

حکمت و بہر معنوی

(مجموعہ مقالات)

دکتر غلامرضا آغوانی

فهرست مطالب

مقدمه

بخش اول : دین

- ۱- ارتباط عقل و وحی در اسلام و مسیحیت ۳
- ۲- تشیع و تصوف ۲۱
- ۳- اولیاء الله در مثنوی مولوی ۴۳
- ۴- ترجمه دو فصل از تحقیق ماللهند ۵۹
- ۵- مقدمه کتاب اعلام النبوه ابو حاتم رازی ۹۱

بخش دوم : فلسفه

- ۱- ساختمان اساسی تفکر فلسفی در اسلام ۱۱۳
- ۲- مسئله وجود در مکتب ابن عربی ۱۵۳
- ۳- تناقضات مکتب اصالت نسبت ۱۸۷
- ۴- برگسون و نیچه در تفکر اقبال ۲۰۵
- ۵- تعارضات نظریه مجموعه‌ها ۲۲۱
- ۶- وضعیت دین و فلسفه در قرون وسطی و رنسانس ۲۵۵

بخش سوم : هنر دینی

- ۱- نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی ۲۸۹
- ۲- مبادی مابعدالطبیعی هنر ۳۱۷
- ۳- هنر تجلی جمال الهی در آئینه خیال ۳۲۷
- ۴- موسیقی هندی ۳۶۹
- ۵- رقص شیوا ۳۸۷

مقدمه

کتاب حاضر مجموعه مقالاتی است که در فرصتهای مختلف از آغاز جوانی تا کنون نوشته یا ترجمه کرده‌ام. این مجموعه چنانکه خوانندگان گرامی خواهند دید، در موضوعهای مختلف نوشته شده است و شاید نتوان آنها را تحت یک عنوان گردآوری کرد. تهیه این مقالات بنا بر تعبیر بسیار زیبای حافظ "اتفاق افتاده است" یعنی ترجمه یا نوشتن آنها به اختیار بنده نبوده است و مناسبتها و مقتضیاتی از قبیل درخواست دوستان، شرکت در کنگره‌ها و مجامع علت ظهور آنها از غیبت وجود بوده است. جهت وحدت و وجه جامع آنها در این است که به دست و قلم شخص واحدی تهیه شده است. دوستان و بویژه شاگردان اینجانب شاید تعجب کنند که عناوین این مجموعه با مطالبی که از من در سر کلاس درس شنیده‌اند متفاوت است و شاید تعجب بیشتر آنها این باشد که مطالبی که در بیشتر کلاسهای درسی گفته‌ام اگر گردآوری و تدوین شود لااقل چندین برابر این مجموعه خواهد شد، که هر یک با نظم و ترتیب خاصی مطالب یک درس را با تحلیلی نو از مسائل، مورد بحث قرار داده است. پرسش آنها بالطبع این خواهد بود که چرا لااقل جزئی از آن مطالب در این کتاب نیامده است؟

در پاسخ این دوستان باید عرض کنم که مقالات این مجموعه جنبه "تعلیمی" یا "درسی" ندارد و بیشتر نمودار تأملاتی است درباره "مسائل اتفاقیه" و پیداست که اگر مسائل طور دیگری "اتفاق افتاده بود" این مجموعه رنگ و شکل دیگری داشت.

اما این سخن بدین معنی نیست که دیدگاه صاحب این قلم نسبت به

مسائل هم "اتفاقی" است. نگارنده از همان آغاز از روشی روشن و تردیدناپذیر که از آن می‌توان به حکمت معنوی تعبیر کرد، پیروی کرده است. مراد من از حکمت معنوی همان چیزی است که ایرانیان باستان آن را "حکمت جاویدان" یا "جاویدان خرد" نامیده‌اند، که به گمان من وجه جامع همه حکمت‌های الهی و نیز لب لباب تعالیم انبیاء الهی و ادیان آسمانی است. اگر گاهی نظر متفکران "غرب جدید" یا نحله‌های جدید تفکر را در مغرب زمین مورد نقد و انتقاد قرار داده‌ام با توجه به مبادی و اصول حکمت معنوی شرق بوده است، که "برحسب اتفاق" سخنگویان راستین و سخت‌نیرومندی در غرب نیز دارد.

نکته‌ای دیگر را نیز باید در اینجا اضافه کنم و آن اهمیت هنر در حکمت معنوی است که کمتر امروزه مورد توجه قرار می‌گیرد. در بعضی از این مقالات سعی شده است که بار دیگر اهمیت هنر، هم از دیدگاه مابعدالطبیعی و معنوی و هم از نقطه نظر تجربی و عملی در زندگی انسان، مورد توجه قرار گیرد. هنر نیز به سهم خود می‌تواند بازتاب همان اصول و مبادی معنوی و الهی در ابعاد مختلف آن باشد، که دنیای متجدد با نفی آن این هنر را مورد غفلت قرار داده است.

مقالات به همان گونه‌ای که در نشریات برای بار اول به چاپ رسیده است با ویراستاری مختصر و بدون هیچ تغییری به چاپ می‌رسد. مسلماً مانند اکثر نویسندگان، اگر قرار بود آنها را دوباره بنویسم امکان داشت در بعضی از مطالب تجدید نظر کنم.

در پایان لازم است از دوست ارجمند جناب آقای دکتر پازوکی و از انتشارات گروس تشکر کنم. اگر اصرار و دقت آنان در گردآوری مقالات نبود، این مجموعه هرگز فراهم نمی‌آمد.

غلامرضا اعوانی

بخش اول

دین

ارتباط عقل و وحی در اسلام و مسیحیت *

پیش از پرداختن به بحث دربارهٔ عقل و وحی در اسلام و مسیحیت باید تعریف دقیقی از عقل که همیشه مورد بحث و جدل فراوان میان ارباب ملل و نحل بوده است، به عمل آوریم. آیا مراد ما از عقل همان چیزی است که پیروان جدید مذهب اصالت عقل بدان قائل اند که سعی می‌کنند نظامی مکانیکی و بسته از عالم ارائه دهند که کل واقعیت را شامل شود و نیز به نظر آنان عقل می‌تواند به نحو مستقل و بدون تأیید و عنایت الهی و بدون اتصال به عقل کلی به درک واقعیت نائل آید؟ ارباب ادیان با عقل بدین معنا و مفهوم موافق نیستند و کلمه عقل بدین معنا با دکارت و اصحاب او در فلسفهٔ جدید آغاز می‌شود که به نظر وی معیار فهم و مبدأ اعلامی وجود عقل کلی الهی نیست، بلکه عقل جزئی است.^۱ پس هنگامی

* نامهٔ فرهنگ، سال دوم، شمارهٔ ۴.

۱- به طور کلی باید گفت آن عقلی که به معنای حقیقی قادر به درک و فهم حقایق وحی است عقل کلی است، اما عقلی که در فلسفهٔ جدید غرب بیشتر مورد تأکید قرار می‌گیرد عقل جزئی است. راسیونالیسم غربی چیزی بیش از اصالت عقل جزئی نیست. عقلی که در فوق به آن اشاره شد حتی اصالت و حجیت خود را انکار می‌کند و خود به نقادی قوای خود می‌پردازد که بارزترین آن را فی‌المثل در کانت

که دربارهٔ ارتباط میان عقل و وحی بحث می‌کنیم لازم است که میان عقل کلی که وسیله فهم حقایق ازلی و وحی است از یک سو و عقل جزئی که بدون تأیید الهی و استمداد از عقل کلی حتی وجود خود را نفی و انکار می‌کند از سوی دیگر تمایزی قائل شویم.

این تمایز میان عقل کلی و عقل جزئی پیوسته مورد توجه حکما و عرفا در شرق و غرب بوده است. مثلاً در فلسفه یونان قدیم و قرون وسطی دو لفظ متفاوت برای عقل جزئی و عقل کلی وجود داشته است. حکمای قرون وسطی از عقل کلی به انتلکتوس intellectus از ریشه intelligere^۱ به معنای جمع کردن و وحدت دادن و از عقل جزئی به ratio به معنای حساب کردن و تقسیم و تحلیل کردن تعبیر می‌کرده‌اند.^۲

حکما و عرفای الهی امثال غزالی، سهروردی، جلال‌الدین رومی، فخر رازی، ابن عربی، ملاصدرا و دیگران به تمایز عقل کلی و عقل جزئی واقف بوده‌اند و براین امر تأکید ورزیده‌اند که عقل جزئی بدون استمداد از عقل کلی، به جهت تعین و تقید ذاتی آن قادر به فهم اسرار وجود از یک سو و اسرار وحی از سوی دیگر نیست. فهم اسرار و تعمق در معنا و

مشاهده می‌کنیم.

۱- کلمه intellectus یا عقل کلی از ریشه intelligere به معنای درو کردن، برداشت محصول و جمع کردن است و در اصطلاح فیلسوفان قرون وسطی آن عقلی است که از کثرت به وحدت، از مقید به مطلق و از خلق به حق سیر می‌کند. تعقل بدین معنی همان تفکری است که شیخ محمود شبستری در شعر زیر بدان اشاره کرده است.

تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدیدن کل مطلق
 ۲- کلمه Ratio یا عقل جزوی در اصل لغت به معنای شمارش کردن و حساب کردن و یا آن قوه‌ای در نفس انسان است که به شمارش و محاسبه امور روزمره می‌پردازد، بنابراین عقل شمارشگر، عقل حسابگر و عقل معاش و عقل دنیاوی است. معنای دیگر ریشه لغت، بریدن و خرد کردن، تحلیل و تقسیم کردن است. در اصطلاح فلاسفه قرون وسطی به عقلی اطلاق می‌شود که از کل به جزء، از وحدت به کثرت، از مطلق به مقید، از کلی به جزئی سیر می‌کند و تأکید آن بر کثرت است نه بر وحدت.

حقیقت و وحی از تمیيزات عقل کلی است.^۱

در این مقاله سعی ما بر این است که مختصری درباره تاریخچه نظریه عقل کلی و عقل جزئی و ارتباط آنها با وحی را در نزد آباء ارتدکس و متفکران اسلامی مورد بحث قرار دهیم و این مسأله را اثبات کنیم که همیشه نفی و انکار حجیت عقل در نزد بعضی از ارباب ملل و نحل به معنای نفی مطلق عقل نیست، بلکه مراد و مقصود تأکید بر محدودیت عقل جزئی و استدلالی در انسان است.

قدیمی ترین مرجعی که درباره امتیاز میان عقل جزئی و عقل کلی در اختیار داریم آثار افلاطون است، فیلسوفی که پیوسته مورد توجه آباء یونانی کلیسا بوده و در آراء و عقاید آنان درباره مسئله مورد بحث، تأثیر

۱- اصطلاحات فلسفی در سیر تاریخ فلسفه دستخوش تغییرات مهمی شده اند و گاهی چنان معنای خود ← را از دست داده اند که به اشتراک لفظی بیشتر شباهت دارند. یکی از این اصطلاحات کلمه عقل است. در فلسفه جدید پس از دکارت، چنانکه دیدیم، عقل به جنبه‌ای از قوه درآ که انسان که عقل جزئی باشد محدود می‌شود، اما باید توجه داشت که در نزد قدما از فیلسوفان یونان گرفته تا حکمای اسلامی، تعبیر عقل دامنه وسیعتری دارد. بدین معنی که عقل فقط به قوه‌ای از قوای نفس محدود نمی‌شود، بلکه مرتبه‌ای از مراتب وجود خارجی است که غیر مادی و مجرد است و هر موجود مجردی دارای علم به ذات و واجد حیات است. از این موجود مجرد بدان جهت که واجد علم به ذات است و به تعبیر امروزیان دارای خود آگاهی است، به عقل و از آن حیث که اصل حیات است از آن به روح تعبیر می‌شود. به همین جهت کلمه Nous در زبان یونانی گاهی به عقل و زمانی به «روح» ترجمه شده است. از نظر افلاطون عالم (یعنی غیر ذات حق یا به تعبیر او: ماسوای احد) دو مرتبه دارد که از یکی به Noetikos Kosmos یا عالم معقول و از مرتبه دیگر به Kosmos Aisthetikos یا عالم محسوس تعبیر می‌کند که همان عالم خلق و عالم امر، عالم غیب و شهادت، ملک و ملکوت به تعبیر حکمای اسلامی است. خلاصه آنکه عالم معقول یا عالم روحانی، عالمی است پس شریفتر از عالم محسوس و نسبت به آن تقدم ذاتی و رتبی دارد. عقل انسانی نیز رشحه‌ای از آن عقل کلی وجودی است. در فلسفه دکارت و پس از آن دو تغییر اساسی در مفهوم عقل صورت گرفته است. یکی آنکه وجود عالم عقل یا به تعبیر دیگر جوهر عقل به عنوان مرتبه‌ای از وجود خارجی مورد نفی و انکار قرار می‌گیرد و عالم به همین عالم مادی مکانیکی محدود می‌شود، و دیگر اینکه عقل انسانی، چنانکه گفتیم به عقل جزئی یا عقل حسابگر تفسیر می‌شود.

فراوان داشته است. افلاطون در تمثیل خط منقسم در کتاب ششم جمهور میان دو کسا^۱ یا گمان و ظن که متعلق آن اشیای محسوس است و اپیستمه^۲ یا معرفت حقیقی که متعلق آن حقایق معقول است، فرق می‌نهد. اپیستمه یا معرفت حقیقی خود به دو بخش متمایز تقسیم می‌شود و هر یک از قوه خاصی استفاده می‌کند، جزء سافل دیانویا^۳ یا عقل بحثی، نظری و استدلالی نام دارد.^۴ به نظر افلاطون عقل بحثی از اصول متعارفه یا موضوعه آغاز کرده، با استفاده از برخی قواعد قطعی و مسلم، انسان را به نتایج ضروری دلالت می‌کند. نمونه اعلای این عقل در نظر افلاطون در روش ریاضی مشاهده می‌شود. نوع اعلای اپیستمه یا معرفت، نوئزیس^۵ یا شهود عقلی نام دارد که در آن به تعبیر افلاطون عقل با آغاز از مبادی یک سیر عروجی استعلایی را تا وصول به مبادی مطلق غیر مشروط دنبال می‌کند و در این معرفت از تصورات و نیز صور خیالی استفاده نمی‌کند و

1 - Doxa

2 - Episteme

3 - Dianoia

۴- از نظر افلاطون دو نوع معرفت حقیقی یا اپیستمه عبارت است از نوئزیس (Noesis) و دیانویا (Dianoia) که هر دو از ریشه یونانی Noein به معنای شهود، تعقل، دیدن، ادراک کردن است. لفظ دیانویا از پیشوند dia و لفظ noia ترکیب شده است و لذا معنای عقل به واسطه را افاده می‌کند. اما باید توجه داشت که این دو کلمه مترادف با علم حضوری و علم حصولی نیست، زیرا ملاک در این تمایز مغایرت فاعل و متعلق شناسایی یا مدرک و مدرک است و نیز هر کس می‌تواند واجد این دو مرتبه از علم یعنی علم حصولی و علم حضوری باشد و حال آنکه از نظر افلاطون وصول به مرتبه Noesis که رؤیت و شهود ذوات و حقایق معقول اشیاء است، فقط برای حکیم کامل و آنهم در نهایت حکمت الهی میسر است. این دو مرتبه از معرفت تقریباً مطابق است با آنچه سهروردی در آغاز کتاب حکمت اشراق از آن به حکمت ذوقی و حکمت بحثی تعبیر کرده است. بنگرید به: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، با تصحیح و مقدمه هانری کرین، ج ۳، ح اول، از انتشارات انجمن حکمت و فلسفه، تهران ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۱۵-۱۲.

5 - Noesis

فقط به وسیله مثل عقلی صرف هدایت می‌شود. از این بیان پیداست که به عقیده افلاطون، عقل نظری به صور خیالی و مفاهیم اعتماد دارد و معرفت حقیقی بر عکس بر شهود مثل عقلی صرف متکی است.

حلقه اتصال میان دیانویا و نوئزیس یا عقل کلی و جزئی روش دیالکتیک است که از نظر افلاطون علم کشف ذوات و ماهیات اشیاء است. علم دیالکتیک عقل آدمی را از جزویت به طرف کلیت و اطلاق سوق می‌دهد. عالم دیالکتیک یک دید واحد و جامعی از کل واقعیت دارد که در آن همه چیز فیضانی از خیر مطلق تلقی می‌شود. افلاطون درباره متعاطی روش دیالکتیک می‌گوید که او کسی است که توانایی و استعداد معرفت مطلق و کلی را دارد و دیگران این معرفت مطلق را فاقدند.

مسأله‌ای که برای موضوع مورد بحث ما اهمیت دارد این است که روش دیالکتیک از نظر افلاطون دو مرحله دارد که یکی از آن دو با عقل کلی و دیگری با عقل جزئی در ارتباط است. مرحله اول شامل یک سیر عروجی یا مقام جمع^۲ است که از یک مثل اعلا به مثل اعلائی دیگر عروج کرده و بالاخره به مثل اعلائی مطلق که مبدأ کل وجود و شرط غیر مشروط همه اشیاء است واصل می‌شود، یعنی به خیر مطلق که از حیث عظمت، جلال و جمال و قدرت فوق همه چیز و ورای همه چیز است. در نتیجه از نظر افلاطون این سیر عروجی مستلزم سیر از کثرت به وحدت، از متعین به اصل نامتعین و به مبدأ مطلق کل موجودات است. مرحله دوم روش

۱- راجع به معنای دیالکتیک در آثار افلاطون بنگرید به: رساله جمهور، کتاب هفتم، ص ۵۳۳ و بعد؛ کتاب سیاستمدار، ص ۲۸۳ و بعد؛ به رساله فدروس، ص ۲۶۵ و بعد؛ رساله جمهور، کتاب ششم، ص ۵۱۱ و بعد.

دیالکتیک سیر نزولی یا تحلیل^۱ است که با استفاده از عقل جزئی در صدد اخذ و استنتاج همه نتایج و لوازم از آن مبدأ مطلق و نامتعیّن که همه چیز بدان متکی است برمی آید. عقل جزئی در این سیر از مفاهیم و تصورات استفاده کرده، بدون شهود و تجربه واقعیت را در یک نظام مفهومی و تصویری بازسازی می‌کند.

به نظر افلاطون سیر دیالکتیکی مستلزم نوعی گرویدن به معنای ایمان آوردن، نوعی عروج روحانی به سوی عالم بالا، و خیره شدن به عالم اعلاست. به علاوه دیالکتیک با سمبولیزم یعنی معرفت اسرار و رموز و با یک میتولوژی که معنای دقیق آن، معرفت اسرار است ارتباط دارد. بنابراین از نظر افلاطون روش دیالکتیک یک شرط لازم برای فلسفه تلقی شده است.

در میان آباء اولیه یونانی یوستین شهید با اشاره به آیات نخستین انجیل یوحنا که در آغاز کلمه بود و کلمه با خدا بود و کلمه خدا بود و کلمه به همه موجودات این عالم روشنایی می‌بخشد، می‌گوید، «ما از همین منبع می‌دانیم که کلمه مسیح است و بنابراین می‌دانیم که حتی پیش از حضرت مسیح، همه فیلسوفان از نور کلمه یا لوگوس یعنی مسیح پیروی کرده‌اند. آنانکه مطابق عقل یا کلمه یا لوگوس زندگی می‌کنند مسیحی‌اند و... از میان یونانیان کسانی چون سقراط و هراکلیتوس و مانند آنان که مردم آنان را بی‌دین و مشرک تلقی می‌کنند، مسیحی بوده‌اند.»^۲ بنابراین به نظر یوستین

1 - Diairesis

۲- یوستین شهید، متولد نابلس و زاده پدر و مادری مشرک بود. در سال ۱۳۲ میلادی به دین مسیحیت گروید و به دست یونوس روشیکوس شهید شد. از دو دفاعنامه وی، یکی خطاب به امپراتور هادریان است (۱۵۲م) و دیگری خطاب به امپراتور مارکوس اورلیوس. درباره آراء و آثار وی بنگرید به تاریخ ←

شهید، عقل انسانی که فیلسوفان یونان نمایندۀ آن بوده‌اند و وحی مسیحی به عنوان دو جنبه از ظهور کلمه الهی یا لوگوس تلقی می‌شود.^۱ یوستین در دفاعیۀ دوم خود، با پیروی از تفکر رواقیان، لوگوس یا کلمه را به کلمۀ تامه یا عقل کل تشبیه می‌کند که کلمات موجودات در آن بهره دارند. بنابر نظر وی همه فیلسوفان، هر یک به اندازه استعداد خود به حقیقت مسیحیت علم و معرفت داشته‌اند.

بنا به عقیده کلمنت اسکندرانی، وحی الهی نوعی استمرار و تداوم

→ فلسفۀ مسیحی، تألیف ژیلسون، صص ۱۴ - ۵، ۱۱ - ۵۵۴ و نیز تاریخ فلسفۀ کاپلستون، جلد سوم، صص ۲۰۰ - کلمه یا لوگوس (Logos) از ریشه Legein و Lego به معنی گفتن است و در زبان یونانی این کلمه به معانی متعددی اطلاق می‌شود که از آن جمله است: گفتار، سخن، دلیل، برهان، کلمه، جمله، تعریف یا حد منطقی، کلمه قصار، اصل و مبدأ عقل، قوه استدلال و غیره. فیلسوفی که در طرح نظریه لوگوس شهرت دارد هراکلیتوس است که از نظر وی لوگوس اصل و مبدأ عالم و اصل معقولیت همه چیز است. در نظام فلسفی افلاطون و ارسطو و نیز پیش از آنان در آناکساگوراس ما با نظریه لوگوس مواجه نمی‌شویم. آنان به جای لوگوس از نوس (Nous) استفاده کرده‌اند و اجمالاً فرق میان آن دو در این است که نوس جنبه تنزیهی و لوگوس جنبه تشبیهی دارد. نوس به عنوان جوهر مجرد، مفارق از ماده و عالم مادی است اما لوگوس در عین تنزیه، حال در همه چیز است و به قول هیراکلیتوس «اصل یگانه (لوگوس) همه چیز است». فقط در نوافلاطونیان وحدت و تلفیقی میان این دو نظریه (نوس و لوگوس) ایجاد می‌شود.

نظریه لوگوس در فلسفۀ رواقی اهمیت خاصی می‌یابد. از نظر رواقیان لوگوس اصل عالم است و جنبه الوهی دارد و بلکه خود عین خداست. حقیقت لوگوس در همه موجودات عالم تجلی و ظهور دارد و رواقیان از ظهور لوگوس در هر چیزی به عقل پذیری یا کلمۀ عقلی آن چیز (Logos) (Spermatikos) تعبیر می‌کرده‌اند. برای رواقیان نیز به مانند هراکلیتوس زندگی نیک، زیستن به فرمان لوگوس است.

نظریه لوگوس یا کلمه در مسیحیت اهمیت خاصی می‌یابد. در آغاز انجیل یوحنا آمده است که: «در آغاز کلمه بود و کلمه با خدا بود و کلمه خدا بود». لوگوس در نزد آباء کلیسا به حقیقت حضرت مسیح تعبیر شده است و پیداست که نظریه لوگوس در مسیحیت شباهتهایی با همان نظریه در نزد هراکلیتوس، رواقیان و نوافلاطونیان دارد. بنگرید به واژه لوگوس در سه دایرةالمعارف زیر:

I - James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburg, 1913.

II - A. Pauly, *Real - Enzyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1924.

III - Paul Edwards, *Encyclopedia of philosophy*, Macmillan, London, 1967.

و تکامل دارد. به نظر وی برخلاف قوم یهود یونانیان مخاطب وحی الهی و ایمان نبوده‌اند، اما در عین حال نور فطری عقل، آنان را به حقیقت هدایت کرده است و به طور کلی لطف حق یار و مددکار آنان بوده است. درست است که یونانیان به نحو مستقیم دریافت کننده «وحی و کتاب از جانب خداوند نبوده‌اند اما چون نور فطری عقل خود نور خداوند در درون انسان است، با این نور الهی فلاسفه به حقیقت راه برده‌اند و الاً باید فرض کنیم که مشیت الهی ناظر به جریان حوادث تاریخی نیست. در واقع شریعت یهود و فلسفه یونان به مثابه دو رودخانه هستند که از به هم پیوستن آنان مسیحیت به وجود آمده است»^۱.

به عقیده گریگوری نیسا، کلمه عقل در انسان بیان و مظهر لوگوس یا عقل الهی است که از ازل تا به ابد با خداوند بوده و هست. انسان به صورت خداوند خلق شده است و به خداوند تشبیه دارد اما به جهت گناه اولیه آدم ابوالبشر این صورت و تشبیه الهی خود را از دست داده است. انسان باید از طریق تصفیه و تهذیب نفس و نیز تفکر و مراقبت این صورت الهی خود را باز یابد.^۲

آخرین پدر از پدران یونانی کلیسا که نظریه او درباره ارتباط وحی و عقل مورد بررسی قرار خواهد گرفت، دیونوزیوس آثروپاگیت ملقب به قدیس دنیس است که معمولاً او را پدر مکتب الهیات سلبی در کلیسای شرقی تلقی می‌کنند. کلمه یونانی اپوفازیس^۳ یا نفی در مقابل

۱- درباره کلمنت اسکندرانی و نیز گریگوری نیسا، بنگرید به کتاب تاریخ فلسفه مسیحی تالیف ژیلسون ص ۳۵-۲۹ و ۶۰-۵۵ و نیز تاریخ فلسفه های امیل بریه و کاپلستون.

۲- پیشین

کاتافازیس^۱ یا اثبات است. در فلسفه یونان از پارمیندس به بعد دو راه مختلف بر سر راه فیلسوفان قرار داشته است: یکی راه اثبات که می‌گوید حقیقت هستی هست، روشی که در طول تاریخ فلسفه غرب به نیهیلیسم یا نیست انگاری منجر شده است، راه دیگر راه پوفازیس یا نفی و سلب است که به وسیله دیونوزیوس مطرح شده است. در این روش سلبی عقل می‌باید مراحل تزکیه و تصفیه معنوی یا کاتارسیس^۲ را طی کند. پس از طی این مرحله، عقل همه صفاتی را که به خداوند نسبت می‌داده است از او نفی می‌کند. این دو روش ایجابی و سلبی بالاخره در مرتبه برتری که منزله از اسم و وصف و لغت و صفت است وحدت می‌یابند، زیرا صفات خداوند بسی برتر و متعالی‌تر از صفات مخلوقات است. شارحان بعدی دیونوزیوس، از این مرحله سوم به وئا سوپرلاتیوا یعنی روش متعالی^۳ تعبیر کرده‌اند. در روش سلبی خداوند با صفاتی سلبی چون نامرئی، وصف‌ناپذیر، غیرمخلوق وصف می‌شود، و همه صفاتی که در روش ثبوتی به خداوند نسبت داده می‌شد از وی سلب می‌شود. در مرحله سوم که روش متعالی نام دارد خداوند به صفاتی چون فوق وجود، ورای عقل، ورای خیر و غیره موصوف می‌شود. الهیات سلبی همیشه ملازم با تغییراتی است از قبیل خاموشی، آرامش، بی‌صورتی، حیرت، نیستی، فنا، برهنگی، تصفیه و تزکیه، رهایی از هیجانان نفس، سکینه قلبی، طمأنینه روح، جهل

1 - Kataphasis

2 - Katharsis

3 - Veia Superlativa

مقدس و تاریکی.^۱ به تعبیر گریگوری پالاماس^۲ از متفکران بزرگ کلیسای ارتدکس در قرن چهاردهم: «گرچه حتی ما این مرتبه را از روی کنایه و مجاز معرفت می‌نامیم، اما در حقیقت و رای علم و معرفت است و دیگر به قلمرو امور معقول تعلق ندارد و نیز و رای عدم علم یا جهل است، به هر عبارتی که از آن تعبیر کنیم مثلاً بگوییم: شهود، معرفت، احساس و اشراق، هیچیک از این امور نیست».

اکنون نظری اجمالی به ارتباط میان عقل و وحی در اسلام می‌افکنیم. دوباره می‌باید تأکید کرد که کلمه عقل مدلولی بس عمیق تر و وسیع تر از کلمه ratio یا reason در زبانهای اروپایی دارد و اعمال و وظایف عقل کلی و عقل جزئی را در وجود انسان در برمی‌گیرد. تعقل بیشتر به معنای تفکر، مشاهده، شهود حقیقت و معرفت ذوات اشیاء است. در یک حدیث نبوی مشهور آمده است که یک ساعت تفکر بهتر از هفتاد سال عبادت است. عقل قوه‌ای است در وجود انسان که عالم یا فاعل علم را به مراتب اعلای وجود پیوند می‌دهد و برای او شهود و تأمل حقایق اعلا را ممکن می‌کند. عقل وسیله و افزاری برای وصول به حقیقت مطلق است و فقط وجود مطلق می‌تواند وعاء عقل را پر کند. تفکر که متضمن سیر از باطل به سوی حق است، حاصل تعقل است. فکر ذاتاً بر عمل تقدم دارد و امری الهی است، بدین معنا که غایت و غرض آن دنیا و امور دنیوی نیست.

بعلاوه عقل علاوه بر آنکه سهم مهمی در معرفت دارد، دارای

1 - Jean Meyendorff, *St. Gregoire Palamas et La Mystique Orthodoxe*, Maitre Spirituelles, Editions de Seuil. 1959.

2 - Gregory Palamas

اهمیت وجودی و جهان شناختی است که با خلق عالم ارتباط مستقیم دارد. در قرآن کریم عمل خلقت عالم به وسیله خداوند بدین گونه بیان شده است که انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون،^۱ یعنی امر او چنان است که هر گاه خیری را اراده کند به آن می گوید باش و آن هست می شود.

در اینجا امر الهی دارای یک معنای وجودی و ایجادی می شود و نقش لوگوس یا کلمه و نوس یا عقل را ایفا می کند. در روایات مختلف از حضرت رسول (ص) نقل شده است که: اول ما خلق الله العقل یعنی نخستین چیزی که خداوند آفرید عقل است. در روایت دیگر آمده است: اول ما خلق الله نوری و در روایت دیگر آمده است: اول ما خلق الله روحی و باز در روایتی دیگر نقل شده است: اول ما خلق الله اقلم، و اول ما خلق الله المشیة. بنا به قواعد دقیقی که در علم تفسیر از آن استفاده می شود، این نتیجه به دست می آید که اولین مخلوق روح و حقیقت و نور محمد (ص) است که عرفا از آن به حقیقت محمدیه (ص) تعبیر می کنند. در جهان بینی عرفانی این حقیقت محمدیه اهمیت و معنای وجودی می یابد و مساوی و مساوق با لوگوس در نزد مسیحیان می شود. جز اینکه برخلاف نظریه مسیحی که لوگوس با خداوند وحدت دارد، در نزد عرفا حقیقت محمدیه مخلوق است و در همه روایات نامبرده از کلمه «خلق» استفاده شده است.^۲

علاوه بر کتاب مبین قرآن و مجامیع روایی و حدیث، در کتاب نهج البلاغه^۳ منسوب به حضرت علی (ع)، امام اول شیعیان، بر اهمیت عقل،

۱- قرآن ۸۲ (یس)، ۳۶.

۲- راجع به احادیث عقل در شیعه بنگرید به: ملاصدرا، شرح اصول الکافی، کتاب العقل و الجهل، به تصحیح محمد خواجوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶، صص ۵۹۴-۱۶۳.

۳- بنگرید به کتاب نهج البلاغه، ترجمه دکتر جعفر شهیدی، انتشارات علمی و فرهنگی، و نیز ←

هم در جنبه معرفتی و هم در جنبه وجودی آن تأکید شده است و در ادوار بعدی شروح فراوانی بر احادیث مربوط به عقل نوشته شده است. در یکی از این احادیث آمده است که اول خیری که خداوند آفرید عقل بود، پس خداوند خطاب به عقل فرمود: به من روی کن و عقل نیز روی به خداوند کرد، سپس به آن گفت: به من پشت کن و عقل به خداوند پشت کرد. آنگاه خداوند فرمود: به عزت و جلالم سوگند که من به تو پاداش می‌دهم و تو را کیفر خواهم کرد. قاضی سعید قمی از شاگردان مکتب ملاصدرا فیلسوف نامدار ایرانی این «اقبال» یا روی کردن و «ادبار» یا پشت کردن عقل را به معنایی تفسیر کرده است که با نظریه پرواودوس^۱ و اپیستروفه^۲ یا رجعت در (فلوطين) شباهت تام دارد. همچنین در احادیث شیعه از عقل معاش و عقل معاد، عقل دنیا و آخرت، عقلی که با آن خداوند عبادت شده و رضای الهی به دست می‌آید و عقلی که دنیا با آن کسب می‌شود، سخن به میان آمده است. عرفا از عقل وهبی یا موهبی و عقل کسبی یا اکتسابی و عقل کلی و عقل جزئی، و عقل هدایت و عقل حسابگر و غیره سخن گفته‌اند که با دو تعبیر intellectus و ratio مطابقت تام دارد.

غزالی یکی از بزرگترین متکلمان و عرفای اسلام، مطالب فراوانی در پیرامون مسئله عقل نگاشته است، مثلاً در کتاب معروف خود مشکوة الانوار^۳ می‌گوید عقل در نزد فلاسفه همان «روح» در تعبیر اهل

→ کمال‌الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی، اختیار مصباح السالکین (شرح نهج البلاغة الوسیط)، تحقیق دکتر محمد هادی امینی، از انتشارات مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد، ۱۳۶۶.

1 - Proodos

2 - Epistrophe

۳- غزالی، مشکوة الانوار، به تصحیح ابوالعلاء عفیفی، قاهره ۱۹۴۹.