

Research Journal of  
Association For Islamic  
Thought of Iran  
Vol. 1, No. 4, autumn 2005

فصلنامه علمی - پژوهشی  
انجمن معارف اسلامی ایران  
صفحات ۹۴ - ۷۵  
سال اول، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۴

## ارتباط عقل و دل

محمد اسدی گرمارودی\*

### چکیده:

در آثار برخی از عرفا، عقل‌ستیزی و نکوهش عقل به چشم می‌خورد، آنان دل را ابزار اصلی معرفت معرفی کرده‌اند. لکن در کتب حکما و منابع دینی عقل تعریف و تمجید شده است. این تضاد ظاهری برای پژوهندگان طریق معرفت و طالبان سلوک حقیقت ملال‌آور است.

دقت و تعمق در بحث، معلوم می‌کند که بین عارفان حقیقی و حکیمان ربانی در این امر اختلافی نیست. گاهی لفظ مشترک عقل بین عقل جزئی و کلی سبب اشتباه شده و گاهی مقام مقایسه و مراحل طولی ابزار معرفت این امر را باعث گشته و نیز فقدان مراحل تفکر و تعقل در برخی از پیروان سیر و سلوک روحی چنین تسامحی را بروز داده است.

واژگان کلیدی: عقل، دل، عشق، علم‌الیقین، عین‌الیقین، کشف و شهود.

---

\*. استادیار دانشگاه صنعتی شریف.

## مقدمه

کشف حقیقت محبوب فطری انسان‌هاست. تمایز حقیقت از حقیقت‌نمایان چون تمیز آب از سراب است که نقش عظیم آن غیرقابل انکار است.

عطش تشنگان وادی حقیقت جز با حقیقت برطرف نمی‌شود. فلسفه و عرفان دو دانش یا طریق بشری است که در طول تاریخ بشریت پا به عرصه معرفت نهاده و در سیر روحانی انسان و کسب معرفت و وصول به حقیقت، عقل و دل آنها را به خود مشغول نموده است. این سؤال برای بشر مطرح است که آیا عقل و دل به عنوان دو ابزار مهم معرفت در کنار هم مفیدند و باید ضابطه بهره‌مندی از آن دو را دانست تا از آنها بهره جست و یا خیر با هم در تضادند؟

در این مقاله سعی شده است تا دو نگرش عرفانی و فلسفی نسبت به عقل را طرح و به نقد و بررسی آرای مربوط به آن بپردازد و در پایان به نتیجه ارتباط عقل با دل و نه تضاد آن دو برسد.

## مقام معرفت و راه نیل به آن

کمال هر موجود، فعلیت قوای آن است. لکن ظهور و نمود قوه ممیز یا فصل هر موجود، لازمه کمال حقیقی محسوب می‌شود. به عنوان مثال، اگر درخت سیب و کاجی را در نظر آوریم، کمال آن دو سبز شدن و رشد و نمو داشتن است. اما وجه تمایز درخت سیب در این است که میوه هم بدهد. یعنی اگر درخت سیب به این مرحله نرسد، به کمال حقیقی خود نایل نشده است.

فصل ممیز انسان نیروی دریافت‌کننده حقایق، و قوه دراکه اوست. لذا در تعریف منطقی انسان (حیوان ناطق) گفته شده است. البته روشن است که نطق در این عبارت، شعور و توان درکی اوست. و اگر این قوه را از انسان سلب کنیم، در حد جنس مشترک با سایر حیوانات باقی مانده و حیوانی بیش نخواهد بود. به گفته مولوی:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای  
ماقی خود استخوان و ریشه‌ای

(مولوی، دفتر دوم، بیت ۱۲)

جان آدمی، فصل او از سایر جانداران است. نفس ناطقه انسانی رتبه خاص انسان را تشکیل می‌دهد. پس فعلیت قوای نفس انسانی، کمال اوست. و این فعلیت همانا مقام معرفت خواهد بود.

مولوی با توجه به همین معنی می‌گوید:

جان نباشد جز خبر در آزمون      هر که را افزون خبر جانش فزون  
اقتضای جان چو ای دل آگهی است      هر که آگه‌تر بود جانش قوی است  
جان ما از جان حیوان بیشتر      از چه زان رو که فزون دارد خبر

(دفتر دوم، بیت ۱۲)

خبر داری جان و آگهی دل و درک حقایق، مقام معرفتی انسان است. قرآن کریم واجد حکمت را واجد خیر کثیر دانسته و می‌فرماید: «و من یوت الحکمه فقد اوتی خیراً کثیراً.» (بقره، ۲۶۹)

و از فرمایشات امیرالمؤمنین (ع) است که: «قیمه کل امرء ما یعلم؛ قدر و منزلت هر فردی به میزان معرفت اوست.» (آمدی، بی تا: ۴۲)

اگر حکمت و معرفت، خیر کثیر و ارزنده است، پس راه نیل به آن نیز از اهم امور انسانی است، و لذا بحث ابزار معرفت از جمله مسائل مورد توجه اهل معرفت بوده و هست.

برخی عارفان، معرفت را موهبتی الهی می‌دانند. اما برخی دیگر از آنان و فلاسفه، تحصیل معرفت را لازم شمرده و تلاش در این مسیر را ستوده‌اند.

جمله «المعرفه تاتی من وجهین، من عین الجود و بذل الجهد» (سراج طوسی، ۱۹۱۴م: ۵۶) از ابوسعید خراز است. ایشان نیل به معرفت را شمول جود الهی و جهد بندگان می‌دانند. با توجه به تحصیل معرفت، شناخت ابزار معرفت و میزانی نقش آن مطرح می‌شود.

در نظر صاحب نظران، پس از وحی که خود عاملی برجسته و ابزاری خدا خواسته از برای انسان‌های برگزیده است، سه ابزار حس و عقل و دل، مورد توجه بوده و هست.

در آیه شریفه ۷۸ از سوره نحل می‌خوانیم:

«و اللّٰه اخرجکم من بطون امّھاتکم لاتعلمون شیئاً و جعل لکم السّمع و الابصار و الافئده لعلکم تشکرون.»

و خداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد، در حالی که هیچ چیز نمی‌دانستید، و برای شما گوش و چشم و دل قرار داد، باشد که سپاس گزارید.

قرآن کریم، علم و معرفت را ارزنده دانسته و با لحن تعجب و استفهام انکاری می‌فرماید: «هل يتسوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون». لکن دقت در آیه ۷۸ سوره نحل می‌فهماند که راه کسب علم و نیل به این مقام را ابزاری لازم است که وصل به آن مقامات با به‌کارگیری این ابزار میسر است.

## عقل و دل

### ۱- مقام معرفت

از جمله مباحث پرماجرا در تاریخ معارف بشری بحث عقل و دل است. گروهی از طالبان معرفت را عقیده بر آن است که عقل را به حریم معرفت حقیقی راهی نیست، و تنها ابزار لازم دل است، پس تلاش معرفتی باید تلاش قلبی باشد.

این موضوع در متون و اشعار عرفانی به صور گوناگون مطرح شده و مباحث زیادی را ایجاد نموده است.

ابن عربی که سر دسته عارفان و شیخ اکبرش خوانند، معتقد است: معرفت حقیقی معرفت وهبی است (هبه الهی) است، این معرفت با عقل و نظر فکری حاصل نمی‌شود. به نظر ایشان، تبعیت از استدلال عقلی تقلید از عقل است. و عقل در طریق حق چون نابیناست. اما اهل الله (عارف) مقلد خداست و معرفت او معرفت موهبت از اله است. (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳، ۲۹۰)

محمی‌الدین چون عین‌القضاة همدانی و بسیاری دیگر از عارفان، علم و معرفت را متفاوت می‌دانند. از دید ایشان، معرفت مقام کشف است و از دل حاصل می‌شود، نه از استدلال که کار عقل می‌باشد. (همان، ۳۱۸)

در مقدمه کتاب فتوحات مکیه، سه مرتبه برای علم مطرح شده است: مرتبه «علم العقل» که بوسیله عقل حاصل می‌شود؛ مرتبه «علم الاحوال» که با ذوق بدست می‌آید و عقل را بدان راه نیست، و مرتبه «علوم الاسرار» که به تعبیر ایشان: هو العلم الذی فوق

طور العقل است. این علم را روح القدس به قلب می‌دهد و مختص نبی و ولی است. خواص از عارفان تنها به آن ایمان نداشته، بلکه آن را شهود می‌نمایند. (همان، ج ۱، ۳۱)

ابن عربی واردات قلبی را علم الهی و حضرت حق را معلم آن می‌داند، و این علم با الهام و القاء و انزال روح الامین بر قلب می‌تابد. لذا در خصوص محتوای کتاب فتوحات مکیه چنین می‌گوید:

و هذا الكتاب من ذلك التَّمَطِّ عندنا، فوالله ما كتبت منه حرفاً إلاّ عن املاء الهی و القاء ربّی او نفخت روحانی فی روح کیانی.

و این کتاب از همین قسم است، سوگند به خدا که حرفی از این کتاب را ننوشم مگر با املاى الهی و القای ربانی یا دمیدن روحانی. (ابن عربی، بی‌تا: ۴۵۶)

همان‌گونه که اشارت رفت، ابن عربی پیروان عقل را اهل تقلید می‌داند، علم استدلالی را فاقد ارزش معرفتی دیده و محتوای کتاب خود را از آن برتر می‌شناسد و لذا در مورد شیوه معرفتی خود می‌نویسد:

و لسا من اهل التقلید بحمدالله، بل الامر عندنا كما امّا به من عند ربّنا شهدناه عیاناً.

بحمدالله ما اهل تقلید نیستیم، بلکه امر در نزد ما چنان است که به امور الهی به همان‌گونه که ایمان داریم، به همان‌گونه آنها را عیناً شهود نموده‌ایم. (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳، ۳۵۲)

ایشان معرفت حقیقی را رؤیت اشیا می‌داند، و طبق حدیث نبوی که: «رب ارنا الاشياء كما هي» رویت و شهود حقیقت اشیا را طالب است. این امر کار دل است و از عهده عقل ساخته نیست.

عین القضاء همدانی عارف پرآوازه قرن پنجم و اوایل ششم هجری از جمله کسانی است که بین علم و معرفت تفاوت قائل است. علم را حاصل اندیشه و عقل دانسته، ولی معرفت را از بصیرت می‌داند. و بصیرت با ریاضت و مجاهدت‌های عارفانه بدست می‌آید.

در نظر این عارف کار عقل زمان و مکان‌پذیر و در بند جهان طبیعت است، ولی کار بصیرت فراتر از زمان و مکان است. (همدانی، بی تا: ۲۸)

شیخ نجم‌الدین رازی، عارف قرن هفتم هجری، در این موضوع رساله‌ای تدوین کرده و بر آن نام عشق و عقل نهاده است. وی در این رساله وجه تمایز انسان را معرفت دانسته و عامل اصلی نیل به معرفت و درک حقیقت را دل می‌داند و نه عقل. ایشان این توان را تنها از آن انسان دیده و سرّ رجحان او بر سایر موجودات را در همین نکته می‌داند. عین عبارت ایشان چنین است:

پس هر حسن استعداد که در قبول فیض حق ملک و جن و حیوان و نبات و جماد را دادند که روحانیت و عقل و ملکوتیت عبارت از آن است، جمله به انسان دادند... پس بدین تقریر محق شود که انسان قابل دو نوع کمالیت است، یک نوع آنکه مشترک دیگر موجودات است و یک نوع آنکه او بدان مخصوص است... اما آنکه مشترک دیگر موجودات است خاصیت جمادی و نباتی و حیوانی و شیطانی و ملکی بود و این جمله در انسان بکمال حاصل است و کمالیت در این مراتب عقل راست و عقل میان ملک و انسان مشترک است... اما نوع دوّم در قابلیت کمالیت که خاص انسان است، قابلیت فیض بی‌واسطه است که آن را نور الله می‌خوانیم و اگرچه انسان مطلقاً مستعد قبول این فیض است، اما سعادت یافت این فیض به هر انسان نمی‌دهند، بخلاف نور عقل که مطلقاً به هر انسانی اثری از آن فیض داده‌اند. (رازی، ۱۳۷۶: ۴۵ - ۴۷)

طبق این بیان، فصل ممیّز و عامل کمال انسان، دل اوست، نه عقلش. و لذا در ادامه مطلب در صفحه ۵۲ همین رساله می‌گوید:

و در طلب معرفت حق تعالی چون دیده عقل را بی‌نور شرع استعمال فرمایند در تیه ضلالت سرگردان و متحیر شوند.

کمال انسان در نظر عارفان، عاشقی آنان است. و این امر با دل حاصل آید و نه با عقل. به قول خواجه حافظ شیرازی:

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی      ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

دانائی محققانه و معرفت روشن‌بینانه را آیتی از عشق می‌داند که از عهده دفتر عقل برنمی‌آید. و نیز طاعت حقیقی را اطاعت دیوانگان می‌بیند. و راهنمایی شیخ راه او عقل‌گریزی است که زبان حالش چنین است:

ورای طاعت دیوانگان زما مطلب که شیخ مذهب ما عاقلی گنه دانست  
 عزالدین محمود کاشانی عارفی دیگر از عارفان قرن هفتم و هشتم هجری است. ایشان مقام یقین را که ارزنده‌ترین مقام است، از طریق کشف و شهود ممکن می‌داند. و روش عقلانی را برای حصول یقین کاراً نمی‌داند و چنین می‌گوید:

یقین عبارت است از ظهور نور حقیقت در حال کشف آستار بشریت به شهادت وجه و ذوق، نه به دلالت عقل و نقل. و مادام تا آن نور از ورای حجاب نماید، آن را نور ایمان خوانند و چون از حجاب مکشوف گردد آن را نور یقین. و در حقیقت یک نور بیش نیست، همان نور ایمان، وقتی که مباشر دل گردد بی‌حجاب بشریت، نور یقین بود. (کاشانی، ۱۳۸۲: ۴۹)

به عقیده این عارفان، عقل نمی‌تواند به یقین برسد. کشف و شهود که یقین‌آور است از آن دل است. پس ابزار عین‌الیقین و حق‌الیقین دل انسانی است نه عقل او. مولوی این مطلب را در دیوان شمس این گونه می‌سراید:

ز عقل خود سفر کردم سوی دل      ندیدم هیچ خالی رو مکانی  
 میان عارف و معروف این دل      همی گردد بسان ترجمانی  
 خداوندان دل دانند دل چیست      چه داند قدر دل هر بی‌روانی  
 ز درگاه خدایابی دل و بس      نیابی از فلانی و فلانی

(مولوی، ۱۳۷۵: قطعه ۲۷۲۲)

دل ترجمان معروف برای عارف است. غیر دل هر چه باشد (اعم از عقل و نقل) و به تعبیر ایشان فلانی و فلانی را نسزد که به این حریم ره یابد. و به قول شبستری محرومیت از دل وقوف در مواقف و ایستائی و درج‌زدن است. معرفت سرّ وحدت، و شهود وجود مطلق، کار دل است. لذا در گلشن راز آمده است:

کسی بر سر وحدت گشت واقف      که او واقف نشد اندر مواقف  
 دل عارف شناسای وجود است      وجود مطلق او را در شهود است

برو تو خانه دل را فرو روب      مهیا کن مقام و جای محبوب  
 (لاهیجی، ۱۳۶۸: ۴۱ و ۳۴۰)  
 گفته‌اند: طوطی به حروف ابجد رقم ۳۴ است و کلمه دل هم به همین شماره است.  
 لذا منظور از طوطی که اسرار را بیان می‌کند دل است، آئینه دل نقش رخ یار در خود  
 بسته و می‌نمایند. در غزل دیگر حافظ آمده است:  
 بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم      که من دل شده این ره نه بخود می‌پویم  
 در پس آئیه طوطی صفتم داشته‌اند      آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم  
 سعدی هم دل را آئینه صورت غیب دانسته و شرط صورتگری آن را عاری از زنگار  
 می‌داند و می‌گوید:  
 دل آئینه صورت غیب است ولیکن      شرط است که بر آئینه زنگار نباشد

## ۲- مقام فنا

فنا از مقامات ارزنده عرفانی است. عارف کمال حقیقی را در فنا می‌بیند، هدف فیلسوف  
 فهم حقیقت، اما هدف عارف فنای در حقیقت است. لازمه فنا عشق است، و عشق کار  
 دل است.  
 مولوی می‌گوید:

هیچ کس را تا نگردد او فنا      نیست ره در بارگاه کبریا  
 گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست      لیک در اول فنا اندر فناست  
 چیست معراج فلک این نیستی      عاشقان را مذهب و دین نیستی  
 نیستی هستت کند ای مرد راه      نیست شو تا هست گردی از اله

(مولوی، دفتر ششم)

شیخ نجم‌الدین رازی که از وی سخن رفت، در رساله عشق و عقل به همین مناسبت  
 بر عقل می‌تازد و تحلیل عقلی را مانع از ورود به این مرحله می‌داند، چون عقل عین  
 بقاست. و لذا می‌گوید: «عقل را اینجا مجال نیست، زیرا که عتبه عالم فناست و راه بر  
 نیستی محض است و عقل را سیر در عالم بقاست...»

عشق آمد و عقل کرد غارت      ای دل تو بجان بر این بشارت  
 شمع رخ او زبانه‌ای زد      هم عقل بسوخت هم عبادت



بر بیع و شر ای عقل می‌خند      سودش بنگر از این تجارت  
 ضدیت عقل و عشق اینجا محقق می‌شود که باز داند که عقل قهرمان آبادانی دو عالم  
 جسمانی و روحانی است و عشق آتشی خرمن سوز و وجود برانداز این دو عالم است.»  
 (رازی، ۱۳۶۷: ۶۱ - ۶۳)

سعدی در تمثیلی زیبا، جوان پاکبازی را ترسیم می‌کند که در حال غرق شدن در  
 دریا بود و چون دست کمک به سوی او دراز شد تا نجاتش بخشد، گفت:  
 همی گفت از میان موج و تشویر      مرا بگذار و دست یار من گیر  
 سعدی لازمه عشق را فنا و خود ندیدن و تنها یار را در نظر داشتن می‌داند و در  
 ادامه همین داستان می‌گوید:

حدیث عشق از آن بطل مینوش      که در سختی کند یاری فراموش  
 ایشان در تمثیلی دیگر گفت و شنود شمع و پروانه را مطرح می‌کند که شمع بر  
 عشق پروانه اعتراض نموده و می‌گوید:

که ای مدعی عشق کار تو نیست      که نه صبر داری نه یارای ایست  
 تو بگریزی از پیش یک شعله خام      من استاده‌ام تا بسوزم تمام  
 شمع لازمه عشق را ایستادن و سوختن و صبر و تحمل برای فنا می‌داند، در ادامه  
 می‌گوید وقتی شمع را گشتند و دودی از او برخاست، چنین گفت:  
 همی گفت و می‌رفت دودش به سر      که این است پایان عشق ای پسر  
 اگر عاشقی خواهی آموختن      به کشتن فرج یابی از سوختن  
 در نظر عارفان، سر منزل مقصود، فنای فی الله است، عقل حسابگر است و بقا را  
 می‌طلبد، پس نمی‌تواند ابزار کمال باشد.

### عقل و نقش آن

فلاسفه برای عقل ارزش بسیاری قائل بوده و آن را از ابزار مهم معرفت می‌شناسند. آنها  
 دریافت‌های انسان از حقایق هستی را یا حسی می‌دانند که حاصل ابزار حواس است. این  
 دریافت‌ها جزئی و محدود، ولی در حد خود قابل پذیرش است. و یا عقلی است که  
 دریافتی کلی و پایدار و واقع‌نما و قابل اثبات است.

ارزش عقل در نگرش فلسفی تا آنجاست که در تعریف فلسفه گفته‌اند که می‌خواهد حکیم را عالمی عقلی گرداند که با عالم عینی مشابه است.

عقل پرسشگر ماهری است که توان پاسخ دارد و می‌تواند حتی خود را هم زیر سؤال برده و پاسخ گوید. پس حجیت عقل حجیتی ذاتی است. و لوازم ذاتی قابل جعل نبوده، پس قابل رفع هم نخواهد بود. یعنی عقل در حد خود حجت و معتبر است. (دینانی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۵۲)

صدرالمتألهین که از برجسته‌ترین چهره‌های حکمت اسلامی است و به ذوق و وجدان و شهود ارج فراوان می‌نهد و نقش دل را بس عظیم می‌شمارد. اما در عین حال عقل را بسیار مهم شمرده و از ابزار لازم معرفت می‌داند. و می‌گوید:

لأنَّ من عادة الصوفیة الاقتصار علی مجرد الذوق و الوجدان فیما حکمه علیه، و اما نحن فلانعمد کل الاعتماد علی ما لبرهان علیه قطعياً و لانذکره فی کتبنا الحکمیة.

عادت صوفیه بر آن است که به آنچه که تنها ذوق و وجدان بر آنها حکم می‌کند اکتفاء می‌کنند. اما ما بر آنچه که برهان بر آن اقامه نشود، اعتماد نمی‌کنیم و در کتب حکمی خود ذکر نمی‌نمائیم. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹: ج ۹، ۲۳۴)

ملاصدرا که بر شهود قلبی اصرار می‌ورزد و در اهمیت آن تاکید دارد و خود سفارش می‌کند که مبادا دریافت‌های عرفا را تخیلات شاعرانه بیندارند، اما در عین حال معتقد است که تنها کشف بدون برهان برای سلوک کفایت نمی‌کند، همانگونه که بحث تنها و بدون مکاشفه هم نقص عظیم است. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹: ج ۷، ۳۲۶) حاجی سبزواری یکی دیگر از شخصیت‌های برجسته حکمت اسلامی است که در عرفان هم پیش رفته و آثار نثر و نظم ایشان شاهد قوی بر این ادعاست. ایشان کمال انسان را در کمال عقل نظری و عملی می‌داند. وجود انسان را چون مرغی پنداشته که طیران آن با دو بال علم و عمل که فعلیت قوه عقل نظری و عملی است میسر است، و استکمال نفس انسان تخلّق به اخلاق الله است علماً و عملاً بقدر طاقت بشری، که همه آنها از عقل است. (سبزواری، ۱۳۶۲: ۳)

برخی از عارفان مدعی‌اند که مکاشفات آنها نیازی به برهان ندارد. یقین که بالاترین مرتبه معرفت است از طریق شهود حاصل می‌شود و همچون علم حضوری بر حقایق معرفتی سیطره یافته است. برهان کار عقل است و در حوزه حقایقی عرفانی که محصول کشف و شهود است، نمی‌تواند راه یابد. اما در عین حال بسیاری از عارفان نقش عقل را در تبیین عرفان پذیرفته و بدان اعتراف نموده‌اند. ابن ترکه می‌گوید:

یافته‌های برخی از سالکان با برخی دیگر گاه متناقض می‌نماید. و بر همین اساس برخی از آنها برخی دیگر را انکار می‌نمایند. پس باید ابتدا علوم حقیقه فکری و نظری را کسب کنند که از جمله آنها منطق است تا به عنوان ابزاری برای معارف کشفی بهره جویند و حقانیت این علم را با معیارهای علوم فکری و نظری تشخیص دهند. (ابن‌ترکه، بی‌تا: ۲۷۰)

در این عبارت نیاز عرفان به عقل و علوم نظری مطرح شده است. آن هم نقشی مهم که باعث تمیز حق از باطل می‌شود.

دریافت عارفان و مکاشفات آنان از دو جهت با عقل رابطه پیدا می‌کند. یکی تبیین آن برای دیگران و دیگری تبیین و تصحیح مکاشفات متناقض و کشف حقیقت. گرچه در این امر تنها عقل معیار نیست، بلکه شرع هم میزان اصلی آن است، ولی نقش عقل و اهمیت آن معلوم است. (حتی شناخت حقیقت شرع متکی بر عقل است). شاید به همین جهت باشد که ابن ترکه معتقد است اگرچه تجارب عرفانی از عقل برترند، اما بدان معنی نیست که عقل نتواند آنها را درک کند. (همان، ۲۴۸)

برخی از عارفان لازمه عارف کامل بودن را در این می‌دانند که در علوم نظری متبحر بوده و قدرت برهانی کردن کشف را داشته باشند.

مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی در مقدمه شرح مقدمه قیصری می‌نویسد:

این معنی مخفی نماند که شرط کمال از برای مکاشف، تکمیل قوه نظری و قدرت فکری است، و فقدان کمال قوه نظری، نقض مهمی است.

عارف کامل کسی است که قدرت برهانی نمودن حقایق کشفی را داشته باشد و بتواند حقایق مفاض را با نظم خاص تدوین کرده‌اند، بیشتر توانسته‌اند علم کشفی را

ترویج نمایند. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۳)

قدرت عقل و نقش و اهمیت آن را نمی‌توان ندیده گرفت. عارفانی برجسته چون محی‌الدین عربی به عظمت آن اعتراف نموده‌اند.

قبلاً اشارتی رفت که ابن عربی، شهود و مکاشفه قلبی و علم موهبی را برتر می‌داند، اما در اهمیت عقل ساکت ننشسته و می‌گوید: «عقل اگرچه از حیث تفکر حد دارد، ولی از حیث قبول و پذیرندگی حد یقینی ندارد.» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱، ۹۳) می‌توان مطلب فوق را با سخن شیخ نجم‌الدین رازی در کنار هم دید. او می‌گوید: هر چه عاقل‌تر باشند عاشق‌ترند، یا عاشق‌ترین افراد از عاقل‌ترین آنانند، چون وجود ختمی مرتبت که عاقل‌ترین و از عاشق‌ترین عباد است. پس عقل لازمه عشق است. (رازی، ۱۳۶۷: ۷۶)

در آثار مولوی اشارت‌های بسیاری در این زمینه دیده می‌شود. او گرچه پای استدلالیان را چوبین می‌داند، ولی اعتراف می‌کند که:

آفتاب معرفت را نقل نیست      مشرق او غیر جان و عقل نیست  
روح با علم است و با عقل است یار      روح را با تازی و ترکی چه کار

(مولوی، دفتر دوم، بیت ۴۳ و ۵۶)

نکته مهم و قابل دقت این است که آیات قرآنی و روایات معصومین (ع) عقل را بسیار گرامی داشته و برای آن ارزش والائی قائل است.

در قرآن کریم، تعقل و تفکر و تفقه و تدبیر از شاخصه‌های ارزنده انسانی به حساب آمده است. و کسانی که از تعقل و تعمق فکری دور شده‌اند، مورد سرزنش قرار گرفته‌اند. و نیز در روایات معصومین (ع) عقل را: عامل معرفت الهی، حجت حق، عامل دین و حیا و... معرفی می‌کند. (کلینی، ۱۳۸۱: ج ۱، باب عقل)

و در نگرش امیرالمؤمنین (ع): دین هر کسی به مقدار عقل اوست. و دین را تنها عقل می‌تواند اصلاح نماید. (آمدی، بی‌تا: ج ۴، ۳۱۲)

و در بیان زیبای آن حضرت آمده است: «العقل رسول الحق». (همان، ج ۱، ۷۰) و نیز به فرموده امام صادق (ع)، همانگونه که انبیا حجت‌های الهی بر خلق‌اند، عقل نیز حجت بین خلق و خداست. (کلینی، ۱۳۸۱: ج ۱، باب عقل و جهل، حدیث ۲۲) پس چگونه می‌شود که در نگرش عرفانی بین عقل و دل تضاد تصور می‌شود؟!

اگر دل کانون عشق الهی است، مگر عقل عامل معرفت نیست؟ آیا بین عشق و معرفت می‌تواند تضاد وجود نداشته باشد؟

اگر عقل حجتی از حجج الهی است، چگونه می‌شود مردود باشد؟ مولوی حجت بودن عقل را پذیرفته و می‌گوید:

گفت من عقلم رسول ذوالجلال      حجت اللهم امان از هر ضلال

(مولوی، دفتر چهارم، بیت ۵۴)

### نقد و بررسی تضاد عقل و عشق

با توجه به مطالب بیان شده، یکی از اهم مسائل عرفانی و فلسفی این است که آیا بین عقل و عشق واقعاً تضادی وجود دارد؟! دقت در آثار عرفا و حکما معلوم می‌کند که:

اولاً: عارفان برجسته و حکیمان کار کشته، تضاد عقل و دل را مطرح نمی‌کنند، بلکه در بین بسیاری از آنان میزان کارائی و رابطه طولی آن دو مورد نظر است.

همانگونه که بین حس و عقل تضاد نیست، بلکه دریافت‌های حسی در محدوده خود قابل پذیرش است، ولی کافی نیست و با دریافت عقلی به مرحله برتری نایل می‌شویم، در دریافت عقلی و قلبی هم مراحل مختلف معرفت مطرح می‌شود.

آیات قرآنی و روایات معصومین (ع) نیز همین اشاره را دارد. در بسیاری از آیات قرآن تعقل و تفکر را مطرح کرده که کاری عقلی است و آن را ستوده است. اما بحث رویت را از آن دل (فواد) دانسته (نجم، ۱۱) و در کنار علم‌الیقین با ذکر کلمه رویت، عین‌الیقین را هم ممکن می‌داند. (تکاثر، ۵ - ۷)

این آیات راهنمایی می‌کنند بر اینکه دریافت عقلی مردود نیست، ولی فهم عقلی تا مرز تفقه و فهم مفهومی مطلب پیش می‌برد. لکن رؤیت و مشاهده درونی با دل میسر است. این دو دریافت دو سطح مختلف معرفت‌اند که در طول هم قرار گرفته‌اند. و توجه به این نکته بسیار مهم است که تا از مرز درست تعقل و ضوابط صحیح تفکر نگذریم به شهود صحیح دل راه نمی‌یابیم.

بسیاری از عارفان به این مطلب اذعان نموده‌اند. برخی از آنان در تفسیر آیه ۱۱۷ از سوره اعراف که می‌فرماید: «و اوحینا الی موسی ان الق عصاک فاذا هی تلقف ما یأفکون» گفته‌اند: این عصا به عصای استدلال تأویل می‌شود. و کسانی که به مرحله بصیرت

نرسیده‌اند آن را نیاز دارند. تا زمانی که به مرحله عشق و بصیرت نرسیده‌ایم، قدرت استدلال ضروری است. چون اگر در این مرحله از قدرت استدلال بهره‌جوئیم به تقلید کورکورانه رو نموده که خودناپسند است.

سید برهان‌الدین ترمذی می‌گوید:

مقلد چون از راه بیفتد برنخیزد و مستدل چون بیفتد عصای استدلال بگیرد و باز برنخیزد، مگر آنکه آن عصار را اسنان تیز نبوده باشد. اکنون سنان عصا را همواره تیز باید کردن و این عصای استدلال را از دست نباید نهاد تا به بصیرت برسی، آنگاه خود از دست بیفتد، آن الق عصاک. (دینانی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۳)

مولوی در همین زمینه چنین گفته است:

چشم اگر داری تو کورانه میا      ورننداری چشم، دست آور عصا  
آن عصای حزم و استدلال را      چون نداری دیده می‌کن پیشوا

(مولوی، دفتر سوم، بیت ۶ و ۲۷۵)

در نظر ایشان، انسان فاقد بصیرت و قدرت شهود، چون نابینائی است که با عصا حرکت می‌کند. حزم و استدلال را برای پیشگیری از سقوط لازم می‌شمرد. و در جای دیگر به همین مناسبت می‌گوید:

چون معلم بود عقلش ز ابتدا      بعد از آن شد عقل شاگردی و را

(مولوی، دفتر اول)

برخی دیگر از عارفان از این حد برتر رفته و عقل را چون چشم دیده‌اند که بی‌نور وحی در مشکل می‌افتد، ولی با نور وحی قدرت کشف حقایق می‌یابد.

قبلاً گفته شد که ابن‌عربی، برای عقل، دو حیثیت قائل است، حیثیت قبول و پذیرندگی عقل را محدود نمی‌داند و قائل است که نور ایمان همه چیز را درک می‌کند. می‌توان با نور ایمان عقل را به‌گونه‌ای منور ساخت که به‌درک حقایق نایل شود. (ابن‌عربی، ج ۱، ۴۴)

همین معنی در حدیثی از امام صادق (ع) طبق نقل اصول کافی چنین آمده است:

پایه هستی انسان عقل است، عقل سرچشمه هوش و فهم و حفظ دانش است. انسان با عقل کامل می‌شود، و دلیل و آگاهی بخش او عقل است. وقتی عقل با نور مؤید

شود، عالم و حافظ و یادآور و با هوش و فهمیده می‌شود، و خواهد دانست که چگونه و چرا و کجاست... (کلینی، ۱۳۸۱: ج ۱، باب عقل، حدیث ۲۳)

سنائی غزنوی از حکیمان و عارفان قرن پنجم و ششم هجری به این مطلب توجه کرده و این چنین زیبا سروده است:

عافل چشم و پیغمبری نور است	آن از این این از آن نه بس دور است
این که در دست شهوت و خشمند	چشم بی‌نور و نور بی‌چشمند
نیست جز شرع و عقل و جان و دماغ	خلق را درد و خطّه چشم و چراغ
چون خرد سوی هر دلی بپوید	وز دل هر کسی سخن گوید
سخن عقل چون تمام آمد	علم را در جهان نظام آمد

(سنائی، بی‌تا: ۳۱۴)

تعمق در مسأله نشان می‌دهد که عقل و دل در طول یک دیگرند، و کشف و فهم مکمل هم خواهند بود. چگونه می‌شود، وجودی چون عقل با مرحله ارزنده‌ای از هستی که دارد، ناپسند باشد؟! وقتی وجود مساوق با خیر باشد، و تشکیک در وجود پذیرفته شود، رتبه برجسته وجودی عقل نه اینکه ناپسند نیست، بلکه جلوه ارزنده‌ای از جلوات حضرت حق محسوب می‌شود.

آثار هر موجود به اقتضای رتبه وجودی آن موجود است، اگر جماد اثر رشد و نمو و تولید مثل ندارد، به سبب فقدان نفس نباتی و عدم این رتبه وجودی است. و اگر حیوان احساس و حرکت دارد و گیاه فاقد این اثر است، به جهت رتبه نفس حیوانی در حیوان است.

عقل رتبه‌ای برجسته از وجود انسان است، و لذا آثار برتر از نبات و حیوان را باعث می‌شود، و در نتیجه نمی‌توان آن را بی‌ارزش شمرد.

صدرالمتألهین از بعضی از کتب ابن‌سینا نقل می‌کند که: «فکر در نزول علم از جانب حضرت حق چون تضرع در نزول نعم و حوائج از جانب الهی است.» (صدرالمتألهین، بی‌تا: ج ۳، ۵۱۶)

این سخن با تعبیر برخی عرفا که عقل را عقال دل می‌دانند بسیار نزدیک است. البته منظور از عقال دل این است که دل را از غیر محبوب بازداشته و هوس‌های ناشایست را

در آن راه نمی‌دهد. می‌توان گفت که عقل پاسبانی برای دل است تا اغیار در آن ره نیابند.

پاسبان حرم دل شده‌ام شب همه شب تا در این پرده جز اندیشه او نگذر دم شاید مرحوم سید حیدر آملی، عارف نامدار شیعی، ناظر به همین مطلب ضمن نقل دعائی از امام صادق (ع) قسم آن حضرت را این گونه نقل می‌کنند: «اسئلک بتوحیدک الّذی فطرت علیه العقول.» (آملی، ۱۳۴۷: ۶۳)

در نهج البلاغه نیز ارتباط عقل و دل مطرح و برای عقل نوعی از شهود عنوان شده است. امیرالمؤمنین (ع) اشراق نور روشنگر طریق، و نیل به باب‌السلامه و وصول به دارالاقامه را در اثر احیای عقل می‌دانند. و عبارت «قد احیا عقله» را بیان فرموده‌اند. و نیز تأثیر ذکر در جلای دل و آثار مترتب بر آن را مطرح و در ادامه آن می‌فرمایند: در دوران‌های مختلف، بندگان هستند که خداوند در اندیشه‌های آنان رازها گفته و با عقول آنها سخن می‌گوید، اینان با این نور بیداری در چشم‌ها و گوش‌ها و دل‌هایشان کسب روشنائی می‌کنند. (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۲)

در این عبارت شهود عقلانی، سبب نورانیت دل معرفی شده است. در تأیید این مطلب و روشن‌تر و صریح‌تر از مضامین فوق، حدیث ذیل است که از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است:

و الله ما نزلت آیه الاّ و قد علمت فیم انزلت و این انزلت ان ربی وهب لی قلباً عقولاً و لساناً مستوولاً.

بخدا قسم آیه‌ای نازل نشد مگر آنکه می‌دانم در چه مورد و در چه جایی نازل شده است. بدرستی که خداوند به من قلب اندیشنده و زبان پرسش‌کننده هبه کرده است.

دکتر ابراهیمی دینانی پس از ذکر مطلب فوق در کتاب دفتر عقل و آیت عشق برداشت بسیار زیبا و پرمحتوای خود را با عبارت ذیل بیان می‌کنند:

در عبارت (قلب عقول) فاصله میان قلب و عقل از میان برداشته می‌شود و قلب همان کاری را انجام می‌دهد که عقل باید آن را انجام دهد. البته وقتی قلب کار



عقل را انجام می‌دهد عقل نیز از زبان قلب سخن می‌گوید و این هماهنگی میان قلب و عقل است که تصوف از طریق تأمل تحقق می‌پذیرد. (دینانی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۴۲)

با توضیحات داده شده، می‌توان نتیجه گرفت که اولاً: بین عقل و دل تضاد نیست، بلکه آن دو در طول هم و برای ایجاد مراحل مختلف معرفت بکار گرفته می‌شوند. ثانیاً: می‌توان گفت که عقل ستیزی عرفان و سرزنش عقل و تکیه بر آن، اشاره به عقل جزئی است، نه حقیقت عقل، زیرا عقل کلی احاطه بر کل پیدا می‌کند و با نگرش کلی به معرفت حقیقی نایل می‌شود. اما عقل جزئی است که با جزئی نگری خود نمی‌تواند حقیقت را دریابد.

مولوی با طرح مثال فیل و تماشای تماشاگرانی که در فضای تاریک و با لمس دست به شناخت فیل رفته بودند و در نتیجه برداشتهای مختلف و متضادی یافتند می‌گوید این عدم شناخت صحیح در اثر جزئی‌نگری آنها بوده و تصورات بی‌اساس و غیرواقعی کار عقل جزئی است. (مولوی، دفتر سوم) قبل از مولوی حکیم سنائی تحت عنوان حکایت پیل و کوران همین مطلب را مطرح کرده و سرانجام نتیجه می‌گیرد که:

هر یکی دیده جزوی از اجزا      همگان را فتاده ظن و خطا  
هیچ دل را ز کلی آگه نی      علم با هیچ کور همره نی

ملای رومی در جای جای مثنوی به مناسب‌های مختلف عقل جزئی را سرزنش نموده و توان آن را توانی ناچیز می‌شمرد، او می‌گوید:

عقل جزئی عشق را منکر بود      گرچه بنماید که صاحب سر بود  
عقل جزء از رمز این آگاه نیست      واقف این سحر بجز الله نیست

(مولوی، دفتر اول، بیت ۱۱)

عقل جزئی عقل استخراج نیست      جز پذیرای فن و محتاج نیست

(همان، دفتر چهارم، بیت ۵۹)

ثالثاً: از دلایل دیگر عقل‌ستیزی عرفا این است که عرفان به دو نوع قابل تقسیم است، عرفان عقلی و عرفان روحی.

دقت در تاریخ عرفان معلوم می‌کند که برخی از عارفان با طی مقدمات عقلی و تبخّر در مباحث فکری به ارزش شهود و کارائی دل و قدرت عشق واقف شده‌اند. اینان هیچ‌گاه نقش عقل را ندیده نگرفته و ابزار طی طریق را نشکسته‌اند. اگر فارابی تمام عمر خود را زاهدانه گذرانده، ولی به زهد تنها بسنده نکرده، بلکه با تفکر و تعمق در کنار زهد و پارسائی سلوک نموده است. و اگر ابن‌سینا نمط نهم و دهم اشارات را می‌نویسد و به بهترین وجه به تبیین عرفان نظری می‌پردازد، یک اندیشمند متکی به تفکر است که با تکیه بر عقل به این مراحل گام نهاده است.

می‌توان گفت که عقل به کنه وحی راه ندارد، ولی حقایق دریافتی وحی را برتر می‌شناسد و با قدرت خود به ارزش و رجحان وحی اعتراف می‌نماید. و اصل (کلی ما حکم به الشرع حکم به العقل) را مطرح می‌سازد. گرچه عقل در جزئیات وحی و احکام آن راه ندارد، اما به حکم کلی عقل که شرع پسندیده است، پس کل ما حکم به قابل پذیرش است.

به همین‌گونه می‌توان گفت گرچه عین‌الیقین کار عقلی نیست، و کشف حقایق مرحله‌ای برتر از فهم حقایق است. اما عقل می‌تواند همین معنی را دریافته و به سوی عشق سوق دهد. لذا عرفان فارابی و ابن‌سینا و ملاصدرا و علامه طباطبائی عرفانی اندیشمندانه و عقلی است. لکن در مقابل اینان عارفانی بوده‌اند که بدون وقوف و ورود در میدان تعقل و تفکر در وادی عرفان افتاده و با طی طریق زهد و سلوک روحی به مقاماتی نایل آمده‌اند، اینان چون مقدمات را خوب طی نکرده و از مبادی عقلی خوب بهره‌نموده‌اند، حتی قدرت تبیین و برهانی ساختن مکاشفات خود را ندارند.

ملاصدرا ضمن نقل قول عرفا در صفت علم الهی به تقریر استدلالی آن پرداخته و می‌فرماید:

(بیان من) تقریر روش عرفاست که به صورت صحیح و مطابق قوانین حکمی و بحثی مطرح می‌شود. اما آنان (عرفا) به جهت غرق بودن در ریاضات و مجاهدت‌ها و عدم تمرین در تعالیم بحثی و نظری، چه بسا که نتوانند مکاشفات خود را تقریر کنند. و یا اینکه به جهت مشغول بودن به امر مهم‌تری در تبیین استدلالی مطالب سهل‌انگاری می‌کنند و بدان اهمیتی نمی‌دهند. و به همین جهت عبارات آنها از نقص و ایراد خالی نیست، و اصلاح عبارات آنها ممکن نیست مگر برای کسانی که بر

مقاصد آنها واقف‌اند و قدرت برهانی هم داشته و همت گام در مسیر دارند.  
(صدرالمتألهین، ۱۳۷۹: ج ۶، ۲۸۴)

می‌توان گفت عقل‌ستیزی کار عارفان برجسته نیست، و یا نوعی تسامح در مباحث عقلی است، چون عقل خود ابزاری مهم از برای سیر عرفانی است.  
کیوان سمیعی قزوینی پس از سال‌ها سیر و سلوک عرفانی می‌نویسد:

آنچه شعرا از زبان عرفان، عقل را نکوهیده‌اند، مراد عقل واقف و غیر سیّار است که هنوز به عرفان نرسیده و اگر عرفا گاهی عقل را نکوهش می‌کنند مانند نکوهیدن جوانان است پستان مادر را با آنکه اگر پستان مادر نبود آنها نیز نبودند و اگر عقل بر عرفان طعن زند مراد لاف عرفان است و دام گستردن و الفاظ عرفان را دانه این دام کردن... (دینانی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۰۷)

### نتیجه

عقل و دل هر دو از ابزار مهم معرفت است، عقل‌ستیزی و نگرش تضاد بین عقل و دل از آن عارفان برجسته نیست. عقل از رتبه ارزنده وجودی برخوردار است و لذا نمی‌تواند ناپسند باشد و در کنار دل با توجه به مراحل طولی معرفت لازم و مفید است، افراط و تفریط در نگرش به عقل و دل از اعمال ناپختگان است.

### منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابراهیمی دینانی، دکتر غلامحسین، ۱۳۸۰، دفتر عقل و آیت عشق، نشر طرح نو.
۴. ابن عربی، محی‌الدین، بی‌تا، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.
۵. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی‌بن محمد، بی‌تا، تمهید القواعد، چاپ انجمن فلسفه ایران.
۶. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰، شرح مقدمه قیصری، انتشارات امیرکبیر.

۷. آمدی، عبدالواحد، بی تا، غررالحکم و دارالکلم، تحقیق المصطفی الدرایتی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۸. آمدی، سیدحیدر، ۱۳۴۷، جامع الاسرار و منبع الانوار، انستیتو ایران و فرانسه، تهران.
۹. آموزگار، حبیب‌اله، بی تا، خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید (خلاصه کشف الاسرار)، نشر اقبال.
۱۰. ابونصر، سراج طوسی، ۱۹۱۴م، اللمعه فی التصوف، تصحیح نیکلسون، لیدن.
- ۱۱- بلخی مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۵، دیوان شمس تبریزی، نشر افکار، تهران.
۱۲. بلخی مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی.
۱۳. سبزواری، حاج ملاهادی، ۱۳۶۲، اسرارالحکم، با حواشی شعرانی، کتابفروشی اسلامیة.
۱۴. سنائی، ابوالمجد داودبن آدم، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه.
۱۵. شیخ محمد، لاهیجی، ۱۳۶۸، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، کتابفروشی محمدی، چاپ چهارم.
۱۶. شیخ نجم‌الدین، رازی، ۱۳۶۷، رساله عشق و عقل، تصحیح تقی تفضلی، نشر علمی و فرهنگی، تهران.
۱۷. صدرالمتهین، ملاصدر، ۱۳۷۹، الاسفار الاربعه، طبع مطبعه حیدری، تهران.
۱۸. کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۸۲، مصابح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح غفت کرباسی، دکتر محمدرضا برزگر خالقی، انتشارات زوار، تهران.
۱۹. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۱، الاصول الکافی، مکتبه الصدوق، تهران.
۲۰. همدانی، عین‌القضاة، بی تا، زبده الحقایق، تحقیق عقیف عسیران، مطبعه جامع، تهران.