

لعل توکل فروگذار نمی‌کند. او این موفقین را هشدار می‌دهد که باید کسالت و سستی رایبه کتاری نهاد و یا توجه به ریشه‌ها و اسباب اعمال قبول کرد که این عمل قسطنطین است که ملاک ثواب و عقاب است.

به نظر عبده وقتی مابه عنوان مسلمان معتقد پذیرفتیم که قدرت الهی فوق همه قدرت‌هاست. آن‌گاه تردید نخواهیم کرد که اعمال ما نیز نشان از او دارد. عینه اعتقاد به قضا و قدر را بر خور طرز اولیایی قطع می‌دهد. بلکه آن را از جمله امور فطری برمی‌شمرد. عینه آن‌گاه در توضیح نظر خود چنین می‌گوید: «آنکه از نیروی تدبیر بر خور طرز است به این نکته آگاه است که هر امر حادثی مقدرن با علت و مسبب در همان زمان است. این شخصی از میان سلسله اسباب تنها سببی را اثر می‌یابد که آن را حسی کند و در نزد او حاضر باشد. اما باید توجه داشت که هر امر حادثی همچنین دارای سببی است که پیش از وقوع آن امر موجود بوده و آن سبب همان منبع نظام این سلسله اسباب و علل است. «اراده» انسان فقط یک حلقه از حلقه‌های این سلسله است و «اراده» نیز تنها اثری از اثر «ادراک» است. «ادراک» عبارت است از آن افعال نفسانی که در نتیجه عارض شدن امور بر حواس پدید می‌آید. ظاهر هستی چنان سلسله بر تدبیر و اراده آدمیان دارد که هیچ ناهنجاری و افکار نمی‌تواند کرد. چه رسد به عقل و سوی دیگر عیناً سببی که ما آنها را در ظاهر مؤثر می‌دانیم، به دست مدبری است که آنها را بر وفق حکمت خود آفریده است و هر امر حادثی را تقی از آن حکمت و قدرت قرار داده است. خصوصاً در عالم انسانی اگر چنین فرض کنیم که جاهلی از اعتراف به وجود منبع عالم شایسته خالی کند، هرگز نمی‌تواند تأثیر عوامل طبیعی و حوادث دهری را در ارادات بشری افکار کند. به راستی آیا انسان می‌تواند از این سنت که خداوند آن را برای آفریندنش وضع کرده است، گرداند؟ این سنت همان چیزی است که طالبان حقایق به آن معتقدند. چه رسد به اصحاب.

اعتقاد به قضا و قدر اگر از شرمی جبر جدا شود فضایی چون جرات‌مندی و شجاعت را در پی خود دارد و باعث پدید آمدن قدرت تحمل ناگواری‌ها و سختی‌ها می‌شود. اگر چه جبر معتقد سوپ دیگر وجود این فضایل بی‌معنی خواهد بود چرا که از رزمندگی این فضایل به این است که در حالت اختیار انجام شوند. آن کسی که معتقد است اجل محدود روزی مقرر شده و همه امور به دست خداوند است، دیگر از مرگ در راه دفاع از حق و عملی کلمه ایمان و قیام در راه واجب الهی نخواهد

هر گزید (۲۲)

- ۱- پانویس‌ها:
- ۱- گفتار چینی ۲۲۲
- ۲- همان ۳۵۵
- ۳- همان ۳۵۰
- ۴- همان
- ۵- همان
- ۶- تفسیر جزء هفتم ۵۹
- ۷- گفتار چینی ۲۹۴
- ۸- تفسیر جزء هفتم ۳۳۹
- ۹- همان
- ۱۰- همان ۱۲۹
- ۱۱- تفسیر جزء هفتم ۱۲۰
- ۱۲- همان ۲۲
- ۱۳- همان ۹
- ۱۴- همان ۶۱
- ۱۵- همان ۳۲
- ۱۶- همان ۵۴
- ۱۷- تفسیر جزء هفتم ۱۲۰
- ۱۸- همان ۵۹
- ۱۹- تفسیر جزء هفتم ۲۸۹-۲۹۰
- ۲۰- همان ۳۰
- ۲۱- رساله التوحید ۳۰
- ۲۲- تاریخ الامم ۱۵۹



کلام عقل

نگرانی بر تاریخ
و سخن از فلسفه

پیدایش مفسطه امری نبود که با کوشش‌های سقراط و افلاطون و ارسطو برای همیشه نابود شود. تعلیمات سقراطیان، به‌خصوص بر خسی از مؤلفین که در جهان اندیشه مطرح ساختند، به گونه‌ای است که تفسیرپذیر بوده و در هر دوری می‌تواند به شکلی ظاهر شود. به‌طور نمونه می‌توان از کلام «پروتاگوراس» بهره برد. «میزان همه چیز انسان است». آنچه سقراطیان از این عبارت می‌خواستند این است که در واقع و نفس الامر، حقیقتی وجود ندارد زیرا انسان برای ادراک امور، جز حواس پنج‌گانه ظاهری و سببه دیگری در دست ندارد. تعقل نیز بر ادراکات حسی استوار است و ادراکات حسی هر شخصی با شخص دیگر تفاوت دارد.

نتیجه‌ای که از این مقدمات به دست می‌آید این است که ادراکات هر یک از اشخاص در مورد شیء مورد ادراک او، معتبر است. در عین حال او به‌خوبی می‌داند که اشخاص دیگر در مورد همان شیء به گونه‌ای دیگر می‌اندیشند. پس آنچه به حسی در می‌آید قابل نیست و چیزی که تغییر می‌پذیرد «حقیقت جاویدان» نخواهد بود. صرف‌نظر از سفسطه که از آغاز پیدایش خود تاکنون همواره در جهت مخالفت با فلسفه سیر کرده است، منتقدان و ستیزه‌گران جدی فلسفه غالباً در زمره یکی از سه طایفه قرار دارند: این سه طایفه به ترتیب عبارتند از:
۱. مومنان و معتقدان به ادیان: آنها که جمود بر ظواهر دینی را حتی در مورد اصول

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی انتقاد از فلسفه و ستیز با فلاسفه، مسئله‌ای نیست که امروز یا دیروز رخ داده باشد؛ این مسئله پیشینه‌ای معتد و ماجرای دراز دارد. در تاریخ فرهنگ و اندیشه بشری، کمتر زمانی می‌توان یافت که بین معرفت فلسفی از یک سو و جریان‌های ضد فلسفی از سوی دیگر نزاع و ستیز واقع نشده باشد. دکتر دینانی در نوشته حاضر با اشاره به تفاوت برداشت فیلسوفان و معارضان ایشان در باب مفهوم عقل، برای نمونه، به این تیسیمه اشاره می‌کند.

کسانی که با تاریخ فلسفه آشنایی دارند به خوبی می‌دانند در یونان قدیم، جماعتی از اهل نظر ظاهر شدند که جست‌وجوی کشف حقیقت را ضروری ندانسته آموزش‌گاری فنون را و وجه همت خود را ساختن این جماعت به واسطه تبحر و تنوع در فنون مختلف که لازمه تعلیمات آنان بود «سوفیست» نامیده شدند. این گروه در کار سفسطه و افکار حقیقت تا آنجا که توانستند کوشیدند. در اثر تعلیمات این جماعت افکار بسیاری از مردم پریشان شد و بنیاد اخلاقی آنان رو به سستی گذاشت. سقراط در راه زودمن آثار سوء سفسطه چنان سپرد و با نوشتن جام شوکران - آن هم در حال اختیار و اراده و با تسلط کامل بر روان خویش - هر گونه تهمت بی‌حردی و تن‌انسی را از دامن فلاسفه سترد.

اعتقادات، وجه همت خویش ساخته و هر گونه تنقید و تدبیر یا اندیشه در معنی دینی را محکوم و مردود می‌دانند.
۲. بسیاری از عارفان و اهل سلوک که استدلال فطری و سعی فکری را حجاب معرفت دانسته و رهاشمن از آن را شرط وصول به مقصد می‌شناسند.

۳. تحصیل‌مندان و تلمیذ کسانی که تنها به قضایای علمی و تجربی تکیه کرده برای آنچه از حوزه تجربه علمی و تحصیلی بیرون است کوچک‌ترین اعتباری قائل نیستند.
این سه طایفه اگر چه در مخالفت و ستیز با فلسفه هماهنگ و همسو محسوب می‌شوند ولی نوع مخالفت و سبک بر خورد آنان با فلسفه، یکسان نیست. در مورد طایفه اول می‌توان گفت آنچه موجب مخالفت با فلسفه می‌شود، جز جمود بر ظواهر دینی در اصول اعتقادات، چیز دیگری نیست. کسی که در اصول اعتقادات، جمود بر ظواهر را اساس کار خود قرار داده، در جزم به جمود، متعصبانه اصرار می‌ورزد. او طریقی تمسکو و تمسک در معنی دینی را مسخود کرده و مجالی برای بروز تدبیرهای فلسفی باقی نمی‌گذارد.

اندیشه فلسفی در جایی مجال بروز می‌یابد که پرسش اساسی مطرح شود. به عبارت دیگر می‌توان گفت که فکر فلسفی با طرح پرسش اساسی زنده می‌ماند. فلسفه با پرسش آغاز شده و ادامه حیات آن نیز در گرو دوام پرسش خواهد بود و آنچه که پرسش اساسی مطرح نیست، اندیشه واقعی و جدی نیز وجود نخواهد داشت. با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان گفت کسی که در اثر جمود بر ظواهر، دروازه ذهن و قلب خود را مسدود کرده است، متعصبانه اصرار می‌ورزد که از ورود هر گونه اندیشه تازه و فکر جدید در عالم درون جلوگیری کند. ریشه پرسش را خشکانده و در نتیجه به حیات فکر فلسفی پایان داده است.

طایفه دوم یعنی عارفان و اهل سلوک نیز در باب مخالفت با فلسفه، انگیزه دینی داشته‌اند. از این جهت با طایفه اول همسو و هماهنگ‌اند. تفاوت میان عرفا و اهل ظاهر در باب مخالفت با فلسفه این است که عارف ستیزه‌گری خود با فلسفه را، بر اساس جمود به ظواهر و تعصب در این مقام استوار ناساخته دیده تحقیر به فلسفه بنگرند. چیز علو مقام و رفعت درجه در وادی سلوک، چیز دیگری نیست. عارف با قدم سلوک و معرفت طی طریق حق کرده و با گذشتن از وادی‌های سهمناک و منازل صعب‌المجرب نفس، به قله قاف شهود و وادی ایمن یقین نائل شده است. چشم عارف حقیقی، چشم حق‌بین است. او به دیده حق می‌نگرد و به همین جهت جز حق چیز دیگری نمی‌بیند. پرواضح است که وقتی انسان، در اثر وصول به مقام معرفت، همه چیز را به دیده حق می‌نگرد، تکلف استدلال و ارزش چندانی برای آن قائل نخواهد بود.

وقتی عارف مسروق جلال‌الدین مولوی، «پای استدلالیان» را «چوبین» می‌شناسد، معنای سخنان این است که قدرت برهان و استدلال فلسفی در مقام مقایسه با توانایی و کشف شهودی، ناچیز است و نمی‌تواند با آن برابری باشد. عارف بزرگ دیگر ابوالحسن ابراهیم نیز به همین مسئله اشاره دارد. آنجا که پس از ملاقات با شیخ الرئیس ابوالعالی سینا در مقام پاسخ به پرسش مریدان خود در باره منزلت فیلسوف می‌گوید: «هر جا ما با چراغ روشن رفتیم، این شیخ با عصای استدلال قدم گذاشت».

در آثار عارفان، موارد بسیار دیگری دیده

روزنامه
۱۳۰۵

صفحه
پای استدلالیان
چوبین



می‌شود که استدلال فلسفی نکوهش شده و فلاسفه به دیدن تحقیر نگریسته شده‌اند ولی در همه این موارد منظور عارفان و اهل سلوک این بوده که در مرحله استدلال محض و تخلیف صرف نباید توقف کرده زیرا منازل معنوی سلوک و مقامات باطنی از بیچ و خم استدلال بالاتر بوده و دانسته معرفت در آنجا گم نترده‌اند. سینه به این ترتیب استدلال در حد فلت خود معترف بوده و در نظر عارفان نیز مرود نیست. آنچه بزرگان معرفت در مقام نکوهش از استدلال فلسفی ایراد داشته‌اند، صرفاً به این منظور بوده که توقف در مرحله استدلال فلسفی و غفلت از مقامات معنوی سلوک و شهود عرفانی می‌تواند انسان را از وصول به مقصد انفسی باز دارد چون در نظر این بزرگان، وصول به عالم جمیع و حضور و مشاهده نور وجود تنها از طریق سلوک معنوی و طی راه باطن می‌سر می‌شود. این تشخیص بر این عقیده است که استدلال فلسفی در همین اینکه منتهی و راجع است از عالم علم حصولی و عالم ماهیات فراتر نمی‌رود. از مجموع آنچه گذشت می‌توان دریافت که عارفان استدلال فلسفی را مرود نمی‌شمارد و فلسفه را نیز در جایگاه خود نکوهش نمی‌کند بلکه آنچه مورد انتقاد وی واقع می‌شود، توقف در مرحله استدلال و منحصر داشتن راه حق به استواری اندیشه فلسفی است. بنابراین هم عارفان عالی مقام و هم اهل ظاهر، هر دو به فلسفه حمله برده‌اند ولی حمله عارفان به فلاسفه به این دلیل است که آنان کار فلاسفه را ناقص دانسته و معتقدند که این گروه باید پای خود را از مرحله استدلال فراتر گذاشته و با عبور از این مرحله به ساختن بی‌پایان شهود و مکاشفه راه یابند.

پس خلاصه ایراد عارفان به فیلسوفان این است که چرا آنان از مقامات بالاتر غافل مانده و به مراحل پایین اکتفا کرده‌اند در حالی که ایراد اهل ظاهر به فلاسفه درست برعکس است. سینه زیرا اعتراض اهل ظاهر به فلاسفه این است که این طایفه از مرحله جمود به ظاهر دینی تجاوز کرده و راه طغیان و انحراف در پیش گرفته‌اند معنای سخن اهل ظاهر این است که فلاسفه باید در مرحله جمود بر ظواهر توقف کرده و از هر گونه تعمق در متون دینی، که خود نوعی تعالی و فرارفتن است، اجتناب ورزده و به این ترتیب می‌توانند ادعا کرد که فلاسفه از سوی دو طایفه و به واسطه دو جهت متقابل، مورد اشکال واقع شده‌اند. یکی «فرورفتن» است و دیگری «فرارفتن». اشکال عارفان به فیلسوفان این است که این طایفه در مرحله پایین‌تر از شهود و مکاشفه فرومقدمانده ولی اشکال اهل ظاهر به این طایفه این است که آنان از مرحله جمود بر ظواهر فرارفته‌اند.

در این مسئله نیز تردید نیست که فروماندن و فرارفتن، از نشئون احراک بوده و به اختلاف مراحل و مراتب اندیشه بازمی‌گردد. اکنون اگر این واقعیت را بپذیریم که این اختلاف از نوع اختلاف طوولی در عالم اندیشه است و همواره بین مراتب مختلف احراک یعنی احراک حسی و خیالی و عقلی و شهودی تحقق دارد ناچار باید این حقیقت را نیز بپذیریم که هر یک از این طوایف بر وفق مرتبه احراک خود سخن می‌گویند. کسی که به اختلاف طوولی مراتب احراک معترف است به خوبی می‌داند که احراک خیالی از حیث رتبه وجودی از احراک حسی بالاتر است چنان که احراک عقلی نیز از حیث رتبه وجودی بالاتر از احراک خیالی است این اختلاف مراتب در مرحله شهود و مکاشفه نیز تحقق دارند به همین جهت سخنان اولیاء و

مقربان بر حسب مراتب معنوی و باطنی آنان ارزیابی می‌شود. طرف بزرگ قرن هفتم شیخ محمود شبستری در منظومه «گلشن راز» گویند:

در این راه اولیاء از این پیش و پیش نشانی ده‌مقد از منزل خویش
او در یک بیت دیگر سخنان این‌همان را به طور کلی بر حسب مراتب و مراحل احراک آنان تقسیم‌بندی کرده و می‌گویند:

سخن‌ها چون به وفق منزل گفتند
در افهام خلائق مشکل افتادند (۱)

شیخ محمود شبستری در این بیت سخن آمده. جان را ظاهر نور و تجلی قلبی و مرتبه احراک آنان دانسته و معتقد است که مرتبه احراک هر شخص، منزل و توقفگاه او به شمار می‌آید. تردیدی نیست که آدمیان بر وفق منزل و مرتبه احراک خود سخن می‌گویند. اکنون اگر اختلاف مراتب احراک از نوع اختلاف در مراتب و وجود شناخته شده مشکل تفاهم میان اهل اختلاف اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

آنچه تاکنون ذکر شد به دو طایفه از مخالفان فلسفه مربوط می‌شود که عبارتند از عارفان و اهل ظاهر. این دو طایفه اگر چه در مخالفت با فلسفه همسو و هم‌اوازند ولی مخالفت و خصومت اهل ظاهر با عارفان به مراتب بیشتر و شدیدتر است از مخالفت آنان با فلاسفه. کسانی از اهل ظاهر را در زمان حاضر می‌شناسیم که خصومت آنان نسبت به شیخ محی‌الدین بن عربی و اتباعش به مراتب بیشتر است از دشمنی آنان نسبت به ابن‌سینا و پیروان او. این اشخاص نسبت به آثار صدرالمعتلین شیخ‌رازی نیز - به حکم اینکه آمیخته به عرفان است - خصومت و دشمنی می‌ورزند ولی همین اشخاص در پای آثار ابن‌سینا یا نوعی بردباری و سهل‌انگاری سخن می‌گویند.

این نکته را نباید از نظر دور داشت که دشمنی و بافتاری اهل ظاهر علیه مواضع فیلسوفان به هیچ وجه در یک درجه و به یک اندازه نیست. همان گونه که موافقت و هماهنگی مراتب دارد، مخالفت و خصومت نیز دارای مراتب مختلف است. تردید نمی‌توان داشت که اکثر فقیهان و محدثان - اعم از شیعه و سنی - در طول تاریخ فرهنگ اسلامی به فلسفه و سایر علوم عقلی روی خوش نشان نداده‌اند ولی این مخالفت شدت و ضعف داشته و بر حسب شرایط مختلف تاریخی دارای نشیب و فراز بوده است. در برخی موارد، شدت این مخالفت به اندازهای بوده که کتب فلسفی یا به دریا ریخته شده و یا طعمه آتش شده است. به احتمال می‌توان گفت گمنام‌بوین نویسنده‌گان رسائل طحوان الصفا که تعدادی از اندیشمندان را تشکیل می‌دهند یا این مخالفت‌ها را ارتباط نیست شرح و تنکلات و ماجراهایی که برای فلاسفه پیش آمده و همچنین ذکر در آثار اعداها و تمیجهایی که در مورد آنان انجام گرفته از حوصله این مقال بیرون است. تنها برای ذکر نمونه می‌توان شرح زندگی شهاب‌الدین سهروردی معروف به شیخ اشراقی و ماجرای حیات ابوالولید ابن رشد فیلسوف اندلسی را نام برد. بررسی مناقات و نوع اعتراضاتی که اهل ظاهر نسبت به سخنان فلاسفه داشته‌اند فرصت و مجال بسیار می‌طلبد ولی ما در اینجا به اعتراضات و انتقادهای دو تن از اهل ظاهر که به شدت با فلاسفه مخالفت کرده‌اند اشاره می‌کنیم.

یکی از این دو تن، فقیه اهل سنت است و دیگری محدث و اهل تشیع. فقیه اهل سنت ابوالحسن تقی‌الدین احمد بن عبدالحمید معروف به ابن تیمیّه (۷۲۸-۶۶۱) است که در بسیاری از آثار خود قائل به راه شدت مورد انتقاد قرار داده است. اما محدث شیعی ملا محمدباقر اسیر آبادی است (وفات ۱۰۲۰) که در خصوصت و عناد نسبت به فلاسفه به دست کمی از ابن تیمیّه ندارد. ابن تیمیّه نه تنها با فلاسفه به مخالفت برخاسته بلکه فن منطق را نیز مورد حمله‌های خود قرار داده و کتابی بزرگ در همبسی باب تحت عنوان «الرد علی المنطقیین» به رشته تحریر در آورده است. بررسی می‌همه جنبه اعتراضات و اشکالاتی که ابن تیمیّه بر علم اهل منطقی و فلسفی وارد کرده از حوصله این مختصر بیرون است.

ولی در عین حال می‌گوشیم در اینجا به نحوه انحصار به برخی اعتراضات او اشاره می‌کنیم. ابن تیمیّه برای اینکه از نفوذ عقل و دخالت فلسفه در دین برای همیشه جلوگیری کند به یک اصل اشاره می‌کند که برای اهل ظاهر اهمیت فراوان دارد. او می‌گوید هیچ گاه انسان به ایمان واقعی دست نمی‌یابد مگر اینکه نسبت به پیغمبر اسلام، ایمان چازم داشته باشد. ایمان چازم نیز چیزی است که در آن به هیچ وجه قید و شرط متصور نباشد یعنی اگر کسی سخن پیغمبر را تنها در صورتی بپذیرد که برخلاف عقل صریح نباشد چنین شخصی مؤمن نخواهد بود به هرات دیگر می‌توان گفت که ایمان چازم تنها در صورتی تحقق می‌پذیرد که انسان، سخن پیغمبر را حتی اگر مخالف عقل صریح باشد بپذیرد (۲).

لازمه سخن ابن تیمیّه در اینجا این است که هر گاه عقل یا شرع تعارض پیدا کند مقدم داشتن شرع بر عقل واجب خواهد بود. او خود به این مسئله توجه داشته و با صراحت تمام آن را مطرح کرده است. ابن تیمیّه برای اثبات این مدعا که در هنگام تعارض شرع و عقل، شرع مقدم بر عقل خواهد بود به عقل تمسک جست و اقامه برهان کرده است. او می‌گوید: دلیل تقدم شرع بر عقل این است که همه آنچه در شرع وارد شده، مورد تصدیق عقل قرار گرفته است، ولی همه آنچه عقل آن را می‌پذیرد، مورد تصدیق شرع نیست. به عبارت دیگر می‌توان گفت که در نظر ابن تیمیّه اعتبار احکام عقل مشروط به امضاء شرع است. ولی اعتبار احکام شرع هرگز مشروط به امضای عقل نیست. همین بخش از عبارات ابن تیمیّه در این باب، چنین است: «لنا تعارض الشرع والعقل، وجب تقدم الشرع لان العقل ملصق للشرع فی کل ما اُخبر به» (۳). همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود ابن تیمیّه برای اثبات این مدعا که در هنگام تعارض عقل و شرع باید شرع را مقدم دانست، دست به استدلال منطقی زده و برای اثبات مقدم بودن عقل به خود عقل تمسک کرده است.

ابن تیمیّه به خوبی می‌داند که برای عقبراستن عقل از معرکه نزاع، باید به خود عقل توسل جست زیرا محکوم کردن عقل چیز به وسع جله خود عقل امکان‌پذیر نیست. به همین جهت است که او تدبیری تدبیر شده و نظریه‌های ایراد داشته که در کمتز کتابی می‌نویسند آن را باقیست. ابن تیمیّه می‌گوید: عقل که متولی و متصدی در ک حقایق است.

اشکال عارفان به فیلسوفان این است که این طایفه در مرحله پایین‌تر از شهود و مکاشفه و اشکال اهل ظاهر این است که آنان از مرحله جمود بر ظواهر فرارفته‌اند

پیغمبر خدا را به عنوان تولیت در وصول به حقایق پذیرفت و سپس خود را از مقام تولیت عزل کرده زیرا عقل، آگاهی دارد که تصدیق و ایمان آوردن به آنچه پیغمبر برتر جانب خدا آورده لازم و اطاعت از دستورات او تیر واجب است. ابن تیمیّه برای اثبات مدعای خود دست به کوششی دیگر زده و خواسته تا از طریق ذکر مثال به مسئله مورد ادعای خود وضوح و روشنی بخشد. او از این مثال استفاده کرده و گفته است هر گاه یک شخص علمی که تقلید از مجتهد جامع‌التشریحات برای وی واجب است از طریق شخصی علمی دیگر به وجود شرایط جواز تقلید در یک مجتهد جامع‌التشریحات آگاهی پیدا کند و سپس بین همین شخص علمی که علمی اول را به وجود شرایط جواز تقلید در فلاں شخص مجتهد آگاه کرده و بین همان مجتهد اختلاف نظر پیدا شود شخص تقلید کننده باید قول مجتهد جامع‌التشریحات را مقدم بدارد. درست است که این شخص علمی باصط حدیثت علمی اول شده و او را به وجود شرایط جواز تقلید در شخص مجتهد قول می‌تواند بگوید. وقتی او به شخص علمی اول را به وجود تقلید از فلاں مجتهد هدایت کرد، معنی سخن وی این است که هر چه آن مجتهد به عنوان فتوا می‌گوید واجب‌الاطاعة و لازم‌الاتباع است (۴). ابن تیمیّه در این مثال، عقل را یک شخص علمی دانسته که علمی دیگر را به وجود پیروی از شخص پیغمبر (ص) هدایت کرده است. او سپس از مثال استفاده کرده می‌گوید هر گاه بین عقل که دیگری را به وجود پیروی از پیغمبر هدایت کرده و بین خود پیغمبر اختلاف پیدا شود، باید قول پیغمبر را مقدم دانست.

هر گوینده و نویسنده‌ای می‌تواند از ذکر مثال بهره جوید و موضوع مورد بحث خود را از طریق مثال، وضوح و روشنی بخشد. ابن تیمیّه نیز از این هنر استفاده کرده ولی این نکته را نیز باید همواره رعایت کرد که مثال یا موضوعی که مورد مثال واقع می‌شود، بیگانه و بی‌ارتباط نباشد در مثالی که ابن تیمیّه انتخاب کرده علاوه بر اینکه علمی خوانند عقل، مناسبت لازم را ندارند. این سؤال اساسی نیز مطرح می‌شود که چرا او به تمدد عقل قائل شده و از ذکر مثال به عنوان دو شخص علمی، دو عقل را منظور کرده است؟ پرواضح است که یک شخص علمی با شخص علمی دیگر در همین اینکه از اتحاد نوعی بر خور دارند از جهت شخصیت نیز دارای اختلاف بوده و اختلاف در شخصیت نیز یک امر واقعی و شمار می‌آید در حالی که مسئله عقل و معقولات چنین نبوده و نمی‌توان در مورد آن از اختلاف شخصیت سخن گفته به‌طور مثال می‌توان گفت: اجتماع نقیضین، یک امر معقول به شمار می‌آید. این امر معقول هم مثل برای حسن قابل تعقل است و هم برای حسین و ولی در عین اینکه یک امر معقول برای دو شخص قابل تعقل است. به هیچ وجه نمی‌توان ادعا کرد که امر معقول، دارای دو شخصیت متفاوت است. درست است که شخصیت حسن غیر از شخصیت حسین است ولی معقولاتی که حسن تعقل کرده و عنوان آن «اجتماع نقیضین» است به هیچ وجه غیر از همین معقول در عالم تعقل حسین نیست.

به این ترتیب وقتی ابن تیمیّه به دو عقل قائل می‌شود و برای عقل دو شخصیت می‌شناسد ناچار باید گفت از جاده صواب منحرف شده یا اینکه به آگاهانه راه مغالطه را می‌پیماید. ابن تیمیّه نه تنها در این مورد و بسا ذکر یک

مثال - که لازمه آن تعدد شخصیت در عقل است - قائل به این نظریه شده بلکه در موارد بسیار دیگر نیز بر تعدد شخصیت برای عقل تکیه کرده است.

او در جای دیگر دلایل عقلی رایج در بخش تقسیم کرده است بدین بخش اول نوعی ادله عقلی است که به وسیله آن می توان به اثبات نبوت و صدق سخن پیمبر (ص) دست یافتند بخش دوم، نوعی از ادله عقلی است که احیاناً می تواند با ادله نقلی و ظواهر شرع، در تعارض قرار گیرد. این تمیبه معتقد است آن نوع دلیل عقلی که می تواند با دلیل نقلی و ظواهر شرعی در تعارض واقع شود، غیر از آن نوع دلیل عقلی است که به وسیله آن می توان به اثبات نبوت و صدق گفتار پیمبر (ص) دست یافتند به این ترتیب دلیل عقلی که ظهور و کاربرد عقل به شمار می آید دارای دو نوع متمم است: نوعی از عقل می تواند که با شرع در تعارض قرار گیرد و نوع دیگر که در جهت اثبات شرع به کار گرفته می شود. عین عبارت این تمیبه در این باب چنین است: «لادله العقلیه التي تعارض الشرع غیر الادله العقلیه التي یقدم بها ان الرسول صادق وان كان جنس العقول یتمثلها ونحن انما ناطقنا ما عارض السمع فما لناطقنا نوعا مما یسمى مقولا ولم یطلق کل معقول» (۵).

همان سان که در این عبارات مشاهده می شود، این تمیبه به دو عقل قائل است: عقلی که به وسیله آن اثبات نبوت و صدق گفتار رسول (ص) می توان کرد و عقلی که احیاناً می تواند با گفتار پیمبر (ص) در تعارض قرار گیرد. به عقیده او وقتی ما توانستیم یکی از این دو عقل را که با گفتار پیمبر در تعارض قرار می گیرد باطل کنیم، تنها یکی از انواع عقل را باطل کرده ایم و بطلان یکی از انواع عقل هرگز نمی تواند بطلان کل عقل به شمار آید. این تمیبه از این جهت که با باطل کردن یک نوع از انواع عقل، کل عقل را باطل نکرده است، اظهار مسرت و افتخار می کند. در واقع او از اینکه کل عقل باطل نشده بسیار خرسند است. ولی در واقع باید گفت او چندان هم نگران باطل شدن عقل نیست بلکه خرسندی او از باطل شدن کل عقل - مطابق اصطلاحی که خود او به کار برده - تنها به این علت است که به وسیله آن بتواند اثبات نبوت و صدق گفتار رسول (ص) نماید.

کسانی که با آثار این تمیبه آشنایی دارند به خوبی می دانند که او در تاریخ فرهنگ اسلامی یکی از بزرگترین جزم گرایانی است که در قشریت و جمود بر ظواهر، گوی مسیقت از دیگران ریشه است، ولی آنچه موجب شگفتی می شود این است که او در عین قشریت و جامد بودن، بیش از هر فقیه و متکلم دیگری در باب عقل و منطق سخن گفته است.

این تمیبه در باب دفع تعارض و تضاد میان عقل و شرع، کوشش بسیار کرده و کتابی بزرگ تحت عنوان «دره تعارض العقل والنقل» به رشته تحریر درآورده است. او در این کتاب می گوید هر گونه تضاد و تعارض میان عقل و شرع را از میان بردارد. این تمیبه خود را طرفدار عقل و استدلال می داند، ولی عقل را «هن حیث هو عقل» نمی خواهد. او عقلی را می خواهد که در جهت تأمین مقاصد و آرزوهایش به کار رود، به همین جهت

در جایی از همین کتاب عقل را عرض دانسته و حتی تا سر حد غریزه آن را تنزل داده است. عین عبارت این تمیبه در این باب چنین است: «فان لفظ العقل فی لغة المسلمین انما یدل علی عرض - و اما قوه یكون بها العقل و هی الغریزه» (۶). او مدعی است که مسلمانان نیز از کلمه «عقل» همان چیزی را می فهمند که او منظور می کند البته این مسئله که عقل، عرض یا غریزه شناخته شود، مسئلهای نیست که تنها این تمیبه ابراز داشته است. کم نیستند کسانی که در این مسئله با این تمیبه همرای و هم مشرب به شمار می آیند آنچه این تمیبه بیش از دیگران به آن پرداخته و آن را اساس بسیاری از استدلال های خویش ساخته، همان چیزی است که می توان آن را «تعدد شخصی» یا «تعدد نوعی عقل» نام نهاد.

باید توجه داشت که آنچه این تمیبه در باب تعدد عقل می گوید غیر از چیزی است که برخی حکیمان و متکلمان در مورد اقسام مختلف عقل ابراز داشته اند. در بسیاری از کتب فلسفی، عقل به دو قسم نظری و عملی تقسیم شده است. صدر المتعالین شیرازی در برخی آثار خود و از جمله در «شرح اصول کافی» برای عقل، شش معنی ذکر کرده که اطلاق آن در برخی از این معانی، به نحو اشتراک لفظی است و البته نسبت به برخی از معانی نیز می تواند به نحو تشکیک بوده باشد (۷).

ما اکنون در باب معانی شش گانه عقل سخن نمی گوئیم، اما آنچه اکنون در اینجا مطرح شده این است که وقتی این تمیبه از تعدد عقل سخن به میان می آورد، منظورش این نیست که موارد مختلف اطلاق کلمه «عقل» را آشکار کند، بلکه او - چنان که گذشت - با صراحت تمام می گوید: «عقلی که با دلیل نقلی در تعارض واقع می شود، غیر از عقلی است که صدق گفتار رسول خدا (ص) به وسیله آن ثابت می شود». به همین جهت باطل یکی از این دو عقل، مستلزم باطل دیگری نیست.

این تمیبه وقتی عقل معارض با نقل را غیر از عقلی می شمارد که مثبت و مؤید نقل است، منظورش این است که تقابل این دو عقل با یکدیگر به معنای تناقض نیست و از این جهت مشکل بزرگی پیش نمی آید. البته او به خوبی می داند که اگر این دو عقل با یکدیگر متناقض نیستند، دست کم تعارض میان آنها را نمی توان انکار کرد. ولی این تمیبه در تعارض میان دو دلیل، مشکل بزرگی نمی بیند و به اساسی عقل مؤید نقل را بر عقل معارض با نقل، مقدم می شمارد. او خود را فقیه و عالم به علم اصول می شمارد و با تعارض میان ادله آشنایی دارد و بیاد تراحم را نیز خوب می شناسد. این تمیبه به خوبی می داند که در باب تعارض ادله، همواره آن دلیلی که قوی تر است مقدم دانسته می شود. ولی در باب تناقض، سخن از قوی و ضعیف نیست بلکه پیوسته یکی از دو طرفه صادق است و طرف دیگر کاذب. رفیع دو امر متناقض به همان اندازه امتناع دارد که جمع میان آنها ممنوع است. کسانی که با علم اصول فقه آشنایی دارند به خوبی می دانند که در باب تراحم و تعارض ادله در واقع چنگ بین دو نیروست که نیروی قوی تر مقدم دانسته می شود، ولی

در باب تناقض، سخن از چنگ دو نیروی متعارض با یکدیگر نیست، بلکه در باب تناقض، سخن از هست و نیست و سلب و ایجاب مطرح می شود. پرواضح است که نیستی با هستی و سلب با ایجاب پیکار نمی کنند زیرا در مورد نیستی، هستی مطرح نمی شود و در باب سلب ایجاب معنی ندارد.

این تمیبه، عقل معارض با نقل را غیر از عقلی می داند که به وسیله آن صحت و صدق نقل به اثبات می رسد و مقودش این است که این تقابل به سلب تناقض مربوط نیست، بلکه از مصادیق باب تعارض ادله محسوب می شود. او به خوبی می داند که در باب تعارض ادله، میزان تقدم، قوی تر بودن یکی از دو طرف خواهد بود و در نظر این تمیبه، عقلی که به وسیله آن صحت و صدق نقل به اثبات می رسد قوی تر از عقلی است که با نقل در تعارض قرار می گیرد.

با توجه به آنچه ذکر شد می توان گفت که این تمیبه بر اساس هدف معین و انگیزه خاصی که داشته، به تعدد عقل قائل شده است و عقلی را که در تعارض با نقل قرار می گیرد غیر از عقلی دانسته که به وسیله آن صحت نقل را می توان اثبات کرد.

اکنون اگر انگیزه های خاص را کنار بگذاریم و از هر گونه پیش داوری نیز اجتناب ورزیم، این پرسش مطرح می شود که چگونه عقلی که با نقل در تعارض واقع می شود می تواند غیر از عقلی باشد که به وسیله آن صحت نقل اثبات می شود؟ کسی که در باب عقل سخن می گوید در واقع راجع به احکام عقلی سخن گفته است. حکم عقلی نیز پیوسته و گزاف نیست، بلکه حکم عقل دارای میزان بوده و همواره از کلیت و ضرورت برخوردار است. به این ترتیب، حکم عقل در همه جا حکم عقل است، اهم از اینکه چیزی به وسیله آن اثبات یا نفی شود. عقلی که ممکن است در تعارض با نقل قرار گیرد، همان عقلی است که می تواند اثبات صحت نقل را به عهده گیرد.

چیزی که این تمیبه آن را تحت عنوان «دو عقل مطرح کرده هنگامی می تواند یا یکدیگر در تعارض و یا حتی در تضاد و بالآخره هر گونه تقابلی قرار گیرد که بر اساس میزان و ملاک واحدی سنجیده شود. آن ملاک واحد همان چیزی است که مقتضای عقل است و بدون آن بسیاری از احکام از اعتبار ساقط می شود. اگر عقل در حقیقت خود واحد نباشد در جهان معرفت، هر چه و مرج و پریشانی پیش می آید و تعارض میان افراد بشر نیز امکان پذیر نخواهد بود.

اشکال دیگری که در اینجا مطرح می شود این است که اگر عقل در حقیقت خود واحد نباشد، هرگز نمی توان گفت تنها دو عقل وجود دارد؛ زیرا در آن صورت تعیین هر عددی نیازمند مرجع است و تعیین هر مرجع نیز به عقلی معین محتاج خواهد بود.

پانویس ها:

۱. شرح گفتار، تصحیح کیوان سمعی، ص ۳.
۲. دره تعارض العقل والنقل، ص ۱۷۸.
۳. همان، ص ۱۲۸.
۴. همان، ص ۱۲۸.
۵. همان، ص ۱۷۲.
۶. همان، ص ۲۲۲.
۷. شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، ص ۲۲۴.

راه رهایی

غزالی در «العقائد من الضلال» در توصیف خود از جسمتوجوی حقیقت، مدعیان حقیقت را به سه گروه تقسیم می کند: متکلمان، فیلسوفان و اهل تصوف. غزالی فلاسفه را در تقسیم سه گانه و خود فلسفه را در تقسیم شش گانه بررسی می کند و در ضمن آنها نیز مباحثی توضیحی می آورد. مباحث این بخش، نوع و شیوه فلسفه سبزی غزالی و چرایی آن را معلوم می کند. او در آخر نتیجه می گیرد که روش عقلی فیلسوفان - دست کم در مقایسه با روش کار متکلمان - اگر چه گاه درست و با مقصود غزالی - که استناد به برهان و ضروریات عقلی است - مطابق است، اما نتیجه تلاش عقلانی آنان را نمی پذیرد. مخصوصاً در الهیات و طبیعیات که در آنها عقل پای خود را بیشتر از کلیم خود دراز کرده است. غزالی فیلسوفان را به سه دسته عمده تقسیم می کند:

«دهریان، طبیعیون و الهیون آنکه افرادی مانند سقراط، افلاطون و ارسطو و فیلسوفان مسلمان را از این گروه می داند و حکم به تکفیرشان می کند. دهریون گروهی از فیلسوفان پیشین اند که خالق عالم و قائل را پذیرفته و بر این اعتقادند که عالم بدون دخالت خالق ایجاد شده و همواره نطفه از حیوان و حیوان از نطفه پدید می آید. این گروه از اهل زندگانی است اما طبیعیون، فیلد، ذوقی هستند که موضوع کوشش فلسفی آنها آزمایش حیوانات و گیاهان و جهان طبیعی است. این گروه چون مظاهر قدرت و حکمت الهی را در هستی باعیان دیده اند، ناچار شدند وجود موجودی توانا و عالم بر اسرار آفرینش را بپذیرند و به آن اقرار کنند. این گروه از فلاسفه پس از مشاهده آثار کمال در خلقت، به دلیل غور بسیار در طبیعیات حیات حیوانات را پیوسته «اعتدال مزاج» دانستند و آن گاه گمان کردند که عقل بشری نیز مانند حیوانات است و با تباهی مزاج، قوه عقل نیز نابود خواهد شد و پس از نبودن نیز بازگشت نخواهد کرد. چرا که آنان فاعله معدوم را محال می دانند و به همین دلیل مغایمی چون خلود روح، زندگی اخروی و بهشت و دوزخ و قیامت را منکر شدند. این گروه از فلاسفه گمراه اند، چرا که از میان اصول دین معاد را پذیرفتند.

اما الهیون همان فیلسوفان متأخرند این گروه عقاید دهریون و طبیعیون را با برهان و استدلال مردود شمردند. ارسطو اگر چه خود را از قید و بند فلاطون و فیلسوفان پیش از او رها کرد، اما بخش دیگری از مظاهر گمراهی و کفر را در خود باقی نهاد و به همین دلیل او و متفلسفان پیرو او مانند یونانی و فارابی را باید تکفیر کرد. هیچ یک از متفلسفان اسلام مانند ابن دود مقداد کفر امیز ارسطو را ترویج نکرده است. بزرگترین فریبکاری فیلسوفان این است که هر گاه از روی برهان بر آنان اشکالی بگیرد، مدعی می شوند که صنعتشان به دشواری فهم می شود و حتی اندیشه ها و فهم های مستقیم و نیز همان را علمی دیر فهم می یابند. فلاسفه در پاسخ از راضیات و منطق سخن به میان می آورند و این کارشان باعث می شود تا پیروانشان به آنان حسن ظن بورزند و نقصان مسائل فلسفی را این طور توجیه کنند که شاید مأمول راضیات را خوب تبیین ختایم.

بخش منطقیات فاسقه نیز از سوی دین فکرها با توصیه نمی شود. درست مانند علم کلام تفاوت منطق با کلام در واژگان، اصطلاحات و حدود آن است. منطق یک صنعت فطری است که به مباحثی چون مقدمات برهان و چگونگی تدوین قیاس، افادت آن، آداب تعریف صحیح و... می پردازد. مثلاً در منطق می آموزیم که هر انسان حیوان است و لازمه این قضیه این است که برخی از حیوانات انسان باشند و آن گاه این نتیجه کلی به دست می آید که عکس موجهی کلیه موجه جزئی است. چنین قضیه های کلی می تواند موجب تباهی پایهای دین شود؟ بنابراین، دین نیازی به تفکار آن نمی بیند و تفکار کننده نیز بی بهره گی خود از عقل را نشان داده است.

فیلسوفان منطقیان، که در صنعت خود شرایط تدوین برهان و قضیاتی یقینی را با آن دقت رعایت می کنند، وقتی به مباحث الهی می رسند به راحتی از آن می گذرند. محتاطان آنان نیز می پذیرند. سهیل انگاری اهل منطق در دین، گویا مبنی بر برهان است و از همین روی، به واسطه پیروی از قواعد اهل منطق، گرفتار کفر و الحاد می شوند.

منابع

۱. العقائد من الضلال، ص ۶۲، ۶۱.
۲. مقاصد الفلاسفه، ص ۲۴.

