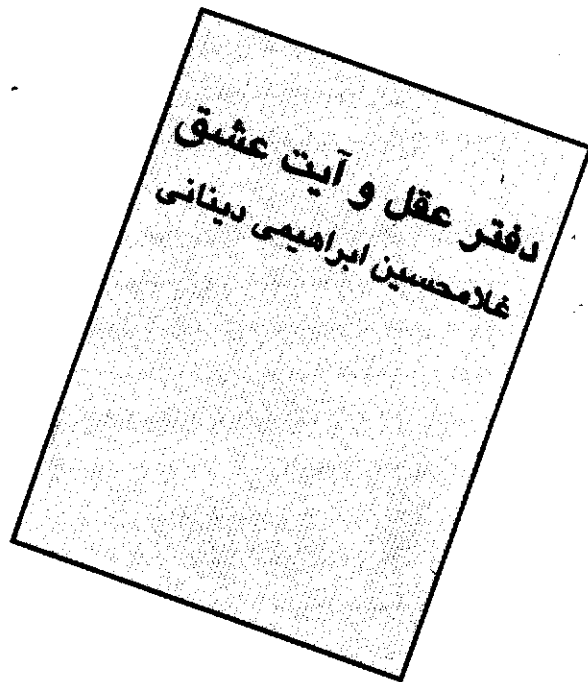


پانوشتی بر «دفتر عقل و آیت عشق»

عبدالله صلواتی



دفتر نقل و آیت عشق، غلامحسین ابراهیمی دینانی، طرح نو، تهران، ۴۴۲ هـ

درباره ماهیت عقل و عشق و تفاوت میان این دو امر بنیادی و اصیل، سخن بسیار گفته شده و بررسی های فراوان انجام پذیرفته است؛ ولی هرگز نمی توان ادعا کرد که سخن گفتن در این باب به پایان رسیده و همه آنچه باید گفت، گفته اند.

بسیاری چنین می پندارند که عشق زبان عرفان و عقل زبان فلاسفه است؛ اما بزرگان اهل معرفت هم به زبان عشق سخن گفته اند، هم به زبان عقل. گنجینه معنویت و فرهنگ از طریق این دو زبان به مرحله ظهور درآمده است. به همین جهت باید به هر دو زبان آشنا بود، و با کسانی که به این دو زبان سخن گفته اند، ارتباط برقرار نمود. بسیاری از اندیشه های عمیق حکمی و فلسفی در خلال آثار اهل عرفان و تصوف مطرح شده که برای بسیاری از اهل تحقیق پنهان مانده است، و باید مورد بررسی قرار گیرد، و البته در ضمن این کار نوعی برخورد میان عرفا و فلاسفه نیز مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ البته این جریان فکری که در میان فلاسفه و اهل عرفان و تصوف صورت پذیرفته، از جهاتی مهم تر است از آنچه میان فلاسفه و متکلمان و دیگران... به وقوع پیوسته است.

کتاب دفتر عقل و آیت عشق که به قلم توانای استاد دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی به نگارش درآمده است، مجلد اول از همین جریان فکری است، که مؤلف در آن سعی دارد عشق را همان عقل معرفی کند و آن را مرتبه عالی عقل می داند؛ چنانکه در جلسات نقد همین کتاب نیز گفته اند: «زمانی که عقل مست می گردد، عشق نام می گیرد».

در مقدمه این کتاب که مقدمه ای کاملاً علمی است، سعی

دارد با بررسی اجمالی از عقل و عشق و بیان دیدگاه بزرگان در این باب، از اتحاد و هماهنگی عقل و عشق سخن گوید. وی بیان می کند که اگرچه در آغاز امر نوعی اختلاف و تقابل میان عقل و عشق دیده می شود، ولی در پایان کار و نهایت امر این اختلاف و تقابل از میان برداشته می شود و این دو امر اساسی با یکدیگر هماهنگ می شوند، و برای اثبات مدعای خویش، سخنانی مبسوط ارائه می نماید و در این رهگذر عاشق ترین اشخاص نسبت به حق تعالی را عاقل ترین افراد می داند؛ به طوری که عقل و عشق را در وجود پیامبر (ص) - که از عالی ترین مرتبه کمال بهره مند است - متحد و یگانه می داند.

وی بر این باور است که فلاسفه اسلامی هم با چشم عقل و استدلال به بررسی مسائل هستی می پردازند و هم با چشم دل و نگاه شهود به تحقیق در الهیات مشغولند. فلاسفه معرفت را مانند وجود ذو مراتب دانسته و شهود یکی از مراتب عالیه معرفت است. بنابراین اختلاف ذاتی و جوهری بین اهل عرفان و فلسفه وجود ندارد؛ چنانکه بسیاری از فیلسوفان با گروهی از عارفان هماهنگی و همدلی خود را ابراز داشته اند.

پس از مقدمه در بخش اول کتاب، ضمن بیان قلمرو فلسفه،

در بخش سوم کتاب، تقسیم بندی در عالم عرفان را مطرح می کند و در گام نخست صوفیه را به دو قسم کلی تقسیم می کند:

۱. اهل زهد و ریاضت و عبادت و ذکر و فکر؛
۲. اهل وجد و حال و رقص و سماع.

به طور مثال فرقه معروف نقشبندیه را از قسم اول و طایفه قادریه را از قسم دوم می شمارد. در تقسیم بندی دیگری از عرفان، آن را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می کند و هر دو قسم را بی بهره از نوعی معرفت ندانسته و نفس عمل بدون معرفت را پنداری خام قلمداد می نماید.

در بخش چهارم، نویسنده با استفاده به گفتار خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین - که به بررسی مقامات و منازل اهل سلوک اختصاص دارد و درباره یک صد مقام یا منزل در آن سخن گفته - تفکر را به عنوان یک مقام مطرح نموده اند و به صاحب کتاب که تقلید بدون دلیل را از مراتب شناخت و معرفت به شمار آورده بود، سخت تاخته و بر این باورند که شخص مقلد همان اندازه که احياناً ممکن است به مقصود نائل شود، با خطر گمراهی و صلاحت نیز روبرو خواهد بود. (ص ۱۱۹)

اما نکته برجسته و قابل توجه این بخش آن است که برخلاف بسیاری از عرفا که شهود را کار قلب دانسته و امری فراتر از تفکر، نویسنده تفکر را هم بر طریق کشف و شهود و هم بر طریق استدلال و برهان اطلاق می کند و در پاسخ به این سؤال که استدلال برهانی، غیر از کشف و شهود است، با وجود این چگونه می توان تفکر را به هر دو آنها اطلاق کرد، می گوید: اختلاف موجود، اختلاف به شدت و ضعف است. (ص ۱۳۰-۱۳۱)

در بخش بعدی نویسنده بیان می کند که اگرچه بسیاری از اشخاص بدون تفکر و براین استدلالی به مقامات عالیه تصوف رسیده اند و در میان آنان کسانی هستند که نه تنها برای عقل و استدلال اهمیت قائل نیستند، بلکه حتی آن را از موانع سلوک راه حق به شمار می آورند، اما در مقابل این دسته از عرفا، به نوعی تصوف و عرفان عقلی می رسیم که طریقه تفکر و تأمل را در وصول به حق معتبر می شمارند. در نظر این اشخاص با تفکر از عقل هیولانی به عقل مستفاد می رسیم که در این مرحله با عقل فعال اتحاد وجودی یافته و حقایق بر ما منکشف می شود. آنان که از تصوف عقلی سخن می گویند، تفکر عمیق و تأمل دائم را لُز شرائط وصول به عقل فعال می شناسند و مسئله زهد و ریاضت را در درجه دوم اهمیت قرار می دهند. نمونه را، از ابونصر فارابی نام می برد. (ص ۱۳۵-۱۳۶)

در بخش ششم از این سینا و عرفان سخن می گوید و ضمن

از ویژگی های عقل سخن گفته و آن را به اندازه ای نیرومند و گسترده دانسته که حتی می تواند خودش را زیر سیطره پرسش برده و خود را مورد انتقاد قرار دهد، و آنچه می تواند عقل را مورد انتقاد قرار دهد، خود عقل است، و هیچ موجود دیگری از عهده این کار بر نمی آید و نه تنها خویش را مورد انتقاد قرار می دهد، بلکه اعتبار و ارزش خویش را نیز خود تأیید و تصدیق می کند. عقل در حد ذات خود حجت و معتبر بوده و طبق سخن او حامد غزالی، حاکمی است که هرگز معزول نمی گردد. (ص ۵۲)

پس از بیان قلمرو فلسفه در بخش دوم، از حریم عرفان سخن می گوید، و در ابتدای آن از موضوع عرفان بحث کرده و عرفان را همچون علوم دیگر دارای موضوع و مسائل دانسته و بدین ترتیب عرفان را جزء علوم به شمار می آورد. برخی عرفا در باب موضوع علم عرفان از نفس و حق سخن گفته اند، اما مؤلف موضوع علم عرفان را حقیقتی واحد و یگانه می داند که از هر گونه تعیین و تمییز منزّه و مبراست، و هر چیزی که در عالم موجود شناخته می شود، در پرتو نور آن به منصه ظهور و بروز می رسد. سپس برای تأیید گفتار خویش سخنی از ابن ترکه در تمهید القواعد نقل می کند. (ص ۶۱)

پس از طی مراحل به این بحث می رسد که عرفا اگرچه عقل را در شناخت برخی امور، مانند ذات حق و صفات ثبوتیه آن و ... عاجز می دانند و قائلند که عقل فقط در حوزه الوهیت و صفات سلبیه حق تعالی توانایی حضور و ظهور دارد، اما نویسنده با آوردن برخی مؤیدات از بزرگان اهل عرفان بیان می کند که عقل من حیث هو عقل یعنی عقل به تنهایی قادر به ادراک برخی از حقایق نیست، اما زمانی که به نور ایمان روشن گردد و به سرمه نور وحدانیت متنور شود، توان ادراک همه حقایق را من جمله ذات حق و صفات او را خواهد داشت. (ص ۷۲-۷۴)

در این بخش از عشق نیز سخن گفته شده و با نقل قولی از ابن ترکه، می گوید: اولین تعین و نخستین نسبت در عالم ظهور و اظهار همان عشق است. سپس عشق را به همان عقل ارجاع داده و بیان می دارد که در این باب باید اعتراف نمود که عشق و عقل در مرحله ای از مراحل متعالی خود با یکدیگر اتحاد پیدا می کنند و میان عقل کامل و عشق کامل میزی نیست. (ص ۷۲)

اگرچه زبان عشق غیر از زبان حکمت و معرفت است، ولی با این همه عشق بدون نوعی از معرفت جایگاه درستی نداشته و از معنی محصلی نیز برخوردار نیست و در نظر شیخ شهاب الدین سهروردی که خود هم اهل عشق است و هم اهل معرفت، مقام معرفت قبل از مقام محبت است. (ص ۸۲-۸۳)

پانوشی بر دفتر عقل و آیت عشق



اشاره به رسائلی که وی با محتوای اشراقی و عرفانی نوشته، از چهره عرفانی شیخ در نمط‌های پایانی اشارات نقاب برمی‌اندازد؛ چنانکه شیخ در نمط نهم اشارات، به طور رسمی وارد مسائل عرفانی شده و درجات و مقامات عرفا را بیان می‌کند، در بخش هفتم نیز نشانه‌های عرفان در آثار ابوالحسن عامری و ابوحنیفان توحیدی بیان شده که زوایای فلسفی و عرفانی پنهان این دو اندیشمند و نیز آثار و نوشته‌های آن دو به طور دقیق مورد بررسی واقع می‌شود.

پس از این نویسنده به شخصیت غزالی و اندیشه‌های او می‌پردازد، و از تحولات و دگرگونی‌های فکری و باطنی او سخن می‌گوید. این تحولات همان راه پرپیچ و خم و دشواری است که غزالی آن را پیموده و سرانجام به پناهگاهی دست یافته است. غزالی در ابتدا فقط محسوسات و ضروریات را امری یقینی می‌پندارد و به غیر آن اعتماد نمی‌کند، ولی پس از تأملاتی چند، محسوسات را نیز غیر قابل اعتماد دانسته و تنها به ضروریات حکم عقلی اطمینان می‌کند و چون می‌بیند حاکم عقل، یافته‌ها و مدرکات حسی را یقینی نمی‌داند، می‌گوید شاید حاکم دیگری وجود داشته باشد که با سیطره خود احکام عقل را زیر سؤال برد؛ به طوری که ضروریات عقلی نیز قابل اعتماد نباشد. بدین ترتیب ابوحامد محمد غزالی در اثر یک سیر و سلوک فکری، به عالم شک نزدیک شده و در دام نوعی سفسطه گرفتار می‌آید؛ اما در پایان با تابش نور الهی از ظلمت شک به در آمده و به ضروریات عقلی اعتماد پیدا کرده و کشف حقایق را تنها به اقامه برهان نمی‌داند و کسانی را که کشف حقیقت را منحصر به طریق برهان می‌دانند، غافل از وسعت رحمت حق معرفی می‌کند.

در بخش نهم حکیم عمر خیام و مسئله واحد و کثیر مطرح می‌گردد. نویسنده قائل است که حکیم عمر خیام در اشعار خویش به مضامینی که مربوط به معنی زندگی انسان و مسائل مربوط به آن است، می‌پردازد. وی از نحله‌های فکری و فلسفی عصر خویش فراتر رفته و در حکمت مشایی محدود نمانده و جریان فکری و اندیشه‌های او از طریق عرفان مصطلح و رایج میان عرفای اسلامی شناخته نمی‌شود؛ بلکه ویژگی‌های خاص خود را داراست. خیام با اینکه حکمت مشاء را پشت سر گذاشته بود، اما برای اهل استعداد به تعلیم مسائل فلسفی می‌پرداخت و در میان تمامی مسائل فلسفی، مسئله‌ای که حکیم عمر خیام در تمام مدت عمر خویش بدان اشتغال داشته و با مشکلات ناشی از آن درگیر بوده، مسئله واحد و کثیر است.

در بخش دهم و در بخش‌های پس از آن به بررسی اندیشمندان

چون ناصر خسرو و قبادیانی و ابویعقوب سجستانی پرداخته می‌شود. نویسنده، این دو شخصیت را در زمره خردگرایان مطرح می‌کند و معتقد است که آثار و اندیشه‌های این دو اندیشمند بدان گونه که شایسته است، مورد توجه قرار نگرفته است. ایشان به طور مبسوط از سبک تفکر و اندیشه‌های آن دو سخن می‌گفته و اندیشه‌های این دو اندیشمند را بی‌تأثیر از مکتب اسماعیلیه نمی‌داند؛ چرا که هر دو اسماعیلی مذهب بوده‌اند. نویسنده بر این باور است که ابویعقوب برای عقل و استدلال اهمیت فراوان قائل است، اما موضع‌گیری او در مسئله تنزیه مطلق پروردگار سبب می‌شود که او از موازین منطقی فاصله گرفته و راه افراط پیماید، چرا که تنزیه مطلق پروردگار با نسخیت بین علت و معلول منافات دارد و ارتباط بین حق و خلق را دچار مشکل می‌سازد.

در بخش دوازدهم به شعر و شعور در آثار ناصر خسرو پرداخته می‌شود. نویسنده محترم، شعر ایرانی با فرهنگ ایرانی-اسلامی را متفاوت از معنی شعر در برخی از فرهنگ‌ها می‌داند، و اشعار ناصر خسرو، مولوی، فردوسی و حافظ را غیر از آن اشعاری می‌داند که بیان بدوی عواطف و احساسات ساده و نخستین انسان به شمار می‌آید. مسئله عقل و ابداع از جمله عمده‌ترین مسائلی است که مورد توجه ناصر خسرو بوده و در این باب آنچه را که ناصر خسرو در مورد معنی ابداع بیان کرده غیر از آن چیزی است که بسیاری از فلاسفه اسلامی از آن سخن گفته‌اند، این اندیشمند اسماعیلی معتقد است که ابداع حق تعالی و خلق لامن شیء از قلمرو ادراک عقل بیرون است.

بخش آخر کتاب در ادامه نظریات ناصر خسرو می‌باشد. وی به خوبی می‌داند که خداوند تعالی در قلمرو علم نمی‌گنجد و عقل نمی‌تواند بدان احاطه پیدا کند، به همین علت با صراحت تمام می‌گوید: خداوند موجود نیست، همان گونه که معدوم نیست، یعنی در نظر او حق تعالی نه موجود است و نه معدوم، بلکه بالاتر از وجود و عدم است. بنابراین حق تعالی چون معلوم واقع نمی‌شود، موجود نیست. او نیز مانند سجستانی به تنزیه مطلق حق تعالی معتقد است و از طرفداران الهیات تنزیهی به شمار می‌آید.

اما آنچه می‌توان در نقد این کتاب بیان داشت، بدین قرار است:

۱. نویسنده محترم در صفحه ۲۲۲ و ۲۲۳ کتاب خویش

مطلبی را به این عبارات مطرح می‌کند:

«غزالی معتقد است که مقامات عالی را نمی‌توان بیان کرد، و به زبان آورد، که این امر مستلزم آن است که برخی مقامات عالی که کمال انسانی است، در قرآن نیز مطرح نشده باشد، در حالی که چیزی از حقایق نیست مگر اینکه در قرآن مکتوب است.»

الحکم در شرح گفتار ابن عربی، آنجا که شیخ اکبر از طور وراء طور عقل سخن می گوید، بلافاصله قید نظری را به عقل می افزاید،^۱ یعنی آن که مادون طور مکاشفات می باشد، طور عقل نظری و رسمی است، نه اینکه عقل مطلق و مرتبه عالی آن مادون کشف باشد.

بنابراین نباید چنین تصور کرد که طور مکاشفات قابل ادراک نیست، پس قابل تعبیر نیست و آنچه قابل ادراک و تعبیر نباشد، موجود نیست، بلکه سلب ادراک از عقل متعارف شده نه از مطلق عقل و تمامی مراتب عقل، اگرچه عقل متعارف نیز در پرتو مراتب عالیة عقل، مفاهیمی متناسب با شهودات فراهم کرده و آن را تعبیر و بیان می کند؛ اما چون عرفاً غالباً با فلاسفه و عقلایی مواجه بودند که به مراتب عالیة عقل نرسیده بودند و در حد همان عقل متعارف مانده بودند، بدانها می گفتند مکاشفات ماورای طور عقل مفهومی شماسست و شما آن را نمی توانید ادراک کنید، اما آنان که به مراتب عالیة عقل رسیدند، طور مکاشفات را بهتر از طور عقل مفهومی بیان می کنند؛ چرا که با دارا بودن مرتبه عالیة عقل، تمام مراتب دانیه و تمام قوای نفسانی او به تبعیت از آن مرتبه می پردازند و در این هنگام قوه مفکره، مفاهیمی را که با دریافت شهدی و حضوری قوه قدسیه مناسب است، فراهم می کند و از آن پس قوای وهمی و خیالی به ترسیم معانی و تمثیل صورتی که حاکی از آن یافته ها باشد، مشغول می شوند و قوه حافظه و متخیله به تعیین واژه های مناسب، برای صور ضبط شده می پردازند و محصول این همکاری که نتیجه احاطه و قوت قوه عقلی است، تفهیم و تبیین حقایق، در تعبیری بلیغ و فصیح می باشد؛ به گونه ای که فاقدین قوه قدسیه از آن بهره مند نیستند. اما صاحبان عقل متعارف که با استعانت از حس و تلاش مستمر از طریق درس و بحث به دریافت برخی از قسواعاد ادبی نائل آمده اند، در برابر بلاغت و فصاحت آن نگار مکتب ترفته ای که با تدبیر عقل مطلق سخن گفته است، خضوع و خشوع می نمایند. محرومین از مرتبه عالیة تعقل، به دلیل ضعفی که قوه فکریة بحثیه شان دارد، از متابعت و همراهی قوای جزئی مادون بی بهره می مانند که در نتیجه در ابلاغ دریافت های مفهومی خود احساس عجز می کنند.^۲ بنابراین از نگاهی دیگر می توان گفت مقامات عالیه را می توان بهتر از مقامات نازله انسانی بیان کرد و از آن گفتگو نمود، اما این افضلیت در بیان، در حوزه مفهوم

درباره مطلب فوق باید گفت آنچه در علم حصولی برای عالمان نمودار می گردد، مفاهیمی است که حکایت از حقایق خارجی دارند. و این مفهوم اگرچه فانی در خارج است و همان را برای عالم جلوه گر می سازد و به لحاظ ماهیت با آن یکی است - که اگر چنین نمی بود علم تحقق پیدا نمی کرد- اما مفهوم را اگر از یک چشم انداز دیگر بنگریم، درمی یابیم مفهوم اگرچه صادق است، اما از دریچه ای بسیار کوچک حقیقت را برای عالم می نمایاند، و به عبارت دیگر جامه الفاظ بر اندام دل آرای حقایق نارساست، و در حکایت خویش از آن حقیقت، با امری به نام تنزل مواجهیم. حال اگر بخواهیم مقامات عالیه را بیان کنیم، این بیان فقط از راه مفهوم خواهد بود. و چون در مفهوم تنزل خوابیده است، دیگر آن مقام عالیه در حد ذات خویش معرفی نشده، بلکه آن مقام عالیه در مقام تنزل مورد فهم واقع شده، در حالی که ما ادعا می کنیم که این مقام عالیه را می توان در حد خودش بیان کرد. از سوی دیگر می دانیم که قرآن کتابی است که نازل گشته و این نزول یک امر فیزیکی و انتقال مکانی نیست، بلکه تنزل حقیقت است، نه مثل قطرات باران که در هنگام بارش، در ماقبل و مابعد خویش حضور نداشته باشد، بلکه قرآن کریم حقیقتی است که در هر مرتبه، وجودی به حسب آن مرتبه دارد، و یک مرتبه وجودی اش در عالم طبیعت که عالم کثرت است می باشد، که مرحله پایانی نزولش می باشد، و قاری باید از این نردبان مفاهیم و واژه ها به آسمان حقایق قرآن برسد. این امر منافاتی با اینکه قرآن «بیان کل شیء» است، ندارد. بنابراین مقامات عالیه چه در لسان حکیم و عارف و چه در زبان قرآن کریم در مقام تنزل و ظهورش بیان شده، اما در مقام فی حد ذاته و مقامات عالیه من حیث هی به لحاظ مفهومی قابل طرح و بیان نیست. البته ناگفته نماند که این موضوع را می توان از دیدگاهی دیگر مورد بحث قرار داد، که تفصیل آن چنین است:

عرفا که طور مکاشفات و کمالات حقیقیه را فوق عقل می دانند، مرادشان این است که مکاشفه فوق عقل متعارف و رسمی می باشد، چنانچه علامه قیصری در فُص آدمی فصوص

۱. فصوص الحکم، تصحیح سید جلال آشتیانی، ص ۳۴۵.
 ۲. تحریر تمهید القواعد، علامه جوادی آملی، ص ۶۶۳-۶۶۴.

می باشد، یعنی در مدار واژه ها و اصطلاحات مقامات عالیّه را بهتر می توان مطرح کرد، که این بیان و تعبیر هر چند گسترده، شفاف و متناسب و عالی باشد، در حد مفهوم و تنزل از آن مقام عالیّه سخن می گویند نه در حد ذات و خود آن مقام.

۲. نویسنده در صفحه ۳۶۳ کتاب خویش می نویسد:

«همان گونه که عنوان عاقل بر خداوند تبارک و تعالی اطلاق نشده، عنوان عارف نیز بر ذات مقدس او اطلاق نگشته است، به همین ترتیب است که ناصر خسرو درباره تفاوت میان علم و معرفت سخن گفته و ویژگی های هر یک از آنها را روشن کرده است».

این گفتار نویسنده مبتنی بر توقیفیت اسمای الهی می باشد؛ یعنی ما هر اسمی را نمی توانیم بر حق تعالی اطلاق کنیم؛ بلکه باید فقط همان اسمایی را که در کتاب و سنت بر خداوند سبحان اطلاق شده است، اطلاق کنیم، در حالی که ما می توانیم هر نام نیکو که دلالت بر کمال و صفات کمالیه حق تعالی کند را بر او اطلاق کنیم و اطلاق آن بر او رواست و رای توقیفیت اسماء سخت قائل بلکه باطل است، جز اینکه ادب مع الله به حسب سیرت بندگی اقتضاء می کند هر اسمی که در عرف و عادت قومی منصرف و متبادر به معنایی است که با جلال و جمال الهی مناسب نیست، بر وی اطلاق نشود، چنانکه ظاهر «ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها» نهی از دعوت حق تعالی به اسمای غیر حسنی است، نه اینکه هر اسمی که در کتاب و سنت نیامده است، غیر حسنی است، زیرا منادی آن عام است. ۳ علاوه بر اینکه کریمه دیگر می فرماید: «سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین».

ممکن است گفته شود نویسنده به خاطر منع لغوی فرمودند که اسمایی چون عاقل و عارف بر حق تعالی اطلاق نمی گردد، و اساساً مرادشان توقیفیت اسماء نیست، یعنی اینگونه نیست که در روایتی یا آیه ای از قرآن وارد باشد که خدا را فقیه و سخی و عاقل و عارف نگویند، بلکه قیود اهل لغت در عربی و بلکه در هر زبانی بسیار است؛ چنانکه ما در فارسی گوئیم چند رأس است و چند نفر شتر و بالعکس نگوئیم. ۴ در پاسخ خواهیم گفت: حکیم کاری به الفاظ و اعتبارات عرفی و لغوی ندارد، بلکه او اولاً و بالذات در پی دریافت حقایق است، و زمانی که برهان به او می گوید حق تعالی عاقل است و همه اشیا را تعقل می کند و همه اشیا را می شناسد و بدان ها عارف است، بی درنگ حق را به اسماء شریف «عاقل و عارف» می خواند. بنابراین هر اسمی را که با برهان بدان رسیدیم و یا اینکه مقرون به ادب مع الله بود، آن

را می توان بر حق تعالی اطلاق نمود. چنانکه جناب شیخ در فصل ۱۸، نمط ۸ اشارات فرموده است: «اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته لانه اشد الاشیا ادراكاً لاشد الاشیا کمالاً الذی هو بریء عن طبیعة الامکان». زمانی که شیخ، حق تعالی را به وجهی یافت که اسم مبتهج بر او صادق است، بی درنگ حق را به این اسم خواند، بدون اینکه این اسم در روایات و آیات ما آمده باشد، یا لغویون اجازه یا منع آن را صادر کرده باشند.

۳. در صفحه ۲۷۵ کتاب آمده است:

«اندیشمندان اسماعیلی در درجه اول فیلسوف نبودند و نمی خواستند فقط به عنوان یک فیلسوف به کشف حقایق دست یابند. دلیل این مدعا آن است که برخی از این اندیشمندان مانند ابو حاتم رازی و ناصر خسرو قبادیانی به شدت با سخنان فیلسوفانی همچون محمد بن زکریای رازی به مخالفت برخاسته و مواضع فکری او را مورد حمله قرار دادند.»

باید دانست که صرف حمله به یک فیلسوف و یا اندیشه ها و سخنان او، عنوان فیلسوف بودن و تفلسف از اندیشمندان نقاد رخت بر نمی بندد، بلکه احتمالاتی چند، این نقد را همراهی می کنند:

احتمال اول: شخص نقاد اساساً با اصل فلسفه مخالف است؛ مانند مخالفت غزالی با فلسفه.

احتمال دوم: اندیشمندی که یک فیلسوف را نقد می کند، با فلسفه خاص مخالفت دارد، نه با اصل فلسفه، مانند مخالفت سهروردی با فلسفه مشاء.

احتمال سوم: محقق منتقد با یک نظر خاص فلسفی مخالف است و آن را قبول ندارد؛ مانند مخالفت صدرالره و ابن سینا در مسئله مثل.

بنابراین هیچ گونه تلازم مستقیمی بین مخالفت با مواضع فکری یک فیلسوف و فیلسوف نبودن محقق نقاد برقرار نیست.

۳. حسن زاده آملی، کلمه هلیا در توقیفیت اسماء، انتشارات دفتر تبلیغات

اسلامی، چاپ اول، ص ۶۲.

۴. همان، ص ۶۷.

تنزه و بری بودن از تعیین و ... لابلشرط قسمی نیست که حق تعالی مطلق باشد، در مقابل ممکنات که مقیدند، بلکه مطلب فراتر از این امور است و آنچه مراد نویسنده است و آنچه را که عرفای محقق می‌فرمایند یک حقیقتی است که لابلشرط قسمی است که حتی از قید اطلاق نیز منزه و مبراست. و این گفتار بلند که می‌گوید از هرگونه تعیین و ... شامل قید اطلاق هم می‌شود که او مطلق از قید اطلاق است که اگر حق تعالی چنین نباشد، او در مقام تنزل و ظهور در حقایق و ممکنات سریان نمی‌یافت^۶ و هیچ‌گونه ارتباطی با او میسور نبود و بی‌حضور و سریان او، عالم امکان تحقق نمی‌داشت.

همچنین در صفحه ۱۱۸ می‌افزاید:

«... بنابراین عقل دارای مراتب مختلف و متفاوت بوده و در همه مراحل ادراک، اعم از اینکه شهودی باشد یا استدلالی حضور خود را اعلام می‌دارد».

در آثار عرفا، واژه‌هایی چون قلب، قوه قدسیه، طور و راه طور عقل بسیار به چشم می‌خورد که نقش آنها شهود حقایق و مکاشفه اعیان می‌باشد؛ اما نویسنده بر این باور است آنچه را که عرفا، فوق مرتبه عقلی می‌دانند، همان عقل می‌باشد، البته مرتبه عالی عقل را تأمین می‌کند که در تأیید گفتار خویش، بیانی از شیخ محمود شبستری نقل می‌کند،^۷ بدین ترتیب که تفکر براساس نوعی حرکت و پویایی استوار می‌باشد و سیر از ظاهر به باطن یا از صورت به معنی نیز نوعی حرکت و پویایی معنوی به شمار می‌آید. بنابراین عنوان تفکر بر هر دو طریق تعقل و شهود اطلاق می‌گردد و می‌توان شهود را از مصادیق تفکر نامید.

اما دلیل دومی که می‌توان بر این مطلب اقامه کرد، چنین است: آنچه را که یک معنا و مفهوم کلی یا حقیقت کلی را دریافت می‌دارد خواه این ادراک به نظر و برهان حکیم باشد، یا به واسطه کشف و وجدان باشد، حد عقل و نام عقل بر او صادق است.^۸ و ادراک حکیم و عارف ادراکی عقلی است، با این تفاوت که حکیم از طریق مفهوم به این ادراک نائل می‌شود و عارف به وسیله شهود؛ یعنی یکی می‌فهمد و دیگری مشاهده می‌کند و می‌بیند و شکی نیست که در دیدار خصوصیتی است که مفهوم را توان ادراک آن نیست.^۹ بنابراین مراد از عقل در

این را هم باید یادآوری نمود که نویسنده در باب فیلسوف نبودن اندیشمندان اسماعیلی، دلیل دیگری نیز فرموده‌اند که قابل پذیرش می‌باشد: «و آن دلیل این است که پای بندی سخت و محکم اندیشمندان اسماعیلی به ایدئولوژی فرقه‌ای و در خدمت ایدئولوژی حاکم بودن (فاطمیان) و اثبات و غلبه آن، حریت فکری و آزادی اندیشه را از آنان سلب کرده بود. در حالی که آزادی تفکر برای فیلسوف لازم و ضروری است. بنابراین آنان فیلسوف به معنای مصطلح نبودند». (ص ۲۷۳)

۴. در صفحه ۴۰۲ کتاب می‌نویسد:

«... زیرا در احادیث معصومین (ع) عقل صادر نخستین شناخته شده و صادر نخستین یک امر ابداعی است.»
باید بگوییم آنچه در احادیث معصومین (ع) مطرح شده «اول ما خلق الله» است نه «اول ما صدر الله»؛ یعنی سخن از اولین مخلوق است نه اولین صادر، و تفاوت مخلوق و صادر این است که در اولی تقدیر و اندازه مطرح است، اما در دومی چنین نیست و صادر اول مطلق است به اطلاق قسمی. صادر اول اسامی گوناگونی دارد، مانند وجود منبسط، نفس رحمانی و حقیقت محمدیه و ... و آنچه که مخلوق اول می‌باشد، عقل اول است که پرتو و نقشی از صادر اول می‌باشد. به دیگر سخن عقل اول قیدی است برای مطلق چون صادر اول. بنابراین عقل اول که مخلوق اول است، یکی از تعینات صادر اول می‌باشد، نه خود صادر نخستین.^۵

نویسنده در صفحه ۶۱ کتاب خویش در باب موضوع عرفان می‌فرماید:

«موضوع این رشته از معرفت (عرفان) حقیقتی واحد و یگانه است که از هرگونه تعیین و تمیز منزه و مبراست ...»

در فهم این گفتار نویسنده باید توجه نمود که مراد از تنزه و بری بودن از تعیین و تمیز و تقييد و امثال آن، شرط لای از حقایق دیگر بودن نیست، چنانکه فلاسفه، به ویژه فیلسوفان مشایی حق تعالی را حقیقتی بشرط لا تلقی نمودند که از هرگونه قید و میزگی بری است و نیز باید دقت شود که منظور نویسنده از

۵. حسن زاده آملی، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ص ۹۴-۹۵.

۶. شرح فیصری، ص ۲۳.

۷. دفتر عقل و آیت عشق، ص ۱۳۰.

۸. تمهید القواعد، ص ۲۴۹.

۹. همان، ص ۶۶۳.

طور و رای طور عقل، عقل مفهومی است و آن عقلی است که صاحبان علوم رسمی از آن سخن می گویند و مرادشان قوه فکریه ای است که علوم را از مبادی اش به مدد استخراج حد وسط و تألیف آن با دو حد مطلوب یعنی اصغر و اکبر، به دست می آورند، یعنی قوه ای نظری که با استنتاج و قواعد منطقی، معارف را کسب می کند که محور آن در حول برهان استدلالی می باشد، و آن طور و مرتبه ای که فراتر از مرتبه عقلی در لسان عرفا مطرح می شود، به واقع امر تعقلی است و با عقل سر و کار دارد، و عقلی را که دایره بین صاحبان علوم رسمی است و مقید به مبادی و ترتیب خاص است، مرتبه نازله و قوه ای از قوای مطلق عقل می باشد. بنابراین هر آنچه از آن به قلب و قوه قدسیه و ... یاد می شود، می توان به مرتبه عالیة عقل تفسیر کرد چنانکه آیه کریمه ۴۶ سوره مبارک حج می فرماید: «لهم قلوب لایعقلون بها». در این آیه فعل تعقل برای قلب استعمال شده است. علامه قیصری نیز در فص آدمی فصوص الحکم می فرماید: «هرگاه قلب به نور الهی متنور گردد، عقل نیز به نور قلب روشن گشته و از قلب متابعت می کند؛ چرا که عقل قوه ای از قوای قلب است و حقایق را به تبعیت عقل ادراک می کند.»^{۱۰} البته مراد وی از عقل، مرتبه نازله آن است که مقید به تألیف مقدمات و استدلال می باشد و از قلب، مرتبه عالیة عقل را در نظر دارد.

نکته دیگر که باید ذکر کرد آن است که نویسنده در کتاب دفتر عقل و آیت عشق، آنچنان که درباره عقل سخن گفته از عشق بحث نکرده که البته این احتمال وجود دارد که در مجلدهای بعدی به این مقوله نیز بپردازد. همچنین ایشان در این کتاب به بررسی شخصیت هایی می پردازد که آراء و اندیشه هایشان تا به امروز کمتر مورد توجه اهل معرفت واقع شده است، و ملاحظه می کنیم که ایشان با مطالعه و تحقیق دقیق و وسیع به احیاگری آثار آنان در باب عقل و عشق می پردازد.

در کتاب دفتر عقل و آیت عشق، حسن ویراستاری رعایت نشده و از لحاظ خواندن، خواننده را به زحمت می اندازد؛ به طور مثال:

در صفحه ۸۶ آمده است: «در نظر برخی از اهل معرفت نفس نموداری کمرنگ از عقل به شمار می آید»، که پس از واژه معرفت به ویرگول نیازمندیم. در صفحه ۲۲ آمده است: «ایمان وجدان، عافطه و آنچه به آنها مربوط است» که پس از ایمان باید ویرگول می گذاشتند ...

نیز اغلاط فراوانی در حروف چینی کلمات رخ داده است که

پاره ای از آنها بدین قرار است:

۱. صفحه ۱۰ پاراگراف ۳، سطر آخر: نست ← نسبت
۲. صفحه ۱۲ پاراگراف ۲، سطر یک: میاننی ← میان
۳. صفحه ۱۲ پاراگراف ۲، سطر آخر: نه می توانیم ← نمی توانیم
۴. صفحه ۸۷ سطر یک: ناآرام و. ناتمام است ← ناآرام و ناتمام است.
۵. صفحه ۱۲۱: محور سوم ← محور سوم
۶. صفحه ۱۲۹: نخست از فکر خویشتم در تحیر ← نخست از فکر خویشم در تحیر
۷. صفحه ۱۹۳ پاراگراف ۳: لست ← لست
۸. صفحه ۱۹۵ پاراگراف ۲: ... دربر ... دارد ← باید در یک سطر نوشته شود
۹. صفحه ۲۱۱ پاراگراف ۱: سرگردن ← سرگردان
۱۰. صفحه ۲۳۱ پاراگراف ۱، سطر یک: انتخاب ← انتخاب
۱۱. صفحه ۲۴۴ سطر آخر: ... شرح ... الاسم ← باید در یک سطر نوشته شود
۱۲. صفحه ۲۵۱ پاراگراف ۲، سطر ۱: فأن ← فین
۱۳. صفحه ۲۴۵ پاراگراف ۲، سطر ۵: حد ... تام ← باید در یک سطر بیایند.
۱۴. صفحه ۲۷۱ پاراگراف ۳، سطر ۷: بزعمون ← یزعمون
۱۵. صفحه ۳۳۸ پاراگراف ۱: بیان بدوی عواطف، و احساسات ← ویرگول زائد است
۱۶. صفحه ۲۷۷: تکمیل ← تکمیل
۱۷. صفحه ۳۱۹، سطر ۳: دربار، ← درباره
۱۸. صفحه ۳۴۶ پاراگراف ۲، سطر ۳: تا چه اندازد ← تا چه اندازه



۱۰. شرح فصوص الحکم قیصری، تصحیح سید جلال آشتیانی، ص ۳۴۷.