

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال سیزدهم،

شماره بیست و پنجم،

پاییز و زمستان ۱۴۰۰،

صفحات ۲۶-۱

تحلیل و بررسی «ورای طور عقل»

در دیدگاه محیی‌الدین ابن عربی

مهدی افتخار*

چکیده: بحث از ورای طور عقل از مباحث قدیمی در شناخت‌شناسی است. عارفان مشهودات خود را بالاتر از حد ذهن طبیعی و عقل بشری می‌دانند. این گونه معارف معمولاً یا قابل تأویل و در نهایت عقل‌پذیر تلقی می‌شوند و یا عقل‌ستیز. در این مقاله پس از نقل نظراتی که در این باره وجود دارد؛ با بررسی حقایق و معارفی که محیی‌الدین عربی ورای طور عقل می‌داند مشخص می‌شود بخشی از حقایق عرفانی در مراحل بالاتر از عالم عقل و جبروت به دست می‌آید که اصولاً از حوزه تصورات و تصدیقات عقلی خارج است و در حیطه‌ای از واقعیت الهی قرار دارد که کثرت در آنجا راهی ندارد، از طرف دیگر عوالم ماسوی‌الله از دید محیی‌الدین عربی اصولاً خیالی و غیرثابت می‌باشد و از جانب سوم لازمه رسیدن به ماورای عقل وارد شدن در احوال سکر و فنا است که در این حالات عقل و عاقلی مطرح نیست. در اینجا خود عقل است که به قضاوت نشسته، البته عقلی قدسی و کاملاً انتزاعی.

کلیدواژه‌ها: محیی‌الدین عربی، ورای طور عقل، عقل‌گریز، عقل‌ستیز، عقل قدسی

e-mail: em45sh@yahoo.com

*عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی سمنان

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۴/۱۳؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۷/۱۲

مقدمه:

در قرون اخیر راسیونالیزم و محوریت خرد، گفتمان غالب در محدوده فلسفه غرب بوده است. در سنت فلسفی اسلامی به‌ویژه حکمت صدرایی نیز عقلانیت و خردورزی از خصیصه‌های بارز و علامت انسانیت انسان است. در عرفان اسلامی هرچند عقل را به‌عنوان دریچه‌ای به واقعیت می‌شمارند، اما برای آن محدودیت‌هایی نیز قائل‌اند که در خارج از آن محدوده کارایی خود را از دست می‌دهد و برای کشف حقیقت یا کشف لایه‌هایی باطنی از حقیقت به کار نمی‌آید. آنجا دیگر عرصه شهود و علوم حضوری است. به‌عبارت‌دیگر تعقل نوعی طلب و جست‌وجوی حقیقت است. چنان‌که در منطق معنای تفکر با فرض سلامت ذهن و آلائش، حرکت به‌سوی مبادی و استفاده از آن‌ها برای پیدا کردن حد اوسط و استدلال و رسیدن به مقاصد است، که اگر به دنبال جزئیات باشد «تخیل» نامیده می‌شود، و اگر به دنبال کلیات باشد «تعقل» است و اگر بدون رویه حد اوسط را بیابد «حدس» یا «قوه قدسیه» نامیده می‌شود (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۰۶ و ۱۹۸). انتهای کارایی عقل رساندن انسان به علم‌الیقین است؛ اما این ابتدای حرکت به‌سوی عین‌الیقین و حق‌الیقین می‌باشد که دیگر با پای عقل امکان‌پذیر نیست. این محدوده را اهل عرفان «ورای طور عقل» معرفی می‌کنند.

ضرورت بحث

اول و آخر و ظاهر و باطن بودن هم‌زمان خداوند، بسیط بودن خداوند و داشتن صفاتی متعدد، همراه همه‌چیز بودن خداوند و درعین‌حال واحد بودن او (وحدت در عین کثرت) و امثال آن دست‌کم در ابتدای نظر متناقض می‌نماید. روشن است که برای اهل فلسفه که تکیه‌گاه اصلی آن‌ها عقل است، پذیرفتن این‌گونه پارادوکس‌ها دشوار خواهد بود؛ شاید حل مشکل میان عقل و کشف به‌نظر آسان باشد، اما مشکل وقتی به‌خوبی رخ می‌نماید که عارفی مثل ابن‌عربی به‌صراحت تحقق اموری که با اصل عدم اجتماع نقیضین سازگار نیست را به‌عنوان اموری و رای طور عقل می‌پذیرد. درهرحال از سؤالات پیش‌رو گریزی نیست: و رای طور عقل کجاست و چه نوع معلوماتی آنجا یافت می‌شود؟ آیا آنجا منطق صوری کارایی ندارد؟ بافرض وجود چنین محدوده‌ای آیا عقل فلسفی در مورد موضوعات و محمولات این محدوده هیچ حکمی ندارد؟ یا لااقل می‌تواند به در دسترس عقل نبودن آن‌ها حکم کند؟ آیا نوعی از عقل و سطحی از شدت خردورزی یا نوعی خرد قدسی یافت می‌شود که بتواند تاحدی در جایی که و رای طور عقل معرفی می‌شود قدم گذارد؟

روش تحقیق:

روشن است که بررسی ما در این مقاله بر محور منطق و خود عقل و توضیحات و راه‌گشایی‌های حکیمانی مانند ملاصدرا و عارفانی مانند صدرالدین قونوی و مولوی خواهد بود. البته پس از نقل مواردی از گزاره‌های عرفانی که محیی‌الدین عربی به ورای طور عقل بودن آن‌ها تصریح می‌کند. درحقیقت از طرفی بازیابی عینی مشهودات عارفان برای ما امکان‌پذیر نیست و از طرف دیگر اصولاً هر نوع اظهار نظری دربارهٔ رهاورد‌های عارفانه طبعاً از مسیر عقل می‌گذرد و با خردورزی توأم است. همهٔ محققان غربی یا شرقی که در زمینهٔ فلسفهٔ عرفان تحقیقاتی دارند ناچار عقل خود را قاضی کرده‌اند. بنابراین نهایت کار ما آن خواهد بود که به عقلانیت مورد نظر عارفان نزدیک شویم و کوشش خود را در درک منطق آنان به کار بندیم. خوشبختانه خود عارفان و از جمله ابن عربی نهایت سعی خود را در خردپذیر کردن گزاره‌های عرفانی به کار بسته‌اند و این برای ما راه‌گشا است.

پیشینه بحث:

ابن‌سینا دربارهٔ شناخت خداوند عبارت «عرفان عقلی» را به کار می‌برد: «الاول لا ند له و لا ضد له و لا جنس و لا فصل له فلا حد له و لا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلی» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۶۵) و حسن‌زادهٔ آملی عبارت «صريح عرفان عقلی» را به معنی شهود می‌داند که فوق طور عقل است و از قیاسات عقلی و نظر فکری به آن مقام نمی‌توان رسید (طوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۱۰).

ابوحامد غزالی هر چند عقل را لایق اسم نور می‌داند و برای آن قابلیت درک بی‌نهایت و درک خودش را قائل است، اما طبیعت عقل را برای شناخت عمق حقیقت مناسب نمی‌داند، چون در این دنیا از وهم و خیال جدا نمی‌شود و احکامش از این دو خالی نیست و به نظر وی تجرد از این دو به بعد از مرگ می‌کشد (غزالی، ۱۳۶۴: ۴۶ و ۴۷) چنان‌که صدرالمتهلین از غزالی نقل می‌کند: در ساحت ولایت چیزی که عقل به محال بودنش حکم کند وجود ندارد، اما ممکن است عقل نتواند به تنهایی آن را درک نماید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۳ و ۳۲۲).

از نظر شبستری درک احوال آخرت (یعنی حقایق و عوالم فوق عالم ماده) از قبیل ورای طور عقل است و همان‌طور که کور مادرزاد رنگ‌ها را درک نمی‌کند احوال آخرت برای عقل غیرقابل درک است. می‌گوید:

ندارد باورت اگمه ز الوان
 وگر صد سال گویی نقل و برهان
 خرد از دیدن احوال عقبا
 بود چون کور مادرزاد اینجا
 ورای عقل طوری دارد انسان
 که بشناسد به آن اسرار پنهان
 (شبهستری، ۱۳۷۱: ۴۵ و ۴۶)

برای مثال از نظر وی درک وحدت برای عقل ممکن نیست:

خرد را نیست تاب دید آن روی
 برو از بهر دید آن چشم دگر جوی
 دو چشم فلسفی چون بود احوال
 ز واحد دیدن حق شد معطل
 (شبهستری، ۱۳۷۱: ۱۲)

او عقل را مانند خفاشی می‌داند که تاب مشاهده خورشید معارف حقانی را ندارد البته برای اثبات این مطلب ناخواسته باز از عقل و محال بودن تحصیل حاصل کمک می‌گیرد:

بود در ذات حق اندیشه باطل
 محال محض دان تحصیل حاصل
 همه عالم به نور اوست پیدا
 کجا او گردد از عالم هویدا
 رها کن عقل را با حق همی باش
 که تاب خور ندارد چشم خفاش
 فرشته گرچه دارد قرب درگاه
 ننگنجد در مقام لی مع الله
 چو نور او ملک را پر بسوزد
 خرد را جمله پا و سر بسوزد
 (شبهستری، ۱۳۷۱: ۱۴)

وی در آخر به اینجا می‌رسد که تفکر در معارف شهودی نتیجه‌ای جز تحیر ندارد:

زهی اول که عین آخر آمد
 زهی باطن که عین ظاهر آمد
 چو انجام تفکر شد تحیر
 در اینجا ختم شد بحث تفکر
 (شبهستری، ۱۳۷۱: ۳۰)

پس از نظر شبهستری شناخت حقیقت وجود و هر چیزی که دارای حد و رسم عقلی نیست و با شهود درک می‌شود و رای طور عقل است و عقل قدرت درک آن را ندارد.

مولوی نیز راه رفتن در عالم معنا را با پای عقل و استدلال، راه رفتن با پای چوبی یا با عصای کوران می‌داند، در عین حال عقل قطب دیده‌ور را استثنا می‌کند:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

غیر آن قطب زمان دیده ور کز ثباتش کوه گردد خیره‌سر

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۱۲۸ تا ۲۱۳۶)

قیصری مشکل را اینچنین حل می‌کند که معلوم به کشف، بعینه معلوم به برهان است و جز در خفا و جلا تفاوتی ندارند. ممکن است چیزی پیش از آنکه به برهان معلوم شده باشد به کشف معلوم شود، اما حکم به صحت کشف ناچار موقوف به برهان خواهد بود. بنابراین اگر کسی دعوی کشف بر نقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحق تکذیب است (قیصری، ۱۳۷۵: ۷).

ملاصدرا هم بسیاری از حقایق عرفانی و وحیانی را مافوق دسترسی عقل می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۷۹ نیز ۱۳۶۱: ۷-۱۰). به نظر وی عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی مانند زنده بودن دار آخرت: «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ» (روم: ۶۴) عاجز است (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۵۸). البته نفس از سنخ ملکوت است و وحدت جمعی دارد که پرتو وحدت الهی است و این وحدت جمعی در ساحت حس و خیال و عقل و کشف حضور دارد و آن‌ها را به هم مربوط ننگه می‌دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۷ و ۲۲۸). عقلانیت در انسان‌ها در یک درجه نیست و در طی مراحل تکامل می‌یابد: هیولانی، بالملکه، بالفعل، مستفاد (ملاصدرا، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۲۵ تا ۲۲۷).

از نظر او ادراک صور عقلی مطابق واقع که انواع جوهری اصیل در وجودند از طریق شهود و نسبت نوری وجودی حضوری با صورت‌های مفارق و ذوات نوری عقلی حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ج ۱: ۳۲). اینجا مراد از ذوات نوری عقلی موجوداتی است که کلیت سعی وجودی دارند نه مفاهیم کلی عقلی. از نظر ملاصدرا نفس معلمی قدسی می‌خواهد که جوهر مجردی است جامع همه صور عقلی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۴). به نظر او احکام طور عقل و ورای طور عقل با هم منافاتی ندارند، فقط عقل به ورای طور خود دسترسی ندارد. برای مثال قائلان به وحدت وجود نفی مطلق ممکنات را اراده نکرده‌اند که تناقضی در کار باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۲ و ۳۲۳).

او معتقد است که حقایق احوال نشأه آخرت را جز به نور متابعت سید انبیا (علیه و آله السلام) نمی‌توان دریافت، زیرا معرفت دنیا و آخرت و بهشت و دوزخ و معرفت ملائکه و جن و روح و کرویوان و احوال معراج و معیت حق تعالی با کل موجودات و همچنین سیر معراج و طی سماوات و

نظایر این‌ها از علوم مکاشفات است که عقل ارباب فکر و اهل نظر از ادراک آن عاجز است، و لوح این علوم جز در مکتب «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵). نوشته نمی‌شود. درحقیقت علوم مکاشفات که از اصطلاحات عرفانی است از قبیل علوم لدنی است که دانش آن‌ها فقط به طی مراحل عرفانی و با موهبتی از جانب خدای تعالی ممکن است. از نظر وی این معارف فقط بعد از آنکه آئینه دل انسان به صیقل ایمان از غشاوه تعلق بدن مصفا گشته باشد، و دست از نشاء صوری و حیات مجازی شسته شود حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۲). شاید بتوان نظر صدرالمتهلین درباره عقل را در دو جمله خلاصه کرد: «اعلم ان العقل میزان صحیح و احکامه صادق یقینی ه لا کذب فیها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۳) و: «مرتبه مکاشفاتهم فوق مرتبه البراهین» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۱۵).

امام خمینی در مصباح الهدایه می‌گوید:

ان طور العرفاء و ان کان طوراً وراء العقل الا انه لا یخالف العقل الصریح و البرهان
الفصیح، حاشا المشاهدات الذوقیة ان تخالف البرهان، و البراهین العقلیة ان تقام علی
خلاف شهود اصحاب العرفان (امام خمینی، ۱۳۶۰: ۶۵).

یعنی: عرفان چیزی فراتر از عقل است، اما هرگز عرفان با عقل صریح و برهان روشن مخالفتی ندارد و مشاهدات عرفانی مخالف با برهان‌های عقلی نیستند و برهان‌های عقلی برخلاف شهود اصحاب عرفان نمی‌باشند.

از عرفان پژوهان غربی استیسیس به عقل‌گریز و خلاف منطبق بودن عبارات و شطحیات عارفان تصریح می‌کند (استیسیس، ۱۳۷۹: ۲۶۵) و چهار راه حل احتمالی را مطرح می‌کند و هیچ کدام را قابل قبول نمی‌داند. از نظر او در ساحت وحدت تناقض جاری است (استیسیس، ۱۳۷۹: ۲۷۳ تا ۲۷۹). یدالله یزدان‌پناه بر او خرده می‌گیرد که از دستگاه فلسفی محکمی پیروی نمی‌کند و راه حل‌های مناسبی ارائه نمی‌دهد و نتوانسته میان احکام اطلاقی در مقام ذات و احکام مقام تجلیات تفکیک کند و احکام وجود متناهی را با احکام وجود نامتناهی خلط کرده است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴: ۴۳ تا ۶۳).

به نظر قاسم کاکایی عبارات عارفان که از دید برخی شطحیات می‌نماید عبارت‌پردازی ادبی یا برای آموزش مخاطب و امثال آن نیست؛ بلکه برخی واقعاً پارادوکسیکال و عقل‌ستیز است و برخی

نیز که بیشتر مربوط به بیان احوال است عقل‌گریز می‌باشد (کاکایی، ۱۳۸۸: ۷۶ تا ۷۹). عقل درجایی مطرح است که کثرتی باشد تا عقل بین آن کثرات حکمی صادر کند؛ اما جایی که وحدت مطلق حاکم است عقل جایی ندارد. در عالم وحدت است که جمع میان تشبیه و تنزیه و ظهور و بطون و امثال آن جریان می‌یابد و اصولاً اسرارآمیز بودن این گونه از حقایق دلیل فوق‌طور عقل بودن آن‌هاست (کاکایی، ۱۳۸۱: ۴۱۹ تا ۴۲۱). گویا اسرار عارفان دو مصداق دارند یکی فوق‌طور عقل، آنجا که بگویند: خداوند علم و اراده بی‌نهایت دارد، و یک‌جا مخالف عقل است، آنجا که بگویند: خداوند در عین حال هم محدود و هم نامحدود است. غیرقابل فهم بودن اولی از ضعف ادراک ماست و غیرقابل فهم بودن دومی به‌خاطر غیرقابل فهم بودن فی‌نفسه آن یعنی محال بودن آن از نظر عقل است (کاکایی، ۱۳۸۱: ۴۲۲).

تا اینجا ملاحظه می‌شود که بیشتر متفکران اسلامی کوشیده‌اند که نزاع مابین کشف و عقل را با فرض وجود حقایقی که عقل در ادراک آن‌ها استقلالی ندارد، اما آن‌ها را انکار نمی‌کند حل نمایند، اما هنوز پارادوکس‌هایی لاینحل باقی است.

نظر کلی محیی‌الدین عربی درباره عقل

ابن عربی نیز مانند دیگر عارفان در مواردی از عقل حمایت کرده است. آنجا که می‌گوید: «باید از سرزمین هواهای نفسانی به سرزمین عقل مهاجرت کرد» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳: ۲۴۹) و جای دیگر می‌گوید: «عقل‌ترین انسان‌ها پیامبران‌اند چون از اخبار غیبی باخبرند» (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۱۸۵). از نظر او خود عقل به قصورش معترف است:

العقل البالغ الی الکمال العقلانی لا یکذب اطوار الولایه و النبوه، بل یعترف بقصوره و توفقه فی الاطوار الکشفیه و العقل یحکم بان وراء طور العقل طور او اطوار (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۰).

عیب بزرگ عقل خطاپذیری آن است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۳۳). از دید ابن عربی عقل بشری به‌وسیله وهم برای موضوع و محمول تصویرسازی می‌کند و حتی وقتی درمورد خداوند فکر می‌کند برای او ماده و صورتی در نظر می‌گیرد و این خالی نبودن فعالیت‌های عقلی و ذهنی از تأثیر قوه واهمه نقص عقل بشری است و باعث می‌شود حقایق را آن‌گونه که هستند درک نکند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۶۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷۱).

درحقیقت علم صحیح آن چیزی نیست که عقلاً با فکر به آن رسیده‌اند بلکه نوری الهی است که خداوند در قلب فرشته یا رسول یا نبی یا ولی یا مؤمن می‌نشانند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۱۸). عقل سلیم - که خالی از شبهه‌های خیالی فکری می‌باشد که باعث فساد نظر عقل می‌شود - ظرفیت قبول علوم کشفی را دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۶۱). به نظر او درک عقل به نظر و فکر و فعالیت ذهنی محدود است؛ اما اگر با عقل وهبی الهی که نتیجه تفکر نیست همراه شود می‌تواند برخی اطوار مکاشفه را درک کند. از جمله شناخت خداوند با خود خداوند بدون نیاز به تقلید و ادله فکری و تنها با دلالت الهی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۹۴ و ج ۲: ۲۹۰).

عقل مورد ستایش محیی‌الدین عقلی است که مثل ماه از خورشید شریعت نور می‌گیرد. عقل سلیمی است که از شوب هوای نفس مبراست و خداوند چشم بصیرت آن را گشوده و حقایق را به کمک شرع (شرع به معنای آثار و اخبار الهی) همان‌طور که هستند می‌بیند. این نور شرع است که مثل نور خورشید زوایا و جزئیات را نشان می‌دهد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۵۰). از نظر ابن عربی بدیهیات عقل نظری کاملاً قابل قبول است، بلکه دانش انسان نسبت به آن‌ها خود نوعی علم وهبی و لدنی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۵۳). او برای فهم قرآن که بخشی از کشف تام محمدی است، از بدیهیات عقلی کمک می‌گیرد؛ آنجاکه می‌گوید: براساس برهان برای خداوند مسافت و حد مادی بی‌معنی است پس «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۹). را باید بر تشبیه حمل کرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۸۹).

مواردی که ابن عربی به قصور عقل تصریح کرده یا ورای طور عقل معرفی کرده است.
درحالی که محیی‌الدین عربی اجمالاً عقل را تأیید می‌کند، اما از محدوده‌ای تحت عنوان «ورای طور عقل» سخن گفته است که به نحوی ورای حد قوای ذهنی، ترسیم می‌شود که نه تنها مواردی که عقل از ادراک آن ناتوان است را شامل می‌شود، بلکه مواردی از مخالفت صریح با بدیهیات عقلی مانند اجتماع نقیضین را هم دربر می‌گیرد. مواردی را که ابن عربی به ورای طور عقل بودن آن‌ها تصریح کرده ذیلاً ملاحظه می‌نمایید که به دو نوع تقسیم شده است. نوع اول مواردی که عقل بشری از ادراکش ناتوان است و نوع دوم مواردی که مورد انکار عقل بشری است:

موارد نوع اول:

۱. از دید ابن عربی علوم نبوت و ولایت از جمله ورای طور عقل است که اگر عقلی سالم از وهم و شبهات خیالیه باشد، فقط می‌تواند این مطالب را انکار نکند و اذعان کند و بپذیرد (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۲۶۱). می‌توان جریان شتر صالح (هود: ۶۴)، مردن و زنده شدن عزیر (بقره: ۲۵۹)، پرندگانی که ابراهیم^(ع) به دستور خداوند کشت و دوباره زنده شدند (بقره: ۲۶۰)، زنده کردن پرنده گلی با دمیدن در آن توسط مسیح^(ع) (آل عمران: ۴۹) را از این دست اخبار دانست.

۲. از نظر ابن عربی به حکم «لا تکرار فی التجلی» هیچ مظهری ثبات ندارد و درک این حقیقت از عهده قوه‌ای مقید و ایستا مثل عقل بر نمی‌آید. عقل چهارچوب‌های مشخصی دارد که همان منطوق است، اما قلب است که مثل آئینه است که به رنگ تجلیاتی که بر آن می‌تابد درمی‌آید. به همین خاطر می‌تواند آن‌ها را درک کند، چون خودش هم به همراه تجلیات گوناگون دائم در حال دگرگونی است و نام قلب از همین جا آمده است. اینکه قرآن می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ...» (ق: ۳۷) و نمی‌گوید: «لمن كان له عقل»، این است که قلب دائماً در گردش در انواع صور تجلیات و صفات الهی است و این با تجلیات حقیقت که از حصر ابا دارد و می‌خواهد هر لحظه جلوه جدیدی داشته باشد سازگار است، اما عقل مقید است و همه چیز را قید می‌زند پس نمی‌تواند ادراکی فراگیر نسبت به تجلیات داشته باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۷۸). از نظر او مقید شدن به صور ذهنی عقل در باب شناخت خداوند نوعی بت‌پرستی است (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۷۹).

۳. شناخت خداوند با خود او در حد معرفت انسان کامل است؛ اما انسان از آن نظر که حیوان است، فقط در حدی که قوای ذهنیش اجازه می‌دهد می‌تواند خدا را بشناسد (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۲۸۲). عقل فقط صفات سلبی خداوند را می‌فهمد؛ یعنی فقط می‌تواند به سلب احکام کثرت از او حکم کند و بیان خصوصیات اثباتی او بر عهده شریعت (به معنای اخبار الهی) است (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۱۷۴ و ۳۷۰).

۴. مثال زدن برای خداوند و رای طور عقل است و فقط کار انبیاست (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۹۱). روشن است که این به خاطر قوت عقل انبیا و ضعف عقل عامه است. در حدیث است که خداوند به پیامبر اسلام (ص) به اندازه همه بشر عقل داده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶: ۳۸۳).
۵. به نظر ابن عربی قلب است که حقایق را دریافت می کند، پس ادراکات قلبی و رای طور عقل است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۲۸). حالات روحی عرفانی مانند محبت، شوق، دَهِش، هیمان و امثال آن و تجلیات الهی در ضمن این حالات را شاید بتوان از همین دست دانست؛ چون اصولاً قابل بیان نیستند.
۶. «علم اسرار» فوق طور عقل است، چون علمی است که از نفث روح القدس در «رُوع» نفس به دست می آید و نیازی به تفکر و استدلال ندارد و از جنس فهم و حس و حال روحانی و مخصوص انبیا و اولیاست (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۱). علم به ذات حق و حقایق اسما و صفات و کیفیت نسبت و اضافات آن صفات؛ همچنین کیفیت ایجاد و تعلق قدرت الهی به موجودات به خاطر بلندی مرتبه علم به آن‌ها، از توان ادراک عقل خارج است. همچنین ادراک و شناخت آثار به دست آمده از امتزاجات نیروهای طبیعی و امتزاجات قوای فلکی و توجهات فرشتگان به نفوس بشری و قوای سفلی برای خرد از محالات است؛ همچنین تعقل صفات الهی از جهت اطلاق حقیقی برای انسان ممکن نیست چون عقل بشر فقط امور متعین را درک می کند و این گونه حقایق در مقام تجردشان از صور ذهنی، برای عقل قابل درک نیست (فناری، ۱۳۷۴: ۱۹). از دیگر مواردی که ابن فناری برمی شمارد: سرّ ترتیب طبقات عالم و خواص آن و سبب منحصر بودن هر نوع و جنس و صنفی در عددی خاص و اختصاص آن‌ها به زمان‌ها و مکان‌ها است. همچنین است شناخت علت غایی در خلقت مجموع عالم و یا برخی اجناس و یا انواع آن نسبت به هر ناحیه و شریعت و عالم و مرتبه (فناری، ۱۳۷۴: ۲۰). وی در ادامه توضیح می دهد که دانش انسان‌ها جز در بیشتر مسائل ریاضی و هندسی، براساس تخیلات و مضمونات استوار است (فناری، ۱۳۷۴: ۲۰).

۷. به‌طور کلی علوم لدنی که از راه استدلال به‌دست نمی‌آید ورای طور عقل است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۴). یعنی برای رسیدن به این قبیل حقایق به عقل و استدلال و صرف وقت نیازی نیست.
۸. اینکه انسان حقایق را خارج از زمان بفهمد از نوع ورای طور عقل است. همان‌طور که برای خداوند زمان مطرح نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۳).
۹. اینکه همه‌چیز مظهر خداست ورای طور عقل است و عقل آن را فقط با تأویل می‌پذیرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۲۸).
۱۰. فقه حقیقی ورای طور عقل است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۴). جریان خضر و کارهایی که کرد و موسی^(ع) تاب نیاورد از همین باب است. از اینجاست که در حدیث است عقول رجال دورترین فاصله را به بطون قرآن دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹: ۹۱).

موارد نوع دوم

۱. از نظر ابن عربی به‌طور کلی خداوند بر انجام محالات عقلی قادر است: «خداوند خالق حدود است و حدی برایش متصور نیست پس می‌تواند شتری را از سوراخ سوزنی رد کند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۱). از دید ابن عربی «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» (انفال: ۱۷) نفی و اثبات یک مطلب در آن واحد است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۳).
۲. ادله عقلی برخی از خصوصیات عرفانی صفات الهی را محال می‌داند: «... و جئت الرسل و التعریف الهی بما تحیلہ العقول» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۱۸). از جمله جمع میان تشبیه و تنزیه ورای طور عقل است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۶). یعنی به‌نحوی جمع میان نفی و اثبات. از نظر وی شرایع الهی و آنچه اهل‌الله درک می‌کنند تنزیه درعین تشبیه است و این معرفت تام است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۴۵).
۳. در اصل اشیا اجتماع ضدان وجود دارد که مربوط به اجتماع ضدان در علم الهی است که ورای طور عقل است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۶۰).
۴. ابن عربی در چند جا با اشاره به جملات ابوسعید خراز که می‌گوید: «خدا را با جمع بین اضداد شناختم»؛ تصریح می‌کند که مصداق آن مشاهده اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خداوند از حیث واحد است، که واقعاً از نظر عقل تضاد است و آلاً شناخت و مشاهده این

- صفات با حیثیات مختلف که تضاد نیست که ابوسعید بخواهد بر آن اسم تضاد بگذارد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۰ و ۴۷۶).
۵. از دیگر موارد وراء طور عقل این است که قاعده: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» که قاعده‌ای پذیرفته نزد عقول است، درباره خداوند صادق نیست. خداوند هر چند از هر نظر واحد است و کثرتی در او نیست اما موجودات کثیر از او به ظهور می‌رسند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۱ و کاکایی، ۱۳۸۰: ۱۲۲ تا ۱۲۴).
۶. درک این مطلب که در باطن غضب رحمت است و اینکه چه چیزی باعث به غضب آمدن خدا می‌شود و رای طور عقل است و ممکن نیست در غضبی رحمت نباشد، هر چند عقل می‌گوید ممکن است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۶۴).
۷. اینکه در واحدیت همه صفات و خصوصیات الهی جمع است، و رای طور عقل است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۹۱). یعنی هم وحدت دارد و هم تکثر.
۸. «هو لا هو» از نظر محیی‌الدین عربی تناقض‌آمیز است. او عین موجودات است و غیر از او چیزی نیست. به عبارت دیگر در وجود غیر از واحد کثیر چیزی نیست (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۲۰)!
۹. از نظر عقل، تمام اعمال عرض و قائم به محل و فانی هستند و بعد از رفتنشان دیگر موجودیتی ندارند؛ اما انبیا و اهل‌الله و اخبار نبوی همه متفق‌اند که اعمال بدون آنکه نیازمند محلی باشند وجود دارند و در آن‌ها تبدل و تغییر اتفاق می‌افتد (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۱۹). چنان‌که در قیامت عین اعمال حاضرند و برخی اعمال حبط می‌شوند و برخی سیئات به حسنه تبدیل می‌گردند.
۱۰. برخی اخبار الهی و رای طور عقل است چون قابل استدلال نیست (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۸۸ و ۳۲۴). برخی احوال معاد و قیامت و برخی اتفاقات استثنائی در دنیا مثل سرد بودن آتش برای ابراهیم^(ع) (انبیاء: ۶۹) و خون بودن آب برای قبطی‌ها و آب بودن آن برای سبطی‌ها (اعراف: ۱۳۳) را می‌توان از همین دست دانست.

بررسی و تحلیل

در نوع اول از امور ورای طور عقل، عقل می‌تواند به عجز خود اعتراف کند و با انحائی از تأویل برخی حقایقی را که از حد توان درکش خارج است بپذیرد. اما آنچه مورد مناقشه است نوع دوم است که آیا مطلقاً عقل ستیز است یا به‌نحوی می‌تواند با عقل آشتی نماید؟ به‌نظر می‌آید با توجه به موارد ذیل در مورد نوع دوم نیز هرچند عقل عملاً انکار می‌شود، اما می‌توان به‌نحوی از استنکار و استبعاد عقل نسبت به ورای طور آن کاست، درحدی که مورد انکار عقل قرار نگیرد:

۱. پذیرش عقل از برخی موارد ورای طور عقل

عقل می‌تواند برخی از موارد ورای طور عقل را با استدلال عقلی بپذیرد، هرچند حقیقت مطلب را درک نمی‌کند. برای نمونه ابن‌عربی برای اینکه قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» شامل خداوند نمی‌شود استدلال می‌آورد: که این قاعده را خود خداوند ایجاد کرده پس خودش تحت آن قرار نمی‌گیرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۲، ۳۱). می‌بینیم استدلال ابن‌عربی عقل‌پسند است، هرچند خارج بودن خداوند از این قاعده برای عقل بشری در ابتدا قابل فهم نیست و حاوی نوعی تناقض به‌نظر می‌آید؛ اما عقل درنهایت می‌تواند با استدلالی به آن اذعان نماید.

درحقیقت خود عقل حدودی را می‌سازد چون در چهارچوب‌ها و حدود می‌فهمد و عقل انتزاعی‌تر می‌تواند همان چهارچوب‌ها را تغییر دهد، چنان‌که امام علی^(ع) می‌فرماید: «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف» (نهج البلاغه، خطبه اول). لحاظ صفات برای ذات الهی کار عقل است اما عقلی پخته‌تر می‌گوید: صفات نباید در مرتبه ذات مطرح باشد چون آنجا کثرت نیست؛ بنابراین باید صفات را در مرتبه‌ای پایین‌تر و در حضرتی لحاظ کرد که ذات اراده ظهور به صفات داشته است (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۲۵). از اینجاست که بحث‌های پیچیده عرفان نظری شکل می‌گیرد و حضرات و منصات و ذات و صفت و اسم و وجود لا بشرط مقسمی و قسمی و بشرط لا و بشرط شیء مطرح می‌شود. این‌گونه مباحث عرفان نظری همه جنبه عقلانی دارد و خود عقل است که به‌نهایت پیچیدگی رسیده و به قضاوت نشسته است. طبیعی است کسی که به عقلانیتی تا این حد انتزاعی نرسیده باشد، این مطالب را درک و اذعان نخواهد کرد. آنجاکه

ابن عربی می‌گوید: «ادراک خارج از محدودهٔ زمان و رای طور عقل است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱)؛ منظورش از عقل، عقلی است که به این پختگی نرسیده است.

۲. عقل قوه‌ای مقید و ایستا است.

چنان‌که از ابن عربی نقل شد، عقل طبیعی بشری متعارف چهارچوب‌های مشخصی دارد؛ یعنی نمی‌تواند پای از حیطهٔ منطقی و مفاهیم ذهنی و تصور و تصدیق فراتر نهد. اما قلب دائماً بین اصابع الرحمان در گردش است و با هر تجلی جدیدی به رنگ آن درمی‌آید؛ چون قلب عارف آینه‌ای صیقلی است که خاصیت اصلی آن قبول انعکاس حقایق است. حقایقی که در چهارچوب مفاهیم ذهنی نمی‌گنجد. جلوه‌های الهی هیچ محدودیتی ندارد و در آن‌ها تکرار نیست. آنچه قابلیت ادراک این تجلیات نامتناهی را داراست قلب است نه عقل.

عقل گوید شش‌جهت حد است و بیرون راه نیست عشق گوید راه هست و رفته‌ام من بارها
عقل گوید پا منه کاندرا فنا جز خار نیست عشق گوید عقل را کاندرا توست آن خارها
(مولوی، ۱۳۹۶: غزل ۱۳۲)

عقل می‌گوید: «المعدوم لا یعاد»، اما کشف می‌گوید معاد قیامت واقع خواهد شد: «بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَیٰ اَنْ نُّسَوِّیَ بَنَانَهُ» (قیامت: ۴).

۳. خیالی بودن عوالم

مورد سوم خیالی بودن تمام عوالم است. این مورد در واقع متمم مورد دوم است. سیال بودن ادراکات قلب به همین حقیقت بازمی‌گردد. عقل در حوزهٔ منطقی بر سه اصل این همانی (هو هویت)، امتناع اجتماع نقیضین و امتناع ارتفاع نقیضین جولان می‌دهد؛ همان اصولی که به نظر ابن عربی عقلا عقل و باعث محدودیت آن می‌شود. این قوانین پایه و اساس اتفاقات طبیعی عالم ماده را رقم می‌زند و خداوند عالم را براساس این اصول بنا نهاده است؛ اگر چنین نبود نه هیچ اتفاقی در جهان قابل پیش‌بینی بود و نه هیچ اتفاقی غیرمنتظره، و هیچ نوع درک و استدلالی نیز امکان‌پذیر نمی‌شد.

اما از دید یک عارف که دیدش محدود به عالم ماده و اتفاقات طبیعی و عادی نیست، این عالم و دیگر عوالم همه نسبت به حقیقت و واقعیت محض خداوند خیال‌اند. در نظر ابن عربی در عوالم

چنین قیودی مطرح نیست و واقعیت چنان سیال است که نام آن را می‌توان خیال گذاشت (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۹۲. همچنین ر.ک، کاکایی، ۱۳۸۱: ۴۰ تا ۴۶). یعنی این قیود جزئی از خود عوالم هستند و مثل بقیه اجزا خیالی‌اند. ذات خداوند حتی محکوم صفات خود نیست. چنان‌که در احادیث عمیق اهل بیت^(ع) در باب حدوث اسما وارد است اراده خداوند بود که برخی اسامی ظاهر شود و برخی مستأثر بماند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۱۲). خداوند متعال هر کدام از صفاتش را که بخواهد به هر میزان ظاهر می‌کند: «كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲).

به اعتقاد ابن عربی حقیقت خیال، تبدل در هر صورتی است. وجود حقیقی که قابل تبدیل نیست فقط خداوند است، اما ماسوای او موجوداتی خیالی‌اند. هنگامی که حق در این وجود خیالی ظاهر می‌شود فقط به حسب حقیقت آن چیز - یعنی صورت خارجی آن - در آن ظهور می‌کند نه با ذاتش که دارای وجود حقیقی است. به همین دلیل در حدیث صحیح وارد است که خداوند در صورت‌های مختلفی برای بندگانش تجلی می‌کند. این کلام خداوند: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) هم گویای همین مطلب است. چون هیچ چیز در عالم به یک حالت نمی‌ماند مگر وجه او، که مراد از وجه همان ذات حق است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۳). ابن عربی در این مورد تصریح می‌کند:

... تمام ماسوای ذات حق در مقام استحاله سریع یا کند است. پس همه ماسوای حق، خیالی رنگ به رنگ شونده و سابه‌ای زائل شونده است. بنابراین چه در دنیا و چه در آخرت و هر چه میان این دو قرار دارد، چیزی بقا ندارد. هیچ روح و هیچ نفسی، هیچ چیزی به جز خداوند، (یعنی ذات حق) بر یک حال باقی نمی‌ماند بلکه دائماً و تا ابد از یک صورت به صورتی دیگر تبدیل می‌شود. و خیال چیزی غیر از این نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۳. همچنین ر.ک افتخار، ۱۳۹۲: ۸۰-۷۰).

در این دیدگاه است که عقل عقلا معرفت می‌شود و نهایت ادراکش اذعان به عجز از ادراک و تأیید کشف قلبی عارف خواهد بود.

۴. استدلال مربوط به عالم کثرات است.

تعقل درجایی که جنس و فصل و صورت عقلی وجود ندارد مطرح نیست. درباره چیزی که جنس و فصل و تعریف عقلی ندارد و از مفاهیم نیست، عقل چگونه قضاوت کند؟!

اما این به معنای انکار عقل نیست. وظیفه عقل تنها ادراک کلیات است، و کار کردن با مفاهیم ذهنی و استدلال با کبرای کلی که از مفاهیم ذهنی است. مفاهیم کلی هم صورتی ذهنی دارد، اما سخن در مکاشفات معنوی و خصوصاً مکاشفات ذوقی است که عاری از هر نوع صورت حسی و یا معنوی هستند (سمنای، ۱۳۶۹: ۲۰۳). عقل در حیطة چنین کشفی شبیه وهم در حیطة عقل است. هم‌چنان که با وهم موضوعات جزئی درک می‌شود و به ادراک کلیات راهی ندارد؛ عقل نیز به ادراک موضوعاتی که صورت حسی یا ذهنی ندارند راهی ندارد. خیال چیزی را درک می‌کند که شکل دارد. وهم چیزی را درک می‌کند که معنای جزئی دارد. حس جسمانیات را درک می‌کند و عقل چیزی را درک می‌کند که ماهیت ذهنی دارد. ماهیات حدود وجودند و جایی که وجود حد ذهنی ندارد دیگر ماهیت مطرح نیست. حیرتی که عطار در هفت شهر عشق از آن صحبت می‌کند شاید اشاره به همین درک اجمالی و گیجی تفصیلی عقل جزوی باشد. روح چیز بزرگی شهود کرده اما در حد خود آگاه که می‌آید ذهن و عقل قدرت تحلیل آن را ندارد. «عجزت العقول عن ادراک کنه جمالک» (قمی، ۱۳۸۴: ۲۳۸، مناجات العارفین از مناجات خمس عشر). ادراک مفاهیم نامتناهی از همین قبیل است. ادراک هم‌زمان وحدت و کثرت و وجود از توان عقل خارج است، خصوصاً که خود شخص در خدا محو شده و فقط یکی را می‌بیند و خود آگاهی و ادراکات شخصی او در این حال مختل است.

اما شاید بتوان همین حقایق را در قالبی عقل‌پسند ریخت. مولوی درباره مشاهده کثرت در وحدت و بیرون آمدن کثرت از وحدت که ظاهراً تناقض‌نماست می‌گوید:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون کردند آشتی

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۴۶۷ و ۲۴۶۸)

یعنی با این مثال که رنگ‌های مختلف از دل یک رنگ بیرون می‌آیند مطلب را به ذهن بشری نزدیک کرده است.

به گفته ملاصدرا قائده بسیط الحقیقه کل الاشياء تبیین عقلی وحدت وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴). درک قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» محتاج یک ذهن کاملاً انتزاعی است اما آیا

درک قاعده بسیط الحقیقه عرفان و شهود وحدت وجود است؟ خیر. چنان‌که قونوی می‌گوید:

«المراد بالذوق ما یجده العلم علی سبیل الوجدان و الكشف لا البرهان» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۱۶).

واقعیت آن است که استدلال و چیدن صغرا و کبرا و ترتیب قیاس و استدلال در صورتی ممکن است که شخص از جزئیات همه‌چیز و قوانین کلی حاکم بر هستی مطلع باشد، در صورتی که انسان حتی از جزئیات جهان مادی و حد و رسم دقیق موجودات نیز با خبر نیست چه رسد به عالم مجردات. انسان اصول کلی و قوانین حاکم بر جهان ناسوت را نیز کاملاً نمی‌شناسد چه رسد به عالم ملکوت و جبروت و لاهوت. پس یک معنای ورای طور عقل بودن برخی موضوعات همین است که بسیاری از حقایق را فقط با دیدن و علم حضوری می‌توان فهمید نه با استدلال.

طبیعی است که با فکر کردن نمی‌توان به طول و عرض پل صراط رسید، مگر اینکه این فکر کردن مقدمه‌ای برای اتصال به عالم عقول شود و دانش مورد نظر از آنجا در روح و نفس فرد فروریزد. روشن است که در این صورت تعقلی که باعث فهم شده به معنای چیدن صغرا و کبرا نیست؛ بلکه در اینجا تعقل تنها زمینه توجه نفس را به سوی معلوم فراهم نموده است. گویا شبستری به چنین تفکری اشاره دارد آنجا که می‌گوید:

بود فکر نکو را شرط تجرید پس آن‌که لمعای از برق تأیید

(شبستری، ۱۳۷۱: ۱۱)

وی جای دیگر می‌گوید:

وجود اندر کمال خویش ساریست تعین‌ها امور اعتباری است

امور اعتباری نیست موجود عدد بسیار و یک چیز است موجود

جهان را نیست هستی جز مجازی سراسر کار او لهو است و بازی

(شبستری، ۱۳۷۱: ۵۲ و ۵۱)

وصال این جایگه رفع خیال است چو غیر از پیش برخیزد وصال است

(شبستری، ۱۳۷۱: ۵۴)

همین وصال و اتصال برای عارف، به‌خاطر شدت انقطاع از مادیات و توغل در امور ماورای مادی با اندک توجهی حاصل می‌شود و گاهی هم ناخواسته به‌سوی حقیقت غیبی جذب می‌گردد. اصولاً فضای طیران او همین حقایق است. «هجم بهم العلم علی حقیقۀ البصیرة... صحبوا الدنیا

بایدان ارواحهم معلقه بالمحل الاعلی» (صدوق، ۱۳۶۲: ۱۸۷). چنان که عبدالرزاق کاشانی می‌گوید، اتصال وجودی اتصالی است که قابل توصیف نیست. نعت آن قابل درک نیست و اسمی است بی‌مسمی که اشاره به مقامی است که مشارالیه آن غیر متصور است (کاشانی، ۱۳۸۵: ۷۵۱ تا ۷۵۵). در این باره در مبحث بعدی توضیح بیشتر خواهد آمد.

۵. مرتبه شدید عقل ارتباط با روح القدس است که خود نوعی کشف است.

فیلسوفان بزرگ نوعی از عقلانیت را بازیابی کرده‌اند که چیزی شبیه کشف است و آن را «نور قدسی» نامیده‌اند که «حدس» از ظهورات آن است (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵۴ - ۵۵۲). به این ترتیب مراتبی از تعقل خود نوعی کشف خواهد بود. در حقیقت اینجا خردورزی و حرکت و رویه فکری مطرح نیست؛ بلکه اتصال با عالم عقل و کسب حقایق به طور مستقیم از عقل فعال است که معلمی قدسی برای عقل ناقص بشری است.

این معلم قدسی هم راهنمای عقل قدسی و هم نشان‌دهنده انواعی از کشف و شهود است. در حقیقت از این طریق است که عقل تصورات ماورائی مطابق واقع برای ترتیب برهان عقلی برای مستدل کردن کشف را می‌یابد. عقل قدسی تا اینجا با کشف و شهود همراه است اما باز کشف مرحله بالاتری هم دارد که دیگر عقل به آن نمی‌رسد. به ادراک آنجا فقط با فنا در لاهوت می‌توان رسید؛ چون لاهوت از عالم عقول و عقل فعال بالاتر است. آنجا تصور و تصدیق یکی است و به عبارت دیگر همه شهود است که عین تصدیق می‌باشد.

در حکمت و عرفان اسلامی عقل فعال معادل جبرئیل است که متکفل رساندن حقیقت علوم ماورایی به پیامبران می‌باشد. ابن سینا با بیان اینکه منظور از عقول، ملائکه مقرب‌اند، در تبیین کیفیت وحی، معتقد به اتصال رسول اکرم (ص) به عقل فعال و دریافت معارف از این طریق است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۰۳). ملاصدرا نیز جبرئیل و روح القدس و عقل فعال را یکی دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۳ و ۶۳).

از طبقه عرفا سید حیدر آملی جبرئیل را به اعتباری همان عقل اول دانسته است (آملی، ۱۳۴۷، ج ۱: ۶۸۸). به اعتقاد جلیلی خداوند در ازل جبرئیل را از عقل اول که همان روحانیت حضرت محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) است، خلق کرده است (جلیلی، ۱۹۷۰، ج ۱: ۳۰ - ۲۷). در حدیث است که

به اندازه همه بشر به پیامبر^(ص) عقل داده شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶: ۳۸۳) شاید مراد از این عقلِ فراوان همان اتصال به عقل کل یعنی عقل فعال باشد.

این همان عقلی است که به قول ابن فناری هر کجا کشف صریح و ذوق صحیحی باشد حتماً عقل پشتیبان آن است (فناری، ۱۳۷۴: ۲۸) و ابن ترکه در تمهید القواعد می‌گوید: ورای طور عقل بودن معارف شهودی به این معنی نیست که عقل به طور کلی از درک آن‌ها ناتوان است. بلکه عقل برای درک آن‌ها به نیروی ادراکی بالاتری نیاز دارد، یعنی قلب روحانی (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۲۴). انسان با این نیروی ادراکی دیگر محتاج صغرا و کبرا نیست. اینجا عقل به معنای فهم است. چنان که در معنای لغوی «عقل» هم همین معنا نهفته است و در واقع فهم از طریق استدلال فلسفی یکی از مصادیق آن است. این همان «عقل عقل» مولانا است که با اتحاد وجودی با عقل کل و با سلوک عرفانی حاصل می‌شود. بنابراین عقل مستفاد با عقل فعال و تعلیم یافته از جبرئیل است که می‌تواند عصا زانان تا مراحل بالای کشف بیاید.

۶. عارفان در تمام منصات هم‌زمان حاضرند.

چنان که مولانا در تفسیر «موتوا قبل ان تموتوا» می‌گوید:

پس قیامت شو قیامت را ببین	دیدن هر چیز را شرط است این
تا نگردی او ندانی اش تمام	خواه آن انوار باشد یا ظلام
عقل گردی عقل را دانی کمال	عشق گردی عشق را دانی ذبال

(مشوی، دفتر ششم، ابیات ۷۵۶ تا ۵۶۹)

عارفان مجالی و منصات و حضرات مختلفی قائل اند که دارای احکام متفاوتی از لحاظ سعه و ضیق و وحدت و کثرت می‌باشند. برخی محل ظهور صفات الهی نیست و برخی محل ظهور صفاتی با سعه وجودی بیشتر و برخی محل ظهور صفاتی با سعه وجودی کمتر است، این مطلبی نیست که برای عقل قدسی قابل درک نباشد؛ اما ادراک هم‌زمان همه این مجالی با احکام متفاوت و شهود حضور الله در همه این مجالی فقط برای انسان کامل ممکن است که فانی در الله و مستجمع همه صفات گردیده است. چنین انسان کاملی هم‌زمان در همه منصات حضور دارد و وحدت و کثرت و تنزیه و تشبیه و محدود بودن و نامحدود بودن را هم‌زمان مشاهده می‌کند. انسان کامل وحدت ذات و کثرت صفات و به تبع آن کثرت مظاهر را یک‌جا می‌بیند؛ پس در جهات پر از کثرت، واحد را

می‌بیند و در خدای واحد صفات کثیر را. خود ابن عربی مقام شهود ابوالحسن خراز را که اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خداوند را از یک حیثیت می‌دید به همین ترتیب توجیه می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱؛ ۴۶۱). پس عقل قدسی می‌تواند اذعان کند که می‌توان به چنین شهودی رسید، اما خودش نمی‌تواند این شهود را درک کند و قوای ذهنی اجازه چنین کاری نمی‌دهد. خواهیم دید که تا ذهن تعطیل نشود چنین شهودهایی رخ نمی‌نماید.

۷. لازمه شهود ترک فعالیت ذهنی است

درک و شهود توحید عرفانی با تفکر ممکن نیست، بلکه لازمه آن ترک تفکر است: «ان التوحید الصحيح انما يكون ببناء الكل في الحق و اضمحلال عين المتفكر و رسم الفكر و الدليل في عين احديته» (خواجه عبدالله، ۱۴۱۷: ۴۲) از دید ابن عربی چنان که در حدیث نبوی وارد است همه انسان‌ها در این دنیا در خواب‌اند و با مرگ بیدار می‌شوند (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۴؛ ۳۴۳).

مولانا می‌گوید:

پنبه آن گوش سر گوش سرست	تا نگردد این کر آن باطن کرس
بی‌حس و بی‌گوش و بی‌فکرت شوید	تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا به گفت‌وگویی بیداری دری	تو زگفت خواب بویی کی بری
آب حیوان از کجا خواهی تو یافت	موج دریا را کجا خواهی شکافت
موج خاکی وهم و فهم و فکر ماست	موج آبی محو و سکرست و فناست

(مثنوی، دفتر اول، آیات ۵۶۷ تا ۵۷۵)

یعنی باید فعالیت‌های طبیعی ذهنی از کار بیفتند تا کشف حاصل شود، که معمولاً در مستی و خلسه و فنا رخ می‌دهد. شرب و سکر و مستی و امثال آن عناوینی هستند برای حالتی که در آن‌ها عقلانیت تحت‌الشعاع نور کشف است؛ بنابراین در این حال اصلاً عقلی در کار نیست. اما پس از مکاشفه ممکن است عقل بتواند محتویات مکاشفه را استدلالی کند، یا به صحیح بودن کشف و عجز خود از ادراک محتوای آن اقرار نماید.

در مراقبه و خواب و امثال آن اصولاً قسمت استدلال مغز فعال نیست و روبرو شدن با ادراکاتی متناقض در حال مراقبه موضوعی پذیرفته شده است ((هیلگارد و دیگران، ۱۳۸۰، ج: ۱؛ ۱۸۶ و ۱۸۷ و ۱۸۵).

از این رو در خواب که خود از مراتب پایین کشف است اتفاقات غریبی می‌افتد و تبدلات غیرعادی رخ می‌دهد، و تا در آن حال است باعث تعجب نمی‌شود، اما وقتی به حال عادی بازمی‌گردد، عقل حساب‌گر فعال می‌شود و با تأویل و درک زبان رؤیا و مکاشفه مفهوم آن را می‌یابد.

۸. در عالم وحدت دوئیتی نیست که تناقضی باشد.

شطحیات را کسانی گفته‌اند که در سطح بالای هستی قرار دارند و از آنجا به حقایق می‌نگرند. بنابراین عباراتشان باید نزول کند و تأویل شود تا در حد درک دیگران قرار گیرد. آن مطالب وقتی با فهم و عبارت‌پردازی عقل بشری سنجیده می‌شود، تناقض‌گونه خواهد بود. یعنی واقعاً تناقضی در کار نیست و این درک و فهم و عقل جزوی است که چون به ساحت آن بار نمی‌یابد در آن تناقض می‌بیند. خود عقل می‌تواند بپذیرد که وقتی کثرت بی‌معنی باشد اصلاً نقیضین هم بی‌معنی خواهد بود. با توجه به این حقیقت که بحث وصل و فنا مربوط به عالم لاهوت است که عالم وحدت می‌باشد، دیگر صحبت از اتصال خلاف عقل تلقی نخواهد شد. عبد عروج می‌کند و از ملک و ملکوت، خلق و امر، شهادت و غیب، ظلمت و نور و از محسوس و معقول می‌گذرد و به حق و اصل حقیقت که در لاهوت است می‌رسد و در آن محو می‌گردد، دیگر در آنجا کثرتی نیست که تناقضی باشد. مشکل اینجا است که عقل نمی‌تواند این اتصال و محو را تصور کند، چون عقل در نهایت مربوط به عالم جبروت و عقول است و انتهای درک او مربوط به انتهای عالم امر است و به لاهوت که عالم وحدت و پس از امر است دسترسی ندارد و نمی‌تواند احکام آن عالم را درک کند. بنابراین مخالف متکلم یا فیلسوف که اهل رویه و فکرند با عارف که اهل فنا و وصول است بی‌مورد است. البته اصولاً لازم نیست بسیاری از حقایق بازگو شود و باید به‌عنوان اسرار مکتوم بماند، چنان‌که در احادیث، عامه از تفکر در ذات الله و بحث جبر و اختار و حدوث و قدم قرآن و برخی مسائل معاد نهی شده‌اند.

نتیجه:

به‌نظر می‌رسد از عقل‌ستیزی برخی گزاره‌های عرفانی لااقل نسبت به عقل بشری طبیعی گریزی نیست. بالاترین مصداق انکار عقل قبول امکان اجتماع نقیضین است که ابن عربی می‌پذیرد. از دید خداوند و از دید عارفی مثل ابن عربی همه عوالم خیالی و غیر واقعی‌اند و در عوالم خیال همه چیز

ممکن است. از دید منطق و فلسفه با فرض نابودی بدیهیات اولیه که سنگ بنای تفکرند، اندیشه و استدلال تعطیل می‌شود؛ اما این تعطیلی مربوط به حضرت لاهوت است و در مادون آن قواعد عقلی و فلسفی همچنان جریان دارد. در واقع ازجایی که کثرت آغاز می‌شود و قوانین هستی مخلوقات جریان می‌یابد بدیهیات عقلی و اسباب جریان دارد و جز در موارد استثنایی و به اذن و قدرت الهی نقض نمی‌شود، تا نظام پایدار و مستحکمی برای مخلوقات خداوند باشد و اندیشیدن بشری نیز امکان‌پذیر بماند. قوانین عقلی بازتاب قوانین و حدود حاکم بر جهان در ذهن بشر است، اما نکته اساسی آن است که در چهارچوب دنیای ما عقلانیت حاکم است چون خداوند خواسته این احکام و حدود حاکم باشد اما خودش محکوم این حدود نیست.

برخی موارد از تناقض را که ابن عربی به‌عنوان ورای طور عقل برمی‌شمارد می‌توان با توجیحات عمیق عقلی پذیرفت و باید آن‌ها را متناقض‌نما دانست. مواردی هم که قابل توجیه عقلی فلسفی نباشد در عقل یک عارف قابل توجیه است، چون اگر در واقع همه عوالم خیالی به‌نحوی غیر واقعی باشد، پس تناقضی هم اگر در آن‌ها به دید آید واقعی نخواهد بود. ملاحظه می‌شود که این توجیه تناقض با اندیشه‌ای عمیق که از ظواهر عبور کرده و مؤید به نور کشف باشد، قابل فهم و درک خواهد بود.

عقل در افراد مختلف تشکیکی است. چنان‌که ناطقیت تشکیکی است به نسبتی که درک انتزاعی بیشتر می‌شود اذعان به حقایق عرفانی میسرتر می‌گردد. در ابتدا عقل برخی در حد حس است و فقط کثرت می‌بیند و مجازی بودن آن را درک نمی‌کند؛ اما اگر درک انتزاعی فرد قوی شد می‌تواند حقایق را از زمان و مکان جدا کند. اگر از وهم و خیال گذشت اذعان می‌کند که واقعیت وحدت است نه کثرت و می‌فهمد «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» متن واقعیت است، هرچند عقل طبیعی بشری در آن تناقض می‌بیند. در هر حال روشن است که شهود حقیقت هستی چیز دیگری و ورای طور عقل است و اذعان به تمام مشهودات عارف اگر کار عقل باشد کار عقل فلسفی که تنها برپایه منطق صوری می‌چرخد نیست بلکه کار عقل قدسی است؛ عقلی که در مرز شهود است.

بنابراین درک و فهم عقلی وقتی هنوز در پردهٔ وهم و خیال است و نمی‌تواند ورای صور و معانی جزئی را ببیند، وحدت‌بین نخواهد بود و از ورای مدرکات خود به کلی غافل است و حتی آن‌ها را انکار خواهد کرد.

ذهن طبیعی بشری با همهٔ قوایش می‌تواند در محدوده‌هایی از فهم بی‌استفاده و حتی مانع باشد. در واقع تمام هستی عقل حساب‌گر بشری بر گزاره‌های پذیرفته شده‌ای استوار است که حیات مادی محدود بشری با آن‌ها اداره می‌شود. اما در حال مراقبهٔ شدید و خلسه و فنا واقعاً عقل از کار می‌افتد. از لحاظ نظری نیز اگر قواعدی که عقل حساب‌گر با آن‌ها جهان را می‌فهمد تنها در مادون عالم عقل مطرح باشد و در فوق آن دیگر آن قواعد مطرح نباشد، طبعاً دیگر عقل در آن محدوده کارآیی نخواهد داشت. بحث‌های بسیار عمیق و ریشه‌داری مانند بحث جبر و اختیار و جمع میان تشبیه و تنزیه و وحدت و کثرت از همین قبیل است، چون آنچه در این جهان رخ می‌دهد به عوامل بالاتر مربوط است و اگر کسی از آن جایگاه بنگرد قضیه شکل دیگری پیدا می‌کند.

کسی که وحدت حاکم بر جهان را مشاهده می‌کند، در آن حال توجه کثرت و هماهنگ کردن آن با کثرت برایش مشکل‌ساز می‌شود و سپس مشکل تطبیق شکل قضیه در دید ناظر دنیایی و در منظر ناظر ماورایی پیش می‌آید. همان پارادوکس‌هایی که در متون دینی یا کلام اهل عرفان وجود دارد، که البته برای خودشان حل شده است اما برای اهل عقل جزوی و استدلال‌های این عقل قابل توجه نیست. حتی اگر بتوان حقایقی مانند وحدت وجود و توانایی خداوند بر اجتماع نقیضین را توجه عقلی کرد، اما این غیر از شهود حقیقت آن است.

برای در عرصهٔ معارف الهی شناور بودن قلب به کار می‌آید و باید آئینهٔ دل پاک و صیقلی شود و خود را به دست واردات و حالات و تجلیات سپرد و تابع احکام آن‌ها باشد و نیازی به تحلیل عقلی نیست. اما در مقام بیان و تفهیم و برای توجه گزاره‌های عرفانی - آن هم برای اهلس که ذهنی انتزاعی‌تر و جوال‌تر دارند- می‌توان توجیهاتی عقلی مطرح کرد.

توجیهات عقلی برای معارف الهی مثل اینکه: خداوند خالق حدود و قوانین عقلی است؛ و لازم نیست خودش محکوم این قوانین باشد. و اینکه جهان ماسوی الله وجود حقیقی و ثابتی ندارد و خیال است و شما در عالم خیال نباید انتظار ثبات داشته باشید، یا اینکه انتظار داشته باشید اصل این همانی یا اجتماع نقیضین نقض نشود. با درک شرایط عالم وحدت و بی‌زمانی و بی‌مکانی و حضور

هم‌زمان در همه حضرات و منصات می‌توان بسیاری از پارادوکس‌های عرفانی مثل وحدت و کثرت هم‌زمان و اول و آخر و ظاهر و باطن بودن هم‌زمان را توجیه کرد. هرچند وقتی در برخی حالات عرفانی عقل و تعقلی نباشد یا در حال فنا تعقل کننده‌ای هم نباشد نیازی به توجیه عقلانی هم نیست!

کتاب‌نامه:

- آملی، سید حیدر بن علی. (۱۳۴۷)، جامع الاسرار و منبع الانوار، به انضمام، رساله نقد النمود فی معرفة الوجود، مقدمه و تصحیح هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: علمی فرهنگی.
- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۵)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی. (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الشرح: العلامة قطب الدین محمد بن محمد ابی جعفر الرازی، قم: نشر البلاغه.
- _____ (بی تا)، رسائل ابن سینا، قم: بیدار.
- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد. (۱۳۶۰)، تمهید التواعد، با مقدمه و تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- استیس، ویلیام. ت. (۱۳۷۹)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- افتخار، مهدی. (۱۳۹۲)، حقیقت مکاشفات (معرفت‌شناسی مکاشفه)، اشراق.
- خواجه عبد الله انصاری. (۱۴۱۷ق) منازل السائرین، با مقدمه علی شیروانی، تهران، دار العلم.
- جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم. (۱۹۷۰م)، الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل، قاهره: المطبعة العامرة الشریفة
- [امام] خمینی، روح الله موسوی. (۱۳۶۰)، مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة (ترجمه سید احمد فهری)، تهران: پیام آذر.
- سمنانی، علاءالدوله، احمد بن محمد. (۱۳۶۹)، مصنفات فارسی، رساله شرح حدیث ارواح المؤمنین، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
- شبستری، شیخ محمود، (۱۳۷۱)، گلشن راز، به اهتمام احمد مجاهد و محسن کیانی، تهران: منوچهری.
- صدوق، ابی جعفر ابن بابویه قمی. (۱۳۶۲)، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.

- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۴)، *آغاز و انجام*، مقدمه و شرح حسن حسن‌زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۳۶۴)، *ترجمه مشکات الانوار*، ترجمه صادق آینه‌وند، تهران: امیرکبیر.
- فناری، محمود بن حمزه. (۱۳۷۴)، *مصباح الانس*، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- قرآن کریم.
- قمی، شیخ عباس. (۱۳۸۴)، *مفاتیح الجنان*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- قیصری، داود بن محمود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۵)، *شرح منازل السائرین*، قم: شریعت.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
- _____ . (۱۳۸۰)، «قاعده الواحد و پارادوکس وحدت و کثرت از دیدگاه ابن عربی و مایستر اکهارت»، *فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران*، شماره ۲ و ۳، ص ۱۳۰-۱۱۹.
- _____ . (۱۳۸۸)، «راز گلشن راز»، *خرد نامه*، شماره ۵۷، ص ۷۹-۶۴.
- کلینی، شیخ کلینی. (۱۳۶۳)، *اصول کافی*، با تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۷۰)، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی تهران.
- _____ . (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . (۱۳۶۱)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
- _____ . (۱۳۴۰)، *رساله سه اصل*، تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول.

- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۹)، *مثنوی معنوی*، به سعی رینولد الین نیکلسون، تهران: امیر کبیر.
- _____ (۱۳۹۶)، *دیوان غزلیات شمس تبریزی*، تهران: کانیار.
- هیلگارد و همکاران. (۱۳۸۰)، *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*، ترجمه حسن رفیعی، تهران: ارجمند.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۸۴)، «عقل‌گریزی عرفان؟!»، *معرفت فلسفی*، سال دوم تابستان شماره ۴، ص ۳۳-۳۴.