

بمناسبت اہتفال پنجصد و پنجاہمین سال
ولادت مولینا نور الدین عبد الرحمن جامی ہروی

معارف از نگاہ جامی

محمدا سمعیل "مبلغ"

انشرات انجمن جامی

ریاست تنویر افکار وزارت مطبوعات

عقرب ۱۳۴۳



بمناسبت احتفال پنجاهمین سال
ولادت مولینا نور الدین عبدالرحمن جامی هروی

AFGHANISTAN CENTRE AT KABUL UNIVERSITY



3 ACKU 00032338 5

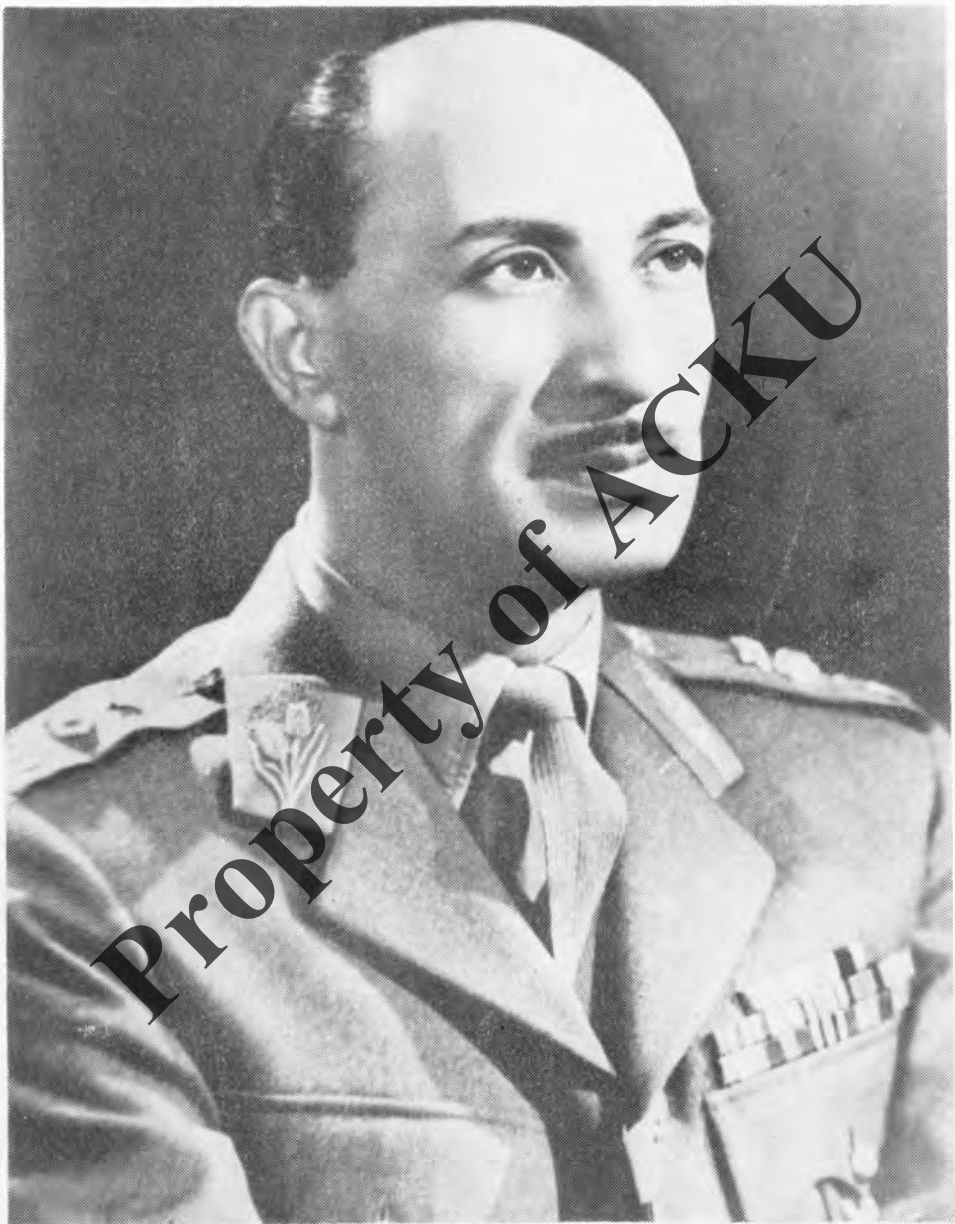
فلسفه از نگاه جامی

Property of ACKU
تالیف
محمد اسماعیل "مُبلِغ"

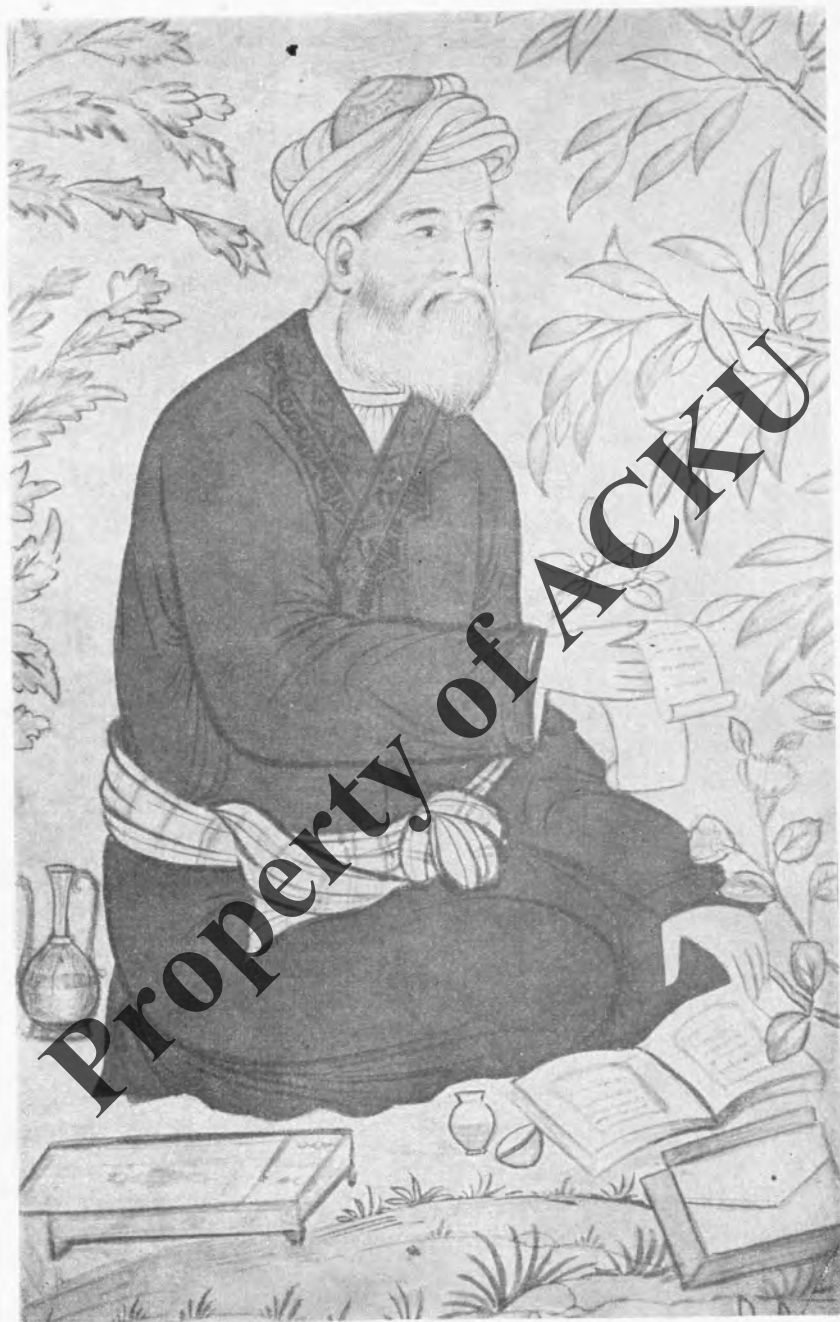


انشارات انجمن جامی
ریاست تنویر افکار وزارت مطبوعات

عقرب ۱۳۴۳



تمثال فرخنده اعلیٰ حضرت معظم ہمایونی



تصویر حضرت مولانا عبدالرحمن که از روی عمل استاد بهزاد دولت
جها نگیری کپیہ نموده

مقدمه

روش تصوف باروش فلسفه اختلاف دارد زیرا فیلسوفان عقل را منبع معرفت درست اندیشیده اند و صوفیان معتقدند که علم یقینی را فقط میتوان از راه کشف و عیان بدست آورد. بنا براین ارباب ذوق در صف مقابل اصحاب نظر قرار گرفته اند و طریق فکر و اندیشه را در معرفت حقایق اشیاء ناقص و نارسا میدانند و میگویند:

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

خاتم الشعراء نورالدین عبدالرحمن جامی (۸۱۷-۸۹۸هـ) که یکی از دانشمندان بنام افغانستان در قرن نهم بشمار میرود، بدون شک از بزرگان قلمرو عرفان و از استادان صاحب نظر مکتب کشف و عیان است، وی در حلقه صاحبیدلان در آمد و در دبستان عشق زبان استدلال را لال یافت. آری، او که دم از اسرار عشق میزد لابد برای فکر نمیرفت:

من که اسرار عشق میگویم

راه ارباب فکر چون پویم؟

چون نماید کمال عشق جمال

لال گردد زبان استدلال

از یرو عارف ما با فلسفه که به عقل اتکاء دارد به مخالفت پرداخت و از
پیروان مکتب بحث و منطق بالحن بسیار تند نکوهش کرد. پس هدف این
هیچمندان از نگارش این رساله آنست که بقدر توان خود موقوف جامی را
در برابر فلسفه روشن سازد.

کابل - جمال مینه

۴ عقرب ۱۳۴۳

محمد اسماعیل « مبلغ »



بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۵۲

مخالفت جامی با فلسفه :

بعقیده عارفان راهی که منتهی بحقایق اشیاء میشود و معارف یقینی و درست را بدست میدهد «کشف و بیان» (۱) است نه استدلال و برهان. این اختلاف مشرب، لابد عارفان را بر آن داشت که در جبهه مخالف فلسفه قیام کنند و در قدح آن بکوشند. همچنان عارف ما جامی چون سرچشمه حکمت را در «یثرب» جستجو میکند و میخواند چو راغ روان و دل را از مشکوه درخشان قرآن و سنت روشن سازد بالحن بسیار بلند بزم فلسفه یونان که پیغام نفس و هواست، پرداخته نه تنها غالب فلسفه را سقه دانست بلکه حکم اکثر ابر کل جاری کرد و گفت :

فلسفه چون اکثرش آمد سقه پس کل آن

هم سقه باشد که دارد حکم کل آنچ اکثرست

فلسفی از گنج حکمت چون بفلسی ره نیافت

می ندانم دیگری را چون سوی آن ره برست

(۱) راجع به معنای کشف رجوع شود به کتاب جامی و ابن عربی تألیف نگارنده.

حکم حال منطقی خواهی ز حال فلسفی
 کن قیاس آنرا که اصغر مندرج در اکبرست
 حکمت یونانیان پیغام نفسست و هوا
 حکمت لقمانیان فرم مودۀ پیغمبرست
 نامه کش عنوان نه قال الله یا قال النبی است

حاصل مضمون آن خسران روز محشرست (۱)
 جامی اینجا که فرزند را نصیحت میکند، او را از تحصیل فلسفه
 بشدت نهی مینماید و فلاسفه را دین برانداز میخواند:
 چون فلاسفیان دین برانداز
 از فلسفه کار دین مکن ساز
 پیش تو رموز ایمانی
 افسون زبانیان چه خوانی
 یثرب اینجا مشو چو دونان اکسیر طلب ز خاک یونان (۲)
 جامی در موارد متعدد ابن سینا را که به تعبیر صمد الدین قونوی پیشوای
 اهل نظر و استدلال است نکوهش کرده و آثارش را از قبیل «شفا» و
 «نجات» و «قانون» و «اشارات» دستور شقاوت، کانون شر و موجب
 کفر و گمراهی دانسته است و اینست آن موارد:
 به یثرب کن طلب سرچشمه حکمت که شد غرقه

ز موج غیرت افلاطون یونانی و یونانش

(۱) دیوان جامی نسخه خطی متعلق به کتابخانه آقای رضوی عضو انجمن تاریخ.

(۲) هفت اورنگی

چو بوالقاسم بודהادی، که باشد بوعلی باری؟

که از بهر خلاص خویش پویی راه طغیانش

مشوقید «نجات» او که مدخولست قانونش

مکش رنج شفای او که معلولست برهانش

گذر بر بوستان شرع و دین کن تا بهر کامی

گلی چون شافعی یا لاله یا بی چون نعمانش (۱)

نیست جز بوی نبی سویی خدار هب ترا* از علی جو بو که بوی بوعلی مستقدرست

دست بگسل از شفای او که دستور شفاست

پای یکسونیه ز قانونش که کانون شرست (۲)

جانب کفرست اشارات او باعث خوفست اشارات او

فکر شفایش همه بیمارست میل نجاتش بگرفتاریست

قاعده طب که بقانون نهاد پای نهاد قاعده بیرون نهاد

لیک نهان ساخت بر اهل طلب روی مسبب حجاب سبب

خاصیت علم سبب سوزیست شیوه جاهل سبب آموزیست

طب ز نبی جوی که طب النبی سازدت از جمله علل اجنبی

از مرض جهل شفا بخشدت وز کدر نفس صفا بخشدت

تا بد از اسباب و علل روی تو وا کند از هر چه نه حق خوی تو (۳)

تحقیق معانی از عبارات مجوی بی رفع قیود و اعتبارات مجوی

خواهی یابی ز علت جهل شفا قانون نجات از اشارات مجوی (۲)

(۱) دیوان جامی نسخه خطی (۲) دیوان جامی نسخه خطی (۳) هفت اورنگ: ۴۲-۴۱

(۲) لوائح ۲۲

تبحر جامی در فلسفه:

ذم جامی از فلسفه و فیلسوف خاصه از پیشوای فلاسفه اسلام ابن سینا «بلخی»، دردماغ کسی که در آثارش مطالعه و تتبع نکرده است پرشی بدین گونه ایجاد میکند: شاید مذمت و نکوهش وی ناشی از عدم اطلاعش در فلسفه باشد؟ چه مقوله ایست سخت مشهور که «الناس اعداء ما جهلوا» پس در پاسخ این سوال مقدر لازمست که گفته شود:

عارف ما بدون تردید، جامع معقول و منقول و حاوی علوم ظاهر و باطن بود. آنسان که در قلمرو شعر و ادب مقامی شامخ دارد، و در کوی تصوف و عرفان قدمی راسخ، تبحرش در علوم عقلی نیز قابل انکار نیست. وی در این میدان نقد خود را به محاکم امتحان زده بود، و در عصر خویش از غواصان ماهر و چیره دست ببحار معقولات بشمار میرفت.

جامی مدتی از عمر شریف خود را بر این کار از دست داد و «بدرس مولانا خواهی سمرقندی که از اعظم مدققان روزگار بوده و از اکمل تلامذه حضرت سید شریف جرجانی» (۱) مکالمه مشهور در آمده اکثر علوم عقلی را از وی فرا گرفته است (۲) همچنان جامی در علم هیأت، که در روزگارش از اقسام ریاضی و از فروع فلسفه نظری بود، ید طولی داشت و با محققان این فن دست و پنجه نرم میکرد چنانچه مولف رشحات گوید:

«... در سمرقند بدرس قاضی روم که (۳) از محققان عصر بوده

(۱) رشحات عین الحیات ۱۳۴ (۲) تذکره میخانه ۱۰۱

(۳) قاضی زاده رومی صلاح الدین موسی متوفای حدود ۸۴۰ هجری از معا و نین میرزا الغ

بیک در تألیف و تأسیس زیج جدید کورگانی است (رک: از سعدی تاجامی ۵۵۶)

میرفته اند. در ملاقات اول مباحثه واقع شده بوده است و بتهطویل انجامیده و بالاخره قاضی بسخن ایشان آمده، مولانا فتح الله تبریزی که از دانشمندان متبحر بوده و پیش میرزا الغ بیك مرتبهٔ صدارت داشته حکایت میکرده است که در آن مجلس حاضر بودند. قاضی زادهٔ روم در مدرسهٔ خود در سمرقند اجلاس کرده همه اکابر و افاضل جهان در آن مجلس حاضر بودند، قاضی روم در آن مجلس به تقریب ذکر مستعدان و خوش طبعان میکرد، در صفت مولانا عبدالرحمن جامی چنین فرمود: تا بنای سمرقند است هرگز بجهت طبع و قوت تصرف این جوان جامی کسی از آب آمویه بدین جانب عبور نکرده. مولانا ابویوسف سمرقندی از شاگردان مقرر قاضی روم نقل کرده است که چون حضرت مولانا عبدالرحمن جامی بسمرقند آمدند، اتفاقاً بشرح «تذکره» (۱) در فن هیأت اشتغال نمودند و تصرفات برجیدهٔ معذوده که قاضی بر حواشی آن کتاب ثبت کرده بود و سالها قرااریافته، هر روز در هر مجلس از آن سخنان مقرر یکدو سخن به مقام حک و اصلاح میرسید و قاضی بفایده از آن معنون میشد و در آن اوقات شرح (ملخص) چغمنی (۲) را که تیسرا افکاروی بود در میان آورد و ایشان در آن تصرفات میکردند که هرگز بخاطر قاضی نرسیده بود (۳).

(۱) «تذکره» یکی از آثار محقق طوسی در علم هیأت است. و نام کامل آن در کشف الظنون ۲۷۶، ۱ چنین ضبط شده است: *التذکرة النصيرية في الهيئة* (۲) محمود بن محمد بن عمر چغمنی خوارزمی (۷۴۵ هـ) کتابی بنام «الملخص في الهيئة البسيطة» دارد و قاضی زادهٔ رومی شرحی برین کتاب نوشته که در هند و ایران چاپ شده (۳) رشحات ۱۳۴-۱۳۵ (۵۱۶، ۲) (۳) رشحات ۱۳۴-۱۳۵

جامی باملا علی قوشجی شارح (تجريد) که از اعظم علمای عصر بود نیز در هیأت مباحثه کرد و بروی غالب آمد. قوشجی از آن پس بشاگردان خود میگفت: دانستم که نفس قدسی در جهان موجود است (۱) صاحب رشحات گفت و گوی جامی را با شارح تجريد بدین تفصیل آورده است که:

«... روزی در هرات مولانا علی قوشجی به هدیأت و رسم ترکان چمتای عجیب بر میان بسته به مجلس شریف ایشان در آمده است و به تقریب شبیه چند سوال بغایت مشکل از دقائق فن هیأت القاء نموده ایشان بدیهه^۲ هر یک را جواب شافی گفته اند، چنانچه مولانا علی ساکت شده و حیران مانده و ایشان بوسیله مطایبه فرموده اند: مولانا در چمتای شما بهتر از این چیزی نبود. و مولانا علی بعد از آن بشاگردان خود میگفته است که از آن روز باز مرا معلوم شد که نفس قدسی در این عالم موجود بوده است. بعضی از مخادیم میفرمودند که این قوت بنا بر آنست که مشغولی بطریق خواجگان قدس الله تعالی را با حیم ممد تعقل و مقوی قوت مدر که است» (۲). صیت شهرت و پرتو فضایل جامی و تبحر ش در فلسفه و کلام از هرات و سمرقند در گذشت و به اسلامبول طنین و روشنی انداخت. حکایت زیر شاهد صادق بر این معنی است.

«روزی سلطان محمدخان بقاضی عسکر خود که از علمای نامور آن سرزمین بود گفت: باحثان و جویندگان علوم حقیقی عبارتند از متکلمان، صوفیان و فیلسوفان.

(۱) الفوائد للبهیة فی تراجم الحنفیة ۸۷ (۲) رشحات ۱۳۵

باید در میان این سه طایفه محاکمه‌یی بعمل آید تا معلوم گردد که کدام يك برحقند.

قاضی گفت: در میان علماء کسی جز مولانا جامی بر این محاکمه‌قادر و توانا نیست.

پس سلطان محمدخان کسی را با جوایز گران بها بسوی جامی گسیل داشت و از او خوا هش کرد که در میان فرقه‌های مذکور محاکمه کند. جامی بنا بخوا هش وی رساله‌یی پرداخت و در آن رساله درشش مسأله که از آن جمله مسأله «وجود» بود در برابر صوفی و متکلم و حکیم محاکمه کرد، و آنرا برای سلطان فرستاد و گفت: «این رساله مقبول افتاد، بیان مسایل دیگر را نیز بدان الحاق میکنیم و الا فایده‌تی در تضييع اوقات نتوان تصور کرد (۱).

در میان آثار جامی میتوان گفت که رساله «الدره الفاخره» آیت هوایدا و دلیل پیدا بر اطلاع عمیق وی در فلسفه کلام است زیرا جامی در این رساله عقیده فلاسفه را در باره مسایل مورد نظر با کمال دقت آورده، و در یکی دو مورد بقول ابن سینا در «اشارات» استشهاد کرده است. کتاب «الاشارات والتنبیها» از دقیق‌ترین آثار فیلسوف است تا کسی کتابی چند در فلسفه، از باب مقدمه، در نزد استاد ندیده باشد ممکن نیست از آن کتاب بهره مند شود، زیرا ابن سینا این کتاب را برای منتهیان پرداخته است. بنا بر این، کسی که میتواند مطالب اشارات

(۱) الشقائق النعمانية بر حاشیه و فیات الاعیان ۱، ۲۹۴.

را بفهمد، و رودش در فلسفه قابل انکار نیست. اینک برای اطلاع کسانی که بزبان فلسفه اسلام آشنا هستند، برسم تأیید مدعا، مطلبی را که جامی از اشارات و شرح محقق طوسی در «الدرة الفاخرة» آورده و بشیوهٔ دانیان سلف بذکر نام کتاب بسنده کرده است، در اینجا نقل میکنیم و در پهلوی آن عبارات شیخ الرئيس و محقق طوسی را از صحیح ترین چاپ اشارات و شرح آن جا میدهم تا محققان قوم خود مقایسه فرمایند:

این سینا گفته:

جامی آرد:

قال ابن سینا العناية هي الحاطة اشارة، فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل	احسن النظام فعلم الاول بكيفية
علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون	الصواب في ترتيب وجود الكل
يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه	منبع لفيضان الخير والجلود في
وعن احاطة به فيكون الموجود وفق	الكل من غير انبعثا قصد وطلب
المعلوم على احسن النظام من غير	من الاول الحق (١)
انبعاث قصد وطلب من الاول الحق	
فعلم الاول بكيفية الصواب في	
ترتيب وجود الكل منبع الفيضان	
الخير من الكل (٢).	

از مقایسهٔ این عبارت که جامی نقل کرده با متن اشارات معلوم میشود که نقل جامی از لحاظ لفظ و صورت با اصل کاملاً مطابق نیست

(١) الدرة الفاخرة ٢٧٢ (٢) الاشارات والتنبهات ٣/ ٢٠٥

شاید کسی احتمال دهد که جامی بحسب ذوق خود عبارات شیخ را اختصار کرده است ولی این احتمال بعید مینماید و نگارنده راعقیدت آنست که جامی عبارات بالا را مستقیماً از اشارات نقل نکرده بلکه بطور غیر مستقیم آنرا از شرح مواقف گرفته است، چه ما نقل اورا عیناً و بی کم و کاست در شرح مواقف می بینیم (۱) اما آن مطلبی را که عارف ما مستقیماً از شرح محقق طوسی نقل کرده، بسیار مفصل است و ماقسمتی از آن را به ترتیب بالامی آوریم:

محقق طوسی در تقریر کلام

شیخ گوید: ان الاول لما عقل بذاته و كانت ذاته علة للكثرة
لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله
لذا كان بذاته فتعقله للكثرة لا زم
معلول له وصور الكثرة التي هي
معقولاته... (۳)

جامی آرد:

وحاصل ما قاله الشيخ في الاشارات
ان المبدأ الاول تعالى لما عقل
ذاته بذاته و كانت ذاته علة للكثرة
لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله ذاته
بذاته فتعقله للكثرة لا زم معلول له
وصور الكثرة التي هي معقولاته (۲)

پس از بیان سابق نتیجه گرفته میشود که عارف ما در علوم عقلی ید طولاداشته و در فلسفه وارد بوده است و مخالفتش با فلسفه ازواج «الناس اعداء ما جهلوا» که کوتاه نظران بدان گرفتارند، نیست. اگر روح جامی ازمانمی آزدرد اورا در ساحة فلسفه فیلسوف ما هروچیره دست میخواندیم.

(۱) رك: شرح مواقف ۱۸/۸

(۲) الدرة الفاخرة ۲۶/۲ (۳) شرح اشارات ۷۱۳/۳

چرا جامی با فلسفه مخالف است؟

چون رشته سخن بدینجا کشید، لامحاله در برابر سوال دیگر قرار میگیریم که چرا جامی با آنکه در فلسفه وارد بوده با آن به مخالفت پرداخته است؟ در پاسخ این پرسش میتوان گفت که جامی طریق استدلال و نظر را در ادراک حقایق ناقص و نارسا میدانست و معتقد بود که این راه جویندگان را بگردان هر تابناک حقیقت نمیرساند، ازینرو باید راه دیگری پیدا کرد که موصول به مطلوب باشد. و آن راه روشن و بی خطر «کشف و عیان» است که سالک پس از تجرید قلب و ستردن دل از تمام تعلقات بدان نایل می آید و معانی غیبی و امور حقیقی را درک میکند. از آنجا که اثبات طریق کشف بر ابطال راه استدلال توقف دارد، عارفان صاحب دل که خود را «اهل تحقیق» میخوانند عقل را که پناهگاه ارباب برهان است مورد انتقاد قرار داده و در اثبات نارسایی آن از ادراک حقیقت رنج بسیار برده اند.

اما باید گفت که صاحبان دلان، یک تازاین میدان نیستند، زیرا گروهی از شکاکان قدیم یونان و فرزندگان جدید اروپا به نقد عقل پرداخته اند. پس برای آنکه موضوع بحث ما کاملاً روشن شود لازمست که اولاً بعقیده مکتب شك در این باب اشارت کنیم.

نقد عقل در مکتب شك :

پس از آنکه در محالش ثابت شده است که انسان دارای نیرویی است بنام «عقل» دو پرسش در میان می آید که : آیا انسان میتواند

«وجود» را تعقل کند؟ و آیا ممکن است وجود را انسان که هست مورد تعقل قرار دهد؟ آراء فلاسفه در جواب این دو پرسش بغایت مختلف و سخت دگرگون است. عامه مردم بر آنند که ممکن است انسان گاهی در ادراك حسی. و گاهی در استدلال عقلی مرتکب خطا گردد. لیکن میتواند به خطاهای خود پی برده آنرا اصلاح کند، ازینرو آنان عقیده دارند که حواس برای معرفت اشیاء و عقل برای تصور و استدلال افزاینده و خدمتگار صالح و بایسته است. گروهی از فلاسفه نیز در این عقیدت با جمهور مردم متفق اند و جمعی در ارزش معلومات و قیمت معرفت شك و تردید کرده و جهان معلومات را هیچ در هیچ دانسته اند. پارمینیدس (۱) عقیده داشته که عالم موجود واحد و ساکن است نتیجه یی که او از این اندیشه خود می گرفت آن بود که تمام موجودات متغیر و بسیاری که در برابر حواس ما جلوه گر هستند و همی و خیالی بیش نیست. معاصر او هرقلیطس (۲) معتقد بود که اشیاء پیوسته در تغیر و تبدل است.

پیروان هرقلیطس از طایفه سوفسطائیان ازین رای نتیجه گرفتند که احساس ذاتاً در تغیر بوده از یکسوتا به حالات بدنی انسان است و از سوی دیگر تابع اوضاع و حالاتی است که اشیاء در برابر انسان دارند ازینرو در هنگام ادراك فقط انفعالی از اشیاء برای مادتست میدهد و خود اشیاء از دایره ادراك ما بیرون است. دیموقریطس (۳) بر آن بود

(1) Parmenides (540--?) B.C. (2) Heraclitus (540--475) B.C.

(3) Democritus (470--361) B.C.

که موجودات از ذرات متجانسی که فاقد کیفیت هستند ترکیب و تألیف شده اند چون حواس ما کیفیاتی در موجودات تصور میکند، بنا بر این آلاتی فریبنده هستند که ما را فریب میدهند. عقائد و آرائی در باب نقد حس و عقل دردنبال هم ظهور کردند تا سرانجام مکتب شک به منصفه ظهور آمد این مکتب معرفت انسانی را مورد هجوم قرار داد و از اثبات اشیاء توقف کرد. (۱) تمام دلایلی که شکاگان قدیم یونان و اخلاف ایشان در نقد حس و عقل فراهم آورده اند بدین چهار دلیل خلاصه میشود: نخست خطاهایی که پیوسته از مردم سر می زند که از آن جمله هست خطای حواس، اشتباه وجدان در خواب و بیداری، خطای ذاکره، خطای استدلال، هذیان بیمارانه، خیالات دیوانگان، برج مربع از دور مستدیر به نظر می آید، چوب مستقیم در آب منکسر مینماید، چون بر مرکب یا کشتی سوار باشیم راه و ساحل در نظر ما گردند و بسیار معلوم میشود. صوری را که در خواب می بینیم در آن حال حقیقت میندازیم. پس آیا بیداری همچون رویا «وهم» محض نخواهد بود؟ آنرا که مادیوانه اش می نامیم خود نمیداند که مجنون است بلکه خویشتن را خردمند می داند. پس از کجا اطمینان داریم که ما خود مجنون باشیم؟ و عقل ما جنون باشد. دوم اختلافی است که آدمی زادگان در احساسات، آراء، عقاید اخلاق و عادات خود دارند تا آنجا که توفیق و آشتی دادن در میان این اختلافات محال است. مذاهب و عقاید بایکدیگر متعارض اند و یکی در هدم دیگری می پردازد، با این حال

(۱) ر.ک: تاریخ الفلسفه اليونانیة: سوفیائیان ۴۵-۹۷ و شکاگان ۲۳۴-۲۴۱

هر کس به عقیدت خود قانع است و بر آن تعصب می ورزد، این اختلاف کلی و وسیع دلیلی است روشن بر اینکه حقیقت بالذات وجود ندارد یا اگر حقیقتی باشد ما را توان وصول بدان حقیقت نتواند بود. سوم دست یافتن بر برهان تام و کامل ممنوع است زیرا اقامت برهان بر قضیه‌ی مستلزم استناد به قضیه دیگر است و این بنوبت خود مستلزم اتکال به قضیه سوم است و هکذا الی ما لا نهایه. بنا براین بسوی تسلسل راه سپاریم بی آنکه بحدی متوقف شویم و علم را با ساسی استوار کرده باشیم چهارم استدلال بر صدق و درستی عقل ممنوع است، حالا آنکه این استدلال واجب و ضروریست، زیرا وثوق و اطمینان به عقل قبل از استدلال بر صدق و باطل است. این کار جز بوسیله عقل ممکن نخواهد بود، و از سوی دیگر جایز نیست که عقل، خود در صدقش حاکم باشد، چه درین صورت گرفتار «دور» میشویم که از آن نتوان نجات یافت (۱) این بود نقد فلاسفه شکاک قدیم در باب «عقل» اما عارفان از راه دیگری به نقد عقل پرداخته اند. نگارنده نخست انتقاد ابن عربی و صدرالدین قونوی را که از اسلاف مکتب عرفانی جامی هستند نقل میکند و سپس بذکر عقیدت وی میپردازد.

نقد عقل در مکتب عرفان:

ابن عربی مانند عارفان دیگر در جست و جوی علم یقینی است

«۱» | العقل والوجود ۳-۵-۵۵ نگارنده رد شبهات شکاکان را در کتاب «اپستمولوجی

در فلسفه ابن سینا» به تفصیل آورده است، شاید در نشر و چاپ این کتاب موفق شویم.

و عقیده دارد که چنین علمی را از طریق عقل نتوان بدست آورد .
 در نظر او علوم عقلی در علم الهی ، طبیعی ، ریاضی و منطقی منحصر
 است و حکیم کسی را گویند که درین چهار علم وارد و متبحر باشد .
 این علوم را از دوراه میتوان بدست آورد یکی راه اندیشه و فکر و
 دیگری طریق فیض الهی . روش اصحاب ما برفیض الهی استوار
 است و اندیشه و فکر در طریقت آنان دخالت ندارد زیرا در فکر فساد و
 اشتباه واقع میشود صحت و اصابت آن ظنی است ازینرو به مفاد فکر
 نتوان اطمینان کرد (۱) شیخ اکبر معتقد است که صاحب دلان یعنی
 کسانی که از علم لدنی برخوردارند همیشه در بصیرت و بینایی کامل قرار
 دارند و هیچگاه در احکام خود خطا نمیکند اما خردمندان و صاحبان
 عقل و نظر از «بصیرت» برخوردارند ایشان در امری نظر و تأمل مینمایند
 و دلیلش را میسنجند و از آن به مدلول علم بهیچرسانند . سپس می بینیم
 که در زمان دیگر یا خود آنان ملتفت میشوند که اربابان دلیل را چنانکه
 باید استیفا نکرده و در آن حکم خود به خطا رفته اند یا آنکه مخالفان
 ایشان از طوایف دیگر همچون معتزلی ، اشعری ، و فیلسوفی قیام
 میکند و آن دلیل را نقض مینماید ، و در آن رد و قدحی وارد می سازد .
 و این خود دلیلی است پیدا بر اینکه ارباب عقل از بصیرت دورند و
 احکام شان ایمن از خطا نیست (۲) . این عربی در جای دیگر کلام
 لطیفی در نقد حس و عقل دارد که مضمون و خلاصه اش اینست : علم
 کسی را شاید که اشیاء را بذات خود بداند یعنی بدون وساطت

(۱) الفتوحات المکیه ۱-۲۶۱ (۲) الفتوحات المکیه ۲-۶۴۵

افزار و آلتی، و هر کسی که چیزی را به سبب امرزاید
 بر ذات خود یعنی بتوسط ادوات و آلات میداند پس مقلد همان امرزاید
 است. در وجود آنکه اشیاء را بذات خود میداند موجودیگانه و واحد
 است و ماسوای او علمش باشیاء و امور از طریق تقلید است وقتی که علم
 و دانش ماسوای خدا تقلیدی باشد ما از خدا تقلید میکنیم خصوصاً در
 ناحیه علم بذات او. و اینکه گفتیم علم موجودات باشیاء در تقلید منحصر
 است دلیلش آنست که انسان فقط به سبب قوایی که خداوند برایش
 عنایت فرموده باشیاء علم بهم میرساند و آن نیروها عبارتست از حواس
 و عقل. بنا برین، انسان لا محاله از حواس خود در محسوسات و آنچه
 که بوی افاده میکنند تقلید میکند و پیدا است که حواس گاهی غلط و
 اشتباه میکند و گاهی احکام آنها به صواب منجر میشود، همچنان آدمی
 در علوم ضروریه و نظریه از عقل تقلید میکند و عقل به نوبت خود از فکر
 و برهان تقلید مینماید و این فکر گاهی صحیح است و زمانی فاسد است.
 پس ثابت شد که انسان در علوم خود راهی جز تقلید ندارد. چون امر
 بدین منوال باشد خردمند را سزد که در معارف الهی و آنچه که خداوند
 درباره خود در کتابهای آسمانی و بوسیله پیامبران «صلوات الله علیهم»
 خبر داده از او تقلید کند، و هر گاه میخواهد اشیاء را چنانکه هست بشناسد
 باید در طاعات و عبادات بیفزاید تا حق چشم و گوش و تمام قوای او
 گردد درین صورت تمام امور را بحق حق را بحق میشناسد، در چنین
 دانش و معرفت جهل، شک، و شبهه، تردید راه ندارد اهل نظرمی پندارند
 که به آنچه از طریق حس و عقل بدست آورده اند عالمند حالانکه فی

الواقع در مقام تقلید از نیروهای خود قرار دارند، نیروی نیست که مرتکب خطا نشود، اصحاب نظراین اغلاط را میدانند معذلت خود را به مغالطه می‌اندازند و می‌گویند که در میان صواب و خطای حس و عقل و فکر فرق بگذارند ازین نکته غافلند که شاید آنچه را که خطا و غلط دانسته‌اند، صحیح و درست باشد. کسی ازین درد بیدرمان نجات مییابد که عملش بر مبنای معلومی به سبب حق باشد نه بغیر او، و خداوند سبحان بنات خود عالم است پس، چنین کسی را میتوان «عالم» گفت زیرا از موجودی گانه بی تقلید کرده است که عالم است بر تمام اشیاء و جهل را در ساحه اقدس او راهی نیست و آنکس که از غیر خدا تقلید نماید از اموری تقلید کرده که همیشه در غلط و اشتباه است و اصابت آن اتفاقی است (۱)

صدرالدین قونوی در (کتاب اعجاز الیاس) گفتار مفصلی در نقد طریق اهل نظر دارد که خلاصه مضمون آن اینست: اقامه کردن دلایل نظری و براهین عقلی در اثبات مطالب، بوجهی که از شک و تردید و اعتراضات جدلی سالم و برکنار باشد، متعذر است زیرا احکام نظری بحسب تفاوت مدارک ارباب نظر و استدلال، مختلف میشود، این مدارک تابع توجهات ادراک کنندگان و توجهات بنوبت خود تابع مقاصد، و مقاصد نیز تابع اختلاف عقاید، عواید و امزجه است و سرانجام تمام این امور در حقیقت تابع اختلاف تجلیات اسماء حق در مراتب قوا بل است. پس

در اثر جهاتی که بر شمردیم ارباب عقل در موجبات عقول و نتایج افکار
 بایکدیگر اختلاف دارند. و در آراء و عقاید خویش در ورطه اضطراب
 افتاده اند ازینرو آنچه که در نزد شخص صحیح و راست هست در نزد غیر
 او خطا و نادرست میباشد، چیزی در نظریکی دلیل و برهان است و
 دیگری آن را شبهه میداند و روی هم رفته ارباب نظر درباره حکمی اتفاق
 ندارند و بحق نسبت به مستدل و ناظری همان است که صحیح و راست
 پنداشته و بر آراء دیگر رجحان داده است. همچنان می بینیم ارباب عقل،
 امور بسیاری را به براهین ثابت کرده و بر صحت و درستی آن براهین
 جزم و یقین داشته اند آنان چون از یافتن خلل و فساد که در مقدمات
 دلایل مذکور موجود بوده عاجز آمدند و به شکوکی که در آن براهین قدح
 کند دست نیافتند بناچار دلایل مورد نظر را براهین روشن و نتایجش
 را علوم یقینی پنداشتند پس از مدتی با خود آنان یا کسان دیگر خلل آن
 مقدمات را دریافتند و پرده از وجه غلط و فساد آن برداشتند و به اشکالاتی
 نایل آمدند که آن براهین را سست و باطل جلوه میدادند ناگفته پیداست که
 گفتگو درباره این اشکالات که بر آن براهین وارد کرده اند، بدینسان
 که آیا شبهه هست یا امور صحیح و درست، مانند گفتگو در باب خود آن
 براهین است و حال نافیان همچون حال مثبتان نخستین است، زیرا
 نیروی کسانی که بر آن براهین اشکال وارد کرده اند به همان دلیلی که
 در سابق ذکر کردیم تفاوت دارد پس اخذ مطلبی که بعضی از اهل نظر
 آنرا صحیح و درست میدانند از اخذ قول مخالف او لویت و رجحان ندارد
 و ترجیح رأی نخست با جمع در میان هر دو قول ناممکن است فی المثل

در بارهٔ یک چیز، دو فیلسوف دو حکم مخالف می‌دهد، یکی به اثبات و دیگری به نفی حکم می‌نماید، درین صورت عقیده به هر دو حکم یا جمع در میان آن دو محال است و اگر یکی را ترجیح دهیم باید این رجحان متکی به برهان باشد. درین صورت حال این برهان باحالی که در برهان حکم دیگرست شبیه است و سخنی که دربارهٔ این برهان گفته شد عیناً میتوان آن را در باب آن برهان دیگر نیز گفت و اگر این ترجیح از روی برهان نباشد ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید پس در این صورت یقین و جزم به نتایج افکار و عقول و دلایل نظری معتذر است و بعبارت دیگر ظرف معرفت اشیاء تنها از طریق برهان بطور اطلاق یا آنکه در غالب امور معتذر است؛ صدرالدین قونوی در اینجا از گفتار خود چنین نتیجه می‌گیرد که حصول معرفت صحیح را دو راه هست یکی طریق برهان و استدلال و دیگری راه کشف و عیان، از مطالب گذشته نقص و نارسایی طریق نخست روشن شد پس طریق دوم متعین است. (۱).

همچنان صدرالدین قونوی، بگفتار خود ادامه داده و گفته است که: هر حقیقتی از حقایقی مجرد و بسیط دارای لوازم، صفات و خواصی است بعضی از اینها خواص و لوازم بعیدند و برخی قریب. وقتی جوینده معرفت چیزی را مورد تأمل قرار دهد به بعضی از صفات و عوارض آن دست یابد، این کار او را بر آن میدارد که به جست و جوی حقیقتی که اصل آن

صفات است بپردازد و از وراء ظواهر به کنه آن حقیقت نفوذ کند ،
 ازینرو طلب را به تدریج از آن صفت ، لازم و عارض معلوم آغاز میکند ،
 تا بدین وسیله به معرفت حقیقتی که اصل آن صفت است و همچنان
 بمعرفت خواص و لوازم دیگری که با آن حقیقت ارتباط دارد ، نایل
 شود. ترکیب و تألیف قیاسات و مقدمات را همی است که نفس
 پژوهنده را در اثر تأمل فکری به معرفت حقایق میرساند ، اما گاهی پس
 از بررسی دقیق مراتب صفات ، خواص و لوازم به معرفت آن
 حقیقت منجر میشود و گاهی به حقیقت اصابت نمی کند ، علت آن یا
 ضعف قوه نظریه و ادراک است یا موانع دیگریست که آن را خدا
 و بندگان خاص او میداند. حدتهایی اینگونه معرفت آنست که انسان
 از معرفت خاصه ، صفت ، لازم بعید و یا قریب چیزی بصفت و لازم
 دیگر آن منتقل میشود. آنگاه که قوه نظریه و عاقله به بعضی از صفات
 و خواص چیزی معرفت حاصل کرد ، از وراء آن صفات به کنه حقیقت
 آن چیز نایل نشد ، در این صورت به همان معرفتی که درباره آن حقیقت
 بدست آورده اطمینان پیدا میکند ، و می پندارد که کارش به اتمام رسیده و
 علمش بدان حقیقت احاطه یافته است ، حالانکه در واقع فقط آن
 حقیقت را از یک جهت یعنی از جهت همان عارض و یا لازم مورد
 نظر شناخته است ، درین اثناء کس دیگر به معرفت آن حقیقت می پردازد ،
 در شناخت آن قیاس ها و مقدمات میسازد ، پس از کوشش بسیار
 فی المثل از صفت لازم و عارض دیگری آگاه میشود ، و به مقتضای
 همان صفت دل خوش میکند که به کنه آن حقیقت دست یافته است ،

در حالیکه این مرد نیز مانند شخص اول هنوز در آستان معرفت حقیقت از طالب بازمانده است. همچنان اگر شخص سوم، چهارم و بیشتر از آن را فرض کنیم ممکن است به همین ترتیب به اوصاف و لوازم دیگر دست یا بندنه بخود آن حقیقت. بنا بر این، اختلاف صفات، خواص و اعراض يك چیز که مورد ادراك و منتهای معرفت ارباب نظر بوده، موجب میشود که احکام آنان درباره آن چیز اختلاف پیدا کند، در نتیجه هر يك همان امر و احدا را بنامی میخوانند و بگونه یی از آن تعبیر و تعریف مینمایند. علت این اختلاف را قبلاً تذکر دادیم، اضافه بر آن، قوه دریا بنده که عبارتست از فکر و اندیشه قوه جزئیه ایست از جمله قوای انسانی. ازینرو فقط ما آن خود امر جزئی را درك میکند، زیرا محققان یعنی اهل الله و اهل قول سلیمه اعتراف دارند که چیزی به سبب امری که در حقیقت با آن مغایر باشد درك نمیشود و باید در میان مدرك و مدرك از جهتی مناسبت برقرار باشد. از آنجا که نیروی فکر صفتی از صفات روح است میتواند با درك صفتی که با وی مناسبت دارد نایل شود، پس در برابر اصحاب نظر و استدلال همین قدر تسلیم میشویم که ممکن است آنان حقیقتی را شناخته باشند، لیکن از جهت همان صفتی که منتهای نظر و معرفت و مورد ادراك ایشان بوده است. سپس صدرالدین قونوی به گفتار فیلسوف ما چنین اشارت کرده است: «شیخ الرئيس ابن سینا که استاد و مقتداي اهل نظر است از وراء حجاب قوه نظری در اثر فطرت صحیح خود یا از طریق ذوق هنگامیکه بدین سردست یافته - چنانکه در چند مورد از

کلام خود بدان اشارت کرده - عقیده دارم که بشرقادر نیست بر
 حقایق اشیاء واقف شود بلکه غایت و هدف وی آنست که بخواص ،
 لوازم و عوارض اشیاء معرفت حاصل کند. وی در تقرر یرواثبات
 این مطلب مثالهای روشن و محققانه آورده و مقصود را با بیان منصفانه
 و عالمانه مبین و روشن ساخته است مخصوصاً در مطالبی که به معرفت
 حق جل جلاله ارتباط دارد. و این در او اخرا مرش بوده بخلاف آنچه که
 از او در اوایل کلامش شهرت یافته اگر التزام نمیکردم که درین
 کتاب (اعجازالبیان) کلام احدی خاصه اصحاب نظر و فکر و ناقلان
 تفاسیر را نقل نمیکنم ، آن فصل را در اینجا می آوردم تا بر مجادلان
 منکر از زبان مقتدای ایشان بر خود ایشان حجت تمام میشد لیکن
 از جهت التزام مذکور از ذکر آن فصل خود داری میکنیم (۱) .

اگر صدرالدین قونوی در کتاب اعجازالبیان چنین التزامی کرده است
 نگارنده ناتوان در اینجا ملتزم نیست که از اقوال بزرگان ، خاصه
 ابن سینای بلخی که خود را از ریزه خواران خواص حکمت او میداند
 ذکر در میان نیارد مخصوصاً که در مانحن فیه ، مقصود صدرالدین
 قونوی بر ایراد کلام پور بلخ متوقف است . ازینرو برای توضیح
 مقصود وی یا به تعبیر خودش از جهت اتمام حجت بر منکران مکتب
 عرفان ، گفتار فیلسوف را از کتابی که قونوی از آن نام نبرده است
 می آوریم :

بعقیده فیلسوف ما فلسفه غرض و غایتی دارد و هدف و غرض فلسفه

(۱) اعجازالبیان «۲۲-۲۶»

آنست که انسان بمقدور توان خود و تا آنجا که ممکن است بر حقایق اشیاء واقف شود (۱) معذلك میگوید: «وقوف بر حقایق اشیاء از قدرت بشر خارج است و ما از اشیاء فقط خواص، لوازم و اعراض را میشناسیم، از فصول مقوم اشیاء که دلالت بر حقیقت میکند، آگاه نیستیم، بلکه همین قدر میدانیم که این اشیاء را خواص و اعراضی است. ما حقیقت خداوند، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا، آب و زمین را نمیدانیم و حقایق اعراض را نیز نمی شناسیم مثلاً ما از حقیقت «جوهر» آگاه نیستیم بلکه آنچه را که درباره جوهر میدانیم اینست که جوهر خاصی دارد آنرا این طور تعریف کرده اند: (الجوهر موجود لافی موضوع) در حالیکه این امر که «جوهر موجود بست نه در موضوع» حقیقت وی نیست. حقیقت جسم را نمیشناسیم و این قدر میدانیم که جسم خرواصی دارد و آن خواص عبارتست از طول، عرض، عمق. به حقیقت حیوان معرفت نداریم و این اندازه می فهمیم که حیوان داری خاصیت ادراك و فعل است، زیرا این دو خاصه حقیقت حیوان نیست بلکه خاصه لازم اوست. به ادراك «فصل حقیقی» نمیتوان نایل شد و بهمین جهت در باب ماهیت اشیاء اختلاف رخ داده است زیرا آنچه را که یکی ادراك کرده غیر از آنست که آن دیگری ادراك نموده سپس حکمی به مقتضای آن لازم و خاصه صادر کرده است... (۲) همچنان فیلسوف مادر آغاز رساله «الحدود» در باب صعوبت و دشواری

(۱) رك: الشفاء - المنطق: بخش مدخل ۱۲ تعلیقه صدر ابر الهیات شفاء ۲

(۲) التعلیقات بحواله صدر ادراك كتاب الاسفار الاربعه ۱- ۴۹۱- ۳۹۲

(حد حقیقی) که مستلزم احاطه به تمام ذاتیات است ، کلام مفصلی دارد از آن جمله گوید : دوستان از من خواستند که حدود اشیایی را که تحدید آنها مورد توجه ایشان بوده است ، بر آنان املاء کنم . من ازین کار استعفا کردم زیرا میدانم که تعریف چه بعد باشد یا برسم به امری می ماند که از حدود توانایی بشر بیرون است . کسی که باجرات و ثقت بدین کار می پردازد در حقیقت ، اقدام او باین عمل ناشی از ناحیه جهل به مواضعی است که موجب فساد حد و دو رسوم میشود . این امور مانع خواهش دوستان نشد بلکه اصرار کردند که با آنان مساعدت کنم و پیشنهاد دیگری کردند و آن این بود که ایشان را به مواضع زللی که در حدود نظر میرسد رهبری نمایم ... (۱) .

سپس ابن سینا اظهار میدارد : از کجا که انسان در تحدید (لازم مفارق) را بجای «ذاتی» و جنس بعید را بجای «جنس قاریب» قرار ندهد ؟ انگار انسان توانست تمام امور ذاتی را برای حد بدست آورد و اقرب اجناس را اخذ کرد . پس کجا برای بشر میسر است که بتواند تمام فصول مقوم محدود را که با وی مساوی باشد تحصیل کند ؟ (۲) فخرالدین رازی در کتاب «المباحث المشرقیة» فصلی بدین عنوان که (ممکن است حقایق اشیاء برای بشر معلوم شود) پرده خسته و در آن گفته است : در کتابها آورد ه اند که انسان میتواند به معرفت حقایق مرکب نایل آید ، زیرا

(۱) تسع رسائل الرسالة الرابعة فی الحدود ۷۲

(۲) تسع رسائل : الرسالة الرابعة فی الحدود ۷۴-۷۵

میتوان این حقایق را به اجزای مقوم آنها تعریف کرد، اما حقایق
 اشیاء بسیط تعقل نمیشود بلکه هدف نهایی بشر از معرفت بسیط آنست
 که آنها را به لوازمش باز شناسند. فی المثل گویند نفس محرك بدن
 است، معلوم مادر باره نفس همین قدر است که بدن را بحرکت می آورد.
 اما حقیقت و ماهیت نفس معلوم نیست. این طایفه در اثبات عقیدت
 خود استدلال میکنند که در باره ماهیت اشیاء اختلاف واقع شده
 زیرا یکی لازمی را ادراک کرده و آن دیگری لازم دیگر را، آنگاه
 به مقتضای آن لازم حکم نموده است. اگر ما حقایق اشیاء را می شناختیم
 باید لوازم قریب و بعید آنها را نیز میدانستیم. زیرا علم به علت، علت
 علم به معلول است پس اگر امر بدین منوال باشد، لازم می آید که هیچ
 صفتی از صفات حقایق را بوسیله برهان نتوان جست و جو کرد. و من
 میگویم: ممکن است حقایق بسیط مورد تعقل انسان قرار گیرد زیرا
 مرکبات لابد از بسیط ترکیب یافته اند و واحد لا محاله در هر کثرتی
 موجود است. پس هرگاه بسیط، معقول و معلوم نباشد لازم می آید
 که مرکبات هم از حدود تعقل انسان خارج باشد و بوسیله «حد»
 معقول و معلوم نشود و بوسیله «رسم» هم نتوان مرکبات را تعقل کرد
 زیرا (رسم) عبارتست از تعریف شی به لوازم آن، آن لوازم بسیط
 است پس معقول نخواهد بود و اگر مرکب است، در این صورت
 لابد از بسیط ترکیب یافته و بسیط چون معقول نیست آن مرکب را نیز
 نتوان تعقل کرد و بالجمله... اعتقاد باینکه بسیط معقول و معلوم
 نیست موجب میشود که انسان ممکن نیست اصلاً چیزی را نه بحدونه

برسم تعقل و ادراك كند، ليكن بطلان تالی هوید اور روشن است پس
مقدم نیز باطل است» (۱) . اکنون برگردیم به مطلب اصلی خود
و به بینیم که جامی در این باب چه میگوید ؟

عقل از نظر جامی :

عارف ما نیز مانند ابن عربی و صدرالدین قونوی و سایر عرفاء معتقد
است که باید دست از (عقل) برداشت :

عقل بگذار کان عقیده توست دانه مکرودام جلیله توست

بدلیل علیل و فکرسقیم کی شناسد صفات ذات و قدیم ؟

بوریا باف اگر چه بشکافد مو بصنعت حریر چون بافد (۱)

بگذر از لاف عقل و فضل که هست عقل اینجا عقیده ، فضل فضول

راه وحدت بپای عشق سپر که بود علم ازین عمل معزول (۲)

جامی از آن جهت که عقل ، بعیده و علم یقینی بدست نمیدهد ، اظهار

میدارد که باید او را کنار گذاشت در نظری کسی که در ورطه وهم

و خیال گرفتار باشد بپای استدلال نجات نتواند یافت :

آری از سنگلاخ وهم و خیال کس نهسته بپای استدلال

فلسفی عمرها نهاد اساس دانش خویش را ز فکر و قیاس

بکف از بهروزن کردن آن از قوانین منطقی برهان

تا شناسد صحیح را ز سقیم باز داند و لود را ز عقیم

کرد بسیاری از علوم فنون حاصل خویشتن باین قانون

(۱) رک : المباحث المشرقة ۱ / ۳۷۶ .

(۲) هفت اورنگ : سلسله الذهب ۵ (۳) دیوان ، نسخه خطی .

ظن او آنکه از گمان رستست همه در بار خود یقین بستست
لیک آندم که بار بگشاید جز متاع گمان برون ناید (۱)
وی جویندگان راه راه از خواندن «منطق» که بعقیده اهل نظر، رعایت
قانون آن موجب استقامت فکراست، باز میدارد و میگوید :

ترادر طریق جدل نیست کاری به جز هدم اوضاع و نقص دلایل
ز منطق مکن نطق کاندرد و گیتی نشد حل ز اشکال او هیچ مشکل
مبین نگشت از خود و رسومش نه اجناس عالی نه انواع سافل
ز حکمت نبود این که میل طبیعی زوحی الهی ترا گشت شاغل
چون نفس ترا نیست در ریاضت ز تحصیل علم ریاضی چه حاصل (۲)
جامی عقیده دارد که معرفت حقایق مجرد و بسیط با اعتبار تجرد و بساطت
آنها متعذر است چنانکه گوید : «معرفت حقایق مجردة بسیطه با اعتبار تجرد
و بساطت متعذر است زیرا که ادراک ما حقایق اشیاء را، نه به اعتبار
حقایق مجردة بسیطه ماست فقط، و نه باعتبار وجود و فحسب، بلکه باعتبار
اتصاف حقایق ماست بوجود، و بتوابع وجود چون حیات و علم و باعتبار
ارتفاع موانع حائله بین المدرک، و مدرکاته پس آن معرفت بی کثرتی
از جانب مدرک متحقق نتواند شد و من القواعد المقررة عندهم ان
الواحد والبسيط لا یدر که الا الواحد والبسيط، پس دانسته نمیشود
از هیچ شی مگر صفات و عوارص وی، لکن لا من حیث حقائقها المجرده
بل من حیث انها صفات و عوارص لذک الشئ...» (۳) . مقصود
جامی آنست که انسان از احکام کثرت خالی نیست، حقیقت مجرد و

(۱) هفت اورنگ : سلسله الذهب ۲۰۹ (۲) دیوان، نسخه خطی (۳) رک : لوا مع ۹۹

بسیط انسانی تنها از حیث وجود بچیزی علم بهم نمیرساند، بل وقتی که به علم و حیات متصف شد و مواعی که در میان او و مدرکات اوست از میان رفت آنگاه برای ادراک اشیاء مستعد میشود و همین است احکام کثرت که در گفتار خود بدان اشارت کرد. حالانکه اشیاء در مقام تجرد خود و احد و بسیط اند و واحد و بسیط را جز واحد و بسیط درک نمیکنند. جامی در این عقیده با صدرالدین قونوی هم نواست (۱) اگرچه شناخت حقایق بسیط و مجرد از راه نظر و استدلال و با احکام کثرت بعقیده جامی ناممکن است، از طریق دیگر بسیار سهل و آسان است و آن طریق اینست که چون از عارفان در حال تحقیق ایشان بمقام (کنت سمعه و بصره) حکم نسبت کونیة و صفات تقییدیه برخیزد، بحقایق اشیاء واقف میشوند. او راست در بیان این معنی: «... تعذر این معرفت و ادراک نسبت به مرید است مستفاد که هنوز حکم نسب کونیة و صفات تقییدیه از وی مرتفع نشده است. اما نسبت بعارفی که این حکم از وی مرتفع شده باشد و در قرب نوافل بمقام «کنت سمعه و بصره» و یا در قرب فرایض بمقام (ان الله قال علی لسانه عبده سمع الله لمن حمده) متحقق گشته، متعذر نیست... آنجا که حق سبحانه آلت ادراک بندگی باشد در قرب نوافل یا بعکس در قرب فرائض، ادراک حقایق مجردة بسیطه مطلقاً ممنوع نیست بلکه متعلق به مشیت است:

ای کرده بخود اضافه علم و عمل * علم و عمل بود همه نقص و خلل
چون حق بتو داننده بود یا تو بحق * هر نکته مشکل که بود گردد حل (۲)

(۱) اعجاز الیابان ۲۸-۲۹ (۲) لوا مع ۵۰

صدرالدین قونوی نیز متعقد بود که اگر عارف بمقام (کنت سمعه و بصره) نایل شود و صفات تقیدیه از وی سلب گردد به حقایق اشیاء واقف میشود. (۱)

جامی در اینکه عقل از ادراک حقایق ناتوان است گوید: (یکی از حکمت‌های ارسال رسل صلوات الله علیهم آن است که عقول بشری با استدلال از ادراک حقایق اشیاء عاجز است و چگونه عاجز نباشد که عقل نیز متعقد است به آنچه حاصل است نزد او از آن تجاوز نمیتواند کرد والله تعالی «سبحانه» آن یحیط به فکر و اگر علی سبیل الندره بعضی از عقول چنان افتد که در استدلال خویش دریافت حکمت حق تعالی بروجهی تواند کرد که مطابق فرموده رسل باشد و موافق اوضاع شریعت، این از قبیل فیض الهی و تعلیم سبحانه باشد و با این صفت آن بفکر و عقل نتوان کرد) (۲) از گفتار جامی نتیجه میشود که وی انسان را بطور مطلق از ادراک حقایق عاجز نمیداند، چه اگر انسان بمقام والای قرب نوافل یا قرب فرایض رسید، آنگاه میتواند بحقایق اشیاء معرفت بهم رساند در غیر این صورت از معرفت حقیقت موجودات عاجز است. بعد از آن دیگر از راه کشف و ذوق، ادراک حقایق ممکن است.

اما از طریق عقل و بپای استدلال نتوان بحقیقت دست یافت باید گفت که ابن عربی با اساس عقیده «وحدت وجود» که هویت حق را در حقایق ممکنات ساری میداند در بیت زیر صراحتاً میگوید که معرفت حقایق اشیاء از توان ما خارج است زیرا هویت حق که ساری در حقایق

(۱) اعجاز البیان ۳۰ (۲) نقد النصوص ۵۵

ممکنات است، از حد و دفعه و اندیشه بشر بیرون است :

ولست ادرك في شئ حقيقة و كيف ادر كه و انتموفيه (۱)
وقتی که گفت و گواز نقد عقل و فلسفه در میان می آید نمیتوان از
حجة الاسلام غزالی که یکی از دانشمندان کم نظیر خراسان و فارس
این میدان است چشم پوشید. زیرا وی نیز معتقد بود که عقل نمیتواند
مستقلاً بجمیع مطالب احاطه پیدا کند و کاشف غطاء از تمام معضلات
باشد (۲). غزالی کار خود را از شک آغاز کرد و سرانجام به مرتبت
«یقین» رسید اما بقیل او از نوع آن یقینی نبود که فیلسوف از ترتیب
مقدمات و نظم قیاسها بدان نایل میشود بلکه ثقت و اطمینانش از راه
کشف و عرفان حاصل آمد. پس حیف است که از انقلاب حال حجة
الاسلام و داستان دل انگیز وی که رهروان عرفان را حجتی است پیدا،
و با موضوع بحث ما ارتباط مستقیم دارد، نگذاشته بگذریم. غزالی
(۴۵۰ - ۵۰۵ هـ) در روزگار خود شاهد اضطراب فرق، اختلاف مذاهب
و تباین ملل بود، خود این اختلاف و دگرگونی را به بحر ژرفی همانند
کرده است که غالب مردم در آن غرق شده اند، و قلی ازان بحر
عمیق بساحل نجات رسیده اند. (۳) وی از عنفوان شباب درین بحر
ناپیدا کناره غواصی آغاز کرد و در عقیدت هر فرقه یی به کاوش
پرداخت تا در میان حق و باطل امتیاز بگذارد. (۴) بحث و فحص از

(۱) اعجاز البیان ۲۹ معنای بیت اینست : الہی حقیقت چیزی را درک نمیکنم

چگونه درک کنم در حالیکه تو در آن حقیقت هستی .

(۲) المنقذ من الضلال ۸۸ (۳) درک : المنقذ من الضلال ۵۸ (۴) ایضاً ۵۹

عقاید فرق در نفس غزالی شك فلسفی تولید کرد، در آغاز شك خود رشته تقلید را از هم گسست زیرا در قلمرو تقلید به علم یقینی و وسیلتی که بدان حق را از باطل امتیاز دهد، نایل نشد (۱) و با خود گفت: «مطلوب من علم بحقایق امور است پس باید درباره حقیقت علم که چیست؟ به جست و جوی شد و دانستم علم یقینی آنست که معلوم دروی منکشف گردد بدانسان که شکی دران باقی نماند و از احتمال غلط و وهم برکنار باشد.» (۲)

سپس غزالی علوم خود را بررسی کرده خویشان را از علمی که دارای آن وصف باشد مجرد و بیگانه یافت، زیرا علم یا به محسوسات تعلق میگیرد یا به عقلیات، امان و ثقتی در محسوسات نیست «نگاه کن به ستاره آن را به مقدار دیناری کوچک میبینی، آنگاه براهین هندسی میرساند که آن ستاره در مقدار از زمین بزرگتر است» (۳) همچنان علم به عقلیات از یقین و ثقت برکنار است. غزالی چون خواست به ضروریات عقلی اطمینان پیدا کند محسوسات گفتند: «ایچه امان یافتی از اینکه اطمینان تو به عقلیات همچون وثوق تو به محسوسات نباشد؟ من مورد اعتماد تو بودم، حاکم عقل پا در میان گذاشت و مرا تکذیب کرد، اگر حاکم عقل نبودی، من پیوسته مورد تصدیق تو میبودم شاید و ادراک ادراک عقل، حاکم دیگر باشد که چون تجلی کند عقل را در حکمش

(۱) مقدمة المنقذ من الضلال ۲۱ (۲) المنقذ من الضلال ۶۱ درباره شك غزالی رجوع شود به مقاله نگارنده در شماره دوازده هم سال بیست و یکم مجله آریانا (۳) المنقذ ۶۳

دروغگو و اند انسان که عقل پرده از رخسار خود برداشت و حس را تکذیب کرد. عدم تجلی این ادراک دلیل استحالت آن نتواند بود (۱) و وقتی این خواطر در نفس غزالی پدیدار شد به جست و جوی علاج و درمان برآمد ولی درمانش را نیافت، زیرا دفع خواطر متوقف بر دلیل بود و دلیل از ترکیب و تألیف علوم اولیه و بدیهیات فراهم می آید، در حالیکه علوم اولیه در نزد غزالی مسلم نبود و ارزش خود را باخته بود. این درد تقریباً دو ماه دوام یافت و غزالی در این دو ماه بحکم حال، نه به حکم مطلق و مقال، بر مذهب سفسطه بود. پس خداوند او را از آن مرض شفا داد و بار دیگر بضروریات عقل، وثوق و اطمینان حاصل کرد و باز گشت او از روی نظم برهان و ترکیب کلام نبود بلکه بسبب نوری بود که خداوند آنرا در صدرش القاء فرمود و این نور مفتاح غالب معارف است (۲). سپس غزالی میگوید: چون خداوند مرا بفصل وسعت جود خود از آن مرض شفا عنا یت کرد، پژوهند گان حقیقت در نزد من بچهار گروه منحصر گردیدند:

- ۱- متكلمان که خود را اهل رأی و نظر میدانند.
 - ۲- باطنیان که خود را اصحاب تعلیم و اقتباس از امام معصوم می پندارند.
 - ۳- فیلسوفان که خود را ارباب منطق و برهان میخوانند.
 - ۴- صوفیان که خود را خواص حضرت و اهل مشاهدت و مکاشفت میدانند (۳)
- بعقیده غزالی این چهار طایفه، طالب حقیقت اند و باید حق را در اقوال

آنان جست و جو کرد، بنابراین، غزالی کار تحقیق و بررسی را از علم کلام آغاز نمود و به مطالعه کتب این علم پرداخت، اما آنرا وافی به مقصود خود ندید. (۱)

پس از فراغ از علم کلام به فلسفه روی آورد، در اوقات فراغت از تصنیف و تدریس علوم شرعی بدون کمک استاد به مطالعه کتابهای فلسفه پرداخت و در کمتر از دو سال به نهایت علوم فلسفی واقف شد، آنگاه تقریباً یکسال پیوسته در آراء و عقاید فلاسفه تأمل و تفکر کرد و سر انجام از خدعه و تلبیس آنها نیز آگاه شد. (۲) در نظر غزالی فلاسفه با آنکه گروه بسیارند به سه صنف منقسم میشوند:

صنف اول دهریان:

ایشان گروهی ارقدا بودند که خالق مدبر را انکار آمدند و بقدم عالم عقیده کردند پندار آنان بر آنست که عالم پیوسته بوده و همچنان خواهد بود. صنف دوم طبعیان:

این طایفه بیشتر از علم طبیعت و از عجایب حیوان و نباتات بحث و گفتگو کرده اند. ازین رو بناچار به آفریننده توانا و حکیم اعتراف آوردند ولی از جهان پسین، رستاخیز و حساب انکار کردند، لجام از خود برداشته در شهوات همچو چارپایان فرو رفتند. این فرقه نیز مانند طایفه نخست زندیق اند زیرا اصل ایمان، بخدا و روز رستاخیز است. ایشان اگرچه بخدا ایمان آورده اند اما آخرت را انکار کرده اند.

صنف سوم الهیون : ایشان متاخر اند ، سقراط ، افلاطون و ارسطو ازین طبقه هستند. آنان برد دو فرقه اول یعنی دهریان و طبیعیان پرداختند ، سپس ارسطو بر افلاطون و سقراط رد کرد. معذ لک از ذایل کفر آن طایفه اموری بحاماندازین و تکفیر ایشان و پیروان ایشان از فلاسفه اسلام مانند ابن سینا و فارابی و جز ایشان واجب آمد. (۱) سپس غزالی علوم فلاسفه را بر ریاضیات ، منطقیات طبیعیات ، الهیات ، سیاسیات خلقیات تقسیم کرده است . در قسمت ریاضیات میگوید : که این علوم نفیاً و اثباتاً به امور دینی ارتباط ندارد بلکه علوم ریاضی ، امور برهانی است و انکار آن ممکن نیست . اما از آن دو آفت برمی خیزد (۲) منطقیات نیز نفیاً و اثباتاً بدین مربوط نیست تا مورد انکار قرار گیرد ، لیکن اهل منطق وقتی به مقاصد دینی میرسند ، بشروط برهان وفادار نمی مانند و سخت تساهل می کنند. (۳)

طبیعیات که از آسمانها ، ستارگان ، آب ، هوا ، زمین ، اجسام مرکب مانند حیوان ، نبات و معادن بحث میکنند پس ، از وظایف دین انکار آن علم نیست چنانکه دین علم طب را انکار نکرده است . آری دین مسایل معینی از آن علم را مورد انکار قرار داده که ما آن مسایل را در کتاب « تهافت الفلاسفه » آورده ایم (۴).

فلاسفه در الهیات بسیار اشتباه و غلط کرده اند مجموع اشتباهات آنان

(۱) المنقذ من الضلال ۷۳-۲۵ (۲) المنقذ ۷۶ راجع به این دو آفت همین کتاب ص ۷۷ دیده شود. (۳) المنقذ ۷۸ (۴) المنقذ ۸.

درین علم به بیست اصل خلاصه میشود ، در سه تایی آنها تکفیر
فلاسفه واجب است و در هفده تایی دیگر باید ایشان را
مبتدع دانست (۱) اما کلام فلاسفه در سیاست به
حکمتهایی که به امور دنیوی و ایالت سلطانی ارتباط دارد ، بر میگردد .
ایشان آن کلمات حکمت آمیز را از کتاب های آسمانی و حکمت هایی
که از انبیاء سلف ، مأثور است اقتباس کرده اند . در خلیات ، فلاسفه
از صفات نفس و اخلاق او و اجناس و انواع آن گفت و گو کرده اند ،
آنان این مطالب را از کلام صوفیه گرفته و برای ترویج باطل خود ، کلام
آنان را به کلمات خویش درآمیختند . (۲)

غزالی چون از نقد فلسفه و فلاسفه فارغ شد و آنرا بکمال مطلوب خود
وافی ندید دریافت که عقل با استقلال نمیتواند بر تمام مطالب احاطه
پیدا کند و پرده از رخسار جمیع مشکلات بردارد . آنگاه به نقد مذهب تعلیمیه
و باطنیه پرداخت و آنرا نیز مردود و نارسا یافت . (۳)

سرانجام دست غزالی به پرده محمل رسید و ناقص و ناقص در کوی
عرفان زانوزد غزالی خود درین باب میگوید :

« سپس چون ازین علوم فارغ شدم ، از روی همت به طریق صوفیه توجه
کردم و دانستم که کمال طریقت ایشان ، به علم و عمل پیوستگی دارد
و حاصل علوم صوفیه عبارتست از قطع عقبات نفس و طهارت از اخلاق
مذمومه و صفات خبیثه ، تابدینوسیله سالک به تخلیه دل از غیر خدا
و تخلیه قلب بذکر خدا نایل آید . از آنجا که علم بر من از عمل آسانتر

(۱) المنقذ ۸۰ (۲) المنقذ ۸۲-۸۳ (۳) المنقذ ۸۸-۹۶

می نمود نخست به تحصیل علم صوفیان از راه مطالعه کتب ایشان مانند :
 « قوت القلوب » ابوطالب مکی ، کتب حارث محاسبی ، مآثورات متفرق
 از جنید ، شبلی ، ابویزید بسطامی « قدس الله ارواحهم » و جز ایشان از مشایخ
 دیگر ، آغاز کردم تا آنکه کنه مقاصد علمی صوفیان را دریافتم و آنقدر که
 از طریقت آنان به تعلم و سماع ممکن بود بدست آوردم . پس بدین نتیجه
 رسیدم که به اخص خواص صوفیه ، از طریق تعلم نتوان رسید بلکه باید
 به ذوق ، حال و نبیل صفات آنرا دریافت ... » (۱)

آنگاه غزالی قدم روی قدم عارفان گذاشت و از تمام علایق خود را
 یکسو کرد و ملازم ذکر و خلوت شد و در حدود ده سال بدین کار ادامه داد
 تا به کشف و ذوق رسید خود گوید :

« بدین کار در حدود ده سال ادامه دادم ، در اثناء این خلوات اموری بر من
 منکشف شد که آنرا نتوان احصاء و استقصاء کرد و آنقدری را که در
 بیان می آورم از آن جهت است که از آن فایده بر گیرند : به یقین دانستم
 که صوفیان ، مخصوصاً ، رهروان طریق خداوند ، سیرت ایشان نیکوترین
 سیرتها ، راه ایشان درست ترین راهها ، اخلاق ایشان پاک ترین خویهاست
 اگر عقل عاقلان ، حکمت فرزندگان و دانش عالمان اسرار شریعت بدست
 بهم دهند تا چیزی از سیرت و خوی ایشان را تغیر دهند و به شکل بهتر
 از آنچه که هست تبدیل کنند ، نتوانند . زیرا
 اتمام حرکات و سکناات صوفیان ، چه در ظاهر و چه در باطن ، از نور

مشکاة نبوت اقتباس شده در بساط زمین نوری و راء نور نبوت نیست
تا در پرتو آن روشنی حاصل آید» (۱).

این بود شرح انقلاب و تطور حال غزالی که برای مزید اطلاع بدان اشارت
رفت. خلاصه سخن آنکه: عارفان، منکر عقل نیستند بلکه میخواهند حدود
عقل را مشخص سازند جامی فایده عقل را به آداب بندگی منحصر میدانند:
عقل جزوی در این نشیمن کسب بهر آداب بندگیست فحسب (۲)
در این بیت، جامی میخواهد خاطر نشان کند که عقل را فقط برای آداب
و نظم بندگی داده اند و او را واجب است که درین حد باز ایستد. زیرا
در میدان معرفت حقایق، مخصوصاً معارف الهی پای خرد چوبین است
و پای چوبین سخت بی تمکین.

عارف مادر این که معارف الهی را برتر از حدود عقل می شمارد، تنها
نیست، زیرا اگر از عارفان و دانشمندان خود که جامی با آنان در این باب
هم عقیده است بگذریم، می بینیم جمعی از فرزندان گناباد نیز عقیده
چنان بوده است. حالا اندکی به گفتار غربیان گوش فرامیدهم:

در علم لاهوت غرب اصطلاح مکتب عقلی (۳) را در برابر مکتب
خوارق عادت و طبیعت (۴) قرار داده اند. مکتب نخستین، عقیده دارد
که عقل، صحیح ترین محک «وحی» و درست ترین مقیاس حقایق است.
ازین رو اگر مسئله یی از مسایل وحی با منطق عقل سازگار نباشد،
باید آن را مورد انکار قرار داد. اما مکتب خوارق طبیعت بر آنست که

(۱) المنقذ من الضلال ۱۰۳ (۲) هفت و رنگ: سلسلة الذهب Rationalism (3)

(4) Irrationalism or supernaturalism

حقایق وحی از قلمرو عقل و اندیشه بیرون است. بنا بر این امتحان و آزمایش این حقائق به منطق خرد بغایت متعذر می‌نماید و نباید آنرا به میزان عقل سنجید. (۱) طرفه تر آنکه دیکارت بنیاد گذار مکتب عقلی در فلسفه اروپا که معرفت حقیقی را فقط از راه عقل می‌سر میدانست نیز از همین زمره است، چه وی عقیده داشت که پرواز عقل از میدان حقایق فلسفی تجاوز نمیکند، اما حقایق دین و وحی از حدود اندیشه و عقل برتر است، و از حکمت بعید می‌نماید که حقایق تنزیل را در برابر دلایل ضعیف عقل تسلیم کنیم. زیرا بحث و تحقیق در این امور جز به مدد آسمانی یعنی وحی که خداوند آنرا بر بندگان برگزیده خود نازل می‌فرماید، ممکن نیست (۲). دیگر از فلاسفه مشهور غرب که معرفت متافزیک را از طریق عقل نظری ناممکن می‌شمارد کانت است.

برگسون نیز معتقد بود که با عقل به انسان برای ادراک حقایق مطلق داده نشده است، بلکه برای آن داده شده است که اسباب و لوازم زندگی را فراهم نماید. چه فراهم کردن لوازم زندگی موکول به ادراک حقایق مطلق نیست و ادراک حقایق نسبی برای آن کافی است. به این معنی که جانداران باید زندگی کنند و زندگی کردن مستلزم کوشش است و کوشش در مقابل موانع و مشکلات طبیعی یا غیر طبیعی به کشمکش می‌کشد و کشمکش آلات و اسباب می‌خواهد. بنا بر این ناظم کارهای جهان بهر یک از انواع جانوران اسباب و آلاتی برای این منظور داده

(۱) اساس الفلسفة ۲۶۶

(۲) قصة النزاع بین الدین و الفلسفة ۱۸۱

است و آنها بر حسب خلقت ، بعضی چنگال و دندان یا شاخ یا نیش یا زہر یا چیزهای دیگر دارند ، ازین گذشته ہمہ جانوران اعمالی را کہ برای زندگانی باید بکنند بہ فطرت و غریزہ میدانند و می کنند و بہ عقل محتاج نیستند ، درندگان بہ فطرت ، شکار کردن میدانند و مورچہ بہ فطرت ، دانہ جمع آوری میکند و زنبور عسل بہ فطرت ، انگبین ساخته ذخیرہ مینماید ، پرندگان بہ فطرت ، آشیانہ میسازند و ہمچنین ہریک از جانوران با آدمی بر حسب خلقت نہ آن آلات را دارند نہ آن غریزہ ہا و فطرت ہا را . یا اگر در بہ آن قوت و فراوانی نیست و کار زندگی را کفایت نمی کنند ، در عوض بہ او عقل دادہ شدہ است کہ ہمہ آن نقصہا را تدارک مینماید . پس عقل برای تدبیر معاش است نہ برای درک حقایق و علم بہ کمنہ اشیاء و کار اصلی او اینست کہ در مادیات عمل کند و از آنها آلات و افزار بسازد و با آن آلات و افزار مصنوعات دیگر کہ محل حاجت اوست فراہم کند کہ معاش و آسایش و امنیت زندگانی او را تأمین نماید (۱) .

جامی و علم کلام

عارف ما آنسان کہ با فلسفہ مخالف است ، بہ علم کلام نیز اعتنا ندارد ، زیرا وی در کلام ، نفوذ فلسفہ و روش استدلال را بلحاظ می بیند و بہمین جہت سالک را بشدت از خواندن کتابهای کلام از قبیل «مواقف» و «مقاصد» کہ از آثار مهم این فن است باز میدارد :

از مقاصد ندیدہ کسب نجات بیخبر از مواقف عرصات (۲)

(۱) سیر حکمت دراروپا ۲/۳۰۹ (۲) ہفت اورنگ : سلسلۃ الذہب ۶۰

هیچ وقوف ز مقاصد چون نیست از طلب آن به مواقف مایست (۱)

گشتی بوقوف بر مواقف قانع شد قصد مقاصد ز مقصد مانع

هرگز نشود تا نکنی رفع حجب انوار حقیقت از مطالع طالع (۲)

بعقیده عارف، علم کلام، مانند فلسفه طالب حقیقت را از گرداب

وهم، نجات نمیدهد، بلکه شکی بر شکی اومی افزاید و آرامش

خاطرش را سلب میکند. غزالی میگفت: «غالب اصحاب شکی در هنگام

مرگ متکلمانیست» (۳) فخر رازی که عمر خود را بر سر مباحث کلامی

از دست داد، میگریست و فریاد میکرد ای کاش به علم کلام مشغول

نمیشدم. (۴) ابن عربی نامه‌یی به فخر رازی فرستاد و در آن اظهار

داشت که ای دوست دینی! بر بعضی از آثار تو دست یافتم و فهمیدم که

خداوند ترا بقوت تخیل وجودت فر تأیید فرموده. باید دانست که علماء

وارث انبیاء هستند وراثت بایست کامل و از تمام وجوه باشد. لذا

دانشمند عاقل را سزاوار است بکوشش از تمام جهات وارث ایشان

گردد. عزیزم خداوند توفیق دهد امید انی که زیبایی طبیعت انسان

در آنست که به معارف الهی آراسته شود، و همچنان زشتی طبیعت آدمی

بضد آن معارف است. پس باید صاحب همت بلند عمر خود را در شناخت

محدثات و ممکنات و تفصیل آن وقف نسازد، چه در این صورت بهره‌یی

از معرفت پروردگار نخواهد داشت. و نیز او را شایسته است که خویشتن

را از نفوذ اندیشه نجات دهد زیرا مأخذ فکر معلوم است، حال آنکه حق

(۱) هفت اورنگ: تحفة الارار (۲۴۲۱) لوائح ۲۲ (۳) نقص المطلق ۳۵

(۶) مقدمة اعتقادات فرق المسلمين والمشرکین ۳۳

مطلوب چیز دیگر نیست و علم به خدا غیر از معرفت بوجود خداست. لذا خردمند وقتی میخواهد خدا را از حیث مشاهدت و عیان بشناسد، باید دل را از اندیشه پاک سازد. هر که بالذات، عاری از کمال است و کمال را از غیر بگیرد فقیر و نیازمند است، و همین است حال ماسوی الله. پس همت بلند دارد و علم را بر سبیل کشف و یقین جز از خدا فرامگیرد. اهل افکار اگر بپایان و نهایت اندیشه برسند باز در حال تقلید قرار دارند، زیرا حقیقت امر برتر و بزرگتر از آنست که فکر از وی واقف شود. تا فکر موجود باشد محال است که عقل اطمینان یابد. عقول را حدیست که از آن حد تجاوز نتوانند کرد و عقل برای قبول عنایات الهی مستعد است، ازینرو باید خردمند، طالب نفحات جود باشد و در قید نظر و کسب محصور نماند. یکی از بارانت که درباره تونیت نیکو دارد، بمن حکایت کرد که روزی فخر رازی را گریان دیدیم از علت گریه اش پرسیدیم جواب داد: سی سال به مسأله ای عقیده داشتم، اکنون در اثباتی خلاف آن بر من روشن شد. ازینرو گریستم. آنگاه گفت: شاید آنچه را که الساعه دانستم نیز همچون مسأله نخستین باشد. اینست گفتار تو کسی که بر مرتبت عقل و فکر و قوف دارد محال است به اطمینان و آرامش خاطر نایل شود، مخصوصاً در معرفت خداوند. پس ای برادر! ترا چه شده که درین ورطه باز مانده ای، و در طریق ریاضات، مکاشفات، مجاهدات و خلوات که آنرا رسول خدا مقرر فرموده داخل نمیشوی تا بررسی به

آنچه که آنکس رسید، که خدا در باره اش فرمود: «عبد آمن عبادنا آتیناه رحمة من عندنا وعلما من لدنا علماً» (۱) فخر رازی در دو بیت زیر نیز به ناتوانی خود اعتراف میکند:

نهاية اقدام العقول عقل واكثر سعی العالمين ضلال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا - سوی ان جمعنا فيه قيل وقال (۲)
پس وقتی که متکلم مشهوری مانند فخر رازی از اشتغال بعلم کلام، اظهار پشیمانی کند و از ضعف و سستی اباحت کلامی اشک ریزد، لابد عارفی همچون جامی «مواقف» را مانع از مقاصد میداند و «مطالع» را حجاب انوار حقیقت می شمارد.

تا بدینجا کلام عارفان را در نقد عقل خواندیم، پس مناسب است که یکی دو کلمه از اصحاب منطق در قدح سخنان صوفیان که خود آنرا ثمر کشف میدانند نقل کنیم. ابن سینا کلمات صوفیه را بعید از حکمت و برهان و دور از فهم میدانوی در آغاز طبیعیات شفا، بردگفتار کسانی که قایل بشوق «هیولی» به صورت میباشند پرداخته و این قول را در سستی، همانند به کلمات صوفیه دانسته است، چنانکه گوید: فکیف وقد جعلوا ذلك شوقا لها الى الصورة المقومة فمن هذه

(۱) رک: کشکول بهائی ۳۵۳-۳۵۵ این نامه مفصل بود و نگارنده مضمونش را در اینجا مختصار در این جا نقل کرد.

(۲) المباحث المشرقیه ۲-۵۳ شرح حال رازی بلم سیدزین العابدین. حاصل مضمون آن دو بیت اینست: سرانجام پای خرد از رفقا و میماند و غالب کوشش مردم به گمراهی می انجامد، از بحثی که در طول عمر کردیم بهره یی نبردیم جز قیل و قالی چند.

الا شياء يعسر على فهم هذا الكلام الذى هو شبه بكلام الصوفيه منه بكلام
 الفلاسفة وعلى ان يكون غيرى يفهم هذا الكلام حق الفهم... (۱) فیلسوف
 ما آنجا که از مرد «همدانی» انتقاد و گفتگو کرده در باب «الهیات» او
 میگوید: و اما الالهیات فسخط مناسب لكلام الصوفیه، عجیب (۲) ابوریحان
 بیرونی، کلام صوفیه را حتی برای خود ایشان نامفهوم میدانند و میگویند:
 «كلام الصوفیه يكاد ان يكون غير مفهوم عندهم فضلاً عند غيرهم» (۳).
 نیازی به گفتگو ندارد که نزاع و جدال صوفی با فیلسوف و متکلم
 در الهیات و مهایل ما وراء طبیعت است، زیرا عارفان که مستغرق در
 بحر معارف الهی هستند، بعلم دیگر مانند طبیعیات و ریاضیات
 بی اعتنا بودند. با آن همه اختلافی که در میان اصحاب کشف و ارباب
 عقل بنظر می رسد ممکن است این دو طایفه در مسأله یی اتفاق نظر
 پیدا کنند و عبارت دیگر در يك موردی هر دو راه به يك نتیجه منتهی
 شود و صاحب دل، سخن حقی را از «خردمند» قبول کند.

زبان حان عارفان، در چنین موردی همانست که قدیس
 اوغسطین عارف و فرزانه معروف مسیحی گفته بود: هرگاه کسانی که
 فلاسفه اش می نامند، سخنی حق و مطابق با ایمان ما بگویند، باید آنرا
 از ایشان بگیریم، چنانکه مالی را از غاصبش میگیرند» (۴). ابن عربی
 در این باب میگوید: اگر کسی در اقوال عارفان به مسأله یی متوجه شود

(۱) الطلیعیات (۲) پنج رساله: رساله بعض الافاضل الى علماء مدينة السلام ۷۴

(۳) رسایل البیرونی: رساله افراد المقال ۲۷ (۴) تاریخ الفلاسفة الا روبیة

فی العصر الوسیط ۱۶

که آن مسأله را فیلسوف یا متکلمی نیز ذکر کرد است و آن نگاه دربارۀ قائلش که صوفی محقق است بگوید وی فیلسوف بوده بدین دلیل که فیلسوف آن مسأله را ذکر کرده و بدان عقیده دارد و این صوفی مسأله مورد نظر را از آن فیلسوف گرفته و نقل کرده است. یا آنکه گوید وی دین ندارد، زیرا فیلسوف بدان مسأله قایل است و فیلسوف متدین نیست. باید گفت که چنین گفتاری، اهل تحصیل را نشاید، چه تمام دانش و علم فیلسوف، باطل نیست و شاید که آن مسأله را که فیلسوف گفته است حق باشد، خاصه وقتی که گفته او مطابق با فرمایش حضرت رسول «علیه السلام» باشد و مخصوصاً سخنانی که فلاسفه در نصیحت و بیزاری از شهوات و مکایب نفوس گفته اند. اما اگر کسی این طور بگوید که صوفی آن مسأله را از فیلسوف شنید و یاد کتابهای ایشان خوانده است، ممکن است که با این قول خود در دروغ و یا نادانی واقع شود. دروغ از آن جهت است که وی این امر را از آن صوفی، مستقیماً ندیده است. جهل است زیرا خود در آن مسأله در میان حق و باطل فرق نگذاشته و ندانسته که حق است یا باطل. و این که میگوید فیلسوف دین ندارد، دین نداشتن او بر بطلان علوم و اقوال او دلیل نتواند بود. زیرا هر خردمندی از روی عقل، گفتار و علم او را مورد تأمل قرار میدهد. پس این شخص با چنین اعتراض خود بر صوفی از محیط علم؛ راستی و دین بیرون رفته و در سالک نادانان، دروغگویان و کم خردان درآمده است. (۲)

(۱) الفتوحات المکیة ۱-۳۲ کلام بالا مضمون و خلاصه سخنان ابن عربی است

رویه هر فته، از گفت و گویی که در اوراق گذشته بعمل آمد نتیجه چنین میشود که: روش تصوف با فلسفه اختلاف دارد، چه صوفیان علم یقینی را فقط از طریق کشف و عیان میسر میدانند و فیلسوفان میخواهند که از راه نظر و برهان بحقیقت اشیاء واقف شوند اگرچه تصوف با فلسفه اسلامی تقریباً در هدف و غایت اتفاق دارد، زیرا هر دو ادعا میکنند که هر دو را بخداوند و سعادت و آرامش نفس میرسانند: لیکن تصوف چنانکه گفتیم در طریقی که برای رسیدن بدین غایت اختیار کرده است با فلسفه اختلاف پیدا مینماید، بدین معنی که فلسفه تأمل و نظر عقلی را وسیله این غایت میشمارد و بجانب عمل نیز توجه دارد، در حالیکه تصوف فقط عمل و تعبد را در حصول سعادت ابدی کافی میداند. (۱) این اختلاف طریق لابد به تفاوت عقیده منجر شده است و هر یک از صوفی و فیلسوف در مسایل فلسفه الهی عقیده یی اظهار کرده است که بارأی آن دیگر مختلف است پس در نتیجه عارف ما در میان طریقین راه صوفیان را برگزیده و عقاید ایشان را نه تنها بر افکار فیلسوفان ترجیح داد بلکه در برابر آرای متکلمان که از نصوص دینی غفلت نکرده اند نیز عقاید عارفان را احیاء نمود. وی در قصیده یی که زیر عنوان «شرح بال بشرح حال» بمسال ۸۹۳ یعنی پنجم سال قبل از وفات خود سروده، مانند امام غزالی سرگذشت معنوی خود را از آغاز تحصیل شرح داده و گفته است که علوم نحو، صرف، منطق، حکمت مشائی، حکمت اشراقی، حکمت طبیعی، حکمت ریاضی، علم فقه، اصول فقه، علم حدیث، علم قرائت قرآن و

تفسیر آن را فرا گرفتیم ولی چون از دانسته‌نیهایی مد رسه کامم حاصل نشد
 به صف صوفیان در آمدم. عارف مادر وادی عرفان به مشاهده «وجود
 واحد» نایل آمد و دید آنچه که دید. «فطن خیرا ولا تسأل عن الخبر»
 و اینک رساله را بذکر قسمتی از آن قصیده بپایان میرسانیم تا ختام
 آن مسک باشد.

منم چو گوی به میدان فسحت مه وسال
 به صولجان قضا منقلب ز حال بحال
 بسال هشت صد وهفده ز هجرت نبوی
 که ز دژ مکه به یثرب سر ادقات جلال
 ز اوج قله پیروز گاه عز قدم
 بدین حضيض هو ان سست رده ام پروبال
 به هشت صد و نود و سه کشیده ام امروز
 زمام عمر درین تنگنای حس و خیال
 میان این دو حید از مدت بقا برین
 چه ورطه ها که گذشت از تحول احوال
 به پشت باز فدام نخست یک چندی
 بدان مثابه که باشد طبیعت اطفال
 نکرده هیچ گنجه بود چون گنجه گاران
 به مهد تربیتم بسته دست و پا بدوال
 قدم ز رفتن لنگ و کف از گرفتن شل
 دهن ز خوردن بند و زبان ز گفتن لال

ز نوک هر مژه خون جگر نیفشانده
 نیامده بگلو شیر صافیم چو زلال
 وزان پسم نرسیده هنوز قوت عقل
 به پایه یی که یمین را جدا کنم ز شمال
 ز حجر مر حمت مادر م کشیده به جبر
 عنایت پدر مشفق حمیده خصال
 بدست صنع معلم سپرد دست مرا
 بیای طبع من از عقل او نهاد عقل
 فشانند چنان مراد زمین استعداد
 ز حرفهای هجاءم علم و فضل و کمال
 گشاد با صره را از نقوش خطیشان
 ره نظر بعروسان غنچه سربال
 رسانند ناطقه را در وجود انضایشان
 به منتهای بیان در مجاری افروال
 ز حرف حرف کلام هجی کنان گزوانند
 چور هر روی که بپایش بود نهاده شکال
 وزان سپس چو زپایم شکال را برداشت
 شدم روانه به مقصد بگام استعجال
 زبای بسمله تاسین ختم ناس مرا
 عبور داد بدین منهج و بدین منوال
 در آمدم پس از آن در مقام کسب علوم

ممارسان فنون را افتاده در دنبال
 ز نحویان طلبیدم قواعد اعراب
 ز صرفیان شنویدم ضوابط اعلال
 ز قول شارح هر منطقم چو شد ملکه
 طریق کسب مطالب بفکرواستدلال
 پی دخول به بیت فواید حکمی
 زدم بدرس حکیمان در جواب و سوال
 گهی به برزن مشائیان نهادم پای
 گهی بدامن اشراقیان زدم چنگال
 بدست فکرت مشکل کشای بگشادم
 ز شاهدان «طوسی» براقع اشکال
 به کلک صورت معانی نمای بنهادم
 برای فهم «ریاضی» بدایع اشکال
 نمود روی «الهی» ز پرده دل روی
 شدم ز پرتو آن مشکلات را حلال
 ز علم فقه و اصولش تمام دانستم
 که چیست مستند حکم هر حرام و حلال
 چو در سرائر قرآن شدم مجاهده کش
 در آن مجاهد جا یز نداشتم اهمال
 شد از رواة حدیث و اثر مرار و روشن
 ره پیمبر و آئین صحب و سیرت آل

ز حد مطلع و ظهرو بطن او کردم
 بقدر حوصله رفع غیاهب اجمال
 نشد ز علم مجرد چو کام من حاصل
 بر آن شدم که کنم آن علوم را اعمال
 ز دم قدم بصف صوفیان صافی دل
 که نیست مقصدشان از علوم جز اعمال
 صغیر ذکر زدم بالعی و الاشراف
 ندیم فکر شدم بالغد و الاصال
 ز ذکر و فکر رسیدم به مشهدی که گرفت
 حجاب کون زو جی حقیقت اضمحلال
 وجود واحد و نور سید را دیدم
 عیان بصورت اضواء و هیئت اظلال
 نمود کثرت ظاهر ز رعیت باطن
 بسان دوره آتش ز شعله جوال (۷)



بنیاد اندیشه
 تاسیس ۱۳۶۲

فهرست

صفحه	مضمون
۱	(۱) مقدمه
۳	(۲) مخالفت جامی با فلسفه
۶	(۳) تبیح جامی در فلسفه
۱۲	(۴) چرا جامی با فلسفه مخالف است؟
۱۲	(۵) نقد عقل در مکتب شک
۱۵	(۶) نقد عقل در مکتب عرفان
۲۷	(۷) عقل از نظر جامی
۳۱	(۸) انقلاب حال غزالی
۴۰	(۹) جامی و علم کلام
۴۶	(۱۰) نتیجه



ما خدمهم

آثار مولینا جامی

- (۱) دیوان نسخہ خطی متعلق بہ بنا علی رضوی کہ بسال ۱۱۰۳ھ کتابت شدہ است۔ و دیوان کامل جامی باہتمام ہاشم رضی چاپ تہران ۱۳۴۱
- (۲) ہفت اورنگ باہتمام مدرس گیلانی چاپ تہران ۱۳۳۷ش
- (۳) لوائح چاپ نو لکھنؤ ۱۳۵۵ھ
- (۴) لوائح چاپ مجتہائی دہلی ۱۳۲۹ھ
- (۵) الدرۃ الفاخرۃ (ضمیمۃ اساس التعلیم) چاپ مصر ۱۲۲۸ھ
- (۶) نقد النصوص چاپ بمبئی ۱۳۰۷ھ

ابن عربی:

(۷) الفتوحات المکیۃ چاپ مصر

صدر الدین القونوی:

(۸) اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن چاپ دوم حیدرآباد دکن ۱۳۶۸ھ

شیخ الرئيس ابن سینای بلخی:

(۹) الاشارات والتنبیہات بہ تصحیح و تعلیق و مقدمہ سلیمان دنیا قاہرہ

۱۹۴۸م

(۱۰) شرح نصیر الدین طوسی بر اشارات به تصحیح دکتور سلیمان

دنیا چاپ دار المعارف ۱۹۵۸ م

(۱۱) الشفاء - المنطق بخش مدخل به تصحیح انجمن ابن سینا چاپ

مطبعة امیریه قاهره ۱۹۵۲

(۱۲) تسع رسائل چاپ اول مصر ۱۹۰۷ م

(۱۳) پنج رساله با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتور احسان یارشاطر

تهران ۱۳۳۲

حجة الاسلام غزالی:

(۱۴) المنقذ من الضلال با مقدمه و تصحیح دکتور جمیل صلیبا و دکتور

کامل عیاد چاپ ششم دمشق ۱۹۷۰ م

سید شریف جرجانی:

(۱۵) شرح مواقف چاپ اول مصر ۱۹۰۸ م

فخر الدین رازی

(۱۶) المباحث المشرقیة چاپ اول حیدرآباد دکن ۱۳۴۳ هـ

صدر الدین محمد الشیرازی:

(۱۷) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة جلد اول از سفر

اول چاپ دوم تهران

استاد بیرونی:

(۱۸) مجموعه رسائل چاپ حیدرآباد دکن

ملا علی بن حسین

(۱۹) رشحات چاپ نولکشور ۱۹۱۲ م

یوسف کرم:

(۲۰) العقل والوجود چاپ دارالمعارف بمصر ۱۹۵۶

(۲۱) تاریخ الفلسفة الاروبية فی العصر الوسيط چاپ دارالمعارف

بمصر ۱۹۵۷ م

دكتور توفيق الطویل:

(۲۲) اسس الفلسفة چاپ سوم قاهره ۱۹۵۸ م

(۲۳) قصة النزاع بين الدين والفلسفة چاپ دوم مصر

محمد علی فروغی:

(۲۴) سیر حکمت در اروپا چاپ سازمان کتابهای جیبی

تهران ۱۳۴۰ ش



Property of ACKU

دینار الکلیف بنیاد اندیشه

دیوهنی مطبعہ



بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۸۵