

## عقل نظری در ترازوی عرفان

### بررسی دیدگاه قونوی

سید محمود یوسف‌ثانی\*

**چکیده:** انتقاد از عقل نظری در دو مکتب ذوقی خراسانی و عرفان نظری مکتب ابن عربی دو صورت مختلف یافته است. در عرفان خراسانی بیشتر بر تقابل آن با عشق و ناتوانی‌اش از همراهی با عشق در طی طریق سلوک تأکید شده است. این تلقی بیشتر بر ناتوانی عقل در تحریض بر عمل و ورود در حیطه عرفان عملی متکی است. در عرفان نظری بر ناتوانی‌های عقل در حوزه ادراک و توجه به محدودیت‌های عقل نظری در درک حقایق تأکید می‌شود. ساحت‌هایی از حقیقت، ورای ادراک عقل وجود دارند که باید به طریق دیگری از حقایق مرتبط با آن ساحت آگاه شد. صدرالدین قونوی از برجستگان مکتب عرفان نظری است که بر اثبات ناتوانی‌های عقل نظری با استفاده از براهینی که مقدمات آن‌ها متخذ از فلسفه و برخی متخذ از عرفان است، در این راه تلاش کرده است. براهین او را حمزه فناری جمع و تلخیص کرده است، براهین یادشده از قوت و ضعف یکسانی برخوردار نیستند و از این جهت تقدم و تأخر دارند. در این نوشته با بررسی و تبیین ادله مذکور میزان توفیق آن‌ها در اثبات مدعا، مورد ارزیابی قرار گرفته است.

**کلید واژه‌ها:** عقل، عقل نظری، عرفان ذوقی، عرفان نظری، صدرالدین قونوی.

## مقدمه

در تاریخ عرفان اسلامی و شاید با اندکی مسامحه بتوان گفت در تمامی سنت‌های عرفانی جهان بحث از ناتوانی عقل نظری در ادراک حقایق فوق عقل و تصور آن در پیمودن طریق سلوک وصول به محبوب ازلی بسیار به میان آمده است. می‌توان گفت عارفان در اینکه به وجود اطوار و عوالمی قائلند که دست عقل را از وصول به ساحت آن عوالم کوتاه می‌دانند و ادراک عقل را فروتر از حد وصول به آن اطوار می‌نشانند و به این لحاظ در حیطه درک و دریافت، عقل را سرحلقه قوای ادراکی انسان نمی‌شمارند و هم در اینکه عقل را در مقایسه با عشق به‌عنوان مهم‌ترین عامل محرک سلوک عرفانی، سست‌رفتار و ضعیف می‌انگارند هم‌داستانند. داستان نقد عقل و حتی تحقیر آن و بیان نقابص و ناتوانی‌هایش در عرفان، داستانی درازدامن است و قدمتی به قدمت خود عرفان دارد. عارفان هم در حوزه ادراک حقایق عقل را معتبرترین قوه ادراک آدمی نمی‌شمارند و هم در سیر و سلوک نفسانی برای عقل نقش چندانی قائل نیستند. در حوزه درک حقایق به‌جای عقل، که عارف بیش از توانایی‌های آن به محدودیت‌ها و ضعف‌هایش توجه دارد، کشف و شهود را، که هم متناسب با ادراک اطوار وراء عقل است و هم به سبب درک حضوری و علم شهودی به معلوم، هیچ یک از انواع خطاهایی که عقل گرفتار آن‌ها می‌شود به ساحتش راه ندارد، می‌نشانند و در حوزه سلوک نفسانی و معنوی عشق را که عقل توانایی همراهی با آن را ندارد. البته روشن است که سخن عارف در نقد عقل و تعیین حدود و جایگاه آن است نه اینکه از اساس با عقل و مدرکات آن به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای ادراکی آدمی مخالفت شود.<sup>۱</sup>

به‌این ترتیب شاید به نظر برسد که پاسخ پرسشی همچون این پرسش که عقل در ترازوی عرفان چه وزنی دارد پاسخی ساده و آشکار باشد. به این معنا که عقل در قبال شهود برای درک حقایق ابزاری ضعیف و خطاکار است و عارف نمی‌تواند بر آن اعتماد یا چندان اعتماد کند و عقل در سیر و سلوک یا اساساً دخالتی ندارد (چون قوه دراکه است نه محرکه) و یا اگر هم برای آن شأن تحریکی قائل شویم در مقایسه با براق تیزرو عشق در این مسیر قابل اعتنا نیست. اما نگاهی به تلقیات گوناگونی که از عقل و عرفان وجود دارد روشن می‌سازد که پاسخ این پرسش چندان هم که در آغاز به نظر می‌آید روشن و ساده نیست و در این باب با توجه به



تلقیات گوناگون مورد اشاره، آراء مختلفی نیز اظهار شده است. از یک سو در معنای عقل چنان توسعه داده شده است که هر نوع ادراک مفهومی کلی و نیز هرگونه کشف و شهود عرفانی و یا وحی و الهام الهی را برگیرد و در واقع به این طریق هرگونه اختلاف رأی در باب تفاوت دیدگاه عارف و فیلسوف درباره عقل ناصواب پنداشته شده و ناشی از عدم توجه کامل به معنا و مابازای واقعی عقل تلقی شود (دینانی، ۱۳۸۰: ۸۵) و از سوی دیگر جمع کثیری از عرفا و صاحبان ادواق و مواجید از دیرباز در فرهنگ‌های گوناگون بر این امر تأکید ورزیده‌اند که عقل نظری در ساحت درک حقیقت و دریافت مواجید عرفانی ناتوان است و بلکه در مواردی مانع شهود حقیقت می‌شود.

در عرفان اسلامی به تبع تقسیم‌بندی آن به دو دوره عمده عرفان ذوقی خراسانی و عرفان نظری مکتب ابن عربی نحوه مواجهه با عقل نظری و انتقاد از آن نیز دو صورت متفاوت یافته است. به این معنا که در عرفان خراسانی با توجه به تأکید بیشتر آن بر جنبه‌های ذوقی و شهودی مطرح در سیر و سلوک و برجسته‌بودن نقش عشق در این مکتب عرفانی بر ناتوانی عقل در پیمودن طریق سلوک و قصور ذاتی آن از همراهی با براق قلب در خرق حجاب‌های ظلمانی و نورانی تأکید شده است.<sup>۲</sup>

مناظره‌های مختلفی که بین عقل و عشق در آثار این مکتب پدید آمده و در همه آن‌ها عشق پیروز بلامنازع معرکه است مربوط به همین طرز تلقی از عقل است. (یوسف‌نایی، ۱۳۸۷: ۵۲) در این دیدگاه اثبات برتری عشق بر عقل هم بیشتر با اتکا بر مواجید و دریافت‌های شهودی صورت می‌گیرد و در آن‌ها پرداختن تفصیلی به مدعیات عقل و یا روش‌های مورد استفاده آن در مقام استدلال و سپس بیان نقایص و ضعف‌های این مدعیات و روش‌ها مشاهده نمی‌شود. در مکتب عرفان نظری هم این نگاه نقادانه نسبت به عقل نظری و مدعیات و روش‌های مورد استفاده آن وجود دارد، ولی این انتقاد خود نیز سبکی استدلالی دارد و از طریق اشکال بر براهین و استدلال‌های مربوط به صحت دستاوردهای عقل نظری و یا اشکال بر شیوه‌های استدلالی مورد استفاده آن و در نتایج حاصل از به‌کارگیری این شیوه‌ها نیز مباحث مختلفی مطرح می‌گردد.

در آثار گوناگون ابن عربی انتقاد از عقل نظری و یا مخالفت با برخی دستاوردهای آن به‌نحو گسترده‌ای مطرح شده است. او با آنکه به طور ورای عقل قائل است و دست عقل را از

درک و دریافت بسیاری از معارف کوتاه می‌داند، عقل را در اصل مقلد قوه مفکره می‌شمارد که هر آنچه از مسیر این قوه برایش حاصل شده باشد را معتبر می‌شمارد. او عقل را به یک اعتبار ظرفی خالی می‌پندارد که محتوای آن را قوای دیگر و یا منابع دیگر تأمین می‌کنند. به این معنا عقل از نظر او حیثیت قابلی دارد و می‌تواند بی‌نهایت صورت را بپذیرد، کافی است خود را در معرض تعالیم نبوی و هدایت‌های الهی قرار دهد تا این امکان‌های بی‌نهایت در او فعلیت یابد، ولی همین عقل از نظر او جنبه‌ای فاعلی و حیثیتی فعال هم دارد. عقل به لحاظ این حیثیت، متناهی و محدود است و از طریق صورت‌هایی که قوه مفکره در اختیارش می‌نهد به تصرف در این صور و تمشیت امور خود می‌پردازد و دقیقاً از همین ناحیه هم هست که در معرض خطا و اشتباه واقع می‌شود. به عقیده او عقل از این جهت وامدار قوه مفکره است، چنان‌که آن قوه نیز خود وامدار خیال است و خیال هم به مدد مذکره وامدار حس.

شگفت‌انگیزترین اشتباهی که در عالم صورت گرفته و بدون تردید همه صاحبان فکر به این اشتباه محکومند، این است که عقل برای شناخت پروردگارش می‌خواهد از قوه تفکر با تمام قصور و کوتاهی آن تقلید کند (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱، ۴۲۴).

به عقیده او آنچه در این میان بالاصاله قابل اعتماد است یکی مدرکات حواس است که در آن‌ها اولاً و بالذات خطایی راه ندارد (مگر آنجا که پای مقایسه و صدور حکم پیش بیاید) و دیگر در بدیهیات عقل نظری که بدون لزوم اکتساب در آن مرکز است. (حکمت، ۱۳۸۴: ۱۶۹) اما در هر آنچه از طریق تجزیه و ترکیب و تلاش و کوشش خود عقل فراهم آمده باشد احتمال خلاف و خطا هست؛ بنابراین در اعتماد بر آن باید بسیار به احتیاط عمل کرد. البته چنانچه عقل در این مسیر و با توجه به وقوف بر محدودیت‌های خود و با عنایت به جنبه پذیرندگی و قابلیت خویش روبه‌سوی طور و رای عقل که همان ساحت قلب است بیاورد و حقایق را از خزانه الهی قلب دریافت کند، چنان‌که انبیا و اولیای الهی چنین می‌کردند، از خطاهای واقع‌شده در مرتبه عقل نظری برکنار خواهد ماند (همان: ۱۴۸).

سخنی از ابن عربی که در مواضعی از آثار خود آن را با تغییراتی در عبارت آورده است، تأمل برانگیز است:



إِنَّ للعقول حدًّا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة؛ فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلاً قد لا يستحيل نسبة الهية، كما تقول فيما يجوز عقلاً قد يستحيل نسبة الهية (ابن عربي، ۱۳۷۰، ج ۱: ۶۸، ۴).

توجه به محدودیت‌های عقل نظری در آثار سایر بزرگان مکتب عرفانی ابن عربی نیز ادامه یافت که از جمله آن‌ها می‌توان از خلیفه و شاگرد بلافصل او و بلکه بزرگ‌ترین شارح آراء او صدرالدین قونوی یاد کرد. او در الرسالة المفصحة عن منتهی الأفكار و هم در إعجاز البيان فی تفسیر أم القرآن به تفصیل به مسئله ناکارآمدی عقل نظری پرداخته و با استناد به سخنانی از حکما و فلاسفه، به‌ویژه رئیس‌الحکما، ابن سینا، به تخطئه مهم‌ترین ابزار عقل نظری در دستیابی به معرفت و شناخت حقایق اشیا یعنی دانش منطقی<sup>۳</sup> و به تبع آن استفاده از دلایل نظری، پرداخته و پس از آن نتیجه گرفته است که تنها راه برای درک حقایق به‌نحوی که مصون از خطا باشد، راه کشف و شهود عرفانی و اتکا به الهامات الهی و ربانی است.

قونوی در رساله یادشده که محور موضوعی آن بررسی دلایل اختلاف عقاید و ادیان و پی‌جویی از چرایی این اختلاف است، علوم و معارف را به دو قسم کلی تقسیم می‌کند: الف) قسمی که آدمی به‌تنهایی توانایی درک و دریافت آن را دارد، اعم از اینکه آن را با حس و خیال درک کند یا با عقل و ادراک عقلانی.

ب) قسمی که آدمی به‌تنهایی توانایی بر درک و دریافت آن را ندارد، مانند ذات حق و حقیقت اسماء و صفاتش و یا شناخت حقایق موجودات پیش از تلبس به لباس وجود حاصل از فیض حق و درک کیفیت تمیز آن‌ها از یکدیگر به‌گونه‌ای که در علم او متقرر است و نیز کیفیت ارتباط ذات با صفات و چگونگی رابطه صفات و اسماء حق با موجودات و ماسوی (قونوی، ۱۳۸۳: ۱۷۶). او شناخت خواص و آثار حاصل از تفاعلات قوای طبیعی و نیز تفاعلات قوای طبیعی و ماوراء طبیعی با یکدیگر و نیز تعقل صفات حق در عرصه فکر انسانی با حیثیت اطلاق حقیقی را امری ناممکن می‌داند و با تعبیر «من محالات العقول» (فناری، ۱۳۸۴: ۲۹) از آن یاد می‌کند.<sup>۴</sup>

شیخ چون حقیقت اشياء و امور را همان نحوه هستی آن‌ها در علم حق تعالی می‌داند و توانایی‌های ادراکی بشر را برای دستیابی به حقایق اشياء، به‌گونه‌ای که معلوم حق تعالی هستند

ناتمام می‌شمارد، بر آن است که خداوند برای تکمیل مرتبه علم و تکمیل بعضی از بندگان به وسیله علم مربوط به قسم دوم (قسمی که عقل استقلال در ادراک آن ندارد) به همان نحو که در علم حق متحقق است، انبیاء و اولیاء را برگزیده و آن‌ها را بر حقایق صفات خود و اسرار و جوب وجود خود آگاهانیده و ایشان را به سوی خلق گسیل داشته است. خلق نیز در رد و قبول رهاورد انبیاء به چهار گروه اصلی تقسیم شده‌اند:

(الف) گروهی که در حد ظاهر متوقف مانده و از آن فراتر نرفته و عقل خود را از درک معارف عزل کرده‌اند.

(ب) گروهی که به رهاورد انبیا به نحو مطلق ایمان آورده‌اند و آنچه با قدرت ادراک خود توانسته‌اند دریابند تصدیق کرده و آنچه نتوانسته‌اند به این طریق دریابند به آن، همان گونه که در علم خداوند متقرر و مورد نظر سفرای الهی است، ایمان آورده و بلکه صفات کمال را برای حق به نحو کلی اثبات و ساحت او را از آنچه لایق جلالش نیست (البته به نحوی که او خود به آن عالم است نه به گونه‌ای که به درک امثال این گروه درآید) تنزیه می‌کنند. سلف صالح که از دو آفت تجسیم و تشبیه در امان بوده‌اند چنین ایمانی داشته‌اند.

(ج) گروهی که به آنچه با ادراک خود توانسته‌اند دریابند ایمان آورده و مفهوم ظاهر از رهاورد وحی را مورد انکار قرار داده‌اند. ضرر و زیان این گروه به جهت خطایی که به آرائشان بر آنچه تأویل و تفسیر می‌کنند راه می‌یابد و عدم استناد به یک مبنای قطعی از نفعشان بیشتر است و این‌ها همان متکلمانند.

(د) برترین گروه که صاحبان همت‌های بلند و طالبان معرفت حقایق اشیاء به نحوی که در علم حق ثابت است می‌باشند، این گروه چهارمند که در آغاز امر با سلف صالح در ایمان آوردن به آنچه رهاورد وحی است به همان گونه که مراد خداوند و انبیا و کاملان است، مشترکند و آنچه در نیابند علمش را به خدا و رسول واگذار می‌کنند، ولی چون دارای نفوس شریف و همت‌های عالی و از تقلید گریزانند، بلکه طالب همراهی با انبیا می‌باشند - و طی این طریق نیز برایشان ناممکن دانسته نشده است - ضمن تأمل در احوال گروه‌های پیشین به عجز آن‌ها پی برده‌اند و به مرتبه استفاده از عقل نظری در فهم حقایق نائل شده‌اند، ولی با تأمل کافی و وافیه به نقص و عجز آن نیز واقف شده و از آن ترقی حاصل کرده‌اند (همان: ۳۲ - ۳۰). قانونی در اینجا به بیان ادله ناتوانی اصحاب عقل نظری و استدلال از درک حقیقت می‌پردازد و عجز آن‌ها



را از ورود به عرصه علم حقیقی آشکار می‌کند. اشکالات قونوی را ابن حمزه فناری در مصباح الأُنس جمع و تلخیص نموده و حاصل آن را در چند محور مشخص کرده است.

ما در این نوشتار با بررسی دلایل یادشده در محورهای مذکور به بررسی رأی قونوی در این باره می‌پردازیم و مؤیداتی را که او از گفتار حکما، به‌ویژه ابن سینا، درباره مطالب مطرح‌شده نقل کرده است واکاوی نموده، تفسیر قونوی از آن سخنان را مورد تدقیق خواهیم داد و در نهایت رأی او در این باره را تحلیل خواهیم نمود. ما در ترتیب بیان ایرادات قونوی از ترتیب بیان آن‌ها در مصباح الأُنس تبعیت خواهیم کرد.<sup>۵</sup>

قونوی در سرآغاز این بحث احکام علمی همچون ریاضیات و هندسه را از جهت اطمینان‌بخشی جدا می‌کند، ولی آن‌ها را نیز چون غایتشان شناخت مقادیر است و مقدار هم از اموری است که در صف النعال سلسله موجودات ایستاده است، واجد ارزش چندانی که سالک متوقف در مقام شناخت آن‌ها شود، نمی‌داند.

۱. احکام تابع قوای ادراکی ادراک‌کنندگان است. قوای ادراکی نیز تابع توجهات و التفاتات آن‌هاست و توجهات تابع مقاصد و اهداف، و مقاصد تابع عقاید و عقاید نیز تابع تجلیات اسمائی است که با استعدادهای قوایل تناسب دارند. بنابراین آشکار می‌شود که احکام نظری تابع استعداد ناظر است و با اختلاف آن اختلاف می‌پذیرد؛ نه آنکه تابع نفس الامر و مطابق آن باشد. از همین جا علت اختلاف اهل نظر در آراء و انظارشان روشن می‌شود (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۳۸۳؛ ۲۲؛ ۱۸۳؛ فناری، ۱۳۸۴: ۳۳).

می‌توان گفت که یکی از مهم‌ترین دلایل در بین ادله مستخرج از کلام قونوی در ناتوانی عقل نظری از ادراک حقایق اشیاء همین دلیل است. این دلیل در مرتبه نخست می‌پذیرد که اختلافات بین اهل نظر حاصل استدلال‌ها و ادله گوناگونی است که بر صحت رأی خود اقامه می‌کنند و بنابراین اختلاف‌ها در مرتبه نخست حیثیت معرفتی دارند و عامل آن‌ها نیز عاملی معرفتی است. اما تحلیل شیخ در این مرحله متوقف نمی‌ماند و پرسش از سر اختلاف در استدلال‌ها و ادله به میان می‌آید. (این قسمت از گفتار قونوی شبیه همان چیزی است که مولوی در داستان معروف فیل در تاریکی با عنوان اختلاف نظر گاه از آن یاد می‌کند.) در اینجا اختلاف در ادله به گوناگونی ابزارهای ادراکی و قوای معرفتی که دیگر خود اموری معرفتی نیستند، بلکه عامل تحقق معرفت و ابزاری برای درک معرفتند، بازگشت داده می‌شود. قوای

ادراکی در اینکه معطوف به ادراک چه چیزی و مربوط به درک چگونه اموری باشند تابع توجّهات و التفاتات ادراک‌کنندگان هستند و روشن است که التفات و توجّه نیز ماهیتاً اموری معرفتی نیستند و از سنخ احوال نفسانی مثل شوق و مانند آن می‌باشند. اختلاف توجّهات نیز تابع اختلاف در اهداف و مقاصد است و اهداف و مقاصد نیز در غالب موارد برآیند تفاعل اموری است که حیثیت معرفتی ندارند. مقاصد و غایات هم تابع عقاید و عوایدند. مراد از عقاید و عواید در این تعبیر اموری که از جنس معرفت باشند نیست، بلکه مراد نوعی عقد باطنی است که در ضمیر و باطن نسبت به امری حاصل می‌شود. بنابراین متعلّق عقیده امری معرفتی است، اما در اینجا صرفاً از این جهت که خود عقدی قلبی و باطنی است به آن توجّه شده است. چنان‌که عطف «عواید» به «عقاید» نیز می‌تواند تا حدودی مؤید این معنا باشد.

در مرحله نهایی اختلافات عقاید و عواید هم به تجلیات اسمائی که به تناسب استعدادات قوایل تعیین می‌یابند ارجاع داده شده و روشن است که استعدادات قوایل امور تکوینی و هستی‌شناختی می‌باشند که در عین حال ورای جعل و ایجادند. نکته قابل توجه اینکه در این مرحله عامل اختلاف از مرز امور انسانی خارج و وارد قلمرو امور الوهی می‌شود، چه تجلیات اسماء و صفات از عالم الوهی نسبت به قوایل و یا ماهیات در عالم امکانی صورت می‌گیرد.

اگر بپذیریم که حاصل این استدلال توجیه و تبیین معرفت‌شناختی (اختلاف ادله)، روان‌شناختی (گرایش‌ها و توجّهات) و هستی‌شناختی (تجلیات اسمائی و استعدادات قوایل) چگونگی تحقق کثرت در عقاید و آراء گوناگون است، آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که تبیین چرایی تحقق این کثرت و اختلاف چه ربطی با ناکارآمدی عقل نظری در ادراک حقایق اشیاء و امور دارد. پاسخی که از زبان قونوی می‌توان به این پرسش داد این است که حقیقت هر امری آن‌گونه‌که در علم الهی است حقیقتی ثابت و یگانه است و علم به آن نیز باید علمی ثابت و یگانه باشد نه مختلف و متفاوت. تحقق تفاوت در ادراک‌ها نسبت به امر واحد نشانه ناتمامی و نقص آنهاست و با فرض صحّت یکی از آنها چون ابزار رسیدن به آن و طریق دریافت آن همین ابزارها و روش‌هایی است که اعتماد تام به آنها ممکن نیست، پس بر مجموعه آنها نیز نمی‌توان اعتماد کرد.

البته در پاسخ به این پاسخ فرضی می‌توان گفت که شبیه همین توضیح و توجیه را در باب مکاشفات اهل شهود می‌توان وارد کرد، چه در آنجا نیز تجلیات کشفی بر هر عارف سالک به





مقتضای سعه وجودی او و به اقتضای عین ثابت او در عرصه علم حق تعالی است و نمی‌توان گفت که حقایق امور بر بصیرت ارباب بصایر و نفوس قدسی آن‌ها به نحو واحد متجلی می‌شود و هیچ‌گونه خلاف و اختلافی ندارد. پس اینکه شیخ خطاب به اهل نظر فرموده است: «یوافقنا علیه مشارکونا وأنتم لایوافق بعضکم بعضاً» (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۸۶) هم برای نفی وجود اختلاف بین مشاهدات ارباب مشاهده کافی نیست، بلکه خلاف آن هم متحقق است. ولی شاید در پاسخ بتوان گفت که اولاً اختلاف ارباب مشاهده و اصحاب کشف به درجات کمتر از اختلافات اصحاب عقل نظری و اهل استدلال و برهان است و ثانیاً همان‌ها نیز در صورتی که از منظر والاتر و از افق وجودی جامع‌تری مورد ملاحظه قرار گیرد قابل رفع باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت که اختلاف اهل عقل دائر مداری نفی و اثبات و سلب و ایجاب است ولی اختلاف اهل کشف صرفاً در مدار مغایرت و غیریت است که ملازمه‌ای با تناقض ندارد.

۲. در بین اهل نظر در باب مسئله واحدی آراء متناقضی دیده می‌شود به نحوی که هیچ‌یک از صاحبان رأی قدرت ابطال دلیل دیگری را ندارد و همین خود نشانه آن است که نمی‌توان به رأی هیچ‌یک اعتماد کرد، با آنکه قطعاً یکی از آن‌ها باطل است و چون همین احتمال در هر دلیلی وجود دارد؛ بنابراین بر هیچ دلیلی نمی‌توان اعتماد کرد (فناری، ۱۳۸۴: ۳۳).

پاسخ این اشکال همان است که در پاسخ اشکال نخست آورده شد، ولی علاوه بر آن می‌توان گفت که وجود همین اشکال در دستاوردهای اهل نظر را کدام قوه درک کرده و حکم به بطلان آن‌ها داده است؟ جز این است که مدرک همه آن‌ها عقل است و اوست که می‌تواند با بازنگری در رهاوردهای خود آن‌ها را مورد تأمل ثانوی قرار دهد و صحیحشان را از سقیمشان باز شناسد.<sup>۶</sup> به علاوه قونوی خود در موضعی از گفتار خویش تحقق علم نظری به حقایق امور را نه در همه موارد که در بیشتر موارد ناممکن دانسته و لااقل برای بخشی از معارف قدرت واقع‌نمایی قائل شده است (قونوی، ۱۳۸۳: ۱۷۸).

۳. می‌دانیم که طلب مجهول مطلق ناممکن است و زمانی که ما می‌خواهیم درباره چیزی اطلاعی به دست بیاوریم باید نسبت به آن چیز نوعی آگاهی داشته باشیم تا بتوانیم در صدد تحصیل آگاهی تازه‌ای درباره آن برآییم. از سوی دیگر اگر از همان چیز آگاهی تام و کاملی

داشته باشیم دیگر نمی‌توانیم در پی کسب آگاهی تازه‌ای درباره آن باشیم، چه آنچه درباره آن دانستنی است دانسته‌ایم و تحصیل حاصل محال است. بنابراین همیشه علم به وجه یا وصفی از وجوه و اوصاف شیء حاصل است و طلب جوینده معطوف به کشف صفت یا اعراض دیگری از شیء است تا بدین طریق به شناخت حقیقت شیء و اصل آن دست یابد. در این مسیر نیز صاحب عقل گاهی از طریق ترکیب قیاسات و ترتیب‌دادن مقدمات بر شناخت حقیقت شیء دست می‌یابد و گاهی نیز تحقق این‌گونه علم برایش ممکن نمی‌شود و صرفاً به خواص و لوازم شیء دست می‌یابد.<sup>۷</sup> چنین شخصی از آنجا که قدرت ادراک نظری‌اش از حد معینی فراتر نمی‌رود و به کنه حقیقت امر دست نمی‌یابد به آنچه دست یافته است اطمینان می‌کند و همان را غایت حقیقت شیء می‌پندارد. دیگری نیز به همین نحو حرکت می‌کند و به خاصه یا لازمه دیگری در شناخت شیء می‌رسد و بدین ترتیب اختلاف آراء و انظار در ادراک امر واحد پدید می‌آید و تعبیر و تحدید نسبت به امر واحد متفاوت می‌شود. آنچه این اشکال را تأیید و تسدید می‌کند سخنی است که از اهل منطق در باب ناممکن‌بودن تعریف بسائط نقل شده است. مدّعی آن‌ها این است که بسائط به دلیل عدم اشتغال بر اجزاء قابل تحدید نیستند و نمی‌توان آن‌ها را با حد که مرکب از اجزاء جنسی و فصلی و آن‌ها نیز متخذ از ماده و صورتند، تعریف کرد. چنان‌که تعریف به رسم نیز نمی‌تواند معرف کنه حقیقت اشیاء باشد. تعریف مرکب‌ها متفرّع بر تعریف بسائط است و اگر امکان تعریف بسیط‌ها وجود نداشته باشد مرکب‌ها نیز قابل تعریف نخواهند بود. پس علم به حقایق اساساً ممکن نیست (همان: ۳۴-۳۳).

آنچه در اینجا قابل ذکر است این است که قونوی همین مسئله را درباره «اهل اطلاع و شهود» هم صادق دانسته و به تحقق اختلاف بین بسیاری از آن‌ها اذعان دارد و در این زمینه روی سخن او تنها با اهل ادراک نظری نیست (قونوی، ۱۳۸۱: ۳۰). البته شیخ امکان شناخت حقایق اشیا را از وجه خاص که حاصل مرتفع‌شدن حکم نسب و صفات تقییدی از عارف به هنگام متحقق‌شدن به مقام «کنت سمعه و بصره» یا قرب نوافل و مقام فوق آن که مقام قرب فرائض است،<sup>۸</sup> منتفی نمی‌داند (همان: ۳۳).

قونوی در تأیید اثبات ناتوانی عقل نظری از ادراک حقایق اشیاء به سخنی از ابن سینا در تعلیقات تمسک می‌کند که ظاهر آن با قاطعیت و وضوح مؤید سخن اوست و حکایت از آن



دارد که شناخت حقایق امور در قدرت بشر نیست. عبارت این سینا که در کلام قونوی اشاره‌ای به آن صورت گرفته و وی آن را یا حاصل تأمل عقل نظری، ولی با فطرت صحیح و یا حاصل ذوق دانسته است، چنین است:

الوقوف علی حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر و نحن لا نعرف من الأشياء إلا  
الخواص و اللوازم و الأعراض، و لا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على  
حقيقته؛ بل نعرف أنها أشياء لها خواص و أعراض. فإننا لا نعرف حقيقة الأول و لا العقل  
ولا النفس و لا الفلك و النار و الهواء و الماء و الأرض، و لا نعرف أيضاً حقائق الأعراض  
(ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۴).

از این عبارت چنین برداشت شده است که آنچه در تعریف موجودات گوناگون جهان بیان می‌کنیم دلالتی بر ماهیت و حقیقت آن‌ها ندارد و فصل حقیقی هیچ‌یک از آن‌ها به‌شمار نمی‌آید (موسویان: ۱۳۸۷: ۸۸). قونوی این سخن ابن سینا را هم مربوط به اواخر عمر او (که قاعدتاً دوره پختگی‌اش بوده است) می‌داند نه اوایل آن که رأی خلاف آن می‌داشته است (قونوی، ۱۳۸۳: ۱۹۰).

آشکار است که قونوی و همفکران او این سخن را به‌نحو مطلق نمی‌پذیرند و آن را با قیود و شرایط خاصی مورد تصدیق قرار می‌دهند. هرچند می‌خواهند بگویند که ظاهر سخن ابن سینا اطلاق دارد. قید مورد نظر آن‌ها همان است که چند سطر پیش به آن اشاره شد، یعنی اینکه سالک مادام که به مرتبه قرب نوافل و برتر از آن مرتبه قرب فرائض نرسیده است از ادراک حقایق آن‌گونه که در حقیقت علم الهی متقرر است بی‌بهره است ولی در صورتی که وجودش حقانی شود و اوصافش الهی گردد واجد چنین علمی نیز خواهد شد (قونوی، ۱۳۸۱: ۳۳). منظور این است که خود قونوی این سخن را به‌نحو اطلاق درست نمی‌داند، در این صورت چگونه ممکن است ابن سینا که عمر در سر این کار، یعنی جست‌وجوی شناخت اشیاء با تقیّد به قوانین و اصول علم منطقی گذاشته است از اساس منکر امکان شناخت حقایق اشیاء و امور برای بشر به‌نحو اطلاق باشد؟ اگر مراد کلام ابن سینا همان باشد که قونوی بیان کرده است باید در مجموعه آنچه خود او نیز به‌عنوان علم و معرفت عرضه کرده و در دفاع از آن‌ها کمال جدّیت و اهتمام را ورزیده است به دیده تردید نگریست و بین آراء او و آراء مخالف در قرب و بعد نسبت به‌واقع و نفس‌الامر تفاوتی قائل نگشت. مضافاً اینکه با این

دیدگاه صحت خود این قضیه نیز در معرض تردید قرار می‌گیرد و نظریه مورد بحث از درون فرو می‌باشد. بنابراین باید با دقت بیشتر در کلمات و سخنان شیخ و شارحانش به مراد واقعی او از این کلام تقریبی حاصل کرد.

خواجه طوسی در شرح نمط چهارم/ اشارات مطلبی را از کتاب *الحکمة المشرقیة* ابن سینا به نقل از شرح/ اشارات امام رازی نقل می‌کند که مراد شیخ از عبارت منقول از *تعلیقات* را روشن می‌سازد (طوسی، ۱۴۰۳: ۶۳). سخن شیخ در آنجا این است که برخی از مرکبات و نیز برخی از بسائط دارای حدودی هستند که این حدود از ترکیب جنس و فصل (که اجزای ماهوی اشیا هستند) فراهم نیامده‌اند و درعین حال همین‌ها برای آن امور مرکب حد به‌شمار می‌آیند و یا در مورد بسائط نیز حدود یادشده به‌منزله لوازمی برای آن امور بسیط هستند که ما را به حاق ملزومات خود، یعنی همان بسائط می‌رسانند و تعریف آن‌ها با این لوازم کمتر از تعریفشان با حد نیست.

میرداماد نیز با ارائه چنین توضیحی در تبیین کلام شیخ در *تعلیقات* به این نکته اشاره می‌کند که ما ممکن است نه به کنه شیء بلکه به وجهی از وجوه آن پی ببریم، ولی این امر منافی آن نیست که نسبت به همان وجه علم بالکنه پیدا کنیم و علی‌الاصول علم بدون آگاهی از کنه یا همان علم اکتناهی حاصل نمی‌شود (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۴۸).

ملاصدرا در *اسفار* با بیان همین تحلیل میرداماد در تفاوت بین علم به وجه شیء و علم به شیء به واسطه علم به وجه آن، توجیه کلام شیخ را این می‌داند که اگر مراد از حقایق اشیا در سخن او نحوه وجودات آن‌ها باشد، البته علم به وجود جز از طریق حضور یا علم حضوری ممکن نیست؛ بنابراین علم حصولی به آن‌ها رأساً منتفی است و اگر مراد علم به ماهیات اشیا باشد، روشن است که علم به بسائط از طریق علم به لوازم قریب و بعید آن‌ها که در هر صورت علم به ماهیات آن‌هاست ممکن است و این لازمه تحقق هرگونه علم و آگاهی کلی به اشیا و امور است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۶۳-۴۵۷).

ابن سینا در رساله‌ای که در تفسیر سوره توحید نگاشته است لازمه علم به لوازم قریب بسائط را علم به حاق حقیقت آن‌ها دانسته و این امر را منافی با درک حقیقی و بالکنه از آن‌ها تلقی نکرده است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۱۶). بنابراین استناد قونوی به کلام شیخ با شواهد سخن خود



او و برداشت و تلقی فیلسوفان بزرگ از سخنان او و لوازم آراء وی در دیگر مواضع ناسازگار است. مگر اینکه مراد وی نیز همچون ملاصدرا از حقایق اشیاء وجودات آنها باشد که البته در این صورت بحث از مدار علم حصولی خارج و در حوزه علم حضوری خواهد بود.

۴. هر انسانی که دارای قوه تفکر نظری است با قوه فکری نظری خود درباره یک امر تصویری یا تصدیقی اندیشه می‌کند و در جای خود ثابت شده است که بین مدرک و مدرک تناسب وجود دارد، پس هر فکر و اندیشه جزئی تنها می‌تواند یک امر جزئی را که در جزئیت با خودش مشترک است درک کند، حال آنکه حقایق در حضرت علمیه به نحو کلی سعی موجودند، بنابراین فکر و اندیشه جزئی نمی‌تواند آن حقایق را چنانکه هستند درک کند (فناری، ۱۳۸۴: ۳۳).

در توضیح این اشکال می‌توان گفت که چون اشیاء و امور دو حیثیت ماهوی و وجودی دارند و حقیقت هر شیء را همان حیثیت وجودی آن تشکیل می‌دهد و از همین حیث است که شیء امر جزئی و متعین است نه کلی به معنای مفهومی و ماهوی و درک حقایق وجودی جز با علم حضوری و احاطی ممکن نیست، بنابراین کلی بودن اشیاء و امور در حضرت علمیه به معنای کلیت مفهومی و ماهوی نیست، بلکه کلیت سعی و وجودی است و به این معنا در قبال کلیت مفهومی قرار دارد. براین اساس، اینکه گفته شد فکر نمی‌تواند نحوه تعیین حقایق در حضرت علمیه را درک کند سخنی درست است، چه فکر با مفاهیم و ماهیات سروکار دارد و درک حقایق وجودی از حدود ادراک عقل نظری خارج است.

این اشکال با تفسیری که بر اساس تعالیم حکمت متعالیه در تفکیک مدرکات ما از اشیاء به دو حیثیت وجودی و ماهوی و امکان تعلق علم حصولی به ماهیت و عدم امکان تعلق آن به وجود صورت گرفته است، اشکال تامی است و می‌توان گفت که در این باره رأی حکیم و عارف (البته هر کدام به روش خاص خود) به نتیجه واحدی انجامیده است.

۵. کسانی را می‌بینیم که به چیزی اعتقاد دارند ولی نمی‌توانند بر آن برهانی اقامه کنند و حتی اگر بر بطلان امر مورد اعتقاد آنها دلایلی آورده شود که نتوانند به آن دلایل پاسخ دهند باز از امر مورد اعتقاد خود روی برنمی‌گردانند و همچنان در اعتقاد به آن استوار می‌مانند و از این جهت وضعیت این اشخاص شبیه حال و وضع اهل ذوق است که آنچه از طریق شهود و کشف خویش یافته‌اند هرگز مورد شک و تردید قرار نمی‌دهند و آن را برتر از هرگونه تردید و

شکی می‌نشانند.<sup>۹</sup> اگر چنین کسانی توجهی به دلایلی که مخالفان و مشککان می‌آورند نداشته باشند و معتقد خود را قطعی تلقی کنند چه دلیلی وجود دارد که وضعیت تشکیک‌کنندگان و مخالفان آن اعتقاد نیز همین گونه نباشد؟

این اشکال را تنها به طریق نقضی و نه حلی می‌توان پاسخ داد. چنان که مستشکل خود گفته است از این جهت که فرد معتقد به امری، با وجود ورود اشکال بر آن از معتقد خود دست نمی‌کشد و همچنان بر آن پایبند می‌ماند، حتی اگر نتواند به اشکالات وارد بر آن پاسخ دهد، وضعی شبیه وضع صاحب کشف دارد. ولی چنانچه بین اصحاب کشف و ارباب ذوق نسبت به حقیقت واحد اختلاف و تفاوتی نبود این استدلال می‌توانست تام باشد، حال آنکه اختلاف بین مشهودات این طایفه نیز کم نیست و گاه در حد تهافت لاینحل است. بنابراین صرف وجود اختلاف نمی‌تواند عامل سلب اعتماد از یافته‌های عقل نظری و یا مواجید ارباب کشف باشد.

۶. نزدیک‌ترین حقایق به انسان نفس اوست، ولی کنه حقیقت نفس او برای خودش نیز ناشناخته است، در این صورت چگونه می‌تواند مدعی درک حقایقی غیر از خودش باشد؟ اگر مقصود از این دلیل این باشد که معرفت حقیقت نفس امری ناممکن است؛ بنابراین معرفت هر آنچه غیر نفس باشد به طریق اولی ناممکن خواهد بود، البته آشکار است که این ادعا با سایر سخنان شیخ در امکان درک حقایق در صورت تحقق به مقام قرب نوافل، تعارض دارد. هرچند در تاریخ تفکر اسلامی کسانی بوده‌اند که حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را به گونه امتناعی و به تعلیق محال بر محال فهمیده اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۱۵) ولی در اینجا چون بحث سر بیان ناتوانی عقل نظری و نه مطلق ناتوانی از درک چیزی است، نمی‌توان این قرائت از حدیث را مد نظر قرار داد.

شارح مفتاح در این بخش در مقام بیان ضعف شناخت آدمی از خودش به بیان تعریف منطقی انسان و تعریف یک‌یک اجزای آن از دیدگاه حکما پرداخته تا درنهایت به مفهوم جوهر رسیده و اشکالات خود را از بیان مناقشاتی بر تعریف جوهر شروع کرده و به دیگر اجزای ماهوی انسان تسری داده است (فناری، ۱۳۸۴: ۳۴). چون پاسخ به این اشکالات از مدار اصلی بحث که بیان ایرادات وارد بر عقل نظری است خارج می‌باشد از نقل آن‌ها صرف نظر کرده و



تنها به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که بسیاری از اشکالات مذکور در این بخش در خصوص تعریف اجزای ماهوی انسان ناشی از عدم توجه به مسائل مربوط به حد و برهان و مشارکت حد و برهان در مقام کسب علم است.

۷. مهم‌ترین اشکالی که از دیدگاه ویژه عرفانی و با عنایت به غلبه اصل وحدت بر مشرب عرفانی شیخ اکبر و اتباع و اترابش بر صلاحیت عقل نظری در ادراک حقایق وارد شده است و به نظر می‌رسد که ماتن و شارح مفتاح هر دو به آن عنایت ویژه دارند (قونوی این اشکال را در دیگر آثار خود همچون *اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن* نیز به تفصیل آورده است) همان است که اینک به شرح آن می‌پردازیم.

حقایق اشیاء و امور در حضرت علمیه با بساطت و تجرد حضور دارند و این دو ویژگی لازمه تحقق آن‌ها در ساحت علم ربوبی می‌باشد؛ زیرا بساطت لازمه نفی ترکیب از ساحت قدس وجود الهی و تجرد لازمه نفی تجسم و مادیّت از آن ساحت مقدّس است. پس علم الهی هم به‌نحو بسیط و هم به‌نحو مجرد است. از سوی دیگر برای ما انسان‌های متعارف علم به حقایق اشیا به نحو متقرّر در حضرت علمیه حق تعالی ناممکن است، به عبارت دیگر شرط درک حقایق به‌نحو بسیط و مجرد برای ما آن است که از جهت احدیّت وجود خود و فارغ از کثرت بتوانیم به درک آن‌ها نایل شویم و برای ما درک امور فارغ از حیثیات کثرت‌ساز و کثرت‌انگیز ناممکن است. ما هرگز از احکام کثرت برکنار نیستیم و هیچ چیز را با صرف وجود خود و از حیثیت حقیقت مجرد خود درک نمی‌کنیم، بلکه برای مدرک‌بودن باید چندین حیثیت کثرت‌ساز در ما متحقّق شود تا امکان درک اشیا و امور برایمان فراهم گردد. حداقل این حیثیات عبارتند از:

(الف) اتّصاف ماهیاتمان به وجود که لازمه تحقق هرگونه صفت وجودی در ماست.

(ب) قائم‌بودن علم و حیات به وجودمان به‌نحو اوصاف عارض.

(ج) مرتفع‌شدن موانعی که بین ما و آنچه در صدد ادراکش هستیم حائل می‌شوند، تا با رفع موانع امکان اینکه به ادراک ما درآیند برایشان حاصل شود. این سه امر حداقل اموری هستند که برای مدرک‌شدن ما و مدرک‌شدن اشیا و امور برای ادراکات ما ضرورت دارند و این خود، کثرت اندکی نیست. حال آنکه اشیا و امور در مقام تجرد، وحدانی و بسیطند و امر بسیط وحدانی را جز یک مدرک وحدانی بسیط نمی‌تواند درک کند؛ بنابراین ما از اشیا جز صفات و

اعراض آن‌ها را از آن جهت که لوازم و صفات چیزی هستند، نه به‌لحاظ حقیقت وحدانی بسیط خودشان، درک نمی‌کنیم. اگر بتوانیم حقیقت یک چیز را فارغ از اینکه صفتی یا خاصه‌ای یا عارضی یا لازمی برای چیزی است درک کنیم باید حقیقت همهٔ امور دیگر را نیز به همین نحو و با توجه به این نکته که حقایق به‌لحاظ حقیقت‌بودن مثل یکدیگرند، درک کنیم، حال آنکه چنین چیزی برای ما انسان‌های متعارف ناممکن است. معرفت اجمالی نسبت به اشیاء و امور زمانی حاصل می‌شود که آن‌ها با صفات یا خواصّ و عوارضی متعیّن شوند و صفت هم تنها زمانی قابل شناسایی است که به‌عنوان صفت یک موصوف اخذ شود (قونوی، ۱۳۸۱: ۳۳-۳۲؛ ۱۳۸۳، ۱۹۳؛ فناری، ۱۳۸۴: ۳۴).

به نظر می‌رسد استدلال قونوی در این بخش از قدرت و صراحت کافی برخوردار است و می‌تواند مدّعی خود را در اثبات عجز عقل نظری از ادراک حقایق به‌خوبی به کرسی تحقیق بنشاناند. البته روشن است که پذیرش این استدلال مبتنی بر پذیرش این امر است که اشیاء و امور در ساحت والاتر و بالاتری که محضر علم ربوبی و حضرت علمی حق تعالی است دارای حیثیت جمعی وجودی و مبرّای از کثرت می‌باشند. قونوی منکر امکان درک حقیقت ازسوی ما آدمیان نیست ولی شرط آن - همان گونه که پیش از این ذکر شد - خلع جلباب بشری و خروج از ساحت اکوان امکانی و غلبهٔ حیثیت احدی بر حیثیات متکثّرهٔ موجود طبیعی و محصور در حصار اوصاف امکانی است.

ابن عربی نیز به همین امر در شناخت حقایق از جنبهٔ دیگری توجه کرده و آن را ناممکن دانسته است. این امتناع مربوط به حکم تجلی ساری حق تعالی در حقایق ممکنات است.

و لست أدرك من شيء حقیقه و کیف ادركه و أنتمو فیه<sup>۱</sup>

(قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۷).

هر موجودی مظهر اسمی از اسماء الهیه است و در هر اسمی نیز ذات همراه با صفتی از صفات اخذ می‌شود و براین اساس در جمیع اسماء و مظاهر آن‌ها ذات به‌نحو متعیّن در معیّت یکی از اسماء حضور دارد و شناخت ذات نیز متعذّر است؛ بنابراین شناخت حقیقت موجودات از حدود توانایی معرفتی آدمی خارج است.





## نتیجه

حاصل سخن اینکه دلایل ذکرشده از سوی قونوی در اثبات ناتوانی عقل نظری از ادراک حقایق از قوت یکسانی برخوردار نیستند و برخی از آنها قوی‌ترند. بلکه برخی از دلایل فاقد قوت لازم برای اثبات مدعای خود می‌باشند. اما آنچه اهمیت دارد این است که در بین دلایل یادشده آن‌ها که با استفاده از مقدمات حکمی و فلسفی اقامه شده‌اند و یا به طریق جدلی و با استفاده از مسلمات خصم ارائه گردیده‌اند از جمله دلایلی می‌باشند که در اثبات مدعا از قوت کافی برخوردار نیستند، به‌ویژه اینکه بسیاری از آن‌ها پیش‌تر مورد توجه خود حکما نیز واقع شده و پاسخ آن را ارائه کرده‌اند. اما آن‌ها که با استفاده از مقدمات و مبادی عرفانی ارائه شده‌اند، خصوصاً دلایل اول و هفتم و بالاخص دلیل هفتم، براهین تامی در اثبات مدعای مورد نظر می‌باشند.

## پی‌نوشت‌ها

۱. تقسیماتی که ابن عربی برای تعیین دو حیثیت قبول و فعلیت در عقل مطرح کرده و از عقل قابل و عقل مفکر سخن گفته است (حکمت، ۱۳۸۴: ۱۶۳) و یا سخنانی که مولانا درباره تقسیم عقل به دو قسم عقل کلی و عقل جزئی به میان آورده است و تعبیرات مشابه دیگری که در سخنان سنایی و عطار و شبستری و دیگران هست، همه برای اشاره به همین حدود و محدودیت‌هاست. البته شاید بتوان گفت این سخن نیز بین بسیاری از عارفان مشترک است که همین عقل محدود اگر با عوالم بالا ارتباط یابد و رنگ قدسی بگیرد و به تعبیر ابن عربی نسبت به فراگیری از رهاوردهای انبیاء جنبه قابلی پیدا کند و به بیان مولوی در صورتی که عقل جزئی به صورت جدولی از جداول مرتبط با بحر عقل کلی درآید، آن‌گاه از محدودیت‌های خویش دور شده و خود را به نامحدود پیوند زده است و در این صورت دیگر مورد مذمت و تحقیر نخواهد بود.

۲. مثلاً خواجه عبدالله انصاری رساله‌ای دارد با عنوان کنز السالکین که در آن مناظره‌ای بین عقل و عشق درمی‌گیرد و درنهایت به غلبه عشق بر عقل می‌انجامد. حتی در برخی رساله‌های بزرگان مکتب عرفان نظری نیز همچنان مسئله به صورت مناظره عقل و عشق مطرح می‌شود، مانند مناظره عقل و عشق از صائن‌الدین بن ترکیه اصفهانی (۸۳۵ - ۷۷۰).

۳. ماجرای مخالفت با منطق در طول تاریخ تمدن اسلامی ماجرای درازدامن است و دانشمندان و نویسندگانی از حوزه‌های علوم مختلف و با انگیزه‌های متفاوت با منطق مخالفت کرده و در اثبات اشکالات و ضعف‌های آن رساله‌ها و کتاب‌ها پرداخته‌اند. مناظره سیرافی نحوی با ابویشر متی منطقی در مجلس ابوالفتح فضل بن جعفر بن فرات، یکی از وزرای دوره عباسی بر سر ارزش منطق و ادعای سیرافی در بی‌نیازی از منطق با در اختیار داشتن نحو از نمونه‌های کهن مخالفت با منطق و بی‌نیازی از آن است (توحیدی، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۹).

گروه دیگری که با انگیزه‌های دیگر به مخالفت با منطق پرداختند اخباریان و اهل حدیث و اصطلاحاً مخالفان با علوم اوایل یعنی معارف ترجمه‌شده از آثار فیلسوفان یونان و اسکندریه به زبان عربی بودند و اعتقاد داشتند که درآمیختگی علوم دینی با علوم کسانی که معتقد به ادیان الهی نبوده و احیاناً وثنی و ملحد بوده‌اند بدعت است و سبب ازمیان رفتن خلوص دینی مؤمنان و ورود شبهات و اشکالات به جامعه اسلامی و ضعف ایمان دینی می‌شود. سیوطی مؤلف *صون المنطق* و *الكلام عن فنی المنطق و الکلام* از این گروه‌اند.

گروه دیگر جماعتی از متکلمانند که هرچند منطق را همانند گروه‌های پیشین یکسره انکار نمی‌کنند ولی بر آن ایرادات و اشکالاتی دارند و در مواردی حدود و ثغور آن را محدودتر از چیزی که منطق برای خود در نظر گرفته است می‌دانند و گاه آموزش منطق را در بهترین وضع نه مفید و نه مضر که در مجموع اضاعه وقت می‌شمارند. ابن تیمیه مؤلف *الرد علی المنطقیین* از این گروه به‌شمار می‌آید.

گروه دیگر برخی از عرفا و اصحاب سلوکند که به دلیل عقیده به ضعف و ناتوانی عقل نظری و انتقاد از آن با مهم‌ترین ابزار مورد استفاده این قوه درکی یعنی منطق هم به مخالفت پرداخته‌اند. حتی از خود جماعت حکما نیز برخی منتقد به‌شمار می‌آیند و بعضی ابواب منطق را از جمله اموری که پرداختن به آن‌ها تشویش ذهن و اضطراب خاطر به بار می‌آورد، می‌دانند.

جالب این است که مخالفت با منطق در بین شیعیان به شدت مخالفت با آن در بین اهل سنت نبوده است صدر اخباریان شیعه که به انتقاد از منطق هم پرداخته است، یعنی محمدامین استرآبادی در کتاب *الفوائد المدنیة* بیشترین انتقادی که به منطق وارد می‌کند مربوط به ناکارآمدی آن در بخش ماده قضایاست، ولی به لحاظ صوری منطق را نه تخطئه که تأیید هم می‌کند. حال آنکه بزرگانی همچون سیوطی از اخباریان اهل سنت که با منطق به مخالفت برخاسته‌اند حتی آموزش و تعلم منطق را نیز حرام شمرده و به گردآوری فتاوی فقها در این باره پرداخته‌اند (حسینی طباطبایی، ۱۳۵۸: ۸۴).



۴. قونوی شناخت سرّ ترتیب طبقات عالم و خواص و آثار این ترتیب و سبب انحصار هر جنس و نوع در عدد خاص و اختصاص یافتن انواع به زمان‌ها و مکان‌ها و شرایط خاص و شناخت علت غایی ایجاد عالم و یا علت غایی پیدایی برخی اجناس و انواع را از جمله اموری می‌داند که آدمی به تنهایی قدرت بر ادراک آن را ندارد (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۷۸).

۵. فناری صاحب مصباح این ایرادها را قابل استنباط از سخنان قونوی می‌داند هرچند که به صراحت در کلام او نیامده باشد (فناری، ۱۳۸۴: ۳۲).

۶. این دلیل به نحو صریح در کلام قونوی نیامده و صاحب مصباح آن را از مطاوی کلمات وی استحصال کرده است.

۷. قونوی علت قریب این امر را گاهی ضعف قوه نظر و ادراک و گاهی موانع دیگر که خداوند و بندگانی از او که او بخواهد از آن آگاهند، می‌داند. وی یکی از این امور را نگاه‌داشتن هر گروهی در مرتبه‌ای معین می‌داند تا بدین وسیله هر مرتبه‌ای تحقق یابد و بدین ترتیب امر الوهیت انتظام یابد (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۸-۲۹).

۸. قرب نوافل و قرب فرائض اشاره به دو مرتبه از مراتب سلوک عرفانی دارند که قرب نوافل عبارت از فنای صفاتی عبد در صفات حق تعالی و قرب فرائض عبارت از فنای ذاتی عبد در ذات است. بیشتر عرفا قرب فرائض را برتر از قرب نوافل دانسته‌اند، ولی برخی نیز بر خلاف آن نظر داده‌اند (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۳۱۳).

۹. البته ممکن است بتوان از سوی صاحب کشف پاسخ داد که او به دلیل واجد بودن علم شهودی به خود معلوم از علمی تردیدناپذیر و غیر قابل شک برخوردار است، حال آنکه صاحب علم رسمی حصولی از امکان راهیابی به ساحت حقیقت معلوم محروم است؛ بنابراین رسوخ در اعتقاد حاصل از ذوق و کشف محملی دارد که چنین محملی را در علم حصولی و متعارف نمی‌توان سراغ کرد.

۱۰. عبدالرزاق کاشانی به این سخن ابن عربی در قالب بیتی دیگر پاسخ گفته و خواسته است به امکان درک حقایق اشیاء برای آدمی با استفاده از همان دلیلی که ابن عربی به امتناع آن تمسک کرده است، اشاره کند. شعر عبدالرزاق این است:

و إن توجهت نحو الشیء أدرکه  
من حیث کونی شیئاً انتمو فیه

(کاشانی، ۱۳۷۸: ۷۳۶).

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۰ق)، «تفسیر سورة التوحید»، رسائل الشیخ الرئیس، قم: بیدار.
- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا) *الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالکیة و المالکیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۰)، *کتاب المسائل*، تصحیح محمد دامادی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- تهانوی، محمدعلی بن علی. (۱۹۹۶)، *کشاف اصطلاحات العلوم و الفنون*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- توحیدی، ابوحيان. (بی تا)، *الإمتاع و الموائسة*، تصحیح احمد امین و احمد الزین، قم: الشریف الرضی.
- حسینی طباطبایی، مصطفی. (۱۳۵۸)، *متفکرین اسلامی در برابر منطق یونان*، تهران: قلم.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۴)، *حکمت و هنر در عرفان ابن عربی*، تهران: فرهنگستان هنر.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۳۸۳)، *الحکمة المتعالیة*، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۳)، *شرح الإشارات و التنبیہات*، دفتر نشر کتاب.
- فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۸۴)، *مصباح الأنس*، تصحیح و تقدیم محمد خواجهوی، تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۱)، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، تقدیم و تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۳)، «الرسالة المفصحة عن منتهی الأفكار و سبب اختلاف الأمم و الموضحة سرّ الاهداء إلى الطریق الأشرف الآتم»، *در أجوبة المسائل النصیریة*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.



- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۸) مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، تصحیح مجید هادیزاده، تهران: میراث مکتوب.
- موسویان، حسین. (۱۳۸۷)، «تعلیقات فارابی و ابن سینا و بازاندیشی در حقیقت و حکمت»، نامه مفید، شماره ۶۸.
- میرداماد، محمد باقر. (۱۳۸۱)، «التقدیسات»، در مصنفات میر داماد، به اهتمام عبداللّه نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- یوسف ثانی، سید محمود. (تابستان و پاییز ۱۳۸۷)، «مناظره عقل و عشق»، آینه میراث، شماره ۱ و ۲.