

قرآن، عرفان و برهان*

(بررسی رابطه دین، فلسفه و عرفان اسلامی)

اشاره

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

آنچه پیش رو دارید، مشروح کرسی قرآن، عرفان و برهان است که با حضور اساتید و صاحب نظران برگزار شده است. میهمانان این نشست عبارتند از: حجت الاسلام و المسلمین حسن رضوانی (نظریه پرداز)، دکتر سید یحیی بشری و استاد برنجکار (اعضای هیات تقد و بررسی) و حجت الاسلام و المسلمین مهدی علیزاده (دبیر کرسی).

علیزاده: قطعاً تمدن اسلامی، مشعل دار تفکر آزاد، اندیشه‌های مشتع و درخشان اسلامی در طول تاریخ بوده و این چیزی است که همه اندیشمندان منصف جهان به آن معترفند. این پیشگامی، جزء افتخارات تمدن ما است و یقیناً زیننده نظام جمهوری اسلامی، حوزه‌های علمیه و همه محافل فکری جامعه اسلامی نیز می‌باشد که همچنان این نقش را ایفا می‌کنند تا بتوانند

*. این نشست در تاریخ ۸۴/۷/۷ توسط سازمان تبلیغات اسلامی برپا شد.

در جهت ارائه فرهنگ معنوی متعالی اسلام به جهان بشریت، اندیشه‌هایی را تولید کنند که به تمام پرسش‌های اصلی داخلی و خارجی پاسخ دهد.

امروزه اندیشه شیعی، هم در محیط‌های داخل جهت کارآمدی و پاسخگویی به سؤالاتی که نسل جوان در پیش دارند، نیازمند بازخوانی و بازاندیشی است و هم برای دفاع از کیان اندیشه امامت و اندیشه شیعی در سطح جهان اسلام و بشریت به بهسازی و توانمندسازی نیاز دارد. یقیناً همان‌طور که امام راحل(ره) فرمودند، روحانیت که پیشگام نهضت فکری اسلام است، باید مغز تفکر جهان و اسلام را در دست داشته باشد و این امکان پذیر نمی‌شود، مگر با تمهید، بسترسازی و استفاده از همه ظرفیت‌های ممکن. کرسی‌های نظریه پردازی نیز دقیقاً به منظور ایجاد بسترهایی برای تضارب آرا و تولید اندیشه برگزار و طراحی شده است.

امسال نیز مقام معظم رهبری در دیدار با جمعی از مسئولان دفتر تبلیغات اسلامی به تأیید این قالب تولید نظریه و در عین حال به مقوله آزاد اندیشی تأکید ویژه داشتند که «باید درباره این کرسی‌ها تفکر آزاد جریان پیدا کند و نقد آزاد اندیشه بدون محدودیت‌های جامعه صورت گیرد».

بعد از بیان مقدمات از حجت‌الاسلام و المسلمین رضائی دعوت می‌شود تا نظریه خود را بیان کنند.

نظریه

ضرورت تبیین معانی هر یک از «قرآن، برهان، عرفان» به‌عنوان

پیش‌درآمد بحث

رضائی: سه مقوله «عرفان، برهان، قرآن» و رابطه دین اسلام با فلسفه و عرفان اسلامی از جمله اموری است که درباره آن‌ها سخن فراوان رفته و می‌رود و مانند بسیاری از مسائل، با اظهارنظرهای گوناگون و احياناً افراطی یا تفریطی روبه‌رو شده است. برخی به طور مطلق این سه مقوله را بر هم تطبیق کرده‌اند و مدعی آنند که این سه امر مطلقاً از هم جدایی ندارند و برخی هم به طور مطلق، ارتباط این سه امر و انطباقشان را بر یکدیگر منکرند. اما حقیقت امر

از چه قرار است؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است در آغاز موضوع تبیین شود؛ همچنین مشخص شود کدام برهان، کدام عرفان و کدام قرآن مد نظر است؟

تفاوت سطح عقول انسان‌ها در درک پدیده‌ها

کدام عقل و شهود و دین مقصود است؟ زیرا این عبارات فقط عبارتند و معلوم نیست مراد از این عبارات چیست و تا تکلیف معانی این عناوین روشن نشود، پاسخگویی صحیح و منطقی به پرسش یاد شده ممکن نیست. بنابراین مطلب را از عقل و برهان شروع کرده و می‌گوییم عقل که متکای برهان است و فلسفه هم بر برهان مبتنی است، عبارت است از نورانیت و قوه‌ای که دست آفرینش در نهاد هر انسان عاقلی به ودیعت نهاده است. ولی سهم هر کس از این نورانیت، مخصوص به خود او است؛ یعنی همه عاقلند و از این نورانیت برخوردارند. ولی این گونه نیست که همه در یک حد باشند و همه یک جور بفهمند. برخی در قله قرار دارند و شانه به شانه عقل کل زده، بلکه با آن متحدند و برخی نیز در رتبه‌های بعدی قرار دارند تا این‌که به پایین‌ترین مرحله تعقل و عقلانیت می‌رسد.

بدیهی است توقعی که از افراد متعالی و برتر می‌رود، خیلی بیشتر از توقعی است که انسان از دیگران دارد. درکی که در آن‌ها موجود است، درک متعالی است و امور را همان‌گونه که هست، درک می‌کنند؛ ولی دیگران معلوم نیست این‌گونه باشند؛ بلکه به مقدار قربشان به قله رفیع عقلانیت، از شناخت حقایق بهره‌مندند. جهت روشن‌شدن مطلب، توجه به روایات ذیل راهگشا است.

امام صادق(ع) فرمودند:

«ما کلم رسول الله(ص) العباد بکنه عقله قط»

رسول خدا(ص) فرمود:

«انا معاشر الانبیا امرنا ان نکلم الناس علی قدر عقولهم»

و در روایتی رسول الله(ص) می‌فرمایند:

«...ولا بعث الله نبیا ولا رسولا حتی یتکمل العقل و یکون عقله افضل من جمیع عقول امته و ما یضر

النبی فی نفسه افضل من اجتهاد المجتهدین»

این روایت به وضوح به عدم برابری عقول دلالت می‌کند که افضل در هر امتی عقل پیامبر آن امت است یا در روایت اول که امام صادق(ع) فرمودند: «ما کلم رسول الله (ص) العباد بکنه عقله قط»، یعنی هیچ گاه رسول خدا(ص) با بندگان خدا به اندازه عقل خودش سخن نفرمود یا مثلاً در روایتی امام صادق(ع) می‌فرماید:

«ما من امر یختلف فیہ اثنان الا وله اصل فی کتاب الله عزوجل ولكن لا تبلغه عقول الرجال»

در این روایت امام صادق(ع) عدم بلوغ عقول رجال به برخی از مسائل را مورد تأکید قرار می‌دهند.

بنابراین به‌رغم بهره‌مندی مردم از نورانیت عقلی، همه در یک سطح نیستند؛ بلکه همان‌گونه که گفته شد، برخی مانند انبیا(ص) در قله عقلانیت و برخی دیگر نیز در مراحل پایین‌تر قرار گرفته‌اند. طبعاً دست آفرینش، این نورانیت عقلی را به این صورت میان انسان‌ها مقرر ساخته است.

تکیه برهان بر عقل و بازگشت میزان اتقان برهان به میزان عقل

انسانی

برهان نیز با همین عقول - با توجه به تفاوت آن‌ها - اقامه می‌شود و مقدماتی هم که در این برهان به کار گرفته می‌شود، تعیین‌کننده است و این تعیین به میزان بهره‌وری افراد بازمی‌گردد. در این جا بهتر است این بیت مولوی مورد توجه قرار گیرد که می‌فرماید:

عقل جزوی عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را ناکام کرد

عقول جزئی به عقول محدود و متعارف گفته می‌شود که عقل کل را بدنام می‌کند و قصور این عقول جزئی ممکن است به پای عقل مطلق نوشته شود. بدون تردید عقل متعارف، از تعالی برخوردار است و طبق فرمایش حضرت امام صادق(ع) تأیید نورانی درکنار آن عقل نیست و نمی‌تواند از کثراتی که مورد توجه هر انسان معمولی قرار می‌گیرد، به سادگی عبور کند. طبعاً آن توحیدی که یک انسان اهل معنا درک می‌کند و تمام کثرات را فانی در آن امر حقیقی و واقعی می‌داند، نمی‌تواند توسط افرادی که در بند عقول جزئی‌اند، درک شود. بنابراین ایشان

نمی توانند معنای فنای موجودات را در آن حقیقت واقعی و مطلق درک کنند. شاید شعر سعدی در بوستان نیز ناظر به همین مسأله باشد که می‌گوید:

ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفتن این با حقایق شناس ولی خرده گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چیستند؟ بنی آدم و دود کیستند؟
پسندیده پرسیدی ای هوشمند بگویم جوابت گر آید جوابت پسند
نه هامون و دریا و کوه و فلک پری، آدمی زاد و دیو و ملک
همه هرچه هستند از آن کمترند که با هستیش نام هستی برند

سپس ایشان از یک بیان تمثیلی استفاده می‌کند تا مطلبی که مورد نظر عارف است، با تمثیل روشن شود:

مگر دیده باشی که در باغ و راغ بتابد به شب کرمکی چون چراغ
یکی گفتش ای کرمک شب فروز چه بودت که بیرون نیایی به روز
ببین کاتشی کرمک خاک زاد جواب از سر روشنایی چه داد
که من روز و شب جز به صحرائیم ولی پیش خورشید پیدا نیم

این یک بیان تمثیلی است که ایشان برای فنای موجودات و کثرات در وجود واقعی و حقیقی یعنی حق، مورد استفاده قرار داده است. فلسفه‌ای هم که بر براهین عقلی تکیه می‌کند، محکوم به همین حکم است. گاه حکمت، حکمت بحثی صرف و گاه، حکمت متعالیه است. یقیناً چیزی که با حکمت بحثی صرف به دست می‌آید، با مطلبی که با حکمت متعالی استنتاج می‌شود، در یک سطح نیست.

تفاوت سطح عرفان انسان‌ها در درک رموز هستی

حال با توجه به همان تفاوتی که بیان شد، در مورد کشف و شهود هم که از آن به عرفان یاد می‌شود، مطلب از این قرار است:

یکی از شئون انسان - از آن حیث که انسان است - امر ادراک مرموز کشفی و عرفانی است؛ بدین معنا که اگر انسان تعلقات خویش را کم کند و خود را از حجاب‌ها و موانع برهاند،

باب نوعی دیگر از ادراک به روی او گشوده می‌شود؛ یعنی چیزهایی را که دیگران نمی‌بینند و نمی‌شنوند، او می‌بیند و می‌شنود این شأن هر انسان صرف نظر از هرگونه گرایش و ملیتی است. شرط اساسی در این امر، انصراف از تعلقات، پلیدی‌ها و حجاب‌ها است. ولی درعین حال همه افراد در یک سطح نیستند؛ زیرا برخی مجذوب سالکند و برخی سالک مجذوب؛ برخی این امر در آن‌ها به صورت وهبی و تفضلی و در برخی به صورت کسبی است؛ برخی مبعوث من عندالله و معصومند و برخی این‌گونه نیستند. یکی کشف تام، دیگر اتم و یکی ناقص است و دیگری تخیلات و اوهام. مثل کشف و شهود، مثل رویا است. همان‌گونه که رؤیا یا مطابق با واقع است، یا حدیث نفس یا اضغاث احلام، کشف و شهود نیز یا مطابق با واقع است یا تمثیل عقاید شخص یا القائنات شیطانی. بنابراین این‌گونه است که اگر گفتیم وقتی کسی اهل مطالعه و کشف و شهود شد، می‌تواند مطلب را کماهو حقه دریابد یا برای او حق کما هو، جلوه کند. کسی که معصوم است، هم در گرفتن، هم در رساندن و هم در به کار بستن، معصوم است؛ ولی دیگران چنین تضمینی ندارند؛ یعنی ممکن است دیگران، اصلاً مطلب را خوب نگیرند یا اگر خوب بگیرند، معلوم نیست خوب برسانند و اگر خوب بگیرند و خوب برسانند، معلوم نیست خوب به کار بندند. این انسان معصوم است که کشف و شهودش از هر نظر تضمین شده و قابل اطمینان است. بنابراین اگر قرض کنیم تمام انسان‌ها همچون محی الدین ابن عربی، بوعلی، فارابی یا ملاصدرا... اهل کشف و شهود باشند و خداوند در میان این افراد، پیامبری مبعوث کند، باز هم این آیه شریفه صادق است که:

«هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلوا علیهم آیاته و یرکبهم و یتعلمهم الکتاب والحکمه»

این‌ها هرچه هستند و هرچه را هم که داشته باشند، در برابر آنچه معصوم که یک انسان کامل، تضمین شده و تعیین شده از طرف خداوند است، می‌آورد باز در مقام مقایسه «امی» هستند. به تعبیر قرآن «و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین» در مقایسه با آن حقیقت، ضلال مبین است و چون چنین است، از «بعث» به «منت» تعبیر می‌شود:

«لقد من الله علی المؤمنین اذ بعث فیهم رسولا من انفسهم یتلوا علیهم آیاته و یرکبهم و یتعلمهم الکتاب والحکمه و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین»

منت، یعنی دادن نعمتی بس بزرگ و سنگین که هیچ نعمتی را نمی‌توان با آن مقایسه کرد و هیچ چیز نمی‌تواند خلأ حاصل از فقدان آن را جبران کند.

قرآن، مظهر دین جامع و دربرگیرنده تمام ابعاد زندگی

در مورد قرآن و دین نیز مطلب از این قرار است. گاه مراد از قرآن، تنها ظاهر قرآن و برداشت‌های معطوف به ظاهر است، گاه برداشت خاص و محدودی از دین و گاهی هم قضیه بالاتر از این محدودیت‌ها است و مراد قرآنی است که بنا بر فرمایش امام صادق(ع):

«ان کتاب الله علی اربعه اشیا العبارة والاشارة واللطائف والحقایق»

حضرت چهار مرحله برای قرآن مطرح می‌فرمایند و هر کدام از این مراحل را به طبقه‌ای از طبقات مردم اختصاص داده و بعد می‌فرمایند:

«العبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاولیاء والحقایق للأنبیاء»

همچنین مراد از دین، دین جامع، کامل و شاملی است که تمامی افراد را در هر سطحی که هستند، با تمام ابعاد و شئون دربرگرفته و برای هر نیازی از نیازهای مادی، معنوی، حسی، عاطفی، عقلی، کشفی، دنیوی یا اخروی آن‌ها پاسخی درخور دارد.

عدم جدایی «دین کامل» از «کشف تام» و «عقل متعالی»

حال با این مقدمه می‌توان گفت اگر مراد از کشف، «کشف تام محمدی(ص)» و مراد از عقل و برهان، آن عقل و برهانی است که در اوج و حد «متعالیه» - و نه در حد متعارف - قرار دارد و اگر مراد از دین و قرآن، آن امر «شامل، جامع، تام، کامل و پاسخگوی همه ابعاد»، معتقدیم که این‌ها هیچ‌گاه از یکدیگر جدایی نداشته و نخواهند داشت. چنین عرفانی یک تجربه نبوی و چنین قرآنی، بیان و زبان این تجربه و چنین برهانی، ابزاری برای تدوین آن تجربه نبوی است. ممکن است لفظ «تجربه نبوی» باعث رنجش خاطر برخی شود. اما منظور، تجربه‌ای است که در حد عالی قرار دارد و انسان کامل متعالی با توجه به تأیید الهی، آن را تجربه کرده است. در این حال، این سه هیچ‌گاه از یکدیگر جدایی ندارند. اگر ما مدعی عدم جدایی قرآن، برهان و عرفان هستیم و این‌ها را از هم تفکیک نمی‌کنیم، به سبب مطرح بودن قضیه در این حد است.

دوری و نزدیکی عقل و عرفان انسان به قرآن، معیار اتقان شناخت

البته مطرح کردن این قضیه پس از این مراحل، به طهارت شخص و قرب وی به آن قله بستگی دارد. هرچه انسان به قله و انسان کامل مؤید من عندالله نزدیک‌تر باشد، یقیناً درک، عرفان و برهان او نیز با یکدیگر انطباق بیشتری پیدا کرده و همدیگر را تأیید می‌کنند. اما چنانچه این‌گونه نباشد، یعنی شخص در مراحل پایین قرار داشته و ازدین و قرآن برداشت خاص و محدودی داشته باشد، یقیناً نمی‌تواند امور عالی‌ه عرفان را با قرآن منطبق ببیند و اگر از عقل متعارف نیز برخوردار و فلسفه وی نیز در حد متعارف - و نه متعالی - باشد، این فلسفه نیز برای آن‌چه که در مکاشفات عرفانی برای یک عارف صورت می‌گیرد و برای یک انسان رها شده از این قیود طبیعی واقع می‌شود، نمی‌تواند توجیه و بیان عقلانی ارائه دهد. برعکس، اگر حکمت او حکمت متعالی، برداشت او از قرآن برداشت فوق متعارف و عرفان و کشف وی به کشف معصوم (ع) نزدیک باشد، می‌تواند این موارد را با یکدیگر تطبیق کند. در غیر این صورت این موارد نمی‌توانند در کنار یکدیگر قرار گرفته و مؤید هم باشند.

نکته دیگر درباره «نسبت دین با فلسفه و عرفان اسلامی» و همچنین نشأت گرفتن این از دین اسلام است که بعد مطرح خواهد شد.

علیزاده: با تشکر از آقای رضائی، اینک از جناب آقای یربی تقاضا می‌شود به ارائه دیدگاه خویش بپردازند.

۳۵۴

کتاب نقد / شماره ۳۹

نقد

یربی: پیش از پرداختن به اصل بحث مقدمه‌ای عرض می‌کنم و آن این‌که زیباترین فرصت‌های بنده از حدود ۱۵ تا ۳۰ سالگی در حوزه گذشته است و آن دوران از بهترین ذخیره‌ها و خاطرات زندگی من محسوب می‌شود؛ بنابراین بنده بیش از دانشگاه، خود را به حوزه وابسته می‌دانم. به‌عنوان نکته، اول باید بگویم که درجات کمال قطعاً قابل تصور نیست؛ چنان‌که ۳۰۰ سال پیش وضعیت امروزی علوم تجربی در خواب نیز برای بشر قابل تصور نبود. اما پس از آن‌که انسان به این پیشرفت رسید، این قصور عادی شد. بنده به شما نوید می‌دهم

که اگر الان حرکت را آغاز کنیم، روزگاری فرامی‌رسد که به یک نظام فکری قوی، بروز و کارآمد دست خواهیم یافت که ابزاری برای زمینه سازی ظهور حضرت صاحب الامر(عج) شود. گرچه در حال حاضر از چگونگی آن بی‌اطلاعیم.

بیان «اگر و اما» در نظریه، نخستین نقطه ضعف آن

اما ضمن تشکر از جناب آقای رضائی نخستین نقد بنده این است که ایشان سخنان خود را با «اگر» ادا کردند. در این جا بهتر است از حضرت امام(ره) یادی شود که هرگاه مستشکلی با «اگر» مطلب را مطرح می‌کرد، ایشان می‌فرمودند در آن «اگر» خیلی مسأله هست. آیا با یک «اگر» من از حضرت یوسف(ع) زیباتر می‌شوم؟

درواقع زمانی که می‌گوییم: «اگر منظور ما از قرآن، برهان و عرفان، فهم، عقل و کشف نبوی است» در این حال بهتر است بحث را پایان دهیم. این «اگر»ها اولین ایراد من بر نظریه بود. حال آن‌که بهتر بود ایشان به جای بیان «اگر»ها، به تحلیل اصل موضوع می‌پرداختند.

الان از یکسو قرآن و سنت و از دیگر سو مجموعه‌ای به نام برهان داریم که ایشان تصریح فرمودند. بی‌شک منظور بنده از برهان همین فلسفه اسلامی یا حداکثر ملاصدرا است؛ همچنین یک عرفان داریم که همان‌گونه که فرمودند، هر کس برداشت خاصی از آن دارد. در حال حاضر آن‌چه در جامعه ما مطرح و مشکل‌گشا است، این است که باید دریابیم این بین‌الدفتین فلسفه کاملاً شبیه همان بین‌الدفتین است یا نه؟ تا آن‌گاه جامعه حالت خاص پیدا کند. طبعاً در این حال حق گفتن این مطلب را ندارم که ندارم مثلاً در اسفار، خطا وجود دارد؛ یعنی اگر هر کس در هر جا نام عرفان بر زبان آورد، بلافاصله دست بلند کرده و می‌گوییم منظور، دین و قرآن است. به اعتقاد بنده، ایشان با بیان این «اگر»ها، تمام این‌ها را نفی کرده‌اند؛ چنان‌که می‌فرمایند: «اگر منظور از کشف، کشف نبوی باشد»، پس بحثی باقی نمی‌ماند. اما مشکل جامعه این است که همه جا از صدا و سیما گرفته تا دانشگاه‌ها و مجالس و محافل خصوصی با رنگ‌های مختلف ولی با نام مشترک عرفان، می‌کوشند جامعه را تغذیه و ذهن بچه‌ها را با آن اشباع کنند. در این حال باید دریافت که تکلیف ما به عنوان یک محقق چیست؟

اعتقاد به وحدت سه مقوله، مستلزم وجود یک تصور آرمانی از

موضوع

ایشان فرمودند به اعتقاد بنده همه کسانی که به وحدت این سه قائلند، به نوعی تصور آرمانی گرفتارند؛ یعنی آن‌ها یک تصور آرمانی از دین و سایر امور دارند. از این دریچه، آن‌ها کسانی هستند که همه چیز درباره دین می‌دانند و ذهن آن‌ها همانند ذهن نبی اکرم(ص) یا نزدیک به ایشان است. تقریباً در کشف و حکمت نیز به کشف و حکمت مشابه رسیده‌اند. درواقع با این نگاه، سه چیز یک چیز می‌شود. طبیعی است که در این حالت، هیچ اختلافی نباشد.

اما واقعیت این است که هر سه قلمرو، هدف واحدی دارند؛ چنان‌که مراد از عرفان و فلسفه، آشنایی با حقیقت و وصول به آن است.

اما مشکل این است که بشر در هر سه زمینه پیشرفت کرده است. حال آن‌که با این تحلیل از سوی جناب نظریه‌پرداز، به نظر می‌رسد ایشان در هر سه زمینه کار بشر را مورد تردید قرار داده‌اند.

برای نمونه ایشان در زمینه دین فرمودند: «غیر از معصوم(ع) بقیه ذهن‌ها محدود بوده و اگر هم به چیزی برسد، محل خطا است.» در فلسفه نیز فقط یک عقل کل وجود دارد و بقیه جزئی است. در حالی که باید تعریف شود منظور از عقل کل و جزئی چیست؟ زیرا هر فرد، دارای یک قدرت اندیشه و استدلال است. پس با چه مغزی باید این کل یا جزء را برای خود مشخص کرد؟ برای مثال بنده با عقل خود، مساله «سنخیت» - بویژه در ماوراء الطبیعه - را نمی‌پذیرم و می‌گویم این مساله، در طبیعت به یک معنا بوده و هست. بعد از ارسطو نیز آن را در مقابل علت فاعلی مطرح کرده‌اند تا علت فاعلی را نفی کنند؛ بنابراین این نگرش، در حال حاضر جزء مسلمات فلسفه ما است. اما با چه ملاکی باید فهمید که عقل من جزء است، ولی آن‌که قاعده «سنخیت» یا «الواحد» را می‌پذیرد، عقل کل است؟

از این رو اولاً باید این ملاک تعیین و ثانیاً روشی ارائه شود که با استفاده از آن بتوان عقل جزء خود را به عقل کل تبدیل کرد.

در پایان پیشنهاد می‌کنم مباحثی که از چنین اهمیتی برخوردارند، در سطح افراد آگاه به این مسائل و طلاب مستعدی که با این مباحث مواجه هستند، مطرح شود؛ چون این قبیل افراد، با هر سه موضوع درگیرند. آن‌ها از یکسو با موضوع دین مواجهند که می‌گوید مبدأ جهان، واسطه‌ای را با یک سری معارف در جهت هدایت انسان نازل می‌کند.

موضوع دوم این است که انسان - حتی بدون التزام به هیچ دینی - اگر بخواهد تنها با اتکا به حواس و عقل خویش به شناخت جهان بپردازد، در نهایت ممکن است به حقیقت دست یابد؛ برای مثال نتایج کار عده‌ای از فلاسفه در قالب فصوص الحکم، حکمت الاشراق و... به دست ما رسیده است. در عین حال گروه دیگری نیز معتقدند عقل و حواس انسان، ظاهربین است و دچار خطا می‌شود. بنابراین از نظر ایشان، شرط اول رسیدن به حقیقت، آن است که مجنون باشی تا با سال‌ها ریاضت کشیدن و شب زنده‌داری بتوان به حقیقت رسید؛ آن هم اگر مورد عنایت الهی قرار گیرد و لیاقت کار را داشته باشد.

ناتوانی نظریه از ملاحظه عینیت و حقیقت مکاتب سه گانه موجود

در حال حاضر جامعه جوان امروز، از ما به عنوان یک محقق، سؤال می‌کند که این سه مکتب تا چه اندازه دارای اعتبار بوده و به یکدیگر مربوط است و وظیفه ما در مقابل آن‌ها چیست؟

اگر بگوییم این سه مقوله، یک هدف را تعریف می‌کنند و اگر این مسیر را به درستی پیماییم، به آن هدف می‌رسیم، پس در این صورت به راحتی باید از آن نگرش دست برداریم. به طور خلاصه می‌توان گفت که ما هنوز روی آرمان‌ها و فرض‌ها مانده‌ایم، به عینیت نرسیده- ایم و با ایستادن بر روی آرمان و فرض نیز هیچ‌گاه به اختلاف نمی‌رسیم.

علیزاده: ضمن تشکر از استاد یربئی، اینک از استاد برنجکار دعوت می‌شود دیدگاه‌های خود را درباره نقد نظریه مطرح کنند.

برنجکار: بنده نیز فرمایشات جناب آقای یربئی را تایید می‌کنم. البته درباره نکته اخیر ایشان پیشنهاد و ملاحظه‌ای دارم که بیان می‌کنم.

بنده و جناب آقای دکتر، قبل از این جلسه به صورت کتبی و شفاهی، پرسش‌ها و مباحث خود را خدمت جناب آقای رضانی مطرح کردیم. اولین پرسش ما از ایشان، تبیین معنای «قرآن، برهان و عرفان» و سپس «ارتباط این سه مقوله با یکدیگر» بود. اما از توضیحات ایشان قانع نشدم. از این رو تحلیل محل نزاعی را (که البته به طور خلاصه ایشان مطرح کردند) به صورت گسترده تر بیان می‌کنم.

نفی محل نزاع، در صورت پذیرش تعریف نظریه پرداز از سه مقوله

هنگامی که لفظ «قرآن، برهان و عرفان» به میان می‌آید، سه معنا برای آن قابل تصور است:

نخست این که وقتی می‌گوییم «قرآن و برهان و عرفان»، دست‌کم سه معنا قابل تصور است: یکی این که وقتی از برهان سخن می‌گوییم، یعنی همان عقل، استدلال و نورانی‌تی است که توسط خداوند و در درجات مختلف به انسان‌ها عنایت کرده است. بنابراین خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نمی‌کند، مگر این که عقل او را کامل کرده باشد و هیچ نعمتی بالاتر از این نعمت نیست. از همین جا است که گفته شده «الانسان بعقله»، یعنی اصولاً انسانیت انسان به عقل او است؛ زیرا جسم و بدن در حیوانات دیگر نیز وجود دارد. بر این اساس این معنا از عقل هیچ منافاتی با دین (قرآن) و عرفان - به آن معنایی که خواهیم گفت - ندارد. قرآن می‌گوید: «قل هاتوا برهانکم»، بنابراین کسی که طرفدار قرآن است، نمی‌تواند برهان را به این معنا انکار کند. به گفته آقای دکتر اگر بحث این باشد، باید آن را پایان یافته قلمداد کرد و اگر مقصود از عرفان، معرفت الله باشد، چنانچه در آغاز کتاب‌های عرفانی نیز گفته می‌شود که «موضوع عرفان، سلوک معنوی به سوی خدا است و با تلاش و کوشش باید رضایت خدا را به دست آورد» و آن‌گاه با توجه به آیه «اول الدین معرفه الله» اساس و پایه دین، معرفت خدا است. «وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون» زیرا عبادت در دین همان سلوک و عمل به سوی خدا است، منظور از نماز خواندن نیز در واقع عبادت و تقرب است.

بنابراین اگر منظور از قرآن، همان قرآن موجود و عرفان هم معرفت خدا، سلوک معنوی و عملی به سوی خدا است و برهان هم عقل و استدلال است، دیگر بحثی باقی نمی‌ماند. کاملاً مشخص است که هرچه عقل، شناخت و سلوک معنوی به سوی خدا بیشتر باشد، بهتر مورد تایید خداوند قرار می‌گیرد.

با این وصف، معنای اول - که جناب آقای رضائی عمدتاً بحث را بر آن متمرکز کردند - بر این قسمت استوار است که به اعتقاد بنده خاتمه یافته است و ما نیز در این مورد بحثی نداریم. گرچه ایشان با توضیح این مطلب قصد داشتند دلیل حقانیت عرفا را نشان دهند؛ یعنی عرفا - مخصوصاً با به‌کار بردن کلمه «وحدت» - کسانی هستند که عقل و درک شهودی آنان از فلاسفه و متکلمین کامل‌تر است. با این بیان، اصل بحث (که هیچ دلیلی نیز برای آن ارائه نشد) مورد قبول ما است. اما ممکن است فردی ادعا کند کشف و عقل علامه حلی یا ابن عربی از دیگران بالاتر است؛ درحالی که فرد دیگری این را قبول نداشته باشد؛ بنابراین در این‌جا لزوم ارائه ملاک ضروری است و ادعای صرف، مشکلی را حل نمی‌کند.

اثبات محل نزاع، در صورت تغییر در تعاریف اولیه از هر سه مقوله

اما معنای دوم این است که به‌جای آن‌که به‌صورت کلی، عرفان را به معنای معرفت به خدا یا فلسفه را برهان بدانیم، چنین بگوییم که منظور ما از عرفان، آن چیزی است که در خارج تحقق یافته و در قالب کتب عرفانی افرادی چون ابن عربی، قیصری و... منعکس شده است؛ همچنین کتاب‌هایی چون فصوص، فتوحات، تمهید و... که به نام کتاب‌های عرفانی شناخته می‌شوند یا منظور از فلسفه نیز آن چیزی است که در خارج تحقق یافته است بلافاصله در این‌جا یک پرسش مطرح می‌شود که «آیا منظور از عرفان، عرفان بودایی و هندی و آیا مقصود از فلسفه، فلسفه هگل و مارکس است؟» ایشان فرمودند منظور ما در این‌جا فلسفه اسلامی، حکمت مشاء و اشراق است. همچنین می‌فرمایند که بیشتر به حکمت متعالیه عنایت دارند که البته ما نیز می‌پذیریم. به هر حال، هر جا که ایشان معین کنند، ما نیز درباره همان موضوع به نقد و بررسی می‌پردازیم؛ زیرا خود، صاحب نظریه نبوده بلکه فقط ناقد هستیم. البته صورت دوم دارای دو معنا و جنبه است.

لزوم تفکیک سه مقوله از یکدیگر، در صورت تعریف آن‌ها به «روش»

گاه منظور از فلسفه و عرفان، «روش» فلسفه و عرفان است که با توجه به سخنان استاد یثربی، ملاحظاتی در این مورد به ذهن بنده می‌رسد. اما این معنا نیز مورد بحث نیست؛ گرچه

نتیجه آن، عکس تعریف قبلی خواهد بود؛ یعنی درمورد معنای قبلی، مشخص است که این سه مقوله، یکی است. اما در این جا گفته می‌شود که این‌ها سه مورد است. به گمان بنده این مساله مورد قبول سایرین نیز هست که روش فلسفی با روش کلامی در مبادی متفاوت است. هنگامی که یک فیلسوف به تأسیس مدرسه یا آکادمی اقدام می‌کند، ابتدا از تدریس منطق شروع می‌کند، سپس به الهیات عامه و در نهایت به الهیات بالمعنی الاخص می‌پردازد؛ اما یک عارف ابتدا از تهذیب و تزکیه و... شروع می‌کند. حال آن‌که درمورد ارسال پیامبران بحث منطق یا موارد دیگر مطرح نیست؛ بلکه آنان همه مردم را مورد خطاب قرار داده و (قولوا لا اله الا الله تفلحوا) می‌گویند؛ یعنی سخنی را که یک فیلسوف می‌کوشد در انتها به آن برسد، در قدم اول توسط پیامبر (ص) مطرح می‌شود و دلیل آن مطلب دیگری است که به اعتقاد آقای دکتر یشری باید مورد بحث قرار گیرد.

البته سه تا بودن این سه مقوله مورد بحث نیست و نظر آقای دکتر نیز همین است؛ اما می‌فرمایند باید دید که کدام درست است. امروزه با توجه به تعدد فرقه‌های گوناگون، پرسش جامعه از ما این است که کدام یک از آنان حق است؟ اما به اعتقاد بنده باز هم این مطلب از موضوع بحث خارج است؛ زیرا ما برای این گرد هم آمده ایم تا به چگونگی این سه مقوله و شناخت آن‌ها بپردازیم، والا بررسی حقایق آن‌ها، مد نظر نبوده است. بنابراین بحث این نیست که کدام یک از مقوله‌های فلسفه و عرفان حق است یا در میان فرقه‌ها و مکاتب گوناگون موجود، کدام یک با معیارهای پذیرفته شده، همخوانی دارد و کدام یک چنین نیست. آقای رضوانی به گونه‌ای سخن گفتند که حق با عرفا است؛ ولی در این جا اصلاً نمی‌خواهیم بگوییم حق با کیست. بلکه مراد، بررسی رابطه این سه مقوله با یکدیگر است. پس تعریف دوم نیز مورد نزاع نیست که آیا روش‌های آن‌ها یکی است یا خیر؟ و کدام یک از این مقولات، حق و کدام یک باطل است؟

یکسان نبودن محتوای قرآن با فلسفه و عرفان موجود

و بالاخره معنای سوم این است که آیا فلسفه موجود (یا گفته آقای دکتر یشری، اسفار، اشارات، شفاء، حکمت الاشراق و...) از حیث محتوا و نتیجه با محتوای قرآن یکی است یا خیر؟

اگر یکی است، باید برای آن دلیل آورد. طبعاً این مساله مورد نقد قرار خواهد گرفت که اگر متفاوت است، میزان این تفاوت چقدر است؟ تصور بنده این است که جناب آقای رضانی معتقدند این دو مطلب مشخص جای بحث ندارد؛ پس باید وارد مطلب سوم شد.

ادعای ما این است که این سه از حیث محتوا با هم یکی نیستند؛ البته باز به این معنا نیست که هیچ اشتراکی هم با یکدیگر ندارند؛ یعنی اگر عرفاً خدا را قبول کردند، پس الزاماً فلاسفه ملحدند! ما نیز چنین ادعایی نداریم؛ اما معتقدیم در مسائل اساسی و مبنایی مثل توحید، عدل، خلقت و معاد بین این سه بلکه بین تک تک این موارد میان فلاسفه و متکلمین، در مسائل اصلی اختلاف نظر وجود دارد؛ البته حاضریم آن را اثبات کنیم.

نکته دیگری که به نظر می‌رسد آقای رضانی باید آن را روشن کنند، مساله «ظاهر و باطن» قرآن است که تبیین آن را در نوبت دوم بحث بیان خواهیم کرد.

جمع‌بندی اولیه

علیزاده: بهتر است در این قسمت جمع‌بندی مختصری از بحث ارائه شود.

جناب آقای رضانی تأکید داشتند که عقل ذومراتب و مشکک است و آن‌جا که با دین همپوشی دارد، جایی است که به عقل کل وصل شود. در ارتباط با کشف نیز کشف تام ختمی را مطرح فرمودند که منظور ایشان از آن، کشفی است که با معرفت دینی همپوشی دارد و کاشف آن نیز شخص رسول خدا(ص) است.

همچنین ایشان از جمله نکاتی که تذکر دادند، این بود که عرفان بدون هیچ قید و حیثیتی، متعلق به انسان (بماهو انسان) است، نه انسان مقید؛ زیرا این امر، جزء نیازهای انسان بما هو انسان است. یعنی انسان برای آن‌که از حاکمیت و ارزش معرفتی برخوردار شود، به زدودن و کم کردن تعلقات نیازمند است.

همچنین ایشان کشف ناقص، تام و اتم را به رسمیت شناختند؛ ولی بر همه آن‌ها صحت نگذاشتند. ایشان کشف را به کاذب شیطان و حقیقت رحمانی تقسیم کرده و فرمودند کشف تام ختمی، ناسخ کشف‌های دیگر و غیر از کشف معصوم خواهد بود.



قرآن را ذومراتب دانسته و از احادیث نبوی بویژه حدیث امام صادق (ع) برای اثبات ذومراتب بودن معارف دینی شاهدهایی آوردند و نتیجه گرفتند که عقل کل، کشف تام و دین جامع با یکدیگر همپوشی دارند.

جناب آقای یثربی فرمودند که بر اساس تعابیر حداکثری از عقل و شهود، اختلاف نخواهیم داشت؛ بنابراین پیشنهاد ایشان این بود که ملاکی در نظر گرفته شود تا تعیین کند که چگونه می‌توان عقل کل و جزء را از یکدیگر تفکیک کرد. از نظر ایشان بحث بر سر مصادیق آرمانی و در واقع خیالی یک فلسفه و عرفان، کاملاً منطبق بر عقل کل و کشف تام نیست؛ بلکه بر سر تعینات تاریخی مکاتب عقلانی و عرفانی است. توضیح جناب استاد این بود که سه معنا برای عرفان و عقل می‌توان پیشنهاد کرد. پس اصولاً دعوایی وجود نداشته و این سه مقوله به طور حتم با یکدیگر متفاوتند. اما در معنای سوم، محل نزاع وجود داشت. هنگامی که استاد یثربی به معانی اشاره کردند، جناب آقای رضائی فرمودند که این معانی مورد قبول ایشان نیز هست؛ ولی اگر منظور عبارت است از همان صور تعیین یافته تاریخی مکاتب عرفانی و فلسفی با تأکید بر روش، اصولاً در این جا بحثی در نمی‌گیرد. ولی چنانچه با تکیه بر محتوا به این مباحث پرداخته شود، آن‌گاه جای بحث وجود دارد و از جناب آقای رضائی خواستند که درباره این قسمت، یعنی «مکاتب» تعیین یافته تاریخ با تأکید بر محتوا، توضیح دهند.

نظریه

لزوم تبیین عینیت یا مغایرت این سه مقوله با هم

رضائی: آن مطلبی که قصد داشتیم به عنوان تمه عرایض مرحله نخست عنوان کنم، رابطه بین دین، عرفان و فلسفه اسلامی و عینیت یا مغایرت آن‌ها با هم است و این که آیا در صورت مغایرت این سه، آن‌ها از یکدیگر مستقلند یا علاوه بر استقلال، رو در رو، مابین یا معارض با یکدیگرند؟

اوج تکامل فلسفه و عرفان اسلامی در بستر دین

به اعتقاد بنده فلسفه اسلامی قبل از آن‌که اسلامی باشد، فلسفه است و عرفان اسلامی نیز قبل از آن‌که اسلامی باشد، عرفان است. عرفان و فلسفه دارای نوعی استقلال هستند؛ اما از آن‌جا که عرفان و فلسفه، از خصایص انسانی (از آن جهت که انسان، انسان است) هستند، گاه در بستر دین قرار می‌گیرند و گاه نیز چنین نیستند. ما معتقدیم که فلسفه و عرفان اسلامی در بستر دین به اوج، تکامل و رشد رسیده است؛ البته منظور از اوج نیز اوج نسبی است.

نقدپذیر بودن فلسفه و عرفان اسلامی

ادعای ما این نیست که به‌طور کلی می‌توان آن‌چه را که در عرفان و فلسفه اسلامی بیان می‌شود، هوهو بر آن‌چه از قرآن می‌توان استفاده کرد، منطبق دانست.

همان‌گونه که قبلاً نیز گفته شد، فلسفه قابل ایراد، نقد و کم و زیاد شدن است. همان‌گونه که تاکنون چنین بوده و پس از این نیز این چنین خواهد بود. در عرفان نیز وضعیت مشابهی وجود دارد؛ یعنی آن‌چه در کتب و مباحث عرفانی از جمله «فصوص الحکم» تدریس می‌شود، قابل نقد است؛ زیرا کلیه این مباحث کشفی بوده و بر این اساس به‌دست آمده است.

به همین دلیل حاشیه‌زندگان بر فصوص الحکم در بسیاری از موارد، سخنان ماتن یا شارح را نقد می‌کنند و این نقد، دلیلی بر این است که شارح معتقد نیست آن‌چه در این‌جا مطرح شده، هوهو بر معارف قرآنی منطبق است؛ بلکه قابل نقد بوده و قابل نقد بودن نیز دلیل بر همین مسأله است.

لزوم حضور فلسفه و عرفان، در عین قابل نقد بودن آن‌ها

نکته دیگر آن‌که دین مبین اسلام با توجه به گستره، جامعیت و شمولی که همه ابعاد انسانی را دربرمی‌گیرد، نمی‌تواند دربرابر این مسأله انسانی (یعنی ادراک رموز عرفانی و فلسفی) ساکت باشد یا این قضیه را مردود اعلام کند.

برخی از عزیزان گاه بر این نکته تأکید می‌ورزند که اگر دین را بپذیریم و تحت پوشش دین، قرآن، آیات و روایات قرار بگیریم، دیگر نباید به دنبال فلسفه و عرفان و تدریس آن برویم؛ زیرا آنچه را که یک انسان نیاز دارد، در دین موجود است؛ در نتیجه انسان وقت خود را تلف می‌کند؛ در پاسخ باید گفت که این افراد، عرفان را از محدوده دین، دیانت و قرآن خارج می‌دانند. اما بنده معتقدم این‌طور نیست؛ بلکه خود عرفان یک نیاز انسانی است، همان‌طور که فلسفه نیز چنین است. البته در حد عموم افراد انسانی نیست؛ زیرا افراد را از نظر استعدادها، فلسفی و عرفانی، متعدد و متفاوت می‌دانیم. همه نمی‌توانند پا به پای عرفا و فلاسفه حرکت کنند؛ بلکه هر کدام، افراد و استعداد خاصی را می‌طلبد.

ضرورت برخورد صحیح با اختلاف بین ظواهر آیات و مباحث عرفانی

به بهانه این‌که نتایج به دست آمده از فلسفه و عرفان، مخالف با قرآن، دین، آیات و روایات است، نمی‌توان از تدریس و تدرّس عرفان و فلسفه دست برداشت؛ زیرا بسیاری از مسائل ممکن است در وهله نخست در نظر برخی افراد، غیر قابل دفاع جلوه کند؛ اما پس از پیگیری و دنبال کردن، ثابت می‌شود که آن تصور ابتدایی درست نبوده بلکه مساله به گونه‌ای دیگر است.

آقای برنجکار در زمینه مسائل عرفانی که یک بعد آن به توحید و بعد دیگر آن به سیر و سلوک عملی بازمی‌گردد، به مسائلی همچون وحدت وجود و مردود بودن تعدد معبود و... اشاره فرمودند. اما عزیزان را به این نکته توجه می‌دهم که بنده در سخنان خود کلمه «وحدت» را به کار بردم. ایشان معتقدند این موارد خلاف قرآن است. حال پرسش بنده این است که مخالف با کدام قسمت از قرآن است؟ اگر منظور از قرآن، ظواهر و عبارت قرآن است، پس باید به گونه‌ای دیگر این مساله را مورد بحث قرار داد و اگر مراد از قرآن، مسائلی بالاتر از ظواهر آن است، طور دیگری باید پیگیری شود. به نظر بنده اگر ظواهر منظور است، باید دید آیات توحیدی که در قرآن آمده است، آیا محدود به همان توحید معمولی است که مثلاً «خدای تبارک و تعالی یکی است»، «شریک ندارد»، «رب یکی است»، «خالق یکی است»، «تعدد خالق مردود است»؛ بنابراین چند برداشت می‌توان از توحید قرآنی داشت که عبارتند از توحید خالق، توحید رب، توحید معبود و... همه این مسائل را می‌توان از آیات قرآن (حتی

ظواهر آن) استفاده کرد، چه رسد به مسائل دیگر. اما درباره آیات اول سوره حدید «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» چگونه می‌توان بدون توجیه و تأویل، تحلیل درستی از آن ارائه کرد؟ و... یا این که معنایی فراتر از آن نیز قابل استفاده است؟ در آیه شریفه «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» که با این گستره قضیه مطرح می‌شود، آیا حقیقتاً برای غیر، جایی باقی می‌گذارد که بخواهد در برابر او قد علم کند و بگوید همان‌طور که او هست تو هم هستی؟! علامه طباطبایی(ره) در خصوص آیه شریفه «ان الله هو الحق» می‌فرماید: «الحق» که در این جا بر «الله» حمل شده است، با توجه به کیفیت و قیود مطرح شده، مبتدا را در خبر حصر کرده است؛ یعنی معرف به الف و لام است و «هو» به عنوان ضمیر فصل در این جا مطرح است و «الله» هم مبتدا است. اگر دقت شود، مبتدا در خبر و ذکر «الله» به عنوان مبدأ، خالق و آفریدگار جهان و... به این معنا است که چیزی جز حق نمی‌تواند باشد و نمی‌توان از او تعریفی ارائه کرد. به بیان بهتر، دو عبارت «ان الله هو الحق» و «ان الحق هو الله» با یکدیگر متفاوت است. وقتی می‌گوییم «ان الله هو الله»، حق را در الله حصر می‌کنیم؛ اما وقتی می‌گوییم «ان الله هو الحق»، «الله» را در حق حصر کرده‌ایم. اما در این جا حق چیست و چه معنایی دارد؟ با توجه به قید الف و لام در این جا می‌توان این‌گونه استفاده کرد که آن چه متحقق است، اصولاً برای حق تعالی جز صرف وجود، هستی و تحقق نمی‌توان فرضی مطرح کرد؛ اما اگر قضیه را برعکس کنیم (یعنی ان الحق هو الله) باز می‌توان از آن بهره گرفت.

منظور بنده این است که در آیات قرآن لطایف و کنایاتی وجود دارد که اگر دنبال شود، می‌توان از آن بهره‌های بسیار برد. در توجیه و تبیین آن مطلب دقیق و بسیار متعالی عرفانی که حق تبارک و تعالی او است و بقیه هر چه هستند، فانی در اویند، آیاتی چون «اینما تولوا فثم وجه الله»، «هو معکم اینما کنتم»، «هو اقرب الیه من حبل الوریث» را نمی‌توان تنها به ظواهر آن محدود و برداشت محدودی از آن ارائه کرد.

ضرورت حمل بر صحت کردن دیدگاه‌های مشتبه عارفان

عرض بنده این است که باید باب احتمال را بگشاییم؛ یعنی در این جا مجموعه‌ای از مسائل و معارف وجود دارد که ممکن است ورای این عبارات باشد؛ در نتیجه استیحاشی که از برخی مسائل عرفانی داریم، کم کم تضعیف و به نحوی این مسائل توجیه شود.

پس این گونه نیست که این مسائل یا برداشتی که آقایان از وحدت وجود دارند، مردود باشد؛ البته مشاهده می‌شود که اغلب، وحدت وجود را به «یک خدا است» معنا می‌کنند.

کدام عارف محقق ومدقق مدعی است که معنای وحدت وجود این است که همه چیز خدا است؟ گرچه ممکن است عبارات، دربرخی متون عرفانی بوده باشد، اما بلافاصله بعد از این عبارات آن را معنا کرده‌اند؛ برای نمونه در مقدمات قیصری عبارتی شبیه به این آمده و سپس بلافاصله گفته شده است: معنای این که می‌گوییم «حق تعالی همین مظاهر است»، این است که خدای تبارک تعالی در این‌ها ظهور پیدا کرده است؛ بنابراین این‌ها چیزی جز مظاهر و آیات او نیستند و هیچ گاه معنای این سخن این نیست که یک عارف بخواهد بگوید این‌ها خدا است.

این مطلب، همان قضیه حکیم اصفهانی را تداعی می‌کند که در اصفهان حکیمی زندگی می‌کرد و عادت او بر این بود که در هنگام نهار افرادی را که در آن‌جا حاضر می‌شدند، اطعام می‌کرد. روزی مشاهده کرد که یکی از این آقایان امساک کرده و غذا نمی‌خورد. به او گفت که چرا غذا نمی‌خوری؟ گفت من احتیاط می‌کنم. گفت چرا؟ پاسخ داد برای این که شما قائل به این هستید که همه چیز خدا است و کافرید. بنابراین غذایی که به ما می‌دهید، نجس است؛ به همین جهت احتیاط کرده و غذا نمی‌خورم. سپس این فرد که حکیمی عارف مشرب بود گفت: بیا غذایی را بخور. من هیچ وقت ادعا نکرده‌ام که همه چیز خدا است. ممکن است فردی چندین سال در یک درس شرکت کند، اما آن گونه که شایسته است، مسائل برای وی حل نشود. با این حال به این دلیل نمی‌توان اصل قضیه را مورد تردید قرار داد؛ بلکه باید آن را به عهده اهل آن گذاشت.

از جناب آقا میرزاهاشم آملی به یاد دارم که می‌فرمود: «ما با مرحوم علامه طباطبایی خیلی مأنوس بودیم و هر دو به یکدیگر ارادت بسیار داشتیم. جناب علامه طباطبایی بین ملک و ملکوت جمع کرده بود. هنگامی که در خیابان راه می‌رفت، مثل این بود که خدا دارد راه می‌رود». گرچه ایشان با این تعبیر قصد شوخی داشتند. بعد می‌فرمود: روزی خدمت علامه طباطبایی عرض کردیم که آقا اگر چیزی از این اسرار و مطالب وجود دارد که به درد ما می‌خورد و درخور فهم ما است، بفرمایید بگویید، مضایقه و امساک نکنید. علامه طباطبایی به ایشان فرمودند که شما در همان مسیری که در فقه و فقاقت هستید و مردم از شما استفاده می‌کنند همان، مسیر شما است. اگر همان مسیر را «کما ینبغی ادامه دهید، هیچ کم نخواهید داشت

و از همان راه به کمال خواهید رسید». بعد جناب آقا میرزاهاشم می‌فرمود که متأسفانه ایشان، ما را لایق ندانست و چیزی نگفت.

در هر حال یک انسان فقیه منصف در تعامل با این‌گونه مسائل، از آن دلسوزی‌ای که ما نسبت به دین و آخرت خود داریم، بهره‌مند است. بنابراین باید همیشه این‌گونه برداشت شود که شاید این مطلب، فوق این حرف‌ها و به‌گونه‌ای دیگر مطرح است و ما آن‌گونه که می‌بایست، آن را درک نکرده‌ایم.

نقد

«وحی» امری آسمانی و «عرفان و فلسفه» مقولاتی زمینی و ناقص

۲۶۷

یثربی: با تشکر از آقای رضانی به نظر می‌رسد باز مطلب با «اگر» و حواله دادن به مسائل دیگر عنوان شد که البته آن مسائل، مورد قبول ما نیز هست. بنده در کتاب‌هایی که به تازگی درباره تفکیک دین از عرفان نوشته‌ام، هیچ‌کجا آن‌ها را نفی نکرده‌ام. اما حداقل می‌توان در این نکته توافق داشته که وحی امری آسمانی و عرفان و فلسفه، امری زمینی است. آن خدایی و این بشری است. بنابراین این دو در کنار هم قرار نمی‌گیرند؛ یعنی وحی، درکنار حقیقت قرار می‌گیرد و این دو، باید در فهم حقیقت وحی، تلاش کنند. این‌گونه نیست که از ابتدا بگوییم فلسفه و عرفان، عین حقیقت است.

فلسفه و عرفان، هر دو تلاشی برای رسیدن به حقیقت است. بنابراین آن‌چه در شأن ما است، تلاش است و نه دریافت حقیقت ناب. اگر فردی بگوید این حقیقت ناب است و آن صرفاً تلاش است، بگو کدام را به تو بدهم؟ تلاش یا حقیقت ناب را؟ می‌گویم شوخی می‌کنی، مگر حقیقت ناب در شأن من است! تو فقط کرم کن و آن تلاش را از من نگیر.

وجود نقاط ضعف در نظام معرفت‌شناسی موجود

البته در معرفت‌شناسی ما یک کم لطفی وجود دارد و آن این‌که القائات ذهن حکیم، مساوی با عالم عین است. براساس این دیدگاه، ذهن حکیم دارای حقایق ناب و برهان حکیم،

خلل ناپذیر است؛ پس محال است که خلاف برهان باشد. باید متوجه بود که در آن صورت، راه را بسته ایم. اگر به این نقص در معرفت شناختی، نقص دیگری را هم اضافه کنیم و بگوییم که فلسفه، عرفان و هر چه داریم، همان دین است، آنگاه باید کل جامعه را به فهم این فلسفه مکلف کنیم. یعنی ما دو چیز در مقابل خود داریم: اول این که، نوری نازل شده است و باید دید تا چه اندازه می‌توانیم از آن استفاده کنیم. آنگاه باید عرفان و فلسفه را نیز در کنار حقیقت قرار دهیم.

گاه این‌گونه القا می‌شود که فهم فلان فلسفه به این سادگی نیست. من پنجاه سال است که درس می‌دهم و هنوز فلسفه را نفهمیده‌ام. در شهر ما زنجان، شیخی بود که شاید صد یا دویست بار معالم را تدریس کرده بود و هر طلبه‌ای هم که به این درس می‌رسید، به کلاس وی می‌رفت. او هر یکی دو ماه کتاب را تمام می‌کرد. شیخ دیگری، همسن او بود که از اول تدریس معالم پای درس او می‌نشست و به طلاب جدید یادآور می‌شد که فلان کلمه منصوب به نصب خافض و فلان کلمه هم مفعول مطلق است! فلسفه یعنی چیزی که بتوان آن را فهمید؛ اما عرفان، یعنی چیزی که وعده داده‌اند اگر ریاضت بکشیم می‌توانیم آن را درک کنیم؛ پس بیایم این‌گونه توافق کنیم که وحی، حقیقت است و حقیقت قابل دسترس و تکلیف است و مخاطب آن هم عموم مردم هستند که به مقدار فهم آن‌ها، از ایشان قبول می‌شود؛ چون «لا یکلف الله نفسا الا وسعها». اما فلسفه برخلاف آن و امری بشری است. نباید گفت بین الدفعتین فلان فیلسوف، حقیقت ناب است؛ بلکه باید گفت این نظرات فلسفی، از آخرین نتایجی است که در تلاش فلسفی خود به آن‌ها رسیده است. این قید «بقدر طاقه البشریه» از ابتدا نیز وجود داشت.

مسیر فلسفه، روشن و آسان، ولی مسیر عرفان، ناهموار و خطرناک

بنابراین اگر فلسفه را جلوی قرآن گذاشته و بگوییم عین قرآن است و از طرف دیگر بگوییم، ذهن فیلسوف مساوی با عالم عین یا برهان او شکست ناپذیر است و.. آن وقت دیگر برای آیندگان جایی باقی نمی‌ماند؛ درحالی که امید ما به همین آیندگان است. اگر در علم فیزیک، نیوتن نمی‌آمد، ارسطو، ارسطو می‌ماند یا این همه تجربه در علوم تجربی پیش نمی‌

آمد و پیشرفتی هم حاصل نمی شد. در فلسفه نیز ما منتظر صدراها و مردان جدید روزگار خود هستیم.

بنابراین بنده می‌پذیرم که وحی، دارای حقیقت مطلق و ثابتی است؛ ولی فلسفه و عرفان، بشری است. به اعتقاد بنده عبور از مسیر فلسفه، خیلی واضح، روشن، ساده، بلا تکلیف، سهله و سمعه است. اما عبور از مسیر عرفان بسیار آشفته، خطرناک و کم نتیجه است. به قول ایرجی که می‌گوید (...)'عمر ما به پایان رسید، اما در این مسیر به چیزی نرسیدیم، هر که رسید التماس دعا داریم!.

ضرورت پرهیز از تمسک ناقص به آیات قرآنی برای اثبات مدعا

نکته دیگری که در بیانات حاج آقا رضائی بود، این است که بسیاری از افراد نیز می‌توانند از طریق عرفان‌های غیراسلامی مثل عرفان هندی، بودایی و ... به مرحله کشف صوری دست یابند. اما پیدا است که این‌ها فهم و شناخت واقعی محسوب نمی‌شود. در واقع «لایبالی باهل النار». اصولاً عرفان، ایمانی و اسلامی است؛ اما اصل مطلب، انسانی است. بنده قبول دارم که قبل از اسلام نیز این مکتب در هند، یونان و ایران باستان وجود داشته است؛ ولی وقتی بنا بر نظریه پردازی است، انتظار دیگران از حضرت عالی در این جلسه این است که سخن جدیدی بشنوند. متون عرفانی از توجهاتی چون «هو الحق» و ... پر است. اما اگر بپرسید «هو الحق» یعنی چه؟ آیا او فقط حق است و بقیه باطلند؟ چه باید گفت؟^۲

در هر حال این‌که به یک آیه استناد کنیم و «حق» را وحدت وجود یا کثرت وجود بدانیم، صحیح نیست. باید بقیه آیات نیز ملاحظه شود که حق، در مقابل باطل است. پس چرا این قدر ساده نتیجه گیری می‌کنیم؟ مرحوم علامه در مقدمه المیزان در سوره مائده و در یک جای دیگر که الان حضور ذهن ندارم، به صراحت می‌گوید اصولاً در تأویل، هرج و مرج است و هیچ مبنایی ندارد؛ یعنی تأویل، تفسیر به رأی است.

در هر حال به عنوان جمع بندی بحث باید گفت که عرفان، امری بشری است و هشدار می‌دهم هزارها کمین در راه است. بعد از فنا که قره العین سلوک است، زندقه در کمین است؛ پس عرفان و فلسفه بشری، قابل نقد و تحول‌اند و باید جرأت «ان قلت» و نقد همه جانبه

نگری را بدهیم. اما وحی در کنار حقیقت، یک راه محسوس، ملموس و برای عامه مردم قابل فهم است. «جئت بالشریعه السهله السمعه الفراء»

نقص نظریه در تبیین ارتباط بین سه مقوله

برنجکار: به سرعت به نکاتی در خصوص سخنان جناب آقای رضانی پاسخ می‌دهم. نکته اول این‌که تقریباً تمام مطالبی که جناب آقای رضانی فرمودند، در جهت اثبات عرفان این عربی بود؛ یعنی ایشان قبل از توضیح این سه مقوله و تبیین ارتباط آن‌ها، تنها در خصوص عرفان این عربی سخن گفتند.

لزوم برخورد علمی با موضوع

نکته دوم این‌که ایشان استنادهایی با مضمون درستی وحدت وجود و سخنان مخالفان آن بیان کردند که به اعتقاد بنده با نقل چند داستان، مسأله علمی به این پیچیدگی و دارای اختلاف، آن هم اختلافاتی که یک طرف آن شیخ مفید، علامه طباطبایی، ابن عربی و... هستند، حل نمی‌شود. چون در این گونه داستان‌ها، یک طرف حمایت می‌شود و طرف‌های دیگر محکوم می‌شوند.

مسأله وحدت وجود توسط فقها نیز تبیین شده و در طول تاریخ در این خصوص فتوا داده شده است. حال اگر بنا شود با طرح یک داستان به این قضیه پرداخته شود، توهین بزرگی به آنان به شمار می‌آید؛ پس باید لوازم سخن خود را سنجید. در این جا هدف این نیست که گفته شود آیا عرفا درست می‌گویند یا فقها؛ بلکه احترام هر دو گروه لازم است. در این‌گونه داستان‌ها، علامه طباطبایی در مناظره با علامه تهرانی، قصد طرح و تبیین مسائل فلسفی را داشتند؛ در حالی‌که علامه تهرانی بحث عرفانی را مطرح کرده‌اند و ایشان به همین مناسبت شعر و داستان می‌خواندند. اما علامه طباطبایی می‌فرمودند ما نیز از این اشعار و داستان‌ها حفظ داریم؛ ولی این‌جا جای بحث علمی است.

البته برخی از آنان مورد قبول ما نیز هست و مشکلی نیست؛ اما برخی دیگر را نمی‌پذیریم و به ما نسبت داده شده است. باز ایشان فرمودند: ادعای ما این است که دین کامل اسلام با این گستردگی نمی‌تواند در برابر ادراک مرموز عرفانی ساکت باشد یا آن را رد کند.

عدم تساوی فلسفه موجود با دین

این بحث مورد قبول ما نیز هست که ادراک عرفانی به معنای برهان، استدلال، سلوک معنوی، معرفت خدا و حتی شهود - اگر شهود درست باشد - در اسلام رد نمی‌شود و این امری روشن است. اما بحث، در شهود ابن عربی است و نه شهود پیامبر(ص). ایشان در ادامه فرمودند: «برخی معتقدند اگر دین را بپذیریم، دیگر نباید به دنبال فلسفه و عرفان رفت؛ زیرا در برخی موارد مخالف دین است.» بنده و جناب آقای دکتر که عمر خود را در فلسفه، عرفان، کلام و نوشتن مقاله و کتاب در این خصوص صرف کرده‌ایم، معتقدیم فلسفه موجود، مساوی با دین نیست. بنابراین مباحث نباید به گونه‌ای القا شود که گویا ما چنین سخنانی گفته‌ایم.

استناد نظریه پرداز به آیات غیرمرتبط با موضوع

اما در خصوص آیاتی که درباره اثبات وحدت وجود - مانند «ان الله هو الحق» - خوانده شد، کاملاً روشن است که قیل و بعد آیه خطاب به مشرکان و بت پرستان است؛ یعنی می‌گوید خدا حق است و بت‌ها باطلند. یعنی بت‌هایی که می‌پرستیدند، حق و خدا نیستند. اصولاً در این جا بحث بر سر «توحید» است، نه وحدت وجود یا این که مثلاً خدا، حق است و غیر خدا حق نیست.

در خصوص آیات دیگری چون «هو الظاهر والباطن» که فرمودند غیر از وحدت وجود چیزی نیست و اصولاً این آیه را نمی‌توان معنا کرد، باید بگویم که فقط به باور ایشان نمی‌توان آن را معنا کرد؛ چون معصومین(ع) آن را معنا کرده‌اند. این آیه، طبق روایات به دو صورت معنا شده است که هیچ ربطی به بحث وحدت وجود هم ندارد. خدا ظاهر است، مخلوقات نیز خدا را نشان داده و اثبات می‌کنند. کیست که فعل را ببیند اما فاعل را نبیند؟ این معانی در روایات

تصریح شده که هوالباطن، یعنی «الباطن عن فکر المتوهمین»؛ پس نباید گفت نمی توان آن را معنا کرد. بلکه برای شما چنین چیزی امکان ندارد. اما اگر به سخنان معصومین (ع) مراجعه شود، کاملاً به آن اشاره شده است.

ضرورت اجتناب از سرپوش نهادن بر اختلافات عرفا با دیگران

البته در حال حاضر بحث ما تفسیر قرآن نیست؛ بلکه بر سر ادعای ایشان است که می-فرماید «هو الظاهر و هوالباطن» یعنی این که آیا اصولاً برای «غیر»، جایی باقی می گذارد که در برابر آن قد علم کند؟ اولاً کلمه «قد علم کند» مهم است و باید واقعاً شفاف صحبت کرد. مگر کسی در عالم موحدین پیدا شده است که بگوید غیر از خدا موجودی است که در برابر خدا قد علم می کند؟ مگر کسی اختلاف دارد و متکلمین و فلاسفه، آن را قبول ندارند؟ چرا وقتی از عرفا سخن می گوئید، آن را شفاف بیان نمی کنید؟ و می فرمایید عارفی بر زبان نیاورده که همه چیز خدا است؟ اگر توجیه شما درست باشد، هیچ اختلافی نیست؛ به عبارت دیگر باید دید اگر عرفا می گویند خدا حق است، آیا به این معنا است که هیچ کس غیر از خدا وجود ندارد که در برابر او قد علم کند و بگوید همان طور که خدا هست، من هم هستم؟ چه کسی در عالم چنین سخنی گفته است که شما می خواهید آن را رد کنید؟ در هر حال نباید صورت مسأله را این گونه پاک کرد؛ والا بهتر است روی هم را ببوسیم و برویم! به این روش نمی توان مسائل را حل و فصل کرد و نباید بر مشکلات و اختلافات سرپوش نهاد.

اختلاف فلاسفه و عرفا در «وحدت وجود»

به اعتقاد بنده، فلاسفه چند دسته اند: عده ای به اصالت ماهیت و عده ای به اصالت وجود قائلند.

آن ها که به اصالت وجود قائلند، عده ای از وجودها را متباین می دانند. افرادی چون ملاصدرا، علامه طباطبایی و... معتقد به تباین موجوداتند. اما گروهی که معتقد به وحدت وجودند، دارای چندین قول هستند: یکی از اقوال قابل اعتنا این است که یک وجود بیشتر نداریم که این، سخن عرفا است؛ اما فلاسفه ای که به وحدت قائلند، معتقدند وجودهای مختلفی

وجود دارند؛ اما سنخ آنان یکی است. اما عرفا قائلند که تنها یک وجود درعالم هست و آن خدا است و ما دو وجود نداریم. در این خصوص اشعاری را می‌خوانم که در آن، عرفا، فلاسفه را مورد تمسخر قرار داده و آنان را «احول» می‌خوانند:

دو چشم فلسفی چون بود احول ز وحدت دیدن حق شد معطل

عرفا معتقدند فلاسفه احولند؛ یعنی یک چیز را دوتا می‌بینند! بعد توضیح می‌دهد: احول آن را گویند که یک چیز را دو ببیند. چون حکیم فلسفی، وجود ممکن را غیر وجود واجب اعتقاد کرده و یک حقیقت را دو تصور می‌کند و ندانسته است که نور وجود که بر اعیان ممکنات تابیده است، همان نور وجود واجب است و غیر از یک وجود مطلق، موجودی دیگر نیست، لاجرم فیلسوف، وحدت حقیقی حق را ندیده و از ذوق شهود به توحید محروم گشته. ما یک وجود در عالم بیشتر نداریم.

«ها کن عقل را با حق همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش»

یعنی فلاسفه همانند خفاش بوده و نمی‌توانند حقیقت را ببینند. باز این عربی در فتوحات مکی می‌گوید: «سبحان الذی اظهر الاشياء و هو عینها» حال اگر این سخنان را به‌گونه‌ای که شما می‌فرمایید توجیه کنیم، جای هیچ‌گونه اختلاف باقی نمی‌ماند. وی در جایی دیگر می‌فرماید: «هو من حیث الوجود عین الموجود» یا این سخن که «فکلما تدرکه فهو عین الحق فی اعیان الممكنات». باز در مقدمات جناب سید حیدر نیز عباراتی شبیه به همین دارد. ما نیز بر این مطالب واقفیم. اما این سخنان به این معنا نیست که آنان منکر واقعیاتند؛ بلکه آن‌ها را تجلیات می‌دانند؛ اما این تجلی، وجودی غیر از تجلی وجود خدا ندارد. فیلسوف قائل به وجودها است، اما عارف، تنها به یک وجود معتقد است.

تفاوت دو مفهوم «خلق» و «تجلی» با یکدیگر

یثربی: در این جا توضیح مفهوم «تجلی و خلق» ضروری است. خلق یعنی موجودی چیزی را ایجاد می‌کند. تجلی یعنی خود آن موجود (مثل یک کاغذ) در دست یک فرد قرار می‌گیرد. این مفهوم از خلق، در کلام و فلسفه مطرح است. با این حساب آیا می‌شود گفت این زمین یا آسمان، خدا است یا حتی مثلاً نعوذ بالله فرضاً حیوانات، چنین هستند؟

اختلاف عرفا با فقها در معنای «ظاهر و باطن»

برنجکار: فقط یک عبارت از ابن عربی می‌خوانم و بحث خود را به پایان می‌برم. این عبارت برای توضیح «باطن و ظاهر»، وحدت وجود و توحید نیز مناسب است. ایشان در فصل هارونی فصوص می‌فرماید: «من هارون لانه علم ما عبده...» می‌دانیم که هارون جلوی مردم را گرفت و گفت گوساله نپرستید. موسی عالم‌تر بود و اختلاف موسی و هارون نیز همین بود. به هارون عتاب کرد که چرا جلوی گوساله پرستی را نگرفتی؟ (تعلمه بأن الله قضی أن لا یعبدوا الا اياه) چون موسی می‌دانست که خدا حکم کرده هیچ کس غیر از او را نپرستید. (وما حکم الله لشیء الا وقع فکان اخذ موسی اخواه هارون لما وقع الامر فی انکاره) وی از هارون پرسید که چرا بت پرستی را انکار کردی؟

سپس ابن عربی ادامه می‌دهد که (فعلم العارف یری الحق فی کل شیء، بل یراه عین کل شیء) دقت کنید که او نمی‌فرماید (فی کل شیء) بلکه می‌گوید (بل یراه عن کل شیء وکان موسی یری هارون) تربیت علم.

این عبارات را قیصری این‌گونه توضیح می‌دهد (واعلم أن هذا الکلام و ان کان حقاً من حیث ولایه الباطن) باطن همین است که ابن عربی می‌گوید. سپس ادامه می‌دهد: (لکن لا یصح من حیث الظاهر) ظاهر این است که نباید بت پرستی کرد، باطن این است که باید بت پرستی کرد. اگر این ظاهر و باطن است، پس ما منکر باطنیم. در کتابی که اخیراً در شرح فصوص به چاپ رسیده، این‌گونه می‌فرماید: «غرض شیخ در این‌گونه مسائل در فصوص و فتوحات و دیگر زبر و رسائلش بیان اسرار ولایت و باطن برای کسانی است که اهل سرزند. هرچند به حسب نبوت، نبوت تشریحی مقرر است که باید توده مردم را از عبادت اصنام بازداشت؛ همان‌گونه که انبیا عبادت اصنام را انکار می‌کردند.»

حال اگر این ظاهر و باطن است، ما طرفدار ظاهریم. اما اگر باطن، عمق قرآن باشد، چنانچه فقهای بزرگ بر اساس قرآن و روایات فهمیده‌اند، ما منکر باطن نیستیم.

علیزاده: در این قسمت از دو تن از میهمانان یکی به نفع نظریه مطرح شده از سوی نظریه پرداز محترم و دیگری در نقد آن استفاده می‌کنیم.

حاکم بودن «جدل» بر بخشی از فضای طرح نظریه و نقد آن

بابایی: بدون مقدمه عرض کنم که بنده ابتدا به لحاظ روشی به شگرد بحثی که عزیزان مطرح فرمودند، اعتراض و انتقاد داشتم و فکر می‌کنم هم از طرف نظریه پرداز و هم از طرف ناقدان محترم بویژه جناب آقای دکتر یثربی، مباحث مقداری به بحث‌های جدلی سوق داده شد و مخاطبانی که در این مجلس حضور یافته‌اند، انتظار ندارند مباحث به قصه گویی، شعر و مباحث جدلی کشیده شود؛ البته این امر از سوی جناب آقای رضسانی و جناب آقای دکتر یثربی صورت گرفت.

نکته بعد، انتقاد بنده به جناب استاد رضسانی است که ما به هر حال یا فضای نقد این جلسه را به رسمیت می‌شناسیم یا نمی‌شناسیم. اگر این فضا را به رسمیت می‌شناسیم، کاملاً باید در این پارادایم و بر اساس قواعد انتقادی بحث کنیم. این که گفته شود برخی از مباحث فوق عقل است و نباید مطرح شود، به این معنا است که نباید از همان آغاز جلسه شکل می‌گرفت.

مسئله بعدی که فکر می‌کنم به لحاظ روشی قابل طرح است، این است که قبل از این که در این جلسه صورت مسئله تعریف شود (که متأسفانه تعریف هم نشد و به ابهام برگزار گردید) آقایان به سراغ حق و باطل رفتند. البته ضرورتی هم ندارد که از هر دو طرف تصریحی صورت گیرد؛ بلکه تلویحاً با اشارات و کنایات، حق و باطل مشخص شد و فکر می‌کنم تعیین حق و باطل در چنین فرصت زمانی محدود خیلی زود است و اساساً فلسفه ایجاد این گونه جلسات، برای تعیین حق و باطل نیست؛ بلکه صرفاً برای روشن کردن مسائل است تا محققان در گام بعد بتوانند به پاسخ‌ها بپردازند.

وجود خلط بین «روش و محتوا»، در ضمن مباحث

مسئله سوم این بود که گاه در بحث‌های عرفانی بحث روش مطرح است که آیا روش عرفانی از دیدگاه دین قابل قبول است یا خیر؟ در این جا یکی از عزیزان از متون ابن عربی استفاده کردند که به اعتقاد بنده اشتباه است. چون سخن در مورد ابن عربی یا قیصری نیست؛ بلکه در مورد گفت‌وگوهای عرفانی، فقهی و فلسفی است.

اختلافات در درون یک گفتمان، هیچ گاه موجب به رسمیت شناختن این گفتمان نمی‌شود. دقیقاً همان اشکالاتی که جناب آقای دکتر مطرح فرمودند، در گفتمان فقهی نیز وجود دارد؛ یعنی ما با انتقاد از یک مکتب و جریان خاصی عملاً زیر پای خود را خالی می‌کنیم. گاه بحث، از متدیک نیست، بلکه محتوایی است که باید وارد بحث‌های محتوایی شد. در این جا جناب آقای رضوانی بحث‌های ظاهری و باطنی را در مقابل هم قرار دادند. آن چیزی که در عرفان نظری (و نه عرفان عملی) مطرح است، بحث خواب، رؤیا، سلوک و کم خوابی نیست. هم‌اکنون نیز بحث ما در باب عرفان نظری است؛ بنابراین باید دید که آیا عرفان نظری سنجه یا شاخصی برای تعیین حق از باطل می‌تواند داشته باشد یا خیر؟

قطعاً یکی از سنجه‌های اصلی، شریعت است. شریعت به معنای دین و آن هم ظاهر شریعت است. حتی عرفا ادعای بالاتر از این داشته و معتقدند استیضاح یک عارف از آیات و روایات، بیشتر با ظواهر آیات و روایات همخوانی دارد تا تأویلاتی که گاه از ناحیه متکلمین بیان می‌شود یا تفسیرهایی که با رویکرد فقهی انجام می‌گیرد.

همچنین هنگام طرح بحث «تأویل»، باید این دو را از یکدیگر تفکیک کرد؛ چنان‌که تأویل در اصطلاح متکلمین به معنای خلاف ظاهر است، ولی در اصطلاح عرفا به معنای تفسیر باطنی است؛ یعنی عمق‌یابی و ورود به بطون آیات و روایات باید در همان چارچوب ظاهری مسأله مطرح شود.

امکان برداشت غلط از تعبیری چون «آسمانی و زمینی» بودن

معارف

نکته بعد درخصوص سخنان جناب آقای دکتر یربمی این است که ایشان در چند مورد بحث زمینی و آسمانی را مطرح کردند. مسلماً مراد ایشان این نیست؛ ولی این ادبیات مجموعه‌ای از مفاهیم و مسائل را در ذهن شنونده تداعی می‌کند. مسأله آسمانی و زمینی حداقل در ذهن بنده تا حدودی عرفی کردن اندیشه دینی را تداعی کرد و فکر می‌کنم منظور ایشان این نبود که ما در ناحیه معرفت دینی به کلی رابطه میان معرفت دینی را از آسمان قطع کنیم.

نکته آخر ناظر به بیان جناب آقای دکتر برنجکار است. به اعتقاد بنده تلاوت قرآن در این گونه جلسات که زمینه‌های کار فنی وجود ندارد و انتخاب تعدادی از متون از کتاب‌هایی چون فصوص یا انتخاب برخی از آیات و روایات، تا حدودی مباحث را به سوی اسکات خصم و نوعی جدل سوق می‌دهد و مساله‌ای را برای شنونده، برخلاف آنچه انتظار می‌رود، روشن نمی‌سازد.

علیزاده: ضمن تشکر از آقای بابایی، از جناب آقای صادقی دعوت می‌شود، نظرات خود را مطرح کنند.

«کلام، برهان، عرفان» به جای «قرآن، برهان، عرفان»

صادقی: نکته اول این است که با برگزاری این گونه جلسات، شاهد برخی اعتراضات تنگ نظران نباشیم و اجازه دهیم هر بحثی، آزادانه در فضای علمی مطرح شود و مورد نقد قرار گیرد.

اما در بحثی «قرآن، برهان و عرفان»، سجع پیش آمده سبب گردیده که این سه کلمه در کنار یکدیگر قرار گیرند. اگر این سجع و دایره ضیق ادبی نبود، شاید به جای این عنوان از «کلام، برهان و عرفان» استفاده می‌شد که برخی اساتید نیز به این نکته اشاره فرمودند.

اصولا قراردادن قرآن در کنار علوم بشری کار درستی نیست. قرآن می‌تواند ملاک و معیاری برای سنجش همه این علوم باشد. اگر بخواهیم قرآن را هم‌تراز سایر علوم قرار داده و با آن‌ها مقایسه کنیم، بهتر است آن‌چه را با نگرش و رویکرد خاصی از متن قرآن استنباط می‌شود - فهم متکلم، فیلسوف و عارف - با یکدیگر مقایسه کنیم تا مشخص شود کدام یک با قرآن سازگارتر است.

اگر چنین اقدامی صورت می‌گرفت، به اعتقاد بنده مباحث بهتر و روشن‌تر دنبال می‌شد. گاه این سه مقوله با یکدیگر مقایسه شده و گفته می‌شود آیا قرآن، عرفان و برهان با یکدیگر سازگارند یا خیر؟ کاملاً روشن است که از همان ابتدا در هر رشته‌ای عالمان مسلمان، قرآن را اصل دانسته و کسی حاضر نیست از آن کوتاه بیاید. باین حال هر کس به تأویل و تفسیر قرآن

یا برداشت خود روی می‌آورد؛ در نتیجه علمی را که برخاسته از قرآن است، با سایر علوم مقایسه می‌کند.

انتقاد از برخورد منفعلانه در برابر کلام بزرگان

مطالب فراوانی وجود دارد که می‌توان در انتقاد از دیدگاه مطرح شده عرضه کرد که اساتید محترم به بسیاری از آن‌ها اشاره فرمودند و بنده وارد آن مباحث نمی‌شوم. اما نکته‌ای را عرض می‌کنم که در جزوه جناب استاد رضائی نیز وجود داشت و در ضمن مباحث نیز به صورت گذرا بدان اشاره فرمودند:

این نکته در خصوص روش بحث است. ایشان فرمودند ما قادر به فهم آنچه بزرگان می‌فهمند نیستیم؛ زیرا آنان دارای ذوق و استعدادند و با سال‌ها تلاش به آن مطالب رسیده‌اند و ما از درک آن عاجزیم. به اعتقاد بنده این روش در درجه نخست، تخطئه خود و در درجه دوم تخطئه دیگران است؛ یعنی هنگامی که یک بحث عرفانی مورد انتقاد قرار می‌گیرد، می‌گویند شما نفهمیده‌اید و ذوق آن را ندارید! این مطلب، هم از آنچه ایشان فرمودند افاده گردید و هم در مکتوب شریف ایشان نیز به چشم می‌خورد. البته این مطلب در مکتوبات نو سخنان سایر اساتید نیز وجود دارد؛ برای مثال گاه برخی از ایشان می‌گویند:

«زمانی شبهاتی در باب عرفان و فلسفه به ذهنم می‌رسید، بعد با خود فکر کرده و به این نتیجه می‌رسیدم که آیا فهم من بهتر است یا ابن سینا یا ملاصدرا یا ابن عربی و...؟ سپس با خود می‌گفتم این شبهه ممکن است به ذهن آنان نیز رسیده باشد. اگر بگویم به ذهن آن‌ها نرسیده است، یعنی من بهتر می‌فهمم پس این ممکن نیست؛ زیرا آن‌ها بهتر فهمیده‌اند. پس این شبهه حتماً به ذهن آن‌ها رسیده و چون قطعاً به ذهن آن‌ها رسیده است، شاید پاسخی برای آن داشته‌اند؛ اما ارزش طرح نداشته پس آن را مطرح نکرده‌اند!»

به اعتقاد بنده نقادی و پیشرفت علمی را به سوی خود و دیگران بسته‌ایم و این مطلب را برای دیگران نیز توجیه می‌کنیم؛ برای مثال یک داستان از کتابی در خصوص «قرآن، برهان و عرفان» بیان می‌کنم که البته جناب آقای رضائی نیز در جزوه خود به آن اشاره کردند. در این داستان، شیخ عارف ابوسعید ابوالخیر که در شکل اول قیاس (که از بدیهی‌ترین اشکال در استنتاج است و همه اشکال نیز به آن بازمی‌گردد) اشکال کرده و آن را دوری می‌داند؛ سپس

نامه‌ای به ابن سینا می‌نویسد. ابن سینا نیز همان پاسخ را می‌دهد. سپس ایشان در رد آن، هفت پاسخ به مساله داده‌اند که نمی‌تواند صحیح باشد.

تکامل دانش بشری، در گرو جرأت نقد کلام بزرگان

ایشان هم از حسن ظنی که به ابوسعید داشته‌اند، هفت پاسخ دادند که عبارت است از: اولاً اسناد این اعتراض و کتابت یاد شده به صورت مذکور به ابوسعید، خالی از تأمل نیست و تصرف ناقلان در این گونه سوال و جواب به زیادت و نقصان بسیار است. ثانیاً جای تعجب است که ابوسعید این شبهه را ابداع کرده و از پاسخ آن عاجز مانده باشد. ثالثاً صورت کتابت به این نحو با صورت مصاحبتی که ابوسعید و ابن سینا داشتند، با هم سازگار نیست.

رابعاً ابوسعید می‌داند که مجهول مطلق را طلب کردن محال است؛ پس نمی‌تواند چنین گفته باشد.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، موارد فوق و سایر موارد همه از این قبیل هستند.

به اعتقاد بنده درست است که سطح علمی ما پایین است؛ اما سبب نمی‌شود که باب فهم، انتقاد و بررسی اقوال بزرگان را بر روی خود ببندیم و دست از نقد برداریم. برخی تصور می‌کنند که چون در مقابله با غول‌های علمی، کوچک محسوب می‌شویم، نباید کاری انجام دهیم؛ درحالی‌که چنین نیست و ما درواقع بر دوش بزرگان ایستاده‌ایم یعنی آنان دست ما را گرفته و بالا برده‌اند و ما نیز کوشیده‌ایم دانسته‌های آنان را آموخته و از آن منظر به جهان بنگریم. پس کوتاهی قد باعث نمی‌شود وارد عرصه نقد نشویم.

البته مباحث موردی فراوانی نیز وجود داشت؛ از جمله بحث سنخیت و علیت بسین علت و معلول که اصولاً با بحث خلقت و تزیه حضرت حق که در آیات و روایات فراوان است، به هیچ وجه سازگار نیست.

جمع‌بندی دوم

علیزاده: در این دوره از گفت‌وگو، در خدمت نظریه پرداز محترم خواهیم بود. البته عمده اشکالات مطرح شده، محتوایی بود که متوجه جناب آقای رضانی است و عمدتاً به نقض ادله

و شواهد قرآنی بازمی‌گردد؛ یعنی این شواهد با لحاظ قواعد ماقبل و مابعد نمی‌تواند دارای چنین ظهوراتی باشد. مجدداً درخواست می‌شود بحث را در جهت مدعیات دقیق‌تر مکاتب تعین یافته تاریخی - فلسفی یا عرفانی ادامه دهید. جناب آقای برنجکار نیز در خصوص بحث ظهور عرفانی تأکید کردند که اگر واقعا مدعای جناب آقای رضائی این است، آن گاه این ظاهر و باطن در مکتب شریعت قابل قبول نیست و تفکیک آن در شریعت و پذیرش این امر، باطل است، ولی اگر مدعای ایشان از ظاهر و باطن چیز دیگری است، با اسنادات تاریخی و متون کلاسیک عرفانی نمی‌سازد.

البته از هیات تقد هم انتقاد شد که عبارت بود از به خطا رفتن آن‌ها در تعریف و توضیح ظهور و بطونی که توسط عرفا مطرح می‌شود. این نکته‌ای بود که مطرح شد و باید مورد توجه قرار گیرد.

آقای رضائی به عنوان آخرین دفاعیه به جمع‌بندی مباحث خود می‌پردازند.

نظریه

لزوم توجه به معانی مورد نظر بزرگان، بدون ورود در مباحث

اختلافی

رضائی: همان‌گونه که در آغاز جلسه بیان شد، بنده به عدم انفکاک بین «قرآن، عرفان و برهان» به همان معنایی که عرض کردم معتقدم؛ نه این که هرچه به‌عنوان برهان و عرفان یا برداشتی از قرآن ارائه شود. درواقع بنده بین اصل و مدعیات، فرق می‌گذارم. بنابراین دلیل آن‌که قضیه را براساس اصل، مراحل عالی کشف، عقل، برهان و دین مطرح کردم، بیشتر به‌خاطر این است که در موارد جزئی و فرعی یقیناً بحث و اختلاف پیش خواهد آمد و همان‌طور که باز تأکید کردم، بسیاری از مسائل را نمی‌توان با این جلسات پی گرفت یا اثبات و رد کرد. البته رد کردن خیلی راحت است. اگر نصوصی را از بعضی افراد می‌آوریم، به‌خوبی می‌دانیم که بسیاری از این عبارات، موهم و برخی صریح است. بنده منکر این نیستیم؛ اما از این نکته دفاع می‌کنم که ممکن است این نصوص دارای معانی دیگری هم باشد و اگر بزرگان در

این قضیه وارد شده و آن را پذیرفته‌اند، ما نیز با توجه به آن معانی که وجود دارد، آن را توجیه کرده و می‌پذیریم؛ نه براساس تعارض‌های ظاهری و محدودی که ممکن است صورت بگیرد و معمولاً نیز صورت می‌گیرد.

در هر حال بنده برای جلوگیری از ورود به مسائل جزئی و فرعی، قضیه را بر مسائل اصلی متمرکز کرده و از آن دفاع کردم. مسائل فرعی نیز یقیناً بحث خاص خود را می‌طلبند و جای تأمل دارد. در این جلسات که مقدمات آن گفته نشده و نمی‌شود، نیازمند فرصت بیشتری است که یقیناً نمی‌توان این مباحث را مطرح کرد.

لزوم جمع بین ادله در مساله «ظاهر و باطن» و توجه به فهم مخاطب

اما درباره قضیه ظاهر و باطن که استاد برنجکار مطرح فرمودند، باید بگویم که منکر این نیستم که در روایات، ظاهر و باطن آن‌گونه معنا شده و آن را هم قبول می‌کنم. سخن این است که قضیه «ظاهر و باطن» و «اول و آخر» را به آن برداشت محدود نمی‌کنم. آیا بنده معتقد نیستم که قرآن علاوه بر ظاهر، دارای هفت یا طبق گفته معصومین (ع) هفتاد بطن است که با توجه به فهم معمول مردم قابل توجیه و تبیین است؟ اما باید توجه داشت که در این میان، مسائل دیگری نیز ممکن است وجود داشته باشد که فهم و رسیدن به آن، قاعده و راه خود را می‌طلبند. نمی‌دانم روایت معروف ضریح محاربی را ذیل آیه مربوط به حج در خاطر دارید یا خیر؟

عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) می‌رسد که «تفهم» به چه معنا است؟ حضرت می‌فرماید: «قص الاظفار» و «قص الیشارب». بعد جناب عبدالله بن سنان خدمت امام صادق (ع) عرضه می‌دارد: «جعلت فداک». جناب ضریح در تفسیر این آیه آن هم از زبان و قول شما چیز دیگری را نقل کرده و آن‌طور که به من رسیده است، شما در توضیح این آیه فرموده‌اید: مراد ملاقات با امام (ع) است. کسی که به حج می‌رود، یکی از چیزهایی که بر او واجب و لازم است، ملاقات با امام (ع) است. سپس امام صادق (ع) در پاسخ می‌فرماید: «بلی هم آن را که پیش از این گفتیم درست است، هم آن‌چه الان می‌گویم. هم تو راست می‌گویی و هم جناب ضریح؛ منتها آن‌چه را که ضریح تحمل می‌کند، یک امر و آن‌چه را که دیگران تحمل می‌کنند.

امر دیگری است. اصل متن امام صادق(ع) این است که فرمود: «صدق الضریح و صدقت ان للقرآن ظاهراً و باطناً و...»

شبیبه به این مسأله هم آیه‌ای است که به قضیه «بل هم فی لبس من خلق جدید» مربوط می‌شود. جابر از امام باقر(ع) سؤال می‌کند که «بل هم فی لبس من خلق جدید» چیست؟ حضرت(ع) در یک جا طبق فهم مخاطب به یک صورت و طبق فهم مخاطب دیگر که جناب جابر باشد، به صورت دیگر معنا می‌فرمایند. پس ظاهر و باطن و اول و آخری که در روایات آمده، ممکن است به چند صورت مطرح شده باشد که همه نیز صحیح باشد. اما باز جای تأمل و تحقیق وجود دارد و نباید راه قرآن را بست یا محدود کرد. حال اگر فردی برداشتی را از آن ارائه کرد که با برداشت ما فرق دارد، طبعاً نباید آن را محکوم کرد.

نقد

طرح مجدد چند پرسش و نقد، در برابر نظریه

علیزاده: ضمن تشکر از جناب استاد، بار دیگر پرسش‌هایی را که از هیات نقد شد، تکرار می‌کنم. پرسش اول این بود که سنجه‌های شهود درست و غلط بر اساس قضاوت خودتان نسبت به مکتب عرفان چیست؟ آیا شریعت را از این سنجه‌ها می‌دانید یا خیر؟ اعتراض دیگر و نکته دیگر این که اتفاقاً برخلاف فرمایش جناب آقای برنجکار که فرمودند، نباید بحث از روش مطرح باشد، یک انتقاد این بود که اتفاقاً بحث از روش نیز باید صورت گیرد؛ زیرا بحث بر سر گفت‌مان عرفان و فلسفی است و این که این‌ها راه به کجا می‌برند و چه نوع موضع‌گیری باید در قبال آنان صورت گیرد تا فهم بشری، خود را در مقابل قرآن - که از مراجعه مستقیم به نص حاصل می‌شود - قرار ندهد.

وجود سیر تکاملی برای فهم و معارف بشری

یثربی: یکی از آقایان ناقد مرا به جدل پنهانی متهم کردند. بنده به صراحت اعلام می‌کنم که دین، یکی از حقایق است و باید در مسیر فهم حقیقت گام برداشت. بنده هیچ‌گاه نمی‌گویم که هر فهمی آخرین فهم است؛ زیرا «فوق کل علم علم» در مورد فلسفه نیز صادق است.

اما این نکته که «امید دنیا به آینده است»، باید آن را جدی گرفت. متأسفانه هنوز برخی چشم به گذشته دوخته و تصور می‌کنند استاد باید از دانشجو بیشتر بداند؛ درحالی‌که این تفکر اصولاً درست نیست. بلکه دانشجو باید با توجه به ذخایر علمی اساتید، یک قدم از آنان جلوتر باشد؛ برای مثال به سخنی از ابن سینا اشاره می‌کنم که در آخرین سطرهای کتاب سفسطه آمده است. ایشان می‌گوید: برخی افلاطون را بر ارسطو ترجیح می‌دادند. این افراد یا به ارسطو حسادت می‌ورزیدند یا دچار عوامیت شده بودند.

به همین دلیل است که فکر می‌کنند هر کس در زمان جلوتری قرار گرفته باشد، فهم او نیز بیشتر است و بالعکس. در هر حال چشم امید ما به آینده است. در عرفان نیز برخی سؤال می‌کنند فلان افراد، مردان زمان خود بودند و شما مردان زمان خود هستید. حرف شما چیست؟ اگر من مرد زمان خود باشم، باید حرف خود و شمای طلبه اگر مرد زمان خود باشی، باید حرف خودت را داشته باشی. اما به طور خلاصه باید گفت اگر این مباحث ادامه یابد، باید از کلی‌گویی گذشت و وارد عینیت شد.

در عین حال بنده با این سخن ایشان موافقم که فرمودند: جا برای تحقیق در قرآن وجود دارد. فهم بشر دارای حد و مرز نیست و هیچ‌گاه متوقف نخواهد شد. این مطلب در جمله «فوق کل ذی علم علم» نیز تصریح شده است؛ برای مثال گرچه ابن سینا نقطه شروع فلسفه ما است، اما نباید نقطه پایان هم باشد. تحقیق تا پیور علوم رسانی

شریعت، یکی از سنجه‌های شهود

اما بنده در خصوص سنجه‌های شهود در کتابی که حدوداً ۲۰ سال پیش نوشتم، گفته‌ام که شریعت نیز جزء این سنجه‌ها است؛ اما ورود به این بحث، نیازمند فرصت دیگری است. تنها به این نکته اشاره می‌کنم که پیچیدگی‌های عالم شهود، مانند عالم بحث نیست. عالم شهود دارای چنان پیچیدگی‌هایی است که به گفته مولوی:

دلا چون گرد برخیزی زهر بادی نمی‌گفتی که از مردی برآوردن زدریا گرد می‌دانم
انسان گاه دو دو تا چهار تای خود را گم می‌کند؛ بنابراین حرف آخر این است که راهی
آسان پیش رو است، اما نباید جلوی آن را گرفت و هر کس که در این مسیر گام بردارد، باید
بداند به کجا می‌رود.

دلا چون گرد برخیزی زهر بادی نمی‌گفتی که از مردی بر آوردن زدریا گرد می‌دانم
من همان روز زفرهاد طمع بیریدم که عنان دل شیدا به لب شیرین داد

موضوع بحث، بررسی محتویات - و نه روش - قرآن، برهان و عرفان

برنجکار: جناب آقای حاج بابایی، دو اشکال به بنده وارد کردند که یکی ادامه‌دادن بحث پیرامون روشی بود که شما فرمودید اشکالی ندارد و با توافق طرفین می‌توان در خصوص روش نیز بحث کرد. اما تصور بنده این بود که بحث بر پایه محتوا است. به اعتقاد بنده در این‌که این سه مقوله، سه روش هستند، اختلافی وجود ندارد؛ مگر آن‌که در مورد حقانیت آن‌ها نیز بحث صورت گیرد که در آن صورت بحث، شکل دیگری می‌گیرد و خلاف عنوان و قرائه‌های قبلی است. ولی در عین حال اگر آقایان بفرمایند ما حاضریم.

اشکال دوم این بود که چرا از آیات قرآن و عبارات ابن‌عربی استفاده شده است؟ در خصوص آیات قرآن، اولاً بنده هنوز خواندن آن‌ها را شروع نکرده‌ام؛ ولی قرار بود بخوانم. بنده فقط به آیاتی که آقای رمضانی خواندند پاسخ دادم.

اما درباره عبارت ابن‌عربی طبق پیشنهاد بنده اگر بخواهیم وارد محتوا شویم، مجبوریم برای اثبات مدعای خود از این‌گونه عبارات استفاده کنیم.

رمضانی: این امر نیازمند درس خواندن و مقدماتی است و نمی‌توان مباحث چنین دقیقی و دشواری را در این‌گونه جلسات عنوان کرد؛ بلکه تنها می‌توان به کلیات پرداخت.

توافق طرفین، بر کلیات بحث و معنای مشخص از قرآن، برهان و

عرفان

در عین حال در کلیات بحثی نیست و ما نیز فرمایشات ایشان را می‌پذیریم که قرآن، برهان (به معنای استدلال و عقل و عرفان به معنای شهود، حقیقت و سلوک به سوی خدا) یکی است. در کلیات اصولاً اختلافی وجود ندارد؛ اما باید در جایی بحث کرد که ادعا و اختلاف وجود دارد. در این‌گونه موارد نیز ناگزیریم از آیات و عبارات استفاده کنیم.

محل نزاع، بحث بر سر مصادیق ظاهر و باطن

برنجکار: حاضریم وارد راهش شویم؛ اما این که فرمودند قرآن، غیر از ظاهر، دارای باطن نیز هست، ما نیز می‌پذیریم. اما کدام باطن؟ حاج آقای رضائی فرمودند منظور باطنی است که عرفا بدان معتقدند یعنی باطنی که در طول ظاهر است. ولی ادعای ما باطن‌هایی است که نوشته و ارائه شده است. البته این، بدان معنا نیست که کلیه نصوص دارای اشکال است؛ اما بسیاری از آن‌ها دارای اشکال است؛ مانند بحث گوساله پرستی و مطالب فراوان دیگری که در چندین صفحه گردآوری کرده‌ام تا آقایان قضاوت کنند که آیا این باطن در طول ظاهر یا ضد آن است؟ بنابراین در کلیات و ظاهر و باطن بحثی نیست؛ بلکه بحث در مصادیق است.

تعریف مورد نظر ما از سنجه شهود

اما در خصوص وجود سنجه باید گفت که حتما سنجه‌هایی وجود دارد و اتفاقا ابن عربی در فتوحات، بحث شهود رحمانی و شهود القای شیطانی را مطرح و استدلال می‌کند. چرا شهود القای شیطانی داریم؟ چرا شهود پیامبر، مطلق و شهود غیر پیامبر مقید است. «ومکروا ومکرالله» البته قصد ندارم وارد استدلال قرآن شوم. سپس ایشان راه حلی ارائه کرده و می‌گوید: باید شهود مقید بر شهود مطلق - که شهود پیامبر (ص) است - حمل و عرضه شود؛ البته ما در این تعبیر هم اشکال داریم؛ ولی وارد این بحث نمی‌شویم. اصولا ما وحی را از سنخ شهود نمی‌دانیم.

وحی، امری است که از طرف خدا می‌آید و فکر نمی‌کنم منظور، همان تجربه دینی و شهود باشد.

سپس راه حل می‌دهد و می‌گوید که شهود را به قرآن عرضه کنید؛ اما پرسش این است که شهود را به کدام قرآن عرضه کنیم؟ آیا منظور، قرآن آیت الله بروجردی است یا قرآن ابن عربی یا سید قطب که بر اساس علوم تجربی آن را تعریف می‌کند؟

پس ما معتقدیم این سنجه، همان قرآنی است که با روش اجتهادی مرسوم در حوزه‌ها تفسیر می‌شود و همان‌گونه که در اصول، عام، خاص، مطلق و مقید و... تدریس می‌شود نه

روش ظاهرگرایی یا اخبارگرایی یا... در این جا نیز قضیه چنین است و همان روش فقها و متکلمین مورد تأیید است.

جمع‌بندی نهایی

ضمن تشکر از کلیه سروران گرامی جمع‌بندی بحث این است که دیدگاه نظریه پرداز محترم این بود که ما نباید باب معارف را ببندیم. بنابراین باید مراتبی از مراتب دینی را برای خواص در نظر بگیریم و برای این که آن مراتب ویژه به دست خواص برسد، فلسفه و عرفان می‌توانند دو ابزار کارآمد در این زمینه باشند.

هیات محترم نقد هم بر این تأکید داشتند که کلیات مورد قبول ما است؛ منتها وقتی به میراث برجای مانده تاریخی از این دو سنت فکری مراجعه می‌کنیم، متأسفانه فرآورده‌های آن‌ها زمانی که به فهم اصولی و استنباط مصطلح از متون عرضه می‌شود، مغایرت‌هایی در آن‌ها مشاهده می‌شود که نمی‌توان بر آن‌ها صحنه گذاشت.

ادامه دارد ...

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

پی‌نوشت‌ها

۱. چند بیت شعر به زبان ترکی در این جا بیان شده که متأسفانه به علت ناآشنایی با این زبان، امکان پیاده کردن آن نبود.

۲. شخصی تعریف می‌کرد که روزی در یکی از کلاسهای درس خود با آب و تاب بسیار گفتم «وقضی ربک الا تعبدوا الا اياه» هرچه عبادت کنید، همان خداست؛ حتی آن گوساله‌ای را هم که می‌پرستند؛ جوانی دانشجو به من گفت حاج آقا شما آیه بعدی آن را نیز خوانده‌اید؟ گفتم نه، آن چیست؟ گفت: «وبالوالدین احسانا» پس آدمی که پدرش را می‌کشد احسان کرده است؛ چون «قضی ربک» یعنی امر کرده و از شما تکلیف خواسته و این هم تکوین نیست. پس نباید یک آیه را تا وسط خواند تا به درد عرفان بخورد؛ اما بقیه آیه را نخواند.

groups that were considered among exaggerators and at the same time, there were exaggerators who were not sophists.

This paper will try to come up with a clear definition of exaggerators, criticize their beliefs and delineate their deviations. It will also briefly comment on the ideas of sophists.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی