

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

بازشناسی جایگاه عقل در ساحت عرفان

با تأکید بر اندیشه ابن عربی^۱

سید شهاب‌الدین حسینی^۲

چکیده

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی جایگاه عقل در ساحت عرفان را با توجه به دیدگاه محیی‌الدین عربی بررسی می‌کند. نویسنده پس از واکاوی معنای لغوی و اصطلاحی عقل، عقل و مراتب عقل، و نسبت مراتب عقل با دیدگاه عارفان را بررسی کرده، به ارزش و حجیت آن توجه می‌کند و در پایان نشان می‌دهد که گستره کاربرد عقل از نظر عارفان چگونه است. بنابر این نوشتار، عقل را در آثار عرفانی سه جا نکوهش کرده‌اند و پیروی از آن را مذموم شمرده‌اند: ۱. آنجا که ادعای انحصار معرفت و شناخت می‌کند و خود را تنها راه شناخت و ابزار آگاهی می‌داند؛ ۲. آنجا که عقل در گرداب خیال فرو می‌رود؛ ۳. آنجا که از عین‌الیقین و شهود به علم‌الیقین بازمی‌گردد و گزارش عقل جایگزین شهود قلب می‌شود. به نظر می‌رسد عقل کلی و عقل جزئی می‌توانند از ارزش و اعتبار برخوردار باشند، به شرط آنکه این دومی از حدود و قلمرو خود فراتر نرود؛ چراکه اگر عقل از حدود و قلمرو خود خارج شود، نزاع اهل عرفان با دیگران آغاز می‌شود.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، عرفان، عقل، مراتب عقل، عقل جزئی، عقل کلی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱/۲۴

۲. استادیار گروه معارف، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی؛ hosaini.qom@khu.ac.ir

۱. مقدمه

این پژوهش درصدد است به جایگاه عقل در عرفان توجه کند و به پرسش‌های مطرح در این رابطه بپردازد: آیا عارفان برای عقل منزلتی قائل‌اند؟ یا علی‌الاصول چون عرفان بر شهود و کشف تأکید می‌ورزد با عقل و استدلال چندان میانه‌ای ندارند؟ بنابراین پرسش اصلی این است که آیا عارفان با عقل مخالف‌اند یا اینکه با عقل به شرط ادعای انحصار معرفت و تسلط خیال و بازگشت از شهود قلب به گزارش عقل، سر سازش ندارند؟ کدام عقل از نظر عارفان به‌ویژه ابن عربی به‌عنوان چهره شاخص عرفان، از ارزش و اعتبار برخوردار است و کدام عقل و استدلال را پای چوبین می‌دانند؟

عارفان همواره با عقل و استدلال و درس و مدرسه به محاجه برخاسته‌اند و در رد و طعن آن‌ها سخنانی گفته‌اند. در مقابل، عاقلان و کسانی که اهل استدلال و فلسفه بوده‌اند نیز با عرفان مخالفت نموده و آن را مذمت نموده‌اند. محیی‌الدین ابن عربی از فقر عقل یاد می‌کند و از افتقار و نیازمندی آن سخن می‌گوید. در نظر حافظ:

عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردان‌اند

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۸۸)

او اهل تعقل را چونان پرگار می‌داند که بر محور برهان و استدلال می‌چرخند و از آن چرخش هیچ نتیجه‌ای جز سرگردانی نمی‌گیرند. نیز گفته است که از منع عقل باکی ندارد و آن را شحنه‌ای (مأمور، محتسب) می‌شناسد که در ولایت عرفان و معنی کاره‌ای نیست. مقصود حافظ این است که عقل عشق را منع می‌کند، ولی در ولایت ما عقل مانند محتسب و مأموری است که لیاقت و شایستگی ندارد و در کارخانه عشق عقل نفوذی ندارد؛ عشق پادشاهی بزرگ است و عقل مأمور و محتسبی فرودست:

ما را به منع عقل مترسان و می‌بیار کآن شحنه در ولایت ما هیچ کاره نیست

(حافظ، ۱۳۶۲: ۷۲)

و سعدی ره عقل را پیچ در پیچ می‌داند:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست

(سعدی، بی‌تا، ۳۹۴)

باید توجه کرد که اگر عارفانی در تاریخ پیدا شده‌اند که درباره عقل سخن گفته‌اند و به مخالفت با آن پرداخته‌اند، می‌خواسته‌اند قلمرو و گستره آن را بنمایانند و بگویند که عقل یگانه ابزار دستیابی به حقیقت نیست و اگر آنچه را درک نکرده انکار کند، مرتکب نوعی از مغالطه ایهام انعکاس، یعنی دلالت ندیدن و نیافتن بر نبودن، شده است (ابن عربی، بی‌تا: ۱۱۴/۲). هیچ عارفی ضد عقل نبود. از عرفای قرن سوم گرفته تا عرفای معاصر، کسی با عقل سر ستیز نداشته است، بلکه سخن بر سر حدود

عقل بوده است. آن‌ها درصدد تمایز بین عقل کلی و عقل جزئی بوده‌اند و در ارزش و حجیت عقل کلی بحثی نداشتند، اما در عقل جزئی هم مرادشان این بود که حوزه عقل جزئی را معین نمایند و راه معرفت و شناخت را منحصر به عقل نظری ننمایند. راه عرفان نیز عبور از عقل است نه مخالفت با عقل و این نکته انکارنشده‌ای است. شاهد صدق آن در آثار محیی‌الدین ابن عربی مؤسس و بنیان‌گذار عرفان نظری و دیگر عارفان موج می‌زند. ابن عربی می‌گوید:

از این رو در علوم نبوت و ولایت (یعنی علوم عرفانی) گفته می‌شود آن‌ها فوق‌طور عقل‌اند و عقل به‌طور فکری در آن راهی ندارد، ولی باید توجه داشت که عقل سلیمی که شبهه خیالی و فکری آن را فاسد نکرده باشد، می‌تواند همه آن علوم و معارف را بپذیرد (ابن عربی، بی‌تا: ۱۶۲/۴).

چگونه اهل عرفان می‌توانند از عظمت عقل و جایگاه آن بکاهند، حال آنکه در آیات و روایات معصومین و اولیای الهی، در عظمت عقل جزئی و تجربی و ملامت تخلف از فعالیت‌های عقلانی به قدری سخن فراوان است که احتیاجی به شرح و تفصیل ندارد و چگونه می‌توان گفت عرفان از عقلانیت برخوردار نیست و با خرد سر ستیز دارد، در حالی که فلسفه وجودی عرفان نظری و انسجام آن به‌ویژه از قرن هفتم توسط محیی‌الدین عربی همانا استدلال‌پذیری و به زبان عقلی بیان کردن مشهودات عرفا بوده است.

پس در عرفان، به عقل عنایت شده است، البته عقل هرچه بتواند خود را از گرفتاری‌های عاطفی، مادی و شهوانی تزیه کند و نجات دهد، حکمش صادق‌تر و یقینی‌تر خواهد بود و حتی به نظر برخی اندیشمندان اهل فلسفه، عشق، عقل نیست، اما عشق خالی از عقل نیست و عشق منهای عقل ارزشی ندارد، عشقی که معرفت و شناسایی در آن نباشد، معنای درستی ندارد، یک کشش و جاذبه مغناطیسی، یا غریزه حیوانی است، عشق واقعی یک کشش تند است، خاصیت عشق آن کشش تند و بی‌محابایی است که همه محاسبات پایین و مادون را خرد می‌کند، اما اگر در این عشق، آگاهی نباشد چگونه چنین عمل می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۱۵۰).

پس عارفان هم برای عقل، شأن و جایگاه قائل‌اند، منتها عقل را نباید فقط در عقل فلسفی و عقل ارسطویی منحصر کرد.

۲. مفهوم‌شناسی عقل

عقل واژه‌ای عربی و معادل «خرد» در فارسی است، اما در اصطلاح معانی مختلفی دارد. برخی از واژه‌شناسان عقل را به معنای بازداشتن و نهی کردن گرفته‌اند: «اصل العقل الامساک والاستمساک كعقل البعير بالعقل»؛ عقل به معنای بازداشتن و نهی کردن است، مانند نگاه داشتن شتر به وسیله افسار

و ریسمان (راغب، ۱۴۱۲: ۵۷۸). واژه‌شناسان دیگر آن را غریزه درک و تدبر (فیومی، ۱۳۷۴: ۴۲۲/۲) و ثبات و دقت در کارها معنا کرده‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۵۸/۱۱). برخی نیز گفته‌اند عقل نقیض جهل است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۵۹/۱). همچنین عقل به معنای قوه نفس که وظیفه ادراک را به عهده دارد یا عملی که مقدمه انجام خیرات و اجتناب از بدی‌هاست، به‌کار رفته است (طریحی، ۱۴۱۶: ۴۲۷/۵). معنای دیگری که برای عقل بیان شده قوه تمیز حق از باطل است (دهخدا، ۱۳۴۱: ۳۷۰/۳۷). نیز به معنای فهم، معرفت و درک آمده است (قریشی، ۱۴۱۲: ۲۸/۲). برخی از بزرگان مانند مرحوم علامه طباطبایی نیز گفته‌اند: «الاصل فی معنی العقل العقد والامساک و یسمی ادراک الانسان ادراکاً یعقد علیه عقلاً و ما ادركه عقلاً والقوة التي یزعم انها احدی القوی والجهل باعتبارات مختلفه...» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۷/۲)؛ اصل در معنای عقل بستن و نگه داشتن است، به این مناسبت ادراکی که انسان بر آن می‌بندد و چیزی که با آن درک می‌کند عقل نامیده می‌شود و همچنین قوه‌ای که یکی از قوای انسانی است و به‌واسطه آن خیر و شر و حق و باطل را از یکدیگر تشخیص می‌دهد، عقل نام دارد و مقابل آن جنون و سفاهت و حماقت و جهل است و هرکدام به اعتباری استعمال می‌شود. علامه طباطبایی با توجه به معنای لغوی عقل به توضیح و تبیین آن پرداخته‌اند و در نهایت عقل را هم ادراک و هم قوه‌ای از قوای نفس انسانی دانسته‌اند و گاهی از آن به نفس مدرک تعبیر کرده‌اند. علامه طباطبایی در المیزان «قوه» نامیدن عقل را تعبیری مسامحی دانسته‌اند و عقل را همان «نفس مدرکه» انسان شمرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۸/۱).

گرچه برای عقل معانی و اطلاعات و کاربردهای گوناگونی ارائه شد، اما همه معانی گویای یک حقیقت است و آن علم و ادراک است که با معنای نخست یعنی بازداشتن و امساک در ارتباط است. چون ادراک خود نوعی از امساک و در بند کردن کلام و اندیشه‌هاست و نفس مدرک عامل آن؛ از این رو عقل است یعنی فهم عمیق و ادراک تام که معنای ظاهری و لوازم آن در بند کشیده شود، اما در اصطلاح، نیروی مستقلی است که در مقابل سایر نیروهای روانی از قبیل نیروی تجسیم، تداعی معانی، و اراده در درون ما وجود دارد و قوه عاقله‌ای است که ذهن آدمی با آن مواد خام را به‌وسیله حواس و سایر وسایل درمی‌یابد.

تعقل فعالیت ذهنی آدمی روی مواد خامی است که از جهان طبیعت و انسان و روابط میان آن دو پدید آمده است. این فعالیت از جزئیات، کلیات را انتزاع می‌کند و از مقدمات نتیجه می‌گیرد و قوانین احراز شده را بر موارد تطبیق می‌کند؛ آیا می‌توان این نحوه تعقل را در زندگی مادی و معنوی انسان‌ها منکر شد؟

به طور خلاصه باید گفت عقل جوهر مجردی است که مدرک کلیات است و محصول آن دانشی

است که با تعقل و تفکر آدمی به دست می‌آید، برخلاف علوم وحیانی که از عالم غیب می‌رسد. ابن عربی محصول نظر فکری را علم‌العقل، محصول ذوق و چشیدن معارف را علم‌الاحوال و محصول دریافت موهبت‌های رحمانی از طریق روح‌القدس را، که مختص ولی و نبی است، علم‌الاسرار می‌داند (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۱۳۹/۱). این عقل در عرفان چه جایگاهی دارد؟ عقل گوهری است که با آن خداوند پرستش می‌شود و از اهم راه‌های شناخت و معرفت انسان است و همواره بر آن تأکید شده است. آیا ساحت عرفان که بر شهود و کشف استوار است، می‌تواند با عقل به معنای دانشی که به توان عقلی و استدلالی آدمی متکی است ناهماهنگ باشد؟ عقل کلی همان عقل فطری است و عقل جزئی همان عقل اکتسابی که در فرهنگ‌های مختلف سابقه دارد.

۳. معرفت‌شناسی عقل

منظور از معرفت‌شناسی عقل این است که انسان چگونه به اشیا و امور آگاهی پیدا می‌کند و آن امور را تعقل می‌کند؟ ابن عربی در تألیفات خود درباره کارآمدی و ناکارآمدی عقل بحث کرده و به طور کلی به دو معنای عقل اشاره کرده است: در معنای نخست عقل جوهری بسیط است که نه مادی و نه در ماده است و عالم به ذات خود است و مقام او فقر و ذلت است و محتاج به موجد خود است و اولین صادر است: «فانه الموجود الاول و هو المنفوخ منه بقوله تعالی و نفخت فیه من روحی» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۳۱۰/۸). او این معنای عقل را بر همه عوالم و مراتب وجود جز مهیمین مسلط می‌داند (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۹۰/۲). این معنای عقل در اینجا موضوع بحث ما نیست. معنای دوم عقل در تألیفات ابن عربی، قوه دراکه‌ای است که در درون آدمی وجود دارد و موضوع بحث ماست.

فیلسوفان، به‌ویژه ابن‌سینا، از مراتب عقل سخن گفته‌اند و عقل را به نظری و عملی تقسیم کرده و برای هرکدام مراتبی ذکر کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳۵۳/۲):

- عقل هیولانی: این مرتبه پایین‌ترین مرتبه عقل است که در آن نفس دارای استعداد محض و قوه صرف برای درک حقایق است. در این مرتبه، عقل از همه صورت‌های عقلی خالی است و بالقوه وجود عقلی دارد. انسان با این عقل فقط از حیوان تمییز داده می‌شود.

- عقل بالملکه: مرتبه‌ای از عقل است که در آن نفس انسانی ضروریات و بدیهیات را درک می‌کند، مثل استحاله اجتماع نقیضین، کل از جزء بزرگ‌تر است و آتش گرم است. به این مرتبه عقل بالملکه می‌گویند؛ چون قدرت و ملکه انتقال به نشئه عقل بالفعل را داراست. عقل در این مرتبه بدیهیات را به‌عنوان سرمایه به کار می‌گیرد و با آن نظریات را کسب می‌کند.

- عقل بالفعل: مرتبه‌ای از نفس است که انسان به‌وسیله آن می‌تواند علوم نظری و اکتسابی را کشف و کسب کند. وقتی انسان با تلاش ذهنی، تعاریف، قیاسات، حدود و براهین را به کار می‌گیرد، کمال

دیگری به دست می‌آورد که آن را عقل بالفعل می‌گویند؛ چون با کسب نظریات، استعدادهای عقلی به فعلیت رسیده است.

- عقل مستفاد: مرتبه نهایی عقل و کمال آن است، به گونه‌ای که تمام معلومات عقل نظری بالفعل در نفس موجودند و به این مرتبه، عقل مستفاد می‌گویند؛ چون نفس از مافوق خودش پیروی می‌کند. عقل عملی شناسنده حسن و قبح و خیر و شر افعال و اشیاست و به هستی‌های مقدور بشر مربوط است (جرجانی، بی‌تا: ۶۰) و همان نیرو و قوه‌ای است که انسان را به اعمال خویش تحریک می‌کند و مراتب آن عبارت‌اند از: تجلیه، تخلیه، تحلیه، و فنا که آخرین مرحله کمال انسانی است و شخص در خداوند فانی می‌شود.

بحث درباره عقل کلی و جزئی توجه عارفان را نیز به خود جلب کرده است. به تعبیر دیگر، مولوی در مثنوی عقل کلی و عقل جزئی را مطرح نمود و ابن‌عربی در فتوحات به موضوع عقل عادی و عقل منور پرداخته است. باید توجه داشت که بحث درباره عقل کلی مورد توجه فیلسوفان، خاصه فلاسفه مشائی، نبوده است (ریاحی، ۱۳۸۴: ۲).

آنچه از ابن‌سینا درباره مراتب عقل نقل شد، مربوط به عقل جزئی و از تقسیمات عقل جزئی است. سهروردی در کتاب حکمة الاشراق به پیروی از افلاطون به تمایز در مراتب عقل قائل شده است؛ زیرا او حکمت را به دو نوع تقسیم کرده و یکی را «حکمت ذوقی» و دیگری را «حکمت بحثی» خوانده است. حکمت ذوقی به حکمای متأله اختصاص دارد و حکمت بحثی یا حصولی یا اکتسابی همان حکمت برهانی و استدلالی است. نیز از دیدگاه سهروردی و افلاطون، حکیم به کسی اطلاق می‌شود که دارای عقل کلی باشد یا به کلیت عقل رسیده باشد که تفصیل و توضیح درباره آن خواهد آمد. بنابراین عقل با همه مراتب آن از تقسیمات عقل جزئی و عقل متعارف است.

۴. ارزش و اعتبار عقل

توجه به این نکته ضروری است که در آثار عارفان به ارزش و اعتبار عقل پرداخته شده است و تأمل در آن آثار از برخی سوءتفاهم‌ها و نسبت‌های ناروا جلوگیری می‌کند. آنچه در منابع دینی درباره عقل می‌یابیم، ستایش این نعمت الهی است که ابزار شناخت و معیار تشخیص حق و باطل و حجت درونی و وسیله کسب بهشت و عبادت خداوند دانسته شده است و آنچه سرزنش شده است شیطنت و کید و حيله‌گری و وسواس فکری است که در حقیقت استفاده نادرست و بی‌جا از عقل است.

در عرفان نیز اگر گاهی از عقل تعریف شده و گاهی به مذمت عقل و فکر و فلسفه و استدلال پرداخته شده و گاه عامل دخالت در کار شرع و گاه از منابع شریعت قلمداد شده است، همه به لحاظ متعلق عقل یا مراحل مختلف افراد و صاحبان اندیشه و تعقل بوده است؛ مثلاً عقل در عرفان نظری و

در علم‌النفس که به معنای ابزار علوم حصولی و اکتسابی است، خود بر دو نوع است: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری به معنای فهم و ادراک کلیات است که هم از ابزارهای شناخت است و هم از منابع شناخت و نقش آن تجزیه و تحلیل فرآورده‌های منابع شناختی (مانند حس، شهود، وحی و عقل عملی) است و عقل عملی، که از منابع شناخت است، خوب و بد را می‌یابد.

عقل وقتی به تجزیه و تحلیل منابع دیگر مانند حس و شهود و وحی و عقل عملی می‌پردازد، تعارضی با آن منابع معرفتی ندارد و از جنبه منبع معرفت بودن نیز تا زمانی که در حیطه خودش باشد و ماورای خود را تخطئه نکند، تعارضی با دیگر موارد ندارد. این عقل می‌تواند بشر را تا مرز امور فراعقلی ببرد و اموری را اثبات کند که از درک کنه و حقیقت آن اظهار عجز نماید و به تعارض نرسد؛ زیرا بین امور عقلی و امور فراعقلی تعارضی نیست و عقل به‌عنوان منبع شناخت در صورتی که حدود آن رعایت گردد و در ماورای قدرت خویش دعوی نداشته باشد، با شهود یا وحی منافاتی ندارد.

از نظر عارفانی مانند ابن عربی و دیگران، صاحبان عقل دو گروه‌اند: عده‌ای دارای عقل عادی و عرفی‌اند که به دستاوردهای فکرشان تکیه می‌کنند و راهی برای دریافت امور فراعقلی ندارند و عده‌ای صاحبان عقل منورند که به عجز عقل و محدودیت آن واقف‌اند و داده‌های عقلانی‌شان با شرع و مشاهدات قلبی هماهنگ است. این گروه دوم می‌توانند به طوری فراتر از طور عقل برسند و احکام شرعی را حقیقتاً دریابند و بپذیرند (ابن عربی، بی‌تا: ۲۸۹/۱). همین تعبیر عقل عادی و عقل منور در عرفان مولوی با عنوان عقل جزئی و عقل کلی آمده است.

۵. عقل کلی و عقل جزئی

یکی از مباحث بسیار مهم و اساسی در عرفان مولانا تمییز میان دو مرتبه از مراتب عقل، یعنی عقل کلی و عقل جزئی است که وی از آن به عقل معاش و عقل معاد تعبیر می‌کند: ۱. نیروی اندیشه‌گر و حسابگر و استدلال‌کننده در انسان که همان عقل معاش است که بشر با آن زندگی و امور روزمره خود را محاسبه و برنامه‌ریزی می‌کند و علوم و تمدن را کامل می‌کند؛ ۲. عقل معاد که انسان با آن فضیلت را شناخته و به دنبال کسب سعادت خویش است.

مولوی نجات انسان را در بهره بردن از این هر دو عقل دانسته است:

مر تو را عقلی است جزوی در نهان کامل العقلی بجواندر جهان

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۰۱)

این تفاوت عقل‌ها را نیک دان

عقل جزوی عقل را بدنام کرد

(مولوی، ۱۳۶۲: ۸۴۳؛ ریاحی، ۱۳۸۴: ۱)

باید توجه داشت آنجا که ابن عربی و مولوی و سایر عارفان از «فقر عقل» سخن می‌گویند (ابن عربی، بی‌تا: ۴۳۵/۱) و عقل را تضعیف نموده و از درجه اعتبار ساقط می‌سازند، مقصود عقل جزئی نظری است که می‌خواهد با وسایل معمولی خود تمام مسائل هستی را حل و فصل کند و وسیله‌ای غیر از زمان و مکان و کمیت و کیفیت ندارد. به عبارت روشن‌تر، عقل با وسایلی کار می‌کند که از همین جهان مادی و با همین حواس محدود به دست آمده‌اند؛ به همین جهت است که عقل را محکوم می‌کند و می‌گوید:

عقل بند رهروان است ای پسر آن رها کن رو عیان است ای پسر

(مولوی، ۱۳۶۲: غزل ۱۰۹۷)

یا در تعبیر دیگری چنین می‌گوید:

عقل جزوی عقل استخراج نیست جز پذیرای فن و محتاج نیست

(مولوی، ۱۳۶۲: ۶۹۰)

با این همه باید توجه نمود که با آن ملاک و با آن انگیزه‌ای که عقل را محکوم می‌کند، دل و حتی جان را هم محکوم و از درجه اعتبار واقعی ساقط می‌نماید:

عقل بند و دل فریبا، جان حجاب راه از این هر سه نهان است ای پسر

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۰۹۲)

ولی آنگاه که عقل را به عالی‌ترین درجه ارتقا می‌دهد، موقعی است که برای عقل، مفهومی در نظر می‌گیرد که تقریباً تمام شخصیت ملکوتی انسان است (جعفری، ۱۳۷۸: ۱۷)؛ از این رو عقل حقیقتی واحد است که دو حیث یا دو رویکرد و جهت کلی دارد؛ گاهی از آن به عقل جزئی و عقل کلی تعبیر می‌کنند و گاهی به عقل عادی و عقل منور و این نکته در فتوحات تبیین شده است (ابن عربی، بی‌تا: ۵۶/۱). ابن عربی این حقیقت را گاهی عقل بحثی و دوران‌دیش و فلسفی و مکسبی و تحصیلی و مفلسف و گاهی عقل فطری و ایمانی می‌نامد، اما در واقع همه این‌ها به یک حقیقت اشاره دارند، عقل جزءنگر با اجزای عالم و کثرات سروکار دارد و عقل کل‌نگر در جست‌وجوی وحدت است و از آنجا که آدمی موجودی است که از خدا جدا شده و در این دنیای خاکی زندگی می‌کند و باید دوباره راه خود را به سوی خدا بیابد، به هر دو حیث عقل خود نیازمند است؛ از این جهت که در این جهان زندگی می‌کند و با اجزا و کثرات سروکار دارد، باید با عقل جزءنگر حیات خود را سر و سامان دهد و از این جهت که راهی دیار یار است، باید همواره نیم‌نگاهی به بالا داشته باشد و مراقبت کند که در هزارتوی کثرات گرفتار نماند.

عقل جزوی و عادی اگر تحت نظارت عقل کلی و وحدت‌نگر به زندگی و حیات خویش ادامه دهد

و در چهارچوب وظیفه خود عمل کند، مفید و مؤثر خواهد بود، اما چنانچه از حدود و قلمرو خود پا فراتر نهد، گرفتار آشفتگی و به هم ریختگی می شود و آدمی را از وصول به مقصد و مقصود بازمی دارد. به قول مولوی:

عقل جزوی گاه چیره، گه نگون عقل کلی ایمن از ریب المنون

(مولوی، ۱۳۶۲: ۴۳۷)

تمام سخن عارفان این است که عقل بشری، مادام که می خواهد با اتکا به خود و بر اساس فاعلیت محض به فهم و ادراک بپردازد، خطا در مجموعه ادراکات عقلی ناگزیر است. به قول شیخ محمود شبستری در نقد منطق ارسطویی:

رهی دور و دراز است این رها کن چو موسی یک زمان ترک عصا کن
هر آن کس را که ایند راه ننمود ز استعمال منطق هیچ ننگشود

(شبستری، ۱۳۱۱: ۵۵۳)

باید به تفاوت بین راه حس و عقل و فراتر از عقل اذعان کرد. به تعبیر محیی الدین عربی، محصول نظری فکر «علم العقل» است، محصول ذوق و چشیدن معارف «علم الاحوال» و محصول دریافت موهبت های رحمانی از طریق روح القدس که مختص نبی و ولی است، علم الاسرار است و مفاد علم الاسرار نیز دو قسم است: یا به واسطه عقل درک می شود، یا با کشف به دست می آید و عقل را به آن راهی نیست و علمی که مختص عارفان است و محل آن نیز قلب عارف، علم الاختصاص است (ابن عربی، بی تا: ۳۱/۱).

پس باید گفت عقل نظری از نظر عارفان معتبر و ارزشمند است، مادام که در چهارچوب خود حرکت کند و فراتر از خویش را انکار نکند و عقل انسانی زمانی به شکوفایی می رسد که به عقل و حیوانی متصل گردد و در ساحت قدسی به ساحت قدس به پرواز درآید. حال چه زمانی عقل از حدود و قلمرو خود خارج می شود و در چه شرایطی این امر محقق می شود، در عنوان بعدی به طور کامل و به تفصیل می آید.

۶. گستره کارکرد عقل

اینکه می گویند عرفا با عقل مخالف اند نه تنها درست نیست، بلکه پذیرفتن آن جفا در حق عرفان و عرفاست. عقل یکی از قوای ادراکی است که خدا به انسان عنایت کرده و وجه تمایز انسان از حیوانات است. عارف چگونه می تواند آن را نادیده انگارد یا با آن مخالفت کند. آری چون عارفان درصدد شناسایی حقایق هستی اند، چاره ای ندارند جز اینکه همه قوای ادراکی انسان را بشناسند و هریک را در جای خود به کار برند و به ویژه ادعای عارف این است که قلمرو توانایی عقل بشری را با دقت و

ژرف‌کاوی معین نماید، تا علاوه بر ادای حق عقل، از عقل عبور کند و به ساحت دیگری گام نهد و به ورای طور عقل نائل شود. شناخت حد عقل و بهره‌گیری از آن در گستره خاص او، ادای حق عقل است؛ زیرا ادای حق هر چیز، شناختن جایگاه وجودی آن و قرار دادنش در آن جایگاه است؛ جفا فقط آن نیست چیزی یا کسی را فروتر از مرتبه خود بنشانیم، فراتر بردن نیز جفاست.

اگر در شبی تاریک شمعی را درون کلبه‌ای و زیر سقف آن بیفروزیم و در پرتو نور رقصان و زیبایش بنشینیم و شعر بخوانیم، حق شمع را ادا کرده‌ایم، اما اگر آن را به بام کلبه ببریم و در معرض طوفان قرار دهیم یا روز روشن و در هنگام تابش خورشید، آن را روشن کنیم، هم به خود، هم به شمع جفا کرده‌ایم. در غیاب خورشید نور شمع تالو دارد و می‌درخشد، اما با طلوع خورشید، شمع را خاموشی برانده است.

شمع در ظلمت خدایی می‌کند چون که شمس آمد گدایی می‌کند

(اعوانی، ۱۳۸۶: ۵/۸۶)

بنابراین باید گفت عرفان عبور از عقل است نه مخالفت با عقل، و این نکته‌ای است که در آثار عارفان ما موج می‌زند و از این رو محیی‌الدین عربی بنیان‌گذار عرفان نظری در موارد گوناگونی از دو دائرةالمعارف بزرگ عرفانی خود، یعنی فتوحات و فصوص‌الحکم، به این نکته تصریح می‌کند و به میزان توانایی عقل بشری توجه می‌نماید و در آثار دیگر خود نیز به این مسئله اشاره دارد. در جایی می‌گوید: «اذا النبوة والولاية فوق طور العقل فالعقل اما يقف او يجوز لانه ما آتی بشیء یهد به ركننا من ارکان التوحید او ركننا من ارکان الشریعة فما جرم المستمع له فی معرض الانکار الا قلة التصدیق»؛ چون نبوت و ولایت (علوم عرفانی) بالاتر از طور عقل است و عقل چیزی ندارد که به رکنی از ارکان توحید یا رکنی از ارکان شریعت هدایت کند، شنونده در معرض انکار، جرمی جز اندکی تصدیق ندارد (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۱۱۷). پس در علوم عرفانی و شهودی، عقل مخالفتی نمی‌کند، بلکه اگر خود مستقیماً نمی‌تواند حقایق عرفانی را کشف کند با کشف حقایق به واسطه قوای برتر، واقعیت آن‌ها را پذیرفته یا می‌پذیرد و به انکار و رد آن نمی‌پردازد یا توقف می‌کند.

ابن عربی می‌گوید: «فنظرنا علی حکم الانصاف و ما اعطاه العقل الكامل بعد جده و اجتهاده الممكن منه، فلم نصل الی معرفة به سبحانه الا بالعجز عن معرفته...»؛ به حکم انصاف و آنچه عقل کامل پس از کوشش و جهدی که در توانش هست، نظر کردیم و دیدیم به معرفت او جز به عجز از معرفتش نخواهیم رسید (ابن عربی، بی‌تا: ۹۳/۱).

در همان باب می‌گوید: چون عقل متأثر از قوای مادون خود است و به‌خصوص از قوه مفکره تقلید می‌کند، نمی‌تواند ما را به معرفت خدا و شناخت حقایق هستی برساند (ابن عربی، بی‌تا: ۱۲۱/۱). از پیروان ابن عربی کسانی مانند شیخ محمود شبستری در گلشن راز در پاسخ به نخستین پرسش امیر

بازشناسی جایگاه عقل در ساحت عرفان با تأکید بر اندیشه ابن عربی ۷۱

حسینی هروی درباره تفکر، به چون و چرا درباره عقل می‌پردازد تا بتواند حدود عقل را بیان کند و به طوری فراتر از طور عقل رهنمون شود:

حکیم فلسفی چون هست حیران	نمی‌بیند ز اشیا غیر امکان
گهی از دور دارد سیر معکوس	گهی اندر تسلسل گشته محبوس
زهی نادان که او خورشید تابان	ز نور شمع جوید در بیابان

(شبه‌ستری، ۱۳۶۹: ۱۸)

از این رو با تأمل بیشتر درمی‌یابیم که عقل در سه زمینه مذموم شمرده شده است و با بیان آن سه مورد، مرزها و حدود کاربرد عقل آشکار می‌گردد و اکنون به آن سه مورد می‌پردازیم.

۱-۶. انحصارگری عقل

اگر عقل به گونه‌ای باشد که خود را یگانه ابزار رسیدن به حقیقت بداند، آنجاست که بین عقل و عشق نزاع درمی‌گیرد و در چنین حالتی عقل به انکار آنچه به آن دست نیافته می‌پردازد و مرتکب نوعی مغالطه ایهام انعکاس می‌شود. ابن عربی در فتوحات می‌گوید: «حدود کرانه‌های عقل را از حیث قوای ظاهری و باطنی باید دریافت. حس شنوایی، حس بینایی، قوه خیال و قوه حافظه و قوه تفکر و قوه مصوره، هر کدام حدودی دارند و برای هر کدام افعالی ویژه است، حال ای برادر این عقل را بنگر چقدر فقیر و نیازمند است که آنچه را گفتیم نخواهد دانست مگر به واسطه این قوا. و عقل را چه اتفاق افتاده که چون چیزی از این امور را به این طریق حاصل می‌نماید و سپس خداوند وی را به امری آگاهی داده و اخبار می‌نماید، در قبول آن امر می‌ایستد و می‌گوید: فکر این را مردود می‌شمارد (ابن عربی، ۱۹۸۵: ۱۱۴/۲).

از نظر محیی‌الدین عربی اگر عقل خود را یگانه ابزار شناخت بداند، از مقصود کمالی و معرفتی خویش دور می‌شود. پس عقل نباید شناخت و حقیقت را منحصر به خود بداند؛ زیرا راه‌های دیگر فراعقلی نیز وجود دارند. اینجاست که مولوی می‌گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۰۴)

یا به تعبیر حافظ:

در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست	فهم ضعیف رأی فضولی چرا کند
ما را که درد عشق و بلای خمار کشت	یا وصل دوست یا می صافی دوا کند

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۸۱)

آری، عقل نباید دست به انکار آنچه نیافته است بزند؛ چراکه نیافتن دلیل بر نبودن نیست. به تعبیر

محبی‌الدین عربی در فتوحات، دچار نوعی مغالطه ایهام انعکاس می‌شود (ابن‌عربی، بی تا: ۱۱۴/۲).

فلسفی گوید ز معقولات دون	عقل از دهلیز می‌ماند برون
فلسفی منکر شود در فکر و ظن	گو بروسر را بر آن دیوار زن
نطق آب و نطق خاک و نطق گل	هست محسوس حواس اهل دل
فلسفی کو منکر حنا نه است	از حواس انبیا بیگانه است

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۶۲)

پس از نظرگاه عارف حقایقی شهودی غیر از محسوسات و معقولات وجود دارد و آن فلسفه‌باف که در اندیشه و گمان‌ها غوطه‌ور است و نمی‌خواهد با حقایق به طور صریح روبه‌رو شود، با او بگویید: در همان حال که هستی باش، سرانجام سر به دیوار خواهی زد.

آن فلسفه‌گو که می‌گوید ستونی چوبین نمی‌تواند ناله کند (اشاره به داستان ستون حنا نه است) از دریافت‌های باطنی پیامبران بیگانه است. او این پدیده فوق‌العاده را در درون خود چنین تفسیر می‌کند که خیالات افراد بشری است که برای آنان نظریه می‌سازد و گمان می‌کند که ستون چوبین هم می‌تواند در فراق یک انسان به ناله درآید (جعفری، ۱۳۸۲: ۵۳۳/۲). حافظ نیز در تعبیری دیگر دارد:

عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردانند

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۸۸)

۶-۲. تسلط خیال

عارفان می‌گویند اگر خیال بر عقل آدمی تسلط یافت و عقل مقهور و دستخوش خیال گشت، در آنجا به داده‌های عقل نمی‌توان اعتماد کرد و پیروی از عقل مذموم شمرده شده است. حتی گفته‌اند خیال رهن سالک می‌شود.

خیال به هر معنایی که باشد، چه به معنای قوه مدرک جزئیات و چه به معنای اعم از متخیله و تصرف‌کننده در جزئیات یا سازنده صور و معانی وهمی بر زندگی آدمی حاکم است و بسیاری تحت تأثیر قوه خیال و وهم عمل می‌نمایند، گاهی تجربیات فردی و یافته‌های جزئی را معیار می‌گیرند و از درک کلیات عقلی محروم می‌شوند و در زندگی روزمره متأثر از خیال و وهم می‌شوند و قوه خیال بر عقل و حتی بر شهود و مکاشفات نیز اثر می‌گذارد. در چنین مواقعی است که پیروی از عقل مذموم است؛ چراکه این عقل، خیالی است که لباس عقل پوشیده است و همواره تأکید عارفان بر این بوده است که محکی برای تفکیک عقل از اوهام و خرافات و خیالات به دست آورید:

غرق گشته عقل‌های چون جبال	در بحار وهم و گرداب خیال
بی‌محک پیدا نگرودد وهم و عقل	هر دورا سوی محک کن زود نقل



بازشناسی جایگاه عقل در ساحت عرفان با تأکید بر اندیشه ابن عربی

(مولوی، ۱۳۶۲: ۹۵۸)

به هر تقدیر خیال که در مراتب قوای ادراکی، پایین‌تر از عقل قرار دارد، از نظر برخی از عارفان روزنه‌ای است که هزار فتنه و فساد به بار می‌آورد و راه تعالی و صعود را می‌بندد.

قبله عارف بود نور وصال قبله عقل مفلسف شد خیال

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۱۳۶)

۳-۶. برگشت از عین‌الیقین به علم‌الیقین

اگر آدمی در مرحله شهود و رویت قلبی و به تعبیری عین‌الیقین باشد یا بتواند در آن مرحله بالا قرار گیرد، اما به مرحله قبل از آن یعنی علم‌الیقین برگردد، پیروی او از عقل قبیح شمرده می‌شود؛ زیرا علم‌الیقین نهایت درجه علم حصولی است و عین‌الیقین علم حضوری است و رجعت از علم حضوری به علم حصولی صحیح نیست. به تعبیر مولوی، از راه مصنوع پی به صانع برده و به قیاسات اقتراعی ارسطویی تمسک می‌کند، حال آنکه نگرش‌های فلسفی وسائط و مقدمات وصول به حقایق را می‌افزاید و انسان را از حقیقت دور می‌سازد و وقتی تو به حقیقت و عیان رسیده‌ای، چرا به جای مشاهده به خیر عقل و استدلال تکیه کنی؟

جز به مصنوعی ندیدی صانعی	بر قیاس اقتراعی قانعی
می‌فزای+د در وسایط فلسفی	از دلایل باز برعکسش صفی
این گریزد از دلیل و از حجیب	از پی مدلول سر برده به جیب
گر دخان او را دلیل آتش است	بی‌دخان ما در این آتش خوش است
خاصه این آتش که در قرب و ولا	از دخان نزدیک‌تر آمد به ما
پس سیه‌کاری بود رفتن زخوان	بهر تخیلات جان سوی دخان

(مولوی، ۱۳۶۲: ۹۳۸)

به نظر مولوی کسی که در آتش سرخوش است، بخواهد از سر این سفره برخیزد و به سراغ دود برود، سیه‌کار و نگون‌بخت است و سقوط خواهد کرد. به تعبیر حافظ اینجا حریم عشق است که فوق عقل است:

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است کسی آن آستان بوسد که سر در آستین دارد

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۱۸)

ابن عربی در آثار خویش به مشاهدات و دریافت‌هایی فراتر از عقل اشاره می‌کند که نصیب او شده است، مانند علم حروف، علم موازین، علم منازل صالحان، علم به سرّ القدر، علم معرفت تجسد

ارواح، و علم جمع (ابن عربی، بی تا: ۱۹۰/۱، ۹۰/۴، ۴۲۴/۲، ۶۳/۲، ۱۶۴/۳) و نمی شود داده های عقل را جانشین شهود قلبی و مشاهده و مصادیق شهود قلبی کرد که ابن عربی از آن ها نام برده است؛ زیرا در این موارد پیروی از عقل صحیح نیست و شهود در این موارد شاهد صدق است.

۷. نتیجه

معانی گوناگون عقل در جای خود صحیح است، اما در بحث ما عقل در حقیقت به یک معنا برمی گردد و یک معنا بیشتر ندارد و آن همان قوه عاقله و نیرویی است که در نهاد آدمی به ودیعت گذاشته شده است. این عقل گاهی از کانال های مادون خود، یعنی از حواس و وهم و خیال به امور می پردازد و اموری را تعقل می کند که باید حدود آن مراعات شود و از حد خود تجاوز نکند، ولی باید توجه داشت که وجود آدمی منحصر به همین زندگی دنیوی و مادی و کثرات نیست و جزئی از کل است و زندگی دنیوی بخشی از حیات ابدی و جاویدان است؛ بنابراین عقل در صورتی می تواند دنیای آدمی را سامان بدهد که متوجه جزئی بودن خود باشد و بداند که اسباب این جهانی در ذیل کل هستی معنا دارد. عقل دیگری هم وجود دارد که همان عقل کلی و عقل منور است. در ساحت عرفان، عقل جزئی به شرطی که خود را همه کاره نداند و حدود خود را مراعات نماید، معتبر است و عقل کلی نیز چون حقایق را از بالا می گیرد، از ارزش خاصی برخوردار است. پس عقل در عرفان از اعتبار برخوردار است به شرط آنکه ادعای انحصار طریق معرفت نکند و در گرداب خیال گرفتار نشود و از عین الیقین و شهود به علم الیقین پس روی نکند و یافته های عقل جایگزین شهود قلب نشود؛ در چنین مواردی عقل از نظر عارفان ارزش و حجیت دارد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۳)، عقلانیت و معنویت، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، الاشارات والتنبیها، قم: دفتر نشر کتاب.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۳۶)، التدبیرات الالهیه فی المملکه الانسانیه، لیدن: بریل.
۴. _____ (۱۹۸۵م)، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، قاهره.
۵. _____ (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار الصادر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر، دار الفکر.
۷. اعوانی، غلامرضا (۱۳۸۳)، مولانا و جهان معاصر، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. جرجانی، سید شریف (بی‌تا)، التعریفات، تهران: ناصر خسرو.
۹. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۸)، عقل در مثنوی، تهران: نشر کرامت.
۱۰. _____ (۱۳۸۲)، تفسیر و نقد در تحلیل مثنوی، تهران: اندیشه اسلامی.
۱۱. حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲)، لسان الغیب، تهران: امیرکبیر.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۱)، لغتنامه، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. راغب، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، دمشق: دار العلم.
۱۴. ریاحی، پری (۱۳۸۴)، عقل از دیدگاه مولانا، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. سعدی، مصلاح‌الدین (بی‌تا)، کلیات سعدی، با مقدمه عباس اقبال آشتیانی، تهران: دنیای کتاب.
۱۶. شبستری، شیخ محمود (۱۳۶۹)، گلشن راز، با مقدمه صمد موحد، تهران: سیرنگ.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۸. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶)، مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۱۹. فراهیدی، احمد بن خلیل (۱۴۱۰ق)، العین، قم: نشر هجرت.
۲۰. فیومی، احمد بن محمد (۱۳۷۴)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للراضی، قم: منشورات دارالرضی.
۲۱. قریشی، سید علی‌اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۲. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۲)، مثنوی مولوی، تهران: چاپخانه سپهر.