

A Comparative Reconsideration of This-Worldly Vision of God: Sadra and Eckhart

Fatemeh Farzali*

Abstract

The problem of the possibility and quality of the sensory vision of God in the material world has long been a fundamental question in the field of comparative philosophy and mysticism. The main research question in this paper is as follows: Can and how can the vision of God be interpreted as a this-worldly and objective experience within the framework of Mulla Sadra's Transcendent Philosophy (*al-Hikmat al-Muta'aliya*) and Meister Eckhart's mysticism? This research has been conducted using a descriptive-analytical method with a comparative approach. Data were collected by referring to the primary texts of the two thinkers, and then the ontological and epistemological principles they uphold regarding the problem of sensory vision were analyzed and compared. The findings indicate that, despite differences in language and intellectual tradition, both thinkers emphasize the centrality of several common principles: God is not beyond the world, but present within it; the material world is not a veil over God, but rather a mirror and manifestation of Him. In Transcendent Philosophy, concepts such as the existential poverty (*faqr wujūdī*) of possible existents, the personal unity (*waḥdat shakṣiyya*) of existence, transcendent sense, and certain other rules provide the philosophical basis for the sensory vision of God in this very world. Eckhart, too, with concepts such as ground (*Grund*), the birth of God in the soul, and the single eye, considers vision contingent upon the human being emptying themselves of self and intuiting the divine presence at the heart of all creatures, including sensible things. The article concludes that the vision of God in the material world is possible, but it is neither a

* Assistant Professor, Department of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran, f.farzali@cfu.ac.ir

Date received: 11/10/2025, Date of acceptance: 28/02/2026



simple sensory-physical observation nor a purely mental affair; rather, it is an existential experience in which sense, reason, and intuition unite in the light of a transcendent truth. In this experience, the duality of "seer" and "seen" dissolves into unity, and the world is read as a book in which every word manifests the immediate presence of the Divine.

Keywords: sensory vision of God, Mulla Sadra, Meister Eckhart, existential poverty, foundational principles, transcendent sense.

Introduction

The problem of the vision of God (or seeing God) is one of the most long-standing and yet most complex issues in the history of religious, philosophical, and mystical thought. In theological traditions, especially in apophatic theology, the emphasis on the simplicity, immateriality, and unlimitedness of the divine essence has often led to the negation of the possibility of sensory vision of God in the material world. Accordingly, any kind of vision has been deemed either entirely impossible or deferred to a non-material and otherworldly realm. In contrast, mystical traditions, despite admitting the possibility of divine intuition, have generally limited this intuition to the inner and non-sensory realm, and have not clearly explicated its relation to the objective and sensible experience of humans in the material world.

The common consequence of these two approaches is the formation of a kind of conceptual rift between God and the sensible world—a rift that either leads to the negation of the divine presence in the material realm or reduces the world merely to a veil and an obstacle in the path of perceiving God. Nevertheless, in some philosophical and mystical traditions, especially in Islamic Transcendent Philosophy (*al-Hikmat al-Muta'aliya*) and late Christian mysticism, efforts have been made to rethink the relationship between God and the world—efforts that seek to interpret the divine presence not outside the world, but within its very essence.

In this regard, the ideas of Mulla Sadra and Meister Eckhart offer noteworthy theoretical potentials for reconsidering the problem of the divine vision. Previous research has primarily examined the metaphysical foundations of Transcendent Philosophy or analyzed the mystical aspects of Eckhart's thought, but have less directly provided a comparative examination of the possibility of the this-worldly vision of God as an existential and objective experience. Therefore, the present research seeks to fill this gap.

Materials and Methods

This research was conducted using the descriptive-analytic approach and based on library resources.

Discussion and Results

The research findings indicate that in Transcendent Philosophy, the possibility of seeing God can only be explained in light of the specific ontological foundations of this school.

1. The principle of the existential poverty of possible existents expresses that no being in the universe possesses existential independence of its own, and all beings, in their essence and actualization, are identical to dependence upon God. Accordingly, the world is not a collection of independent beings standing in opposition to God, but rather a network of existential aspects and relations, all of which signify the unitary truth of existence.
2. This conception is supplemented with the principle of the personal unity of existence, according to which existence is a unitary and simple (*basīṭ*) reality, and the multiplicities (*katharāt*) of the world are degrees and determinations of that very reality. In such a horizon, the observation of any being, at a certain degree among the degrees of perception, is the observation of a manifestation of the truth of existence. Mulla Sadra, by proposing the theory of "transcendent sense," demonstrates that sensory perception can, in the light of the substantial motion (*ḥaraka jawhariyya*) of the soul and its existential transcendence, go beyond the merely physical level and become aligned with intellect (or reason) and intuition. In this state, sense functions not as a raw apparatus of material perception, but as a conduit for the manifestation of meaning and truth.
3. In Meister Eckhart's mysticism as well, the material world is understood not in opposition to God, but in a fundamental relation to Him. The concept of "ground" in Eckhart refers to a divine depth that is both the source of God's existence at the level of manifestation and the source of the existence of creatures. From this perspective, creatures do not possess existence independent from God, and the divine presence flows through all of them. The doctrine of "the birth of God in the soul" indicates that the vision of God requires the emptying of the human from self-centeredness and an existential

openness toward the presence of the Truth. The metaphor of "the single eye" also shows that in the experience of seeing God, the distinction between the seer and the seen fades away, and perception reaches a kind of existential unity.

4. The comparative study of these two intellectual traditions shows that both, despite verbal and theological differences, are in agreement in negating the dualism of God and the world and in interpreting the universe as the locus of divine manifestation. In both views, the vision of God is not meant as the physical observation of the divine essence, but rather as an existential experience in which the human apprehends the divine presence within the sensible world.

Conclusion

The research findings suggest that the vision of God in the material world, within the framework of Mulla Sadra's Transcendent Philosophy and Meister Eckhart's mysticism, is possible and meaningful, provided that one distances oneself from simplistic sensory and reductionist mental conceptions. On this account, matter is not a veil over God, but rather the form of His manifestation, and sense, in the event of the existential transcendence of the soul, itself becomes a conduit for divine intuition. The vision of God in this framework leads neither to anthropomorphism (*tajsīm*) and corporealism (*tajsīm*) about God nor to pantheism, but rather culminates in an existential experience in which sense, intellect, and intuition attain unity. Thus, the article demonstrates that one can speak of the this-worldly presence and vision of God, without conceding to the independence of the world from God or to the dissolution of God in the world.

Bibliography

- Āmulī, Sayyid Haydar. 1989. *Jāmi' al-asrār wa-manba' al-anwār*. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī. [In Persian]
- Davies, O. 1994. *Meister Eckhart: Selected Writings*. London: Penguin Classics.
- Eckhart, Meister. 1936. *Die deutschen Werke* (DW). Edited by J. Quint. Stuttgart: Kohlhammer.
- Eckhart, Meister. 1956. *Die lateinischen Werke* (LW). Edited by K. Weiss. Stuttgart: Kohlhammer.
- Eckhart, Meister. 2009. *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. Translated by M. O'C. Walshe. New York: The Crossroad Publishing Company.

- Farzali, Fatemeh, and Elham Mohammadzadeh. 2021. "Zuhūr-i 'ganj-i nihān' az dīdgāh-i Sayyid Ḥaydar Āmulī va Mullā Ṣadrā." *Pizhūhishnāma-yi 'irfān* 12, no. 2: 177–196. [In Persian]
- Hassanzadeh Amoli, Hassan. 2008. *Durūs-i sharḥ-i manẓūma*. Vol. 1. Qom: Nūr. [In Persian]
- Hosseini Shahroodi, Seyed Morteza, and Fatemeh Farzali. 2012. "Barrāsī-yi taṭbīqī-yi faqr dar ḥikmat-i muta'āliya va 'irfān." *Faṣlnāma-yi andīsha-yi dīnī-yi Dānishgāh-i Shīrāz* 12, no. 45: 81–106. <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.2387> [In Persian]
- Hosseini, Seyed Ziaoddin, and Seyed Hamid Talebzadeh. 2013. "Ilāhiyyāt-i ījābī va salbī dar naẓar-i Meister Eckhart." *Ḥikmat va Falsafa* 9, no. 34: 63–80. [In Persian]
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. 1946. *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Edited by Abū al-'Alā' 'Afīfī. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya. [In Arabic]
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. 1999. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Vol. 2. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Ibn Fāris, Aḥmad. 1979. *Mu'jam maqāyīs al-lughā*. Vol. 2. Edited by 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. 1994. *Lisān al-'Arab*. Vols. 3, 4, 9, 14. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. 1983. *Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*. Qom: Nashr al-Balāghah. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. 1984. *Al-Shifā' (al-Ilāhiyyāt)*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library Press. [In Arabic]
- Javadi Amoli, Abdollah. 1996. Tafsīr-i mawḍū'ī-yi Qur'ān-i karīm: Tawḥīd dar Qur'ān. Vol. 2. Qom: Isrā'. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2005. *Raḥīq-i makhtūm: sharḥ-i ḥikmat-i muta'āliya*. Vol. 4. Qom: Isrā'. [In Persian]
- Keenan, Oliver James. 2013. "Theological Epistemology in Eckhart's First Parisian Question." *Medieval Mystical Theology* 22, no. 1: 27–44. <https://doi.org/10.1179/2046572613Z.0000000002>
- Kaźmierczak, M. 2017. "The Paradox of Nothingness: Meister Eckhart and the Problem of Ontological Vision." *Journal of Mystical Studies* 3, no. 2: 45–67.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. 1987. *Al-Kāfī*. Vol. 1. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Loving, J. 2025. "The Divine Light Illuminates the Intellect: Meister Eckhart's Theology of Vision." *Medieval Mystical Theology* 34, no. 1: 112–130.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. 1983. *Bihār al-anwār al-jāmi'a li-durar akhbār al-a'immat al-athār*. Vols. 67 and 87. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1983. [In Arabic]
- McGinn, B. 2001. *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*. New York: Crossroad Publishing.
- Qushayrī, 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin. 2002. *Al-Risālah al-Qushayriyyah*. Edited by Ma'rūf Zurayq and 'Alī 'Abd al-Ḥamīd Balṭah-jī. Beirut: Dār al-Jīl. [In Arabic]

- Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. 1992. *Mufradāt alfāz al-Qurʾān*. Damascus: Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Salahshour Sefidsangi, Zahra. 2019. "Taḥlīl-i mafhūm-i āgāhī az dīdgāh-i Mullā Ṣadrā va peyvand-garāyī." *Hikmat-i Muʾāṣir* 10, no. 2: 133–153. <https://doi.org/10.30465/cw.2020.4605> [In Persian]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mullā Ṣadrā). 1975. *Al-Mabdaʾ wa-l-maʿād*. Edited by Seyed Jalaloddin Ashtiani. Tehran: Iranian Philosophical Association. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mullā Ṣadrā). 1981. *Al-Hikmat al-mutaʿāliya fī al-asfār al-arbaʿa*. 9 vols. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mullā Ṣadrā). 2004. *Al-Hikmat al-mutaʿāliya fī al-asfār al-arbaʿa*. Vol. 8. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā. 2001. *Majmūʿa-yi muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq*. Vol. 2. Edited by Henry Corbin. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1995. *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*. Vol. 20. Qom: Islamic Publishing Office. [In Arabic]
- Tayyebi, Ahmad. 2025. "Taḥlīl-i taṭbīqī-yi ravish-shināsī-yi Mullā Ṣadrā va Kānt dar tabyīn-i vāqīʿiyyat va maʿrifat." *Hikmat-i Muʾāṣir* 16, no. 1: 93–119. <https://doi.org/10.30465/cw.2025.51730.2105> [In Persian]
- Williams, R. 2015. "Meister Eckhart and the Christological Ground of Vision." *Theology Today* 72, no. 3: 324–339.

بازخوانی تطبیقی «رؤیت این جهانی خداوند»؛ صدرا و اکهارت

فاطمه فرضعلی*

چکیده

مسئله: امکان و چگونگی رؤیت حسی خداوند در جهان مادی از مسائل بنیادین فلسفه و عرفان تطبیقی است. پژوهش حاضر می‌پرسد آیا و چگونه می‌توان در چارچوب حکمت متعالیه ملاصدرا و عرفان مایستر اکهارت، رؤیت خداوند را تجربه‌ای این جهانی و عینی دانست. روش: پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تطبیقی، بر پایه متون اصلی دو متفکر، مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آنان را تحلیل می‌کند. یافته‌ها: با وجود تفاوت‌های زبانی و الهیاتی، هر دو متفکر جهان را نه حجاب و امری مستقل از خدا، بلکه عرصه حضور و ظهور او می‌دانند. در حکمت متعالیه، فقر وجودی ممکنات، وحدت شخصی وجود و حس متعالی امکان رؤیت حق را در عین محسوسات تبیین می‌کنند؛ زیرا مظهر از ظاهر جدا نیست. در عرفان اکهارت نیز مفاهیم بنیاد، زایش خدا در جان و چشم یگانه، رؤیت را در گرو تهی‌شدن از خود و شهود حضور الهی در مخلوقات قرار می‌دهند. نتیجه: رؤیت این جهانی خدا نه مشاهده جسمانی ذات و نه امری صرفاً ذهنی، بلکه تجربه‌ای وجودی است که در آن حس، عقل و شهود به وحدت می‌رسند و دوگانگی بیننده و دیده‌شونده در حضور بی‌واسطه حق فرومی‌ریزد.

کلیدواژه‌ها: رؤیت حسی خداوند، ملاصدرا، مایستر اکهارت، فقر وجودی، بنیاد، حس متعالی، وحدت شخصی وجود.

* استادیار گروه آموزشی الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران، f.farzali@cfu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۹



۱. مقدمه و طرح مسئله

مسئله رؤیت خداوند، یکی از دیرپاترین و ژرف‌ترین پرسش‌هایی است که ذهن بشر در تاریخ اندیشه به آن پرداخته است. از دیرباز، همواره پرسش انسان بوده و خواسته بدانند که آیا می‌توان ذات متعالی خداوند را در همین جهان مادی، با همین چشمان جسمانی، مشاهده کرد؟ این پرسش نه صرفاً یک دغدغه کلامی یا معرفت‌شناختی، بلکه پرسشی هستی‌شناختی و حتی شهودی است؛ زیرا پای نسبت میان خداوند و جهان، و نسبت میان ظاهر و باطن وجود، در میان است. برخی از متفکران اسلامی رویت خدا را به طور کلی چه در دنیا و چه در آخرت محال می‌دانند و برخی دیگر در دنیا محال و در آخرت جایز می‌دانند. در سنت اسلامی، به‌ویژه در حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی، مسئله رؤیت، معنایی کاملاً نو یافته است. ملاصدرا با طرح نظریه «فقر وجودی ممکنات»، «بازگشت علیت به تشأن و تجلی» و «وحدت شخصی وجود»، عالم را چیزی جز شئون و تجلیات حقیقت بسیط الهی نمی‌داند. با این وصف، پرسش اساسی به شکل تازه‌ای مطرح می‌شود: اگر همه چیز در این عالم، ظهور الهی باشد، چرا چشم سر او را نمی‌بیند؟ در عرفان مسیحی، مایستر اکهارت بر آن است که خداوند نه در جایی بیرون از انسان، بلکه در ژرف‌ترین لایه‌های وجود او حاضر است. او می‌گوید: «چشمی که من با آن خدا را می‌بینم، همان چشمی است که خدا با آن مرا می‌بیند» (Eckhart, 2009, 210). این سخن به‌خوبی نشان می‌دهد که رؤیت خداوند نه مواجهه با موجودی بیرونی، بلکه تجربه‌ای وحدانی است که در عمق جان انسان و در دل همین محسوسات تحقق می‌یابد.

در پرتو این آراء، مسئله رؤیت خداوند با چشم سر، دیگر به معنای دیدن موجودی در برابر ما نیست، بلکه تجربه‌ای است از شهود وحدت در دل کثرت. بدین ترتیب، پرسش این پژوهش چنین صورت‌بندی می‌شود: آیا و چگونه می‌توان در چارچوب حکمت متعالیه، عرفان مسیحی اکهارت رؤیت حسی خداوند را به‌عنوان تجربه‌ای این‌جهانی و عینی تفسیر کرد؟ پاسخ به این پرسش، مستلزم پژوهشی تطبیقی است که مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی هر یک را بررسی کند.

۲. پیشینه تحقیق

در سال‌های اخیر، مسئله رؤیت خداوند در سنت اسلامی از منظرهای کلامی، فلسفی و عرفانی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. در حوزه تحلیل روایات، توکلی (۱۴۰۳)

در مقاله‌ای با بازخوانی روایتی منسوب به امام رضا (ع) نشان می‌دهد که مفاد روایت ناظر به افق ادراک شهودی و عرفانی است و نمی‌توان بر اساس آن به نفی کلی رؤیت خداوند حکم کرد. در رویکردهای فلسفی - تطبیقی، بشیری‌نیا، سوری و متقی (۱۴۰۲) با مقایسه دیدگاه مقیمی دینوری و علامه طباطبایی، رؤیت را در مقام تجلی قابل پذیرش می‌دانند، هرچند در تبیین نسبت ظهور و ادراک و نقش واسطه‌ها میان آن‌ها تفاوت‌هایی وجود دارد. همچنین جعفری (۱۳۸۹) در بررسی تطبیقی دیدگاه اشاعره و ابن عربی نشان می‌دهد که اشاعره رؤیت را به آخرت محدود می‌کنند، در حالی که ابن عربی آن را به شهود تجلیات حق در جهان و انسان تعمیم می‌دهد. در کنار این مطالعات، برخی پژوهش‌های منتشرشده در مجله حکمت معاصر نیز به مبانی معرفت‌شناختی و وجودشناختی مرتبط با ادراک و حضور حقیقت پرداخته‌اند. طیبی (۱۴۰۴) با تحلیل تطبیقی روش‌شناسی ملاصدرا و کانت، بر پیوند عقل و شهود و واقعیت‌داشتن معرفت در حکمت متعالیه تأکید می‌کند. همچنین سلحشور سفیدسنگی (۱۳۹۸) با نقد تقلیل‌گرایی مادی، آگاهی و ادراک را امری وجودی و غیرقابل فروکاست به سازوکارهای مادی می‌داند. این پژوهش‌ها بستر نظری لازم برای بازاندیشی در نسبت ادراک، تجلی و رؤیت را فراهم می‌آورند.

در پژوهش‌های مربوط به مایستر اکهارت، تأکید اصلی بر رؤیت به مثابه ادراک حضوری و این جهانی است. حسینی و طالب‌زاده (۱۳۹۲) با تحلیل زبان ایجابی و سلبی اکهارت، رؤیت الهی را ادراکی حضوری در همین جهان می‌دانند. ویلیامز نیز با تفسیر آموزه «تولد خدا در جان انسان»، حضور الهی در انسان را نمادی از رؤیت الهی در جهان مادی تلقی می‌کند. کازمیرچاک (۲۰۱۷) با تحلیل تناقض‌های ظاهری در گفتار اکهارت، آن‌ها را نشانه وحدت رائی و مرئی می‌داند. افزون بر این، لاوینگ (۲۰۲۵) با تمرکز بر مفهوم «نور الهی در عقل»، رؤیت خداوند را امری درونی و ناظر به لحظه اکنون تفسیر می‌کند.

نوآوری این پژوهش: بر خلاف بیشتر مطالعات گذشته، مسئله رؤیت را نه صرفاً در افق آخرت و نه تنها در سطح کلامی، بلکه به عنوان تجربه‌ای این جهانی و فلسفی بررسی می‌کند. با این پرسش که آیا و چگونه می‌توان در چارچوب حکمت متعالیه، عرفان مسیحی اکهارت رؤیت خداوند را به عنوان تجربه‌ای این جهانی و عینی تفسیر کرد به گونه‌ای که نه مانند دیدگاه ابن عربی رؤیت الهی اساساً در سطح شهود قلبی و تجربه باطنی تبیین شود و نه همچون دیدگاه کلامی رویت ویژه سرای آخرت باشد؟ این پژوهش با رویکردی نوآورانه نشان می‌دهد که در حکمت متعالیه ملاصدرا، رؤیت را می‌توان در زنجیره

تشکیکی مراتب ادراک وجودی - از جمله ادراک حسی - تحلیل کرد، بی‌آنکه به رؤیت ذات مطلق منزّه از تعین یا تقلیل رؤیت به استعاره‌ای صرف فروکاسته شود. نوآوری دیگر ایجاد پیوند تطبیقی میان حکمت متعالیه و عرفان مسیحی است و در عین حال، در تمایزگذاری دقیق میان این دو سنت فکری می‌کوشد خلأ موجود در ادبیات تطبیقی درباره رؤیت الهی را به‌نحو مفهومی و تحلیلی پر کند.

۳. مفهوم‌شناسی و ریشه‌شناسی لغوی و اصطلاحی «رؤیت»

واژه «رؤیت» در زبان عربی از ریشه ر-أ-ی گرفته شده و در اصل به معنای دیدن با چشم به‌کار می‌رفته است؛ سپس به‌صورت استعاری در معنای ادراک قلبی و شهودی نیز استعمال شده است. ابن فارس تصریح می‌کند که رؤیت در اصل ناظر به نظر با چشم است و به‌تبع، به قلب نیز اطلاق می‌شود (ابن فارس، ۱۹۷۹: ج ۲، ۳۴۵). ابن منظور نیز رؤیت را هم به معنای دیدن حسی و هم به معنای علم و یقین می‌داند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۴، ۲۹۳). ازاین‌رو، در کاربردهای زبانی، «رؤیت» از آغاز دارای دو ساحت حسی و معرفتی بوده است.

در اصطلاح فلسفه اسلامی، معنای رؤیت بر اساس مبانی هر مکتب تفسیر متفاوتی یافته است. ابن‌سینا رؤیت خداوند با چشم سر را به دلیل لوازمی چون جسمانیت و مقابله محال می‌داند و شناخت خدا را منحصر به عقل و برهان می‌شمارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، نمط ۸، ۳۰۵). در حکمت اشراق، رؤیت به «شهود نوری» بازتعریف می‌شود و مراتب نور، از جمله نورالانوار، قابل مشاهده دانسته می‌شوند (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱۲۱). صدرالمألهین با عبور از این دو تلقی، رؤیت را به معنای شهود وجودی تفسیر می‌کند و تصریح می‌نماید که آنچه در عالم دیده می‌شود، تجلیات ذات حق است؛ ازاین‌رو، در حقیقت، رائی و مرئی هر دو به حق بازمی‌گردند (صدرالمألهین، ۱۹۸۱: ج ۶، ۳۹۲). مقصود از این تعبیر، نفی فاعلیت استقلال انسان در ادراک است، نه نفی تحقق ادراک حسی با ابزار ظاهری؛ ادراک در مراتب مختلف وجودی، از جمله مرتبه حس، تحقق می‌یابد، هرچند فاعلیت حقیقی آن به حق تعالی بازمی‌گردد. از این نگاه، دیدن خدا با چشم سر نیز ممکن است، زیرا هر پدیده‌ای از جمله دیدن و دیده شدن ظهور اوست. در عرفان اسلامی، «رؤیت» مرتبه‌ای از معرفت شهودی و حضوری است که فراتر از علم حصولی قرار می‌گیرد (قشیری، ۲۰۰۲، ۷۲). ابن‌عربی رؤیت را به معنای مشاهده تجلیات حق در همه موجودات می‌داند و تصریح

بازخوانی تطبیقی «رؤیت این جهانی خداوند»؛ صدرا و اکهارت (فاطمه فرضعلی) ۳۶۳

می‌کند که مؤمن خداوند را در هر چیز، بلکه عین هر چیز می‌بیند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ۱۹۲). در سنت شیعی نیز امکان رؤیت شهودی خداوند در روایاتی همچون «رأیته ببصر قلبی» مورد تأکید قرار گرفته است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۹۶).

در عرفان مسیحی، مفهوم «رؤیت» (visio) و به‌ویژه «رؤیت سعادت‌مندان خداوند» (visio beatifica) ناظر به اوج تجربه عرفانی است و مایستر اکهارت نیز همین معنای حضوری از رؤیت را دنبال می‌کند. افزون بر این، بررسی ریشه‌شناختی نشان می‌دهد که در زبان‌های سامی، از جمله عبری، واژه «دیدن» از آغاز واجد دو ساحت حسی و معنوی بوده است؛ امری که از پیوند دیرین ادراک حسی و شهود باطنی در این سنت‌ها حکایت دارد.

۴. تحلیل تطبیقی واژگان «عین»، «بصر» و «رؤیت»

در سنت لغوی و قرآنی، واژگان «عین»، «بصر» و «رؤیت» اگرچه در یک میدان معنایی قرار دارند، اما به مراتب متفاوتی از ادراک دلالت می‌کنند. راغب اصفهانی «بصر» را نیروی ادراک‌کننده محسوسات و در مرتبه‌ای بالاتر، ادراک معانی می‌داند و در مقابل، «عین» را هم به عضو بیننده و هم به مبدأ و محل ظهور اطلاق می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ماده «بصر» و «عین»). ابن منظور نیز تصریح می‌کند که «عین» هم به حاسه بصر و هم به ذات هر چیز گفته می‌شود و «بصر» نوری است که در عین جاری شده و موجب انکشاف می‌گردد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ۲۵۸؛ ج ۴، ۵۸۵). زبیدی با گسترش این معنا، کاربردهای متکثر «عین» را ذیل مفهوم مشترک «حضور و ظهور» تحلیل می‌کند (زبیدی، ۱۹۸۵م، ج ۲۷، ماده «عین»). صدرالمألهین این تمایز را به‌صورت فلسفی تبیین کرده و بیان می‌کند که «عین» در مرتبه حس، ابزار بصر است و در مرتبه روح، عین بصر می‌گردد؛ و رؤیت، تحقق فعلی این بصر است (صدرالمألهین، ۱۳۸۳ش، ج ۸، ۳۴۰). بر این اساس، عین محل ظهور، بصر قوه ادراک و رؤیت، فعل و تحقق نهایی ادراک به‌شمار می‌آید.

۵. تمایز «علم» و «رؤیت»

در تحلیل مفهوم «رؤیت»، تمایز آن از «علم» اهمیتی بنیادین دارد. در منابع لغوی، علم به ادراک مبتنی بر تصدیق و واسطه تعریف شده، در حالی که رؤیت ناظر به ادراک حضوری و مستقیم است. ابن منظور تصریح می‌کند که علم ادراک حقیقت شیء است، اما رؤیت ادراک به‌واسطه بصر یا بصیرت است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ۲۴۵). این تمایز در سنت

قرآنی نیز با تفکیک میان «علم‌الیقین» و «عین‌الیقین» برجسته شده است؛ چنان‌که آیه «لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» بر برتری مشاهده حضوری نسبت به علم نظری دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲۰، ۳۷۶). در سنت عرفانی، قشیری علم را حاصل خبر و رؤیت را مبتنی بر مشاهده و حضور می‌داند (قشیری، ۲۰۰۲: ۱۱۵). ابن‌عربی نیز میان معرفت برهانی و رؤیت شهودی تمایز نهاده و معرفت برهانی را حجاب، و رؤیت شهودی را کشف می‌شمارد (ابن‌عربی، ۱۹۹۹: ج ۲، ۴۵). صدرالمتألهین با تأکید بر اتحاد عاقل و معقول، علم حصولی را ادراک واسطه‌مند و رؤیت را از سنخ علم حضوری می‌داند و تصریح می‌کند که در رؤیت، حقیقت بدون حجاب نزد مدرک حاضر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳، ۴۲۱). بر این اساس، تمایز علم و رؤیت را می‌توان در تفاوت میان ادراک واسطه‌مند و ادراک حضوری خلاصه کرد؛ تمایزی که امکان بازاندیشی در مسئله رؤیت الهی، حتی در افق این جهانی، را فراهم می‌آورد.

۶. مبانی حکمت متعالیه درباره رؤیت الهی

در حکمت متعالیه، مسئله رؤیت الهی را نمی‌توان در سطح صرفاً معرفت‌شناختی بررسی کرد؛ زیرا ریشه آن در بنیادهای هستی‌شناختی این مکتب نهفته است. صدرالمتألهین با بازسازی نظام فلسفی اسلامی و تلفیق عقل، نقل و شهود، چارچوبی عرضه می‌کند که در آن رؤیت خداوند - حتی در جهان مادی - نه تنها ممتنع نیست، بلکه لازمه مبانی وجودشناختی او به شمار می‌آید. او با بیانی روشن تصریح می‌کند: «تمامی عالم مظاهر اسماء و صفات الهی‌اند و هر آنچه هست، نحوی از تجلی ذات بحت و بسیط است» (صدرالدین شیرازی، صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۸، ۲۷۴) در این دستگاه فکری، خداوند علت بیرونی و منفصل از عالم نیست؛ بلکه خود عالم، با تمام مراتب و کثراتش، چیزی جز ظهور و بروز آن حقیقت مطلق نیست. از همین رو، صدرا تأکید می‌کند که با توجه به ویژگی ذاتی خداوند فرض خارج برای وجود نامتناهی، تناقض است^۱ (همان، ج ۶، ۲۹۳). این گزاره بنیادین، راه را برای بازاندیشی مسئله رؤیت می‌گشاید: اگر هیچ چیزی بیرون از دایره هستی متصور نباشد، پس هرچه دیده می‌شود، ظهور اوست؛ و چشم سر، اگر از پرده غفلت رها شود، می‌تواند در همین مظاهر، حقیقت الهی را مشاهده کند. به تعبیر دیگر، آگاهی از اینکه مظاهر، ظهور حق‌اند، شأن ادراک عقلی یا شهودی است، نه خود قوه حسی؛ با این حال، متعلق ادراک حسی و بصری از حیث وجودی، چیزی بیرون از دایره ظهور حق نیست.

از این رو، با ارتقای سطح آگاهی مدرک، متعلق ادراک تغییر نمی‌کند، بلکه نحوه مواجهه با همان مظاهر دگرگون می‌شود: آنچه پیش‌تر صرفاً به مثابه جسم دیده می‌شد، اکنون در پرتو عقل منزّه و شهود قلبی، به عنوان مظهر بطون و غیب الهی ادراک می‌گردد. در این معنا، چشم سر هم همان است که پیشتر بود، اما در هماهنگی با عقل و دل، به سطحی متعالی از ادراک راه می‌یابد، بی‌آنکه تغییر یا تکثری در متعلق رؤیت یا دوگانگی در حقیقت مرئی پدید آید. این دیدگاه، تفاوت اساسی با تلقی مشائی و کلامی دارد. مشائیان، به ویژه ابن سینا، بر اساس نظریه صدور، به نوعی دوگانگی میان خالق و مخلوق قائل‌اند؛ گویی جهان چیزی است که از مبدأ فیاض «صادر» شده و در عین پیوند با او، هویتی مستقل دارد. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۳۷۱). متکلمان نیز غالباً خداوند را موجودی و رای جهان می‌انگارند که مخلوقات را از عدم به وجود می‌آورد. در برابر، ملاصدرا نشان می‌دهد که چنین تفکیکی مستلزم فرض «خارج» برای نامتناهی است و بنابراین به تناقض می‌انجامد. نتیجه آن است که آنچه در این جهان دیده می‌شود، نه موجودی مستقل از خداوند، بلکه پرتوی از حقیقت مطلق است.

۱.۶ حس متعالی در حکمت متعالیه

در نظام فلسفی صدرالدین شیرازی، حس مرتبه‌ای از وجود است که می‌تواند تعالی یابد و از مرتبه مادی به مرتبه نوری و شهودی برسد. ادراک از نظر او، «نور وجودی» است که شدت و ضعف آن به شدت و ضعف مرتبه وجود ادراک‌کننده وابسته است. وی تصریح می‌کند:

«إنّ الادراکات الوجدانیّة تختلف باختلاف مراتب الوجود، فكلما کان الوجود أشدّ و أقوى کان إدراکه أتمّ و أكمل، و كلما کان أضعف کان إدراکه أنقص و أدون» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۸، ۲۵۲).

بر اساس همین اصل، ادراک حواس انسان کامل، در اثر حرکت جوهری نفس و تجرد تدریجی آن، دیگر در مرتبه مادی باقی نمی‌مانند، بلکه به مرتبه‌ای از تجرد و نورانیت می‌رسند. بدین سان، چشم او صرفاً ابزار دیدن اجسام نیست، بلکه مظهر «بصر الهی» می‌گردد و گوش او مظهر «سمع الهی». بر اساس اصل حرکت جوهری، نفس انسان در سیر وجودی خود از مرتبه مادی به مراتب بالاتر تجرد می‌رسد و نسبت آن با قوای ادراکی دگرگون می‌شود. در این فرایند، ابزار حسی از حیث فیزیکی همان کارکرد پیشین را حفظ

می‌کند، اما ادراک حسی، به مثابه شأنی از نفس، در پرتو تجرد نفس معنای تازه‌ای می‌یابد. از این رو، آنچه در مرتبه نخست صرفاً ادراک صور مادی است، در مرتبه کمال نفس، به ادراکی بدل می‌شود که در آن مظاهر مادی، در هماهنگی با عقل و شهود قلبی، به عنوان ظهورات حقیقت الهی فهم می‌گردند. در این معنا، حس ظاهر به تنهایی فاعل رؤیت الهی نیست، اما ادراک حسی نیز از میدان رؤیت کنار گذاشته نمی‌شود، بلکه در ذیل وحدت نفس و مراتب ادراک، با عقل و دل هم‌داستان می‌گردد. ملاصدرا در تفسیر این روایت «كنت سمعه الذی یسمع به، وبصره الذی یبصر به...» (الکافی، ۲، ۳۵۲؛ بخاری، ۶۵۰۲) تأکید می‌کند که مقصود، حلول یا اتحاد جسمانی نیست، بلکه اتحاد نوری است؛ یعنی وجود بنده به سبب شدت قرب و محبت، از مرتبه‌ای امکانی به مرتبه‌ای فعلیت نوری ارتقا می‌یابد و قوای او به «آلات الهی» تبدیل می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۸، ۳۱۱). در این مقام، سمع و بصر انسانی به مرتبه‌ای می‌رسند که دیگر محدود به دریافت صور مادی نیستند، بلکه حقیقت را به نور الهی مشاهده می‌کنند. بدین ترتیب، حدیث «كنت سمعه و بصره» بیانگر همان مرتبه‌ای «حس متعالی» است که در حکمت متعالیه، نتیجه‌ی اتحاد ادراک‌کننده و ادراک‌شونده در پرتو وجود واحد نوری دانسته می‌شود. در این حالت، ادراک، نه فعل قوه‌ای مادی، بلکه تجلی وجودی انسان الهی است؛ انسانی که از مرتبه‌ی حس طبیعی به مرحله‌ی رؤیت نوری و شهود الهی رسیده است. بنابراین، هرگاه انسان در مسیر صعود وجودی خویش قرار گیرد و قوای حسی او به تجرد برسد، همان چشم و گوش مادی به ابزار مشاهده حقایق نوری بدل می‌شوند. در این معنا می‌توان گفت که در حکمت متعالیه نوعی "حس متعالی" وجود دارد؛ حسی که از طریق آن، وجود انسان در مرتبه‌ای بالاتر از ماده، حقایق را بی‌واسطه درک می‌کند (مطهری، ۱۳۷۰، ۱۷۵).

پس چرا برخی نمی‌توانند ببینند؟ صدرالمتألهین پاسخ می‌دهد که مانع، نه از سوی خداوند است و نه از بیرون او، بلکه از نقص ادراک انسان ناشی می‌شود. چشم دل اگر گشوده گردد، همان دیدن با چشم سر، به مشاهده حق بدل می‌شود؛ چنان‌که اگر انسانی ضعف بینایی داشته باشد، با عینک مناسب می‌تواند همان دیدنی را که همیشه انجام می‌داد، به صورت کامل‌تر تجربه کند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ۴۵۰). بدین سان، رؤیت خداوند با چشم سر در حقیقت امتداد رؤیت قلبی است؛ دو مرتبه از یک حقیقت‌اند، نه دو تجربه متباین. چنین خوانشی را می‌توان در سنت‌های دیگر نیز مشاهده کرد. مراد از این امتداد،

بازخوانی تطبیقی «رؤیت این جهانی خداوند»؛ صدرا و اکهارت (فاطمه فرضعلی) ۳۶۷

وحدت طولی مراتب ادراک در نفس است، نه فاعلیت مستقل حس ظاهر در مشاهده ذات حق. برای فهم و حل این مسئله، باید به چند قاعده بنیادین در حکمت متعالیه استناد نمود:

۲.۶ امکان فقری یا فقر وجودی

صدرالمتألهین فقر را نه وصفی عارضی، بلکه حقیقت وجودی ممکن می‌داند. از نظر او، ممکن‌الوجود از آن حیث که موجود است، هیچ‌گونه استقلال و غنایی از خود ندارد و سراسر وابستگی و نیاز به واجب‌الوجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ۶۶).^۲ بر این اساس، فقر در حکمت متعالیه صفتی افزوده بر وجود ممکن نیست، بلکه عین وجود اوست و ممکن نه «دارای وجود فقیر»، بلکه خود «وجود فقیر» است (همان، ج ۱، ۶۹).^۳ صدرالمتألهین با نفی هرگونه ذات مستقل برای ممکن، تصریح می‌کند که فقر و نیاز، امری ثانوی یا اعتباری نیست، بلکه عین هویت وجودی معلول است (صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، ج ۳، ۱۸).^۴

از این رو، فقر وجودی به معنای صرف «ربط مفهومی» یا «نسبت ذهنی» نیست، بلکه بیانگر آن است که تمام حیثیت وجودی ممکن، چیزی جز تعلق ذاتی به قیوم مطلق نیست. در همین چارچوب، ملاصدرا فقر وجودی را مبنایی معرفتی نیز می‌داند و تصریح می‌کند که معرفت به فقر وجودی انسان، عین معرفت به پروردگار است؛ زیرا در شهود فقر، وابستگی مطلق ممکن به واجب به صورت حضوری آشکار می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ۱۴).^۵ بدین سان، فقر وجودی در حکمت متعالیه نه صرفاً یک اصل متافیزیکی، بلکه مبنایی برای تبیین نسبت معرفتی انسان با حق و امکان شهود و رؤیت الهی در مظاهر عالم است. محدودیت ادراک حسی زمانی پدید می‌آید که ذهن در حجاب ماهیات و حدود عدمی گرفتار شود؛ اما اگر از مرز ماهیت بگذرد و به ساحت بساطت وجود رسد، درمی‌یابد که حتی در ادراکات حسی، حقیقت وجود الهی است که آشکار می‌شود. (حسینی و فرضعلی، ۱۳۹۱) علامه طباطبایی نیز با بیانی نزدیک به همین معنا، می‌گوید جز وجود مستقل واجب‌تعالی، همه موجودات روابط و نسب‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ۳۱). در این خوانش، ممکنات صرف «نمود»‌اند و روابطشان «نبود»؛ و چون تنها بود حقیقی واجب است، پس هر موجود، سایه‌ای از آن بود است. از این رو، هرچه در حس ظاهر می‌شود، اگر به حقیقت نگریسته شود، نه مانع رؤیت الهی، بلکه مجلای آن است. به تعبیر دیگر، اگر ادراک حسی در پرتو وجودشناسی صدرایی فهم شود، دیگر محسوس حجابی برای

حقیقت نخواهد بود، بلکه صورتِ ظهور او در مراتبِ مادون است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ۱۰۷). صدرالمتألهین با الهام از آیه «کل شیء هالک الا وجهه» یادآور می‌شود که هر چیز دو وجه دارد: وجهی که «وجه‌الله» است و وجهی که هلاک و عدم است؛ و در نهایت، تنها وجه‌الله باقی می‌ماند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۴۲). این سخن، بُعد معرفتیِ رؤیت را آشکار می‌سازد: آنچه ما می‌بینیم، اگر وجه الهی را در آن دریابیم، رؤیت خداوند است؛ و اگر از آن غافل شویم، هلاکت و ظلمت است. از این دیدگاه، فقر فلسفی در حکمت متعالیه نه ضعف، بلکه عین غناست، زیرا در این فقر، همه چیز به وجوب الهی متکی است و هر وجودی نشان از وجود مطلق دارد. بدین‌سان، همان‌گونه که ملاصدرا می‌گوید، وجوب هر جا که حضور دارد، از آن واجب است؛ و این حضور، در عالم حس نیز گسترده است. پس رؤیت خداوند در جهان مادی، نه رؤیتی بیرون از اشیاء، بلکه شهود وجه الهی در آن‌هاست؛ دیدنی که در آن نداری و دارایی، کثرت و وحدت، و غیبت و حضور درهم‌تنیده‌اند. در این معنا، فقر فلسفی به فقر عرفانی می‌پیوندد. در این افق اندیشه، علیت و معلولیت حقیقتی بیرون از ذات اشیاء ندارد؛ چنان‌که علت بودن، امری افزوده بر علت نیست، معلولیت نیز ورای ذات معلول نیست. بدین‌سان، فقر و نیاز، نه وصف معلول، بلکه عین هویت اوست؛ همچنان‌که غنا و بی‌نیازی، ذات علت است. بنابراین معلول را نمی‌توان جدای از علت مشاهده کرد، زیرا او چیزی جز پرتوی از حقیقت علت نیست. انسان، هنگامی که فقر وجودی خویش را درمی‌یابد، در واقع همان عین‌الربط بودن خود را شهود می‌کند و در این شهود، پروردگار را می‌یابد. این همان لحظه آگاهی وجودی است که در آن، معرفتِ «به خود» هم‌زمان معرفتِ «به خدا» است. از این منظر، معلول صرف تجلی علت است و علت همان متجلی، و علیت نیز چیزی جز تشأن و ظهور نیست. (حسینی و فرضعلی، ۱۳۹۱)

در نتیجه، هستی ممکن از خود چیزی ندارد تا دیده شود؛ هرچه در ادراک ما حاضر می‌گردد، همان وجه الهی اوست. از این‌رو، در تحلیل معرفتیِ رؤیت، اگر ما چیزی را در عالم ماده با چشم سر می‌بینیم، در حقیقت ناظر بر تجلی وجود واجب در مرتبه محسوس هستیم. رؤیت حسی، اگر درست فهم شود، نه به معنای مشاهده ذات خداوند است و نه انکار حضور او در ماده؛ بلکه ادراک همان «عین‌الربط» بودن اشیاء است. وقتی معلول سراپا فقر است، تمام نمود او نمود علت است، و این یعنی هر رؤیت حسی، به‌روشنی، رؤیت الهی است. این بینش، همان روح حکمت متعالیه است که در آن، هستی جز ظهور واجب

بازخوانی تطبیقی «رؤیت این جهانی خداوند»؛ صدرا و اکهارت (فاطمه فرضعلی) ۳۶۹

نیست و «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن»^۷ ناظر به همین حقیقت است. اگر «الله نور السماوات و الارض»^۸ را در این سیاق بخوانیم، درمی یابیم که نور الهی نه بر عالم تأییده، بلکه خود عالم تجلی آن نور است.

۳.۶ اصل وحدت شخصی وجود

یکی از بنیادی ترین مبانی حکمت متعالیه در تبیین امکان رؤیت خداوند، اصل «وحدت شخصی وجود» است. ملاصدرا در برابر دیدگاه های مشائی و اشراقی که به کثرت حقیقی در وجود باور داشتند، نظریه ای بدیع عرضه کرد و وجود را حقیقتی واحد و بسیط دانست. بر اساس این اصل، تنها وجود مطلق و بی نهایت، یعنی ذات الهی، حقیقت بالذات است و دیگر موجودات شئون و تجلیات اویند. ملاصدرا در الأسفار تأکید می کند که: «لیس فی الوجود إلا وجود واحد شخصی، و ما عداه إنما هو ظهوراته و تجلیاته» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ۱۴). به این معنا، عالم، نه موجودی مستقل از خداوند، بلکه مرتبه ای از ظهور اوست. این نگرش، به ویژه در نسبت با مسئله رؤیت، پیامدهای ژرفی دارد چنانکه اگر هر موجودی مرتبه ای از تجلی خداوند باشد، دیدن هر پدیدار، در حقیقت نظر به پرتو و ظهور اوست. صدرالمتألهین در جای دیگر، رؤیت خداوند را در گرو این وحدت می داند و می نویسد: «کلما أدركت شيئاً فقد أدركت ظهور الحق فيه، فإن الحق حاضر في كل موجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ۲۷۴). در این نگاه، رؤیت خداوند با چشم سر ممتنع نیست، زیرا همه محسوسات، ظهورات اویند. آنچه مانع رؤیت می شود، غفلت از این حقیقت و گرفتار شدن در حجاب ماهیات و کثرات است.^۹

جوادی آملی در شرح این مبنا تصریح می کند که وحدت شخصی وجود، اساساً راه را بر هر نوع ثنویت می بندد. او می نویسد: «اگر وجود حقیقتی واحد و بسیط باشد، در هیچ مرتبه ای از مراتب آن، چیزی بیرون از دایره ظهور حق نخواهد بود؛ بدین سان رؤیت خدا در همین عالم مادی نه تنها ممتنع نیست، بلکه ضروری است» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲، ۲۱۱). بنابراین، رؤیت در این جا به معنای مشاهده خداوند به واسطه مظاهر و تجلیات اوست، نه رویارویی با موجودی مستقل در برابر ما. این اصل همچنین ارتباط تنگاتنگی با مباحث عرفانی دارد. صدرالمتألهین با بهره گیری از میراث عرفان ابن عربی، به ویژه در باب «تجلی»، توضیح می دهد که خداوند در مراتب گوناگون عالم به ظهور می رسد و انسان می تواند در هر مرتبه ای او را شهود کند. در واقع، وحدت شخصی وجود به این معناست

که «رائی» و «مرئی» دو چیز جدا نیستند: «الرائی فی الحقیقه هو الله، و المرئی هو الله، و إن اختلفت المراتب.» (اسفار، ج ۶، ص ۳۹۲). در نتیجه، اصل وحدت شخصی وجود نه تنها تبیینی هستی‌شناختی از نسبت خدا و عالم عرضه می‌کند، بلکه مبنای معرفتی لازم برای فهم امکان رؤیت خداوند با چشم سر را نیز فراهم می‌آورد. در پرتو این مبنا، رؤیت خداوند به معنای مواجهه با ذات متعالی در دل همین مظاهر و کثرات است؛ مواجهه‌ای که در عین یک درک حسی متعالی، ریشه در شهود قلبی دارد و نهایتاً به اتحاد مشاهده و وجود می‌انجامد.

۴.۶ حبّ ذاتی حق، علت اصلی ظهور

از جمله کمالات حق تعالی آن است که می‌تواند به صورت و معنای هر امر ممکن متجلی شود (سید حیدر آملی، ۱۳۶۸، ۳۰۸). زیرا معرفت ذات، متعلق حبّ ذاتی است؛ چنان‌که در حدیث قدسی آمده: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف» (مجلسی، ج ۸۷، ۱۹۹). این حبّ ذاتی، مقتضی ظهور کمالات الهی است و چون علت تامه (ذات و حبّ ذاتی) همواره همراه است، تحقق این ظهور نه فقط ممکن بلکه ضروری است. بنابراین: ۱. اگر ظهور واجب باشد، عدم آن محال است و کمال ذاتی ازلی همراه با حبّ ذاتی، علت تامه ظهور است. ۲. اگر ممکن باشد، با توجه به فاعلیت تامه حق و فقدان هرگونه امکان در ذات و صفات او، باز هم ظهور واجب خواهد بود و خفاء ممتنع. (فرضعلی و محمدزاده، ۱۴۰۰، ۱۸۳) از این رو، خفاء حق، خفای حقیقی نیست؛ او تنها نسبت به مظاهر مقید، نهان است و این به محدودیت مشهد آنها بازمی‌گردد، نه به غیبت ذات. پس ظهور و بطون، دو وجه از حقیقت واحد وجودند و محدودیت ادراک مخلوق، سبب این استتار می‌شود. به تعبیر آملی، تنزل ذات به مرتبه مظاهر، عین استتار است و همین استتار، ظهور خوانده می‌شود؛ زیرا «ظهور او عین بطون و بطون او عین ظهور اوست» (سید حیدر آملی، ۱۳۶۸، ۳۰۶ و ۳۱۶). در نتیجه، حق تعالی در عین بطون، ظاهر است و در عین ظهور، باطن.

ملاصدرا نیز همین معنا را تصریح می‌کند:

و این همان حدیث مشهور است: «گنجی پنهان بودم، پس دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم». به راستی که محبت حق به ذاتش است که اعطای وجود به ممکنات و ظهور کمالات غیبی او در صحنه عینی [جهان] را ایجاب کرده است. و «گنج»، همان ذات ابدی است که از علوم و ادراکات [مخلوقات] متعالی

بازخوانی تطبیقی «رؤیت این جهانی خداوند»؛ صدرا و اکهارت (فاطمه فرضعلی) ۳۷۱

است، و «پنهان» بودنش به دلیل عدم وجود آثار و اعیان [اشیاء] قبل از تجلی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۸۵).

و در *شواهد الربوبیه* همین معنا را با تعبیر دیگری بیان می‌کند:

و این حدیث دلالت دارد بر اینکه وجود حق، تجلی ذاتی پیش از تجلی اسمائی و صفاتی دارد، و اینکه آفرینش چیزی جز فیضی از فیوضات ذات بی‌نیاز او نیست؛ زیرا گنج هنگامی که آشکار می‌شود از حقیقت خود خارج نمی‌شود، بلکه بر اصل خود باقی می‌ماند (همان، ۱۶۰).

بدین‌سان، ظهور حق ازلی و ابدی است، بی‌آنکه تغیر و تجدّد در ذات لازم آید. همان‌گونه که نور از خورشید و موج از دریا جدایی ناپذیرند، ظهور نیز از ذات جداشدنی نیست. تقدّم و تأخر میان ذات و مظاهر تنها در سطح اعتبار ذهنی قابل تصور است (سید حیدرآملی، ۱۳۶۸، ۳۰۷).

۵.۶ قاعده بسیط الحقیقه

قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء» از بنیادی‌ترین ابتکارات فلسفی صدرالمتألهین است که او در *الأسفار الأربعة* و نیز در *الشواهد الربوبیه* بارها به آن استناد کرده است. مقصود ملاصدرا از این قاعده، اثبات جامعیت مطلق ذات حق تعالی نسبت به همه‌ی کمالات و وجودی است. او بیان می‌کند که هر موجود مرکّب به دلیل ترکیب، فاقد بخشی از کمالات وجود است و در نتیجه محدود می‌شود، اما موجود بسیط – که هیچ حدّ و مرزی در او راه ندارد – نه تنها خالی از هیچ کمالی نیست، بلکه واجد همه‌ی مراتب وجودی اشیاء به نحو اعلی است. به همین دلیل، ذات حق را باید «کلّ الأشياء» دانست، هرچند «لیس بشیء منها» یعنی به شکل محدود و ناقص هیچ‌یک از آن‌ها نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۴).

صدرالمتألهین در توضیح این معنا می‌نویسد: «کلّ بسیط الحقیقه فهو واجد لحقائق جمیع الأشياء و لا یفقد شیئاً منها» (همان). او در ادامه استدلال می‌کند که اگر موجود بسیط فاقد یک حقیقت باشد، لازمه‌اش ترکیب و نقصان خواهد بود و این با فرض بساطت منافات دارد. از این رو، وجود بسیط، به شرط اطلاق، همه‌ی کمالات را دربرمی‌گیرد و هیچ چیزی بیرون از آن باقی نمی‌ماند. این قاعده بر مبنای اصل «تشکیک خاصی وجود» و «اشتداد وجودی» قابل فهم است. حق تعالی چون وجود مطلق و صرف است، هیچ‌گونه حدی ندارد و از آنجا که نقص، ملازم با حدّ است، بساطت مطلقه او اقتضا می‌کند که همه‌ی

مراتب وجود به نحو اعلی در او حاضر باشند. از این جهت، می‌توان گفت که «کلّ ما يتصور من الکمال، فهو للواجب بالذات أولاً و بالذات» (همان ج ۶، ۱۱۱).

علامه طباطبایی می‌گوید بساطت مطلق، مانع از هرگونه فقدان است و بنابراین، حق بسیط «تمام کمالات» است بی‌آنکه به حدود متعین موجودات مقید شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۸۸). جوادی آملی نیز در رَحِیقِ مختوم تصریح می‌کند که اگر ذات واجب، همه‌ی کمالات اشیاء را نداشت، دیگر واجب‌الوجود بالذات نبود؛ زیرا فقدان هر کمالی نشانه امکان و محدودیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۴، ۲۶۹). بدین‌سان، قاعده «بسیط‌الحقیقه کلّ‌الأشیاء» اثبات می‌کند که ذات حق، عین کمالات موجودات است، اما نه به‌گونه محدود و متکثر آن‌ها، بلکه به نحو اطلاق و بساطت و احاطت. به تعبیر دقیق‌تر، واجب‌الوجود جامع همه کمالات است و هیچ نقصی در او راه ندارد، و از همین‌روست که او حقیقتی است که «همه‌چیز» هست ولی نه به نحو محدود.

اگر این اصل را جدی بگیریم، دیدن هر مظهر مادی به‌معنای مواجهه با جلوه‌ای از حق است. چون موجود بسیط، «کلّ‌الأشیاء» است، پس هر «شیء»ی که با چشم سر دیده می‌شود، در واقع وجهی از همان حقیقت مطلق است. به تعبیر دیگر، رؤیت با چشم سر در جهان ماده، چیزی جز رؤیت «شئون و اطوار» همان حقیقت بسیط نیست. این رؤیت به‌خاطر محدودیت قوه بینایی، رؤیت جزئی و مقید است، ولی حتی همین رؤیت جزئی نیز حقیقتاً به خدا بازمی‌گردد، چون غیر خدا چیزی اصیل نیست. جوادی آملی در شرح این قاعده می‌گوید: «اگر موجودی از کمالی بهره دارد، آن کمال عین وجود خداست که در آن جلوه کرده است؛ پس دیدن موجود، دیدن خداست به شرط آنکه با چشم حکمت نگریسته شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ج ۴، ۲۷۰).

۷. اکهارت و رؤیت این‌جهانی خداوند؛ از حضور در عین ماده تا شهود بی‌واسطه

مایستر اکهارت (Meister Eckhart) فیلسوف و الهیدان بزرگ راینلندی، در آثار خود از

حضور خدا در جان و جهان سخن می‌گوید نه به‌مثابه تجافی یا تجافی از ماده، بلکه به‌منزله‌ی نفوذ و تداوم الوهیت در همه‌ی مراتب وجود. او در موعظه‌ای می‌گوید: «خدا در همه چیز است، اما همه چیز نیز در خداست»^{۱۰} (Eckhart, 1936- , DW I, Sermon)

در این عبارت، اکهارت مرز میان خدا و مخلوق را به نفع نوعی «حضور هم‌ذات‌گرایانه» درهم می‌شکند؛ حضوری که اگر با معیارهای الهیات سنتی سنجیده شود، به خطر پانته‌ایسم نزدیک است، اما در منطق عرفانی او، به معنای نفی استقلال هستی‌های ممکن از اصل وجود است. این همان جایی است که اکهارت به گونه‌ای هم‌افق با حکمت متعالیه سخن می‌گوید: خدا نه در بیرون از عالم، بلکه در ذات هر چیز حاضر است و رؤیت او، نه خروج از عالم، بلکه بیداری در درون آن است.

چگونه مفهوم «گروند» (Grund) جایگزین رابطه علی کلاسیک می‌شود؟ در الهیات کلاسیک (مشائی-مسیحی)، خدا به عنوان «علت فاعلی» (Causa Efficiens) در نظر گرفته می‌شود که جهان را می‌آفریند و در نسبتی بیرونی با آن قرار دارد. خداوند یک «موجود» است، هرچند برتر و نخستین. اکهارت با ارائه مفهوم «گروند» یا «بنیاد» این الگو را به کلی دگرگون می‌کند. اکهارت خدا را نه یک «فاعل» در میان فاعلان، بلکه به عنوان «بنیاد بی‌بنیاد» (derabgründige Grund) توصیف می‌کند. این بنیاد، نه یک نقطه آغاز در زنجیره علل، بلکه پیش‌فرض و شالوده هستی‌بخش هر چیزی است که «هست». رابطه او با جهان، رابطه یک علت با معلولش نیست، بلکه رابطه یک بنیاد با نمود و ظهورش است. وی در موعظه آلمانی (DW I, Sermon 2) می‌گوید:

"Gott wirkt alle Dinge in dem Grunde, da er selber der Grund ist".

«خدا همه چیز را در آن بنیاد عمل می‌کند، جایی که خودش همان بنیاد است.»

این جمله به وضوح نشان می‌دهد که فعل خداوند، نه از بیرون، بلکه از درون خود بنیاد سرچشمه می‌گیرد. جهان نه محصول یک دستکاری بیرونی، بلکه بروز و تجلی خود آن حقیقت واحد است. در الگوی علی، فعل آفرینش یک حادثه تاریخی در گذشته تلقی می‌شود. برای اکهارت، اما، آفرینش یک رویداد مستمر و همیشگی است. خدا همیشه و در هر لحظه، در حال «زاده شدن» در بنیاد روح و «برون ریختن» در جهان است. این یک جریان دائمی از بنیاد به سوی ظهور است.

ارتباط این نگاه با نظریه وحدت شخصی وجود صدرا چیست؟ وحدتی که اکهارت از آن سخن می‌گوید، وحدت در سطح موجودات (مخلوقات) نیست. او بارها بر کثرت جهان تأکید می‌کند. وحدت، در «بنیاد» یا «گروند» برقرار است. همه موجودات، در بنیاد وجودی خودشان، یکی هستند زیرا همگی تنها یک حقیقت را نشان می‌دهند: حقیقت آن بنیاد بی‌بنیاد. در رساله لاتینی «پرسشهای پاریس» (Quaestiones Parisiense) اکهارت به صراحت

می‌گوید: «Esse est Deus» («وجود، خداست»). این جمله را باید در کنار گفته او در DW I, Sermon 2 فهمید:

"Alle Kreaturen sind ein reines Nichts; ich sage nicht, dass sie etwas geringes seien, sondern dass sie ein reines Nichts sind".

«همه مخلوقات یک نیستی محض هستند؛ نمی‌گویم که آنها چیزی اندک هستند، بلکه می‌گویم که آنها یک نیستی محض‌اند.»

بنابراین مخلوقات به خودی خود «هستی» ندارند (یک «هستی» مستقل و افزوده بر خدا نیستند). هستی آنها عیناً همان هستی خداست که در آنها متجلی شده است. بنابراین، در بنیاد (سطح وجود)، تنها یکی بیش نیست.

۱.۷ تمایز بین خدا و خدایی (God and Godhead)

این مهم‌ترین تمایز اکهارت برای جلوگیری از اشتباه گرفتن دیدگاهش با پانتئیسم است. او بین «خدا» (Gott) به مثابه خالق سه‌اقنومی و متصف به صفات، و «خدایی» (Gottheit/Deitas) به مثابه ذات بی‌صورت و بی‌نام و نشان بنیاد، تفاوت قائل می‌شود. وحدت، در سطح «خدایی» رخ می‌دهد. در موعظه (DW I, Sermon 2) می‌گوید:

"Gott und Gottheit sind so verschieden wie Himmel und Erde. Gott wirkt, die Gottheit wirkt nicht; sie hat kein Werk, in ihr ist kein Werk".

«خدا و خدایی به اندازه آسمان و زمین متفاوتند. خدا عمل می‌کند، خدایی عمل نمی‌کند؛ هیچ کاری ندارد، در او هیچ کاری نیست.»

جهان، ظهور «خدا» (وجه متصف و فعال) است، اما در بنیاد خود، در «خدایی» (وجه غیب مطلق) مستهلک است. بنابراین، نظریه وحدت وجود اکهارت، یک وحدت در خدایی (Unity in the Godhead) است، نه وحدت سطحی موجودات با خدای متصف. از این منظر، رؤیت خدا، دیگر نگاه کردن به یک «غیر» نیست، بلکه شکافتن ظواهر و رسیدن به شهود آن بنیاد یگانه‌ای است که هم ناظر و هم منظر، هم رایی و هم مرئی، در آن یکی هستند. اکهارت در خطبه مشهور خود درباره بریدگی و تهی شدن (Von der Abgeschiedenheit)، تحقق رؤیت را منوط به تهی شدن از خویش می‌داند: «هرچه انسان از خود تهی‌تر شود، خدا بیشتر در اوست» (Eckhart, 1936–, DW V, p. 202). در نگاه او، فاصله‌ی میان خالق و مخلوق نه هستی‌شناسانه (ontological) بلکه معرفت‌شناسانه (psychological) است؛ خدا غایب نیست، بلکه انسان در حجاب خویشتن، از رؤیت او باز می‌ماند. به تعبیر او: «خدا به

من نزدیک‌تر است از آن‌که من به خود نزدیکم.^{۱۱} (Eckhart, 1936–DW II, Sermon 13b, p. 82) این گزاره، بنیاد اکهارتی امکان رؤیت حسی خداوند را رقم می‌زند؛ رؤیت نه در انتهای سیر روحی، بلکه در عمق واقعیت مادی و حسی ممکن است، زیرا حس در نظر اکهارت خود ظهور خداست، نه مانع او. همان‌طور که می‌گوید: «چشمی که من با آن خدا را می‌بینم، همان چشمی است که خدا با آن مرا می‌بیند»^{۱۲} (Eckhart, 1936–, DW II, Sermon 12, p. 90) در این گزاره، «چشم» دیگر ابزار جسمانی صرف نیست، بلکه استعاره‌ای است از آگاهی حسی که در اوج تجرد، هم در قلمرو ادراک جسمانی عمل می‌کند و هم در قلمرو روحانی. بنابراین، در نظام فکری اکهارت، رؤیت حسی خداوند نفی شده نیست بلکه تعالی یافته است؛ خدا در جهان حضور دارد، و جهان در عین فقر و وابستگی، خود چهره‌ی خداست.

اکهارت در «رساله بندیکته» (Tractatus Benedicte)، خدا را بنیاد همه چیزها^{۱۳} می‌نامد و تصریح می‌کند که جدایی میان خدا و مخلوق، صرفاً در سطح مفاهیم و زبان است نه در واقعیت هستی. به تعبیر او: «هستی خدا همان هستی همه چیزهاست»^{۱۴} (Eckhart, 1936–, DW IV, p. 115) این گزاره، محور اصلی نظریه‌ی رؤیت در جهان مادی را شکل می‌دهد: «اگر وجود خدا عین وجود موجودات است، پس هر تجربه‌ی حسی، بالقوه، تجربه‌ی رؤیت خداست — نه از راه تشبیه یا تمثیل، بلکه به نحو وجودی و حضوری. بدین‌سان اکهارت مسیر معرفت را از «شناخت مفهومی» به «شهود حسی-وجودی» منتقل می‌کند، جایی که دیدن و بودن یکی می‌شود. در این دستگاه فکری، «ماده» نه حجاب خدا که محل تجلی اوست؛ آن‌گونه که در تفسیر خود بر انجیل یوحنا می‌نویسد: «تاریکی، همان مادیت عالم است که نور در آن ساکن است، نه بیرون از آن»^{۱۵}. از همین منظر، اکهارت به جای دوگانگی روح و جسم، از «وحدت حس و معنا» سخن می‌گوید؛ بدین معنا که ادراک حسی، اگر در سکوت و فقر نفس انجام گیرد، خود به رویت خدا بدل می‌شود.

۲.۷ رؤیت در بستر زایش الهی در جان انسان

در آموزه مرکزی اکهارت، آنچه او «ولادت خدا در جان» (die Geburt Gottes in der Seele) می‌نامد، لحظه‌ای است که آگاهی انسانی از محدودیت خود عبور می‌کند و خدا را نه در ورای هستی، بلکه در درون خود و جهان محسوس می‌بیند. این آموزه نخستین بار در موعظه (Predigt) و به تفصیل در موعظه ۶ از جلد نخست آثار آلمانی او (Eckhart, 1936–,)

DW I) طرح می‌شود. در این دو موعظه، اکهارت برای نخستین بار اندیشه بنیادی خود را درباره «یگانگی مطلق میان خدا و روح انسان» (*Einheit des Menschen mit Gott*) مطرح می‌کند. در موعظه ۱ این ایده به صورت ابتدایی و رمزی آمده است — جایی که می‌گوید خدا در اعماق جان انسان (*Seelengrund*) سکنی دارد و انسان تنها از طریق بازگشت به آن بنیاد می‌تواند خدا را «در خود» ببیند. اما در موعظه ۶، همین اندیشه با صراحت و عمق بیشتری بیان می‌شود؛ اکهارت توضیح می‌دهد که دیدار خدا، نه در بیرون از عالم بلکه در ژرف‌ترین نقطه وجود انسان روی می‌دهد. او می‌گوید: «در ژرف‌ترین ژرفای جان، ولادت خدا رخ می‌دهد». (*Eckhart, 1936- , DW I, 79*) در تفسیر این جمله، مفسرانی چون برنارد مک‌گین (*Bernard McGinn*) (۲۰۰۱) والیور دیویس (*Oliver Davies - 1994*) در کتاب‌های خود^{۱۶} توضیح داده‌اند که این «زایش» استعاره‌ای از وحدت ادراک و وجود است: انسان در لحظه‌ی خلع از خود، خدا را در خویش و در اشیاء می‌بیند، و رؤیت نه تجربه‌ای ذهنی بلکه رویدادی هستی‌شناختی است. اکهارت تصریح می‌کند که خدا در همه چیز زاده می‌شود، اما تنها کسی او را می‌بیند که از «من متمایز» خود تهی شده باشد: «هرجا مخلوقی نیست، همان‌جا خدا زاده می‌شود».^{۱۷} (*Eckhart, 1936- , DW I, Sermon 6, 202*) این سخن به ظاهر نفی عالم مخلوق است، اما در حقیقت دعوت به دیدن عالم بی‌واسطه است؛ یعنی جهان نه «غیر خدا» بلکه «چهره‌ی خدا» است، و آنچه مانع رؤیت می‌شود، نه مادیت اشیاء، بلکه تملک ذهنی ما نسبت به آن‌هاست. او در جای دیگر می‌نویسد: «جان باید خدا را با همان چشمی ببیند که خدا او را می‌بیند».^{۱۸} (*Eckhart, 1936- , DW II, Sermon 12, 90*) در این عبارت، ساختار دوطرفه‌ی رؤیت از میان می‌رود: دیگر «من می‌بینم» و «او دیده می‌شود» وجود ندارد، بلکه «رؤیت» همان «بودن» است. این همان منطقی است که در حکمت متعالیه، صدرالمتهلین از آن با تعبیر «عین‌الربط» یاد می‌کند؛ همانند ملاصدرا اکهارت نیز این ربط را در تجربه‌ی زیسته و شهود درونی حضور دارد، نه در صرف برهان فلسفی. او در موعظه‌ای دیگر می‌گوید: «اگر چشم من یگانه شود، همه چیز سرشار از نور خواهد بود».^{۱۹} (*Eckhart, 1936- , DW II, Sermon 9, 145*) در این‌جا «چشم یگانه» نه به معنای وحدت درونی عرفانی صرف، بلکه به معنای آگاهی حسی تطهیر یافته است: حسی که از تمایز «من» و «او»، «درون» و «بیرون» رها شده است. بنابراین، در تفکر اکهارت، رؤیت خداوند نه در نفی حس بلکه در تطهیر آن ممکن می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، در جهان اکهارتی، «تجربه‌ی حسی» اگر از تعلق آزاد شود، خود به «شهود الهی» بدل می‌گردد. او در موعظه ۱۶

بازخوانی تطبیقی «رؤیت این جهانی خداوند»؛ صدرا و اکهارت (فاطمه فرضعلی) ۳۷۷

می نویسد: «آن که خدا را جدا از همه چیز ببیند، خدا را ندیده است.»^{۲۰} (Eckhart, 1936–, *DW* II, Sermon 16, 245)

این جمله کلید فهم دیدگاه او درباره رؤیت است: خدا در همه چیز دیده می شود، نه به معنای حلول، بلکه به معنای حضور مطلق. هرچه هست، همان ظهور است؛ و هرچه ظهور است، امکان رؤیت دارد. از همین رو، اکهارت «رؤیت» را نه نتیجه سیر عقلانی بلکه ثمره فنا در کثرت می داند. فقر و تهی شدگی، همان ابزار رؤیت است. این فقر با فقر و فنا عارفانی - فلسفی ملاصدرا هم پوشانی دارد: در هر دو، هستی ممکن در عین فقر، تمام ظهور غناست. او چنین تفسیر می کند: ^{۲۱} «فقر در روح» کسی است که هیچ ندارد، حتی خود را؛ و چنین کسی خدا را در همه چیز می بیند» (Eckhart, 1936–, *DW* II, Sermon 18, 270) در این مقام، رؤیت خدا نه در ورای جهان بلکه در اعماق آن ممکن می شود؛ و ماده، نه حجاب بلکه مظهر حضور اوست. اکهارت این معنا را در عبارتی لطیف خلاصه می کند: «خدا در مخلوق دیده می شود، نه به صورت مخلوق، بلکه به عنوان خدا در مخلوق.»^{۲۲} (Eckhart, 1936–, *DW* III, Sermon 22, 65)

۳.۷ تحلیل و بررسی نقدهایی بر آراء اکهارت

آموزه رؤیت اکهارت ممکن است از دو منظر اصلی مورد خدشه قرار گیرد: از منظر الهیات تمثیلی-تشبیهی که زبان استعاره ای او را به اشتباه می فهمد، و از منظر کلام ارتدوکس که رؤیت را منحصر به آخرت می داند. این نقدها بی شباهت به مواردی نیست که بر دیدگاه عرفانی-فلسفی صدرالمتألهین نیز وارد شده است. در این بخش به بررسی تعدادی از این نقدها می پردازیم:

نقد ۱: «رؤیت» نزد اکهارت حسی-تشبیهی است؟

اشکال: وقتی از «چشم» سخن می گوید، آیا مقصودش دیدن حسی شیء مقابل نیست و در نتیجه به تشبیه/حلول می لغزد؟

خیر. او دیدن حسی-ابژکتیو را نفی می کند تا راه رؤیت حضوری گشوده شود؛ «چشم راستین» یعنی آگاهی تهی شده از رنگ ها و تعلقات. مقصود از «چشم» سازوکار پدیدارشناختی حضور است، نه عضو جسمانی

نقد ۲. آیا «یگانگی چشم» مساوی است با پانته ایسم؟ خیر. وحدت در فعل دیدن/ دانستن/ دوست داشتن است، نه در ماهیت. اکهارت هم زمان (الف) دیدن ابژکتیو را

رد می‌کند و (ب) حضور مطلق را اثبات می‌کند، بی‌آن‌که مرز هویتی خالق/مخلوق را بردارد.

نقد ۳. رؤیت فقط در آخرت ممکن است؟ خیر. اکهارت رؤیت را به «حضور اکنون» می‌فهمد: اگر خدا این‌جا و اکنون دیده نشود، جای دیگر هم دیده نخواهد شد. رؤیتِ امروزیِ نفیِ رؤیتِ اخروی نیست؛ نحوی از حضور بی‌واسطه است که با زدودن میانجی‌ها برای جان رخ می‌دهد (Eckhart, 2009, pp. 240, 273–274, 337, 376).

نقد ۴. آیا «تهی شدن» به پوچ‌گرایی نمی‌انجامد؟ خیر. تهی شدن تَطْهیرِ ادراک است: تا چشم «رنگِ خود» دارد، «رنگ‌آفرین» دیده نمی‌شود. اکهارت ساختاری هم‌بسته ترسیم می‌کند: «یک دیدن/یک دانستن/یک عشق»؛ یعنی معرفت از سطح مفهوم به شهودِ حضوری ارتقا می‌یابد (Eckhart, 2009, p. 376).

بنابراین از نگاه اکهارت، حجاب از جانب ماست. هرگاه وسائلی نفسانی زدوده شود، رؤیت بی‌درنگ رخ می‌دهد؛ تجربه‌ای از حضور که در اوج آن «چشم من» و «چشم خدا» به یک فعل واحد می‌رسند، بی‌آن‌که تمایز هویتی خالق/مخلوق برداشته شود. (Eckhart, 2009, pp. 337, 273–274)

۴.۷ از شهود اکهارتی تا رؤیت صدرایی؛ حضور در عین فقر

اکهارت در سراسر تعالیمش می‌کوشد تا میان «خدا به مثابه علت» و «خدا به مثابه حضور» تمایز نگذارد. در نگاه او، خدا نه در مقام علتِ نخستین، بلکه در مقام «Grund» — بنیاد هستی — در همه چیز حضور دارد و هر پدیده، جلوه‌ای از همان بنیاد است. او در موعظه ۱۳ می‌گوید: «تمام مخلوقات نیستی محض‌اند؛ نه اینکه کم یا ناقص باشند، بلکه اصلاً نیستند، و هر چه هست، از خداست.»^{۲۳} (Eckhart, 1936–, *DW II*, Sermon 13: 83) این نیستی، از سنخ فقدان وجود نیست؛ بلکه مانند مفهوم «فقر وجودی» در حکمت متعالیه، دلالت بر آن دارد که وجود مخلوق، جز در تعلق به واجب، تحقق ندارد. در هر دو سنت، جهان در عین فقر، صحنه‌ی رؤیت است؛ زیرا فقر، خودِ حضور است. اکهارت در تبیین این وحدت می‌گوید: «خدا در همه چیز هست به‌عنوان هستی، به‌عنوان کنش، و به‌عنوان نیرو.»^{۲۴} اگر این حضور درونی را بپذیریم، آنگاه هر تجربه‌ی حسی، واجد بُعد قدسی می‌شود. همان‌گونه که ملاصدرا در الأسفار الأربعة تصریح می‌کند که ادراک نوری وجودی است که شدت و ضعف آن تابع شدت و ضعف وجود است؛ از این رو، قوای حسی، خیالی

بازخوانی تطبیقی «رؤیت این جهانی خداوند»؛ صدرا و اکهارت (فاطمه فرضعلی) ۳۷۹

و عقلی شئون و مراتب نفس واحدند و ادراک حسی، اگر در افق وجودشناختی فهم شود، از ساختار طولی شهود منفک نخواهد بود (صدرالدین شیرازی، *الأسفار الأربعة*، ج ۳، ص ۳۱۰-۳۱۱؛ ج ۸، ص ۲۵۲ و ۳۳۶). (۳۲۱)، اکهارت نیز حس را نقطه‌ای تلاقی خدا و جهان می‌بیند: «هر مخلوقی کلمه‌ای از خداست و کتابی درباره‌ی او.»^{۲۵} (Eckhart, 1936-, *DW* III, Sermon 23: 102) از این‌رو، در نگاه او، طبیعت نه مکانی برای پنهان شدن خدا، بلکه زبان اوست. رؤیت حسی، اگر در افق وحدت قوای ادراکی انسان فهم شود، در حقیقت نوعی قرائت الهی است: انسان خدا را در رنگ، صدا، و حرکت می‌بیند؛ زیرا هر جزئی از هستی، نشانه‌ای از حضور است. اکهارت در خطبه اش در تفسیر سلام مریم^{۲۶} می‌نویسد: «خدا به هر مخلوقی نزدیک‌تر است از آنکه آن مخلوق به خود نزدیک باشد.»^{۲۷} (Eckhart, 1956-, *LW IV*: 45) این حضور فراگیر، به معنای حلول نیست، بلکه تجلی است؛ همان‌گونه که صدرالمتألهین نیز در اسفار (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۲۸) تحت نظریه «تشان وجودی» تصریح می‌کند که «علت در معلول ظهور دارد، نه به نحو حلول، بلکه به نحو تجلی»^{۲۸}. هر دو اندیشمند، استقلال مخلوق را امری اعتباری می‌دانند و بر این باورند که حقیقت هستی، بسیط و یگانه است و کثرت، صرفاً تعین آن وحدت است. بدین‌سان، در هر دو نظام فکری، «رؤیت خداوند» امری متافیزیکی-حسی است^{۲۹}؛ نه دیدن جسمانی خداوند در آسمان‌ها، بلکه دیدن خدا در چهره اشیاء، در حرکت زمان، در حضور لحظه، و در فقر وجودی انسان. اکهارت در موعظه^{۲۸} می‌نویسد: «کسی که خدا را در همه چیز و همه چیز را در خدا ببیند، به‌راستی می‌بیند»^{۳۰} (Eckhart, 1936-, *DW IV*, Sermon 28: 210) و همسو با این معنا گفته ملاصدراست: «مؤمن پروردگار خویش را در هر چیز مشاهده می‌کند، زیرا اشیاء را به نور خدا می‌بیند نه به نفس خویش. و آن‌که خدا را به‌راستی دوست بدارد، وجودش آینه‌ای می‌شود برای تجلی او در هر چیز دیدنی.»^{۳۱} (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ۳۳۶) از این منظر، برای اکهارت نیز رؤیت خدا در جهان مادی، نه امری استعاری بلکه حقیقتی وجودی است. به تعبیر اکهارت، «خدا در نور دیده نمی‌شود، بلکه خود نور است.» (Eckhart, 1936-, *DW II*, Sermon 9: 148)

در اکهارت، واژه (sehen) هم بر دیدن حسی دلالت دارد و هم بر شهود معنوی؛ مرز این دو نزد او فرو می‌ریزد، چون حس و معنا در بنیاد یکی‌اند. اکهارت تصریح می‌کند که اگر انسان از «تملک» بگذرد، همان چشمی که جسم را می‌بیند، خدا را نیز خواهد دید (Eckhart, 1936-, *DW II*, Sermon 12: 90; also *DW II*, Sermon 9: 145-148). در مقایسه تطبیقی، اگرچه هر دو نظام، تحولی بنیادین در نفس را شرط رؤیت می‌دانند، اما در تأکید و

زبان بیان این تحول تفاوت‌هایی دیده می‌شود. در حکمت متعالیه، این تحول در قالب «حرکت جوهری» نفس که با تعالی وجودی خود، هم از حجابهایش کاسته و هم به کمالاتش افزوده می‌شود تا به «حس متعالی» نائل آید. در مقابل، اکهارت بر «تهی شدن» (Abgeschiedenheit) از خود مخلوق و انانیت (Ego) به عنوان یک چرخش نگرشی فوری و حضوری تأکید می‌ورزد. با این حال، در نهایت، هر دو مسیر به نقطه‌ای مشترک می‌رسند: فراتر رفتن از خود محدود برای حضور یافتن در حقیقت نامحدود. در صدر این فراروی بیشتر در قالب «شدن» و در اکهارت بیشتر در قالب «زدوده شدن» صورتبندی می‌شود، اما هر دو به تحولی اشاره دارند که در آن رابطه نفس با خود و خدا دگرگون می‌گردد.^{۳۲} این ایده با مبنای صدرایی «اتحاد عاقل و معقول» هم‌آواست؛ جایی که ادراک‌کننده و مدرک در مرتبه‌ای واحد حضور می‌یابند، و ادراک حسی پالوده، نحوی از علم حضوری می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۳، ۲۹۶-۳۰۵، ۳۲۱). بر این اساس، در هر دو نظام، بیننده و دیده‌شونده دو امر جدا نیستند، بلکه دو حیث از یک واقعیت‌اند و رویت خدا در جهان، تجربه‌ای وجودی است نه صرفاً حسی یا صرفاً عقلی.

۸. نتیجه‌گیری

در افق نهایی این پژوهش، بازخوانی رؤیت حسی خدا در افق اکهارت و صدرالمتألهین به این جمع‌بندی می‌رسد: خدا نه در ورای عالم، بلکه در عین عالم و در متن تجربه حسی حاضر است. در دستگاه اکهارت، این حضور با «زاده شدن خدا در جان» و درک «بنیاد» هستی معنا می‌یابد، و در منطق صدرایی، با محوریت «فقر وجودی ممکنات»، «بازگشت علیت به تشأن»، «وحدت شخصی وجود» و «بساطت ذات حق» تبیین می‌شود. هستی مخلوق، چیزی جز اشراق و ظهور حق نیست؛ پس دیدن هستی، در ژرفای خود، دیدن خداست. از این منظر، جهان حجاب نیست، بلکه صورت ظهور است. رؤیت خدا به معنای دیدن وجود به مثابه تجلی است، وقتی که از حجاب ماهیت‌ها گذر کنیم. در این سطح، دوگانگی «بیننده/دیده‌شونده» فرو می‌ریزد: در اکهارت با «چشم یگانه» و در صدر با اتحاد وجودی ادراک‌کننده و مدرک، رؤیت به واقعه‌ای وجودی تبدیل می‌شود. شرط این رؤیت، فقر نفس است. تنها باید انسان از خود بگذرد تا چشم حسی پالوده شده و محل تجلی می‌گردد. آنگاه هر چیز آینه می‌شود و این خداست که با چشم خود، خویش را می‌نگرد.

بدین ترتیب، هدف مقاله تحقق می‌یابد: اثبات امکان و چگونگی رؤیت این جهانی خدا به مثابه تجربه‌ای وجودی که در آن «بودن» و «دیدن» به هم می‌پیوندند.

خوانش ارائه شده ممکن است افتادن در شبهه «پانتئیسم» را تداعی کند ولی در پاسخ گفته شد که هر دو متفکر با تکیه بر «تعالی» ذات خداوند از این اشتباه اجتناب می‌کنند. ملاصدرا با قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» و اکهارت با تمایز نهادن بین «خدایی» و «خدا» نشان می‌دهند که عالم، عین ذات متعالی خدا نیست، بلکه ظهور و تجلی آن ذات است. بنابراین، دیدگاه ایشان را می‌توان «ظهورشناسی وجودی» (Existential Theophany) نامید، نه پانتئیسم.

پی‌نوشت‌ها

۱. «فَلَيْسَ لِذَاتِهِ حَدٌّ وَلَا قَدَرٌ وَلَا رُتْبَةٌ مُعَيَّنَةٌ مِنَ الرُّتَبِ الْوُجُودِيَّةِ، بَلْ هُوَ فَوْقَ كُلِّ رُتْبَةٍ وَدُونَ كُلِّ رُتْبَةٍ: فَوْقَ كُلِّ رُتْبَةٍ بِمَعْنَى أَنَّهُ أَشْرَفُ مِنْهَا، وَدُونَ كُلِّ رُتْبَةٍ بِمَعْنَى أَنَّهُ أَسَاسُهَا وَمَقْوَمُهَا».
۲. «إِنَّ الْمُمْكِنَ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَوْجُودٌ فَقَرُّ مُحْضٌ، وَ لَيْسَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ شَيْءٌ أَصْلًا».
۳. «وجود الممكن عين الحاجة و الفقر، و ليس الفقر وصفاً زائداً عليه».
۴. «الممكن ليس له ذاتٌ ثم يفتقر، بل ذاته نفس الفقر».
۵. «من عرف فقره الوجودي فقد عرف ربه، لأن الفقر عين التعلق و الافتقار إلى القيوم».
۶. (قصص ۸۸)
۷. (حدید/۳)
۸. (نور/۳۵)

۹. مراد از «رؤیت خداوند با چشم سر» در این مقاله، محسوس شدن حق به صورت شیئی محدود، جسمانی و مستقل در برابر بیننده نیست. در تحلیل صدرایی، محسوس بالذات صورت جزئی حاصل برای نفس است و ادراک حسی در امتداد مرتبه خیال و در وحدت طولی قوای نفس تحقق می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، صص ۱۶۵-۱۶۶ و ۲۲۱-۲۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص ۲۴۳-۲۴۴). اما بازگشت ادراک حسی به خیال به این معنا نیست که چشم فقط «مظهري جدا از خدا» را می‌بیند و حقیقت حق در پس آن پنهان می‌ماند؛ زیرا بر مبنای وحدت شخصی وجود و عین‌الربط بودن ممکنات، ظهور حق چیزی در برابر یا بیرون از او نیست و ظاهر و باطن دو حیث غیرمنفصل حقیقت واحدند. آنچه دیده می‌شود، از حیث تعین ماهوی، شیء و از حیث حقیقت وجودی، ظهور حق است. بنابراین، رؤیت محسوس در صورت رفع حجاب غفلت و در وحدت حس، خیال، عقل و شهود، حقیقتاً رؤیت حق در مرتبه ظهور است؛ نه رؤیت خدا همچون جسم و

نه احاطه بر کنه ذات او. تعبیر «به واسطه مظاهر» نیز در اینجا به معنای واسطه‌ای جداساز میان خدا و مرئی نیست؛ مظهر، خود نحوه ظهور حق در مرتبه‌ای معین است. از همین رو، ملاصدرا با حفظ اختلاف مراتب می‌گوید: «فالرائی فی الحقیقة هو الله، و المرئی هو الله، و إن اختلفت المراتب» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۹۲). پس نظریه ادراک صدرایی نحوه تحقق ادراک را توضیح می‌دهد، نه اینکه حقیقت مرئی را از حضور خداوند تهی سازد.

10. "Gott ist in allen Dingen, aber alle Dinge sind in Gott"
11. "Gott ist näher mir als ich mir selbst bin."
12. "Das Auge, womit ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, womit Gott mich sieht."
13. "Grund aller Dinge"
14. "Das Sein Gottes ist das Sein aller Dinge."
15. "The light shines in the darkness, and the darkness has not overcome it" (John 1:5)
16. McGinn, B. (2001). *The mystical thought of Meister Eckhart: The man from whom God hid nothing*. New York: Crossroad Publishing.& Davies, O. (1994). *Meister Eckhart: Selected writings*. London: Penguin Classics.
17. "Where there is no creature, there God is born."
18. "The soul must see God with the same eye with which God sees her."
19. "If my eye is single, all things will be full of light."
20. "Whoever sees God as other than all things does not see God."
21. "Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of heaven."
22. "God is seen in the creature, not as the creature, but as God in the creature."
23. All creatures are pure nothingness; I do not say they are little or something — they are pure nothingness. Whatever has being has it from God."
24. "God is in all things as being, as activity, as power."
25. "Every creature is a word of God and a book about God."
26. Tractatus super "Ave Maria"
27. "God is nearer to every creature than the creature is to itself."

۲۸. «إِنَّ المَعْلُولَ لَيْسَ إِلَّا تَجَلَّى العَلَّةِ و ظهورها بوجه من وجوهها، لا حلولها فيه و لا اتحادها بها».

۲۹. در حکمت متعالیه، ادراک تابع شدت و ضعف وجود دانسته می‌شود و با اشتداد وجود مدرک، ادراک نیز از سطح صرفاً طبیعی فراتر می‌رود: «إِنَّ الإدراک تابع لمرتبة الوجود، فكلما كان الوجود أشدّ

بازخوانی تطبیقی «رؤیت این جهانی خداوند»؛ صدرا و اکهارت (فاطمه فرضعلی) ۳۸۳

وأقوى كان الإدراك أتمّ وأكمل .. (صدرالدین شیرازی، *الأسفار الأربعة*، ج ۸، ص ۲۵۲). در عرفان مسیحی اکهارت نیز بر این نکته تأکید می‌شود که حضور الهی از هر سطحی از تجربه، حتی تجربه حسی، به انسان نزدیک‌تر است و بدین‌سان، ادراک می‌تواند هم‌زمان واجد بُعد حسی و متافیزیکی باشد. (Eckhart, LW IV: 45).

30. "He who sees God in all things, and all things in God, sees truly."

۳۱. «المؤمن يشاهد ربه في كل شيء، لأنه يرى الأشياء بنور الله لا بنفسه، ومن أحب الله حباً حقيقياً، صار وجوده مرآة لظهوره في كل مرئي»

۳۲. در این تطبیق باید میان عقل بحثی و مفهوم‌ساز و عقل شهودی و تنزیهی تفکیک کرد. این تلقی رایج که صدرالمتألهین مکاشفه را تنها پس از عرضه بر محک عقل معتبر می‌داند، نیازمند دقت است؛ او ضمن حفظ جایگاه برهان، تصریح می‌کند که مرتبه مکاشفه در افاده یقین برتر از مرتبه برهان است و «برهان حقیقی با شهود کشفی مخالفت ندارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، سفر دوم، ص ۳۱۵). بنابراین، عقل بحثی نزد صدرا معیار یگانه و بیرونی اعتبار شهود نیست؛ شهود حقیقت را بی‌واسطه حاضر می‌سازد و برهان حقیقی همان حقیقت را در مرتبه مفهومی تبیین می‌کند. اکهارت نیز عقل را مطلقاً کنار نمی‌گذارد؛ او در نخستین پرسش پاریسی، خدا را «عقل و فعل تعقل» می‌خواند و در موعظه‌ای عقل را برتر از اراده می‌داند، زیرا عقل خدا را فارغ از پوشش اوصاف محدودکننده درمی‌یابد. نفی شناخت چیهستی خدا نزد او، نفی احاطه عقل استدلالی و مفهوم‌ساز بر کنه ذات الهی است، نه نفی معرفت عقلانی و شهودی (Eckhart, 2009, pp. 50–51, 344–345; Keenan, 2013, pp. 27–).
44 حسین و طالب‌زاده، ۱۳۹۲، صص ۶۳–۸۰). وجه اشتراک دو متفکر در همین نکته است: هیچ‌یک عقل را کنار نمی‌گذارند و هیچ‌یک عقل استدلالی را قادر به احاطه بر حقیقت نامتناهی خداوند نمی‌دانند؛ هر دو مرتبه‌ای برتر از معرفت را می‌پذیرند که در آن عقل از مفهوم‌سازی محدود فراتر می‌رود و معرفت، صورتی حضوری و وجودی می‌یابد. تفاوت آنان در آن است که صدرا هماهنگی برهان و شهود را در دستگاهی فلسفی صورت‌بندی می‌کند، درحالی‌که اکهارت تعالی عقل را بیشتر با زبان تنزیه، وارستگی و زایش خدا در بنیاد جان بیان می‌کند.

کتاب‌نامه

منابع فارسی و عربی

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۳ق) *الإشارات والتنبيهات*. قم: نشر البلاغة.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق) *الشفاء (الإلهيات)*. قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۹۴۶م) *فصوص الحکم* (تصحیح ابوالعلاء عقیفی). قاهره: دار إحياء الكتب العربية.

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۹۹م) *الفتوحات المکیة* (جلد ۲). بیروت: دار صادر.
- ابن فارس، أحمد. (۱۹۷۹م) *معجم مقاییس اللغة* (جلد ۲، تحقیق عبدالسلام محمد هارون). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق) *لسان العرب* (جلدهای ۳، ۴، ۹، ۱۴). بیروت: دار صادر.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). *تفسیر موضوعی قرآن کریم: توحید در قرآن* (جلد ۲). قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه* (جلد ۴). قم: اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷). *دروس شرح منظومه* (جلد ۱). قم: نور.
- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ و فرضعلی، فاطمه. (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی فقر در حکمت متعالیه و عرفان *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، ۱۲(۴۵)، ۸۱-۱۰۶. <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.2387>
- حسینی، سیدضیاءالدین؛ و طالب‌زاده، سیدحمید. (۱۳۹۲). الهیات ایجابی و سلبی در نظر مایستر اکهارت. حکمت و فلسفه، ۹(۳۴)، ۶۳-۸۰.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق) *مفردات ألفاظ القرآن*. دمشق: دار القلم.
- سلحشور سفیدسنگی، زهره. (۱۳۹۸). تحلیل مفهوم آگاهی از دیدگاه ملاصدرا و پیوندگرایی. حکمت معاصر، ۱۰(۲)، ۱۳۳-۱۵۳. <https://doi.org/10.30465/cw.2020.4605>
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (جلد ۲، تصحیح هانری کربن). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سید حیدر آملی. (۱۳۶۸). *جامع الأسرار و منبع الأنوار*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد* (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۳ش) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة* (جلد ۸). تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱م) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة* (جلد ۹). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن* (جلد ۲۰). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طیبی، احمد. (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی روش‌شناسی ملاصدرا و کانت در تبیین واقعیت و معرفت. حکمت معاصر، ۱۶(۱)، ۹۳-۱۱۹. <https://doi.org/10.30465/cw.2025.51730.2105>
- فرضعلی، فاطمه؛ و محمدزاده، الهام. (۱۴۰۰). ظهور «گنج نهان» از دیدگاه سید حیدر آملی و ملاصدرا. پژوهشنامه عرفان، ۱۲(۲)، ۱۷۷-۱۹۶.

بازخوانی تطبیقی «رؤیت ابن‌جهانی خداوند»؛ صدرا و اکهارت (فاطمه فرضعلی) ۳۸۵

قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۲۰۰۲م) *الرسالة القشيرية* (تحقیق معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی). بیروت: دار الجیل.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۴۰۷ق) *الکافی* (جلد ۱). تهران: دار الکتب الإسلامية.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق) *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار* (جلدهای ۶۷ و ۸۷). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

Davies, O. (1994). *Meister Eckhart: Selected writings*. London: Penguin Classics.

Eckhart, Meister. (1936–). *Die deutschen Werke (DW)*. (J. Quint, Ed.). Stuttgart: Kohlhammer.

Eckhart, Meister. (1956–). *Die lateinischen Werke (LW)*. (K. Weiss, Ed.). Stuttgart: Kohlhammer.

Eckhart, Meister. (2009). *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. (M. O'C. Walshe, Trans.). New York: The Crossroad Publishing Company.

Keenan, Oliver James. (2013). "Theological Epistemology in Eckhart's First Parisian Question." *Medieval Mystical Theology*, 22(1), 27–44. <https://doi.org/10.1179/2046572613Z.0000000002>

Kaźmierczak, M. (2017). *The Paradox of Nothingness: Meister Eckhart and the Problem of Ontological Vision*. In *Journal of Mystical Studies*, 3(2), 45-67.

Loving, J. (2025). *The Divine Light Illuminates the Intellect: Meister Eckhart's Theology of Vision*. In *Medieval Mystical Theology*, 34(1), 112-130.

McGinn, B. (2001). *The mystical thought of Meister Eckhart: The man from whom God hid nothing*. New York: Crossroad Publishing.

Williams, R. (2015). *Meister Eckhart and the Christological Ground of Vision*. In *Theology Today*, 72(3), 324-339.