

عقل و دل در درازنای سیر انسان بسوی حقیقت

محمد عمر جويا*

عقرب/ آبان ۱۳۹۵

دل گر چه درین بادیه بسیار شتافت
یک موی ندانست و بسی موی شکافت
گرچه ز دلم هزار خورشید بتافت
آخر به کمال ذره‌ای راه نیافت
(ابوسعید ابوالخیر / ابن سینا)

انسان از بدو هستی همواره در جستجوی دانستن حقیقت بوده است. گویا در نهاد و طینت انسان حس تجسس و کاوش نهفته باشد. این انسان متجسس نخستین و مهمترین پرسشی را که مطرح کرد این بود که آیا خدایی و آفریدگاری وجود دارد یا خیر. از همین رو، ادیان و فلسفه در نخستین آوان تمدن انسانی به میان آمد. امروز ما مسلمانان که به کتاب الهی ایمان آورده‌ایم، بدون اندک شک و شبهه باور نمودیم که الله متعال آفریدگار ما و آفریدگار جهان هستی است. و همه آنچه که به چشم سر ندیده‌ایم، چون فرشتگان، لوح و قلم، بهشت و دوزخ، قیامت، وغیره را از ته دل قبول کرده‌ایم. به همین سبب است که در آغاز سوره بقره، پیش از آنکه خداوند متعال به سخن دیگری بپردازد، اشاره به ایمان آوردن به غیب از جانب بندگان پرهیزگار خود می‌ورزد.

اما این انسان متجسس بعضاً می‌خواهد که بیشتر بداند، و آرزو دارد آنچه را که خداوند غیب نام نهاد - یعنی که از حواس و علم و درک مستقیم انسان پوشیده است - دریابد. در این راستا، پرسش‌های گوناگونی را به دل (یا دقیقتر بگوئیم، به ذهن) خود راه می‌دهد، و در مورد آنها به تفکر و تجسس می‌پردازد. برای این کار، بهترین وسیله‌ای را که دریافت خرد و عقل بود، و به این باورمند شد که با عقل و خرد و تفکر می‌تواند به کنه حقیقت هستی پی ببرد. به این روش «خردگرایی» می‌گویند، و به شیوه‌ای که انسان عقل و تفکر خود را بکار می‌اندازد و از آن استفاده میکند «عقلانیت یا خردورزی» گفته میشود.

ولی قرآن مجید به همه پرسش‌های درست و نادرست، بجا و بی‌جا، و منطقی و غیرمنطقی انسان پاسخ نداده است. بلکه تنها موضوعات اساسی را خداوند متعال بیان نمود و متباقی را وا گذاشت تا مایه تفکر و تأمل باشد برای انسان. اما در این کار، آزمایشی بود از جانب پروردگار، تا بیازماید که انسان در تفکر و تجسس خود تا چه اندازه صادقانه، مسئولانه و محتاطانه برخورد میکند. پروردگار بزرگ یک عده مسائل را بگونه واضح و روشن در قرآن مجید بیان کرد، و بعضی دیگر را واضح و روشن نساخت تا کسانی که در دل‌های شان انحراف و فتنه‌انگیزی وجود دارد و آیات متشابه و غیرروشن را به زعم خود تأویل میکنند معلوم گردند.^۱

* از جناب بشیر احمد انصاری، دانشمند و متفکر فرهیخته در افغانستان، بخاطر نظریات بسا سودمند شان سپاسگزارم. همچنان از دوست گرامی‌ام، میراحمد شکیب، از بابت مطالب که فراهم نمودند متشکرم.

گاهی هم اتفاق می‌افتد که چون این انسان از درک بعضی موضوعات عاجز می‌ماند، مسائل را مطابق به عقل و خرد و اندیشه خود سامان می‌بخشد. و یا زمانیکه نتوانسته است بصورت « عینی » به تحلیل و تجزیه بپردازد، موضوعات را مطابق به ذوق خود تفسیر می‌کند و یا امری را بر امر دیگری ترجیح می‌دهد. یکی از مثال‌های چنین کسان در عصر حاضر « معتزلی‌های نوین » است، که چون فهم‌شان از درک معانی و فلسفه احکام قرآن مجید قاصر آمد، یا فرامین قرآن را در مطابقت با خواهشات خود نیافتند، از قبول کردن اعجاز و قدسیت متن قرآن مجید صرف نظر کردند. با این کار، به خود اجازه دادند تا آزادانه و بدون قید و شرط، تا زمانیکه با مفاهیم کلی قرآن در مطابقت باشند، به تحلیل و تفسیر موضوعات بپردازند. بر منبای این نظریه (که دکتر عبدالکریم سروش در رأس آن بوده است)، تنها مفاهیم بزرگ و عمومی قرآن مجید الزام‌آور و پابندکننده می‌باشند و بس، و چون (نظر به ایشان) « قرآن تجربه و تألیف محمد (صلی الله علیه وسلم) است،^۲ پس متن آن قدسیت نداشته و منبع استخراج قوانین و احکام قرار گرفته نمی‌تواند. چنین برخورد در قسمت تأویل و تفسیر قرآن مجید یک روش خردگرا و عقلگرا است.

اما آیا عقلانیت و خردگرایی میتواند انسان را به حقیقت عالم هستی برساند؟ آیا عقل بهترین و یگانه وسیله‌ایست که انسان برای شناخت پروردگارش و شناخت هستی خودش در دست دارد؟ آیا عقلانیت کاستی‌های ذاتی و درونی ندارد؟ آیا خردگرایان هیچگاهی در روش خود دچار نتیجه‌گیری‌های غلط نمی‌گردند؟ و پرسش مهم‌تر اینکه، آیا ساحت بینش عقل محدود است یا خیر؟

این پرسش‌هاییست که می‌خواهم با استناد بر پیشرفت‌های اخیر در علوم ذهنی و روان‌شناسی ادراک، خاصاً در سه دهه اخیر، و با استفاده از دلایل فلسفه دانش (اپیستمولوژی) در این رساله روی آن بحث کنم. با آنکه ایمانوئل کانت، فیلسوف مشهور قرن ۱۸م که خود از مکتب فلسفی خردگرایی برخاسته بود، در مورد عقل و عقلانیت حرف اخیر را گفته است، پیشرفت‌های اخیر در روان‌شناسی ذهنی این بحث را جالبتر می‌سازد. زیرا یافته‌ها و پژوهش‌های این علوم معاصر، استدلال و نظریه فلسفی کانت را دو صد سال پس از او تأیید می‌کنند.

نتیجه‌ای که در این رساله به آن میرسم این است که اگرچه عقل می‌تواند در درک نسبی حقیقت ما را کمک کند اما خود از یک سلسله کاستی‌ها و نواقص ذاتی و درونی رنج می‌برد که نمی‌تواند حقیقت را چنانکه است درک کند. این کاستی‌ها نه تنها از خطاهای سیستماتیک ذهن – که عقل یکی از قوای مهم ذهن را تشکیل می‌دهد – سرچشمه می‌گیرند، بلکه به کوتاه‌دستی عقل به بخشی از دانش نیز برمیگردد. استدلال بدیلی را که در این رساله طرح می‌کنم، این است که عرفان اسلامی می‌تواند با رسانیدن انسان به مراحل بلند خودآگاهی و بیداری، انسان را در درک حقیقت هستی کمک رساند.

دین برای شناسایی بندگان با آفریدگارشان فرستاده شد، تا ایشان را به قبول حق و آوردن ایمان دعوت کند، و تا باشد که بندگان به فلاح و رستگاری دست یابند. بخاطر همین هدف است که قرآن انسان را به مراحل بلند خودآگاهی و بیداری فرا می‌خواند، که به گفته اقبال لاهوری این خودآگاهی انسان را از جوانب مختلف رابطه‌اش با خداوند و جهان هستی با خبر می‌سازد.^۳ پس تنها با دستیابی به خودآگاهی و بیداری است که انسان می‌تواند حقیقت هستی را درک کند، از خود آگاه گردد و پروردگار خود را بشناسد. آموزه‌های عرفان اسلامی – که نتیجه پژوهش‌ها و تجربه‌های چندین صد ساله عرفا و دانشمندان بوده است – ما را در دستیابی به مراحل بلند خودآگاهی و بیداری کمک کرده می‌تواند.

۱. عقلانیت از نقطه نظر فلسفه و روان‌شناسی

موضوع دانستن حقیقت و نقش عقل در آن نه تنها فیلسوف‌های یونان، فارس، مصر، هند و چین را از بیشتر از دو هزار سال پیش به این طرف مشغول نگهداشته است، بلکه متفکرین اسلام نیز به آن پرداخته‌اند. پس از آغاز دین مبین اسلام، هنوز یک قرن گذشته بود که بعضی‌ها تلاش ورزیدند تا موضوعات فکری را که در قرآن مجید و احادیث نبوی ذکر گردیده بودند در پرتو عقل و منطق تفسیر و تأویل کنند. معتزله‌ها در آغاز قرن دوم هجری از جمله اولین گروهانی بودند که عقلانیت و خردورزی محور تفکر و روش ایشان را تشکیل میداد. اندکی بعد متفکرین مسلمانی که از فلسفه ارسطو متأثر گردیده بودند بحث‌هایی بر موضوعات مشابه داشتند. ابویوسف کندی از جمله اولین فلاسفه اسلام در اخیر قرن دوم هجری بشمار می‌آید. نظریه‌ای که بیشتر این کسان بدان باورمند بودند، این بود که **عقل منبع اصلی همه علوم** است، و حقیقت نه بوسیله ادراک بلکه از طریق تفکر و قیاس بدست می‌آید. در اپیستمولوژی یا فلسفه دانش، به این مفکوره **خردگرایی** می‌گویند.

ظهور شک‌گرایی در فلسفه اسلامی و غربی

دیری نگذشت که **امام غزالی** در قرن پنجم هجری استدلال کرد که دامنه فلسفه محدود است و فلاسفه نمی‌توانند حتی موجودیت خداوند متعال را ثابت سازند.^۴ در کتاب تهافت الفلاسفه («سقوط فلاسفه»)، غزالی فلسفه مابعدالطبیعه یا میتافزیک را نقد میکند. اندکی بعدتر، متوجه میشود که حتی حواس انسان بعضاً انسان را به نتیجه‌گیری‌های نادرست میکشاند و فریب میدهد. بینایی که از جمله قوی‌ترین حواس است انسان را به اشتباه می‌اندازد، مثلاً چون به سایه می‌نگریم، فکر میکنیم که ساکن است، اما ساعتی بعد متوجه میشویم که متحرک است. ویا زمانیکه ستاره‌ها را می‌بینیم بسیار کوچک به نظر ما میرسند، اما محاسبات ستاره‌شناسی دریافته‌اند که چندین برابر زمین بزرگتر اند. بدین ترتیب، غزالی در مورد هر علمی که استوار بر حواس و تجربه بود به دیده شک نگرست، تا حدی که عقل انسان را هم مورد شک و شبهه قرار داد. و از خود پرسید که چه ثبوتی وجود دارد که علم عقلانی ما در این دنیا همانند خوابی نباشد، که چون از خواب بیدار گردیم، آن زمان بی‌بریم که همه مشاهدات، باورها و فهم ما در جریان خواب، خیال و وهمی بیش نبودند. در کتاب المنقذ من الضلال («رهايي از گمراهی») خود چنین می‌نویسد:

«با خویشتن گفتم: زمانیکه خواب می‌باشیم، به همه آنچه که می‌بینیم و همه حالت‌هایی را که مشاهده میکنیم باور می‌کنیم. در ثبات و استقرار آنها کاملاً باور می‌داشته باشیم، و اندکی شک را بخود راه نمی‌دهیم. اما زمانیکه بیدار می‌شویم، به تناقض و بیهودگی آن همه وهم و خیال پی می‌بریم. پس می‌توانیم از خود در مورد حقیقت باورهای خویش که از طریق حواس و عقل کسب نموده‌ایم بپرسیم. آیا خود را در حالتی تصور کرده نمی‌توانیم که نسبت‌اش با حالت بیداری (فعلی) ما مانند نسبت بیداری ما با حالت خواب بودن ما باشد، و بیداری ما مانند خواب آن حالت باشد؟ در آن صورت، ممکن دریابیم که توهم (درست پنداشتن) علم عقلانی جز خیالاتی تهی بیش نیست.

.....

شاید آن حالت، جز (حالت بعد از) مرگ نباشد. آیا رسول الله صلی الله علیه وسلم نگفت: النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا (مردم خواب‌اند، چون می‌میرند بیدار می‌گردند)؟ زندگی در این دنیا ممکن چون خوابی باشد در تناسب با آخرت. و چون بمیریم، اشیاء خلاف آنچه که در اینجا مشاهده میکنیم نمایان گردند. و در همین مورد است

که خداوند متعال گفت: *فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ* [ق: ۲۲] (اکنون از تو پرده غفلت) ترا برداشتیم، و امروز چشم تو تیزبین است.) «غزالی، «المنقذ من الضلال»، ترجمه فارسی از نویسنده/این سطور)

پنج قرن بعد از غزالی، **دیکارت** - فیلسوف مشهور فرانسوی از مکتب خردگرایی - هم به شکاکیت و شک‌گرایی مشابه درماند. او هر آنچه را که در ماحول خود دید قابل شک و تردید یافت، اما یگانه چیزی را که شک نتوانست این بود که او خود شک می‌ورزید. پس موجودی که شک و تفکر ورزد، لازماً وجود میداشته باشد. پس دیکارت یگانه حقیقتی را که قبول نمود این بود که چون موجود متفکر است، پس هستی‌اش ثابت است. و این جمله‌اش که «چون فکر می‌ورزم، پس هستم» توجه بسیاری را جلب نمود.

نقد کانت از «عقل محض»

ایمانویل کانت، فیلسوف مشهور آلمانی در قرن ۱۸م، که مانند دیکارت از مکتب خردگرایی برخاسته بود، کتابی نوشت بنام «نقد عقل محض» که توانست میان نظریات دو مکتب مهمی از اپیستمولوژی (فلسفه دانش)، یعنی خردگرایی و تجربه‌گرایی، نقطه مشترکی را ایجاد کند. تجربه‌گرایان بر این باور بودند که علم و دانش تنها از طریق تجربه حسی و ادراکی بدست می‌آید، و بر نقش تجربه و شواهد تجربی در تشکیل نظریه‌ها عطف داشتند. داوید هیوم، فیلسوف بریتانیوی، از مشهورترین فیلسوفان تجربه‌گرا (و همچنان شک‌گرا) تا آن زمان بشمار میرفت.

کانت از یکطرف با تجربه‌گرایان هم‌نوا شد که میگفتند «مفاهیم بدون ادراک، میان‌تهی می‌باشند،» یعنی مفاهیم و نظریه‌ها به تنهایی خود نمی‌توانند علم و دانش را ببار آورند، و نیاز به ادراک و تجربه دارند، و از طرف دیگر، کانت گفته خردگرایان را که «ادراک بدون مفاهیم کورکورانه اند» نیز تائید نمود. لازماً ذهن انسان نیاز دارد تا تجربه‌ها و ادراک را در قالب مفاهیم تنظیم و شکل دهد تا علم و دانش به میان آید. بدین ترتیب، کانت علم را به دو دسته تقسیم بندی نمود: (۱) **دانش بدیهی یا حضوری**، که برای کسب آن به تجربه نمودن نیاز نداشته باشیم؛ و (۲) **دانش پسینی یا حصولی**، که وابسته به تجربه یا شواهد تجربی میباشد. طور مثال، گفته دیکارت که «چون فکر می‌ورزم، پس هستم» دانش بدیهی یا حضوری است، زیرا بخاطر اثبات هستی خود، دیکارت نیازی برای ارائه شواهد تجربی نداشت. این نوع علم، اساس مکتب خردگرایی را تشکیل میدهد. علوم ریاضیات از جمله این نوع دانش است. برخلاف، تجربه‌گرایان باورمند اند که همه دانش ما دانش حصولی است، زیرا دانش تنها از طریق تجربه نمودن بدست می‌آید. طور مثال، علوم فزیک و بیولوژی و کیمیا، همه دانش حصولی هستند.

کانت همچنان دو نوع تفکیک دیگر را برای علم پیشنهاد نمود: (۱) **قضیه تحلیلی**، آن است که درستی آن با تحلیل محتوای آن ثابت گردد. مثلاً اگر گفته شود «فرد مجرد عروسی نشده است»، این قضیه راست است، زیرا مجرد خود به معنی عروسی نشده می‌باشد. (۲) **قضیه تألیفی** که درستی آن با تحلیل محتوای آن نتواند ثابت گردد. بدین ترتیب، کانت همه علم و دانش را به چهار گروه تقسیم نمود: بدیهی تحلیلی، بدیهی تألیفی، حصولی تحلیلی و حصولی تألیفی. نظر به کانت، دانش حصولی تحلیلی دانش متناقض است و غیرممکن. دانش بدیهی تحلیلی، آن دانش است که خردگرایان بر آن اصرار دارند، و دانش حصولی تألیفی، دانشی است که تجربه‌گرایان بر آن اصرار دارند.

اما تمرکز بیشتر کانت بر دانش بدیهی تألیفی بود، که از یک طرف درست بودن آن با تحلیل محتوای قضایا اثبات گردیده نمی‌تواند، و از طرف دیگر درستی آن غیروابسته به تجربه و شواهد تجربی نیز می‌باشد. کانت فلسفه مابعدالطبیعه یا **میتافزیک** را از

این نوع دانش می‌پندارد و میگوید که این نوع علم **ماورای عقل انسان** است. از نقطه نظر کانت، استفاده از عقل برای اثبات ذات خداوند **تلاش بیهوده** است، زیرا موجودیت یا عدم موجودیت خداوند از دایره تجربه انسان بیرون است. پس استدلال برای موجودیت ذات پروردگار باید بر چیزی دیگری، بغیر از عقل، استوار باشد. کانت می‌نویسد:

« قضایای دشواری که از جانب عقل مطرح گردیده، خداوند، آزادی مطلق، و زندگی ابدی میباشند. دانشی که – با همه آماده‌گی‌هایش – مقصد نهایی خود را پاسخ دادن به این قضایا تعیین نمود، علم ماوراءالطبیعه (میتافزیک) است، درحالیکه روش آن از قدم نخست جزمی (دگماتیک) بوده، یعنی بدون اینکه اول **ظرفیت عقل** را برای این کار بررسی کند، خود را به این کار بزرگ گماشت. » (کانت، « نقد عقل محض »)^۵

بحث دیگری که کانت در کتاب *نقد عقل محض* بر آن پرداخته است، و دلیل دیگری می‌تواند باشد برای کوتاهی عقل و عقلانیت در دانستن حقیقت هستی، بحث در مورد تفاوت میان « حقیقت هستی چنانکه است » و « حقیقت هستی چنانکه شناخته شده است ». می‌باشد. ذهن ما جهان بیرونی را از طریق حواس و ادراک می‌شناسد. به این مفهوم که چون انسان به ماحول خود می‌نگرد، تصاویر آن از طریق حس بینایی به مغز انسان میرسد. بعداً قوه ادراک انسان این تصاویر (یا معلومات حسی) را به مفاهیم و مفکوره‌هایی که قابل درک توسط ذهن انسان است تبدیل میکند. پس آنچه که ما از ماحول خود میدانیم **برداشت ذهنی** ما از ماحول ماست. کانت آنچه را که در ذهن ما تشکیل میشود بنام « پدیده یا فینومنن » یاد میکند، و آنچه که در حقیقت وجود دارد بنام « نومنن » یاد میکند. پس، فینومنن « حقیقت هستی چنانکه شناخته شده است » می‌باشد، و نومنن « حقیقت هستی چنانکه است » می‌باشد. کانت استدلال میکند که نومنن برای همیشه **بیرون از دایره دانش ما** باقی می‌ماند.

این بحث‌های کانت، پرسش‌های جدی را در مورد ناتوانی عقل برای درک حقیقت مطرح می‌سازد. پس اگر عقل ما نمی‌تواند حقیقت را چنانکه است درک کند، آیا کوشش انسان برای دانستن حقیقت از طریق برخورد عقلانی با مسائل می‌تواند روش درست و مناسب باشد؟ بدون شک، عقل در درک نسبی دین و حقیقت ما را کمک میکند. ولی عقل انسان نمی‌تواند همه جنبه‌ها و همه ابعاد حقیقت را درک کند. پس **دایره عقل انسان محدود** است، و باید این را، هر زمانیکه به تفکر در مورد قدرت خداوند یا تفسیر و تأویل مسائل دینی می‌پردازیم، آگاهانه به یاد داشته باشیم.

خطای ذهنی انسان از نقطه نظر علوم ذهنی و روان‌شناسی ادراک

آزمایش‌های روان‌شناسی – که از نیمه دوم قرن بیستم معمول شده اند – نشان میدهند که عقل انسان در **قضایای بسیار ساده** استدلال استنتاجی (قیاس) و استدلال استقرائی (از جزء به کل) دچار **خطا** میگردد و قوانین بسیار ساده احصائیه، نظریه احتمالات و نظریه تصمیم‌گیری را نقض میکند.^۶ (از آوردن مثال‌ها و آزمایش‌های انجام یافته در اینجا اجتناب می‌ورزم، تا این رساله به درازا نکشد. خوانندگان می‌توانند به مأخذهایی که در اخیر این رساله داده شده است، مراجعه کنند.) با آنکه در علوم ذهنی معاصر، عقلانیت تنها محدود به توانایی ذهن انسان برای حل قضایای انتزاعی نمیگردد، منطق نقش عمده‌ای را در شکل‌دهی عقلانیت بازی میکند. اینکه آیا به اشتباه درافتادن عقل در مسائل اساسی منطق، عقلانی بودن انسان را زیر سوال می‌برد یا خیر، بحث درازبست در روان‌شناسی و فلسفه، و من در اینجا کوشش ندارم که حکمی در این مورد بکنم یا این بحثی را که تا هنوز اجماعی بر آن بدست نیامده نتیجه‌گیری کنم. ولی هدف من در این رساله خود عقل است و اینکه تا چه اندازه عقل از توانمندی ذاتی و درونی برخوردار است که بتواند حقیقت را چنانکه است درک کند.

در گذشته، روان‌شناسان، عقل را یک عملیه ذهنی انتزاعی و با قاعده می‌پنداشتند. انسان عقلانی کسی بود که بر اساس باورها، توقعات و ارجحیت‌های خود، یک سلسله قواعد را بکار می‌برد تا قضاوت و تصمیم‌گیری درست را انجام میداد. طور مثال، در قسمت استدلال استنتاجی یا قیاس، عقل انسان چنان پنداشته میشد که با تحلیل قضایا، نتیجه‌گیری درست را بر اساس یک قاعده و قانون انجام بدهد. اما روان‌شناسی تجربی نشان داده است که انسان همیشه به این کار موفق نمی‌گردد. با وجودیکه انسان می‌تواند قوانین منطقی را بیاموزد، اما رسیدن به نتیجه‌گیری‌های درست نیاز به تمرین و تلاش دارد، درحالیکه انسان طبیعتاً تمایل دارد تا به اشکال دگرگونی فکر کند. زیرا ذهن ما در مقابل شرایط عینی حساس است، و بیشتر بر آموزه‌های تجربی خود اتکا می‌ورزد تا اینکه جوانب قضیه‌ها را با استفاده از قواعد حل کند و تصمیم بگیرد.

پژوهش‌های روان‌شناسی شناختی از دهه ۱۹۸۰ بدینسو، نشان میدهد که انسان دارای دو نوع عملیه ذهنی است: (۱) نوع اول، عملیه ضمنی است که خودکار، غیرآگاهانه، سریع و بدون کوشش فکری می‌باشد. (۲) نوع دوم، عملیه صریح است که قصدی، آگاهانه، آهسته و متکی به کوشش فکری می‌باشد. فعالیت‌های ذهنی نوع اول، بگونه مثال، عبارت اند از: جواب دادن $2 + 2 = ?$ ؛ راندن موتر در جاده خالی؛ توجه کردن و رو دور دادن به مجرد شنیدن آواز بلند؛ تشخیص دادن اینکه یک شی دورتر از شی دیگر است؛ تشخیص دادن خشم در صحبت یک شخص؛ تکمیل نمودن عبارت « دو پانزده یک..... »؛ و غیره. همه اینها کارهائست که بدون اینکه انسان غور و تفکر ورزد و تلاش بخرج دهد، ذهن انسان بشکل خودکار و بسیار سریع اینها را انجام میدهد. برعکس، عملیه ذهنی نوع دوم شامل فعالیت‌هایی میگردد که نیاز به تفکر آگاهانه دارند و انسان باید برای انجام دادن آنها کوشش بخرج دهد، مانند: قدم زدن سریعتر از سرعتی که عادت داریم؛ حساب کردن اینکه حرف « الف » چند بار در یک صفحه خطور کرده باشد؛ پالیدن یک شخص سرسفید در یک جمع بزرگ مردم؛ تمرکز کردن به آواز شخص خاصی در یک اطاق پر سر و صدا؛ مقایسه دو جنس برای خریداری؛ بررسی صحت و درستی یک قضیه منطقی؛ و غیره.

بیشتر مطالعات نشان میدهند که درحالیکه عملیه ضمنی ذهن (نوع اول) ما را در بسیاری موارد تصمیم‌گیری کمک درست میکند، بیشتر خطاها، مغالطه‌های استدلالی و فریب‌های ذهنی نیز محصول همین نوع عملیه ذهنی میباشند.^۷ این به این معنی نیست که عملیه نوع دوم خالی از خطا و مغالطه است. اما بیشتر خطاها از جانب نوع اول رخ میدهد. دانیال کانمان - یکی از پژوهشگران پیش‌کسوت این رشته و برنده جایزه نوبل - میگوید که حتی در مواردی که عملیه ذهنی آگاهانه، قصدی و مبتنی بر کوشش فکری استوار بوده باشد (یعنی عملیه نوع دوم)، عملیه نوع اول شهودی را به عملیه نوع دوم عرضه میکند، که در قضاوت‌های عملیه نوع دوم بگونه‌ای سهم میداشته باشد.^۸ پس بعضی خطاها و مغالطه‌های منطقی که حتی در نتیجه تفکر و غور آگاهانه بمیان آمده باشند، باز هم شاید به نحوی از عملیه نوع اول متأثر گردیده باشند.

در اینجا، پرسشی ایستمولوژیک مطرح میشود، این است که در صورتیکه عملیه ذهنی نوع اول (که عملیه غیرآگاهانه و خودکار است) دچار خطا و اشتباه می‌تواند گردد، آیا انسان ابزار و وسیله دیگری در دست دارد تا معیار و سنگ محکی باشد برای بررسی صحت و درستی تصمیم و قضاوت‌هاییکه از عملیه ذهنی نوع اول دریافت میکند؟ با آنکه در بعضی موارد عملیه نوع دوم بحیث قاضی برای بررسی تصمیم و قضاوت‌های نوع اول عمل میکند، اما عملیه نوع دوم نیز خالی از خطا نیست. پس وسیله‌ای که برای بررسی شهود عملیه نوع اول نیاز داریم، بایست وسیله‌ای باشد بغیر از عملیه نوع دوم ذهن. اگر انسان چنین وسیله‌ای سراغ ندارد، پس باید که قابل خطا بودن عقل انسان را پذیرفت.

پرسش دوم – که بیشتر پرسش میتافزیک است – اینست که چگونه امکان دارد که انسان با استفاده از یک قوای « غیرآگاهانه » که بر او هیچ اداره و تسلطی ندارد – یعنی عملیه ذهنی نوع اول – به درک « عینی » حقیقت (یعنی حقیقت چنانکه است) برسد؟ چون عملیه ذهنی نوع اول در دست و اراده انسان نمی‌باشد، ممکن است این عملیه ذهنی دو انسان جداگانه را به درک متفاوتی از حقیقت برساند. زیرا از مطالعات علوم شناختی برمی‌آید که عملیه ذهنی نوع اول از تجربه‌های شخصی انسان که در طول رشد جسمانی و روانی خود می‌اندوزد، متأثر می‌گردد.^۹ مثلاً یک طفل که بار نخست دست به چاینک بزند و دستش بسوزد، و همین خطا یکی دو بار از او سرزند، عملیه ذهنی نوع اول از این تجربه می‌آموزد. در آینده، هرباری که چاینک به او نزدیک گردد، غیرآگاهانه از خود عکس‌العمل نشان خواهد داد. پس عملیه ذهنی نوع اول از تجربه هر انسان شکل می‌گیرد. این وضاحت کوتاه را بخاطری دادم تا پرسشی را که مطرح کردم واضح گردد. فرض کنیم دو شخص در دو محیط متفاوت زندگی نموده باشند، که در اینصورت ممکن است عملیه ذهنی غیرآگاهانه ایشان متفاوت از یکدیگر رشد نمایند. در این صورت، **برداشت‌های هردو از حقیقت، برداشت‌های متفاوت خواهند بود.** پس عقل به ذات خود نمی‌تواند انسان را به درک عینی حقیقت سوق دهد. درک حقیقت از جانب عقل، برداشت خود عقل از تجربه و ماحولش است.

مطالعات روان‌شناسی همچنان نشان می‌دهند که برداشت و ادراک انسان بعضاً متفاوت از اصل واقعیت تمام می‌شود، که این را به نام‌های « **تعصب ادراکی / سوگیری شناختی / فریب ذهنی** » می‌نامند. « خطای دید^{۱۰} » که عبارت از فریب بینایی انسان از پی مشاهده بعضی تصاویر و اشکال مبهم و مغلق می‌باشد، تنها یک نوعی از این پدیده است. برعلاوه آن، فریب ذهنی در تفکر، استدلال، قضاوت، تصمیم‌گیری و حافظه انسان نیز اتفاق می‌افتد. پژوهش‌های علمی تا هنوز حدود ۲۵ نوع از فریب ذهنی یا تعصب ادراکی انسان را تشخیص داده‌اند.^{۱۱}

آنچه که قابل تأمل است اینست که این تفاوت و انحراف از واقعیت نه بشکل تصادفی، بلکه **بگونه منظم، پیوسته و متواتر** برای انسان‌ها رخ می‌دهد، و این تعصب ادراکی کاملاً **غیرآگاهانه** و بدون قصدی می‌باشد. مهم‌تر اینکه اجتناب از تعصب ادراکی، اگر ناممکن نباشد، کاری دشوار هم است. در بعضی از موارد، با استفاده از روش‌های درست و برخورد محتاطانه می‌توان تعصب ادراکی را کم نمود یا از بین برد. اما در بسیاری دیگر از موارد، کوشش‌های روان‌شناسان نتیجه‌ای نداده است. نکته اخیر اینکه، تعصب ادراکی از نواقص معمولی ذهن انسان در پردازش معلومات فرق دارد. طور مثال، فراموش نمودن‌ها (که منجر به « خطای حذف » می‌گردند) ویا سوء تفهیم در جمله تعصب ادراکی یا فریب ذهنی شامل نمی‌گردند.

اینکه آیا تعصب ادراکی نشانه‌های معلول سیستم ذهنی ما می‌باشد ویا نتایج ناقص عملیه‌های سالم ذهن ما، موضوعیست که روان‌شناسان بر آن اختلاف دارند.^{۱۲} بعضی تعصب ادراکی را خطاهای درونی ذهن انسان تلقی میکنند، درحالیکه تعدادی دیگر آنرا محصول عملیه‌های سالم ذهن میدانند که تنها ضربه اندکی برای انسان دارد. به هر حال، تعصب ادراکی چه خطای درونی ذهن ما باشد چه محصول عملیه‌های سالم ذهنی، انسان را به **قضاوت اشتباه و تفکر نادرست** می‌کشاند. عقل انسان که اگر بشکل منظم و پیوسته از تعصب ادراکی یا فریب ذهنی رنج ببرد، پس میتوان گفت که در درک واقعیت **دچار انحراف و مغالطه** می‌گردد.

اگر این بخش را جمع‌بندی کنیم، می‌توان گفت که عقل از یک سلسله کاستی‌ها و نواقص ذاتی و درونی رنج می‌برد. این کاستی‌ها نه تنها از خطاهای سیستماتیک ذهن – که عقل یکی از قوای مهم ذهن را تشکیل می‌دهد – سرچشمه می‌گیرند، بلکه به کوتاه‌دستی عقل به بخشی از دانش – یعنی دانش بدیهی تألیفی – نیز برمی‌گردد. پس عقلانیت که عقل و خرد را در مرکز روش خود قرار می‌دهد نمی‌تواند روش مطلوب برای درک کامل و عینی حقیقت برای انسان باشد. عقل نمی‌تواند به **تنهایی خود** انسان را به

درک کامل حقیقت برساند. بلکه بایست توسط یک قوای دیگری - مثلاً خودآگاهی روحی - رهبری گردد تا بتواند ما را در رسیدن به حقیقت کمک کند. عقل را می‌توان به کشتی مثال زد که حامل انسان در میان بحر عظیمی باشد. اگر انسان جهت و استقامت سفر خود را بداند، و شیوه کشتی راندن را در میان وزش‌های متفاوت باد بداند، پس کشتی‌اش او را به منزل مقصود می‌رساند. در غیر آن، انسان در این بحر عظیم سرگشته و سرگردان خواهد ماند. و اگر استفاده درست هم از این کشتی نکند، ممکن کشتی سوراخ گردد و انسان غرق شود. پس به عین ترتیب، اگر انسان (۱) مسیر بینش را به عقل نشان دهد، (۲) نحوه استفاده و بکار انداختن عقل را بداند (یعنی روش و میتودولوژی درست، علمی، منظم، منسجم و سازگار داشته باشد)، و (۳) توقع غیرواقعبینانه از عقل نداشته باشد، یعنی محدودیت عقل را درک کند و بپذیرد (مثلاً در مثالی که در بالا ذکر کردیم، توقع نداشته باشد که این کشتی او را پرواز دهد و به منزل مقصود برساند)، عقل در سیر انسان برای درک حقیقت یار و یاورش خواهد بود، نه راهنم اش.

۲. عقل و تفکر در دین اسلام

پس اگر عقل از کاستی‌ها و نواقص درونی و ذاتی رنج می‌برد، آیا این بدین معنیست که عقل و تفکر در دین اسلام جایگاهی ندارد، و عقلانیت را در دین مردود پنداشت؟ پاسخ واضح است که نخیر! عقل و تفکر در دین اسلام جایگاه مهمی دارد، اما محدودیت و ناتوانی نسبی‌اش نیز روشن است. ما باید نقش متعادلی را برای عقل در دین جستجو کنیم. عقل نباید چهارچوب بزرگی باشد که دین را رنگ و شکل دهد، بلکه دین بحیث چهارچوب بزرگ فکری و حقوقی استفاده مطلوبی را از عقل برای ما نشان دهد.

برای بررسی جایگاه عقل در دین اسلام، نخست سودمند است تا ببینیم که قرآن مجید از عقل و تفکر به چه گونه یادآوری می‌نماید. بررسی عمیق مفاهیم عقل و تفکر از نقطه نظر قرآن از ظرفیت این رساله بیرون است، و می‌شاید که رساله‌ها و کتاب‌های جداگانه در مورد هریک از این مفاهیم در قرآن نوشت، چنانکه امام غزالی در مورد روش استدلال و برخورد عقلی در قرآن مجید، کتاب «القسطاس المستقیم» (یعنی «ترازوی درست») را که در پیوند به دو آیت قرآن مجید است نوشت. پس من در این رساله، تنها بشکل اجمالی می‌خواهم که چند آیتی که به تفکر و عقل اشاره دارند یادآوری کنم و تبصره‌های بسیار کوتاهی داشته باشم.

در قدم بعدی، جایگاه عقل را در روش فکری امام ابوحنیفه - بحیث بزرگترین شخصیتی که اساسات استخراج احکام فقهی از قرآن و حدیث را بنا نهاد - مطالعه می‌کنیم. تا روشن شود که علمای بزرگ اسلام چگونه از عقل در روش‌های علمی خود استفاده نمودند و در عین زمان چه محدودیتی را برای عقل قائل بودند.

عقل و تفکر از نظر قرآن مجید

باید گفت که عقل و تفکر از نگاه علوم ذهنی و روان‌شناسی ادراک دو پدیده متفاوت می‌باشند. عقل عبارت از توانایی ذهنی است که بر اساس آن انسان آگاهانه به درک مسائل، بکارگیری برهان و منطق، بررسی و تأیید حقایق، و اصلاح باورها بر بنیاد معلومات تازه، می‌پردازد. عقل با تفکر، شناخت و اندیشه ارتباط نزدیکی دارد. و تفکر عملیه ذهنی است که باعث خلق مفاهیم و معانی در ذهن انسان می‌گردد. برخی‌ها عملیه بکارگیری عقل را تفکر نامیده اند. در قرآن مجید، خداوند متعال تفکر یا فکر کردن یا اندیشیدن را چنین بکار برده است:

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ [آل عمران: ۱۹۱]

« آنها بیکه ایستاده، نشسته، و بر پهلوهای خویش (دراز کشیده) خداوند را یاد میکنند، و در (اسرار) آفرینش آسمانها و زمین فکر میکنند (و با خود میگویند): "پروردگار ما، این (ها) را عبث نیافریده یی، پاکی تو، پس ما را از آتش دوزخ نگهدار!" »

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ [الحاثیه: ۱۳]

« و آنچه را در آسمانها و در زمین است، همگی را از نزد خود برای شما فرمانبردار گردانید. یقیناً درین برای آنانیکه تفکر میورزند، نشانه‌هایی است. »

... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ [النحل: ۴۴]

« ... و به تو (نیز) کتاب را نازل کردیم، تا آنچه را بمردم نازل شده به ایشان بیان کنی، و تا باشد که ایشان فکر کنند. »

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ ۗ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ [الروم: ۸]

« آیا به خود نمی اندیشند؟ خداوند آسمانها و زمین و آنچه را در میان آنهاست نیافریده مگر به حق و در دوره معینی. و بیگمان بسیاری از مردم از دیدار پروردگار خویش (در آخرت) منکر اند. »

در این چند آیت، و در آیات دیگری که همه را در اینجا ذکر نکردیم، خداوند متعال بعد از **یادآوری نشانه‌های قدرت** خود، انسان را به تفکر فرا می‌خواند. مفهومی که از قرآن مجید می‌گیریم اینست که تفکر در مورد نظام هستی و در مورد اعجاز قرآن، به انسان این توانایی را می‌بخشد که به نشانه‌های قدرت خداوند متعال پی ببرد. لازماً **تفکر بدون تعقل بوده نمی‌تواند**. به این معنی که، زمانیکه تفکر انسان به شناسایی بعضی پدیده‌ها بحیث نشانه‌های یک قدرت برتر (یعنی خداوند لایزال) می‌انجامد، عقل بعداً در مورد درستی این ادعا حکم میکند. در اینجا چیزی که واضح است، این است که مؤمن و کافر هر دو در مورد نظام هستی تفکر میکنند، اما عقل کافر این پدیده‌ها را بحیث نشانه‌های قدرت خداوند نمی‌بیند، ولی عقل مؤمن آنرا تأیید میکند. پس در ذهن انسان مؤمن، عقل این نتیجه‌گیری را به باورها و حقائق در حافظه انسان می‌سپارد. بدین ترتیب، از روی این آیات، چنان بر می‌آید که منظور قرآن از تفکر، « تفکر و تعقل » هر دو باشد.

در مورد کاربرد **عقل** در قرآن کریم، باید وضاحت داد که عقل تنها **بحیث فعل** ذکر گردیده است، و هیچگاهی بحیث اسم در قرآن مجید نیامده است. و عقل بشکل فعل، به معنی فهمیدن و درک کردن است. چنانکه دیده میشود، منظور قرآن مجید هم از تعقل به معنی بکارگیری، تطبیق و استفاده از عقل است، که برمیگردد به عملیه فهمیدن و درک کردن، که علوم معاصر هم این دو عملیه را در تعریف تعقل شامل ساخته اند. در زیر، یکتعداد آیاتی را که در مورد تعقل آمده است بیان می‌کنم. چون عقل ۴۹ مرتبه در قرآن مجید ذکر گردیده است، ممکن نیست که همه این آیات را در این رساله جمع بندی کنم. در عوض، تنها چند آیتی را که به فکر بنده مفاهیم مختلف کاربرد واژه عقل در قرآن را دربرمی‌گیرند بیان میکنم:

وَمَنْ تُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ ۗ أَفَلَا يَعْقِلُونَ ۗ [یس: ۶۸]

« و هرکرا عمر دراز میدهیم، او را در خلقت او به ناتوانی (اولی اش) باز میگردانیم. آیا نمی فهمند؟ »

وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ [المؤمنون: ۸۰]

« و اوست که زنده میکند و میمیراند، و آمد و شد شب و روز از آن اوست. آیا نمی فهمید؟ »

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ [الأنفال: ۲۲]

« هر آینه بدترین جنبندگان نزدیک خدا کرانند و گنگانند، آنان که (حقیقت را) در نمی یابند. »

وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ [العنكبوت: ۴۳]

« این ها مثالهایی اند که آنرا برای مردم میزنیم، و آنرا جز دانشمندان نمیدانند. »

اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَسْؤُونَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ [البقرة: ۴۴]

« آیا مردم را به نیکوکاری امر میکنید و خود را فراموش میدارید در حالیکه کتاب را میخوانید؟! آیا درک نمیکنید؟ »

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَيَجْعَلُ الرَّحْمَنُ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ [يونس: ۱۰۰]

« هیچکس نمیتواند جز به اراده خدا ایمان آرد. و خداوند شک را بر کسانی مقرر میگرداند که نمی فهمند. »

در دو آیت اول در بالا، یعنی آیات سوره های یس و مؤمنون، می بینیم که تعقل را بعد از اینکه خداوند متعال به یک حقیقت اثبات شده اشاره کرده است، بکار می برد. طور مثال، اینکه انسان چون به پیری میرسد، پس به حالت اولی اش یعنی ناتوانی که در طفلی داشت، بر میگردد، یک حقیقت قبول شده است. پس عقل در این دو آیت، به معنی **تائید و قبول حقیقت** است. لازماً این بدون تفکر بوده نمی تواند. و چنانکه در بحثی که در مورد تفکر آمد گفتم، تفکر و تعقل، هر یک، به هردو مفهوم متناوب در چنین آیات ذکر گردیده اند. سپس در آیت سوره عنکبوت چنان برمی آید که تعقل به معنی **استفاده از علم و دانش** اندوخته شده است. اگر عقل انسان از دانش و علم آموخته شده اش در تحلیل و تائید مسائل استفاده نکند، واضح است که آنرا تعقل نمی نامیم. در آیت سوره انفال، منظور بیشتر **بینش عقلی** می باشد. این به نوعی از خودآگاهی ارتباط میگیرد، که در بحث بعدی بر آن بیشتر تمرکز می کنم. سپس در آیت سوره بقره، خداوند متعال به « **روش غیر منطقی** » آن تعداد از اهل کتاب که کتاب را میخوانند و دیگران را به نیکوکاری امر میکنند، اما از خود غافل اند و خود شان مطابق به کتاب عمل نمی کنند اشاره دارد. در این آیت، دیده میشود که خداوند بی عقلی بعضی مردم را با نوعی از « **تعصب ادراکی (یا سوگیری شناختی)** » شان ارتباط داده است. یعنی کسانی که ایمان ندارند، ناآگاهانه یا آگاهانه دچار یک نوع تعصب ادراکی می باشند که ایشان را از تائید حقیقت باز می دارد و به نتیجه گیری نادرست سوق شان می دهد. در علوم شناختی، به این نوع تعصب ادراکی، « **سوگیری باوری** »^{۱۳} میگویند.

در قرآن مجید، هر باری که به اثبات ذات تبارک و تعالی پرداخته شده از ادله عقلی و استدلال منطقی استفاده گردیده است.^{۱۴} خداوند حین خطاب به منکران به پدیده های نظام آفرینش و خلقت و تکامل انسان اشاره می نماید، انسان را به تفکر باز میخواند و **استدلال منطقی** را پیش میکند تا عقل انسان بدان قناعت کند. همچنان در حکایت **پیامبران** گذشته – طوریکه در قرآن مجید ذکر گردیده اند – متوجه میشویم که هر پیامبر با جانب مخالف خود به یک بحث منطقی چنگ میزند. طور مثال، زمانیکه حضرت **ابراهیم** علیه السلام با نمرود روبرو میشود، نخست به او میگوید: « پروردگار من ذاتی است که زنده میگرداند و میمیراند (سوره البقره: ۲۵۸). » اما متوجه میشود که نمرود به حکمتی که او اشاره دارد پی نمی برد و میگوید: « منم که زنده می کنم و میمیرانم. » حضرت ابراهیم با او مجادله نمیکند که تصور تو از زنده کردن و میراندن که من گفتم فرق دارد، چون میداند که فهم نمرود به حکمتی که او اشاره دارد نمیرسد. پس ابراهیم (ع) به استدلال منطقی روی می آورد و میگوید: « حقا که خداوند آفتاب را از مشرق می آورد، پس تو آنرا از مغرب برآر. » در حقیقت، حجت و برهانی را که ابراهیم (ع) به نمرود پیش نمود چنین است:

هرآنکه آفتاب را برمی آورد، خدا است. (فرضیه اول)

اما خدای من میتواند آفتاب را برآورد. (فرضیه دوم)

پس خدای من خدا است - و نه تو، ای نمرود! ۱۵

با این استدلال استنتاجی که حضرت ابراهیم پیش کرد، نمرود مبهوت و درمانده شد. خداوند متعال استدلال را، در پهلوی حکمت و پند دادن، از جمله سه شیوه‌ای یاد نموده که پیامبران خود را به آنها تشویق کرده است، چنانکه میفرماید:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۗ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ [النحل: ۱۶]

« (مردم را) بسوی راه پروردگارت به حکمت و پند نیکو دعوت کن. و به ایشان به طریقه‌ایکه بهترین (و مطبوع‌ترین طرق) است مناظره (و استدلال) کن. بیگمان پروردگار تو کسی را که از راه او منحرف شد از همه بهتر میشناسد، و (نیز) او راه یافتگان را از همه بهتر میشناسد. »

جایگاه عقلانیت در روش فقهی امام ابوحنیفه

امام اعظم ابوحنیفه (رحمه الله) از جمله اولین کسانی بود که از روش‌های استدلال منطقی برای استخراج احکام فقهی از قرآن مجید و حدیث استفاده نمود، و احکام فقهی را در یک قانون منظم جمع‌آوری نمود. مذهبی که بعداً بر اساس شیوه استدلال او رشد نمود بزرگترین مذهب فقهی در جهان اسلام گردید. امام ابوحنیفه همان مکتب فقهی را که عبدالله ابن مسعود (رضی الله تعالی عنه) و علی ابن ابی طالب (کرم الله وجهه) در شهر کوفه بنا نهادند، پیش برد و وسعت داد. با آنکه از امام ابوحنیفه آثار اندکی بجا مانده است، بیشتر فتواها و اصول فقه او از طریق دو شاگرد مشهورش - امام ابو یوسف و امام شیبانی - به ما رسیده است.

در زمان امام ابوحنیفه، علمای اسلام عمدتاً به دو گروه تفکیک گردیده بودند: **اهل حدیث و اهل رأی**. اهل حدیث یا آثاری کسانی بودند که بدون در نظر داشت اسناد و روایان، حدیث را بگونه مطلق می‌پذیرفتند. درحالیکه اهل رأی، در قسمت استفاده از احادیث ضعیف برای استخراج احکام فقهی از دقت بیشتر کار می‌گرفتند، و برای استخراج احکام فقهی در مورد موضوعات تازه‌ای که اسناد واضح برای آن در قرآن مجید و احادیث نبوی نیامده بود، از قیاس کار می‌گرفتند. اما بعضاً نام اهل رأی را **تحقیر آمیز** برای اهل کوفه بکار می‌بردند که گویا قیاس را بر حدیث ترجیح میدهند و یا علم حدیث را نمی‌دانند.

امام ابوحنیفه نیز بنام اهل رأی از جانب مخالفین خود یاد می‌گردید. اما همه علمای بزرگ آن زمان، بشمول سفیان ثوری در کوفه، الأوزاعی در شام، مالک ابن انس در مدینه، ابن جریج در مکه، لیث ابن سعد در مصر، زمانیکه از روش امام ابوحنیفه آگاه گردیدند و فتواهای او را مطالعه کردند، از او به بزرگی یاد کردند و او را ستودند. ابن حجر الهیتمی که شافعی‌مذهب می‌باشد در کتاب «الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان» اتفاق جالبی را میان عبدالله ابن المبارک، یکی از شاگردان امام ابوحنیفه، و الأوزاعی، فقیه شام، نقل میکند: الأوزاعی که نمیدانست عبدالله ابن المبارک نزد امام ابوحنیفه چند مدتی نشسته بود، از او بنام «مبتدع که در کوفه ظهور نموده» یاد کرد و ابن المبارک را از نزدیکی با او منع نمود. سپس ابن المبارک از یادداشت‌های خود بعضی مسائل مغلق فقهی را به الأوزاعی شرح داد و گفت که «اینها را از شیخی در عراق شنیده‌ام.» الأوزاعی زمانیکه به او گوش میدهد، میگوید: «این شیخ مرد بزرگی است. به نزد او برو و بیاموز!» عبدالله ابن المبارک به او میگوید: «این از همان ابوحنیفه است که تو مرا از او بازداشتی.» چندی بعد، الأوزاعی ابوحنیفه را در مکه دیدار کرد، و در این فرصت ابوحنیفه مسأله‌ای را که ابن المبارک به او یادآوری کرده بود به جزئیات بیشتر شرح داد. بعد از ختم ملاقات با او، الأوزاعی به ابن المبارک گفت: «به علم بزرگ این مرد و ذکاوت بلند او حسرت میخورم، و از خداوند آمرزش میخواهم زیرا من در مورد او در اشتباه بزرگی بودم. با این مرد تا می‌توانی نزدیک باش، چون او نه چنان است که به من از او گفته بودند.»

امام ابوحنیفه خود **راوی احادیث** است و اسناد حدیث را با علم رجال خوب میدانست. احادیثی از ۷۴ تن از استادان ابوحنیفه در صحاح سته یا کتب صحیح شش گانه حدیث روایت گردیده اند. شاگردان ابوحنیفه هر یک امام ابویوسف در « کتاب الآثار » و امام شیبانی در « مسند » صدها حدیث را که از ابوحنیفه شنیده بودند جمع آوری کرده اند. ذهبی در « تذکره الحفاظ » که در آن زندگینامه محدثین را گرد آورده است در مورد ابوحنیفه میگوید: « با آنکه ابوحنیفه در علم حدیث، حافظ بود، اما روایت حدیث از او نسبتاً کم است زیرا او بیشتر بر استخراج احکام تمرکز می‌ورزید. » پس اتهام بعضی‌ها که گویا امام ابوحنیفه علم حدیث را نمی‌دانست و از اینرو به رأی و قیاس رو آورده بود کاملاً نادرست است. بلکه امام ابوحنیفه در صورتیکه در مورد صحت و درستی حدیث شک می‌داشت، به آنچه که در نظر او نزدیکتر به اصول اسلام و تعلیمات قرآن و سنت می‌بود می‌گرائید، و به هیچ وجه قیاس را بر احادیث متواتر و مشهور، و حتی بر احادیث مرسل و مرفوع، ترجیح نمی‌داد.

نقش عقلانیت در روش امام ابوحنیفه را می‌توان در دو بخش کاری او مطالعه کرد. اول در شیوه استفاده او از استدلال منطقی برای استخراج احکام فقهی از قرآن مجید و احادیث نبوی؛ و دوم در بکار بردن قیاس یا استدلال استنتاجی او.

اصول فقهی را که امام اعظم بنا نهاد بر هفت منبع استوار بود: قرآن مجید، سنت پیامبر، گفتار اصحاب، اجماع، قیاس، استحسان و عرف. در رابطه با کلام خداوند متعال، امام ابوحنیفه به این عقیده بود که قرآن دربرگیرنده هم متن و هم مفهوم آن است. با آنکه امام ابوحنیفه در اوایل برای فارسی‌زبانان عراق و خراسان - که به عربی نمی‌توانستند تلاوت کنند - اجازه داده بود تا نماز را به فارسی ادا کنند، این فتوای او به دلیل تلاوت نادرست آنها از عربی بود که معنی و مفهوم آیات تغییر می‌خورد. لازماً کسی که مسلمان میشود، احکام اسلام و از آن جمله نماز را باید ادا نماید. و به قول امام ابوحنیفه، افراد غیرعرب که مسلمان میشوند و در آغاز چیزی از قرآن نداند، باید تا زمان آموختن آیات قرآن مجید ترجمه قرآن را در نماز بخوانند. ولی در سایر مسائل فقهی، امام ابوحنیفه متن قرآن را متن مطلق می‌پنداشت که حاوی احکام کلی شریعت بود. امام ابوحنیفه نپذیرفته بود که احادیث آحاد^{۱۶} احکام قرآن مجید را تغییر دهند یا احکام عام قرآن را احکام خاص سازند، درحالیکه امام شافعی و دیگر فقها این را اجازه داده اند. طور مثال، در سنن ترمذی حدیثی آمده است که « هر زنی که بدون اجازه ولی نکاح کند، نکاح او باطل است^{۱۷} » و مذاهب شافعی، مالکی و حنبلی اجازه ولی را برای نکاح زن شرط میدانند. اما ابوحنیفه با استناد بر آیت « **فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكَحْنَ أَرْوَاحَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** » پس منع نکنید ایشان را از آن که نکاح کنند با شوهران خویش، چون با یکدیگر راضی شدند در میان خویش به روش پسندیده » (بقره: ۲۳۲)، به این نظر بود که نه موافقت و نه موجودیت ولی زن در نکاح شرط است (اما کار مطلوب و پسندیده میباشد).

در قسمت احادیث، امام ابوحنیفه متواتر^{۱۸} و مشهور^{۱۹} را مطلقاً بر قیاس ترجیح میداد، حتی اگر حکم آن برخلاف منطق و عقل انسان نیز می‌بود. همچنان، در موضوعات « عبادات » احادیث مرسل^{۲۰} را بر قیاس ارجحیت میداد. و احادیث آحاد (یا خبر واحد) را - در صورتیکه راویان آن خود فقیه می‌بودند - بر قیاس معتبرتر میدانست. بگونه مثال، از ابوهریره روایت است که پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم فرمود: « اگر کسی حین روزه غافلانه چیزی را خورد یا نوشید، روزه خود را کامل سازد.^{۲۱} » امام ابوحنیفه هم مطابق به این حدیث حکم نمود. درحالیکه عقل انسان حکم میکند که با خوردن یا نوشیدن، بنابر هر دلیلی که باشد، روزه می‌شکند. ابوحنیفه در این مورد گفته بود: « اگر حدیثی در این موضوع نمی‌بود، از قیاس کار می‌گرفتم.^{۲۲} »

ابوحنیفه زمانیکه با روایات متناقض احادیث آحاد برمی‌خورد، قبل از اینکه به قیاس بپردازد اسناد حدیث و راویان آنرا مطالعه می‌نمود، و می‌دید که راویان کدام یک در فقه معروف اند. حکایت جالبی که میان ابوحنیفه و الاوزاعی در چنین یک موضوع رخ داده است از این قرار است: الاوزاعی زمانیکه ابوحنیفه را در مکه ملاقات میکند میگوید: « من حیرانم که مردم عراق حین رکوع نمودن و برخاستن از رکوع، رفع یدین نمیکنند. درحالیکه از الزهری شنیدم که او از سالم بن عبدالله و او از پدرش عبدالله ابن عمر

شنیده بود که پیامبر اکرم دستان خود را حین رکوع بلند می‌نمود. « ابوحنیفه به او گفت: « من از حماد شنیدم که از او ابراهیم النخعی و او از علقمه و او از عبدالله ابن مسعود شنیده بود که پیامبر اکرم حین رفتن به این حالات دستان خود را بالا نمی‌کرد. » سپس ابوحنیفه استدلال خود را بیان داشت که افراد راوی این حدیث بر راویان حدیث که او شنیده است معتبرتر اند زیرا همه راویان حدیث ابوحنیفه در فقه دست بالاتر داشتند.^{۲۳}

امام اعظم تنها در صورتی قیاس را نسبت به حدیث در اولویت قرار میداد، که موضوع مربوط به عبادات نمی‌گردید (یعنی به معاملات ارتباط می‌گرفت) و یا حدیث مورد نظر حدیث آحاد می‌بود که **راویان آن فقیه** هم نمی‌بودند.^{۲۴} طور مثال، بر اساس حدیثی که گفته شده است « شما و دارایی شما از آن پدران شماست^{۲۵}»، بعضی فقها حکم نموده اند که پدر می‌تواند در مال پسر بدون اجازه تصرف کند. اما امام ابوحنیفه نظر به اصلی که ملکیت شخصی هرکس قابل احترام است بسنده نمود و حکم نمود که هیچکس بشمول پدر حق تصرف در ملکیت شخصی را ندارد.

قیاس قبل از ابوحنیفه روش معمول نزد اهل رأی بود. حتی اصحاب زمانیکه حکم مورد نظر را در قرآن و سنت رسول الله صلی الله علیه وسلم نمی‌یافتند به **اجتهاد** می‌پرداختند. مثلاً زمانیکه پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم معاذ ابن جبل را قاضی و حاکم یمن مقرر نمود، از او پرسید: « مطابق به چی حکم می‌کنی؟ » جواب داد: « مطابق به کتاب خداوند. » پیامبر اکرم گفت: « اگر آنرا در کتاب خداوند نیابی؟ » گفت: « پس بر اساس سنت پیامبر او حکم میکنم. » پیامبر باز پرسید: « اگر آنرا نه در کتاب خداوند و نه در سنت بیابی؟ » معاذ جواب داد: « به رأی خود اجتهاد میکنم. » با شنیدن این، پیامبر اکرم فرمود: « ستایش خدای راست که هدایت نمود پیامبر خود را به آنچه که او خوشنود میشود.^{۲۶} » همچنان، عبدالله ابن مسعود زمانیکه به کوفه از جانب عمر ابن الخطاب فرستاده شد، ترجیح میداد نظر به رأی خود فتوا دهد تا اینکه حدیثی را از پیامبر اکرم نقل کند که در روایت آن به خطا افتد.^{۲۷}

ابوحنیفه برای قیاس **روش مشخص و شرایط خاصی** را معرفی کرد تا احکامی که بر اساس قیاس استنباط می‌گردند توجیه فقهی پیدا کنند. او قیاس را بر چهار جزو تعریف نمود: (۱) اصل یا مقیس علیه، موضوع یا قضیه‌ایست که در نص - یعنی در قرآن و حدیث - حکم صریح برای آن وجود داشته باشد که آنرا (۲) حکم الاصل گویند. موضوع یا قضیه جدیدی که برای آن حکمی را جستجو داریم (۳) فرع یا مقیس نامیده میشود. و جزو چهارم (۴) علت یا دلیل فقهی مقیس علیه است. ابوحنیفه پنج شرط را برای قیاس معرفی کرد، که در صورتیکه این پنج شرایط بجا نگردد، قیاس جنبه فقهی گرفته نمی‌تواند.^{۲۸}

شرط اول برای قیاس این است که علت یا دلیل فقهی مقیس علیه معلوم باشد، و توسط عقل قابل درک باشد. در صورتیکه دلیل فقهی مقیس علیه را ندانیم، ممکن نیست تا حکم آنرا برای قضیه جدیدی استفاده کنیم، زیرا قیاس در اینصورت توجیه منطقی نمی‌داشته باشد. طور مثال، وضو معمولاً با آب پاک درست می‌باشد. اما اگر آب با مواد دیگری مخلوط باشد، پس چه؟ از عبدالله ابن مسعود روایت است که: « در شبی که جن‌ها به قرآن گوش فرا می‌دادند، پیامبر صلی الله علیه وسلم بمن گفت: آیا با خود آب داری؟ گفتم: نه، نبیذ دارم. گفت: پیش بیاور، نبیذ خرمای پاکیزه است با آب پاک.^{۲۹} » پیامبر با آن نبیذ وضو گرفت و نماز فجر را ادا نمود. پس با نامیدن نبیذ بحیث « آب پاک، » پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم وضو گرفتن را با آن جایز خواند، و ابوحنیفه نیز همین حکم را پیروی نمود. اما علت یا دلیل فقهی جواز داشتن نبیذ برای وضو گرفتن برای عقل ما واضح و قابل درک نیست. پس امام ابوحنیفه جواز وضو گرفتن با نبیذ خرما را برای انواع دیگر نبیذ و یا دیگر مایعات مطابقت نداده است.^{۳۰}

شرط دوم برای قیاس اینست که موضوعی را که برای آن حکمی را جستجو داریم قبلاً در قرآن و سنت نیامده باشد. اگر موضوع در قرآن و سنت بیان گردیده باشد، تغییر یا ایزاد حکم آن با استفاده از قیاس درست نیست. **شرط سوم** این است که حکم برای مقیس علیه خاص نباشد. اگر حکم آن تنها مخصوص همان موضوع بوده باشد پس علت یا دلیل فقهی آنرا نمی‌توان برای هر

قضیه دیگری عام نمود و عملی کرد. طور مثال، پیامبر صلی الله علیه وسلم باری شهادت یک تن از اصحاب - یعنی خزیمه - را برای اثبات شرعی یک موضوع قبول نمود، درحالیکه قرآن مجید دو شاهد را برای شهادت دادن لازم میدانند. شهادت دادن خزیمه بشکل انفرادی تنها از جانب پیامبر اکرم - بنابر معرفتی که از خزیمه داشت - قبول گردید، و نمی‌توان شهادت انفرادی را برای دیگر قضایا حکم کرد. شرط چهارم این است که حکمی که بر اساس قیاس بدست می‌آید نباید حکم اولیة را که در قرآن و سنت بیان گردیده است تغییر دهد. مثلاً اینکه برای تیمم نمودن نیت کردن فرض می‌باشد، ولی نمی‌توان فرضیت نیت را برای وضو نیز حکم کرد. و شرط پنجم این است که علت یا دلیل فقهی نباید مخصوص اصل یا مقیاس علیه باشد. طور مثال، اقتصار نماز تنها حین سفر نمودن جواز دارد. و نمی‌توان اقتصار نماز را در شرایط دیگری جایز دانست.

پس امام ابوحنیفه با آنکه اهل رأی بود، و روش خاصی را برای قیاس معرفی نمود، محدودیت‌های قیاس را نیز مشخص ساخت و شرایطی را برای قیاس تعیین نمود. او هیچگاه قیاس را بالاتر از احکام صریح قرآن مجید قرار نداد، و نه هم قیاس را بر احادیث متواتر، مشهور و مرسلی که توسط راویان معتبر روایت گردیده بودند ترجیح داد. حتی احادیث آحاد را در موضوعات عبادات بر قیاس عقلی ارجحیت میداد، زیرا به این پی برده بود که دلایل و جزئیات احکام عبادات را نمی‌توانیم کاملاً با عقل درک کنیم. او جایگاه و محدوده قیاس را در اصول فقه چنین شرح میدهد:

« برای هیچ کسی اجازه نیست که در موجودیت (حکم در) کتاب خداوند یا در موجودیت سنت رسول الله، یا اجماع اصحاب کرام، نظر خود را پیش کند. اگر اصحاب در میان خود (بر موضوع زیر نظر) اختلاف داشتند، از میان آرای آنها آنچه که نزدیکتر به کتاب خداوند سبحانه و تعالی و سنت پیامبر باشد انتخاب میکنیم، و اجتهاد می‌ورزیم. اما آنچه که فراتر از آنست - اجتهاد ورزیدن با رأی برای کسی (اجازه است) که در مورد اختلاف آراء و قیاس علم کامل داشته باشد. « (حجر الهیتمی، «خیرات الحسان») »

شاید بهترین حکایتی که نشان میدهد چگونه امام ابوحنیفه در روش خود محتاطانه از قیاس کار میگرفت، دیدار و صحبت او با ابوجعفر محمد الباقر، پسر امام زین العابدین، رضی الله تعالی عنهم، باشد. آورده اند زمانی که ابوحنیفه در اوایل شهرتش ابوجعفر باقر را در مدینه ملاقات کرد، ابوجعفر که گزارش‌های نادرست را از زبان مخالفین ابوحنیفه شنیده بود از او پرسید: « آیا تو همان شخصی هستی که دین پدرکلانم و احادیث او را با قیاس تغییر می‌دهی؟ » ابوحنیفه پاسخ داد: « به خداوند پناه می‌برم! من به شما همان احترامی را دارم که اصحاب به پدرکلان شما صلی الله علیه وسلم داشتند. من سه سوال از شما می‌کنم: کی ضعیف‌تر است، مرد یا زن؟ » ابوجعفر باقر جواب داد که: زن. ابوحنیفه سپس پرسید: « سهم زن در وراثت چند است؟ » ابوجعفر گفت: « مرد دو سهم دارد و زن یک سهم. » ابوحنیفه گفت: « این فرموده پدرکلان شماست. اگر من دین او را تحریف میکردم، پس بنابر قیاس مرد باید یک سهم و زن باید دو سهم را میگرفت، چون زن از مرد ضعیفتر است. » سپس از او پرسید: « فضیلت کدام یک بیشتر است: نماز یا روزه؟ » ابوجعفر باقر گفت که: نماز. ابوحنیفه گفت: « این فرموده پدرکلان شماست. اگر دین او را تحریف میکردم، قیاس من این می‌بود که چون نماز از روزه برتر است، زمانیکه زن از حیض ماهوار پاک میگردد باید نمازها را ادا کند و نه روزه را. » بعداً پرسید: « کدام یکی نجس‌تر است: پیشاب یا منی؟ » ابوجعفر باقر گفت: « پیشاب نجس‌تر است. » ابوحنیفه گفت: « اگر دین پدرکلان شما را با قیاس تغییر میدادم، غسل را برای پیشاب و وضو را برای منی حکم میکردم. پناه می‌برم به خداوند از اینکه دین پدرکلان شما را با قیاس تحریف کنم. » سپس ابوجعفر باقر برخاست و پیشانی او را بوسید.^{۳۱}

روشی که امام اعظم یک‌هزار سه صد سال قبل پیشنهاد نموده بود می‌تواند بهترین روش معتدل در این زمان برای ما باشد. نه اینکه بدون کدام محدودیتی به تفکر آزاد بپردازیم و همه مسائل را زیر سایه عقل به تحلیل گیریم، و نه هم اینکه چنان کوتاه نظر و تنگ بین باشیم که گویی بزرگانی چون امام ابوحنیفه، امام شافعی، امام اشعری، امام ماتریدی، امام غزالی، امام رازی و دیگران در مذهب دیگری بودند و یک تعداد از علمای عصر ما در مذهب دیگری. امروز معمول اینست که بخاطر صدور فتوا در مورد موضوعات

جدید، به فتوای گذشته مراجعه صورت میگیرد و آن فتواها را منبع قرار میدهند، بجای اینکه مستقیماً از منابع اولیه - یعنی نص قرآن، سنت پیامبر و اجماع اصحاب - حکم تازه‌ای با استدلال جدید استخراج گردد. درحالیکه امام ابوحنیفه این روش را اجازه نداده بود؛ او شاگردان خود را تا وقتی که استدلال، ثبوت و منابع او را نمی‌دانستند اجازه نمیداد تا فتوای او را بحیث مرجع نقل کنند.^{۳۲} از آثار شاگردان او برمی‌آید که آنها هیچگاهی از امام ابوحنیفه کورکورانه پیروی نمیکردند، بلکه از خود مستقلانه اجتهاد می‌ورزیدند، اما در چهارچوکات اصولی که امام ابوحنیفه معرفی نموده بود. روش و اصول مذهب حنفی بیشتر به شیوه پژوهش علمی معاصر شبیه است. در سایر مذاهب فقهی، رأی امام مذهب اصل است، اما در فقه حنفی فتوا به صورت جمعی عرضه می‌گردد. در بعضی موارد، رأی اصلی مذهب حنفی بر مبنای رأی یکی از شاگردان امام اعظم تدوین گردیده است، که آن را «الرأی فی المذهب» می‌نامند. پس همانند شیوه معاصر پژوهش‌های علمی، همان رأی بحیث رأی اصلی مذهب قرار میگیرد که مورد اجماع بیشتر علمای مذهب قرار گیرد.

۳. عرفان اسلامی، وسیله رسیدن به مراحل بلند خودآگاهی

تا اینجا آنچه که گفته آمد، واضح شد که با آنکه عقل انسان را از دیگر مخلوقات متمایز ساخته است، باز هم نمی‌تواند به تنهایی خود انسان را به حقیقت هستی برساند. عقل تنها می‌تواند انسان را در درک نسبی حقیقت کمک کند، و از همینرو خداوند متعال در قرآن مجید انسان را به تفکر و تعقل بازمی‌خواند. اما چون عقل از کاستی‌های ذاتی و درونی رنج می‌برد، از درک کامل حقیقت عاجز می‌ماند. با درک همین مسئله بود که دانشمندان اسلام چون ابوحنیفه، شافعی، غزالی و دیگران با آنکه از استدلال منطقی در اصول فقه کار گرفتند، محدودیت‌های عقل را نیز شناسایی نمودند.

اقبال لاهوری در رابطه به عقل‌گرایی و استفاده از آن برای درک حقیقت هستی می‌نویسد: «خردگرایی یک اقدامی بود تا حقیقت تنها بوسیله عقل درک گردد، و برای این کار دین و فلسفه را باهم آمیخت، و تلاش ورزید تا ایمان را در قالب مفاهیم یا عبارات فکری محض تعریف کند.^{۳۳}» در جای دیگری می‌گوید: «دیالکتیک خردگرایی شخصیت خدا را از بین برد، و ربوبیت را به یک [مفهوم] جهانی غیر قابل تعریف کوچک ساخت.^{۳۴}»

پس عقل بایست توسط یک قوای دیگری رهبری گردد تا بتواند ما را در رسیدن به حقیقت کمک کند. اینجا استدلال من اینست که این قوای فراگیرتر که بتواند عقل را راهنمایی کند جز «خودآگاهی» بوده نمیتواند. علوم ذهنی، روان‌شناسی ادراک، و فلسفه خودآگاهی را معمولاً به معنی بیداری، بینش، ذاتیت، خودی، و توانایی تجربه کردن تعریف میکنند، و آنرا بحیث بلندترین درجه بیداری و آگاهی ذهن می‌شناسند. همه این علوم همچنان توافق دارند که آن حالت بلند خودآگاهی که انسان از آن برخوردار است، نزد هیچ جنبنده دیگری موجود نیست. تا چندی قبل، بجز علوم ذهنی و فلسفه، دیگر شاخه‌های علم در مورد خودآگاهی تردید داشتند. ولی در یک دهه گذشته، خودآگاهی بحیث یک واقعیت توسط همه این علوم شناخته شده است.

اما چگونه می‌توان به مراحل بلند خودآگاهی رسید؟ از نظر اقبال لاهوری، این تصوف و عرفان اسلامی است که می‌تواند «روح را به مراحل بلند زندگانی بیدار سازد.^{۳۵}» عرفا و متصوفین از همان اوایل اسلام - بیشتر از دیگر گروه‌های مسلمانان، چون فقها، محدثین، مفسرین، و متکلمین - سرگرم این پرسش بوده‌اند. تجربه‌ها و آموزه‌های ایشان که طی قرن‌ها پژوهش، مطالعه و کاوش (تجربی و فکری) سر هم بنا گردیده‌اند، هدایات و رهنمایی‌های سودمندی را برای رسیدن به خودآگاهی در اختیار ما قرار میدهند. عرفان اسلامی که از بطن تعلیمات اسلامی سرچشمه گرفت، می‌تواند بهترین وسیله برای درک حقیقت هستی باشد.

در این بخش، نخست می‌بینیم که خودآگاهی به چه مفاهیمی در قرآن مجید ذکر گردیده است، و چه رابطه‌ای میان خودآگاهی و روح موجود است. سپس تعریف خودآگاهی از نقطه نظر عرفان اسلامی را می‌بینیم، و بعداً یک سلسله روش‌ها و آموزه‌های عرفان اسلامی را که برای رسیدن به خودآگاهی لازم اند به شرح می‌گیریم.

خودآگاهی از نقطه نظر قرآن

قرآن مجید به مفاهیم مختلف خودآگاهی، بیداری و بینش (یا به حالت‌های عکس آن) اشاره‌هایی دارد:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ [الحج: ٤٦]

« آیا آنها در زمین سیاحت نکردند تا ایشان را دل‌هایی می‌بود که با آن (حقیقت را) درک میکردند؟ یا گوشهایی که با آن می شنیدند؟ پس بیگمان چشمهای ایشان نابینا نمیشود، مگر دل‌هایی که در سینه هاست نابینا میشود. »

إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ... [الأنعام: ٣٦]

« تنها کسانی (دعوت ترا) اجابت میکنند که گوش شنوا دارند... »

... هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ [الأعراف: ١٧٩]

« ... ایشان دل‌هایی دارند که با آن نمی فهمند، و چشمانی دارند که به آن نمی بینند، و گوشهایی که با آن نمیشنوند، ایشان همچون چارپایان اند، بلکه از آنها هم گمراه تر اند، و هم ایشانند غفلت زده. »

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَصَمَّعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ ۗ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ [النحل: ١٠٨]

« ایشان اند که خدا بر دلها، گوشها و چشمان شان مهر نهاده، و هم ایشان اند غفلت زدگان. »

از این آیات برمی‌آید که دل روشن، چشم بینا و گوش شنوا از جمله عواملی استند که انسان را به بیداری رسانیده و توانایی درک حقیقت را برایش میدهند. از آیت ۴۶ سوره حج روشن میشود که منظور در اینجا از قلب و چشم و گوش جسمانی و ظاهری نیست، چون واضح می‌سازد که « ... بیگمان چشمهای ایشان نابینا نمی‌شود، مگر دل‌هایی که در سینه هاست نابینا میشود. » اگر از نقطه نظر علم روان‌شناسی ذهنی به این آیت نگاه کنیم، می‌توان گفت که منظور از چشم و گوش و دل، همان عملی « شناخت » انسان است که بر علاوه قوای ذهنی چون عقل، تفکر، ادراک، حافظه، قضاوت، تصمیم‌گیری، تکلم، وغیره، به خودآگاهی یا بیداری روحی نیز ارتباط می‌گیرد.

از دیگر آیات قرآن مجید روشن میشود که این بیداری یا خودآگاهی – که شامل دل روشن، چشم بینا و گوش شنوا میشود – نتیجه موجودیت روح در بدن انسان است. چنانکه خداوند سبحانه و تعالی میفرماید:

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ۗ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ [السجدة: ٩]

« سپس او را (به شکل مناسبی) برابر گردانید، و در او از روح خود دمید، و برای شما گوش و چشم و دل داد، ولی اندک است این شکری که میکنید. »

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ [الحجر: ٢٩]

« پس چون پیکر او را راست کردم و در آن از روح خود دمیدم، پس به او سجده کنان بیفتید. »

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ [ص: ٧٢]

« هنگامیکه او را برابر کردم، و در او از روح خود دمیدم، به او به سجده افتید. »

در آیت سوره سجده واضح میشود که گوش و چشم و دل – که اشاره به اجزای مختلف بیداری دارند – بعد از دمیدن روح در بدن انسان پدید آمدند. اگر منظور از گوش و چشم و دل ظاهری و جسمانی میبود، بایست قبل از ذکر کردن دمیدن روح ذکر می‌گردیدند یا همراه با الفاظ برابر کردن پیکر انسان، ذکر می‌شدند. از آیات سوره الحجر و ص نیز برمی‌آید که بعد از اینکه روح در بدن انسان دمیده شد، انسان به بیداری و خودآگاهی رسید، و چون خداوند را خالق و پروردگار خود یافت و شناخت، به سجده درافتاد.

پس چون قرآن مجید از تفکر و عقل و قوای ادراکی انسان، چه مستقیم و چه غیرمستقیم (مثلاً با کنایه از چشم و گوش)، یادآوری میکند، منظورش بیداری و خودآگاهی انسان است. و این بیداری محصول روح در بدن انسان می‌باشد. به همین سبب است که زمانیکه خداوند متعال در سوره الشعرا از قرآن مجید بحدیث نور هدایت یاد میکند، کلمه « روح » را برای قرآن بکار می‌برد:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۗ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ [الشعرا: ٥٢]

« و همچنین وحی کردیم به تو روح (یعنی قرآن) را به فرمان خویش، نمی‌دانستی (پیش از آمدن قرآن) که چه بود قرآن، و نه (پیش از فرمودن به ایمان) که چگونه باید خواند به ایمان، ولیکن گردانیدیم قرآن را (و گویند ایمان را) نوری که به وی راه نماییم آنرا که خواهیم از بندگان خویش، و تو راه می‌نمایی به راه راست (به بیان خویش). » (ترجمه از تفسیر نسفی)

بیشتر مفسران به این باور اند که منظور از روح در این آیت، « قرآن » می‌باشد. اما سوال در اینجاست که چه حکمتی بوده است که خداوند متعال کلمه روح را برای قرآن مجید بکار می‌برد، درحالیکه در همین آیت کلمه « کتاب » را جداگانه و مجزا نیز یادآوری میکند؟! علم ناقص و عقل کوتاه نویسنده این سطور، بعد از توضیحاتی که در این رساله در مورد عقل، بیداری و روح، و رابطه میان آنها داده شد، چنین میگوید که دلیل که « روح » در این آیت ذکر گردیده است همان صفت مشترک میان قرآن و روح است و آن ایجاد بیداری و خودآگاهی در انسان می‌باشد.

خودآگاهی در عرفان اسلامی

از نقطه نظر عرفان اسلامی، انسان میتواند از طریق تجربه روحی به مقامهای بلند خودآگاهی دست یابد، و این خودآگاهی انسان را به حقیقت هستی واقف و آگاه می‌سازد. تصوف این خودآگاهی را حالتی میداند که انسان از مغشوشات ذهنی پاک گردیده، گرایشات فکری او از بین رفته، و به یک تعقل عینی – چنانکه در فلسفه معاصر این اصطلاح را بکار می‌برند – دست می‌یابد. این تجربه روحی زمانی به انسان دست می‌دهد، که انسان باطن (یا ذهن)^{۳۶} خود را از هرنوع مغشوشات و گرایشات پاک سازد، تا روح او به ماهیت اصلی خود برگردد.

عرفان این حالتِ روحی را همان حالتی می‌داند که قرآن مجید به آن اشاره می‌کند: « فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ: اکنون از تو پرده (غفلت) ترا برداشتیم، و امروز چشم تو تیزبین است. » (ق: ۲۲) درحالیکه این آیت به حالتِ بعد از زنده شدن دوم انسان در روز قیامت اشاره دارد، هدف عرفان یا تصوف نیز دست یافتن به همان **حالت روحی** در این دنیا است. با آنکه انسان هیچگاهی در این دنیا همان کیفیت روحی را که در زندگانی دوم خود می‌داشته باشد در صد بدست آورده نمی‌تواند، اما می‌تواند به آن حالت روحی خود را نزدیک سازد و «تقرب» ببخشد. نظر به تصوف، زمانیکه انسان بسوی همان کیفیت روحی نزدیک‌تر گردد، **علم شهودی** به او رخ میدهد، و به او حقیقتِ هستی کشف میگردد - که این تجربه را «**مکاشفه**» می‌گویند.

اکنون، اینکه عوامل، انگیزه‌ها و نحوه دست یافتن به خودآگاهی، و چگونگی حصول علم شهودی و مکاشفه چیست، می‌پردازم. اما قبل از پرداختن به اینها، لازم است تا **مقدمه** کوتاهی بر برداشت‌های متفاوت عرفا و متصوفین داشته باشم.

چون علم و شناخت در عرفان و تصوف در اثر تجربه روحی دست میدهد و پدیده‌های روحی و روانی را به مشکل میتوان بیان و شرح نمود، هر عارف و متصوف **تعریف کمی متفاوت‌تر** از روان انسان دارد. طور مثال بعضی‌ها دل و روح و جان را یکی میدانند، و بعضی‌ها دل را پدیده متفاوت از روح و جان می‌پندارند. و یا بعضی‌ها عقل را به دو دسته تقسیم میکنند که یک نوع آن دل است، درحالیکه بعضی دیگر عقل و دل را دو دستگاه متفاوت می‌پندارند. به هر حال، درکِ نویسنده این سطور این است که چون از یکطرف روان انسان پدیده بسیار **مغلق و پیچیده** است، و از طرف دیگر - همانگونه که اقبال لاهوری میگوید ۳۷ - چون تجربه روحی نمی‌تواند **عیناً قابل بیان** باشد و به دیگران عیناً انتقال داده شود (مثلاً حالت‌های متفاوت و پیچیده احساسات، خواب‌ها و تفکر، که نمی‌توان عیناً آنها را شرح داد و به شخصی دیگری انتقال داد)، هر عارف و متصوف کوشش ورزیده است تا آن حالت‌های مغلقی را که مشاهده میکند به **الگوهای ساده‌تری** تبدیل سازد تا قابل بیان و قابل درک توسط دیگران باشد. این عیناً همان روش یا میتودی است که اقتصاددانان در رشته خود بکار می‌برند. اقتصاددانان روابط مغلق اقتصادی و اجتماعی را که در جامعه مشاهده میکنند در قالب مودل‌ها یا الگوهای اقتصادی خلاصه‌تر و ساده‌تر می‌اندازند. با آنکه این ساده‌سازی روابط اجتماعی و الگوسازی آن به زبان ریاضی از خود کاستی‌ها و محدودیتهایی دارد، اما بهترین راهیست که اقتصاددانان بتوانند روابط اقتصادی را به **تحلیل و تجزیه** گیرند و آنرا به غیراقتصاددانها شرح دهند.

ولی **درک کلی** که همه عرفا و متصوفین از ساختار و اجزای روان انسان دارند **یکی است**. در اینجا سعی میکنم تا تعریف و تشخیصی را از دل و روح بیان کنم که به وفق نظر همه عرفا و متصوفین نزدیکتر و برابر باشد. این تعریف بر مبنای مطالعات بنده از آثار ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، ابوالحسن هجویری غزنوی، محمد غزالی، احمد غزالی، عطار نیشاپوری، مولانا جلال الدین بلخی، نورالدین عبدالرحمن جامی، احمد سرهندی، و سعدالدین انصاری، و همچنان تعلیمات یکی از اکابر عرفان در زمان معاصر در کابل - رحمهم الله اجمعین - می‌باشد.

دل، منبع علم شهودی

در بخش اول این رساله، شرح داده شد که ایمانویل کانت علم را به دو دسته تقسیم می‌نمود: (۱) دانش حصولی، که در اثر تجربه انسان بدست می‌آید، و این را دانش تجربی یا دانش ادراکی نیز می‌نامند. و دوم، (۲) دانش بدیهی، که در اثر تعقل بدست می‌آید، و به این دانش مفهومی نیز اطلاق می‌کنند. اما نوع دیگری از علم نیز مورد بحث در فلسفه و روان‌شناسی است، که به آن (۳)

دانش شهودی می‌گویند. دانش شهودی، علمی است که بدون برهان، تجربه و تعقل بدست آمده و انسان از نحوه کسب یا حصول این دانش اطلاعی نداشته باشد.

عطف تصوف و عرفان نیز همین نوع علم - یعنی دانش شهودی - می‌باشد. اما با آنکه تعریف اصطلاحی دانش شهودی از نقطه نظر عرفان نیز همان تعریفی است که فلسفه و روان‌شناسی از آن دارند، اما ماهیت دانش شهودی و چگونگی کسب یا ظهور دانش شهودی در انسان از نقطه نظر تصوف کمی متفاوت‌تر است. روان‌شناسی و فلسفه، دانش شهودی را به نحوی از انحا به ذهن و عقل انسان ارتباط می‌دهند. اما «شهود» از نقطه نظر تصوف به «دل» (یا قلب و جان^{۳۸}) ارتباط می‌گیرد.

از نگاه عرفان اسلامی، دل انسان به ذات خود عارف و عالم است. دل موجودیست که - برخلاف عقل - قابلیت شناخت خداوند متعال و درک حقیقت را دارد. چنانکه خداوند متعال در قرآن مجید فرموده است: «... فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا...: تا ایشان را دل‌هایی می‌بود که با آن (حقیقت را) درک میکردند» (الحج: ۴۶). این به سببی است که دل جوهر روحی است. نسبت دل با روح ممکن همانند نسبت ذهن با جسم انسان باشد. و بنابر فرموده خداوند متعال که «... وَتَفَحَّطُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...: و در او از روح خود دمیدم» (الحجر: ۲۹ و ص: ۷۲)، دل و روح قابلیت شناخت خداوند متعال را دارند و مظهر و منبع علم شهودی می‌باشند. یعنی شهودی که از عالم آفاق بر دل انسان بتابد، چه از طریق تجربه روحی خود شخص یا چه از طریق الهام. پس بدین ترتیب، علم و معرفت دل خطا ناپذیر و اشتباه ناپذیر است. آیات دیگری نیز اشاره به دل و معرفت دل دارند، مانند:

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ۖ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ ۗ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ [الزمر: ۲۲]

«آیا کسی که گشاده کرده است خدا سینه او را برای دین اسلام، پس او بر روشنی باشد از جانب پروردگار خود، (مانند سخت دلان است)؟ پس وای آنان را که سخت است دل ایشان از یاد خدا، ایشانند در گمراهی ظاهر.» (ترجمه از شاه ولی الله دهلوی)

بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ۗ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ [العنكبوت: ۴۹]

«بلکه این آیات روشنی است در سینه های کسانی که به ایشان علم داده شده است. و جز ستمگاران آیات ما را تکذیب نمیکنند.»

به همین رو، عرفا دل را منبع و عامل آگاهی و بیداری خوانده اند. چنانکه مولانا جلال الدین بلخی دل یا جان را مخبر، یعنی خبر آورنده و پیغام آورنده، می‌خواند و روح را عامل آگاهی میدانند:

چون سر و ماهیت جان مخبرست // هر که او آگاه‌تر با جان ترست

روح را تاثیر آگاهی بود // هر که را این بیش الهی بود

و از نگاه او، چون دل تجلی‌گاه نور معرفت خداوند است، هیچگاهی در خطا نمی‌افتد:

وحی دل گیرش که منظرگاه اوست

چون خطا باشد؟ چو دل آگاه اوست

یا بگفته عطار نیشاپوری:

ترا در نور خود او راه دادست

در اینجایت دل آگاه دادست

اقبال لاهوری نیز دل را مبدأ و منشاء آگاهی می‌داند، زیرا دل وسیله‌ایست میان بنده و پروردگارش، و دل را «حبل الله» می‌نامد:

ما همه خاک و دل آگاه اوست
اعتصامش کن که حبل الله اوست

و به نظر او، بدون چنگ زدن به دل، انسان نمی‌تواند بینش حقیقت را بدست آورد:
جهان کورست و از آئینه دل غافل افتاده است
ولی چشمی که بینا شد نگاهش بر دل افتاده است

تزکیه نفس، بیداری دل و پرواز روح: سه مرحله رسیدن به خودآگاهی مطلق

پس اگر دل انسان منبع و عامل علم شهودی است و مکاشفه برای دل رخ میدهد، چرا بسیاری مان شاهد این تجربه نیستیم، زیرا هر انسان دل و جان دارد؟ پاسخ این است که دل در اثر گرایشات و تعلقات دنیوی ما – که به تدریج از زمان کودکی در باطن ما ایجاد میگردند و نمو میکنند – این توانایی خود را از دست میدهد. چنانکه قرآن مجید به این موضوع صریحاً اشاره دارد:

كَلَّا ۚ بَلَّ ۚ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ [المطففين: ۴]

« نه چنان است، بلکه اعمالی که کسب کرده اند در دل‌های شان زنگ پدید آورده است. »

یعنی انسان هر عمل ناشایست و بدی که انجام میدهد، بر آئینه دلش زنگ و غباری را ایجاد میکند، و دیگر نمی‌تواند حقیقت را در آئینه دل تماشا کند. از همین آیت قرآن مجید است که متصوفین و عرفا به « صیقل نمودن آئینه دل » اشاره‌هایی دارند:

گر قصد شما دیدن آن خانه جان است

اول رخ آینه به صیقل بزداييد (مولانا)

صوفیان را پیش رو موضع دهند // کاینه جان‌اند و ز آینه به اند

سینه صیقلها زده در ذکر و فکر // تا پذیرد آینه دل نقش بکر (مولانا)

نر باش و صیقلی کن دل را و نقش برخوان

بی نقش و بی جهات این شش سو منقش آمد (مولانا)

دل از جواهر مهترت چو صیقلی دارد

بود ز زنگ حوادث هر آینه مصقول (حافظ)

پس انسان باید یک سلسله مراحل را طی کند تا بتواند نقش حقیقت را در آئینه دل تماشا کند و این مراحل عبارت‌اند از: (۱) تزکیه و پاک نمودن نفس، (۲) بیدار شدن دل، و (۳) پرواز پیدا نمودن روح.

قبل از اینکه به شرح این مراحل بپردازیم، لازم است تا شرح داده شود که عرفا چه برداشتی از روان‌شناسی انسان دارند. متصوفین روان انسان را به اجزای نفس، دل و روح تقسیم می‌کنند، و عقل نیز بحیث عامل چهارمی که نفس و دل را یاری می‌رساند. نفس و دل، دو دستگامی‌اند که انسان را به بدی و نیکی امر میکنند. در واقع، علم خیر و شر در جوهر نفس و دل موجود است، و الهام خیر و شر به انسان از طریق نفس و دل انسان رخ میدهد، چنانکه خدای تعالی میفرماید: فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا « و به او فجور و تقوایش را الهام کرد » (الشمس: ۸). یعنی الهام فجور و شر به نفس انسان و الهام تقوا و خیر به دل انسان رخ میدهد. نفس ارتباط

مسقتیم با جسم انسان دارد، در حالیکه دل ارتباطش با روح انسان است. نفس دارای خواهشات و مرضیاتی است که به جسم انسان ارتباط میگیرد، مثلاً شهوت جنسی، شهوت شکم (یعنی لذت خورد و نوش)، وغیره. همچنان، همه بدی‌ها چون خشم، کینه، کدورت، فسق، فساد، بدبینی، حسادت، خودنمایی، بی‌حیایی، وغیره از نفس انسان سرچشمه میگیرند. از این رو، متصوفین نفس را « معدنِ نار » انسان می‌نامند، زیرا همهٔ این اعمال ناشایست که از نفس انسان برمی‌آید انسان را بطرف آتش دوزخ می‌کشاند. و نفس بحیث **قوهٔ ناری وجود**، قدرت اعمال نفوذ بر انسان را دارد و انسان را به اعمال بد امر میکند، چنانکه یوسف علیه الصلاه والسلام گفت: **وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ** « و خویشتن را هرگز تبرئه نمیکنم، که نفس (سرکش انسان را) یقیناً به بدی امر میکند... » (یوسف: ۵۳).

پس از همین رو، پاک نمودن نفس و حاکم گشتن بر نفس مرحلهٔ اول در سیر انسان بسوی پرواز روحی یا خودآگاهی است. قرآن مجید نیز به کرات از تزکیه و پاکی نفس یاد میکند:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴿١٠﴾ [الشمس]

« و به نفس (انسان) و ذاتیکه آنرا برابر ساخت. و به او فجور و تقوایش را الهام کرد. واقعاً رستگار شد کسیکه آنرا پاکیزه ساخت! و زیانکار شد کسیکه آنرا آلوده ساخت! »

أَمْ تَرَىٰ إِلَىٰ الذِّينِ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمْ ۚ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا [النساء: ۴۹]

« آیا بسوی کسانی ندیدی که نفس خویش را تزکیه میکنند؟ بلکه خداوند هر کسی را بخواهد پاک میگرداند و به ایشان کمترین ستمی نمیشود. »

وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ [فاطر: ۱۸]

« ... کسیکه خود را پاک ساخت (به نفع خود) خویش را پاکیزه ساخته است... »

پس زمانیکه انسان بر نفس خود حاکم گردید و نفس خود را تزکیه و پاک نمود، و نفس‌اش از « اماره » (یعنی امر کننده به گناه، چنانکه در آیت ۵۳ سوره یوسف ذکر گردید) به « مطمئنه » (بر مصداق آیه **يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾** « ای نفس آرام گیرنده! بازگرد به سوی پروردگار خویش، تو خوشنود شده‌یی و از تو نیز خوشنود گشته. پس درآ به زمرهٔ بندگان خاص من. و درآ به بهشت من. » سوره الفجر) برگشت، دل قوت و قدرت خود را باز می‌یابد. و منظور از گفتهٔ عرفا که « آئینه دل صیقل یابد » همین تزکیهٔ نفس است. زمانیکه آئینهٔ دل صیقل یافت، دل زنده میگردد و نقش حقیقت و تجلی حقیقت بر آئینهٔ دل می‌تابد.

چنانکه قبلاً گفته شد، دل ارتباطش با روح است. دل **جوهر روحیست** که همانگونه که ملائک و فرشتگان از نور آفریده شده‌اند، دل نیز از نور آفریده شده است. پس همه خواص دل خواص ملکوتی می‌باشد. رحم، مهر، محبت، صداقت، سخاوت، امانت‌داری، برادری، گذشت، پاکدامنی، وغیره همه از دل سرچشمه میگیرند. دل در واقع **قوهٔ نوری** وجود است. دل هیچ علاقه‌ای به این دنیا ندارد، و همه علاقه‌اش با عالم آفاق و ملکوت است. پس زمانیکه نفس تزکیه و محکوم گردید، دل در وجود بیدار و حاکم

میگردد. این مرحله‌ایست که به انسان علم شهودی رخ میدهد، چون تجلی آفاق بر دل انسان می‌تابد. بدون اینکه انسان چگونگی کسب یا الهام حقیقت را بداند، علم شهودی از طریق دل به ذهن انسان میرسد.

هدف عمده از تزکیه نفس و بیداری دل این است که انسان **تعلقات و گرایشات دنیوی** خود را به حد اقل رساند، تا ارتباطش با عالم آفاق و ملکوت برقرار گردد. تا وقتی که انسان در شهوات و لذات انفسی مشغول باشد، تجلی آفاق بر دل او صورت نمیگیرد. مولانا جلال الدین بلخی نیز به این نکته اشاره‌ای دارد، که یعنی انسان تا زمانی که از این جهان شهوات و لذات انفسی نبُرد، به جهان دل و جهان ملکوت رسیده نمی‌تواند. چنانکه میگوید:

حس چو بیدار بود خواب نبیند هرگز // از جهان تا نرود دل به جهانی نرسد
این زمان جهد بکن تا ز زمان بازهی // پیش از آن دم که زمانی به زمانی نرسد

پس اگر نفس و دل، دو قوه‌ای اند که انسان را به خیر و شر امر میکنند و می‌کشاند، عقل انسان چه نقشی دارد؟ بعضی عرفا گفته‌اند که عقل همانند زبان مقلد است. یعنی اگر نفس بر وجود حاکم باشد، عقل وسیله تعقل و تفکر نفس قرار میگیرد، و اگر دل بر وجود حاکم باشد، عقل وسیله تعقل و تفکر دل قرار میگیرد. اگر عقل زیر تأثیر نفس قرار داشته باشد، عقل بیشتر راه‌های شوم، فساد، قتل و بدی را می‌پوید، و از علمی که می‌آموزد در این راه استفاده میکند. برخلاف، اگر عقل زیر تأثیر دل قرار داشته باشد، عقل در راستای تفکر بر نشانی‌های وحدانیت خداوند متعال و پیدا نمودن راه‌های نیکوکاری گماشته میشود و از علم اندوخته خود برای خدمت به دیگران استفاده میکند. همین منظور مولانا جلال الدین بلخی است زمانی که گفت:

علم‌های اهل دل حمال‌شان // علم‌های اهل تن احمال‌شان
علم چون بر دل زند یاری شود // علم چون بر تن زند ماری شود

معنی «تن» نفس انسان است. در متون کهن فارسی، تا سده‌های ۸ هجری کلمه تن را برای نفس بکار می‌بردند. طور مثال، در «تفسیر نسفی» که اثر قرن پنجم هجری است و ترجمه قرآن مجید را به نثر مسجع نوشته است، کلمه تن را همواره برای نفس بکار می‌برد. خلاصه، عقل می‌تواند زیر نفوذ نفس و دل قرار بگیرد. امام غزالی عقل را به عنوان «وزیر» مثال می‌زند. وزیر پادشاه را در هر عزم اش کمک و یاری می‌رساند و تدبیر و شیوه انجام کار را به پادشاه نشان میدهد. پس پادشاهی وجود را یا دل بدست می‌داشته باشد یا نفس، و عقل هم برای هر کدامش بحیث وزیر نقش اجرا میکند.

در مرحله سوم، بعد از اینکه نفس تزکیه و محکوم گردید و دل در وجود بیدار و حاکم شد، به انسان **پرواز و سیر روحی** دست میدهد. پرواز یا سیر روحی به معنی توانایی انسان برای تجربه‌های بلند روحی است، که در این حالت به انسان مکاشفه رخ میدهد. کشف یا مکاشفه همان معلوم گشتن و هویدا شدن حقیقت برای انسان است. این شاید تجربه قوی‌تر از بدست آوردن علم شهودی باشد. زیرا در علم شهودی، انسان از نحوه و چگونگی حصول و تابیدن علم شهودی بر دل و سپس بر ذهن خود، اطلاعی نمیداشته باشد، تنها اطمینان و یقینی در دل او وجود دارد که از حقایق علم شهودی که در ذهن او رسیده است تأیید و تصدیق میکند. ولی در کشف و مکاشفه، انسان تجربه بلندتر دارد، که بسان **الهام** بر او هویدا میگردد. چنانکه خداوند متعال میفرماید:

وَمَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۗ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ [الشوری: ۵۱]

« و ممکن نیست هیچ آدمی را که سخن گوید با او خدا، مگر به اشارت، یا از پس پرده، یا بفرستد فرشته را، پس نازل کند به حکم خدا آنچه خدا خواسته است. هرآینه خدا بلند مرتبه با حکمت است. » (ترجمه از شاه ولی الله دهلوی)

در آیت بالا، خداوند متعال میفرماید که سه راهی وجود دارد که خداوند به بشری از علم خود چیزی را هویدا سازد: (۱) از طریق الهام، (۲) از پس پرده، و (۳) وحی توسط فرشته‌ای. شاه ولی الله دهلوی در شرح این آیت می‌فرماید: « اشارت، عبارت از دیدن خواب است و از القای علم در خاطر به طریق الهام. و از پس پرده عبارت از آن است که آواز شنود و کسی را نبیند. قسم ثالث آن است که فرشته به صورت آدمی متمثل شود و سخن گوید، والله اعلم.^{۳۹} » نکته دوم این است که این آیت به مفهوم « عام » آمده است، یعنی به همه « بشر » اشاره دارد، و تنها به پیامبران مختص نگردیده است تا معنی آن خاص گردد. ابوحفص نجم الدین نسفی نیز این آیت را این چنین ترجمه و تفسیر نموده است:

« وَمَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا وَ نُبُودَ مَرَّادِي رَا كَه خَطَابِ كُنَدِ خُدَايِ تَعَالَى بِأَوَى: مَگر بَا اِشَارَتِي (وَ أَنِ اِلْهَامِي بُودَ كَه دَر دَلش اَفَكُنَد، يَا خَوَابِي بُودَ كَه وَى رَا نَمَايَد)، أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ يَا حَقَّ گَوِيَد وَ رَسولَ شَنُود، وَ رَسولَ از دِيْدَارِ حَقِّ دَر حِجَابِ بُودَ، أَوْ يُرْسِلُ رَسولًا فَيُوحِي بِأَذْنِهِ مَا يَشَاءُ يَا بَه وَى فَرَسْتَه فَرَسْتَد تَا وَحَى رَسَانَد بَه وَى بَه فَرْمَانِ خُدَايِ تَعَالَى أَنِجَه خُدَايِ تَعَالَى خَوَاهَد، إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ چَه خُدَايِ تَعَالَى يِگَانَه اِسْت دَر عَظْمَتِ وَ جَلَالِ، وَ مَصِيبِ اِسْت دَر اَفْعَالِ وَ اِقْوَالِ. » (تفسیر نسفی)

پس در این حالت که به روح انسان مکاشفه رخ میدهد و الهام صورت میگیرد، انسان در حقایق آنچه که در ذهن او از علم القا میگردد یقین کامل میداشته باشد. و این الهام و مکاشفه **خطاناپذیر و اشتباه ناپذیر** است. چنانچه زمانیکه پیامبر صلی الله علیه وسلم بعد از معراج آنچه را که به دل و به چشم سر مشاهده نموده بود و به دیگران حکایت کرد، بعضی‌ها در مورد مشاهدات و تجربه‌های پیامبر به شک افتادند، ولی خداوند متعال مشاهده و تجربه دل پیامبر را تصدیق کرد و گفت: **مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى** [النجم: ۱۱] « دل (او) آنچه را دید هرگز دروغ نگفت. »

پس از نقطه نظر عرفان و تصوف، زمانیکه انسان نفس خود را تزکیه نماید، و دلش بیدار گردد و پرواز روحی برایش دست دهد، به بلندترین مرحله خودآگاهی میرسد که تجربه‌های مختلف روحی برایش رخ میدهد و علم شهودی بر دل و ذهنش میرسد. عرفا روح را به چندین مراتب تقسیم می‌نمایند، چون روح نباتی، روح حیوانی، روح انسانی، روح روان، روح مقیم و روح سلطانی. به نظر نویسندگان، این انواع روح از نقطه نظر تصوف و عرفان به **مراحل مختلف خودآگاهی** اشاره دارند. در فلسفه و سیانس نیز، روی خودآگاهی غیرانسانی - همچون خودآگاهی نباتات و حیوانات - بحث‌هایی وجود دارد. ولی آنچه که منظور عرفان از روح نباتی و روح حیوانی است سطوح پائین بیداری انسان می‌باشد. طور مثال، انسانی که ذهنش فلج میگردد یا سکتة مغزی میکند و در حالت کوما بسر می‌برد، خودآگاهی قبلی خود را از دست میدهد. تنها زنده بودنش محصول تپش قلب و موجودیت روح در بدنش است. پس خودآگاهی چنین شخصی شاید همانند خودآگاهی نباتات باشد، که چیزی را حس نمیکند و پائین‌ترین سطح خودآگاهی را دارد. (در علم پزشکی یا طبابت امروزی هم اصطلاح « حالت نباتی^{۴۰} » را برای کسانی که سکتة مغزی میکنند بکار می‌برند.) از طرف دیگر، انسان‌هاییکه تنها در عیش و نوش این جهان مصروف اند، و از این زندگی جز لذت شهوانی دیگر مطلبی ندارند، خودآگاهی اینها شاید هیچ فرقی با خودآگاهی حیوانات نداشته باشد. ولی زمانیکه انسان به تفکر در مورد خلقت خود و خلقت این جهان می‌پردازد، به خودآگاهی بیشتری دست می‌یابد. به همین ترتیب، اصطلاح عرفا از روح روان، روح مقیم و روح سلطانی به مراحل بلندتر خودآگاهی انسان اشاره دارند.

در اینجا از شرح بیشتر مراحل مختلف خودآگاهی در نزد عرفا و متصوفین، که در پاراگراف قبلی از آن یاد نمودم، اجتناب می‌ورزم. زیرا بحث از گنجایش این رساله بیرون می‌رود. اما آنچه که قابل ذکر است اینست که عرفا چون از هر حالت و مراحل روحی یاد کرده اند، نتیجهٔ تجربه‌های عملی و عینی خودشان است، و گفتارشان تنها به حدس و گمان و نظریه محدود نمی‌ماند. یعنی همه مراحل مختلف روحی را که عرفا از آن نام برده اند، کیفیت و خواص آنرا نیز بیان نموده اند و برداشت و تجربه‌های خود را شرح داده اند.

نتیجه‌گیری

انسان متجسس در پی دانستن حقیقت دست به دامن عقل می‌برد، تا به پرسش‌هایی که در ذهن او حضور میکند، پاسخ‌هایی را دریابد. در این راستا، دین را در دایرهٔ عقل و خردگرایی به تفسیر می‌گیرد. آیا این انسان خردگرا به کنه حقیقت هستی پی خواهد برد؟ در این رساله سعی شد تا به این پرسش پرداخته شود. پاسخ برمیگردد به توانایی ذاتی عقل و روش استفاده از عقلانیت در شرح مسائل دینی.

در این رساله استدلال گردید که اگرچه عقل می‌تواند در درک نسبی حقیقت ما را کمک کند اما خود از یک سلسله کاستی‌ها و نواقص ذاتی و درونی رنج می‌برد که نمی‌تواند حقیقت را چنانکه است درک کند. این کاستی‌ها نه تنها از خطاهای سیستماتیک ذهن – که عقل یکی از قوای مهم ذهن را تشکیل میدهد – سرچشمه می‌گیرند، بلکه به کوتاه‌دستی عقل به بخشی از دانش نیز برمیگردد. پس عقلانیت که عقل و خرد را در مرکز روش خود قرار میدهد نمی‌تواند روش مطلوب برای درک کامل حقیقت برای انسان باشد. عقل نمی‌تواند به تنهایی خود انسان را به درک کامل حقیقت برساند. بلکه بایست توسط یک قوای دیگری رهبری گردد تا بتواند ما را در رسیدن به حقیقت کمک کند. بر مبنای این قوای سومی، انسان باید (۱) مسیر بینش را به عقل نشان دهد، (۲) نحوهٔ استفاده و بکار انداختن عقل را بداند (یعنی روش و میتودولوژی درست، علمی، منظم، منسجم و سازگار داشته باشد)، و (۳) توقع غیرواقع‌بینانه از عقل نداشته باشد، یعنی محدودیت عقل را بداند و درک کند.

قرآن مجید انسان را به مراحل بلند خودآگاهی و بیداری فرا می‌خواند. تنها با دستیابی به خودآگاهی و بیداری است که انسان می‌تواند حقیقت هستی را درک کند، از خود آگاه گردد و پروردگار خود را بشناسد. عرفان اسلامی – که نتیجهٔ پژوهش و مطالعه چندین صد سالهٔ عرفا و دانشمندان اسلام است – می‌تواند ما را در دستیابی به مراحل بلند خودآگاهی و بیداری کمک کند. تجربه‌ها و آموزه‌های عرفان اسلامی که طی قرن‌ها پژوهش تجربی و فکری سر هم بنا گردیده‌اند، هدایات و رهنمایی‌های سودمندی را برای رسیدن به خودآگاهی در اختیار ما قرار می‌دهند. آموزه‌های عرفان و تصوف بیشتر از هرگاهی برای چالش‌ها و پرسش‌های عصر حاضر ما پاسخگو می‌توانند باشند.

پیام اساسی این رساله این است که عقلانیت زمانیکه با معرفت متمم و مکمل گردد، می‌تواند انسان را در درک حقیقت عالم هستی کمک کند. بدون معرفت و روحانیت، انسان با عقل کوتاه خود و با توانایی محدود برای دستیابی به بخشی از علم (مثلاً به علم مابعدالطبیعه یا میتافزیک)، نمی‌تواند دعوای دانستن حقیقت را کند. نادیده گرفتن معرفت و روحانیت، که بُعد مهم عنصر آفرینش انسان را و بخشی از ارتباط انسان با خدایش را تشکیل می‌دهند، جز سرگردانی نتیجهٔ دیگری به انسان نخواهد داشت. آنانیکه به گفتهٔ اقبال لاهوری می‌خواهند شخصیت خدا را به یک مفهوم غیر قابل تعریف کوچک سازند تا بتوانند با عقل و خردگرایی دعوای خداشناسی کنند، ارمغان تازه‌ای به نسل جوان امروز، جز گمراهی و بدبختی، ندارند، و تلاش اینها – به گفتهٔ ایمانویل کانت – به هدر رفته و

بیهوده‌ای خواهد بود. پیام نویسنده این سطور به جوانانی که میخواهند از دایره « سنت‌گرایی فکری » خود را بیرون و رها کنند این است که روشن‌فکری تنها به معنی آزادی فکری نیست. اگر پیش‌فرض اینست که تفکر سنت‌گرا باعث عقب‌ماندگی جامعه ما و تاریکی فکری این نسل امروزی گردیده است، باید گفت که چنین روش از بنیاد غیرعقلانی است؛ نمی‌توان یک مقوله یا نظریه را بر بنیاد اینکه چه نوع افراد به این مقوله یا نظریه باور دارند رد کرد، بلکه هر نظریه یا مقوله را باید بشکل عینی مورد نقد قرار داد.

علمای بزرگ اسلام با آنکه از عقل و استدلال منطقی در استخراج احکام دینی کار گرفتند، محدودیت‌های عقل را نیز شناسایی نمودند. یکی از این کسان امام اعظم ابوحنیفه بود که با آنکه قیاس را بحیث یکی از پایه‌های اصول فقه معرفی کرد، محدودیت و شرایط قیاس را نیز مشخص ساخت. روشی را که ابوحنیفه یک‌هزار و سه صد سال قبل پیشنهاد نموده بود می‌تواند بهترین روش معتدل در این زمان برای ما باشد.

فهرست اصطلاحات علمی با ترجمه انگلیسی آن، تا کسانی که خواستار مراجعه به منابع اولیه در زبان انگلیسی باشند بتوانند به آسانی موضوعات را دریابند:

عقلانیت، خردورزی: **rationality**

خردگرایی: **rationalism**

روان‌شناسی ذهنی، روان‌شناسی ادراک، روان‌شناسی شناختی: **cognitive psychology**

خودآگاهی، بیداری: **consciousness**

عقل: **reason, intellect**

استدلال استنتاجی، قیاس: **deductive reasoning**

استدلال استقرائی: **inductive reasoning**

تعصب ادراکی، سوگیری شناختی: **cognitive bias**

سوگیری باوری: **belief bias**

فریب ذهنی: **cognitive illusion**

شکاکیت، شک‌گرایی: **skepticism**

اپیستمولوژی، فلسفه دانش: **Epistemology**

دانش بدیهی یا حضوری: **a priori knowledge**

دانش پسینی یا حصولی: **a posteriori knowledge**

قضیه تحلیلی: **analytic proposition**

قضیه تألیفی: **synthetic proposition**

پدیده، فینومنن: **phenomenon**

نومنن: **noumenon**

تعقل عینی: Objective rationality

دانش تجربی، دانش ادراکی: empirical knowledge, perceptual knowledge

دانش مفهومی: conceptual knowledge

دانش شهودی: intuitive knowledge

مؤاخذ، پاورقی‌ها و یادداشت‌ها

^۱ چنانچه در آیت ۷ سوره آل عمران آمده است:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

« او ذاتی است که بر تو کتاب را نازل گردانیده است که (قسمتی) ازین آیات « محکم » (یعنی واضح و روشن) است، اینها اساس کتاب اند. و (قسمت) دیگر « متشابه » است (یعنی ظاهراً واضح و روشن نیست). پس کسانی که در دل‌های شان انحرافی است برای فتنه انگیزی و بقصد تأویل قسمتی از آن را که متشابه است (بدون در نظر داشت آیات محکمی که در زمینه آمده است) پیروی میکنند. در حالیکه جز خدا کسی دیگر تأویل آنرا نمیداند. آنانیکه در علم ثابت قدم هستند میگویند: « ما به این (کتاب) ایمان آوردیم، همه آن از جانب پروردگار ماست. و جز دانشمندان هیچ کسی پند نمیگیرد (یعنی مفهوم این پیام را درک کرده نمیتواند). »

^۲ عبدالکریم سروش، « زهی مراتب خوابی که ز بیداریست، » تارنمای drsoroush.com

^۳ Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam"

^۴ امام غزالی: « تهافت الفلاسفه »

^۵ ترجمه فارسی از نویسنده، از روی ترجمه انگلیسی توسط Norman Kemp Smith

Immanuel Kant, "Critique of Pure Reason"

^۶ Bortolotti, Lisa. 2015. "Irrationality (Key Concepts in Philosophy)". Polity Press. (p. 30)

^۷ Kahneman, Daniel. 2011. "Thinking, Fast and Slow." Penguin Books

^۸ Kahneman, Daniel. 2011. "Thinking, Fast and Slow." Penguin Books. (p. 415)

^۹ Macchi, Laura; Bagassi, Maria; Viale, Riccardo; Frankish, Keith. 2016. "Cognitive Unconscious and Human Rationality." The MIT Press

^{۱۰} بعضی از این خطاهای دید را میتوانید در صفحه ویکی‌پدیا ([Optical illusion](https://en.wikipedia.org/wiki/Optical_illusion)) مشاهده کنید

^{۱۱} Pohl, R. 2016. "Cognitive Illusions: Intriguing Phenomena in Judgement, Thinking and Memory". Taylor and Francis

^{۱۲} همانجا

^{۱۳} سوگیری باوری را چنین تعریف نموده اند: تأثیری که شخص را در بررسی منطقی بودن یک مسئله بنابر باور قبلی‌اش برای نتیجه‌گیری مشخصی دچار اشتباه می‌سازد.

- ^{۱۴} « دیدگاه‌های فقهی معاصر، » دکتر یوسف قرضاوی، ترجمه: دکتر احمد نعمتی، نشر احسان، تهران چاپ اول ۱۳۸۲
- « قرآن منشور زندگی، » دکتر یوسف قرضاوی، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، نشر احسان تهران، چاپ اول ۱۳۸۲
- ^{۱۵} « القسطاس المستقیم، » امام محمد غزالی
- ^{۱۶} حدیث آحاد حدیثی است که تنها توسط یک راوی روایت شده باشد.
- ^{۱۷} أَيْمًا امْرَأَةً نُكِحْتُ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيَّهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ (سنن ترمذی، باب مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ، حدیث ۱۰۹۶)
- ^{۱۸} حدیث متواتر حدیثی است که توسط تعداد کثیری از راویان روایت شده باشد.
- ^{۱۹} حدیث مشهور حدیثی است که توسط بیشتر از دو یا سه راوی روایت شده باشد، اما تعداد راویان این حدیث در عین زمان کمتر از تعداد راویان حدیث متواتر است که عموماً آنرا ده تن مقرر نموده اند.
- ^{۲۰} حدیث مرسل آنست که توسط یکی از تابعین روایت شده باشد و صحابی که آن حدیث را به تابعی روایت نموده معلوم نباشد.
- ^{۲۱} من نسی وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه (صحیح مسلم، باب أكل الناسی وشربه وجماعه لا يفطر، حدیث ۱۱۵۵)
- ^{۲۲} الذهبي، « سير أعلام النبلاء »
- ^{۲۳} شبلي نعماني، « النعمان »
- ^{۲۴} محمد ابو زهره، « أبوحنيفة: حياته و عصره و آراؤه و فقهه »، دارالفكر العربي، قاهره
- Nadwi, Mohammed Akram. 2010. "Abu Hanifah: His Life, Legal Method & Legacy". Kube Publishing
- ^{۲۵} أَنْتَ وَمَا لَكَ لِأَبِيكَ (سنن ابن ماجه، حدیث ۲۲۸۲)
- ^{۲۶} سنن أبوداؤد، باب اجتهاد الرأى فى القضاء، حدیث ۳۵۹۲
- ^{۲۷} سنن الداریمی
- ^{۲۸} Nadwi, Mohammed Akram. 2010. "Abu Hanifah: His Life, Legal Method & Legacy". Kube Publishing
- ^{۲۹} سنن أبوداؤد، باب الوضوء بالنبيذ، حدیث ۸۴
- ^{۳۰} Nadwi, Mohammed Akram. 2010. "Abu Hanifah: His Life, Legal Method & Legacy". Kube Publishing
- ^{۳۱} ابن حجر الهيتمى، « الخيرات الحسان فى مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة »
- ^{۳۲} ابن عبد البر، « كتاب الإنتقاء فى فضائل الأئمة الثلاث الفقهاء »
- ^{۳۳} Iqbal, 1908. "The Development of Metaphysics in Persia"
- ^{۳۴} همانجا
- ^{۳۵} همانجا
- ^{۳۶} ذهن در علم روان‌شناسی معاصر دربرگیرنده ادراک، تفکر، قضاوت، حافظه و خودآگاهی است، و منظور باطن در عرفان اسلامی مفهوم فراتر از ذهن است، که دربرگیرنده دل و قلب نیز میشود، چنانکه در بخش‌های بعدی این مقاله شرح داده میشود.
- ^{۳۷} Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam": "Since the quality of mystic experience is to be directly experienced, it is obvious that it cannot be communicated. Mystic states are more like feeling than thought. The interpretation which the mystic or the prophet puts on the content of his religious consciousness can be conveyed to others in the form of propositions, but the content itself cannot be so transmitted."
- ^{۳۸} منظور از دل و قلب، قلب جسمانی یا فیزیکی نیست، بلکه یک جوهر روحی است. بعضاً کلمه « جان » را نیز معادل یا مترادف دل و قلب استفاده میکنند.
- ^{۳۹} شاه ولی الله دهلوی، « فتح الرحمن بترجمه القرآن »

^{۴۰} Vegetative state of consciousness