



عرفان و عقلانیت

اسدالله شکریان^۱

چکیده

عرفان اصیل اسلامی با درون‌مایه‌های معرفتی عمیق و برتر از دیگر روش‌ها، راهی استوار برای بار یافتن به ساحت حقیقت عالم است. تبیین و تحلیل این نظام، بر اساس نظام عقلانی و ارائه تصویری عقل‌پذیر، از مسائل عرفانی، دغدغه نوشتار پیش رو است.
کلیدواژه‌ها: عقل، عقلانیت، کشف، شهود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱. پژوهشگر پژوهشگاه علوم و حیان معارج. دریافت: ۱۳۹۰/۵/۲۰ تأیید: ۱۳۹۰/۶/۵

مقدمه

اندیشمندان اسلامی برای مسئله شناخت و معرفت نسبت به حقایق عالم اهتمام فراوانی ورزیدند و با بهره‌گیری از روش‌های گوناگون به این امر توجه نمودند. سرچشمه اصلی این دغدغه مقدس، تأکیدهای جدی شریعت بر امر آگاهی و معرفت نسبت به حق تعالی و اسما و صفاتش و بسیاری از معانی و حقائق دیگر است. مهم‌ترین روش‌های معرفتی را می‌توان در سه دسته قرار داد: روش نقلی و شواهد قرآنی و روایی؛ روش عقل و براهین عقلی؛ روش کشف و شهود عرفانی. در روش عقلی، آگاهی به حقایق عالم از راه عقل و براهین عقلی است. در واقع عقل می‌تواند در موضوعاتی که در ارتباط با جهان‌بینی است، ورود کند و به تبیین آنها بپردازد. در فلسفه، فیلسوف می‌کوشد تا از طریق تبیین مفاهیم و ارائه برهان بر اساس آنها، با حقیقت خارجی مرتبط گشته و در ورای مفاهیم و استدلالات فلسفی نسبت به آن آگاهی یابد. در این روش تحصیل معرفت شیئی از ورای حجاب، «مفهوم» خواهد بود. این روش دارای اصول خاص خود بوده و از فرایند مستحکم عقلانی برخوردار است؛ زیرا بر اصولی بدیهی همچون استحاله اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین استوار است؛ معیارهایی که راه را بر ورود بیگانگان در عرصه معرفت عقلانی می‌بندد.

روش دیگری را که اندیشمندان اسلامی برای شناخت حقایق برگزیدند، کشف و شهود عرفانی است. این روش، راهی است که با تزکیه و تهذیب حاصل می‌شود. شهود خود به دو گونه قابل تحقق است: یکی رؤیت و شهود حقایق است، به گونه‌ای که سالک می‌تواند درون اشیا را مشاهده کند؛ مانند سخن امیرمؤمنان علیه السلام که فرمود: «ما كنت أعبد رباً لم أره» (التوحید، ص ۳۰۸). در این ساحت از شهود که در اصطلاح عرفانی از آن به عین الیقین نام می‌برند، بین شاهد و مشهود دوگانگی حکمفرما است. نوع دیگر شهود، به معنای اتحاد وجودی شاهد و مشهود است که در این صورت بین این دو فاصله‌ای نیست. در اصطلاح عرفانی از آن به حق الیقین یاد می‌کنند. به تعبیر دیگر کشف بر دو گونه است: شهودی و وجودی. کشف شهودی آن است که صراط مستقیم بر انسان منکشف می‌شود و حقیقت آن را مشاهده می‌کند؛ اما کشف وجودی کشفی است که حد آن، حق الیقین است و در این مرتبه انسان خود صراط مستقیم و میزان عمل می‌گردد. اینک در بین دو روش کشف، کشف شهودی که همان عین الیقین است، مورد کاوش قرار می‌گیرد و تلاش می‌شود به دو پرسش، پاسخ داده شود:

یک. آیا مشهود عارف مقرون به صحت است تا بتواند به عنوان یک روش معرفتی انسان را به شناخت حقایق و معانی برساند؟
 دو. آیا عقل می‌تواند مصحح شهود عارف باشد، یا آنکه ساحت عرفان فوق طور عقل بوده، مفاهیم عقلی توان ورود به آن ساحت را ندارند؟

معرفت شهودی و دلایل آن

دلایلی که اثبات می‌کند این روش مقرون به صحت بوده و می‌تواند حقیقت را ارائه دهد، به سه دسته تقسیم می‌گردد:

یک. دلیل نقلی. منابع دینی اعم از کتاب و سنت، از جمله روش‌هایی را که برای رسیدن به حقایق عالم مطرح می‌سازند، معرفت شهودی است. در قرآن کریم برای شناسایی حقیقت، راه‌های مختلفی ارائه شده که از جمله آنها، راه عرفان و شهود است: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَدُلُّ فِي اللَّهِ بَغْيِرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ﴾ (سوره حج، آیه ۳). این آیه ضمن مذمت کسانی که بدون آگاهی درباره خداوند به جدل می‌پردازند، از راه‌های شناخت نیز پرده برمی‌دارد و می‌فرماید این گروه بر اساس هیچ‌یک از روش‌های معرفتی سه گانه (عقل و عرفان و وحی) حرکت نکرده‌اند. بر این اساس راه شناخت را علاوه بر راه حس که برای همگان باز است، به راه عقل و راه کشف و شهود که با تهذیب و تزکیه به دست می‌آید و راه نقل و وحی می‌توان تقسیم کرد. آیات دیگری هم وجود دارد که راه دل و عرفان را تأیید می‌کنند. در میان روایات هم می‌توان نمونه‌های زیادی را در تأیید شهودات عرفانی یا عین الیقین یافت. در این مرتبه بحثی از مفاهیم و براهین عقلی نیست تا بتوانند بین شاهد و مشهود، ایجاد فاصله کنند؛ بلکه سخن از رؤیت و شهود حقایق است؛ مانند فرمایش امیرمؤمنان علیه السلام که می‌فرماید: «ما كنتُ أعبدُ ربًّا لم أَرَهُ» (التوحيد، ص ۳۰۸) یا می‌فرماید: «لو كُشِفَ الْغَطَاءُ مَا ازْدَتْ يُقِينًا» (بحارالانوار، ج ۴۰، ص ۱۵۳) درباره انسان‌های متقی نیز می‌فرمایند: «فهم والجنة كمن قد رآها فهم فيها منعمون و هم و النار كمن قد رآها فهم فيها معذبون» (نهج البلاغه، خطبه همام ۱۹۳) یعنی انسان‌های متقی به مرتبه‌ای می‌رسند که گویی بهشت را می‌نگرند و از نعمت‌های آن بهره‌مندند و گویا آتش جهنم را می‌بینند و درون شعله‌های آن در عذاب‌اند. نمونه‌ای که می‌توان به عنوان شاهد ذکر کرد، داستان حارثه بن مالک است. پیامبر مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم به حارثه بن مالک فرمود: چگونه شب را به صبح رساندی؟ وی پاسخ داد: در حال یقین. پیامبر به ظاهر تعجب کرد و سپس از نشانه‌های یقینش پرسید. عرض کرد: گویا

عرش پروردگار را می بینم که برای حساب وضع گشته است و اهل بهشت و آنان را که بر تخت‌های بهشتی تکیه زده‌اند، می بینم که به ملاقات همدیگر می روند. دوزخیان را می بینم که در حال عذاب و گریه و زاری هستند. پیامبر ﷺ به اصحابش فرمود: این بنده‌ای است که خداوند قلبش را به نور ایمان روشن کرده است. (الکافی، ج ۲، ص ۵۲)

گفت پیغمبر صباحی زید را کیف اصبحت ای رفیق باوفا
گفت عبداً موقناً باز اوش گفت کو نشان از باغ ایمان گر شکفت
گفت مردم چون ببینند فرشیان من بینم عرش را با عرشیان
هین بگویم یا فرو بندم نفس لب گزیدش مصطفی یعنی که بس

(مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۱۴۲)

دو. دلیل عقلی. از دیدگاه عقل و برهان، این روش با نظام‌های فلسفی مطابقت دارد. بر پایه نظام‌های فلسفی اسلامی، به‌ویژه حکمت اشراقی، فلسفه صدرایی و عرفان نظری، روش شهودی، بهترین راه شناخت حقایق است؛ به گونه‌ای که شیخ اشراق، کسی را که فقط به بحث‌های ذهنی می‌پردازد و از شناخت حقایق از طریق شهود و مکاشفه محروم است، از حکیمان و فیلسوفان نمی‌داند. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «فالعالم بها اما ان یکون بالمشاهده الحضوریه أو بالاستدلال علیها بآثارها و لوازمها، فلا تعرف بها الا معرفه ضعیفه (سفار، ج ۱، ص ۵۳)؛ علم به موجودات یا از راه مشاهده حضوری واقع می‌شود، و یا با استدلال و پی بردن به آثار و لوازمشان. میزان معرفت‌زایی طریق اخیر ضعیف است.»

سه. وقوع خارجی. می‌گویند: «ادلّ دلیل علی امکان الشیء وقوعه.» دستیابی به معارف از طریق شهود، امری است که در مکان‌ها، زمان‌ها و فرهنگ‌های مختلف، به اثبات رسیده است؛ چراکه با ملاحظه شهودات گوناگون و یقین بر اینکه شهودات واقعی و غیر مشوب به اوهام، خبر از حقیقتی واحد داده و عادتاً امکان تبانی در این زمینه هم منتفی است، انسان یقین بر صحت آن پیدا می‌کند. شیخ اشراق می‌گوید: «اگر چند ستاره‌شناس به رصد ستارگان پرداخته، نتیجه تحقیقات و مشاهدات خود را در تقویم نجومی به ما ارائه دهند، ما به راحتی آن را می‌پذیریم؛ با آنکه نه خود به مشاهده حرکات ستارگان نشستیم و نه محاسبه‌ای کرده‌ایم. حال چگونه است که وقتی افراد برجسته و استثنایی در سراسر عالم، با فرهنگ‌های مختلف و در زمان‌های متفاوت، گزارش‌های خود را از رصد ستارگان آسمان معرفت ابراز می‌دارند و مشاهدات و مکاشفات روحانی خود را بر می‌شمارند، قبول آن بر ما دشوار است؟» (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۵۶ و ج ۱، ص ۴۶۰)

عرفان و نزاع با عقل^۱

از مسائل با اهمیت در تاریخ عرفان اسلامی، رویکرد عارفان مسلمان به مسئله عقل است. این مواجهه که بیشتر توأم با نوعی بدبینی و مخالفت است، دلایل بسیاری دارد؛ از جمله:

۱. اولین دلیل مخالفت عارفان با عقل، ریشه تاریخی دارد؛ چون در آن دوره، فلسفه رایج، فلسفه مشاء بوده است و طبیعتاً عقلی که از آن دفاع می‌شده است، عقل مشایی است. این برداشت حکمای مشایی از عقل، در مباحث مهم معرفتی از جمله بحث توحید خود را نشان داده و منشأ چالش‌های جدی شده است. می‌دانیم که نوع نگاه فیلسوفان مشایی به مسئله توحید، با آنچه در شریعت ارائه شده است، تفاوت دارد. منشأ این اختلاف با شریعت در نگاه عارفان مسلمان به تفسیر و برداشت مشاء از عقل برمی‌گردد. از منظر عارفان، توحید در شریعت، آمیزه‌ای از تشبیه و تنزیه است و لذا اگر هر کدام از این دو را کم‌رنگ کنیم، در واقع از توحید دینی دور افتاده‌ایم. در آیه شریفه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (سوره شوری، آیه ۱۱) در عین آنکه می‌خواهد حق را از هرگونه مثلی منزّه جلوه دهد، ذیل آیه به تشبیه روی می‌آورد. همین نگاه به توحید در عرفان نیز به طور جدی مورد توجه است و تلاش می‌کند تا حقیقت توحید قرآنی را به تصویر بکشد، و این در

۱. حکماء برای عقل تعاریفی را ذکر کردند که مهمترین آنها دو تعرف ذیل است: ۱. عقل موجود مجرد تامی است که هم در ذات و هم در فعلش، مجرد از ماده بوده و از وسائط فیض بین عالم اله و عالم طبیعی می‌باشد (ملا هادی سبزواری، ذشرح منظومه، ص ۱۳۷) عقل به هیچ نحو از جسم منفعل نمی‌شود و بدون واسطه در جسم تصرف نمی‌نماید ابعاد مکانی و زمانی ندارد با حواس پنجگانه قابل ادراک نیست و هیچ تعلقی به موجود مادی و جسمانی ندارد. ۲. عقل نیروی ادراک انسانی و قوه تعقل او می‌باشد که بیشتر مباحث ما ناظر به این نوع نگاه به عقل است (محمد حسین طباطبایی، بدایة الحکمة، مرحله ۶، ص ۶۹). از میان طرفداران این نظریه می‌توان به مولوی اشاره نمود، وی معتقد است حقیقت عقل همان عالم امکان است که یک روی آن به عالم ماوراء و متافیزیکی مرتبط بوده و وابستگی مستقیم با باری تعالی دارد از این جهت عقلا نیت خالص بر آن حکمفرماست؛ و روی دیگرش به عالم سفلی و مادی کشیده شده که همین عالم طبیعی می‌باشد و لهذا می‌توان عقل را در انسان به جنبه رویین و تن، و جنبه درونی و جان گسترش داد.

تا چه عالم هاست در سودای عقل	چه پهناست این دریای عقل
عقل بی پایان بود عقل بشر	بحر را غواص باید ای پسر
عقل پنهان است و ظاهر عالمی	صورت ما موج یا از وی نمی

(مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۴۸)

حالی است که فلسفه مشاء فقط به تنزیه حق می‌پردازد؛ بدون آنکه به تشبیه گراید. به این جهت عرفا بر این باور بودند که چنین توحیدی فاقد وحدت حقیقیه است. در نامه‌نگاری‌هایی که بین قاسانی و علاءالدوله سمنانی انجام پذیرفته است، قاسانی می‌گوید: «من از فلسفه وحشت کردم؛ چون گرچه فیلسوفان به تنزیه رسیده‌اند، اما از تشبیه بازماندند.» (فحاحات الانس، چاپ اطلاعات، ص ۴۸۹) عرفا معتقدند علت این کجروی، پیروی مشائیون از عقل است. اگر راه دل و کشف و شهود را می‌پیموندند، به واقع دست پیدا می‌کردند. به تعبیر قیصری: ارباب عقول به دلیل تقلید از عقولشان از شناخت حق باز مانده‌اند (شرح فصوص قیصری، ص ۳۴۱).

۲. دومین دلیل مخالفت عارفان اسلامی با روش‌های عقلانی در شناخت حقایق، ضعف عقل جزئی در رسیدن به حقایق است. عرفا می‌دیدند که بسیاری از مکشوفات آنها برای عقل جزئی، قابل تحلیل نیست. مثلاً شیخ اشراق عالم مثال منفصل را در شهودش یافت و به ارائه آن پرداخت و این در حالی بود که در آینده بحث فوق جای خود را در فلسفه باز کرد. یا وحدت شخصیه وجود، آنگاه که در شهود عارفان قرار گرفت و سامان پذیرفت، از سوی فلسفه گام‌هایی را در این جهت شاهد بودیم. در واقع یافت چنین حقایقی از حیطة عقل استدلالی و جزئی بیرون است. به هر روی، عقل و براهین و استدلالات عقلی در ارزیابی معارف دینی محدودیت دارد. این محدودیت را عین القضاة همدانی بازنموده است: «عقل فقط میزان صحیح سنجش بعضی از امور است، نه همه آنها. حقایق غیبی مانند اوصاف ازلی، نبوت، قیامت را با آن نمی‌توان شناخت. ترازوی زرگر که با آن می‌توان طلا را سنجید، نمی‌تواند آن کوه را توزین کند.» (زبلة الحقایق، ص ۹۸، با تحریر و تغییر)

۳. سومین دلیل مخالفت، به ثمره تلاش عقلی بازمی‌گردد. از دید عارف، فیلسوف در نهایت تلاش خود به امور مفهومی دست پیدا می‌کند و این صرف اخبار از امر غایب است؛ در حالی که آن چیزی که ارزش دارد و معرفت‌دهی آن یقینی است، رسیدن به درون اشیا است و این فقط از راه شهود ممکن است. راه شهود است که انسان را بر دیدن درون اشیا و کشف حقایق آنها قادر می‌سازد. (تفسیر موضوعی، ج ۱۴، ص ۱۶۸) قیصری می‌گوید: «المراد بالذوق ما تجده العالم علی سبیل الوجدان و الکشف، لالبرهان و الکسب و لا علی طریق الاخذ بالایمان و التقليد فان کلاً منهما و ان کان معتبراً بحسب مرتبه، لکنه لایلحق بمرتبه العلوم الکشفیه؛ اذ لیس الخبر کالعیان.» (شرح فصوص قیصری، ص ۷۱۶)

۴. دلیل چهارمی که در مخالفت با عقل ارائه شده است، ناظر به اختلافات فلاسفه در

موضوعات مختلف و دعوای بین آنها است. پرسش این است: اگر مسیر تعاملات عقلانی بتواند آدمی را به سرمنزل مقصود برساند، اختلاف و تعدد آرا چه مفهومی دارد؛ در حالی که حقیقت عالم متن واحدی است؟ بنابراین اختلاف فلاسفه، حاکی از آن است که آنان نمی‌توانند به حقیقت عالم دست یابند.

ابن فناری در مصباح الانس، دلایل نه‌گانه مخالفین را متذکر شده، می‌گوید: «معرفة حقایق الاشياء علی ما هی علیه فی علم الله تعالی بالادلة النظرية متعذرة» سپس در بیان دومین دلیل مخالفین می‌گوید: «الثانی اختلاف الاراء المتناقضة مع عدم قدرة احدها علی ابطال دلیل الآخر دلیل ان لاتعویل علی نظره ایضاً مع ان احدها باطل قطعاً فحصل الاحتمال فی کل دلیل» (مصباح الانس، ص ۹)

در میان چهار دلیلی که ارائه شد، تنها دلیل چهارم به نفی اصل عقل پرداخته و البته پذیرفتنی نیست؛ زیرا اگر وجود اختلاف در میان حکما و فلاسفه را دلیل بر بطلان عقل و استدلال بدانیم، درباره اختلافی که میان عرفا و شهودات ایشان است، چه می‌توان گفت؟ ابن عربی معتقد است عرفا در تجلی ذاتی با هم متفاوت‌اند؛ چون تجلی ذاتی بر حسب استعدادات افراد تحقق می‌پذیرد و همین منشأ اختلاف خواهد شد. پس چنین اختلافاتی نمی‌تواند بطلان فلسفه یا عرفان و یا هر علم دیگری را به همراه داشته باشد. از سوی دیگر راه دلیل و برهان را نمی‌توان از مسیر خودش که همان دلیل باشد، رد کرد؛ در حالی که انکار فلسفه، خود نیازمند به دلیل و برهان است. در هر صورت نفی اصل عقل مورد قبول عرفا واقع نشده است و در فرایند تاریخی، وقتی فلسفه اسلامی در پوشش حکمت صدرایی جلوه دیگر و جدیدی یافت، نظام هستی‌شناسی عرفانی که از منبع شهودات عرفا سامان گرفته بود، مورد مذاقه حکمت متعالیه قرار گرفت و بسیاری از حقایق عرفانی در قالب فلسفی و برهانی شکل تازه یافت و به زبان و منطق فلسفی قابل عرضه شد و وقوع چنین امری بهترین دلیل بر اعتبار عقل است.

اهمیت عقل‌گرایی در بین متفکران اسلامی

آیا عرفان که برخوردار از روش شهودی است، نیازی به عقل و برهان دارد؟ اصلی‌ترین عاملی که اندیشمندان اسلامی را به سوی پذیرش عقل و عقلانیت سوق داده و ایشان را در پذیرش آن به عنوان یک معیار و میزان با اهمیت متقاعد ساخته است، چیست؟ اهمیت پاسخ به این پرسش، از آن جهت است که پس از ظهور حکمت متعالیه صدرایی، شاهد

نوعی دگرگونی در حوزه‌های معرفتی هستیم؛ به‌گونه‌ای که فلسفه توانست در حوزه عرفان ورود کرده، با استعانت از معرفت شهودی عارفان، به تقویت بنیان‌های معرفتی خود پردازد و عقل مشایی را به عقل فلسفه صدرایی ارتقا دهد. این تحول در نظام عقلانی فلسفی، منجر به گسترش حوزه عقل گردیده است. در طرف عرفان نیز عارفان مسلمان با نگاهی مثبت به چنین عقل ارتقایافته‌ای، برای تبیین شهودهای عرفانی خویش، به آن متمسک شدند. تعامل عرفان و فلسفه در حوزه‌های معرفتی، به‌ویژه در مسئله عقل، ما را بر آن داشت تا به پاسخ این پرسش پردازیم که عامل محرک در جریان عقل‌گرایی چیست.

از مهمترین دلایلی که عقل و شیوه‌های عقلانی را در منظر اندیشمندان اسلامی اعتبار بخشید، نوع نگاه شریعت به مسئله عقل و تعاملات عقلانی است. همین امر باعث شد که حرکت‌های علمی و بخش‌های مرتبط با آن، همواره از شریعت الهام بگیرند و فهم‌های جدیدی را در حوزه‌های معرفتی به عالمان آن ارائه نمایند. در حقیقت، شریعت با ارائه فهم جدید، آنها را از هر گونه اعوجاج فکری بازمی‌دارد. از جمله معرفت‌های متخذ از شریعت، عقل‌گرایی و عقلانیت است. مسئله عقلانیت در اسلام، چه در بخش مباحث معرفتی و چه در بخش احکام، به طور جدی مطرح است. در حقیقت یک نوع عقلانیت در هر دو بخش آن حاکم می‌باشد. با این نگاه انسان احساس می‌کند که اسلام، ایمان‌گرایی صرف نیست؛ بلکه داوری عقل نیز در آن مطرح است و همین حاکمیت عقل در دین، شریعت‌پذیری فیلسوفان اسلامی را در پی داشته است.

در بخش مباحث معرفتی، هر گاه شریعت را از زاویه مباحث هستی‌شناسانه برمی‌رسیم، دو نکته نظر ما را به خود معطوف می‌نماید: اول اثبات این مسئله است که نظام هستی برخوردار از متنی واقعی و حقیقی بوده و هیچ‌گونه اعوجاج و انحرافی در آن راه ندارد. به واقع یک حقیقت محض، هستی را پر کرده و هیچ خللی در آن قابل تصور نیست: ﴿هَل تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ﴾ (سوره ملک، آیه ۳) دوم آنکه خداوند عالمیان، حکیم است و لذا خلقت عالم نیز بر اساس حکمت رقم خورده است. بنابراین هیچ جزء عالم، نفی و طرد جزء دیگر را طالب نیست. در واقع تعارضی بین اجزای عالم در نگاه کلی نمی‌توان مشاهده کرد. پس نوعی عقلانیت کلی بر نظام فوق حاکم است. فیلسوف مسلمان وقتی چنین فرایند عقل‌گرایانه‌ای را در شریعت می‌بیند، با تعمق در دین و دریافت فهمی فلسفی از آن، مسئله اصل الواقیه را که شریعت به آن پرداخته است، موضوع حرکت فلسفی خود قرا داده، بر اساس آن حرکت می‌کند.

در بخش احکام هم می‌توان حاکمیت عقل را در شریعت مشاهده کرد؛ چون شریعت برای احکام مصالحی را منظور کرده است که عمل به احکام شرعی برای رسیدن به آن مصالح است. و این همان عقلانیت گمشده فیلسوف است. مثلاً قرآن شریف می‌فرماید: ﴿مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ (سوره طلاق، آیه ۱)، و یا ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (سوره بقره، آیه ۱۷۹) اگر کسی به شریعت رجوع کند، می‌بیند که خلاف واقع در آن نیست. دیگر آنکه خداوند حکیم است و با حکمت خودش عالم را خلق نموده است. پس در شریعت یک عقلانیت کلی، چه در باب معارف و چه در احکام، حاکم است. (تقریرات درس استاد یزدان‌پناه)

بر اساس آنچه بیان شد روشن گردید که شریعت در مباحث معرفتی خود و حتی در احکام، همواره از یک فرایند عقلانی تبعیت می‌کند. بنابراین با نگاه دقیق به مسائل دینی و مقایسه آنها، تهافتی بین موضوعات دینی مشاهده نمی‌شود. به بیانی دیگر، همه اجزای دین در تعامل با یکدیگرند و هر ساحتی از عالم، مفسر ساحت‌های دیگر آن محسوب می‌گردد. شریعت در عین پذیرش و دعوت به عقل‌گرایی، از بحث دل و قلب غافل نمانده است؛ به طوری که راه قلب و شهود را مسیری مطمئن برای رسیدن به حقایق عالم می‌خواند. «من اخلص لله اربعین يوماً فجر الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» (بحارالانوار، ج ۶۷، ص ۲۴۹) پس شریعت هم عقل را پذیرفته و هم دل را راهی برای رسیدن به حقایق معرفی کرده است و در عین حال این دو را معاضد هم می‌داند که هر کدام ساحتی از شریعت را به تصویر می‌کشند.

معیار صحت شهودات عرفانی

میزان و معیار صحت و سقم معرفت شهودی چیست؟ اگر سالکی توانست به کشف و شهودی نائل گردد، چگونه می‌توان یقین کرد که شهود او مطابق با واقع است و از هر گونه شائبه وهم و خیال مصون است؟ آیا آنچه دیده است، از مثال منفصل نشأت گرفته است یا از مثال متصل، که در آن شائبه تأثیرپذیری از اوهام وجود دارد؟

عرفان از دو ترازو برای شناخت شهود حقیقی از غیر حقیقی بهره می‌جوید: نخست شریعت است که عارفان از آن به میزان عام (شرح فصوص قیصری، ص ۱۰۱؛ مبانی و اصول عرفان

نظری، ص ۷۹) یاد می‌کنند.^۱ داود قیصری در فصل ششم از مقدمات شرحش بر فصوص می‌گوید: «للفرق بینها (الامور الحقیقه) و بین الخیالیة الصرفة موازین، يعرفها ارباب الذوق و الشهود بحسب مکاشفاتهم كما أن للحکماء میزانا یفرق بین الصواب و الخطاء و هو المنطق. منها ما هو میزان عام و هو القرآن و الحدیث المنبئ کلّ منهما عن الكشف التام المحمّدی صلى الله عليه وآله...» (شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۱)

میزان دیگر در شناخت شهود صحیح از غیر صحیح، وجود استاد سلوکی است: «هذا کله اذا لم یکن له شیخ مسلک یرشده و امام مکمل یقتدی به و بیده مقالید افعاله و احواله. و اما اذا کان له ذلک، فلکل منزل و مقام بحسب کل وقت و استعداد علوم و میزان ینخصه، ینبه السالک بحسب تفرسه مراقی استعداده علی تلک العلوم بموازینها.» (صائن الدین ترکه، تمهیدالقواعد، ص ۴۰۶) یعنی تمام این سخنان (درباره عقل) در جایی است که سالک، شیخ راهی نداشت تا ارشادش کند و امام مکملی نبود که به او اقتدا نماید تا کلید اعمال و احوال وی در دستان او باشد. اما اگر چنین استادی داشته باشد، برای هر منزل و مقامی بنابر وقت و استعداد، علوم ویژه و معیاری خاص دارد که استاد، سالک را به تناسب میزان استعدادی که در وی می‌یابد، بر آن علوم با موازینش راهنمایی می‌کند.

ترازوی عقل در حوزه عرفان

پس از سپری شدن دوران اولیه تکامل عرفان، میزان سومی نیز مورد توجه قرار گرفت که همان میزان عقل است. این سنجۀ مهم و کارآمد را ابو حامد ترکه وارد عرفان کرد؛ اگرچه بسترهای اولیه ظهور عقل را می‌توان به قبل از ابن ترکه برگرداند، اما وی به جهت آنکه قبل از ورود به عرصۀ عرفان اسلامی، شخصیتی فلسفی به شمار می‌آمد و در فضای فلسفۀ مشاء رشد کرده بود، تاثیر فراوانی در تثبیت و گسترش عقلانیت در عرفان نظری داشت.

۱. از همین روست که گاهی عارفان مسلمان بر خلاف شهودات خود عمل می‌کردند و این بخاطر تلقی نوعی تعارض بین شهودات با منابع دینی بوده است و این عمل اگر چه فی نفسه نشان از شریعت پذیری عارفان است اما در بخش هایی موجب آسیب به شهودات واقعی شده است چون اعوجاج و دستبردهای فراوان در منابع روایی اهل سنت و ورود روایاتی غیر واقعی در کتابهای آنها بعضاً موجب ایجاد دشواری در استفاده عرفا از شهودات واقعی شان می‌شود در واقع شریعت بدللی ساخته شده توسط ذهن‌های علیل امویان و غیر امویان، دست و پای عارفان را بسته است.

ایشان برای اولین بار کوشید تا مهم‌ترین بخش عرفان را که همان وحدت شخصیه وجود است، به کمند عقل درآورده، برای آن برهان ارائه نماید. وی برخلاف بیشتر عارفان پیش از خود که عقل را معارض شهود می‌دانستند، به ارزشمندی عقل برای فهم و سنجش شهودات عرفانی پی برد. البته ابن ترکه می‌دانست که عقل دارای اطوار و ساحت‌های مختلف است و رخنه در شهودات عرفانی، از عهده هر عقلی بر نمی‌آید. لذا با گذر از عقل متعارف مشائی، ساحتی جدید از عقل را ارائه کرد که از آن به «عقل منور» یا به تعبیر آیت الله جوادی آملی «عقل ناب عرفانی» نام می‌برند. (منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۲۸)

عقل گوید شش جهت حد است و بیرون راه نیست

عشق گوید راه هست و رفته‌ام من بارها

عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد

عشق دیده زان سوی بازار او بازارها

(کلیات شمس، ص ۵۶، شماره ۱۳۲)

صائن الدین ترکه به تبع مصنف کتاب قواعد التوحید، در تمهید القواعد می‌گوید: «انا لانسلم ان العقل لا يدرك تلك المكاشفات و المدركات التي في الطور الاعلى الذي هو فوق العقل اصلاً نعم ان من الاشياء الخفية ما لا يصل اليه العقل بذاته بل انما يصل اليه و يدركه باستعانة قوة اخرى هي اشرف منه... فلا يلزم من قولهم: ان طور المكاشفات و الكمالات الحقيقية فوق العقل بالمعنى المتعارف ان يكون ذلك الطور مما يمتنع ادراكه للعقل مطلقاً» (تمهید القواعد، ص ۲۴۸ - ۲۴۹) یعنی نمی‌پذیریم که عقل این مکاشفات و مدركاتی را که در طور برتر، و فراتر از عقل است، هرگز درک نمی‌کند. بلی، برخی اشیای پنهان وجود دارد که عقل بذاته (و مستقلاً) بدان دست نمی‌یابد، بلکه تنها با مدد قوه دیگری (قلب و دل) که برتر است، بدان دست می‌یابد و درک می‌کند... پس، از این سخن که طور مکاشفات و کمالات حقیقی برتر از عقل متعارف است، لازم نمی‌آید که این طور، از اموری باشد که به کلی درک آن برای عقل محال است. در واقع عقل با مساعدت و همراهی قلب و به واسطه نورانیتی که از این همراهی به دست می‌آورد، می‌تواند به درک و پذیرش شهودات عرفانی برسد. البته باید توجه داشت که عقل به تنهایی نمی‌تواند این راه را طی نماید، چون کشف حقایق و اسرار عالم از طریق دل و قلب امکان‌پذیر است و قلبی که به یمن قرب به حق تعالی نورانی و بلکه کانون نور گشته است، عقل را هم به نور خود نورانی می‌نماید. در منابع دینی از چنین عقلی، به عقل سلیم تعبیر شده است. چنین عقل

لطیفی، می‌تواند حقایق عرفانی را ادراک کند. قیصری در این باره می‌گوید: «القلب اذا تنور بالنور الالهی يتنور العقل ايضاً بنوره و يتبع القلب لانه قوة من قواه فيدرك الحقائق بالتبعية ادراكاً مجرداً من التصرف فيها» (شرح فصوص قیصری، ص ۳۴۷) یعنی هنگامی که قلب به نور الهی روشن گشت، عقل نیز با نور قلب روشن می‌گردد و از قلب پیروی می‌کند؛ زیرا عقل قوه‌ای از قوای قلب است. پس حقایق (عرفانی) را به تبعیت قلب، بدون تصرف در آنها درک می‌کند. عرفا هیچ‌گاه خود را در مقابل عقل سلیم و خالی از شوائب قرار نداده‌اند؛ بلکه مخالفت آنها با عقل مشایی بوده است که ناتوانی آن در درک بسیاری از مسائل به‌ویژه برخی از آموزه‌های دینی، متکلمان و اهل حدیث را نیز برآشفته است. هر گاه سخن از عقل به میان می‌آید، حقیقتی ذومراتب به تصویر کشیده می‌شود که در هر مرتبه، مختصات و لوازم خاص خود را دارا است.

عقل کلی به یک اعتبار به دو قسمت تقسیم می‌گردد:

یک. عقلی که با آن به فهم امور نائل می‌گردد. این امور مربوط به نظر و ادراک آدمی است و از این عقل به عقل نظری که کارش ادراک امور مربوط به نظر است نیز نام می‌برند. دو. عقلی که با آن امور فهمیده‌شده در عقل نظری، به اجرا در می‌آید که این همان عقل عملی است. از این دو قسم عقل، آنچه منظور است، همان عقل نظری است (ر.ک. التحصیل بهمینبار) که مسئله نظر و ادراک در آن مورد توجه است. حال با این سؤال مواجه می‌شویم که حوزه عقل تا کجا است؟ اگر کارکرد عقل، معرفت‌زایی و افزایش شناخت حقایق است، هر گونه سعه و ضیق در گستره اعتبار عقل تأثیر مستقیمی در معرفت و شناخت ما خواهد گذاشت. مثلاً اگر عقل را محصور در حوزه عقل جزئی بدانیم و آن را از حیطه‌هایی همچون عقل کلی و وحی الهی دور ساختیم، ثمره آن، معارف جزئی و محدود خواهد بود. حصر عقل به عقل جزئی و تشکیک در مراتب عالی آن، فرایندی است که از زمان دکارت آغاز شده است که معیار هر معرفتی را اندیشیدن من فردی تلقی می‌کرد. «دکارت اندیشیدن من فردی را، مرکز حقیقت و معیار هر معرفتی ساخت... [و لذا] موضوع شناخت به حوزه عقل جزئی محصور شد و از عقل کلی و وحی جدا شد و هیچ کلام از این دو به عنوان منابع احتمالی شناخت نظام عینی قلمداد نشدند. بنابراین معرفت از محتوای قدسی تهی شد.» (معرفت و امر قدسی، ص ۴۷) بنابراین ادراکات عقلی را نمی‌توان در عقل جزئی محصور کرد؛ بلکه می‌توان با گسترش حیطه آن، حقایقی را که به ظاهر فوق عقلانی می‌نمایند، پوشش داد. بر اساس همین توسعه در معنای عقل است که حتی مکاشفات عرفا هم می‌تواند با استمداد از قوای دیگر در معرض دریافت عقل قرار بگیرد.

آیت الله جوادی آملی در تبیین این مسئله می‌فرماید: «عدم ادراک عقلی نسبت به اشیائی که حقیقتی فوق عقلانی دارند، ممنوع و باطل است؛ زیرا ادراکات عقلی دو گونه‌اند: برخی بدون واسطه به صورت مبرهن و مستدل برای عقل اثبات می‌شوند و بعضی با استمداد از دیگر قوا در معرض دریافت عقل قرار می‌گیرند و آنچه با واسطه است یا به وساطت قوای جزئی‌های است که در رتبه‌های اخس و انزل از رتبه عقل‌اند، نظیر آنچه به وساطت حواس و سایر قوای جزئی‌ها شناخته می‌شوند یا به وساطت قوه قدسیه است که اشرف و اعلا از قوه عاقله، بلکه مرحله‌عالیه عقل است.» (عین‌النضاح، ج ۳، ص ۱۹۵) البته نباید محدودیت عقل را در کشف حقایق فراموش کرد. ایشان به این نکته، توجه داشته، می‌فرمایند: «در فلسفه آنچه عقل می‌تواند ورود پیدا کند، مسائل کلی است و لذا آنچه در ارتباط با جزئیات و امور شخصی قلمداد شود، از حیطة اعتبار عقل خارج است. مثلاً عقل می‌تواند اصل ذات الهی و اوصاف کمالی حق و اتحاد صفات با ذات را اثبات نماید و یا ترتیب نظام عالم و قاعده الواحد و امثال این موارد را می‌تواند مورد تحلیل قرار دهد، اما اموری همچون انسان کامل و خضوع فرشتگان در مقابل وی، نمی‌تواند در محدوده عقل جای بگیرد. در فلسفه مشاء نهایت کمالی که برای نفس انسانی قائل‌اند، آن است که نفس با عقل فعال اتحاد پیدا نموده و از مرحله عقل بالفعل به عقل بالمستفاد می‌رسد. عقل فعال به نظر آنها موجود مجرد تامی است که همه کمالات را بالفعل دارا است و باذن الله تدبیر جهان مادون را به عهده دارد. اینکه فلسفه نمی‌تواند در ساحت‌های جزئی ورود پیدا کند، به این معنا است که نفیاً یا اثباتاً نظری ندارد و ساحت‌های عمیق‌تر از راه شهود دست‌یافتنی می‌باشد. ابن عربی می‌گوید: و هذه لا يعرفه عقل بطریق نظر فکری بل هذا الفن من الادراک لایکون الا ان کشف الهی منه يعرف ما اصل صور العالم القابله لارواح. (شرح فصوص قیصری، ص ۶۹ در دست چاپ) درباره عقل باید گفت عده‌ای عقل را این‌گونه معنا کردند که عقل درک کلیات و تحصیل معلومات کلی و استخراج و استنتاج نتایج از مقدمات است. در این صورت عقل برای دریافت حقایق در هر مرحله‌ای به وسایط خاص خود محتاج است و لذا بخشی از حقایق با حواس ظاهری و بخشی دیگر با حواس باطنی دریافت می‌شوند و حقایقی هم با قوه بصیرت مورد ادراک عقل قرار می‌گیرند. پس انتقال حقایق عرفانی به حوزه تعقل، اگرچه به طور مستقیم امکان‌پذیر نیست، اما به وسیله خواص و لوازم می‌توان به آن حقایق دسترسی پیدا نماید.»

اینکه عقل می‌تواند به عنوان یک معیار و میزان در صحت و سقم شهود عرفانی قرار گیرد، در بین غالب عرفا و حکمای صدرایی مشرب، تلقی به قبول شده است و یکی از مهم‌ترین دلیل‌ها، تفاوت کشف غیر معصوم با کشف معصوم است؛ به جهت آنکه کشف غیر معصوم، اگرچه در حین مشاهده برای خود شهودکننده یقین‌آور است، ولی به دلیل احتمال خطا و اشتباه و یا متأثر شدن از واردات غیر رحمانی و شیطانی در حین گزارش و تبیین، باید با معیارهایی مورد سنج و واقع شود و چود یکی از مهم‌ترین عنصرهای محوری شناخت برای غیر معصوم، برهان عقلی و رجوع به عقل است، این عنصر می‌تواند ما را در شناخت شهود صحیح از غیر صحیح مساعدت و یاری نماید. آیت الله جوادی آملی در مورد اهمیت معیار بودن در شهودات عرفانی می‌فرماید: «رجوع کشف و شهود عرفانی به برهان عقلی برای آن است که گرچه عارف در حین مشاهده، احتمال خلاف نمی‌دهد و در چنین حالی موظف به توزین مطلب با میزان قسط و عدل نیست، لیکن بعد از زوال شهود و یازگشت به حال متعارف، احتمال خلاف در ذهن انسان غیر معصوم منقح می‌شود. در چنین وضعی یا باید به دلیل نقلی معتبر رجوع کرد که مرجع آن نیز عقل است؛... یا به دلیل معتبر عقلی که ضرورت آن مطلب مشهود و منکشف عرفانی را اثبات یا آن را تثبیت کند.» (تفسیر تسنیم، ج ۴، ص ۴۰۸)

صدر المتألهین شیرازی درباره میزان بودن عقل نسبت به شهود عرفانی، عباراتی را از عرفا نقل می‌کند. اولین بیان از عین القضاة همدانی در *زبارة الحقایق* است که می‌گوید: «اعلم ان العقل میزان صحیح و احکامه صادقة یقینیه لاکذب فیها و هو عادل لایتصور منه جور.» (سفر، ج ۲، ص ۳۲۳) یعنی عقل میزان و ترازویی درست است، و احکامش راست و یقینی است، که در آن کذب راه ندارد، و او عادل است و ستم نمی‌کند. دومین نقل، از غزالی است: «اعلم انه لایجوز فی طور الولاية ما یقضی العقل باستحالته. نعم یجوز ان یظهر فی طور الولاية ما یقصر العقل عنه بمعنی انه لایدرك بمجرد العقل و من لم یفرق بین ما یحیل العقل و ما بین ما لاینال فهو اخس من ان یخاطب فیترک و جهله.» (همان، ص ۳۲۲)

تعامل یا تقابل عرفان با اصل تناقض

آیا حیطة نفوذ عقل می‌تواند به شهود عرفانی هم راه یابد و مشهودات عارفان را تحلیل کند؟ چنانچه به فلسفه و بنیاد اصلی آن نظر بیفکنیم، می‌بینیم بنیاد فلسفه بر اصل عدم تناقض استوار است؛ یعنی امتناع اجتماع نقیضین و محال بودن ارتفاع آن دو. در واقع حیطة

کارکرد عقل تا آنجا است که این اصل قویم مورد خدشه واقع نشود. با این بیان عقلانیت نمی‌تواند با اصل عدم تناقض ساز مخالف بزند؛ ولی با ورود به عرصه عرفان و توجه به آموزه‌های عرفانی، خصوصاً در باب وحدت شخصیه و فروعات آن، ممکن است این تلقی ایجاد بشود که این آموزه با اصل عدم تناقض تهافت و تنازع دارد و لذا ورود عقل در چنین حیطه‌هایی نمی‌تواند مورد پذیرش واقع شود. علاوه بر وحدت شخصیه، برخی آیات و روایات نیز این گونه‌اند؛ یعنی با نگاه نخست به نظر می‌رسد نوعی تناقض در آنها وجود است و با توجه به این نگاه سطحی این نتیجه حاصل می‌گردد که ساحت عرفان و آیات و روایاتی که منظر فوق را در نظام هستی به تصویر می‌کشند، خردگیرند. در حقیقت پذیرش آنها از مسیر عقل ممکن نیست. شاهد ادعای ما در بحث وحدت شخصیه، آن است که گفته می‌شود: حقیقت هستی، هم عین اشیا است و هم غیر اشیا، و یا حق تعالی در عین حال که حقیقتی واحد و بسیط است، در عین حال در دل همه کثرات حضور دارد. در اینجا عقل در جمع بین وحدت و کثرت، و بین عینیت و غیریت، تناقض می‌بیند و نمی‌تواند وجه جمعی برای آن بیابد. در شواهد قرآنی و روایی نیز نمونه‌های فراوانی وجود دارد. قرآن می‌فرماید: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّهْرُ وَالْبَاطِنُ﴾. (سوره حدید، آیه ۳) ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾. (سوره انفال، آیه ۱۷) حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «داخل فی الاشیاء لا کشیء داخل فی شیء و خارج من الاشیاء لا کشیء خارج من شیء» (اصول کافی، ج ۱، ص ۸۶) یعنی خداوند هم در درون اشیا است و هم در بیرون آنها. در زیارت رجبیه می‌خوانیم: «یا باطناً فی ظهوره و ظاهراً فی بطونه و مکتونه» (بحارالانوار، ج ۹۵، ص ۳۹۲)

طوری و رای طور عقل

یکی از نکاتی که گاهی در گفته‌های عارفان به چشم می‌خورد، مسئله طوری و رای طور عقل است. شبستری می‌گوید:

ورای عقل طوری دارد انسان	که بشناسد به آن اسرار پنهان
بسان آتش اندر سنگ و آهن	نهاده ایزد اندر جان و در تن
چو بر هم اوفتاد آن سنگ و آهن	ز نورش هر دو عالم گشت روشن
از آن مجموع پیدا گردد این راز	چو بشنیدی برو با خود پرداز

(شرح گلشن راز، ص ۱۳۹)

صائن الدین ترکه در شرح بیت اول می‌نویسد: «یعنی انسان را دو طور است در دانستن اشیاء: یکی طور عقل و آن استدلال است به حسب ترتیب مقدمات و حجج و ادله و قیاسات، و طور دیگر که ورای طور عقل است، عشق است نزد شیخ [شبستری]؛ زیرا که بیت بعدی آن اشارت است به تعریف عشق: العشق هو نار فی القلب یحرق ما سوی المحجوب. چون در نظر عاشق، ما سواى محبوب محترق باشد، اسراری که پنهان باشد ظاهر گردد که [آن اسرار] معارج معارف ذات و معانی و حقایق اسما و صفات است... و وجهی دیگر طوری که ورای طور عقل است الهام و جذبات الهی است بی سببی یا به سبب ریاضت و مجاهده و مراقبه و توجه تام، بدین طور نیز انسان می‌تواند به اسرار پنهانی آگاهی یابد.»

آنگاه صائن الدین به شرح بیت دوم از اشعار شبستری پرداخته، می‌نویسد: مقصود آن طوری که ورای طور عقل است که انسان بدان اسرار پنهان می‌داند، مانند آتش است که از سنگ و آهن ظاهر می‌گردد و سنگ و آهن از او منور می‌شوند؛ یعنی از او وجود می‌یابند. عشق مثل این است که از جان و از تن یعنی از ذات و مظهر اسماء و صفات که عاشق و معشوق اند، ظاهر می‌گردد و هر دو از عشق منور معلوم می‌شوند.» (شرح گلشن راز، ص ۱۴۰ - ۱۳۹)

این سخن عرفا که عقل ورای طور عقل است، به معنای امکان ناپذیری فهم حقایق کشفی در طور عقل نیست؛ بلکه همان‌گونه که بیان شد، بین طور کشف و طور عقل تعارضی نیست و فقط به نکته‌ای نظر دارند که عقل به تنهایی و مستقل ناتوان از ادراک حقایق عرفانی است (ر.ک. مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۱۴۲ و مجله معرفت فلسفی، ش ۸، عقل‌گریزی عرفان)؛ محیی الدین ابن عربی می‌گوید: «یقال فی علوم النبوة و الولاية انها وراء طور العقل، لیس للعقل فیها دخول بفکر لکن له القبول، خاصة عند السليم العقل الذی لم تغلب علیه شبهة خیالیة فکریة یكون من ذلك فساد نظره.» (فتوحات مکیه، ج ۴، باب ۴۸، ص ۱۶۲) یعنی در باب علوم نبوت و ولایت (عرفان) می‌گویند که فراتر از طور عقل است. عقل با فکر خود نمی‌تواند در آن پای نهد، لیکن عقل توان پذیرش و تصدیق حقایق عرفانی را دارد؛ به‌ویژه عقل سلیمی که بر او شبهه فکری خیالی‌ای که بدان نظرش تباه گردد، چیره نباشد. شارح تمهید القواعد در تایید این نظریه می‌گوید: براهین فلسفی برای عرفان، مانند قضایای منطقی برای حکمت است؛ یعنی برهان عقلی برای ارزیابی چنین شهوداتی صبغه مقدمی دارد.

نظریه استتیس و نقد آن

از شخصیت‌هایی که وجود تناقض را در ساحت‌هایی از عرفان می‌پذیرد، استتیس است. او می‌گوید اصل عدم تناقض نمی‌تواند در عرفان مورد ملاک عمل قرار بگیرد. زیرا عرفان فراتر از عقل است و لزومی ندارد در محدوده عقل متوقف گردد: «قولی که جملگی عرفا برآنند این است که عرفان فراتر از عقل است.» (عرفان و فلسفه، ص ۲۶۲) وی در تعریف عقل می‌گوید: امری است که در فرایند عملکرد خود از سه اصل مهم منطقی، یعنی این همانی، امتناع اجتماع نقیضین و امتناع ارتفاع نقیضین پیروی می‌کند. سپس این ادعا را مطرح می‌کند که بر اساس سنت‌های عرفانی دنیا می‌توان این نتیجه را گرفت که عرفان از میان سه اصل در تعریف عقل حداقل یکی از آنها را دارا نیست و آن مورد امتناع اجتماع نقیضین است. مهم‌ترین نقطه‌ای که در عرفان، نظر او را به خود جلب کرد، مسئله وحدت وجود است. می‌گوید: «در فصول پیشین این کتاب در باب متناقض‌نمایی آگاهی عرفانی، تأکید کردم و لازم است یادآور شوم که شطحیه وحدت وجود، بر این است که خدا و جهان، هم یکسان است و هم نا یکسان... هم متشخص است و هم نامتشخص؛ هم ایستا است، هم پویا... شطحیه تجربه عرفانی آفاقی این بود که اشیای محسوس هم متکثرند و هم واحد؛ هم یکسان‌اند و هم متمایز از هم. این شطحیات و احکام متناقض‌نما را نگارنده به عرفان نبسته است، بلکه با مطالعه اقوال خود عرفا کشف شده و با شواهدی از گفتار ایشان مستند گردیده است.» (همان، ص ۲۶۴) وی با استفاده از این بیان عرفا که می‌گویند «عرفان ورای طور عقل است» می‌کوشد تا ثابت کند که منظور عرفا از عقل در این گفتار، همان عقل معهود فلسفی است و نتیجه می‌گیرد که عرفان فراتر از حوزه منطوق و قوانین بنیادین آن است. بنابراین با عقل نمی‌توان به درک آن امیدوار بود. (همان، ص ۲۶۳) استتیس با ناکارآمد دانستن راه‌حل‌های موجود در رفع تعارض عقل و عرفان در نهایت می‌پذیرد که عرفان حوزه‌ای است که تناقض را در خود پذیرفته و این تناقض‌پذیری، موجب بطلان آن نمی‌گردد. (همان، ص ۲۷۶)

دیدگاه استتیس مبتنی بر این مسئله است که تناقض در ربط واحد به کثیر، یعنی بین حق و تجلیات او تناقضی واقعی است و در عین حال ساحت وحدت با این تناقض سازگار است و اصل استحاله اجتماع نقیضین در آن جاری نیست. در پاسخ باید گفت آیا ذات حق در مقام اطلاق، و نه در مقام تجلیات، هم واحد است و هم کثیر؟ یا آنکه تنها حکم ذات

در این مقام، همان وحدت اطلاقی است؟ اگر با دقت ملاحظه شود، می‌بینیم برای ذات حق به غیر از وحدت اطلاقی، کثرتی که بتواند به عنوان نقیض آن وحدت باشد، قابل تصور نیست. البته کثرتی که در وحدت اطلاقی هضم گردد، نقیض وحدت مذکور قلمداد نخواهد شد. حال که برای ذات حق وحدت اطلاقی را ثابت کردیم و پذیرفتیم که کثرتی که بتواند نقیض آن وحدت باشد، متصور نیست، اینک می‌پرسیم آیا آن ذات در مقام اطلاقش هم هست و هم نیست؟ قطعاً با رجوع به منابع فراوان عرفانی درخواهیم یافت که نظام هستی‌شناسی عرفانی چنین سخنان ناصوابی را نخواهد پذیرفت. نتیجه آنکه ذات حق، همه هستی را به وحدت اطلاقی‌اش پر کرده است و کثرتی که نقیض وحدت اطلاقی باشد، در آن راه ندارد.

در شطحیات عرفا هم که استیسی می‌کوشد تا با استفاده از گفته‌های عرفا، تناقض‌پذیری در عرفان، خصوصاً در بحث وحدت شخصیه را اثبات کند، باز ادعای او با مشکل مواجه است. چون سخنان شطح‌گونه عرفا، در مقام ربط واحد به کثیر، و ارتباط حق با تجلیاتش ابراز گشته است. به سخن دیگر، در این سخنان رابطه نامتناهی با متناهی در نظر گرفته شده است و روشن است که هر مرتبه و ساحت از وجود، دارای احکامی است که قابل سریان به مراتب دیگر نیست. لذا در ساحت نامتناهی، هنگام بررسی نسبت آن با متناهی، نباید به احکام متناهی ملتزم شد؛ زیرا روشن است که وقتی ما بخواهیم تصویری از وجود نامتناهی ارائه بدهیم، می‌گوییم حقیقتی است که همه هستی را پر کرده است و لذا برای متناهی در ورای آن جایی نمی‌ماند تا بتوان بحث وجود تناقض در چنین ساحتی را به تصویر کشید. از سوی دیگر عرفای بزرگ هرگز احساس وجود تناقض در مشهودات خود نکرده‌اند؛ چون پس از پایان شهود و بازگشت به حال عادی خود، مشاهدات خود را با عقل منور، پردازش کرده، تناقضی در آن نمی‌بینند.

نظام هستی‌شناسی عرفانی به دلیل روش معرفتی خاص خود، همواره با زبان متعارف مشکل داشته است. نبود یک زبان منسجم و توانمند، خود عاملی شد در ایجاد سرگردانی برای کسانی که در بیرون از حوزه عرفان، و با معیارهای متعارف، سعی در فهم گزاره‌های عرفان می‌کنند؛ به ویژه آنکه این گروه ابزار مناسبی برای این کار ندارند؛ بلکه مهم‌ترین ابزار شناختشان از دعاوی عارفان، عقل استدلالی و برهانی است. آنچه آنها به عارفان نسبت می‌دهند، مورد انکار اهل عرفان است و آنچه اهل عرفان ادعا می‌کنند، برای آنان قابل فهم نیست. سیر تحولات علوم بیش و کم از میزان مشکلات کاست. از یک سو نوع نگاه به

عقل از صرف عقل جزئی به عقل متعالی که همان عقل منور است، تغییر یافت و لذا گستره عقل حتی ساحت مکاشفات عرفانی را پوشش داد. کمترین آثار این بالندگی در عقل را می‌توان در پذیرش اصل شهودات عرفانی دانست. عارفان مسلمان نیز در عین ایجاد وحدت زبانی در ارائه و تبیین شهودات عرفانی، از ظرفیت‌های دیگری برای همه‌فهم کردن گزاره‌های عرفانی استفاده کردند که ظهور عرفان نظری، از آن جمله است. عرفان نظری همواره در تلاش است تا با زبانی آشنا، خود را آغشته به نوعی عقلانیت و فهم فلسفی ارائه نماید و این در حالی است که لوازم برهانی کردن شهودات عرفانی را نیز خوب می‌دانستند؛ از جمله اینکه اصل عدم اجتماع تناقض یک اصل ثابت در برهین عقلی بوده و ایشان با علم به این موضوع، عرفان نظری را پایه‌ریزی کردند. به بیانی روشن‌تر اگر عارف بخواهد مکاشفات خود را در دستگاه دیگری به تصویر بکشد، می‌داند که باید به لوازم آن پایبند باشد. در اینجا دو نکته وجود دارد: اول اینکه باید پذیرفت که عرفان در برخی ساحت‌ها تناقض‌نما است؛ یعنی در نگاه نخست و غیر فنی، این‌گونه به نظر می‌آید که تناقض را می‌پذیرد و لذا تعبیر استیسی از به‌کارگیری اصطلاح «تناقض‌نما» تعبیر بجایی است.

نکته دوم این است که وقتی دقیق و فنی به مسئله نگاه می‌کنیم، می‌بینیم تصویری که از نظام هستی‌شناسی عرفانی در عرفان نظری، ارائه شده است، تناقض را بر نمی‌تابد، و غالباً کسانی چنین ادعایی را مطرح می‌کنند که فهم آنها از عرفان سطحی است. درباره مستشرقین نیز باید به این نکته توجه داشت که به جهت نگاه خاص آنها به تراث اسلامی که غالباً نگاهی تاریخی است، فهم دقیق و فنی موضوعات، علی‌رغم کوشش‌های مجدانه، برای آنها مشکل است و بر همین مبنا برداشت مستشرقین از علوم اسلامی از جمله عرفان اسلامی گاهی غیر واقعی و دور از حقیقت است.

بنابراین عرفان هرگز با عقل به عنوان یک مسیر و راه معرفتی به مقابله نپرداخته است؛ بلکه عقلی را که شریعت همواره بر آن تأکید می‌کند، می‌پذیرد و درگیری عرفان با عقل، مربوط به عقل مشایی است که تعارض آن با شریعت آشکار است. از سوی دیگر شهود عارف هنگام بیان و ترجمه، با عقل در تعارض نیست. در حقیقت آنچه که عارف در شهود خود یافت و به عنوان مشهود او است، تعارضی با عقل متعالی که از آن به عقل منور تعبیر شده است، ندارد و اگر در جاهایی عقل نتوانست به حقیقت شهودی دست یابد، نشان از آن دارد که عقل باید خود را ارتقا دهد؛ همچنانکه حکمت متعالیه، نمونه‌ای از عقلانیت برتر است.

منابع

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن فناری (۱۳۶۳هـ)، مصباح الانس، تعلیقه اشکوری و حسن زاده آملی، (چاپ سنگی) [بی جا]، انتشارات فجر، چاپ دوم.
۳. استیس، والتر (۱۳۷۹هـ)، عرفان و فلسفه، ترجمه خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۵۷هـ)، التوحید، قم: موسسه نشر اسلامی، چاپ دوم.
۵. ابن ترکه، صائن الدین (۱۳۶۰هـ)، تمهید القواعد، تصحیح آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
۶. ابن عربی، محی الدین، فتوحات مکیه، تحقیق عثمان یحیی، دار صادر.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳هـ)، تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.
۸. _____ (۱۳۸۷هـ)، عین النضاح، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۹. _____، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز چاپ و انتشارات اسراء.
۱۰. حسین نصر، معرفت و امر قدسی.
۱۱. رازی، نجم الدین (۱۳۴۵هـ)، رساله عشق و عقل، تصحیح تفضلی.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، ترجمه مصباح یزدی.
۱۳. _____ (۱۴۱۴هـ)، بدایة الحکمة، قم: موسسه نشر اسلامی، چاپ دهم.
۱۴. قیصری، داوود (۱۳۷۵هـ)، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۱۵. کلینی (۱۳۶۵هـ)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۱۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: موسسه الوفاء.
۱۷. مولوی (۱۳۷۸هـ)، مثنوی معنوی، تصحیح قوام الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات ناهید، چاپ دوم.
۱۸. نمازی شاهرودی، علی، مستدرک سفینه البحار، قم: موسسه نشر اسلامی.
۱۹. همدانی، عین القضاة (۱۳۷۹هـ)، زبدة الحقایق، تصحیح عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۲۰. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۸هـ)، مبامی و اصول عرفان نظری، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، چاپ اول.