

عقل مقدم است یا کشف؟

مهدی افتخار*

چکیده

برتری کشف عرفانی بر عقل فلسفی از جهت حضوری بودن علوم مکاشفات و لزوم سنجش و مستدل کردن کشف عرفانی با عقل، مسئله‌ای دوری در معرفت‌شناسی است که باید راه‌حلی برای آن یافت. عقل امری مشکک است، کشف نیز در مراتب مختلف سلوک دارای رتبه‌های معرفتی یکسانی نیست؛ لذا باید نسبت مراتب مختلف عقل با مراتب متفاوت کشف در داوری میان عقل و کشف در نظر گرفته شود. این مقاله ابتدا به بررسی نظر اهل منطق و فلاسفه و اهل عرفان درباره‌ی معانی عقل و مراتب کشف می‌پردازد، سپس با بررسی وجوه قوت و ضعف عقل، در برابر کشف، مشخص می‌نماید که چرا برخی مکاشفات عقل‌گریزند؟ و چه عقلی، می‌تواند داور درباره‌ی چه کشفی باشد؟ در انتها مواردی مشخص از جایگاه عقل در داوری در مورد کشف بیان می‌شود.

واژگان کلیدی: ۱- عقل فلسفی، ۲- عقل قدسی، ۳- کشف صوری، ۴- کشف معنوی.

۱. مقدمه

قرآن، عقل را مورد تأیید قرار داده است: «وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ» (نحل/ ۷۸) لذا مهم‌ترین سرمایه‌های اولی دانش نظری که خداوند به‌عنوان علوم فطری به انسان عطا کرده، تعقل و علوم عقلی است؛ این مطلب از آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی «ص» نیز قابل استنباط است: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ»؛ چراکه در این آیه، صاحبان اندیشه را کسانی می‌داند که می‌توانند از قرآن منتفع شوند و با آن متذکر گردند.

آنچه را عارف در مقام کشف و شهود از عوالم فوق طبیعت یافته است، گاهی در قالب‌های صوری در ذهن شخص نقش می‌بندد و گاهی هم شکل عقلانی و استدلالی به خود می‌گیرد و در مواردی نیز تقریباً غیرقابل بیان می‌ماند که در این قبیل موارد، معمولاً در قالب عباراتی رمزآلود و شطح‌گونه از آن تعبیر می‌شود؛ این دسته‌ی سوم را عارفان «ورای طور عقل» می‌دانند. هنگامی که عارف به خود می‌آید و مشغول تفکر درباره‌ی محتوای کشف خود می‌شود یا دیگران درباره‌ی گفته‌های عارف می‌اندیشند، عقل است که به تفسیر و تحلیل و داوری نشست است. مکاشفه برای خود مکاشف، به اندازه‌ی کافی وضوح و اقناع‌کنندگی و یقین‌آوری دارد که نیازی به تأیید با عقل ندارد، اما هنگامی که شخص مکاشف می‌خواهد محتوای مکاشفه را برای دیگران توجیه کند و آنان را درمورد صحت مکاشفه‌ی خود قانع سازد، مجبور است یا با تعبیراتی مخاطب را به سوی نوعی شهود باطنی سوق دهد تا در حد خود، محتوای مکاشفه‌ی او را بیابد، یا مجبور به استدلال و ریختن آن در قالب مفاهیم و تصور و تصدیق می‌گردد و اینجاست که پای قضاوت عقل به میان می‌آید. طبعاً این تفسیر و تحلیل‌ها از مقوله‌ی علم حصولی است و باید با منطقی و قواعد عقلی تطابق داشته باشد؛ یعنی هرچند برهان و فلسفه برای درک سالک از کشف خود، در حال کشف و شهود خصوصاً در مواردی که موضوع و مرتبه‌ی کشف و ورای طور عقل^۱ باشد، کارایی ندارند، اما در مرحله‌ی تفسیر و توجیه می‌تواند مطرح شود.

۲. سابقه‌ی بحث

در اسلام گروه‌هایی اصولاً مخالف عقل و واقع‌نمایی آن هستند. برخی از اشاعره معتقدند حصول معرفت بعد از طی مقدمات، کار خداوند است؛ به بیان دیگر، معرفت، تنها از طریق الهام الهی به دست می‌آید، نه فعالیت ذهنی و خردورزی (۲۷، ص: ۶۰).

قیصری مشکل را این‌چنین حل می‌کند که معلوم به کشف، به‌عینه 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 (۳۲، ص: ۷).

ابن‌الترکه براهین فلسفی را برای عرفان، همانند قضایای منطقی برای حکمت می‌داند (۴، ص: ۲۴).

استاد جوادی آملی در خصوص رابطه‌ی کشف و عقل، شبیه همان سخن قیصری را می‌آورد: «در عرفان مطلبی نیست که برهان را طاقت مشاهده‌ی ضعیف و کم‌رنگ آن، که از

پس پرده‌ی مفاهیم کلی انجام شود، نباشد... حکیم علی‌رغم محرومیت از مشاهده‌ی برخی حقایق عالیه، به‌گونه‌ای مفهومی، به ادراک حصولی آن حقایق نائل شده و بدین طریق، راه را به دیگران می‌نماید... گرچه علوم رسمی مانند حکمت مشاء، که بی‌بهره از ارشادات اهل ذوق بوده‌اند، طریقی برهانی برای فهم و شهود عارف نیافته‌اند، ولیکن صاحبان حکمت متعالیه درنهایت به حقیقت آن پی برده‌اند» (۱۹، ص: ۷۱۸). درعین‌حال، ایشان در ادامه، استدراکی بر مطلب قبل دارند: «در مواردی که درک قوی عرفانی برتر از طاقت ادراک مفهومی باشد، یافته‌های عرفانی با معیار عقلی قابل‌ارزیابی نخواهد بود» (همان).

ایشان در جای دیگر، در بیان رابطه‌ی دین و وحی با عقل می‌گوید: «برای سنجش معرفت شهودی بشری، بی‌نیاز از عقل نیستیم.» با این توضیح که وحی و دین با اشرافی که نسبت به ادراکات عقلی و حسی بشر دارند، هیچ‌گاه از حدود، ضوابط و قواعدی که عقل آدمی در چهارچوب آن مشی می‌کند فراتر نمی‌روند، بلکه ضمن تلاش برای باروری دانسته‌های عقلی، با اخبار مفهومی از مکاشفات و دریافت‌های الهی، مواد نوینی را برای داوری‌های عقلانی فراهم می‌آورند؛ اما بازگشت همه‌ی این راه‌های کسب معرفت (اعم از حس و عقل و شهود، غیر از معرفت معصومانه‌ی انسان کامل از طریق وحی) به استعانت از برهان عقلی است. از نظر ایشان، بعد از زوال شهود و بازگشت به حال متعارف، یا باید به دلیل نقلی معتبر رجوع کرد که مرجع آن نیز عقل است، یا باید به دلیل معتبر عقلی مراجعه کرد که ضرورت آن مطلب مشهود و منکشف عرفانی را اثبات یا اصل امکان آن را تثبیت نماید (۱۷، صص: ۴۰۷ تا ۴۰۹).

برخی محققین با تقسیم مکاشفات به: «عقل‌پذیر»، «عقل‌ستیز» و «عقل‌گریز»، در پی حل مسئله بوده‌اند. در این نظر به‌طورکلی یافته‌های ماورای طبیعی، می‌تواند عقل‌پذیر (مطابق عقل)، عقل‌ستیز (مخالف عقل) یا عقل‌گریز (ورای طور عقل) باشد. آنچه را عارف در مقام کشف و شهود یافته است، در مرحله‌ی بعد، پس از تنزل به عالم مثال متصل یا عقل، مورد تفسیر و تحلیل قرار می‌دهد. این تفسیر چون از مقوله‌ی علم حصولی است، داوری از همین سنخ می‌طلبد. این داور و میزان، عبارت از تطابق با قواعد عقلی است. بعضی از یافته‌های عارفان قابل‌ترجمه به زبان عقل است و لذا عقل، آن‌ها را تأیید می‌کند. در این موارد، عقل و عرفان مؤید یکدیگرند. در پاره‌ای از موارد دیگر، عقل به ستیز با تفسیرهای مکاشفات می‌رود؛ نظیر شهود خداوند در قالب یک فرد انسانی یا شهود تثلیث که با بدیهیات اولیه‌ی عقلی مخالف است و در صورت وقوع، یا باید تأویل گردد یا توسط عقل رد می‌شود. در این موارد، عقل حکم می‌کند که چنین کشفی اصولاً عرفانی نیست یا اصلاً کشف نیست؛ بنابراین اگر مکاشفه‌ای با معیارهای عقلانی مطابقت نداشته باشد یا اصلاً

مکاشفه نبوده، یا به‌گونه‌ای نادرست موردتفسیر قرار گرفته است؛ از این رو، می‌توان گفت: منطق، معیار اولی و قواعد عقلی فلسفی، معیار ثانوی (به معنای غیراول) می‌باشند. در مورد دسته‌ی سوم از مکاشفات، عقل، نفیاً یا اثباتاً حکمی ندارد (۲۱، ص: ۸۹). صاحبان این نظر تشخیص این را که یک گزاره‌ی عرفانی عقل‌پذیر یا عقل‌گریز یا عقل‌ستیز است نیز برعهده‌ی خود عقل می‌دانند (همان).

برخی حل مشکل را به‌صورتی کلی، با ارجاع عقل و کشف به کشف معصوم و به‌عبارت‌دیگر، با شریعت و متون قطعی دینی یا با ارجاع به نفس‌الامر می‌دانند که با علم حضوری کشف می‌شود (۱۶، ص: ۷۰).

۳. بیان مسأله

ملاحظه می‌شود که راه‌حل‌های مذکور تا حدود بسیاری راه‌گشاست. واقعاً مهم‌ترین ابزار شناختی که عموم انسان‌ها در اختیار دارند، عقل است که در روایات نیز به آن تصریح شده است، اما اینجا بحث از میزان صلاحیت عقل در این کار است. مشکل قاضی قرار دادن «عقل» یا «برهان صحیح» یا «دلیل معتبر عقلی» این است که اولاً این ملاک‌ها بسیار کلی است، چه عقلی؟ و عقل چه کسی ملاک کشف است؟ صحیح‌بودن برهان را چه کسی مشخص می‌کند؟ در عمل، پیشنهاد عقل به‌عنوان ملاک کشف، ما را درگیر دور می‌کند؛ چون فرض این است که شهود باطنی از جنس علم حضوری است و حاکم بر عقل استدلالی؛ پس اگر مکاشفه را با حکم عقل بتوان کنار گذارد، یعنی اینکه عقل را با کشف تکمیل نماییم و درعین‌حال، کشف را با عقل بسنجیم! و این دور است. پس باید دید چگونه می‌توان از این دور نجات یافت؟

مطمئناً کسی که در عرفان قدم راسخ‌تری دارد می‌تواند درباره‌ی کشف کسی که در مرتبه‌ی پایین‌تری است، قضاوت کند و اینکه نظر معصومین و شریعت در این باب فصل‌الخطاب است، از همین باب است، اما ارجاع کشف به وحی معصوم و متون دینی نیز مشکل را کاملاً حل نمی‌کند، چون درک و تفسیر متون، باز به عقل یا کشف برمی‌گردد که به این ترتیب، این راه‌حل مستلزم دور خواهد بود. همچنین اگر می‌دانستیم نفس‌الامر چیست که اساس مشکل منحل می‌گردد! و اینکه با علم حضوری به نفس‌الامر می‌رسیم که یک فرض معمولاً نشدنی است و بر فرض اینکه برای کسی در همه‌ی موارد به‌وجود آید، فقط برای خود او حجت خواهد بود و در مقام اثبات، دیگران ملزم به پذیرش آن نخواهند بود و مشکلی را از دیگران حل نمی‌کند.

در نتیجه می‌توان گفت، به‌طور اجمال مطابقت با احکام و قواعد عقلی، شرط صحت مکاشفه است. اما اینکه اصولاً نسبت عقل و کشف در واقع‌نمایی چیست؟ دارای پیچیدگی‌های خاصی است. مفهوم عقل، مشکک است و باید روشن شود پذیرش چه عقلی اثبات‌کننده‌ی کشف است؟ چرا برخی مکاشفات عقل‌ستیز یا عقل‌گریز هستند؟ ستیز با چه عقلی به ضرر کشف تمام می‌شود و چرا؟ تشخیص عقل‌پذیر، عقل‌گریز یا عقل‌ستیز بودن یک کشف با کیست؟ عارف یا حکیم؟ قضاوت عقل در اینکه کدام گزاره‌ی تفسیری در مکاشفات (یعنی مطالبی که شخص در بیان کشف خود ابراز می‌دارد)، مخالف عقل است یا ورای طور عقل و فوق آن است، برگشت به اصل ماجراست.

برای مثال فیلسوف می‌گوید: قضاوت درباره‌ی امکان علم خداوند به‌جزئیات قبل از وجود آن‌ها، در حد عقل است و عقل نیز آن‌را محال می‌داند و عارف می‌گوید: در حد عقل نیست و اگر چه عقل وقوع آن را نپذیرد، واقع خواهد شد و من آن‌را با کشف صحیح تجربه کرده‌ام.^۲ به‌عده‌ی فیلسوف گذاشتن آن، مشکل انکار برخی مشهودات و عقاید مذهبی را نیز در پی دارد، چنان‌که عقل فلسفی، معاد به معنای عود موجودات، به‌عینه، را که قرآن، به‌عنوان مرحله‌ی اعلای شهود، تصریح می‌کند، به‌عنوان محال بودن اعاده‌ی معدوم نمی‌تواند بپذیرد.

درواقع از طرفی قواعد فلسفی که حاصل اندیشه‌ی اندیشمندان و فعالیت ذهنی بشری است، در موارد متعددی یک‌دست نیست، بلکه ناهماهنگ و حتی متناقض است؛ و از طرف دیگر، چون موضوع مکاشفه در موارد زیادی درباره‌ی احوال عوالم ماورای ماده است، از حدود عقل و تجربیات متعارف ما خارج است؛ یعنی عقل‌گریز و ورای طور عقل است. در این قبیل موارد حداکثر با تشبیه و امثال آن می‌توان مطلب را به ذهن نزدیک کرد؛ یعنی چه‌بسا به‌واسطه‌ی بساطت موضوع نتوان حد و رسمی برای آن تصور کرد و البته درباره‌ی چیزی که اجزای عقلی ندارد، استدلال و رویه‌ی متعارف و تصدیق منطقی نیز ممکن نخواهد بود. از مواردی که اهل عرفان به فوق‌طور عقل بودن آن تصریح کرده‌اند: درک عقلانی مشاهده‌ی وحدت وجود، اول و آخر و ظاهر و باطن بودن هم‌زمان خداوند، (حدید/۳) هم‌زمان داخل و خارج بودن و یا مخلوط و جدا نبودن خداوند نسبت به عالم، چنان‌که در کلمات امام علی(ع) به چشم می‌خورد است که با عقل طبیعی کاری بسیار مشکل یا نشدنی است (۲۵، ج: ۲، ص: ۲۶۱ و ۳۲، ص: ۱۳). مثال دیگر، درک هستی خارج از زمان است (۹، ج: ۱، ص: ۱۶۳)، اخبار اخروی درباره‌ی معاد و قیامت از موارد دیگر است (۹، ج: ۱، ص: ۲۸۸) هرچند حکمت متعالیه قدم‌های بلندی در جهت آشتی عقل و کشف برداشت، اما تا امروز نیز ناهماهنگی میان این دو کاملاً برطرف نشده است.

حتی برخی احکام فقهی نیز از محدوده‌ی عقل طبیعی بشری خارج است (۹، ج: ۲، ص: ۶۴۴). به یاد بیاوریم که حتی حضرت موسی (ع) نتوانست با فکر خود کارهای خضر را که براساس علمی لدنی انجام می‌شد، برای خود توجیه کند و بالاخره قضاوت‌های نابجای او موجب جدایی آن دو شد (کهف/۸۷).

واقعیت آن است که عقل قدرت احاطه به تمام آنچه هست ندارد. و معصوم از خطا نیست، علوم عقلی و نقلی هر دو با اشتباهات و خطاهایی همراه هستند (۱۸، ص: ۳۵).

۴. بررسی

به نظر می‌رسد حل مشکلات مسئله را می‌توان در حل سه اشکال زیر یافت: ۱. روشن کردن معنای عقل مورد نزاع؛ ۲. روشن کردن دلیل عقل‌گریز بودن برخی مکاشفات؛ ۳. تشخیص مواردی از مکاشفات که تشخیص در حد عقل است.

۴. ۱. کلی بودن معنای عقل و روشن نبودن معنای عقل محل نزاع، اولین مشکل است. قبل از هر چیز باید تعریف عقل روشن شود و روشن شود باید از عقل چه انتظاری داشت؟ در منطق، با فرض سلامت ذهن و آلتش، معنای تفکر، حرکت به سوی 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» و اگر بدون رویه حد اوسط را بیابد، «حدس» یا «قوه‌ی قدسیه» نامیده می‌شود (۱۴، ص: ۴۸۰ و ۷، صص: ۱۰۶ و ۱۹۸) در واقع تفکر با تحلیل و ترکیب انجام می‌شود. تحلیل یعنی رفتن سراغ مبادی و یافتن عناصر اساسی تعاریفات مناسب و ترکیب، یعنی کنار هم قرار دادن اجزای مناسب فکری و به دست آوردن مفاهیم پیچیده تر (۳، ص: ۲۸).

از دید کلامی، چنان‌که علامه‌ی حلی در شرح تجرید می‌آورد: «عقل غریزه‌ای است که در صورت سلامت آلتش، لازمه‌ی آن، علم به ضروریات است» (۲۰، ص: ۲۳۴).

از دید فلاسفه، عقل معانی یا مراتب مختلفی دارد. فارابی برای عقل شش مرتبه یا معنا قرار داده است: ۱. عقل به معنای دوراندیشی ۲. عقلی که متکلمان وسیله‌ی رد و قبول عقاید می‌دانند ۳. استعداد ذهن و قوه‌ی نفس که با آن به مقدمات کلی صادق ضروری یقین پیدا می‌کند؛ یعنی ادراک تصورات و تصدیقات بدیهی اولیه ۴. عقل عملی که خوب و بد را درک می‌کند ۵. عقل فلسفی که سبب ادراک معقولات و الهیات است و چهار مرحله دارد: بالقوه، بالفعل، مستفاد و فعال که در واقع اتصال عقل بشری با آخرین عقل از عقول مفارق ده‌گانه است ۶. عقل اول که اولین مخلوق و مخلوق واحدی است که از واحد خلق شده و واسطه‌ی خلقت مادون است (۳۱، صص ۱۰۳ تا ۱۰۹ و ۳۰، ص ۳). نوع چهارم و ششم، از

موضوع بحث این مقاله خارج است. نوع اول را می‌توان همان عقل عامه دانست، نوع دوم و سوم و چهارم به هم نزدیک‌اند و می‌توان آن را همان عقلی دانست که به حکمت منجر می‌شود و نوع چهارم از معنای پنجم را می‌توان عقل قدسی نامید.

در احادیث معصومین نیز عقل را به پنج معنا می‌توان طبقه‌بندی کرد ۱. فکر آمیخته با هوا و هوس: «الفکر فی غیر الحکمة هوس»: «فکر در غیر موضوع و با غیروش حکمت، هوا و هوس است» (۳۵، ص: ۴۷) این همان است که در عموم مردم یافت می‌شود. ۲. فکری که دارای مقدمات و روش صحیح است: «بالعقل استخراج غور الحکمة»: «با عقل عمق حکمت بیرون آورده می‌شود» (۳۳، ج: ۱ ص: ۲۸)، «العقل یهدی و ینجی»: «عقل هدایت می‌کند و نجات می‌بخشد» (۳۷، ص: ۱۱۴) و ۳. عقل قدسی و ربانی که منور و مؤید به کشف و بصیرت شهودی است و درباره‌ی این عقل است: «ما قسم الله للعباد شیئاً افضل من العقل»: «خداوند چیزی پرارزش‌تر از عقل بین بندگان توزیع نکرده است» (۳۳، ج: ۱ ص: ۱۳) و «العقل رسول الحق»: عقل فرستاده خداست (۳۷، ص: ۷۴). ۴. عقلی که «با آن خدای رحمن عبادت می‌شود و بهشت به دست می‌آید» (۳۳، ج: ۱ ص: ۱۱) همان معنای چهارم نزد فارابی است. درباره‌ی عقل به معنای موجودی مفارق (اولین مخلوق یا عقل پیامبر) نیز احادیثی وارد است (۲۹، ج: ۱، ص: ۲۶۳). اما نوع چهارم و پنجم، از بحث ما خارج است.

۲.۴. عقل‌گریز و ورای طور عقل بودن برخی مکاشفات، مشکل دوم است که طی سه بخش بررسی می‌شود.

۲.۴.۱. جوهری که می‌تواند تضعیف‌کننده‌ی عقل در مقابل کشف باشد: مبدأ و ماده‌ی استدلال‌های ذهنی عقل، چنان‌که در کتب منطق آمده است، عبارت‌اند از: یقینیات، مظنونات، مشهورات، وهمیات، مسلمات، مقبولات، مشبهات و مخیلات. اما مهم‌ترین ماده‌ی استدلال از جهت تطابق با واقع، یقینیات‌اند که برگشتشان به بدیهیات است و از میان بدیهیات، تنها اولیات و فطریات دارای استحکام کاملی می‌باشند (۲۸، صص: ۳۴۴ تا ۳۵۱). درواقع اکثر فعالیت فکری ما یا مربوط به تجربیات حسی است که معمولاً مفیدیقین نیست و یا برهان عقلی است که فقط با فرض مواد صحیح و روش اندیشه‌ی منطقی می‌تواند ما را به واقعیاتی در محدوده‌ی مواد قضایاییش برساند؛ بنابراین از لحاظ ماده‌ی قضایا و روش‌های تحصیل علم یقینی محدودیت‌های زیادی برای بشر وجود دارد. درواقع محدودیت عقل در قضاوت درمورد کشف، از آنجا ناشی می‌شود که عقل ما بر پایه‌ی تجارب حسی بنا شده است؛ زیرا ابتدای شناخت انسان از کودکی، از حس آغاز می‌شود، سپس ذهن با روش‌های ذهنی مانند انتزاع و تعمیم و مفهوم‌سازی، معقولات اولیه و ثانویه‌ی فلسفی و منطقی را به دست می‌آورد و به‌این ترتیب، قوه‌ی عاقله به تدریج شکل می‌گیرد (۳۰، ص: ۳)؛ اما تجارب

حسی گویای قوانین حاکم بر جهان مادی است و لزوماً همه‌ی این روابط جاری در جهان مادی و قوانین جزئی حاکم در آن، در عوالم دیگر جاری نیست. از اینجاست که در حدیث است: «عقول رجال، دورترین فاصله را به بطون قرآن دارد» (۳۶، ج: ۸۹، ص: ۹۱).

وقتی از عقل و تفکر سخن به میان می‌آید، طبعاً عقل یک فرد پخته و کامل و خالی از تمایلات نفسانی و مهذب از کدورت‌های باطنی و دارای تفکری براساس قواعد منطقی موردنظر است. اما بالاخره صاحب این عقل نیز بشر است و ذهن بشری با انواعی از نواقص روبه‌روست. حتی فکر یک فرد کاملاً عاقل نیز از لحاظ شدت فعالیت همیشه در یک حد نیست و خسته می‌شود. عقل حتی به تبع تغییر مزاج، گاهی اشتباه می‌کند (۹، ج: ۱ ص: ۳۳۳). وقتی پای فکر بشری و فعالیت عقل نظری و تفسیرها و تأیید و تکذیب‌های آن به میان می‌آید، حتی داده‌های حسی نیز در مواردی توسط عقل به غلط تفسیر می‌شود، چه رسد به داده‌های بصیرت باطنی (۱۰، ص: ۵۷). این باعث می‌شود که یافتن روابط حاکم میان اجزای یک مکاشفه، با فکر بشری در مقام تفسیر، کاری مشکل و در مواردی نشدنی باشد. به همین دلیل عقل در مورد مسائل دینی و شریعت (که خود نوعی والا از کشف است) نیز نمی‌تواند میزان باشد (۱۸، ج: ۲۴).

هر چند در کلام امام علی (ع) یک کار مهم پیامبر (ص) آشکارکردن دفائن عقول است (۳۶، ج: ۱۱، ص: ۶۱). این می‌تواند یادآوری برخی یافته‌های عقلی بشری و تأیید عقل در برخی دریافته‌هایش باشد، اما اگر عقل بشری واقعاً می‌توانست به همه‌ی حقایق دسترسی پیدا کند، دیگر نیازی به زحمات پیامبران و پیمودن راه‌های مشکل سلوک باطنی و رسیدن به علوم حضوری نبود.

بنابراین در هر حال، مطالبی ورای طور عقل باقی می‌ماند. از اینجاست که ابن عربی ورود در امور ماورای مادی را برای عقل طبیعی مجال تنگ می‌داند، چراکه دلایل این عقل با این‌گونه مطالب سازگاری ندارد (۹، ج ۲ ص ۳۹۹)؛ همان چوبین بودن پای استدلالیان در نظر مولوی:

پای استدلالیان چوبین بود	پای چوبین، سخت بی‌تمکین بود
غیر آن قطب زمان دیده‌ور	کز ثباتش کوه گردد خیره‌سر

(۳۸، بیت ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵)

چوبین بودن پای استدلالیان از آنجا ناشی می‌شود که هرچند تشخیص حدود موجودات و لوازم بیّن از لوازم غیربیّن آن‌ها کار اصلی فلسفه است، اما حتی فیلسوفان بزرگی مانند ابن سینا آگاهی بر حقایق اشیاء را بیرون از توانایی بشر دانسته و به مشکل بودن ارائه‌ی حد تام (تعریف حقیقی برای واقعیات) تصریح کرده‌اند (۷، صص: ۸۲ - ۷۹). اصولاً تشخیص

ذاتیات و جداکردن آنها از اعراض و مشخص کردن عرض لازم از مفارق، کاری بسیار دشوار است (۲۲، ص: ۱۵۷). هنگامی که در مرحله‌ی تعاریف، درک و عقل متعارف بشری ناقص باشد، طبعاً این نقص به استنتاجات بعدی نیز سرایت خواهد کرد. این در مواردی است که تفکر درباره‌ی وجودی دارای جزء خارجی است و یا درباره‌ی ماهیتی است که دارای جزء عقلی باشد، بنابراین در مواردی که موضوع استدلال و کنکاش عقلی امور بسیط و ماورای مادی‌اند، باز کار مشکل‌تر می‌شود. شاید این همان ابهام و خفایی باشد که در عبارات قیصری به مدرکات عقلانی عالمان غیرعارف نسبت داده شده است.

حتی صدرالمآلهین با این استدلال که با وجود ناتوانی در شناخت نفس خودمان نمی‌توانیم به حقایق عالم جسمانی و روحانی دست یابیم، تنها فایده تفکر بشر در این‌گونه موارد را امثال امر الهی در شریفه‌ی «وَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ...» دانسته است (۲۵، ج: ۷ ص: ۱۱۹). ظاهراً مراد وی این است که تفکر در این‌گونه امور، از حیطه‌ی عقل طبیعی و متعارف خارج است.

۲.۲.۴. وجوهی که می‌تواند مؤید عقل باشد: اولاً: اینکه تعقل با مواد صحیح و روش منطقی، واقع‌نماست. به گفته‌ی استاد جوادی آملی، عقل یک نیروی ادراکی ناب است که از گزند وهم و خیال و قیاس و گمان مصون است و گزاره‌های بدیهی را کاملاً ادراک می‌کند (۱۸، ج ۲۰)؛ ثانیاً: غیر از مرتبه‌ی ابتدایی، برای عقل مراحل بالاتری نیز برشمرده‌اند. چنان‌که ابن‌سینا بیان می‌کند، اگر حد اوسط بدون اندیشه و به یکباره به ذهن خطور کند، شخص قدرت «حدس» یافته است که مربوط به «نفس قدسیه» است و اگر از این بالاتر رود و از شواغل حسی فراغت یابد، عالم عقل در قالب حدود قضایا و معقولات ذاتی، نه زمانی، یک‌دفعه و بدون تفکر برایش متمثل می‌شود. تفکر، مربوط به نفس کدر است که به خاطر شواغل نفسانی، از رسیدن به فیض الهی قاصر است (۸، صص: ۱۰۷ و ۱۹۹). وی جای دیگر می‌گوید برای برخی از بشر، چنان صفای نفسی رخ می‌دهد که قدرت فکرشان به حدی می‌رسد که تمام معقولات را با اتصال به مبادی عقلی، به صورت یقینی در مدت بسیار کمی می‌فهمند که مخصوص پیامبران و اولیای اهل کرامت است (۱۴، ص: ۴۸۱). فارابی نیز شبیه همین کلام را در مورد اتصال عقل بشری با عقل فعال و استفاده از اشراقات و افاضات آن گفته است (۱۴، ص: ۶۹).

تأییدهای معرفت‌شناسانه‌ای را هم می‌توان در عبارات اهل عرفان به نفع عقل یافت. از نظر ابن‌عربی بدیهیات عقل کاملاً قابل قبول است، بلکه دانش انسان نسبت به آنها، خود نوعی علم وهبی و لدنی است (۹، ج: ۱، ص: ۲۵۳). از این‌روست که بدیهیات می‌توانند

درباره‌ی محتوای کشف قاضی باشند.^۳ چنان‌که ملاحظه شد، روش عقلی صحیح، مبتنی بر همین بدیهیات عقلی است.

سخن دیگری که در اثبات محق‌بودن عقل در قضاوت درباره‌ی کشف صوری می‌توان گفت، این است که سمبل‌هایی که ذهن بشری از آن‌ها برای تفکر استفاده می‌کند، نمادهای مشترکی هستند که حتی در خواب و مکاشفه‌ی صوری نیز ذهن از آن‌ها برای ترجمه‌ی حقایق ماورایی به فهم طبیعی ذهنی، استفاده می‌کند؛ لذا عقل و ذهن بشری اگر سالم و در حد فطرت باقی مانده باشد، می‌تواند درباره‌ی مکاشفات صوری اظهارنظر کند و از آن جهت که عوالم متطابق هستند، احکامی را که در عقل بشری با سیر در دنیا شکل می‌گیرد، می‌توان نازله‌ی احکام عوالم برتر دانست و تضادی با قوانین و احکام و سنت‌های عوالم برتر ندارد، بلکه آن‌ها کلی همین احکام‌اند و احکام جاری در دنیا، جزئیات و تکثریافته‌ی همان احکام است (۱۳، صص: ۱۹۷-۲۱۴). این با بحث تنزل اسمای الهی از کلی به جزئی در قالب تنزل عوالم که اهل عرفان معتقدند نیز سازگار است (۱۲، صص: ۴۳۱-۴۳۳).

۴.۳. تفکیک میان مراتب عقل و کشف و ارتباط آن‌ها

باتوجه به جهاتی که در نفی و اثبات عقل وجود دارد و عرض عریضی که میان انواع عقل و انواع کشف وجود دارد، به نظر می‌رسد برای حل مسئله باید مراتب عقل و مراتب کشف تفکیک شود و نسبت هر مرتبه جداگانه بررسی شود. عقل را می‌توان به سه مرتبه‌ی: الف. عقل جزوی، ب. عقل کلی (کل‌نگر) و ج. عقل قدسی تفکیک کرد و کشف را می‌توان به: الف. مکاشفات اوائل سلوک، ب. مکاشفات اواسط سلوک و ج. کشف تام محمدی یعنی کشف معصوم، تقسیم کرد.

عارفان میان عقل جزوی و عقل به معنای مطلق آن، تفاوت فاحشی قائل‌اند؛ تا حدی که عقل جزوی را لایق اطلاق کلمه عقل نمی‌دانند، بلکه آن را مایه‌ی بدنامی عقل واقعی می‌شمارند! مولوی می‌گوید:

عقل جزوی عقل را بدنام کرد	کام دنیا مرد را ناکام کرد
عقل جزوی آلت وهم است و ظن	زانکه در ظلمات او را شد وطن
عقل جزوی را وزیر خود مگیر	عقل کل را ساز ای سلطان وزیر

(۳۸، دفتر دوم: ۴۶۳ تا ۴۶۶).

مولوی به نوع مطلق و کامل عقل، «عقل عقل» هم گفته است که مانند عقل فعال فارابی، در بند مفاهیم عقلی نیست:

بند معقولات آمد فلسفی شهسوار عقل آمد صفی (۳۸، دفتر سوم بیت ۲۵۲۷).
سنایی به این عقل قابل اعتماد، عقل ذوقی گفته است:

عقل ذوقی چو نیستت حاصل به حقیقت کجا شوی واصل (۲۳، ص: ۸۹).

انکاری که اهل عرفان بر عقل فلاسفه دارند، از همین باب است؛ یعنی از نظر آنان حتی عقل فلاسفه هم از رسیدن به عرصه‌های والای کشف معزول است و علتش هم همان است که قبلاً گفته شد، اینکه تکوین عقل بشری از حس شروع می‌شود و خمیرمایه‌ی آن، قوانین حاکم بر جهان مادی است و درنهایت با فرض حرکت صحیح، مجموعه‌ای از مفاهیم عقلی به دست دارد که حداکثر شمایی کلی از واقعیات هستی به دست می‌دهد. اما موضوعات و احکام عقل قدسی یا عقل عقل، شهودات باطنی و علم حضوری یقینی است و این عقل است که می‌تواند حقایق و باطن تمام جهان را یکپارچه ببیند. خصوصیت عقل قدسی آن است که پایه‌ی تصوراتش، دانش فطری و بدیهیات ضروری عقل است و تصدیقاتش محدود به تجربیات حسی دنیوی نیست و آن دو را با داده‌های انبیا و اولیا تکمیل کرده است. چنان‌که در مرتبه‌ی ششم عقل، از نظر فارابی، عقل انسان با اتحاد با عقل فعال، حقایق را دریافت می‌کند و دیگر نیازمند انتزاع و دیگر فعالیت‌های ذهنی نیست.

اهل عرفان نیز برخی مراتب عقل را نوعی کشف دانسته‌اند، در واقع اولین مرتبه‌ی کشف معنوی، ظهور معانی و حقایق در قوه‌ی مفکره^۴ است، بدون استفاده از تفکر و استدلال که آن را «حدس» می‌نامند. دومین مرتبه، ظهور معانی و حقایق بر قوه‌ی عاقله^۵ است که آن را «نور قدسی» نامیده‌اند و «حدس» از ظهورات آن نور قدسی است (۲، صص: ۵۵۲ تا ۵۵۴).

به این ترتیب، مراتبی از تعقل، خود، نوعی کشف معنوی خواهد بود.

بنابراین، کلمات معصومین (ع) و عارفان در تأیید عقل، باید مربوط به مراحل بالای عقل و عقل امثال پیامبر (ص) باشد. پس اگر عقلی می‌خواهد مفسر کشف پیامبر باشد، آن عقل قدسی و به‌طور دقیق‌تر، عقل خود پیامبر است که در حدیث است به اندازه‌ی همه‌ی بشر به او عقل داده شده است (۳۶، ج: ۱۶، ص: ۳۸۳) و پس از ایشان، اهل بیت (ع) که وارثان معارف و جانشینان او در تفسیر کشف تام محمدی هستند. چنین عقلی است که صلاحیت نظردادن درباره‌ی کشف را دارد و خود، هرچند نازل‌ه‌ی کشف است، اما مطابق با آن است.

البته نهایت واقع‌نمایی حدس هم در حد تأیید و تکذیب‌های صحیح است، نه نشان دادن تمام جزئیات عالم کشف که جزئیات همه‌ی عوالم را می‌نمایاند؛ مثلاً اینکه فرشته هست یا اجماً ماهیت آن چیست، نهایت توان عقل در این مورد است، اما مشاهده و لمس حقیقت فرشته و شناخت انواع و اصناف و افراد آن، کار عقل نیست؛ یعنی در مواردی که عقلی پخته و قدسی که خالی از هوا و وهم و خیال و دارای دیدی وسیع و تصور و تصدیق‌هایی مطابق با واقعیات عالم، اعم از طبیعی و ماورای طبیعی، باشد، می‌تواند تحلیل و قضاوتی کلی ولی صحیح و مطابق با واقع، در رابطه با مراتب اولیه و اواسط کشف داشته باشد.

چنان‌که از توضیحات قیصری نیز استنباط می‌شود، مراد از مطابق‌بودن کشف و عقل، نه عقل عامه است، بلکه عقلی مراد است که چیزی نزدیک به حدس و کشف باشد. او در این باره می‌گوید: مراد از مکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آن هستند، حصول علم نظری، بی‌حاجت دلیل و برهان نیست، زیرا حصول علم نظری، بی‌حد و وسط محال است، بلکه مراد، مشاهده‌ی نتیجه‌ی برهان، مجرد از پرده‌های اوهام و خیالات است. تفصیل این اجمال به شرح قیصری آنکه نفس ناطقه هرچه با شهوت و غضب و سایر قوای جسمانی آمیخته‌تر باشد، ادراک عقل نسبت به معقول، به پرده‌های وهم و خیال مشوب‌تر خواهد بود و هرچه به ترک عادات و رسوم معتادتر شود و از آمیزش محسوس و موهوم مجردتر شود، مشاهده‌ی عقل نسبت به معانی مجرد بی‌پرده‌تر و روشن‌تر خواهد بود. عقل غیرمرتاض که مباشر رسوم و عادات و مزاول اصطلاحات و عبارات است، معلومش همان مفهومات است و مفهومات چون از قوالب الفاظ و عبارات و اوضاع و اصطلاحات در ذهن حاصل می‌شود، نمی‌تواند از عوارض حسی و وهمی خالی باشد... هرچه پرده‌ی تفکر و حجاب لطیف‌تر، مرئی روشن‌تر، تا به مرتبه‌ای که هیچ حجاب و پرده‌ای در میان نباشد؛ این، مثال مشاهده‌ی عقل عارفی است که با ریاضت ترک رسوم و عادات، مرتاض است و به تجرید و تنزیه معانی از پرده‌های اوهام و خیالات عادت کرده است. این نیز از جهت قوت و ضعف مراتب ریاضات، متفاوت است. پس اگرچه عالم رسمی، ماهیت اشیاء را به یقین می‌داند، اما در پرده می‌داند و عالم محقق منزوی مَعْرِض از رسوم و عادات، اشیاء را بی‌پرده ملاحظه می‌کند و این نسبت به شخص اول، دیدن نسبت به شنیدن است. معنی کشف همین است که اشیاء، بی‌پرده مشاهده و ملاحظه شود. پس روشن می‌شود که معلوم به کشف، به‌عینه 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 (ص: ۷ و ۹، ج: ۲، ص: ۵۵۶). پس طبق این نظر، عقل، نازله‌ی کشف است و برای اثبات هر کشفی می‌توان استدلال صحیحی یافت. البته همه‌ی این موارد در صورتی است که مراد ما از عقل، عقل قدسی یا همان عقل ذوقی منور باشد، نه عقل عامه و عقل حسابگر طبیعی.

ملاحظه می‌شود که مراحل بالای عقل، در نظر قیصری، در واقع کشف است و همان عارف است که وقتی از حال کشف و شهود بیرون می‌آید و درباره‌ی کشف خود می‌اندیشد، می‌تواند برهانی صحیح بر مقتضای کشف ارائه کند؛ نه عقل فیلسوف و یا عقل عامه. فیلسوف استدلالی که معانی را در قالب الفاظ و اصطلاحات می‌داند و عقل عامه که درکی

ضعیف و مشوب به هوا و خیالات دارد، اگر قادر بر اقامه برهان بر مقتضای کشف نباشند، تعجیبی ندارد؛ طبعاً چنین عقولی به صرف اینکه در ذهنشان برهانی بر خلاف کشف نقش بندد، حق تکذیب کشف را ندارند.

۱.۳.۴. مشکل بودن تشخیص و تفکیک مواردی که در محدوده‌ی عقل بشری است، از مواردی که خارج از این محدوده است. اینکه قضاوت درباره‌ی یک مکاشفه‌ی خاص در حد عقل هست یا نه، به عهده‌ی عارف است یا حکیم؟

در این باره باید گفت: وقتی نتوان قضاوت میان عقل و کشف را به عهده‌ی یکی از آن دو گذارد، طبعاً باید به عهده‌ی مرجع بالاتری باشد که به هر دو اشراف داشته باشد و عقل و کشف آن را پذیرفته باشند و آن چیزی نیست جز عقل و کشف معصوم که معصومیت آن، هم از راه‌های عقلی و هم از راه کشف به اثبات رسیده است. آنجا که در احادیث نبوی (ص) و کلمات امامان (ع) مواردی از نهی از تفکر برای عامه و عقول متوسط دیده می‌شود، از قبیل همین اشراف است؛ مانند نهی از تفکر درباره‌ی ذات الهی یا در مورد قضا و قدر (۲۶، ص: ۴۶۰). بزرگان عرفان اذعان کرده‌اند که کشف غیرمعصوم به خاطر محدودیت‌هایی که دارد، در نهایت باید به کشف معصوم ارجاع داده شود: «کلّ علم من طریق الکشف و الالقاء او اللقاء و الکنایه بحقیقه تخالف شریعه متواتره لایعول علیه» (۱۱، ص: ۲).

نکته‌ی آخر: روشن است که معرفت عقلی یا شهودی، حتی در انسان کامل نیز محدود است، معرفت انسان نسبت به ذات خداوند و شناخت کامل او میسر نیست؛ چراکه معرفت ذات او در توان بشر نیست و شناخت کامل او برای اعظم انبیا و سید بشر نیز حاصل نشده است، چون می‌فرماید: «ما عرفناک حقّ معرفتک» (۳۶، ج ۶۸ ص ۲۳) بنابراین به مباحث گذشته این نکته را باید افزود که درک کنه ذات الهی از همه‌ی موارد درک عقلی یا کشفی مستثنی است، چراکه آن برای ماسوی‌الله به‌طور کلی غیب مطلق است و غیر حق از احاطه‌ی به آن، چه از طرق عقل و چه از طریق کشف، معزول می‌باشد.

۵. موارد مشخص استفاده از عقل در رابطه با کشف

برای بازشدن بحث و از اجمال بیرون آمدن نقش عقل در قبال کشف، باید به موارد مشخصی از فایده‌ی عقل در فهم و استفاده از کشف اشاره کرد. در واقع در کنار بحث‌های کلی معرفت‌شناسانه درباره‌ی رابطه‌ی عقل و کشف، باید سراغ مصداق‌ها هم رفت و موارد این ارتباط را مشخص کرد. به نظر می‌آید مهم‌ترین مواردی که عقل وارد محیط معرفت شهودی می‌شود، عبارت‌اند از:

۵. ۱. سلامتی یا بیماری ذهن و قوای ذهنی، از جمله کارکرد خود عقل را عقل مشخص می‌کند (عقل سالم، کارکرد عقل بیمار را می‌سنجد).
۵. ۲. تعریف ذهن و توضیح منطقی مکانیزم مکاشفه برعهده‌ی عقل است، این مورد را ابن‌سینا در اشارات توضیح داده است (۵، صص: ۴۶۰ تا ۴۶۶). عقل درک می‌کند فلان مشاهده‌ی خاص، خارج از ذهن من نیست، بلکه برساخته‌ی ذهن من و متکی به محدودیت‌های آن است. عقل می‌تواند با درک خصوصیات کشف (خصوصاً در کشف صوری)، باتوجه‌به معنی دارابودن محتوا یا هماهنگی درونی کشف، به صحت آن حکم کند. عقل سالم و روشن می‌تواند وسیله‌ای برای سنجش یا درک محتوای مکاشفات صوری باشد (که وهم و خیال در آن‌ها دخیل است). اگر محتوای آن با عقل صریح بدیهی مخالفت داشت، یا راهی برای تأویل آن می‌یابد و یا کلاً آن را کنار می‌گذارد. بنابراین عقل تنها در مواردی مشخص و محدود می‌تواند درباره‌ی کشف قضاوت کند و این در جایی است که امکان ترجمه‌ی کشف به زبان عقل وجود داشته باشد.
۵. ۳. مشخص کردن طبقات هستی که پایه‌ی نظری در طبقه‌بندی مکاشفات می‌باشد، باز برعهده‌ی عقل است. از این رهگذر می‌توان مشخص کرد که هر نوع مشاهده‌ای مربوط به کدام عالم و چه مرتبه‌ای از هستی است. عالم اعیان ثابت‌ه در حضرت علم الهی، عالم عقلی، عالم نفوس مجرد و کتاب محو و اثبات یا عناصر و مرکبات.
۵. ۴. زبان عقل، زبان ضمیر خودآگاه و فهم طبیعی است، لذا فایده‌ی مهم عقل آن است که با برگردان بسیاری از مکاشفات به زبان عقل، پرده از بسیاری از اسرار عالم پنهان برای غیرمکاشفین برمی‌دارد. متون عرفان نظری حاصل همین ترجمه‌ی عقل است. درک سازواری نظام عرفانی هستی و معقولیت نسب اسماء الهی که ابن‌عربی و دیگر عارفان از آن سخن گفته‌اند، از موارد روشن اذعان عقل به صحت کشف عارفان است (۹، ج: ۲، ص: ۵۶).
۵. ۵. هنگامی که محتوای مکاشفه، عبارات و جملات باشد (مثل کتب آسمانی)؛ معمولاً در این عبارات به‌خاطر تنگی عبارات بشری، از مجازگویی استفاده می‌شود؛ درک منظور این قبیل عبارات نیازمند عقل است، چراکه دلالت مجازی نوعی دلالت عقلی است، چون استعمال مجازی معمولاً با علاقه‌ی جزء به کل یا علاقه‌ی ملزوم به لازم به‌کار می‌رود و اولی دلالت التزامی و دومی تضمینی است؛ برای مثال صفاتی که ما به خداوند نسبت می‌دهیم، خصوصیات اسماء او یعنی صفات تجلی‌یافته اوست و الا در ساحت او «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» است. اصولاً استعمال بسیاری از اسامی درباره‌ی مخلوقات، از نظر عرفا استعمالی مجازی است (۳۴، صص: ۵۵۶ تا ۵۵۸).

۵. ۶. اثبات کامل‌ترین کشف بودن کشف محمدی، باز به عهده‌ی عقل است. امثال ابن‌عربی و سمنانی و دیگر عرفا درحالی‌که به مقام و افق دید حضرت محمد(ص) اشراف ندارند، به کامل‌ترین بودن کشف محمدی و ملاک بودن آن برای دیگر مکاشفات اذعان دارند. غیر از اینکه در مقام کشف، آنان مرتبه‌ی حضرات معصومین(علیهم صلوات الله) را برتر از خود می‌بینند، عقل آنان نیز با قیاس و استدلال، به کامل‌ترین بودن کشف محمدی اذعان می‌کند؛ در کشف، احاطه‌ی وجودی و برتری حقیقت محمدیه را می‌بینند و با عقل، بر لزوم خضوع در مقابل آن اذعان می‌کنند.

۶. نتیجه

به‌طور کلی مطالبی که در قالب مکاشفه دریافت می‌شود، می‌تواند عقل‌پذیر (مطابق عقل) یا عقل‌ستیز (مخالف عقل) و یا عقل‌گریز (ورای طور عقل) باشد، اما کشف صحیح با عقل کامل متطابق است و مکاشفه‌ی صحیح، عقل‌ستیز نخواهد بود. مراتب بالای عقل، با کشف بسیار نزدیک است، همچنان که مراتب نازله‌ی کشف (کشف خیالی) هم با وهم و خیال آمیخته است و هم قابل‌خطا.

استفاده از عقل، محدود به مواردی است که محتوای کشف برای عقل شخص قابل‌درک باشد و ورای طور عقل نباشد و صحت برهانی که له یا علیه آن کشف اقامه می‌شود برای عقول قدسی غیرقابل‌تردید باشد. ورای طور عقل بودن مربوط به عقول سطحی و متوسط است، اما عقول قدسی قدرت درک محتوای کشف را دارند، اما به زبان عقل. یافته‌های عارفان قابل‌ترجمه به زبان عقل قدسی است و لذا این عقل آن را تأیید می‌کند. در حقیقت در صورتی عقل می‌تواند درباره‌ی کشف قضاوت کند که عقل قضاوت‌کننده از مرتبه‌ی کشف مکاشف بالاتر یا هم‌رتبه‌ی با آن باشد. چنین عقولی می‌توانند کشف را برهانی کنند نه هر عقلی. بنابراین، مکاشفاتی وجود دارد که قابل‌تعبیر و تفسیرند، ولی درعین‌حال، عقل عامه و یا فیلسوفان از تأیید و برهانی کردن آن ناتوان است، این‌گونه موارد را عقل قدسی درک می‌کند و موجه می‌داند، اما برای عقول متوسط که از زمان و مکان جدا نشده است و عقول عامه که بیشتر وهم و خیال است تا عقل، قابل‌درک نیست.

و اما اینکه قضاوت درباره‌ی در حد عقل بودن یک مطلب یا فوق عقل بودن آن با کیست؟ طبعاً باید قضاوت به عهده‌ی مرجع بالاتری گذارده شود، مگر اینکه خود عقل اذعان کند که در موردی خاص، درک مطلب و اظهارنظر نفیاً و اثباتاً در حد او نیست، یا پیامبر(ص) یا امام معصوم(ع) که عصمت آنان از راه‌های دیگر به اثبات رسیده است، نظر دهند. اذعان عقل ما به اینکه قضاوت نهایی به عهده‌ی افراد معصومی مانند پیامبران و

امامان (علیهم صلوات الله) است و اذعان به معصومیت آنان، نهایت کار عقل عامه و عقول متوسط در این موارد است و معنای دیگرش اذعان عقل عامه به ضعف و ناتوانی خود در مقابل کشف و عقلی کامل تر است. هرچه عقل عامه و عقل فلسفی نمی‌تواند بفهمد، در چه مواردی و چرا نمی‌تواند بفهمد، اما می‌تواند به اینکه اجمالاً مواردی هست که نمی‌تواند بفهمد، حکم کند؛ پس خود عقل است که به محدودیت خود حکم می‌کند.

بنابراین همان‌طور که عقل را می‌توان به سه مرتبه تقسیم کرد که هر یک احکامی مخصوص و واقع‌نمایی خاص خود را دارد، کشف را هم می‌توان از لحاظ علو روحی مکاشف به سه مرتبه تقسیم کرد. عقل عامه که معمولاً بر پایه‌ی موهومات و مخیلات و مظنونات و استقرای ناقص استوار است و در پی اثبات هواهای نفسانی است، واقع‌نمایی بسیار محدودی دارد و قابلیت نظارت بر هیچ نوع کشفی را ندارد. عقل منطقی و فلسفی که به دنبال ترتیب قضایایی با موضوعات یقینی و هماهنگ کردن خود با قواعد منطق است، برد بسیار بیشتری دارد، اما باز محدودیت آن در این است که موضوعات و محمولات قضایاییش معقولات اولیه و ثانویه است که برگرفته از تجارب حسی و فعالیت‌های ذهنی است و سروکارش با مفاهیم و تعاریف ناقص از موجودات است، نه عین هستی و وجود با تمام مراتبش، اما از آنجا که پایه‌ی تفکر، بدیهیات اولیه است، تا حدی قابل استفاده است و با این وصف در واقع کشف است که ملاک کشف شده است؛ و از طرفی مفاهیم ذهنی می‌تواند نازله‌ی وجودات خارجی و انعکاسی از آن‌ها در ذهن محسوب شود؛ پس عقل متوسط تا حدودی واقع‌نمایی دارد و می‌تواند درباره‌ی مرتبه‌ی ادنای کشف، یعنی درباره‌ی کشف صوری که در تکون آن ذهن هم دخیل است، نظر دهد. این عقل درباره‌ی مرتبه‌ی اوسط و اعلا‌ی مکاشفه نمی‌تواند نظر دهد، چون این دو مرتبه از محیط ذهن و تصورات ذهنی خارج است، اما عقل قدسی که چیزی هم‌رتبه با مرتبه‌ی دوم کشف است و با اتصال با عالم عقل و دریافت حقایق از آن حاصل می‌شود، درباره‌ی مرتبه‌ی اوسط کشف می‌تواند نظر دهد. همین عقل قدسی اگر در غیرمعصوم باشد، باز از کشف تام معصوم قاصر است و تنها عقل خود معصوم است که همپای کشفش پیش می‌آید.

یادداشت‌ها

1. Rerational

۲. چنین بحثی واقعاً میان فضل‌الله استرآبادی و فیلسوفی درگرفت، آن فیلسوف منکر علم خداوند به جزئیات قبل از خلقت بود و فضل‌الله با بیان موارد مشخصی از علم خود به وقایع جزئی که در آینده رخ خواهد داد، گفت: من که بنده‌ی ناچیزی هستم قبل از وقوع وقایع به آن‌ها علم دارم، چطور خداوند نداشته باشد؟! (۳۹، برگه‌ی ۶۵ ب).

۳. ابن‌عربی می‌گوید برهان می‌گوید: برای خداوند مسافت و حد مادی بی‌معنی است پس «فکان قاب قوسین او ادنی» را باید بر تشبیه حمل کرد (۹، ج: ۱ ص: ۸۹)؛ یعنی برای فهم این آیه که بیان بخشی از نقل معراج پیامبر (ص) است، می‌توان از عقل بدیهی کمک گرفت.

۴. قوه‌ی المفکره، قوه‌ی تفعل فی الخیالات ترکیباً و تفصیلاً تجمع بین بعضها و بعض و تفرق بین بعضها و بعض، و كذلك تجمع بینها و بین المعانی الّتی فی الذکر و تفرق و هذه القوه إذا استعملها العقل سمیت مفکره؛ و إذا استعملها الوهم سمیت متخیله (۷، ص: ۵۳).

۵. همان عقل نظری استدلالی که آلت آن مفکره است (۶، ص: ۳۳۲).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، تهران: امیرکبیر.
۳. آل‌یاسین، جعفر، (۱۳۶۴)، الفارابی فی حدوده و رسومه، بیروت: عالم‌الکتب.
۴. ابن‌الترکه، صائن‌الدین، (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۵. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، (۱۳۸۵)، الاشارات والتنبیها (به همراه ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی)، تهران: سروش.
۶. _____، (۱۴۰۸)، الشفا: الاهیات، تقدیم و تصحیح ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۷. _____، (بی‌تا)، رسائل ابن‌سینا، قم: بیدار.
۸. _____، (۱۳۷۱)، المباحثات، قم: بیدار.

۲۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

- ۹- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه* (ج ۱، ج ۲، ج ۳، ج ۴)، بیروت: دارصادر.
۱۰. _____، (۱۳۶۷)، *رساله اسرار الخلوه*، از مجموعه رسائل ابن عربی، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
۱۱. _____، (۱۴۲۵)، *رساله ما لایعول علیه*، از مجموعه رسائل ابن عربی، وضع حواشیه محمد عبدالکریم النمری، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. افتخار، مهدی، (۱۳۹۲)، *اسماء الحسنی*، شیراز: خورشید معرفت.
۱۳. _____، (۱۳۹۱)، *حقیقت مکاشفات*، قم: انتشارات: آیت اشراق.
۱۴. اکبریان، رضا و رادفر، نجمه سادات (۱۳۸۸)، «معانی عقل در فلسفه‌ی فارابی»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، شماره ۶۰/۱، بهار و تابستان ۸۸.
۱۶. جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۴)، *معرفت‌شناسی باورهای دینی*، مجموعه مقالات نخستین کنگره‌ی بین‌المللی علوم انسانی اسلامی، تهران: انتشارات آفتاب توسعه.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، *تسنیم*، ج ۴، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۸. _____، (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی*، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۹. _____، (۱۳۹۰)، *تحریر تمهید القواعد*، قم: اسراء.
۲۰. حلی، علامه حسن بن یوسف ابن‌المطهر، (۱۴۰۷)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، با مقدمه و تصحیح آیت الله حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۱. حسن‌زاده، محمد و قمی، محسن، (۱۳۸۹)، «مکاشفه و تجربه‌ی دینی»، *ماهنامه معرفت*، شماره‌ی ۱۹، آذر ۸۹.
۲۲. سمنانی، علاء‌الدوله (احمد بن محمد)، (۱۳۶۹)، *مجموعه مصنفات فارسی*، به اهتمام نجیب مایل هروی تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. سنایی، مجدود بن آدم، (۱۳۸۱)، *دیوان اشعار حکیم سنایی غزنوی*، گردآوری بابایی و فروزانفر، تهران: نشر آزاد مهر.

عقل مقدم است یا کشف؟ ۲۱

۲۴. الشهرزوری، شمس‌الدین، (۱۳۸۵)، *رسائل الشجره الالهيه فى علوم الحقایق الربانيه*، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم، (۱۴۱۹ ق)، *الاسفار الاربعه فى الحکمه المتعالیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، (۱۳۷۵)، *التوحید*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۵ ق)، *نقد المحصل*، چاپ دوم، بیروت: دار الاضواء.
۲۸. _____، (۱۳۶۱)، *اساس الاقتباس*، به تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۹. عجلونی، اسماعیل بن محمد، (۱۴۰۸)، *کشف الخفاء*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۰. فارابی، ابونصر، (۱۳۴۶)، *السیاسات المدنیه*، حیدرآباد دکن: دایرة المعارف العثمانیه.
۳۱. _____، (۱۹۸۳)، *رساله فى معانى العقل*، تحقیق موریس بتریج، بیروت: دار المشرق.
۳۲. قیصری، داودبن‌محمود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۳- کلینی، محمدبن‌یعقوب، (۱۳۸۰)، *الکافی*، با شرح علی‌اکبر غفاری. چاپ دوم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۴. لاهیجی، محمدبن‌یحیی، (۱۳۳۷)، *شرح گلشن راز*، به‌اهتمام کیوان سمیعی، تهران: از انتشارات کتابخانه محمودی.
۳۵. لیثی الواسطی، علی‌بن‌محمد، (۱۳۷۶)، *عیون الحکم و المواعظ*، حسین حسینی بیرجندی، قم: دار الحدیث.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق)، *بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۷. محمدی ری‌شهری، محمد، (۲۰۰۰)، *العقل و الجهل فى الكتاب و السنه*، بیروت: دار الحدیث.

۲۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۳۸. مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۹)، *مثنوی معنوی*، به سعی رینولد الین نیکلسون، تهران: امیرکبیر.

۳۹. *نسخه‌ی خطی استوانامه*، واتیکان / ۳۴.