

تأملی در

عرفان فلسفی قونوی*

** غلامرضا حسین پور

دکترای عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

چکیده

مفتاح‌الغیب صدرالدین قونوی، بعنوان اولین اثر در علم عرفان نظری، مبانی عرفان نظری یا فلسفی را بنیان نهاد زیرا ابن عربی که به پدر عرفان نظری اسلامی مشهور است، فرصت این مهم را نیافت و لذا قونوی بود که مبادرت به این امر ورزید. قونوی در کنار حکمت مشاء و حکمت اشراق، مکتبی را پایه‌گذاری کرد که میتوان آن را عرفان فلسفی خواند. وی با تمام بدبینیش به عقل نظری، اذعان میکند که کشف و ذوق با عقل نظری در همهٔ مراحل موافق است زیرا تناقضی در حجت عقل نظری نمیبیند اما ادراک این حجت را از تصور بشری محجوب میدانند. تلاش قونوی آنست تا میان قواعد کشفی عرفا و نظریات حکما، انسی حاصل کند. او در بسیاری از مواضع خود، از اشارات ابن سینا و بویژه شرح خواجه نصیرالدین طوسی بر آن بهره میبرد، بگونه‌یی که میتوان زبان فلسفی مورد استفادهٔ قونوی را حکمت مشاء، خصوصاً اشارات ابن سینا قلمداد کرد که در فلسفی کردن عرفان قونوی، سهم بسزایی دارد.

مقدمه

کتاب مفتاح غیب الجمع و الوجود معروف به «مفتاح‌الغیب»، نخستین و مهمترین اثری است که در علم عرفان نظری و بقلم صدرالدین محمد قونوی (۶۷۳ - ۶۰۷) نگاشته شده و به این ترتیب، فصل تازه‌یی از مبانی عرفان نظری یا عرفان فلسفی گشوده شد. ابن عربی که گشایندهٔ این باب بود، فرصت تدوین، تنظیم و جمع نظریاتش را پیدا نکرد و این قونوی بود که بعنوان شاگرد مستقیم و فرزندخواندهٔ ابن عربی، فرصت این مهم را یافت و مفتاح‌الغیب از این جهت، اولین و جامعترین کتابی است که بقلم او نوشته شد. ابن عربی، اولین کسی بود که عرفان را بصورت یک فلسفه و پیشش دربارهٔ هستی مطرح کرد و در واقع، بصورت یک علم درآورد و در مقابل فلاسفه عرضه داشت و از طرفی بر فلسفه هم اثر گذاشت، و لذا فلاسفه‌یی که بعد از او آمدند، چاره‌یی نداشتند جز اینکه به نظریات او توجه داشته باشند. اما وی بعنوان

* این مقاله برگرفته از رسالهٔ دکتری نگارنده با عنوان «قرائت صدرایی امام خمینی (س) از عرفان فلسفی قونوی با تکیه بر تعلیقات امام خمینی (س) بر مفتاح‌الغیب و مصباح‌الانس» است.
Email: Reza_hossein_pour@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۱/۲۰ تاریخ تأیید: ۹۶/۳/۲۹
۱. مطهری، عرفان حافظ، ص ۱۴.

کلیدواژگان

عرفان فلسفی عقل نظری حکمت مشاء
قونوی فناری

بنیانگذار مکتب عرفان فلسفی، فرصت و فراغت لازم را برای تبیین و تنقیح هرچه بیشتر و بهتر این مکتب، بدست نیاورد و این صدرالدین قونوی بود که با آثار خودش توانست راه و مکتب ابن عربی را به کمال برساند و کتابهای مهمی را در این زمینه تألیف کند.^۱ در واقع، ابن عربی در اثر اشتغال وافر به شهود عرفانی و استقرار مستمر در آن، از اقامه برهان بر برخی از معارف عقلی معذور بود که گاهی در اینباره به صرف ادعا بسنده کرده است. اما شاگرد ممتاز او، صدرالدین قونوی، از دو جهت با استادش فرق داشت: یکی آنکه آنچنان در دریای معرفت شهودی، غرق نبود که مجالی برای برهانی کردن مطالب نداشته باشد و دیگر آنکه معاصرت او با خواجه نصیرالدین طوسی، چنانکه از مکاتبات این دو بزرگ برمی آید، سهم وافر برای برهانی شدن معارف الهی داشته است.^۲ با اینکه قونوی نظر مثبتی به مباحث فلسفی و عقل نظری نداشت، اما خوب میدانست برای آنکه بتواند نظریات عرفانی، خصوصاً وحدت وجود را برای بحث و فحص ارائه کند و به مشارکت بگذارد، چاره‌یی ندارد جز آنکه آنها را با روش عقلی مطرح کند. از اینرو، بر آن بود تا عرفان ابن عربی را با شیوه‌ی ارسطویی - ابن‌سینایی، بر مسند حکمت و نظر قرار دهد و آن را بعنوان یک علم بررسی کند. لذا این کتاب از همان ابتدا مطمح نظر حکما و عرفا بود و تعلیقات و شروح بسیار نفعی بر آن نگاشته شد. کتاب مصباح‌الانس بین المعقول و المشهود مشهور به «مصباح‌الانس» اثر شمس‌الدین محمد فناری (۱۳۴ - ۷۵۱) چونان شرحی تفصیلی در این زمره است که در استدلالی و برهانی کردن مباحث عرفانی سهم بسزایی دارد. شاید انگیزه فناری در تصنیف مصباح‌الانس و سوق

پیدا کردن او به سمت دیگر تصانیف قونوی برای فهم و تفسیر مفتاح‌الغیب او، وصیت قونوی بود که باب حلّ معضلات معارف ذوقی را پس از خود، مسدود دانسته و تمسک به آثار خودش و ابن عربی را تنها طریق حلّ مشکلات اینگونه معارف پنداشته بود زیرا قونوی وصیت کرده بود که یارانش پس از او، سخنی از ذوق و مکاشفه کسی را نپذیرند.^۳

صدرالدین قونوی، در تبیین عقلانی و فلسفی از مکتب ابن عربی، تا بدانجا پیش رفته که برخی را به این نتیجه رسانده که مکتب قونوی را جدا از مکتب ابن عربی بحساب آورند. دلیل آنان هم اینست که اولاً نام قونوی در هیچیک از آثار ابن عربی ذکر نشده، با اینکه نام شاگردان خاص او مانند بدر حبشی و اسماعیل بن سودکین آمده است^۴ و ثانیاً در نسخه فصوص‌الحکم منسوب به قونوی نیز مخالفت‌های بسیاری با آرای ابن عربی وجود دارد.^۵

بدینسان، صدرالدین قونوی که در واقع پدر عرفان فلسفی است، در کنار حکمت مشاء و حکمت اشراق، مکتبی را پایه‌گذاری کرد که میتوان آن را عرفان فلسفی خواند.

۱. نقدهای قونوی بر عقل نظری

صدرالدین قونوی همواره نگاه بدبینانه‌یی به عقل نظری دارد و معتقد است اگر در دلایل فکری و تقریرات جدلی، غناء یا شفائی بود، انبیاء و رسولان

۱. همو، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۱۹۲.

۲. جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۸، ص ۴۴۰ - ۴۳۹.

۳. قونوی، وصیت‌نامه، در: الفکوک فی اسرار مستندات حکم

الفصوص، مقدمه مصحح، ص ۲۸.

۴. الغراب، شرح فصوص‌الحکم من کلام الشیخ الاکبر،

ص ۱۴.

۵. همان، ص ۱۶.

الهی(ع) از آن رویگردان نبودند.^۷ به همین دلیل، قونوی شیوه خود را در سخنی که متعلق به تفسیر کتاب خداست، روش اهل جدل و فکر نمیداند^۸ و معتقد است فنّ جدل در زمان پیروان ارسطو که موسوم به مشائیانند، پدید آمد و همینطور ادامه یافت و لذا وقتی اهل فکر و اندیشه، شیوه خود را از اسباب و وسائط اخذ میکنند، «چه گمان باید داشت نسبت به کسانی که مستضیء به نور حق تعالی و راهیافته به راه هدایت او و سالکان طریق شریعت حقه نبوی هستند که از پروردگارشان بواسطه مشکات رسالت، و بدون واسطه کونیه، اخذ میکنند؟»^۹

قونوی اقامه دلایل نظری بر مطالب عرفانی و اثبات آنها را با استدالات عقلی، بگونه‌یی که به دور از شکوک فکری و اعتراضات جدلی باشد، محال میداند زیرا معتقد است که احکام نظری بر حسب اختلاف ادراکات صاحبان آنها، متفاوت است.^{۱۰}

شمس‌الدین فناری نیز، در مصباح‌الانس نگاه همدلانه‌یی به عقل نظری ندارد و اساساً عقول حکما را محجوب از حقیقت میداند و این شاید بدلیل وصیت صدرالدین قونوی در اینباره بود که گفته بود از میان کتب فلسفی، طبّی، فقهی، تفسیری و حدیثی، تنها، کتب فلسفیش فروخته شوند و پول آنها هم صدقه داده شود.^{۱۱}

۱-۱. تعیین حدود ادراکی عقل نظری

صدرالدین قونوی در تقسیم علوم را بر دو قسم میداند؛ یک قسم آن است که انسان بصورت مستقل با قوای ادراکیش بیابد، مانند علم به وجود حق تعالی و علم به معانی بسیطه و یک قسم آن است که انسان مطلقاً بطور مستقل نمیتواند ادراک کند، مانند ذات حق تعالی و حقایق اسماء و صفاتش یا تعلق قدرت

■ زبان فلسفی قونوی

و شاگردان و اتباع او برای تبیین حکمی و فلسفی عرفان ابن عربی، زبان حکمت مشاء است؛ همان حکمتی که دستکم برخی از کمبودها و نارساییهایش، در

حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی هضم و جبران میشوند.

♦♦♦♦♦

حق تعالی به معلومات و ...

از نظر قونوی، هر چه را که انسان از راه فکر و نظر ادراک میکند، باید متعین باشد و حق تعالی و اسماء او را هم که ادراک و تصور میکند، تنها در تصور تصورکنندگان است، نه آنچنان که هستند. آن چیزهایی که انسان بصورت مستقل با عقل خود نمیتواند ادراک کند، بدین قرارند: ۱. حق تعالی و اسماء او ۲. سرّ ترتیب طبقات عالم ۳. شناخت علت غائی در ایجاد عالم ۴. چگونگی تعلق قدرت حق تعالی به معلومات ۵. شناخت خواص و آثار ناشی از امتزاجات قوای طبیعی^{۱۲}.

قونوی در اعجازالبیان، نه دلیل بر رد افکار منطقی و برهان و عقل نظری می آورد و استدلال میکند که معرفت اشیاء آنچنان که در واقع هستند، با ادله نظری ممکن نیست و چون تحصیل معرفت صحیح، یا از

۷. قونوی، اعجازالبیان فی تفسیر ام القرآن، ص ۱۸.

۸. همانجا.

۹. همان، ص ۲۰.

۱۰. همان، ص ۲۲.

۱۱. همو، وصیت‌نامه، ص ۲۷.

۱۲. همو، المفصحة، در المراسلات بین صدرالدین قونوی و

نصیرالدین طوسی، ص ۲۱.

طریق برهان و نظر است یا از طریق کشف و شهود، و چون طریق نظری خالی از خلل نیست پس طریق دوم که طریق کشف و شهود است، مطلوب است.

۲-۱. اختلاف قوایل و مناظر گوناگون

صدرالدین قونوی در دلیل اول خود در نقد عقل نظری، احکام عقل نظری را تابع ادراکات ما میدانند و ادراکات ما را هم، تابع توجهات ما و این توجهات را نیز تابع مقاصد ما و مقاصد ما را تابع عقاید و دریافتهایمان و دریافتهایمان را هم تابع تجلیات اسمائی میدانند که بر حسب استعدادهای قوایل، تعیین می‌یابند.^{۱۳}

اما تجلیات اسمائی در نظر قونوی، در حضرت قدس و منبع وحدت، از جهت نعت، وحدانی و از جهت وصف، هیولانیند اما هنگام ورود، به حکم استعدادات قوایل و مراتب روحانی و طبیعی و موازن و اوقات و توابع آنها رنگ میگیرند.^{۱۴} بعبارت دیگر، منبع تجلیات اسمائی، واحد است و این تجلیات از نظر ذات، تعدد ندارند بلکه با اختلاف قابلیت‌های گیرنده‌ها و با توجه به مراتب و اوقات و احوال و مزاج و صفات متفاوت، مختلفند. مثلاً ده نفر، یک چیز را میبینند و چون از مناظر و مرایای مختلفی میبینند و عوامل بسیاری در این دیدنها مؤثر است، شیء واحد را به صورتهای گوناگون میبینند.

قونوی در نهایت با این استدلال، بزعم خود اثبات میکند که عقل نظری تابع استعداد ناظرانش است که با اختلاف این ناظران، تفاوت می‌یابد و لذا نتیجه میگیرد که اهل نظر، اختلاف نظر بسیاری با هم دارند. اما تمام آنچه را که قونوی در باب عقل نظری میگوید، بنحو اولی، در مورد شهود شهودکنندگان در مراحل و مراتب کشف و مشاهده هم صادق است و

شهود شاهدان هم تابع احوال و صفات و اوقات و مزاج و قابلیت گیرنده‌ها و شاهدان است که خود اهل عرفان هم معتقدند که شهود همه سالکان در یکمرتبه نیست و بنا به قوت و قابلیت اهل سلوک متفاوت است.

۳-۱. اختلاف آراء گوناگون

نقد دوم قونوی، مبتنی بر اختلاف اقوال و آراء متفاوت و یا احیاناً متناقض اهل نظر است که بزعم قونوی، هیچ دلیلی توانایی ابطال دلیل دیگر را هم ندارد که این خود، دلیل بر این است که نمیتوان بر نظر آنان اعتماد کرد با اینکه یکی از آن نظریات قطعاً باطل است. سپس نتیجه میگیرد که در هر دلیل نظری، این احتمال بطلان، ساری و جاری است.^{۱۵}

اولاً آنچه قونوی درباره تناقض آراء اهل نظر گفته، در مورد اهل عرفان هم صادق است زیرا این تناقضات، در شهودات و مکاشفات اهل عرفان هم بوفور دیده میشود. ثانیاً شاید قونوی بدلیل انغمار در کشف و شهود و یا نقد عقل نظری، از تاریخی بودن افکار اهل نظر و اینکه این افکار در تاریخ، در طول همدند، غافل مانده که اگر اهل نظر در جایی هم توقف کنند و نتوانند تناقضی را در زمانی رفع کنند اما در زمانی بعدتر به حقیقت امر میرسند.

قونوی، همین توقف کوتاه مدت اهل نظر را به تمام علوم منطقی و نظری در طول تاریخ فکری بشر تسری داده است، در صورتی که بدیهی است یک اندیشه، در طول تاریخ به تکامل و نتیجه میرسد. شاهد گویای این نظر، حداقل در تاریخ تفکر اسلامی، تطور و تحول و تکامل نظریه علم النفس است که از حدوث نفس با

۱۳. همو، اعجازالبیان، ص ۲۲.

۱۴. همانجا.

۱۵. همان، ص ۲۹.

بدن تا حدوث نفس به بدن در طول چند قرن، از فارابی و ابن سینا تا صدرالمتألهین به درازا کشیده و سرانجام در محل اصلی خود به ثمر نشسته است.

۴-۱. اعتماد یا بازگشت از نظر

قونوی در سومین نقد خود، میگوید که چه بسا کسی از اهل نظر، مدت زیادی به نظرش اتکاء و اعتماد میکند و پس از مدتی، خود او یا شخص دیگری، بر بطلان نظرش آگاهی می‌یابد و او از نظر خویش برمیگردد. اما قونوی این احتمال را در هر نظری که علت اتکاء و یا علت بازگشت باشد، صادق میدانند و نتیجه میگیرد که به هیچیک نمیتوان اعتماد کرد.^۴

اما اینکه کسی نظری ابراز دارد و پس از مدتی، بنا به هر دلیلی از نظرش برگردد را نمیتوان بحساب بینیدادی عقل نظری گذاشت و فتوا به عدم اعتماد به هر نظری و یا بازگشت از آن نظر، داد. بازگشت از نظر باطل، خود بخشی از تکامل یک نظر در طول تاریخ فکری بشر است و اساساً نیل به نظریات صائب، خود در گرو بازگشت از نظریات باطل است.

۵-۱. ادراک حقایق کلی با عقل جزئی

قونوی در چهارمین نقدش، نگاه و نظر هر صاحب نظری را با قوه جزئی، محقق میدانند و میگویند که هر مُدرکی، آنچه را که با او مناسبت دارد، ادراک میکند. پس فکر مُدرک، امری جزئی مانند خود را ادراک میکند، در حالیکه حقایق در حضرت علمیه، کلیند و نتیجه میگیرد که فکر، حقایق کلی را آنگونه که در حضرت علمیه متعینند، ادراک نمیکند.^۵

اما در پاسخ به قونوی، میتوان گفت که کلیت، مطابقت صورت عقلی با امور و افراد فراوان است، نه از این جهت که این صورت عقلی، قائم به ذهن و

شخص است بلکه این صورت عقلی از جهت مثالی، آئینهٔ عالم خارج است و لذا دارای افرادی است. بنابراین، امور و افراد فراوان، مصادیق آن صورت عقلی کلیند، مانند وجود سایه؛ یعنی همانطور که سایه از اصل خود حکایت میکند، این سایه‌ها یا افراد نیز با اصل خود مرتبند و لذا افراد فراوان، افراد همان یک صورت عقلی کلیند؛ خواه این امور فراوان، ذهنی باشند یا خارجی.^۸

بنابراین، منافات ندارد که شیء، هم تشخص جزئی داشته باشد و هم مُدرک معانی کلی باشد که این امر به مجرد ذاتی نفس ناطقه بازمیگردد؛^۹ یعنی صورت علمیه، کلی و قابل صدق بر کثیرین است، هر چند در نفس جزئی حاصل شود و لذا با جزئی بودن نفس ناطقه، صور علمیه‌یی که در او حاصل میشود، کلی است؛ یعنی صفت جزئی، کلی میشود که این امر، از خواص نفس ناطقه و یکی از ادلهٔ تجرد آن است.^{۲۰}

۶-۱. یقین به اعتقاد بدون برهان

صدرالدین قونوی در پنجمین نقدش بر عقل نظری، کسی را مثال میزند که به چیزی معتقد است و نمیتواند بر آن اقامهٔ برهان کند و از این اعتقادش هم دست برنمیدارد. هر چند تشکیک کنندگان، با دلیل و برهان، در اعتقاد او تردید وارد کنند و او حتی قادر بر دفع این تشکیک هم نباشد اما دست از عقیده‌اش

۱۶. همان، ص ۲۳.

۱۷. همان، ص ۳۰.

۱۸. حسن‌زاده آملی، شرح فارسی الأسفار الأربعة، ج ۴، ص ۶۷۶ - ۶۷۵.

۱۹. بنقل از سلسله درسهای منتشر نشدهٔ آیت‌الله حسن‌زاده آملی در شرح مصباح‌الانس که بصورت صوتی موجود است، درس ۲۵.

۲۰. همان، درس ۲۹.

برنمیدارد و بدلائل مشککان اعتنایی ندارد.

حال، قونوی این مسئله را بصورت کلی مطرح میکند و میگوید که چه بسا اعتقاد یک شخص، برخلاف واقع هم باشد اما به برهان اعتنایی ندارد و لذا برهان ندارد. او حال چنین کسی را مانند حال اهل ذوق میداند که دریافتهای آنان از راه تلقی^{۲۱} است که شک و تردید در آن راه ندارد. بدینسان، قونوی نتیجه میگیرد وقتی این شخص از دلیل و برهان مشککان پیروی نکند و برخلاف دلیل و برهان، اعتقاد داشته باشد، چنین احتمالی در همه ادله جاری است^{۲۲}.

اما اینکه کسی از غیر راه برهان به مسئله‌بی یقین حاصل کند و بر عقیده‌اش باقی باشد، ربطی به عقل نظری ندارد که اساساً بر مبنای برهان اقامه دلیل میکند، خصوصاً که خود قونوی هم حال این افراد را به حال اهل کشف و شهود تشبیه کرده است.

۷-۱. عدم ادراک حقایق اشیاء

قونوی در ششمین نقدش بر عقل نظری، عدم ادراک حقایق اشیاء توسط ما را آنگونه که در حضرت علمیه تعیین دارند، مستمسک قرار داده و معتقد است چون این حقایق در حضرت علمیه بسیط هستند، بسیط را تنها بسیط ادراک میکند و لذا ما تنها صفات حقایق را ادراک میکنیم، نه حقایق آنها را و تنها عارفی که به مقام قرب نوافل برسد، قیود عالم کون از او برداشته میشود و حقایق اشیاء را ادراک میکند^{۲۳}.

از منظر قونوی، نیروی فکر صفتی از صفات روح و خاصیتی از خواص آن است و لذا صفتی را که مشابه آن است، ادراک میکند و از این جهت که نیروی فکر نزد عارفان از قوای روحانی است، مغایرتی با روح ندارد و لذا ابن سینا که استاد اهل نظر و پیشوای آنان است، اذعان دارد که آگاهی بر حقایق اشیاء، یا از

پشت حجاب نیروی نظری، بدلیل صحت فطرت است یا از راه ذوق، چنانکه در موضعی از سخنانش اشاره میکند که در توان بشر نیست که بر حقایق اشیاء آگاهی یابد، بلکه غایت فهم انسان این است که خواص اشیاء و لوازم و عوارض آنها را ادراک کند^{۲۴}.

اما علم به حقایق اشیاء، یک سخن است و تحصیل علوم و معارف، سخن دیگری؛ علوم و معارف، علم به خواص اشیاء است. علم به حقایق اشیاء برای ما میسور نیست اما این به آن معنا نیست که از راه منطوق و برهان نتوانیم به چیزی دست یابیم. چه کسی مدعی است که ما میتوانیم حقایق اشیاء را بفهمیم؟! اهل مکاشفه، یافته‌ها و شهودات خود را در صقع وجودی خود می‌یابند؛ خواه با تمثّل و صورت و خواه بی تمثّل و در آن هنگام، کیفیت و حقیقت آنچه را که می‌یابند، نمیدانند. پس در این جهت، اگر اهل برهان از معرفت حقایق اشیاء ناتوان هستند، اهل مکاشفه هم ناتوانند^{۲۵}.

۸-۱. غیر قابل تعریف حدی بودن بسائط

قونوی در هفتمین نقدش بر عقل نظری که در واقع تأیید دیگری بر نقد قبلی اوست، غیر قابل تعریف حدی بودن بسائط را که معرفت مرکبات متوقف بر آنهاست، دلیلی بر عدم معرفت به حقایق میداند^{۲۶}. عبارت دیگر، منطقیون اتفاق نظر دارند که بسائط را نمیتوان به حد تعریف کرد چون حد، ناظر به جنس و فصل است و جنس و فصل در جایی می‌آید که ترکیب باشد و ترکیب که نباشد، حد نمی‌آید و ما در

۲۱. فراگرفتن آنچه از حق وارد میشود.

۲۲. فناری، مصباح‌الانس، ص ۳۳.

۲۳. قونوی، اعجاز‌البیان، ص ۳۳.

۲۴. همان، ص ۳۰.

۲۵. بنقل از سلسله درسه‌های منتشر نشده آیت‌الله حسن زاده آملی در شرح مصباح‌الانس که بصورت صوتی موجود است، درس ۲۶.

۲۶. همان، ص ۳۳.

خارج، حقایق مرکبی داریم که برای کسب علم و معرفت به این حقایق مرکب باید به بسائطی که مرکب از آنها مرکب شده است، آگاهی پیدا کنیم.

بنابراین، معرفت به مرکب، فرع بر معرفت به بسائط است و بسائط را هم نمیتوان به حد و رسم تعریف کرد. پس علم به حقیقت مرکبات، برای انسان میسر نیست و انسان به حقیقت آنها نمیرسد.^{۲۷}

در پاسخ باید گفت که معرفت ما به بسائط، معرفتی بدیهی و غیر نظری است و لذا نیاز به تعریف ندارد و از طرق دیگر قابل کسب است. پس میتوان مرکبات را بر اساس بسائط شناخت.

۹-۱. قابل شناخت نبودن کنه حقیقت نفس انسان

قونوی در هشتمین نقدش بر عقل نظری، عدم توانایی انسان بر ادراک کنه حقیقت نفسش را دلیلی بر این امر میداند که انسان نمیتواند غیر آن را هم ادراک کند.^{۲۸} اما آیا اگر کنه حقیقت نفس انسان شناخته نشود، هیچ چیزی قابل شناخت نیست و به معرفت هیچ امری نمیتوان نائل شد و برهان و عقل نظری و منطق باید کنار گذاشته شوند؟!

۱۰-۱. نقدهایی بر تعریف انسان به حیوان ناطق

قونوی در نهمین نقدش بر عقل نظری، تعریف انسان به حیوان ناطق را مورد نقد قرار میدهد. او تعریف حیوان به «جسم نامی حساس متحرک به اراده» و تعریف جسم به «جوهر قابل ابعاد سه‌گانه» را در هشت وجه نقد میکند؛ ابتدا جنس بودن جوهر برای جسم را مورد تأمل قرار میدهد و اینکه آیا جوهر، جنس جسم است؟ و سپس ابعاد سه‌گانه را تنها بر هیولی (در صورت بالقوه بودن و عدم تحقق آن را در جسم کروی، در صورت بالفعل بودن) صادق میداند. او همچنین نامی بودن را مورد تشکیک قرار میدهد و

معتقد است که نمو در سن پیری بیمعناست. وی، «حساس و متحرک به اراده» را فصل حیوان نمیداند چرا که فصل قریب نباید بیش از یکی و متعدد باشد و لذا نتیجه میگیرد که فصل حیوان هم معلوم نیست. البته حکما نیز همه این تعاریف را تعریف به رسم میدانند، حتی تعریف ناطق را برای انسان، تعریف به رسم و فصل حقیقی انسان را هویت وجودی او میدانند.^{۲۹} او همچنین حمل ناطق بر حیوان را بدلیل تباین ناطق با حیوان، مورد نقد قرار میدهد زیرا ناطق صفت روح انسان است و حیوان فاقد چنین صفتی است.

قونوی نقدی نیز بر ماهیت حقیقی انسان که حاصل ترکیب دو امر متباین روح و جسم است، دارد که این نقد وی، بر مبنای حکمت مشاء است و لذا نقد واردی است زیرا لازمه روحانیه الحدوث بودن نفس که مختار حکمت مشاء است، ترکیب نفس و بدن است. اما بر مبنای حکمت متعالیه، ارتباط روح و بدن، ترکیب نیست چرا که نفس جسمانیة الحدوث است.

همچنین، بر ذهنی و خارجی بودن حیوان و ناطق نیز تأملی دارد، بدین معنا که اگر حیوان و ناطق در خارج محقق باشند، هیچکدام بر دیگری حمل نمیشوند و اگر در خارج محقق نباشند، چگونه انسان در خارج محقق است؛ پس از معقولات ثانیه هستند، که البته اذعان هم میکند که کسی این مطلب را نگفته است.

آخرین نقد قونوی، بر تعریف حقیقت شیء از

۲۷. بنقل از سلسله درسهای منتشر نشده آیت‌الله حسن‌زاده آملی در شرح مصباح‌الانس که بصورت صوتی موجود است، درس ۲۸.

۲۸. قونوی، اعجاز‌البیان، ص ۳۳.

۲۹. بنقل از سلسله درسهای منتشر نشده آیت‌الله حسن‌زاده آملی در شرح مصباح‌الانس که بصورت صوتی موجود است، درس ۲۸.

منظر اهل منطق است. او در اینباره میگوید:

حقیقت هر شیئی، آن چیزی است که با آن حقیقت، آن شیء تحقق می‌یابد و اگر مراد از حقیقت شیء، آن چیزی است که ما آن را تصور میکنیم، بنابراین تصور حقیقت شیء، سبب وجود خارجی است و اگر مراد از این حقیقت، آن است که ما تصدیقش میکنیم، تصدیق پس از تحقق شیء است و سبب تصدیق قبل از تصدیق است.

بعبارت دیگر، شیء را تصور میکنیم و اوصافی برایش می‌آوریم و تصدیق بعد از تحقق شیء است؛ یعنی شیء باید تحقق داشته باشد تا ما اوصافی از آن را در نظر بگیریم و بر آن حمل کنیم. قونوی اینگونه ادامه میدهد:

اگر مراد از حقیقت شیء آن است که متحقق به آن هستیم، باید بگوییم که حقیقت واحده در هر فردی، بصورت خارجی متحقق میشود، در حالیکه اشتراک خارجی، نسبت به هر فردی محال است؛ یعنی حقیقت واحده، بدون تعدد و توزیع و بصورت خارجی در هر فردی تحقق دارد. حال سؤال قونوی اینست که آیا حقیقت شیء، آن چیزی است که ما تصور میکنیم یا آن چیزی است که تصدیق میکنیم و یا چیزی است که متحقق به آن هستیم؟^{۳۰}

در پاسخ قونوی باید گفت که تصور شیء، سبب وجودش است اما سبب وجودش در ظرف ذهن، نه در ظرف خارج. تصدیق شیء نیز مُحَقَّق شیء در خارج نیست زیرا شیء، مفرد است و تصدیق برای مرکبات و قضایاست. تصدیق شیء، سبب ایجاد شیء نیست و لذا موجوداتی که در خارج تحقق

دارند، دو عنوان دارند: یکی اینکه شخصیند، مانند این فرد و آن فرد که حمل بر کثیرین نمیشوند و دیگری، معنای واحدی است که از این افراد لحاظ میشود و نفس آن را اعتبار میکند، مانند مفهوم انسان که بر کثیرین حمل میشود.

پس به یک معنا، افراد خارجی با تشخصات و خصوصیاتشان هستند که بر دیگری حمل نمیشوند و به یک معنا، یک حقیقت واحده در همه آنها ساری است که در آن شریکند و ما از آن معنا، مثلاً تعبیر به حیوان ناطق میکنیم که قابل حمل بر کثیرین است.^{۳۱}

۲. زبان فلسفی عرفان نزد قونوی

مکتب صدرالدین قونوی، پروراننده شاگردان بسیاری است که زبان، تعابیر، تبیینها، تفاسیر و قرائت او را از عرفان ابن عربی پذیرفته‌اند و در تبیین، ایضاح و گسترش زبان مکتب قونوی سهم بسزایی دارند؛ سعیدالدین فرغانی، مؤیدالدین جندی و شمس‌الدین فناری، از شاگردان و مروجان مکتب قونوی بحساب می‌آیند و از نخستین محققان عرفان نظری هستند که در بسط تفکر قونوی نقش عمده‌ی ایفا کردند که بدین لحاظ میتوان آنان و اتباع آنان را شاگردان مکتب قونوی دانست و لذا وقتی از مکتب عرفانی - فلسفی قونوی سخن بمیان می‌آید، نام شاگردان و شارحان مکتب او نیز با نام او عجین و سرشته شده است و لذا تمایز چندانی میان آنان در بهره‌گیری از مکتب قونوی نیست.

بنابراین، پرواضح است زمانی که سخن از شاگردان مکتب قونوی در باب تبیین مبانی مکتب او بمیان می‌آید، در واقع، سخن از مکتبی است که در پی تبیین^{۳۰}. فناری، مصباح‌الانس، ص ۳۶.

^{۳۱}. بنقل از سلسله درسه‌های منتشر نشده آیت‌الله حسن زاده آملی در شرح مصباح‌الانس که بصورت صوتی موجود است، درس ۲۹.

عرفان فلسفی است و بدینسان در درون همین مکتب بازخوانی میشود.

اما شمس‌الدین فناری، انگیزه خود را از شرح مفتاح‌الغیب قونوی، تنفر و بیزاریش از تفرق و پراکندگی نظریات علما و بسیاری تذبذب آراء آنان عنوان میکند، تا حدی که امیدی به تطابق شیوه‌هایشان ندارد و به حل لغزشگاه‌هایشان امیدی نمیبندد. بدینسان، این تنفر فناری از اختلاف آراء علمای مسلمان او را وادار میکند تا میان نامانوسات عقول و آیات منقول وفق دهد^{۳۲} و برای اینکار لازم میبندد که به بسط سخنان صدرالدین قونوی با استفاده از آثار او و نظریات ابن عربی و آثار سعیدالدین فرغانی و مؤیدالدین جندی پردازد^{۳۳}.

فناری با همه بدبینیش به عقل نظری، اذعان میکند که کشف صریح و ذوق صحیح با عقل نظری در همه مراحل موافق است زیرا تناقضی در حجت عقل نظری نمیبندد اما ادراک این حجت را از تصور بشری محجوب میداند^{۳۴}.

تلاش وافر فناری آن است تا حتی الامکان، میان قواعد کشفی عرفا و نظریات حکما که بزعم او عقل محجوبان است، انسی حاصل کند که البته او این تأنیس را هم به اذعان خود، با تأسی از قونوی آموخته است زیرا قونوی در بسیاری از مواضعش این قبیل تأنیسها را بکار برده است.

فناری، توفیق در این تأنیسها را از فیض برکات قونوی و عدم توفیق را از قصور خود میداند و بدینسان، این تأنیس را چراغ انس میان معقول حکما و مشهود عرفا قرار میدهد تا برای محجوبان از کشف و شهود، راهنمایی برای نزدیک شدن به افق نگاه عارفان باشد و برای عارفان نیز مستمسکی در پاسخگویی به شبهات محجوبان^{۳۵}.

فناری با تأسی از قونوی، در بسیاری از مواضع خود، از اشارات ابن‌سینا و بویژه شرح خواجه نصیرالدین طوسی بر آن بهره میبرد، بگونه‌یی که میتوان زبان فلسفی مورد استفاده قونوی و بتبع او، فناری را حکمت مشاء خصوصاً اشارات ابن‌سینا قلمداد کرد. که در فلسفی کردن عرفان قونوی، سهم بسزایی دارد. عبارت دیگر، فناری در بسیاری از مطالب خود در شرح کلمات قونوی و تأنیس آن با مبانی حکما، از عبارات محقق طوسی در شرح اشارات استفاده میکند تا بیش از پیش بر زبان مشائی عرفان قونوی تأکید کرده باشد.

عارفانی چون قونوی، از منطق رایج حکمای مشاء، در تبیین مطالب عرفانی خود بهره میبرند حتی آنجا که در نقد مشائیان که میگفتند، ارتفاع عقل اول، مستلزم ارتفاع وجود واجب است، از زبان و منطق مشائیان در نقد خود آنان استفاده میکنند و وجوب عقل اول را بالغیر میدانند، نه بالذات^{۳۶}.

در آثار قونوی و بتبع وی، فناری، شواهد بسیاری است که ثابت میکند این دو شخصیت بزرگ بمنظور تأنیس معقول و مشهود یا فلسفه و عرفان، از منطق و زبان حکمای مشاء، در تبیین نظریات خود استفاده میکنند؛ چه آنجا که این زبان را دارای کاستی میبندد و چه آنجا که از همین زبان برای بیان مراد خود بهره میبرند. برای مثال، شمس‌الدین فناری برای نفی تسلسل و اثبات واجب‌الوجود، بنقل از خواجه نصیرالدین طوسی میگوید:

موجودات بالفعل در سلسله طولی که یکی به

۳۲. همو، مصباح‌الانس، ص ۹.

۳۳. همان، ص ۱۰.

۳۴. همان، ص ۲۸.

۳۵. همانجا.

۳۶. همان، ص ۱۵۷.

دیگری متکی است، اگر به مبدأ و طرف و پشتوانه نرسند و یکی از آنها در اثنای این سلسله قطع شود، دیگران از بین میروند زیرا این سلسله، طولی و علی و معلولی است و لذا اگر در این سلسله، یکی قطع شود، مادون آن باید معدوم شوند. لذا این سلسله اکنون به واجب بالذات منتهی میشود.^{۳۷}

یا صدرالدین قونوی، در باب ادراک حقایق اشیاء، بنقل از ابن سینا میگوید:

ما حقایق اشیاء را آنگونه که در حضرت علمیه، تعیین و تشخیص دارند، نمیتوانیم ادراک کنیم. ما از حقائق، جز صفات آنها را نمیدانیم.^{۳۸}

همچنین، فناری بنقل از اشارات ابن سینا آنجا که شیخ در مورد اثبات هیولی از ناحیه اتصال صورت جسمیه و برهان فصل و وصل استدلال میکند، با ایراد اشکالی میگوید که شیخ بصورت مطلق گفته که صورت جسمیه بدون هیولی نیست، در صورتی که در مافوق قمر، خرق و التیام درست نیست. اما شیخ حکم زمینی ترکیب جسم از هیولی و صورت را به آسمان تسری داد و بالا برد.^{۳۹} گرچه شیخ در پاسخ اینگونه اشکالات معتقد است که در پذیرش و یا عدم پذیرش فصل و وصل در اقتضای ذاتی شیء به عوارض و موانع خارجی، به هر روی، دست از طبیعت جسم که مرکب از هیولی و صورت است، برنمیداریم.

شارح کلمات قونوی، در باب علم حق تعالی به جزئیات نیز میگوید:

محققان از حکما - یعنی خواجه طوسی - در حقیقت با ما هم عقیده اند که قائل به استناد همه موجودات، بدون واسطه، به حق تعالی هستند و میگویند که علم تام به علت، مستلزم

علم تام به تفصیل معلولهای آنهاست، چون حق تعالی علت همه موجودات است، لذا به همه آنها علم تفصیلی دارد.^{۴۰}

فناری درباره علم حق تعالی به جزئیات باز هم بنقل از خواجه نصیرالدین طوسی میگوید:

وقتی شیء در ماده منطبع و متوغل و فرو رفته باشد، در محل خاصی قرار گرفته است که اگر این شیء از افق زمان و مکان به درآید، با یک اشاره و احاطه، عوالمی را می یابد و لذا در افق اعلی، همه کلمات وجودی را میبیند و حجابی برایش نیست و لذا اگر این معنا را بالا ببریم، به کسی میرسیم که محیط بر همه است و تعلق او به جزئیات که در آن مخصوصشان پیاده میشوند، علم و واقعیت اوست که به همه تعلق دارد، چون حق تعالی همه معلومات را با شرایط و اسباب میداند و خود تحت شرایط و اسباب و زمان و مکان نیست لذا زمانیات و نسبتهای بین آنها را میداند.^{۴۱}

شمس الدین فناری، در باب معانی تناسخ هم به گفته های خواجه نصیرالدین طوسی عنایت بسیاری دارد و با انتساب برخی مطالب غریب به خواجه طوسی، به نقل از او میگوید:

نفس ناطقه در سایه ادراکات و ارتباط با ماورای طبیعت و عوالم عقول و نفوس، با آنها اتحاد پیدا نمیکند، چون نفس، زمانی است و زمان از کلیات نیست و تحقق ذاتی ندارد که محیط بر نفس باشد و نفس در ارتباط با او، مجرد و

۳۷. همان، ص ۲۸.

۳۸. همان، ص ۳۴.

۳۹. همان، ص ۸۱.

۴۰. همان، ص ۹۷.

۴۱. همان، ص ۹۸.

احاطه‌یی پیدا کند، مگر اینکه از ماده جدا شود که این هم برای بعد از مرگ است. وانگهی برای بعد از مرگ هم نمیتوان نفس را لابلای افلاک برد و یکجا او را به زمان و مادیات تعلق داد که استکمال داشته باشد که این تناسخ است.^{۴۲}

شارح کلمات قانونی همچنین با انتساب نفی وجود کلی طبیعی در خارج به خواجه طوسی، میگوید:

خواجه نصیرالدین طوسی، وجود کلی طبیعی را در خارج منع کرد. اما فناری پاسخ خواجه را نمی‌آورد بلکه پاسخ را خودش میدهد که همان پاسخ خواجه است؛ یعنی کلی طبیعی در خارج، در ضمن افرادش متحقق و به اوصاف عدیده متصف میشود.^{۴۳}

فناری، هم‌افق با خواجه نصیرالدین طوسی و بنقل از او، در باب تعیین میگوید:

وقتی که شیء از زمان و مکان بیرون بیاید، در یک افق فوق مکان و زمان، کثرات را میبیند و خودش هم برای خودش یک نحوه تشخیص دارد. مفارقات و ارواح و ملائکه و مثل همینگونه‌اند و تعلق تکمیلی و تدبیری به کثرات هم دارند؛ یعنی دو نحوه تعیین ذاتی شخصی و تعیین بلحاظ مظاهر، هر دو از تعیینات کلی طبیعی است.^{۴۴}

صاحب مصباح‌الانس، حکمای الهی را هم‌زمان با خود و نماینده آنان را خواجه نصیرالدین طوسی میداند و میگوید:

به اعتراف محقق اهل نظر یعنی خواجه طوسی، اگر عدم وجود روا باشد تا امکان بر او صادق آید، لازمه آن، تجویز سلب شیء از خودش است که محال است.^{۴۵}

و نیز باز بنقل از خواجه طوسی، میگوید:

هر ماهیتی که وجودش، عینش است، واجب

لذاته است که در خارج یک فرد بیشتر ندارد و او حق تعالی است و هر چه وجودش ضروری است، واجب است.^{۴۶}

صدرالدین قونوی نیز که اعتقاد حکما را در باب ترکیب متباین روح و جسم، مورد شماتت قرار میدهد، نظر به رأی رایج حکمای مشاء در باب روحانیه الحدوث بودن نفس دارد^{۴۷} و یا در انتساب صادر اول به عقل اول نیز، مبنای او، قول حکمای مشاء است که صادر اول را عقل اول میپندارند^{۴۸}؛ برخلاف اهل عرفان که صادر اول را وجود عام میدانند^{۴۹} که فوق عقل اول است و عقل اول خود نقشی است که منتقش بر صادر اول است.

فناری هم بتبع قونوی، در انتساب نفی مثل کلی به حکما، ابن سینا و حکمای مشاء تابع او را مخاطب خود قرار میدهد.^{۵۰} اما ماتن مفتاح‌الغیب، در طبیعیات^{۵۱}، تا آنجا که مربوط به تأنیس عرفان و فلسفه میشود – و در واقع بعنوان استشهاد است – تابع نظر حکمای مشاء است^{۵۲} و لذا طبیعی است که فناری نیز نظر رایج حکمت را نظر حکمای مشاء بداند.^{۵۳}

۴۲. همان، ص ۱۰۰.

۴۳. همان، ص ۱۰۵.

۴۴. همان، ص ۱۰۸ – ۱۰۶.

۴۵. همان، ص ۱۰۸.

۴۶. همان، ص ۱۵۶.

۴۷. همان، ص ۳۵.

۴۸. همان، ص ۹۱.

۴۹. همان، ص ۹۲.

۵۰. همان، ص ۱۰۸.

۵۱. مثلاً در بحث جهات طبیعی که حکمای مشاء، جهت طبیعی را دو چیز میدانند: ۱. علو مطلق یعنی فلک نهم که مُخَلِّدُ الْجِهَاتِ و تعیین کننده جهت آور است. ۲. سفلی مطلق که مرکز محدّد الجهات و مرکز زمین است.

۵۲. قونوی، مفتاح‌الغیب، ص ۱۸.

۵۳. فناری، مصباح‌الانس، ص ۲۷.

اساساً مدلول لفظ حکیم^{۵۴} و فیلسوف^{۵۵} در لسان عرفایی چون قونوی و فناری، حکیم مشائی است که بدینسان میتوان مدعی بود که منطق و زبان عرفان عارفانی همچون قونوی و فناری، چه در تبیین عرفان فلسفی و چه در نقد حکمت حکمای مشاء، همان حکمت مشاء است.

جمع‌بندی

۱. صدرالدین قونوی در نقد عقل نظری، تنها در نقد دیدگاه حکیمان مشاء در باب تباین جسم و روح یا همان روحانیه‌الحدوث بودن نفس، راه صواب را پیموده و در دیگر نقدهای خود مصاب نیست.

۲. صدرالدین قونوی، چه در آن هنگام که به نقد نظریات حکما مینشیند و چه در آن هنگام که زبانی را برای تبیین فلسفی عرفان بکار میگیرد، همواره منطق، شیوه، زبان و اسلوب حکمای مشاء را پیش چشم خود دارد زیرا نقد عقل هم با همان عقل میسر است. عرفا هم که همیشه از تنگنایی زبان در بیان کشف و شهودات خود مینالند، با همین زبان به بیان شهودات خود میپردازند.

۳. شهاب‌الدین سهروردی هم که در منطق حکمة‌الاشراق خود، منطق مشائیان را نقد میکند، باز هم از همان منطق در نقد آن استفاده میکند و لذا صدرالدین قونوی هم که عقل نظری را نقد میکند، از همان عقل نظری در تبیین تأنیس میان فلسفه و عرفان بهره میبرد، هر چند به کاستیهای آن هم اذعان دارد، ولی شاید آنچنان تضلّعی در حکمت ندارد تا حکمت جدیدی بنا نهد که تا حدی کاستیهای حکمت مشاء را جبران کند.

۴. شمس‌الدین فناری با تأسی از قونوی، در بسیاری از مواضع خود، از اشارات ابن‌سینا و بویژه

شرح خواجه نصیرالدین طوسی بر آن بهره میبرد، بگونه‌یی که میتوان زبان فلسفی مورد استفاده قونوی و بتبع او، فناری را حکمت مشاء، خصوصاً اشارات ابن‌سینا قلمداد کرد که در فلسفی کردن عرفان قونوی، سهم بسزایی دارد.

۵. بدینسان، میتوان ادعا کرد که زبان فلسفی قونوی و شاگردان و اتباع او برای تبیین حکمی و فلسفی عرفان ابن‌عربی، زبان حکمت مشاء است؛ همان حکمتی که دست‌کم برخی از کمبودها و نارساییهایش، در حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی هضم و جبران میشود.

منابع

- الغراب، محمود محمود، شرح فصوص الحکم من کلام الشیخ الاکبر، دمشق، مطبعة زید بن ثابت، ۱۴۰۵ق.
- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۸، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
- حسن‌زاده آملی، حسن، شرح فارسی الأسفار الأربعة، ج ۴، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۳.
- شوبرت، گوردون، المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین الطوسی، تحقیق گوردون شوبرت، بیروت، دارالنشر فرانتس اشتاینر، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۵م.
- فناری، شمس‌الدین، مصباح‌الانس، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۸۸.
- قونوی، صدرالدین، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، بتصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۹ق.
- ، الفکوک فی اسرار مستندات حکم الفصوص، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۸۵.
- ، مفتاح‌الغیب، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۸۸.
- مطهری، مرتضی، عرفان حافظ، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
- ، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۹، تهران، صدرا، ۱۳۷۵.

۵۴. همان، ص ۱۵۱.

۵۵. همان، ص ۱۶۴.