

ملاصدرا و روزنه‌هایی از عقل به «طور وراء عقل»

سید مهدی امامی جمعه
استاد دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۸۵/۳/۲۰
تاریخ تأیید: ۸۶/۱/۲

چکیده

آیا حوزه‌ای فراتر از عقل که منطقی ناپذیر و احکامش ضد عقل باشد، وجود دارد؟ این پرسش، همواره عرفان را به رویا رونی در برابر فلسفه فرا خوانده است. از این رو در حوزه «عقل» و «طور وراء عقل» و نسبت بین این دو، همیشه مورد توجه عرفا، عرفان شناسان و دین پژوهان در غرب مسیحی و شرق اسلامی بوده است. استیسی ضمن تفسیر عبارتی از مایستر اکهارت، یکی از بزرگترین عرفای مسیحی، بر این باور است که احکام طور وراء عقل منطقی ناپذیر است. در این زمینه، ملاصدرا ضمن بیان عبارات فزالی و عین القضاة و تفسیر آنها، نظریه دیگری را پروراند که قابل توجه است. در نظریه او لطایف و دقایقی وجود دارد که به آنها کمتر پرداخته شده است. ما در این نوشته، سعی کردیم که به اساسی‌ترین جنبه‌های نظریه ملاصدرا بپردازیم و برای اینکه عمق نگاه او بیشتر نمایان شود از روش تطبیقی استفاده کردیم.

کلید واژه‌ها: عقل، طور وراء عقل، پارادوکس، وحدت وجود، تمثیل

مقدمه

بهرتر است، بررسی موضوع را با طرح چند پرسش آغاز کنیم: «طور وراء عقل»، به چه معنا است؟ و چه مسائلی را با چه مشخصه‌ای در بر می‌گیرد؟ قطعاً در همان بدو امر، با مواجه شدن با چنین واژه و تعبیری، آنچه متبادر به ذهن می‌گردد، یک نحوه تقابل آشکار با عقل و عقلانیت است. اما آیا واقعاً چنین است؟

«عقل» و «طور وراء عقل» مسلماً دو حوزه معرفتی یا دو منطقه شناختی به شمار می‌آیند. هر یک از این دو حوزه معرفتی به قلمرو خاصی از وجود اشاره دارد. در حقیقت هر یک از این دو قلمرو، ما به ازاء آن حوزه معرفتی به شمار می‌آید و انسان با یکی مواجهه عقلانی دارد و با دیگری نمی‌تواند چنین مواجهه‌ای داشته باشد. آنچه را انسان با عقل می‌کاود و در نتیجه به مجموعه‌ای از معارف دست می‌یازد، همان حوزه عقل است اما آنچه را انسان نمی‌تواند با عقل دریافت کند و به گونه‌ای دیگر (مثلاً از طریق قلب و یا وحی) با آن مواجه پیدا می‌کند، حوزه خاصی از معرفت را رقم می‌زند که به آن «طور وراء عقل» اطلاق می‌شود.

شاید در این تعبیری که از «عقل» و «طور وراء عقل» به عمل آمد، چندان اختلافی نباشد و حتی ممکن است توضیح و واضحات تلقی شود، اما پیرامون همین مسئله واضح، پرسش‌های اساسی وجود دارد که پاسخ به آنها چندان کار ساده‌ای نیست و ما را به ورطه‌ای از تحقیق و پژوهش می‌کشاند که در آن با ابهامات و پیچیدگی‌های روبرو می‌شویم که کاملاً اختلاف برانگیز هستند.

برای مثال، به این پرسش‌ها توجه کنید: آنچه را انسان نمی‌تواند با عقل دریافت کند، چه ویژگی‌هایی دارد؟ آنچه را که انسان ضرورتاً باید از طریقی غیر از عقل و تعقل دریافت کند، آیا بعد از دریافت و ادراک، مجالی برای عقل وجود دارد تا با آن یافته‌ها، مواجه شود و آنها را به فهم در آورد و تحلیلی از آنها ارائه دهد؟ مثلاً فرض کنید (x) یک موضوع خاص معرفتی است که انسان نمی‌تواند از طریق عقل، به شیوه معمول و معهود با آن مواجه شود و آن را مفهوم خود سازد اما می‌تواند با قلب و در طی تجربه‌های شهودی و اشراقی آن را بشناسد، حال پرسش ما این است که در حالت کنونی، رابطه عقل و قلب به چه نحو است؟ آیا آنچه مکشوف قلب است، و لو ابتدا به ساکن نتواند در حیطة عقل و عقلانیت واقع شود، نمی‌تواند مشهود عقل و بنابراین مفهوم آن گردد؟

پاسخ این پرسش بستگی به ارزیابی شما از پرسش قبل و نتیجه‌ای که به آن رسیده‌اید، دارد. یعنی باید دید که ما آنچه را انسان نمی‌تواند با عقل دریافت کند، دارای چه ویژگی‌هایی می‌دانیم؟ این پرسش اساسی، برای ملاصدرا مطرح بوده و او با صراحت و به وضوح به آن پرداخته و از طریق وجود شناسی «عقل» و «انسان» به آن پاسخ گفته است. اما این پرسش امروزه نیز به شدت مورد توجه واقع شده و بخصوص آنها که به نظریه پردازی پیرامون تجربه‌ها و تعبیرهای عرفانی پرداخته‌اند، به این پرسش، پاسخ‌هایی داده‌اند.

به نظر من برای فهم عمق نظر ملاصدرا و ظرافت‌هایی که او در تحلیل «طور وراء عقل» به خرج داده، لازم است نیم نگاهی به این نگرش‌ها داشته باشیم.

آیا حوزه «طور وراء عقل» منطقی ناپذیر است؟

استیس در کتاب خود به نام «عرفان و فلسفه»، ابتدا عبارتی را از عارف بزرگ و شهیر مسیحی، مایستر اکهارت، نقل می‌کند: «خداوند کی انسان گرفتار عقل جزئی است؟ به گمان من: وقتی که اسیر تفرقه است، چیزها را جدا از یکدیگر می‌بیند. ولی فراتر از عقل جزئی است؟ می‌توانم بگویم: وقتی که کل در کل می‌بیند، از این حد فراتر است» (استیس، ۱۳۶۷: ۵۷).

آنگاه او به توضیح این عبارت اکهارت: «فراتر از عقل جزئی است» می‌پردازد و می‌نویسد: «پس نمی‌توان به توضیح یا توجیه منطقی امیدوار بود، و این ادعا، چنانکه خواهیم دید، فقط اظهار

اکهارت نیست بلکه قولی است که جملگی عرفاء، همیشه و همه جا بر آن بوده‌اند. همین نکته در واقع یکی از ویژگی‌های مشترک تمامی عرفانهاست» (همان، ۵۸).

پس از دیدگاه استیسی، «طور وراء عقل»، حوزه‌ای از معرفت است که منطق را در آن راهی نیست و بنابراین به فهم یا توجیه عقلانی معارف این حوزه، امیدی نیست. اما چرا در این حوزه، منطق راه ندارد؟ استیسی بنیاد این ناامیدی را در یکی از برجسته‌ترین و بارزترین ویژگی‌های این حوزه معرفتی می‌داند و آن این است که «طور وراء عقل» و مجموعه معرفت‌های این حوزه، پارادوکسیکال هستند؛ «من بر این عقیده‌ام که متناقض نمائی (منطق ناپذیری) یک از ویژگی‌های کلی انواع مکاتب عرفانی است. البته این متناقض نمائی، اساسی در همه فلسفه‌هایی که تعبیر و تفسیر باصطلاح «سطح بالائی» از عرفان بدست می‌دهند نیز منعکس است» (همان، ۲۱۸).

اما ملاصدرا، «طور وراء عقل» را به گونه دیگری دیده و بر این باور است که برای عقل، امکان گشودن پنجره‌ای به سوی «طور ورائ عقل» وجود دارد.

ملاصدرا در اثر گران‌سنگ خود، *اسفار اربعه*، تصریح کرده به اینکه نه احکام «عقل» در نزد «طور ورائ عقل» باطل است و نه احکام «طور وراء عقل» در نزد عقل باطل. حتی او کسانی را که اعتقادی غیر از این داشته باشند، به شدیدترین سخافت‌ها متصف کرده است (صدرالمطالعین، ۱۹۸۱: ۲/۳۲۲).

ملاصدرا، غزالی را نیز هم راه و هم رأی با خود می‌داند و با استناد به دیدگاه او، تحلیل خاصی از «طور وراء عقل» و احکام آن ارائه می‌دهد: «شیخ فاضل، غزالی گفته است که در طور ولایت، احکامی که عقل محال می‌داند، جایز نیست. آری ممکن است که در طور ولایت حکمی پیدا شود که عقل از درک آن عاجز باشد، به این معنا که عقل به تنهایی نمی‌تواند مدرک آن باشد، و کسی که بین محال دانستن عقل و درک نکردن عقل، تفکیکی قائل نشود، پست‌تر از آن است که اصلاً شایسته خطاب باشد و باید او را با جهلش به حال خود رها کرد»^۱ (همان).

در این عبارات دو تفسیر از «طور وراء عقل» ارائه شده است. این دو تفسیر عبارتند از «ما بحیله العقل» یعنی آنچه عقل، آن را محال می‌داند و «مالایناله عقل»، یعنی آنچه عقل، آن را درک نمی‌کند. ملاصدرا و به اعتقاد او، غزالی نیز تفسیر دوم را برگزیده‌اند. یعنی احکام طور وراء عقل احکامی هستند که در حیطة درک عقل واقع نمی‌شوند. اما در اینجا یک نکته بسیار اساسی وجود دارد و آن اینکه از نظر ملاصدرا، عقل به تنهایی و از طریق روش‌های معمول و مرسوم

۱- «قال الشيخ الفاضل الغزالی: اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحاله، نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل، و من لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يناله العقل فهو اخص من ان يخاطب فيترك و جهله.»

خود و از خلال مقدمات نمی‌تواند با «طور وراء عقل» مواجهه پیدا کند و احکام آن را کشف نماید. اما این مسئله، به این معنا نیست که اگر انسانی از طریقه‌های دیگری غیر از عقلانیت و منطق و روش‌های مفهومی و استنتاجی، به کشف و فهم احکام «طور وراء عقل» نائل گشت، عقل نسبت به این فهم‌ها، به کلی کور و کر باشد. به تعبیر غزالی که مورد تأیید ملاصدرا نیز قرار گرفته است، در طور ولایت، احکامی وجود دارد که عقل از درک آنها قاصر است اما این بدین معنا است که چنین احکامی به مجرد عقل درک نمی‌شود. این تبیین خاصی است که ملاصدرا از «ما لاینال عقل» دارد و غزالی را نیز در تبیین خود شریک می‌داند.

پنجره‌هایی بین عقل و قلب

مسئله را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان مطرح کرد: آیا بین عقل و قلب هیچ روزنه‌ای وجود ندارد؟ و آیا یک دیوار آهنین و نفوذناپذیر بین عقل و قلب است؟ یعنی آیا عقل نمی‌تواند با یافته‌های قلبی مواجهه داشته باشد و آنها را در قالب مفهوم در آورد و پس از آن با ساز و کارهای خویش آنها را مبرهن و معقول سازد؟

ملاصدرا با تفسیری که از «طور وراء عقل» ارائه داد، در حقیقت، از هم بیگانگی قلب و عقل را مورد انکار قرار داد. چرا که بر اساس مبانی ملاصدرا اگر چیزی فقط از طریق قلب قابل کشف باشد و عقل، ابتدا به ساکن، هیچ راهی برای فهم آن نداشته باشد، این‌گونه نیست که بعد از دید و نگاه عقل مخفی باشد و بنابراین دست و دامن عقل از آن کوتاه باشد. پس مشهودات قلبی می‌تواند، پس از شهود، مکشوف عقل واقع شوند. پس عقل را به سوی قلب پنجره‌هایی است قابل گشودن.

این نحوه تفسیر و تبیین، مبتنی بر انسان‌شناسی خاص است که در فرهنگ عرفانی و فلسفی عالم اسلام، ریشه‌های عمیقی دارد و به نظر من عدم توجه به این نحوه انسان‌شناسی در جهان امروز و به‌ویژه در مغرب زمین منشأ بسیاری از سوء فهم‌ها و حتی بحران‌های معنوی و روحی شده است. این نحوه انسان‌شناسی در فلسفه ملاصدرا، مبتنی است بر اینکه اولاً، نفس از سنخ ملکوت و بنابراین مجرد از ماده است. ثانیاً، نفس به لحاظ سنخیتی که دارد، دارای یک وحدت جمعی است و این وحدت جمعی یک پرتوی از وحدت الهی است و ثالثاً، انسان به حسب همین سنخیت ملکوتی و وحدت ذاتیه‌ای که دارد عقلانیت می‌ورزد و دارای حس و خیال و حرکت و رشد و نمو است^۱ (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۸-۲۲۷).

۱- «ان النفس الانسانیة لکونها من سنخ الملکوت فلها وحده جمعیة هی ظل للوحدۃ الالهیة فی بذاتها عاقله و متخیله و حساسه و منیة و محرکه و طبیعه ساریة فی الجسم»

در حقیقت ملاصدرا، به حسب همین وحدت جمعی است که عقل و قلب را از همدیگر غایب نمی‌داند و در نتیجه عقل را نسبت به یافته‌های قلب در طور ولایت و یا همان طور وراء عقل، کور و کر نمی‌یابد. یعنی در نگرش ملاصدرا، احکام طور ولایت، اگر چه به مجرد عقل درک نمی‌شوند اما بعد از دریافت قلب، مورد فهم عقل واقع می‌شوند و بر همین اساس عقل، یافته‌های قلب را محال نمی‌داند.

اما هنگامی که استیسی، «طور وراء عقل» را منطقی ناپذیر و در حقیقت غیر عقلانی و حتی ضد عقلانی می‌داند، ناخود آگاه (و شاید هم خود آگاه) تفسیر خاصی از انسان ارائه می‌دهد که با تفسیر ملاصدرا از انسان منافات دارد. چرا که او با این تفسیر خود، انسان را مجمع الجزایری کاملاً از هم گسسته و بیگانه از هم دانسته است. هنگامی که استیسی همه درجه‌های امید ما را پیرامون توجیه منطقی و تبیین عقلانی مکشوفات عرفانی می‌بندد و می‌نویسد: «پس نمی‌توان به توضیح یا توجیه منطقی امیدوار بود» در حقیقت همه پنجره‌های بین عقل و قلب را در عالم درونی هر فرد انسانی می‌بندد. از این رو عقل و حوزه معرفتی آن از یک طرف و قلب و حوزه معارف قلبی را از طرف دیگر، کاملاً بیگانه از هم هستند و نمی‌توان بین آنها پلی بنا کرد. اینجا است که انسان مجموعه‌ای از ناسازگاری‌ها است و آیا چنین انسانی که به نحو ذاتی و اصلاً و اساساً دچار ناسازگاری است می‌تواند به آرامش درونی و اطمینان باطنی نائل شود و بر همه اضطراب‌ها چیرگی دارد؟

به هر حال استیسی بسیار قاطعانه به این ناسازگاری حکم رانده و آن را الفبای عرفان دانسته است: «این حرف تکان دهنده است، ولی کسی که می‌خواهد این کتاب را بخواند باید بداند که به اقوال و احکام تکان دهنده، باید عادت کند. نویسنده‌ای که صمیمانه در زمینه عرفان قلم می‌زند و با آن آشناست، می‌داند که عرفان به کلی با قوانین و قوالب معمول تفکر ناسازگار است و آشکارا قواعد منطقی را نقض می‌کند» (استیسی، ۱۳۶۷، ۵۸).

آیا «طور وراء عقل» پارادوکسیکال است؟

اما راز این از هم گسیختگی بین عقل و قلب و بنابراین عدم انسجام درون، ذاتی انسان چیست؟ و به بیان دیگر سرّ منطقی ناپذیری «طور وراء عقل» در چیست؟

استیسی در چشم انداز خود، این راز را بر ملا کرده است. او طور وراء عقل را اساساً، پارادوکسیکال می‌داند. و ریشه همه پارادوکس‌های طور وراء عقل را معرفت وحدت وجود و یا بهتر است بگوئیم شطحیه وحدت وجود، دانسته است: «چون وحدت وجود، هر قدر هم در جامه مبذل عقل و منطقی عرضه شود، ریشه در عرفان دارد، باید انتظار داشته باشیم که متناقض نما

باشد... این قضیه را که جهان هم یکسان با خداست و هم متمایز از او، می‌تواند شطحیه متناقض نمای وحدت وجود نامید. اگر بخواهیم می‌توانیم بگوئیم آنچه در شطحیه وحدت وجود، و در واقع در همه شطحیات عرفانی، مطرح است اندیشه (وحدت ضدین) یا (یکسانی در نایکسانی) است» (استیس، ۱۳۶۷: ۲۱۹-۲۱۸).

البته تحلیل استیس و عرفان شناسی که او به عمل آورده، معطوف به بیان و گفتاری است که عرفاء از تجربه‌های معنوی و باطنی خویش ارائه داده‌اند، آنچه مرسوم زبان عرفاء است، موسوم به «شطح» است که مورد توجه استیس نیز واقع شده است.

اینکه شطحیات عرفاء به لحاظ محتوی و مضمون و صرف نظر از ویژگی‌های زبان و گفتاری آنها، فوق عقل است و یا مغایر با عقل و یا اینکه قابل بازسازی عقلانی هستند و یا نه، بسیار جای گفت‌وگو دارد و حرف و حدیث‌ها در این زمینه زیاد است و بررسی آنها مجالی بیشتر از حد یک مقاله را می‌طلبد. اما می‌توان در این زمینه و به‌ویژه پیرامون شطحیه وحدت وجود نیم‌نگاهی به ابن عربی در شرق و اکهارت در غرب داشت. این دو، اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را که اساس بنای عقل و پایه ساختمان فکر و تفکر است، به چالش کشیده‌اند.

توحید از نظر ابن عربی تناقض آلود است و اساسش نیز «هو لا هو» است.

«غیر از او چیزی نیست (ما هو الا هو)... او از حیث وجود عین موجودات است... و از همین حیث است که درباره او می‌گوئیم: او او نیست (هو لا هو)، تو تو نیستی (انت لا انت)... پس او اول است و آخر، و ظاهر است و باطن»^۱ (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۶).

پس در حقیقت، ابن عربی در نگاه خود، تأویل شناسی خاصی از آیات قرآنی را، چون «ما رمیت از رمیت و لکن الله رمی» (انفال / ۱۷) و «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (حدید / ۳)، در معرض تماشای ما قرار داد.

مایستر اکهارت نیز در پیشگاه ذات ربوبی، بُت عقل را شکسته و دو پای آن را، یعنی همان امتناع اجتماع نقیضین و امتناع ارتفاع نقیضین را، قلم کرده است: «از نظر اکهارت، انسان با گذر از این حیات و ورود به ساحت حیاتی بالاتر از عقل جزئی که اشیاء را از هم تمییز می‌دهد، گذر می‌کند و به ذات خدا می‌رسد. در آنجا که طوری وراء طور عقل است امتناع اجتماع و یا ارتفاع نقیض از بین می‌رود» (کاکائی، ۱۳۸۲: ۴۳۰).

۱- «... و ما هو الا هو... و هو من حیث الوجود عین الموجودات... لذلک تقول فیه هو لا هو؛ أنت لا انت فهو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن».

ملاصدرا و نگاهی دیگر

در مورد نحوه نگاه ملاصدرا به «طور و راء عقل» و اینکه او غزالی را نیز همراه و همگام با خود می‌داند، پیشتر بحث کردیم. اما ملاصدرا در این وادی، عین القضات را، یار و هم رأی خود به شمار آورده است.

عین القضات در کتاب *زبدہ الحقایق*، نه فصل از فصول آخر کتاب خود را، از ابتدای فصل هشتاد و نهم تا آخر فصل نود و هفتم، به عقل و طور و راء عقل و نسبتی که بین این دو برقرار است، اختصاص داده است (عین القضات، ۱۳۷۹: ۸۹ الی ۹۰). ما حاصل مباحث او در این فصول را می‌توان در سه اصل خلاصه کرد:

الف - اسراری وجود دارد که بر عقل آشکار نمی‌شود و بر عقل محال است که از روی آنها پرده برگیرد.

ب - احکام عقل صادق و یقینی و تخلف ناپذیر است.

ج - طور و راء عقل، مافوق عقل است و نه مغایر و متنافی با عقل.

البته در این مقاله، آنچه مد نظر ماست، دیدگاه عین القضات نیست بلکه برداشت و تفسیر ملاصدرا از عبارات عین القضات است. او از این بیان عین القضات که احکام عقل، احکامی صادق و یقینی است و به هیچ وجه کذب در آن راه ندارد، این گونه نتیجه‌گیری کرده است که نمی‌توان از حکم عقل صحیح عدول کرد و به بیان دیگر حکم عقل صحیح، در هیچ طوری از اطوار، زوال پذیر نیست. نکته بسیار جالب و قابل توجه در عبارات ملاصدرا این است که او در پایان برداشت خود از کلام غزالی و عین القضات، مسئله یا شطحیه «وحدت وجود» را مطرح می‌کند و می‌گوید آنان که در تصوف و عرفان قدم راسخ دارند، هیچگاه از وحدت وجود، نفی ممکنات و در حقیقت نفی کثرات را اراده نکردند تا عقل و احکام عقل را به چالش کشیده باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۲ / ۳۲۳).

سپس ملاصدرا به بحث وحدت وجود عرفا می‌پردازد و به طور مفصل و با استناد به بیانات ابن عربی و صدرالدین قونوی به تحلیل و تفسیر توحید اهل عرفان می‌پردازد (همان، ج ۲ / ۳۳۱ - ۳۲۳)؛ لب کلام ملاصدرا در اینجا این است، توحید عرفا، (ان لا موجود الا الله سبحانه)، وحدتی است که در آن کثرت مندرج است به گونه‌ای که اگر به حقیقت ذاتش نظر شود، هیچ کثرتی و هیچ تعینی قابل لحاظ نیست و به قول حاج ملاهادی سبزواری در حاشیه کلام ملاصدرا، در این مرتبه «الا اسم و لارسم فلا تکلیف و لا غیره» (همان، ج ۲ / ۳۲۶)، اما اگر به حقیقت ذاتش از آن حیث که دارای افاضات و اضافات است نظر شود، آنگاه کثرات و به تبع آن تکالیف و احساس مسئولیت‌ها و عذاب و عقاب‌ها اجتناب ناپذیر است.

زبان اشاره و تمثیل در طور وراء عقل

دیدیم که چگونه ملاصدرا، شطحیه وحدت وجود را به عنوان یکی از پایه‌ها و بهتر است بگوئیم به عنوان اصلی ترین پایه‌های «طور وراء عقل» مورد تحلیل و تبیین قرار داد. حتی ملاصدرا با طرح و تبیین قاعده «بسیط الحقیقه، کل الاشیاء» و برهانی کردن آن، در آثار مختلف خود، از جمله در کتاب المشاعر (صدرالمتالهین، ۱۳۶۳: ۵۰-۴۹) و الشواهد الربوبیه (صدرالمتالهین، ۱۳۶۰: ۴۸-۴۷)، شطحیه وحدت وجود را به منطق پذیرى واداشته و به نحوی تلاش کرده تا یسوق عقل و عقلانیت را برگردن آن بیاویزد.

ملاصدرا در کتاب «شرح الهدایه الاثیریة»، بسیار صریح و واضح، در این باره اظهار نظر کرده است: «در مورد اینکه وجود نفس حقیقت واجب است، گفته شده که فهم آن طوری و برای طور عقل است، اما من می‌گویم که کسی از فقرا را می‌شناسم که معتقد است فهم این مسئله در طور عقل است و بر این مطلب، در برخی از کتاب‌ها و رساله‌هایش برهان اقامه کرده است» (صدرالمتالهین، بی تا: ۲۸۸).

اما در عین حال ملاصدرا پذیرفته است که نباید با حقیقت وجود، ساده انگارانه مواجه شد و بنابراین زبان تبیین نیز در این عرصه، پیچیدگی‌های بسیاری دارد.

از این رو در باب کنه وجود شناسی، زبان عبارت را قاصر از بیان و تبیین دانسته و زبان اشارت و تمثیل را زبانی شایسته و بایسته تلقی کرده است.

به عبارت دیگر وحدت وجود و به تعبیر ملاصدرا «سریان وجود» و «انبساط وجود بر هیاکل ماهیات و قوالب ممکنات» سرالاسراری است که هیچگاه همه رازش، بر ملا نمی‌شود و همواره هر سری از اسرار او آشکار گردد، اسرار بسیاری در پس خود، نهفته دارد. اینجا است که باید به قول امام احمد غزالی قائل شد به اشارت عبارت و عبارت اشارت. البته او این تعبیر را در باب «حدیث عشق» بکار برده، اما باید توجه داشت: «حدیث عشق» هم با شطحیه وحدت وجود، هم راز و هم حال است. زیرا عشق هم، جایگاهش در طور وراء عقل است: «..... حدیث عشق در حروف نیاید و در کلمه نگنجد، زیرا که آن معانی ابکار است که دست حیطة حروف بدامن خدر آن ابکار نرسد... و از این حدیث دو اصل شکافت: «یکی اشارت عبارت و یکی عبارت اشارت» (غزالی، ۱۳۵۹: ۱).

آری ملاصدرا نیز همچون احمد غزالی، این عارف عرصه عشق، برای حدیث وحدت وجود، دو اصل اشارت عبارت و عبارت اشارت را پذیرفته است و بنابراین از حیث زبان شناسی در حوزه معرفتی طور وراء عقل، با سایر عرفا و اکابر صوفیه اختلافی ندارد: «و العبارت عن بیان انبساطه علی الماهیات و اشتماله علی الموجودات قاصره الاشارات الاعلی سبیل التمثیل و التثبیه» (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱: ج ۲/۳۲۸).

مراد از زبان تمثیل و تشبیه، در اینجا، زبان شعری و ساخت و سازهای ادبی و استعاری نیست، بلکه بیانگر نحوه وجود «طور وراء عقل» است و هویت رمزگونی و رازواری آن را آشکار می‌سازد.

توشه‌یکو ایزتسو، در مقاله‌ای تحت عنوان «ساختمان اساسی تفکر فلاسفه در اسلام» با بهره گرفتن از یکی از اصطلاحات و تعبیرات ویتگنشتاین: «دیدن به عنوان...»، بسیار زیبا حقیقت تمثیل و تشبیه را در باب وحدت وجود و نحوه ارتباط بین وحدت و کثرت را که پارادوکسیکال هست، تبیین کرده است: «فلاسفه اسلام میل دارند کنایه و تشبیه را در بحث‌های متافیزیکی، مخصوصاً در شرح و تبیین رابطه ظاهراً متناقض بین وحدت و کثرت و یا واقعیت مطلق و ظواهر، بکار برند. استفاده مکرر از کنایه و تمثیل یکی از علامات مشخصه فلسفه اسلام و در حقیقت فلسفه شرق به طور کلی است و آن را نباید به عنوان یک پیرایه شعری فرض کرد. بکار بردن هر کنایه و استعاره یا تمثیل بدون شک یک وظیفه خاص در امر شناسائی دارد. این امر ممکن است ما را به یاد تعبیری در فلسفه ویتگنشتاین بیندازد که عبارت از مفهوم «دیدن به عنوان رمز چیزی دیگر» است. در فلسفه ویتگنشتاین، مفهوم «دیدن به عنوان...» متضمن چیزی است که صرف «دیدن» فاقد آن است. بنابراین چه بسا که شخص بتواند «ببیند» ولی نتواند «به عنوان رمز چیزی» ببیند. ویتگنشتاین فقدان «دیدن به عنوان...» را - blindness aspect نامیده است. به همین ترتیب، برای فلاسفه اسلام پیدا کردن یک کنایه و تمثیل مناسب در مباحث عالیّه متافیزیکی طرز خاص از تفکر و یک روش خاص برای نیل به معرفت است. زیرا معنای آن یافتن یک جنبه دقیق و باریک در ساختمان متافیزیکی واقعیت است و این جنبه در شعور استعلایی شخص هر چند بدیهی باشد، در پایه تفکر استدلالی و بحثی چنان دقیق و گریزنده است که عقل انسان قادر به دست یافتن به آن نیست» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۳۷).

قلب و لب عقل در «طور وراء عقل»

حقیقتاً عقل شناسی ملاصدرا و به عبارت دقیق‌تر هستی شناسی عقل در نگرش ملاصدرا، بسیار عمیق و ابتکاری است.

عقل در نزد ملاصدرا، یک سطح ادراک نیست، بلکه سطوح یا مراتبی از فهم و ادراک را در بر می‌گیرد. اینجا است که عقل هویت تشکیکی پیدا می‌کند و دارای ظاهر و باطن می‌گردد و عمق پیدا می‌کند. اینجا است که این امکان برای عقل فراهم می‌شود تا در بطون خود و عمق وجود خویش با قلب هم مرز گردد و با «طور وراء عقل» مواجه پیدا کند و از یافته‌های قلبی فهمی پیدا کند.

ملاصدرا هنگامی که در جلد دوم اسفار، می‌نویسد که «طور وراء عقل» با «عقل» مغایرتی ندارد و حوزه «طور وراء عقل» را این‌گونه معرفی می‌کند که عقل به تنهایی نمی‌تواند آن را به فهم خود در آورد، تلویحاً تفسیر فوق را پذیرفته است. اما او در جاهای متعددی از آثارش، قرائن صریحی را به دست ما داده که تفسیر فوق را، کاملاً تأیید می‌کند.

او بعد از اینکه، حقیقت حکمت الهی را خارج از دسترس عقول و براهین عقلی قرار می‌دهد و در حقیقت، جایگاه آن را در «طور وراء عقل»، مستقر می‌سازد، می‌نویسد: «آگاه باش و غنمیت بدان و کوشش کن تا [به آنچه گفتیم] می‌خواهم بگویم] بیدار شوی تا از جمله اولوالالباب به شمار آیی. زیرا خداوند فرمود که «متذکر نمی‌شوند مگر اولوالالباب» و آنها کسانی هستند که به پوسته‌های عقول و ظواهر منقول، اکتفا نمی‌کنند و تلاش می‌کنند تا به تبعیت از انبیاء به مغز عقل برسند. پس انبیاء آنها را از ظلمات پوسته‌های انسانی خارج می‌کند و به نور باطنی معارف ربانی می‌رسانند»^۱ (صدرالمتألهین، ۱۴۱۳ ق: ۴/۳-۲۷۲).

پس همان‌طور که معارف الهی و ربانی، ظواهری و بطونی دارد، عقل نیز قشوری و البابی دارد و عقل در لب و باطن خود، با قلب هم مرز می‌شود و با یکدیگر تعامل دارند و اینجاست که روزه‌هایی برای عقل به طور وراء عقل گشوده می‌شود و به حسب همین روزه‌ها است که عقل، طور وراء عقل را متعارض با خود نمی‌داند و آن را محال نمی‌شمارد.

می‌بینید که ملاصدرا در این عبارات، اولاً، برای معارف و حیانی، ظاهری و باطنی قائل شده است. ثانیاً، باطن معارف و حیانی را نوری دانسته که موهبتی و افاضه‌ای است و در حقیقت لب موهب ربانی است. ثالثاً، برای عقل قشور و سطوحی قائل شده و این قشور را با ظواهر منقول و معارف و حیانی متوازی ساخته است. و رابعاً، معتقد است که نباید به قشور عقول اکتفاء کرد و به اکتساب ظواهر منقول قانع شد. پس باید از قشر و پوسته گذر کرد و به مغز و لب معارف دسترسی پیدا کرد.

مسلماً هنگامی که ملاصدرا برای عقل قشوری قائل می‌شود، پس برای آن «لب» ی نیز قائل است. باید توجه داشت که ملاصدرا نمی‌گوید: «عقل قشوری» بلکه می‌گوید: «قشر عقل». آنگاه وی لب معارف الهی را نه در برابر عقل که در برابر قشر عقل قرار می‌دهد. اینجاست که برای عقل باید لب یا سطوحی باطنی قائل باشد که از رهگذر آن، انسان می‌تواند تأملات درونی داشته باشد که فراتر از معرفت‌های صرفاً مفهومی و انتزاعی است.

۱- «فافهم و اغنتم و اجتهد أن تتيقظ به، لتكون من ذوی الالباب، لانه قال: (وما يذكر الا اولوالالباب) [۲ / ۲۶۹] و هم الذین لم یقتنعوا بقشورالعقول باکتساب ظواهر المنقول، بل سعوا فی طلب لبها بمتابعه الانبیاء (علیهم السلام) فأخرجوهم من ظلمات قشور العقول الانسانیة الی نور لب الموهب الربانیة. فیتحقق لهم أن (من لم یجعل الله له نور فماله من نور) [۴۰ / ۲۴۴]»

توازی عقل و اطوار وراء عقل تا ناکجا آباد؟

ملاصدرا با نهادن عنوان «الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه» بر روی بزرگترین و اصلی‌ترین اثر خود، چشم انداز خود را به نسبت بین قلب و عقل، فلسفه و عرفان، برهان و شهود و بالاخره عقل و طور وراء عقل، برای ما آشکار کرده و پیام صریح و روشنی به ما داده است. او در پایان مقدمه‌ای که بر کتاب/اسفار نگاشته، می‌گوید عرفاء و اولیاء الله همه مراحل سیر و سلوک قلبی و نفسانی خود را به سوی خداوند، در چهار سفر، به تصویر کشیده‌اند.

این اسفار اربعه که هویت وجودی انسان را تا فناء فی الله و بقاء بالله امتداد می‌دهند و حتی انسان را بسیار فراتر از این می‌برند، شامل همه اطوار وراء عقل می‌شود.

ابتکار ملاصدرا، در اینجا، این است که او، حداقل از دیدگاه خودش، توانسته است که وجودشناسی عقلانی و برهانی خود را بر اساس همین اطواری تنظیم و مرتب کند که عرفا در سیر و سلوک قلبی خود به کشف و شهودش می‌پردازند: «فرتبت کتابی هذا طبق حرکاتهم فی الانوار و الآثار، علی اربعه اسفار، و سمیته بالحکمه المتعالیه، فی الاسفار العقلیه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۱ / ۱۳).

براین اساس، عقل دارای یک سیر استنتاجی و برهانی است که ملاصدرا از آن به سفر تعبیر کرده است. و این سیر و سفر عقلانی را نیز به موازات سیر و سفر روحانی و کشف و شهود قلبی، به پیش برده است. او در حقیقت، در اسفار خود، تمام تلاش خود را در این جهت مصروف کرده که عقل را هم سفر قلب و رفیق دائمی قلب سازد تا در نتیجه، عقل بتواند از هر طوری از اطوار وراء عقل، دور نمائی را به تصویر در آورد و دستی از دور به آتش قلب و جزوه‌های آن داشته باشد.

پروپشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رساله جامع علوم انسانی

نتیجه‌گیری

خلاصه اینکه در چشم انداز فلسفی و مشرب عرفانی ملاصدرا، اگر وجودشناسی در عمق خود، پیچیدگی‌ها و غوامضی دارد، تا آنجا که بعضی از مبانی آن، همچون وحدت وجود و سریان وحدت در کثرت، شطح آلود و متناقض‌نما است، نباید دچار سطحی‌نگری و قشری‌گرایی شد، اما در عین حال در عقل‌شناسی نیز، نباید ساده‌انگار بود و عقل را در یک سطح ظاهری محصور کرد و به کلی دست آن را از معارف حوزه‌های طور وراء عقل، کوتاه کرد.

بنابراین باید به این نتایج توجه جدی داشت:

۱- به طور کلی از «طور وراء عقل» و احکام آن دو تفسیر وجود دارد: الف) ناقص عقل و

منطق ناپذیری؛ ب) ماوراء عقل اما نه متناقض و متنافی با عقل

- ۲- این دو تفسیر، دو نگاه مختلف را به انسان و قلمروهای درونی انسان رقم زده‌اند. در حقیقت دو نحوه انسان شناسی و به تناسب آن دو گونه عرفان شناسی را پدید آورده‌اند.
- ۳- در تفسیر (الف)، قلمروهای ادراکی و حوزه‌های معرفتی در اطوار وراء عقل، کاملاً بیگانه با عقل هستند و نمی‌توانند هیچ نسبت ایجابی با عقل برقرار کنند. برای مثال عقل و قلب دو قلمرو جدا از هم و بیگانه از هم و حتی ناقض همدیگر هستند و انسان مجمع الجزایری ناپیوسته و هویتی از هم گسسته دارد. این نگاه در عرفان اکهارت پرورانه شده است و حتی استیسی آن را شاخصه والقبای عرفان در همه مکتب عرفانی دانسته است.
- ۴- در تفسیر (ب)، که تفسیر صدرالمتالهین است، قلمروهای ادراکی و حوزه‌های معرفتی آنها چه در حیطة عقل و چه در اطوار وراء عقل، هماهنگی و انسجام دارند و بنابراین انسان به لحاظ وجودی، هویتی وحدانی و یک پارچه دارد و بین آنها پنجره‌های زیادی را می‌توان گشود.
- ۵- عقل در تفسیر ملاصدرا، پوسته و مغز دارد. یعنی دارای سطوح مختلف و مراتب متعدد است. یعنی عقل را نباید در سطح ظاهری آن محصور کرد و باید به لب آن و اعماق باطنی آن نیز سفر کرد. در این سفر، بین فرآورده‌های عقل با قلب یا همان اطوار وراء عقل ارتباط برقرار می‌شود و این همان سفری است که ملاصدرا در اسفار اربعه طی کرده است.

منابع:

- ۱- ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- ۲- استیسی، و. ت. *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش، چاپ سوم، ۱۳۴۷.
- ۳- پور نامداریان، تقی، *رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۷۵.
- ۴- صدرالمتالهین، *شرح الهدایه الاثیریة*، قم، انتشارات بیدار بیتی تا.
- ۵- صدرالمتالهین، *الحکمه المتعالیه*، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱.
- ۶- صدرالمتالهین، *الحکمه المتعالیه*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱.
- ۷- صدرالمتالهین، *الشواهد الربوبیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
- ۸- صدرالمتالهین، *المشاعر*، بی‌جا، کتابخانه ظهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
- ۹- صدرالمتالهین، *تفسیر القرآن الکریم*، جلد ۴، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- ۱۰- عین القضاة، *زبدہ الحقائق*، متن عربی به تصحیح عقیف عسیران و ترجمه فارسی مهدی تدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
- ۱۱- غزالی، احمد، *سوانح*، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹.
- ۱۲- کاکانی، قاسم، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*، تهران، انتشارات هرمس، چاپ دوم، ۱۳۸۲.