

## قرآن، برهان و عرفان (۳)

### مقدمه

دبیا: سومین جلسه از بحث «قرآن، برهان و عرفان» را در خدمت اساتید گرانقدر آغاز می‌کنیم. در جلسه گذشته این بحث از دو منظر مورد دقت قرار گرفت: یک منظر این بود که آیا بین «قرآن، برهان، عرفان» به لحاظ روشی که هر یک در بیان حقایق دارند، وحدت و اتحادی وجود دارد یا خیر؟ در این زمینه مباحثی مطرح و دیدگاه‌های مختلفی بیان شد؛ اما نتیجه روشنی گرفته نشد که بالاخره «قرآن، برهان و عرفان» تحت چه شرایطی می‌توانند به یک وحدت مضمونی برسند. چنان‌که جناب آقای یزدان پناه در جلسه گذشته فرمودند، متد فهم قرآن هم می‌تواند در این بحث مورد بررسی قرار گیرد که به چه شکل باشد و روش برهان به چه شکلی باشد. آیا باید همان روش فلسفی رایج باشد؛ همچنین روش عرفانی به چه شکلی باشد تا نهایتاً این سه به یک مضمون برسند. طبعاً این بحث در مقام اثبات، روش، شیوه شناختی و معرفت‌شناسی است.

اما بحث دیگر معادل مضامین است؛ یعنی آیا «قرآن، برهان و عرفان» از ناحیه مضامین، وحدت دارند یا خیر؟ که این موضوع بحث امروز است؛ یعنی بعد از اینکه مشخص شد که این سه به لحاظ روش و متد تحت شرایط خاصی می‌توانند وحدت مضمونی پیدا کنند، باید در تک تک گزاره‌هایی که این سه روش در آن‌ها به هم می‌رسند بحث کنیم به این معنا که آیا

### مروری بر بحث گذشته و رفع یک شبهه

واقعاً این سه در یک مضمون و یک مورد خاص به وحدت رسیده‌اند؟ برای مثال آیا در مسأله وحدت وجود، عرفان و برهان همان چیزی را می‌گویند که قرآن می‌گوید یا اصلاً قرآن درباره وحدت وجود به شیوه‌ای که در فلسفه و عرفان مطرح شده سخنی ندارد؟ گویا نظر بعضی از اساتید این است که ما در بحث قبلی یعنی در مقام اثبات، بحث را کامل نکردیم و تا مسأله در این ناحیه حل نشود که «قرآن، برهان و عرفان» تحت چه شرایطی به وحدت مضمونی خواهند رسید، قضیه در تک گزاره‌ها و مصادیق به نتیجه نخواهد رسید. نظر بعضی از اساتید این است که بحث باید در این قسمت ادامه پیدا کند. با این حال جزوه‌هایی هم در خصوص بحث وحدت وجود تهیه شده است. من اختیار طرح بحث را به صلاحدید اساتید می‌گذارم که در هر حوزه‌ای که صلاح دانستند، بحث را مطرح کنند؛ چون اساتید نظریه پرداز در طرح بحث مقدم هستند. طبیعتاً هر بحثی که در این زمینه مطرح شود، همان بحث ادامه پیدا خواهد کرد.

رمضانی: مقدمه بحثی که با عنوان بررسی وحدت وجود خدمت عزیزان ارائه شد، این مطلب است که براساس آنچه از روایات و آیات استفاده می‌کنیم، بین خلق و خالق «بینونت» است؛ اما فلاسفه قائل به «سنخیت» و عرفا قائل به «عینیت» هستند. البته ما نمی‌گوییم هیچ گونه خطا در این گونه اظهار نظرها صورت نمی‌گیرد؛ اما در مورد فلسفه و عرفان آن آشنایی که باید باشد نیست. نه اینکه در همه جا این گونه باشد؛ اما معمولاً در بسیاری از موارد دیده شده که این گونه عمل شده است. در این زمینه عرضم این است که این گونه اظهار نظر کردن در این گروهها و جمع‌ها یک اثر سوء دارد؛ نه اینکه شخص گوینده چنین نظری را روایت کرده باشد. هیچ گاه نسبت نمی‌دهم. بنابراین در همین جزوه نکته‌ای را صرف‌نظر از انگیزه و هدف در پراگماتر آورده‌ام؛ چون ممکن است انگیزه به نظر مطرح کننده یک امر مقدسی باشد و خدای تبارک و تعالی خودش حاکم است و حکم خواهد کرد که هدف چه بوده است؛ اما انعکاس خارجی‌اش این است که کسانی که در این زمینه دستی ندارند، خصوصاً کسانی که در آغاز راه هستند و می‌خواهند روشی را برای رسیدن به این معارف اتخاذ کنند، حداقل اثری که در آنها به وجود می‌آورد این است که آنها را به عرفان و اهل عرفان و فلسفه و اهل فلسفه

بدین می‌کند. از آغاز یک نحوه بدینی در دل شخص به وجود می‌آورد که از آن به بعد هرگاه اسم عرفان و عارف را بشنود یا اهل فلسفه را ببیند، به دید یک امری که با روایات و آیات در تعارض است، نگاه می‌کند و این یا موجب می‌شود که اصلاً به سمت اینها نرود یا اگر چنانچه در درون این را احساس کند و دنبال اینها برود، این دنباله‌روی همراه با بدینی باشد و اگر کسی با بدینی دنبال این مسائل برود، بر ذهنیت او اثر خواهد گذاشت و آن طور که باید، مطالب را فرا نمی‌گیرد. ممکن است بیست سال، ده سال، کمتر و بیشتر همه اینها را بخواند، نزد اساتید هم برود، اما چون دید منفی دارد، نتواند به آنچه هدف اهلش است دست یابد؛ در نتیجه فضایی درست و سربسته ایجاد شود و افراد جامد و متحجر بار بیایند. آنچه من از آن عبارت قصد کردم، اصلاً این نبوده که به شخصی اهانت کرده باشم؛ پس این که انگیزه و هدف چیست؟ به آن کار نداریم. حداقل کاری که می‌کنیم آن است که ذهن افراد ناآشنا با فلسفه را مشوش کرده و در آغاز راه، تخم بدینی به اهل عرفان و فلسفه را در دل آنها می‌کارد و بدین وسیله حوزه‌های دینی را در فضای درست و سربسته و جمود و تحجر نگه می‌دارد و طالبان معرفت و حکمت را از تعلیم عرفانی و فلسفی محروم می‌سازد. در اینجا من به کسی نسبت ندادم که اهل تحجر یا جمود است. صریح عبارت من این است که انعکاس این کار در جو حوزه این است که اینها به دنبال این امور نمی‌روند یا اگر بروند، با دید منفی می‌روند و نتیجه لازم به دست نمی‌آید و این نتیجه، جمود را حاصل می‌کند. نه اینکه من به شما یا کسی که همفکر شما است و برنامه شما را دنبال می‌کند، خواسته باشم بگویم اهل تحجر یا جمود هستید. می‌خواهم بگویم این عمل چنین نتیجه‌ای را به بار خواهد آورد. در این جزوه بیان کردیم نه آن بینوتی که شما ادعا می‌کنید، چیزی است که بشود از آن دفاع کرد و به آیات و روایات نسبت داد و نه آن سنخیت و عینیتی که در عرفان و فلسفه وجود دارد، امر ناجور و غیر صحیح است که به هیچ وجه نتوان از آن دفاع کرد و توجیه علمی و برهانی نداشته باشد.

### فرق بینوت عزلی و بینوت وصفی

از اینجا شروع کردیم و گفتیم آن بینوتی که می‌فرمایید از آیات و روایات استخراج می‌شود، دو گونه قابل تصور است:

۱. بینونت عزلی: عزلی به این معنا است که ما خالق را به طور کلی از خلقش بریده و جدا در نظر بگیریم. همان مثالی که جناب آقای یثربی در جلسه اول بیان کردند که مثلاً من از شخصی ورقه‌ای درخواست می‌کنم، آن شخص ورقه را در اختیار مخاطب قرار می‌دهد، اما خودش دیگر ورقه نشده است، ورقه بریده و جدای از خودش است، می‌گوید ورقه‌ای که درخواست کردی، نه ورقه من است و نه من این ورقه هستم. این از جهتی تعبیر خوبی است؛ ولی اگر خواسته باشیم خدای تعالی را در برابر خلقش این گونه تصور کنیم، خلق را از خدا و خدا را از خلقش بریده تصور می‌کنیم. این بینونت عزلی است. عرض بنده این است که اگر مراد این است، همان طور که از فرمایشات دکتر یثربی پیدا است یا جاهای دیگر سخنان دیگری مطرح است و فرمودند این طور استفاده می‌شود، باید گفت خب این امری است که صریح است و برخی از روایات آن را نفی می‌کند. روایتی که در جلسه گذشته نقل کردم، از قول امام صادق (ع) که فرمودند توحیده تمییزه؟ من خلقه یا عن خلقه. بلافاصله بعد از آن می‌فرماید و حکم التمییز بینونه صفة لاینونه عزله. اگر می‌خواهید موحد باشید، باید خلق را از خالق تمیز دهید؛ منتها نباید کار به جایی رسد که بینونت، بینونت عزلی شود؛ یعنی همان چیزی که در قالب یک مثال از زبان دکتر یثربی عرض کردیم. بینونت صفت یعنی اوصاف خداوند تبارک و تعالی و اوصاف خلق را با یکدیگر خلط نکنیم؛ البته این گونه نباشد که آنها را از یکدیگر بریده جلوه دهیم. اگر مراد از بینونت، عزلت است که این روایت صریحاً آن را رد می‌کند و فرمایشات حضرت امیر (ع) در نهج البلاغه دیگر واقعاً نمی‌تواند توجیه داشته باشد، در آنجا که می‌فرماید «داخل فی الاشیاء» البته لاکدخول شیء فی شیء» که تشبیه لازم آید، و خارج عن الاشیاء لاکخروج شیء من شیء که جدایی و بینونت عزلی پیش آید. در اینجا باید امر بین الامرین تصور شود که واقعاً تصور آن از تصدیقش مشکل‌تر است. چگونه ما فرض کنیم که بینونت، بینونت صفتی شود نه عزلی. این یک فرمایش بسیار دقیقی است. بعد عرض کردم که از آیات و روایات بینونت استفاده می‌شود که مراد از بینونت، بینونت صفت است، نه عزلی. این همان سخنی است که در عرفان مطرح است. در عرفان می‌گویند خلق، مظهر خدا است و خدا در خلق ظاهر شده و این دو از یکدیگر بریده نیستند. این بینونت، بینونت صفت است نه بینونت عزلی. اینها را به سادگی می‌شود گفت و ادا کرد؛ اما باور بفرماید به سادگی نمی‌شود به عمقش رسید. پس اگر مراد از بینونت، بینونت عزلی باشد،

نمی‌توانیم بپذیریم و اگر بینونت، بینونت وصفی بوده باشد، این چیزی است که عارف به آن معتقد است و چیزی جز این نمی‌گوید.

### نقد بطلان سنخیت از دید فلاسفه

در عرفان صحبت از عینیت و در فلسفه صحبت از سنخیت است. حال به قضیه سنخیتی می‌پردازیم که به فلاسفه نسبت داده می‌شود. در جلسه گذشته جناب دکتر پیربی گفتند که من مثل روز برایم روشن است که این سنخیتی که اهل فلسفه بین خلق و خالق ادعا می‌کنند، باطل است و این فقط و فقط در محدوده علل مادی قابل تصور است؛ برای مثال آتش را با حرارتش در نظر بگیریم. حرارت از سنخ آتش است یا مثلاً رطوبت و برودت از سنخ آب است در برابر مادیات قضیه قابل تحلیل است؛ اما ورای این مثلاً در رابطه با خلق و خالق قابل پذیرش نیست. اگر ما بحث را به طور عقلی و قاعده کلی مطرح کنیم؛ یعنی بگوییم علت از این جهت که علت است و معلول از آن جهت که معلول است (صرف نظر از اینکه یک علت مادی است یا غیر مادی، این علت خدا است یا غیر خدا) اقتضای سنخیت دارد، اگر این را بپذیریم، دیگر نمی‌توانیم تفکیک کنیم و در محدوده ماده و مادیات چنین امری را بپذیریم و در ورای آن این را نپذیریم. این سخن دیگر با ضوابط عقلی که ضوابط کلی است، قابل توجیه نیست. بعد گفتم که برداشت از این سنخیت چند گونه است. معمولاً می‌گویند این سنخیت یعنی خداوند تبارک و تعالی از سنخ خلق است و خلق از سنخ او؛ یعنی خداوند علت است و خلق معلول و سنخیتش مثل همین سنخیت‌های معمولی است. فرض بفرمایید در امور عرضیه، مثلاً این جنس پارچه است. این مخمل است، آن آهن است و می‌توان گفت که مراد حکما از سنخیتی که بین علت و معلول می‌گویند، این نیست.

### سه تحلیل از سنخیت از دید فلاسفه

خود فلاسفه بیان کردند که سنخیت چیست. در جاهای مختلف سه توجیه و سه نحوه تحلیل از سنخیت مطرح کردند: یکی مربوط به وحدت معنوی وجود است؛ یعنی همان اشتراک

معنوی وجود. موجودیت یک معنای مشترک بین خدا و خلق است؛ اما این گونه نیست که به شکل اشتراک لفظی باشد. این بحثی است که درجای خود باید بررسی شود که آیا اشتراک لفظی درست است یا اشتراک معنوی یا دلایلی که آقایان برای شناخت معنای وجود بیان کرده‌اند. سنخیت به این معنا قابل اثبات است؛ ولی الآن فرصت بررسی این معنا نیست. اگر هم بود، لازم نبود ما به اینها بپردازیم. توجیه دوم این است که خدای تبارک و تعالی نسبت به خلق فاعل است و خلق فعل او است. آیا چیزی به خلق اعطا کرده یا نکرده؟ یقیناً همه اعتراف داریم که چیزی به خلق اعطا کرده است. صحبت بعدی این است که آیا فاقد شیء می‌تواند معطی شیء بوده باشد یا نه؟ قاعده صریح عقل این است که فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد؛ بنابراین وقتی که فاقد معطی شیء نشد، بلکه واجد آن شد، این وجدان در مرحله حق است. «ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزل الا عندنا بقدر معلوم».

خلاصه همه از آنجا به این طرف سرازیر شدیم و از آنجا آمدیم، انا لله و انا الیه راجعون؛ پس یک معنای سنخیت این است که ما از آنجا آمدیم. حال چطور و چگونه باید دوباره بینونت عزلی و وصفی را پی گرفت. مطلب سوم این است که فاعل شیء نمی‌تواند ضد خودش را افاضه کند؛ یعنی امکان ندارد فاعل شیء شود؛ فاعل نقیض خودش یا مثل خودش شود. نه مثلث علی الاطلاق مطرح است، نه ضدیت یا تناقض علی الاطلاق؛ بلکه تناسب و تناقض آنها باید من وجهی باشد.

### اجمالی از مباحث گذشته در عدم انفکاک بین «عرفان، برهان و قرآن»

یزدان پناه: از آنجا که بحث جلسه گذشته با یک مقدمه شروع شد، باید همان را ادامه داد تا دقیقاً این ادعا مشخص شود که چه ادعایی است و چه پیامی دارد و چه چیزهایی را از دل خود نفی می‌کند و بعد مبنای اش چیست؟ پس از آن باید به بحثهای موردی پرداخت. وقتی به مسأله وحدت شخصی رسیدیم، می‌شود بحث کرد که آیا مبنایی که شریعت مطرح کرده، با بحثهای عرفا و فلاسفه سازگاری دارد یا نه؟ بهتر است بنده بحثهای جلسه گذشته را که نیمه تمام مانده به پایان رسانم.

## سیر تکاملی عرفان

وقتی گفته می‌شود که عرفان، برهان و قرآن از هم جدا نیستند، ابتدا باید مشخص شود که منظورمان از عرفان چیست. عرض کردم مراد ما از عرفان، عرفان اسلامی است؛ یعنی منظور ما عرفان نظری است، نه عرفان عملی و ادبی و نه تجربه عارفانه. ما در بحث گذشته مکرر بیان کردیم که این شهود دارد یا آن شهود دارد. این بحث مشخص است؛ برای مثال هزار گزاره از عرفان نظری موجود در دست است. بنده دقیقاً به مورد مشخصی اشاره کردم که دوره دوم و سوم عرفان از ابن عربی تا عصر کنونی است. این دوره از عرفان نظری، گزاره مشخصی است؛ برای مثال این هزار گزاره چیز صحیحی است. این را براساس شهود شناختند و از آن به هستی‌شناسی شهودی تعبیر کردند. الان آقایان با تلاش فراوان مشخص کرده‌اند که این گزاره‌ها چیست. منظور ما از عرفان، همین است؛ یعنی به تعبیری نتیجه آنچه در سنت اسلامی و عرفان و یک حکمت صوفیانه و یک واقعیت فهم حقایق هستی از دیدگاه شهود است که از آن به هستی‌شناسی شهودی تعبیر کردند. منظور ما از عرفان نظری این گزاره‌ها است؛ بنابراین دیگر احتیاج نیست که بگوییم چرا شهود این بزرگوار یا شهود آن بزرگوار. اصلاً چرا در سنت اسلامی آنچه ابن عربی می‌گوید آن قدر مطرح است؛ البته فعلاً وقت این حرفها نیست. بنده به عنوان نظریه پرداز به این مسأله اشاره می‌کنم که برای پذیرش سنت شهودی، عرفان شیعه و سنتی، هم دلایلی دارند که در جای خود باید بحث شود و هم شواهدی دارند. فعلاً ما با این سنت روبه رو هستیم و بزرگوارانی که در آن چیزی دیدند، بر آن تأکید کردند. شما اگر مدل دیگری دارید که آن بزرگوار هم شهودی داشته است، بیایید با هم سامان دهیم و بحث کنیم. مشکلی نیست، شما بگویید گزاره‌هایتان چیست؟ مثلاً بیست گزاره ارائه دهید تا با هم بحث کنیم. بحثهای جانبی که گفته است ابن عربی شهود یا چیزهای دیگر دارد، در این بحث علمی جایگاهی ندارد. اگر قرار است که سروران بزرگوار ابرادی بگیرند، توضیح دهید. پس هستی‌شناسی شهودی که در سنت عرفان اسلامی روی داده و ما به عنوان عرفان نظری می‌شناسیم و از ابن عربی می‌خوانیم سیری داشته است. فلسفه اسلامی هم یک سیر است. این سه سنتی که در فلسفه اسلامی روی داده، یعنی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه هر یک برای خود دلایلی دارد و این خود سیری دارد. یقیناً این را باید پذیرفت؛ گرچه شاید بعضی بگویند مشاء بهتر از

حکمت متعالیه است که این نظر آن‌ها است؛ اما برخی هم کار کردند و دیدند حکمت متعالیه بهتر است. این سنت مجموعه آنها است که اکنون به اینجا رسیده‌ایم. این‌گونه نیست که مثلاً شیخ اشراق هیچ چیز نگفته و ملاصدرا آن را می‌فهمد. این سیرش، سیر تکاملی است. با آن که فعلاً درباره حکمت متعالیه بحث می‌کنیم، ولی انصافاً پشتوانه دارد. ابن‌سینا پشتوانه دارد. فیلسوفان و بزرگان ما با یک انگیزه دینی و با یک فهم دینی به جایی رسیدند که اکنون می‌توانیم از آن به فلسفه اسلامی تعبیر کنیم که در نهایت حکمت متعالیه است و ضابطه این نوع فهم همان هستی‌شناسی عقلی است. تاکید می‌کنم که هستی‌شناسی عقلانی است.

### نفی توتولوژی در ارتباط با «عرفان، برهان و قرآن»

به خاطر برخی پرسش‌ها مجبورم دوباره برگردم و درباره توتولوژی صحبت کنم. گفتیم جناب ملاصدرا در فلسفه خود مبانی خاصی را چیده تا به عرفان فردی رسیده و از عرفان فردی به وحدت شخصی رسیده است؛ یعنی این راه را عقلی طی کرده است. گفته می‌شود اولاً این امر شهودی است، ما که کار نداریم، راه را عقلی طی کرده است؛ کار فیلسوفانه انجام شده، نه کار عارفانه؛ پس نتیجه این شد که هستی‌شناسی عقلانی ما به وحدت شخصی رسید. اگر این را بگوییم، نتیجه‌اش این می‌شود که در این جا دو چیز هست؛ نه این که این شد آن. بر فرض که قرآن گفته است تمام عالم شعور دارد. حالا یک فیلسوف آمد و شعور موجودات را اثبات کرد، آیا چون در نظر واحد هستند، پس این می‌شود توتولوژی؛ یعنی قرآن همان فلسفه است و فلسفه همان قرآن است؟ این طور نیست. شریعت یک چیزی را گفته که با انضباط در فهم می‌توان به آن رسید. فیلسوف هم تلاش می‌کند و به همین حقیقت می‌رسد؛ البته شریعت باعث شد که به این فهم برسد و کار عقلانی خودش را کرده است. بنابراین می‌گوییم این توتولوژی نیست. بعد از آنکه منظور ما از «قرآن، برهان و عرفان» مشخص شد و هستی‌شناسی عقلانی، هستی‌شناسی وحیانی و هستی‌شناسی شهودی را عرض کردم، به این بحث می‌رسیم که منظور ما تحمیل یکی بر دیگری نیست؛ بلکه هر کدام، وادی جداگانه‌ای دارند. نکته دوم آن که ما نمی‌خواهیم نتیجه ارزشی بگیریم که مثلاً قرآن در حد برهان یا در حد عرفان است، بلکه می‌خواهیم گزاره‌هایی که در فلسفه و گزاره‌هایی که در عرفان گفته شده را



کنار هم قرار دهیم و تطبیق دهیم، نه اینکه بگوییم مثلاً آن گزاره‌ای که عرفان گفته شده در حد قرآن است. اصلاً ما قرآن را به عنوان منبع هستی‌شناسی قدسی می‌شناسیم. مساله اصلی این است که این سه به لحاظ گزاره‌ها چه ارتباطی با هم دارند. آیا با هم تنافی دارند یا با هم هماهنگ هستند.

### تبیین موافقت سه گزاره «عرفان، برهان و قرآن»

نکته بعد که باید تذکر دهم این است که منظورمان از این که می‌گوییم این گزاره‌ها با هم موافق هستند، این نیست که صددرصد قرآن به عرفان رسیده یا صددرصد فلسفه به شریعت رسیده است. کسی این ادعا را ندارد. به تعبیر فلاسفه ما و عرفان ما، وصل بودن شریعت به منبع قدسی به حدی مشبع از حقایق است که اصلاً نمی‌شود مطرح کرد. تا آن‌جا که امیرالمؤمنین می‌فرماید ما از قرآن همه چیز را می‌توانیم بفهمیم. درمورد فیلسوف و عارف این ادعا را نداریم. آری فلسفه و عرفان در بیشترین گزاره‌ها خود را به شریعت نزدیک کرده‌اند و مهم‌ترین گزاره‌ها را فهمیده‌اند، به چشم می‌خورد بعد این بحث می‌رسیم به مؤلفه‌هایی که ادعای بدیل نسبت به مکتب‌های دیگر دارند. این مؤلفه‌ها یکی رابطه فلسفه با عرفان است، یک ادعا رابطه فلسفه با دین و یک ادعا رابطه عرفان با دین است.

### رابطه فلسفه با عرفان

نخست رابطه فلسفه با عرفان بررسی می‌شود. شاید از اول ادعا شود که اصلاً راه تطبیق بسته است. پرسش آن است که مبنای این که این‌ها با هم هماهنگ هستند چیست؟ آیا این است که اساساً آنچه در عرفان گفته می‌شود، عقل قدرت فهم آن را دارد یا نه؟ اعتقاد بنده این است که اولاً تجربه عارفانه بیان‌پذیر است و دلایل خاص خود را دارد که در جایش باید بحث شود. تجربه عارفانه که تبدیل به یک گزاره حصولی شد، یعنی بیان‌پذیر شد، عقل‌پذیر است؛ یعنی این طور نیست که منافی با عقل باشد. عده‌ای این گونه بیان می‌کنند که حیطه عرفانی حیطه تعارض است؛ مثل آقای استیسی که ساحت عرفان را تناقض می‌داند. اصلاً

می‌گوید چنین حقیقتی در حیطه عقل نمی‌آید؛ چون بنیاد عقل، اصل عدم تناقض است و با هم جمع نمی‌شود. بعضی‌ها هم تعبیر می‌کنند که چون در عرفان، تمایز برداشته می‌شود، دیگر نمی‌توان آن را با فلسفه یکی دانست؛ چون کار فلسفه تمایز بین اشیا و پس از آن صحبت کردن از اشیا است. اعتقاد بنده این است که تجربه عارفانه، هم عرفان‌پذیر و هم عقل‌پذیر است؛ اما لازم است درباره عرفان‌پذیر بودن، عینی بحث شود. نفس این عرفان نظری خود گواه است. آن قدر این الفاظ در عرفان نظری حکاکی شده که مثلا در وحدت وجود چه نوع وحدتی است. تک تک اینها را مشخص و سپس بیان کرده است. اما درباره اینکه عقل‌پذیر است، باید بگویم کسی که با عرفان نظری و با عرفان آشنا باشد، می‌تواند بگوید چرا در حیطه عقل می‌آید و دقیقا کدام عقل می‌تواند بپذیرد؟ توضیح دادم که چه نوع عقلی می‌تواند منظور ما را بپذیرد. این یک بنیان جدی است که اگر کسی نپذیرد، اصلا راه برای این بحثها بسته می‌شود. به نظر ما اگر این بحثها پیش می‌آمد، راه طبیعی این نظریه بود. این یک قضیه از جهت تجربه عارفانه است.

### جمع بندی نظریه اساتید نظریه پرداز

دبیا: از سوی اساتید نظریه پرداز چند مطلب مطرح شد که اساتید گروه نقد آن را مورد بحث قرار خواهند داد. یک بحث این است که اگر بینونت، سنخیت و عینیت را به عنوان سه نظریه مطرح در بحث رابطه خالق با خلق در نظر بگیریم، بینونت را نمی‌شود به متون دینی نسبت داد یا در بسیاری از متون دینی با نظریه بینونت، آن هم بینونت عزلی، تنافی و تعارض دارد که احادیثی را در این مورد مطرح کردند؛ مانند این حدیث که می‌فرماید: «داخل فی الاشياء لا کدخول شیء فی شیء» که اینها با بینونت عزلی منافات دارد. البته فهم این مطلب به آسانی ممکن نیست و امر بین الامرین است؛ پس بینونت عزلی را نمی‌شود از متون دینی فهمید.

نکته دیگر در باب سنخیت فلاسفه است که فرمودند سنخیت فلسفی یک قاعده عقلی است و قاعده عقلی تخصیص بردار نیست و نمی‌توان گفت که سنخیت در علت و معلول‌های مادی قابل پذیرش است؛ اما در علت ماورایی و متافیزیک قابل پذیرش نیست؛ چون قوانین عقلی

تخصیص بردار نیستند. در بحث روشی، یعنی روش برهان، عرفان، قرآن نیز این نکته مطرح شد که به هر حال اگر تصویری در میان فیلسوفان مشاهده می‌شود که هر کدام راهی را پیموده و به نتیجه‌ای رسیدند، عین این مسأله را در فقه، اصول و در سایر مباحث علمی هم می‌بینیم و این دلیل بر خطا رفتن یک روش و راه نیست؛ بلکه از نوعی تقابل حکایت دارد.

### عدم تعریف روشن از سنخیت در فلسفه

یثربی: باید بگویم که سنخیت در فلسفه اصلاً تعریف نشده است. در این رابطه ملاصدرا در کتاب اسفار جلد ۷، صفحه ۲۰۶ گفته است مبنای فاعلی ما سنخیت است؛ پس ملاصدرا ملایمت را به معنای مشابهت و مشابهت را به مماثلت معنا کرده است. مرحوم طباطبایی در حاشیه‌ای که در همانجا زده، می‌نویسد که بیان ملاصدرا از لحاظ الفاظ نامطلوب و از نظر محتوا غیر معقول است و آشفتگی‌های متعددی دارد. بعد می‌گوید اگر منظور ملاصدرا از مماثلت و مشابهت معنای اصطلاحی آنها باشد. این معنا در مورد خدا جریان نخواهد داشت؛ زیرا آنها از اقسام ماهیت هستند و خداوند ماهیت ندارد و اگر منظور معنای دیگری باشد که مجازاً به معنای مذکور تعبیر شده است، در این صورت به این مسأله خواهند رسید و مشکلی حل نخواهد شد. مرحوم ملاصدرا با قبول سنخیت آن را به مناسبت ذاتی و ارتباط خاص تفسیر کرده که در همان اسفار، صفحات ۲۳۶ و ۲۳۷ آمده است. آنها تعبیری به نام اشتراک معنوی دارند که درست نیست؛ زیرا خداوند متعالی فقط با علم و دانش اشتراک معنوی دارد و با هیچ موجودی اشتراک معنوی ندارد. پس ما مسائل علمی را سهل می‌گیریم و آسان از قضیه می‌گذریم. به نظر بنده سنخیت از رواقیان آمده است و بحث حوزه علیت طبیعی است؛ ولی علیت طبیعی برای خود حسابی دارد؛ برای مثال همه فلاسفه ما ضرورت را در این نکته قبول ندارند. حال بگوییم چون قانون علیت است، پس ضرورت در علت فعلی و فاعلی هم نیست. نه، این گونه نیست. ضرورت وحدت وجود پیش از ملاصدرا بوده است. در مسیحیت و حتی در صدر اسلام هم بوده است که به آن تمایلات می‌گفتند.

## منظور از نفی بینونت، بینونت به معنای فاصله است

قبلا هم عرض کردم که در کثرت وجود و بگفته شما در بینونت، آن بینونت نفی شده «فاصله» است؛ یعنی این گونه نیست که خدا بر مخلوقات احاطه نداشته باشد. مثالی بیان کردم که در بینونت کثرت، این عینیت که خدا علت فاعلی است یا اگر قدرت پیدا کردم، براساس این قدرت می توانم موجودی مثل گلابی را ایجاد کنم، می گویم گلابی کن فیکون، گلابی ایجاد می شود. این عقیده قرآنی و عقیده فلاسفه ما است؛ اما بر اساس بحث وحدت وجود، من خود گلابی می شوم. یک نفر می گوید یک گلابی برای من بیاور، من یک جیلیمه جیلیمه می خوانم گلابی می شوم. می گویم مرا بخور. دریا منم، صحرا منم، کوه منم، انسان منم، آتش منم. این دیدگاه، دیدگاه شوخی نیست. ممکن است درست باشد؛ اما تعارفی نیست که ما با تمثیل برگزار کنیم.

در اینجا وارد دلایل می شوم. به نظر من به این دلیل این دیدگاه درست نیست. شما این همه آیات قرآنی، روایات، فهم ائمه، فهم صحابه و فهم علما را کنار گذاشتید و فقط به دو سه جمله ای اکتفا کردید که هیچ کدام آن معنا را نمی رسانند. بینونت صفتی یعنی آن خدا است، این عبد است، آن خالق است، این مخلوق است. بنابراین بینونت عزلی نیست؛ یعنی آن از این بی خبر نیست. وحدت عدد یعنی اینکه خدا ضعیف نیست. شما فکر نکنید یکی است. هر چه دو تا شد، از خدا قوی تر است. خدا را یکی به این معنا ندانیم. در علم خدا هم همین طور است. می گویند خدا را عالم بدانیم به این معنا نیست که علمی که حسن و حسین دارد، درباره خدا باید اصل مخالفت را بپذیریم. خدا علم دارد، نه از نوع علم ما. واحد است، نه از نوع وحدت ما؛ اما نه اینکه این بینش هندی و نوافلاطونی بینش قرآنی ما است. پس دلیل نخست من این است که این ادعا با متون دینی هماهنگ نیست؛ برای مثال سوره توحید یا این آیه که می فرماید: «اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون». چرا فرمود: «اذا اراد شیئا فیکون هذا الشیء». آیا عربی نمی دانست یا می خواهد استحکام ایجاد کند. این یک مسأله. مشکل ما مشکل تطبیق است. مرحوم علامه طباطبایی در مقدمه المیزان یکی از تفسیر به رأی ها را تفسیر عرفا می داند. ایشان می گوید موضعی اختیار کرده اند و می کوشند آیات را به دلخواه خود

تفسیر کنند. ما به این موضوع با آن صلابت تکیه نکنیم. عالمانه نگاه کنید. اگر درست بود، من هم دستشان را می‌بوسم.

### تعارض عقلی با شهود بر اساس تعریف ارائه شده

مسأله بعدی که آقای رضائی در رساله شان فرموده‌اند، دشواری فهم است؛ اما در آنجا اصلاً فهمی نیست. به خدا دلم می‌سوزد. وقتی از شهود حرف می‌زدید، در شهود خود آگاهی به هم می‌خورد؛ حتی تکلیف به هم می‌خورد.

آن دم که نبینم رخس احوال توان گفت آن دم که در او می‌نگرم هیچ می‌رسید یعنی در این حال تمایز از بین می‌رود، کثرت از بین می‌رود، عقلانیت از بین می‌رود، انسلاخ از عقل و شعور می‌شود، وقتی به این طرف بر می‌گردد، آن طرف در می‌رود. مستوری و مستی اصطلاح معروفی است. مشکل است، یک آرزو است، یک آرمان است. این را همه قبول دارند. تمام زبان عرفا، زبان تمثیل است. زبان تمثیل را چگونه برهان می‌دانید. حال فقط یک نمونه از برهان عرض می‌کنم: «لان معنی واحد لا ینتزع عما به توحد مالم یقع». با این استدلال، وحدت شخصی اثبات نمی‌شود و معنای واحد از حقایق مختلف انتزاع نمی‌شود؛ یعنی یک چیز داریم و همه چیز است؛ آن‌گاه معنای واحدی که از جسمیت انتزاع می‌کنیم، من هم جسمم، تخته هم جسم است؛ پس شما باید وحدت شخصی جسمی را بپذیرید. این استدلال ضعیف‌ترین استدلال است؛ اما به نظر ما قوی‌ترین استدلال است؛ زیرا معنای واحد از شش میلیارد انسان انتزاع می‌شود. یعنی یک وحدت شخصی انسانی داریم؛ اما عرف مردم مابینت را این گونه درک می‌کردند که خدا از ما فاصله دارد؛ یعنی ممکن است کاری انجام دهیم که از خدا پنهان بماند. معنای مابینت این است که خدا غیر از ما است؛ نه اینکه فاصله داریم. همه متون ما حتی گزاره‌هایی که انتخاب کردیم، بر جدایی خلق از خالق دلالت دارد؛ یعنی من خدا نیستم، خدا به صورت من در نیامده، بلکه خدا مرا آفریده است. به این دلالت دارد. معرفت شناسی عقلانی ما این را می‌تواند بفهمد که وحدت وجود فقط با کشف قابل فهم است. مگر خدا می‌تواند تکلیف لایطاق کند. این را از باب شوخی عرض می‌کنم. تکلیف عقلانی است تا همه بفهمند خدا یکی است و آنچه غیر از خدا است، با دست خودشان

تراشیدند. همه متون ما تصریح می‌کند که خدا آفریننده است، نه اینکه به صورت آنها درآمده؛ درواقع نفی شریک می‌کند، نه نفی ما سوی. به نظر بنده اگر تطبیق نکنیم بلکه دلالتی نگاه کنیم، هیچ متنی نیست که از آن متن نفی ماسوی متبادر شود. از همه آیات توحید، نفی شریک متبادر می‌شود. اینکه دو خدا نداریم، نه این که دو موجود نداریم. باز بنا بر دیدگاه یک خدایی و توحید، معاد فنا است قوس نزول می‌آید و قوس صعود از بین می‌رود؛ در صورتی که معاد ما بازگشت است، حوری و غلمان است. اینها با یکدیگر فرق دارد و این همه آیات حفظ شخصیت و هویت دنیا و آخرت را به این معنا بدانیم که همه چیز فانی می‌شود و فقط خدا می‌ماند؟ توحید، تکلیف عام است. توحید عرفانی نمی‌تواند تکلیف عام باشد.

### «کشف و عقل» دو راه فهم از دین

اما فرمودید که مقایسه قرآن با فلسفه و عرفان، ارزشی نیست. ما هم می‌گوییم اصلا ارزشی نیست. اگر دین ثابت نشود، خرافه است و انسان نباید پیشیزی ارزش برای آن قائل شود؛ اما اگر دین «تبین الرشد من الغی» بود و ثابت شد جزء حقیقت است، آن گاه دو راه بر فهم آن وجود دارد: یکی کشف و دیگری عقل. باید این دو را با هم مقایسه کنیم و نباید با قرآن مقایسه کنیم. اصلا ارزشی در کار نیست. می‌گویید نمی‌دانیم چه کسی به آن رسیده، این، تقرب است. خب ما اینها را از کجا اندازه گیری کنیم که مثلا تقرب وحدت وجود، تقرب به قرآن است.

برنجکار: پیش از شروع بحث، دو نکته مقدماتی عرض می‌کنم. نکته نخست اینکه مثل دو جلسه قبل انتظار ما از نظریه پردازها برآورده نشد. انتظار ما این بود که ابتدا از وحدت وجود عرفانی بحث شود و بعد فلسفی و رابطه این دو با قرآن بیان شود؛ در حالی که هیچ تفسیری در بحث از وحدت وجود ارائه نشد تا آن را نقد کنیم. البته به جای آن مطالب فراوانی گفته شد و نظریه بینونت نقد شد؛ پس باید از نظریه بینونت دفاع کنیم و نظریه دهیم. درواقع صاحب کرسی شویم؛ در حالی که ما برای این کار نیامدیم.

## وجود اختلاف در مبانی قرآن، عرفان و فلسفه

آقای یزدان پناه فرمودند که سه حوزه وجود دارد: حوزه‌های عرفانی، فلسفی و قرآنی. جلسه اول درباره این مطالب بحث کردیم و خدمت آقای رضائی عرض کردم که این سه معنا دارد و اتفاقاً معنای سوم مورد نظر بود. اگر هزار گزاره فلسفی و هزار گزاره قرآنی باشد، اعتقاد ما این نیست که هر هزار گزاره با هم تبیین دارند؛ بلکه اعتقادمان این است که در بیشتر مباحث اساسی مثل توحید، معاد، نبوت، امامت در آن مسائل زیربنایی با هم اختلاف دارند و حتی گفتیم که خود فلاسفه هم با هم اختلاف دارند. اینها مطالبی بود که در جلسه اول مطرح شد.

## استکمالی بودن سیر تاریخی فلسفه و عرفان

۲۹۳

قرآن،  
تفسیر و  
عرفان (ع)

بیان شد که فلسفه و عرفان هر کدام سیری داشته است؛ بنابراین نمی‌توانید بگویید که بحث قبلی درست است یا مثلاً بی‌اعتنا باشید. بنده از کسی که در کار فلسفه عرفان بوده تعجب می‌کنم که دیدگاهش این‌گونه است. هیچ‌گاه در بین مباحث عرفانی، فلسفی و فقهی این‌گونه نیست که چون یک نظریه قدیمی است، دیگر قابل استفاده نباشد. حالا تکامل پیدا کرده تکامل چیست؟ گاه فقها در این باره بحث می‌کنند؛ اما اکنون چون فقه به اینجا رسیده، دیگر نباید از آن مسائل سخن بگوییم. نه این درست نیست. عده‌ای در فلسفه همین الان افلاطونی‌اند و عده‌ای نوافلاطونی‌اند. چنین نیست که بگوییم دیگر این سخنان باطل شده و باید آنها را کنار گذاشت. ممکن است اولین نظریه‌ای که در فلسفه مطرح شد، هنوز طرفدار داشته باشد که دارد.

## در بحث ما نقطه مقابل عرفا، فلاسفه هستند نه عقل

مصدق فلسفه و عرفان نیز بیان شد؛ اما بحث این است که آنچه عرفا می‌گویند، با عقل سازگار است یا نه؟ پیش از این فرمودید که می‌خواهم درباره هزار گزاره عرفانی و شهودی و هزار گزاره عقلانی و فلسفی بحث و ارتباط آنها را با هم بررسی کنم. اشکالی که جلسه گذشته

گفتم این بود که بگوییم عرفانی، نه شهودی؛ زیرا چیزهای دیگر غیر شهودی هم هست؛ همچنین نگوییم عقلانی، چون چیزهای دیگر غیر عقلانی هم وجود دارد. البته ما دعوی لفظی نداریم. بگوییم فلسفی همان چیزی که اصطلاح شده است.

قرار شد رابطه هزار گزاره عرفانی و شهودی و هزار گزاره عقلانی و فلسفی را بررسی کنیم؛ اما در ادامه فرمودید: آیا آنچه عرفا می‌گویند با عقل سازگار است؟ شما یا قائل به تعارض هستید یا حرفتان را نقض کردید. شما باید این گونه می‌گفتید: آیا آنچه عرفا می‌گویند، با آنچه فلاسفه می‌گویند سازگار است، نه با آنچه عقل می‌گوید. چون قرار شد هزار گزاره عرفانی را با هزار گزاره فلسفی بحث کنیم؛ نه رابطه هزار گزاره عرفانی را با عقل. در جلسه اول همه اینها بحث شد. جناب آقای یزدان پناه طبق تفسیر ما جلو آمدند. بعد هم در پاسخ فرمودند که اولاً بیان پذیر نیست؛ اما عقل پذیر است. در ادامه هم فرمودند دقیقاً مطالب بیان شده است. ما اینجا برای همین گرد آمده‌ایم. چرا می‌گویید اینها دقیق مشخص شده است؛ پس چرا معنای دقیق وحدت وجودی را که منظور بحث ما است، بیان نکردید. با اینکه این همه درباره آن بحث شد.

### نادرستی سیاست یک بام و دو هوا در طرح نظریه و نقد آن

اما درباره مطالب آقای رمضانی باید گفت که در واقع باید در موضع کرسی بنشینیم و نظر خود را در مسائل بینونت، علیت، سنخیت، تباین عزلی و صفتی تک تک توضیح دهیم. ابتدا فرمودند این مباحث را در هر جا نباید گفت؛ پس چرا خودتان همه جا می‌گویید. اگر به رادیو و تلویزیون گوش دهید، همیشه این صحبتها شنیده می‌شود. نمی‌خواهم اسم ببرم، خودتان می‌دانید. همین اساتید و آقایان در یک برنامه تلویزیونی که میلیونها نفر بیننده دارد، درباره مسأله وحدت وجود بحث کردند حال آنکه اینجا پنجاه طلبه فاضل نشسته‌اند. آن وقت این اشکال دارد. در اینجا سوء تفاهم می‌شود؛ اما در تلویزیون و روزنامه‌ها که این همه از آن سخن می‌گویند، اشکال ندارد. پس لابد منظورتان این است که نقدش گفته نشود؛ اما خودش گفته شود. این طور که نمی‌شود.



وقتی انسان سخنی را می‌گوید، باید تقدش را هم بشنود؛ همان طور که اگر حرفش را در روزنامه‌ها بنویسند، باید تقدش را هم در روزنامه‌ها بشنود. اگر شما در محافل خصوصی می‌گفتید، تقدش را هم باید در آن محافل می‌شنیدید.

### نقد تعریف ارائه شده از بینونت عزلی و تباین وصفی

اصلاً آن توضیحی که بیان شد، بینونت عزلی نیست. بینونت عزلی یعنی رابطه این دو با هم به این صورت که این اینجا است و آن آنجا است. اینها اگر به هم بچسبند، معنا ندارد. فاصله‌ای که بین اینها است، بینونت عزلی است. اشکال این است که این دو موضوع باید در عرض هم باشند. وقتی این اینجا است و آن هم آنجا است و فاصله یک متری با هم دارند، لازمه‌اش این است که در عرض هم باشند؛ در حالی که خدا مابین با مخلوقات است. اصلاً تباین عزلی معنای بسیار غلطی است. هیچ کس هم این را نگفته است. اما فرمودند تباین صفتی با عرفان و با وحدت وجود منافات ندارد. تباین صفتی یعنی چه؟ تباین صفتی یعنی خدا با مخلوقات در هیچ صفتی اشتراک ندارد؛ به عبارت دیگر هر چه در مورد خالق گفتید، در مورد مخلوق نمی‌توانید بگویید و هر صفتی در مورد مخلوق گفتید، در مورد خالق نمی‌توانید بگویید. آن وقت می‌گویید این اشکال ندارد. آنچه فلاسفه گفتند در مورد وحدت وجود است. مگر غیر از وجود چیز دیگری هم داریم. خودتان گفتید اصالت وجود هم از عرفان وارد حکمت متعالیه شد. مگر طبق اصالت وجود چیزی غیر از وجود داریم. شما می‌گویید سنخیت و وحدت دو معنا دارد. سنخیت از وحدت تشکیکی یا وحدت عینی جدا است؛ ولی هر کدام که باشد، سنخیت با وحدت در وجود است. این در همه چیز است. غیر از وجود که چیز دیگری نداریم. اصل حقیقت سنخیت یعنی هم سنخ بودن؛ یعنی شباهت در اصل حقیقت است. مراد از اصل حقیقت چیست؟ وجود. حال نمی‌خواهیم بحث اصالت وجود را مطرح کنیم که در اصالت وجود، وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است. در اصل حقیقت یا بر اساس تشکیک سنخیت است یا بر مبنای وحدت شخصی که یک وجود بیشتر نداریم. یعنی چه شباهت را قبول نداریم، سنخیت را قبول نداریم و تباین صفتی اصل است. تباین صفتی یعنی در هیچ چیز شباهت ندارند. شما می‌گویید در همه چیز با هم شباهت دارند؛ پس معلوم است آقایان از

تباین صفتی چیز دیگری می‌فهمند. در مورد سنخیت فرمودند که قاعده اصلی تخصیص بر نمی‌دارد. آقای دکتر فرمودند من به اصطلاح طلبگی می‌گویم. گاه می‌گویند این بحث تخصصاً خارج است. آن معنایی از سنخیت که شما قائلید، در فاعل مختار وجود ندارد. تخصصاً خارج است. آنجا فاعلیت است. ضرورت هم نیست، سنخیت هم نیست. گاهی هم علیت را اعم از فاعلیت و علیت طبیعی می‌گیریم، اشکال ندارد. متکلمان در بسیاری اوقات علیت را قبول ندارند؛ مثل آقای نائینی، آقای خوئی و آقای وحید بهبهانی. بزرگانی مانند علامه جعفری، گاه می‌گویند علیت را قبول نداریم و به جای آن فاعلیت می‌گذارند یا به تعبیر شهید صدر سلطنت. گاه می‌گویند علیت را قبول داریم؛ اما نه به آن معنا. این بحث لفظی است. به هر حال اگر تخصصاً از آن بحثی که در فاعل است خارج است، مسأله‌ای ندارد و ما در خروج تخصصی بحثی نداریم. حال چرا این گونه است. فاعل مختار و ویژگی‌هایش چیست؟ جا دارد نشستنی تشکیل شود و در مورد فاعل مختار بحث شود. ما مباحث شما و استدلال‌هایش را شنیدیم، نقد کردیم و به نظریه دیگری رسیدیم. این گونه نیست که اطلاع نداشته باشیم. همه اینها پاسخ دارد. اینکه شما می‌گویید معطی شیء فاقد شیء نمی‌شود، بر مبنای صدور و تجلی درست است؛ یعنی وقتی چیزی از چیزی صادر شد یا تجلی شد (به همان تعبیری که آقای دکتر فرمودند) قطعاً فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود. اما ما که صدور و تجلی را قبول نداریم. ما خلقت را قبول داریم. در فاعل مختار که بحث خالقیت مطرح است، اصلاً این سخن درست نیست، بله اگر یک چیزی از چیزی در بیاید. اگر من از جیبم بخوام هزار تومان در بیاورم و به کسی بدهم باید در جیبم هزار تومان داشته باشم. ولی وقتی من خلق می‌کنم، مثلاً به قول آقای دکتر به گلابی می‌گویم کن فیکون، این که از من صادر نشده است تا بگویم فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود. شما طبق مبانی خودتان اشکال می‌کنید. ما به جای این مبانی، مبانی دیگری قرار دادیم. اگر بخواهید، بحث می‌کنیم و مبانی خود را توضیح می‌دهیم. آن مبانی را نقد کردیم و به جای آن مبانی دیگری گذاشتیم. طبق این مبانی هیچ کدام از این اشکالات وارد نیست. اصلاً قاعده معطی شیء فاقد شیء نمی‌شود و از بحث فاعل مختار تخصصاً خارج است؛ همچنین فاعل می‌تواند دو چیز ضد هم را درست کند. حال که آقایان تقریر نکردند، خودم تقریر می‌کنم. وحدت وجود تقریرهای مختلفی دارد؛ به گونه‌ای که بعضی‌ها پانزده تقریر برشمرده‌اند. من به سه، چهار، پنج مورد اشاره می‌کنم. گاه وحدت وجود، وحدت سنخی وجود

است که ملاصدرا در اوایل جلد اول اسفار بیان کرده است. وقتی می‌گویند حکمت متعالیه قائل بر وحدت است، به این معنا است؛ یعنی موجودات در سنخ وجود با هم مشترکند، ولی در شدت و ضعف با هم اختلاف دارند. گاه گفته می‌شود که وحدت وجود دو معنا دارد، مثل تعبیری که آقا علی در کتاب بدایع الحکمه می‌گوید. من با هر کس که بحث می‌کنم، یکی از این دو معنا را می‌گوید. یکی وحدت شهود است که شهید مطهری هم در کتابهایش می‌گوید؛ یعنی عارف به جایی می‌رسد که غیر از خدا هیچ چیز نمی‌بیند، نه اینکه هیچ چیز وجود ندارد. معنای سوم که آقا علی در کتاب بدایع می‌گوید، این است که وجودی مثل خدا نیست؛ یعنی موجودات دیگر آن قدر ناچیز هستند که در مقابل خدا وجود نیستند؛ نه اینکه خودشان وجود ندارند. ما وجودها داریم؛ اما این وجودها مثل وجود خدا نیست. گاه گفته می‌شود وحدت وجود که منظور ذوق التأله است؛ یعنی یک وجود بیشتر نداریم چرا؟ چون قائلیم که در مورد خدا اصالت با وجود و در مورد مخلوقات با ماهیت است. بنابراین یک وجود بیشتر نداریم. این نظریه جلال‌الدین دوانی در وحدت وجود است. براساس اصالت وجود در خالق و اصالت ماهیت در مخلوقات، گاه می‌گویند وحدت وجود یعنی وحدت وجود مستقل و قائم به ذات. این را هم می‌پذیریم؛ یعنی در بقیه وجودها ما وجود مستقل نداریم. معانی در این زمینه زیاد است. هیچ کدام از اینها مربوط به بحث ما نیست؛ بلکه وقتی از وحدت وجود فلسفی سخن به میان می‌آوریم، منظورمان همان معنای اول است. وقتی از وحدت وجود عرفانی سخن می‌گوییم، مقصودمان هیچ کدام از اینها نیست. مقصود این است که در عالم یک وجود بیشتر نداریم و آن یک وجود هم وجود خدا است. آنچه مشاهده می‌شود، دو جنبه دارد: یک جنبه ماهیت و تعینات اینها است و یک جنبه حقیقت است. حقیقتشان همان وجود لایتناهی است که خدا است. وجود من خدا است. وجود این خدا است؛ البته نمی‌گوییم تعیین این، تعیین خدا است. در این جزوه عبارت ابن عربی، عبارات علامه طباطبایی، آقای رفیعی، علامه تهرانی، علامه جعفری و دکتر حائری را آوردم و نشان دادم که اینها، این را می‌گویند. تصریح کردند که وجودی غیر از وجود خدا نیست. آسمان و زمین و همه اینها خدا است. تصریح علامه طباطبایی است.

## جمع بندی اشکالات منتقدان

دیبیا: فرمودند ظاهر آیات قرآن بر بینونت دلالت می‌کند و اگر چند روایت خوانده شد که بر وحدت دلالت می‌کند، بسیاری از آیات قرآن دلالت بر بینونت می‌کنند. اینکه می‌فرمایید این امر بین الامرین است و قابل فهم نیست، می‌گوییم اصلاً خصلت و سنخیت مطالب شهودی این‌گونه است که قابل فهم نیست؛ بلکه قابل یافت است و اینکه فرمودید به عنوان دلیل وحدت وجود معنای واحد نمی‌تواند از حقایق مختلف انتزاع شود، قابل پذیرش نیست؛ زیرا از حقایق مختلف انسانی به عنوان مصادیق انسانی، یک مفهوم انسان را می‌توان انتزاع کرد. این پرسشی بود که جناب دکتر یشری هم فرمودند و اگر جناب آقای رضانی صلاح بدانند، پاسخ دهند. پرسشی هم که جناب آقای برنجکار به عنوان تناقض در بحث تباین صفتی بیان کردند، این بود که معنای تباین صفتی را نمی‌توانیم بفهمیم، زیرا اگر مبنای اصالت وجود پذیرفته شود که چیزی در خارج به جز وجود نیست، از طرف دیگر هم می‌گویند خالق و مخلوق سنخیت دارند، آن سنخیت در ناحیه چیزی جز وجود نمی‌تواند باشد. مگر آنچه در خارج است، تنها وجود است و خالق و مخلوق در یک چیز می‌توانند اتحاد پیدا کنند؛ پس تباین صفتی با این گزاره‌ها سازگار نبوده و تناقض است؛ چون عملاً چیزی باقی نمی‌ماند که در آن تباین به وجود آید. در بحث سنخیت هم اگر بگوییم در علل ماورایی نیست و فقط در علل مادی است، تخصیص در قاعده عقلی نیست؛ بلکه تخصصاً خارج است و مورد نقدی که جناب آقای دکتر یشری مطرح فرمودند، این بود که احکام علل مادی با احکام علل تامه و علل فاعلی متفاوت است.

۲۹۸

کتاب نقد / شماره ۶۰

## منظور از «مماثلت» و «تناسب عام»، مجانست عام است

رضانی: همان‌گونه که حاج آقا گفتند، دوستان اشکالات و نقدهای فراوانی مطرح کردند. بنده تا آنجا که توانستم، ده مورد از اشکالات آقای یشری و آقای برنجکار را یادداشت کردم. به هر حال اشکال کردن ساده است؛ چون می‌توان در مدت ده دقیقه چهل اشکال مطرح کرد. اما پاسخ دادن بر این اشکالات ممکن است هر کدام یک ساعت وقت لازم داشته باشد.

بنابراین این توقع که بتوانیم به همه اشکالات پاسخ دهیم، توقع بجایی است. بنده قبلاً هم خدمت آقای نیک منش که برگزار کننده آغازین این جلسات بودند عرض کردم که مضامین نظریه پردازی این است که یک شخص می‌کوشد در بحث نوآوری داشته باشد.

به‌هرحال هر کدام از اینها راه و روش خاصی دارد و قضیه تعلیم و تعلم و تدریس و تدریس رسیدن به یک نتیجه درست در این گونه مباحث باید در جلسات درس و بحث و جلساتی که برای این کار معین شده مطرح شود؛ نه در این گونه جلسات که در نهایت به جر و بحث لفظی ختم می‌شود. ابتدای فرمایشات دکتر یشری شروع می‌کنم. ایشان فرمودند نوعی مماثلت که در فرمایشات علامه طباطبایی در رابطه با سنخیت است. ما هم این را می‌گوییم. عرض کردیم خداوند تبارک و تعالی به عنوان خالق است. در حدیث مفضل امام صادق(ع) می‌فرمایند: «لانه عله العلل». اصلاً تعبیر علت العلل را امام صادق(ع) در حدیث مفضل بیان فرموده‌اند و حال ممکن است شما در آن حدیث خدشه کنید و بگویید درست نیست یا اصلاً ثابت شده نیست. حال ما در تسمیه با شما دعوا نداریم. بفرمایید خالق، فاعل بالاخره یک نوع مماثلت در اینجا مطرح است؛ اما نه آن مماثلت اصطلاحی؛ برای مثال اگر بگویید بین زید و عمر مماثلت است، یعنی هر دو انسان هستند یا گفته شود انسان و بقر که هر دو از جنس حیوانند، هیچ کدام از اینها مراد نیست. علامه هم در آنجا فرموده‌اند اگر مراد از مماثلت، مماثلت اصطلاحی باشد و مراد از مجانست، مجانست اصطلاحی باشد، این سخن اشتباه است. اگر در بحث سنخیت از مماثلت سنخیت به معنای عام سخن به میان می‌آید، تناسب عام (مجانست عام است) که در مقابل تضاد و تناقض است. به همان بیانی که عرض کردم. خداوند تبارک و تعالی چیزی را به خلق اعطا کرده است. حال باز این هم تعبیر مسامحه‌ای است یا اصلاً می‌گویید هیچ اعطایی صورت نگرفته است. اگر بفرمایید «ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» پس اعطا شده، افاضه شده است. حال که اعطا شده، آنچه افاضه شده با آنچه در مخزن بوده در موطن اصلی بوده است، نسبتشان، نسبت تناقض است یا تضاد یا اینکه نه تناقض است و نه تضاد، بلکه تناسب است؛ یعنی به هم می‌خورند. بالاخره خدای تبارک و تعالی با کمالات او، با توجه به آنچه افاضه کرده است، اینها به هم می‌خورند و تناسب دارند یا اینکه نسبتشان تناقض یا تضاد است. اگر بگوییم تناقض یا تضاد است، با مشکل عقلی مواجه می‌شویم و مورد قبول نیست و اگر بگوییم تناقض و تضاد نیست، آیا

عینیت است؟ باز می‌گوییم نه؛ چون اگر عینیت بود، خالق مخلوق می‌شد و مخلوق خالق؛ یعنی هیچ فرقی با هم نداشتند. پاسخ ما این است که از جهتی با آن تناسب دارد و از جهتی به خاطر اینکه این فعل او و خلق او است، با همدیگر تمایز و تغایر دارند؛ پس تمایز و تغایر باید در کنار تناسبی که عرض کردیم، وجود داشته باشد و این یکی از تقریرهای صحیح فکری است. مرحوم علامه هم فرمود که ارتباط اینها به همین برمی‌گردد که جناب آقای یشیری فرمودند مبهم و مجمل است. واقعا هم مبهم و مجمل است. ارتباطی هست؛ ولی آیا این ارتباط به معنای احاطه است. فرمودند احاطه علمی و احاطه اطلاعاتی. خدا از خلقش بی‌خبر نیست یا اینکه خیر، خدای تبارک و تعالی در سراسر وجود آنچه که آفریده است، حضور دارد. در سراسر وجود فعل و خلقش حضور اجرایی دارد. حال این چگونه قابل بیان است. همان گونه که بیان شد، بی‌تکلیف و بی‌قیاس این یک ارتباط است و ذوق کردنی است؛ یعنی نخست باید ذوق و شهود شود و بعد تا جایی که می‌تواند در این زمینه از ادله عقلی کمک بگیرد تا مطلب را مقداری قابل فهم کند. معمولا من هم از تمثیلات استفاده کردم و قبول دارم و چون از تمثیلات استفاده می‌شود، علامه به جناب ملاصدرا می‌تازد و می‌گوید اینها خیلی گویا نیست و کاشف آنچه که باید باشد نیست؛ البته تمثیل از جهتی مقرب است و از جهاتی مبعده است.

### تأکید بر تکاملی بودن سیر عرفان

یزدان پناه: آقای برنجکار فرمودند که بنده عرض کردم سیری داشته باشد. بله، یک سیر تکاملی لازم است تا یک نظریه شکل بگیرد. حال چون قدیمی است، دیگر اسمی از آن نیاوریم؟! نه، بنده نظرم این نبود. می‌خواهم بگویم سیری دارد؛ اما در اینجا به چه کسی باید حق داد تا نظر دهد که این سیر تکاملی است؛ برای مثال آنچه شهید صدر در مکاسب گفته است، ترجیح دارد. اصلا قصدم این نبود. بنده هم عرض می‌کنم برخی از آرای شیخ اشراق، همان آرای ملاصدرا است؛ اما این مسأله چیز دیگری است.

## ارتباط اثر و مؤثری عقل و فلسفه

اما درباره مسأله شهود باید گفت آیا فلاسفه، شهود را پذیرفته‌اند؟ این مسأله سیری دارد که البته پاسخ این مسائل به زمان نیاز دارد و اکنون وقت آن نیست. مسأله دیگری که فرمودید با عقل سازگاری دارد، بعد گفتید، آنچه که در فلسفه است تعبیری این چنینی کردید، فیلسوف مسلمانی که می‌فرماید من حرف عرفان را می‌فهمم اگر کسی بگوید اصلاً تجربیات عرفانی به ساحت عقل نمی‌رسد، اگر کسی این‌گونه ادعا کند، درواقع راه را بسته است، اعتقاد بنده این است که فلسفه اسلامی با عرفان نظری به یک جا رسیده‌اند. درواقع فلسفه‌ای که اساسش بر عقل است، می‌تواند عرفانی را که براساس شهود است (البته عرفان نظری)، بفهمد. اینکه فرمودید بنده سه معنا کردم، اجازه دهید به عنوان نظریه پرداز نظرم را بگویم. این مطالب، مقدمات و مبانی دارد.

۳۰۱

## وحدت اطلاقی عرفان در مقابل وحدت عددی

اما درباره اینکه جناب آقای یشری فرمودند عرفان اصلاً گزاره شدنی نیست، باید گفت که در سنت اسلامی یا حتی در همه سنتها الان این بحث درباره فلسفه و عرفان مطرح است. این گزاره کوتاه بیان ناپذیر است. اصلاً چنین چیزی درست است. اتفاقاً اعتقاد بنده این است که در سنت اسلامی یا در سنتهای عرفانی دیگر یک چیز به وضوح مشاهده می‌شود، در عین اینکه می‌گوییم بیان ناپذیر است؛ اما توضیح دقیقی از حرف خودشان می‌دهند. می‌شود گفت در وحدتی که عرفا می‌گویند وحدت اطلاقی است نه عددی، دقیقاً توضیح می‌دهد این یک تعبیر است. بنده الان می‌توانم در فضای فلسفی دقیقاً این را گزارش دهم. مگر عرفان نظری عقل پذیر نیست. سر مسأله بقاء وحدت فناء مطرح نیست؛ یعنی فرد بعدالجمع. در گزارش هم گفتیم که این عرفان نظری عینیت پیدا کرده است.

## سه راه دستیابی به فهم دینی و سهم بیشتر داشتن عارفان و فیلسوفان

نکته دیگر اینکه جناب آقای یشیری می‌گویند این بحث ارزشی است؛ ولی من اصلاً ادعایی بر این مطلب ندارم که همه در عرض هم هستند. باید بگویم ما هم دین را متن واقع و یک منبع قدسیه می‌دانیم. فقط می‌گوییم در اینجا سه راه وجود دارد: یک راه منضبط فهم شریعت، یک راه شهود و یک راه عقل. آنچه فیلسوفان مسلمان شهود می‌کنند، عرفان نظری است. بنده معتقدم بیشترین فهم دینی توسط عارفان و فیلسوفان صورت گرفته است. اینکه فرمودند مقدار تقرب اینها چگونه اندازه گیری می‌شود، باید بگویم بستگی به اندازه فهم شریعت دارد.

تذکر دو نکته

### ۱. تفاوت فاعلیت خداوند با علل مادی

دبیا؛ درباره صحبت‌های آقایان به دو نکته اشاره می‌کنم. نخست اینکه فاعلیت در ناحیه خداوند متعالی با فاعلیت در علل مادی متفاوت است. حال این پرسش از طرف اساتید نظریه پرداز است که آنچه اعطا شده، با آنچه اعطا نشده در تناقض است. الان در عالم خلقت مخلوقاتی هستند، این مخلوقات چه نسبتی با خالق دارند؟ نسبت یا باید تناقض باشد یا غیر تناقض. تناقض نمی‌تواند باشد؛ چون یا باید به عینیت یا به نوعی تباین برسیم. عینیت را هم نمی‌پذیریم و با وجود دلایلی که ارائه شد، باز دشواری فهم این نوع تباین پیش رو است که باید به آن پرداخته شود و هیأت نقد باید به آن پاسخ دهد.

### ۲. کسب علم حضوری عارف با شهود و گزارش آن با علم حصولی

مسأله بعد این بود که ما دلیلی نداریم که از شهودات عرفانی نتوانیم گزارش دهیم. چه اشکالی دارد که عارف در مرحله شهود با علم حضوری بیاید و در ناحیه علم حصولی از آن



گزارش دهد. بنابراین بسیاری از یافته‌های درونی ما نیز چنین خصلتی دارند. اساتید هیأت احتمال خطای در گزارش را حتماً می‌پذیرند؛ اما برای احتمال خطای در گزارش هم معیاری گذاشته‌اند که شبیه آن چیزی است که مرحوم علامه طباطبایی مطرح می‌کنند که همان مطابقت یافته‌های عرفان با متون دینی است.

### حقیقی بودن «علت» و شأنی بودن «معلول» از نظر عرفان

یثربی: همان گونه که حاج آقا فرمودند، سخن من این نیست که حرف مرحوم علامه طباطبایی قوی تر از حرف ملاصدرا است. بنده گفتم ایشان هم چیزی فرمودند که نمی‌شود بر آن تکیه کرد. شما هم همان مطالب را توضیح دادید؛ برای مثال از تناسب عام و احاطه سخن به میان آورید. آیا می‌توان به خدا گفت تو با این شیء تناسب عام و بر آن احاطه داری، این با تو تناسب دارد و این اولین مخلوق تو می‌شود؛ اما با آن شیء تناسب عام و بر آن احاطه نداری. اصلاً چنین نیست. ما این را از قرآن گرفته‌ایم. قرآن بر این مبنا است که خلق از عدم است و «خلق از عدم» چیزی نیست که من از خود گفته باشم. باید همیشه چیزی که ایجاد می‌شود، مربوط به چیز قبلی باشد. حتی اگر در عرفان می‌گویند عارف می‌تواند به مقامی برسد که با همت می‌تواند «ایجاد» کند، الان می‌گویم یک چلوکباب کن فیکون. الان اینجا چلوکباب ایجاد می‌شود؛ نه اینکه در جیبم گوشت بود، بیرون آوردم، کوبیدم و در نهایت چلوکباب تحویل دادم. باید به اینها توجه کنید. اما ایجاد غیر از ایجاد عرفانی است. ملاصدرا بعد از اینکه تأکید می‌کند که یک وجود بیشتر نداریم و هر چه جز او در هستی به نظر آید، ظهورات و تجلیات او است، در جلد دوم اسفار صفحه ۲۹۱ می‌فرماید: این موضوع را با خلود اشتباه نکنید که در خلود دو صورت است که از یکی به دیگری می‌دهد؛ ولی در اینجا دومی وجود ندارد و همان اولی است که به نظر می‌رسد دومی است؛ زیرا روشن شده است که هر چه نام هستی دارد، شأنی از شئون او نیست و اگر تاکنون می‌گفتیم در جهان هستی علت و معلولی هست، اکنون بر پایه سلوک عرفانی باید گفت علت یک امر حقیقی است و معلول شأن و جهتی از شئون او است و بازگشت علم الیقین به این است که آن حقیقت دارای حیثیت‌های گوناگون است و هر لحظه به شکلی از اشکال در می‌آید؛ نه اینکه چیزی جدا از آن ایجاد

شود. به عبارت دیگر، علیت تطور و تشأن است، نه ابداع و ایجاد. جا دارد در اینجا بیشتر توجه کنیم. همان طور که من طلبه امکان دارد اشتباه کنم، شما هم مثل من طلبه بوده‌اید. بعداً ملاصدرا شده‌اید؛ بنابراین ممکن است اشتباه کرده باشید. سخن بنده این بود که در اینجا کلی گویی نکنیم؛ یعنی از احاطه و تناسب سخن نگوئیم؛ ولی اگر از نگاه فلسفی بگوئید، باید این را معنا کنید. شما تناسب را مناسبت معنا کنید. ابن سینا می‌گوید بین علت و معلول همیشه مناسبت نیست؛ مانند حرارت ناشی از اصطکاک یا سیاهی ناشی از حرارت. (ابن سینا، الهیات، مقاله ششم، فصل سوم). مانند همین عبارت را فارابی در تعلیقات دارد. ابن سینا هم در تعلیقات دارد. فراوان از سنخیت سخن می‌گوئیم، حال آنکه نتوانستیم تعریف مناسبی از آن ارائه کنیم؛ حتی دست خدا را هم بستیم. گفتیم حق نداری به دو چیز دست بزنی. الواحد لا یصدر عنه الا الواحد. بل ان الله علی کل شیء قدیر. اگر تناسب را به معنای احاطه و شهود قدرت بگیریم، خدا به همه چیز قادر است. نمی‌گویم این حرف کاملاً درست است و نمی‌گویم آن حرف هم وحی منزل است؛ بلکه آن هم یک دیدگاه بشری است. اصلاً نقل و انتقال بشری یعنی اینکه دو بشر تجربه‌های مشابهی دارند، بعد با هم توافق می‌کنند. من دندان دارم، شما هم دارید، من دندانم اذیت می‌کند، درد می‌کند، شما هم دارید. از اینجا دو مفهوم دندان و درد درست می‌شود؛ پس با هم به توافق می‌رسیم. واقعا اگر چیزی منتقل شد، به من بفهمانید.

ما در حوزه نقل و انتقال علمی این گونه هستیم؛ یعنی نمی‌توانیم احساس هم‌دیگر را بفهمیم. شما در حوزه‌ای که یک طرف رسیده، یک طرف نرسیده، چگونه تفاهم ایجاد می‌کنید. آن را نمی‌گوئیم؛ برای مثال الان بنده عطری را در مسیر حرم بو کردم، خیلی برایم جالب بود. بروید برایم پیدا کنید. شما آن را بو نکردید. شما از آن عطر به طور کلی یک چیز می‌فهمید. شاید اصلاً من از آن عطری که شما می‌فرمایید بدم بیاید. بنابراین شما نقد گزاره شدن استیسی را مطرح می‌کنید. من هم بسیار در صحبت‌هایم استفاده کردم. عین القضاة از بیان ناپذیری خیلی عمیق‌تر از استیسی سخن گفته است که بنده آن را نقل کردم. آنجا قونیوی، سید حیدر آملی و همه عرفای ما گفته‌اند. اما بگوئید اینها چه هستند. اینها از فلوطین به بعد تأکید کردند که ما هرچه می‌گوئیم، تشبیه است. ما زبان نداریم. لسان ما اشاره است. در اینجا معنای اشاره را توضیح دهم: یک معنای اشاره، کنایه و تمثیل است؛ ولی معنای دقیق‌ترش (چون مطرح نمی‌شود) این است که مثلاً کسی موز ندیده است. من این‌طور تعریف می‌کنم که میوه‌ای نافع

است. می‌گوییم ثمره طویله. فیها انحاء و فی لونه صفره. این زبانی است؛ اما اگر گفت موز چیست؟ بگوییم بفرما! این اشاره است و اشاره یعنی نشان دادن. اصل زبان عرفان این است. بنابراین خیال نکنید من عرفان نظری نوشتم و شاید هم سلیس‌ترین، ساده‌ترین و روان‌ترین تعبیرها را در آنجا به کار بردم؛ اما می‌دانم که آن نیست.

### مسأله اعطاء و سنخیت

برنجکار: جناب آقای رضانی فرمودند که تناسب منظور ما است؛ اما منظور ما معنای عام تناسب است. به نظر بنده دکتر یثربی جواب را کامل فرمودند. بنابراین از زاویه‌ای دیگر پاسخ می‌دهم. فرمودند که استدلال من این است که آیا خدا اعطا کرده یا نکرده. اگر اعطا نکرده، این موجوداتی که خلق شدند براساس آیات و روایاتی که در این مسیر «عندنا خزائنه» استفاده شده، بالاخره چیزی وجود پیدا کرده است؟ به نظر بنده ایشان نباید این سخنان را طبق معنای وحدت وجود تفسیر کند.

نسبت این مخزن با اینها چیست؟ تضاد و تناقض است یا تناسب؟ اگر بگوییم تناسب نیست، اشکال عقلی دارد. البته از اشکال عقلی آن سخن نگفتند؟ شاید منظورشان ادله سنخیت و علیت یا اشکالهای فلسفی دیگر باشد. همه دوستان با این استدلال آشنا هستند. فرمودند از جهتی با آنها تناسب و از جهتی تقابل دارد؛ یعنی ارتباطی خاص برقرار است.

### ذاتی نبودن اعطاء حضرت حق

بعد از آن جمله‌ای گفتند که من عین آن جمله را نوشتم. درواقع این را توضیح این عبارتها می‌دانند: «خدا در همه جا حضور دارد.» همه ما قائلیم که خدا اعطا کرده و همه عالم و همه موجودات را خلق کرده و می‌گوییم این موجودات خزائنی داشتند و تمام کمالاتی که به ما می‌رسد، از این خزینه است. اما آن «خزینه» ذات خدا نیست. آن خزینه‌ای که از آن خزینه به ما داده می‌شود، فعل خدا است. آن خزینه نه تنها تناسب دارد، بلکه بالاتر از تناسب، سنخیت و عینیت هم دارد، همان کمال علم است که به من می‌دهد؛ اما آن مخزن، خدا نیست.

آن مخزن مخلوق خدا است. در واقع کراماتی که خدا به ما می‌دهد، مخلوق خدا هستند. گاه می‌گوییم چیزی به شما می‌دهم، از ذات می‌دهم و از خودم به شما منتقل می‌کنم و گاه این گونه نیست؛ بلکه از جیبم پول بیرون می‌آورم و به شما می‌دهم که این تعبیرات دو نوع است. کمالاتی که خدا به ما داده است، از ذات خود جدا نکرده است، بلکه همه آن کمالات خلق شده و به ما داده شده است و آن کمالات هم با ما سنخیت و عینیت دارد؛ اما باید بحث را کمی عقب برد. رابطه خزینه با ذات الاهی چیست؟ چون خزینه هم فعل خدا شده است؛ یعنی مخلوق خدا است. می‌گوییم رابطه‌اش تباین است. تباین یعنی چه؟ در تباین صفتی هیچ نقطه اشتراکی نیست. فرمودند اگر این گونه بگوییم، اشکال عقلی دارد. اشکال عقلی این استدلال، سنخیت است. دیگر هیچ کدام از استدلالاتی که برای سنخیت و عینیت آوردند، مورد قبول نیست و همه آنها مبتنی بر این است که خدا از ذات خودش صادر می‌کند یا بگوییم تجلی می‌کند و مبتنی بر یک مبنا است که خود آن مبنا غلط است و هیچ دلیلی برای آن مبنا وجود ندارد؛ بلکه دلیل برخلافش هم وجود دارد؛ چون ما قائل به خلقیم و استدلالاتی که برای صدور و تجلی است، هیچ کدام مورد قبول نیست.

### تشریح کیفیت حضور خدا از دیدگاه‌های مختلف

توضیح دادید که خدا در همه جا حضور دارد؛ این نیاز به توضیح نداشت. همه ما آن را قبول داریم. بعد می‌پرسید تناسب ما یعنی چه؟ تناسب ما یعنی اینکه خدا این را خلق کرده. این هم تناسب ما است. در اینجا بحثی نداریم. به راستی خدا این را خلق کرده است. فیلسوف، متکلم، عارف، همه این را قبول دارند؛ منتها آقایان یک جور قبول دارند، ما هم یک جور قبول داریم. آقایان می‌گویند یک «وجود» بیشتر ندارد؛ مثل دریا و موجها. این دریا موج هم هست. چون موج چیزی جز دریا نیست. اما ما این طور فکر نمی‌کنیم. به گفته حکما چون در واقع خدا در هیچ چیز با مخلوقات سنخیت ندارد، می‌گوییم خدا می‌تواند در همه جا حضور داشته باشد و محدود هم نباشد. یک مثال از جناب استاد فیاضی عرض کنم. شما نور را در نظر بگیرید که فضا را پر کرده است. اینجا در این فضا شیشه‌هایی وجود دارد. آیا این نور در داخل شیشه وجود دارد؟ در آن طرف شیشه وجود دارد؟ مسلماً وجود دارد. اگر در شیشه نور

نباشد، نور از آن بیرون نمی‌آید و به آن طرف عبور نمی‌کند. آیا نور، شیشه است؟ نه! آیا نور همسطح شیشه است؟ نه! اصلاً می‌توانیم تصور کنیم که خدا نامتناهی است و هیچ سنخیتی و عینیتی با مخلوق ندارد. پس خدا هم حضور دارد. بنابراین تناسب ما مبهم شد. ما به یک معنا می‌توانیم بپذیریم که خدا همه جا حضور دارد. این را قبول داریم؛ ولی طبق مبنای خودمان است. با این توضیح هیچ بحثی با هم نداریم. همه این‌ها مبتنی بر اصل صدور است که هیچ دلیلی ندارد.

### نقد نظریه قابل بیان بودن شهود

جناب یزدان پناه فرمودند که شهود قابل بیان است. دلیلشان هم این بود که ادل دلیل علی امکان شیء او قوی؛ اما به نظر بنده این دلیل به دلایلی تمام نیست. اولاً از کجا می‌دانید که این بیانه‌ها توضیح شهود است. می‌گویید که بیان شده، از کجا می‌گویید که بیان شده است. شاید این بیانه‌ها غیر از شهود باشد. ثانیاً فقط وقتی می‌توانید بگویید شهود بیان شده است که خودتان شهود کرده باشید و بعد خودتان شهود را بیان کرده باشید. شما اصلاً نمی‌دانید که وقتی دیگری از شهود صحبت می‌کند، از کجا می‌دانید که آن کس شهود کرده است و شهودش را بیان می‌کند. شما باید خود شهود کنید و به من بگویید که چون من شهود کردم، برای شما بیان می‌کنم؛ ولی اگر این مطلب را هم بگویید، باز اشکال وجود دارد. چون در اینجا چند احتمال وجود دارد که باید این چند احتمال را درک کنید تا بفهمیم شما شهود کرده‌اید. احتمال‌ها عبارتند از:

۱. شما اصلاً شهود نکرده‌اید، خیال کرده‌اید که شهود کرده‌اید و به بیان می‌پردازید. از کجا می‌دانید؟

۲. آن چیزی را که توضیح داده‌اید، همان شهود خودتان است؛ یعنی نخست از ارزشها صرف نظر کنید و اثبات کنید که ما قبول کنیم واقعا شهود کرده‌اید و آنچه را که بیان کرده‌اید، شهود خودتان بوده است. از کجا معلوم که همان شهود را بیان کرده‌اید؟ تا زمانی که احتمال وجود دارد، نمی‌توانید بگویید شهود قابل بیان است. اما نظر بنده این است همین تکامل که فرمودید، درست است. فکر می‌کنم عرفاً متوجه اشکالات نظریه فلسفی شده‌اند. اشکالات

عقلی یعنی این معنای مشترک که البته ما این معنا را قبول نداریم؛ یعنی این که خدا باید نامتناهی باشد که اگر خدا نامتناهی نباشد، محدود می‌شود؛ چون خدا اگر این چیز را ندارد، پس طبق این معنای مشترک محدود شد. نظریه مشاء و اشراقیون این مسأله را حل نمی‌کند؛ چون قائلیم که موجوداتی صادر شده و این موجوداتی که صادر شده‌اند، خدا نیست؛ پس خدا محدود است. مثل اینکه شما بگویید این موجود غیر از خدا است؛ اما خدا همه جا هست؛ برای مثال می‌گویند اگر درون دریا سنگ است و باز می‌گویند دریا همه جا هست، پس اینجا که سنگ است دریا نیست؛ پس محدود شده است. بعد در فلسفه به حکمت متعالیه می‌رسیم. حکمت متعالیه درجاتی دارد و این موجودات عین ربط به خدا هستند. بنابراین وقتی خدا اینها را خلق کرد، هنوز هم این را دارد. آن وقت اشکال دیگری مطرح شد. اشکال درستی که عرفا فرمودند، یعنی این که این مخلوق را در رتبه اشرف دارد، ولی همین را در رتبه اخص ندارد، اگر بگویید دارد، ترکیب پیش می‌آید و اگر بگویید ندارد، محدودیت پیش می‌آید. بنابراین به وحدت شخصی رسیدند. همین فکر را در قالب عرفان بیان کردند و اسم آن را عرفان گذاشتند. اگر آنها گفتند ما شهود کردیم، ما بگوییم ادعای بیخودی کردند. این بدبینانه است. خوش بینانه‌اش این است که عده‌ای از اینها واقعاً اهل ریاضت و شهود بودند؛ اما چون به این فکر رسیده بودند، شهودشان را هم بر اساس همین اشکال فلسفی تفسیر کردند.

### بازبودن باب نقادی افکار بزرگان

عطار نژاد: صحبت‌هایم را بر چهار محور مختصر می‌کنم:

بحث اول دغدغه‌ای است که جناب آقای رضانی در هر سه جلسه اشاره کردند و آنکه با این مباحث دامن بزرگانمان را خدای ناکرده به نقض و اشکال و اشتباه آلوده نکنیم و آنها را مقصر ندانیم. به نظر بنده اصلاً نباید این بحث را اینجا مطرح کرد؛ زیرا حوزه علمیه فضای علم و بحث است و بسیاری از بزرگان ما اگر در مواردی نسبت به فلسفه بیاناتی داشته‌اند، در مقام دیگر، بیانات دیگری از آنها در فلسفه ابراز شده است. دوستانی که با المیزان آشنا هستند، این را دیده‌اند؛ یعنی علامه در مشرب فلسفی صحبت کرده‌اند و گاهی هم در مشرب عرفانی صحبت کرده‌اند. در اصول فلسفه و روش رئالیسم این مسأله مطرح است. حضرت امام (ره) هم

در جاهای مختلفی بیان داشتند. مأخذ مطلب هم در کتاب نقطه عطف به طور جداگانه آمده است. آنجا حضرت امام(ره) تصریح کرده‌اند که از فصوص جز فصوص چیزی به دست نیامد و از فتوحات هم فتوحی حاصل نشد یا اشعار عرفانی که برای خانم طباطبایی دارند. در برخی سخنرانی‌ها هم مثل روز مبعث نسبت به قرآن و عرفان و برهان نظر ایشان این است که قرآن یک چیز دیگر است. می‌خواهم بگویم دغدغه ساحت قدسی بزرگان باعث نشود ما از مطالب ابا کنیم و بحث و نقد و گفت‌وگو نداشته باشیم. این بحث اول بود.

## اشکال دور

نکته دیگر این است که بحث مکاشفه که آقای یزدان پناه فرمودند که حتماً باید آن را مفروغ عنه بگیریم و جایش هم اینجا نیست، می‌خواهم بگویم اتفاقاً اولین نکته همین است. جا دارد پیش از اینکه بخواهیم گزارشی از مکاشفه ارائه دهیم، ببینیم مبنایی که فلسفه برای به اصطلاح تصحیح به معنای صحیح دانستن مکاشفه بیان کرده است چیست؟

اگر مطابقت آن با شرع که به تعبیر حضرت عالی فهم ضابطه مند شرع است، این فهم ضابطه مند شرع برای من است که بدایه و نهاییه خوانده‌ام و در فضای بسته بزرگ شدم؟ یا کسی که به فضایی رسیده که لیس کمثلہ شیء را می‌شنود و واقعا هم در حد فهم ضابطه مند او است. پیغمبر خدا خطاب فرموده‌اند و همه «لیس کمثلہ شیء» را می‌شنوند. من «لیس غیره شیء» را می‌یابم؛ چون بدایه و نهاییه خوانده‌ام و کم و بیش با آن آشنایی دارم؛ ولی کسی که نخوانده است، «لیس مثله» می‌فهمد یا از «لا اله الا الله»، «لیس فی الدار غیره دیار» نمی‌یابیم واقعا لا اله الا الله می‌یابیم. بنابراین اینجا یک مشکل پیش می‌آید؛ یعنی در واقع یک «دور» پیش می‌آید. می‌گوییم مکاشفه باید با شرع هماهنگی داشته باشد. بعد سراغ شرع می‌آییم. لیس فی الدار غیره دیار. شرع هم که همین را می‌گوید؛ در صورتی که این مطلب را بیان نمی‌کند؛ یعنی فهم قدسی‌اش است و امروز غرب نیز به صورت گسترده به آن پرداخته است. این فهم قدسی واقعا چیست؟ در عالم ثبوت است یا در عالم اثبات. اگر واقعا چهارده نفر هستند که فقط سخن آنها مستند است، وقتی حضرت می‌فرماید: «بان من الاشياء» و «بان

الاشياء منه»، این یعنی چه؟

## عدم تشریح موضوع و محمول، علت اصلی در عدم دسترسی به نتیجه مطلوب

قاسمی: اگر در نقد منطقی و عملی به پیش رویم، وقتی نظریه‌ای مطرح می‌شود، یک موضوع و محمولی دارد، اولین مطلبی که نظریه پردازان مطرح می‌کنند، در مورد موضوع بحثشان است؛ یعنی آیا بر سر این موضوع و محمول توافق داریم یا نه؟ اگر این توافق صورت گرفت، آن گاه درباره وحدت وجود و ... بحث می‌کنیم. در بیشتر مباحث این جلسه بر سر مباحث تصویری تفاهم نداشتیم. بحث از اینکه اصلاً وحدت یعنی چه؟ سنخیت یعنی چه؟ پیشنهاد بنده این است که اگر در مرحله تصورات تفاهم داریم، بعد از آن به تصدیقات بپردازیم.

## اطلاق سنخیت در افعال خداوند

رمضانی: جناب آقای برنجکار فرمودند که «ما من شیء الا عندنا خزائنه». ما هم این را قبول داریم که خدای تبارک و تعالی از خزائنش به مخلوقات افاضه وجود می‌کند. سخن بنده این است که چرا می‌گویید خلق از عدم؛ بعد اگر خزائن را فعل خدا می‌دانید و تصریح فرمودید که فعل خدا است و ما هم به آن اعتراف می‌کنیم، آیا بین او و خدا مابینت است یا سنخیت؟ اگر سنخیت است، پس همه آن سنخیت است؛ چون سنخیت بین مخلوقات و خزائن و بین خزائن و حق را پذیرفتیم؛ پس همه سنخیت می‌شود. اگر تباین است، باز باید همان اشکالات سابق مطرح و نقد شود که الان جای آن نیست.

مطلب بعد این است که چرا این امر را در خلق بدون واسطه خزائن مطرح نمی‌کنید. شما درباره خزائن از «خلق از عدم» سخن می‌گویید؛ پس در مورد سنخیت «مابینت» هم همین سخن را درباره مخلوقات بگویید. بین خدا و مخلوقات چرا به خزائن که می‌رسید، از خلق از «عدم» و «مابینت» سخن می‌گویید؛ اما به مخلوقات که می‌رسید، از خزائن و سنخیت سخن می‌رانید.

همچنین کلمه الواحد را تقریباً پذیرفتید؛ چون اول خزائن شدند، بعد بقیه از ناحیه خزائن سرازیر شدند. بعد از آن، قضیه حضور را مطرح کردید. بعد مثال به شیشه و نور زدید، نور که از آن نفوذ می‌کند و بعد فرمودید این مثل است و ممکن است در مثال مناقشه صورت گیرد.



اما عرض بنده این است که نور در شیشه نفوذ می‌کند؛ ولی تعیین شیشه‌ای چه می‌شود. در تعیین شیشه‌ای که جنبه‌ای از وجود را به خود اختصاص داده است، اگر نور را از آن بگیرد، شیشه باقی خواهد ماند؛ نه اینکه نور در شیشه نفوذ می‌کند و از آن طرف منعکس می‌شود. نور در عمق وجود شیشه نفوذ نمی‌کند. نور از آن طرف منعکس و بعد از آن طرف خارج می‌شود. سخن آقای عطار نژاد این بود که حضرت امام (ره) فرمودند که چیزی از فصوص، فتوحات فصّی و اسفار سفری نصیبم نشد! ولی باید گفت که این بیانات، بیانات شاعرانه است و معنای خاصی دارد. نخست باید دید که از سخنان حضرت امام معنای ظاهری مراد است یا واقعا می‌فرمایند چیزی نصیب ما نشده است! فصوص که بالاتر از قرآن نیست؛ همچنین فتوحات که بالاتر از قرآن نیست.

در جلسه گذشته هم به آقای یثربی عرض کردم که ما هیچ وقت بزرگانمان را در حاله‌ای از تقدس قرار نمی‌دهیم که دستمان به نقد آنها نرسد. اصلا چنین ادعایی نداریم؛ منتها سفارش می‌کنیم که نقد روش خاص خود را دارد؛ یعنی منتقد باید در مسیر و فضای آن قرار گیرد تا بتواند مطلب را بفهمد و بعد نقد کند؛ نه اینکه بدون آگاهی نقد کند. کسی که بخواهد ظاهر فصوص را مثل قصه بخواند، ظواهر آن بسیار موهن است و اگر بخواهیم اینها را نسبت دهیم و بخواهیم بگوییم مراد همین است، کار درست نمی‌شود. جناب آقای برنجکار در پایان جزوه خود مرتب متن آوردند، متن آوردن مشکلی را حل نمی‌کند. اعتراف کردم که این ظواهر موهن است. قبول هم دارم. منتها قضیه ظاهر نیست. عرض کردم آنجا استناد به سخن استاد مطهری و امام خمینی (ره) به معنای سیاسی کردن جلسه نیست. واقعا منظور این نبوده است. به عنوان یک نظر از کسی که در این زمینه قلم زده است، مطرح می‌کنیم. اگر برای این نظریه بزرگان ارزش قائلیم، به اندازه‌ای که بشنویم و تأمل کنیم، مطرح می‌کنیم؛ نه اینکه بخواهیم فضای سیاسی ایجاد کنیم. در هر عصر دو سه نفر پیدا شوند که بتوانند فصوص را بفهمند، این یک حرفی است؛ پس ظواهر چیزی را حل نمی‌کند. از این متون اگر سی چهل مورد هم بیاورید، چیزی را حل نمی‌کند. باز هم سخن بنده این است که این ظواهر به نفع شما است. چیزی که مهم است، آن معنایی است که اصلا خود فرد آنها را مطالعه نکرده است؛ پس باید دنبال راه دیگری بود تا به نتیجه و مراد رسید. در مورد وحدت وجود، سخن بسیار گفته شده است؛ اما

جای یک تحلیل مناسب و درست که جان کلام چیست و خود محی‌الدین چه گفته، خالی است.

#### خاتمه

دبیا: بحث در دو حوزه دنبال شد: یکی بحث روشها و متد قرآن با برهان و عرفان است و دیگری بحث در گزاره عرفانی و فلسفی که وحدت وجود بود. انشاء الله ادامه این مباحث را در خدمت اساتید خواهیم بود.