

Critique of Mysticism to Reason

Ali Fazli*

Abstract

Criticism of reason means the possibility of discovering reality by reason, not a new event but a long-standing event in the history of human thought, including the time when mystics' encounter with philosophers; because philosophers with the entry of the reason as the measure of measurement, may become indignant the master of mysticism, the mystics also consider its foot to be wooden and untidy. What is the reason for the indignation? Is all this opposition to reason based on true arguments? According to research, these arguments are generally for two arguments: one is entitled "mysticism is beyond reason" which refers to the critique of reason for its inability to comprehend mystical truths, and the other is entitled "reason is always subject to error" which refers to criticism of reason refers in terms of fallibility in the perception of facts. This article deals with both arguments according to the mystics's words.

Keywords: Reason, Mysticism, Order of Reason, Rational Comprehension.

* Assistant Professor at "the Mysticism Department" in Research Institute for Islamic Culture and Thought (IICT).

Extended Abstract

Introduction

If the reason does not have the ability to understand mystical truths, how can it test the truth and falsehood of mystical propositions? This title refers to two layers and two fields in mystical literature: one is in the field of practical mysticism, where the secrets of love are so beyond reason and reason is unable to comprehend those secrets, which are depicted in the form of poems and ghazal of conflicts between reason and love in different ways.

The other is in the field of theoretical mysticism that mystical truths are beyond reason and reason is incapable of understanding and expressing those truths; Therefore, this field has two directions: one is an epistemological direction and the other is a linguistic direction. Ali ibn Mohammed al-Jurjani says: This is what the thinkers have reached with the thoughts of the intellect, and the Sufi sect say monotheist that beyond the intellect is such that through intuition and revelation, something is revealed that the reason is incapable of understanding.

The coinage of criticism of reason, which means the possibility of discovering reality with reason, has been made and dealt with in intellectual currents with different approaches since a long time ago in the history of human thought, and it has found a home in the house of thinkers, especially Muslim scholars. It has entered in some way in the house of scholars of hadith and opinion, in the theological house of Ash'arites and ministry of justice, in the house of philosophy and mysticism, and in the house of Akhbārīs and 'Uṣūlī and it has been discussed in scholarly meetings in the pages of books, and an expensive investment has been inherited.

It is that the examination of all eyes is not the desire of this writing, but what is examined in the house of the master of intuition and mysticism in the confrontation with the previous philosopher, because with the introduction of reason as a measurer, it might upset the master of mysticism, and they do not consider it worthy of this position, and they consider its feet to be wooden and disobedient.

Methods

The present issue studies the subject with biblical and analytical research method.

findings

Reason has been criticized many times in the history of mysticism; because the entry of reason into the field of metaphysical knowledge greatly upset them and they strongly opposed it. What reasons did this agitation and opposition rely on? According to mystical texts, these reasons are dissolved for two reasons. Regarding the first reason, we first paid attention to the inability of reason to perceive this and proved it with two arguments, both of which rely on the principle of opportunity. Then we explained the meaning of the master of knowledge about this inability and criticized it; Regarding the second reason, we paid attention to the criticism of reason in terms of fallibility in the perception of facts; If the reason is capable of receiving facts and realities, then why do philosophers have so many disagreements on one issue. To establish this reason, we used Sadr al-Din Qonavi's extensive statement in mentioning several reasons, and we used al-Fanari's interpretation in *Miṣbāḥ al-Uns* and Hassanzadeh Amoli in the *Risala anahu al-haq*

Conclusion

Is all this opposition to reason based on the right reasons? In this article, the reasons for opposing reason are dissolved for two reasons: 1. Mysticism is beyond the field of reason (criticism of reason due to its inability to perceive mystical truths);

2. Reason is always subject to falsehood (criticism of reason in terms of fallibility in perception of facts). In this article, we will discuss both reasons.

نقد عرفان به عقل

علی فضل‌ی*
*

چکیده

نقد عقل به معنای امکان کشف از واقعیت با عقل نه رخدادی جدید بلکه واقعه‌ای دیرین در تاریخ اندیشه بشری است و از آن جمله موقه مواجهه عرفا با فیلسوفان رخ داده است؛ چراکه اهل حکمت با ورود عقل به عنوان میزان سنجشگر، چه بسا ارباب عرفان را سخت برآشفته می‌کنند و اهل عرفان نیز پای آن را چوبین و بی‌تمکین می‌دانند. دلیل برآشفتنگی از چه روست؟ آیا همه این مخالفت با عقل بر دلایلی صحیح تکیه دارد؟ بر اساس تحقیقات، این ادله بطور کلی به دو دلیل است: یکی با عنوان «عرفان طوری و رای طور عقل است» که به نقد عقل از جهت ناتوانی در ادراک حقایق عرفانی اشاره دارد و دیگری با عنوان «همواره عقل در معرض خطاست» که به نقد عقل از حیث خطاپذیری در ادراک واقعیات اشاره دارد. این مقاله با توجه به سخنان ارباب معرفت و شهود به هر دو دلیل می‌پردازد. واژگان کلیدی: عقل، عرفان، طور عقل، ادراک عقلی.

مقدمه

ضرب سکه نقد عقل به معنای امکان کشف از واقعیت با عقل، از دیرباز در تاریخ اندیشه بشری در جریان‌های فکری با رویکردهای متفاوت ساخته و پرداخته شده و به سرای اندیشمندان، به‌خصوص علمای مسلمان، منزل گزیده است. در سرای اصحاب حدیث و رأی، در سرای کلامی اشعریان و عدلیان، در سرای ارباب حکمت و عرفان و در سرای اخباریان و اصولیان به نوعی ورود داشته و در نشست‌های علمی در لابه‌لای کتب از آن بحث شده و سرمایه‌ای گران به ارث گذاشته شده است که بررسی همه انظار، خواسته این نوشته نیست، بلکه آنچه در سرای ارباب شهود و عرفان در رویارویی با اصحاب حکمت و فلسفه گذشته، بررسی می‌شود؛ چراکه با ورود عقل به عنوان میزان سنجشگر چه بسا ارباب عرفان را سخت برآشفته می‌کند و آن را شایسته این مقام نمی‌دانند و پای آن را چوبین و بی‌تمکین می‌دانند.

به‌راستی این برآشفستگی از چه روست؟ آیا این همه مخالفت با عقل بر دلایلی درست تکیه دارد؟ بر پایه تحقیق انجام‌شده این ادله به دو دلیل انحلال می‌یابد: ۱. عرفان طوری و رای طور عقل است (نقد عقل از جهت ناتوانی در ادراک حقایق عرفانی)؛ ۲. همواره عقل در معرض خطاست (نقد عقل از حیث خطاپذیری در ادراک واقعیات). در این مقاله به هر دو دلیل می‌پردازیم:

دلیل اول: نقد عرفان به عقل از حیث عجز عقل

پیش از بررسی نقد اول، روح حاکم بر این عنوان پاسخ به این نکته است که اگر عقل توان درک حقایق عرفانی را ندارد، چطور می‌تواند صدق و خطای گزاره‌های عرفانی را محک بزند؟ این عنوان در ادبیات عرفانی به دو لایه و دو ساحت اشاره دارد: یکی در ساحت عرفان عملی که اسرار عشق طوری و رای طور عقل است و عقل از ادراک آن اسرار عاجز است که در قالب اشعار و غزلیات تنازعات عقل و عشق به گونه‌های مختلف به تصویر درآمده است. به قول حافظ شیرازی:

در نظربازی ما بی‌خبران حیرانند من چنینم که نمودم دگر ایشان دانند

عشق داند که در این دایره سرگردانند	عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی (حافظ شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۶)
تو از آن کورچشم چشم مدار	به گفته حکیم سنایی غزنوی:
عقل‌های تهی‌رو پرکار	عقل در کوی عشق ره نبرد
کی توان سفت سنگ خاره به خار	کاندر اقلیم عشق بی‌کارند
دیده روح را به خار مخار	کی توان گفت سرّ عشق به عقل راه توحید را به عقل مجوی
	(سنایی غزنوی، ۱۳۴۱، ص ۲۰۰)

دیگری در ساحت عرفان نظری که حقایق عرفانی طوری و رای طور عقل است و عقل از ادراک و بیان آن حقایق عاجز است؛ لذا این ساحت دو جهت دارد: یکی جهت معرفت‌شناختی و دیگری جهت زبان‌شناختی که اولی حقایق عرفانی (سلوکی و شهودی) اندر عقل نیابند و دومی حقایق عرفانی اندر تعبیر نیابند. میرسید شریف جرجانی می‌گوید: این است آنچه ارباب بحث به افکار عقل به آنجا رسیده‌اند و طایفه صوفیه موحد می‌گویند که و رای طور عقل طوری است که در آن طور به طریق مشاهده و مکاشفه چیزی چند منکشف و مشاهده می‌گردد که عقل از ادراک آن عاجز است (جرجانی، [بی‌تا]، ص ۱۳).

۱. دلیل عجز عقل از ادراک حقایق

برای اثبات عجز عقل از ادراک حقایق عرفانی دو برهان اقامه شده که هر دو بر اصل مناسبت تکیه دارند. فناری با توجه به مناسبت می‌گوید شرط اصلی در ادراک، مناسبت بین مدرک با مدرکات است و عقل فکری و استدلالی با حقایق الهی در حضرت علمیه مناسبت ندارد و عرفان از آن حقایق که در کمند شهود عارفان قرار گرفته، سخن می‌گوید؛ زیرا عقل نظری، صاحب فکر جزئی است و حقایق الهی در حضرت علمیه از کلیات اند و کلیات با فکر جزئی مناسبت ندارند تا در کمند ادراک آن قرار گیرند. پس عقل فکری در ادراک حقایق عاجز است: «ان کل ذی رأی نظری انما نظر فیه بقوته الفکرية الجزئية و ستقرّر ان

الشیء لا یدرک الا ما یناسبه، فلا یدرک فکره الا جزئياً مثله و الحقائق فی الحضرة العلمية کلیات فلا یدرکها الفکر نحو تعینها فیها» (فنازی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳).

افزون بر این برهان، باید توجه داشت که انسان‌ها در ادراکات در یک رتبه نیستند؛ بلکه برخی دامنه ادراکی‌شان بیش از برخی دیگر است و لذا برخی فوق برخی هستند؛ از این رو طفلان به دلیل مناسبت محسوسات را ادراک می‌کنند، ولی توان ادراک معقولات را ندارند؛ به خلاف بزرگسالان که نه تنها محسوسات که معقولات را درک می‌کنند؛ لذا از جهت ادراکی بزرگسالان فوق طفلان‌اند. در میان بزرگسالان نیز بسیاری همچون اهل استدلال و بحث به دلیل مناسبت فقط توان ادراک معقولات را دارند؛ ولی چون به کمال حقیقی نرسیده‌اند و به نور ایمان حقیقی منور نشده‌اند و با فراسوی معقولات مناسبت ندارند، از ادراک حقایق شهودی و اسرار لاهوتی و لطایف عرفانی عاجزند؛ به خلاف اندکی از آنان همچون ارباب ذوق و شهود که به این بلوغ رسیده‌اند و توان ادراک آن حقایق را پیدا کرده‌اند؛ لذا از جهت ادراکی فوق اهل استدلال‌اند. اینجاست که طور و رای طور عقل دو معنا پیدا می‌کند: یکی ارباب شهود فوق ارباب بحث‌اند و دیگری حقایق شهودی که و رای معقولات استدلالی‌اند. صدرالدین شیرازی در لابه‌لای سخن از این نکته چنین پرده بر می‌گشاید:

فإن للانسان أطواراً متعددة، خلقها الله تعالى بعضها فوق بعض، كما أن طور الوهم فوق طور الحس و طور العقل فوق طور الوهم و كما یدرک الصبی المحسوسات و لا یدرک المعقولات، لأن ذلک طور لم یبلغه، کذلک بعض البالغین إلى الکمال الحقیقی یدرکون بنور الايمان الحقیقی أشياء لا یدرکها أرباب العقول المتعارفة، لعدم بلوغهم إلى هذا المشرب العذب و المقام الشریف و المشرع المنیع الذی أعز من أن یكون شریعة لكل وارد، بل لا یطلع علیه إلا واحد بعد واحد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۵۳).

اما ریشه این اختلاف رتبی چیست؟ در عرفان قاعده‌ای حاکم است که محیی‌الدین / بن‌عربی در فص آدمی **فصوص الحکم** آن را بیان کرده است: «فکانت الملائكة له کالقوی

الروحانية و الحسية التي في النشأة الانسانية و كل قوة منها محجوبة بنفسها لا تری افضل من ذاتها» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۴۹)؛ یعنی هر یک از قوای روحانی چه داخل در نشئه انسانی یا خارج از آن، به حدود خویش (بنفسها) محجوب‌اند و برتر از ذات خویش نمی‌بینند. این قاعده مبین ریشه اختلاف است؛ چراکه نشان می‌دهد ریشه این اختلاف اطوار و قوای ادراکی انسان است؛ زیرا هر یک از قوای ادراکی حدود و ثغور خاصی دارند که نمی‌توانند از آن حدود تجاوز کنند و با مدرکات خاصی مناسبت دارند که فقط همان مدرکات را ادراک می‌کنند و جز آن مدرکات را ادراک نمی‌کنند؛ همچنان‌که قوه بصری به حد بصری محدود است و نمی‌تواند وارد دامنه قوه سمعی شود و فقط مبصرات را ادراک می‌کند و به دلیل فقدان مناسبت توان درک مسموعات را ندارد و حکمی درباره آن صادر نمی‌کند؛ همچنین قوه عقلی به حد عقلی و نظری و استدلالی محدود است و در میدان اختصاصی خود جولان دارد و فقط قدرت درک معقولات را دارد و دیگر نمی‌تواند وارد دامنه قوه قلبی شود و به دلیل فقدان مناسبت نمی‌تواند مشاهدات را دریابد و درباره آن حکمی صادر کند (ر.ک: همو، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۸۹ و ج ۲، صص ۲۸۱ و ۵۲۳). بر این اساس صائِن‌الدین ترکه در این باره می‌گوید:

فان الآراء متفقة علی ان للعقل طوراً خاصاً فی الادراک، لایمکنه ان یتجاوز عنه
 کما هو حال سایر المشاعر، فان لكل منها مرتبة مخصوصة فی الادراک، و
 مدرکات خاصّة بها، لا یتعلق ادراکاتهم الا بها فی تلك المرتبة خاصة. فللعقل
 ایضاً مرتبة مخصوصة فی إدراکه و مدرکات خاصة لا یتجاوز إدراکه عنها، فکما
 ان البصر مثلاً لا یقدر أن یتجاوز عن ادراک کیفیات المبصرة و یدرک الأصوات
 و النعم، فکذلک العقل لایمکنه ان یتجاوز عن ادراک الکلیات المعقولة و یدرک
 الحقائق الکشفیة و المعانی الذوقیة (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷، صص ۳۴۹-۳۵۱).

۲. مقصود از عجز عقل از ادراک حقایق

مقصود از عجز عقل از ادراک حقایق شهودی و اسرار عرفانی چیست؟ عجز عقل سه معنا دارد که در اینجا هر سه معنا مقصود است: یکی اینکه عقل و فکر به دلیل ممکن نبودن

وجدان ماورای معقولات به هیچ وجه نمی‌تواند به آن حقایق دست یابد؛ یعنی به هیچ وجه نمی‌تواند آن را تصور کند و بفهمد تا حکم به ممکن‌بودن یا نبودن آن حقایق بدهد؛ لذا عجز به معنای «لا یدرک العقل و لا یفهم حتی یحکم علی الامکان و عدم الامکان» است. دوم اینکه عقل و فکر نمی‌تواند به نحو مستقل به آن دست یابد. مقصود از این استقلال آن است که عقل بدون مدد از اشراق و شهود با ترتیب مقدمات صرفاً عقلی و تنظیم قیاسات منطقی به حقایق عرفانی دست یابد؛ لذا عجز به معنای «لا یدرک العقل مستقلاً» و به تعبیر ابن‌عربی «لا یستقل العقل بیدراکه» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۶). سوم اینکه عقل و فکر نمی‌تواند به نحو مستقل آن را ممکن بدانند، بلکه با قوانین عقل آن را ناسازگار می‌بینند و حکم به استحاله‌اش می‌دهند و هرگز آن را نمی‌پذیرند؛ لذا عجز به معنای «لا یقبل العقل و یحکم بعدم الامکان» است. / ابن‌عربی درباره این سه معنا چنین می‌نویسد:

و من علمه بذاته علم العلماء بالله من الله ما لاتعلمه العقول من حيث أفكارها
الصحيحة الدلالة و هذا العلم ما تقول فيه الطبعة إنه وراء طور العقل قال تعالى
فی عبده خضر «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» و قال تعالى «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» فأضاف
التعليم إليه لا إلى الفكر فعلمنا إن ثم مقاماً آخر فوق الفكر يعطى العبد العلم
بأمور شتى، منها ما يمكن أن يدركها من حيث الفكر و منها ما يجوزها الفكر و
إن لم يحصل لذلك العقل من الفكر و منها ما يجوزها الفكر و إن كان يستحيل
أن يعينها الفكر و منها ما يستحيل عند الفكر و يقبلها العقل من الفكر مستحيلة
الوجود لا يمكن أن يكون له تحت دليل الامكان فيعلمها هذا العقل من جانب
الحق واقعة صحيحة غير مستحيلة و لا يزول عنها اسم الاستحالة و لا حكم
الاستحالة عقلاً (همو، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۲۵).

با توجه به این عجز، برخی همچون خواجه پارسا، شارح **فصوص الحکم** و صاحب **فصل الخطاب**، در میزان‌بودن عقل شبهه داشته و آن را شایسته سنجش صدق و کذب ندانسته‌اند (خواجه پارسا، ۱۳۶۶، ص ۴۳۹). از نگاه وی چه بسا صاحب تجلی وقتی از غلبه تجلی بیرون آمد، آنچه از تجلی یافته، به میزان عقل قیاس می‌کند. اگر مشهودش با عقل موافق بود که آرام می‌گیرد. اما اگر مغایر عقل بود، دچار حیرت می‌شود و این برای ارباب

شهود و تجلی میدان ابتلاست. اگر وی عبد رب باشد، عقل را رد می‌کند و به حکم و مقتضی تجلی عمل می‌کند، اگرچه مخالف عقل باشد و اگر عبد عقل باشد، تجلی را به مقام عقل تنزل می‌دهد و آن را بر اساس قوانین عقل به تأویل می‌برد؛ همانند اهل ظاهر که هر گاه به آیه یا خبری رسیدند، مانند «جاء ربک» که بر معنایی فوق‌طور عقل دلالت دارد، آن را به مرتبه عقل تنزل می‌دهند و دست به تأویل می‌زنند؛ اما پس از گزارش معنای صحیح از سوی صاحب تجلی، اگر از علمای متقی باشند، خواهند گفت: «ممکن که مراد این باشد، اما اعتماد را نشاید».

۳. نقد عجز عقل در ادراک حقایق

پیش از نقد نخست باید به این نکته توجه دهیم که اگر سخن از عجز عقل از ادراک حقایق عرفانی است، مقصود از حقایق عرفانی و مقصود از عقل چیست؟ حقایق عرفانی همان مسائل هستی‌شناختی‌اند که در پی شهود با ترجمان عقلی در ساختاری منطقی تنظیم شده‌اند. درحقیقت این حقایق معارف توحیدی، یعنی وحدت شخصی وجود و لوازم و احکام آن‌اند که عارفان از راه شهود حقایقینی آن را یافته و با عقل تحلیلی به لباس مفاهیم ذهنی و حصولی درآورده و آن را توصیف و تبیین کرده‌اند (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ب، ص ۷۳-۷۶). لذا حقایق عرفانی دو ساحت دارند: یکی ساحت وجدان حضوری که به آن «حقایق شهودی» می‌گویند و دیگری ساحت تعبیر و ترجمان عقلی که به آن «حقایق حصولی» می‌گویند.

مقصود از عقل هم قطعاً عقل دینی نیست؛ زیرا عقلی را که در زبان دین آمده و احکامش تبیین شده است، همه عرفای الهی پذیرفته‌اند. کسی که کتاب و سنت را آئینه علم الهی و میراث عرش الهی می‌داند و همه اولیای معصوم را اعقل عقول بر می‌شمرد (ر.ک: ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۱۹ و ج ۳، ص ۳۳۴ و ۱۳۷۰، ص ۱۸۵ / قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷۴ / آملی، ۱۳۶۷، الف، ص ۳۷۰ / فیض کاشانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۸۹) و عقلشان را در ادراک حقایق مندرج در مرتبه علم ربوبی توانا می‌داند و عقل همه انسان‌ها را مخاطب حقایق و معارف موجود در کتاب و سنت می‌داند، چگونه می‌تواند عقل به معنای دینی را

در ادراک حقایق ناکارآمد و ناتوان بدانند؟ لذا عقلی که اصحاب حکمت و فلسفه بر آن صحه می‌گذارند و ارباب شهود و عرفان بر آن می‌تازند، باید عقل به معنای فلسفی‌اش باشد؛ از این رو باید دید بنا بر آنچه در فلسفه شهرت دارد، عقل فلسفی به عنوان یکی از قوای ادراکی چه اقسامی دارد و کدام یک از آن اقسام در نقد منظور بوده است.

در این فرهنگ، عقل از حیث ادراک به عقل شهودی و عقل حصولی تقسیم می‌شود. پیش از تعریف باید این اصل فلسفی را یادآور شد که هر یک از قوای ادراکی انسان دو نحو علم به مدرکات متناسب با خود دارند: یکی علم حضوری و شهودی و دیگری علم صوری و حصولی. لذا همچنان‌که هر یک از سه قوه حس، خیال و عقل در مرتبه علم حصولی مدرک صور حسی، خیالی و عقلی در مرتبه قوای خویش‌اند، در مرتبه علم حضوری شاهد محسوسات، متخیلات و معقولات خارجی‌اند؛ از این رو برای انسان شهود حسی، شهود خیالی و شهود عقلی رخ می‌دهد و هر یک بر حسب شأنیت و قابلیت ادراکی قوه خویش به مدرکات متناسب خویش تعلق می‌گیرند و به ورای دامنه ادراکی خود ورود ندارند؛ یعنی شهود حسی فقط به محسوسات خارجی تعلق می‌گیرند و هرگز یارای شهود معقولات عینی را ندارند. بر این اساس، عقل دو گونه ادراک دارد: یکی ادراک حضوری که در آن صورت به آن عقل شهودی می‌گویند و دیگری ادراک حصولی که در آن صورت به آن عقل حصولی می‌گویند.

عقل شهودی از آن رو که حقایق عقلی را به صورت مباشر و با مواجهه مستقیم ادراک می‌کند و به نحو احاطی یا اتصالی آن حقایق را می‌یابد، عقل شهودی نام دارد؛ چه این حقایق به نحو حیثیات و موجودات بالعرض در واقعیات خارجی مندمج و مندرج باشند، مانند معقولات ثانیه فلسفی و چه به نحو واقعیات و موجودات بالذات در مراتب عقلی و الهی موجود باشند، مانند عقول و مفارقات در عالم عقل یا علوم ربوبی در مرتبه علم الهی. عقل حصولی از آن رو که حقایق عقلی را به نحو مفهومی در صفحه ذهن سان می‌دهد، عقل حصولی نام دارد. این عقل کارکردهای بسیار دارد که از آن جمله فهم و استدلال است. فهم در مرحله مفهوم است که این مرحله به صورت مفاهیم و تصورات،

سپس تلفیق و تجميع آن تصورات، آن‌گاه صدور تصدیقات و احکام تبلور می‌یابد. در استدلال نیز در صدد اثبات آن تصدیقات بر می‌آید؛ یعنی با ترتیب مقدمات و تنظیم قیاسات، آن تصدیقات را نفیاً یا ایجاباً به اثبات می‌رساند و البته عقل استدلالی گاه به نحو مستقل، یعنی مستقل از شهود و با مواد صرفاً عقلی، بدون امداد از اشراق و شهود حدود وسطای آن تصدیقات را به دست می‌آورد و برهان اقامه می‌کند. در این صورت به عقل استدلالی می‌توان عقل مستدل مستقل گفت و گاهی به نحو تبعی، یعنی به تبع شهود، در مقام استدلال قرار می‌گیرد؛ یعنی در حدود وسطای قیاسش و امداد شهود است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، الف، ج ۱، ص ۷۷)؛ به تعبیری اهل حکمت یا خود در هنگام شهودشان خصیصه‌ای چون سبب اشیا یا لوازم اشیا را در متن حقیقت شهودی می‌یابند یا در هنگام مطالعه گزارش‌های عرفانی در متن حقیقت حصولی که بازتاب حقیقت شهودی است، به آن خصیصه می‌رسند که می‌تواند آن را حد وسط برهان قرار دهد. در این صورت به عقل استدلالی می‌توان «عقل مستدل تابع» گفت.

با توجه به این مقدمه باید به مقصود از عجز عقل در ادراک حقایق عرفانی رسید. مقصود آنان از این عقل نه عقل شهودی که عقل حصولی است؛ لذا مؤیدالدین چندی می‌گوید: «یعنی قصور العقل المقید بالقوة البشرية النظرية بالفکر، لا العقول المنورة القابلة نور التجلی و الوهب الالهیین علی الکشف والشهود» (چندی، ۱۳۸۰، ص ۶۳۱). اما اگر مقصود از عقل در این نقد، عقل حصولی و استدلالی، آن هم عقل مستدل مستقل باشد که ارباب شهود و عرفان بر آن عقل نظری و فکری اطلاق کرده‌اند (ر.ک: قونوی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۰ و ۱۳۶۲، ص ۳۱ / چندی، ۱۳۸۰، صص ۱۷۰ و ۶۳۱ / قیصری، ۱۳۷۵، صص ۶۲، ۹۹، ۷۷، ۸۲۵، ۱۰۶۳ و ۱۰۷۱ / ترکه اصفهانی، ۱۳۷۸، ج ۲، صص ۷۸۸-۷۸۹ / ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، صص ۳۱ و ۲۶۱ و ج ۳، ص ۲۹۱ و ۱۳۷۰، صص ۱۳۳ و ۱۸۵، آملی، ۱۳۶۷، الف، ص ۴۹۱ و ۱۳۶۷، ب، ص ۱۱۹ / کاشانی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۷۶ / حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، عین ۳۶، ص ۵۲۶ و ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۱۵) و مقصود از حقایق، حقایق شهودی باشد، طبیعی است که این عجز پابرجاست و آن برهان بر عجز نیز برقرار است؛ زیرا اولاً عقل مستدل مستقل که

در میدان مفاهیم ذهنی جولان دارد، با حقایق شهودی که در میدان واقعیات عینی استقرار دارد، مناسبت ندارند و از ارکان ادراک مناسبت مدرک و مدرک است. ثانیاً آنچه به شهود درآید، جزئی حقیقی است و جزئی حقیقی به گفته علمای منطق نه کاسب است و نه مکتسب (ر.ک: سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۴۷)؛ لذا حقایق شهودی در رده استدلال‌ها و براهین قرار نمی‌گیرند. بنابراین نباید مقصود از حقایق، حقایق شهودی باشد، بلکه باید حقایق حصولی باشد.

اگر مقصود از عقل، عقل حصولی باشد و حقایق، حقایق حصولی باشد که بازتاب توصیف‌مدارانه حقایق شهودی است و در مرتبه مفاهیم ذهنی قرار دارد، آن‌گاه به باور خود عارفان، عقل می‌تواند آن حقایق را بفهمد و دریابد و بپذیرد و دیگر عاجز از ادراک نیست؛ لذا باید بین عقل از حیث فکر و عقل از حیث قبول و فهم تفاوت قایل شد که ابن‌عربی می‌نویسد: «فإن للعقول حدا تقف عنده من حیث ما هی مفكرة لا من حیث ما هی قابلة» (ابن‌عربی، [بی‌تا] ج ۱، ص ۴۱).

البته شاید کسی بگوید که چه بسا عقل پس از گزارش عارف نیز متوجه گفته وی نمی‌شود، در اینجا چه باید گفت؟ پاسخ آن است که در این صورت برای عقل امکان سنجش نیست و نمی‌تواند بر اساس اصولی که بر قوه تصدیق بشر حاکم است، سنجش کند. در این هنگام از پذیرش معذور است و از تصدیق آن خودداری می‌کند؛ چنان‌که برایش امکان انکار نیست و حق ندارد به خطا و کذب حکم دهد. در هر صورت، گزاره‌های عرفانی تا به افق فهم درنیاید، عقل نمی‌تواند سنجش کند. البته روشن است که عبارت «گزاره‌های عرفانی به افق فهم در نمی‌آیند» قانونی کلی نیست، وگرنه نظریه فهم‌ناپذیری دست‌کم بر بخشی از عرفان مستقر می‌شود. در صورتی که دست‌کم خود عارف در پس شهود از آنچه یافته است، می‌فهمد و پس از فهم در صدد سنجش آن بر می‌آید.

آری، عقل سنجشگر به دلایلی نمی‌تواند به فهم آن گزاره دست یابد؛ یعنی آن گفته عارف در موقعیت عرضه به عقل وی قرار نگرفته تا عقل آن را بفهمد؛ لذا در افق فهم

در نیامدن امری نیست که عارف به عقل بگوید که تو نمی‌فهمی یا سنجشگر پای پس بکشد و بگوید که من نمی‌فهمم. اصلاً نمی‌توان مانع فهمیدن عقل شد. در این صورت باید جست‌وجو کرد که چرا عقل سخن عارف را نمی‌فهمد؟ آیا اصلاً عارف گفته خویش را تبدیل به گزاره کرده است یا مفاهیمی به کار برده که در دسترس عقل نیست؟ در هر صورت تا گزاره با مفاهیم روشن به عقل عرضه نشود، عقل برای فهم، مانع دارد و از سنجش عاجز است.

افزون بر آن، نه عقل، بلکه صاحب عقل باید از موانع فهم پاک شود تا معانی آن گزاره به عقل وی عرضه شود. البته چه بسا خود صاحب عقل به موانعی مبتلاست و امکان عرضه معانی آن گزاره به عقل او نیست که این موانع یا به فقدان طهارت و فقدان قداست بر می‌گردد که باید عقل قدسی، عقل سلیم و عقل منور به نورالقدس باشد، یعنی اسیر امیال و نفسانیات نباشد و از کمند وهمیات رها باشد و حکمش بر وهم غالب باشد و دیگر نام عقل مشوب به وهم بر ناصیه نداشته باشد یا از نوع فقدان مناسبت با آن حقیقت عرفانی است؛ یعنی عقل در مباحث مابعدالطبیعی ورزیده نیست و افق فهمش به سنخ حقایق مابعدالطبیعی نمی‌رسد. محیی‌الدین/ابن عربی چنین می‌نویسد: «و لهذا یقال فی علوم النبوة والولاية إنها وراء طور العقل ليس للعقل فيها دخول بفكر، لكن له القبول خاصة عند السليم العقل الذي لم يغلب عليه شبهة خيالية فكرية يكون من ذلك فساد نظره» (همان، ص ۲۶۱). قیصری نیز در این باره می‌گوید: «القلب اذا تنور بالنور الالهی يتنور العقل ايضاً بنوره و يتبع القلب لانه قوة من قواه فيدرک الحقائق بالتبعية ادراكاً مجرداً من التصرف فيها» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷).

وقتی عقل در رده عقل حصولی قدسی می‌تواند حقایق حصولی را ادراک کند و عاجز نباشد، می‌تواند در جایگاه عقل مستدل تابع قرار گیرد و در پی بررسی آن حقایق به خصایصی دست یابد که قابلیت استقرار در حدود وسطای قیاسات دارند و به نحو تبعی و نه استقلالی به ادراک آن حقایق دست یابد. این نکته را عارفان نیز قبول دارند؛ لذا نباید در این ساحت قایل به عجز عقل باشند، بلکه فقط عجز را در ساحت استقلال گسیل می‌دارند.

ابن عربی در این باره می‌نویسد: «و ليس إلا الأنبياء والأولياء و هو مقام وراء طور العقل يريد أنه لا يستقل العقل بإدراكه من حيث ما هو مفكر» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۹۱).
صائن‌الدین ترکه اصفهانی نیز می‌گوید:

انا لانسلم ان العقل لا يدرك تلك المكاشفات و المدركات التي في الطور الاعلى
الذي هو فوق العقل اصلاً. نعم ان من الاشياء الخفية ما لا يصل اليه العقل بذاته،
بل انما يصل اليه و يدركه باستعانة قوة اخرى هي اشرف منه ... فلا يلزم من
قولهم: ان طور المكاشفات و الكمالات الحقيقية فوق العقل بالمعنى المتعارف ان
يكون ذلك الطور مما يمتنع ادراكه للعقل مطلقاً (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷،
ص ۳۸۴).

در اینجا نقد عجز به معنای سوم باقی می‌ماند که عقل حصولی از آن روی که حقایق عرفانی را با قوانین عقلی همچون قانون امتناع تناقض متعارض می‌بیند، حکم به استحاله‌اش می‌دهد؛ اما آیا امکان دارد حقایق عرفانی، اگر واقعیت نفس‌الامری داشته باشند، با قوانین عقلی تعارض داشته باشند؟ در پاسخ باید گفت مقصود عرفای اسلامی در این عجز آن است که وقتی عقل حصولی به نحو استقلال و نه تبعی نمی‌تواند به ادراک حقایق دست یابد و به راز و رمز کج‌تابی‌های زبانی گزاره‌های عرفانی که چه بسیار به صورت پارادوکسیکال نمایان شده‌اند، دست نمی‌یابد و آن را با قوانین عقلی، به‌خصوص قانون امتناع تناقض، متعارض می‌بیند، حکم به استحاله‌اش می‌دهد. به تعبیر ابن عربی، «لا يستقل العقل بإدراكه و ما يحيله العقل رأساً» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۶)، اما نباید از این اصل غافل شد که هیچ گزاره‌ای، چه عرفانی و چه غیر عرفانی، نمی‌تواند با قوانین صادق عقلی، به‌خصوص قوانین عقل عام، تعارض داشته باشد. صدر می‌نویسد: «البرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۵). به فرض اگر کسی مدعی شود که امکان هماهنگی قوانین نظری عقلی با حقایق عرفانی نیست و نظریات عقلی به افق حقایق عرفانی نمی‌رسند، باید به وی توجه داد که اولاً نمی‌توان تعارض آن حقایق با ضروریات را که صدق محض و پایه اندیشه بشری‌اند، پذیرفت؛ ثانیاً اگر تعارض هست، از

نگاه عارفان به حتم بین استدلال‌های نظری و حقایق عرفانی تعارض است که چه بسا آن استدلال‌ها نادرست و خطا باشند و حدود وسطای استدلال‌های صادق برای اهل حکمت مخفی مانده باشند و در طی تکامل و ترقی فلسفی به آن حدود دست یابند و آن‌گاه هماهنگی استدلال‌ها و حقایق حاصل شود. *عبدالعفور لاری در شرح الدرّة الفاخرة* می‌نویسد:

قوله عند ظهور طور وراء طور العقل: بمعنى أن العقل لا يفى بإدراكه و لا يصل إليه بقوته الفكرية، لا بمعنى أنه ينكره و يحيله كما يفهم من قوله بعد: والمقصود رفع الاستحالة العقلية الخ، فإن ما ينكره العقل الخالص عن شوب الوهم و يحيله فهو مستحيل (لاری، ۱۳۵۸، ص ۸۲).

صدرالدین قونوی نیز می‌نویسد:

فإن للعقول حدّاً تقف عنده من حيث ما هي مقيدة بأفكارها. فقد تحكم باستحالة أشياء كثيرة هي عند أصحاب العقول المطلق سراحها من القيود المذكورة من قبل ممكنة الوقوع بل واجبة الوقوع، لأنه لا حدّ للعقول المطلقة تقف عنده، بل ترقى دائماً، فتتلقى من الجهات العلية والحضرات الالهية (قونوی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۲).

بر این اساس آن گونه که *ابوحامد غزالی* می‌گوید، باید بین عجز عقلی و استحاله عقلی فرق گذاشت؛ مثلاً اگر ولی الهی بگوید من در مکاشفه‌ای یافته‌ام که فلانی فردا می‌میرد، چه بسا عقل نتواند آن را درک کند؛ ولی اگر بگوید من در مکاشفه‌ام یافته‌ام که خالق هستی فردا فردی مثل مرا خلق می‌کند، عقل حکم به استحاله‌اش می‌دهد. *صدرالدین شیرازی* سخن وی را ضمن کلامش درباره ناممکن بودن تعارض احکام عقلی و حقایق عرفانی چنین روایت می‌کند:

و ما أشد في السخافة قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل؛ كما أن أحكام العقل باطلة عند طور العقل و لم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره في جبلة العقل

السليم من الأمراض والأسقام الباطنة نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها و علوها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار و عدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار لا أن شيئاً من المطالب الحقّة مما يقدر فيها و يحكم بفسادها العقل السليم و الذهن المستقيم ... قال الشيخ الفاضل الغزالي اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضى 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 يحيل العقل و بين ما لا ينال فهو اخس من ان يخاطب فيترك و جهله (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۳/ر.ک: غزالي، ۱۳۸۱، ص ۱۲۵/خواجه پارسا، ۱۳۶۶، ص ۱۰۲).

بنابراین نقد عرفان به عقل آن شد که حقایق عرفانی طوری و رای طور عقل هستند و عقل از جهت کشف واقع از نوع حقایق عرفانی عاجز است. اگر این مسئله تحلیل و تقریر مناسب نشود، اصلاً نمی‌توان وارد بحث میزان عقلی و سنجش عقلی شد. نقد این نقد از دو منظر می‌تواند انجام شود: یکی از منظر عرفانی و دیگری از منظر منطقی و فلسفی. از منظر عرفانی که به تفصیل تقریر شد، هیچ گاه دامنه نقد به محیط سنجش عقلی گزاره‌های عرفانی نمی‌رسد؛ زیرا عقل در مقام سنجش حقایق حصولی می‌تواند عقل استدلالی تابع باشد که در پی شهود و پس از ترجمان شهود، آن حقایق را بفهمد و بسنجد؛ از این رو اگرچه ممکن است عقل به نحو استقلالی در کشف از واقع ناتوان باشد، می‌تواند به نحو تابع (یعنی پساشهودی) حقیقت مترجم را بفهمد و ادراک کند که این به فرض ناممکن بودن برای فیلسوف محروم از شهود دست کم برای عارف مشاهده‌گر امکان دارد و می‌تواند آنچه را خود یافته و گزارش داده و گزاره ساخته، بسنجد. به گفته قیصری «القلب اذا تنور بالنور الالهی يتنور العقل ايضاً بنوره و يتبع القلب لانه قوة من قواه فيدرك الحقائق بالتبعية ادراكاً مجرداً من التصرف فيها» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷).

اما از منظر منطقی و فلسفی، اولاً این گونه نیست که عارف بتواند حقایق را با شهود

دریابد، ولی فیلسوف آن را با برهان نیابد. به گفته نصیرالدین طوسی، در **آغاز و انجام** «و میان محققان هر دو طریق هیچ خلاف نیست، چنانچه منقول است که شیخ عارف محقق شیخ ابوسعید ابوالخیر را با قدوه الحکماء المتأخرین شیخ ابوعلی سینا، قدس الله روحهما، اتفاق صحبتی شد. بعد از انقضای آن، یکی گفت آنچه او می‌داند، ما می‌بینیم و دیگری گفت آنچه او می‌بیند، ما می‌دانیم و هیچ یک از حکما انکار این طریق ننموده بلکه اثبات آن کرده (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۲).

بر این اساس *ملاصدرا* در خطبه *اسفار* می‌نویسد: «کل ما علمته من قبل بالبرهان عاینه مع زوائد بالشهود و العیان من الاسرار الالهیه». این سخن *صدر* این پیام را می‌رساند که اهل معرفت، آنان که اهل ذوق و شهودند و ذومنقبین‌اند، بر دو دسته‌اند؛ دسته‌ای که نخست با بحث و برهان حقیقت را درک و سپس آن را شهود کردند و دسته‌ای که به عکس، نخست به شهود حقیقت دست یافتند و آن‌گاه به بحث درباره آن نشستند و بر آن برهان اقامه کردند. البته دسته اول برترند؛ زیرا برای حصول خویش یقین بیشتری می‌یابند و نیز توانایی انتقال برایشان بیشتر فراهم است. افزون بر این، سلوک این دسته یعنی انتقال از حصول به شهود، نسبت به دسته دوم عمومی‌تر است. مهم این است که دستگاه سنجش عقلی همیشه حاکم است و انتقال به هر صورتی که باشد، چه انتقال از شهود به حصول و چه انتقال از حصول به شهود، دستگاه سنجش داخل آنها نیست، بلکه محیط بر آنهاست. ثانیاً هر گزاره‌ای حکم دارد و هر حکمی بنا بر قاعده «لکل حکم معیار»، معیار صدق می‌خواهد و گزاره‌های عرفانی نیز از این قاعده مستثنا نیستند. پس گزاره‌های عرفانی با معیار صدق سنجیده می‌شوند.

دلیل دوم نقد عرفان به عقل از حیث خطای ادراکی عقل

نقد عقل از جهت خطای در ادراک به عرفان اختصاص ندارد، بلکه در مکاتب مختلف در غرب و شرق طرح و بحث شده است. در میان اهل عرفان، نخستین و معروف‌ترینشان *ابوحامد غزالی* است که در آثارش مانند *المنقذ من الضلال* و *المقصد الاسنی* به نقد عقل حصولی از جهت خطاپذیری‌اش پرداخته است. در میان آثار وی برجسته‌ترین و

پراوازه‌ترین اثر **تهافت الفلاسفه** است که به نحو مصداقی تعارض و تناقض انظار حکمای اسلامی را نمایان کرده و از این تعارض و تناقض نتیجه گرفته است که نمی‌توان به نظریات فلاسفه اعتماد کرد و امکان خطای آن نظریات را مرتفع دانست و با این نتیجه عقل را در ورود به مسائل هستی‌شناختی و مابعدالطبیعی ناکارآمد برشمرد؛ اما نقد انظار عقلی یک بحث است و نقد عقل بحث دیگری است؛ لذا پس از وی **صدرالدین قونوی** نه به نقد انظار که به اصل حجیت عقل حصولی و استدلالی تاخته و طریق عقل استدلالی را خالی از خلل به معنای خالی از امکان خطا ندانسته و با اقامه ادله چندگانه آن را در کشف واقع ناکارآمد برشمرده است. وی در **اعجاز البیان** و **رساله مفسحه** این ادله را آورده و به تبعش **فناری** در **مصباح الانس**، این ادله را نقل و **حسن‌زاده آملی** در **رساله انه الحق** آن را ترجمه کرده است (ر.ک: قونوی، ۱۳۸۰، ص ۱۸-۳۷/ فناری، ۱۴۱۶ق، ص ۳۲-۳۶/ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۰-۱۱۰). در ادامه برخی از آن ادله را نقل و در حد توان و در صورت امکان نقد می‌کنیم.

صدرالدین قونوی در **اعجاز البیان** در آغاز فصل «التمهید الموعود به»، به نقد عقل

حصولی و نظری و فکری اشاره می‌کند و می‌گوید:

لکن اقدم فی اول التمهید فصلا انبه فيه على مرتبة العقل النظري و اهل
الطلب الفكري و ما ينتهي الفكر بصاحبه ليعلم قلة جدواه و سره و
ثمرته و غايته فيتحقق من يقف على هذا الكتاب و غيره من كلام اهل
الطريق لله أنه لو كان في الأدلة الفكرية والتقريرات الجدلية غناء أو شفاء،
لم يعرض عنها الأنبياء والمرسلون صلوات الله عليهم و لأورثتهم من
الأولياء القائمون بحجج الحق، والحاملون لها رضى الله عنهم (قونوی،
۱۳۸۰، ص ۱۸).

از نگاه وی تحصیل معرفت، افزون بر طریق اخبار الهی و متون دینی، به دو طریق مستقل امکان دارد: یکی طریق کشف تحقیقی و عیانی؛ دیگری طریق برهان نظری و استدلال. این دو طریق از آن جهت می‌توانند شناخت واقع را در پی داشته باشند که طریق

درست و سالم‌اند؛ یعنی طریق کشف از تعلقات کونی و توجهات غیری و طریق برهان از خلل فکری و شکوک ذهنی و اعتراضات جدلی عاری باشد که امکان سلامت در طریق کشفی وجود دارد و باید در جای خود بحث شود؛ ولی امکان سلامت در طریق برهانی وجود ندارد. به تعبیری متعذر (= ناممکن) است. بر این اساس نباید پنداشت که صدرالدین قونوی بر اصل عقل نظری و سنخ استدلال نظری تاختم و آن را ذاتاً خطاپذیر دانسته است، و گرنه با استدلال به نقد استدلال نمی‌پرداخت که «آفتاب آمد دلیل آفتاب» و این نقض غرض است؛ بلکه به دیده وی اگر برهان عقلی به نحو منفرد اقامه شود و دین و کشف، آن را معاضدت نکنند، همواره با اعتراضات جدلی و خلل فکری ملازم خواهد بود و هرگز از این عیب لازم سالم نخواهد ماند و دیگر نمی‌تواند طریق کشف واقع محسوب شود؛ لذا همواره براهین عقلی و استدلال‌های نظری در معرض خطا هستند (همان، ص ۱۹).

اعلموا أيها الاخوان أن إقامة الأدلة النظرية على المطالب و إثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية و الاعتراضات الجدلية متعذر ... و إذا كان الأمر كذلك، فالظفر بمعرفة الأشياء من طريق البرهان وحده إما متعذر مطلقاً، أو في أكثر الأمور (همان، صص ۲۲ و ۲۶).

صدرالدین قونوی بر این تعذر چندین برهان اقامه کرده است (همان، صص ۲۲-۲۳) که چهار برهان آن را با توجه به تقریر فناری در **مصباح الانس** و ترجمه حسن‌زاده آملی در **رساله انه الحق** بیان می‌کنیم.

برهان اول: احکام نظری تابع مدارک است و مدارک تابع توجهات مدرکین است که به حسب تفاوت مدرکین تفاوت می‌یابد و این توجهات تابع مقاصد است و مقاصد تابع عقاید و عواید است و این عقاید و عواید تجلیات اسمائیه‌اند که به حسب استعدادهای قوابل تعیین می‌یابند؛ زیرا اصل تجلیات از چشمه‌ای یکتاست که هیچ تعددی در آن نیست و به حسب ذاتش اختلاف ندارد، بلکه به اختلاف قوابل در قابلیتشان به حکم مراتب و مواطن و اوقات و احوال و امزجه و صفاتشان و همچنین به حسب احکام احوال و سائط و وجودشان، اختلاف می‌یابند؛ چنان‌که شیء مبصر به اختلاف قوای مبصره به حسب قرب و

بُعد و لطافت و کثافت و تلون و شفیف، متعدد می‌نماید. پس احکام نظری تابع استعداد ناظرند و به اختلاف استعداد و ناظر مختلف می‌شوند نه اینکه تابع نفس الامر و واقع باشند؛ در صورتی که ملاک نفس الامر است؛ از این رو نمی‌توان به هیچ یک از نظریات اعتمادی کرد و آن را از خطا عاری دانست. فناری چنین می‌نویسد:

الاول: ان الاحکام النظرية تابعة للمدارک و هي لتوجهات المدرکین و هي للمقاصد و هي للعقائد و العوائد و هي للتجلیات الاسمائية المتعينة حسب استعدادات القوایل، فان التجلیات فی ینوع الوحدة وحدانية النعت هیولانية الوصف، لا تعدد لها و من ذاتها، بل تختلف باختلاف القوایل فی قابليتها بحکم مراتبها و مواطنها و أوقاتها و أحوالها و أمزجتها و صفاتها و بحسب احکام أحوال و سائط وجودها، مثاله: تعدد أبصار الواحد المتعلق بعشر مبصرات مثلاً، يختلف حسب اختلافها- قرباً و بعداً لطافةً و كثافةً و تلوناً و شفیفاً- فثبت ان الاحکام النظرية تابعة لاستعداد الناظر و تختلف باختلافه، لا لما عليه نفس الامر لتطابقه. و منه يعلم أيضاً سبب اختلاف اهل النظر (فناری، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳).

برهان دوم: چه بسا ناظر، مدتی دراز بر نظر خود تعویل و اعتماد دارد؛ سپس خود او یا دیگری بعد از او بر خلل نظرش اطلاع می‌یابد که از آن نظر بر می‌گردد؛ پس این احتمال در هر نظر اهل نظر، خواه نظری که سبب تعویل است و خواه نظری که سبب رجوع است، می‌رود. پس مطلقاً اتکال و اعتماد بر هیچ یک از دو نظر تعویل و رجوع را نشاید و همواره آن دلایل را در معرض خطا می‌یابد. فناری می‌گوید: «الثالث: الناظر كثيراً ما یعول علی نظره برهه مدیده ثم یطلع هو أو من بعده علی خلله فیرجع، فهذا الاحتمال یتحقق فی کل نظر کان سبب التعویل أو سبب الرجوع، فلا اتکال علی شیء منها» (همان، ص ۳۳).

برهان سوم: اختلاف آرای متناقضه و قادرنبودن رأیی بر ابطال دلیل رأی دیگر، خود دلیل است که تعویل و اعتماد بر رأی آن را نیز نشاید، با اینکه یکی از دو رأی قطعاً باطل است. پس این احتمال بطلان و این احتمال خطا در هر دلیل نظری جاری است؛ چنان‌که

فناری می‌نویسد: «الثانی: اختلاف الآراء المتناقضة مع عدم قدرة احدها على إبطال دليل الآخر، دلیان لا تعویل على نظرة ايضاً، مع ان احدها باطل قطعاً، فحصل الاحتمال فى كل دليل» (همان).

برهان چهارم: چه بسیار آرای متناقض وجود دارد که هر یک از صاحبان آن آرا به آن مطمئن‌اند و بر آن صحنه می‌گذارند، ولی ناظر در این میان از تحصیل رأی صادق و می‌ماند؛ زیرا یا باید بین آن آرای متناقض جمع کند که امکان جمع نیست، و گرنه به اجتماع نقیضین می‌انجامد، یا باید یکی از دو طرف رأی متناقض را ترجیح دهد و اخذ کند و طرف مقابل را به کناری نهد که در این صورت باید برای ترجیحش یا برهان مرجحی اقامه کند که این نیز مانند اصل رأی احتمال خطا دارد یا بدون مرجح باشد که به ترجیح بلامرجح می‌انجامد؛ لذا وجدان یقین و حصول جزم تام به نتایج افکار و ادله نظری ناممکن می‌شود. این براهین، به‌خصوص دو برهان اخیر، ما را به یاد قضایای جدلی‌الطرفین کانتی می‌اندازد که اعتبار هر یک نزد عقل بالسویه است و عقل اگرچه هر یک را اثبات‌پذیر می‌بیند و هر یک را به نوعی معتبر می‌شمرد، نمی‌تواند حکم قطعی به صدق آنها صادر کند و به حالت تعارض گرفتار می‌شود. از این رو در هر یک تردید می‌کند و به احتمال خطای آنان حکم می‌دهد. پس همه احکام عقل نظری و استدلال‌های فکری در بالای تعارضات گرفتارند و این نشان از وجود مستقر و دائم احتمال خطا در همه استدلال‌هاست و نمی‌توان به صدق هیچ یک از آن استدلال‌ها حکم داد و آن را مطابق نفس الامر دانست. صدرالدین قونوی در بیان برهان آخر می‌گوید:

ثم نقول: و ليس الأخذ بما اطمأن به بعض الناظرين و استصوبه و صححه فى زعمه بأولى من الأخذ بقول مخالفه و ترجيح رأيه و الجمع بين القولين أو الأقوال المتناقضة غير ممكن، لكون أحد القولين مثلاً يقتضى إثبات ما يقتضى الآخر نفيه، فاستحال التوفيق بينهما و القول بهما معا و ترجيح أحدهما على الآخر إن كان ببرهان ثابت عند المرجح، فالحال فيه [كالحال فيه] والكلام كالكلام والحال فيها مرّ و إن

لم یکن ببرهان کان ترجیحاً من غیر مرجح یعتبر ترجیحه. فتعذر إذن وجدان الیقین و حصول الجزم التام بنتائج الأفكار و الأدلة النظرية (قونوی، ۱۳۸۰، ص ۲۳-۲۴).

البته باید به این نکته توجه دهیم که اولاً صدرالدین قونوی سنخ استدلال را قبول دارد، وگرنه با استدلال به نقد استدلال نمی‌پرداخت؛ ثانیاً ادله ضروری و استدلال‌های ضروری را خطاناپذیر و درخور اعتماد می‌داند. آنچه وی بر آن تأکید دارد، تمکن نداشتن عقل نظری در اقامه استدلال‌های منهای امیال درونی و خلل جدلی است و این موجب قرارگرفتن استدلال‌های نظری در معرض احتمال خطا و باعث بی‌اعتمادی به آن استدلال‌ها می‌شود.

به نظر می‌رسد نقد وی بر یک اصل پایه تکیه می‌دهد و همه براهینش را به سوی آن گسیل می‌دارد و از آن اعتمادناپذیری و خطاپذیری ادله عقلی را نتیجه می‌گیرد و آن اصل، وجود اختلاف در آرای عقلی و انظار استدلالی است؛ امری که در عرصه دانش بشری، از جمله علوم مابعدالطبیعی، عنصر ضروری و طبیعی است، وگرنه هیچ گاه علوم بشری که تدریجی‌الحصول و الکمال است، ره کمال نمی‌پویید و به تکامل نمی‌رسید؛ لذا از صدرالدین قونوی خواهید پرسید: آیا این اختلاف انظار به علوم عقلی اختصاص دارد و وجدانیات و مشاهدات عرفانی به این اختلاف مبتلا نیست؟ آیا احکام عقلی نظری تابع استعداد ناظرند و به اختلاف استعداد ناظر مختلف می‌شوند و وجدانیات و مشاهدات تابع استعدادها و قوایل مختلف نیستند؟ مگر عرفای الهی که دارای انجای وجودی و امزجه روحی و مراتب سلوکی هستند، به مکاشفات متفاوت مبتلا نیستند؟ آیا فقط استدلال‌های نظری به امیال درونی و خلل جدلی دچار می‌شوند و مشاهدات به تعینات و تقیدات انحراف‌زا دچار نمی‌شوند؟ لابد چنین است. پس چرا راه تحصیل معرفت و واقعیت را منحصر در شهود می‌دانید و طریق عقلی را ناکارآمد بر می‌شمردید؟ لذا اهل معرفت همچون صائن‌الدین ترکه اصفهانی به اختلاف و خطا در وجدانیات معترف‌اند و می‌گویند:

فان ما قد یجده بعض السالکین مناقضاً لما یجده البعض الآخر منهم، و لهذا قد

ينكر البعض منهم البعض الآخر في ادراكاتهم الذوقية و معارفهم الوجدانية الكشفية...المخالفة بين السالكين في معارفهم و مواجيدهم، أنما نشأت من قوّة الاستعداد و ضعفه، فإنّ الضعيف منهم أنما يدرك معنى و يتصور أنّه النهاية في ذلك فيتوقّف عنده و ما يتعدّاه و يعتقدّه عقداً لا يتطرق إليه الانحلال و اما القوي لاحتاطة إدراكه بما هو الغاية عند الضعيف و تجاوزه عن ذلك و بلوغه إلى ما هو اعلى و اتمّ منه، لا يرضى بتوقّفه لديه و ينكر عقده عنده و عدم تجاوزه عنه، لا انه ينكر المعتقد، بل قصره عليه و حصره به (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۴۰۴-۴۰۵).

لذا هم باید امکان خطای شهودی و در پی آن خطای گزاره‌های شهودی را پذیرفت و هم امکان خطای عقلی در رده نظریات را پذیرفت که البته همه عرفا و حکما پذیرفته‌اند. این پذیرش موجب شد هم عرفای محقق به فکر شناخت راهکاری برای سنجش گزاره‌های شهودی برآیند که به مطرح کردن میزان عرفان انجامید و هم حکمای اسلامی مسئله ملاک صدق نظریات را مطرح کردند. البته در اندیشه فیلسوفان و معرفت‌شناسان ملاک صدق در دو ساحت می‌گنجد: یکی ملاک ثبوتی صدق که همان مطابقت گزاره با نفس الامر است و دیگری ملاک اثباتی صدق که همان ملاک تشخیص صدق است که به بحث توجیه معرفت بر می‌گردد. بحث در اینجا، بیش از همه، درباره ملاک تشخیص صدق است؛ گرچه به ملاک ثبوتی نیز نظر دارد.

نتیجه

عقل در تاریخ عرفان بارها و بارها نقد شده است؛ زیرا ورود عقل در حوزه شناخت مابعدالطبیعه آنان را به شدت بر می‌آشفت و آنان سخت با آن مخالفت نمودند. این برآشفتگی و مخالفت بر چه دلایلی تکیه داشت؟ بر پایه متون عرفانی، این دلایل به دو دلیل انحلال می‌یابد. در خصوص دلیل اول، ابتدا به ناتوانی عقل از این ادراک توجه کردیم و با دو برهان آن را اثبات کردیم که هر دو بر اصل مناسبت تکیه دارند. سپس مقصود ارباب معرفت از این ناتوانی را شرح دادیم و آن را نقد کردیم؛ در خصوص دلیل دوم نیز به نقد عقل از حیث خطاپذیری در ادراک واقعیات توجه دادیم؛ از اینکه عقل اگر یارای دریافت

حقایق و واقعیات را دارد، پس چرا فلاسفه در یک مسئله این همه اختلاف و تشتت دارند. برای اقامه این دلیل از بیان مبسوط صدرالدین قونوی در ذکر دلایل متعدد بهره بردیم و از تقریر فناری در مصباح الانس و حسن زاده آملی در رساله انه الحق استفاده کردیم.

منابع و مأخذ

۱. آملی، سیدحیدر؛ جامع الاسرار و منبع الانوار؛ تصحیحات هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی؛ تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، الف.
۲. —؛ نص النصوص فی شرح فصوص الحکم؛ تصحیحات هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی؛ تهران: توس، ۱۳۶۷، ب.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین؛ فتوحات مکیه؛ بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
۴. —؛ فصوص الحکم؛ تعلیقات ابوالعلاء عفیفی؛ تهران: الزهراء، ۱۳۷۰.
۵. ترکه اصفهانی، صائن‌الدین؛ شرح فصوص الحکم؛ تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدار، ۱۳۷۸.
۶. —؛ تمهید القواعد؛ تقدیم و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷.
۷. جرجانی، میرسید شریف؛ رساله الوجود (خطی موجود در کتاب‌خانه مجلس)؛ شماره IR ۱۳۸۰-۱۰، [بی‌تا].
۸. جندی، مؤیدالدین؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
۹. حافظ؛ دیوان؛ به اهتمام جهانگیر منصور؛ تهران: نشر دوران، ۱۳۷۸.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن؛ عیون مسائل النفس؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۱۱. —؛ رساله انه الحق؛ قم: قیام، ۱۳۷۹.
۱۲. —؛ هزار و یک کلمه؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۳. خواجه پارسا؛ شرح فصوص الحکم؛ تهران: مرکز دانشگاهی، ۱۳۶۶.
۱۴. سبزواری، هادی؛ شرح منظومه؛ تصحیح مسعود طالبی، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی؛ قم: ناب، ۱۴۲۲ق.

۱۵. سنائی غزنوی؛ دیوان حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی غزنوی؛ با مقدمه و حواشی و فهرست بسعی و اهتمام سیدمحمدتقی مدرس رضوی؛ تهران: نشر ابن سینا، ۱۳۴۱.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (اسفار)؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۸. طوسی، نصیرالدین؛ آغاز و انجام؛ تهران: نشر فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۹. غزالی، ابوحامد؛ المقصد الاسنی؛ تحقیق نجفقلی حبیبی؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
۲۰. فناری، محمد بن حمزه؛ مصباح الانس؛ تصحیح و تقدیم محمد خواجوی؛ تهران: مولا، ۱۴۱۶ق.
۲۱. فیض کاشانی، محسن؛ المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء؛ قم: مؤسسه المحبین، [بی تا].
۲۲. قونوی، صدرالدین؛ رسالة النصوص؛ تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۲۳. —؛ فکوک؛ تصحیح و ترجمه محمد خواجوی؛ تهران: مولی، ۱۳۷۱.
۲۴. —؛ مفتاح الغیب؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مولی، ۱۳۷۴.
۲۵. —؛ اعجاز البیان؛ تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
۲۶. —؛ المراسلات؛ بیروت: وزارت مرکزی علوم و فناوری آلمان، ۱۴۱۶ق.
۲۷. قیصری، داوود؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح و تقدیم سیدجلال الدین آشتیانی؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۲۸. کاشانی، عبدالرزاق؛ تأویلات؛ تحقیق سمیر مصطفی رباب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
۲۹. —؛ شرح فصوص الحکم؛ قم: بیدار، ۱۳۷۰.
۳۰. کاکائی، قاسم؛ وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۹.
۳۱. لاری، عبدالغفور؛ شرح الدرّة الفاخرة؛ تصحیح نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸.
۳۲. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ دروس حکمت اشراق؛ تدوین و تنظیم مهدی علی‌پور؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۸۹، الف.
- ؛ مبانی و اصول عرفان نظری؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹، ب.

References

1. Ibn al-‘Arabī, Muḥyiddīn (no date). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Dar Sader.
2. Qūnawī, Ṣadr al-Dīn (1985). *Miftāḥ al-ghayb al-jam' wa al-wujūd*. corrected by Mohammad Khajawi. Tehran: Mola Publication.
3. al-Qayṣarī, Dawūd (1986). *Sharḥ Fusus al-Hikam*. corrected by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
4. Hasan, Hassanzadeh Amoli (2000). *Risala anahu al-haq*. Qom: Qyam.
5. al-Fanari. Mohammad (1995). *Miṣbāḥ al-Uns*. corrected by Mohammad Khajawi. Tehran: Mola Publication.