

راه‌های شناخت خداوند^۱

دکتر محمد فنایی اشکوری

عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)

چکیده

دکتر فنایی اشکوری در این گفتار به شناخت خدا از راه شهود و تجربه عرفانی می‌پردازد. ایشان شهود را به صورت سلبی تعریف می‌کند: معرفت غیرحسی و غیر عقلی. خودآگاهی امکان، بلکه وقوع این نوع از معرفت را ثابت می‌کند؛ همه انسان‌ها به خودشان آگاه هستند و این معرفت نه حسی است و نه عقلی بلکه شهودی است. افزون بر اینکه از آیات و روایات نیز می‌توان بدست آورد که برخی از انبیاء و اولیاء یک نوع معرفت شهودی به خداوند دارند؛ یک نوع رویت برای آنها ثابت می‌شود که البته این رویت حسی نیست. در ادامه دکتر فنایی چند تفاوت بین معرفت شهودی و غیرشهود برمی‌شمرد: معرفت شهودی بی‌واسطه است برخلاف معرفت غیرشهودی، معرفت شهودی نیاز به طهارت قلب دارد برخلاف معرفت غیرشهودی، معرفت شهودی شخصی و غیر قابل انتقال است اما معرفت حصولی ممکن است عمومی باشد. خداوند سه نوع تجلی دارد که افراد به اندازه سعه وجودی خود از آن بهره‌مند می‌شوند. این سه نوع تجلی توحید افعالی، توحید صفاتی و توحید ذاتی است. در نهایت بیان می‌شود که غیرعارفان و کسانی که معرفت شهودی به خداوند نداشته‌اند می‌توانند با استفاده از گزارش‌هایی که از شهود خداوند دریافت کرده‌اند، یک استدلال شهود بنیاد بسازند.

واژگان کلیدی: شناخت خدا، شهود و تجربه عرفانی، معرفت غیرحسی، معرفت شهودی و غیرشهود.

دکتر فنایی اشکوری: موضوع بحث، راه‌های شناخت خداوند است. راه‌های مختلفی برای شناخت خداوند وجود دارد که برخی از آنها توسط اساتید در جلسات گذشته بحث شد و برخی دیگر هم امروز مطرح خواهد شد.

به طور کلی سه راه عمده برای شناخت خداوند و نیز حقایق فوق طبیعی و ماوراء طبیعی وجود دارد: ۱. راه عقل است؛ ۲. راه وحی و ۳. راه شهود. این سه راه تقریباً در همه فرهنگ‌ها و سنت‌ها اعم از

۱. این گفتار توسط حجت‌الاسلام حسین رفیعی استناددهی شده است. برای آشنایی با سخنران (دکتر محمد فنایی اشکوری) رک:

پایان نشست.

مسیحیت، یهودیت، اسلام (به ویژه مذهب تشیع) و... مطرح بوده است. در مسیحیت به سه نوع الهیات معتقد هستند؛ الهیات تاریخی که همان وحیانی است به اعتبار این که وحی در مقطعی از تاریخ اتفاق افتاده است، الهیات طبیعی که منظور از آن همان الهیات عقلی می باشد و الهیات عرفانی. بحثی که درباره شهود مطرح خواهیم کرد به الهیات عرفانی یعنی رویکرد ما به الهیات بر اساس شهود و تجربه عرفانی مربوط می شود. ابتدا مقدماتی را عرض می کنم تا به اصل موضوع برسیم.

شهود

نخستین مطلب، خود شهود است که چه نوع معرفتی است؟ به طور سلیبی می توانیم بگوییم شهود، معرفتی غیر حسی و غیر عقلی است. در واقع حداقل ابتدا باید بدانیم شهود چه چیزی نیست تا بعد بینیم چه مقدار می توانیم به هستی و چیستی شهود برسیم؟ شهود، در کاربرد عرفانی آن، امری حسی به معنای حس بیرونی نیست. البته در کاربرد عرفی، به همین رویت حسی هم مشاهده می گوئیم. از سوی دیگر شهود، به معنای درک عقلی و ذهنی و مفهومی هم نیست، یعنی ما از راه تفکر و روند فکر کردن به آن نمی رسیم. بنابراین در گام اول مشخص شد شهود عرفانی نه حسی است و نه عقلی و از این رو نه از سنخ علوم طبیعی و تجربی است و نه از سنخ علوم عقلی مانند فلسفه و ریاضیات و منطق و...^۲

آیا چنین معرفتی امکان دارد؟ دست کم مصادیقی از این سنخ معرفت همگانی وجود دارد که همه ما از آن برخوردار هستیم. مهم ترین آن خودآگاهی است، یعنی ای که نسبت به خود، آگاه هستیم؛ نه این که پس از کلی استدلال و فکر به این نتیجه برسیم که هستیم. این نه حسی است و نه عقلی است. بنابراین خودآگاهی روزنه خوبی است که بدانیم غیر از شناخت حسی و شناخت عقلی، نوعی دیگر از شناخت هم وجود دارد و ما تا حدودی از آن بهره مند هستیم. هر انسانی حتی یک نوزاد هم خودآگاهی دارد و خود را حس می کند و البته می توان بحث کرد و اثبات کرد که این خودآگاهی هم بر ادراک حسی و هم بر ادراک عقلی تقدم دارد یعنی اگر خودآگاهی نداشته باشیم، حتی با وجود هزار چشم هم چیزی نمی بینیم یا اگر هزار گوش هم داشته باشیم، چیزی نمی شنویم. مغز ما هم هیچ چیزی به ما نمی دهد. اصولاً ادراک، مبتنی بر خودآگاهی است و خودآگاهی زمینه و بستر همه ادراکات است. مصنوعات مانند رادیو و تلویزیون و گوشی و... با این که اطلاعات زیادی میان شان رد و بدل می شود، اما با این حال خودشان از چیزی آگاه نیستند. بنابراین ما از چنین آگاهی برخوردار هستیم و از این طریق از برخی رویدادهای درونی مان هم آگاه می شویم.

۲. ر.ک. محمد فنایی اشکوری، تجربه عرفانی و شهود باطنی

حال فیلسوفان ما در این باره بحث کرده‌اند که علت حقیقی و فاعلی نسبت به معلول خود، علم حضوری دارد. این را هم می‌توانیم درون خودمان بیابیم. به‌عنوان مثال ما اراده و تصور می‌کنیم، نیت می‌کنیم و غیره که همه این‌ها فعل نفس است. ما به عنوان علت این افعال از آنها آگاه هستیم و این مصداقی از این ادعا است که علت نسبت به معلول خود، آگاه است. همچنین مدعی شده‌اند که معلول هم نسبت به علت فاعلی خود چنین آگاهی دارد چون میان معلول و علت، اتصال وجودی برقرار است. معلول موجودی نیست که منفصل از علت باشد بلکه با او اتصال وجودی دارد.^۳

بنابراین ما از منظر درون‌نگری هم می‌توانیم پیش از این که اصلاً بحث تجربه عرفانی مطرح شود، تا حدی نسبت به پدیده‌ای به نام معرفت شهودی آگاهی بیابیم. معرفت شهودی برای خود عارف، انکشاف و حجیت ذاتی داشته و او به اثبات معرفت شهودی از راه‌های دیگر نیاز ندارد و لازم نیست معرفت شهودی را بر پایه معرفت عقلی یا معرفت حسی برای ما تبیین کند. بنابراین خود معرفت شهودی به اندازه کافی انکشاف دارد و به معرفت‌های دیگر قائم نمی‌باشد. اما کسانی که عارف نیستند اگر بخواهند درباره معرفت شهودی معرفت بیابند در حالی که خودشان (چنین معرفتی) ندارند، راه‌هایی وجود دارد که یکی از آنها همان‌طور که عرض کردم علم حضوری و خودآگاهی است (که در همه ما وجود دارد). البته باید توجه داشت به این معرفت‌هایی که بالفعل داریم، معرفت‌های عرفانی نمی‌گوییم بلکه این‌ها معرفت‌های همگانی هستند به این معنا که همه انسان‌ها از آنها برخوردار می‌باشند. معرفت عرفانی جایی رخ می‌دهد که شخص از سطح علم حضوری و عمومی فراتر می‌رود و حقایقی را می‌یابد که ما به طور عمومی آنها را نمی‌یابیم؛ زیرا یافتن آن حقایق، مقدماتی لازم دارد و وابسته به سیر و سلوک است. بنابراین یک راه برای تبیین و اثبات علم شهودی برای غیرعارفان، راه عقلی و راه دیگر، راه دینی و نقلی و وحیانی است، یعنی ما می‌توانیم بر اساس باورهای دینی ادعا کنیم نوعی دیگری از معرفت، غیر از معرفت عادی حسی و عقلی وجود دارد که یک متشرع می‌تواند بر پایه آموزه‌های دینی نسبت به چنین معرفتی باور یابد. قرآن درباره انبیا می‌فرماید که ایشان دارای معرفتی ورای معرفت‌های حسی بودند؛ به‌عنوان مثال درباره حضرت ابراهیم ^۷ می‌فرماید: «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۴؛ ما باطن عالم را به ابراهیم ^۷ نشان دادیم. در این جا نوعی رؤیت مطرح می‌شود که رؤیت حسی نیست. با این چشم نمی‌توان باطن عالم را دید، این چشم را همه دارند. ولی در عین حال رؤیت است، یعنی در معارف دینی از رؤیتی غیر از رؤیت حسی فراوان سخن گفته شده است

۳. برای مشاهده بحثی در مورد اینکه آیا شهود خدا می‌تواند دلیلی بر وجود او باشد، رک. عسکری سلیمانی امیری، شهود خدا برهان خدا.

۴. انعام/۷۵. « و این گونه، ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نمایاندم تا از جمله یقین‌کنندگان باشد.»

در جای دیگر درباره حضرت رسول^۹ می‌فرماید: « مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ».^۵ در این جا رؤیت را به پیامبر اکرم^۹ نسبت داده و منشأ آن را هم فؤاد بیان فرموده است. در این آیه شریفه، فؤاد که همان قلب است، در واقع مصدر رؤیت باطنی می‌باشد. آن چه که فؤاد دیده، قابل تکذیب نیست. معرفت حقیقی، غیر قابل انکار و خطاناپذیر است. این بحث در روایات نیز فراوان آمده است. حتی رؤیت خداوند به ویژه در کلمات امیرالمؤمنین^۷ فراوان وجود دارد: «لم اعبد ربا لم أره»^۶، وقتی از حضرت پرسیدند آیا پروردگارت را می‌بینی حضرت این کلمات را فرمودند و بعد در ادامه توضیح دادند که این رؤیت با چشم سر نیست، بلکه با عین القلب است. شهود نیز به همین معناست؛ شما قوه‌ای دارید که می‌توانید بوسیله آن حقایق را بدون واسطه و بی پرده مشاهده کنید. توجه کنید که حضرت نمی‌فرماید می‌دانم که خدایی هست، بلکه می‌فرماید: «می‌بینم». بنابراین رؤیت، به رؤیت حسی و ظاهری اختصاص ندارد، حتی ما خودمان هم رؤیت را به رؤیت حسی محدود نمی‌کنیم. امیرالمؤمنین^۷ جای دیگر می‌فرماید: « ما رأيتُ شيئاً إلا و رأيتُ اللهَ قبله و بعده و معه »^۷ سخن از دیدن است. همان گونه که قرآن می‌فرماید: « هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ »^۸ خداوند نه تنها با انسان‌ها بلکه با همه چیز است، بنابراین اگر کسی درست همه چیز را ببیند، خدا را هم می‌بیند. البته انبیاء و اهل بیت^۳ درجات بالای رؤیت را دارند، اما درجات نازل‌تر آن برای دیگران نیز میسر است. نمی‌خواهیم بگوییم که شهود عرفانی با شهود و رؤیت انبیاء و معصومین^۳ برابر است. در داستان حارثه بن یمانه نقل شده است که حضرت فرمودند: «کیف اصبحت؟» گفت: «اصبحتُ موقناً». حضرت فرمودند علامت یقینت چیست؟ گفت اهل جنت را با جنت می‌بینم و اهل دوزخ را با دوزخ می‌بینم و پیامبر اکرم^۹ تأیید فرمودند. بنابراین این نوع معرفت و بصیرت و شهود برای دیگران هم تا حدی حاصل می‌شود. در نتیجه ما از راه‌های عقلی و دینی هم می‌توانیم پی ببریم که شهود وجود دارد و راهی معتبری برای معرفت است که این موهبت در درجه اول برای انبیا و اولیا قرار داده شده است و در درجه بعد، دیگران هم به اندازه همت شان امکان و صول دارند. اساساً وقتی در معارف دینی تأمل می‌کنیم، درمی‌یابیم که معرفت حقیقی را آن نوع معرفت (معرفت شهودی) می‌دانند، البته این گونه نیست که انواع دیگر معرفت را انکار کنند، ولی بالاترین درجه معرفت، معرفتی است که با دل و قلب و با رؤیت باطنی پیوند داشته باشد. این حدیث معروف است که: «لَيْسَ الْعِلْمُ بِكَثْرَةِ التَّعْلَمِ، بَلْ هُوَ نُورٌ يُقَدِّفُهُ [الله] فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ»^۹؛ آن دلی که مستعد و شایسته باشد برای دریافت این نور. این

۵. نجم/۱۱. « آنچه را دل دید انکار[ش] نکرد. »

۶. کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۹۸

۷. من چیزی را ندیدم مگر آنکه خدا را با او دیدم

۸. حدید/۴. « و هر کجا باشید او با شماست »

۹. فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۱۰: « لیس العلم بكثره التعلم إنما هو نور يقذفه الله في قلب من يريد الله أن يهديه. »

نور، علم حسی و علم عقلی نیست. همه می‌توانند علم عقلی و حسی را به دست آورند و ایمان هم در آن شرط نیست. مؤمن و کافر و تهذیب شده و تهذیب نشده، همه از این علوم استفاده می‌کنند. (معرفت) آن دلی که خداوند آن را شایسته می‌بیند و آن نور را درون آن قرار می‌دهد، از سنخ علم و معرفت دیگری است. در بیان معروف دیگری می‌خوانیم: « مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا، ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ »^{۱۰}؛ یعنی نوعی از معرفت به عبادت خالصانه مشروط است. معرفت عقلی به عبادت خالصانه مشروط نیست، یک ملحد هم می‌تواند به ریاضی‌دان بزرگی تبدیل شود. این قوه تفکر را خدا به همه داده است. اما حکمتی که وابسته به عبادت خالصانه است، سنخی دیگر از معرفت می‌باشد و مدعای عرفان و عارفان حقیقی چیزی غیر از این نیست. عرفان اصلی و راستین که از متن دین بر می‌آید چیزی غیر از این نمی‌باشد و مقدماتش هم با مقدمات ظاهری تفاوت دارد.

تفاوت معرفت شهودی و غیرشهودی

معرفت‌های شهودی با غیر شهودی اعم از حسی و عقلی و تجربی، تفاوت‌هایی دارد.

نخستین تفاوت این است که تمام آن معرفت‌ها با واسطه هستند، اما این نوع معرفت بدون واسطه است. یعنی ما در معرفت‌های پیش‌گفته می‌خواهیم از طریق صور، مفاهیم و گزاره‌ها حقیقتی را بشناسیم، اما در معرفت شهودی این واسطه‌ها وجود ندارد. تفاوت دیگر این است که معرفت‌های حسی و عقلی، معرفت حصولی هستند ولی معرفت شهودی حضوری می‌باشد. معرفت حصولی با وجود ذهنی سر و کار دارد، اما معرفت شهودی با وجود خارجی مواجه دارد. به عنوان مثال اگر از راه عقلی اثبات کنید که بهشت و جهنم و عالم غیب وجود دارد، معرفت شما به این واقعیت‌ها، حصولی خواهد بود، یعنی به وجود ذهنی آن‌ها رسیده‌اید. اما اگر از راه شهود درباره آن‌ها معرفت کسب کنید، در واقع به وجود خارجی آن‌ها دست یافته‌اید. حارثه بن یمانه اثبات نکرده بود که بهشت و جهنمی وجود دارد، بلکه آن‌ها را دیده بود و وجود خارجی آن‌ها رایافته بود.

تفاوت دیگر این است که در معرفت‌های دیگر، طهارت قلب و ایمان و بندگی و تهذیب نفس شرط نیست، یعنی دانستن علوم ظاهری، مشروط به ایمان و طهارت نیست. ولی معرفت شهودی جز از طریق معرفت خالصانه به دست نمی‌آید. اختلاف دیگر در نحوه تحصیل این دو نوع معرفت است؛ راه تحصیل معرفت‌های ظاهری، راه‌های عادی است که همه طی می‌کنیم، مانند مدرسه رفتن و کتاب خواندن و تفکر... اما معرفت شهودی تنها از طریق سیر و سلوک و به دست می‌آید و اصولاً مقدماتش با مقدمات معرفت‌های دیگر کاملاً

۱۰. فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۱۰

متفاوت است. البته نمی‌خواهم بگویم تفکر در علوم ظاهری تاثیر ندارد، مفید است، کمک می‌کند ولی بدون سیر و سلوک و تهذیب نفس، آن معرفت (معرفت شهودی) به دست نمی‌آید. معرفت شهودی تنها با تفکر به دست نمی‌آید، هر چند که ما به تفکر هم نیاز داریم. عارفی هم که اهل شهود است، مأمور به تفکر و تدبیر می‌باشد. با این حال معرفت حصولی حداکثر ما را به علم‌الیقین می‌رساند در حالی که معرفت حضوری و شهودی اصلاً به علم‌الیقین بسنده نمی‌کند بلکه می‌خواهد ما را به عین‌الیقین و حق‌الیقین برساند. رسیدن به یقین در هر یک از معرفت‌ها متفاوت می‌باشد.

تفاوت دیگر این است که معرفت شهودی امری کاملاً شخصی است و نمی‌توان آن را به دیگری انتقال داد اما معرفت حصولی می‌تواند عمومی باشد، یعنی اگر شما استدلالی را که با استفاده از آن به حقیقتی دست یافته‌اید برای دیگران اقامه کنید، چنانچه استدلال شما را بفهمد، آنها نیز مانند شما به همان نتیجه علم پیدا خواهند کرد. بنابراین نوعی معرفت عمومی است. اما از سوی دیگر معرفت شهودی، خاص کسی است که تجربه برای او رخ داده است و تنها به کسی که تجربه برای او رخ داد، منصحر می‌شود. ما ممکن است از شهود دیگری مطلع شویم، ولی خودمان نمی‌توانیم با شهود او، آن شهود را داشته باشیم. به بیان دیگر دیگری نمی‌تواند شهود خود را به ما منتقل کند، فقط می‌توانید از آن خبر یا گزارشی بدهد. به‌عنوان مثال اگر شما خواب‌تان را برای کسی تعریف کنید، بهره‌ او از مشاهده و خواب شما، در حد همین گزارش است و هیچ‌گاه خود آن تجربه را نخواهد داشت.

نقش شهود در خداشناسی

آنچه تا اینجا بحث کردیم، مقدمات بود. بحث اصلی نقش شهود در خداشناسی است. خداوند می‌فرماید: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»^{۱۱}. از چنین آیاتی به دست می‌آید که خداشناسی راه‌های مختلفی دارد. نکته بنده این است که خود راه شهودی هم انواعی مختلف دارد، یعنی خداشناسی شهودی هم یک نوع نیست. در برخی جاها می‌فرماید: «وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ»^{۱۲} در این گونه آیات به عالم طبیعت به‌عنوان نشانه‌هایی برای شناخت خدا اشاره شده است که به این راه، راه آفاقی نیز می‌گویند. راه دیگر، راه انفسی است: «وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»^{۱۳} که از آن به راه معرفه‌النفس تعبیر می‌شود. راه دیگری وجود دارد که برای صدیقین است که خداوند را نه از راه

۱۱. فصلت/۵۳. « به زودی نشانه‌های خود را در افقها [ی گوناگون] و در دل‌هایشان بدیشان خواهیم نمود، تا برایشان روشن گردد که او

خود حق است. آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است؟ »

۱۲. ذاریات/۲۰.

۱۳. ذاریات/۲۱.

آیات او بلکه از راه خود خدا می‌شناسند. در دعای صباح می‌خوانیم: «یا من دل علی ذاته بذاته»؛ خود خدا به اندازه کافی بر وجود خودش دلالت دارد و اساساً صدیقین کسانی هستند که دارای عالی‌ترین مراتب ایمان و معرفت می‌باشند. این راه (راه صدیقین) برترین راه است. به قول شبستری:

«زهی نادان که او خورشید تابان به نور شمع جوید در بیابان»

ما که به دلیل ضعف بینایی نمی‌توانیم خود خورشید را ببینیم، از راه شمع، خورشید را کشف می‌کنیم؛ برای عارف اهل شهود، خدا شناسی از راه واسطه، چنین کاری است. زهی نادان یعنی کسی که هنوز به معرفت نرسیده است.

راه‌های خداشناسی هم می‌توانند راه‌های عقلی و هم راه‌های شهودی باشند. گاهی از طریق مطالعه طبیعت به شیوه عقلی، به وجود خدا پی می‌برید: «وفی الارض آیات للموقنین»؛ می‌تواند عقلی باشد، در اینجا از اثر به مؤثر پی می‌بریم. انواع استدلال‌هایی که برای اثبات وجود خدا اقامه شده، این گونه هستند. در غرب این استدلال‌ها را برهان‌های کیهان‌شناختی می‌نامند که از راه شناخت موجودات و مخلوقات به وجود خداوند پی ببرید. برهان نظم و حرکت از این گونه هستند. در برهان معرفت‌الذات نیز بر اساس شناخت نفس برای وجود خداوند برهان اقامه کنیم. افزون بر این می‌توانیم بدون استفاده از مخلوقات (چه مخلوقات عالم طبیعت باشد و چه نفس) البته با نظر به خود عالم هستی، بر وجود خداوند برهان اقامه کنیم که در واقع همان برهان صدیقین می‌باشد. در برهان صدیقین گفته می‌شود ما نیازی به وساطت مخلوقات و موجودات دیگر غیر از خداوند، برای اثبات وجود خدا نداریم، بلکه اگر در خود حقیقت هستی تأمل کنیم، می‌توانیم بفهمیم که واجب‌الوجود باید موجود باشد. مرحوم طباطبایی می‌گوید: «اگر بپذیریم که واقعیتی هست این می‌تواند مبنایی بر برهان صدیقین باشد و بر این اساس وجود خدا را اثبات کنیم»^{۱۴}

آنچه تا اینجا شرح دادم بحث‌های عقلی است - که غرض این بحث‌ها نیست - که بر این اساس سه راه وجود دارد؛ راه آفاقی و راه انفسی و راه صدیقین، که راه صدیقین نه از آفاق استفاده می‌کند و نه از انفس بلکه با نظر به خود حقیقت هستی، خدا را اثبات می‌کند. اما در خود شهود هم، سه راه وجود دارد - منظور بنده این بحث است - یعنی ما می‌توانیم نسبت به خداوند سه نحوه شهود داشته باشیم. گاهی خداوند را در آئینه عالم می‌بینیم، یعنی انسان می‌تواند به جایی برسد که وقتی به عالم نگاه می‌کند، خدا را ببیند. در این شیوه استدلال نمی‌کند که چون عالم هست، پس خدایی هم وجود دارد، خیر این شهودی نیست. در این جا عالم را به سان آئینه‌ای می‌بیند که خداوند در آن تجلی کرده است و هر گاه (در این آئینه) نگاه می‌کند، واقعاً خداوند را

۱۴. علامه طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ص ۲۸۷

می‌بیند. گاهی نیز انسان می‌تواند خدا را در آئینه جان خودش ببیند که باز غیر از بحث استدلالی است. «من عرف نفسه عرف ربه» یک وجه آن می‌تواند استدلالی باشد و وجه دیگرش می‌تواند این باشد که اگر کسی به نیکی خود را بنگرد، خدا را می‌یابد و شهود می‌کند. بحث معرفت‌النفس به عنوان به عنوان دروازه ای برای معرفت الرب در عرفان (که بسیار مطرح شده است)، ناظر به بحث استدلالی نیست، بلکه مراد از آن شهود است. خدا را می‌توان در آئینه جان انسان دید و این کاملاً با جهان‌بینی عرفانی هماهنگ است. در جهان‌بینی عرفانی گفته می‌شود که عالم، مظهر خداست، یعنی جایی است که خداوند خود را به نمایش گذاشته است. خداوند در عالم کبیر خود را به نمایش گذاشته است و در عالم صغیر برای انسان تجلی خاص کرده است! که اوج آن هم در انسان کامل وجود دارد. این، یک راه شهود خداوند می‌باشد و راه برتر یعنی راه صدیقین در اینجا به این معناست که خدا را بدون تجلی در عالم یا در نفس شهود کند و در شهود خداوند هم به آئینه‌ای نیاز نداشته باشد. توجه داشته باشید که برهان صدیقین غیر از معرفت صدیقین است. برهان صدیقین یک استدلال فلسفی است که برای فهم آن لازم نیست از صدیقین باشید، بلکه تنها استدلالی است مانند استدلال‌های دیگر. اما صدیقین حقیقی کسانی هستند که خداوند را بدون واسطه مشاهده می‌کنند نه این که خداوند را بدون مقدمات اثبات می‌کنند. این تفکیک لازم است. برهان صدیقین غیر از شهود صدیقین است و لازم نیست کسانی که برهان صدیقین اقامه می‌کنند از صدیقین باشند. اصلاً برهان در فرهنگ قرآنی به معنای استدلال فلسفی خاص نیست، بلکه این (استدلال فلسفی) یک اصطلاح علمی است که بعدها شکل گرفته است. خداوند درباره حضرت یوسف^۷ می‌فرماید: «لَوْ لَأَنَّ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ»^{۱۵} آن برهان، استدلال نبود بلکه شهود حقیقت بود. معنای عام برهان هر نوع دالی است. بنابراین برهان صدیقین در معنای حقیقی‌اش همان شهود صدیقین است که بر پایه آن شهود، می‌توانیم استدلالی ارائه بدهیم که برهان صدیقین نامیده می‌شود. جالب است که در عرفان نظری در باب علم الهی همین سه وجه طرح شده است. خداوند به ذات خودش عالم است. گفته شده آن گاه که خداوند جهان را خلق کرد، خود را در خلق می‌بیند. ابن عربی در فصوص وقتی درباره خلقت انسان کامل، صحبت می‌کند، می‌گوید: «خداوند عالم را آفریده و عالم مظهر اسماء الهی است. اسماء الهی در موجودات عالم ظهور دارند، ولی خدا خواست موجودی را بیافریند که بتواند همه اسماء الهی را نشان بدهد و خواست که خودش را تمام قامت در آئینه‌ای ببیند. دیگر موجودات خداوند را تمام قامت نشان نمی‌دهند و مظهر همه اسماء نیستند، تنها انسان کامل مظهر اسم الله است که مجمع همه صفات و اسما می‌باشد. خداوند اسما و صفات زیادی دارد که هر یک یک وجهی از کمالات الهی را نشان می‌دهند. اما آن اسمی که تمام این صفات را یکجا و به نحو بساطت در خود دارد، الله است و

۱۵. یوسف/۲۴.

انسان کامل مظهر این اسم می‌باشد.» ابن عربی همچنین توضیح می‌دهد: «یک نوع شهود این است که شاهد بدون هیچ واسطه‌ای خود را ببیند. نوع دیگر این است که در آئینه غیر به نحو متکثر و پراکنده ببیند و نوع دیگر این است که در آئینه‌ای به نحو جمعی ببیند که آن از سان کامل است.» کاری به صحت و سقم این عبارات ندارم. حال ما هم اگر بخواهیم خدا را بشناسیم، همین سه راه وجود دارد. شناخت شهودی خداوند از طریق آفاق، انفس و از طریق خود خدا بدون در نظر گرفتن مخلوق. همان‌گونه که در دعای عرفه امام حسین^۷ می‌فرماید: «خدایا هیچ چیز ظاهرتر از تو نیست که بتواند تو را نشان دهد، تو خودت به اندازه کافی آشکار هستی.»

شهود خداوند در این سه مرتبه، فیضی الهی است یعنی از طرف خود خدا این معرفت داده می‌شود که از آن به تجلی تعبیر می‌شود. در این نوع شناخت ما منفعلیم نه فاعل و دریافت‌کننده هستیم نه قابل.

فرموده‌اند تجلی مراتب دارد: تجلی افعالی، صفاتی و ذاتی. فردی دارای آن مقدار سعه وجودی است که تنها می‌تواند افعال الهی را ببیند. اما دیگری می‌تواند اسما و صفات الهی را مشاهده کند و از این دو بالاتر دیگری می‌تواند با بهره مندی از تجلی ذاتی، به ذات خدا راه پیدا کند. اگر چه همه اصرار و تأکید دارند که هیچ کس نمی‌تواند نه از راه عقل و نه از راه شهود و نه از هیچ راه دیگری به کنه ذات الهی برسد. حاصل این سه گونه تجلی از سوی خداوند، سه مرتبه توحید است؛ توحید افعالی و توحید صفاتی و توحید ذاتی. در کلام و فلسفه مراد از توحید افعالی این است که اعتقاد داشته باشیم: «لا موثر فی الوجود الا الله». توحید صفاتی در کلام و فلسفه به این معناست که خداوند دارای صفات زیادی است، ولی این صفات عین هم و عین ذات هستند یا در عرفان نظری می‌گوییم که هر صفت کمالی که در عالم است، صفت خداوند می‌باشد.

پادشاهان مظهر شاهی او عارفان مرآت آگاهی او

در نهایت توحید ذاتی به این معناست که ما بدانیم یک ذات در این عالم وجود دارد. این مطلب در عرفان نظری بحث می‌شود اما در فلسفه و کلام توحید ذاتی را چنین معنا می‌کنند که قائل باشیم یک خداوند وجود دارد. ولی در بحث شهود این طور نیست که اعتقاد داشته باشیم یک فاعل وجود دارد و همه صفات از آن خداست و یک ذات وجود دارد. توحید افعالی یعنی این که تنها یک فاعل را ببیند و جز او فاعلی را نبیند. توحید ذاتی نیز به این معناست که جز یک ذات چیزی را نبینیم. این توحید ذاتی شهودی و عرفانی است. البته این‌ها به خود عارف مربوط است که می‌تواند این مراتب شهود را داشته باشد و گفتیم که این نوع معرفت، شخصی و اختصاصی است. آیا معرفت عرفانی عارف برای غیر عارف در بحث خداشناسی می‌تواند کمکی کند؟ یعنی آیا ما که از شهود بی‌بهره هستیم، شهود می‌تواند به همان معرفت حصولی مان کمک کند؟

در پاسخ می‌توان گفت شهود می‌تواند مبنای استدلال هم باشد، چون در این محل دیگر بحث عرفان و عارف نیست. عارف شهود دارد، من به‌عنوان غیرعارف می‌توانم از شهود عارف یک استدلال برای وجود خدا اقامه کنم، یعنی شهود چنین فایده‌ای هم دارد. عارف شهود دارد، شهودش، اصیل هم هست و در شهود خود، به نحوی که ما نمی‌توانیم درک کنیم، خداوند را شهود کرده است. حال این که کیفیت آن شهود برای ما نامعلوم است، دلیل برانکار آن نیست، چنان‌که کیفیت وحی هم بر ما نامعلوم بوده است اما ما به وحی یقین داریم و بالا‌جمال می‌دانیم در حادثه وحی یک معرفت متعالی برای پیامبر اکرم^۹ رخ می‌دهد و ما از راه شواهدی به آن ایمان می‌آوریم. می‌توانیم همین قضیه را در مرتبه‌ای نازل‌تر برای شهود قائل شویم به این بیان که شهود وجود دارد و حداقل این عارفان دروغ نمی‌گویند و دچار اختلال ذهنی و توهم هم نیستند، بلکه نوعی معرفت برای آن‌ها حاصل شده است که در آن مدعی شهود خداوند هستند. همه این‌ها می‌تواند مبنای استدلالی برای اثبات وجود خداوند قرار گیرد. شبیه این کار را در بحث‌های فلسفه دین امروز فراوان می‌بینید. یکی از استدلال‌هایی که الهیون در دو قرن اخیر اقامه کرده‌اند، همین استدلال از راه تجربه دینی و عرفانی است. در این جا گفته می‌شود که تجربه دینی به عنوان نوعی از تجربه وجود دارد. بسیاری از مؤمنین از تجربه‌ها و احوالات عرفانی خود گزارش‌هایی داده‌اند. مقدمه دوم این است که تجربه دینی معرفت‌بخش می‌باشد و توهم و بیماری نیست!

«ویلیام جیمز» کتاب معروف تنوع‌های تجربه دینی (که در سال ۱۹۰۳م منتشر شد) یکی از ویژگی‌های تجربه‌های دینی را «ویژگی معرفت‌بخشی» دانسته است. مؤمنان و عارفان، خدا را تجربه می‌کنند و این تجربه، معرفت‌بخش است و تجربه معرفت‌بخش، متعلق خود را نشان می‌دهد. پس تجربه عرفانی و دینی می‌تواند خدا را نشان دهد. اما هر یک از این مقدمات بحث‌های زیادی می‌طلبند و موافقان و مخالفانی دارد که الان جای ورود به آن مناقشات نیست!^{۱۶} عرض بنده فقط این است که این نوع استدلال (مبتنی بر شهود) اقامه شده است هر چند مناقشه هم وجود دارد و این گونه بحث‌ها هیچ‌گاه نیز پایان نمی‌پذیرد. به عنوان مثال مهم‌ترین نکته این مقدمه این است که از کجا بدانیم این تجربه عرفانی، معرفت‌بخش است؟ البته به این سؤال، پاسخ‌هایی هم داده‌اند چنان‌که برخی گفته‌اند تجربه دینی و عرفانی مانند تجربه حسی است چون در طول تاریخ، انسان‌های مختلفی گزارش کرده‌اند که ما حقیقتی را دیده‌ایم و این در ذات خودش با تجربه حسی تفاوتی ندارد، اگر چه تجربه حسی عمومیت بیشتری دارد و اگر تجربه حسی معرفت‌بخش است، این تجربه هم معرفت‌بخش می‌باشد.

۱۶. برای دیدن بحثی در مورد تجربه عرفانی و اقسام آن ر.ک. محمد فنایی اشکوری، درآمدی بر فلسفه عرفان

بنابراین شهود می‌تواند، ضمن این که برای عارف وجود خدا را ورای هر گونه شک و تردیدی بین می‌کند، برای غیر عارف هم مبنایی برای یک استدلال و برهان باشد، اما این برهان عقلی است که در آن از یک مقدمه شهودی استفاده می‌کنیم. به عبارتی می‌توانیم بگوییم که برهانی شهودبنیاد است، چنان که برهان نظم هم عقلی است ولی در عین حال در آن از یک مقدمه تجربی استفاده می‌کنیم، چون نظم عالم حسی و تجربی است. در واقع ما چند نمونه برهان داریم. برخی برهان‌ها؛ عقلی خالص و محض هستند که در آن‌ها از مقدمه تجربی و شهودی استفاده نمی‌کنیم و تمام مقدمات آن عقلی است مانند برهان امکان و وجوب که نه به تجربه حسی و خارجی نیازی دارد و نه به تجربه شهودی و نه متن دینی نیازمند است، بلکه صرفاً مبتنی بر مقدمات بدیهی است، بنابراین عقلی محض می‌باشد. دسته‌ای دیگر از برهان‌ها تلفیقی هستند، یعنی ممکن است مقدمه‌ای تجربی و حسی و یا شهودی داشته باشند، ولی با این حال کلیت و ساختمان استدلال، عقلی است. در واقع عقلی بودن لزوماً به این معنا نیست که تمام مقدمات آن هم عقلی باشند، بلکه ممکن است یک مقدمه حسی، تجربی، تاریخی و ... باشد. یقین امروز ما به وجود شخصیت‌های تاریخی از کجا حاصل شده است؟ با عقل محض که نمی‌توان گذشته را اثبات کرد. پس ما به اخبار متواتر اعتماد می‌کنیم. براین اساس یک سنخ از استدلال‌ها نه تنها در خداشناسی بلکه در بسیاری از حوزه‌ها از مقدمات مختلف و از راه‌های مختلف و حیانی، شهودی، تاریخی، حسی و ... استفاده می‌کنند. ولی در عین حال استدلال (به دلیل ساختار و ساختمان آن) عقلی است نه عقلی محض بلکه تلفیقی!

پرسش و پاسخ:

پرسش: این تفاوت را که شهود، یک امر شخصی و راه‌های دیگر، عمومی است، متوجه نشدم.

پاسخ: تفاوت‌شان این است که وقتی استدلال‌تان را بیان کنید، من با شما در آن عقیده، هماهنگ می‌شوم و شما می‌توانید مسیری را که طی کرده‌ید با بیان و گزارش‌تان به من انتقال دهید. در اینجا می‌توان در عرض چند دقیقه حاصل یک عمر تفکر نظری را به دیگری منتقل کرد. ولی اگر بخواهید به شهود شخصی عارف برسید، به ناچار باید یک عمر مسیری را طی کنید که در پایان نیز ممکن است به آن شهود برسید و ممکن است اصلاً نرسید. بنابراین در شهود، گزارش و بیان برای انتقال کاربرد ندارد، ولی در دیگر علوم و معرفت‌ها می‌توان استدلال و نتیجه آن را با گزارش و بیان انتقال داد، چون در این‌جا تنها به تفهیم مقدمات نیاز داریم. اما در شهود ما در واقع به یک شیوه معین از زندگی کردن نیاز داریم تا به آن نتیجه برسیم و صرفاً با بیان و گزارش نتایج و دستاوردها نمی‌توان به هدف نائل شد.

پرسش: آیا این معرفت شهودی برای فردی که به آن نرسیده است، امری یقینی است که می‌خواهد جزء مقدمات برهان قرار گیرد، وقتی خودش به آن نرسیده است پس چطور می‌خواهد جزء مقدمات قرار گیرد؟

پاسخ: عرض کردم ممکن است خودمان نرسیده باشیم، ولی می‌توانیم از راه شواهدی دیگر به درستی آن پی ببریم مانند وحی؛ به خود ما که وحی نشده است.

پرسش: خب در این صورت نمی‌توان چنین چیزی را برهان نامید.

پاسخ: چرا؟ مگر ما اعتقاد نداریم که بر حضرت رسول اکرم^۹ وحی نازل می‌شده است و این نکته هم حق است؟ گاهی این مطلب را بدون دلیل بیان می‌کنیم و گاه دلیل می‌آوریم. اگر بدون دلیل بگوییم، بحث تقلید است. اگر با دلیل بیان کنیم، یعنی از طریق شواهدی یقین پیدا کرده‌ایم که وحی شده است. به خود ما وحی نشده است، ولی شواهد می‌توانند نشان دهند که بر شخص نبی وحی شده است و همین می‌تواند مبنای استدلال قرار گیرد. شهود هم همین طور است. برای شخصی شهودی حاصل شده است که برای من حاصل نشده است، ولی ممکن است شواهدی وجود داشته باشد که مرا متقاعد کند او به شهود حقیقی رسیده است. در این صورت می‌توانم شهود او را به عنوان مقدمه برهان استفاده کنم.

پرسش: فرمودید در تجربه دینی ادعا می‌کنند که ما چیزی را کشف کردیم، از کجا معلوم که حتماً خدا باشد! در مسیحیت، اسلام و آیین بودا این تجربه هریک به نحوی است. این‌ها چگونه می‌توانند برهان باشند در حالی که حقیقت در هر دینی با هم متفاوت است.

پاسخ: ببینید خدایکی است. جان هیک می‌گوید خداوند، اسماء یا تو صفات زیادی دارد، ولی خدا در همه جای دنیا، یک خداست. حال در تفسیر و تبیین و الهیات ما ممکن است تصورات گوناگونی در کنار اصل این قضیه وجود داشته باشد. به عنوان مثال در مسیحیت اگرچه بحث تثلیث مطرح است اما هیچ مسیحی وجود ندارد که به خدای یگانه اعتقاد نداشته باشد. یعنی همه در عمق دل‌شان وقتی دعا می‌کنند، مخاطبشان خدای یگانه است و بر این نکته تأکید هم دارند که ما موحد هستیم. این انحرافی که در مسیحیت پیش آمده و مطرح شدن مسئله تثلیث، مشکلی را برای الهیات آن‌ها به وجود آورده که واقعاً چگونه میان توحید و تثلیث جمع کنند. چون قادر به جمعه میان این دو نبوده‌اند، گفته‌اند رازی است که باید آن را بپذیریم. ولی با این وجود، خودشان را موحد می‌دانند. در واقع همان بحث فطرت است. عرض بنده این است که آن خدایی که در تجربه عرفانی، در عمق جان انسان‌ها تجلی می‌کند، همان خدای یگانه است اگرچه در فلسفه خود تبیین درستی از آن نداشته باشند و در الهیات و کلام‌شان، به دلیل اشتباه و تحریف، نتوانند تبیین معقولی از

آن ارائه دهند. خدایی که دل‌ها با او تماس دارند، همان خدای واحد است. خدای ذهن‌ها و خدای زبان‌ها ممکن است مختلف و متفاوت باشد، ولی خدای دل‌ها، خدای واقعی و یکی است. ما از دیدگاه اسلامی معتقد هستیم فطرت متعلق به تمام انسان‌ها است، یعنی هر انسانی در عمق جان، نسبت به خدا آگاهی دارد. حال ممکن است بتواند این باور را به طور نظری به خوبی تبیین کند و ممکن است هم نتواند و در تبیین و نظام‌بندی آن دچار اشتباه شود. بنابراین اگر یک اتصال و ارتباط حقیقی میان بنده و خدا وجود داشته باشد (که دارد) همه انسان‌ها در حدی به سمت خدا راه دارند و خدا از آن‌ها بیگانه نیست و می‌تواند نسبت به او احساسی داشته باشند و یا دعا و نیایش کنند. امام صادق^۷ می‌فرماید: «آیا به کشتی سوار شده‌ای که در حال غرق شدن باشد و تو از همه جا ناامیدی ولی منبعی برای اتکا می‌یابی؟ (این منبع) همان خداست و او در جان همه انسان‌هاست». این می‌تواند منش بایرایی تجربه دینی و عرفانی باشد.

پرسش: در بحث شهود، شما برای این که نشان دهید شهود می‌تواند منبعی برای معرفت باشد مثالی زدید که ظاهراً (شهود) در معرفت‌شناسی جزء منابع درون‌نگری شمرده می‌شود. همچنین گفتید شهود عرفانی بعد از سیر و سلوک به دست می‌آید. اما به نظر می‌رسد که هیچ یک از این مثال‌ها نمی‌تواند به عنوان یک منبع معرفتی تأمین‌کننده در نظر گرفته شود. مطلب بعد این که شما از ابتدا تأکید داشتید که شهود عرفانی، فارغ از مفاهیم و آموزه‌ها است. ظاهراً شهود عرفانی عارف، گران‌بار از مفاهیم ذهنی و آموزه‌هایی می‌باشد که در دین و فرهنگ خودش آموخته است، در واقع این سؤال در واقع اشکالی به ادعای کلی جنابعالی است. نکته دیگر این که اگر کسی شهود کرد و خواست شهود خود را بدون قصد انتقال به دیگری ارزیابی کند و ببیند آیا منطبق با واقع هست یا نه (چون می‌داند شهودهای غیر منطبق با واقع نیز وجود دارد و می‌داند غیر از شهود خودش، شهودهای متناقض دیگری نیز از امر متعالی وجود دارند) آیا برای خودش به استدلال نیاز ندارد؟ منظورم این است که حتی برای خود عارف هم شهود نمی‌تواند به تنهایی منبع معرفت باشد مگر این که استدلال عقلی یا نقلی آن را پشتیبانی کند.

پاسخ: نکته اول، مثالی که بنده روی آن تأکید کردم، خودآگاهی است که از بدیهیات عقلی نمی‌باشد. هر بدیهی عقلی مبتنی بر خودآگاهی است، یعنی شما تا خودآگاهی نداشته باشید، اصلاً عقل کار نمی‌کند. خودآگاهی، حضوری و نوعی ادراک غیرحسی و غیر عقلی است. بخشی از درون‌نگری نیز با شهود هم‌پوشانی دارد. عرض کردم این مقدار از شهود و درون‌نگری و آگاهی بی‌واسطه، عمومی است. عرفا با در پیش گرفتن یک نوع دی‌سیپلین می‌خواهند این را گسترش دهند، یعنی من چطور خود را بی‌واسطه می‌یابم، حال به دنبال این هستم که بتوانم چیزهای دیگری بیرون از خودم را نیز به این نحو بیابم. حیظه و قلمرو این علم حضوری متعارف ما، نفس خودمان است. ما درون خودمان، امور را می‌یابیم. عرفان از آنجا شروع

می‌شود که شما بخواهید به حقایقی خارج از حیطهٔ نفس خود، چنین معرفتی پیدا کنید. راه این همان در پیش گرفتن آن دیسپلین است. در واقع عارف می‌خواهد وجود خودش یا قلمرو وجودی خود را باز و منبسط کند تا حقایقی را بیابد و این که گفته‌اند انسان کامل، دربردارندهٔ تمام عالم است، یعنی گویی تمام عالم جزء ارکان وجودی او هستند. البته این یک فرضیه است و این که چطور می‌توان به این رسید، ادعای عرفاست. اما بحث دوم، بحث گسترده و رایجی است و در چند دهه تحت عنوان دو جریان مشهور شروع شده است؛ اسنشالیست^{۱۷} و کانتکسچوالیست^{۱۸}. اسنشالیست‌ها معتقد هستند ما می‌توانیم به حقیقت، آن هم از راه تجربه دینی و عرفانی، آن‌گونه که هست راه پیدا کنیم. از منظر اینان وقتی تجربه‌های عرفانی پیروان ادیان و مذاهب و مکاتب مختلف را بررسی می‌کنیم، متوجه می‌شویم همه یک هستهٔ مشترک دارند. والتر استیس در کتاب معروفش این قضیه را به‌طور مفصل بحث کرده و می‌گوید تجربهٔ بودایی، تجربهٔ مسیحی، تجربهٔ هندی، مسلمان، یهودی و... در عین حال که با هم تفاوت دارند، یک هستهٔ مشترک هم دارند که از آن هستهٔ مشترک به Common Core تعبیر می‌کند و می‌گوید گوهر تجربهٔ عرفانی در واقع همان هستهٔ مشترکی است که در همه جا وجود دارد. آن هستهٔ مشترک چون یک امر فرافرهنگی و فرامذهبی است و متعلق به یک دین یا دورهٔ خاصی نمی‌باشد، از این‌رو امری عام و مشترک است و حقیقت عرفان هم همین می‌باشد. تأثیرات فرهنگی آن هستهٔ مشترک را خدشه‌دار نکرده و در حواشی بحث قرار می‌گیرد. جریان دیگر هم متأثر از معرفت‌شناسی جدید غرب، یعنی معرفت‌شناسی پس از کانت، معتقد بود ما معرفت خالص نداریم، معرفت ما از امور بسیار، رنگ می‌پذیرد. ما یک چهارچوب کلی داریم که اشیاء را در آن چهارچوب می‌بینیم. بنابراین بدون عینک (این چهارچوب) نمی‌توانیم چیزی را ببینیم. تمام نگاه‌ها از ورای عینکی است که فرهنگ، دین، مذهب، خصوصیات شخصی و... به چشم ما می‌زنند. این را هم عرض کنم که این حتی به

۱۷. ذات‌باوری یا اصالت جوهر (Essentialism)، از جمله دیدگاه‌ها و بگره‌های فلسفی است. ذات‌باوری، دیدگاهی فلسفی است که اعلام می‌کند برخی از ویژگی‌های یک شیء ضروری، و لازمهٔ آن شیء، تغییرناپذیر هستند؛ یعنی شیئی که آن ویژگی‌ها را نداشته باشد، نمی‌توان با آن شیء، این‌همان دانست؛ در مقابل، برخی ویژگی‌های دیگر قابل تغییرند بدون آنکه شیء عوض شود. همهٔ هستندگان دارای ویژگی یا ویژگی‌های ذاتی خود هستند. ویژگی یا بنیاد هر چیز سبب می‌شود که آن چیز همان که هست باشد. در این دیدگاه هیچ چیز بدون ویژگی ذاتی خود نمی‌تواند وجود داشته باشد. هرگاه تعریف از چیزی ویژگی یا ویژگی‌های بنیادین اش را بیان کند در حکم تعریف دقیق، درست و تغییرناپذیر آن چیز خواهد بود.

۱۸. Contextualism زمینه‌گرایی معرفت‌شناختی از راه حل‌هایی است که برای پیوند میان باور و صدق پیشنهاد شده است. زمینه‌گرایی معتقد است که معیارهای معرفت و توجیه با زمینه و بافت تغییر می‌کنند. گونه‌ای از این نظریه، که آنرا زمینه‌گرایی مبتنی بر ذهن (subject-based contextualism) بنامید، معتقد است که معیارهای معرفتی، وابسته به زمینه و بافت فاعل شناسایی است. صورت افراطی‌تر یعنی زمینه‌گرایی مبتنی بر اسناددهنده (attributor-based contextualism)، معیارها را به گونه‌ای فرض می‌کند که با زمینه‌ها و بافت‌های اسناد، تغییر می‌کند. براساس دیدگاه اخیر، اسناددهنده ممکن است محققانه ادعا کند که یک شخص معرفت دارد درحالی‌که دیگری ممکن است محققانه انکار کند همان شخص دارای معرفت مورد بحث است.

تجربه عرفانی هم محدود و منحصر نمی‌شود، در تجربه حسی هم همین طور است. در آن جا گفته می‌شود که شما نمی‌توانید هنگام تجربه حسی، خودتان را از عواملی که ذهنیت شما را شکل می‌دهد، رها کنید. بله این بحث وجود دارد: بحث زمینه‌گرایی و بحث ذات‌گرایی. طبیعتاً طبق دیدگاه ساخت‌گرایان، معرفت همیشه نسبی خواهد بود. ما معرفت مشترک نخواهیم داشت حتی اگر در ظاهر، معرفت‌های مان را به زبان مشابه هم بیان کنیم، در واقع با هم تفاوت دارند. عرض کردم که این دیدگاه مبتنی بر یک معرفت‌شناسی خاصی است که باید درباره آن بحث کنیم که آیا چنین چیزی وجود دارد یا نه؟ آیا انسان واقعاً در زندان چهارچوب‌های ذهنی پیشینی خود محبوس است یا می‌تواند این دیوار را تا حدی بشکند. حق این است که هر دو وجود دارد. من شخصاً فکر می‌کنم، حق، چیزی در این میانه است. ما برخی تأثیرات را از بیرون می‌پذیریم و اجتناب‌ناپذیر هم هستند، ولی همه سرمایه ما آن چیزی نیست که از بیرون وارد می‌شود. شواهدی نیز برای این ادعا وجود دارد. اگر هر یک از ما برای خودمان، دنیایی خاص داشته باشیم که با دیگران اشتراک نداشته باشد، اصلاً نمی‌توانیم با هم ارتباط برقرار کنیم. حتی با هم حرف نمی‌توانیم بزنیم. همین که با هم بحث و گفتگو می‌کنیم، به این معناست که زبان مشترک هم داریم. اما ساخت‌گراها روی تفاوت‌ها تأکید کرده‌اند و اشتراکات را نادیده گرفته‌اند. درست است که فرهنگ‌ها و نظام‌های تعلیم و تربیت مختلف است، ولی از سوی دیگر اشتراکات هم زیاد است. همه ما انسان هستیم و یک ساختار بسیار مشابه داریم. خواسته‌های مشترک داریم. همان‌طور که تفاوت‌ها ما را متفاوت می‌کند، آن دسته از تشابهات نیز ما را شبیه هم می‌سازد. اگر ما فقط روی شباهت‌ها تأکید کنیم و تفاوت‌ها را نبینیم، یک سونگر می‌شویم و اگر فقط روی تفاوت‌ها تأکید کنیم و این همه اشتراکات را نبینیم، حق را نادیده گرفته‌ایم. واقع قضیه این است که هم اشتراک و هم تفاوت وجود دارد. ارزش‌های اخلاقی در همه جای دنیا یکی است و این آن Contextualism را که معتقد است همه چیز ما از بیرون ساخته می‌شود، نقض می‌کند. همه جا وفای به عهد خوب است و خلف وعده بد است و فرقی نمی‌کند که بودایی یا هندو یا... با شید، در شرق یا غرب زندگی کنید... الان با شد یا ده هزار سال قبل و... بنابراین بسیاری از ارزش‌ها مشترک هستند و اصلاً فطرت به همین معناست. دیدگاه قرآنی می‌گوید که انسان فطرت دارد، یعنی یک هسته مرکزی وجود دارد که قوام انسانیت انسان به آن وابسته است. البته کل این عالم، عالم تأثیر و تأثر است و همه چیز در ما اثر می‌گذارد حتی این که شما در چه شهری زندگی می‌کنید در افکارتان تأثیر می‌گذارد.

کتابنامه

۱. سلیمانی امیری، عسکری، شهود خدا برهان خدا، معرفت فلسفی، شماره ۱۴، ۱۳۸۵.

۲. علامه طباطبایی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، تصحیح غلامرضا فیاضی، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۰
۳. فنایی اشکوری، محمد، *تجربه عرفانی و شهود باطنی*، ذهن، شماره ۷۴، ۱۳۹۷.
۴. فنایی اشکوری، محمد، *درآمدی بر فلسفه عرفان: تحلیل و نقد دیدگاه‌های والتر استیس* در کتاب "عرفان و فلسفه" بر مبنای فلسفه و عرفان اسلامی، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۳.
۵. فیض کاشانی، محمدمحسن، الوافی، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، اصفهان، ۱۴۰۶.
۶. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. اوتو، رودولف، *عرفان درون‌نگری و عرفان شهود وحدانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۳، ۱۳۹۶.
۲. جوادی، محسن و معظمی گودرزی، علیرضا، *شهود عرفانی و ارزش معرفت شناختی آن*، فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۲۵، ۱۳۸۶.
۳. فنایی اشکوری، محمد، *علم حضوری*، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۸.
۴. فنایی اشکوری، محمد، *فلسفه عرفان نظری*، حکمت اسراء، شماره ۵، ۱۳۸۹.
۵. فضل‌ی، علی، *فلسفه عرفان: ماهیت و مولفه‌ها*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ۱۳۹۷.

رزومه دکتر محمد فنایی اشکوری

تحصیلات حوزوی

ایشان در سال ۱۳۵۹ وارد حوزه علمیه قم شد و تا سال ۱۳۷۰ فقه و اصول را نزد اساتیدی همچون سیدمحمود هاشمی شاهرودی و فلسفه و عرفان را در کنار اساتیدی چون آیت الله حسن زاده آملی، آیت الله جوادی آملی و آیت الله مصباح یزدی پی‌گیری کرد.

تحصیلات دانشگاهی

دکتر فنایی در سال ۱۳۷۱ وارد دانشگاه م‌ک‌گیل کانادا شد و پس از گذراندن دوره کارشناسی ارشد در فلسفه تطبیقی، در دانشکده مطالعات ادیان همان دانشگاه به تحصیل در دوره دکتری فلسفه دین پرداخت و در سال

۱۳۸۰ موفق به اخذ مدرک دکتری شد. وی در حال حاضر با رتبه استادی عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی است.

برخی از کتب چاپ شده

۱. علم حضوری، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۲. بحران معرفت: نقد عقلانیت و معنویت تجددگرا، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
۳. درآمدی بر فلسفه عرفان، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.
۴. درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، (جمعی از نویسندگان زیر نظر محمد فنایی اشکوری)، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی و سامان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۹۲.
۵. شاخصه‌های عرفان ناب شیعی، مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۴.
۶. تاریخ فلسفه غرب، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
۷. برخی از فیلسوفان معاصر اسلامی در حوزه علمیه، مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۴.

برخی از مقالات علمی

۱. تاملی در پوزیتیویسم منطقی، کیهان اندیشه، ش ۳۴، ۱۳۶۹.
۲. مدرنیسم و دین، عرصه پژوهش، پیش شماره، ۱۳۸۲.
۳. ابن سینا و عرفان، فصلنامه انجمن معارف اسلامی، ش ۲، ۱۳۸۶.
۴. جایگاه عقل و وحی در هندسه معرفت بشری، معرفت فلسفی، ش ۲۴، ۱۳۸۸.
۵. فلسفه فلسفه اسلامی، معرفت فلسفی، ش ۳۱، ۱۳۹۰.
۶. فلسفه عرفان نظری، فصلنامه اسراء، ش ۵، ۱۳۸۹.
۷. فلسفه عرفان عملی، فصلنامه اسراء، ش ۹، ۱۳۹۰.
۸. نوآوری در فلسفه و فلسفه نوآوری، معرفت فلسفی، ش ۳۸، ۱۳۹۱.
۹. مواجهه دین‌دارانه با علوم جدید، فصلنامه روش شناسی علوم انسانی، ش ۷۲، ۱۳۹۱.
۱۰. جایگاه عقل در عرفان اسلامی، جستارهای تطبیقی، ش ۱، ۱۳۹۱.