

نقد فلسفه از نظر جامی

روش تصوف با روش فلسفه اختلاف دارد زیرا فیلسوفان عقل را منبع معرفت درست اندیشیده‌اند و صوفیان معتقدند که علم یقین را فقط می‌توان از راه کشف و عیان به دست آورد. بنابراین ارباب ذوق در صف مقابل اصحاب نظر قرار گرفته‌اند و طریق فکر و اندیشه را در معرفت حقایق اشیا، ناقص و نارسا می‌دانند و می‌گویند:

پای استدلالیان چو بین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

خاتم الشعراء نورالدین عبدالرحمن جامی (۸۱۷-۸۹۸هـ) که یکی از دانشمندان به نام افغانستان در قرن نهم به شمار می‌رود، بدون شک از بزرگان قلمرو عرفان و از استادان صاحب نظر مکتب کشف و عیان است. او موی خویشتن را بر فتراک دولت صاحب‌دلان بست و در دبستان عشق زبان استدلال را لال یافت. آری، او که دم از اسرار عشق می‌زد لابد به راه فکر نمی‌رفت:

راه ارباب فکر چون پویم؟

من که اسرار عشق می‌گویم

لال گردد زبان استدلال

چون نماید کمال عشق جمال

از این رو عارف ما با فلسفه که به عقل اتکاء دارد به مخالفت پرداخت و از پیروان مکتب بحث و منطق بالحن بسیار تند نکوهش کرد. پس هدف این هیچمدان از نگارش این مقاله آن است که به قدر توان خود موقف جامی را در برابر فلسفه روشن سازد.

مخالفت جامی با فلسفه

به عقیده عارفان راهی که منتهی به حقایق اشیا می‌شود و معارف یقین و درست را به دست می‌دهد «کشف و عیان»^۱ است نه استدلال و برهان. این اختلاف مشرب، لابد عارفان را بر آن داشت که در جبهه مخالف فلسفه قیام کنند و در قدام آن بکوشند.

۱. راجع به معنای کشف رجوع شود به کتاب جامی و ابن عربی تألیف نگارنده.

همچنان عارف ما جامی چون سرچشمه حکمت را در «یثرب» جستجو می‌کند و می‌خواهد چراغ روان و دل‌را از مشکوه درخشان قرآن و سنت روشن سازد بالحن بسیار تند به ذم فلسفه یونان که پیغام نفس و هواست، پرداخته نه تنها غالب فلسفه راسفه دانست بلکه حکم اکثر را بر کل جاری کرد و گفت:

فلسفه چون اکثرش آمد سغه پس کل آن

هم سغه باشد که دارد حکم کل آنچه اکثرست

فلسفی از گنج حکمت چون به فلسفی ره نیافت

می ندانم دیگری را چون سوی آن رهبرست

حکم حال منطقی خواهی ز حال فلسفی

کن قیاس آن را که اصغر مندرج در اکبرست

حکمت یونانیان پیغام نفسست و هوا

حکمت لقمانیان فرموده پیغمبرست

نامه کش عنوان نه قال الله یا قال النبی است

حال مضمون آن خسران روز محشرست^۱

جامی آنجا که فرزند را نصیحت می‌کند، او را از تحصیل فلسفه به شدت نهی می‌نماید و فلاسفه را دین برانداز می‌خواند:

از فلسفه کار دین مکن ساز

چون فلسفیان دین برانداز

افسون زمینیان چه خوانی

پیش تو رموز آسمانی

اکسیر طلب ز خاک یونان^۲

یثرب اینجا مشو چو دونان

جامی در موارد متعدد ابن سینا را که به تعبیر صدرالدین قونوی پیشوای اهل نظر و استدلال است نکوهش کرده و آثارش را از قبیل «شفای» و «نجات» و «قانون» و «اشارات» دستور شقاوت، کانون شر و «موجب کفر و گمراهی دانسته است و این است آن موارد: به یثرب کن طلب سرچشمه حکمت که شد غرقه

ز موج غیرت افلاطون یونانی و یونانش

چو بوالقاسم بود هادی، که باشد بوعلی باری؟

که از بهر خلاص خویش پویی راه طغیانش

مشوقید «نجات» او که مد خولست «قانونش»

مکش رنج «شفای» او که معلولست برهانش

۱. دیوان جامی نسخه خطی متعلق به کتابخانه آقای رضوی عضو انجمن تاریخ.

۲. دیوان جامی نسخه خطی.

گذر بر بوستان شرع و دین کن تا بهر گامی

گلی چون شافعی یا لاله یا بی چونعمانش^۱

نیست جز بوی نبی سوی خدا رهبر ترا

از علی جو بو که بوی بوعلی مستقدرست

دست بگسل از «شفای» او که دستور شفاست

پای یکسو نه ز «قانونش» که کانون شرست^۲

بساعت خوفست بشارات او

میل «نجاتش» بگرفتاریست

پسای نه از قاعده بیرون نهاد

روی مسبب به حجاب سبب

شیوه جاهل سبب آموزیست

سازدت از جمله علل اجنبی

وز کدر نفس صفا بخشدت

واکند از هر چه بحق خوی تو^۳

بی رفع قیود و اعتبارات مجوی

قانون نجات از اشارات مجوی^۴

جانب کفرست «اشارات» او

فکر «شفایش» همه بیماریست

قاعده طب که به قانون نهاد

لیک نهان ساخت بر اهل طب

خاصیت علم سبب سوزیست

طب ز نبی جوی که طلب النبی

از مرض جهل شفا بخشدت

تا بد از اسباب و علل روی تو

تحقیق معانی از عبارات مجوی

خواهی یابی ز علت جهل شفا

تبحر جامی در فلسفه:

ذم جامی از فلسفه و فیلسوف خاصه از پیشوای فلاسفه اسلام ابن سینای «بلخی»، در دماغ کسی که در آثارش مطالعه و تتبع نکرده است پرسشی بدین گونه ایجاد می‌کند: شاید مذمت و نکوهش وی ناشی از عدم اطلاعش در فلسفه باشد؟ چه مقوله‌ایست سخت مشهور که «الناس اعداء ما جهلوا» پس در پاسخ این سؤال مقدر لازم است که گفته شود: عارف ما بدون تردید، جامع معقول و منقول و حاوی علوم ظاهر و باطن بود، آن سان که در قلمرو شعر و ادب مقامی شامخ دارد، و در کوی تصوف و عرفان قدمی راسخ، تبحرش در علوم عقلی نیز قابل انکار نیست. وی در این میدان نقد خود را به محک امتحان زده بود، و در عصر خویش از غواصان ماهر و چیره دست بحار معقولات به شمار می‌رفت. جامی مدتی از عمر شریف خود را بر سر این کار از دست داد و به درس مولانا خواجه علی سمرقندی که از اعظام مدققان روزگار بوده و از اکمل تلامذه حضرت سید شریف

۱. دیوان جامی نسخه خطی.

۲. هفت اورنگ، ۲۲۰ و ۲۲۱.

۳. لوانح، ۲۲.

جرجانی^۱ متکلم مشهور در آمده اکثر علوم عقلی را از وی فرا گرفته است^۲ همچنان جامی در علم هیأت، که در روزگارش از اقسام ریاضی و از فروع فلسفه نظری بود، ید طولی داشت و با محققان این فن دست و پنجه نرم می کرد چنانچه مؤلف رشحات گوید:

«... در سمرقند به درس قاضی روم که^۳ از محققان عصر بوده می رفته اند. در ملاقات اول مباحثه واقع شده بوده است و به تطویل انجامیده و بالاخره قاضی به سخن ایشان آمده، مولانا فتح الله تبریزی که از دانشمندان متبحر بوده و پیش میرزا الخ بیگ مرتبه صدارت داشته حکایت می کرده است که در آن مجلس حاضر بودند. قاضی زاده روم در مدرسه خود در سمرقند اجلاس کرد همه اکابر و افاضل جهان در آن مجلس حاضر بودند، قاضی روم در آن مجلس به تقریب ذکر مستعدان و خوش طبعان می کرد، در صفت مولانا عبدالرحمن جامی چنین فرمود: تا بنای سمرقند است هرگز به جودت طبع و قوت تصرف این جوان جامی کسی از آب آمویه بدین جانب عبور نکرده. مولانا ابویوسف سمرقندی از شاگردان مقرر قاضی روم نقل کرده است که چون حضرت مولانا عبدالرحمن جامی به سمرقند آمدند، اتفاقاً به شرح «تذکره»^۴ در فن هیأت اشتغال نمودند و تصرفات برجیده معدوده که قاضی بر حواشی آن کتاب ثبت کرده بود و سالها قرار یافته، هر روز در هر مجلس از آن سخنان مقرر یک دو سخن به مقام حک و اصلاح می رسید و قاضی به غایت از آن ممنون می شد و در آن اوقات شرح «ملخص» چغمنی^۵ را که نتیجه افکار وی بود در میان آورد و ایشان در آن تصرفات می کردند که هرگز به خاطر قاضی نرسیده بود.^۶

جامی با ملاعلی قوشچی شارح «تجربید» که از اعظام علمای عصر بود نیز در هیأت مباحثه کرد و بر وی غالب آمد. قوشچی از آن پس به شاگردان خود می گفت: دانستم که نفس قدسی در جهان موجود است^۷. علوم انسانی و معانی و معانی

صاحب رشحات گفت و گوی جامی را با شارح تجربید بدین تفصیل آورده است که:

۱. رشحات عین الحیات ۱۳۴
۲. تذکره میخانه ۱۰۱.
۳. قاضی زاده رومی صلاح الدین موسی متوفای حدود ۸۲۰ هجری از معارین میرزا الخ بیگ در تألیف و تأسیس تزییح جدید کورگانی است (ر.ک: از سعدی تا جامی ۵۵۶).
۴. «تذکره» یکی از آثار محقق طوسی در علم هیأت است و نام کامل آن در کشف الظنون ۲۷۶/۱ چنین ضبط شده است: التذکره النصیریة فی الهیة.
۵. محمود بن محمد بن عمر چغمنی خوارزمی (۸۷۴۵) کتابی به نام «الملخص فی الهیة البسیطة» دارد و قاضی زاده رومی شرحی بر این کتاب نوشت که در هند و ایران چاپ شده است (ر.ک: کشف الظنون ۵۱۶/۲).
۶. رشحات ۱۳۴-۱۳۵.
۷. الفوائد البهیة فی تراجم الحنیفة ۸۷

«... روزی در هرات مولانا علی قوشجی به هیأت و رسم ترکان چمتای عجیب بر میان بسته به مجلس شریف ایشان درآمده است و به تقریب شبهه چند سؤال به غایت مشکل از دقایق فن هیأت القا نموده ایشان بدیهه هر یکی را جواب شافی گفته‌اند؛ چنانچه مولانا علی ساکت شده و حیران مانده و ایشان بر سبیل مطایبه فرموده‌اند: مولانا در چمتای شما بهتر از این چیزی نبود. و مولانا علی بعد از آن به شاگردان خود می‌گفته است که از آن روز باز مرا معلوم شد که نفس قدسی در این عالم موجود بوده است. بعضی از مخادیم می‌فرمودند که این قوت بنا بر آن است که مشغولی به طریق خواجگان «قدس الله تعالی ارواحهم» بمد تعقل و مقوی قوت ملز که است.»^۱

صیبت شهرت و پرتو فضایل جامی و تبخرش در فلسفه و کلام از هرات و سمرقند درگذشت و به اسلامبول طنین و روشنی انداخت. حکایت زیر شاهد صادق بر این معنی است.

«روزی سلطان محمدخان به قاضی عسکر خود که از علمای نامور آن سرزمین بود گفت: با حثان و جویندگان علوم حقیقی عبارتند از متکلمان، صوفیان و فیلسوفان. باید در میان این سه طایفه محاکمه‌ای به عمل آید تا معلوم گردد کدام یک بر حقتند. قاضی گفت: در میان علما کسی جز مولانا جامی بر این محاکمه قادر و توانا نیست. پس سلطان محمدخان کسی را با جوایز گران بها به سوی جامی گسیل داشت و از او خواهش کرد که در میان فرقه‌های مذکور محاکمه کنند. جامی بنا به خواهش وی رساله‌ای پرداخت و در آن رساله در شش مسأله که از آن جمله مسأله «وجود» بود در میان صوفی و متکلم و حکیم محاکمه کرد. و آن را برای سلطان فرستاد و گفت: اگر این رساله مقبول افتاد، بیان مسایل دیگر را نیز بدان الحاق می‌کنیم و الا فایدتی در تو تزییع اوقات نتوان تصور کرد.^۲ در میان آثار جامی می‌توان گفت که رساله «الدرة الفاخرة» آیات هویدا و دلیل پیدا بر اطلاع عمیق وی در فلسفه و کلام است زیرا جامی در این رساله عقیده فلاسفه را درباره مسائل مورد نظر با کمال دقت آورده، و در یکی دو مورد به قول ابن سینا در «اشارات» استشهاد کرده است. کتاب «الاشارات و التنبیها» از دقیق‌ترین آثار فیلسوف ماست تا کسی کتابی چند در فلسفه، از باب مقدمه، در نزد استاد ندیده باشد ممکن نیست از آن کتاب بهره‌مند شود، زیرا ابن سینا این کتاب را برای منتهیان پرداخته است. بنابراین، کسی که می‌تواند مطالب اشارات را بفهمد، ورودش در فلسفه قابل انکار نیست. اینک برای اطلاع کسانی که به زبان فلسفه اسلام آشنا هستند، به رسم تأیید مدعا، مطلبی را که جامی

۱. رشحات ۱۳۵.

۲. الشفايق النعمانية، بر حاشیه و فیات الاعیان ۲۹۴/۱.

از اشارات و شرح محقق طوسی در «الدرة الفاخرة» آورده و به شیوه دانایان سلف به ذکر نام کتاب بسنده کرده است، در اینجا نقل می‌کنیم و در پهلوی آن عبارات شیخ‌الرئیس و محقق طوسی را از صحیح‌ترین چاپ اشارات و شرح آنجا می‌دهیم تا محققان قزم خود مقایسه فرمایند:

جامی آرد:

ابن سینا گفته:

قال ابن سینا: العناية هی احاطة علم الاول بالکل وبما يجب ان يكون عليه الکل حتی يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب فی ترتیب وجود الکل منیع لفیضان الخیر و الجود فی الکل من غیر انبعاث قصد و طلب من الاول الحق! و طلب من الاول الحق!

اشاره، فالعناية هی احاطة علم الاول بالکل وبالواجب ان يكون عليه الکل حتی يكون على احسن النظام و بان ذلك واجب عنه و عن احاطة به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد و طلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب فی ترتیب وجود الکل منیع لفیضان الخیر من الکل.^۲

از مقایسه این عبارت که جامی نقل کرده با متن اشارات معلوم می‌شود که نقل جامی از لحاظ لفظ و صورت با اصل کاملاً مطابق نیست. شاید کسی احتمال دهد که جامی به حسب ذوق خود عبارات شیخ را اختصار کرده است ولی این احتمال بعید می‌نماید و نگارنده را عقیدت آن است که جامی عبارت بالا را مستقیماً از اشارات نقل کرده بلکه به طور غیر مستقیم آن را از شرح مواقف گرفته است، چه ما نقل او را عیناً و بی‌کم و کاست در شرح مواقف می‌بینیم^۳ اما آن مطلبی را که عارف ما مستقیماً از شرح محقق طوسی نقل کرده؛ بسیار مفصل است و ما قسمتی از آن را به ترتیب بالا می‌آوریم:

جامی آرد:

محقق طوسی در تقریر کلام شیخ گوید:

و حاصل ما قاله الشيخ فی الاشارات ان المبدأ الاول تعالی لما عقل ذاته بذاته و كانت ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته و كانت ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله ذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له و ضوء الكثرة التي هی معقولاته...^۵

ان الاول لما عقل ذاته و كانت ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته و كانت ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله ذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له و ضوء الكثرة التي هی معقولاته...^۴

۱. الدرّة الفاخرة ۲۷۲.

۲. الاشارات و التنبيهات ۲۰۵/۳.

۳. ر.ک: شرح مواقف ۱۸۸.

۴. الدرّة الفاخرة ۲۶۲.

۵. شرح اشارات ۷۱۳/۳.

پس از بیان سابق نتیجه گرفته می‌شود که عارف ما در علوم عقلی ید طولاً داشته و در فلسفه وارد بوده است و مخالفش با فلسفه از باب «الناس اعداء ما جهلوا» که کوته نظران بدان گرفتارند، نیست. اگر روح جامی از مانعی آزرده او را در ساحة فلسفه متفلسف ماهر و چیره دست می‌خواندیم.

چرا جامی با فلسفه مخالف است؟

چون رشته سخن بدینجا کشید؛ لامحاله در برابر سؤال دیگر قرار می‌گیریم که چرا جامی با آنکه در فلسفه وارد بوده با آن به مخالفت پرداخته است؟

در پاسخ این پرسش می‌توان گفت که جامی طریق استدلال و نظر را در ادراک حقایق ناقص و نارسا می‌دانست و معتقد بود که این راه جویندگان را به گوهر تابناک حقیقت نمی‌رساند؛ از این رو باید راه دیگری پیدا کرد که موصل به مطلوب باشد و آن راه روشن و بی‌خطر «کشف و عیان» است که سالک پس از تجرید قلب و ستردن دل از تمام تعلقات بدان نایل می‌آید و معانی غیبی و امور حقیقی را درک می‌کند. از آنجا که اثبات طریق کشف بر ابطال راه استدلال توقف دارد، عارفان صاحب‌دل که خود را «اهل تحقیق» می‌خوانند عقل را که پناهگاه از باب برهان است مورد انتقاد قرار داده و در اثبات نارسایی آن از ادراک حقیقت رنج بسیار برده‌اند.

اما باید گفت که صاحب‌دلان، بیکه‌تاز این میدان نیستند؛ زیرا گروهی از شکاکان قدیم یونان و فرزندان جدید اروپا به نقد عقل پرداخته‌اند. پس برای آنکه موضوع بحث ما کاملاً روشن شود لازم است که اولاً به عقیده مکتب شک در این باب اشارت کنیم.

نقد عقل در مکتب شک:

پس از آنکه در محلش ثابت شده است که انسان دارای نیرویی است به نام «عقل» و پرسش در میان می‌آید که: آیا انسان می‌تواند «وجود» را تعقل کند؟ و آیا ممکن است وجود را انسان که هست مورد تعقل قرار دهد؟ آراء فلاسفه در جواب این دو پرسش به غایت مختلف و سخت‌دگرگون است. عامه مردم بر آنند که ممکن است انسان گاهی در ادراک حسی و گاهی در استدلال عقلی مرتکب خطا گردد، لیکن می‌تواند به خطایای خود پی‌برد، آن را اصلاح کند، از این رو آنان عقیده دارند که حواس برای معرفت اشیا و عقل برای تصور و استدلال، افزار شایسته و خدمتکار صالح و بایسته است. گروهی از فلاسفه نیز در این عقیده با جمهور مردم متفقند و جمعی در ارزش معلومات و قیمت معرفت شک و تردید کرده و جهان معلومات را هیچ در هیچ دانسته‌اند.

پارمیندس^۱ عقیده داشت که عالم موجود واحد و ساکن است نتیجه‌ای که او از این اندیشه خود می‌گرفت آن بود که تمام موجودات متغیر و بسیاری که در برابر حراس ما جلوه گر هستند و همی و خیالی بیش نیست. معاصر او هرقلیطس^۲ معتقد بود که اشیا پیوسته در تغییر و تبدل است.

پیروان هرقلیطس از طایفه سوفسطائیان از این رأی نتیجه گرفتند که احساس ذاتاً در تغییر بوده از یک سو تابع حالات بدنی انسان است و از سوی دیگر تابع اوضاع و حالاتی است که اشیا در برابر انسان دارند از این رو در هنگام ادراک فقط انفعالی از اشیا برای ما دست می‌دهد و خود اشیا از دایره ادراک ما بیرون است. دیموقریطس^۳ بر آن بود که موجودات از ذرات متجانسی که فاقد کیفیت هستند ترکیب و تألیف شده‌اند چون حواس ما کیفیاتی در موجودات تصور می‌کند، بنابراین این آلاتی فریبنده هستند که ما را فریب می‌دهند.

عقاید و آراییی در باب نقد حس و عقل در دنیال هم ظهور کردند تا سرانجام مکتب شک به منصفه ظهور آمد این مکتب معرفت انسانی را مورد هجوم قرار داد و از اثبات اشیا توقف کرد.^۴ تمام دلایلی که شکاکان قدیم یونان و اخلاف ایشان در نقد حس و عقل فراهم آورده‌اند بدین چهار دلیل خلاصه می‌شود:

نخست خطاهایی که پیوسته از مردم سر می‌زند که از آن جمله هست خطای حواس، اشتباه وجدان در خواب و بیداری، خطای ذاکره، خطای استدلال، هذیان بیماران، خیالات دیوانگان، برج مربع از دور مستدیر به نظر می‌آید، مستقیم در آب منکسر می‌نماید، چون بر مرکب یا کشتی سوار باشیم راه و ساحل در نظر ما گردنده و سیلر معلوم می‌شود. صوری را که در خواب می‌بینیم در آن حال حقیقت می‌پنداریم. پس آیا بیداری همچون رویا «و هم» محض نخواهد بود؟ آن را که ما دیوانه‌اش می‌نامیم خود نمی‌داند که معجون است بلکه خویشتن را خردمند می‌داند. پس از کجا اطمینان داریم که خود معجون نباشیم؟ و عقل ما جنون باشد.

دوم اختلافی است که آدمی زادگان در احساسات، آراء، عقاید، اخلاق و عادت خود دارند تا آنجا که توفیق و آشتی دادن در میان این اختلافات محال است. مذاهب و عقاید با یکدیگر متعارضند و یکی در هدم دیگری می‌پردازد، با این حال هر کس به عقیدت خود قانع است و بر آن تعصب می‌ورزد، این اختلاف کلی و وسیع دلیلی است روشن بر اینکه

1. Parrnides (540-?) B.C.

2. Herac Litus (540-475) B.C.

3. Democritus (470-361) B.C.

حقیقت بالذات وجود ندارد یا اگر حقیقتی باشد ما را توان وصول بدان حقیقت نتواند بود. سوم دست یافتن بر برهان تام و کامل ممتنع است زیرا اقامت برهان بر قضیه‌ای مستلزم استناد به قضیه دیگر است و این بنوبت خود مستلزم اتکا به قضیه سوم است و هكذا الی مالا نهاییه. بنابراین به سوی تسلسل رهسپاریم بی آنکه به حدی متوقف شویم و علم را به اساسی استوار کرده باشیم.

چهارم استدلال بر صدق و درستی عقل ممتنع است، حال آنکه این استدلال واجب و ضروری است؛ زیرا وثوق و اطمینان به عقل قبل از استدلال بر صدق او باطل است. این کار جز به وسیله عقل ممکن نخواهد بود، و از سوی دیگر جایز نیست که عقل، خود در صدقش حاکم باشد؛ چون در این صورت گرفتار «دور» می‌شویم که از آن نتوان نجات یافت.^۱ این بود انتقاد فلاسفه شکاک قدیم در باب «عقل» اما عارفان از راه دیگر به نقد عقل پرداخته‌اند. نگارنده نخست انتقاد ابن عربی و صدرالدین قونوی را که از اسلاف مکتب عرفانی جامی هستند نقل می‌کند و سپس به ذکر عقیدت وی می‌پردازد.

نقد عقل در مکتب عرفان:

ابن عربی، مانند عارفان دیگر در جست و جوی علم یقینی است و عقیده دارد که چنین علمی را از طریق عقل نتوان به دست آورد. در نظر او علوم عقلی در علم الهی، طبیعی، ریاضی و منطقی منحصر است و حکیم کسی را گویند که در این چهار علم وارد و متبحر باشد. این علوم را از دو راه می‌توان به دست آورد یکی راه اندیشه و فکر و دیگری طریق فیض الهی. روش اصحاب ما بر فیض الهی استوار است و اندیشه و فکر در طریقت آنان دخالت ندارد، زیرا در فکر فساد و اشتباه واقع می‌شود، صحت و اصابت آن ظنی است از این رو به مفاد فکر نتوان اطمینان کرد.^۲ شیخ اکبر معتقد است که صاحب دلان یعنی کسانی که از علم لدنی برخوردارند همیشه در بصیرت و بینایی کامل قرار دارند و هیچگاه در احکام خود خطا نمی‌کنند اما خردمندان و اصحاب عقل و نظر از «بصیرت» برکنارند. ایشان در امری نظر و تأمل می‌نمایند و دلیلش را می‌سنجند و از آن به مدلول، علم به هم رسانند. سپس می‌بینیم که در زمان دیگر یا خود آنان ملتفت می‌شوند که از کان دلیل را چنانکه باید استیفا نکرده و در آن حکم به خطا رفته‌اند یا آنکه مخالفان ایشان از طوایف دیگر همچون معتزلی، اشعری، و یا فیلسوفی قیام می‌کند و آن دلیل را نقض می‌نماید

۱. العقل والوجود ۵۳-۵۵ نگارنده رد شبهات شکاکان را در کتاب (اهستمولوجی در فلسفه ابن سینا) به تفصیل آورده است، شاید در نشر و چاپ این کتاب موفق شویم.

۲. الفتوحات المکیه ۲۶۱/۱.

و در آن رد و قدحی وارد می‌سازد و این خود دلیلی است پیدا بر اینکه ارباب عقل از بصیرت دورند و احکامشان ایمن از خطا نیست. ^۱ این عربی در جای دیگر کلام لطینی در نقد حس و عقل دارد که مضمون و خلاصه‌اش این است: علم کسی را شاید که اشیا را به ذات خود بدانند یعنی بدون وساطت افزار و آلتی و هر کسی که چیزی را به سبب امر زاید بر ذات خود یعنی به توسط ادوات و آلات می‌داند پس مقلد همان امر زاید است. در وجود، آنکه اشیا را به ذات خود می‌داند موجود یگانه و واحد است و ماسوای او علمش به اشیا و امور از طریق تقلید است و قتی که علم و دانش ماسوای خدا تقلیدی باشد ما از خدا تقلید می‌کنیم خصوصاً در ناحیه علم به ذات او. و اینکه گفتیم علم موجودات به اشیا در تقلید منحصر است دلیلش آن است که انسان فقط به سبب قوایی که خداوند برایش عنایت فرموده به اشیا علم به هم می‌رساند و آن نیروها عبارات است از حواس و عقل. بنابراین، انسان لامحاله از حواس خود در محسوسات و آنچه که به وی افاده می‌کنند تقلید می‌نماید و پیدا است که حواس گاهی غلط و اشتباه می‌کنند و گاهی احکام آنها به صواب منجر می‌شود، همچنان آدمی در علوم ضروریه و نظریه از عقل تقلید می‌کند و عقل به نوبت خود از فکر و برهان تقلید می‌نماید و این فکر گاهی صحیح است و زمانی فاسد است. پس ثابت شد که انسان در علوم خود راهی جز تقلید ندارد. چون امر بدین منوال باشد خردمند ترا سازد که در معارف الهی و آنچه که خداوند درباره خود در کتابهای آسمانی و به وسیله پیامبران «صلوات الله علیهم» خیر داده از او تقلید کند، و هرگاه می‌خواهد اشیا را چنانکه هست بشناسد باید در طاعات و عبادات بیفزاید تا حق چشم و گوش و تمام قوای او گردد. در این صورت تمام امور را به حق و حق را به حق می‌شناسد، در چنین دانش و معرفت؛ جهل، شک، شبهه، تردید راه ندارد. اهل نظر می‌پندارند که به آنچه از طریق حس و عقل به دست آورده‌اند عالمند حال آنکه فی الواقع در مقام تقلید از نیروهای خود قرار دارند؛ نیرویی نیست که مرتکب خطا نشود؛ اصحاب نظر این اغلاط را می‌دانند معذک خود را به مغالطه می‌اندازند و می‌کوشند که در میان صواب و خطای حس و عقل و فکر فرق بگذارند از این نکته غافلند که شاید آنچه را که خطا و غلط دانسته‌اند، صحیح و درست باشد. کسی از این درد بی‌درمان نجات می‌یابد که علمش بهر معلومی سبب حق باشد نه به غیر او، و خداوند سبحان به ذات خود عالم است پس، چنین کسی را می‌توان «عالم» گفت زیرا از موجود یگانه‌ای تقلید کرده است که عالم است بر تمام اشیا و جهل را در ساحة اقدس او راهی نیست و آنکس که از غیر خدا تقلید

نماید از اموری تقلید کرده که همیشه در غلط و اشتباه است و اصابت آن اتفاقی است.^۱
صدرالدین قونوی در «کتاب اعجاز البیان» گفتار مفصلی در نقد طریق اهل نظر دارد که خلاصه مضمون آن این است: اقامه کردن دلایل نظری و براهین عقلی در اثبات مطالب، به وجهی که از شکوک فکری و اعتراضات جدلی سالم و برکنار باشد، متعذر است زیرا احکام نظری به حسب تفاوت مدارک ارباب نظر و استدلال، مختلف می شود، این مدارک تابع توجهات ادراک کنندگان و توجهات به نوبت خود تابع مقاصد، و مقاصد نیز تابع اختلاف عقاید، عواید و امزجه است و سرانجام تمام این امور در حقیقت تابع اختلاف تجلیات اسماء حق در مراتب قوایل است. پس در اثر جهاتی که بر شمردیم ارباب عقل در موجبات عقول و نتایج افکار، با یکدیگر اختلاف دارند. و در آرا و عقاید خویش در ورطه اضطراب افتاده اند از این رو آنچه که در نزد شخصی صحیح و راست هست در نزد غیر او خطا و نادرست می باشد، چیزی در نظر یکی دلیل و برهان است و دیگری آن را شبهه می داند و روی هم رفته ارباب نظر درباره حکمی اتفاق ندارند و حق نسبت به هر مستدل و ناظری همان است که صحیح و راست پنداشته و بر آرای دیگر رجحان داده است. همچنان می بینیم ارباب عقل، امور بسیاری را به براهین ثابت کرده و بر صحت و درستی آن براهین جزم و یقین داشته اند، آنان چون از یافتن خلل و فساد می بینند که در مقدمات دلایل مذکور موجود بوده عاجز آمدند و به شکوکی که آن براهین قدح دست نیافتند به ناچار دلایل مورد نظر را براهین روشن و نتایجش را علوم یقینی پنداشتند [و] پس از مدتی یا خود آنان یا کسان دیگر خلل آن مقدمات را دریافتند و پرده از وجه غلط و فساد آن برداشتند و به اشکالاتی نایل آمدند که آن براهین را سست و باطل جلوه می دهد.

ناگفته پیداست که گفتگو درباره این اشکالات که بر آن براهین وارد کرده اند؛ بدین سان که آیا شبهه هست یا امور صحیح و درست، مانند گفتگو در باب خود آن براهین است و حال نافیان همچون حال مثبتان نخستین است؛ زیرا نیروی کسانی که بر آن براهین اشکال وارد کرده اند به همان دلیلی که در سابق ذکر کردیم تفاوت دارد پس اخذ مطلبی که بعضی از اهل نظر آن را صحیح و درست می داند از اخذ قول مخالف اولویت و رجحان ندارد و ترجیح رأی نخست با جمع در میان هر دو قول ناممکن است فی المثل درباره یک چیز، دو فیلسوف دو حکم مخالف می دهد، یکی به اثبات و دیگری به نفی حکم می نماید؛ در این صورت عقیده به هر دو حکم یا جمع در میان آن دو محال است و اگر یکی را ترجیح دهیم باید این رجحان متکی به برهان باشد. در این صورت حال این برهان با حالی که در برهان حکم دیگر است شبیه است و سخنی که درباره این برهان گفته شد

عیناً می‌توان آن را در باب آن برهان دیگر نیز گفت و اگر این ترجیح از روی برهان نباشد ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. پس در این صورت یقین و جزم به نتایج افکار و عقول و دلایل نظری متعذر است و به عبارت دیگر ظفر بر معرفت اشیا تنها از طریق برهان به طور اطلاق یا آنکه در غالب امور متعذر است. صدرالدین فونوی در اینجا از گفتار خود چنین نتیجه می‌گیرد که حصول معرفت صحیح را دو راه هست یکی طریق برهان و استدلال و دیگری راه کشف و عیان، از مطالب گذشته نقص و نارسایی طریق نخست روشن شد پس طریق دوم متعین است.^۱

همچنان صدرالدین فونوی، به گفتار خود ادامه داده و گفته است که: هر حقیقتی از حقایق مجرد و بسیط دارای لوازم، صفات و خواصی است بعضی از اینها خواص و لوازم بعیدند و برخی قریب. وقتی جوینده معرفت چیزی را مورد تأمل قرار دهد به بعضی از صفات و عوارض آن دست یابد، این کار او را بر آن می‌دارد که به جستجوی حقیقتی که اصل آن صفات است پردازد و از وراء ظواهر به کنه آن حقیقت نفوذ کند، از این رو طلب را به تدریج از آن صفت، لازم و عارض معلوم آغاز می‌کند، تا بدین وسیله به معرفت حقیقی که اصل آن صفت است و همچنان به معرفت خواص و لوازم دیگری که با آن حقیقت ارتباط دارد، نایل شود. ترکیب و تألیف قیاسات و مقدمات راهی است که نفس پژوهنده را در اثر تأمل فکری به معرفت حقایق می‌رساند، اما گاهی پس از بررسی دقیق مراتب صفات، خواص و لوازم به معرفت آن حقیقت منجر می‌شود و گاهی به حقیقت اصابت نمی‌کند، علت آن یا ضعف قوه نظریه و ادراک است یا موانع دیگری است که آن را خدا یا بندگان خاص او می‌دانند. حد نهایی این گونه معرفت آن است که انسان از معرفت خاصه، صفت، لازم بعید و یا قریب چیزی به صفت و لازم دیگر آن منتقل می‌شود. آن گاه که قوه نظریه و عاقله به بعضی از صفات و خواص چیزی معرفت حاصل کرده از وراء آن صفات به کنه حقیقت آن چیز نائل نشد، در این صورت به همان معرفتی که درباره آن حقیقت به دست آورده اطمینان پیدا می‌کند، ولی پندار دکه کارش به غایت و علمش بدان حقیقت احاطه یافته است، حال آنکه در واقع فقط آن حقیقت را از یک جهت یعنی از جهت همان عارض و یا لازم مورد نظر شناخته است، در این اثناء کسی دیگر به معرفت آن حقیقت می‌پردازد، در شناخت آن و قیاسها و مقدمات می‌سازد، پس از کوشش بسیار فی‌المثل از صفت لازم و عارض دیگری آگاه می‌شود، و به مقتضای همان صفت دل خوش می‌کند که به کنه آن حقیقت دست یافته است؛ در حالی که این مرد نیز مانند شخص اول هنوز در آستان معرفت حقیقت از طلب باز مانده است.

همچنان اگر سوم، چهارم و بیشتر از آن را فرض کنیم ممکن است به همین ترتیب به اوصاف و لوازم دیگر دست یابند نه به خود آن حقیقت. بنابراین، اختلاف صفات، خواص و اعراض یک چیز که مورد ادراک و منتهای معرفت ارباب نظر بوده، موجب می‌شود که احکام آنان درباره آن چیز اختلاف پیدا کنند، در نتیجه هر یک همان امر واحد را به نامی خوانند و به گونه‌ای از آن تعبیر و تعریف می‌نمایند. علت این اختلاف را قبلاً تذکر دادیم، اضافه بر آن، قوه دریابنده که عبارت است از فکر و اندیشه، قوه جزئی‌های است از جمله قوای انسانی از این رو فقط مانند خود، امر جزئی را درک می‌کند؛ زیرا محققان یعنی اهل الله و اهل عقول سلیمه اعتراف دارند که چیزی به سبب امری که در حقیقت با آن مغایر باشد درک نمی‌شود و باید در میان مُدْرِكْ و مُدْرَكْ از جهتی مناسبی برقرار باشد. از آنجا که نیروی فکر صفتی از صفات روح است می‌تواند با درک صفتی که با وی مناسب دارند نایل شود؛ پس در برابر اصحاب نظر و استدلال همین قدر تسلیم می‌شویم که ممکن است آنان حقیقتی را شناخته باشند؛ لیکن از جهت همان صفتی که منتهای نظر و معرفت و مورد ادراک ایشان بوده است.

سپس صدرالدین قونوی به گفتار فیلسوف ما چنین اشارت کرده است:

«شیخ‌الرئیس ابن‌سینا که استاد و مقتدای اهل نظر است از وراء حجاب قوه نظری در اثر فطرت صحیح خود یا از طریق ذوق هنگامی که بدین سیر دست یافته، چنانکه در چند مورد از کلام خود بدان اشارت کرده، عقیده دارد که بشر قادر نیست بر حقایق اشیا واقف شود بلکه غایت و هدف وی آن است که به خواص، لوازم و عوارض اشیا معرفت حاصل کند. وی در تقریر و اثبات این مطلب مثالهای روشن و محققانه آورده و مقصود را با بیان منصفانه و عالمانه مبین و روشن ساخته است مخصوصاً در مطالبی که به معرفت حق «جل جلاله» ارتباط دارد. و این در اواخر عمرش بوده به خلاف آنچه که از او در اوایل کلامش شهرت یافته اگر التزام نمی‌کردم که در این کتاب (اعجاز البیان) کلام احدی خاصه اصحاب نظر و فکر و ناقلان تفاسیر را نقل نمی‌کنم، آن فصل را در اینجا می‌آوردم تا بر مجادلان مگر از زبان مقتدای ایشان بر خود ایشان حجت تمام می‌شد لیکن از جهت التزام مذکور از ذکر آن فصل خودداری می‌کنم.»^۱

اگر صدرالدین قونوی در کتاب اعجاز البیان چنین التزامی کرده است، نگارنده ناتوان در اینجا ملتزم نیست که از اقوال بزرگان، خاصه ابن‌سینای بلخی که خود را از ریزه‌خواران خوان حکمت او می‌داند ذکری در میان نیاورد مخصوصاً که در ما نحن فیه، مقصود صدرالدین قونوی بر ایراد کلام پور بلخ متوقف است. از این رو برای توضیح

مقصود وی یا به تعبیر خودش از جهت اتمام حجت بر منکران مکتب عرفان، گفتار فیلسوف را از کتابی که قونوی از آن نام نبرده است می‌آوریم:

به عقیده فیلسوف ما فلسفه غرض و غایتی دارد و هدف و غرض فلسفه آن است که انسان به قدر توان خود و تا آنجا که ممکن است بر حقایق اشیا واقف شود^۱ معذک می‌گوید: «وقوف بر حقایق اشیا از قدرت بشر خارج است و ما از اشیا فقط خواص، لوازم و اعراض را می‌شناسیم، از فصول مقوم اشیا که دلالت بر حقیقت می‌کند، آگاه نیستیم؛ بلکه همین قدر می‌دانیم که این اشیا را خواص و اعراضی است. ما حقیقت خداوند، عقل، نفس، فلک آتش، هوا، آب و زمین را نمی‌دانیم و حقایق اعراض را نیز نمی‌شناسیم مثلاً ما از حقیقت «جوهر» آگاه نیستیم بلکه آنچه را که درباره جوهر می‌دانیم این است که جوهر خاصیتی دارد آن را این طور تعریف کرده‌اند: «الجوهر موجود لافى موضوع» در حالی که این امر که «جوهر موجودی است نه در موضوع» حقیقت وی نیست. حقیقت جسم را نمی‌شناسیم و این قدر می‌دانیم که جسم خواصی دارد و آن خواص عبارت است از طول، عرض، عمق. به حقیقت حیوان معرفت نداریم و این اندازه می‌فهمیم که حیوان دارای خاصیت ادراک و فعل است؛ زیرا این دو خاصه حقیقت حیوان نیست بلکه خاصه و لازمه او است. به ادراک «فصل حقیقی» نمی‌توان نایل شد و به همین جهت در باب ماهیت اشیا اختلاف رخ داده است زیرا آنچه را که یکی ادراک کرده غیر از آن است که آن دیگری ادراک نموده سپس حکمی به مقتضای آن لازم و خاصه صادر کرده است...»^۲

همچنان فیلسوف ما در آغاز رساله «الحدود» در باب صعوبت و دشواری «حد حقیقی» که مستلزم احاطه به تمام ذاتیات است، کلام مفصلی دارد از آن جمله گوید: دوستان از من خواستند که حدود اشیایی را که تحدید آنها مورد توجه ایشان بوده است، بر آنان املا کنم. من از این کار استعفا کردم زیرا می‌دانم که تعریف چه به حد باشد یا به رسم، به امری می‌ماند که از حدود توانایی بشر بیرون است. کسی که با جرأت و ثقت بدین کار می‌پردازد در حقیقت، اقدام او به این عمل ناشی از ناحیه جهل به مواضعی است که موجب فساد حدود و رسوم می‌شود. این امر مانع خواهش دوستان نشد بلکه اصرار کردند که با آنان مساعدت کنم. و پیشنهاد دیگری کردند و آن این بود که ایشان را به مواضع زلی که در حدود به نظر می‌رسد رهبری نمایم...»^۳

سپس این سینا اظهار می‌دارد: از کجا که انسان در تحدید «لازم مفارق» را به جای

۱. ر.ک: الشما - المنطق: بخش مدخل ۱۲ تعلیقه صدررا بر الهیات شفا ۲.

۲. التعلیقات به حواله صدررا در کتاب الاسفار الاربعه ۳۹۱/۱ - ۳۹۲.

۳. تسع رسائل: الرسالة الرابعة فی الحدود ۷۲.

«ذاتی» و «جنس بعید» را به جای «جنس قریب» قرار ندهد؟ انگار انسان توانست تمام امور ذاتی را برای حد به دست آورد و اقرب اجناس را اخذ کرد. پس کجا برای بشر میسر است که بتواند تمام فصول مقوم محدود را که با وی مساوی باشد تحصیل کند؟^۱

فخرالدین رازی در کتاب «المباحث المشرقیة» فصلی بدین عنوان که «ممکن است حقایق اشیا برای بشر معلوم شود» پرداخته و در آن گفته است: «در کتابها آورده اند که انسان می تواند به معرفت حقایق مرکب نایل آید، زیرا می توان این حقایق را به اجزای مقوم آنها تعریف کرد؛ اما حقایق اشیا بسیط تعقل نمی شود بلکه هدف نهایی بشر از معرفت بسایط آن است که آنها را به لوازمش باز شناسد. فی المثل گویند نفس محرک بدن است، معلوم ما درباره نفس همین قدر است که بدن را به حرکت می آورد. اما حقیقت و ماهیت نفس معلوم نیست. این طایفه در اثبات عقیدت خود استدلال می کنند که درباره ماهیت اشیا اختلاف واقع شده زیرا یکی لازمی را ادراک کرده و آن دیگری لازم دیگر را، آن گاه به مقتضای آن لازم حکم نموده است. اگر ما حقایق اشیا را می شناختیم باید لوازم قریب و بعید آنها را نیز می دانستیم. زیرا علم به علت، علت علم به معلول است پس اگر امر بدین منوال باشد، لازم می آید که هیچ صفتی از صفات حقایق را به وسیله برهان نتوان جست و جو کرد. و من می گویم: ممکن است حقایق بسیط مورد تعقل انسان قرار گیرد زیرا مرکبات لابد از بسایط ترکیب یافته اند و واحد لامحاله در هر کثرتی موجود است. پس هر گاه بسایط، معقول و معلوم نباشد لازم می آید که مرکبات هم از حدود تعقل انسان خارج باشد و به وسیله «حد» معقول و معلوم نشود و به وسیله «رسم» هم نتوان مرکبات را تعقل کرد؟ زیرا «رسم» عبارت است از تعریف شیء به لوازم آن، آن لوازم بسیط است پس معقول نخواهد بود و اگر مرکب است، در این صورت لابد از بسایط ترکیب یافته و بسایط چون معقول نیست آن مرکب را نیز نتوان تعقل کرد و بالجمله... اعتقاد به اینکه بسایط معقول و معلوم نیست موجب می شود که انسان ممکن نیست اصلاً چیزی را نه به حد و نه به رسم تعقل و ادراک کند؛ لیکن بطلان تالی هویدا و روشن است پس مقدم نیز باطل است...»^۲

اکنون برگردیم به مطلب اصلی خود و ببینیم که جامی در این باب چه می گوید؟

عقل از نظر جامی:

عارف ما نیز مانند ابن عربی و صدرالدین قونوی و سایر عرفا معتقد است که باید دست از «عقل» برداشت:

عقل بگذار کان عقیلة تست دانسه مکر و دام حیلۀ تست^۳

۲. ر.ک: المباحث المشرقیة ۱/۳۷.

۱. تسع رسائل: الرسالة الرابعة فی الحدود ۷۲-۷۵.

۳. هفت اورنگ، سلسله الذهب ۵.

به دلیل علیل و فکر سقیم
 بوریا باف اگر چه بشکافد
 بگذار از لاف عقل و فضل که هست
 راه وحدت به پای عشق سپر
 کی شناسد صفات ذات و قدیم؟
 مو بصنعت حریر چون بافد
 عقل این جا عقیده، فضل فضول
 که بود علم از این عمل معزول^۱
 جامی از آن جهت که عقل، به عقیده او، علم یقینی به دست نمی دهد، اظهار می دارد که
 باید او را کنار گذاشت. در نظر وی کسی که در ورطه وهم و خیال گرفتار باشد با پای
 استدلال نجات نتواند یافت:

آری از سنگلاخ وهم و خیال
 فلسفی عمرها نهاد اساس
 به کف از بهر وزن کردن آن
 تا شناسد صحیح را ز سقیم
 کس نرسنه به پای استدلال
 دانش خویش را از فکر و قیاس
 از قوانین منطقی برهان
 باز داند ولود را ز عقیم
 حاصل خویشان به این قانون
 همه دربار خود یقین بستست
 ظن او آنکه از گمان رستست
 لیک آندم که بار بگشاید
 وی جویندگان راه را از خواندن «منطق» که به عقیده اهل نظر، رعایت قانون آن موجب
 استقامت فکر است، باز می دارد و می گوید:

ترا در طریق جدل نیست کاری
 ز منطق مکن نطق کاندر دو گیتی
 به جز هدم اوضاع و نقص دلایل
 نشد حل ز اشکال او هیچ مشکل
 نه اجناس عالی نه انواع سافل
 زوحی الهی ترا گشت شاغل
 ز حکمت نبود این که میل طبیعی
 چو نفس ترا نیست در ریاضت
 ز تحصیل علم ریاضی چه حاصل^۲
 جامی عقیده دارد که معرفت حقایق مجرد و بسیط به اعتبار مجرد و بساطت آنها متعذر
 است چنانکه گوید: «معرفت حقایق مجردة بسیطه به اعتبار مجرد و بساطت متعذر است
 زیرا که ادراک ما حقایق اشیا را، نه به اعتبار حقایق مجردة بسیطه ما است فقط و نه به اعتبار
 وجود فحسب، بلکه به اعتبار اتصاف حقایق ماست به وجود و به توابع وجود چون
 حیات و علم و به اعتبار ارتفاع موانع حائله بین المدرک و مدرکاته پس آن معرفت
 بی کثرتی از جانب مدرک متحقق نتواند شد و من القواعد المقررة عندهم ان الواحد
 و البسیط لا یدرکه الا الواحد و البسیط؛ پس دانسته نمی شود از هیچ شی مگر صفات

و عوارض وی، لکن لامن حیث حقایقها المجردة بل من حیث انها صفات و عوارض
 لذلك الشئ...^۱ مقصود جامی آن است که انسان از احکام کثرت خالی نیست، حقیقت
 مجرد و بسیط انسانی تنها از حیث وجود به چیزی علم به هم نمی‌رساند، بل وقتی که به
 علم و حیات متصف شد و مواعی که در میان لسان مدرکات او است از میان رفت آن گاه
 برای ادراک اشیا مستعد می‌شود و همین است احکام کثرت که در گفتار خود بدان اشارت
 کرد. حال آنکه اشیا در مقام مجرد خود واحد و بسیطند و واحد و بسیط را جز واحد
 و بسیط درک نمی‌کنند. جامی در این عقیده با صدرالدین قونوی هم‌نوا است^۲ اگر چه شناخت
 حقایق بسیط و مجرد از راه نظر و استدلال و با احکام کثرت به عقیده جامی ناممکن است،
 از طریق دیگر بسیار سهل و آسان است و آن طریق این است که چون از عارفان در حال
 تحقیق ایشان به مقام «کنت سمعه و بصره» حکم نسبت کونیه و صفات تقییدیه بر خیزد،
 به حقایق اشیا واقف می‌شوند. او را است در بیان این معنی: «... تعذر این معرفت و ادراک
 نسبت به مریدی است مستفید که هنوز حکم کونیه و صفات تقییدیه از وی مرتفع نشده است.
 اما نسبت به عارفی که این حکم از وی مرتفع شده باشد و در قرب نوافل به مقام «کنت سمعه
 و بصره» یا در قرب فرایض به مقام «ان الله قال علی لسان عبده سمع الله لمن حمده» متحقق
 گشته، متعذر نیست... آنجا که حق سبحانه آلت ادراک بنده باشد در قرب نوافل یا به عکس
 در قرب فرایض، ادراک حقایق مجردة بسیط مطلقاً ممنوع نیست بلکه متعلق به مشیت است:
 ای کرده به خود اضافه علم و عمل علم و عملت بود همه نقص و خلل
 چون حق به تو داننده بود یا تو به حق هر نکته مشکل که بود گردد حل^۳
 صدرالدین قونوی نیز معتقد بود که اگر عارف به مقام «کنت سمعه و بصره» نایل شود
 و صفات تقییدیه از وی سلب گردد به حقایق اشیا واقف می‌شود.^۴
 جامی در اینکه غفل از ادراک حقایق ناتوان است گوید: «یکی از حکمت‌های ارسال
 رسل «صلوات الله علیهم» آن است که عقول بشری به استقلال از ادراک حقایق اشیا عاجز
 است و چگونه عاجز نباشد که عقل نیز مقید است به آنچه حاصل است نزد او و از آن
 تجاوز نمی‌تواند کرد و الله تعالی سبحانه آن محیط به فکر و اگر علی سبیل الندره بعضی از
 عقول چنان افتد که در استعداد خویش دریافت حکمت حق تعالی بر وجهی تواند کرد که
 مطابق فرموده رسل باشد و موافق اوضاع شریعت، این از قبیل فیض الهی و تعلیم
 سبحانی باید شمرد و اضافه آن به فکر و عقل نتوان کرد.»^۵

۲. اعجاز البیان ۲۸-۲۹.

۴. اعجاز البیان ۳۰.

۱. رک: لوامع ۴۹.

۳. لوامع ۵۰.

۵. نقد النصوص ۵۵.

از گفتار جامی نتیجه می‌شود که وی انسان را به طور مطلق از ادراک حقایق عاجز نمی‌داند، چه اگر انسان به مقام والای قرب نوافل یا قرب فرایض رسید، آنگاه می‌تواند به حقایق اشیا معرفت به هم رساند در غیر این صورت از معرفت حقیقت موجودات عاجز است. به عبارت دیگر از راه کشف و ذوق، ادراک حقایق ممکن است اما از طریق عقل و به پای استدلال نتوان به حقیقت دست یافت. باید گفت که این عربی به اساس عقیده «وحدت وجود» که هویت حق را در حقایق ممکنات ساری می‌داند در بیت زیر صراحتاً می‌گوید که معرفت حقایق اشیا از توان ما خارج است زیرا هویت حق که ساری در حقایق ممکنات است، از حدود فهم و اندیشه بشر بیرون است:

ولست ادرك فی شیء حقیقة

وکیف ادركه وانتوفیه^۱

وقتی که گفتگو از نقد عقل و فلسفه در میان می‌آید نمی‌توان از حجة الاسلام غزالی که یکی از دانشمندان کم‌نظیر خراسان و فارس این میدان است چشم پوشید. زیرا وی نیز معتقد بود که عقل نمی‌تواند مستقلاً به جمیع مطالب احاطه پیدا کند و کاشف غطاء از تمام معضلات باشد.^۲ غزالی کار خود را از شک آغاز کرد و سرانجام به مرتب «یقین» رسید. اما یقین او از نوع آن یقینی نبود که فیلسوف از ترتیب مقدمات و نظم قیاسها بدان نایل می‌شود بلکه ثقت و اطمینانش از راه کشف و عرفان حاصل آمد. پس حیفاست که از انقلاب حال حجة الاسلام و داستان دل‌انگیز وی که رهروان عرفان را حجتی است پیدا و با موضوع بحث ما ارتباط مستقیم دارد، ناگفته بگذریم.

غزالی (۴۵۰-۵۰۵هـ) در روزگار خود شاهد اضطراب فرق، اختلاف مذاهب و تباین ملل بود، خود، این اختلاف و دگرگونی را به بحر ژرفی همانند کرده است که غالب مردم در آن غرق شده‌اند و قلبی از آن بحر عمیق به ساحل نجات رسیده‌اند.^۳ وی از عنفوان شباب در این بحر ناپیدا کنار به غواصی آغاز کرد و در عقیدت هر فرقه‌ای به کاوش پرداخت تا در میان حق و باطل امتیاز بگذارد.^۴ بحث و فحص از عقاید فرق در نفس غزالی شک فلسفی تولید کرد. در آغاز شک خود رشته تقلید را از هم گسست زیرا در قلمرو تقلید به علم یقینی و وسیلتی که بدان حق را از باطل امتیاز دهد، نایل نشد^۵ و با خود گفت: «مطلوب من علم به حقایق امور است پس باید درباره حقیقت علم که چیست به جستجوی شد و دانستم علم یقینی آن است که معلوم در وی منکشف گردد بدانسان که

۱. اعجاز الیابان ۲۹ معنی بیت این است: الهی حقیقت چیزی را درک نمی‌کنم چگونه درک کنم در حالی که تو در آن حقیقت هستی.

۲. ر.ک: المنقذ من الضلال ۵۸.

۳. المنقذ من الضلال ۸۱.

۴. مقدمة المنقذ من الضلال ۲۱.

۵. همان، ۵۹.

شکی در آن باقی نماند و از احتمال غلط و وهم بر کنار باشد...»^۱

سپس غزالی علوم خود را بررسی کرده خویشتن را از علمی که دارای آن وصف باشد مجرد و بیگانه یافت؛ زیرا علم یا به محسوسات تعلق می‌گیرد یا به عقلیات، امان و ثقتی در محسوسات نیست «نگاه کن به ستاره آن را به مقدار دیناری کوچک می‌بینی، آنگاه براهین هندسی می‌رساند که آن ستاره در مقدار از زمین بزرگتر است.»^۲ همچنان علم به عقلیات از یقین و ثقت بر کنار است. غزالی چون خواست به ضروریات عقلی اطمینان پیدا کند محسوسات گفتند: «به چه امان یافتی از اینکه اطمینان توبه عقلیات همچون وثوق توبه محسوسات نباشد؟ من مورد اعتماد تو بودم، حاکم عقل پا در میان گذاشت و مرا تکذیب کرد، اگر حاکم عقل نبودی، من پیوسته مورد تصدیق تو می‌بودم شاید وراء ادراک عقل حاکم دیگر باشد که چون تجلی کند عقل را در حکمش دروغگو داند آن سان که عقل پرده از رخسار خود برداشت و حس را تکذیب کرد. عدم تجلی این ادراک دلیل استحالت آن نتواند بود.»^۳ وقتی این خواطر در نفس غزالی پدیدار شد به جستجوی علاج و درمان برآمد ولی در مانش را نیافت، زیرا دفع آن خواطر متوقف بر دلیل بود و دلیل از ترکیب و تألیف علوم اولیه و بدیهیات فراهم می‌آید، در حالی که علوم اولیه در نزد غزالی مسلم نبود و ارزش خود را باخته بود. این درد تقریباً دو ماه دوام یافت و غزالی در این دو ماه به حکم حال، نه به حکم نطق و مقال، بر مذهب سفسطه بود. پس خداوند او را از آن مرض شفا داد و بار دیگر به ضروریات عقل و وثوق و اطمینان حاصل کرد و بازگشت او از روی نظم برهان و ترکیب کلام نبود بلکه به سبب نوری بود که خداوند آن را در صدرش القا فرمود و این نور مفتاح غالب معارف است.^۴

سپس غزالی می‌گوید: چون خداوند مرا به فضل و وسعت جود خود از آن مرض شفا عنایت کرد، پژوهندگان حقیقت در نزد من به چهار گروه منحصر گردیدند:

- ۱- متكلمان که خود را اهل رأی و نظر می‌دانند.
 - ۲- باطنیان که خود را اصحاب تعلیم و اقتباس از امام معصوم می‌پندارند.
 - ۳- فیلسوفان که خود را ارباب منطق و برهان می‌خوانند.
 - ۴- صوفیان که خود را خواص حضرت و اهل مشاهدت و مکاشفت می‌دانند.^۵
- به عقیده غزالی این چهار طایفه، طالب حقیقتند و باید حق را در اقوال آنان جستجو کرد، بنابراین، غزالی کار تحقیق و بررسی را از علم کلام آغاز نمود و به مطالعه کتب این

۱. المنقذ من الضلال ۶۱ درباره شک غزالی رجوع شود به مقاله نگارنده در شماره دوازدهم سال بیست و یکم مجله آریانا. (این مقاله استاد مبلغ در شماره قبلی سراج چاپ گردید - سراج).

۲ و ۳. المنقذ ۶۳. ۴. المنقذ ۶۲-۶۵.

۵. المنقذ من الضلال ۶۶.

علم پرداخت، اما آن را وافی به مقصود خود ندید.^۱

پس از فراغ از علم کلام به فلسفه روی آورد، در اوقات فراغت از تصنیف و تدریس علوم شرعیه بدون کمک استاد به مطالعه کتابهای فلسفه پرداخت و در کمتر از دو سال به نهایت علوم فلسفی واقف شد. آنگاه تقریباً یک سال پیوسته در آرا و عقاید فلاسفه تأمل و تفکر کرد و سرانجام از خدعه و تلبیس آنها نیز آگاه شد.^۲ در نظر غزالی فلاسفه با آنکه گروه بسیارند به سه صنف منقسم می‌شوند:

صنف اول دهریان: ایشان گروهی از قدمابودند که خالق مدبر را منکر آمدند و به قدم عالم عقیده کردند پندار آنان بر آن است که عالم پیوسته بوده و همچنان خواهد بود.

صنف دوم طبیعیان: این طایفه بیشتر از علم طبیعت و از عجایب حیوان و نبات بحث و گفتگو کرده‌اند. از این رو به ناچار به آفریننده توانا و حکیم اعتراف آوردند ولی از جهان پسین، رستاخیز و حساب انکار کردند، لجام از خود برداشته در شهوات همچو چنار پایان فرو رفتند. این فرقه نیز مانند طایفه نخست زندیقند زیرا اصل ایمان، ایمان به خدا و روز رستاخیز است. ایشان اگر چه به خدا ایمان آورده‌اند اما آخرت را انکار کرده‌اند.

صنف سوم الهیون: ایشان متأخرانند، سقراط، افلاطون و ارسطو از همین طبقه هستند. آنان بر دو فرقه اول یعنی دهریان و طبیعیان پرداختند، سپس ارسطو بر افلاطون و سقراط رد کرد. معذک از ردایل کفر طایفه اموری به جا ماند از این رو تکفیر ایشان و پیروان ایشان از فلاسفه اسلام مانند ابن سینا و فارابی و جزایشان واجب آمد.^۳ سپس غزالی علوم فلاسفه را بر ریاضیات، منطقیات، طبیعیات، الهیات، سیاسیات و خلقیات تقسیم کرده است. در قسمت ریاضیات می‌گوید: که این علوم نقیماً و اثباتاً به امور دینی ارتباط ندارد بلکه علوم ریاضی، امور برهانی است و انکار آن ممکن نیست. اما از آن دو آفت بر می‌خیزد.^۴ منطقیات نیز نقیماً و اثباتاً به دین مربوط نیست تا مورد انکار قرار گیرد، لکن اهل منطق وقتی به مقاصد دینی می‌رسند، به شروط برهان وفادار نمی‌مانند و سخت تساهل می‌کنند.^۵ طبیعیات که از آسمانها، ستارگان، آب، هوا، زمین، اجسام مرکب مانند حیوان، نبات و معادن بحث می‌کند پس، از وظیفه دین انکار آن علم نیست چنانکه دین علم طب را انکار نکرده است. آری دین مسائل معینی از آن علم را مورد انکار قرار داده که ما آن مسائل را در کتاب «تہافت الفلاسفہ» آورده‌ایم.^۶

فلاسفہ در الهیات بسیار اشتباه و غلط کرده‌اند مجموع اشتباهات آنان در این علم به بیست اصل خلاصه می‌شود، در سه تای آنها تکفیر فلاسفه واجب است و در هفده تای

۱. المنقذ ۶۸-۷۰.

۲. المنقذ من الضلال ۷۳-۷۵.

۳. المنقذ ۷۶ راجع به این دو آفت همین کتاب ص ۷۷ دیده شود.

۴. همان، ۸۰.

۵. المنقذ ۷۸.

دیگر باید ایشان را مبتدع دانست^۱ اما کلام فلاسفه در سیاسیات به حکمت‌هایی که به امور دنیوی و ایالت سلطانی ارتباط دارد، بر می‌گردد. ایشان آن کلمات حکمت آمیز را از کتابهای آسمانی و حکمت‌هایی که از انبیاء سلف، مأثور است اقتباس کرده‌اند. در خلیقیات، فلاسفه از صفات نفس و اخلاق او و اجناس و انواع آن گفتگو کرده‌اند، آنان این مطالب را از کلام صوفیه گرفته و برای ترویج باطل خود، کلام آنان را به کلمات خویش درآمیختند.^۲ غزالی چون از نقد فلسفه و فلاسفه فارغ شد و آن را به کمال مطلوب خود وافی ندید دریافت که عقل به استقلال نمی‌تواند بر تمام مطالب احاطه پیدا کند و پرده از رخسار جمیع مشکلات بردارد آن‌گاه به نقد مذهب تعلیمیه و باطنیه پرداخت و آن را نیز مردود و نارسا یافت.^۳

سرانجام دست غزالی به پرده محمل رسید و ناقه زهوارش در کوی عرفان زانو زد غزالی خود در این باب می‌گوید:

«سپس چون از این علوم فارغ شدم، از روی همت به طریق صوفیه توجه کردم و دانستم که کمال طریقت ایشان، به علم و عمل پیوستگی دارد و حاصل علوم صوفیه عبارت است از قطع عقبات نفس و طهارت از اخلاق مذمومه و صفات خبیثه، تا بدین وسیله سالک به تخلیه دل از غیر خدا و تحلیه قلب به ذکر خدا نایل آید. از آنجا که علم بر من از عمل آسانتر می‌نمود، نخست به تحصیل علم صوفیان از راه مطالعه کتب ایشان مانند: «قوت القلوب» ابوطالب مکی، کتب حارث محاسبی، مأثورات متفرق از جنید، شبلی، ابویزید بسطامی «قدس الله ارواحهم» و جزایشان از مشایخ دیگر، آغاز کردم تا آنکه کهنه مقاصد علمی صوفیان را دریافتم و آن قدر که از طریقت آنان به تعلم و سماع ممکن بود به دست آوردم. پس بدین نتیجه رسیدم که به اخص خواص صوفیه، از طریق تعلم نتوان رسید بلکه باید به ذوق، حال و تبدل صفات آن را دریافت...»^۴

آنگاه غزالی قدم روی قدم عارفان گذاشت و از تمام علایق خود رایک سو کرد و ملازم ذکر و خلوت شد و در حدود ده سال بدین کار ادامه داد تا به کشف و ذوق رسید خود گوید: بدین کار در حدود ده سال ادامه دادم، در اثناء این خلوات اموری بر من منکشف شد که آن را نتوان احصاء و استقصاء کرد و آنقدری را که در بیان می‌آورم از آن جهت است که از آن فایدهت برگیرند. به یقین دانستم که صوفیان، مخصوصاً رهبران طریق خدایند، سیرت ایشان نیکوترین سیرتها، راه ایشان درست‌ترین راهها، اخلاق ایشان پاک‌ترین خوبیها است. اگر عقل عاقلان، حکمت فرزنانگان و دانش عالمان اسرار شریعت دست به

هم دهند تا چیزی از سیرت و خوی ایشان را تغییر دهند و به شکل بهتر از آنچه که هست تبدیل کنند، نتوانند. زیرا تمام حرکات و سکانات صوفیان، چه در ظاهر و چه در باطن، از نور مشكاة نبوت اقتباس شده است. در بساط زمین نوری و راه نور نبوت نیست تا در پرتو آن روشنی حاصل آید.^۱

این بود شرح انقلاب و تطور حال غزالی که برای مزید اطلاع بدان اشارت رفت. خلاصه سخن آنکه: عارفان، منکر عقل نیستند، بلکه می خواهند حدود عقل را مشخص سازند. جامی فایده عقل را به آداب بندگی منحصر می داند:

عقل جزوی در این نشیمن کسب

بهر آداب بندگیست فحسب^۲

در این بیت، جامی می خواهد خاطر نشان کند که عقل را فقط برای ادب و نظم بندگی داده اند و او را واجب است که در این حد باز ایستد. زیرا در میدان معرفت حقایق، مخصوصاً معارف الهی پای خرد چوبین است و پای چوبین سخت بی تمکین. عارف ما در اینکه معارف الهی را برتر از حدود عقل می شمارد، تنها نیست، زیرا اگر از عارفان و دانشمندان خود که جامی با آنان در این باب هم عقیده است بگذریم، می بینیم جمعی از فرزندگان غرب را نیز عقیده چنان بوده است. حالا اندکی به گفتار غربیان گوش فرامی دهیم: در علم لاهوت غرب اصطلاح مکتب عقلی^۳ را در برابر مکتب خوارق عادت و طبیعت^۴ قرار داده اند. مکتب نخستین، عقیده دارد که عقل، صحیح ترین محک «وحی» و درست ترین مقیاس حقایق آن است. از این رو اگر مسأله ای از مسائل وحی با منطق عقل سازگار نباشد، باید آن را مورد انکار قرار داد. اما مکتب خوارق طبیعت بر آن است که حقایق وحی از قلمرو عقل و اندیشه بیرون است. بنابراین امتحان و آزمایش این حقایق به منطق خرد به غایت متعذر می نماید و نباید آن را به میزان عقل سنجید.^۵ طرفه تر آنکه دیکارت بنیاد گذار مکتب عقلی در فلسفه اروپا که معرفت حقیقی را فقط از راه عقل میسر می دانست نیز از همین زمره است، چه وی عقیده داشت که پرواز عقل از میدان حقایق فلسفی تجاوز نمی کند، اما حقایق دین و وحی از حدود اندیشه و عقل برتر است، و از حکمت بعید می نماید که ما حقایق تنزیل را در برابر دلایل ضعیف عقل تسلیم کنیم. زیرا بحث و تحقیق در این امور جز به مدد آسمانی یعنی وحی که خداوند آن را بر بندگان برگزیده خود نازل می فرماید، ممکن نیست.^۶

دیگر از فلسفه مشهور غرب که معرفت متافزیک را از طریق عقل نظری ناممکن

۲. هفت اورنگ: سلسله الذهب ۵

۱. المنقذ من الضلال ۱۰۳.

3. Rationalism.

4. Irrationalism or Supernaturalism.

۶. قصة النزاع بين الدين والفلسفة ۱۷۱.

۵. اسس الفلسفة ۲۶۶.

بر گسون نیز معتقد بود که: «عقل به انسان برای ادراک حقایق مطلق داده نشده است، بلکه برای آن داده شده است که اسباب و لوازم زندگی را فراهم نماید. چه فراهم کردن لوازم زندگی موکول به ادراک حقایق مطلق نیست و ادراک حقایق نسبی برای آن کافی است. به این معنی که جانداران باید زندگی کنند و زندگی کردن مستلزم کوشش است و کوشش در مقابل موانع و مشکلات طبیعی یا غیرطبیعی به کشمکش می کشد و کشمکش آلات و اسباب می خواهد. بنابراین ناظم کارهای جهان به هر یک از انواع جانوران اسباب و آلاتی برای این منظور داده است و آنها بر حسب خلقت، بعضی چنگال و دندان یا شاخ یا نیش یا زهر یا چیزهای دیگر دارند، از این گذشته همه جانوران اعمالی را که برای زندگی باید بکنند به فطرت و غریزه می دانند و می کنند و به عقل محتاج نیستند، درندگان به فطرت، شکار کردن می دانند و مورچه به فطرت، دانه جمع آوری می کند و زنبور عسل به فطرت، انگبین ساخته ذخیره می نماید، پرندگان به فطرت، آشیانه می سازند و همچنین هر یک از جانوران. اما آدمی بر حسب خلقت نه آن آلات را دارد نه آن غریزه ها و فطرتها را، یا اگر دارد به آن قوت و فراوانی نیست و کار زندگی را کفایت نمی کند، در عوض به او عقل داده شده است که همه آن نقصها را تدارک می نماید. پس عقل برای تدبیر معاش است نه برای درک حقایق و علم به کنه اشیا و کار اصلی او این است که در مادیات عمل کند و از آنها آلات و افزار بسازد و با آن آلات و افزار مصنوعات دیگر که محل حاجت او است فراهم کند که معاش و آسایش و امنیت زندگی او را تأمین نماید.»^۱

جامی و علم کلام:

عارف ما آن سان که با فلسفه مخالف است، به علم کلام نیز اعتنا ندارد؛ زیرا وی در کلام، نفوذ فلسفه و روش استدلال را بالعیان می بیند و به همین جهت سالک را به شدت از خواندن کتابهای کلام از قبیل موافق و مقاصد که از آثار مهم این فن است باز می دارد:

از مقاصد ندیده کسب نجات	بسیخبر از موافق عرصات ^۲
هیچ وقوفت ز مقاصد چو نیست	از طلب آن به موافق مایست ^۳
گشتی به وقوف بر موافق قانع	شد قصد مقاصدت ز مقصد مانع
هرگز نشود تا نکنی رفع حاجت	انوار حقیقت از مطلع طالع ^۴

به عقیده عارف، علم کلام، مانند فلسفه طالب حقیقت را از گرداب و هم، نجات نمی دهد، بلکه شکی بر شکی او می افزاید و آرامش خاطرش را سلب می کند. غزالی می گفت: «غالب

۲. هفت اورنگ: سلسله الذهب ۶۰

۴. لوانح ۲۲.

۱. سنیر حکومت در اروپا ۳۰۹/۲

۳. هفت اورنگ: تحفه الاحرار ۴۲۱.

اصحاب شک در هنگام مرگ متکلمانند؛^۱ فخر رازی که عمر خود را بر سر مباحث کلامی از دست داد می‌گریست و فریاد می‌کرد ای کاش به علم کلام مشغول نمی‌شدم.^۲ ابن عربی نامه‌ای به فخر رازی فرستاد و در آن اظهار داشت که ای دوست دینی! بر بعضی از آثار تو دست یافتم و فهمیدم که خداوند تو را به قوت تخیل و جودت فکر تأیید فرموده. باید دانست که علماء و ارث انبیا هستند، وراثت بایست کامل و از تمام وجوه باشد. لذا دانشمند عاقل را سزاوار است بکوشد تا از تمام جهات و ارث ایشان گردد. عزیزم خداوند توفیق دهد می‌دانی که زیبایی طبیعت انسان در آن است که به معارف الهی آراسته شود، و همچنان زشتی طبیعت آدمی به ضد آن معارف است. پس باید صاحب همت بلند عمر خود را در شناخت محدثات و ممکنات و تفصیل آن وقف نسازد، چه در این صورت بهره‌ای از معرفت پروردگار نخواهد داشت و نیز او را شایسته است که خویشتن را از نفوذ اندیشه نجات دهد زیرا مأخذ فکر معلوم است، حال آنکه حق مطلوب چیز دیگری است و علم به خدا غیر از معرفت به وجود خدا است. لذا خردمند وقتی می‌خواهد خدا را از حیث مشاهدت و عیان بشناسد، باید دل را از اندیشه پاک سازد. هر که بالذات، عاری از کمال است و کمال را از غیر بگیرد فقیر و نیازمند است، و همین است حال ما سوی‌الله. پس همت بلند دار و علم را بر سبیل کشف و یقین جز از خدا فرا مگیر. اهل افکار اگر به پایان و نهایت اندیشه برسند باز در حال تقلید قرار دارند؛ زیرا حقیقت، امر برتر و بزرگتر از آن است که فکر از وی واقف شود. تا فکر موجود باشد، محال است عقل اطمینان یابد. عقول را حدی است که از آن حد تجاوز نتوانند کرد و عقل برای قبول عنایات الهی مستعد است؛ از این رو باید خردمند؛ طالب نفحات جود باشد و در قید نظر و کسب محصور نماند. یکی از یارانت که درباره تونیت نیکو دارد، به من حکایت کرد که روزی فخر رازی را گریان دیدم من و دوست من که در آنجا حاضر بودند از علت گریه‌اش پرسیدیم. جواب داد: سی سال به مسأله‌ای عقیده داشتم، اکنون در اثر دلیلی، خلاف آن بر من روشن شد. از این رو گریستم. آن گاه گفت: شاید آنچه را که الساعه دانستم نیز همچون مسأله نخستین باشد. این است گفتار تو. کسی که بر مرتبت عقل و فکر و قوف دارد محال است به اطمینان و آرامش خاطر نایل شود؛ مخصوصاً در معرفت خداوند. پس ای برادر! ترا چه شده که در این ورطه باز مانده‌ای، و در طریق ریاضات، مکاشفات، مجاهدات و خلوات که آن را رسول خدا مقرر فرموده داخل نمی‌شوی تا بررسی به آنچه که آن کس رسید، که خدا درباره‌اش فرمود: «عبداً من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علماً»^۳

۱. نقض المنطق ۳۵.
 ۲. مقدمه اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین ۳۳.
 ۳. ر.ک: کشکول بهایی ۲۵۲-۳۵۵ این نامه مفصل بود و نگارنده مضمونش را با اختصار در اینجا نقل کرد.

فخر رازی در دو بیت زیر نیز به ناتوانی خود اعتراف می‌کند:

نه‌هایه اقسام العقول عقلا و اکثر سمي العالمين ضلال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقال^۱

پس وقتی که متکلم مشهوری مانند فخر رازی از اشتغال به علم کلام، اظهار پشیمانی کند و از ضعف و سستی اباحت کلامی اشک ریزد، لابد عارفی همچون جامی «مواقف» را مانع از مقاصد می‌داند و «مطالع» را حجاب انوار حقیقت می‌شمارد.

تا بدین جا کلام عارفان را در نقد عقل خواندیم، پس مناسب است که یکی دو کلمه از اصحاب منطق در قدح سخنان صوفیان که خود آن را ثمر کشف می‌دانند نقل کنیم: ابن سینا کلمات صوفیه را بعید از حکمت و برهان و دور از فهم می‌داند وی در آغاز طبیعیات شفا، به رد گفتار کسانی که قایل به شوق هیولی به صورت می‌باشند پرداخته و این قول را در سستی، همانند به کلمات صوفیه دانسته است، چنانکه گوید: فکیف و قد جعلوا ذلک شوقا لها الی الصورة المقومة فمن هذه الاشياء يعسر علی فهم هذا الکلام الذی هو اشبه بکلام الصوفیه منه بکلام الفلاسفة و علی ان یكون غیری بفهم هذا الکلام حق الفهم...^۲ فیلسوف ما آنجا که از مرد «همدانی» انتقاد و گفتگو کرده در باب «الهیات» او می‌گوید: «و اما الالهیات فسخط مناسب لکلام الصوفیه، عجیب»^۳ ابو ریحان بیرونی، کلام صوفیه را حتی برای خود ایشان نامفهوم می‌داند و می‌گوید: «و کلام الصوفیه یکادان یکون غیر مفهوم عندهم فضلا عند غیرهم»^۴

نیازی به گفتن ندارد که نزاع و جدال صوفی با فیلسوف و متکلم در الهیات و مسائل ماوراء طبیعت است، زیرا عارفان که مستغرق در بحر معارف الهی هستند، به علوم دیگر مانند طبیعیات و ریاضیات بی‌اعتنا بودند. با آن همه اختلافی که در میان اصحاب کشف و ارباب عقل به نظر می‌رسد ممکن است این در طایفه دو مسأله‌ای اتفاق نظر پیدا کنند. و به عبارت دیگر در یک مورد هر دو راه به یک نتیجه منتهی شود و صاحب‌دل، سخن حقی را از «خردمند» قبول کند.

زبان حال عارفان، در چنین موردی همان است که قدیس او غسطنین عارف و فرزانه معروف مسیحی گفته بود: «هرگاه کسانی که فلاسفه‌اش می‌نامند، سخنی حق و مطابق با ایمان ما بگویند، باید آن را از ایشان بگیریم، چنانکه مالی را از غاصبش می‌گیرند»^۵ ابن

۱. المباحث المشرقیة ۵۳۰/۲ شرح حال رازی به قلم سیدزین‌العابدین. حاصل مضمون آن در بیت این است: سرانجام پای خرد از رفتار می‌ماند و غالب کوشش مردم به گمراهی می‌انجامد، از بحثی که در طول عمر کردیم بهره‌ای نبردیم جز قیل و قالی چند.

۲. پنج رساله، رساله بعضی الافاضل الی علما مدینة اسلام ۷۴. ۳. رسایل البیرونی: رساله افراد المقال ۲۷. ۴. تاریخ الفلسفة الأروبیته فی العصر الوسیط ۱۶.

عربی در این باب می‌گوید: اگر کسی در اقوال عارفان به مسأله‌ای متوجه شود که آن مسأله را فیلسوف یا متکلمی نیز ذکر کرده است، و آنگاه دربارهٔ قائلش که صوفی محقق است بگوید وی فیلسوف بوده بدین دلیل که فیلسوف آن مسأله را ذکر کرده و بدان عقیده دارد و این صوفی مسأله مورد نظر را از آن فیلسوف گرفته و نقل کرده است. یا آنکه گوید وی دین ندارد، زیرا فیلسوف بدان مسأله قایل است و فیلسوف متدین نیست. باید گفت که چنین گفتاری، اهل تحصیل را نشاید؛ چه تمام دانش و علم فیلسوف، باطل نیست و شاید که آن مسأله را که فیلسوف گفته است حق باشد. خاصه وقتی که گفته او مطابق با فرمایش رسول ﷺ باشد و مخصوصاً سخنانی که فلاسفه در نصیحت و بیزاری از شهوات و مکاید نفوس گفته‌اند. اما اگر کسی این طور بگوید که صوفی آن مسأله را از فیلسوف شنیده و یا در کتابهای ایشان خوانده است؛ ممکن است که با این قول خود در ورطهٔ دروغ و یا نادانی واقع شود. دروغ از آن جهت است که وی این امر را از آن صوفی، مستقیماً ندیده است. جهل است زیرا خود در آن مسأله در میان حق و باطل فرق نگذاشته و ندانسته که حق است یا باطل و اینکه می‌گوید فیلسوف دین ندارد، دین نداشتن او بر بطلان علوم و اقوال او دلیل نتواند بود. زیرا هر خردمندی از روی عقل، گفتار و علمش را مورد تأمل قرار می‌دهد. پس این شخص با چنین اعتراض خود بر صوفی از محیط علم؛ راستی و دین بیرون رفته و در سلک نادانان، دروغ‌گویان و کم‌خردان درآمده است.^۱

روی هم رفته، از گفتگویی که در او راق گذشته به عمل آمد نتیجه چنین می‌شود که: روش تصوف با فلسفه اختلاف دارد، چه صوفیان علم یقینی را فقط از طریق کشف و عیان میسر می‌دانند و فیلسوفان می‌خواهند که از راه نظر و برهان به حقیقت اشیا واقف شوند اگرچه تصوف با فلسفه اسلامی تقریباً در هدف و غایت اتفاق دارد؛ زیرا هر دو ادعا می‌کند که رهرو را به خداوند و سعادت و آرامش نفس می‌رساند؛ لیکن باز تصوف در طریقی که برای رسیدن بدین غایت اختیار کرده است با فلسفه اختلاف پیدا می‌نماید؛ بدین معنی که فلسفه تأمل و نظر عقلی را وسیلهٔ این غایت می‌شمارد و به جانب عمل نیز توجه دارد؛ در حالی که تصوف فقط عمل و تعبد را در حصول سعادت ابدی کافی می‌داند.^۲ این اختلاف طریق لابد به تفاوت عقیده منجر شده است و هر یک از صوفی و فیلسوف در مسائل فلسفه الهی عقیده‌ای اظهار کرده است که با رأی آن دیگری مختلف است. عارف ما در میان طریقی راه صوفیان را برگزیده و عقاید ایشان را نه تنها بر افکار فیلسوفان ترجیح داد بلکه در برابر آراء متکلمان که از نصوص دینی غفلت نکرده‌اند، نیز عقاید عارفان را حق دانست.

۱. الفترحات المکیة ۱/۳۲۲ کلام بالامضمون و خلاصهٔ سخنان ابن عربی است.

۲. اسس الفلسفة ۲۵۳.