کتاب ادراک خداوند با مشخصات زیر است و ارجاعات بعدی به همین کتاب می‌باشد:

Wiliam p. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca & London: Cornel university Press, ۱۹۹۱.

آلستون این دیدگاه خود را در مقاله "Religious Experience as perception of God" به‌گونه‌ای ساده، فشرده، روشن و در عین حال دقیق شرح می‌دهد. ترجمه این مقاله توسط دکتر مالک حسینی ابتدا در مجله کیان (شماره ۵۰) با عنوان «تجربه دینی ادراک خداوند است» و سپس در اثر زیر با عنوان «تجربه دینی: ادراک خدا» منتشر شده است: قدیسه ترزا و دیگران، درباره تجربه دینی، گزیده مایکل پترسون و دیگران، ترجمه مالک حسینی.

همچنین مقاله دکتر حسین فقیه با عنوان «نقش تجربه دینی در توجیه باروهای دینی از نگاه آلستون» (۱۳۸۶)، ص ۴۵-۴۶) نوشته‌ای سودمند است و نگارنده در نگارش این مقاله فراوان از آن سود برده است.

در این مقاله بر آنیم که پس از گزارش فشرده دیدگاه آلستون درباره تجربه خدا، امکان و وقوع و حدود چنین تجربه‌ای از خدا را براساس آنچه در اندیشه اسلامی درباره رؤیت خداوند مطرح شده، بررسی کنیم و بدین طریق، بحثی تطبیقی میان الهیات مسیحی و اسلامی در این مسئله را سامان دهیم و نیز گامی هرچند کوتاه جهت تأسیس کلام جدید و تکوین فلسفه دین با مبانی اسلامی برداریم.

ویژگی‌های تجربه خدا

آلستون می‌گوید: «از نظر من، مشخصه آنچه تجربه خداوند (Experience of God) می‌نامم، این واقعیت است که صاحب این تجربه آن را آگاهی بی‌واسطه به خداوند تلقی می‌کند یا اگر سؤال مطرح شود، تلقی خواهد کرد» (آلستون، ۱۳۸۹، ص ۳۴). آنگاه وی گزارش زیر را از کتاب **انواع - یا تنوع - تجربه‌های دینی ویلیام جیمز به‌عنوان نمونه‌ای روشن از تجربه دینی مورد نظر خویش نقل می‌کند:**

... ناگهان ... حضور خدا را احساس کردم - ماجرا را درست همان‌گونه که به آن مشعر بودم، نقل می‌کنم - گویی لطف و قدرت او مرا کاملاً دربرمی‌گرفت. آنگاه جذبۀ آرام قلب مرا ترک گفت؛ یعنی احساس کردم خدا مصاحبتی را که عطا فرموده بود، دریغ داشته است... از خودم پرسیدم آیا ممکن بود موسی در صحرای سینا بتواند با خدا ارتباطی نزدیک‌تر از این داشته باشد؟ گمان کنم خوب است بیفزایم که در این جذبۀ من، خدا نه شکل و رنگ و بو داشت، نه مزه؛ به‌علاوه، احساس حضور او مقرون به هیچ مکان مشخصی نبود... اما هرچه بیشتر در پی واژه‌هایی می‌گردم تا بیانگر این معاشرت نزدیک باشند، غیرممکن بودن توصیف ماجرا را با هر کدام از تصاویر مأنوسمان بیشتر احساس می‌کنم، همانا مناسب‌ترین بیان برای رساندن آنچه احساس کردم، این است: خدا حاضر بود، هرچند نامرئی، او به هیچ‌یک از حواس من درنیامد. با وجود این، ضمیر من او را ادراک کرد (همان).

به باور آلستون افراد بی‌شماری هستند که خداوند را بدین‌گونه تجربه کرده‌اند. اینان «تجربه‌های عرفانی خود را متضمن چیزی تلقی می‌کنند که من آن را جلوه کردن بی‌واسطه خدا بر ضمیر آنها نامیده‌ام، هرچند آنها عموماً این اصطلاح را به کار نمی‌برند.

آنها تجربه خود را مغایر با تفکر درباره خدا، فراخوانی تصاویر ذهنی، در ذهن پروراندن گزاره‌ها، استدلال، یا به خاطر آوردن چیزی درباره خدا تلقی می‌کنند؛ درست همان‌گونه که دیدن یک درخت مغایر است با این نسبت‌های شناختی دیگر با آن» (همان، ص ۴۱).

این نوع از تجربه خدا همچنین مغایر و متفاوت است با عواطف معنوی، آثار ایمان و عشق سرشاری که از آن آگاه می‌شویم و نیز با تصمیم‌ها و اراده‌های پایداری که با چنین عواطفی همراه است. آلستون برای تأکید بر تمایز حضور واقعی خداوند با عواطف و آثار و دیگر اموری که ممکن است با آن یکی دانسته شود، به گفته آنجلای فولینیو (Angela of Foligno) که به اعتقاد وی به روشنی به این تمایز قائل است، استناد می‌جوید:

در اوقاتی خداوند، ناخوانده بر روح وارد می‌شود و در آن گرمی، عشق و گاه حلاوت فرو می‌ریزد و روح باور دارد که این از جانب خدا می‌آید و از این بابت مشعوف می‌گردد. اما هنوز نمی‌داند، یا نمی‌بیند، که خداوند در وی مقیم است؛ او لطف خدا را که از آن مشعوف است، ادراک می‌کند... و از این گذشته، روح به موهبت لقای خداوند نایل می‌آید. خداوند به او می‌گوید: «مرا نظاره کن!» و روح خدا را مشاهده می‌کند که در وی مقیم است. او خدا را می‌بیند واضح‌تر از وقتی که انسانی انسان دیگر را می‌بیند؛ زیرا چشمان روح، کمالی را نظاره می‌کند که یارای سخن‌گفتن از آنم نیست: کمالی که نه جسمانی، بلکه روحانی است و از آن هیچ نمی‌توانم گفت و روح در این مشاهده با لذتی وصف‌ناپذیر احساس انبساط می‌کند و این، نشانه روشن و قطعی است که خداوند حقیقتاً در وی مقیم است (همان، ص ۴۲).

هدف آلستون در گام نخست، رد دیدگاه کسانی مانند پراودفوت است که معتقدند «تجربه خدا» باید احساسات و هیجان‌هایی کاملاً شخصی تلقی شود که فرضیه‌های علی فراطبیعت‌گرا (Supernaturalistic Causal Hypotheses) به آنها اضافه می‌شود. براساس چنین دیدگاهی موضوعات مربوط به تجربه حسی و تجربه عرفانی بسیار متفاوت خواهند بود. البته ممکن است طرف‌دار چنین دیدگاهی چندان راه افراط بی‌ماید که درباره تجربه حسی نیز به این امر ملتزم شود! چراکه براساس این دیدگاه در تجربه عرفانی - برخلاف تجربه حسی - صاحب تجربه پیش از آنکه بتواند مدعی ادراک خداوند باشد، با وظیفه توجیه فرضیه‌ای علی مواجه است، درحالی که اگر از ابتدا تفسیری ادراکی از تجربه به دست دهیم، دست کم مجبوریم صادقانه بگوییم: «ادعای

ادراک خداوند، تا زمانی که دلایل کافی برخلاف آن نباشد، در نظر اول به سبب مزایایش پذیرفتنی است» (همان، ص ۵۰). به بیانی دیگر:

تجربه خدا یا - به بیان دیگر - ادراک خدا، در نسبت با اعتقادات ناظر به خداوند، عمدتاً همان نقش معرفتی را ایفا می‌کند که ادراک حسی در نسبت با اعتقادات ناظر به جهان فیزیکی (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۲۳۷).

دلیل اینکه آلستون تجربه‌های بدون واسطه و فاقد محتوای حسی از خداوند را در کانون توجه خویش قرار می‌دهد، آن است که این‌گونه تجربه‌ها برای حکایت‌گری از خداوند که موجودی روحانی و کاملاً غیرمادی است، مناسب‌ترند و احتمال واقع‌نمایی آنها بیشتر می‌باشد (Alston, ۱۹۹۱, pp. ۲۰ - ۲۲).

آلستون تجربه عرفانی را دارای چهار ویژگی می‌داند: ۱. این تجربه نوعی آگاهی تجربی (experiential awareness) به خداوند است و نه صرفاً اندیشه‌ای انتزاعی درباره او. در تجربه عرفانی، شخص خدا را حاضر می‌یابد؛ تقریباً همان‌گونه که هنگام دیدن یک درخت، آن را در برابر خود می‌یابیم. خداوند در این تجربه‌ها بر آگاهی شخص صاحب تجربه ظهور می‌یابد؛ همانند ظهور میزی که در برابر من است برای من، آنگاه که آن را مشاهده می‌کنم و به همین دلیل، نوعی ادراک تجربی به شمار می‌رود؛ ۲. این تجربه بی‌واسطه و مستقیم است؛ یعنی از مسیر آگاهی به موجود دیگری به دست نیامده است. مانند دیدن خود میز است، نه دیدن تصویر آن در آینه یا تلویزیون؛ ۳. متعلق این تجربه، خداوند است؛ ۴. این تجربه کاملاً فاقد محتوای حسی است (Alston, ۱۹۹۸, p. ۲۵۴). بنابراین، از نظر آلستون، تجربه عرفانی، نوعی آگاهی تجربی مستقیم و فاقد هرگونه محتوای حسی به خداوند است.

از اینجا معلوم می‌گردد که آلستون به آن دسته از تجربه‌های عرفانی که در آن هیچ تمایزی میان فاعل شناسا (سوژه) و متعلق شناسایی (ابژه) وجود ندارد و وحدت محض بر آن حاکم است و صاحب تجربه کاملاً از خود فانی می‌گردد، نظر ندارد (Alston, ۱۹۹۱, p. ۲۴). روشن است که این‌گونه تجربه‌ها، نمی‌توانند مقصود آلستون را که همانا نزدیک‌کردن تجربه دینی به تجربه حسی و هم‌سنخ دانستن آن دو و در نتیجه اعطای شأن معرفت‌شناختی یکسان به آن دو در اثبات متعلق خود است، برآورده سازد.

شاید علت این بی‌توجهی عامدانه به این‌گونه تجربه‌ها آن باشد که *آلستون* در پی موجه‌سازی باور به خدایی خالق، خیرخواه، قادر و داناست؛ آن‌گونه‌که در الهیات مسیحی معرفی می‌شود و به خدای عارفان، که هستی محض و تنها هستی است و جایی برای مخلوق به‌عنوان موجودی متمایز از او باقی نمی‌گذارد، باور ندارد. در واقع، جمع میان این دو دیدگاه امری دشوار است که توفیق آن برای کمتر کسی حاصل شده است.*

آلستون می‌کوشد نشان دهد که تجربه‌های عرفانی مورد نظر وی با تجربه‌های حسی متعارف از یک سنخ‌اند و هر دو را می‌توان به نحوی یکسان، ادراک به‌شمار آورد. در واقع، تجربه‌های حسی، ادراک اشیای مادی با ظهور آنها از طریق حواس پنج‌گانه برای شخص است و تجربه‌های عرفانی، ادراک خداوند است با ظهور او از طریق دل عارف. اگر این تعبیر صحیح باشد. برای او و از آنجاکه مبدأ بحث *آلستون*، ادراک حسی و ساختار و ارزش معرفتی آن است، او به تفصیل درباره آن سخن می‌گوید.**

باورهای مبتنی بر تجربه خدا

آن دسته از باورهای دینی را که دست‌کم تا اندازه‌ای مستقیماً بازتاب تجربه عرفانی‌اند و از همین طریق موجه می‌شوند، *آلستون* اعتقادات M (باورهای ناظر به تجلی) می‌نامد؛*** مانند اینکه شخص به‌واسطه تجربه‌ای که از حضور و تصرف خداوند دارد، درمی‌یابد که ادامه هستی او وابسته و قائم به خداوند است، خداوند او را دوست دارد و به او نیرو می‌دهد و پیام‌هایی را برای وی ارسال می‌کند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۲۳۷). به دیگر سخن، اعتقادات M باورهایی هستند درباره خداوند که دست‌کم تا اندازه‌ای بر تجلی خداوند بر آگاهی شخص مبتنی‌اند و اینها خود بر دو دسته‌اند: ۱. باورهایی که صرفاً بر تجلی خداوند مبتنی‌اند و نه بر چیزی دیگر و از این‌رو به‌نحوی

* این دیدگاه جامع را نزد *ملاصدرا* و پیروان او به خوبی می‌توان مشاهده کرد.

** وی در فصل‌های ۳ و ۴ از کتاب *Perceiving God* ادله اعتمادپذیری ادراک حسی و جایگاه معرفتی آن را بررسی می‌کند و سپس با تفصیل بیشتر در کتاب *اعتمادپذیری ادراک حسی (The Reliability Sense of Perceptio)* به آن می‌پردازد.

*** M. مخفف واژه *Manifestation* به معنای ظهور، آشکارگی و ناظر بر تجلی است.

کاملاً بی‌واسطه مواجه‌اند؛ ۲. باورهایی که علاوه بر آن، بر باورهای دیگر نیز مبتنی می‌باشند و در نتیجه تا اندازه‌ای با واسطه موجه می‌باشند. تشخیص نوع این باورها منوط به بررسی یک‌یک آنهاست. بسیاری از معرفت‌شناسان، وجود باورهای دسته نخست را نمی‌پذیرند و همین، نقطه‌اساسی اختلاف‌نظر میان آلستون و آنان است (Alston, ۱۹۹۱, p.۹۶).

آلستون از این اصل معرفت‌شناختی دفاع می‌کند که «هرگاه این باور که «الف، ب است» دست‌کم تا اندازه‌ای* بر نوعی تجربه مبتنی باشد که در آن تجربه، الف بر آگاهی فاعل شناسا به‌عنوان «ب» آشکار می‌شود، آنگاه آن تجربه به توجیه آن باور کمک می‌کند» (Ibid). با استناد به این اصل، اگر خداوند به‌عنوان موجودی مهربان و توانا بر من تجلی کند، این تجربه در توجیه این باور که «خداوند مهربان و قادر است» سهم خواهد بود. حال اگر این باور فقط بر تجربه یادشده مبتنی باشد، به‌طور کاملاً بی‌واسطه موجه می‌باشد و دارای توجیه اولیه خواهد بود و اگر افزون بر آن، بر باورهای دیگر نیز مبتنی باشد، در بخشی از توجیه وابسته به تجربه عرفانی و در بخش دیگر، وابسته به باورهای دیگر است و البته، در این صورت نیز باورهای ادراکی دارای توجیه اولیه می‌باشند.

هدف اصلی آلستون در بحث تجربه دینی آن است که نشان دهد تجربه‌های عرفانی شأنیت حکایت‌گری از وجود خداوند و نیز برخی اوصاف و افعال او را دارند و از این جهت، می‌توانند برخی ادراکات واقعی را درباره خداوند پایه‌گذاری کنند و از این‌رو، می‌توان این تجربه‌ها را ادراک خداوند به‌شمار آورد؛ چراکه ادراک دارای مفهومی عام است و منحصر در ادراک حسی نیست. ادراک حسی تنها یک نوع ادراک به‌شمار می‌رود و نباید ویژگی خاص آن را - از قبیل حسی بودن - به همه انواع ادراک سرایت داد و به این بهانه، تجربه‌های غیرحسی خداوند را، ادراک خداوند ندانست. بنابراین، تجربه‌های عرفانی انسان‌ها از خداوند می‌توانند ادراکاتی واقعی درباره خداوند را پایه‌گذاری کنند.

* از نظر آلستون، باوری مانند «کتابی در برابر من گشوده است» کاملاً مبتنی بر ادراک حسی آن است، و باوری مانند «کتابی که در برابر من گشوده است، متعلق به علی است» تا اندازه‌ای مبتنی بر ادراک حسی است؛ زیرا برای شکل‌گیری آن، بر باورهای دیگری نظیر اینکه «علی کتابی با فلان خصوصیات دارد» نیز مبتنی می‌باشد.

هم‌سنخی تجربه خدا و تجربه حسی

حاصل آنکه با وجود اذعان به تفاوت‌ها، آلتون تجربه خدا را از سنخ تجربه حسی می‌داند و معتقد است شباهتی اساسی میان آن دو وجود دارد که موجب می‌شود آنها را از یک سنخ بدانیم و آن، عبارت است از: برخورداری از ساختاری واحد. همان‌گونه که در ادراک حسی، مانند مشاهده درخت مقابل خود، سه جزء وجود دارد، شامل بیننده درخت (مدرک)، درخت که مشاهده می‌شود (مدرک) و صورتی از آن درخت که بر آگاهی فرد آشکار می‌شود (پدیدار)؛ در تجربه دینی (تجربه خدا) نیز سه جزء وجود دارد، شامل شخصی که تجربه دینی را از سر می‌گذراند (مدرک)، خداوند که به تجربه درمی‌آید (مدرک) و تجلی خدا بر آگاهی شخص صاحب تجربه (پدیدار).

مهم‌ترین مؤلفه در تجربه حسی، مؤلفه آشکارگی و ظهور است که مقوم و رکن اساسی اعتبار معرفتی آن به شمار می‌رود. هنگامی که چشم می‌گشاییم و درختی را در برابر خود مشاهده می‌کنیم، آن درخت بر ما ظاهر می‌شود و به تعبیری، بر آگاهی ما ظهور و آشکارگی می‌یابد. این ظهور چیزی است غیر از استدلال بر وجود آن درخت یا تصور صورت ذهنی آن*. در تجربه عرفانی (تجربه خدا) نیز این مؤلفه کاملاً حضور دارد. در این تجربه نیز خداوند برای صاحب تجربه ظهور و آشکارگی می‌یابد و به تعبیری برای او تجلی می‌کند. در اینجا نیز ظهور خداوند برای شخص، امری است متفاوت با تصور خداوند و یا استدلال بر وجود او (آگاهی به هستی او از طریق برهان). بدین سان، تجربه خدا نسبت به اعتقادات ناظر بر خداوند، همان نقش معرفتی را ایفا می‌کند که تجربه حسی نسبت به اعتقادات ناظر بر جهان مادی.

بنابراین، همان‌گونه که اعتقادهای مبتنی بر تجربه حسی با استناد به آن تجربه‌ها، از توجیه اولیه برخوردار می‌شوند، اعتقادهایی نظیر «خداوند دانا و تواناست» نیز براساس تجربه‌های عرفانی از توجیه اولیه بهره‌مند می‌گردند. مقصود از توجیه اولیه یا توجیه در نگاه نخست، آن است که این باورها موجه‌اند، مگر آنکه دلیلی قانع‌کننده بر نادرستی آنها در دست داشته باشیم.

* از نظر اندیشمندان مسلمان، این ظهور چیزی جز حضور صورت حسی درخت نزد شخص نیست، که البته متفاوت است با صورت عقلی و حتی صورت خیالی درخت.

نظریه ظهور

آلستون برای تبیین بیشتر دیدگاه خود به بیان نظریه‌ای به نام نظریه ظهور (Theory of appearing) می‌پردازد که براساس آن، مفهوم «ظهور الف برای فاعل شناسا» امری بنیادین و غیرقابل تجزیه و تحلیل به مفاهیم، باورها، تلقی‌ها و یا هر چیز دیگری از این دست است. براساس نظریه ظهور، ادراک یک شیء عبارت است از جلوه و آشکارگی آن شیء به گونه‌ای معین بر آگاهی شخص، بی‌آنکه وی به مفهوم‌سازی و صدور حکم بپردازد. این، همان چیزی است که به اعتقاد آلستون در تجربه‌های بی‌واسطه و فاقد هرگونه صورت حسی از خداوند نیز یافت می‌شود. او نشان می‌دهد که بسیاری از صاحبان تجربه، از تجربه خود برداشتی شبیه تجربه‌های حسی متعارف دارند و از اینجا نتیجه می‌گیرد که ادراکی اصیل و بی‌واسطه از خداوند ممکن است.

همان‌گونه که در ادراک حسی ظهور اشیا برای فاعل شناسا گاهی مستقیم است - مانند آن هنگام که به خود درخت می‌نگریم - و گاهی غیرمستقیم است - مانند هنگامی که تصویر درخت را در صفحه تلویزیون مشاهده می‌کنیم - تجربه خداوند نیز گاهی مستقیم است - مانند مواردی که صاحبان تجربه از ظهور مستقیم خداوند سخن گفته‌اند و به هیچ مدرک دیگری به‌عنوان واسطه این ظهور اشاره نکرده‌اند - و گاهی غیرمستقیم است؛ مانند مشاهده خداوند از طریق زیبایی‌های طبیعت، غروب آفتاب، یا شنیدن صدای او از راه تلاوت کتاب آسمانی.

تجربه خدا، آگاهی حصولی یا حضوری؟

البته از نظر آلستون ظهور مستقیم مراتبی دارد و مراد وی از آن، بی‌واسطگی مطلق نیست که در آن، هیچ واسطه‌ای، حتی نوعی آگاهی میان شخص تجربه‌گر و متعلق تجربه وجود ندارد؛ چراکه در گزارش‌های صاحبان تجربه عرفانی، حالت ادراکی و آگاهی آنها متمایز از متعلق تجربه - یعنی خداوند - می‌باشد، درحالی‌که در بی‌واسطگی مطلق چنین تمایزی وجود ندارد (Alston, Ibid, pp. ۲۰-۲۸). از اینجا معلوم می‌شود که نمی‌توان گفت ظهور مستقیم و بی‌واسطه خداوند برای انسان، همان علم حضوری شخص به او می‌باشد. اگر این ظهور را نتوان علم حضوری دانست، ناچار علمی

حصولی خواهد بود؛ چراکه حصر علم میان حضوری و حصولی، امری عقلی است. در واقع، دیدگاه آلستون در اینجا با ابهام مواجه است و به خوبی نمی‌توان معلوم داشت که آیا تجربه عرفانی مورد نظر وی علمی حصولی به خداوند است یا علمی حضوری. از یکسو، نمی‌توان آن را علمی حصولی به شمار آورد؛ چراکه به عقیده وی، در این تجربه خداوند بر انسان ظاهر می‌شود و در این ظهور، مفهوم‌سازی و صدور حکمی صورت نبسته است. از سوی دیگر، نمی‌توان آن را علمی حضوری به شمار آورد؛ چراکه در این ظهور، حالت ادراکی و آگاهی صاحب تجربه، متمایز از متعلق تجربه - یعنی خداوند - است؛ یعنی تمایز میان علم و معلوم محفوظ است، هر چند صورتی میان معلوم و عالم واسطه نیست. در عین حال، به نظر می‌رسد تجربه خدا در دیدگاه آلستون را باید علمی حصولی به خداوند به شمار آورد؛ در غیر این صورت، نمی‌توان آن را از سنخ ادراک حسی، که از نظر غالب فیلسوفان اسلامی علمی حصولی است، دانست. از آنچه گذشت، دانسته شد که از دیدگاه آلستون نسبت معرفتی تجربه خدا (تجربه عرفانی) به باورهای ناظر به خداوند، همان نسبت معرفتی ادراک حسی به باورهای ناظر به جهان مادی است و همان نقش را در توجیه آنها ایفا می‌کند که ادراک حسی در توجیه باورهای ناظر به جهان مادی دارد. از این رو، تجربه خدا نوعی ادراک تجربی و از سنخ ادراک حسی است و می‌تواند صاحب تجربه را در باور به برخی از اوصاف و افعال درک‌شدنی خداوند موجه گرداند. البته این توجیه - یعنی موجه بودن فاعل شناسا - در اعتقاد خود به یک باور خاص، به صورت مستقیم و بی‌واسطه است، نه آنکه از راه باورهای موجه دیگر (ادله، راه استنتاج) به دست آمده باشد.

دلیل اعتماد معرفتی بر ادراک تجربی

پرسش مهمی که آلستون در اینجا با آن مواجه می‌شود آن است که «اساساً چرا و به چه دلیل ما باید (حق داریم) با استناد به ادراک تجربی - خواه ادراک حسی باشد، خواه غیرحسی - به چیزی معتقد شویم و آن را مطابق با واقع بدانیم؟ مگر ادراک تجربی همواره واقع‌نما و مصون از خطا و اشتباه است؟

حاصل سخن آلستون در پاسخ به این پرسش آن است که: «ما چاره‌ای جز اعتماد بر

ادراک‌های تجربی خود نداریم». در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، که آلستون آن را پذیرفته است، رویه‌های باورساز موجود، از قبیل ادراک حسی، حافظه، شهود عقلی، درون‌نگری و انواع گوناگون استدلال، دارای اعتبار اولیه و در نگاه نخست‌اند و مادام که شواهد و قرائن قوی‌تری بر کذب آنها در دست نباشد، پذیرفته می‌شوند؛ در عین حال پیروان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده اذعان دارند که همهٔ براهین اقامه‌شده بر قابل اعتماد بودن این رویه‌های باورساز به گونه‌ای مبتلا به دور معرفتی‌اند. از نظر آلستون اعتماد به این رویه‌های باورساز، از جمله ادراک حسی، امری معقول است؛ زیرا:

اولاً، این رویه‌ها از طریق آموزش‌های تحت کنترل جامعه، به لحاظ اجتماعی تثبیت شده و رسمیت می‌یابند؛ همان‌گونه که گرایش‌های فطری و مکانیزم‌های درونی در شکل‌گیری آنها سهیم‌اند. بنابراین، دو عامل بیرونی (آموزش اجتماعی) و درونی (ساختارهای فطری و درونی) در شکل‌گیری این رویه‌ها مشارکت دارند.

ثانیاً، اعتماد اولیه به این رویه‌ها دارای عقلانیت عملی است؛ چراکه ما هیچ شیوهٔ جایگزین بهتری در اختیار نداریم. بنابراین، فرض قابل اعتماد بودن رویه‌های باورساز موجود، فرضی عقلانی است و در نتیجه، باورهای ادراکی به دست‌آمده از طریق این رویه‌ها، دارای توجیه اولیهٔ قوی است.

ثالثاً، خروجی‌های این رویه‌های باورساز دچار ناسازگاری درونی گسترده نیستند، نه با خود و نه با دیگران؛ مثلاً ادراک‌های حسی، هرچند گاهی با هم ناسازگارند. به این صورت که چشم چیزی را ببیند، ولی دست آن را لمس نکند. و نیز گاهی ادراک حسی با حافظه یا استدلال ممکن است تعارض کند، اما این موارد گسترده و فراگیر نیست و از این رو، عواملی که عقلانیت اولیهٔ این رویه‌ها را از میان بردارد، وجود ندارد. رابعاً، نه تنها خروجی این رویه‌ها ناسازگاری درونی گسترده با هم ندارند، بلکه به گونه‌ای دعاوی خود را تأیید و از آن پشتیبانی می‌کنند. این رویه‌ها از طریق توانمندی‌های عملی که به ما می‌بخشند، اعتمادپذیری خود را به اثبات می‌رسانند. برای مثال، اگر ادراک حسی معمولاً گزارش درستی دربارهٔ وقایع به ما نمی‌داد، ما چگونه می‌توانستیم در پیش‌بینی رویدادهای آینده این اندازه موفق باشیم؟

انسداد راه معرفت قطعی به واقع

چنان‌که ملاحظه می‌شود، *آلستون* در واقع راه معرفت قطعی به واقع را بر خود مسدود می‌داند، و پس از اذعان به انسداد باب علم، چاره‌ای جز تمسک به ظن و گمان ندارد و البته می‌کوشد ظن معتبر را از ظن غیرمعتبر جدا سازد و در این جداسازی، معیار را خاستگاه (منبع و منشأ) ظن قرار می‌دهد. پس اگر ظن ما به یک گزاره، مستند به رویه‌های باورساز تثبیت شده در جامعه باشد، از اعتبار اولیه برخوردار خواهد بود، وگرنه، فاقد چنین اعتباری می‌باشد. از همینجا معلوم می‌گردد که ساختار معرفت‌شناسی اصلاح شده و دعاوی برآمده از آن، مبتنی بر یک پایه اصلی است و آن «انسداد باب معرفت قطعی و یقینی به واقع» است و اگر نشان داده شود که این باب گشوده است. چنان‌که فیلسوفان مسلمان مدعی آن‌اند. دیگر جایی و مجالی برای نظریه‌پردازی‌های مبتنی بر معرفت‌شناسی اصلاح شده نخواهد بود.

ارزیابی نظریه آلستون؛ رؤیت خدا در اندیشه اسلامی

پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود، آن است که دیدگاه اسلامی درباره نوع تجربه دینی‌ای که *آلستون* بدان تمسک کرده. و آن را تجربه خدا و تجربه عرفانی نامیده و ویژگی عمده‌اش آن است که آگاهی تجربی مستقیم به خداوند است، بدون وساطت هرگونه صورت حسی از آن نوع که توسط حواس پنج‌گانه دریافت می‌شود. چیست؟ آیا چنین ادراک و معرفتی به خدای سبحان با اندیشه اسلامی سازگار است و امکان و نیز وقوع آن مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است؟

برای آشنایی با دیدگاه اسلامی در این باره می‌توان بحث «رؤیت خدا» را که از همان صدر اسلام و در زمان حیات پیامبر اکرم ﷺ در میان مسلمانان مطرح بوده، بنگریم و دیدگاه‌هایی را که در این خصوص وجود داشته، ملاحظه کنیم که البته بحثی درازدامن و گسترده است، اما می‌کوشیم دیدگاهی را که در این خصوص صحیح به نظر می‌رسد، به اجمال شرح دهیم.

رؤیت خدا در قرآن؛ تقاضای حضرت موسی

بسترساز بحث «رؤیت خدا» در میان مسلمانان آیات کریمه قرآن است که به صورت‌های گوناگون مسئله دیدن خدا یا دیدن وجه خدا را مطرح کرده است. شاید برجسته‌ترین مورد، این آیه باشد:

«وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» و چون موسی به ميعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: "پروردگارا، خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم"، فرمود: "هرگز مرا نخواهی دید، لیکن به کوه بنگر، پس اگر برجای خود قرار گرفت، به زودی مرا خواهی دید"، پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود، آن را ریزریز ساخت و موسی بیهوش بر زمین افتاد و چون به خود آمد، گفت: "تو منزهی! به درگاهت توبه کردم و من نخستین مؤمنانم" (اعراف: ۱۴۳).

درباره این آیه پرسش‌های متعددی مطرح است؛ از جمله اینکه آیا موسی عليه السلام از خداوند خواست که او را با چشم سر بنگرد و از او تصویری حسی (رؤیت حسی) داشته باشد؟ با توجه به اینکه چنین رؤیتی مستلزم جسم یا جسمانی بودن مدرک است و خداوند منزّه است از آنکه جسم یا جسمانی باشد و حضرت موسی - که از پیامبران عالی مقام و اولوالعزم الهی است - قطعاً به این نکته آگاه بوده است، بی شک نمی‌توان گفت که خواسته او چنین چیزی بوده است. «آری، تمنای اینکه خداوند در عین اینکه منزّه از حرکت و زمان و مکان و نواقص مادیت است، خود را به انسان نشان دهد و به چشم انسان قدرتی بدهد که بتواند او را ببیند به شوخی شبیه‌تر است، تا به یک پیشنهاد جدی» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۸، ص ۲۳۸).

نفی رؤیت حسی و اثبات اصل رؤیت خدا در قرآن

از اینجا معلوم می‌شود تقاضای موسی، رؤیت حسی خداوند نبوده است، در نتیجه پاسخ خداوند نیز ناظر به آن نمی‌باشد و اینکه خداوند به موسی می‌فرماید: «هرگز مرا نخواهی دید» مقصود نفی رؤیت حسی نیست که موسی آن را اساساً تقاضا نکرده بود تا

نفی شود و نفی آن از پیش بر وی معلوم بود. اما اگر درخواست وی رؤیت حسّی نبود، پس چه بود؟ آیا از دیدگاه قرآن کریم رؤیت خداوند اساساً برای انسان امری ممکن است؟ و اگر هست، حقیقت آن چیست و چه هنگام و برای چه کسانی محقق می‌شود؟ با مروری بر آیات کریمه قرآن ملاحظه می‌شود که در این کتاب آسمانی با تعبیر

گونگون از رؤیت خدا یاد شده و اصل وقوع آن پذیرفته شده است، از جمله:

۱. در وصف مردمان در روز قیامت می‌فرماید: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» در آن روز چهره‌هایی شاداب‌اند، به سوی پروردگار خود می‌نگرند» (قیامت: ۲۲-۲۳). از این آیه به خوبی استفاده می‌شود که رؤیت خداوند دست‌کم در آخرت امکان‌پذیر است و گروهی از آن بهره‌مند می‌شوند*.

۲. درباره پیامبر و مشاهدات قلبی او می‌فرماید: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ، أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ، وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ، عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ، ... مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ، لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ: آنچه را [دل پیامبر] دید به خطا ندید،** آیا در آنچه دیده است با او جدال می‌کنید؟ قطعاً بار دیگری هم او را دیده است، نزدیک سدره المنتهی... دیده منحرف نگشت و [از حد] درنگذشت، به راستی که برخی از آیات بزرگ پروردگارش را بدید» (نجم: ۱۱-۱۸).

این آیات درباره چیز یا چیزهایی سخن می‌گوید که پیامبر با دل خویش دیده است (مشاهدات یا شهودات قلبی پیامبر) و اینکه وی در این مشاهدات خطا نکرده است و

* درباره آیه «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» احتمالی دیگر نیز داده شده و آن اینکه «نظر» در آن، نه به معنای نگرستن و دیدن، بلکه به معنای انتظار کشیدن باشد؛ چنان‌که «ناظره» در آیه «فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ» (نمل: ۳۵) به معنای منتظر می‌باشد. در این صورت، مفاد آیه مورد بحث آن است که «آنان در انتظار پاداش و بخشایش پروردگار خویش‌اند». در روایتی از امام رضا علیه السلام (عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۵) آمده است که معنای آیه آن است که «آنان منتظر پاداش پروردگار خویش‌اند» (ر.ک: طباطبایی، همان، ذیل آیه).

** آیه «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» را به گونه‌های مختلف معنا کرده‌اند. مجتبیوی در ترجمه آن نوشته است: «دل [محمد صلی الله علیه و آله و سلم] آنچه را دید، دروغ نگفت». فولادوند آن را این‌گونه ترجمه کرده است: «آنچه را دل دید، به خطا ندید». علامه طباطبایی بر آن است که معنای آیه آن است که «پیامبر آنچه را دید، خطا ندید». به اعتقاد وی کذب (دروغ) همان‌گونه که بر سخن ناراست گفته می‌شود، بر درک خطایی نیز اطلاق می‌گردد؛ چنان‌که می‌گویند: «کذبته عینه» یعنی چشمش در دیدن خطا کرد. دروغ نگفتن قلب (ماکذب الفؤاد) نیز به همین معناست؛ یعنی آنچه را دل پیامبر درک کرد، خطا نبود، بلکه مطابق با واقع بود و او حقیقت را مشاهده کرد (طباطبایی، همان، ج ۱۹، ص ۲۹).

حقیقت را چنان که هست، دریافته است. اما متعلق این مشاهدات چه بوده است؟ خداوند یا چیزی دیگر؟

در این آیه قرینه‌ای وجود ندارد که متعلق مشاهده پیامبر ﷺ خداوند بوده باشد، بلکه آیات پیشین دلالت می‌کند بر اینکه متعلق رؤیت آن حضرت «افق اعلیٰ، دنو و تدلیٰ و اینکه به او وحی شده»* (طباطبایی، همان، ج ۱۹، ص ۳۰) می‌باشد و اینها همه از آیات الهی است. آیات بعدی نیز این معنا را تأیید می‌کند: «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ، لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ: دیده‌اش منحرف نگشت و از حد نگذشت، به راستی که برخی از آیات بزرگ پروردگار خود را بدید» (نجم: ۱۷-۱۸). بنابراین، مفاد این آیات آن است که پیامبر گرامی ﷺ به افق اعلیٰ نزدیک شد و جبرئیل را مشاهده کرد و وحی الهی را که به صورت مشافهه به او القا شد، دریافت نمود و اینها همه از آیات خداوند است.

۳. در قرآن کریم در آیات فراوانی از «دیدار پروردگار» سخن گفته و به صورت‌های گوناگونی به آن اشاره کرده است؛ مانند: «لقاء الله» (انعام: ۳۱ / یونس: ۴۵ / عنکبوت: ۵)، «لقاء ربهم» (انعام: ۱۵۴ / روم: ۸ / سجده: ۱۴ / فصلت: ۵۴)، «لقاء ربکم» (رعد: ۲)، «لقاء ربّه» (کهف: ۱۱۰)، «لقاءه» (کهف: ۱۰۵ / عنکبوت: ۲۳ / سجده: ۲۳)، «لقاءنا» (یونس: ۷، ۱۱ و ۱۵ / فرقان: ۲۱). در آیه صدوده سوره کهف می‌فرماید: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا: بگو من هم مثل شما بشری هستم، ولی به من وحی می‌شود که خدای شما خدای یگانه است. پس هرکس به لقای (دیدار) پروردگار خود امید دارد، باید به کار شایسته پردازد، و هیچ‌کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد».

معنای اولی و ظاهر «لقا» همان دیدار است و معنای «لقاء الله» بر حسب ظاهر اولی،

* . علامه طباطبایی رحمته الله یادآور می‌شود که «اگر هم فرض کنیم آیه دلالت دارد بر تعلق رؤیت به خدای متعال، اشکالی در آن نخواهد بود؛ زیرا این رؤیت، رؤیت قلبی است و رؤیت قلبی غیر از رؤیت حسّی با چشم است که به جسم تعلق می‌گیرد» (همان). در پاره‌ای از روایات نیز متعلق این رؤیت، خداوند دانسته شده است: «محمد بن فضیل می‌گوید از ابن الحسن پرسیدم: آیا رسول خدا صلی الله علیه و آله پروردگارش - عزوجل - را دید؟ فرمود: آری، به قلبش دید. آیا کلام خداوند - عزوجل - را نشنیده‌ای که می‌گوید: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ؛ یعنی او را به چشم ندیده بلکه به دل دیده است» (صدوق، [بی تا]، باب ۸، حدیث ۱۷).

قرارگرفتن بنده در مقام و موقعیتی است که میان او و پروردگارش حجابی نباشد.*
میرزا جواد ملکی تبریزی، در بیان مقصود از «لقاء الله» در قرآن کریم می‌گوید:
آیات لقاء الله دلالت دارند بر اینکه گروهی از بندگان خالص الهی به لقاء الله نائل
گشته و به شرف ملاقات ذات اقدس الهی نایل می‌شوند. طایفه‌ای از متکلمان و علمای
اعلام که مذاق اول را (= تنزیه صرف خداوند و اینکه نهایت معرفت، فهمیدن آن است
که باید خدا را تنزیه صرف نمود) دارند، از این آیات پاسخ داده‌اند که مراد از «لقاء الله»
ملاقات مرگ و لقای ثواب الهی است؛ ولی این پاسخ را طایفه دوم (= کسانی که
معرفت خدا را ممکن می‌دانند) رد کرده‌اند که اگر مراد از لقاء الله ملاقات مرگ و یا
رسیدن به ثواب الهی باشد، لازمه‌اش آن است که استعمال لفظ در معنای حقیقی نبوده
[باشد] ... بلکه استعمال در معنای مجازی بعید هم خواهد بود و اگر بناست معنای
حقیقی لفظ اراده نشود... در این صورت، اولویت با معنای مجازی قریب است، ... [که]
عبارت است از یک درجه و یک مرتبه از ملاقات که ممکن الوجود را با واجب الوجود
شرعاً جایز است، اگرچه در عرف عام، آن را لقای حقیقی نگویند (ر.ک: ملکی تبریزی،
[بی تا]، ص ۵-۷).

وی پس از اشاره و استناد به این قاعده که الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند و
خصوصیات مصادیق و موارد استعمال در موضوع له لفظ دخالت ندارد، بیان می‌کند که
واژه «لقا» نیز برای روح ملاقات وضع شده و شامل موارد گوناگون، از جمله ملاقات
روح با روح، نیز می‌شود. از این رو، می‌توان گفت: لقا در قرآن به معنای حقیقی خود به
کار رفته و استعمال آن حقیقی است و نه مجازی و مراد از دیدار بنده با خدا همان

* البته برخی از مفسران به دلیل عدم دستیابی به تصویری پذیرفتنی از دیدار پروردگار، معانی دیگری را برای آن
در نظر گرفته‌اند. برخی گفته‌اند: مراد از لقای خداوند همان مبعوث شدن در روز قیامت است. برخی دیگر
گفته‌اند: مقصود از آن، رسیدن به عاقبت زندگی و دیدار ملک الموت و حساب و جزا می‌باشد. گروه
سومی گفته‌اند: مراد، ملاقات جزای خداوند، یعنی ثواب و یا عقاب اوست. دسته‌ای نیز گفته‌اند: معنای
لقاء الله ملاقات حکم خداوند در روز قیامت است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، در همه این تفسیرها، خلاف
ظاهر ارتکاب شده و مضاف یا چیزی مانند آن در تقدیر گرفته شده است. علامه طباطبایی با اشاره به این
وجوه می‌فرماید: «اینها وجوه مجازی بعیدی است که دلیلی بر لزوم آن وجود ندارد، مگر آنکه بگوییم از
نوع تفسیر لقاء به لازمه معنای آن است» (طباطبایی، همان، ج ۱۶، ص ۱۰۲).

معناست که «در ادعیه و اخبار از آن به لفظ وصول و زیارت و نظر بر وجه و تجلی و دیدن قلب و تعلق روح تعبیر شده است و از ضد آن به فراق و حرمان تعبیر می‌شود» (همان، ص ۶-۷). علامه طباطبایی نیز معتقد است مقصود از «لقاء الله» قرار گرفتن بنده در وضعیتی است که حجابی میان او و پروردگارش نباشد. در قیامت چنین وضعی برقرار است؛ چراکه آنجا ظرف ظهور حقایق است (طباطبایی، همان، ج ۱۶، ص ۱۰۲) و آنگاه به آیه‌ای استناد می‌کند که می‌فرماید: در قیامت مردم خواهند دانست که خداوند حق آشکار است: «وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵)*.

رؤیت قلبی و علم حضوری

آنچه آمد، تنها بخشی از آیات قرآن کریم است که در آن به گونه‌ای رؤیت خداوند امری ممکن دانسته شده است که دست‌کم در قیامت به وقوع خواهد پیوست و چون دانستیم که عقل، رؤیت حسی خداوند را امری محال می‌شمارد و قرآن کریم نیز صریحاً آن را نفی می‌کند و می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ: چشم‌ها او را در نمی‌یابند و اوست که دیدگان را درمی‌یابد و او لطیف و آگاه است» (انعام: ۱۰۳)، معلوم می‌شود مقصود از مشاهده خداوند، رؤیت حسی نیست، بلکه نوعی علم ضروری است.

اما هر علم ضروری و قطعی و یقینی را ما رؤیت و مشاهده نمی‌خوانیم و هر آگاهی یقینی از چیزی را دیدار و لقا آن نمی‌نامیم. شخصیت‌های تاریخی فراوانی در گذشته بوده‌اند - مانند هیتلر، چنگیز، موسی، عیسی و محمد ﷺ - و یا در حال حاضر هستند که ما یقین به وجود آنها داریم، اما نمی‌توان گفت که آنها را دیده‌ایم و یا دیدارشان کرده‌ایم. روشن‌تر از آن، حقایق بدیهی مانند $2+2=4$ ، گزاره‌های نظری اثبات‌شده و

* این آیه بیانگر آن است که خداوند، حقیقتی آشکار است و وجودش از بدیهی‌ترین امور است که بر هیچ‌کس پوشیده نمی‌ماند. آری، ممکن است یک حقیقت هرچند بدیهی باشد، مورد غفلت قرار گیرد و از این‌رو، علم به خدا در قیامت کشف و شناختی جدید نیست، بلکه برطرف‌شدن غفلت است. انسان در آن روز درمی‌یابد که خداوند حقیقتی آشکار بوده است؛ چنان‌که در جای دیگر می‌فرماید: «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ: تو از این حقایق در غفلت بودی، اینک پرده‌ات را از تو برداشتیم» (ق: ۲۲).

معانی وهمی و به طور کلی، آنچه را فیلسوفان مسلمان علوم حصولی می‌نامند، معلوم ما هستند، اما آنها را نمی‌بینیم و مشاهده نمی‌کنیم.

آری، در میان معلومات ما اموری است که خودشان را بدون واسطه و به طور مستقیم می‌یابیم و مشاهده می‌کنیم؛ مانند اراده، کراهت، دوستی و دشمنی خود نسبت به چیزی یا کسی. درباره این امور می‌توانیم بگوییم که در خود می‌بینیم و مشاهده می‌کنیم که فلان چیز را می‌خواهیم و دوستش داریم و عاشقش هستیم و مانند آن. «رؤیت نامیدن این نوع علم که انسان در آن خود معلوم را با واقعیت خارجی‌اش می‌یابد، امری رایج است» (طباطبایی، همان، ج ۸، ص ۲۳۹). حکیمان مسلمان چنین علمی را علم حضوری می‌نامند و علم انسان به خودش، قوای باطنی‌اش، اوصاف ذاتش و احوال درونی‌اش را از مصادیق آن برمی‌شمارند. ایشان همچنین علم علت هستی‌بخش مجرد به معلول مجرد و عکس آن (علم معلول مجرد به علت مجرد) را از مصادیق این نوع علم می‌دانند.

شواهد قرآنی بر علم حضوری به خداوند

به اعتقاد علامه طباطبایی قرآن کریم هر جا رؤیت درباره حق تعالی را پذیرفته است، همراه آن، خصوصیتی را آورده و قیودی را همراه کرده است که به ما نشان می‌دهد مقصود از رؤیت، این نوع علم - یعنی علم حضوری - است (همان). برای نمونه، در آیه ۵۳ سوره فصلت آمده است: «سُنُرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ، اَلَا اِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ اَلَا اِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطٌ». به زودی نشانه‌های خود را در افق‌ها و در دل‌هایشان بدیشان خواهیم نمود، تا برایشان روشن گردد که آن [خدا و یا قرآن] خود حق است. آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد [و یا مشهود]* هر چیزی است، آری آنان در لقای

* «شاهد» از واژه‌هایی است که هم به معنای اسم فاعل (شاهد، حاضر) و هم به معنای اسم مفعول (مشهود، مشاهده شده) به کار می‌رود. علامه طباطبایی در رساله الولاية (ص ۲۶) می‌گوید که سیاق آیه بیانگر آن است که مقصود از «شاهد» مشهود است، نه شاهد.

پروردگارشان تردید دارند، آگاه باش که مسلماً او بر هر چیز احاطه دارد». چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این آیات پیش از آنکه لقای پروردگار و رؤیت او مطرح و تردید در آن نکوهش شود، بیان شده است که خداوند درحالی‌که برتری و اشراف و احاطه دارد**، نزد هر چیز حاضر و یا برای هر چیز مشهود است و این حضور و شهود، اختصاص به جهتی یا مکانی و یا چیزی ندارد، بلکه نزد هر چیز حاضر و یا مشهود است و اگر به فرض کسی یا چیزی او را بیابد و ببیند، او را به ظاهر و باطن هر چیز و بر نفس آگاهی و بر خودش خواهد یافت. پس اگر دیدار و مشاهده‌ای باشد، این‌گونه خواهد بود (همان، ج ۸، ص ۲۴۰). در برخی آیات نیز این رؤیت را به قلب نسبت می‌دهد و نه به چشم؛ مانند: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى: آنچه را دل دید، به خطا ندید» (نجم: ۱۱) و یا «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ، كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ: نه چنین است، بلکه آنچه مرتکب می‌شدند، زنگار بر دل‌هایشان بسته است. زهی پندار، که آنان در آن روز از پروردگارشان سخت محجوب‌اند» (مطففین: ۱۴-۱۵) که دلالت دارد بر آنکه اولاً، مانع اصلی عدم مشاهده خداوند، همانا تیرگی گناهان است و این تیرگی‌هاست که حجاب میان انسان و خداوند می‌گردد و ثانیاً، این دل و جان آدمی است که در صورت نبود گناه، خدا را مشاهده می‌کند.

از تأمل در این آیات معلوم می‌گردد که قرآن کریم اولاً، نوعی ادراک را برای انسان درمورد خداوند می‌پذیرد؛ ثانیاً، مدرک در این نوع ادراک جان و دل و به تعبیری، خود انسان است، بدون وساطت قوا و آلات حسی و فکری؛ ثالثاً، هر انسانی نوعی آگاهی به خداوند دارد که متفاوت است با باورهای به‌دست‌آمده از روی دلیل و اندیشه؛ رابعاً، این آگاهی در ژرفای هستی آدمی است و حجابی که حاجب و ساتر باشد، میان او و این نوع علم به پروردگارش نیست، تنها چیزی که هست غفلت از این آگاهی است و منشأ این غفلت، پرداختن به خود و ارتکاب گناهان است؛ اما باید توجه داشت که «این غفلت، غفلت از امری موجود و مشهود است، نه آنکه آگاهی از او به کلی و از اساس زایل شده باشد» (طباطبایی، همان، ج ۸، ص ۲۴۰) که قرآن بر چنین امری دلالت ندارد،

** این معانی از استعمال «علی» به جای «لا» استفاده می‌شود؛ چراکه فرمود: «علی کل شیء شهید» و فرمود: «الکل شیء شهید».

بلکه از این بی‌خبری و نادانی با تعبیر غفلت یاد کرده است و غفلت عبارت است از زوال «علم به علم» نه زوال اصل علم.

همچنین از آیات قرآن به دست می‌آید که این نوع آگاهی، که از آن به مشاهده و رؤیت یاد می‌شود، اولاً، در قیامت و ثانیاً، برای بندگان صالح خداوند تام و تمام می‌گردد (ر.ک: قیامت: ۲۳). آدمی مادام که در دنیا است و به تدبیر بدن می‌پردازد و توجهش معطوف به برآوردن نیازهای طبیعی خویش است، این نوع معرفت برایش به نحو کامل و تام حاصل نمی‌گردد، تا آنکه به سرای دیگر منتقل شود که ظرف وقوع چنین تشریفی است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ: ای انسان، حقا که تو به سوی پروردگار خود به سختی در تلاشی و او را ملاقات خواهی کرد» (انشقاق: ۶).

علامه طباطبایی معتقد است قرآن کریم نخستین کتابی است که از این نوع علم و آگاهی خاص به خدای سبحان به این شیوه بدیع پرده برداشته است؛ دیگر کتاب‌های آسمانی آن‌گونه که در اختیار ماست، از اثبات این نوع علم برای خدا ساکت است و آنچه از نوشته‌های فلاسفه پیشین که درباره این مسائل بحث کرده‌اند به دست ما رسیده، از آن تهی می‌باشد؛ چراکه علم حضوری نزد ایشان منحصر به علم شیء به خودش بود (طباطبایی، همان، ج ۸، ص ۲۴۰).

پاسخ خداوند به تقاضای موسی

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت: درخواست موسی علیه السلام برخوردار از علمی شهودی و معرفتی حضوری به خدای سبحان بود. او که قبلاً از علم به خداوند از طریق نظر در آیاتش بهره‌مند شده بود و افزون بر آن، خداوند او را به رسالت و سخن‌گفتن با وی برگزیده بود که در واقع نوعی علم به خداوند از طریق شنیدن است. اینک امید آن داشت که علم به خداوند از طریق رؤیت او نیز به وی ارزانی شود و این، نقطه کمال علم ضروری به خداوند است.

پاسخ خداوند به این درخواست، عدم تحقق آن در دنیا است.* زندگی دنیوی برای

* هرچند در آیه مورد بحث (لن ترانی: هرگز مرا نخواهی دید) آمده است، اما به قرینه آیات دیگر که در آن، رؤیت خدا در آخرت به معنایی که گذشت، به اثبات رسیده است، باید گفت مقصود، نفی رؤیت در دنیا است.

انسان لوازمی دارد که مانع از حصول این مشاهده می‌گردد؛ چراکه این مشاهده منوط به انقطاع کامل انسان و توجه کامل او به خداوند است که تنها در صورتی حاصل می‌شود که آدمی از همه‌چیز، حتی بدن و توابع آن قطع رابطه کند و این نیست مگر مردن. بنابراین، مفاد آیه در پاسخ به خواسته موسی عليه السلام آن است که: «ای موسی! تا تو حیات دنیایی داری طاقت و توان دیدن مرا نخواهی داشت».

دنباله آیه مورد بحث این برداشت را تأیید می‌کند: «لیکن به کوه بنگر، پس اگر بر جای خود قرار گرفت، به زودی مرا خواهی دید» که در واقع شاهد آوردن بر عدم توانایی موسی از مشاهده خداوند است؛ یعنی بنگر بر کوه با همه عظمت و استحکامش که در برابر تجلی من چه خواهد رفت، پس حال تو چگونه خواهد بود؟! (همان، ج ۸، ص ۲۴۲).

نتیجه گیری

از آنچه گذشت، نکات زیر معلوم می شود:

۱. مشاهده و رؤیت خداوند در اندیشه اسلامی بر دو گونه است: الف) دیدن به چشم؛ ب) دیدن به دل. می توان گفت دیدن به چشم، مشاهدات حسی و شبه حسی (تمثلات) هردو را شامل می گردد. این نوع رؤیت خداوند را قرآن کریم با صراحت نفی می کند، اما دیدن خداوند به دل را می پذیرد.
۲. رؤیت قلبی (دیدن خداوند به دیده دل) دارای مراتب گوناگونی است و دست کم پاره ای از مراتب آن به صورت علم حضوری - یعنی بدون واسطه هرگونه صورت ذهنی و در اثر ارتباط و اتحاد وجودی با واقعیت خارجی معلوم - است و در نتیجه، کذب و خطا در آن به نحو سالبه به انتفای موضوع، منتفی است.
۳. مراتب تام و کامل رؤیت قلبی خداوند برای اولیای خاص خداوند، پس از موت حاصل شدنی است.
۴. تجربه خدا (تجربه عرفانی) در بیان آلستون را هرچند نمی توان از نوع رؤیت خدا با چشم (رؤیت بصری خداوند) به شمار آورد، دست کم از نظر او، نوعی علم حصولی به خداوند به شمار می رود - شاهد آن، اصرار وی بر ایجاد مسانخت میان این نوع ادراک با ادراک حسی است - درحالی که رؤیت قلبی خداوند، اگر نگوییم همه جا، دست کم در پاره ای موارد نوعی معرفت حضوری و مستقیم به خداوند است.
۵. مصادیق و نمونه های مورد نظر آلستون از ادراک خداوند را اگر هم بتوان نوعی رؤیت خداوند به دیده دل به شمار آورد، از مراتب فروتر آن است که در اثر لطف الهی در دنیا و برای غیر اولیای خاص خداوند هم دست یافتنی است، نه آن مرتبه ای که موسی علیه السلام آن را از خداوند درخواست کرده و یا برای پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله در معراج روی داد و گفته می شود که حصول آن به نحو تام و تمام پس از موت امکان پذیر است.
۶. درباره معرفت انسان به خداوند نه تنزیه صرف صحیح است - که بگوییم انسان به هیچ وجه هیچ گونه معرفت و شناختی به خداوند ندارد و به تعبیری، او را هرگز

ندیده و نخواهد دید_ و نه تشبیه صرف_ که او را کاملاً می‌توان شناخت و حتی با چشم دید_ بلکه باید میان تنزیه و تشبیه جمع کرد: او را می‌شناسیم، اما گُنه حقیقتش را هرگز نخواهیم یافت و او را می‌توان دید، اما نه با چشم سر، بلکه به دیدهٔ دل؛ معرفت ما نه به ذات خداوند بلکه به اسما و صفات او (تجلیات خداوند) است.

منابع و مأخذ

- *. قرآن کریم؛ ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۱. آلستون، ویلیام پی؛ «تجربه دینی: ادراک خدا»، درباره تجربه دینی؛ گزیده مایکل پترسون و دیگران؛ ترجمه مالک حسینی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۹.
 ۲. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.
 ۳. صدوق، محمدبن علی؛ التوحید؛ تصحیح سیدهاشم حسینی تهرانی؛ بیروت: دارالمعرفه، [بی تا].
 ۴. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۲ق.
 ۵. —؛ رساله الولایه؛ تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۶۰.
 ۶. فقیه، حسین؛ «نقش تجربه دینی در توجیه باورهای دینی از نگاه آلستون»؛ نقد و نظر؛ سال ۱۲، ش ۳ و ۴ (پاییز و زمستان، ۱۳۸۶)، ص ۴۵-۴.
 ۷. ملکی تبریزی، جواد؛ رساله لقاءالله؛ زیر نظر میرزا خلیل مجتهد کمره‌ای؛ [بی جا]، [بی تا].
۸. Alston, William P. ; “Religious Experience” in Edward Craig (ed.); **Routledge Encyclopedia of Philosophy**; V.۸ , New York: Routledge, ۱۹۹۸.
۹. —; **Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience**; Ithaca & London: Cornell University Press, ۱۹۹۱.