

بسم الله الرحمن الرحيم

## میزگرد مدرسه کلام امامیه؛ روز دوم<sup>۱</sup>

باحضور

دکتر فنایی اشکوری، دکتر طالقانی، دکتر محمدجعفر رضایی و دکتر توکلی بینا

### چکیده

در این میزگرد دکتر فنایی اشکوری، دکتر طالقانی، دکتر محمدجعفر رضایی و دکتر توکلی بینا حضور دارند و به توضیحات تکمیلی درباره موضوعی که در جلسه اختصاصی خود ارائه کرده‌اند و پاسخ به پرسش‌هایی که حضار در میزگرد مطرح کرده‌اند می‌پردازند. یکی از حضار با توجه به شخصی بودن و غیرقابل انتقال بودن شهود و تجربه عرفانی این سوال را مطرح می‌کند که چگونه می‌توان از این راه استدلالی بر وجود خدا اقامه کرد. دکتر فنایی پاسخ می‌دهد که لازم نیست تک‌تک انسان‌ها این شهود را تجربه کنند تا به وجود خدا علم پیدا کنند، بلکه وجود گزارش‌های متعدد و قابل اطمینان از اشخاص مختلف، خود می‌تواند دلیلی بر وجود خدا باشد. دکتر طالقانی هم به بیانی دیگر پاسخ دکتر فنایی را تایید می‌کند. در ادامه مطالبی در مورد خطاپذیری یا خطاناپذیری براهین اثبات وجود خدا و تجارب عرفانی از سوی دکتر طالقانی و دکتر فنایی ارائه می‌شود. این بخش را می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که هیچ استدلالی وجود ندارد که محال باشد در آینده مورد مناقشه قرار نگیرد، اما ما باید بر اساس تجربه دینی و استدلالی که آن را به نحو موجهی صحیح می‌دانیم عمل کنیم. در آخر، بحث مختصری بین دکتر رضایی و دکتر توکلی بینا در مورد حدوث زمانی عالم و برهان حدوث شکل می‌گیرد.

کلیدواژگان: شهود و تجربه عرفانی، وجود خدا، براهین اثبات وجود خدا، برهان حدوث.

\*\*\*

پرسش: پرسش بنده به بحث جلسه اول دیروز و مطالب آقای فنایی ناظر است. نظریاتی که دیروز ارائه شد عبارت بودند از: نظریات فطرت‌بنیاد، نظریات وحی‌بنیاد، نظریات معرفه‌الذات، نظریات آیتی و آفاقی، نظریات سلوکی و در پایان هم نظریات شهود بنیاد. در مورد نظریه‌های شهود بنیاد، یکی دو سؤال برای بنده مطرح شده است. حضرت استاد در جلسه دیروز، نظریه‌های سلوکی را به دو قسم تقسیم کردند: نظریه‌های مناجاتی یا خراباتی - که نمی‌دانم این اصطلاح الان هم رایج است یا نه - به هر حال مناجات یا عبادت‌بنیاد

۱. این گفتار توسط حجت‌الاسلام حسین رفیعی استناددهی شده است. برای آشنایی با سخنرانان رک: پایان نشست اختصاصی

است و خراباتی‌ها هم به هر حال نمی‌تواند عبادت‌بنیاد باشد. براساس نظریه‌های شهودبنیاد شخص عارف و شاهد با بارقه‌هایی که برای او رخ می‌دهد، به معرفت می‌رسد. شهودی که حضرتعالی امروز در بحث خود بیان کردید ناظر به کدام یک از این‌هاست؟ همان نظریه سلوکی است، مناجاتی است؟ شهود بنیاد است؟ خراباتی است؟ یا به‌طور کامل چیز دیگری است؟ چون فرمودند ممکن است اقتراحی باشد، از این‌رو بنده می‌خواهم بدانم که کدام یک از این‌هاست؟

استاد طالقانی: ظاهراً این سؤال را باید از من بپرسید، چون شاید استاد محترم از این اصطلاحاتی که بنده به‌کار بردم اطلاعی نداشته باشند. گمان بنده این است که آنچه دکتر فنایی فرمودند، بنابر اصطلاح بنده «نظریات آشنایی» در مقابل «نظریات گزاره‌ای» است که در واقع از این طریق خواستم میان این‌ها با استفاده از اصطلاحات «راسل» تفکیک کنم. بنده نظریات برهان‌بنیاد، نظریات علم‌بنیاد، و حتی نظریات وحی‌بنیادی که از این طریق، استدلال نقلی می‌کند، همه را زیرمجموعه‌های نظریات گزاره‌ای در مقابل نظریات آشنایی قرار دادم. نظریات آشنایی هم طیف گسترده‌ای دارند که هفت‌گرایش آن را تفکیک کردم. به نظرم چیزی که حضرتعالی توضیح دادید، همه این موارد را دربرمی‌گیرد و روشن است که نظریات آشنایی میان روایات و آیات قرآن هم پایگاهی جدی دارد و آیات آفاقی را هم دربرمی‌گیرد که آن را آیت‌بنیاد نامیدیم. همچنین نظریه انفسی را هم -که از خودکاوی و خودشناسی به خداشناسی می‌رسد- دربرمی‌گیرد. بنابراین به نظر می‌رسد تمام این‌ها را دربرمی‌گیرد.

ادامه پرسش: سؤال اصلی که برای بنده به وجود آمده، این است که اگر همه را دربربگیرد، براین اساس خواهد بود که برای ما شهود یک منبع معرفتی باشد. حال آیا این منبع معرفتی ما به یک منبع معصوم متصل است یا نیست؟ در توضیحاتی که حضرتعالی فرمودید ممکن است شخص شاهد بگوید ما نیاز به منبع معصوم نداریم، چون ما به عین‌الیقین و حق‌الیقین می‌رسیم و کسی که به عین‌الیقین و حق‌الیقین می‌رسد به منبع معصوم نیاز ندارد. و یا نه ممکن است بگوییم باز هم باید منبع معصومی باشد تا آن را تأیید کند. پس به نظر می‌رسد اگر به منبع معصوم نیاز نیست، این همان نظریه فطرت‌بنیادی است که استاد برنجکار هم درباره آن بحث کردند. اگر هم معتقد باشیم به تأیید معصوم نیاز دارد، همان نظریه وحی‌بنیادی خواهد بود که حضرت استاد سبحانی دیروز عصر فرمودند. برداشت بنده چنین بود. به فرض که پذیرفتیم یک منبع معرفتی مستقل باشد، عرض بنده این است که اولاً شاید این منبع معرفتی غیر از فطرت یا وحی نباشد، اگر هم باشد سؤال بعدی بنده این است که این (معرفت) چگونه قابل انتقال به غیر است؟ چون حضرتعالی فرمودید که یک تجربه شخصی است و تجربه شخصی ممکن است (تنها) برای خود شاهد، صادق باشد. حضرتعالی فرمودید این را می‌تواند برای اثبات به عنوان «برهان» در کنار براهین دیگر استفاده کند. اگر بر فرض شهودی وجود دارد که او را به عین‌الیقین یا حق‌الیقین رسانده است و صدق آن برایش آشکار شده

است، این صدق را دیگر نمی‌تواند به دیگری انتقال بدهد، به خاطر این‌که یک تجربه شخصی است که دیگری آن تجربه را ندارد. چطور این می‌تواند در طریق قرآن قرار بگیرد و استفاده شود؟

استاد فنایی: همان‌طور که عرض کردم یکی از ویژگی‌های معرفت شهودی این است که غیرقابل انتقال می‌باشد.<sup>۲</sup> شما اشکال کردید که اگر شخصی است چطور غیرقابل انتقال می‌شود؟ اصلاً این قابل انتقال نیست. در فلسفه دین معاصر برهانی از راه تجربه دینی یا عرفانی - که مختصری درباره آن توضیح دادم - برای اثبات وجود خدا اقامه کرده‌اند. دقت کنید برای من تجربه عرفانی حاصل نشده است، برای شما یا دیگران حاصل شده است. تجربه‌هایی که دیگران دارند، عیناً نمی‌توانند به من انتقال پیدا کنند، ولی من می‌دانم که چنین رویدادی رخ داده است. لازمه علم به یک رویداد این نیست که خود آن رویداد برای من اتفاق بیفتد. فرض کنید شما یک بیماری کشف کرده‌اید، در این صورت شما به این بیماری علم دارید، اما لازم نیست خودتان هم بیمار باشید تا به آن علم دست یابید. در اینجا نیز پدیده‌ای به نام شهود رخ داده است، حال ما چطور فهمیدیم شهود رخ داده است؟ براساس گزارش‌های مختلفی که از انسان‌های مختلف و در شرایط مختلف به دست آمده است. این تجربیات به یک شخص خاص یا فرهنگ خاص اختصاص نداشته است. بنابراین می‌فهمیم که این پدیده رخ داده است، یعنی انسان‌هایی در یک شرایط خاصی چنین تجربه‌ای پیدا می‌کنند. فرض کنید که ثابت کردیم این هم یک تجربه اصیل است، نوعی بیماری نیست و توهم هم نیست. در صورت فرض اگر این دو مورد را کنار هم قرار دهیم، تجربه‌های معرفتی برای انسان‌ها حاصل شده است که این تجربه‌ها معرفت‌بخش هستند و کشف از واقع می‌کنند. پس این تجربه‌ای که الان اتفاق افتاده و می‌گوید خدا وجود دارد، معرفت‌بخش است. این از راه استدلال است، منتها در این استدلال ما از گزارش‌های عارفان استفاده کردیم. شبیه همین رویکرد را می‌توانیم در مورد انبیا هم ترتیب دهیم. عرض بنده این است که ما چطور با اعجاز، نبوت را اثبات می‌کنیم؟ با اعجاز می‌توان خدا را هم اثبات کرد. اصلاً فرض کنید ما درباره خدا شک داریم. عرض بنده این است که اگر پیامبری، معجزه‌ای آورد - حال براساس همان تعریف رایج معجزه و پس از احراز شرایط وقوع آن - این معجزه همان‌طور که نبوت را اثبات می‌کند، خدا را هم اثبات می‌کند. حتی از راه قرآن هم می‌توان خدا را اثبات کرد. یعنی اگر شما نشان دادید که قرآن نمی‌تواند کلام بشری باشد - با فرض پذیرش آن مقدماتی که گفتیم - همزمان هم نبوت و هم خدا را اثبات می‌کند.

استاد طالقانی: به تعبیر دیگر، اگر بخواهیم در چهارچوب اصطلاحاتی که به کار بردیم بیان کنیم، این از ذیل نظریه‌های آشنایی خارج شده و ذیل نظریه‌های گزاره‌ای قرار می‌گیرد. در واقع ایشان از یک نظریه آشنایی استفاده می‌کنند و آن را در چهارچوب نظریه گزاره‌ای می‌برند و با استفاده از آن استدلال می‌سازند. خوب،

۲. ر.ک. محمد فنایی اشکوری، تجربه عرفانی و شهود باطنی؛ مسعود اسماعیلی، ماهیت معرفت عرفانی.

چه مشکلی وجود دارد؟ این یک نوع گواهی می شود. کسی که تجربه کرده، تجربه اش را تو ضیح می دهد، توصیف می کند و... و بعد (اگر شخص قابل اعتمادی باشد) شما می توانید از گواهی ای که از تجربه اش می دهد، استفاده کنید.

پرسش: جناب استاد این فرمایش شما که قابلیت صدق و کذب دارد.

پاسخ استاد طالقانی: بله دارد. شما درباره بیماری ها چکار می کنید؟ با مجموعه ای از علائم بالینی روبه رو هستید که میان آنها با یک عامل نسبتی برقرار می کنید، بعد می گوئید این عامل، بیماری را به وجود می آورد. مگر همه عالم (این بیماری را) تجربه کرده اند؟ نه! فقط تعدادی به آن مبتلا شده اند و بعد گزارش داده اند، بعد شما (این گزارش ها) را صورت بندی می کنید و دوباره در معرض آزمون قرار می دهید و به صحت و درستی (یا کذب آن) پی می برید. در واقع در آن جا هم همین اتفاق می افتد. به عبارت دیگر در این جا نیز با نوعی طب روحانی همان کار را انجام می دهید. فردی سلوکی داشته و این مسیر را طی کرده و چیزهایی را هم مشاهده و تجربه کرده است، و بر اثر انس با خداوند، خشنودی یا ناخشنودی خداوند را حس می کند. نفر دیگر (مثلاً شاگرد وی) همین مسیر را می پیماید و به همین نتایج می رسد. این تجربه چندین بار دیگر و توسط افراد مختلف تکرار شده و به همان نتیجه می رسد. بنابراین چرا نباید قابل اعتماد باشد؟ شما پیوسته در پی عصمت هستید، در حالی که فراموش می کنید که خود شما هیچ گاه نه در معرفت گزاره ای و نه در معرفت آشنایی معصوم نیستید.

پرسش: جناب استاد فنایی شما فرمودید که هیچ کدام از راه های شهود، عقل و نص، خطاناپذیر نیستند، از این رو حتی در عرفان نیز شهود باید بر اساس مبانی عقلی و فلسفی، بازبینی شود. حال که ما از چند منبع استفاده کردیم، آیا مصون از خطا می شود یا حضرتعالی همچنان معتقد هستید مصون از خطا نیست. استاد فنایی: وظیفه ما این است که تلاش کنیم.

پرسش: یعنی می پذیرید که ما حتی در شناخت خدا، مصون از خطا نیستیم؟

استاد فنایی: بنده از شما می پرسم آیا هیچ یک از استدلال هایی که در طول تاریخ برای اثبات وجود خدا آورده شده است، بعدها مورد مناقشه واقع نشده است؟ در واقع هیچ استدلالی وجود ندارد که بر آن اشکال نکرده باشند. بنابراین خطاپذیر است به این معنا که ممکن است من که در یکی از مقدمات این استدلال خطا کرده باشم. بله این احتمال وجود دارد. ولی من از نظر معرفتی موظف هستم بر اساس آنچه الان دارم، نظر دهم. من (فعلاً) خطایی نمی بینم، بنابراین موظف هستم به نتیجه این استدلال پایبند باشم، حالا اگر کسی آمد و خطای مرا نشان داد، از این استدلال دست بر می دارم.

استاد طالقانی: «غایه ما ننال به التوجیه».

پرسش: چون این مطلب، خلاف رویکرد فیلسوفان مسلمان است می‌خواستم ببینم نظر شما چیست؟

استاد فنایی: نه! آن چیزی که فیلسوفان مسلمان بر آن تکیه دارند این است که ما بدیهیات داریم، یعنی شکاکیت‌های مطلق را نمی‌پذیریم چون مجموعه‌ای از معرفت‌های غیرقابل تردید را مانند یافته‌های حضوری در اختیار داریم که شکی در مورد آنها وجود ندارد و خطاناپذیر هستند. بلکه واقعاً اگر تمام مقدمات، بدیهی بود، نتیجه هم یقینی خواهد شد.

پرسش: در این صورت که مسئله سخت‌تر می‌شود، چون اگر پذیرفتیم که بدیهیات خطاناپذیر هستند، به نظر می‌رسد با همان استدلال مفهومی بوعلی سینا کار راه بیفتد. یعنی یک استدلال خطاناپذیر با همان استدلال مفهومی بوعلی سینا که «الموجود اما واجب» او ممکن» که اگر ممکن بود: «یحتاج الی الواجب». پس یعنی استدلال خطاناپذیر داریم. لازمه حرف شما چنین است.

استاد فنایی: خیر، معنای خطاناپذیر غیر از خطا است. این استدلال، خطا نیست.

پرسش: بلکه این را می‌دانم. منظورم این است که استدلال ابن سینا خطاناپذیر هم نیست.

استاد فنایی: ببینید کسی که این استدلال را اقامه می‌کند، استدلال برای او یقین‌آور است. حال اگر شما مدعی شدید در یکی از مقدمات این استدلال -چه مقدمات مصرح آن و چه مقدمات پنهانش- شک وجود دارد، صحت و یقین‌آور بودن این استدلال از بین می‌رود.

استاد طالقانی: به بیان دیگر چه استدلالی وجود دارد بر این که این استدلال هیچ‌گاه نقض نمی‌شود؟ شما ممکن است تا کنون هیچ نقضی برای آن سراغ نداشته باشید یا این که به هر نقض ممکن جواب داده باشید، ولی آیا ممکن نیست که نقضی پیدا شود و جوابی برایش نداشته باشیم؟

پرسش: این غیر از معصومانه بودن نیست.

استاد طالقانی: معصومانه بودن یعنی نقض‌ناپذیر، خطاناپذیر، نه این که خطا نیست. ادعا این است که در همه این استدلال‌ها ممکن است جایی دچار خبط و خطا شده باشیم. فکر می‌کردیم که این استدلال، بدیهی است ولی مشخص می‌شود که بدیهی نیست. تاریخ به ما نشان داده که برخی اوقات ما اشتباه هم کرده‌ایم.

پرسش: عرض بنده این است که اگر بدیهی بودن بدیهیات به این معنا خطاناپذیر باشد، استدلالی بر این است که آن استدلال ابن سینا خطاناپذیر است، چون فرض بر این است که یکی از آشکال بدیهی قیاس است و موادش هم دو مقدمه است و دو مقدمه هم از همین بدیهیات تشکیل شده است.

استاد فنایی: بلکه اگر این فرض درست باشد، صحیح است. ولی معلوم نیست که این فرض درست باشد.

پرسش: شما چنین فرضی را مطرح نکردید.

استاد فنایی: ممکن است استدلال صرفاً مبتنی بر بدیهیات محض نباشد.

استاد طالقانی: نکته ظریف دیگر این است که ایشان می‌توانند پاسخ دهند که من همین الان می‌گویم این‌ها بدیهی هستند و بعد هم ادعا می‌کنم این‌ها خطا نیست، ولی هیچ‌گاه مدعی نمی‌شوم این معرفت شناسی که بر این اساس ارائه می‌دهم، خطاناپذیر است. آیا همین معرفت شناسی مبتنی بر تفکیک به بدیهی و نظری و این که معنای بدیهی خطاناپذیر بودن است و ... خود این مطلب، خطاناپذیر است؟

پرسش: اگر همزمان دو نفر، دو تجربه مختلف داشته باشند، وظیفه‌شان نسبت به یکدیگر چیست؟

استاد فنایی: هر کسی به وظیفه خودش عمل کند.

پرسش: یعنی موسی به دین خود، عیسی هم به دین خود؟

استاد فنایی: ببینید ما که نگفتیم هر کس، هر حالتی می‌یابد، برایش حجیت مطلق دارد. چنین ادعایی را نمی‌توان مطرح کرد.

پرسش: پس منبع معرفت چه می‌شود؟

استاد فنایی: ما اساساً تجربه دینی را به‌عنوان تنها منبع معرفت نمی‌پذیریم. بله، در غرب این اتفاق افتاد، چون الهیات تاریخی و الهیات وحیانی و به‌طور کلی اعتبار و اصالت کتاب مقدس زیر سؤال رفت. حتی الهیات عقلی یعنی براهینی که توسط افرادی مانند هیوم، کانت و... برای اثبات وجود خدا اقامه شده بود، زیر سؤال رفت. بنابراین متکلمین مسیحی با مشکل مواجه شده بودند زیرا به استدلال‌های عقلی و کتاب‌های مقدس نمی‌توانستند اتکا کنند و هر دو متزلزل بودند. در این میان فردی به نام «شلایر ماخر» برای حل این مشکل اعلام کرد دین و ایمان چندان وابسته به کتاب مقدس و همچنین وابسته به عقل نیست. حقیقت دین آن احساسی است که ما درون تجربه می‌کنیم و این احساس گوهر ایمان است که ما آن را در قلب خود می‌یابیم. بنابراین از سویی نیازی به کتاب مقدس نداریم که اشکال شود تحریف شده یا منبع مشخصی ندارد و از سوی دیگر اشکالی هم که به ادله عقلی می‌کنند، به ایمان ما خللی وارد نمی‌سازد. خلاصه حقیقت دین، همین است. بعدها این بحث تحت عنوان تجربه دینی توسط ویلیام جیمز و دیگران گسترش یافت تا آنجا که به محور مباحث الهیاتی تبدیل شد. اما ما برای تجربه دینی چنین شانی قائل نیستیم یعنی اولاً اعتبار کتاب مقدس ما (قرآن) سر جای خود باقی است و ثانیاً عقل را هم با این که خطاپذیر است، به‌عنوان راه اصیلی برای کسب معرفت معتبر می‌دانیم. حتی اگر اعتبار تجربه دینی هم در جایی مشکوک باشد باید آن را با عقل و شرع بسنجیم. خب در مورد تعارض و تخالف دو تجربه دینی مختلف نیز آنها را با عقل و شرع می‌سنجیم و اگر از این میان تجربه‌ای یا ادعای تجربه‌ای با عقل و شرع ناسازگار باشد، به آن اعتنا نمی‌کنیم. چون تجربه هم ممکن است خطا باشد -البته خطا نه به معنای خطای منطقی، چون در این جا گزاره‌ای در کار

نیست- و همچنین غیراصیل یا برآمده از توهم بوده و ریشه الهی نداشته باشد. ضمن این که ما تجربه دینی را مقوم دین نمی‌دانیم، بلکه از نظر ما حداکثر راهی برای ایمان است نه دین مستقل و ما انزل الله است نه آنکه در دل من باشد. آنچه که در دل من است می‌تواند راهی باشد برای آن که من به ما انزل الله ایمان بیاورم. بنابراین وزن تجربه دینی همین مقدار است.

استاد رضایی: شما رشد تعقل را از حیث نظر، احساس و عمل بررسی می‌کردید، دسته‌بندی شما بر چه مبنایی است؟

استاد رضایی: این دسته‌بندی مستندات قرآنی دارد. ما آیاتی از قرآن را از جمله در کتابی با عنوان *معنا و منزلت عقل در کلام امامیه*<sup>۳</sup> بررسی کردیم. وقتی برخی آیات را می‌خوانیم متوجه می‌شویم که نتیجه آیه می‌خواهد ما را به آن رهنمون شود، یک نتیجه عملی است. یعنی منظور آیه از تعقل یک نتیجه عملی است مانند این که فلان کار را نکنید یا در جای دیگر، وقتی می‌گوید تعقل کنید، منظور این است که ایمان آورید. یا در برخی دیگر از آیات، منظور از تعقل، مباحث نظری است. این‌ها مواردی است که با بررسی کلماتی مانند «یعقلون، تعقلون و...» متوجه می‌شوید که آنچه قرآن با این عبارات در پی بیان آن‌هاست، فقط صرف یک استدلال نظری نیست. شاهد دیگر آن است که بارها و بارها گفته شده است که تعقل کنید. اگر تعقل فقط تعقل نظری و استدلالی بود، بیان یک باره آن کافی بوده و تأکیدی دوباره و چندباره کردن بر تعقل معنایی نداشت.

پرسش: ما در اصول بحثی داریم با عنوان فرق یقین و قطع. گفته‌اند در قطع، احتمال خلاف هست هرچند ا قاطعی که به قطعش عمل می‌کند این را احتمال نمی‌دهد. ولی در یقین این مسئله مطرح نمی‌شود. این مطلبی که الان فرمودید یک تصور صرف و نیز توهم است اگر این مسئله بخواهد وارد علم شود، تمام علوم و مسائل علوم انسانی را زیر سؤال می‌برد. بدیهیات سه قسم است، اولی الاوائل، بدیهیات اولیه و بدیهیاتی که بعد از این که نظریات اثبات شد، بدیهی می‌شود. اگر بخواهیم مطالبی را که شما فرمودید درباره یقینیات بگوییم یک نوع سفسطه خواهد بود.

استاد طالقانی: بله با اصطلاحی که در کتبی که حضرتعالی به آن‌ها ارجاع می‌دهید، چنین است، ولی همه این را قبول ندارند که معنای سفسطه این است. شما می‌توانید سطح معرفت خودتان را به قدری بالا بگیرید که بعد عملاً نتوانید نشان دهید که مثلاً من می‌دانم این استکان، محتوی چای است. می‌توانید انکار کنید که به نوعی شکاکیت منجر شود. ما این کار را انجام نمی‌دهیم. ما می‌گوییم چه کسی گفته که معنای معرفت، چیزی است که در سنت فلسفی ما گفته شده است. اختلافات، بنیادی‌تر از چیزی است که حضرتعالی بیان

۳. ر.ک. حعفر رضایی، معنا و منزلت عقل در کلام امامیه، فصل اول

کردید. بله در آن کتاب‌ها، چنین حرف‌هایی زده‌اند، ولی در همان سنت کلامی اعتزالی و سنت فلسفی سنیوی، چنین مبانی‌ای وجود دارد، هرچند دست‌کم بنده هیچ یک از آن‌ها را نمی‌پذیرم. حال ممکن است کسی به من بگوید پس شما سفسطی هستی که البته چنین نیست. اگر لازم باشد درباره سفسطه بحث می‌کنیم. مسیری که جناب دکارت پیش رفت، به هیوم منتهی شد. می‌خواست به معرفت شک‌ناپذیر برسد و با شک دستوری به یقینیاتی برسد که نتوان در آن شک کرد، نتیجه آن این شد که در همه چیز شک کردند. اما بنده این راه را نمی‌روم. بنده با «مور» هم‌دل‌تر هستم تا دکارت. شما معرفت را طوری تعریف می‌کنید که بعد دست‌تان خالی می‌ماند. می‌پرسم به این معرفت دارید؟ می‌گویید: نه. به این چه؟ نه و... بنابراین به چه چیزی معرفت دارید؟ اساساً مسئله انکار معرفت و شکاکیت پیش می‌آید. خب چرا این گونه شروع می‌کنید؟ بنده از این طرف آغاز می‌کنم و می‌گویم: روشن است که من می‌دانم این استکانی محتوی مایعی به نام چای است، نه گلاب و اسید و... من این‌ها را می‌دانم. من می‌دانم ظهر چه خورده‌ام و در چه ساعتی گفتگو کرده‌ام و. مثال‌های زیادی مانند این. حال مشترکات چیزهایی را که می‌دانیم تفکیک کرده و معنای معرفت را دریابیم؟ پس می‌دانم و شکاک هم نیستم و ادعای امتناع معرفت نمی‌کنم - چون شکاکیت، ادعای امتناع معرفت است، نه ادعای عدم معرفت - شکاک کسی است که می‌گوید نمی‌توانم بدانم! «we can not know». من در هیچ کدام از این زمینه‌ها چنین ادعایی ندارم. افزون بر این ادعای جهل هم نمی‌کنم، چون هم در ادراک مدرکات حسی، هم در حافظه و... علم دارم و می‌دانم و بعد بر پایه همین‌ها ادعا می‌کنم می‌توانم خداشناسی تقلیدی داشته باشم. این خداشناسی تقلیدی چیزی از فیزیک و شیمی معاصر کم ندارد. بنده این ادعا را مطرح می‌کنم و به هیچ عنوان فکر نمی‌کنم که شکاکیت باشد.

پرسش: استاد فنایی در بحث شهود فرمودند درجات شهود، مختلف است و بهترین راه، راه صدیقین است که خدا را بالله و به وسیله خدا می‌شناسیم. همچنین فرمودند در این راه به سیر و سلوک نیاز است و باید مجموعه‌ای از کارهای مقدماتی انجام شود. از طرفی در جریانی شخصی از امام صادق<sup>ع</sup> می‌پرسد: خدا را چگونه بشناسم، در حالی که شک دارم؟ حضرت می‌فرمایند: تا به حال سوار بر کشتی در دریایی موج بوده‌ای؟ آن زمان چه کسی نجات‌بخش تو بود؟ آن کسی که او را در لحظه غرق شدن می‌یابی، خداوند است با تمام ویژگی‌هایش یعنی خدایی که یکتا، قادر، عالم و تواناست. این راه برای هر فردی امکان دارد، یعنی چه بسا به سیر و سلوک هم نیازی نباشد. خواستم ببینم این دو مورد را چگونه می‌توان جمع کرد؟ و کدام راه، بهتر است؟

استاد فنایی: بله آن غریقی که به خدا متوسل می‌شود، نوعی معرفت می‌یابد، ولی این درجه بالای معرفت نیست، بنابراین منافاتی با آن حرف ندارد، معرفت است، اما درجه بسیار پایینی از معرفت است. یعنی این آدم تا در معرض غرق شدن قرار نگیرد، خدا را نمی‌بیند و تنها در آن لحظه غرق شدن که دستش از همه جا



کوتاه است، متوجه خدا می‌شود. این نوعی معرفت فطری است، اما این معرفت کجا و معرفت کسی که خداوند در تمام لحظه‌ها برایش حاضر است، کجا. آن‌ها صدیقین هستند که می‌گویند ما اصلاً به غیر از خدا چیزی نمی‌بینیم. بنابراین این‌ها مراتب معرفت است و امام مطابق سطح معرفتی مخاطبش صحبت می‌کند. جلب نظر به سوی خداوند برای کسی که شکاک است و به انکار خدا تمایل دارد، توجه دادن او به این لحظه و حالت است ولی اگر یکی از اولیای خدا نزد امام صادق برود، حضرت هیچ‌گاه چنین مثالی برایش نمی‌زنند. انسان‌ها متناسب با طهارت روحی خود، معرفت دارند که عالی‌ترین آنها معرفت صدیقین است و عرض کردیم که این معرفت به جز برهان صدیقین - که یک بحث فلسفی می‌باشد - است. پس درجه بالای معرفت این است که خداوند در همه حالات در قلب مؤمن حضور داشته باشد، نه فقط هنگام خطر؛ چرا که در آن لحظه خطر، فرعون هم خداشناس می‌شود.

پرسش: شهود در حالت صدیقین به چه صورت است؟

استاد فنایی: کیفیتش را نمی‌دانیم، ولی همین قدر می‌دانیم که امام حسین <sup>۷</sup> می‌فرماید: «أ لغيرك من الظهور ما ليس لك عميت عين لا تراک»؛ چشمی که خدا را نبیند کور است یعنی آن چشم بینای صدیقین اگر باز باشد، حضور خداوند را در عالم احساس می‌کنند و عالم بدون خداوند برایشان تاریک است. وقتی قرآن می‌فرماید: «الله نور السماوات و الارض» یعنی اگر انسان این نور را نبیند با ظلمت مواجه است که البته منظور از این دیدن، رؤیت باطنی است.

پرسش (دکتر توکلی بینا): جناب استاد رضایی آیا جهت خاصی داشت که بحث‌های حدوث زمانی و برهان تطبیق را به وضوح مطرح نکردید؟ چون من در استدلال‌های شیخ مفید، سید مرتضی، کرچکی و حتی ارسطو، این‌ها را دیده بودم که اتفاقاً منازعات بسیار جدی در این مسئله داشتند؛ بحث‌هایی مانند عدم امکان تحقق بی‌نهایت بالفعل. آیا این بحث‌ها را عامدانه مطرح نکردید؟

استاد رضایی: اتفاقاً بنده عرض کردم که یحیی نحوی سه دلیل بر حدوث عالم اقامه می‌کند که در کلام اسلامی هم منعکس شده است. کندی نیز همین‌طور براهینی را مطرح می‌کند. یحیی نحوی دلیل ترکیب و تناهی اجسام را اقامه می‌نماید که همین دلیل میان متکلمان ما منعکس شده است. حتی نظریه اکوان تا حدی برگرفته از فلسفه یونان است؛ از این‌رو من عرض کردم برهان حدوث، تقریری در روایات دارد که شاید بتوان همین زیاده و نقصانی را که در روایت امام صادق <sup>۷</sup> مطرح شده است، به یک معنا به این مطلب بازگردانیم.

پرسش: به نظر شما عدم امکان تحقق بی‌نهایت، بالفعل برهان متجلی است؟

۴. سیدبن طاووس، اقبال الاعمال، ج ۱، ص ۳۴۹

استاد رضایی: بنده نظر خود را ارائه نکردم فقط گفتم که متکلمان از آن استفاده کرده‌اند ولی این که واقعاً حجیت دارد یا ندارد، بحث دیگری است. ظاهراً هم می‌توان از آن استفاده‌هایی کرد، همان‌گونه که کندی روی این مسئله بسیار مانور می‌دهد و به صورت ریاضی هم برای اثبات حدوث عالم استفاده می‌کند. این مطلب بالاصالة در روایات ما مطرح نشده است.

پرسش: پیامبر اکرم<sup>۳</sup> در حدیثی می‌فرمایند: «اگر تو ادعا کنی که من وارد خانه‌ای نمی‌شوم مگر این که پیش از آن به هر خانه‌ای وارد شده باشم، قطعاً دروغ گفته‌ای» این در واقع شبیه همان عدم امکان تحقق بی‌نهایت بالفعل است.

استاد رضایی: آیا پیامبر اکرم<sup>۹</sup> این روایت را در بحث اثبات وجود خدا به کار برده‌اند؟

پرسش: این حدیث را درباره‌ی حدوث زمانی جهان فرموده‌اند، یعنی بدین صورت بوده که اگر آنات زمانی نامتناهی باشد... یعنی ریاضیات حدوث است.

استاد رضایی: به نظرم برهان حدوث ابوالحسین بصری که حدوث را مبتنی بر نیاز می‌کند، به روایات نزدیک تر است. یعنی روایات زیادی داریم که از همین طریق حدوث را بحث می‌کنند؛ از این رو بنده عرض کردم این تقریر متکلمان دوره‌ی نخست اشکالاتی دارد.

استاد طالقانی: البته این هم خوانی، ان‌سان‌های شکاک را به شک می‌اندازد. آیا ابوالحسین بصری از روایات امامیه استفاده می‌کرده است؟

استاد رضایی: حداقل این است که من از معتزلی‌ها عباراتی را دیده‌ام که می‌گویند: ما می‌خواهیم تمام بحث الهیات‌مان را از روایات امیرالمؤمنین<sup>۷</sup> استفاده کنیم. قاضی عبدالجبار و شخص دیگری که الان حضور ذهن ندارم، این مطلب را تصریح می‌کنند.

استاد طالقانی: منبع حدیثی که در اختیار داشتند، چه بوده است؟

استاد رضایی: شما همین نهج‌البلاغه را در نظر بگیرید که چقدر از آن استفاده کرده‌اند. غیر از نهج‌البلاغه هم، روایات امیرالمؤمنین<sup>۷</sup> را همان فردی که الان حضور ذهن ندارم به صورت کامل می‌آورد - البته روایت از امیرالمؤمنین و امام رضا<sup>۳</sup> به صورت مشابه نقل شده است - و بعد می‌گوید که این کل توحید ماست. من این‌ها را در مقاله‌ای با عنوان «نقش ائمه<sup>۸</sup> در علم کلام»<sup>۵</sup> آورده‌ام و نقش این روایت‌ها را در شکل‌گیری نظام کلام معتزلی توضیح داده‌ام.

## کتابنامه

۵. ر.ک. رضا برنجکار و محمدجعفر رضایی، نقش امامان معصوم در پیدایش و گسترش علم کلام.

۱. اسماعیلی، مسعود، ماهیت معرفت عرفانی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ۱۳۹۷.
۲. برنجکار، رضا و رضایی، محمدجعفر، نقش امامان معصوم در پیدایش و گسترش علم کلام، کلام اسلامی، شماره ۱۰۴، ۱۳۹۶.
۳. رضایی، محمدجعفر، معنا و منزلت عقل در کلام امامیه، دارالحدیث، قم، ۱۳۹۶.
۴. سیدبن طاووس، علی بن موسی، اقبال الاعمال، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۹.
۵. فنایی اشکوری، محمد، تجربه عرفانی و شهود باطنی، ذهن، شماره ۷۴، ۱۳۹۷.