تعامل صوفیه نخستین با عقل: از آغاز تا اواخر قرن پنجم

سید مهدی زرگانی
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده
موضوع اصلی این مقاله، بررسی طریق پرورده عرفانی نخستین با مفهوم پنبه‌ایان عقل است. بدین منظور جهت اثر عرفانی را که با توسه صوفیه پنج قرن نخست اسلامی نوشته شده بودند و یا مشتمل بر فکری‌های آنها بودند، بررسی کرده‌م. مجموعه بایدها را در هم موضوع اصلی چنین دادم: عقل و معرفت، عقل و انسان، عقل و

قرآن، عقل و اخلاق، عقل و دین و دیگر عقل و مفاهیم عرفانی، عقل و حالات عرفانی، عقل و عشق و عقل و روح. پس از بررسی آرا عرفان در ذیل هر موضوع برداخته‌م. این مقاله نشان می‌دهد که عرفان نخستین مقولات مختلف معرفتی، دینی، اخلاقی و عرفانی را در ارتباط با عقل مطرح کرده‌ام و سعی کرده‌ام نسبت عقل را با هر کدام از این‌ها بینین کنم. درست است که در پی برای موارد خاص مقدمه‌ای با کاربرد عقل را محدود کرده‌ام اما همین که همچنین با موضوع عقل، کارکرد عقل در نظر آن دارم، در واقع آنها حتی برای بینن محدودیت‌های عقل در حوزه‌های معرفتی، از خود عقل می‌دهد جسته‌اند. هر چند بررسی ما فقط متعلق به موضوعاتی است که به نحوی با عقل در ارتباط هستند اما حتی از خلخل همین مقاله می‌توان تنووع و گستردگی حوزوهای شناختی را که آنها وارد شده‌اند، دریافت.

irzarghani@yahoo.com

* ** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: 1388/9/30
تاریخ پذیرش: 1388/11/30

مجله دانشگاه و علوم انسانی، سال 17، شماره 65، پاییز 1388

DOI: 10.20101/128766925.1388.17.65.13.14
کلیدواژه‌ها: عقل، آثار صوفیه، حالات و مقامات عرفانی، روح، عشق، ایمان، شعر، تفکر، معرفت، اخلاق.

1. در آمد

در پنجم قرن نخست اسلامی مبانی نظری و عملی عرفان و تصوف اسلامی پایه‌ریزی شد. اثرهای و افراط و تفکری که در مقوله قرون بعدی بدید آمد، در این سالها یا اصلاً نیست و یا در پایین ترین م вал خود قرار دارد. نمونه موضوعی در نوشته‌های این دوره نیز بسیار چشم‌گیر و گاه با پرکنندگی است. بر این اساس، هرگونه تحقیقی در خصوص تصویر دوره‌های آغازین به ما مکرر می‌کند تا خاستگاه و کیفیت تكوین اصول و مبانی عملی و نظری این دریابیم. موضوع این مقاله دقیقاً در همین نقطه شکل می‌گیرد. صوفیه نخستین چگونه برخورداری با عقل داشته‌اند و چه مضامین و دوره‌هایی را در ارتباط با آن مطرح کرده‌اند؟ جامعه آماری ما حدود چهل اثر عرفانی را در بر می‌گیرد که بی‌تأزل صوفیه همین دوره است و یا متشکل بر اقوال صوفیانی است که در این دوره می‌پیشته‌اند.

2. بحث

1.1. عقل و معرفت الله

در این موضوع، مجدداً موضوع اصلی در آثار مذکور یافت می‌شود. نخست، که بیشتر از سایر مضمون‌ها مطرح شده است، عقل و عقل در شناخت ذات دارد، به احتمال قوی، نخستین عارفی که در این مضمون مطلوبی نوشته حارث محاسبی (۱۴۲۴ هـ) است (به نقل از سلمی، پی: ۳۳). پس از او نیز مضمون تبیین به یک بن‌مایه عرفانی شد و مثل‌ا در سخنان ابوعلی کاشی (به نقل از انصاری، ۱۳۷۲: ۱۹/۱) و ابوطالب مکی (۱۳۸۳ هـ) در تفسیر/تفکیه (۱۴۱۷: ۱۴۲ و ۱۴۳)، ابوسعید ابوالخیر

[DOR: 20.10001.1.376.690.1.138.17.65.13.14]
تعامل صوفیه نخستین با عقل: از آغاز تا اواخر قرن یکم هجری

(محمدرضا نوری، ۱۳۷۵: ۱۴۰۸) آیین‌نامه‌ای نخستین است. در سده‌های نخستین
اسلامی، کلام و عرفان دو ناحیه یکدیگر حرکت می‌کردند. این که مثل‌سایه
سگین کلام بر کتاب‌های عرفانی نظر الی‌که کامل‌المعموم است. بر این اساس،
طی‌بی‌عی می‌نماید که عیرقی نبیز، منظوری منطقی متبناه به مسلمان بن‌بن‌یگن‌د.

مظم‌ون‌دیگر، بیان عجر عقل در شناخت صفات خدااست که باز موضوعی اول و
بالا کلام نخستین است. ظاهراً در این مورد نبیز، فرض تقدم از آن حارت محسوسی است که
در کتاب نبیه/حقانی و معاون به این مطلب می‌بردارد (محاسیبی‌ها: ۱۳۴۲). همین
مظم‌ون در کلام ابوبکر و ابوبکر (به نقل از سلیمانی، ۱۴۲۴: ۱۳۰۳)، ابوطالب مکی
(۱۳۱۷: ۱۳۰۵) خواجه عبدالله انصاری (۱۳۱۷: ۱۳۰۵) و مستوفی بخاری (۱۳۱۷: ۱۳۰۵)
۲۸۱ نبیز آمده است. در میان این گروه، پیش‌تر مستوفی را در جست‌جوی نشان داد.

از جمله عمده نقش محدثین، برخی صفات خدا را به‌پایه رمز و استعاره می‌دانند (همان:
۲۴۱). این نخستین مورد در توشت‌های سیزه‌ای محسوس است که در آن زمانی بیان‌دانی با
الهات فراهم می‌گردد؛ ویژه‌ای که بعد یک شکوه‌مند‌ترین ادیب‌های جهان را به دنبال آورد.
در موارد دیگری، بدون این که به‌عنوان اشاره‌ای کنند، به‌طور کلی از عقل
عقل در شناخت خدا می‌گویند. ذوال‌دون‌مصیر (به نقل از عطار، ۱۳۰۱: ۱۳۰۱)،
حارث محسوبی (۱۳۰۱: ۱۳۰۱)، سهراب بن عبدالله تبریزی (۱۳۰۱: ۱۳۰۱)، ابوبکر
نوری (به نقل از سراج، ۱۳۰۱: ۱۳۰۱)، حسین بن منصور حلاج (۱۳۰۱: ۱۳۰۱)، ابی
عطا (به نقل از کلاه‌ای، ۱۳۰۱: ۱۳۰۱)، ابوبکر و ابوبکر (به نقل از سلیمانی، ۱۳۰۱: ۱۳۰۱)،
ابوبکر شیخی (به نقل از عطار، ۱۳۰۱: ۱۳۰۱)، ابوبکر کلاه‌ای (۱۳۰۱: ۱۳۰۱)، ابوطالب
مکی (۱۳۰۱: ۱۳۰۱)، ابوسعید ابوبکر (محمدرضا نوری، ۱۳۰۱: ۱۳۰۱)، ابوبکر
قاشق‌شهری (۱۳۰۱: ۱۳۰۱)، هجویری (۱۳۰۱: ۱۳۰۱)، خواجه عبدالله

[ Downloaded from jphl.khu.ac.ir on 2022-01-02 ]

DOI: 10.20940/1.2476905.1388.17.65.13.14 ]
این صفحه از نظر محتوا به اسنادی اشاره نمی‌کند و به دلیل ضخامت نسخه دریافتی، به طور دریچه‌ای نمایان می‌گردد.

ارام‌خاطره از (۱۳۷۲، ۹۴/۱، ابوحامد غزالی (۱۳۷۴، ۱/۱۲۶۴) و احمد غزالی (۱۳۵۸، ۱۴۸، ۱۴۹، (۴۸۶، ۴۸۶، ۴۸۶، ۴۸۶، ۴۸۶) از این گروه هستند. از اینجا معلوم می‌شود که حتی در نقش‌های آنار

مصمم دیگر، بیان میزان توانایی عقل در شناخت خدااست. احمد حواری (ف

۲۳۰۹)، نقش‌های عارفی است که حرکت لازم برای شناخت خدا را عقل بودند. (محل اکثر عقل تر بود، به خداز عارف تر بوده، (جهت تفسیر، (۳۰۰۰) نوار

محاسبه نیز با ذکر این نکته که فتا عرف الله (الف، (۱۹۶۴) به نقل عقل در

این خصوص مهر تأیید می‌نهد. ابویکر وراق (به نقل از کلاه‌بیک، (۱۳۶۷، ۱۳۷۱) ابوسعید

ابوالخیر (محمد بن منتر، (۱۳۶۶، ۴۴۸) و ابوالحسن توری (ف

۲۴۹۷) به نقل از سلما،

پیرنا: (۱۵) و هر چیزی به نحوی این مضمون را نقل کرده‌اند. جهان که می‌شود دینوری،

هجمبری و بی‌هرات (اتصاری، (۱۳۵۵، ۲۲) نیز به امکان شناخت خدا از طریق تندر در

آفریدگان از اذعان دارند (به نقل از عطار، (۱۳۷۰، ۱۳۷۳). ابو محمد رمی (ف)

۳۰۳۹) به

نقل از کلاه‌بیک، (۱۳۷۱، ۱۳۷۱) ابویکر کلاه‌بیک (همان: (۵۰) ابوطالب مکی (۱۴۲۱)

(۱۸۷۱) و مستمی بخاری (۱۳۳۳، ۱۳۳۳) بر این عقیده‌اند که کار عقل، ادراک و تبیین

برخی صفات خدا است. ابوحامد غزالی (۱۳۷۴، ۵۸۶/۲) به عوامل نظر می‌پردازد. بزرگ

اشعرا نیز وظیفه عقل را شناخت صفات حق دانسته و معتقد است برای اثبات صفات

حق باید به دلیل عقلانی نمکس جست (غزالی، (۱۳۷۲، ۱۴۵۰) و این که وجود حق

تغالی را در دانش‌نامه می‌توان به عقل شناخت و ذات و را با چشم سر رؤیت کرد

(غزالی، (۱۳۷۲، ۱۴۵۰).

جمهای این دو نظر به بدن متکلی می‌شود که در رویکرد نخستین که امکان

شناخت به وسیله عقل را متفقی می‌دانند، منظر شناخت کامل و در رویکرد دوم، که

عقل را در شناخت باری عالمی قادر معرفی می‌کند، مراد شناخت نسبي است. در

گفتارها و نوشته‌های عارفان بعدی نیز مسئله از همین دو و وجه برکه‌درار است.
تعامل صوفیانه نخستین با عقل؛ از آغاز تا اواخر قرن یازدهم، صص ۹۸-۱۹۷

### ۲. عقل و ایمان

نسبت عقل و ایمان، سابقه بسیار تنش‌زایی در حوزه اسلامی دارد. این که آیا این دو مفهوم با یکدیگر رابطه هم‌سوسی دارند یا مکمل یا متقابل یا متفاوت و منتاظش، قرن‌ها محل مناقشه مسلمانان بوده است. صوفیان نیز به جهت اشتراک مساعی که در دوره‌های آغازین با مسلمانان داشتند و هم به عنوان موضوعی که در خود توصیف محل بحث است، بدان برداختند. به‌طور کلی، در مقالات و دلایل آنان دو گونه نظر در تبين نسبت عقل و ایمان وجود دارد: هم‌سوسی و تقابل.

ظاهراً حاضر محاسبي از نخستین صوفیانی است که با ساختن ترکیب آمین عاقل، سعی دارد میان طرفین این معادله رابطه مکنل ایجاد نماید (محاسبي، بی‌نا: ۴۹۱). همین رویکرد در کلام بازی‌بچه‌های هو مسئله‌های می‌شود. آن‌جا که می‌گویند: عاقل، آمین را کافی است که بداند خداوند از کردار او بپذیرد است، (به نقل از توریخن، ۱۳۸۰: ۶۳۳). او بالعکس یک عطل از عدنان نواحی عقل سوم نیز بر همین عقیده است (به نقل از سلمی، ۱۴۲۱: ۲۷۸-۲). سهل تستربی بی‌باین صریح تر، کنترل عقل را از نتایج ایمان برمی‌شمارد (سلمی، ۱۴۲۱: ۲۷۸-۲). بنابراین، نسبت مکمل مورد قبول ساغین این طبقه بوده است. از آنجا که هجوری و ابوحامد غزائی نیز معنقد به هم‌سوسی دوست‌رف معادله هستند، می‌توان حس دز که چنین باوری در میان صوفیان متاخر نیز رواج داشته است. هجوری (۱۳۸۳: ۳۱۱) صراحتاً شرط رسیدن به درجه ایمان را متابعت از عقل می‌داند و محمد غزائی (۱۳۷۳: ۱۱۷) عقل و ایمان را به منظور دو نیروی درونی انسان معرفی می‌کند که بازدارنده از ارتباط بالای اثفلانی هستند. می‌توان گفت آن‌جا که صوفیان نسبت همسوسی یا مکمل میان عقل و ایمان سخن می‌گویند، مرادشان عقل شرعي است؛ عقیال که گزاره‌های دینی را به عنوان پیش فرض های مسلم، اساس استدلالات خود قرار می‌دهد. با این حال، هستند کسانی مثل خواجه عبیدانه انصاری که از تقابل عقل و ایمان سخن می‌گویند و مرادشان هم نه عقل فلسفی بلکه
عقل به معنای متعارف آن ـ قوّه درک کلیات. است. در نظر ایمان سمیعی و نتیجه اخبار ایمان در انساری (۱۳۹۲: ۴۸۴).

ایوطلبگی در تقویت القلب از دو زاویه به موضوع می‌گردد. در یکی از عقل و ایمان با مکمل یکدیگر معرفی می‌کند و عقل را مقدمه لازم برای تکمیل ایمان می‌داند (۱۴۱۷: ۱۵۰) و در جای دیگری از نمونی عقلی در مشاهده بهینه و ایمان سخن به میان می‌آورد و ایمان بر خلاف معقولات را تکوین می‌کند (همان: ۱۳۸۱: ۲۰۰۰). به نظر می‌رسد هم اینجا و هم آن‌گاه که صوفیه، سخن از نقاب عقل و ایمان به میان می‌آورد، مرادشان عقل فلسفی است؛ عقلی که حاضر نیست در برابر گزاره‌های دینی سر تنسلم فرود آورد و کامل‌الملکی بر یافته‌های خود است.

هر مکلی در یک تقسیم‌بندی دیگر، رویکرد کارکرده گرا به این دو پدیده دارد که در آثار صوفیان مسووب به سابقه نیست. به زمام وی، عقل ایزبر تکمیل است (همان: ۱۳۷۲/۱). همین رویکرد کارکرده گرا را در مورد نسبت عقل با دنیا و آخرت نیز مذکر دارد: «الفعل‌م مرآیادنیا بنا رهی‌یشه می‌باشد و ایمان مرآیادنیا نیز برنه‌یشه می‌باشد» (همان: ۱۴۸۲/۲).

۲. ۳ عقل و قرآن
نخستین اظهارنظرها درباره وابستگی عقل و قرآن نظر بر این است که عقل، ایزبر تفکر و تدبر در کلام‌الله است. حسن بصری در این مورد بر دیگران سبقت جسته و دوالعون مصری بر قابلیت عقل در درک وصیت می‌کند (به تقلیل از نوربخش، ۱۳۸۳: ۱۳۷۲). حلالج (۱۳۷۲: ۱۳۷۲) هم این می‌داند، را حاصل استنباط عقل از قرآن و حديث می‌داند.

هر مکلی در این دارند غرایفی مثل ابویکر و استفی (سلیمی: ۱۴۲۱: ۲۱۷/۲) ابویکر سراج (۱۳۸۲)، ایوطلبگی مکی (۱۴۱۷: ۱۹۵) مستمی بخاری (۱۳۷۲: ۲۴۱) و محمد غزایی (۱۳۷۲: ۲۴۱/۲، ۲۵۴۹). سلیمان دارایی (ف ۵۰۰) ضمن پذیرش این نکته، از
تعامل صوفیانه نخستین با عقل از آغاز تا اواخر قرن پنجم، صص 98-71

عکس عقل در تفسیر و فهم پاره‌ای آیات سخن به مبانی مسی‌آورد (سماع، 1386: 136). اگر همان تقسیم‌بندی پیشین را اساس قرار دهیم، مراد ایمان از عقلی که می‌تواند در فهم قرآن مفید باشد، عقل شرعت است نه فلسفی. شخصیتی که این بحث را به شکل مدون و منصف مطرح کرد، حاخم محاسبی بود. از کتاب‌های مانند ماهیه عقل، سلسله فی عقل و فهنام قرآن و مبانی به این نتیجه خلاصه و بی‌درد سرده که عقل، همان قرآن است (محاسبی: 1971: 233). محوریت عقل در ارتباط با قرآن تنها در همه آثار او مشاهده می‌شود. چه آن‌جا که عقل برای فهم قرآن لازم می‌داند و چه چنین که مثالی جواز و عدم جواز نسخ را در آیات ناسخ و منسوخ عقل به شمار می‌آورد (همان: 1394: 375). روبرورد سهل تستری هم در این مورد بيدع است. ادیان کتاب‌الله را به ناحیه محکم، متشابه، حرام، حلال و عقاید تقسیم می‌کند و سیستم می‌گوید مهم باید به محکم عمل کند. به مبانی ایمان آورد، حلال و حرام و رعایت مند و سرانجام در امثال عقل نماز (تستری: 1425: 380). بدین ترتیب عقل در نظر این بیان با بخشی پنجم قرآن مربوط است.

ممضون دیگر، کمال به‌خشندر قرآن به عقل است. خواجه عباد‌الله انصاری در قلم‌درنامه (1377: 328 و افهان غزالی (1377: 230 و ۱۱۷) از کسانی هستند که این مضمون را مطرح کردند. نتفاوت عقول در فهم قرآن، مضمون دیگری است که در آثار این طالبی مطرح شده است. خواجه عباد‌الله انشیرازی، ابتدای قرآن را دارای ظاهری و باطنی معرفی کرد و سیستم فهم باطن قرآن را اینجا برای اهل باطن مسر می‌داند (1417: 137). همچنین استفاده از علوم عقلی را برای فهم ظاهر قرآن جایز می‌شمارد (همان: 1394). دو عرف دیگر، در این باب دو نظر منتفاوت یا این‌ها داشته‌اند. نخست، خواجه عباد‌الله انصاری که معناد است عقل مجرّد و بدون استفاده از قرآن و حديث نمی‌توانند به...
حقیقت و معرفت دست پیدا کند و دیگری، ابولااباس بن عطا که ضمن اشاره به عجز عقول انسانها از فهم قرآن و اشاره بر آن، فهم و تبیین قرآن‌ها فقط در حد توانایی پیامبر می‌داند و از آیه‌های جهل و چهارم سورة نحل در تأیید سخن خود بهره می‌گیرد (به نقل از سلمی: 1421: 3۷۷).

۲. عقل و شرع

در این مورد دو دیدگاه و چند نظر وجود دارد. دیدگاه نخست نظر است بر تلازم و هر پیام عقل و شرع. بازیابی بنیامین (ف. ۱۳۶۴) از عارفانی است که بنیان تلازم عقل و شرع را یک تنوع عقل در برای گزارش دایگی قرار می‌دهد (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۰: ۴۰۱). پس از او سهند تسنیم (ف. ۱۳۸۲) هم‌مد نهشان عقل و شرع را، نخستین گام در ایجاد این دیدگاه با حق تعالیه به شمار می‌آورد (به نقل از سراج، ۱۳۸۰: ۱۱۵). جنید بیگدادی (به نقل از سلمی، ۱۴۲۱: ۲۹)، ابویکر کلاورادی (۱۳۷۱: ۸۵)، مستنیبی بهاری (۱۳۸۳: ۲۷۲) و پیر‌هرات (۱۳۷۲: ۱۷۲)، مردان دیگر این طالب‌های هستند که هر گدام به نحوی تلازم عقل و شرع را با محوریت شرع مطرح کرده‌اند.

در نظر ایبان اصل بر این است که آن‌چه نزد شرع مستحسن است، عقل نیز به نیکی از آن پادمکند و قبیل شرعی در نظر عقل نیز قبیل به شمار می‌رود. مؤلف علی‌الافلکالاف بالراف از آیه‌های تلازم عقل و شرع به محوریت در نهاده است. به زعم وی، هر سخن و سبیل که درباره اخلاق آورده می‌شود باید مؤکد به شواهد شرعی و عقلی باشد (غزالی، ۱۳۷۲: ۲۳۷).
تعامل صوفیه نخستین با عقل؛ از آغاز تا اواخر قرن یکم، صص 98-71

۲۰/۳، درست است که او پایه حسن و قیح افعال را شرع و عقل می‌داند اما باید توجه داشت مرادش از عقول در همه موارد مذکور، عقل تابع شریعت است و گرنشه در نظر ایبوحادی، حسن و قیح افعال شرعی است ن عقل. به زعم وی، تلزائم شرع و عقل منجر به برقراری اعتقال در چهار قوه اختلاقی خشم، علم، عدل و شهرت می‌گردد (غزالی، 

۱۳۷۲: ۱۳۲۳). هجویری در بیانی موجز و بدون این که مثل غزالی وارد به مقالات طولانی کلامی شود، به این نتیجه بی‌دهی می‌رسد که رذای اختلافی از نظر شرع و عقل ناستوهه هستند (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۹۶).

تبین احکام و تکلیف شرعی نیز از مواردی است که صوفیه در آن بحث تلزائم عقل و شرع را بیش کشیده‌اند. اینجا موضع مشابه به یکان شریعت بسیار نزدیک می‌شود. در نظر ایبانه لازمه وجوش تکلیف شرعی، عاقل بودن است. مثلاً ابراهیم خواص (۱۳۸۹) بیش از دیگران، عقل را مکان تکلیف شرعی می‌داند (به نقل از مکی، ۱۳۸۷: ۲۲۵-۲۳۴)، پس از اینکه هجویری (۱۳۸۵: ۲۳۷)، استمیلی بخاری (۱۳۷۳: ۳۷۲)، هجویری (۱۳۸۳: ۲۴۹)، ابوبکر غزالی (۱۳۷۲: ۷۱)، شرط ماهور شدن به انجام فراهم‌هایی و بیان تکلیف شرعی را بالا و عاقل بودن فرد می‌شمارند. می‌توان گفت آنچه که پای واجبات شرعی به مبانی آمده، آنها کاملاً به موانع فقه‌بانه نزدیک شده‌اند.

گاهی‌هی در بیان رابطه عقل و شرع یک بعد شناختی و ادراکی را می‌دانند. مثلاً سری مفتی (۱۳۸۵: ۲۱۵)، عقل را ابزار اقامت حجت در معارفات و مهنهای شرعی می‌شمارد (سُلمان، بی‌تأ: ۴۴) و تنسته (۱۴۲۵: ۴۴) در تفسیر آیت آلیت ۳۷۳ از سورة ق، وزّه کلبه‌هاهای عقل تفسیر می‌کند که به وسیله آن علوم شرعی آموخته و درک می‌شود و مؤلف موافق/موافقان با تعبیر ژبای الحکم، شریع‌العقل، احکام چالاسه‌ای از طرف خدا را به منزله آینه‌باز عقل به شمار می‌آورد (سُوعی، ۱۹۸۶: ۲۵۱) و ایوانی این‌ها سراج (۱۳۸۴: ۸۴)، ابوبکر کلان‌بادی (۱۳۷۲: ۸۱۹) و ابوبکر الرحمن سُلمانی
مفصل تر و عمیق تر از دیگران در این خصوص، محمد غزالی بحث کرده است. او در خلال گفتارهای طولانی که غالباً حیثیت کلامی هم دارد، عقل (عقل یا عقل شرعي) را به عنوان ابزار مهم و تکیه شریعت و شناخت مذاهب و آگاهی از منطقیترین و مبهم‌ترین علل از کف پیشتر دارد (حمان: 1372/178/2). در حقیقت، اگر چه عقل غربی را در تفهیم مصالح دین و دنیا ناکامی می‌داند (حمان: 1370/205/1)، نظرش بر مشخص کردن وجود عقل مورد تایید و است. در آثار صوفیه موردی محدود هم هست که رابطه عقل و شریعت در نوع تقابل است.

محمد بن خفیف (۲۷۱/۹۲۹) نخستین صوفی ای است که به‌طور صریح از ان تقابل سخن گفت. است: «حکم و موضوع هیچ محلی به شرع باشند پس بر عقل و شریعت یکسان، دو ترتیب به جدا نمی‌باشد.» (عقل) (۲۷۱/۹۲۹). پس از اینکه کسی که بدون تقابل برداشته باشد، محمد غزالی است. در آخر وی یک‌بار این تقابل در موضوع نیوتو مطرح می‌شود. هنگامی که این امر را تقابل را از آدراک نیوتو انتیا عزیز می‌شمارد (حمان: 1373/240) و معتقد است عقل به علوم مستند است این‌را راه‌نبرد (حمان: ۵۱). دوام جایی که این تقابل را آشکار می‌کند، هنگام گفتگو در موضوع واجبات شریعت است. او فرازی دوست را واجب شریعت می‌داند. نه عقیل (حمان: ۲۴۳/۱۷۵) نیز در نظر او عقل قادر نیست فلسفه و علت احکام شریعت را دریابد (حمان: ۵۷۸).
تعامل صوفین نخستین با عقل؛ از آغاز تا اواخر قرن پنجم، صص 98-71

بندین ترتیب می‌توان به یک نتیجه کلی دست بایت. در نظر صوفین نخستین، عقل تا زمانی که مؤید احکام و مبنا شرعی باشد و بتوانند در جهت آن حکمت کند، نسبت به شرع حالت و وضعیت همسویی و مکملی دارد اما آن‌گاه که بخواهد مستقل از دین و بر اساس یافته‌های خود عمل کند، در مقابل با شرع قرار گرفته و طبعاً مذموم خواهد بود.

۵. عقل و اخلاق

در نظریه عرفان، عقل و رذای اخلاقی نسبت متضاد دارند. بندین اعتبار است که سلیمان داراپی (ف ۵۰۰ ه ق)، شهور طعام را یکی نقصان عقل می‌شمارد (به نقل از مکی، ۱۴۱۷: ۲۲۸ و صوفیه بعدی از دوآلون مصري گرفته (به نقل از نوریخش، ۱۳۸۳: ۲۹۸)، چنان‌که این حاکمیت (بي تا ۱۹۰) و سهول ترستی (به نقل از عطار، ۱۳۷۹: ۲۶۹) و بعدتر، تا ابوضبل مکی (۱۴۱۷: ۱۴۶) و مستمپی بخاراتی (۱۳۷۳: ۴۲۴) و ایوانقسم قشیری (۱۳۶۶: ۱۲۹) و پر هرات (۱۳۷۵: ۱) و ایوی‌خان غزالي عقل را هم به عنوان دشمن شهورت و هم به عنوان ابزاری برای تعیید شهورت قلمداد کرده‌اند.

برای صوفیان غزالی از یکی خصوص عقل را شهورت می‌دانند و نور عقل را نابود کننده آش شهورت (غزالی، ۵۱۸/۱: ۱۳۷۴: ۱) و از اصل دیگر، علت آفرینش عقل را تعادل بخشیدن به قوا شهورتی بیان می‌کند (۱۳۷۵: ۲۳۷) او ضمن این که عقل را بر دو نوع طبیعی و کسبی تقسیم می‌کند، اذعان می‌دارد آن عقیقی که قدرت علیش بر شهورت را دارد، عقل مکاسبی است و طبعی (۱۳۷۵: ۱۹۵).

در مقالات و دلایل عرفان‌گاهی هم نسبت هوای نفس با عقل بررسی شده است. به احتمال وقی، احمد بن عساکر نظامی نخستین عارف است که به این راهبرد پرداخته است: انفعالات عقل ما عرفتک تعم الله علیه و اعیانک علی شکرها و قام به خلاف الهوی (به نقل از سلیمی، ۱۳۷۵: ۲۴۸)، پس از این است که صوفیان مثل حاتم اصحم (به نقل از غزالی، ۱۳۷۵: ۲۴۸)، دوآلون مصري (به نقل از نوریخش، ۱۳۸۳: ۲۴۹)، حافظ
چنین به نظر می‌رسد که هدف غایی آنها این بوده‌اند تا طریق تقابل‌های دوتنیا میان عقل با یکدیگر رذاب و اخلاقی مطابقتان خود را از ارتباط آنها بر حذر دارند. مثلاً گزارش (۱۳۷۴: ۳۲۳) از دوشنبه عقل با خشن صخره به میان می‌آورد و وظیفه عقل را مهار آتش خشم معرفی می‌کند. آن‌گاه در حکم چینی به این نتیجه رسیده که هر که کم‌خشمش آرام می‌کند، عاقل آرام‌تر است. (۱۳۷۲: ۳۲۳/۲۴۴) یا حوار محاسبی (بی‌تاش: ۳۹۲۴۰۰۰۵۰۰۰۰۰). ابع امان جهری (به نقل از قرآن، ۱۳۵۹: ۲/۸۲) سرلیک (همان: ۲/۴۲۱) ابوبکر کتایی (همان: ۱۳۷۴: ۲۳۷۲۳۶/۲) در تقابل دوگانه دیگری عقل و کبیر را روبایی یکدیگر قرار می‌دهند و به خصوص غزائی در ربع همه‌کات، احیاء علم و دین بحث مشعی را به تکوهش غدیر و کبیر و راه‌های علاج آن و نیست آن با عقل اختصاص می‌دهد.

همین تقابل‌های دوتنیا میان عقل با حس (محاسبی، بی‌تاش: ۴۸۹) گزارش (۱۳۷۰: ۳۴۲/۴۷۴) و عقل با ریبا (محاسبی، بی‌تاش: ۱۸۵/۱۸۶، ۱۸۵/۲۱۴) گزارش (۱۳۷۰: ۳۴۲/۴۷۴) در نوشته‌های صوفیه برقرار شده است که هدف غایی هم‌آنها بعد تعیین ماجراجست تا معرفی امکانی است. این مطلب از این رذاب در نظر آنان چندان زیاد بوده که گاه کسانی مثل حوار محاسبی بک فصل کتاب/راییا/یک حقوقی
 تعالى صوفي نخستین با عقل از آغاز تا اواخر قرن پنجم، صص 83-98

الله را یکسربه به بحث وی با اختصاص داده‌اند. این طور به نظر می‌رسد که غزائی در تنظیم مطالب مربوط به ریا تحت تأثیر این کتاب بوده است.

غریز این که در مقالات و دلایل صوفیه به انحای مختلف تباین عقل و رذایل اخلاقي سطح است. غیر از موارد فوق، حیأت محاسبي (۱۹۶۹: ۸۱) حسنات را عامل تقویت و سیات را سبب خواری عقل می‌شمارد و تزیبی به همین بیان در اقوال سهل سنتی (به نقل از سلیم، ۱۴۲۱: ۱۷۶/۱)، ابویکرو واستی (همان: ۳۸۷) شیلی (به نقل از پورجودی، ۱۳۷۹: ۲/۱۷۶/۱۰۱) و جعفر خلیلی (سلیم، بی: تا: ۴۶۹) نیز مشاهده می‌گردد.

نه گسترده‌گی رذایل، اما صوفیه نخستین از بررسی نسبت عقل با فضایل اخلاقي هم غافل نمانده‌اند. مثلثاً دو القات مصري به احتمال زیاد نخستین عرفاً است که کمال عقل را در تجاوی معرفی می‌کند (به نقل از پورجودی، ۱۳۷۹: ۲۳۷/۳۸۰ عطار، ۱۳۷۰: ۱۳۴) و بعد از همین مضمون‌ها حیأت محاسبي (بی: تا: ۴۵۶) و محمد غزائی (۱۳۷۲: ۱۹۳) تکرار کرده‌اند. سهل سنتی در تفسیرالقرآن/العظیم (۱۴۲۵: ۱۰۲) بر این عقیده است که تبایناً به انداره‌اش طاقت عقل باشد و بیره عقل را به کاردارندگان تجاوی معرفی می‌کند (۱۳۷۲: ۱۴۵/۵۴۲).

ظاهره سری‌سکفی نخستین کس از این طایفه است که به تاسوی از حضیدی نیوی - حسن؛ ادب دلیل عقل - درباره رابطه عقل و ادب سخن گفته است (به نقل از پورجودی، ۱۳۷۹: ۳۱۵/۱). سلیم نیز سخنی از او در همین موضوع نقل کرده است: {النادر ترجمان العقل} (بی: تا: ۴۴۶) ابوشعام حسینی (به نقل از پورجودی، ۱۳۷۹: ۲۴۵/۱) ابویکرو غزائی (۱۳۷۲: ۱۹۰۱) نیز به‌نحوی خوب مسئوی کرده‌اند با اجادات ارباط مبانع عاقلی و مؤدب بودن مخاطبان خود را به رعایت ادب تحریض کنند.

یکی دیگر از صوفیان به نقش عقل در شکوفایی فضایل اخلاقی در وجود آدمی برداخته‌اند. مثلاً فضای عیوض حلم را اساس عقل می‌شمارد (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۲۵۳).
84) و حوارت محاسبی از صبر به عنوان چهار عقل یاد می‌کند (به نقل از اسماعیلی، بیت تا: 345) و ابویبکر وراغ (همان: 241)، يوسف بن حسين رازی (همان: 179)، شافعی (به نقل از پرویز، 1399/2: 164/1/176) و محمد غزالی (1372) سکوت را بارور کند. عقل می‌شمارند.
چنین به نظر می‌رسد که مراد صوفیه از اخلاق اسلامی استیت، یعنی مباني دیدگاه‌های اخلاقی خود را از دل گزاره‌های دینی استخراج کرده‌اند و سپس در این زمینه دینی، نسبت‌های دوگانه مبان اخلاق و عقل را بررسی کرده‌اند. بنابراین به‌این‌گونه عقل و اخلاق در نظر آنان کاملاً همیت دینی-اسلامی دارند.

1. عقل، دنیا و آخیرت

بخشی از اقوال صوفیه نخستین ناظر است بر نفع محیط دنیا و نه خود دنیا. برای

القاب این معنا به ذهن مخاطبان، گاه محیط دنیا را در بردار عقل قرار داده‌اند. شفیق

بلخی (به نقل از عطار، 1370/2) و پس از او ذوالونه مصري (به نقل از نوربخش، 1383)

افف (258) از نخستین مردان این طرفه هستند که این موضوع را نقل کرده‌اند. در

میان نسل‌های بعدی، ابولقاسم فقهی (1391/249) و ابوحاسن غزالی (1372)

1383) شهروند دنیا را سپر ماحجه ماندید عقل انسان از حق تعالی دانسته‌اند.

مورد از این دیدگاه هم هست که خود دنیا، نه دلبستگی و واپسگی به آن، موجودی زشت

فلسفه شاه که هر گونه توجه به آن امری خلاف عقل تلقی شده است. مثلاً حس

بصري معیق، است دنیا در نظر انسان عاقل. دار بلاست (بصري، 1992: 151/1/1) و

پاکیزه مثل احمد حوری (به نقل از مکی، 1417/1/1694) ذوالونه مصري (به نقل از

نوربخش، 1383) افف (1391/2) و پیچیان معاذ رازی (به نقل از غزالی، 1372/3)

444) محمد ترمذی (به نقل از اسماعیلی، بیت تا: 1372/3/9/2/1417، ابوعلی روستاری

(همان: 1372/3) خواجه عبدالله انصاری (1372/2/3968051/1383/176/65/134)
تعامل صوفیانه نخستین با عقل، از آغاز تا اواخر قرن پنجم، صص 85-98

دانستنی که از میوه دنیا نجیند و به آن اعتماد نکند. غزافی بیش از دیگران به این موضوع پرداخته است و تا آنجا بیش می‌رود که فرد عاقل را کسی معرفی می‌کند که

از بیم چنین گاندن، اصلاً لذت بردن از دنیا را فراموش کند (۱۳۷۲: ۲۲۴). در عین حال، به صورت محدودی، در آثار صوفیانه نخستین مواردی هم یافت می‌شود که کارکرد عقل را در مدیریت دنیا پذیرفته‌اند و بین عقل و دنیا، نه نسبت تضاد، بلکه نسبت همسویی ایجاد کرده‌اند. مثالی محاسبی در مسائلی در اعمال/قوه و الجواز و المکاسب و عقل، یکی از کارکردهای عقل را تشخیص ضرور و منفعت امور دنیایی به شمار می‌آورد (۱۳۷۱: ۲۷۳) و با مؤلف قروت/قلووب عقول انسانها را ابزار تدبیر نظری می‌شمارد (مگی، ۱۴۱۷: ۵۸/۲). حتی غزافی هم در مواردی از آن روبیرد عتاب آمیز نسبت به دنیا فاصله می‌گیرد و مناسب‌با یا آبیار از کلام الله (ولا تنس‌یابیک من الدنیا)، عاقل را کسی می‌داند که از نعمت دنیوی بهره‌مند گردید.

قضاوت صوفیه در خصوص توجه به ذکریه مال و مثل دنیوی بسیار تند و نیز است. چنان که در کلام کسانی مثل ذوالیون مصری (به نقل از نوربخش، ۱۳۸/۱۴۴۳) و ابوبکر مگی (۱۴۱۷: ۴۴۴/۲) و پسر هرات (۱۳۷۲: ۵۸۹/۲) این عمل، کششی غیر عقلانی قلمداد شده است و غزافی در بیانی مفصل تر، فرمی‌بته، به ظواهر و تعلقات دنیوی را نشانه نقضان عقل می‌داند (۱۳۷۳: ۲/۵۰).

عارفان سعی داشتند تا مانع عقل و آخرین نیز ارتباطی برقرار کنند. آن‌ها در این خصوص دو هدف اخلاقی و معنوی را دنبال می‌کردند. مثل آن‌جایی که ابراهیم ادشام (ف.۲۶۹) لازم تا فکر درباره روز محاصره را گوش مرد می‌کند (به نقل از نوربخش، ۱۳۷۹: ۱۵۹) و دوجوان خری (ف.۲۹۸) تکرار در آخرت را سبب ایجاد رغبت بدان می‌داند (به نقل از عطار، ۱۳۷۳: ۴۱۵) یا با محاسب عاقل را کسی معرفی می‌کند که از عذاب الهی بر تنش بی‌بیداده بی‌تاثیر باشد (بی‌ت: ۱۳۲) و جنید بگدادی آخرت را در نزد عاقلان
بیمار مهم می‌شمارند (به نقل از غزاقی، ۱۳۷۲: ۱۲/۸۹۲) و غزاقی اذعان می‌دارد که عاقل کسی است که از ذکریه برای آختر عاقل نشود (۱۳۷۲: ۱۳۸۲/۱، ۳۱۱/۱)، هدف همگی اخلاقی است، یعنی ترکیب مخاطبانی به آختر.

اما آن‌جا که ابوطالب مکی می‌گفته عقل از درک احکام اخیره تغییر عدالت و تعیم روح عاجز است (۱۴۱۷: ۲/۲۳۳)، و یا خواهش عبادت که از حیاتی عقل در برادر رحمة اخروی خلق سخن به می‌آورد (۱۳۷۲: ۱۷۵۱) و غزاقی که مسئله حضر و نشر قیامت را امری عقلانی می‌داند (۱۳۷۲: ۸۲/۳)، همگی جانب‌شناسی قدمت را ممانعت نظر دارند.

۲. عقل و حالات عقلانی

حال در «الف» به معنای تحول از حالات به حال دیگر آمده است و در اصطلاح سالکان، حال معنا است که بدون تعهد و قصد و اکتساب و اجتناب وارد بر قلب می‌شوید (سجادی، ۱۳۷۸: ۱۲). صوفیان متقدم تعداد حالات عقلانی را به‌نوعی دانستند. ابوبکر سراج، رضایت، قرب، محبیت، خوی، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و پیچین را حالات عقلانی می‌دانند (سراج، ۱۳۸۲). اما صوفیان متاخر از تعداد و ترتب حالات تغییراتی اعمال کردندند. در نظر عزیزلدین محمود کاشانی، مؤلف مصحح به‌نیایه، تعداد حالات عقلانی از این قرار است: محبیت، شوق، غریب، قرب، حیا، انس و هیچ، قض و بسط، قن و پنا (کاشانی، ۱۳۸۲).

مهم‌ترین موضوعی که در اقوال صوفیه در خصوص عقل و حالات عقلانی آمده است، تأکید بر این نکته است که عقل، قدرت فهم و تحلیل حالات عقلانی را ندارد. چون کارکرد اولین این حالات، اینکه از عقل و م نقطه عقلانی است، مثل اینه اقرار دارد که بوگینان عقل، توانایی هضم مراحل کمالی محبیت را به عنوان نقش حال عقلانی ندارد. این اساس است که حسن‌البرز می‌گوید محبیت الهی سبب زایش شدن عقل است (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۳۹).
امحمد حنبل از نخستین مردان این طایفه است که از زایل شدن عقل در برادر خال
خواهد. خبری دارد (به نقل از غزالی، ۱۳۷۲: ۴۵۲) مگی ابتدا خور را بر دو گونه
تقسیم می‌کند. سپس می‌نویسد عقل به آن مرحله‌ای از خوف که در آن با کل همین
وجود دارد. در اینجا که بکاءالعین هم از میان نمی‌خیزد، عقل را راه نیست
(۱۴۱۷: ۴۱۵/۱). در موارد دیگر تأکید وی بر زایل شدن عقل هنگام ورود خوف
به قلب سالک است (همان‌های: ۴۱۴، ۴۱۴). جالب است که همین مگی رجایا باعث
خرساندی عقول می‌داند (۱۴۱۷: ۴۱۵/۱); این چگونه عقل خشکی از زایل شدن عقل
نیست.

رابطة انس با عقل نیز مورد توجه پاره‌ای از عرفانرها بوده‌است. مثالاً خواهه
عبدالله خرچی سه درجه برای انس قابل می‌شنود و سپس اذعان می‌دارد که در درجه
دوم، عینان به نور کشون، عقل بند مغلوب می‌شود (۱۳۵۵: ۱۱۱).

خلاصه نظر تمام عارفانی که درباره عقل و فنا سخن گفت‌ماندند، این است که در
حال فنا، عقل سالک زایل می‌شود؛ از بازیابی استیلام می‌گردد (به نقل از عطارد، ۱۳۰۷/ ۱۴۱۴) تا اویاق محمدرضا (۱۳۶۲: ۲۰۲) و تا اردکانی شیخی (به نقل از سرای، ۱۳۸۲: ۲۷۱) و اردکانی کلاتی (۱۳۸۱: ۱۳۱) و هژوی (۱۳۸۳: ۱۳۸۱). این رواج سیاسی علایو بر
این می‌باشد که عاقل از مشاهده الهی دیده نمی‌باشد و در نتیجه به تعارض با مشاهده الهی در حالت فنا
دست می‌دهد و در این حال همچنان به دیدگاهی وجود ندارد (به نقل از انصاری،
۱۳۷۷/ ۱۳۸۳: ۱۳۸۳). همین اشکال به اردکانی‌پوری عقل در مورد حالت دو مورد تأکید
قرار گرفته است. ابوعلی محمد رومی (۱۳۸۳) می‌گوید عقول از درک مربوط به یک عاجز
و به آن راه ندارند (به نقل از سرای، ۱۳۸۲: ۲۵۷)
در خصوص رابطه عقل با سایر حالات عرفانی اشارات پراکندگی در مقالات و دلالات صوفی نخستین آمده است. مثلا در مورد حال "غيرت" مگی به حیرت و سر گردان عقل اشاره می‌کنند (14:17، 14:20/2) و خواص عبّادیت در ذیل گفته‌گو دربارة تلیس، ابتدا به دو جزه برای تلیس ذکر می‌کند و سپس اذعان می‌دارد که درجه دوم، تلیس اهل غيرت است که در آن حالت، نسبت به اوقات خود غيرت دارند و عقل توان درک این دو جزه از تلیس را ندارد (1355:1221).

بر خلاف سایر حالات عرفانی چه به زعم عرفای پای عقل در آن‌ها چه بین است، آن گاه که دربارة رابطه عقل و بینن (به عنوان حال عرفانی) سخن گفته‌اند، مرلم برای عقل اعتبار کرده‌اند. مثلاً مگی خواطر یقین را عبارت از علم و ایمان و عقل می‌داند (14:17: 215/1) و یا سلیمی نور یقین را سبب کمال عقل می‌داند (14:21، 144/1)، و قهری در پیوندی ظرف سه مفهوم عقل و ایمان و یقین را تبیین می‌کنند. در نظر این آن چه به وسیله عقل فهمیده می‌شود، در آن یقین پیدا می‌کند و آن‌چه به آن یقین شود، ایمان به آن حاصل می‌گردد (130:1). این تنا حال عرفانی نیست که نسبت عقل با آن از نوع تکمیلی است بلکه همین رابطه همسویی و تکمیلی میان عقل و حال طمأنینه نیز برقرار است. تقریب در موفقیت‌سازی تصریح تکمیلی می‌کند که عقل با اتکا بر طمأنینه است که استوار می‌گردد (یسوعی، 1:28:1968) و ابوجرارق نیز عقل را از لوازم حال طمأنینه به حساب می‌آورد (1382:117).

در باره رابطه وجد با عقل سوی نخستین اقدام به تفسیر نمودند. در تفسیر دنبال ابوجرارق سراج و ایجاد اساس قرار گرفته‌اند حال "وجد" او واجداد را به دو طرف آرام و نا آرام تفسیر می‌کنند و سپس به این نتیجه می‌رسند که در نوع اول، عقل مسلم است اذعان است و در نوع دوم مغلوب آن (1383:273). تفسیر دنبال خواجت عبدالله ناظر بر خود حال وجد است. او برای وجد سه درجه قابل می‌شود: وجد نفس،
۹۰

وجد دل و وجد جان و نتها درجه نخست را با عقل مرتب می‌سازد: (وجد نفس سبب
می شود چشمهایی که عقل نهان گرده است، آشکار شود) (۱۳۷۲: ۲۷۷).  

کشف آز یک محدود حالات عرفانی است که احمد غزالی نیز درباره رابطه آن با عقل
اظهار نظر کرده است. پیش از از پیامدهایی که نتایجی در برابر به این حال خبر
می‌دهد و غزالی تصمیم می‌کند که کشف صفات حق تعالی، عقل را مغلوب می‌کند

(۱۲۵۸: ۱۲۵).  

درباره نسبت عقل با شوق و ذوق تا سخن‌هایی از حلال و خواجه عبدالله بن‌نافی
مانده است. حلال معنی است عقل، دعای است که ما را به سوی ذوق و جشیدن
طمعل لطف نشان می‌دهد (به نقل از پور جوادی، ۱۳۷۹: ۴۱۱) و خواجه عبدالله ذوق را
مرحله‌ای قبل از شوق می‌داند و برای آن سه درجه قابل می‌شود. درجه نخستین تصمیق
طمعل وعده ازدی است که دربارت آن با عقل ممکن نیست (۱۳۵۵: ۱۷۹).  

چنان که ملاحظه می‌شود بیانات صوفیه نخستین در ذلیل این موضوع غالبی معطوف به
اظهار نتایج عقل از ادراک حالات عرفانی است. آن‌ها غالب آن‌ها نگاه بیرنگی به حالات
حرفانی داشته‌اند و درباره کیفیت خود حالات اظهار نظر چندانی نکرده‌اند. این دفعاً
بدان جهت است که عقل و بیانگری، قابلیت و امکانات آن را نداشتند که به ذات این
حالات را بیدار نکنند یا به آن‌ها توضیح دهند.

۸۹ عقل و مقامات عرفانی

مقام محل اقامت صوفی است به تصرف خود او مرتب و منزلی که صوفی به
واضته رعایت آداب خاصی به آن می‌رسد. گفتارهای این طایفه در خصوص رابطه
عقل با مقامات عرفانی به‌صورت گسترده می‌باشد که بر این حالات است. برای نمونه، درباره رابطه
نبوی به عون به مقام یا عقل، محاسنی، حلال، مکی و غزالی نکاتی را ذکر
کرده‌اند. اما در نهایت اختصار به بی‌توجه بودن. محاسنی از عقل به عنوان مقدمه توجه
یاد می‌کند (بی‌تای: ۲۸)، حلال و غزالی، نبود را شایع نکامل عقل معرفی می‌کنند
تعامل صفتی نخستین با عقل؛ از آغاز تا واخی، قرن یکم، صص ۹۸-۷۱

(حلاق، ۱۳۷۹، ۱۹۹؛ غزالی، ۱۳۷۴، ۲۴۷/۲) و ابولعل مکی به حالت حزن و اندوه
عقل در هنگام تویبه اشاره می‌کند (۱۴۱۷/۳۳۰). درباره نسبت "زهد" و "توکل" و "رضای" با عقل نیز اشارات گذراپی در سخنان
صفیه نخستین یافته می‌شود. مثالی حسن به یک لازمه تسیل به "زهد". را مشغول کردن
عقل به امور اخروی می‌داند (به نقل از غزالی، ۱۳۷۲/۳: ۲۳۳) و فضیب عیان متذکر
می‌شود که عاقل کسی است که با دنبال عاملی زاهدانه در پیش گیرد (به نقل از غزالی،
۱۳۷۴/۲: ۱۴۰۰) محاسبه نیز نه به ذکر این نکته بسنده می‌کند که "توکل" یا "باکد"
باشد، نه بر عقل (یبی ۷۰) و مکی عاقل رابیا را متوکل بر خدا معرف می‌کند (۱۴۱۷/۳:
۸۸۲). هم اکنون در خصوص مقام "رضای" فقط اشاره می‌کند که عاقل یا باید به حکم و
تقدر الهی راضی و خرسند نگاه داشت (۱۴۱۷: ۲/۶۶).

مقامات عرفانی بر عکس حالات، جنبه علمی و پیروی دارند و زمینه چندانی
نداردند که بتوان آنها را با عقل مرتب کرد. از طریق مباینی میان عقل بنابرای
وجود ندارد. مقامات در ارتباط با عقل نه و جهت ابتدایی چندانی دارند و یک جهت سلیبی.
شاید به همین علت بوده که صوفیه نخستین کمتر درباره نسبت مقامات عرفانی با عقل
اظهارانگر کرده‌اند.

۲. عقل و عشق

کلمه عشق با پره‌گی خاصی که دارد، به لحاظ تاریخی دیرتر از "محبت" وارد
منظومه زبان صوفیه شد. با این حال، در دوره مورد بحث مخصوصا عقبی به
خصوص رابطه این دو اصطلاح کلیدی عرفان و نصوص مطرح شده است. ظاهراً
نخستین کسی که به طور مفصل و مدون درباره نسبت عقل و عشق مطلب نوشته، مؤلف
عطف الالف الدالف عقل و عشق را مطرح می‌کند. نخست، عقاید اهل ادب و حکما است که
در نظر آنها عشق، امر عقل است و تمامی عقول در برادر عشق، خواره هستند (دلیمی،
بيش دوم کتاب به تیبی آرای فلسفه و اطلاع درباره عشق اختصاص یافته است.

فلسفه، عشق را عامل تباهی و فضای عقل معرفی می کند (همان: ۷۷) و پژوهان به طوری منظور آن را عامل ضعف عقل برمی شمارند (همان: ۳۷). چنان که ملاحظه می شود بنیاد تمام گفتارها بر تقابل عقل و عشق نهاده شده است. تقریباً تمام صوفیه کس از دیلمی درباره راهبرد این و سخن گفتن به مطالب همین کتاب نظری داشته‌اند.

پس از این، خواجه عبدالله انصاری طی بهشتی مفصل، جدال عقل و عشق را دانست. اگری بیشتر، خود را برای کمال، مصر جامع معلوم، بوسند فروست و سلامت، اسکندر آگاه، قاضی شربت و دیپ مکتب تعلیم می نامد و عشق عیار پیشه، خود را پردازه دیوانه مخمور، در کشته جریه فدا، یوسف زندان ملامت، قلندر در گنبد و محرم حرم وصال معرفی می کند (۳۷۷/۵: ۴۵). یوسنده در پایان این مناظره، برتری بلایقین را به عشق می دهد. افروز بر این، خواجه مضمون حیرات عقل در ادراک عشق را مطرح می کند (همان: ۱۳۵/۱) که از فضایی مکرر در آثار عرفانی، همین دو نگه به یعنی برتری عشق و عجر عقل از ادراک آن، در کلام احمد غزالی هم آمده است (۱۳۵۸: ۳۱۶).

وقتی درباره عشق سخن می گوییم، بلایقین دلهم به منزه جایگاه عشق به ذهن مبادر می شود. ممکن است، در مورد عقل و دل همیشه چنین نبود. برخی مثل دیوان‌نهر عقل را وسیله آشکار جهنم و دیگر همیشه چنین نبود. برخی مثل دیوان‌نهر عقل را وسیله آشکار شدن ثورة دلها می دانند (به نقل از نوری‌بخش، ۱۳۵۲: ۳۱۶) و یا مثل
تعامل صوفیه‌نخستین با عقل؛ از آغاز تا اواخر قرن پنجم، صص ۹۸-۷۱

تست‌ی (به تقل از سراج، ۱۳۸۲: ۱۱۰) عصرمی بین عثمان مکی، ابوالحسن خرقانی، بر
هرات، ابوحامد غزالی (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۳)، نویع هی‌سی‌بی‌وی میلاد و عقل برقرار
می‌کندند. در نظر همه آن‌ها، این دو قوة وجود آدمی مایه رسانا و یک سرزمین انتقال
هستند. خواجت عیدالله انصاری نیز در همین راستا از عقل به عقل به عقل به عقل به دلال همسایگان بیمار
نزدیک کننده می‌کند که موارده باید عزیز و مکرم باشد (۱۳۸۲: ۱۱۰).

در رویکرد دوم که دل به عقل‌ها خال و محل متاد عقل، عقل با دست کم جایگاه
عشق است، دل به مثابه نقطه مقابل عقل در نظر گرفته می‌شود. مثال‌های هجویری می‌گوید
عقل در طریق معرفت عاجز است و دل می‌تواند در این راه کام بردارد (۱۳۸۲: ۳۹۵).

در نظر عقل، دل و عقل دو ابار ادراکی آدمی هستند برای دو نوع از معارف. آن
قسم از معرفی بشری که ماهیت این جهانی دارد، با ازار عقل در کشتی‌های هستند و آن
بخش از یافته‌ها که حیثیت مستقیمی داردند، توسط دل و از طریق شهود قابل
ادراک است و صوفیه تأکید می‌کند که هر کدام از این دو نوع معرفت می‌تواند جایگزین
یکدیگر شوند. تمام اطاقع عقل و شهود عقل ناظر به مواردی است که عقل
می‌خواهد وارد به جغرافیایی شود که به زعم عقل در آنجا کشور است؛ جغرافکی
منافیکی این جهانه، نیز در عقل اساس، امکان عقل در حوزه‌ی معرفی
این جهانی گشاد می‌گردد، این عقل است و مقابل عقل و دل قرار نمی‌گیرد اما آن‌گاه که
پایه به حرمی دل گذارد، مستقل قابل تبادل و نظر، دل و عقل موضوعیت نمی‌کند.

حافظ شیرازی این نکته را به دقت تتبی کرده است:

جلوهای کرد رخت، دیدنی عقل نشان
برق غریت و درخشید و چنان بر هم زد
دست غیب، آمد و بر سیر نما‌ها و زد
مدعی خواست که آن‌ها به معاش‌ها را برعکس

[ Downloaded from jpl.ir.khu.ac.ir on 2022-01-02 20:24:02 ]
10. عقل و روح

آخرين بحث اين گفتار را به بررسی رابطه عقل و روح در نظر صوفیه نخستین اخصائى می‌دهم. در این باره سهل تستری نکات تازه‌ای را مطرح می‌کند. نخست

این که عقل، روح و قلب را به عنوان سه فوهة ادراکی آدمی در نظر می‌گیرد که هر دو

شهوت دشمانان آن‌ها (تستری: 1425: 254). دوم این که غالباً هنگام تأویل عرفانی

آیات کلام الله عقل و روح را کتار یکدیگر می‌شناسد و از آن‌ها به عنوان ابزار بندگی

خدا و تعبیر می‌کند (همان: 300). سوم این که از منظر وجودشناستی بدانیا می‌گردد و

بر آن است که عقل در ذات روح قرار دارد که جایگاهی قدیسی و مطلق به عرش

است: «قالа‌النفس الروح موضوع العقل» (همان: 196). چهارم این که وجود آن‌ها را با

آغاز آفرویس پیوند می‌دهد: در عالم ذر عقل و روح موجود خطاب به قرار گرفتن‌

به نقل از سلمی: 1421: 200/100). مجموعه آن‌چه را که بعدها در سنت عرفانی در

خصوص نسبت این دو یک‌دیگر به‌طور مفصل مطرح شده به‌صورت فشرده در آرای

تستری می‌توان سراغ جست.

از اوطلب‌طلبیکی و اوالحسن دلیلی هم در موضوع وجودشناستی عقل و روح

افقالی بر جای مانده است. منکی معنقد است که عقل به عنوان یکی از خواص، در حد

میان خاطر نفس از یک‌سر و خاطر روح از سوی دیگر قرار گرفته و پیوسته میان این

دو، در آمده و شده است (1417: 209/90). اوالحسن دلیلی عقل را واسطه و میانجی

رساندن محبت به روح قلی‌کنده می‌کند (1962: 49)، به همین اعتبار گفته‌های

خردنده‌ها را بارور کنند ارواح می‌داند (همان: 81).

برای صوفیه نخستین بعث وجودشناستی روح و عقل بسیار قابل توجه بوده است. در

نظر هنجیری انسان مرکب است از روح و نفس و جسم. هر کدام از این‌ها ب به‌طور

قائم مستند و روح، قائم به عقل است (1383: 219). سپس بر همین اساس درباره

کار کرده‌این دو سخن می‌گوید و مثالی می‌نویسد عقل مؤمنان، روح آن‌ها را به
تعامل صوفیه نخستین با عقل؛ از آغاز تا اواخر قرن یکم، صص ۹۸-۷۱

беشت رهنمود می‌شود (همان: ۲۰۰۰). در نظر اورا، عقل و روح توآمان موضوع اسرار الهی هستند (همان: ۳۳۰۰ و روح، قوت خود را از عقل می‌گیرد و بدون آن نا قص است (همان: ۳۱۱۱). از طرف دیگر، می‌توان به عقل و عقول علّت و جوی عقل باید می‌کند (همان: ۳۷۸۴). غزالي نیز از عقل و روح، به عنوان مادیران مملکت تن پیاد می‌کند (یکان: ۱۳۷۴). هر چند صوفیه نخستین غالباً از روح و عقل به عنوان دو بخش وجودی آدمی در کتارهم و مکمل یکدیگر یاد می‌کند اما در مواردی که سخن از ادراک روح توسط عقل به مبانی آید، همگی از عجر عقل سخن گفته‌اند. مثلاً هجو برای به عجر عقل از درک و شناخت روح تصمیم می‌کند (۳۸۳۳ و احمد غزالي نیز چنین می‌نويسد: اعقول را دیده برست از ادراک ماهیت و حقیقت روح؛ (یکان: ۱۳۸۸). خلاصه و نتیجه

این مقاله نشان می‌دهد که عرفای نخستین مقولات مختلف معرفی، دنبال، اخروی و عرفانی را در ارتباط با عقل مطرح کرده‌اند و سعی کرده‌اند نسبت عقل را با هر چند از این‌ها تیپ نکنند. در ستاد است که در بسیاری موارد، کار کرده‌اند عقل را محدود کرده‌اند اما همین که همه چیز را در نسبت با عقل سنجیده‌اند، نشان از اهمیت عقل در نظر آنان دارد. در واقع، آن‌ها حتی برای تشییع محدودیت‌های عقل در حوزه‌های معرفی، از عجر عقل مد در نگاه‌اند. هر چند بررسی ما فقط معطوف به موضوع است که به نحوی با عقل در ارتباط است همین اما حتی از خلخل هم مقاله‌ی متن نبود و گسترش گر حوزه‌های شناختی را که آن‌ها وارد شده‌اند، دریافت. ضمن اینکه مقاله نشان می‌دهد که در سده‌های نخستین اسلامی، جنبه‌های افراطی و تفیقی گزینه‌های صوفیانه در ارتباط با عقل، در پایین‌ترین سطح خود قرار دارد.
منابع

انصاری، خواجه عبدالrahman (۱۳۵۵) منازل السارین، روان فرهادی. بی‌جای؛ مؤسسه نور.

(۱۳۷۲) طبقات/صوفیه. محمد سرور مولاپی. تهران: توس.

(۱۳۷۲) مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالrahman انصاری. محمد سرور مولاپی. تهران: توس.

بصره، حسن (۱۹۹۲) تفسیر حسن بصری. محمد عبدالrahman. ۲جلد. قاهره: دارالحرمن.

پورجوادی، نصرallah (۱۳۶۵) رؤیت ماه در آسمان. تهران: نشردانشگاهی.

(۱۳۶۹) مجموعه آثار ابوبکرالرحمان سلمی. تهران: نشردانشگاهی.

ترمذی، محمد بن علی (۱۹۶۵) خم/لاولی. عثمان اسماعیل برات. مطبوعات الکاتولیکی.

تستری، سهیل بن عبدالrahman (۱۴۵۰) تفسیر القرآن/العظام. قاهره: دارالحرم للتراث.

خلاج، حسن بن منصور (۱۳۶۹) مجموعه آثار خلاج. قاسم میرآخوری. تهران: یادآوران.

خرقانی، ابوالحسن (۱۳۸۱) ن Bình/العلوم. عبدالrahمن حقیقت. جهان شمس. تهران: بهجت.

دهباشی، مهدي و سید علی اصغر میبراقی فرد (۱۳۸۴) تاریخ/تصوف. تهران: اسمت.

دیلمی، ابوالحسن (۱۳۶۳) سیرت شیخ کبیر ابوالrahman به خاطف شیرازی. رکن الدین بهکی بن شیرازی. تهران: باک.

دیلمی، ابوالحسن (۱۳۷۲) عطف الانفاو/المافع على لام المعروف. قاهره: مطبوعات المهدي العلمی.

الفرنسي للآثار الشرقی.

ریشه، محمد (۱۴۲۶) میزان/المحاکمه. المجدد الثانی. تهران: دارالحمد.

(۱۴۲۱) الهغل والجهش في الكتاب والسنة. بروت: دارالحدیث.

سجادی، سید جعفر (۱۳۸۸) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. جهان چهارم. تهران: امیر کبیر.

سرائج، ابوالحسن (۱۳۶۲) الگم/التصوف. مهیدی محتی. تهران: اسمت.

سلمی، ابوالrahمن محمد (پیتا) طبقات/صوفیه. تحقیق شیراز. پیتا:

DOI: 20.10011.23766925.1388.17.65.13.14}
تعامل صوفیان نخستین با عقل: از آغاز تا اواخر قرن یومج، صص 97-111

(1421) حقایق التفسیر: سید عثمان،طبعه اولی. 2 جلد. پیروز: دار

الکتب العلمی.

شافعی کیمیا سعید، محمد درجا (1384) مصباح، دفتر یوپویان (از میراث عربی بازیابی بسطامی).

غرداوونده محمد منصف. جلد دوم. تهران: مادر. علی.

عطار نیشابوری، فریدالدین (1370) تذکرکا (دوره دوم). محمد قوامی. تهران: صدر، علی.

غزالی، ابوالقاسم محمد (1311) المنطف، من الفسایل. محمد مهدی فولاداند. جلد سوم. تهران:

علوم.

(1363) تهافت الفلاسفة. علی اصغر حلبی. جلد دوم. تهران: زوار.

(1372) آیه علماتیدن. ابوالقاسم محمد خوارزمی. جلد سوم. تهران.

تهران: علیی و فرهنگ.

(1376) کیمیای سعادت. جلد ششم. 2 جلد. تهران: علیی و فرهنگ.

غزالی، احمد (1353) مجموعه آثار فارسی احمد غزالی. احمد مسیح. تهران: دانشگاه تهران.

قشیری، ابوالقاسم (1361) ترجمه رساله کشیده. بدرالرضا فروزانفر. جلد دوم. تهران: علیی و

فرهنگ.

کاشانی، ابوالدین محمود (1385) مباحث در تزیین و فضای تکفی. عفت کریمی و محمد درجا

برزگر خالقی. تهران: زوار.

کلاهی، ابویکر محمد (1371) علت غلب لمنطق، محمد جواد شریعت. تهران: اساطیر.

لطف الله جمال الدین ابو روح (1371) حالت و سخنابویسی، ابوالخیر محمد، شافعی

کدکن. جلد سوم. تهران: آگاه.

ماجستی، حارث بن اسد (1347)الوصایا و التصیح، عبدالقاهر احمد عطا. فرما: محمد علی

صاحب.

(1369) المسائل فی اعمال القلب و الجوارح و المکاسب و العقید.

عبدالفادیر احمد عطا. فرما: دارالحرم للتراث.

(1371) العقل و فهم القرآن و معانی. حسن القوامی. بیروت: دارالفکر.
دارالکتاب العلمیه

محمد بن مور (۱۳۷۹) (آیوب ا(DEBUG) بیثیه در مقالات شیخ نبی‌یوسف. محمدزاده شفیعی کرمانی.

جاب سوم. تهران: آگاه.

مرزی، عبد الله بن مبارک (۱۳۷۹) نهاده و المرافع. الرحمن الاعظم. حمص: مکتب الادب.

مصطلح بخاری، ابوبابک اسحاقی (۱۳۷۹) (آیوب اDEBUG) شرح التعرف لمذهب اهلالصوف. محمد رشید

تهران: اساطیر.

مکی، ابوطالب (۱۴۱۷) (آیوب اDEBUG) قویه القلب و معاوضة المجترب. باسلام عیون السعد. ۲ جلد. بروت.

دارالکتاب العلمیه.

دورخوش، جواد (۱۳۷۹) (آیوب اDEBUG) حسن بصری. تهران: بلدا قلم.

حاجی (۱۳۷۹) (آیوب اDEBUG) (بئارشی) پیام. تهران: بلدا قلم.

(۱۳۸۰) (بئارشی) بیدم. باش. تهران: بلدا قلم.

بیدم (۱۳۸۳) (آیوب اDEBUG) دوازده مصیری از مشاهر و دانشمندان صوفیان مصر. تهران:

بلدا قلم.

(۱۳۸۳) (آیوب اDEBUG) شیبانی (مست حق و مجذوب حقیقت). تهران: بلدا قلم.

هژیری، علی بن عثمان (۱۳۷۹) (آیوب اDEBUG) کشف المجدوب. محمود عابدی. تهران: سروش.

یسوعی، پولس نویا (۱۳۶۸) (آیوب اDEBUG) نصوص صوفیه غیر منشوره. لشگری بیشانی، ابی عطا الامامی، الفری.

پیرامون دارالشرق.