

قلمرو عقل در عقلی‌سازی مکاشفات عرفانی

محمد (جلال‌الدین) ملکی*

چکیده: عقل و شهود، دو قوه و یا دو راه رسیدن به حقایق در عالم هستند که یکی اساس فلسفه، و دیگری اساس عرفان را شکل می‌دهد. حال، پرسش اینجاست که آیا می‌توان از مقوله شهود در فلسفه و یا از مقوله عقل، در عرفان بهره برد و آیا می‌توان مکاشفات را عقلی‌سازی کرد، و یا نه، عقل و شهود دو مقوله جدا از هم هستند که راهی در گستره همدیگر ندارند. نگارنده بر این باور است که افزون‌بر اینکه، عقل و شهود در تبیین حقایق هستی لازم و ملزوم هم هستند، هر یک بدون دیگری در تفسیر و تبیین حقایق هستی و فراسوی آن کامل نخواهند بود. حال با توجه به این دیدگاه، این مقاله در پی آن است، با استناد به منابع فلسفی و عرفانی به «تبیین عقلی مکاشفات عرفانی» پردازد. از این‌رو، نخست اصل نظریه بیان می‌شود و سپس نمای کلی و چگونگی ارتباط «عقل و شهود» تبیین، و در ادامه موضوع اصلی این مقاله که «تبیین عقلی مکاشفات عرفانی» است، تفسیر و تحلیل خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: استدلال‌ات عقلی، شهود عرفانی، قلمرو عقل، تبیین عقلی مکاشفات عرفانی، امکان یا عدم امکان

e-mail: maleki.ghalam@gmail.com

* استادیار دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب

مقاله علمی پژوهشی است؛ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۸/۲۲؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۳/۹

دوفصلنامه علمی، سال دهم، شماره بیستم، صفحات ۱۸۷-۱۶۷

مقدمه:

«فالعلمُ بها إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِالْمَشَاهِدَةِ الْحُضُورِيَّةِ، أَوْ بِالِاسْتِدْلَالِ عَلَيْهَا» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج ۱: ۵۳). در تبیین هر شیء باید سه مرحله طی شود: نخست تبیین مقوله‌ای است، بدین معنا یک شیء مفروض از طریق مقوله‌ها مورد تصور قرار می‌گیرد؛ دوم تبیین ترکیبی، یعنی در تبیین یک شیء و یا یک موضوع، بایستی ترکیبی از تصورات و مفاهیم مقوله‌ای و غیرمقوله‌ای مانند: «وجود و عدم، علت و معلول، واحد و کثیر» را در نظر گرفت؛ سومین مرحله، مرحله تبیین برهانی است؛ یعنی پس از آنکه تبیین مفهومی غیرمقوله‌ای که یک نوع تبیین درباره حقیقتی است و در هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد، مثل حقیقت واجب‌الوجود که خارج از هرگونه مقوله است، تنها می‌توان صفات اسمای واجب را از طریق مفاهیم بررسی کرد. پس از تبیین مقولات، نوبت به تبیین مرحله برهانی می‌رسد که اینجا، جای عقل است و عقل باید حقایق عالم هستی، به‌ویژه حقایق شهودی را از طریق برهان، برپایه شناسایی حدود و سطا تبیین و اثبات کند (قصری، ۱۳۷۵: ۱۰۸).

برای تبیین موضوع این مقاله باید گفت سمت‌وسوی این موضوع دو جهت را نشانه گرفته است. با توجه به ساختار و چینش فصل‌های این مقاله، جهتی درصدد اثبات نظری موضوع است که نتیجه آن امکان عقلی‌سازی مکاشفات عرفانی است.

اصل نظریه را می‌توان این‌گونه طرح کرد: با توجه به آموزه‌های فلسفه و عرفان و کاربرد عقل در آن‌ها عقلی‌سازی مکاشفات عرفانی چگونه امکان‌پذیر خواهد بود؟ اثبات این نظریه مستلزم بررسی مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن است. از بین مؤلفه‌های یادشده «عقل و شهود» از اهمیت خاصی برخوردارند، زیرا همین عقل است که می‌خواهد این شهود را مبرهن جلوه دهد. حال کدام عقل و چه نوع شهود، خود مستلزم بررسی جایگاه عقل و شهود به‌طور عام و به‌ویژه در فلسفه و عرفان، و چگونگی ارتباط عقل با رخداد و پدیده‌ای به نام «شهود» است. با توجه به چیش این مقاله، نخست دورنمای این ارتباط بررسی و سپس با تحلیل و توصیف موضوع مورد نظر با آموزه‌های فلسفی و عرفانی بیان، و در پایان اصل نظریه را با نگاه موافق و مخالف، بررسی کرده و آن‌گاه اصل نظریه، خود را نشان خواهد داد.

علم و اقسام آن

با توجه به این تبیین، و نخستین مسئله‌ای که بایسته بررسی است، نوع ارتباط «عقل و شهود» و چگونگی آگاهی انسان به عوالم هستی است. در عرفان نظری به‌ویژه در آثار ابن‌عربی به این مسئله تأکید شده است که علم انسان به هستی در نخستین نگاه به دو قسم: «رسمی و وهبی» تقسیم می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۹۴). علم رسمی، از طریق کتاب، استاد و مدرسه فراچنگ می‌آید و از همین‌روست، این علم را «کسبی» می‌گویند. دیگر، علم وهبی است که مبنای آن «کشف و شهود» و حاصل تطهیر نفس و مراقبه است.

ابن‌عربی در چندین جای دیگر نیز، از جمله *فصوص الحکم و الفتوحات المکیه* به این تقسیم اشاره کرده و علمی را عقیم، و علم دیگر را، زایا معرفی می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۵۸). علم عقیم در اینجا تنها یک نوع آگاهی به حقیقتی بسیط است و استدلال در او راه ندارد، چون رها از ماهیت است، و در نتیجه «دلیل و مدلول» که در واقع نمایان‌کننده راهی هستند، در اینجا معنا و مفهوم پیدا نمی‌کند (ابن‌عربی، ۲۰۰۲، ج ۱: ۱۲۲-۱۲۱).

اما، علمی زایاست که مدلولی نیز برای آن متصور و راهی را نیز، پیش پای انسان بگذارد. در واقع در اینجا آگاهی به دو قسم تقسیم می‌شود: قسم اول که عقیم است و قابل انتقال نیست؛^۱ ولی در قسم دوم که همان علم زایاست، سخن از حرکت^۲ و انتقال از معلومی به معلوم دیگر است.^۳ علم واقعی به چیزی، زمانی حاصل می‌شود که «عالم با معلوم» متحد شوند، چون در وجود، بین او و اشیا دیگر، به غیر از یک حقیقت الاهی، چیز دیگری وجود ندارد و آن حقیقت همان اشتراک بین وجود و اشیا است^۴ (قونوی، ۱۳۷۵: ۳۲). در نتیجه می‌توان گفت: «آگاهی» ریشه در «وجود» دارد و تا اعماق هستی راه می‌برد. پس هر جا که وجود هست، حضور نیز هست و از سوی دیگر حضور با غیبت تناسب ندارد. آنچه وجود را با غیبت همراه می‌کند ماهیات و یا همان کرانمندی است که در قالب مفاهیم بیان شده است.

در واقع همین کرانمندی، همانند چگالی در آن وجود محض فرو می‌رود و حصّه‌ای از آن را برمی‌گیرد. حتی می‌توان گفت: نوعی عدم و یا ظلمت با این وجود و نور محض، آمیخته می‌شود و آن وجود بسیط را از خالصی خارج می‌کند و در نتیجه وجود از یک پارچگی خارج می‌شود. گرچه آگاهی در آن وجود بسیط بوده، ولی زمانی که تخلخل در آن پیدا می‌شود به دنبال آن تاریکی‌ها

هم می‌آیند و این همان است که فرموده‌اند: «الْعِلْمُ نُقْطَةٌ كَثْرَها الْجَاهِلُونَ».^۵ در شرح این جمله گفته‌اند: علم، همان اصل حقیقت وجود است که با درخشش آن، ماهیات لباس وجود می‌پوشند و در نتیجه تکثر آن به سبب همان نسبت‌ها و ارتباط‌هاست که ممکنات با اصل وجود ارتباط پیدا می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۶۰).

چگونگی یافته‌های عقل و شهود

در متون عرفانی اصیل نیز، در کنار هم قرار دادن «جمع و وجود» حاکی از تساوق این دو است، چرا که هر جا وجود هست، جمعیت نیز هست، و از سویی هر جا جمعیت آمده وجود نیز نقش بازی می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۲).

ابن عربی در «فصل آدمی» ضمن اشاره به این مسئله می‌نویسد: «فی کون جامع یخضر الأمر کله، لکونه متصفاً بالوجود» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۴۸)؛ چون وجود هست، حق تعالی خواست عین خودش را در «کون جامع» ببیند، یعنی وجود تمام امر را محدود و محصور می‌کند. اینجا باید به این تعلیل ابن عربی که می‌گوید: «لکونه متصفاً بالوجود» توجه شود، زیرا خداوند می‌تواند و یا می‌خواهد خود را در «کون جامع» ببیند، چون این «کون جامع» متصف به وجود، و این اتصاف هم، با جمعیت همراه است.

نکته مهم اینجاست که آدمی هنگام نگرستن به خویش و جهان، می‌تواند درجات این طیف گسترده را در نگرش خود تنظیم کند؛ یعنی در واقع جایگاه و مرتبه‌ای از آگاهی خود را ببیند. گرایش به دو سوی این طیف، می‌تواند مربوط به سرشت و یا برخاسته از گزینش آدمی باشد. از این رو، باید مرزبندی خارجی و عینی شهود و تعقل را منتفی دانست و برای این واژگان «مرزگاهی» دیگر جست؛ چرا که شهود هیچ‌جا تمام نمی‌شود تا عقل شروع به کار کند و نیز جایی نیست که عقل پایان یابد. بلکه، همه مراتب آگاهی به نسبتی در همه مراتب آگاهی وجود دارد، نظیر آنچه در جامعیت آسمای الاهی و سلطه و ویژه هر اسم می‌گویند. چیزی که هست، پیوند وجودی و شهودی به انگاره‌های درونی^۷ و سپس به کلمات و پس از آن به گزاره‌ها و در آخر به نظام زبانی می‌انجامد و در این روند تبدیل است که آگاهی مستقیم، اندک‌اندک از راه اندیشه و زبان از اصل

خود فاصله می‌گیرد و دور می‌شود و در مسیر خود همچون رودهای جاری در زمین، پدیده‌ها را آبیاری کرده و بیشه‌آباد اندیشه را می‌سازد. از آنچه گفته شد دو نکته را می‌توان به دست آورد:

یکم: وقتی می‌گوییم «مکاشفه یا مشاهده»، یعنی فتح ناحیه‌ای که پیش از آن مفتوح نبوده است، در واقع مکاشف گام به منطقه نادیده و ناگشوده می‌گذارد. حال، باید به این پرسش پاسخ داده شود که، مکاشف با چه وسیله‌ای به آن ناحیه ناشناخته می‌رسد. در جواب باید گفت: اگر این کشف ادامه پیدا کند همان «مقام فنا»^۸ جلوه‌گر می‌شود، اما اگر آن مکاشف از آن حالت خارج شود، چگونه می‌تواند مکاشفات خود را بیان کند، مکاشف، نخستین گام‌های تبیین را، در فضای درونی برمی‌دارد و آن‌گاه با پیمودن مدارج نزول به وادی سخن و اندیشه درمی‌آید، ولی باید دانست که نخست هیچ مرتبه نازل‌های، تمامیت مرتبه یا مراتب بالاتر را نشان نمی‌دهد و در ثانی هیچ چیزی آن‌قدر تنزل نمی‌کند تا از اصل خود بریده شود.^۹ این نوع دریافت و تبیین را می‌توان در این مثال منعکس کرد. فرض کنید مادری در روزهای نخستین بارداری نمی‌داند که در درونش موجودی در حال تکوین است، ولی اگر او از این حال خارج بشود و زمانی بر او بگذارد، این مسئله بر او روشن می‌شود که به یقین موجودی در درون او در حال تکوین است. این موجود وقتی قابل عرضه می‌شود که از آن درون‌گاه خارج و در دیدگاه قرار گیرد، در این زمان است که دیگران می‌توانند درباره‌اش نظر دهند.

مرحله تعقل نیز چنین حالتی دارد؛ چرا که هر درجه‌ای از شهود نیز، حامل نشانه‌ای است که آن را نقل‌پذیر می‌سازد. این نشانه از تصویرهای موجود در شهادت مشاهده‌گر، شروع می‌شود تا به منطق زبان‌ها و اندیشه‌ها و سبک‌های تعقل و فهمیدن، و سرانجام به نشانه‌های واژگانی صرف می‌رسد.

اینکه هر مشاهده‌ای همراه با نشانه‌ای است، در آثار عرفانی نکته‌گرایی نیست. ابن عربی در «فصل شعیب» می‌گوید: «فَلَا يَشْهَدُ الْقَلْبُ وَلَا الْعَيْنُ أَبَدًا إِلَّا صُورَةً مُعْتَقَدَةً فِي الْحَقِّ» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۷۵). ابن عربی در این عبارت می‌خواهد این مطلب را بگوید که حق، صورت مورد اعتقاد عارف است و عارف همه معتقدات را شهود می‌کند، چون او گرفتار صورت خاصی نیست و این نیز بایسته است که مکاشفات در قالب «صورت» خود را نشان می‌دهد، و از سوی دیگر «العلم هو صورة

حاصِلَةً عِنْدَ الْعَقْلِ» است، در نتیجه آن مکاشفه‌ای که در قالب صورت خود را نشان داده است، صورت علمی آن در نزد عقل رُخ می‌نماید (جرجانی، ۱۳۷۰: ۶۷). و از سویی آن صورت‌ها هم، متفاوت هستند، و همین جاست که نخستین گام تبیین عقلی آغاز می‌شود، و اگر صورت نباشد، طبعاً علم و عقل نیز نخواهد بود و در نتیجه، تبیین هم امکان‌پذیر نمی‌شود، چون فاقد صورت‌اند.^{۱۱} کما اینکه حکیم سبزواری هم به این مسئله اشاره کرده و می‌گوید:

إِذِ الْمَلَائِكَةُ فِي الشُّهُودِ لِلصُّورِ تَمَثَّلُ مِنْ أَى صُفْعٍ قَدْ ظَهَرَ^{۱۱}

(سبزواری، ۱۳۶۷، ج ۵: ۲۲۱)

پس مشاهده با نشانه همراه است و نشانه بذری است که در پهنه آگاهی، جان می‌گیرد و گسترش می‌یابد. اما اینکه در هر سطحی از عقلانیت، ریشه شهودی قابل ردیابی است، مسئله‌ای است که در جای خود باید بررسی شود. در اینجا به اجمال می‌توان گفت: هسته زنده هر اندیشه‌ای را دریافت شهودی تشکیل می‌دهد «مَنْ لَا كَشْفَ لَهُ لَا عِلْمَ لَهُ» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴) و در توضیح آن می‌توان به شعر شاعرانی صاحب‌دل مثال زد. فرض کنید شاعری با مضامین بلند عرفانی، شعری را می‌سراید که نمونه کامل آن در حافظ و مولانا هم تجسم یافته است. به یقین می‌توان گفت: این اشعار با آن مضامین عالیه، پیشینه‌ای در درون آن شاعر صاحب‌دل دارد، یعنی آن شاعر در واقع یافته‌های خود را با زبان ویژه خود که همان زبان مکاشفه باشد، بیان می‌کند و غوغای درون خود را در قالب آن اشعار می‌ریزد. حال، اگر کسی چنین درونی و خودآگاهی یا یافته‌های شهودی نداشته باشد، تنها آن اشعار را بی‌آنکه آن پیشینه درونی را داشته باشد، در قالب یک خطابه بخواند، طبعاً آن یافته‌های درونی را نخواهد داشت، تنها گوینده‌ای بیش نخواهد بود.^{۱۲}

در اینجا به این نتیجه می‌رسیم که آن یافته‌های درونی، زبان ویژه خود را دارند که می‌توانند آن را با عقل مستدل و بیان نمایند و سپس عرضه کنند، زیرا بنا به نوشته ابن عربی، کار عقل این است که حقیقت گسترده را که در اینجا همان «شهودات باطنی» است مقید می‌کند: «فَإِنَّ الْعَقْلَ قَيْدٌ، فَيَحْصُرُ الْأَمْرَ فِي نَعْتٍ وَاحِدٍ وَالْحَقِيقَةَ تَأْبَى الْحَصْرَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۷۸)؛ اینجا مراد از «العقل» همان محل دریافت حقایق است، یعنی مکاشف آن حقیقت بی‌قید را نمی‌تواند ببیند، چون همان است که در محاصره کشف مکاشف نمی‌گنجد. بنابراین، دست به دامن قید می‌شود تا

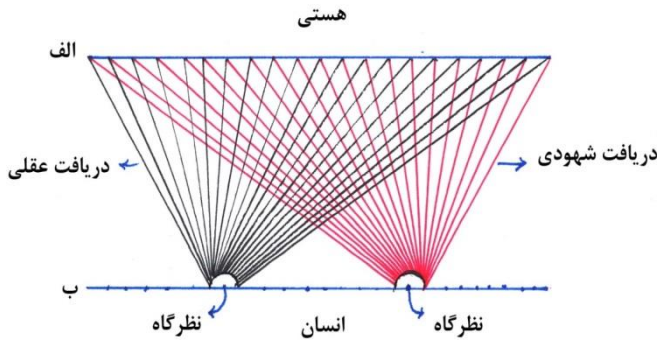
مرتبه‌ای از آن را که همان صورت است تعقل می‌کند، و پیداست که امر مقید، به اندازه قید خود، حامل مطلق است و گر نیک بنگریم، مقید همان مطلق خواهد بود. به قول حکیم سبزواری:

والحصّة الکلیّ مقیداً یجی تقید جزّ وقیداً خارجی^{۱۳}

(سبزواری، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۰۴)

بهره‌های مفهومی جزئی همان مفهوم کلی است که به واسطه اضافه شدن به ماهیات گوناگون مقید گردیده است.

دوم: همه چیز می‌تواند «مشهود» و همه چیز می‌تواند «معقول» باشد. اینکه گفته شد، حدّ اعلاّی آگاهی، شهود است و مراتب نازل‌تر آن را تعقل تشکیل می‌دهد، نباید بدین معنا گرفته شود که شهود مربوط به مبدأ، و عقل مربوط به میانه و کرانه هستی است؛ بلکه همه‌جا می‌تواند متعلق به هر دو باشد و تنها چیزی که تعیین می‌کند نوع آگاهی ماست که شهودی یا عقلی است. به بیان دیگر، نقطه نگرش حضور ماست که مشهود و معقول را تعیین می‌کند؛ زیرا از هر نقطه‌ای از هستی - به همه‌جا آن - می‌توان به دو گونه، عقلی و شهودی نگریست. پس، هیچ مرز عینی و خارجی به‌عنوان قلمرو «شهود یا عقل» وجود ندارد و این نکته‌ای است که اصحاب «شهود و عقل» از آن غفلت کرده‌اند و به همین دلیل به جدال‌های بی‌ثمر تن داده‌اند. در نمودار زیر مطلب را بهتر می‌توان دریافت:



از آن‌جا که انسان «کون جامع بالقوة» است، گستره حضورش به اندازه گستره هستی است.^{۱۴} پس، دربرابر هر نقطه‌ای از هستی، نقطه‌ای از نگاه و حضور آدمی نگاه دوگانه «شهودی و عقلی»^{۱۵} قرار

دارد. اگر سالک با نیت پاک وارد سیر و سلوک شود، نخست دیده‌ی عقل او از حجاب‌ها رها شود، در این صورت معانی معقول رُخ می‌نماید و این را کشف نظری می‌گویند (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۳۱۲). در نمودار بالا خط «الف» منطقه‌ی هستی و خط «ب» انسان است و نقطه‌های روی خط «ب» جایگاه است که می‌تواند تا بی‌نهایت باشد، زاویه‌های دید یا بینش انسان را تشکیل می‌دهند و او از روزنه‌ی هر یک می‌تواند همه‌ی هستی را بنگرد.

خطوط نگرش بر هم منطبق نیستند، ولی به قلمرو هم راه پیدا کرده‌اند، به گونه‌ای که برای هر پدیده‌ای از هستی، دو نگاه قابل تصوّر است. از آنجا که معادل هر آگاهی شهودی، یک آگاهی عقلی وجود دارد، می‌توان نتیجه گرفت که دریافت شهودی با آگاهی عقلی قابل تبیین است. بنابراین، دو قلمرو یاد شده در هم تداخل دارند، و یا به عبارت روشن‌تر می‌توان گفت: همان «عقل» است که در روند مراتب خود، به مرحله‌ی تکاملی رسیده و در این مرحله است که توانایی دریافت و فهم رخدادهایی را پیدا می‌کند که از آن دریافت‌ها، به «کشف و شهود» تعبیر می‌شود. گرچه ذات عقل در این مراتب یک چیز است، ولی همانند نظام هستی دارای مراتب و لایه‌های گوناگونی است که در واقع آن لایه‌ها در طول هم هستند و می‌توان آخرین لایه را شهود نامید. گویی همانند قطره‌ی آبی است که اگر به هم بپیوندند دریا می‌شود.

| | |
|---------------------------------|---|
| نگر تا قطره‌ی باران ز دریا | چگونه یافت چندین شکل و أسما |
| بخار و ابر و باران و نم و گل | نبات و جانور، انسان کامل |
| همه یک قطره بود آخر در اول | کزو شد این همه اشیا مُمَثَل |
| جهان از عقل و نفس و چرخ و اجرام | چون آن یک قطره دان، ز آغاز و انجا ^{۱۶} |

(الاهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۲۲۹)

این ابیات به این مسئله اشاره می‌کند که از دریای وحدت حقیقی، عقل که به‌مثابه‌ی قطره است ظهور یافت و در مراتب تعینات عالم امکان به سیر شتافت و متشکل گشت به اشکال بی‌نهایت و مسما شد.

مسئله‌ی دیگری که می‌توان برای تکمیل مباحث پیش‌گفته به آن اشاره کرد این است که در علوم، ملاک تفاوت‌ها و مرزها را در موضوعات جست‌وجو می‌کنند. هنگامی که انسان در پی آن است دو چیز و یا دو علم را از هم جدا کند، به دنبال دسته‌بندی موضوعات و مصداق‌های بیرونی

می‌گردد و اشیای خارجی و پدیده‌های جهان را جست‌وجو، و سپس مفاهیم را به گونه‌هایی تقسیم می‌کند.

مرزگاه بین شهود و عقل

درباره «شهود و عقل» نیز چنین سنتی برقرار است. وقتی می‌گوییم: «شهود و عقل» بی‌درنگ این مسئله به ذهن‌ها خطور می‌کند که تفاوت این دو نیز در ارتباط با موضوعات آنهاست. کما اینکه در بیشتر آثار فلسفی و عرفانی به این مسئله اشاره کرده‌اند و گفته‌اند: «والعلوم إنما يتميّز بعضها عن البعض بتمیيز موضوعاتها» (قصری، ۱۳۵۷: ۱۷) در پی این مرزبندی‌ها، چنان تصور می‌شود که انسان‌ها برخی از مفاهیم را با «شهود» و برخی دیگر را با «عقل» درک می‌کنند، یعنی در جهان هستی، بخشی از پدیده‌ها مربوط به «شهود» و بخشی دیگر مربوط به «عقل» است. اینجاست که مراتب و دسته‌بندی موجودات عالم رخ می‌نماید.^{۱۷}

عده‌ای مرزبندی‌هایی را درباره «عقل و شهود» نیز ترسیم کرده‌اند^{۱۸} و بر این باورند که «وادی» عقل غیر از «وادی» شهود است، و این‌ها دو قلمرو هستند که انسان از اولی به دومی منتقل می‌شود، گویی آغاز یکی، پایان دیگری است، درحالی‌که در جهان، هیچ مرزی وجود ندارد که قلمرو «عقل و شهود» را مشخص کند.^{۱۹} بلکه، عقل و شهود دو «شیوه»‌اند که انسان‌ها یکی را انتخاب می‌کنند. اگر شیوه شهود انتخاب شود، همه هستی «مشهود»، و اگر شیوه عقل برگزیده شود، آن‌گاه همه عالم «معقول» او خواهد شد. اگر معیار را «نظرگاه» خویشتن بدانیم، آن‌گاه هم عقل^{۲۰} آن توانایی را خواهد داشت که بلندترین قله‌های آفرینش را فهم کند، و هم شهود تمام سرزمین‌های وجود را درنوردد، هر دو می‌توانند به همه گستره جهان هستی سرکشند و در وسیع‌ترین افق‌ها خودنمایی کنند و حتی پدیده‌های طبیعت و دخمه‌های ظلمانی آن را بکاوند.

بنابراین، انسان می‌تواند با عقل، از عرفان سخن بگوید و یافته‌های عرفانی را تحلیل و تبیین عقلانی کند و در نتیجه، عرفان و یافته‌های شهودی نیز، عقلی شود.^{۲۱} بر همین اساس، یک انسان عارف، شهودات خود را که از لطیف‌ترین حالات و نازک‌ترین ملاحظات اوست به گونه‌ای که از چنگ کلمات می‌گریزد، با عقل تحلیل و تبیین می‌کند، و آن حالات و دستاوردها و مکاشفات خود را با ویژگی‌های آن بیان می‌کند. اینجاست که، آنچه «بوسعید می‌بیند، بوعلی می‌داند» (منور،

۱۳۶۶: ۱۹۴) و دریافت‌های بوسعید در نمط‌های پایانی *الاشارات و التنبیها* مستدل می‌شود. بالاتر از این، علی آن امام همام با چاهی که خود حفر کرده رابطه شهودی دارد و احساس می‌کند که به روح طبیعت پیوسته و «از آن رو که وی با مبدأ هستی پیوند خورده می‌گوید: «ما رأیتُ شیئاً و إلاّ ما رأیتُ الله قبله» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱۷/۱) از سویی، بوعلی نیز با *انماط اشاراتش* پیوند عقلی برقرار می‌کند، و آن امام همام از بُن و عمق چاه به اوج آسمان می‌نگرد، بلکه کلّ هستی را در می‌نوردد، اما تفاوت این دو نگاه، عقلی و شهودی، تفاوت دو «شیوه» است. گویی این همان است که می‌توان در بلندترین قله‌های آفرینش ایستاد و تمام هستی را در پرتو عقل درک کرد، و هم در پست‌ترین طبقات زمین عالی‌ترین پدیده‌های الاهی را شهود نمود و در خود فرو برد. در نتیجه مرزی برای «شهود و عقل» مشخص نشده است. بلکه این‌ها دو شیوه‌اند. پس، می‌توان گفت: موضوع «عقل و شهود» در عالم خارج تفکیک نشده، و آنچه تفکیک شده، امری ذهنی است، و آنچه شهود شده قابل دسترسی برای عقل نیز هست.^{۲۲}

از این‌روست که علی آن امام عارفان و حکیمان از طبیعت با شهود و عقل محض سخن می‌گوید، اما حکیمان و عارفان برخی با عقل و برخی با شهود در حدّ ظرفیت محصور خویش سخن می‌گویند، و چنین است که گفته‌اند: «در جایی که قلب به نور الاهی منور شود، عقل نیز به نور الاهی که در قلب ایجاد شده، منور می‌گردد و در واقع قوه‌ای از قوای او می‌شود و هر آنچه قلب درک می‌کند، عقل نیز آن را درک می‌کند» (رک: قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۱۴۳). با توجه به همین مطلب است که ابن‌ترکه می‌نویسد:

ما بر این باور نیستیم که عقل مکاشفه‌ها و ادراک‌هایی را که در طور بالاتری از عقل قرار دارند، نمی‌تواند درک کند، زیرا که ادراکات عقلی به دو گونه تصور می‌شود، برخی بدون واسطه صورت، مبرهن و مستدل برای عقل اثبات می‌شوند و برخی دیگر با استمداد از دیگر قوا در معرض دریافت عقل قرار می‌گیرند و آن‌گاه عقل حقایق عالیه را درک می‌کند. در نتیجه عقل را یارای آن است که مشهودات برخی از شهودگران را معقول جلوه دهد. پس آن سخن عارفان که جایگاه مکاشفه‌ها و کمالات حقیقی از عقل متعارف بالاترند، لازم نمی‌آید که ادراک آن‌ها برای عقل اساساً ممتنع باشد (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۳۸۳).

اینجا این پرسش پیش می‌آید، چگونه است که مُدرک انسان‌ها، گاهی با شهود و گاه دیگر با عقل درک می‌شود.

در پاسخ باید گفت: انسان با هستی و موجودات می‌تواند دو نوع ارتباط برقرار کند که از یکی می‌توان به ارتباط «وجودی» تعبیر کرد، و در این حالت است که انسان با هستی صرف بی‌هیچ تفسیری، پیوند برقرار می‌کند. در این ارتباط پدیدارها صرفاً با پرتو عقل دیده می‌شوند و مشهودات شاهدان نیز، بخشی از این ظهورات است که در برابر نور عقل قرار می‌گیرد، و نور عقل آن را آن‌گونه که هست می‌یابد و عوامل ایجادی و بقایی آن‌ها را بر می‌رسد.^{۳۳} نوع دیگر آن را می‌توان در پرتو برهان و استدلال عقلی جست‌وجو کرد که در جای خود به این نوع ارتباط خواهیم پرداخت.

ابن عربی نیز از جمله کسانی است که از تجربه‌های معنوی خود سخن گفته و می‌کوشد به نوعی آنچه از راه کشف و شهود یافته است، با استدلال توجیه عقلانی کند و همین ویژگی است که مکتب او را به‌عنوان «عرفان نظری» نامبردار کرده است. البته او در برخی از کلمات خود به این مسئله اشاره کرده است که، ساحت کشف و شهود «طوری و رای طور عقل» است، کار را بر خود سخت کرده است.^{۳۴} در نتیجه اگر معلولی از راه کشف و شهود به‌گونه‌ای حاصل شود، دلیل آن هم باید از همان طریق حاصل شود، و طبعاً این دلیل و برهان از عقل ناشی می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۹۳).

عقل و فلسفه‌ورزی

حال اگر فلسفه‌ورزی را کار عقل، و شهود را حاصل عرفان بدانیم، خواهیم دانست که شهود در نمایاندن خود زبان می‌خواهد و طبیعی است در اینجا فلسفه، زبان عرفان خواهد شد و در نتیجه عقل توصیف‌گر شهود می‌شود، چرا که فلسفه در حکم فرازبان برای عرفان است.^{۳۵} چرا، چون با تأمل در موضوع و تعریف فلسفه و عرفان در خواهیم یافت که «فلسفه نگاه تفسیری و تحلیلی، و عرفان نگاه شهودی و تفسیری عقل، به جهان هستی و فراسوی آن است».^{۳۶} در واقع فلسفه، هستی‌شناسی عقلی محض، و عرفان هستی‌شناسی شهودی عقلی است (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳) و بر همین اساس گفته‌اند، فلسفه زبان عرفان است و عارف در مقام تعلیم فلسفه‌ورزی می‌کند (حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۲۵۷). چرا که عارف، زمانی مسئله‌ای را با شهود درک می‌کند، همو فلسفه و مباحث عقلی را نیز

به گونه‌ای شهود می‌کند و اگر درک، درک عقلی باشد همان درک عرفان و شطحیات نیز، درک عقلی خواهد بود، چرا که ملاک تفسیر جهان هستی آن نگرش ماست که با چه نگاهی و از کدام زاویه به جهان هستی نگریسته شود (حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۲۷۴).

شاید بتوان این سخن قونوی را نیز گواه بر این مطلب گرفت: قونوی بر این باور است هر آنچه در مکاشفه یافت می‌شود با علم آشکار و ثابت می‌شود، در واقع زبان حال را با زبان قال بیان می‌کند. و از همین روست که می‌گوید:

در این مقام مشاهده کردم که من از جهت وجود اجمال و تفصیل و ظاهر و باطن تنها علم شده‌ام و خویشتن خویش را چیزی افزون بر علم نمی‌یابم... تعجب کردم به من گفته شد، مگر نه این است که گزیده‌ترین صفات علم، کشف و آشکاری چیزی است که معلوم نیست (قونوی، ۱۳۷۵: ۲۵-۲۴).

و شاید بر همین اساس باشد که ابوحنیفان نیز ضمن تقسیم علم انسان‌ها، به این نکته اشاره می‌کند که برخی از انسان‌ها می‌توانند الهامات خود را تعلیم دهند. پرواضح است که این تعلیم نیازمند زبان و بیان است، و بیان نیز در مقام تفهیم خالی از استدلال برهان نخواهد بود. در نتیجه از دیدگاه ابوحنیفان، امکان عقلانی کردن الهامات یک امر ناشدنی نیست (توحیدی، بی‌تا: ۱۸۳).

دقیق‌تر از عبارت ابوحنیفان، سخن ابوالمعالی صدرالدین قونوی است که می‌نویسد:

علم نسبت به برخی از عالمان گمان، و در عین حال در نزد برخی دیگر یقین است. با اینکه هر دو صورت قطع‌آور است و من خود، علم را مشاهده کردم. نسبت به بعضی شهودی و نسبت به بعضی دیگر، یک نوع حالتی است که بر او عارض شده است، و یا نسبت به بعضی وصف ثابت است، ولی مقید و مشروط به وسایلی از قبیل زمان، مکان است و نسبت به برخی صفت برای فکرتش و نسبت به برخی دیگر صفت برای عقل مفیدش و نسبت به عده‌ای حالت برای عقل‌اش دیدم، و سرانجام می‌گوید: من علم را در وجودم حس کردم و علم غیب حق را به عینه مشاهده کردم (قونوی، ۱۳۷۵: ۲۲).

طبیعی است علم با قوه عقل درک و حس می‌شود، چنان‌که در حدیث امام آمده است: «یا هُشامُ إِنَّ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ، فَقَالَ: وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۳) بین «عقل و علم» و بین «علم و عقل» ارتباط دو سویه وجود دارد، و از این روست که هر جا

خردمندی باشد، دانایی هم وجود دارد، همان‌گونه که امام برای اثبات این ارتباط به آیه یاد شده استناد می‌کند؛^{۲۷} و همین عقل و یا علم است که از خطا به دور است کما اینکه علامه طباطبایی می‌نویسد: «والحقُّ أنَّ العلم بما هو علم، لا يقبل الخطأ» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۱/۷).

خلاصه این که قونوی می‌خواهد بگوید: علم یک قوهٔ یک‌پارچه است می‌تواند برای یکی عقلانی و برای دیگری شهودی و حتی وهمی باشد.^{۲۸} با توجه به سخنان پیش‌گفته، اگر عقل را توان تبیین مشهودات نباشد، حقایق شهودی برای همیشه در نهان‌خانهٔ جان مشاهده‌گر پوشیده می‌ماند و اگر مشهودات نتوانند به قلمرو عقل درآیند، ارتباطشان با آهنگ آفرینش قطع می‌شود و شگفتی‌های خلقی و طراوت کثرت را، از دست می‌دهند. یکی از این شگفتی‌ها قدرت خارق‌العاده‌ای است که خداوند در نهاد بشر نهاده است.

شیخ اشراق و ابن‌عربی نیز به این قدرت خارق‌العاده اشاره کرده و بر این باورند که آن، یک هدیهٔ الهی بر بشر است.

رهایی‌یافتگان از کالبدها، مقام ویژه‌ای دارند که در آن می‌توانند به هرگونه که اراده کنند، اشباح برهنه‌ای قائم به خویش بیافرینند، و این مقام را مقام «باش = گن» نامیده‌اند؛ حتی اگر یک عارف بخواهد می‌تواند هرچیزی را که موجود نیست به وجود آورد و قادر است همه‌چیز را در صورت خود مسخر گرداند.^{۲۹} (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۴۲).

گویي سخن ابن‌ترکه شرح و تفصیل همین سخن ابن‌عربی است، چرا که وی بر این باور است: «ولا نَسَلَمُ أَنَّ الْعَقْلَ لَا يَدْرِكُ كُلَّ مَا يَدْرِكُ فِي الطُّورِ الَّذِي هُوَ فَوْقَ الْعَقْلِ» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۳۸۳). با توجه به این سخن، نمی‌توان گفت: عقل آن حقایقی را که فوق عقل، قلمداد می‌شوند نمی‌تواند درک کند. «چون ادراکات عقلی به دو گونه تقسیم می‌شوند: برخی بدون واسطهٔ «صورت» برای عقل مبرهن و مستدل می‌شوند و برخی دیگر با استمداد از دیگر قوا در معرض دریافت عقل قرار می‌گیرند و آنچه با واسطه یا به وساطت قوای جزئی‌ای است در رتبهٔ پست‌تر از رتبه عقل‌اند، زیرا عقل آدمی در نزد اهل حکمت نیز دارای مراتب هیولانی، ملکه، فعلیت و درنهایت مستفاد از عقل فعال است.

عقل، آن‌گاه که با تحصیل قوهٔ قدسیه از معلمی الهی استفاده می‌کند، به حقایق خفیه‌ای بار می‌یابد که تحصیل آن‌ها بدون وساطت قوهٔ قدسیه ممکن نیست و چون از آن اشیا آگاه شد، توان

تبیین آن‌ها را در دایرهٔ مفاهیم کلی برای دیگران نیز پیدا می‌کند. در نتیجه، عقل برای ادراک مدرکات از وساطت دیگر قوا استفاده می‌کند و برای ادراک اشیایی که بی‌واسطه در معرض دریافت اندیشه و فکر قرار می‌گیرند هم‌افق با مفاهیم عقلی هستند، نیازی به وساطت سایر قوا ندارند، یعنی عقل می‌تواند آن‌ها را بدون استفاده از قوهٔ قدسی همان‌گونه که توسط قوهٔ قدسی ادراک می‌شود، ادراک کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۹۶-۱۹۵).

نتیجه:

با توجه به موضوع مورد بحث و این نظریه یعنی «امکان‌پذیر بودن عقلی‌سازی شهود» که یک سوی آن دو در فلسفه، و سوی دیگر آن در عرفان است، و از دیگر سو، اساس فلسفه عقل و اساس عرفان بر کشف شهود بنا شده است، با علم و آگاهی انسان ارتباط وثیقی پیدا می‌کند. با توجه به این سخن، مطالب گفته شده را می‌توان در چند جمله گزارش کرد و آن اینک:

ما دو نوع آگاهی داریم، یکی شهودی است که، در آن با «بودن» خویش، چیزی را درمی‌یابیم، و دیگر عقلی است که، با اندیشه و مجموعهٔ گزاره‌ها، از چیزی سخن می‌گوییم. از سویی گفته شد که هر مشاهده‌ای با نوعی صورت و تمثّل همراه است، یعنی هر امر ناشناخته‌ای، خود را در قالب صورت و مثال می‌گنجاند تا شناخته شود. از این رو، هر مشهودی با عقل، مقید شود و با عقل نیز، متعین می‌شود. گرچه شهود و تعقل، قلمرو بیرونی ندارند تا «جهان مشهود و جهان معقول» داشته باشیم. از این رو، مبنای تقسیم آگاهی، به «شهود و تعقل» را رویکرد آدمی به جهان می‌سازد. بر همین اساس، هر پدیده‌ای می‌تواند هم در قالب معقول و هم در قالب مشهود، جلوه‌نمایی کند. در نتیجه هر مشهودی می‌تواند معقول شود، و هر معقولی را می‌توان مشهود خویش قرار داد و اینجاست که فلسفهٔ زبان گویای عرفان می‌شود و عقل بیانگر مکاشفات عرفانی است. در نتیجه ما دو نوع آگاهی داریم. یک نوع آگاهی بدون گزاره است و آگاهی دیگر با گزاره‌های عقلی حاصل می‌شود و این دو آگاهی مبنای دانش و شناخت بشری است و شهود و مکاشفه نیز از نوع دانش بشری است و عقل شهود که با گزارهٔ علم حضوری همراه است می‌تواند مکاشفات را در قالب گزاره ارائه دهد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. چون فکر بشری راهی به ذات مقدّس ندارد، و همان شطر غیب است که قونوی آن را مطرح کرده است و در نتیجه تجزیه و تحلیل را بر نمی‌تابد. فریدالدین عطار نیشابوری نیز به همین مطلب اشاره می‌کند:

دائماً او پادشاه مطلق است در کمال عزّ خود مستغرق است
او به سرّ ناید ز خود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست
(عطار، ۱۳۹۳: ۲۶۴)
۲. سبزواری هم این حرکت در فکر را چنین بیان می‌کند: «والفکر حركة إلى المبادی او من مبادی إلى المراد» (سبزواری، ۱۳۶۷، ج ۱: ۵۷).
۳. افضل‌الدین مرقی کاشانی آگاهی را به چهار قسم تقسیم می‌کند که سه قسم آن را آگاهی «جزئی» و یک قسم را آگاهی «کلی» می‌نامد. اقسام آگاهی جزئی عبارت‌اند از: آگاهی حسی که به واسطه ابزار حواس پنج‌گانه حاصل می‌شود. آگاهی خیالی، یعنی آگاهی یافتن به صور محسوس، پس از قطع ارتباط حسی. آگاهی گمانی یا وهمی، در این آگاهی احوال نامحسوس امور محسوس با آن یافت می‌شود. در این سه قسم ادراک انسان‌ها با حیوان‌ها می‌تواند مشترک باشد. اما قسم چهارم آگاهی کلی است و آن عبارت است از: ادراک عقل کلی، که حقایق عالم هستی را درک می‌کند (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۹۹). ما در این نوشتار با این عقل، به عقلی‌سازی مکاشفات خواهیم پرداخت.
۴. إعلم أنّ حصول العلم بالشیء کان ماکان وکمال معرفته، موقوفٌ علی الاتّحاد بذلک المعلوم، و الاتّحاد بالشیء موقوف علی زوال کُلِّ ما یتمیّز به العالم عن المعلوم؛ فإنّه ما فی الوجود شیء إلّا و بینه و بین کلّ شیءٍ أمر حقیقی الهی یقتضی الإشتراک دون مغایرة.
۵. در برخی نسخه‌ها «کثره الجاهلون» آمده است. روایتی است منسوب به حضرت امیرمؤمنان علی^(ع)، که متن کامل آن چنین است: «العلمُ نقطةٌ کثرةُ الجاهلون، الألفُ وحدةٌ عرفها الراسخون، والبا مدة قطعها العارفون، و الجیم حصرةٌ تأهلها الواصلون، و الدال درجةٌ قدسها الصادقون» (رک: قدوزی، بی‌تا، ج ۳: ۲۱۲؛ أحسانی، ج ۴: ۱۲۹). این حدیث را صوفی تبریزی در منهاج‌الولایة فی شرح نهج‌البلاغه، ج ۲: ۷۷۳؛ و سبزواری در شرح الأسماء به تفصیل شرح داده‌اند (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۹۸).

۶. در فلسفه هم ثابت شده است «شیئیت» مساوق «وجود» است (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۲۵). «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰). در واقع این جواب سؤالی است که چرا «ممکن» پیش از وجود خارجی در کلام حق سبحانه «شیء» نامیده شده است و حال آنکه فیلسوفان «شیء» را مساوق با «وجود» دانسته‌اند. در جواب باید گفت: چون همه حقایق پیش از تحقق خارجی در موطن علمی حق تعالی، معلوم حضرت باری هستند و در نتیجه به تبع وجود حق سبحانه وجود علمی دارند، به این لحاظ به آن‌ها «شیء» اطلاق شده است. البته باید به این نکته توجه شود که: «مساوق» با «تساوی و مساوی» تفاوت دارد. وقتی گفته می‌شود وحدت، مساوق با وجود است، به این معناست که هر موجودی واحد و هر واحدی موجود است، و این وحدت غیر از وحدتی است که در مقابل کثرت مطرح است. زیرا که وحدت در مقابل کثرت از اقسام وجود و وحدت مساوق وجود، عین وجود است. مساوات میان دو لفظی است که دارای دو مفهوم و یک مصداق و در حیثیت صدق دارد، ولی مساوق میان دو لفظی است که دارای دو مفهوم و یک مصداق و یک حیث صدق است.
۷. این نکته در آثار ابن عربی فراوان آمده است که هر کشفی مقارن با صورتی متناسب، و به اندازه ظرف وجودی مکاشف است (رک: ابن عربی، ۱۳۶۶: ۵۱).
۸. در تعریف فنا به اختصار می‌توان گفت: از خود رستن و به خدا پیوستن. عارفان در تبیین فنا دیدگاه‌های متفاوتی دارند، ولی آنچه به نظر به صواب می‌رسد مبانی حکمت متعالیه در این موضوع است و آن اینکه: حقیقت وجود، حقیقتی وحدانی است که موجودات، مظاهر و تجلیات آن هستند، و آنچه عارفان در مقام فنا می‌یابند، درکی شهودی و حضوری از این مسئله است. برای تفصیل بیشتر (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۲).
۹. به‌عنوان مثال: یک انسان هر قدر از انسانیت دور شود، «انسان» بودنش گم نمی‌شود. به‌هر حال انسان است، ولی انسانی است که از فضایل انسانی گسسته و به رذایل پیوسته است.
۱۰. این مطلب در تعریفی که علامه طباطبایی از «علم» ارائه داده بیشتر به فهم نزدیک است. علامه در تعریف علم می‌نویسد: «علم حضوری عبارت است از: حضور معلوم به وجود عینی خارجی در نزد عالم، و علم حصولی عبارت است از: حضور ماهیت در مفهوم معلوم در نزد عالم، اگرچه علم حصولی قسیم علم حضوری است، ولی اصل آن علم حضوری است. از دیدگاه علامه طباطبایی هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری که هم‌معناست، با اینکه هر علم مسبوق به شهود است (حسینی تهرانی، ۱۳۷۶: ۱۷۹).

۱۱. یعنی سبب دیدن و مشاهده صورت‌ها عبارت است از: نقش بستن آن‌ها در حس مشترک است. صورتی باید باشد تا در حس مشترک نقش بریندد (سبزواری، ۱۳۶۷، ج ۵: ۲۲۱).
۱۲. این دوگانگی فهم، یعنی فهم عمیق و فهم ظاهری، می‌تواند مصداق این سخن پیامبر اکرم باشد که به اتفاق شیعه و سنی جزو آخرین سخنان آن پیامبر الاهی است. «فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ غَيْرِ فِقْهِيهِ وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ» ممکن است شما چیزی از من روایت نکنید، ولی خودتان به عمق مطالب نرسید، ولی آیندگان خواهند فهمید (رک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۹: ۳۵۱؛ کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۰۳؛ حرّ عاملی، ۱۳۸۴، ج ۲۷: ۸۹).
۱۳. (سبزواری، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۰۴). یعنی حصص وجود همان مفهوم کلی مقید وجودند، آن‌گاه که تقید داخل در لحاظ و قید خارج از آن باشد، مفهوم کلی وجود، مدرک عقل است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۶۶).
۱۴. ابن عربی چارچوب «فصل آدمی» را در فصوص الحکم بر همین مبنا بسته است که بگوید: «کون» همان «وجود» و «کون جامع» همان آینه تمام‌نمایی است که همه اعیان موجودات در آن جلوه‌گر هستند. حتی وی در فصل لقمانی «کون» را مترادف با «وجود» گرفته است. قیصری نیز در شرح این فقره از سخن ابن عربی می‌نویسد: «الکونُ فی اصطلاحِ هَذِهِ الطائِفَةِ عِبَارَةٌ عَنِ وَجُودِ الْعَالَمِ مِنْ حَيْثُ هُوَ عَالَمٌ، لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ حَقٌّ»، بابا رکنای شیرازی و خوارزمی نیز که از شارحان فارسی‌زبان فصوص الحکم هستند، همین معنا را از سخن ابن عربی فهمیده‌اند (رک: قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۹؛ بابا رکنای شیرازی، بی‌تا: ۵۱).
۱۵. البته در اینجا مراد از عقل، عقل منور است که از قلب نور می‌گیرد و نورانی می‌شود و با صفت عمل قلب را که همان کشف و شهود است، انجام می‌دهد. از این گذشته اشاره این نمودار به عقل نظری و در نتیجه کشف و مکاشفه نظری است.
۱۶. در این ابیات مسیر تبدیل و تبدل یک قطره آب را که از بخار دریا شروع و تا تبدیل شدن آن به انسان کامل را بیان می‌کند. قابل مقایسه است با آیات شریفه: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴-۱۲).

۱۷. علامه طباطبایی نیز دیدگاهی دارند که مؤید همین معناست: هر علم برهانی دارای یک موضوع واحد است. «حدّ العلم وهو مجموع قضایا یبحث فیها عن احوال موضوع واحد، هو الماخوذ فی حدود موضوعات مسائله ومحمولاتها» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۱؛ تعلیقه علامه طباطبایی).
۱۸. برای آگاهی بیشتر (رک: نجم رازی، ۱۳۶۷: ۷۵ - ۶۸).
۱۹. چرا که عقل و شهود از عالی‌ترین موجودات و رخدادهاست. در واقع خود عقل است که موجودات هستی را کرانمند می‌کند.
۲۰. زیرا عقل هم یکی از مراتب عالیّه نفس است.
۲۱. کما اینکه شاکله عرفان نظری، همان عقلی کردن یافته‌های عرفانی است و کتاب تمهید القواعد ابن‌ترکه اصفهانی، و تا حدودی الأسفار الأربعة، خود گویای این تبیین عقلی از عرفان است که طبعاً شهود هم خارج از این تبیین نخواهد بود (رک: ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۲۴۸ و الأسفار الأربعة، مباحث وجود ذهنی).
۲۲. البته بایستی به این نکته توجه شود، شهود در انبیای الاهی همان «وحی» است که به وسیله آن، دنیایی از اسرار به روی انبیای الاهی گشوده می‌شود و همین طور در امامان معصوم «الهام و حدیث» است که هر دو مورد از افعال الاهی است، ولی شهود و مکاشفه در انسان‌ها بر اثر استکمال نفس و گذر از مقامات عرفانی است، و ارتباطی به فعل خداوند ندارد.
۲۳. مثل اینکه وارد اتاق تاریکی می‌شویم و چراغ را روشن می‌کنیم و همه اشیا موجود را درک می‌کنیم، گرچه آن‌ها را ما نساخته‌ایم دیگران ساخته‌اند و ما دیده‌ایم. ارتباط شهود و عقل هم چنین ارتباطی است.
۲۴. چرا که در جایی فهم برخی از حقایق را «طوری و رای طور عقل» می‌داند، و در جایی تصریح می‌کند که عقل منور توانایی فهم مکاشفات را دارد. در ادامه این مسئله را بررسی خواهیم کرد.
۲۵. فرازبان، زبانی است که با زبان آن موضوع خاص، و نه خود آن موضوع، سر و کار دارد. درباره فرازبانی (رک: حائری، ۱۳۹۱: ۲۵۷).
۲۶. این تعریف از نگارنده است.
۲۷. شاید بتوان گفت نسبت بین «عقل و علم» همانند نسبت «حیوان و ناطق» است که در میان نسبت‌های منطقی، در «عموم و خصوص مطلق» جای می‌گیرد، زیرا هرکجا عقل باشد علم نیز با آن همراه است.

۲۸. البته فرزندگان در تفاوت «علم و عقل» به این نکته نیز توجه داده‌اند که علم عبارت از تصوّر چیزی، آن‌گونه که هست، و عقل جوهر بسیطی است که انسان اشیا را به آن درک می‌کند. در نتیجه اگر واقعه‌ای برای مکاشفه‌گری معلوم شود، طبعاً علم به آن واقعه پیدا می‌شود و اینجا عقل است آن واقعه را درک می‌کند (رک: ناصر خسرو، ۱۳۳۲: ۲۴۹). ارسطاطالیس نیز در کتاب *البرهان*، بین عقل و علم تفاوت قائل شده و می‌نویسد: «العقل هو التصوّرات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفترة، والعلم ما حصل بالاكْتساب» (رک: ابن‌سینا، ۱۹۵۳: ۸۸؛ نیز ۱۳۶۶: ۲۴۰). از طرفی ادراک یک مفهوم کلی است که به: حسّی، خیالی، عقلی، شهودی، تقسیم می‌شود و مقسم نیز در همه اقسام حاضر است و از این رو «عقل و شهود» چندان تفاوتی نخواهند داشت، چرا که هر دو ادراک هستند.
۲۹. ولاخوان التجريد مقامٌ فيه يقدرُونَ على ايجادٍ مثلِ قائمَةِ على اى صورةٍ اُرادوا ... الخ. و همچنین: العارف يخلقُ بالهتمةِ ما يكونُ لَهُ وجودٌ خارجَ محلِّ الهتمةِ (ابن‌عربی، ۱۳۸۵: ۶۶۳-۶۶۲). داستان جناب سلیمان نبی در تسخیر باد و دیگر موجودات می‌تواند بهترین دلیل بر این موضوع باشد.

کتاب‌نامه:

- ابن‌ترکه اصفهانی، صائِن الدّین. (۱۳۸۱)، *تمهید القواعد، تصحیح و تحقیق: جلال‌الدین آشتیانی*، قم: بوستان کتاب.
- ابن‌سینا، حسین ابن‌عبدالله. (۱۳۶۶)، *کتاب الحدود یا تعریفات*، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: سروش.
- _____ . (۱۹۵۳م)، *رسائل ابن‌سینا*، به اهتمام حلمی ضیا اولکن، استانبول: دانشگاه استانبول.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۶۶)، *فصوص‌الحکم، تصحیح: ابوالعلاء عقیفی*، تهران: الزهرا.
- _____ . (۱۳۸۵)، *فصوص‌الحکم، درآمد و برگردان: محمدعلی موحد و صمد موحد*، تهران: کارنامه.
- _____ . (۲۰۰۲م)، *رسائل ابن‌عربی*، تحقیق و تقدیم: سعید عبدالفتاح، بیروت: مؤسسه الانتشار العربی.
- _____ . (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة فی أسرار المالکیة و المالکیة*، دوره چهار جلدی، بیروت: دار صادر.

- آحسائی، ابن ابی جمهور؛ *عوالی اللئالی*. (لوح فشرده).
- الاهی اردبیلی، حسین بن عبد الحق. (۱۳۷۶)، شرح گلشن راز، تصحیح: محمدرضا برزگر خالقی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بابا رکن شیرازی، رکن الدین مسعود بن عبدالله. (بی تا)، *نصوص الخصوص فی الترجمة الفصوص*، تهران: مطالعات فرهنگی مک گیل.
- توحیدی، ابو حیان، علی بن محمد. (بی تا)، *الإمتاع والموانسة*، قم: منشورات الشریف الرضی.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰)، *التعريفات*، چاپ چهارم، تهران: ناصر خسرو.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶)، *رحیق مختوم: شرح حکمة المتعالیة*، قم: مرکز نشر اسرا.
- _____ . (۱۳۸۷)، *عین نَصّاح: تحریر تمهید القواعد*، قم: مرکز نشر اسرا.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۹۱)، *اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضوری*، ترجمه محسن میری، قم: پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۴)، *وسائل الشیعة و مستدرکها*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حسینی تهرانی، محمدحسین. (۱۳۷۶)، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، (بی جا: بی نا).
- سبزواری، ملاحادی. (۱۳۶۷)، *شرح المنظومه*، تهران: چاپ ناصری.
- _____ . (۱۳۷۲)، *شرح الأسماء: شرح دعا الجوشن الکبیر*، تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰)، *مجموعه منصفات شیخ اشراق*، تحقیق و تصحیح: هانزی کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صوفی تبریزی، عبدالباقی. (۱۳۷۸)، *منهاج الولاية فی شرح نهج البلاغه*، تحقیق و تصحیح: حبیب‌الله عظیمی، تهران: آینه میراث.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۹)، *أصول فلسفه رئالیسم*، به کوشش: سیدهادی خسروشاهی، قم: بررسیهای اسلامی.
- _____ . (۱۴۱۹)، *بداية الحکمة، تصحیح: عباسعلی زارعی سبزواری*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۳)، *منطق الطیر*، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- قرآن کریم.

- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم. (بی تا)، *ینابیع الموده*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- قنوی، صدرالدین. (۱۳۷۵)، *الأنفحات الالهیه*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قیصری، داوود بن محمد. (۱۳۵۷)، *رسائل قیصری*، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، (بی تا).
- _____ . (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تحقیق: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷)، *الکافی*، قم: انتشارات مؤسسه دار الحدیث.
- مرقی کاشانی، افضل الدین محمد. (۱۳۶۶)، *مصنّفات*، تصحیح: مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴)، *مجموعه آثار*، قم: صدر.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، تحقیق و تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ . (۱۳۸۶)، *ایقاظ النائمین*، تحقیق و تصحیح: محمد خوانساری، تهران: بنیاد صدرا.
- _____ . (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- _____ . (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه*، به اهتمام: علامه طباطبائی، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- منور، محمد. (۱۳۶۶)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح و تحقیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- مولوی بلخی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۲)، *مثنوی معنوی*، تهران: چاپ هرمس.
- ناصر خسرو قبادبانی. (۱۳۳۲)، *جامع الحکمتین*، تصحیح: محمد معین و هانری کرین، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- نجم رازی، نجم الدین. (۱۳۶۷)، *رساله عشق و عقل*، تصحیح: تقی تفضلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۷۱)، *مرصاد العباد*، به اهتمام: محمدامین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- یزدان پناه، یدالله. (۱۳۸۸)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.