



اندر حکایت عقل‌گریزی صوفیان

محمد فنایی اشکوری*

چکیده

در بخشی از ادبیات عرفانی و سخنان برخی از منسوبان به عرفان، عقل و عرفان در برابر هم قرار گرفته، دو راه ناسازگار و مخالف یکدیگر تلقی شده‌اند. این گروه، عقل را یک منبع یا راه تحصیل معرفت نمی‌دانند و برای دستاوردهای عقل و در نتیجه علوم بشری، اعتباری قائل نیستند. از نظر ایشان، عقل نه تنها منبع معتبری برای معرفت نیست، بلکه مانع معرفت و موجب گمراهی نیز می‌باشد. جالب آن که برخی از اینان برای اثبات بی‌اعتباری عقل، به استدلال‌های عقلی متوسل شده‌اند. در این نوشتار، پاره‌ای از ادله ایشان طرح و بررسی خواهد شد. باید تأکید کرد که مقابله بعضی از عارفان یا مدعیان عرفان با عقل، به معنای مخالفت همه عرفا با عقل یا ناسازگاری عرفان و عقل نیست؛ چراکه این مخالفت می‌تواند از سوء فهم نسبت عرفان و عقل ناشی باشد. به نظر ما عرفان و عقل نه تنها ناسازگار نیستند، بلکه مؤید و معاضد یکدیگرند. اوج این تعامل و تعاضد را می‌توان در حکمت متعالیه صدرایی شاهد بود.

کلیدواژه‌ها: عقل، عرفان، عقل‌ستیزی، خطاپذیری عقل، محدودیت عقل، سازگاری عقل و عرفان.

* دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.

مقدمه

از دیرباز در سنت‌های مختلف عرفانی، مخالفت با عقل و نفی و ذم آن و در نتیجه بی‌اعتبار دانستن فراورده‌های عقل همچون فلسفه و علوم بشری، رایج بوده است. ادبیات عرفانی این سنت‌ها گواه این مدعایند. خردگریزی و خردستیزی در آثار منظوم و منثور صوفیان ما نیز بسیار مشهود است. سخنان متناقض‌نما که حاکی از بی‌اعتنایی به قواعد عقلی است، بخشی از ادبیات عرفانی را تشکیل می‌دهد.

در مواردی از سخنان عرفا استفاده می‌شود که مراد آن‌ها نفی مطلق عقل نیست؛ بلکه به تعبیر برخی، نفی «عقل مشوب»، «عقل جزئی» یا «عقل حسابگر» و «کوته‌بین» مقصود است. گاهی منظور، نفی انحصارگرایی عقلی و دیدگاه‌های افراطی مشائی درباره عقل است. چنان‌که گاهی نیز مقصود ایشان، نقد عقل و بیان محدودیت‌های آن است. در حقیقت این‌گونه بیانات ارزش عقل را نفی نمی‌کنند. اما گاهی برخی از عرفا یا منتسبان به عرفان، زیاده‌روی کرده، اصل عقل را رد می‌کنند یا آن را به تخفیف و تحقیر می‌نگرند؛ چنان‌که در مواردی نیز سخن آنان مطلق است و به عقل بدون هیچ قیدی، حمله می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که توجیه آن آسان نیست.

چنان‌که گفتیم، این گرایش در سنت‌های گوناگون عرفانی شرقی و غربی، به چشم می‌خورد. در مکتب «ماه‌ایانا» که یکی از شعب آیین بودا است، «نیروانا» مشمول قوانین منطق نیست. ماده‌یامیکا می‌گوید در نیروانا همه تقابل‌ها منتفی است. ناگارجونا نیروانا را یک محال منطقی می‌داند که اصل تناقض شامل آن نیست. در نیروانا همه تمایزات، منتفی است. در «ذن» بودیسم گزاره‌های تناقض‌آمیز بسیار است و تأکید بر این است که باید از عقل گذشت (Louis Dupre, 1993, Vol. 9-10, p. 250). بسیاری از متکلمان و عارفان مسیحی نه تنها عرفان بلکه اصل ایمان را نیز با عقل، ناسازگار می‌دانند و عبارات حاکی از این ناسازگاری در الاهیات مسیحی بسیار دیده می‌شود؛ چنان‌که گفته شده: «ایمان می‌آورم چون نمی‌فهمم».



صوفیان ما و حتی برخی از عرفای برجسته نیز در تحقیر و تخفیف عقل، بسیار سخن گفته‌اند. از باب مشتی از خروار جلال‌الدین مولوی (م ۶۷۲) می‌گوید:

عقل دفترها کند یکسر سیاه

عقل عقل آفاق دارد پر ز ماه

از نظر وی، عقل فلسفی و بحثی، محدود و گرفتار خیال است و رو به ظلمت

دارد؛ اما عارف، رو سوی نور دارد:

قبله عارف بود نور وصال

قبله عقل مفلسف شد خیال

(مثنوی معنوی، دفتر ششم، ۱۳۷۶)

فیلسوف هم در پی گنج حقیقت است، اما چون در جهت خلاف حقیقت می‌دود،

هرچه بیش‌تر می‌کوشد، از گنج حقیقت دورتر می‌شود:

فلسفی خود را از اندیشه بکشت

گو بدو کو راست سوی گنج است پشت

گو بدو چندان‌که افزون می‌دود

از مراد دل جیدتر می‌شود

وی در جایی دیگر می‌گوید:

بند معقولات آمد فلسفی

شهسوار عقل عقل آمد صفی

عقل عقلت مغز و عقل توست پوست

معدۀ حیوان همیشه پوست جوست

ظاهر این سخنان تحقیر عقل است، گرچه شاید مراد از آن، عقل جزئی مادی و مشوب به هوا باشد؛ چنان‌که عقل نیز می‌تواند به عقل هدایت‌یافته و منور دلالت کند.

مهم‌ترین ادله بی‌اعتباری عقل

بعضی از مخالفان عقل‌ورزی، نکاتی را به عنوان دلیل عدم اعتبار عقل ذکر کرده‌اند که لازم است آن‌ها را بررسی کنیم. در این جا نخست به پاره‌ای نکات کلی و عامی که معمولاً در ستیز با عقل گفته می‌شود، به‌طور گذرا اشاره می‌کنیم (چون این ادله در مقاله دیگر نگارنده، با تفصیل بیش‌تر بررسی شده‌اند، در این جا فقط به اجمال آن‌ها را مرور خواهیم کرد) (ر.ک: فنایی اشکوری، ج ۱، ص ۷۴۳ - ۷۵۷). و سپس به موارد خاصی که در آثار چند تن از عرفای برجسته اسلامی آمده، می‌پردازیم.

نکته عمده و محوری‌ای که عقل‌ستیزان بر آن تکیه می‌کنند و به آن متوسل می‌شوند، خطاپذیری عقل است. به نظر ایشان اختلافات و تناقض‌هایی که میان فلاسفه و متفکران عقل‌گرا دیده می‌شود، نشان می‌دهد که عقل به واقع راه ندارد و به آن اعتماد نمی‌توان کرد. در بسیاری از موارد، استدلال‌های عقلی جدلی‌الطرفین است و نفی و اثبات یک گزاره از پشتوانه عقلی یکسانی برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که ترجیح یکی بر دیگری، و جهی ندارد (ابن‌حمزه فناری، ۱۳۶۳، ص ۹). در ادامه این نوشتار آن‌جا که سخنان قونوی را بررسی می‌کنیم، به پاسخ این استدلال خواهیم پرداخت. یکی از نکاتی که در بی‌اعتباری عقل گفته‌اند، ادعای عقیم بودن قیاس است که معتبرترین روش استدلال عقلی است. این اشکال سابقه‌ای دیرین دارد و کسان مختلفی آن را طرح کرده‌اند؛ از جمله، به ابوسعید/بولخیر چنین نسبتی داده‌اند. پاسخ این اشکال نیز به تفصیل در منابع مختلف آمده است. اولین اشکال این سخن، آن است که خود آن بر قیاس مبتنی است؛ و اگر قیاس، معتبر نباشد، این استدلال نیز معتبر نخواهد بود (حسینی طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۵ - ۱۰۹).

برخی می‌گویند فعالیت عقلی، کاری شیطانی است که ما را گمراه و از حقیقت، دور می‌کند. شیطان برای توجیه سجده نکردن به آدم، به استدلال عقلی تمسک کرد. این‌ها غافلند که شیطان در این جا مغالطه کرد، نه استدلال؛ و او را باید بنیانگذار مغالطه دانست که پدیده‌ای ضد عقلی است. عقل از جنود رحمان است، نه شیطان. شیطان استدلال عقلی نکرد، بلکه به تمثیلی سلبی متوسل شد که منطقیان آن را نامعتبر می‌دانند. خطای شیطان این بود که آدم را در جسد او خلاصه کرد و روح الاهی او را ندید؛ و سرانجام آن که از حکم خدا سرپیچید، نفس متکبر و مغرور بود، نه عقل متواضع و خاشع. برخی پنداشته‌اند که معتبر دانستن عقل و فراورده‌های آن، توهم استغنائی از وحی و عرفان را در پی دارد. این پندار نیز وجهی ندارد؛ زیرا عقل، خود بر نیاز ما به وحی و هدایت الاهی دلالت می‌کند و متألهان برای اثبات ضرورت وحی و نبوت، به استدلال عقلی می‌پردازند.

گاه با مقابل قرار دادن عقل و عشق، به تخفیف و مذمت عقل می‌پردازند؛ چنان‌که مولوی می‌گوید:

از در دل چونکه عشق آید برون

عقل رخت خویش اندازد برون

این سخن نیز مغالطه است. عقل و عشق نمی‌توانند معارض یکدیگر باشند؛ چراکه عشق از مقوله احساس و عاطفه است و عقل از مقوله درک؛ و تعارض میان آن‌ها، معقول نیست. این ناسازگاری در اصل، به ناسازگاری میان عقل منور و عقل مشوب بازمی‌گردد. عرفا تصریح دارند که عقل مشوب و جزوی است که با عشق ناسازگار است، نه حقیقت عقل؛ چنان‌که مولوی می‌گوید:

عقل جزوی عقل را بدنام کرد

کام دنیا مرد را ناکام کرد

(قصهٔ تقابل عقل و عشق در ادبیات عرفانی، قصه‌ای است درازدامن. از جمله ر. ک: ابن‌ترکه، عقل و عشق یا مناظرات خمس)

بعضی همچون والتر استیسی با تأثر از آموزه‌های بودیسم، پنداشته‌اند که عرفان فراتر از منطق است و قوانین عقل در آن جا جاری نیست. اینان در تأیید نظر خود، به پاره‌ای شطحیات و تناقض‌نماها در سخنان عارفان اشاره می‌کنند (استیسی، ۱۳۶۷، فصل پنجم). این پندار نیز بی‌اساس است؛ زیرا اولاً قوانین عقل و منطق، کلی هستند و استثنا بر دار نیستند؛ ثانیاً همهٔ سخنان عرفا از سنخ شطحیات نیست؛ و ثالثاً همهٔ شطحیات تناقض‌نما نیستند. برخی از بیانات عرفا بر این نکته دلالت دارد که چون خداوند، نامتناهی است، صفاتی دارد که جمع آن‌ها در مخلوق، ممکن نیست. مثلاً او هم اول است و هم آخر؛ اول و آخر، در مخلوق قابل جمع نیست. به این دو امر، «ضدین» می‌گویند. اما نامتناهی به دلیل احاطه‌ای که بر همهٔ هستی دارد، می‌تواند اعداد را در بر داشته باشد. از این رو، خداوند به صفات متضاد، متصف می‌شود و این امر، به جمع نقیضین ربطی ندارد.

برخی از صوفیان نیز پنداشته‌اند که چون عقل، راهی به حقیقت ندارد، به احکام و قضاوت‌های آن نباید اعتنا کرد. شاه نعمت‌الله ولی می‌گوید:

قطره و دریا به نزد ما یکی است

گر نظر بر آب داری بی‌شکی است

زید و عمرو و بکر و خالد هر چهار

چار باشند، نزد ما انسان یکی است

عقل اگر گوید خلاف این سخن

قول او مشنو که ابله مردکی است

(دیوان اشعار، ص ۱۴۷)

روشن است که این‌ها به چه اعتباری، واحد و به چه اعتباری، کثیرند. عقل نیز خلاف این را نمی‌گوید. آنچه عقل نمی‌پذیرد، این است که چیزی به یک اعتبار هم واحد باشد و هم کثیر؛ اما عقل ابایی ندارد که چیزی به یک اعتبار، واحد و به اعتباری دیگر، کثیر باشد. به تعبیر ابن عربی در این جا ما با کثیر واحد روبه‌رویم: «فهو الكثير الواحد: الكثير بالصور، الواحد بالعین» (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۳ - ۱۸۴). به بیان دیگر، آن‌ها از حیث نوع، واحد و از حیث اشخاص، کثیرند.

برخی از بیانات ابن عربی در ناسازگاری عقل و عرفان

چنان‌که گفتیم، پیشروان عرفان بیش‌تر در صدد بیان محدودیت‌های عقل و تبیین اهمیت معرفت عرفانی بوده‌اند، نه رد مطلق عقل؛ اما در مواردی، بیانات ایشان به گونه‌ای است که بر بی‌اعتباری شناخت عقلی دلالت دارد که نمونه‌هایی از آن را نقل و نقد می‌کنیم.

محمی‌الدین ابن عربی (م ۶۳۸ هـ. ق) شناخت خدا را از راه عقل، ممکن نمی‌داند. وی می‌گوید معرفت عقلی صرفاً سلبی و تنزیهی است؛ و معرفت ایجابی و تشبیهی، از راه تجلی به دست می‌آید (همان، ص ۱۸۱): «فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجوداً، و من حيث السلب لا من حيث الإثبات» (سید حیدر آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۸۹).^۱ در جای دیگری می‌گوید که ما در شناخت اشیا، معمولاً از مطالب چهارگانه استفاده می‌کنیم: هل، ما، کیف، و لم. اما طرح این گونه پرسش‌ها درباره خدا روا نیست و از این طریق نمی‌توان خدا را شناخت؛ زیرا علم ما به خدا صرفاً سلبی است که از سلب احکام ماسوا درباره او حاصل می‌شود: «اذ لا یصح أن یعرف من علم التوحید الانفی ما یوجد فیما سواه سبحانه ... فالعلم بالسلب هو العلم بالله سبحانه» (ابن عربی، بی تا، ج ۱،

۱. این مطلب را سیدحیدر آملی از نوشتاری در وصیت ابن عربی نقل می‌کند.



ص ۹۳). آن‌گاه وی می‌گوید که حس، خیال، فکر و عقل آدمی، به فراتر از محسوسات و اولیات، راه ندارند. انسان چیزی را می‌تواند درک کند که مانند آن را در وجود خود داشته باشد؛ اما میان انسان و خدا، مشابهت و مسابختی نیست. بنابراین انسان با قوای ادراکی یادشده و از راه دلیل و برهان، از شناخت خدا عاجز است. حداکثر می‌تواند اصل وجود و معبود بودن خدا را درک کند؛ اما به ورائی آن راه ندارد، مگر آن‌که خود خداوند معرفتش را به عقل انسان هبه کند (همان، ص ۹۴ - ۹۵).

اگر مراد این عبارات همان چیزی باشد که از ظاهر آن‌ها فهمیده می‌شود، تسامح در آن پوشیده نیست؛ چراکه عقل، نسبت به خداوند هم معرفت سلبی و تنزیهی دارد و هم معرفت ایجابی. دست‌کم متفکران غیرعارف، از راه عقل، صفات ثبوتی و سلبی حق تعالی را اثبات می‌کنند. اگر عقل فقط به تنزیه می‌رسید، همه حکما و متکلمان باید به الاهیات سلبی قانع می‌شدند، در حالی که الاهیات سلبی و تنزیهی، گرایشی است که پیروان زیادی ندارد. عقلی که می‌تواند موجود بودن و معبود بودن خدا را درک کند، سایر صفات خدا را نیز می‌تواند درک کند. اتفاقاً در انسان، پرتو بسیاری از صفات ثبوتی خداوند همچون حیات، علم و قدرت وجود دارد و از این‌رو، او با سلب جهات امکانی، می‌تواند تصویری از صفات حق داشته باشد.

اگر مراد ابن‌عربی این باشد که شناخت کنه ذات خدا و صفات او از راه عقل، ممکن نیست، البته سخن درستی است؛ اما این امر به عقل اختصاص ندارد و چنین شناختی از هیچ راهی ممکن نیست. اما شناخت حصولی خدا و صفات او ممکن و حاصل است. خداشناسی اغلب فلاسفه، متکلمان و بسیاری از مردم عادی نیز عقلی است. البته این شناخت، ضعیف است؛ اما به هر حال مرتبه‌ای از شناخت است که شرع نیز آن را تأیید کرده است.

وی در جای دیگر، در باب ضعف شناخت عقلی می‌گوید عقل نمی‌پذیرد که علتی معلول چیزی باشد که معلول خود او است؛ در حالی که در عرفان، این امر پذیرفته است: «و مما يدلک علی ضعف النظر العقلی من حیث فکره، کون العقل

یحکم علی العلة أنها لا تكون معلولة لمن هی علة له: هذا الحکم لاختفاء به، و ما فی علم التجلی إلا هذا، و هو أن العلة تكون معلولة لمن هی علة له» (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۵).

البته این حکم عقل، ضروری است که معلول نمی تواند علت موجدۀ علت خود باشد؛ زیرا چنین فرضی مستلزم دور محال است. با این حال عقل ابایی ندارد که تصدیق کند یک علت به نحوی از معلول خود تأثیر بپذیرد؛ مثلاً در بحث علت غایی گفته می شود، توجه به «غایت» که در واقع معلول است، موجب می شود علت، معلول را ایجاد کند. با تسامح می توان این امر را نوعی تأثیر معلول بر علت دانست که این نیز حکم عقل است؛ گرچه چنان که خوارزمی می گوید، عقل مشوب به وهم، ممکن است از درک این مطلب، عاجز باشد (خوارزمی، ۱۳۶۴، ص ۶۷۶).

وی در جایی می گوید تجسد معانی و تجسم اعمال، به کشف و شریعت، مؤید است؛ اما این مسائل مخالف عقل است. او توضیح نمی دهد که چگونه این حقایق با عقل مخالفند. حقیقت این است که هیچ برهان عقلی ای بر عدم امکان تجسد اعمال، وجود ندارد. شاید نتوان از راه عقل بر تجسد اعمال برهان اقامه نمود؛ اما عقل، استحاله ای در آن نمی بیند.

اگر مراد ابن عربی از عقلی که در مقابل عرفان قرار می دهد، «عقل عرفی و عامیانه» باشد، این سخنان وجهی داشت؛ اما نسبت به عقل منطقی و برهانی، هیچ یک از این اشکالها وارد نیست. در مباحث عرفانی، آنجا که عقل در مقابل کشف و شهود قرار می گیرد، مراد از آن «عقل عامیانه» نیست؛ بلکه مراد، عقل منطقی و برهانی است؛ چراکه انتقاد از عقل عرفی و نشان دادن ضعف آن، لزوماً به سود عرفان نخواهد بود. فلاسفه نیز از عقل عامیانه و حتی گاه از عقل متکلمان، انتقاد می کنند. وقتی از عقل سخن می گوئیم، مقصود، ذات عقل با حداکثر توان آن است.

بعید است / ابن عربی به این نکات توجه نداشته باشد، اما شاید ظاهر برخی از عبارات‌های وی برای خوانندگان آثار، موهم این باشد که وی در مواردی، میان درک عقلی و یافت عرفانی، ناسازگاری می‌بیند.

ابن عربی تا آن‌جا عقل را تحقیر می‌کند که در جایی می‌گوید حیوان و نبات و حتی جماد، از انسان برتر است؛ چراکه علم آن‌ها به خدا، شهودی است؛ اما علم انسان غیرکامل، نظری و استدلالی است و علم شهودی از علم نظری برتر است.

فلاخلق اعلى من جماد و بعده

نبات على قدر ما يكون و اوزان

و ذوالحس بعد النبت و الكل عارف

بخلاقه كشفا و ايضاح برهان

و اما المسمى آدمما فمقيد

بعقل و فكر او قلادة ايمان

(ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۸۵)

مؤیدالدین جندی (م ۶۹۰ هـ.ق) در شرح این ابیات، می‌گوید که تنها انسان کامل، از حیوانی مثل قوچ، برتر است؛ اما سایر انسان‌ها (از جمله فلاسفه) به مقام قوچ هم نمی‌رسند؛ چون علم قوچ، کشفی است، اما علم آدمیان استدلالی و نظری است: «ان الكبش و ان نزل من كونه حيواناً على درجة الانسان الكامل و ينقص في الدلالة و المعرفة و المظهرية عن الكامل، و لكنه اعلى من الإنسان الحيوان، لكون الكبش عارفاً بخالقه كشفاً و بالذات و الحقيقة، لا بالفكر و العقل، كالإنسان الحيوان؛ فإن معرفة العارف من الإنسان الحيوان معرفة نظرية استدلالية» (جندی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۳).

دلیلی که برای این مدعا ذکر می‌کنند، آن است که چه بسا انسان در علم نظری و استدلال خود، خطا کند، اما حیوان در علم فطریش خطا نمی‌کند. انسان نیز از معرفت فطری برخوردار است، اما چه بسا با فکر و اراده‌اش فطرت خود را تغییر دهد و از آن دور شود.

طبق این بیان، انسان به جرم این که اهل تفکر عقلی است و در تفکر عقلی خطا راه دارد، پست‌تر از حیوان شمرده شده است. لازمه این سخن، آن است که سیر و سلوک و کسب معرفت شهودی، برای رسیدن به مقامی است که امثال قوچ ذاتاً واجد آنند؛ و البته می‌توانیم از آن فراتر هم برویم.

منشأ این نوع نگاه/بن‌عربی به عقل این است که از نظر وی، در نشئه طبیعت، وهم بر عقل حاکم است و سلطه وهم بر انسان، قوی‌تر از سلطه عقل است. بنابراین ضعف عقل به این دلیل است که مغلوب وهم می‌شود. (ابن‌عربی، فصوص الحکم، ص ۱۸۱) اما حکم «عقل سلیم» با حکم «عقل مشوب» متفاوت است. عقل سلیم از آن عارف است که از تجلی الاهی برخوردار شده و به معرفت رسیده است. در مرتبه بعد، از آن مؤمنی است که به‌طور تعبدی، تسلیم است و ایمان دارد (ابن‌عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۳). لازمه این سخن آن است که از نظر ابن‌عربی، ایمان تعبدی از ایمانی که حاصل تفکر و استدلال عقلی باشد، برتر است.

ظاهراً جان کلام این عرفا این است که به عقل صرف و محروم از کشف یا ایمان، اعتبار و اعتمادی نیست. عقل وقتی ثمر می‌دهد که به نور کشف یا ایمان منور شود؛ چنان‌که خوارزمی در شرح سخن ابن‌عربی می‌گوید: «عقل چون منور شود به نور کشف یا ایمان، ادارک امر بدان نهج که هست می‌کند، و چون ایمان به شرایع نداشته باشد، خلاص نمی‌شود از حکم وهم» (خوارزمی، ۱۳۶۴، ص ۶۷۰).

۱. «الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول، لأن العاقل ولو بلغ في عقله ما بلغ لم يخل من حكم الوهم عليه...».

بسیاری از پیروان مکتب ابن‌عربی با تأثر از او، عقل را رد و تحقیر کرده و سخنان او را تکرار کرده‌اند که به دو نمونه یعنی صدرالدین قونوی و سیدحیدر آملی اشاره خواهیم کرد.

مواجهه صدرالدین قونوی با عقل نظری

صدرالدین قونوی (م ۶۷۳ هـ ق) برجسته‌ترین شارح عرفان ابن‌عربی در کتاب *مفتاح الغیب* و شارح آن *حمزه فناری* در شرح آن کتاب با عنوان *مصباح الانس*، راه اهل نظر را در نیل به معرفت یا روش عقلی رد و بی اعتبار اعلام می‌کنند^۱ (ابن‌حمزه فناری، ۱۳۶۳، ص ۹ و ۱۰).

چنان‌که می‌دانیم، فلاسفه در تعریف حکمت عقلی بحثی گفته‌اند: «هی معرفه حقایق الاشياء علی ما هی علیه بقدر طاقة البشرية.» یعقوب ابن اسحق کندی در تعریف فلسفه می‌گوید: «إن اعلی الصناعات الإنسانیة و اشرفها مرتبة صناعة الفلسفة، التي حداها علم الأشياء بحقایقها بقدر طاقة الإنسان» (کندی، ۱۳۶۹، ص ۹۷). ملاصدرای نیز در این باره می‌گوید: «الفلسفة، استكمال النفس الإنسانیة بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحكم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا اخذاً بالظن و التقليد، بقدر الوسع الإنسانی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰).

قونوی ناظر به این ادعای حکما، می‌گوید که شناخت حقیقت اشیا آن‌گونه که در علم حق تعالی هستند، با ادله عقلی میسر نیست (صدرالدین قونوی، ۱۳۶۸، ص ۱۵). وی برای اثبات این مدعا، نه دلیل اقامه می‌کند که این ادله را مرور و به اختصار، ارزیابی می‌کنیم.

دلیل اول: احکام نظری تابع استعداد ناظر است، نه تابع حقیقت و نفس الامر اشیا؛ از این رو به اختلاف استعدادها، نظرها مختلف می‌شود. وی در توضیح می‌گوید فهم افراد، تابع توجه است؛ و توجه، تابع قصد است؛ و قصد، تابع باورها و برخوردارها

۱. قونوی شبیه همین مطالب را در کتاب «اعجاز البیان» و «مراسلات» نیز می‌آورد.

و مزاج‌ها و مناسبت‌ها و مانند آن می‌باشد. تا این‌جا سخن وی شبیه سخن ساخت‌گرایان (contextualists) جدید است که می‌گویند عواملی همچون وراثت، پیشینه فرهنگی - تربیتی، ساختار ذهنی، علایق، انتظارات و سنخ روانی افراد، نحوه فهم و داوری آن‌ها را شکل می‌دهد. اما تفاوت دیدگاه عرفانی امثال قونوی با گروه یادشده در ادامه بحث آن‌ها است. از نظر عرفا سخن در این‌جا پایان نمی‌یابد. از این رو قونوی در ادامه می‌گوید تفاوت افراد در امور یادشده، تابع اختلاف آثار تجلیات اسمائی است که متناسب با مرتبه و قابلیت و وضعیت کلی دریافت‌کننده تجلیات و به تعدد آن‌ها، متعدد خواهد بود. از این جهت، اهل نظر همواره در مباحث نظری اختلاف نظر دارند و راهی قطعی برای فیصله دادن به این اختلاف‌ها و رفع شک‌ها وجود ندارد. این سخن برگرفته از ابن‌عربی است که می‌گوید تجلی حق بر حسب استعداد قابل است و استعداد قابل تابع عین ثابت است (ابن‌عربی، ج ۲، ص ۱۹۱).

بررسی

اولاً هم در زمینه‌های شکل‌گیری استعداد انسان‌ها و هم در باورها و داوری آن‌ها اشتراکات بسیار وجود دارد. این استدلال به فرض صحت، در موارد اشتراک، جاری نیست؛ یعنی در مواردی که اشتراک نظر هست، به استناد این دلیل نمی‌توان روش عقلی را بی‌اعتبار شمرد. نتیجه این که عقل در برخی موارد، از نیل به واقع ناتوان است.

ثانیاً آیا همه اختلافات تابع استعداد افراد است؛ یا تعلیم و تعلم و امکانات و وقایع زندگی هم در آن‌ها نقش دارد؟ اتفاقاً بیش‌ترین نقش را این‌گونه عوامل دارند؛ چراکه مثلاً شاگردان یک استاد یا اهل یک محیط از حیث باورها به هم نزدیک‌ترند. اگر مکتبی بتواند حضور و تأثیر بیش‌تری داشته باشد، پیروان بیش‌تری خواهد داشت؛ و این بدان معنا است که با آموزش و تعلیم و تربیت، می‌توان عقول را به هم نزدیک کرد. بنابراین همه عوامل، به عین ثابت مستند نیست.

ثالثاً آیا تفاوت استعدادهای قوابل را در شهود عرفانی نمی‌توان طرح کرد؟ اگر اختلاف استعدادها مانع نیل به واقع باشد، در معرفت عرفانی نیز چنین خواهد بود. اساساً ظرفیت و قابلیت هر مخلوقی، در چیزی که از فیض الاهی دریافت می‌کند، دخالت دارد، و این امر به افکار اهل نظر اختصاص ندارد: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد/۱۷).

دلیل دوم: اهل نظر در مسائل مختلف، آرای متناقض دارند. در این جا با آن‌که یک طرف قطعاً باطل است، طرفین از رد دلیل مخالف، ناتوانند. این امر، نشانگر آن است که اعتمادی به نظر هیچ یک نیست و هر یک از دو طرف دعوا، احتمالاً بر خطا و اشتباهند. این سخن، شبیه نظر کانت در جدلی‌الطرفین بودن قضایای مابعدالطبیعی است.

بررسی

اولاً آیا در هر مسأله‌ای، آرای اهل نظر، متناقض است؟ دست‌کم در منطق و ریاضی و تا حد زیادی در علوم تجربی توافق وجود دارد و آرا متناقض نیست. حتی در فلسفه نیز آرای اتفاقی، کم نیست. پس در این موارد، استدلال یادشده پذیرفته نیست.

ثانیاً آیا در هیچ موردی نمی‌توان نظر مخالف را ابطال کرد؟ به چه دلیل؟ این مدعا بلا دلیل بلکه باطل است. آیا از نظر عقل مثلاً نیاز ممکن به واجب، مثل بی‌نیازی ممکن به واجب است و هیچ یک از این دو رأی، بر دیگری ترجیح ندارد؟ ثالثاً آیا این دلیل، همین ادله‌ای را که جناب قونوی در نفی ارزش عقل اقامه می‌کند، دربر نمی‌گیرد؟ آیا از نظر ایشان مدعایشان با نقیض آن، از حیث اعتبار، یکسان است؛ یا ایشان ادله خود را تام و ادله مخالف را ناتمام می‌دانند؟

دلیل سوم: چه بسا می‌شود که ناظری در برهه‌ای از زمان بر نظری اعتماد دارد؛ اما پس از آن، خود وی یا دیگران از خللی که در آن نظر هست، آگاهی می‌یابد و از آن نظر روی برمی‌گردانند. این احتمال درباره هر نظری وجود دارد؛ چه در قبول یک رأی و چه در رد آن. بنابراین به هیچ یک نمی‌توان اتکا کرد.

بررسی

روح این استدلال و استدلال پیشین یکی است. در آن جا تقابل هم‌زمان دو نظریه مطرح بود و در این جا تقابل دو نظر در دو زمان.

اولاً این استدلال خود آن را نیز دربر می‌گیرد؛ چون ممکن است خود نویسنده یا دیگران در این استدلال خدشه کنند و در نتیجه اعتبار آن از دست برود؛ چنان‌که ما در حال نقد آن هستیم.

ثانیاً این دلیل شامل مواردی نیست که چنین تغییر رأیی حاصل نمی‌شود؛ چون می‌گویند در بسیاری اوقات این امر روی می‌دهد؛ واقع هم این است که در مواردی، تبدل رأیی رخ نمی‌دهد. چنان‌که گفتیم بعضی از یافته‌های عقلی را می‌توان قطعی و مصون از خطا دانست.

دلیل چهارم: هر صاحب‌نظری با قوه فکری جزئی خویش به درک امور می‌پردازد. از سوی دیگر، جزئی می‌تواند جزئی را درک کند؛ چون در درک، تناسب بین مدرک و مدرک شرط است؛ اما حقایق اشیا در علم حق، کلی هستند. بنابراین امور با عقول جزئی قابل درک نیستند.

بررسی

این دلیل نیز از مواردی است که نویسنده از باورهای عرفانی خود، در نفی عقل نظری بهره می‌برد. برای فیلسوف طرف بحث، این بحث اول کلام است؛ ما در آغاز راهیم و هنوز در حال بحث از اعتبار و بی‌اعتباری روش‌های معرفت هستیم. شاید فیلسوف طرف بحث، معرفت را یافتن حقایق کلی موجود در علم حق نداند و به چنان حقایق کلی‌ای باور نداشته باشد. کلی‌ای که فیلسوف می‌شناسد، کلی مفهومی است که عقل جزئی، توان شناخت آن را دارد. افزون بر این، با نگاه فیلسوف، نفس عارف هم جزئی است، نه کلی؛ حال چگونه این امر جزئی، حقایق کلی را ادراک می‌کند؟

دلیل پنجم: گاهی شخص بدون دلیل به چیزی اعتقاد دارد و همچون صاحب کشف و ذوق، تشکیک مشککان را نیز در آن مورد نمی‌پذیرد و به امری برخلاف دلیل مخالف، اعتقاد می‌ورزد؛ یعنی گاهی دلبستگی به نظری، علت اعتقاد به آن است، نه دلیل و برهان. از این رو، این احتمال وجود دارد که مبنای عقیده اهل نظر در همه موارد، دلیل نباشد.

بررسی

مستشکل در مقام رد روش عقلی بود؛ اما این بیان، در واقع ناظر به سرپیچی از روش عقلی است. فیلسوف مدعی نیست که مردم هر کاری می‌کنند، به مقتضای عقل و درست است. این که برخی بدون دلیل به چیزی دل می‌بندند، ربطی به عقل ندارد؛ بلکه عملی برخلاف مقتضای عقل از آنان سر زده است. عارف نیز ممکن است به چنین مشکلی دچار شود. اساساً یک فایده مهم پابندی به عقل و منطق، این است که انسان بتواند با میزان برهان، دلیل عقلی را از علت روان‌شناختی تفکیک کند، و باورهای غیرموجه را از باورهای موجه متمایز سازد.

دلیل ششم: حقایق در حضرت علمی بسیطند؛ و بسیط را جز بسیط درک نمی‌کند. اما ما بسیط نیستیم. درک ما بر وجود، حیات، علم، و رفع موانع، مبتنی است. این‌ها کثرتی هستند که با بساطت ناسازگارند. ما فقط به صفات حقایق راه داریم. صفات، متعدد و متفاوتند و نسبت به افراد از حیث قرب و بعد اختلاف دارند. اما عارف با عبور از نسب و قیود نشئه مادی و اتصال به حق، به درک حقایق می‌رسد.

بررسی

اولاً این هم یک پیش‌فرض عرفانی است و تمسک به آن، در بحث با اهل نظر، منطقی نیست. **ثانیاً** شاید کسی بگوید که مدرک حقیقی، نفس انسان است و نفس، بسیط است. **ثالثاً** به چه دلیل بسیط را جز بسیط درک نمی‌کند؟ آیا سنخیت و مناسبت مدرک و مدرک به این معناست؟ اگر این‌طور باشد، باید گفت جسم را هم جز جسم درک

نمی‌کند و حیوان را جز حیوان درک نمی‌کند! بنابراین چنین ادعایی نیازمند برهان است. رابعاً احکام و محمولاتی همچون وجود، حیات و علم، با بساطت منافاتی ندارند. مگر عارف، فاقد وجود، حیات، علم و مانند آن است؟ حق تعالی بیش از همه، از این سنخ صفات و محمولات دارد؛ آیا این‌ها موجب ترکیب او و مانع از درک بساطت می‌شوند؟

دلیل هفتم: از نظر اهل منطق تعریف دو قسم است: حد و رسم. رسم، کنه حقیقت شیء را نمی‌شناساند. به اعتراف ایشان، تعریف حدی نیز در بساطت جاری نیست. شناخت مرکب نیز فرع بر شناخت بساطت تشکیل دهنده آن است؛ و چون شناخت بساطت، ممکن نیست، شناخت مرکب نیز ممکن نخواهد بود. پس عقل راهی برای شناخت حقایق ندارد.

بررسی

در پاسخ، چه بسا کسی بگوید مرکبات را با حد می‌شناسیم، اما بساطت را از طرق دیگری به دست می‌آوریم؛ طرقی همچون احساس یا علم حضوری. در چنین مواردی، این اشکال جاری نیست.

دلیل هشتم: نزدیک‌ترین حقیقت به انسان، نفس خود او است. اما عقل قادر به شناخت کنه نفس نیست. حال چگونه می‌تواند اشیا دیگری را بشناسد که دور از او هستند؟

بررسی

اولاً این مقدار از بیان، صرفاً یک ادعای بدون دلیل است. ممکن است کسی بگوید می‌توان از راه عقل، به کنه نفس پی برد.

ثانیاً آیا برای عقل هیچ درجه‌ای از معرفت نفس ممکن نیست، یا شناخت تمام حقیقت نفس و کنه آن ناممکن است؟ قید «طاقة بشری» در تعریف حکما برای بیان این مطلب است که چون ما مخلوق و محدودیم، شناخت ما نیز محدود خواهد بود و با علم الاهی قابل سنجش نیست.

ثالثاً دلیلی در دست نیست که شناخت اشیا، بر شناخت کنه نفس، متوقف باشد. همچنین دلیلی وجود ندارد که هر نوع نزدیکی، ملاک شناخت باشد. چشم همه چیز را می‌بیند، اما از دیدن خود عاجز است؛ با این‌که نزدیک‌ترین چیز به شیء، خود آن است. از این‌رو، این صرفاً یک بیان خطابی است. البته اصل خودآگاهی، شرط شناخت هر چیزی است و بدون آن، شناخت ممکن نیست؛ اما این مقدار آگاهی، محصول تعقل و استدلال نیست، به معرفت عرفانی نیز ربطی ندارد؛ بلکه به نحو حضوری و ذاتی برای همه، حاصل است.

دلیل نهم: شناخته‌شده‌ترین حقایق جوهری نزد اهل نظر، حقیقت انسان است؛ چنان‌که مثلاً برای آن، شناخت حقیقی و تعریف حدی به کار می‌برند و می‌گویند: «انسان حیوان ناطق است؛ و حیوان، جسم نامی حساس متحرک بالاراده است؛ و جسم، جوهری است که ابعاد سه‌گانه دارد.» اما این تعریف‌ها دشواری‌های فراوان دارند که قونوی به هشت اشکال آن، به تفصیل اشاره می‌کند.

بررسی

این بیان به رغم تفصیل و به فرض صحت همه نکات، چیزی بیش از مناقشه در یک مثال نیست. منطقیان در بحث از حد تام، قضیه «الانسان حیوان ناطق» را از باب مثال ذکر کرده‌اند. روشن است که آنان در بحث حد، در پی انسان‌شناسی و حیوان‌شناسی نبوده‌اند. حداکثر آن‌که این توضیحات به فرض صحت، نشان می‌دهند که این مثال، مناسب نیست.

دانستیم که بعضی از ادله یادشده بر ناتوانی عقل از درک حقیقت و کنه اشیا دلالت می‌کنند، نه ناتوانی و بی‌اعتباری مطلق عقل؛ چنان‌که می‌گویند عقل می‌تواند صفات اشیا را بشناسد. اما برخی از این ادله، به فرض صحت، بر ناتوانی و بی‌اعتباری مطلق عقل در معرفت دلالت دارند. هم دلیل و هم مدعای این فرض، مخدوش و بی‌اعتبار است.

راه معتبر برای معرفت از دیدگاه قونوی

قونوی پس از آن که راه عقل نظری را در نیل به معرفت حقیقی، مسدود دانست، این بحث را طرح می کند که پس «چگونه می توان به معرفت حقیقی رسید؟» پاسخ قونوی این است که راه معتبر در معرفت، روی آوردن به خداست؛ و این همان راه عرفان است. اما چون این کار در آغاز برای انسان ناممکن است، باید از کسی پیروی کند که این راه را طی کرده، از آن آگاه است؛ کسانی همچون رسولان الهی و وارثان آن ها. پس با پیروی از رسولان و وارثان آن ها و سلوک در راه خدا، می توان به معرفت حقیقی رسید.

بررسی

البته این سخن حقی است که با رو کردن به خدا و پیروی از رسولان و وارثان حقیقی آنان باید به سوی معرفت حقیقی حرکت کرد. اما مسأله این است که رسولان و وارثان را چگونه بشناسیم و چگونه آنان را از مدعیان دروغین تمیز دهیم. راه عقل که از منظر ایشان بی اعتبار است؛ راه عرفان هم که بر شناخت رسولان و وارثان مبتنی است و نمی تواند در شناخت آنان کمک کند. به ظنون و راه های نامعتبر نیز نمی توان اعتماد کرد؛ چراکه در این جا باید یقین داشت و گمان، کافی نیست؛ زیرا بحث در انتخاب اصل دین و عرفان است. این انتخاب باعث هدایت یا ضلالت می شود، و مسأله ای فرعی نیست. اگر عقل در این مسأله ما را به یقین می رساند، پس عقل یقیناً واقع را کشف می کند؛ اگر نه، پس این راه هم مسدود خواهد بود. در این جا هم ادله یادشده قونوی در بی اعتباری استدلال های عقلی، جاری است و اختلاف میان اهل نظر در رد یا قبول رسولان و وارثان ایشان، بیش از جاهای دیگر است. بنابراین گریزی از قبول اعتبار عقل و نیاز ما به آن نیست.

عرفان و معرفت کنه اشیا

صدرالدین قونوی در ادامه بحث همگام با دیگر عرفا می‌گوید که با سلوک عرفانی می‌توان به کنه و حقیقت اشیا رسید؛ چنان‌که مولوی می‌گوید:

عجز از ادراک ماهیت عم—و

حالت عامه بود مطلق مگو

چون که ماهیات و سرّ سرشان

پیش چشم کاملان باشد عیان

بررسی

گذشته از اشکال پیشین درباره راه اثبات اعتبار روش عرفانی، پرسشی در این جا مطرح است که قبلاً نیز به آن اشاره کردیم: آیا در معرفت شهودی، استعداد «قابل» و وضعیت او دخالتی ندارد؛ آیا همگان از استعداد یکسانی در شهود برخوردارند، و از عوامل تأثیرگذار، مصون هستند؟ اگر استعدادها متفاوتند، پس شهودها نیز متفاوت و مختلف خواهد بود و محذوراتی که در ادراک عقلی گفتند در این جا نیز لازم می‌آید. در واقع نیز چنین اختلافاتی میان عرفا وجود دارد و از مباحث مهم نظری در این باب، بحث معیار یا معیارهای ارزیابی شهود و تمییز شهود اصیل و معتبر از یافته‌های غیراصیل و نامعتبر است. اتفاقاً برخی از عرفا یکی از معیارهای ارزیابی را عقل دانسته‌اند (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۷۳)؛ همان عقلی که به نظر قونوی، به دلایل نُه‌گانه از درک حقیقت عاجز است! البته هم در بحث عقل و هم در بحث شهود، آنچه لازمه اختلاف استعدادها است، تفاوت افراد در درجات معرفت است، نه ناسازگاری معارف آن‌ها.

پرسش دیگر این است که از دیدگاه عرفا نیز کنه ذات حق، برای هیچ‌کس معلوم نیست. از سوی دیگر، از لحاظ وجودی و عینی، صفات حق تعالی عین ذات اویند.

حال چگونه می‌توان صفات را شهود کرد اما ذات را نمی‌توان؟ مگر صفات از ذات، جدا هستند؟ اگر صفات و ذات، عین هم هستند چگونه ممکن است صفات، ظاهر باشند اما ذات، پنهان؟ چنین تفکیکی میان ذات و صفات، در علم حصولی عقلی، ممکن است. معقول است که صفات، معلوم باشند اما ذات، مجهول؛ چون از لحاظ عقلی و مفهومی صفات غیر ذاتند. اما علم شهودی، به عین خارجی تعلق می‌گیرد؛ و در وجود و عین خارجی چنین تمایزی متصور نیست. چنین تفکیکی چگونه در علم حضوری، ممکن است؟ البته عرفا مقام «ذات غیب‌الغیوبی» را از صفات - که مرتبه‌ای از ظهور حق است - تفکیک می‌کنند؛ اما این تفکیک برای فیلسوف نمی‌تواند موطنی جز ظرف ذهن و اعتبار داشته باشد.

نظر سیدحیدر آملی درباره عقل و فراورده‌های آن

سیدحیدر آملی (متوفای حدود ۷۸۷ هـ.ق) نیز به تبع عرفای پیشین در کتاب جامع الاسرار و منبع الأنوار با بیان‌های مختلف، به تحقیر و تخفیف عقل و یافته‌های آن پرداخته است. وی علوم را به «اکتسابی» یا «علم الدراسه» و «ارثی» یا «علم الوراثة» تقسیم می‌کند. مراد از علم ارثی، عرفان و مقصود از علم اکتسابی، سایر علوم است؛ علوم می‌که به آن‌ها علوم رسمی و ظاهری هم می‌گویند. از نظر وی علم نافع، معرفة الله است که جز از راه قلبی و شهودی به دست نمی‌آید. اما علوم رسمی، اعم از معقول و منقول، در نیل به معرفت الاهی سودی ندارد. فلسفه و کلام که در پی شناخت حقیقت اشیا و خداوند هستند، حاصلی جز انباشتن شک و شبهه ندارند و در رسیدن ما به معرفت، به اندازه سر سوزنی به کار نمی‌آیند: «و لیس یحصل لهم من هذین العلمین معرفة الله و معرفة الأشياء قدر رأس ابرة، بل تزید منهما الشکوک و الشبه» (سیدحیدر آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۷۴). وی آرای متکلمان و حکما درباره خداوند و صفات الاهی و سایر موضوعات را به تفصیل نقد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که آنان نه تنها درباره خدا بلکه درباره هیچ چیزی حتی نفس خودشان نیز معرفتی ندارند: «و الحاصل أنهم

ما عرفوا من الأشياء و لا من النفس شيئاً، بل زاد من الشبهات جهلهم و كثر عماهم و قل دينهم ...» (همان، ص ۴۸۳).

شگفت آن که سیدحیدر نیز همچون قونوی با استدلال عقلی به رد دعاوی متکلمان و حکما می‌پردازد؛ در حالی که اگر عقل راهی به واقع نداشته باشد، این ادله نیز باطل خواهند بود. گویی عقل در مقام رد آرای مخالف، حجت و نشان‌دهنده حقیقت است؛ اما در مقام اثبات دعاوی آن‌ها حجیت ندارد. پاره‌ای از دلایلی که قونوی در بی‌اعتباری عقل آورده، در سخنان سیدحیدر آملی نیز تکرار شده است که از بازگویی آن‌ها خودداری می‌کنیم.

ملاحظه دیگر در این‌جا آن است که وی از بطلان برخی از دعاوی حکما، بر بی‌اعتباری عقل، استدلال می‌کند؛ حال آن‌که با هیچ برهان منطقی‌ای نمی‌توان از خطا بودن پاره‌ای دعاوی عقلی، بی‌اعتباری عقل را نتیجه گرفت؛ چنان‌که خود فلاسفه نیز از رد آرای فلسفی مخالف، به رد عقل نمی‌رسند.

یکی از شواهدی که سیدحیدر در بی‌اعتباری علوم رسمی ذکر می‌کند، این است که بسیاری از پیشروان علوم رسمی اعم از متکلمان و حکما در پایان عمر خود به بی‌حاصلی عمرشان اقرار کرده‌اند و از سپری کردن عمر در راه کسب این علوم، حسرت خورده‌اند؛ یا این‌که اظهار نادانی کرده‌اند. وی در این‌باره از ابن‌سینا، افضل‌الدین خونجی، نصیرالدین کاشی، افضل‌الدین کاشی، نصیرالدین طوسی و فخرالدین رازی نام می‌برد. او همچنین از کسانی نام می‌برد که پس از سپری کردن بخشی از عمر در راه کسب علوم رسمی، به بی‌ارزشی آن پی برده، به سوی علم حقیقی یا همان عرفان روی کرده‌اند؛ کسانی مانند ابن‌ترکه اصفهانی، میثم بحرانی، سلیمان بحرانی و عبدالرزاق کاشانی (همان، ص ۴۹۵ - ۴۹۸).

سپس سیدحیدر از کیفیت تحصیل «علوم رسمی» و «علوم حقیقی» بحث می‌کند. وی می‌گوید برای تحصیل علوم دینی عقلی و نقلی، دست‌کم به هشتاد سال عمر نیاز است. اما پس از هشتاد سال، تازه انسان می‌فهمد که هیچ نمی‌داند. اما علوم حقیقی را

به آسانی می‌توان در یک روز، یا یک شب، یا یک ساعت و حتی کم‌تر از آن به دست آورد (همان، ص ۵۲۶ - ۵۳۴).

سرانجام وی تأکید می‌کند روایاتی که درباره فضیلت علم و عالم وارد شده، همگی به علوم باطنی و اصحاب کشف و شهود ناظر است؛ و علمای علوم ظاهری و رسمی، حظ و بهره‌ای از آن فضایل ندارند. احادیثی همچون «العلماء ورثة الأنبياء»، «مداد العلماء افضل من دماء الشهداء»، «علماء امتی افضل من انبياء بنی اسرائیل» و «نوم العلماء خیر من عبادة الجهاد»، همگی، به عرفا و اصحاب کشف و شهود نظر دارند و هرگز نباید پنداشت که علمای علوم نقلی و عقلی، مشمول این احادیث باشند (همان، ص ۴۹۹).

درباره این سخنان ذکر چند نکته لازم است:

اظهار پشیمانی اهل فلسفه در پایان عمر، از این نیست که اهل تفکر و تعقل بوده‌اند، بلکه به دلیل توقف در معرفت عقلی و غفلت از معارف و علوم دیگر است. این که حکمایی همچون سقراط و ابن‌سینا در پایان عمر به نادانی خود اقرار می‌کنند، بدان معنا نیست که یافته‌های آن‌ها سراسر باطل بوده است، بلکه فروتنی علمی آن‌ها را نشان می‌دهد. بی‌شک دانش آدمی در برابر حقایق بیکران عالم، ناچیز است. اگر آن‌ها دچار غرور می‌شدند، جای ملامت بود.

رو آوردن برخی از علما به عرفان نیز به معنای باطل بودن علوم رسمی نیست؛ بلکه به معنای ناکافی دانستن آن علوم و برآمده از شوق رسیدن به معرفت برتر است. اگر ابن‌ترکه اصفهانی فیلسوف نبود، هرگز نمی‌توانست قواعد التوحید را در عرفان نظری، خلق کند. اگر ابن‌میثم از علوم عقلی و نقلی بهره نداشت، هیچ‌گاه نمی‌توانست چنان شرحی بر نهج البلاغه بنگارد. اگر خود سیدحیدر از علوم رسمی عقلی و نقلی بی‌نصیب بود، هیچ‌گاه نمی‌توانست آثاری همچون جامع‌الأسرار را از خود به یادگار گذارد.

این درست است که تحصیل علوم رسمی دشوار است، اما آیا گریزی از آن هست؟ آیا به فقه و تفسیر و رجال و حدیث، نیاز نیست؟ آیا سیر و سلوک باطنی و نیل به معارف شهودی، ما را از علوم رسمی بی‌نیاز می‌کند؟ آیا تا کنون کسی صرفاً از راه سیر و سلوک عرفانی، فقیه و مفسر شده است؟ همه عرفای اهل علم علاوه بر سیر و سلوک باطنی، راه علوم رسمی و ظاهری را نیز طی کرده‌اند.

نکته پایانی این که در بلندی جایگاه ارباب معرفت باطنی و جلالت قدرشان تردیدی نیست و بی‌شک آن‌ها از برترین مصادیق روایاتی هستند که در فضیلت علم و عالم وارد شده است. اما منحصر کردن مقصود این گونه روایات به اهل عرفان، وجه قابل دفاعی ندارد. در هیچ روایتی نیامده است که این فضایل به کسانی اختصاص دارد که به شهود و حدت اطلاقی وجود رسیده باشند؛ بلکه روایات عام است و همه علمای دین را — که معلم و مبلغ معارف و احکام الهی هستند — دربر می‌گیرد. دین همچنان که باطن دارد، ظاهری نیز دارد و علم به ظاهر دین نیز بخشی از علم دین و جزء مهمی از رسالت انبیا است. بی‌تردید علمای ظاهر در تعلیم ظاهر دین، راه انبیا را می‌پویند. البته از دیدگاه اسلام علم بی‌عمل ارزشی ندارد و روایات فضل عالم، شامل عالمان بی‌تقوا نمی‌شود؛^۱ اما هر عالم متقی و پارسایی نیز عارف به مفهوم مصطلح آن نیست.

خاتمه

چنان‌که دیدیم برخی از عرفا برای بیان اهمیت و شرافت معرفت عرفانی، به بیان ضعف‌های معرفت عقلی و یا بی‌اعتباری آن می‌پردازند. گویی باید ابتدا عقل را از اعتبار و اهمیت ساقط کنند تا راه برای عرفان باز شود. این‌گونه مواضع تا حدی، واکنشی در برابر بلندپروازی‌های بعضی از فیلسوفان بوده است که فلسفه را برترین

۱. «عن ابی عبدالله علیه السلام فی قول الله عز و جل «انما یخشی الله من عباده العلماء» (فاطر/۲۸) قال یعنی بالعلماء من صدق

فعله قوله، و من لم یصدق فعله قوله فلیس بعالم» (کلینی، الکافی، ج ۱، کتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، حدیث ۲).

علوم و تنها راه معرفت برین می دانستند و حکمت عقلی را علم به حقایق اشیا آن گونه که هستند، تعریف می کنند؛ چنان که گویی و رای آن، معرفتی نمی بینند. عرفای یادشده نیز در واکنش به این گونه مواضع، از عقل و معارف عقلی انتقاد می کنند تا جایی که در برخی از موارد، عقل را کاملاً از اعتبار ساقط می کنند. البته چنان که خود قونوی از ابن سینا نقل می کند، فلاسفه نیز به محدودیت عقل و ناتوانی آن از درک کنه حقیقت اشیا اعتراف دارند.

به هر حال، این نکته قابل قبول و دفاع است که به دلیل برخی از محدودیت های عقل و وجود راه های دیگر معرفت، اکتفا به روش عقلی، شایسته نیست. اما زیاده روی در نکوهش و تخفیف و تحقیر عقل و ستایش و تمجید ایشان از مشرب مورد نظر خود، به تفاخر و منازعه صنفی شبیه تر است تا به بحثی معرفت شناختی.

در هر حال به نظر می رسد در بررسی سخنان عرفا در باب عقل، حکم یکسانی را برای همه موارد نمی توان صادر کرد. نه می توان همه این گونه سخنان را توجیه و از آن ها دفاع کرد و نه می توان همه آن ها را به ضدیت با عقل و عقلانیت متهم ساخت. از این رو انصاف و حقیقت جویی اقتضا می کند خوشبینی و بدبینی را کنار گذاشته، بیانات و ادله آن ها را جداگانه بررسی کنیم. چنان که دیدیم، این دلایل ضعیف و حتی در مواردی سخیفند. در ضعف چنین دیدگاهی، همین بس که وقتی می خواهند از آن دفاع کنند، به دلیل عقلی متوسل می شوند. این امر نشان می دهد که از عقل، گریزی نیست و باب گفت و گو با منکر عقل، مسدود است.

اساساً قوام عرفان به نفی عقل نیست و با رد عقل، جایی برای عرفان باز نمی شود؛ چراکه عرفان بدون عقل، میسر نیست. بی ارزش شمردن عقل و تفکر، ترغیب و تشویق به جهل و شک و تقلید است و راه دیگری در مقابل آن نیست. حتی معرفت عرفانی و وحیانی نیز به تعقل و تفکر مشروط و مسبوق است؛ گرچه به صرف تفکر، این معارف به دست نمی آیند.

اگر دعاوی عرفانی ضدعقل باشند، مردود خواهند بود. بنابراین، دعاوی عرفانی معتبر، یا مطابق عقلند و یا فوق آن. دعاوی مطابق با عقل، دعاوی‌ای هستند که بر صحت آن‌ها دلیل معتبر عقلی داریم. دعاوی فوق عقل، آن دسته از دعاوی است که دلیلی عقلی به سود یا زیان آن‌ها نداریم. عارفان و غیرعارفان موظفند دعاوی ضدعقل را رد کنند. عارفان و غیرعارفان دعاوی عقل‌پذیر عرفانی را می‌پذیرند. عارف، دعاوی فوق عقلی شهودی را می‌پذیرد، اما غیرعارف ممکن است آن دعاوی را بر مبنای اعتماد و امثال آن، یا پذیرا شود و یا در آن موارد، سکوت و تعلیق حکم کند.

حق این است که مراد بسیاری از عرفا در نقد عقل، تحدید حدود عقل است، نه رد مطلق آن. عقل قوه تفکر است و از خود معرفتی ندارد. سرمایه عقل، معارفی است که از منابع دیگر مانند حواس بیرونی، حواس درونی، وحی و شهود به دست می‌آید. هرچه عقل به منابع بیش‌تری دسترسی داشته باشد، نیرومندتر است و حقایق بیش‌تری را درک می‌کند. عقل مادی چون به حواس محدود است، فقیر و درمانده است و از درک بسیاری از حقایق، ناتوان. عقل متکلم که علاوه بر حواس، به ظاهر شریعت هم دسترسی دارد، غنی‌تر از عقل مادی است؛ اما چون به معرفت شهودی و باطن دین راه ندارد، فقیرتر از عقل عارف است. عقل عارف که افزون بر منابع پیش‌گفته، از راه شهود قلبی به غیب عالم و باطن دین نیز راه دارد، فراتر از عقل‌های دیگر است. از این رو، به آن «عقل منور» یا «عقل عقل» می‌گویند. از این جا است که فیلسوفی همچون ملاصدرا - که بهره‌مند از نور کشف است - نه تنها منکر مشهودات عرفا نیست، بلکه می‌کوشد تا بر یافته‌های عرفا، برهان عقلی اقامه کند. «فلسفی» مورد طعن امثال مولوی، کسی است که عقلش از نور باطن بهره‌ای ندارد و از درک حقایقی که فوق امور محسوس، و مأنوس اوست، ناتوان است.

فلسفی کو منکر حنا نه است



از حواس اولیا بیگانه است

استن حنانه از هجر رسول

نالهامی زد چو ارباب عقول

(مثنوی معنوی، دفتر اول، ۱۳۷۶)

منابع

۱. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸ هـ.ش)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۲. ابن‌ترکه، صائن‌الدین (۱۳۶۰ هـ.ش)، تمهید القواعد، با تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۳. ابن‌ترکه، صائن‌الدین (۱۳۷۵ هـ.ش)، عقل و عشق یا مناظرات خمس، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب.
۴. ابن‌عربی، محمد (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.
۵. ابن‌عربی، محمد (۱۳۶۶ هـ.ش)، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهرا.
۶. استیس، والتر ترنس (۱۳۶۷ هـ.ش)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش، چاپ سوم.
۷. جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۱ هـ.ش)، شرح فصوص الحکم، مشهد، دانشگاه مشهد.
۸. حسینی طباطبایی، سیدمصطفی (۱۳۸۵ هـ.ش)، متفکرین اسلامی در برابر منطق یونان، تهران، نشر قلم.
۹. خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۴ هـ.ش)، شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب‌مایل هروی، تهران، انتشارات مولی.
۱۰. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۱. فناپی اشکوری، محمد، «مناسبات عقل و عرفان»، در مجموعه مقالات همایش بزرگداشت روز جهانی فلسفه ۲۰۱۰.
۱۲. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۶۳ هـ.ش)، مصباح الأنس، بی‌جا، انتشارات فجر.

۱۳. قونوی، صدرالدین (۱۳۶۸ هـ.ق)، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ هـ.ش)، الکافی، ج ۱، تهران، المكتبة الإسلامية.
۱۵. الکندی، یعقوب ابن اسحق (۱۳۶۹ هـ.ق)، رسائل الکندی الفلسفیة، با تحقیق محمد عبدالهادی ابوریده، مصر، دارالفکر العربی.
۱۶. مولوی، جلال الدین (۱۳۷۶ هـ.ش)، مثنوی معنوی، با تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، انتشارات ققنوس.
۱۷. ولی، شاه نعمت الله (۱۳۶۲ هـ.ش)، دیوان کامل شاه نعمت الله ولی، بی جا، انتشارات کتابفروشی فخر رازی.

18. Dupre, Louis, "Mysticism," in *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, London: Macmillan Library Reference, 1993, Vol. 9&10, pp. 245-261.