

قرآن، برهان و عرفان (۲)

اشاره

در شماره پیشین کتاب نقد، مشروح نشست نخست کرسی قرآن، برهان و عرفان به چاپ رسید و در این شماره مشروح نشست دوم و سوم آن تقدیم خوانندگان می‌شود. آقای دیبا (دبیر کرسی): دومین نشست درخصوص «قرآن، عرفان و برهان» را در خدمت اساتید بزرگوار نظریه پرداز جناب آقای یزدان پناه و رضانی و گروه نقد جناب آقای برنجکار و آقای دکتر یثربی آغاز می‌کنیم. برنامه کلی جلسه به این شکل خواهد بود که ابتدا گروه نظریه پرداز، یعنی حاج آقا یزدان پناه و رضانی اصل نظریه را تبیین خواهند کرد؛ سپس جمع بندی نظریه صورت خواهد گرفت و متقابلاً نقد این نظریه از سوی جناب دکتر یثربی و آقای برنجکار انجام خواهد شد و بعد از این گفت‌وگو به جمع بندی و بررسی کلی مباحث خواهیم پرداخت. در این جلسه طبق روال گذشته یک تریبون آزاد نیز برای دو نفر از مدافعان نظریه و دو نفر از نقادان در نظر گرفته شده است.

جمع بندی بحث جلسه قبل

در جلسه گذشته موضوع بحث این بود که قرآن، عرفان و برهان هر یک چه می‌گویند؛ البته در اینجا قرآن و برهان یک عنوان مشیر هستند؛ بدین معنا که قرآن به مجموع گزاره‌های

دینی اعم از کتاب و سنت اشاره دارد و برهان اشاره به متد فلسفی با گستره خاص آن دارد. عزیزان هم اشاره کردند که منظور ما حکمت بحثی نیست؛ بلکه حکمت کشفی است.

بیان سه احتمال درباره موضوع بحث

در یک جمع بندی کلی، موضوع این بحث به سه شکل قابل طرح است:

۱. منظور از یکی بودن قرآن و برهان و عرفان آن است که مقتضای هر سه یکی است؛ یعنی مقتضای کشف تام (کشفی که به دور از هر شائبه‌ای است) و عقل خالص (عقلی که به عقل کلی متصل شده و بلکه با آن وحدت پیدا کرده است) و وحی ناب (حال چه به شکل قرآن تجلی کند و چه به شکل روایت) هر سه یکی است و آنچه را این سه بیان می‌کنند، وحدت مضمونی دارد و به شکل مصادیقی که در مفاهیم ارائه می‌دهند، وحدت مفهومی نیز خواهد داشت.

۲. وحدت قرآن و برهان و عرفان در حیطه روش و متد است؛ البته این احتمال مورد پذیرش قرار نگرفت؛ زیرا بداهت بر این حکم می‌کند که روش فلسفه روشی است که مبتنی بر آموزش منطق و اشکال استدلال و روش‌های فلسفی است؛ یعنی فلسفه، روش خاصی دارد و عرفان نیز روش دیگری دارد و در مقابل، روش قرآن برای رسیدن به حقیقت روشی است که شاید در بخش‌هایی با این دو روش شبیه باشد؛ ولی حداقل به لحاظ نوع مخاطبان و راهنمایی آنها در پیمودن روشها با دو روش پیشگفته همخوانی ندارد و در قرآن آموزش منطق یا روش فلسفی به این شکل مشاهده نمی‌شود.

۳. محتوای قرآن، عرفان و برهان در «عالم اثبات» یکی است؛ یعنی فرض می‌کنیم که در عالم نفس الامر و عالم ثبوت، مقتضای این سه با هم تفاوت دارد. آنچه این جلسه را از جلسات دیگر ممتاز می‌کند، این است که نظریه پردازان در فضایی قرار گرفته‌اند که آن فضا، فضای رایج و قرائت رسمی از این بحث است. حال آن که به نظر می‌رسد نظریه پردازان و اساتید محترمی که در خدمتشان هستیم، از نظریه رایج دفاع می‌کنند و لذا شاید بتوان حلقه نقد را در این جلسه به عنوان نظریه پرداز معرفی کرد.

عدم دسترسی عموم به حقیقت نفس الامری و اختلاف فلاسفه و عرفا در این زمینه در ارتباط با احتمال نخست که فرمودند مقتضای کشف تام و عقل خالص و وحی ناب یکی است؛ این نقد جدی مطرح است که عالم ثبوت و نفس الامر نمی‌تواند مشکلی را حل کند؛ یعنی بالاخره در خارج با انسانهایی روبه‌رو هستیم که می‌خواهند بگویند چگونه می‌توان به حقیقت رسید. حال حقیقت در عالم نفس الامر چگونه است، دردی را از ما درمان نمی‌کند؛ چون چه کسی آن را دیده است که خیرش را برساند و من نمی‌توانم این خیر را جز از پیامبر بپذیرم. تمام مشکل این است که عزیزان و سروران نظریه پرداز فرمودند به شرطی که عقل کامل و ناب شرایطش را داشته باشد، شهود، شهود رحمانی باشد و کشف تام باشد، فلسفه در جایگاه خود قرار گیرد، عرفان در جایگاه خود قرار گیرد و استحصال از قرآن نیز در جایگاه خود باشد، مقتضای این حقیقت یکی است. همه مشکل در این جا است که درحقیقت چگونه بفهمیم هر یک از اینها آیا در جایگاه خودشان قرار گرفته‌اند یا خیر؟ آیا فلسفه‌ای که می‌خواهد حقیقت نفس الامری را به من نشان دهد، از شرایط کامل برای اتصال عقل با عقل انسانی و عقل کلی برخوردار است؟ آیا شهود من، شهود رحمانی است و شرایط عقل تام را دارد و آیا استحصال من از قرآن، استحصال صحیحی است یا خیر؟ اینجا است که اشکال نمایان می‌شود و به نظر می‌رسد بهترین دلیل بر وجود این مشکل، مسأله اختلاف فیلسوفان و مکاتب فلسفی با یکدیگر است. اینها نشان می‌دهد که آنها در عمل به اتحاد با عقل کلی نرسیدند؛ چون اگر رسیده بودند، اختلافی با یکدیگر نداشتند. مسأله دیگر اختلاف فیلسوفان با عرفا است؛ زیرا این گونه نیست که فیلسوفان و عرفا با یکدیگر وحدت داشته باشند. بنابراین نمی‌توان آن حقیقتی را که در نفس الامر و در عالم ثبوت وجود دارد، به عنوان وحدت قرآن، عرفان و برهان شناخت؛ چون دردی از ما درمان نمی‌کند و در عمل به آن نرسیده‌ایم.

ضرورت کسب طهارت روحی برای درک قله‌های عرفانی، برهانی و قرآنی

رمضانی: غرض بنده از شرکت در این گونه جلسات نه تعلیم و تعلم است و نه مناظره و مجادله؛ چون بنده اهل جدل نیستم. ضمناً مباحث دقیق عرفان را با مناظره نمی‌توان پیش برد و این سنت در مسائل عرفانی رایج نیست. قدماً برای آموختن مطلب، نخست مقدمات را طی

کرده، سپس در دروس اساتید شرکت می‌کردند؛ همچنین می‌کوشیدند سخنان اهل فن را بشنوند و قدم به قدم پیش بروند تا گره‌ای که در مطالب است، کم کم باز شود و بتواند مقداری خود را نشان دهد. می‌دانید که آقایان اول منطق می‌خوانند و بعد از اینکه منطق را خوب فراگرفتند، یک دوره حکمت مشاء که حکمت متعارف است، فرا می‌گیرند؛ بعد حکمت اشراق را که ناظر به حکمت مشاء است، فرا می‌گیرند و کم کم مقداری مباحث عرفان نظری در حد فصوص الحکم و مصباح الانس را می‌گذرانند تا مباحث برای آنها روشن شود. این روش قرار گرفتن در جریان واقعی این قضیه است؛ اما با جدل مسأله‌ای حل نمی‌شود. پس غرض نه تعلیم و تعلم، نه مناظره و نه مجادله است؛ بلکه برطرف کردن برخی سوء تفاهم‌هایی است که ممکن است به وجود آمده باشد.

در جلسه گذشته بر این نکته تاکید شد که باید بین قله عرفان، قله برهان و قله قرآن تفاوت گذاشت. همان‌طور که جناب آقای دیبا فرمودند، بالاخره اگر ادعای عینیت، اتحاد و عدم بینونت می‌کنیم، در این جهت است و این همان چیزی است که از آن تعبیر به مقام ثبوت شد. اما برای رسیدن به این قله باید کوشید و با فراگرفتن تخصصهای لازم چه در بعد عرفان، چه در بعد فلسفه و چه در بعد تفاسیر قرآنی، خود را به این قله رساند تا دریابیم که چیست. هیچ وقت هم ادعا نکردیم که به تعبیر جناب آقای یثربی مابین‌الدفعتین اسفار، عین قرآن است یا مابین‌الدفعتین فصوص عین قرآن است. باید کوشید تا به عرفان ناب، برهان ناب و قرآن ناب دست یافت و این پیوندها، تعارضها و سوء برداشتها کم کم برطرف شود و گفتیم هر کس به اندازه تلاش، طهارت و دور بودنش از آفات، می‌تواند به این قله نزدیک شود و اگر کسی از این‌گونه امور و اوهام و برداشتهای سوء دور نشود و طهارت نداشته باشد، از قله فاصله خواهد گرفت؛ بنابراین نه برهان او با قرآن مطابقت خواهد کرد و نه عرفان او با قرآن و برهان او مطابقت خواهد داشت. بنده این مطلب را هم عرض کردم؛ ولی مورد غفلت قرار گرفت و فقط بیان شد که فلانی گفته است، کشف معصوم، برهان معصوم و قرآنی که از ناحیه معصوم به ما تبیین شود، منظور است. اگر کلام بنده آن بود، ذیل کلام بنده هم این بود که تلاش عرفا، فلاسفه و تلاشی که خصوصاً عرفای اسلامی، فلاسفه اسلامی و بزرگوارانی که فقه، عرفان و برهان را با یکدیگر جمع کرده و در همه این زمینه‌ها کوشیدند، تلاششان این است که به این قله برسند و هر کس که از طهارت بیشتری برخوردار بود، به آن چیزی که در آن قله بود،

رسیده است؛ البته نه اینکه به همان درجه رسیده باشد، بلکه نزدیک شده است و ادعای من این است که در این زمینه کسانی هستند که تلاش کردند و رسیدند به نزدیک‌ترین محل قله که هدف همه است. پس این مسأله مورد غفلت قرار گرفت که خواستم دوباره تأکید کنم. در اینجا این هم مورد توجه آقایان قرار گرفته باشد که نگویند فضا را در مقام ثبوت فرض کردیم و از اثبات غافل شدیم. مقام اثبات را هم ناظر هستیم، نگویند فقط و فقط قضیه ثبوت را در نظر بگیریم.

لزوم درک کلام بزرگان، قبل از نقد آرای آنان

سومین مسأله که باید بیان شود این است که جناب استاد یثربی بارها تأکید کرده‌اند که نباید بزرگانمان را تقدیس کنیم و بگوییم آنها همه چیز را برای ما گفته‌اند و بعد خود را از نقد آنها باز داریم. بنده هم عرض می‌کنم که اصلاً بحث بر سر تقدیس آنها نیست. چه کسی گفته است که آنها مقدسند؛ بلکه نخست باید بکوشیم گفتارهای آنها را بفهمیم و بعد آنها را نقد کنیم. متأسفانه شاهدیم که خیلی اوقات قدم اول برداشته نشده و عده‌ای تنها طبق یک سری اظهارات و برداشتهای ناقص و بدون اینکه حرف را از زبان اهلس فراگیرند، شروع به نقادی می‌کنند.

بنده شاهدیم که جناب استاد یثربی در این عیار نقدشان که مورد استقبال هم قرار گرفته، مدعی شده‌اند که ملاصدرا در اسفار تناقض گفته است. چرا؟ چون در ابتدا آورده است که هر یک از موجودات وجودی دارند که اصیل است و ماهیتشان اعتباری است. بعد در جلد دوم اسفار که بحث علت و معلول مطرح می‌شود، همان حرف اخیر را بر زبان می‌آورند که وجود یکی است و بقیه همه مرأت (آینه) و ظللال (سایه) و مراحل آن یا اضافات و اشراقات آن هستند. ایشان مدعی شده‌اند که این دو با هم تعارض دارند.

اما این تناقض گویی نیست؛ بلکه این روش ملاصدرا است. ایشان در فلسفه می‌کوشد با یک فلسفه متعارف یعنی فلسفه مشاء که کثرات را پذیرفتند، برخورد کند؛ بنابراین ابتدا با آنها همراه می‌شود. خودش بارها فرموده است که روش تعلیمی ما این است که نخست با قوم شریک می‌شویم و قدم به قدم با آنها می‌رویم و بعد از آنها فاصله می‌گیریم. نام این را نمی‌توان

تناقض گذاشت. پس قضیه این است که ما نمی‌خواهیم بزرگانمان را در موضعی از تقدس قرار دهیم که هیچ‌گرتی بر قبای آنان ننشیند؛ چون فقط از معصومین می‌توان به صورت مطلق دفاع کرد.

لزوم محدود شدن پژوهش عرفانی به متخصصان فن

مسأله چهارم این است که جناب استاد یثربی در همان جلسه فرمودند من شما را به شریعت سهله دعوت می‌کنم؛ چون عرفان راه پر خوف و خطر و کم نتیجه‌ای است. البته هیچ وقت این را حمل بر این نمی‌کنم که شما عرفان را به طور کلی نفی می‌کنید؛ چون آثارتان را قبلاً دیده‌ام. اما دیگرانی که این آثار را ندیده‌اند؛ ممکن است تصور کنند جناب استاد یثربی کاملاً با عرفان مخالف است و مردم را به دین عادی و حلال‌ها و حرام‌های معمولی و اخلاقیات معمولی دعوت می‌کند؛ یعنی همان چیزهایی که در دست افراد عامه است و اگر این امور را قربه الی الله انجام دهند، به کمال خودشان می‌رسند. اما با تماسهایی که بعداً صورت گرفت، فهمیدیم که ایشان معتقدند عرفان یک تخصص خاص یا یک شهود و تجربه خاص است که همه اهلش نیستند؛ یعنی همه نمی‌توانند این باور را به دوش کشند؛ بنابراین باید به جاهای خاص و افراد خاص محدودش کنیم و آن را کوچه و بازاری و مبتذل نکنیم.

طرح پرسش درباره علت اختلاف نظر عرفا و فقها با یکدیگر

دیبا: در این قسمت از بحث به طرح این پرسش درباره سخنان آقای رضانی می‌پردازیم که ایشان فرمودند اگر شرایط مورد نظر رعایت شود و مراحل تهذیب و تزکیه صورت گیرد، مقتضای قرآن و برهان و عرفان یکی است؛ ولی آیا بزرگانی چون علامه حلی، شیخ مفید و میرزا جواد آقا تهرانی که در مسأله تهذیب و تزکیه نفس کمتر از محی‌الدین نیستند و شرایطی را که مد نظر شما در عرفان است، رعایت کرده‌اند، چرا در مقتضای فهم قرآن با هم اختلاف نظر دارند؟

منظور از عرفان در این مباحث، عرفان نظری است

یزدان پناه: ابتدا توجه می‌کنم به این که فرمودید نظریه ما، همان نظریه رایج است و گروه نقد در موضع نظریه پردازی‌اند و این مباحث همواره در حوزه مطرح بوده است. بنده در تلاشم تا نقد آنچه که می‌فهمم و این که در سنت صدرایی، سنت عرفانی حوزوی وجود دارد و آنچه به عنوان توافق، هماهنگی و همدلی این سه و بلکه پشتیبانی این سه نسبت به همدیگر را درمی‌یابم، معنا کنم. در آغاز باید بگویم منظور از عرفان، کدام عرفان است که اجمالاً باید تأکید کرد منظور از عرفان در این بحث، عرفان نظری است، نه عرفان عملی یا ادبی؛ البته آنها هم جزء عرفان هستند و ابعاد عرفان اسلامی آنها را هم شامل می‌شود؛ اما فعلاً عرفان نظری مورد توجه است. همچنین فلسفه‌ای که الان مد نظر ما است، فلسفه اسلامی است و آن فلسفه‌ای که با عرفان نظری ارتباط دارد، فلسفه هستی‌شناسانه است. اگر گاه بحث می‌شود که رابطه عرفان عملی با دین چیست؟ مسأله دیگری است که بعداً باید درباره آن بحث کرد.

۲۵۷

عرفان،
بهران و عرفان (۲)

پس منظور ما عرفان نظری است نه تجربه عارفانه. تجربه عارفانه و شهود عرفانی که عارف دارد و در مقام معنا به آن دست پیدا می‌کند، خودش عرفان نظری نیست. عرفان نظری همان است که به صورت یک علم تدریس می‌شود؛ البته شاید شاید پیرسید نسبت تجربه عارفانه با عرفان نظری چیست؟ آنجا هم نسبت خاصی وجود دارد که عرفان نظری از تجربه عارفانه مدد می‌گیرد.

دوره‌های رشد و تکامل عرفان نظری

از سوی دیگر منظور ما از عرفان نظری این است که عرفان به کمال رسیده است؛ زیرا از یک جهت اگر بخواهید تقسیم کنید، می‌توانید بگویید که در آثار پیش از محی‌الدین مثل بایزید بسطامی یا زنون مصری و برخی از بزرگان دیگر، مطالبی از عرفان نظری یافت می‌شود؛ اما این را به عنوان دوره اول عرفان می‌شناسیم. دوره دوم عرفان نظری از ابن عربی شروع می‌شود تا جامی؛ یعنی تا قرن نهم. اینها با هم دوره دوم را تشکیل می‌دهند. دوره سوم، دوره‌ای است که بعد از ملاصدرا شروع می‌شود؛ یعنی از ملاصدرا و پیروان او مثل قمشه‌ای یا

مرحوم میرزاهاشم اشکوری و از اینجا است که عرفان نظری به مرحله کمال رسیده و ادعای هماهنگی قرآن، برهان و عرفان هم در این دوره طرح شده است.

اگر ما عرفان نظری را به عنوان یک هستی شناسی شهودی طرح می‌کنیم، در آن بحثهای هستی شناسانه نیز فراوان صورت گرفته تا آنجا که احساس می‌کنیم عرفان نظری چنان از قبل فاصله گرفته که آن عرفان نظری دوره اول هم به حساب نمی‌آید. مثلاً وقتی گفته می‌شود که در مکتب محی الدین، عرفان هستی شناسی شهودی به نحو عالی بیان شده، خود را با یک دستگاه سازگار مواجه می‌بینیم؛ یعنی چنین نیست که نکته‌ای که اینجا گفته شده، با آنجا هیچ ربطی نداشته باشد؛ بلکه چنان به هم مرتبط است که اگر کسی بکوشد به طرز فلسفی آنها را سامان دهد، می‌تواند بگوید یک دستگاه فلسفی منظم و منسجم با ابعاد خودش است که از هیچ چیز فروگذار نکرده و مباحثی مثل حق سبحانه و تعالی، مراحل چینش نظام هستی، انسان کامل و تمام چیزهایی که ما به عنوان مباحث هستی شناسی می‌شناسیم، در آن هست؛ مثلاً در فلسفه بحث عالم مثال مطرح شده و در آنجا هم بحث عالم عقل و حضرت حق هم هست، یعنی به تعبیری بحثهای هستی شناسانه‌اش آن قدر غلیظ است که به راحتی می‌توان مبنای آن را تعیین کرد و حتی به آن ترتیب منطقی ریاضی داد. البته شاید گفته شود آقایان این کار را نکردند؛ اما بنده توضیح می‌دهم که چه مراحل طی شد تا به مرحله به اصطلاح حالت منطقی ریاضی رسید. همین که عرض می‌کنم؛ دوره دوم و سوم به همین دلیل است. عرفان نظری یعنی هستی شناسی و عرفان شهودی مبتنی بر شهود است.

منظور از فلسفه اسلامی، مجموعه فلسفه‌های اسلامی بویژه حکمت متعالیه است

مطلب دوم، در مورد فلسفه اسلامی است. منظور ما از فلسفه اسلامی حکمت مشاء، متعالیه و اشراق است. در این مسیری که طی شد، نباید بگوییم یکی، نظر موافق و یکی نظر مخالف داشت؛ البته در هر علمی اختلاف نظر وجود دارد. در مباحث فقهی همه فقها در فاز فقه حرکت می‌کنند؛ اگرچه کاری که شیخ طوسی انجام داد با کاری که آقای بروجردی یا حضرت امام انجام دادند، فاصله زیادی دارد؛ ولی همه در یک فاز بوده و تکامل یافته است. به فلسفه اسلامی نیز باید به عنوان یک مسیر نگاه کرد؛ به گونه‌ای که عناصر اصلی آن به تدریج تکامل

یافته و به حکمت متعالیه رسیده است. هم اکنون نیز در حکمت متعالیه می توان از عناصر اصلی فلسفه اشراق و نیز فلسفه مشاء استفاده کرد.

خلاصه عرض این است که اگر از فلسفه اسلامی سخن به میان می آید، یعنی مجموعه فلسفه های اسلامی که ظاهر شده تا اینکه به تکامل رسیده؛ بویژه آنکه در حکمت متعالیه تجلی یافته و اتفاقاً این مسأله یعنی هماهنگی بین فلسفه، عرفان و شریعت در اینجا بیشتر جلوه کرده است. البته مباحث هستی شناسی در اینجا، بیشتر بر پایه عقل است که در مقابل آن هستی شناسی شهودی قرار دارد؛ اما اینکه چگونه از شهود استفاده می کنیم، بعداً عرض می شود.

دین در اینجا به معنای معارف شریعت است

منظور ما از دین در این بحث، معارف شریعت است. الان بحث بر سر این نیست که دستورات دینی و اخلاقیات دینی در دین وجود دارد؛ حتی می شود درباره آنها بحث کرد. در حال حاضر این بحث به معارف شریعت نظر دارد که از آن به هستی شناسی و حیوانی تعبیر می شود. در اینجا تاکید می کنم که ممکن است برخی ادعا کنند آنچه به عنوان شریعت می شناسند، ناظر به واقعیت نیست؛ ولی به عقیده ما آنچه در متون دینی در مورد خداوند، ملائکه و معاد آمده، ناظر به واقع است؛ یعنی بحث بر سر حقایق هستی است. بنابراین می توان گفت هستی شناسی و حیوانی، که مبتنی بر فهم متون دینی است؛ البته بعد باید ببینیم فلاسفه و عرفای مسلمان در فهم از متون دینی چه ضوابطی دارند.

معنای هماهنگی عرفان، برهان و قرآن: عدم تقلید یکی از دیگری و عدم برابری محض آنها با هم

اما توافق و هماهنگی این سه با هم، به این معنا نیست که یکی از دیگری تقلید می کند؛ یعنی منظور ما این نیست که فلسفه به عرفان یا عرفان به فلسفه تبدیل شده است؛ چون در فلسفه حکمت متعالیه، حتی با همان غلظتی که موجود است و در فلسفه شیخ اشراق با همان غلظت شهودی که به چشم می خورد، حقیقتی که مشاهده می شود، تلاشی عقلانی است که

ضوابط خاص خود را دارد؛ بنابراین می‌توان گفت کار فلسفی انجام شده است. نظر عارف این است که به شهودم توجه کرده‌ام یا به تعبیری، کار او مبتنی بر شهود است؛ ولی کار فیلسوف مبتنی بر فلسفه، عقل و کار عقلانی است. البته مقصود ما این نیست که اینها مانند یکدیگر هستند؛ یعنی عرفان همان دین و دین همان عرفان است. اصلا عینیت معنا ندارد. به تعبیر دیگر، عالم دینی مثل علامه طباطبایی، مثل ملاصدرا و مثل کسانی که ما می‌شناسیم، که دین را در فضای فهم دینی با ضوابط فهم دینی درک کرده‌اند (که حال به آن ضوابط کاری نداریم)، مد نظر است.

ملاصدرا به برخی ضوابط اشاره کرده و می‌گوید: فلسفه را با این ضوابط و با این فضای شهودی می‌فهمم. در واقع این سه تلاش در کنار هم صورت گرفته است تا جایی که می‌تواند به هم کمک کنند؛ پس هماهنگی اینها به معنای تقلید نیست، به عبارت دیگر اگر بگوییم عرفان و دین در مسائل اصلی با هم توافق کردند، به معنای آن نیست که عرفان تبدیل به دین و دین تبدیل به عرفان شده است.

هم افق بودن عرفان و فلسفه با دین: درک همه معارف دین به کمک عقل و عرفان

مسئله دیگر هم افق بودن این سه است. نخست هم افق بودن را معنا کنیم. معارف دینی در چه فضایی است؟ افق مباحثی مانند: خدا، ملائکه، عالم ذر، معاد، نبوت، انسان کامل و بحث‌هایی که در معارف دینی است، در کجا است؟ آیا ماده است یا ماورای ماده؟ آن فضایی است که به تعبیر ما هیچ وقت نمی‌خواهیم بگوییم خدا جسم است؛ پس این فضای ماورایی دارد. اما چه کسانی قدرت سفر در این فضا را دارند؛ آیا تجربه حسی در این فضا راه دارد؟ تجربه حسی اصلا در این فضا راه ندارد؛ یعنی تجربه حسی نمی‌تواند در زمینه معارف دینی در مقام یک صاحب‌نظر وارد شود؛ زیرا افق کارش اینجا نیست؛ یعنی با دین هم افق نیست که عینیت درست کند. این هم افقی را مشاهده می‌کنیم. عقل در ارتباط با افق ماوراء، هم ادعا دارد، هم عملا به آن رسیده است. عرفان نیز هم ادعای آن را کرده، هم دلیلش را بیان نموده است. عرضم این است که دو جا و دو حقیقت است که به افق ماورایی دین سفر می‌کنند. عقل و عرفان ساحت دینی، به گونه‌ای است که تجربه اصلا نمی‌تواند وارد شود. تقریبا راه بسته

است؛ اما همه آنچه را که دین گفت، عرفان یافت و صد درصد همه آنچه را که دین گفت، فلسفه یافت؛ یعنی قدرت سفر و عبور دارد و می‌تواند به آنجا رود و از ماوراء بحث کند. ادعای بنده این است که عرفا و فلاسفه چنین برداشتی دارند.

در اینجا به این مطلب می‌رسیم که نسبت عقل با دل و با دین و با عرفان چیست؟

دبیا: جناب آقای رضائی به چند نکته اشاره کردند: یکی اینکه هدف ما در این جلسه رفع ابهامات و سوء تفاهم‌ها است. نکته دوم اینکه باید بین قله و دامنه عرفان، برهان و قرآن تفاوت گذاشت. ما می‌خواهیم به این قله سفر کنیم و هر کس به اندازه طهارت باطنی خود می‌تواند به آن قله دست پیدا کند.

جناب آقای یزدان پناه نیز اشاره کردند که منظور ما از عرفان، عرفان نظری است، نه عرفان عملی و نه عرفان ادبی و نه حتی تجربه عارفانه. با آن که تجربه عارفانه به عرفان نظری مدد می‌رساند، ولی عرفان نظری یک علم خاص با روش ویژه است و باز مراد از عرفان به لحاظ سیر تاریخی این علم، عرفان دوره دوم و سوم است و این عرفان در حقیقت عرفان نظری هستی‌شناسی است که راهش راه شهود است و با فلسفه نیز هماهنگ است؛ یعنی هر گزاره‌ای که در عرفان نظری مشاهده می‌شود، مشابه آن را می‌توان در فلسفه یافت و منظور ما از فلسفه اسلامی همان سبک و سیاق هستی‌شناسی شهودی در عرفان و هستی‌شناسی عقلانی است که در اینجا ابزار روش فهم و عقل، برهان فلسفی است. منظور از دین هم اولاً: معارف شریعت است که ناظر به هستی‌شناسی وحیانی است؛ پس سه چیز داریم: هستی‌شناسی شهودی، عقلانی و وحیانی. در پایان هم فرمودند که هیچ‌گاه از عینیت این سه سخن نمی‌گوییم؛ بلکه سه تلاش است که در یک افق صورت می‌گیرد و آن افق فضای ماورایی است و تمامی تلاشها به آنجا خواهد انجامید که ما با آن افق آشنا شویم و پرکشیدن به آن افق هم با گام عقل و دل میسور است.

یثربی: اخیراً در بحث و مناظره با بعضی از اساتید، مطرح شد که دانشگاه شک ایجاد می‌کند. بنده از زبان خودم گفتم؛ حتی آقای دکتر احمدی آن را ترجمه کرده است. اولاً باید بگویم که این جلسات از افتخارات حوزه است. در این دوره و زمانه نشان به روز بودن و اتکای به نفس حوزه است؛ یعنی حوزه باکی ندارد. می‌گوید حرف حوزه این است، همان حرف شهید مطهری است که می‌گوید به ماتریالیستها بگوییم ما یک استاد مارکسیست را

استخدام می‌کنیم تا تدریس کند؛ چون آنها خیال می‌کنند ما مطالب را نادرست بیان می‌کنیم. بیاید حرفش را بزنند. ما هم حرف خودمان را می‌گوییم. این از افتخارات حوزه است. بنده مدیون حوزه‌ام و از این لذت می‌برم. همین سخنان بنده آنقدر مورد توجه حوزه واقع شد که برای ارائه آن دو جلسه تشکیل داد که از تلویزیون هم پخش شد؛ البته با ایرادهای فراوانی روبه‌رو شد. در دانشگاه‌های ما هنوز این فضا وجود ندارد؛ بنابراین اساتید عزیز، هدف من این است که اسلام دین جهانی است و دین محفلی و هیأتی نیست. هدف این است که از این چالشها و برخوردها به جایی برسیم که انشاء الله همان‌طور که اشاره فرمودند، در متکامل‌ترین درجه‌اش فلسفه داشته باشیم تا بتوانیم جهان را تحت تأثیر قرار دهیم که انشاء الله خواهیم توانست. بنابراین ما، بزرگان ما، محصولات گذشته ما یک مقدار برای نیازهای زمان خودش بود. الان شاید به یک فضای قوی‌تر و غنی‌تری از فلسفه و عرفان نیاز داریم و این، از این جلسات نشأت می‌گیرد؛ یعنی از این تشکیک‌ها و گفت و شنودها.

من مخالف عرفان نیستم. خدا شاهد است آنجا که فرمودید یثربی عارف است، والله اگر می‌گفتید آدم فیلسوفی است، عین خیالم نبود، اگر می‌گفتید جاهل است، عین خیالم نبود. ولی با شنیدن این جمله دگرگون شدم؛ زیرا عرفان یک راه پر پیچ و خمی است. این گونه نیست که همگانی شود. همان مساله که مرا مجبور کرده درس فصوص بگویم، مجبور کرده که این موضعه‌ها را بگیرم و این همه تعریفهای گوناگون در تألیفات ملاصدرا، جوادی آملی و حسن زاده است. ایشان می‌دانند چگونه بنویسند و چه بگویند؛ اما گاه این حرفها به دست بچه‌ها می‌افتد، ظاهراً زحمت هم ندارد، مثل فلسفه و اینها نیست. هر کس میدانی دارد و جلساتی تشکیل داده است.

دو تقریر ملاصدرا از اصالت وجود

در زمینه اندیشه‌های ملاصدرا اصلاً بحث از تناقض به میان نیاوردم. گفتم ملاصدرا دو تقریر از اصالت ماهیت دارد؛ یکی تقریر عرفا است که می‌گویند یک حقیقت واحد به نام وجود داریم که آن اصیل است و سایر هویتها خیال است و به این معنا اعتباری است. این یک مکتب با سابقه‌ای است و خود عرفای ما نیز به این معتقدند و شاید هفتاد درصد اسفارد

ملاصدرا همین دیدگاه ابن عربی و شارحان ابن عربی است که یک اصیل داریم که یکی هست و هیچ نیست و جز او بقیه سراب (خیال) است؛ اما ملاصدرا یک تقریر دومی هم دارد که اصالت، به معنای منشأ اثر بودن است. منشأ اثر بودن یعنی فعال بودن، شیرین بودن، خوب بودن، نشستن، حرف زدن. آیا الان وجود من با وجود قند و چای یکی است یا ماهیت من با ماهیت قند یکی است. بنده این نظر را نقد کردم. این نظر نه سابقه دارد و نه به جایی می‌رسد و نه نتیجه دارد. این دو تقریر جدا از مسأله اصالت است، یکی سابقه دارد، آثار دارد، نتیجه دارد. پیشنهاد من این است که اصالت را به معنای عرفانی آن دنبال کنیم. البته استاد من آیت‌الله سبحانی از آقای بروجردی نقل می‌کند که ایشان می‌فرمایند بحث اصالت وجود یک بحث لفظی است. بنده نیز در تحلیل خود به این نتیجه رسیدم و دریافتم که آن تقریر یک بحث لفظی است؛ ولی جا دارد که دوستان تأمل بفرمایند؛ زیرا ممکن است اشتباه کنم. حال وارد اصل بحث می‌شویم.

۲۶۳

دین حقیقی، جامع و کامل است

دین یک واقعیت است؛ اما نه هر دینی، نه دین مسیحی، نه گزارشها و برداشتهای نادرست از دین. الان این لیوان و این قند هم یک واقعیت است، اما دین یک واقعیت گویا است؛ البته آن دینی که اثبات شود، آن را قبول کنیم، عقلانی شود و مثل یک واقعیت خودش را به ما نشان دهد؛ والا دین‌هایی وجود دارد که درباره آنها باید گفت صد رحمت به خرافات. حتی گاه به بعضی از دوستان که نگران بی‌دینی بعضی از مناطق جهان می‌شوند، اعتراض می‌کنم و می‌گویم آنها خود را از خرافه کنار کشیده‌اند، نه از دین. دین یعنی خدایی هست و آن خدا با ما ارتباط برقرار کرده است، یک واقعیت سخنگو است. تأکید بنده بر دین، بر این اساس است؛ البته به معنای تفکیکی یا مثلاً تحجری که ما اصلاً حق اندیشیدن نداریم، منطقی نیست؛ چون خود دین با عقل پذیرفته می‌شود. ایمان در اسلام با عقل است، با تسلیم خلاف اندیشه نیست و این از افتخارات اسلام است گاه این توهم به وجود می‌آید که مثلاً در عرفان معنوی هست که اگر انسان به سوی آن نرود، دین را خیلی سطحی می‌فهمد؛ ولی به نظر بنده جامعیت دین به گونه‌ای است که چیزی را فروگذار نکرده است و چنانچه هر کس به حلال و حرامش و

واجب و مستحبش عمل کند، به همان چیزی که باید، می‌رسد. در دین اسلام چیزی کم نداریم که بخواهیم آنجا را جبران کنیم. دین همه چیز دارد؛ منتها باید دید کدام دین، با کدام روایت و با کدام عمل. اگر فردی غرق در ریا، هواپرستی، جاه پرستی، حرام خوری و رشوه خوری باشد، باز هم با یک لا اله الا الله به آن قله می‌رسد؟ دینی که معصوم (ع) به ما معرفی کرده، چیزی کم ندارد؛ بنابراین در سنجش خود، مثلی برخوردار نکنیم؛ یعنی بکشیم دین، قرآن و عرفان را کنار واقعیت بگذاریم، آن گاه بگوییم دو تلاش است که یکی می‌خواهد بفهمد قند چیست، همان تلاش است که می‌خواهد بفهمد توحید چیست؟

در اینجا دو نظریه مطرح است: عقلانی و شهودی. به نظر بنده به نفع اسلام، به نفع عصر جهانی شدن و به نفع هدفهای دینی است که بر روش عقلانی تأکید شود. روش عرفانی برای همه قابل اجرا نیست. همه تن به ریاضت نمی‌دهند. تن به ریاضت هم بدهند، از هزاران یکی به آنجا نمی‌رسد. تازه بعد از رسیدن به مرحله فنا زنده در کمین انسان است.

دبیر جلسه: جناب آقای یزدان پناه گفتند به هر حال باید بپذیریم که اینها در یک افق مشترک هستند و اینها هم تلاشهایی است که باید برای رسیدن به آن افق انجام داد. حال چه مشکلی در این مسیر است که ما همه این تلاشها را برای رسیدن به آن حقیقت و آن افق کارآمد بدانیم و آنها را به رسمیت بشناسیم و از آنها استفاده بکنیم و حالا راههای دیگری هم می‌شود، استفاده کرد، تلاشهایی که روانشناسان برای فهم دین کرده‌اند، تلاشهایی که جامعه شناسان کرده‌اند؟

برنجکار: بنده بحثم را با صحبتهای آقای یزدان پناه شروع می‌کنم. ایشان فرمودند منظور ما از عرفان، هستی شناسی شهودی است. منظور ما از فلسفه، هستی شناسی عقلانی است و منظور ما از قرآن، هستی شناسی و حیانی است و بعد این پرسش را طرح کردند که آیا این است که دین به تعقل و شهود و معرفت شهودی خدا دعوت کرده است یا نه و آیا دین ما را به قله‌های معرفت شهودی و معرفت عقلانی دعوت کرده است؟ قرآن ما را به تعقل دعوت کرده است. قرآن از اول تا آخر دعوت به تعقل است و مشرکان را به سبب تعقل نکردن مورد توبیخ قرار می‌دهد. قرآن به تعقل شهودی، به دیدن واقعیتها و به سیر و سلوک دعوت می‌کند.

فلسفه ملاصدرا از مصادیق تعقل دینی نیست

بحث ما درباره قسمت دوم است. ما نیز هستی شناسی عقلانی را قبول داریم و معتقدیم که هستی شناسی برهانی، هستی شناسی عقلانی است و معتقدیم هستی شناسی ای که قرآن ارائه می دهد، مخالف عقل نیست و عقل هم می تواند در اجزای آن نظام هستی شناختی قرآنی، استدلال و دفاع عقلانی کند. ما اعلام کرده ایم که مخالف تعقل نیستیم و نه تنها مخالف تعقل نیستیم، بلکه معتقدیم هستی شناسی قرآنی، هستی شناسی عقلانی است؛ چون خود قرآن به تعقل دستور می دهد و هستی شناسی قرآنی، هستی شناسی شهودی است. ممکن است قرآن مطلبی را بگوید که ما با تعقل آن را اثبات کنیم؛ اما شهود نکنیم؛ برای همین قرآن راه را گشوده است. چه بسا انسان بسیاری از چیزها را تعبیدی بپذیرد و ممکن است بتواند برای آن‌ها استدلال پیدا کند یا ممکن است آنها را شهود کند. ما منکر آنها نیستیم؛ بلکه درجات بالاتری هم وجود دارد؛ یعنی ممکن است کسی از وجود معاد سخن بگوید؛ چون قرآن فرموده است و این یک برنامه است؛ ولی شخص دیگری در اثبات معاد استدلال می آورد که این درجه بالاتر است و در نهایت یک نفر بهشت و جهنم را می بیند.

بحث ما این است که شما کلی می گوئید، بعد می گوئید آیا مصداق دین، همان هستی شناسی عقلانی ملاصدرا است. جالب است که درباره مشاء و اشراق هم می گوئید اینها مراتب نازل‌اند و آن، مرتبه عالی و متعالیه است. اولاً بنده حکمت مشاء را عقلانی تر از حکمت متعالیه می دانم. ادعای شما این است که قرآن از کشف و شهود و هستی شناسی شهودی بحث کرده است و در این باره به ابن عربی استناد می کنید. پرسش بنده از شما این است که به چه دلیل هستی شناسی ابن عربی شهودی است. بنده همین جا ادعا می کنم که در طی کشف و شهودی که در شب گذشته داشتم، مطالبی برضد حرفهای ابن عربی دیدم و دریافتم که ابن عربی هیچ کشف و شهودی نکرده است. شما چگونه می خواهید ادعای مرا رد و ادعای ابن عربی را اثبات کنید. شما فقط ادعا می کنید. ادعا کردن که مشکلی را حل نمی کند.

پس در یک بحث کلی که آیا دین به تعقل دعوت کرده است؟ ما در جلسه گذشته گفتیم دعوت کرده، دین به شهود دعوت کرده است؟ ولی اگر می گوئید ملاصدرا مصداق بارز این تعقل است؛ یعنی از طریق تعقل به حقایق بالا رسیده است، با آن مخالفیم. شما باید دلیل

بیاورید که ملاصدرا به مطالبی رسیده که آن مطالب با مطالب ابن عربی و با مطالب قرآنی یکی است. بحث ما اینجا است. اگر می‌توانید، اثبات کنید.

باز در جلسه گذشته گفتم ما به صورت موجبه کلی و سالبه کلی نمی‌گوییم عرفا و فلاسفه و قرآن و متکلمان در همه جا با هم اختلاف دارند و نمی‌گوییم در هیچ جا با هم اختلاف ندارند؛ بلکه ادعایمان این است که در مباحث اساسی مثل توحید، عدل، جبر و اختیار، نه تنها قرآن و عرفان ابن عربی بلکه حتی فلسفه، چه فلسفه ملاصدرا، چه ابن سینا، چه مشاء با هم اختلاف دارند و آنها هم با خودشان اختلاف دارند.

پس محل نزاع مشخص است و باید در این باره استدلال کنید. تمام مباحثی را که بیان کردید، قبول داریم؛ بجز تعیین مصداق آن و برای تعیین مصداق هم هیچ دلیلی نیاوردید.

ادعای وجود تناقض در کتاب ملاصدرا

کدام حکمت متعالیه و همین جا هم گریزی می‌زنم که فرمودند ملاصدرا عمداً این حرف را گفته، ولی نظر نهایی‌اش آن نیست. ما چه کار داریم که ملاصدرا در دلش چه چیزی بوده و به چه هدف و انگیزه‌ای این بحث را طرح کرده است. اصلاً ما چند صفحه اول اسفار را پاره می‌کنیم و جلوی شما می‌گذاریم. می‌گوییم موجودات مختلف داریم و اینها یکی است. چند صفحه دیگر اسفار را هم پاره می‌کنیم و جلوی شما می‌گذاریم. مشاهده می‌کنید که گفته است یک وجود بیشتر موجود نیست. آیا اینها با هم متناقضند یا نه؟ حال نظر واقعی ملاصدرا دومی بوده یا اولی؟ استاد بزرگواری در اسفار داشتیم که می‌فرمود نظر ملاصدرا همان اولی است. انسان عاقل نظر دوم را قبول نمی‌کند. این استاد محترم نظریه دوم را به نظر اول باز می‌گرداند. استاد دیگری هم در اسفار داشتیم که ایشان نظریه اول را حمل بر نظریه دوم می‌کرد. ولی من نظریه دوم را قبول دارم. اگر منظور شما از حکمت متعالیه، حرف اولی اسفار نیست، بلکه حرف نهایی است، بنابراین نمی‌گویید فلسفه با عرفان یکی است، بلکه می‌گویید عرفان با عرفان یکی است. این توتولوژی است، این یک قضیه تحلیلی است؛ مثل اینکه بگویید الف، ملاصدرا هم حرفهای دیگرش نیست و فقط سخنان عرفانی که بر زبان آورده، مد نظر است؛

پس بگویید عرفان با عرفان یکی است. در این صورت ما با شما بحثی نداریم. ما می‌گوییم ابن سینا، اولاً قله ندارد. ابن سینا فلسفی تر از شیخ اشراق است، شیخ اشراق فلسفی تر از ملاصدرا و عقلانی تر و قابل دفاع تر است. ما این را قبول نداریم. حال به فرض که آنها فلسفی نیستند و فقط بگوییم ملاصدرا فلسفی است. آیا فلسفه ملاصدرا آن است که در اول اسفار آمده؟ و اگر می‌گویید فلسفه‌اش آن است که در آخر اسفار آمده، پس گویا می‌گویید عرفان با عرفان یکی است. در این صورت مشکلی وجود ندارد؛ ولی اگر می‌خواهید واقعیت را بگویید، فلسفه، همانی که هست، مشائش هم فلسفه است، اشراقش هم فلسفه است، یکی ممکن است آن را اعلا بداند، یکی ممکن است این را.

در شناخت مصادیق عرفان هم اختلاف است

۲۶۷

قرآن،
برهان و
عرفان (۳)

بنده به جناب آقای دیبا معترضم. ایشان فرمودند سه معنا وجود دارد، درباره دو معنا بحث نداریم و به سومی که می‌رسیم، ادعاهایمان چنین و چنان است؛ ولی آیا نظر ما این است که قرآن، برهان و عرفان در مقام اثبات با یکدیگر منافات دارند؟ ما اصلاً عرفان را با ابن عربی مساوی نمی‌دانیم و نمی‌گوییم عرفان در مقام اثبات؛ بلکه می‌گوییم ابن عربی در مقام اثبات. ما عرفان را با بزرگان خود مساوی می‌دانیم. ماعرفان را سید بن طاووس و بحرالعلوم می‌دانیم؛ همچنین عرفان را شیخ صدوق می‌دانیم که از امام زمان (عج) برایش توقیع آمده است. ما عرفان را این بسیجیان می‌دانیم. بچه‌های جبهه چه کارهای بزرگی در جبهه انجام دادند. آنها غیر از خدا چیزی نمی‌دیدند و به غیر از او به چیزی فکر نمی‌کردند. آن عرفان است و آنها حقیقت را شهود کردند. بنده معتقدم شهود آنها خلاف شهود ابن عربی است. فرمودند متن نخوانید. من شهود ابن عربی را آوردم که می‌خوانم. می‌فرمایند اگر بخوانید، توهین است. اگر خواندن اینها توهین است، پس چرا می‌گویید درست است؟ چرا درسش را می‌دهید؟ ما که قضاوتی نکردیم. عین عبارت را خواندیم. شما می‌گویید کسانی به قله رسیدند، ما هم قبول داریم و می‌گوییم باید تلاش عقلانی و تلاش شهودی کرد. ما هم می‌گوییم کسانی رسیدند، اما آن شخص، ابن عربی نیست. بحث در مصداق است. قرآن به شهود دعوت کرده است؛ اما نه شهود آن شهودهایی که عرفا از هند و امثال آن گفته‌اند. اینکه در روایت داریم هر کس چهل

روز گوشت نخورد، در گوشش باید اذان گفت؛ یعنی مثل اینکه از اسلام خارج شده است. ما می‌گوییم اسلام دعوت کرده و راهش را هم گفته است. اسلام دینی نیست که چیزی کلی بگوید. این از جمله حرفهایی است که روشنفکرها تحت عنوان قبض و بسط تئوریک شریعت بر زبان می‌آورند. اسلام اگر از شهود سخن می‌گوید، راهش شریعت است، نه ضد شریعت؛ بنابراین کسانی که با اعمال ضد شریعت حرکت کردند، نرسیدند و خیال می‌کنند که رسیدند.

اشکال به تطبیق مفاهیم کلی عرفانی بر یک مسلک خاص

دبیا: بنده یک جمع بندی کلی از صحبت‌های گروه نقد باید عرض کنم که ناظر به این بحث بود و آن این است که ما با آنکه می‌پذیریم در قرآن و متون دینی دعوت به تعقل و راه دل شده است، اما آنچه مهم است، تعیین مصداق است؛ یعنی تعقلی که قرآن به آن دعوت کرده است، آیا همان مکاتب فلسفی رایج هستند و آیا دعوت شریعت برای پیمودن راه دل لزوماً همان عرفان محی‌الدین است یا نه؟

به نظر می‌رسد که نوعی مصادره به مطلوب در اینجا اتفاق افتاده است و ما از تعیین یک مفهوم به تعیین مصداقی خاص رسیده‌ایم که آقایان نظریه پرداز باید به این پاسخ بگویند که ما به چه دلیل این مفهوم را بر این مصداق تطبیق می‌کنیم و تطبیق‌های دیگر را نمی‌پذیریم؛ به گونه‌ای که اگر شخص دیگری احیاناً شهودی را ادعا کند، ما آن شهود را نپذیریم. حال دو نفر از حضار می‌توانند به عنوان مدافع یا نقاد صحبت کنند.

اکبری: آقای یثربی فرمودند این راه پریپیچ و خمی است؛ یعنی درواقع جامعه شناسی کرده و می‌فرمایند نمی‌توانیم آن را اجرا کنیم. ما اصلاً بحثی نداریم که می‌توانیم اجرا کنیم یا نه. بر فرض که عرفان جدا از وحی باشد یا برهان جدا از عرفان باشد. بحث ما این است که آیا اینها با همدیگر هستند یا نه؟ اگر نیستند یا هستند چگونه می‌خواهید اجرا کنید و چه راه‌حلهایی برای اجرای آنها دارید. بحث دیگر این است که باید جامعه شناسان دین، جامعه شناسان علوم و جامعه شناسان علوم اجتماعی بگویند که چگونه می‌توان جلوی عرفانهای کاذب و انحرافات را که در بحث دین پیش می‌آید، گرفت.

قاسمی: آنچه جناب استاد یثربی فرمودند، در مورد عرفان نظری نبود؛ بلکه بیشتر درباره عرفان عملی بود. اینکه راه سخت است و خیلی سخت به نتیجه می‌رسد یا نمی‌رسد، در آن بحثی نداشتیم. اصلاً بحث ما درباره چیز دیگری بود. استاد برنجکار هم گفتند که کتاب من در مورد تضاد عرفان و دین است؛ بنابراین باید همان بحث را مطرح می‌کردند، نه این بحث را که هم شما قبول دارید و هم اساتید بزرگوار مخالفتی نداشتند. استاد برنجکار هم در دو قسمت بحث کردند: یکی اینکه فلسفه متعالیه کدام است یا کدام نیست و اینکه فلسفه متعالیه را ایشان قبول دارند یا نه؟ حال مشاء را متعالی می‌دانند یا نمی‌دانند یا اینکه محی‌الدین را عارف می‌دانند، خوب اینها که بحث ما نبود. اینها که اصلاً مورد نقد و انتقاد نبود، اصلاً نظریه پردازان به این بحثها کار نداشتند. اصلاً موضوع بحث ما اینها نیست.

مطلب دیگری هم مطرح کردند در مورد اینکه این چیزهایی که شما مطرح کردید، ما قبول داریم. اگر اینها را قبول دارید، چرا به نقد نشستید. اینجا نشستید نقادی بشود، حرف جدیدی بشنویم؛ البته شما اساتید ما هستید، دستتان را می‌بوسیم، قبول داریم؛ اما در این جلسه ما یک کلمه نقد شنیدیم.

یثربی: بحث آقایان کاملاً منطقی است. من همین جلسه به این امید آمدم که موضوع بحث ما پرمحتواتر باشد. من این را قبول دارم که قرآن را کنار دیدگاههای دیگر نگذاریم. قرآن در ردیف واقعیت است؛ آن هم واقعیت ناطق نه صامت. حال اگر بحث تفسیر به میان آید، در قرآن ابهامی نمی‌بینم؛ پس قرآن و دین در ردیف واقعیت جای می‌گیرد. عرض کردم دو روش است که از قبل از اسلام وجود داشته است. اگر اینها را بررسی کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که روش عرفانی، همان روشی است که تصور می‌کرده خدا یعنی کل جهان. اما این فهم در دین نبوده است. خدایی که عرفان به او رسیده با خدایی که اسلام به ما معرفی کرده است، تفاوت دارد.

برنجکار: اگر بحث این است که بگویید قرآن، عرفان و برهان یکی است؛ به این معنا که برهان عقل است و عرفان شهود، بحثی نداریم و برگزاری جلسه هم نیازی نیست. اگر بحث توحید که ما نقل کردیم، یک بحث جزئی است، پس بحث اصلی چیست؟ آیا بحث مهم‌تر از توحید هم داریم. ما می‌گوییم همه بحث کلی را قبول داریم و در مورد توحید، معاد، عدل و

معاد جسمی بحث می‌کنیم. اگر می‌بینید که آقایان دوباره در مورد محتوا بحث می‌کنند، ما بحثی نداریم.

دبیر جلسه: در ادامه هم به جواب کامل ناقدان خواهیم پرداخت و به ناقدان فرصت خواهیم داد. مشکل در اینجا است که اگر هر سه به اینجا می‌انجامد (قرآن، عرفان و برهان) پس اختلافهایی که در میان خود حکما و عرفا مشاهده می‌شود و نهایتاً ما هم به عنوان انسانهایی که می‌خواهیم در مسیر هدایت قرار بگیریم، دل در گرو کدام یک از اینها بسپاریم. آیا قرآن، عرفان یا برهان؟ مشکلی که گروه نقد مطرح کردند، این است که تطبیقی که نسبت به مفهوم کلی بر مصداق صورت گرفته و پیمودن راه عقل با فلسفه حکمت متعالیه یا فلسفه مشاء دانسته شد یا عرفان محی الدین بیان شد، آن مفهوم کلی بر اینها قابل تطبیق نیست.

با فقه اصطلاحی موجود نمی‌توان به مباحث عرفانی سامان داد

رمضانی: جناب استاد برنجکار فرمودند که در بررسی مسائل معرفتی، با روش کنونی فقها و با همین علم اصول و مباحث مطلق و مقید و امثال آن پیش برویم؛ همان‌طور که علامه حلی و شیخ مفید پیش رفته‌اند. اما باید توجه داشت که روش فقها جهت استنباط فروع فقهیه است؛ البته فقه اصطلاحی، نه آن فقه مطلق و عام که هم شامل عقاید، هم شامل اخلاقیات و هم استنباط فروع فقهیه را دربرمی‌گیرد. فقه اصطلاحی روش خاصی است جهت استنباط فروع فقهی از اصول و چیز دیگری است. این سخن شبیه این است که با علم فیزیک بخواهیم نفت بسازیم یا با علم ریاضیات بخواهیم طب بسازیم؛ درحالی که فقه خود روشی برای یک هدف معین است؛ البته اگر توسعه داده شود، چنان‌که بعضی از فقها گفته‌اند، بر سه دسته است: فقه اصغر، فقه اوسط و فقه اکبر. فقه اصغر همین فقه خاص است، فقه اوسط اخلاقیات و فقه اکبر یعنی بررسی عقاید معارف دینی که مربوط به مبدأ و معاد است. اگر این‌گونه بررسی شود، می‌گوییم قبول داریم و فقه با این گستره می‌تواند وارد قضیه شود.

آیا فقهای اصطلاحی در همه این ابعاد وارد شده بودند؟ یا وارد نشده بودند؟ نه تنها وارد نشده بودند، بلکه برخی‌ها مواضع مخالف می‌گرفتند. بنده موارد خاصی را در ذهن دارم که مواجه شدم با فقیه علی الاطلاق که در زمان فعلی به عنوان فقیه شناخته شده است. وقتی ما

درمورد یک موضوع پیش پا افتاده عرفانی صحبت می‌کردیم، چنان حرف می‌زد که واقعا تعجب‌آور بود. به نظر بنده فقه خاصی که در نظر عزیزان است، اگر همین فقه استنباط فروع فقهیه است، حلال و حرام الاهی را بیان می‌کند؛ برای مثال اگر اصالت طهارت را جاری کنیم، به فلان حکم می‌رسیم؛ اما این متکفل بیان معارف نیست.

مباحث عرفانی را باید از اهلش شنید و آموخت

مطلب دوم این است که آیا واقعا امام را فقیه می‌دانید یا نه؟ همه به فقاقت ایشان اعتراف داریم. اما همین فقیه در تخصص فقاقتی خود آن طور عمل می‌کند، اما در بعد عرفانی هم این گونه عمل می‌کند. این یک شخصیت است. آیا این شخصیت العیاذ بالله بین کفر و عرفان جمع کرده است؟! آیا آن عرفانی که در نظر ایشان بود، اصلا عرفان نیست. همین امام از محی‌الدین، باعظمت نام می‌برد. همین امام وقتی به معارف اسلامی می‌رسد، در تعلیقاتش بر فصوص یا در مصباح الهدایه و شاید در بقیه آثارش چقدر نسبت به قضیه عرفان انعطاف دارد و قضیه و اخلاق را برخلاف آنچه که بعضی از عزیزان می‌گویند، مطرح می‌فرمایند. این کتاب اربعین امام است. سه مطلب از مطالب خاص این کتاب، درباره وحدت وجود، تفسیر تعلیم و لقاء الله است. ملاحظه می‌فرمایید این فقیهی که در فقاقت او کسی تردید ندارد و حتی مخالفانش نیز بر آن صحنه گذاشتند، درمورد این مسائل چگونه سخن گفته است. به نظر من برای نقد مباحث عرفانی، کسی باید وارد این موضوع شود که در این زمینه کار کرده و زحمت کشیده است. شما هیچ وقت نقد فقه را از یک خیاط یا یک ریاضیدان نمی‌پذیرید. بالاخره طبیب در همان بعد طبش نقد کند و فقیه در بعد فقهش. آشنایی با عرفان نظری حداقل دو سال طول می‌کشد. فصوص چهار سال طول می‌کشد. مصباح الانس هشت سال طول می‌کشد. اینها این قدر زحمت دارد و با یک تخصص فراگرفته می‌شود. آیا با مراجعه به یک متن مشکوک، مثل عبارات محی‌الدین که مطالب به ظاهر سخیفی دارد، باید آن را کنار گذاشت؟ منتها اینها رموز است. اینها حرفهایی است که باید از اهلش شنید.

معنای دقیق وحدت وجود با استناد به برخی آیات قرآنی

ما در جلسات گذشته به هو الاول والاخر والظاهر والباطن استناد کردیم که می توان معنای ابتدایی از آن داشت؛ اما نباید آن را محدود به این معانی کرد. این هو، یک وجود غیری دارد. بعداً توضیح دادم که برای فهم آن معنای غیری، آیا می توانیم یک حقیقت از حقیقت وجودی را در برابر حق تعالی مطرح کنیم و بگوییم این هم وجود و آن هم وجود. این یکی و آن هم یکی است. این دو تا در کنار هم دو تا موجود می شوند. آیا چنین چیزی می شود مطرح کرد؟ بعد هم به این تعبیر گفتم آیا می تواند شیء از این اشیاء در مقابل او قد علم کند و مراد از قد علم کردن را هم بیان کردم؛ اما متأسفانه چنان سطحی با این موضوع برخورد شد و چنان قضیه را مبتذل تلقی فرمودند که من تعجب کردم. مراد از قد علم کردن این بود که این وجود در برابر وجود خدا آیا از تحیز برخوردار است که این بشود یکی و آن هم بشود یکی و بعد با همدیگر بینونت ازلی پیدا کنند.

۲۷۲

این یعنی لب بحثی که در وحدانیت وجود مطرح است؛ آن هم با تلقی اهلش، نه با تلقی هر فردی. نمی شود آن را خلاصه گفت و همین جوری گذشت. در برابر حق، باطل است. خداوند حق است و آن بتها هم باطلند. بله من این را قبول دارم.

این ابتدایی ترین معنایی است که می شود از آیه کرد؛ اما نباید آن را محدود به این معنای کرد. این یک معنای ابتدایی، بعد معنای بالاتر هم هست. امام صادق (ع) در مورد قضیه ابر و باران چه زیبا می فرمایند که خدا شاهد است. اگر از محی الدین می شنیدیم در دهنش می زدیم؛ اما چون از امام صادق شنیدیم، می پذیریم. چرا؟ چون امام صادق امام معصوم است و ما قبول داریم. اما محی الدین بیچاره متهم است. امام می فرماید: «هو الذی من السحاب ماء» می گوید رسول الله سحاب است و علی (ع) ماء است. کجای سحاب به معنای رسول الله است، کدام یک از مفسران این را به عنوان تفسیر قرآن پذیرفتند و گفتند ماء یعنی علی (ع).

یزدان پناه: بحث ما این است که ابن عربی، فصوص، فتوحات و این حرفها را نوشته است. گفتیم هستی شناسی شهودی منظم پیدا شده، نمی توانیم بگوییم نیست. این یک واقعیت است. الان منظور من عرفان نظری است، بحث شهود نیست. خوب شما می گوئید شهود، حجت نیست. گیریم که حجت نباشد. بحث ما این نیست؛ می گوئیم شهود این نیست که از شهود

برخاسته باشد. الان من می‌توانم بگویم که اگر ابن عربی و شهودش را حذف کنیم، کتابهایی در این زمینه وجود دارد که از مجموعه حرفهایشان خبر می‌دهد.

بنده هم همین را عرض می‌کنم. اصلاً تعیین مصداق هم کرده است و تعجب می‌کنم که می‌گویند تعیین مصداق نکرد. بعد هم گفتید هم افق‌اند. یکی هم فرمودید توتولوژی، خوب شما که این را می‌فرمایید، نمی‌گویید که ملاصدرا در جلد دوم که به نظر خودش استدلال کرد و مسأله وحدت شخصی را اثبات کرد، از چه فضایی استفاده کرد؟ از فضای فلسفی کار را سامان داد، از راه فلسفه‌اش، مثلاً بحث امکان را بیان کرد؛ یعنی با همان مبانی و بعد گفت امکان تقریر ما را به وحدت می‌رساند. آیا این توتولوژی است. همین که محتوا یکی شد، یعنی توتولوژی. می‌دانید توتولوژی یعنی چه؟ یعنی بگوییم عرفان، نه نشد عرفان، فضای کار، فضای فلسفی است. تحلیل عقلانی می‌کند و به نتیجه‌ای به نام وحدت شخصی می‌رسد. اگر این را توتولوژی می‌گویید، اشکال ندارد؛ اما این توتولوژی نیست. اگر از ابن عربی بپرسید از کجا می‌گویید؟ می‌گوید از شهودم گرفتم. هستی‌شناسی مبتنی بر شهود، هستی‌شناسی مبتنی بر استدلال عقلی، خوب ما همیشه وعده کردیم عقل باید به چیزی برسد که عرفان نرسد، به چیزی برسد که شریعت نرسد. می‌خواهیم بگوییم روند خودش را طی کرد و به اینجا رسید. چرا آقایان صدرائیان به اینجا رسیدند که هم با عقل و دل و هم با عقل و شریعت همراهند. چرا؟ توتولوژی یعنی اینکه من اصلاً فلسفه را کنار می‌گذارم. من به وحدت شخصی قائلم، این شد عرفان و عرفان با عرفان مساوی است، این توتولوژی است؛ برای مثال اگر بگوییم وحدت شخصی صریح دین است، از متون دینی فهمیدم، عرفا نیز گفته‌اند بحث وحدت شخصی تقلیدی به این معنا است. آن روند خودش را دارد.

اینکه از تعیین مصداق سخن گفتید، گمان نکنم درست باشد. اینکه فرمودید شهود ایشان چگونه حجت است، الان بحث سر حجت ایشان نیست تا مثلاً بگوییم کلاغی پریده و من به این مطلب رسیده‌ام؛ ولی الان ما با یک هستی‌شناسی روبه‌رو هستیم که اگر ابن عربی و شهودش را کنار گذاریم، با چیزی به نام عرفان نظری با همه گزاره‌هایش روبه‌رو هستیم. بعد می‌گوید شما از راه شهود، شهود را قبول دارید، آیا عقل اثبات می‌کند، آیا شریعت اثبات می‌کند یا نه که من در مراحل بعد باید به آن می‌پرداختم.

من احساس می‌کنم جناب آقای برنجکار کمی عجله کردند. چند نکته را باید بگویم. منظور بنده از عرفان، عرفان دوره دوم و سوم است و کاملاً مشخص کردم و توضیح دادم. این مطلب که فرمودند دین یک واقعیت است، حرف ما نیز همین است. دین یک واقعیت است که خرافه نیست. فیلسوف مسلمان می‌گوید این متن واقع است و من باید از طریق انضباط در فهم به حقایق از دین و گزاره‌هایی از آن برسم. گزاره‌های دینی نه این است که من یک کلمه، یک گزاره از دین گرفتم که برای مثال این خلق است و آن مخلوق و بعد تمام کنم؛ بلکه تمام گزاره‌هایی که در مورد حق سخن می‌گویم، باید یک جا جمع شود، آن گاه به فهم می‌رسیم که در اینجا قرار می‌دهیم. بعد به دنبال آن می‌رویم که عرفان در بحث هستی‌شناسی چه گفته است. ادعایش مشخص است. گزاره‌های هستی‌شناسی مشخص است. الان هست و برای هر فرد قابل توجیه و فهم است؛ البته بعضی از اینها قابل فهم نیست. بسیاری از اینها شاید به ظاهر برایشان مشکل باشد؛ ولی گزاره‌های کلی‌اش آسان است. منظورم وحدت‌شناسی است. این یک چیز شفاف است. دین هم یک واقعیت است. اگر ما عنوان هماهنگی می‌دهیم، مثل این است که یک فقیه می‌گوید تمام تلاشم در فقه و اصول این بود که حرف شریعت را بفهمم. فیلسوف مسلمان ما، عارف مسلمان ما درعین شأنیت فیلسوفی‌اش و درعین شأنیت عارف بودنش، در عین حال شأن عالم دینی را هم دارد. به متون دینی هم به نحو انضباط سر می‌زند. دیبا: به این پرسش باید پاسخ داده شود که این راه چه راه شهود باشد یا راه عقل باشد یا هر راه دیگری که ما را به واقعیتی می‌رساند، تا چه حد تضمین شده است. اختلافاتی میان فلاسفه و عرفا، اختلافات میان عرفا که خود آنها ملتزم به شرایع بوده‌اند و اختلاف بین سید حیدر با محی‌الدین را داریم. به هر حال چند بار می‌خواهم عمر کنم که بخواهم موید کسی باشم و او را بپذیرم.

یثربی: مشکل ما کلی‌گویی است. باید روی موضوعات متمرکز شویم. شما فرمودید برای معارف روش داریم و روش فقه راهگشا نیست یا مثلاً کارایی لازم را ندارد؛ اما چنین نیست. یک انسان با عقلش وارد می‌شود. از منابع دینی، کتاب و سنت، رساله عملیه را استخراج می‌کند. یک نفر دیگر هم با عقل وارد می‌شود و عقاید را از قرآن استخراج می‌کند؛ البته نه اینکه عرفا را رها کرده و روش فقه را دنبال کنید. روش فقه در معارف کارایی ندارد. دست کم دریافت بنده این گونه بود. تقسیم علما به ظاهر و باطن. شما بگویید یک عده می‌توانند فتوای

تیمم بدهند، یک عده هم می‌توانند وحدت وجود را بفهمند. این یک سنت قدیمی است؛ حتی آن عرفان نظری که در کتابهای سهروردی، قیصری و دیگران نیز وجود دارد، آیا واقعا این گونه است، آیا اینها را باید تقسیم کرد و فتوای هر چیز را از کسی بی‌رسیم. این هم یک روش تصویرپردازی است. این نظریه هزار و صد سال سابقه دارد؛ برای مثال فتوای عرفا در مورد شک این است که کسی حق پیروی از ایشان را ندارد.

ما یک متن واقع داریم؛ برای مثال این قند، این لیوان و این آب. این را در صف واقعیت قرار دادیم. دین هم زبان دارد و خودش را معرفی کرده است. بکوشیم وارد محتوا شویم و دریابیم آیا واقعا معاد جسمانی ادعای قرآن است. حال بگوییم زبان صریح وحی از آن امام(ع) است. اما من می‌فهمم که معاد جسمانی نیست؛ بلکه روحانی است. بنده عرض می‌کنم درباره این امور یا مثلا وحدت وجود یا مسأله تصور از شخصیت امام(ع) و پیامبر(ص) با احتیاط سخن بگوییم. ببینیم آیا واقعا قرآن اجازه داده است که تصور گروهی از شخصیت انبیا داشته باشیم. قرآن بارها می‌فرماید «قل انما انا بشر مثلکم». ما می‌گوییم، اصلا خدا خودتی، چه بگویی چه نگویی، نه تنها قد علم می‌کند، بلکه عصیان هم می‌کند، نافرمانی هم می‌کند. خلاف مراد من کار می‌کند و به سوی من تیر هم می‌اندازد. ما یک قرآن داریم قبولش هم داریم. دین، زبان دارد. لازم نیست ما برایش زبان درست کنیم. دین آمده و کافه للناس است. مخاطبش هم این مردمند. یک مردی هم داریم که قرار است خدا برایشان تکلیف تعیین کند. آیا خدا برای همه دستور عاشق شدن می‌دهد؟ به نام عشق مجازی تا بعد هم به عشق حقیقی برسد؟ خدا به همه می‌گوید فانی شوید؟ ماخدایی داریم که دنیا و آخرتشان را در یک ردیف قرار داده است. بهتر است وارد بحث شویم تا دریابیم آیا نبوت ما همان نبوت است. توحید ما، همان توحید قرآنی است. اگر همان بود، هر دو را ببوسیم و روی سرمان بگذاریم. اگر دیدید یک ذره می‌لنگد، اجازه نقد بدهیم. شاید آیندگان ما با همین عقل و کشف به چیزی برسند. این که می‌گویید من به این رسیدم که سنخیت، باطل است و سنخیت فقط برای جهان ماده است، این استدلال تعدادی از فلاسفه علیه فاعل الاهی بود. ما همان استدلال یک مکتب غیر دینی را آوردیم و جزء مستندات دین و فلسفه قرار دادیم.

این عقاید قرآنی است، سنخیت قرآنی است، حرکت جوهری قرآنی است. اصلا جوهریه آن معنا در خارج وجود دارد تا حرکت کند و اصالت وجود، فنا و شهود قرآنی است.

دیبا: گروه نظریه پرداز مدعی است که ظواهر فصوص قرآنی و روایی، باطنی دارد و یک قسمت ناظر به ظاهر است و یک قسمت ناظر به باطن و این ظاهر با باطن هیچ تعارضی ندارد.

برنجکار: بحث را از صحیتهای آقای یزدان پناه شروع می‌کنم. ایشان اشکال کردند که بنده گفته‌ام توتولوژی، توتولوژی نیست. بنده گفته بودم که نظر نهایی ملاصدرا، همان نظر وحدت شخصی است و اگر منظورشان از فلسفه، حکمت متعالیه است و منظورتان از حکمت متعالیه نیز نظر نهایی ملاصدرا است، وقتی می‌گویید فلسفه و عرفان یکی است، یعنی نظر نهایی ملاصدرا با نظر ابن عربی یکی است. اگر این مطلب منظورتان باشد، این توتولوژی است. ایشان فرمودند این گونه نیست؛ چون ملاصدرا استدلال کرده است. بنابراین بحث فلسفی است؛ در حالی که ابن عربی از راه شهود استفاده کرده است. من درباره این موضوع دو پاسخ دارم: پاسخ اول من با روش کاری ندارد. من گفتم این دو در محتوا یکی هستند؛ یعنی بحثمان فعلاً در روش نیست. حال روش ملاصدرا هر چه می‌خواهد باشد و روش ابن عربی هم هر چه می‌خواهد باشد. آن نتیجه‌ای که آن دو در نظریه نهایی ملاصدرا به آن رسیدند، یکی است. بنابراین اگر بگویید فلسفه و عرفان یکی است، یعنی این دو نظر یکی است؛ پس با نظر به محتوا، این توتولوژی است؛ علاوه بر این فرمودید مگر ملاصدرا استدلال نکرده است؛ پاسخ بنده این است که مگر ابن عربی و پیروانش در عرفان نظری استدلال نمی‌کنند. گاه سخن بایزید بسطامی و حلاج است و گاه عرفان نظری است. یک بار با یکی از اساتید عرفان کتاب رسائل قیصری را می‌خواندیم. اوایل این کتاب استدلالهای محکمی دارد. ایشان بر این عقیده بود که عرفا در اینجا کوشیده‌اند تا روی فلاسفه را کم کنند. باید بگوییم اگر استدلال است، ما از شما در عقل و استدلال قوی‌تریم. البته کار به درستی یا نادرستی آن ندارم؛ ولی به هر حال استدلال کردند؛ علاوه بر این مگر ملاصدرا ادعای شهود نمی‌کند. پس اولاً بحث ما در روش نبود؛ بلکه گفتیم این دو نظر در محتوا یکی‌اند. اگر می‌خواهید اثبات کنید که این دو نظر یکی است، بحثی نیست؛ ثانیاً اگر بحث شهود یا استدلال را به میان آوردید، هم عرفا استدلال می‌کنند و ادعای شهود دارند و هم ملاصدرا. آنچه بیان شد درباره مسأله اول بود. درباره مسأله دوم، تعیین مصداق هم کردم. بنده حرف ایشان را می‌پذیرم. اتفاقاً بحث ما نیز درباره

تعیین مصداق است و در واقع هدف ما این است که با همان مصداقیق شما در جلسه آینده درباره توحید بحث کنیم.

نخستین نکته جناب آقای رضانی این بود که روش فقها روش استنباط فروع است و این با روش معارف اعتقادی متفاوت است و این که علم فیزیک با علم طب تفاوت دارد، دو نکته در اینجا ذکر می‌کنم. گاه بحث این است که در عرفان چگونه شهود یا با فلسفه چگونه استنباط کنیم و گاه بحث این است که قرآن و سنت در مورد این مسأله چه می‌گویند. آیا اصلاً ممکن است قرآن و سنت چیزی بگویند. (البته این اتفاق نمی‌افتد) که فرض کنیم، خلاف عقلاً است. آیا باید آن را کنار گذاریم. (تأکید می‌کنم چنین چیزی نداریم) مگر روایت متشابه و آیات متشابه در فصوص و ظواهر قرآن نداریم.

اگر به هر حال بحث این است که ظاهر قرآن و روایت چیست، باید بر اساس روشهای اجتهادی و استنباطی عمل کنیم؛ ولی اگر می‌گوییم واقع چیست؟ اینجا بحثهای دیگری هم دارد. نکته دوم این که همان‌گونه که جناب آقای یزدان پناه فرمودند، روش اصول با روش استنباط معارف در هر دو مرحله‌اش فرق دارد؛ اما اشتراک هم دارند. بنده این مطلب را در یک مقاله بررسی کرده‌ام. این بحث در مجله نقد و نظر، مقاله روش استنباط معارف دینی یا روش‌شناسی علم کلام آمده است.

ظاهر قرآن و روایت را همان واقع می‌دانیم، البته به صورت مشروط؛ یعنی به شرط اینکه با عقل مسلم و قطعی مانند دو دو تا چهارتا مخالف نباشد. وقتی از عقل سخن می‌گوییم، یک روایت است که می‌گوید عقل چیست. می‌گویند مخالف قرآن نباشد. مخالف عقل نباشد. امام فرمودند: این‌گونه نیست که بگوییم الان روز است و شما بگویید شب است. عقل این‌گونه نیست. در این حد نیست و اگر نمی‌دانید، سکوت کنید و برداشت باطل نکنید. متشابهات را به ما رد کنید. اگر ما توضیح دادیم و روشن شد، قبول کنید؛ ولی اگر روشن نشد، کنار گذارید و رد هم نکنید. بنابراین روش خاصی دارد و در استنباط آن، هم اشتراکات و هم اختلافاتی مشاهده می‌شود که در جای خود از آنها بحث کرده‌ایم.

ظاهر مباحث و عبارات عرفا قابل نقد و ارزیابی است

فرمودند که عبارت ابن عربی موهن و سخیف است و بعد اعتراض نکنند که به توافق رسیدیم. ما ظواهر کتاب فصوص، فتوحات و این قبیل کتابها را بحث می‌کنیم. می‌گویند وجود دیگری غیر از وجود خدا نیست (سبحان الذی اظهر الاشیاء و هو عینه) ما نیز درباره همین مطالب بحث می‌کنیم. اگر شما اعلام می‌کنید که این ظواهر منظور ما نیست و ما اینها را قبول نداریم و مقصود این است که وجودی در عرض خدا و شانه به شانه او است و در مقابل خدا می‌ایستد، ما هم می‌گوییم بحثی نداریم. ما که نباید همیشه رد کنیم. از شما یک سؤال داریم؟ واقعا اگر می‌فرمایید این ظواهر مراد نیست، ولی کسانی که به این ظواهر تصریح کرده‌اند، یک شارح و دو شارح نبوده‌اند؛ بلکه کسانی مثل قیصری که استاد شما هستند و قبولشان دارید، در بین آنها یافت می‌شوند. اگر می‌گویید نص مراد نیست یا ظواهر مراد نیست، پس در واقع یا ابن عربی زبان عربی نمی‌دانسته و آن سخنان خلاف را بر زبان آورده است و باید عربی می‌آموخته یا اینکه کوشیده تا مردم را گمراه کند و آنچه مقصودش نبوده، گفته است و تصریح هم کرده و گفته این باطن است و آنچه که قرآن گفته، ظاهر است یا اینکه می‌خواهید بگویید ما می‌فهمیم ابن عربی چه می‌گوید؛ اما خودش نفهمیده است. از همان باب که اقا خودش هم نمی‌فهمد که با امام زمان (ع) ارتباط داشته است. نمی‌توان گفت که ابن عربی از این سه مورد آگاه نبوده است. نمی‌شود گفت ابن عربی بلد نبود و نه اینکه قصد گمراهی مردم را داشته است. واقعیت این است که همین ظاهر منظور است و اگر این منظور نیست، شما بنویسید و اعلام کنید. اصلا بر فصوص شرح بنویسید و منظور ابن عربی را بیان کنید که وقتی می‌گوید و هو عینها. یک وجود دارد، یا یک وجود نیست و دو تا وجود است؛ یعنی این وجود با آن وجود فرق دارد و در عرض هم نیستند. ما با شما بحث نداریم. ما با ابن عربی بحث داریم. ابن عربی هم همین چیزهای ظاهری را می‌گوید. که شارحان گفته‌اند؛ اینکه فرمودند چون معصومین (ع) فرمودند، قبول است و اگر ابن عربی بیچاره گفته بود، قبول نبود. بله اگر ابن عربی گفته بود، رد می‌کردیم.

این مطلب را کسی می‌تواند بگوید که معصوم باشد. شأن معصوم همین است. اگر قرار باشد ابن عربی هم جای معصوم (ع) بنشیند، دیگر چهارده معصوم نداریم.