

آسیب‌شناسی معنویت خردگرایان

و تبیین هم‌گرایی عقلانیت و معنویت در عرفان علوی

محمدحسن یعقوبیان*

مطهره بصرای**

چکیده: جدال‌های تاریخی فلاسفه و عرفا در فرهنگ‌ها، به تدریج مسئله‌ای به نام ناسازگاری عقل و عشق را در ذهن‌ها به یادگار گذاشته است؛ در امتداد همین تفکر که در گذشته توسط صوفیه ترویج می‌شد، گروهی در جریان‌های معرفتی امروزی، از معنویت بدون عقلانیت سخن می‌گویند. برخی گرایش‌های عرفان‌های نوظهور مانند کریشنا مورتی، اشو و برخی جریان‌های روشنفکری جدید، در همین راستا قابل ارزیابی هستند. این مقاله بر آن است تا نشان دهد در عرفان امام علی علیه‌السلام این دو ساحت به سازگاری رسیده و دارای هم‌زیستی معرفتی‌اند. چنان‌که پس از تأیید ارزش شناختی عقل و قلب در هندسه معرفتی عرفان علوی، مشخص می‌شود که عقل در استشراف قلب و قلب در استدراک نورانی عقل دخیل و تأثیرگذار است. نقش اول عقل به عنوان مقدمه‌ای بر سلوک معنوی و مشاهدات قلبی است که عقلی اعم از عقل کسبی و دفائن فطری می‌باشد و نقش دوم آن، عقل به اعتبار تبعیت قلب و استدراک حضوری حقایق نورانی است. و نقش سوم آن به عنوان شاخصی در رعایت اقتصاد و اعتدال سلوک و تبیین و تفسیر پسینی مشاهدات عرفانی است. از این رو جریان‌های مختلفی که علی‌رغم تنوع ظاهری، به نحوی معنویت و عرفان گسسته از عقلانیت و خردگرایی را دنبال می‌کنند در مدار دافعه عرفان علوی قرار می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: عرفان علوی، عقلانیت، معنویت، عرفان

*استادیار دانشگاه معارف قرآن و عترت^(ع) اصفهان

**کارشناسی ارشد معارف نهج البلاغه، دانشگاه معارف قرآن و عترت^(ع) اصفهان

e-mail: m.basravi274@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۴/۱۵؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۵/۲۱

مقدمه:

در طول تاریخ، همواره صحبت از نزاع عرفان و فلسفه یا عقل و عشق مطرح بوده و بوده‌اند. افرادی که در فرهنگ‌های مختلف، عشق را درمقابل عقل و به تبع آن عرفان را مقابل عقلانیت، قرار داده‌اند. در فرهنگ اسلامی نیز، به‌ویژه پس از نهضت ترجمه، دو جریان خردگرای قابل رصد است. یکی جریان قشریونی است که در مخالفت با عقل و علوم عقلی قد علم نمودند مانند کسانی چون حسن بن فجاء از اهل اربل که منقول است برای تبرئه و تزکیه خود هنگام مرگ به کذب این سینا شهادت داد (دشتی، ۱۳۶۲: ۵) و یا جلال‌الدین سیوطی مفسر قرآن و دانشمند به نام مصر که می‌گوید آن‌گاه که حرمت منطق به گوشم رسید به کلی آن را ترک کردم و در عوض به حدیث روی آوردم و سپس می‌گوید: «منطق علم یهود و نصارا است» (دشتی، ۱۳۶۲: ۲۶). و دیگری جریانی عرفانی است که زبان به ذم عقل و عقلانیت گشوده است که البته در این موضوع، رویکرد متمایزی با گروه اول را دنبال می‌نموده است و از این رو، خود نیز، گاه از سوی گروه اول مورد طرد و تکفیر قرار گرفته است. موضوع بررسی این مقاله معطوف به گروه دوم و کاوش از بحثی است که تحت عنوان ناسازگاری و جدال عقل و عشق و فاصله‌پنداری فلسفه و عرفان مشهور شده است و امروزه با جریانات روشنفکری و عرفان‌های نوظهور مورد بازخوانی و احیا قرار گرفته است. این مسئله در این مقاله با عنوان عقلانیت و معنویت مطرح شده و البته گاه به عنوان عقل و عشق یا عقل و قلب به اعتبار ابزارهای معرفتی آن‌ها به تقلیل رفته است. معنویت و عرفان نیز، اگرچه در تحلیل‌های دقتی از یکدیگر متمایزند، در این پژوهش بیشتر به‌ترادف به کار رفته‌اند. این مقاله درصدد است، به دنبال ارتباط‌شناسی عقلانیت و معنویت (عرفان) به آسیب‌شناسی عرفان و معرفت خردگرای و یا احیاناً خردستیز پرداخته و با طرح عرفان حقیقی امام علی علیه‌السلام، مشخص کند که هم‌گرایی عقلانیت و معنویت در عرفان علوی چگونه تبیین خود را باز یافته است؟

۱. معنویت و عرفان خردگرای:

جریان‌شناسی معنویت و عرفان خردگرای، دارای خط سیری است که از گذشته تاکنون قابل پیگیری است و می‌توان آن را در قالب سه رویکرد دسته‌بندی نمود:

۱.۱. رویکرد صوفیه

برخی از صوفیه، حصول معرفت را حضوری دانسته و نقشی برای عقل، تفکر یا دانش در دستیابی به معرفت قائل نمی‌باشند. چرا که معتقدند که باید عقل و دلیل را کنار گذاشته و با ذوق و تخیل به وادی معرفت وارد شد تا بتوان به سرعت حجاب‌ها را کنار زده و به عشق حقیقی واصل گردید:

«در نظر صوفیان، عشق حکومت مطلقه بر عقل دارد و در مرتبه‌ای مافوق مرتبه عقل و استدلال است» (عمیدزنجانی، ۱۳۶۷: ۳۵۰). اثر این طرز فکر در روش عملی، پشت پا زدن به تمام قیود زندگی دنیوی و لذائد و خواسته‌های نفسانی و فرار از دنیا و تحمل مشقات و شکنجه‌های جسمانی و بازگشت به طبیعت است و از جنبه نظری هم عبارت از افکار و تخیلات تند و سرکش و پناه بردن به رؤیاهای شیرین و عالم پهناور خلسه و خیال و وهم و در نتیجه حکومت خیال بر عقل می‌باشد (عمیدزنجانی، ۱۳۶۷: ۱۶).

این تفکر، گروهی از آنان را برآن داشته تا دانش را حجاب و مانع رسیدن به مقامات بدانند تا جایی که کتاب‌ها را سوزانده و یا در رودخانه و دریاها بیفکنند. چنان‌که درباره ابوالحسن حلال نقل شده که آنچه از علوم و حدیث در نزد خود داشت، همه را به دجله انداخت. احمد بن ابی الحواری که سی سال به گردآوری حدیث پرداخته بود همه کتاب‌های خود را به دریا انداخت. از بازید بسطامی نقل شده که درباره کسانی که از دیگران علم را فرا گرفته‌اند، گفته: آن‌ها بیچارگانی هستند که دانش خود را از مرده‌ای پس از مرده‌ای اخذ کرده‌اند و ما دانش خود را از زنده‌ای که نمی‌میرد فرا گفته‌ایم (معروف الحسینی، ۱۳۶۹: ۳۸۹-۳۸۶).

مسئله معرفتی محدودیت عقل و برتری قلب و معنویت و حجاب بودن علم حصولی، به تدریج، تبدیل به معارضه عقل و عشق شده است. چنان‌که شیخ نجم‌الدین رازی، عقل را قادر به ورود در عالم عشق و عالم فنا نمی‌داند و می‌گوید:

«عقل را اینجا (عالم عشق و محبت) مجال جولان نیست زیرا که عتبه عالم فناست و راه بر نیستی محض است و عقل را سیر در عالم بقاست» (دشتی، ۱۳۶۲: ۶۱). و گاه تا بدان‌جا پیش می‌رود که بر ضدیت عقل و عشق تأکید دارد، چنان‌که آب با آتش و برای عقل صفت آب و برای عشق صفت آتش را برمی‌گزیند و می‌گوید:

عقل را سیر در عالم بقاست و صفت آب دارد، هر کجا رسد، آبادانی و نزهتی پیدا کند و چون آب روی در نشیب دارد آبادانی دو عالم است، اما عشق صفت آتش دارد و سیر او در عالم نیستی (فنا) است هر کجا رسد و به هر چه رسد فنابخشی (لاتبقی و لا تدر) پیدا می‌کند و چون آتش (عشق) سیر به مرکز اثر و وحدانیت دارد اینجا عقل و عشق ضدان لا یجتمعانند، هر کجا شعله آتش عشق پرتو اندازد عقل فسرده طبع خانه پردازد (رازی، ۱۳۴۵: ۶۲).

البته، محدودیت عقل و برتری معرفت شهودی و قلبی بر عقل در سیر و سلوک عرفانی، نکته قابل تأملی است اما این مطلب، دلیلی بر آن نمی‌شود که به جدال عقل و عشق و یا خردگریزی منتهی شود، چنان که عارفان راستین با پذیرش آن مقدمات به این نتایج نرسیده‌اند.

۲.۱. رویکرد عرفان‌های نوظهور

آنچه در طعن و نقد عقل و خردگریزی و ستایش دیوانگی از دراویش و صوفیه قدیم مطرح شده بود؛ در جریانات عرفان‌های نوظهور به نحو دیگری مورد بازخوانی قرار گرفته است. چنان که اشو، با اینکه درجه استادی را در رشته فلسفه اخذ کرده، ولی جایگاهی برای عقل در مکتبش دیده نمی‌شود و همواره به ستیز با عقل پرداخته و عقل را مانعی برای درک حقیقت معرفی می‌کند. ذهن را فطری ندانسته، بلکه آن را اکتسابی و محصول اجتماع می‌داند و نظام‌های فلسفی را بی‌نتیجه دانسته و حرف‌های فیلسوفان را غیرواقعی و غیرحقیقی می‌شناسد:

فلسفه ربطی به واقعیت ندارد. فیلسوفان فکر می‌کنند که نشانی خدا را می‌دانند. درحالی‌که نمی‌دانند و هرچه می‌دانند چرند است. این چیزها زاده تخیل خودشان است. ... شاید در آینده ابداً نشانی از فلسفه نباشد یا اگر هم باشد تنها در دیوانه‌خانه‌ها بتوان سراغی از آن گرفت (اشو، ۱۳۸۳: ۲۰۹-۲۰۸).

و البته این مخالفت تنها با فلسفه به عنوان یک علم رسمی عقلی محدود نمی‌شود بلکه به نفی عقل می‌رسد:

به من توجه کنید تا به شما اصل اساسی عاقل ماندن را که به دلخواه، آگاهانه، با تلاش و- همراه با گاهی دیوانه شدن- است را آموزش دهم. ... شخص همیشه عاقل، آزاد نیست، فرد بی‌عقل هم همین‌طور است. اما شخصی که می‌تواند به سرعت از عقل به

بی‌عقلی بچرخد و به‌سادگی و به‌آرامی و بدون هیچ مانعی قادر به حرکت است آزادی بزرگی دارد (اشو، ۱۳۸۳: ۲۳۷).

و همچنین به‌نفی ذهن می‌رسد تاجایی که همواره به‌دنبال نفی ذهن و مهار امواج ذهنی است و از طرفداران خود می‌خواهد که ذهن را کنار بگذارند:

ذهنتان را کنار بگذارید. این کار دشوار است، اما ممکن است. کنار گذاشتن زیرکی یکی از بحرانی‌ترین مشکلات ذهن امروزی است. لازم است کمی وحشی‌تر شوید. این کار به شما معصومیت می‌بخشد و شما را آماده جهیدن به‌درون عشقی بزرگ‌تر و پرشورتر می‌سازد (اشو، ۱۳۸۲: ۱۳۰).

این جاست که معنویت و سلوکی «بشرط لا» از عقلانیت را به‌تصویر می‌کشد:

از راه عقل و ذهن نمی‌توان به حقیقت رسید و اگر سالک بخواهد از راه عقل به مقصد برسد، درحقیقت از مقصد خود دورتر می‌شود. مثل سگی می‌ماند که می‌خواهد دم خود را با دندان بگیرد. اما هرچه به‌سوی آن حمله‌ورتر می‌شود، از آن دورتر می‌شود (اشو، ۱۳۸۳: ۲۰۶).

و همچنین می‌گوید: «ما به‌بال‌های عشق نیازمندیم نه به‌بال‌های منطق» (اشو، ۱۳۸۰: ۱۸۱).

کریشنا مورتی نیز، در کتاب مشهور خود، رهایی از دانستگی، ابتدا انسانی را به‌تصویر می‌کشد که در این دنیا تنهاست:

«نه راهنمایی وجود دارد، نه معلمی و نه کسی که به شما بگوید چه بکنید. شما در این دنیای بی‌رحم و دیوانه تنها هستید» (مورتی، ۱۳۶۸: ۱۶۸). سپس به نفی همه تصورات و مفاهیم ذهنی در قالب‌های مختلف فلسفه، الهیات و ایدئولوژی می‌پردازد:

ابتدا درک این مسئله مهم است که متوجه باشید، هیچ نوع فلسفه و الهیات و بحث درباره تصورات و مفاهیم ماوراء الطبیعه را تجویز نمی‌کنیم. به‌نظر من همه ایدئولوژی‌ها کاملاً احمقانه است. آنچه که حائز اهمیت است، نوعی فلسفه زندگی نیست؛ بلکه دیدن آن چیزی است که عملاً در زندگی روزمره، چه بیرونی و چه درونی در حال اتفاق افتادن است (مورتی، ۱۳۶۸: ۴۲).

و سرانجام هدف کلی مراقبه و روشن‌شدگی را در سکوت و تعلیم نیافتگی ذهن می‌داند:

...خلوت و سکوت، لازم و ضروری هستند. زیرا وقتی که ذهن تحت نفوذ قرار نگرفته، تعلیم نیافته و نامحصور در تجربه‌های متنوع باشد؛ فقط در آن حال می‌تواند، به کیفیتی کاملاً نو و جدید دست یابد. انسان می‌تواند، بی‌واسطه ببیند که فقط در حالت سکوت و آرامش ذهن، امکان روشن شدگی وجود دارد. هدف کلی مراقبه در شوق، پدید آوردن چنین حالت ذهنی است (مورتی، ۱۳۶۸: ۱۸۱).

بدیهی است نفی خرد و ذهن، عرفانی بدون عقلانیت را به دنبال خواهد داشت و یا حداکثر عشقی تنها مانده را به جا می‌گذارد که سر ارتباط با عقل و عقلانیت را ندارد.

۳.۱. رویکرد روشنفکرانه:

برخی روشنفکران، معتقد به کنار زدن عقلانیت دینی بوده و حجیت عقل را مشکوک می‌دانند. ایشان در پاسخ به سؤال درمورد حجیت ذاتی یا شرعی عقل، کل علوم و معارف بشری را به دو دسته علوم و معارف بدیهی (حاصل کارکرد نخستین عقل) و علوم و معارف نظری (حاصل کارکرد دوم عقل) تقسیم کرده و همه معلومات نظری را مبتنی بر معلومات بدیهی (شهودی) دانسته و در ادامه صدق گزاره‌های شهودی را محرز نمی‌دانند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۵۵-۲۵۲). درواقع، حجیت عقل را محرز ندانسته و چون بدیهی نبوده و دلیلی بر آن وجود ندارد، آن را مشکوک می‌دانند. همچنین، عقل را در گزاره‌های دینی تأثیرگذار ندانسته و بر این باورند که عقل در گزاره‌های دینی کارایی ندارد:

اگر در معرفت‌شناسی به مبنای گروهی اعتقاد داشته باشیم، معتقدات دینی قابل اثبات نیستند البته نقیض آن‌ها هم قابل اثبات نیستند معتقدات دینی نه قابل اثبات عقلانی‌اند و نه قابل نفی عقلانی (ملکیان، ۱۳۸۶: ۱۳۹).

و پذیرش اعتقادات دینی همراه با آتوریته بوده که درواقع، این اعتقادات، جزء باورهای تعبیدی هستند که از فرد یا افرادی اخذ شده و اگر ارتباط این باورها با آن فردی که تعبدش پذیرفته شده قطع شود، هیچ دلیل عقلانی به‌نحو قاطع به سود یا زیان آن‌ها حکم نمی‌کند و استدلال به آن اعتقادات هیچ جایگاهی ندارد (ملکیان، ۱۳۸۶: ۱۳۹-۱۳۸).

در بحث ایمان نیز، ایمان را در خلأ معرفتی تعریف کرده و شخص باایمان را کسی می‌دانند که همیشه دنبال حقیقت بدون نه اینکه با عقل خویش حقیقت را بیابد، همچنان که ایشان با الهام از

سهراب سپهری و در تعریف ایمان این چنین می‌گوید: «ایمان دینی دویدن در پی آواز حقیقت است نه چسبیدن به عقیده‌ای که حقیقت‌نماست (ملکیان، ۱۳۸۶: ۱۴۶).

چه اینکه چسبیدن به عقیده و اجازه ندادن به دیگران برای نزدیک شدن به عقاید را نوعی بت پرستی می‌خواند و این را هم‌ردیف با پرستش بت‌های چوبی و فلزی می‌داند. و بدین سان، ایمان حتی با شکاکیت نیز قابل جمع می‌شود:

دلیل بر اینکه شخص شکاک می‌تواند متدین باشد این است که گزاره‌های دینی، گزاره‌هایی هستند که لااقل به گمان بسیاری و از جمله به گمان بنده قابل اثبات عقلانی نیستند اگر عقیده‌ای قابل اثبات عقلانی نباشد کاملاً محتمل است که انسان در لحظاتی نسبت به آن شک کند. من نسبت به $2+2=4$ شک پیدا نمی‌کنم زیرا قابل اثبات است. به این ترتیب به نظر می‌رسد دین‌داری با شک قابل جمع است (ملکیان، ۱۳۸۶: ۱۵۹).

دکتر سروش نیز از افرادی است که به نحوی همین رویکرد را دنبال می‌کند و در تلاش بر بولد شدن اسلام عرفانی به جای اسلام فقهی، از ایمان بدون عقلانیت و گریزان از جامعه فلسفی سخن می‌گوید:

دلیل دوم بر نارسا بودن جامعه فلسفه بر قامت ایمان، آن است که تشکیکات و مجادلات عمیق فلسفی، دشمن یقین‌اند، به همین سبب، عقل فلسفی از دسترسی به یقین ایمانی، برای همیشه محروم است (سروش، ۱۳۷۵: ۱۵۹). که سنخ این ایمان، نوعی عشق‌ورزی و از جنس حیرت است (سروش، ۱۳۷۵: ۱۶۹).

۴.۱. تحلیل رویکردهای سه‌گانه

بررسی جامع و کامل علل گرایش این رویکردها به معنویت بدون عقلانیت، از عهده این مقاله خارج است اما به اشاره می‌توان گفت که این جریانات مختلف علی‌رغم تنوع ظاهری، در جایی از مسیر به یکدیگر می‌پیوندند. چنان که هم شیخ نجم‌الدین از تضاد عقل و عشق سخن می‌گفت و هم کسانی چون اشو از این تضاد سخن می‌گویند و معنویتی بدون عقلانیت را طلب می‌کنند: «عقل و عشق با هم ناسازگارند و برای عاشقی ذهن باید کاملاً خالی باشد» (اشو، ۱۳۸۰: ۱۷۷).

اما در ریشه‌یابی گرایش مشترکشان در نتیجه، نمی‌توان به سادگی حکم به یکسان‌انگاری داد. چرا که فی‌المثل، در رویکرد عرفان‌های نوظهور و مباحث برخی چون اشو، تکیه بر اصولی مانند

سامسارا (تناسخ) و کارما^۱ و اینکه انسان پیشینه‌ای ذهنی و معرفتی از عوالم گذشته را در کوله‌بار خود دارد، باعث شده است تا در عرفان چینی و هندی رویکردی سلبی و ضد ذهن شکل گیرد تا به خیال خود، انسان را از بند گذشته و گناهانش برهاند. این مطالب شبیه مباحث «ساخت‌گرایان» جدید در حوزه مباحث تجربه معنوی است که معتقدند که انسان با تمام زوایای وجودی خود و تمام پیش‌فرض‌های فرهنگی و محیطی، تجربه می‌کند و این به تجارب، شکل و بو و رنگ خاصی می‌دهد تا تجربه از حالت بساطت و وحدت خارج شود و هیچ‌گاه یک تجربه واحدی برای همگان شکل نگیرد. کتس (katze) یکی از این ساخت‌گرایان است (پترسون، ۱۳۷۶: ۵۵).

پس از کتز، کسانی چون «پراود فوت» نیز، بر ساخت‌گرایی تجارب معنوی تأکید کردند (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۱۷۰). درمقابل، کسانی چون رابرت فورمن (Forman.robert.k.c)، شاگرد پراود فوت، به نقد ساخت‌گرایی می‌پردازند (فورمن، ۱۳۸۴: ۱۶۲). جالب این‌جاست که فورمن در نقد ساخت‌گرایی، ضمن نقد مبانی آن در معرفت‌شناسی کانت و ایده حیثیت التفاتی آگاهی هوسرل، به تجربه معنوی هندوئیسم و بودائیسم در دستیابی به رخداد «آگاهی محض» می‌پردازد که از طریق مراقبه و سلوک عرفانی قابل دستیابی است. از این‌رو، در ادامه بحث، متوجه شباهت ساخت‌گرایی در مباحث معرفتی و ساخت‌گرایی مورد نظر عرفان‌های هندی می‌شود (فورمن، ۱۳۸۴: ۱۴۷). اما به‌رغم شباهت‌های ساخت‌گرایی بودائی با ساخت‌گرایی مدرن، تفاوت‌های مهمی نیز دارند:

شاید محور مهم‌ترین تفاوت، همان ویژگی محیط شکل دهنده باشد که نقش حساسی را داراست. برای یک بودایی، آنچه تجربه‌اش را شکل می‌دهد، کرمه است. یعنی فعل یا تجربه در کلیت خود. این اندیشه بر نقش تجربه در کلیتش بیشتر تأکید می‌ورزد تا نقش زبان، فی حد نفسه؛ درحالی‌که ساخت‌گرایان مدرن، توجهات خود را بر زبان متمرکز می‌کنند ... (فورمن، ۱۳۸۴: ۱۴۸).

اما ریشه‌یابی رویکرد روشنفکرانه که در آن، ایمان، بدون عقل تعریف شده و عقل در گزاره‌های دینی ناکارآمد است، را می‌توان توجه بیش از حد به تجربه دینی دانست. البته این عقاید را می‌توان ازسویی متأثر از دیدگاه ایمان‌گرایی سورن کیرکگور، متفکر دانمارکی دانست که معتقد بود، ایمان دقیقاً از جایی آغاز می‌شود که عقلانیت پایان می‌یابد. لذا ایمان به محالات تعلق می‌گیرد؛ چنان‌که ابراهیم نبی را به عنوان شهسوار ایمان دارای چنین ایمانی می‌دانست (کیرکه‌گور،

۱۳۷۸: ۴۶). و کسانی چون دان کیویت که در مباحث جدید امروزی، از دین‌دار هنرمند و ایمان ناواقع‌گرایانه سخن می‌گویند که چندان دغدغه واقعی بودن متعلقات ایمان را ندارد (دان کیویت، ۱۳۸۹: ۲۹۰).

ازسویی دیگر، دغدغه پیوند جهان مدرن و معنویت است. با این استدلال که در جهان امروز، انسان مدرن نیاز به معنویتی مدرن دارد. معنویتی که فاصله زیادی با فهم سنتی از دین دارد. و از ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر این معنویت مدرنیته، دوری از فضای استدلالی متافیزیک‌های سنتی و فروشکنی مابعدالطبیعه‌های قدیم است (سروش، ۱۳۸۱: ۲۸۰).

درواقع، به اعتقاد آن‌ها، این مابعدالطبیعه‌ها، عقلانی، شهودی و اسطوره‌ای بودند که در دید انسان مدرن همه تزلزل پیدا کرده، بلکه فرو ریخته‌اند. و اگرچه زمانی پذیرش آن برای انسان زمان گذشته، معقول بوده ولی اینک برای انسان مدرن قابل قبول نیست. بلکه تلاش او در رسیدن به معنویتی است که بار متافیزیکی‌اش به کمترین حد ممکن رسیده است (سروش، ۱۳۸۱: ۲۸۳-۲۸۱).

رویکرد برخی از صوفیه به نفی خرد و عقلانیت نیز، بیشتر مرهون دو عامل است. یا آنکه کمتر با مباحث و مفاهیم فکری و نظری آشنا بوده و به صرف عرفان عملی بسنده نموده‌اند، لذا در مباحث عمیق دچار مشکل شده‌اند و دیگری آنکه از انسان‌های کامل و معارف اهل بیت علیهم‌السلام فاصله داشته‌اند و لذا با اتکا به خود، به هر پدیده غلطی به عنوان عرفان چنگ زده‌اند و این فاصله، معیار حقیقی کشف صحیح و غلط را از آنان دور نموده است.

۲. عقل از منظر عرفان اسلامی:

عرفا با الهام از معارف و حیانی^۲، راه قلب و کشف و شهود و محبت را برگزیده‌اند و عقل تنها را راهگشا ندیده‌اند. و البته چنانچه پیش‌تر ذکر شد، در میان عارفان و متصوفین افرادی در مقام تخطئه عقل بوده و چنین بیان داشته‌اند که عقل در وادی کشف و شهود که جهش و پرواز برای آنان محسوب می‌شود، نمی‌تواند با آنان همراه شود. اما درمقابل، عارفان واقعی بر جایگاه عقل در کنار کشف و شهود تأکید نموده و آن را به عنوان یکی از میزان‌های کشف و شهود مطرح کرده‌اند. (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ۸۶-۷۸).

ورود میزان سوم در عرفان اسلامی پس از گذشت دوره اولیه تکامل عرفان و همزمان با حرکت عرفان اسلامی در دوران بلوغ خود پس از ابن عربی بوده است. به هرروی، عارفان، عقل را یکی از میزان‌هایی می‌دانند که می‌تواند در تمایز نهادن میان شهودهای کاذب و صادق سودمند باشد و این عقل در دیدگاه عرفا، عقل متعارف مشائی نیست، بلکه عقلی است که از آن به «عقل منور» تعبیر می‌شود. اما آنچه مورد انتقاد عارفان حقیقی است، بسندگی به عقل و توقف در آن است و یا تأکید بر برتری قلب بر عقل است. چنان‌که عبدالرزاق کاشانی در نامه‌ای به شیخ علاءالدوله می‌گوید:

... تصور افتاد که بحث معقولات و علم الهی و آنچه بر آن موقوف بود، مردم را به معرفت رساند و از این تردها باز رهااند. مدتی در تحصیل آن صرف شد و استحضار آن به جایی رسید که بهتر از آن صورت نیندد و چندان وحشت و اضطراب و احتجاب از آن پیدا شد که قرار نماند و معلوم گشت که معرفت مطلوب، از طور عقل برتر است ... (جامی، ۱۳۷۳: ۴۸۷).

قونوی نیز بر همین نکته اشاره دارد:

«اهل بصیرت چنین گفته‌اند که دو راه برای دستیابی به معرفت حقیقی وجود دارد، عقل و دل. ... باید گفت راه عقل، عاری از خلل نیست و گزینه مطلوب همان راه دل و شهود است» (قونوی، ۱۳۸۱: ۳۵-۱۵).

برخی از متکلمین نیز چون میرسیدشریف جرجانی بدین امر اعتراف دارند:

این است آنچه ارباب بحث به افکار عقل به آنجا رسیده‌اند و طایفه صوفیه موحد می‌گویند که ورای طور عقل، طوری است که در آن، به طریق مشاهده و مکاشفه چیزی چند منکشف و مشاهد می‌گردد که عقل از ادراک آن عاجز است (جرجانی، ۱۳۲۱: ۱۳).

حتی شیخ نجم‌الدین رازی نیز که رابطه عقل و عشق را مانند آب و آتش می‌دانست، در جایی دیگر توضیح می‌دهد که نور عشق و حرکت دل متکی بر نور عقل است:

بدان که هر جا که نور عشق، که شرر نار نور الهی است، بیشتر بود نور عقل که قابل مشعل (مشتعل) آن شرر است بیشتر خواهد بود که در قرآن آمده نور علی نور و لکن نه هر کجا نور عقل بیشتر یابی لازم آید که نور عشق باشد ... (رازی، ۱۳۴۵: ۴۵).

و البته این رجحان و برتری به معنی نفی ارزش عقلانیت و تودیع عقل نیست:

مطالبی که درباره رجحان شهود بر حصول و ترجیح وجدان قلبی بر برهان عقلی ارائه می‌شود به این منظور نیست که براهین عقلی کنار زده شود و عاقل متفکر اعم از حکیم و متکلم با اختیار خود عقل را رها کند، زیرا تودیع مختارانه عقل در توان کسی نیست تا بتوان آن را با توصیه به وی دیکته کرد یا اینکه او، خود، به آن کار اقدام کند، بلکه تودیع مضطرانه عقل و رهایی قهری آن وقتی است که خورشید شهود قلبی طلوع کند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۹).

چه اینکه عقلانیت نظری، نقش مقدمه‌ای واجب خود را داراست، چنان‌چه صائن‌الدین می‌گوید:

... لا بدّ للسالكين من أصحاب المجاهدة أن يحصلوا العلوم الحقيقية الفكرية النظرية أولاً بعد تصفية القلب ... حتى يصير هذه العلوم نظرية التي تكون من جماتها الصناعة الآلية المميّزة بالنسبة إلى المعارف الذوقية، كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظرية الغير المتسقة المنتظمة (ترکه، ۱۳۶۰: ۴۰۶-۴۰۴).

علاوه بر توجه به عقلانیت نظری و قوه مفکره در تجزیه و تحلیل، برخی حیثیت دیگری را نیز برای عقل قائل شده‌اند که بنابراین حیثیت، دیگر تنها نقش مقدمه برای قلب و کشف و شهود ندارد. چنان‌که ابن عربی، برای عقل دو حیثیت قائل شده است. یکی حیثیت تفکر و اندیشیدن است و دیگری حیثیت قبول و پذیرش. وی بیان می‌کند که عقل از آن جهت که می‌اندیشد و تفکر می‌کند حد معینی دارد و از آن حد نمی‌تواند تجاوز کند، ولی همین عقل از آن جهت که قابل و پذیرنده است حد یقف نداشته و نمی‌توان اندازه سیر آن را تعیین کرد:

«فإن للعقول حداً يقف عنده من حيث ما هي مفكرة...» (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۴۱).

از این عبارت ابن عربی می‌توان برداشت کرد که عقل از آن جهت که می‌اندیشد، محدود است، ولی از جهت قبول و پذیرش، حد و پایانی برای آن نیست:

عقل نوری است که به واسطه آن یک سلسله از امور به فهم و ادراک درمی‌آید، ولی ایمان دارای نوری است که به واسطه آن همه چیز مدرک واقع می‌شود، مادامی که مانعی در میان نباشد با نور عقل می‌توان به معرفت الوهیت دست یافت درحالی‌که با

نور ایمان، عقل می‌تواند به معرفت ذاتی و صفاتی که حق تعالی به خودش منسوب

ساخته، دست پیدا کند (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۴۱)

بدین سان و با نظر به حیثیت پذیرش عقل، چنان که قیصری نیز اشاره دارد؛ عقل قوه‌ای از قوای قلب و تابع آن می‌شود و همراهی خود با معنویت را ادامه می‌دهد: «آنگاه که قلب به نور الهی روشن گردد، عقل نیز به نور او روشن می‌شود و از قلب پیروی می‌کند، زیرا عقل قوه‌ای از قوای قلب است» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۰).

این نکته می‌تواند شرح مناسبی در تبیین سخنان حضرت علی علیه‌السلام باشد در مرحله دوم عقلانیت، در ارتباط با معنویت که در توصیف اهل ذکر، آنان را عبادی می‌دانستند که خداوند در فکرشان و ذات عقولشان سخن گفته و با ایشان نجوی کرده و حقایقی را به عقلشان، پس از تجلیه قلب توسط ذکر، افاضه نموده است.

۱.۲. قلب و عرفان، از منظر فلسفه اسلامی:

فلاسفه اسلامی با عقل و استدلال به بررسی مسائل هستی می‌پردازند، ولی در برخی گرایش‌ها، عالم شهود و حضور را نیز در نظر داشته و انسان را موجودی ذوالعینین معرفی می‌کنند. ابن‌سینا که فیلسوفی مشائی مشرب است بر عشق و قلب نیز تأکید دارد. اگرچه ابتدا متأثر از بحث عشق ارسطو است که در بخش سماع طبیعی از عشق ماده به صورت به عنوان غایت، سخن می‌گوید (ارسطو، ۱۳۸۹: ۵۳). و در متافیزیک، محرک اول را دارای عشق و بهجت ذاتی معرفی می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۴: ۴۰۰) و نه عشق افلاطونی که در رساله مهمانی از عشق مجازی تا حقیقی را به تصویر می‌کشید (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۳۷)؛ اما در ادامه مسیر، در نمط نهم اشارات، به عرفان و معنویت می‌رسد که دیگر حکمت یونانی را قدرت تبیین آن نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۳۹۴). و از عارفی سخن می‌گوید که در تمایز با زاهد و عابد، جهت اشتراق نور حق، متوجه جبروت شده است^۳ (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۰۰). لذا، در حقیقت، با مباحثی در حوزه فلسفه عرفان، کوشیده است تا از طریق خردگرایی، مرحله‌ای وریا خردگرایی را به اثبات برساند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱۶۰-۱۵۶).

پس از ابن‌سینا، شیخ اشراق نیز به گونه‌ای نظام‌مند، شهود را در فلسفه اشراقی وارد کرده و آن را به عنوان یکی از منابع شناخت هستی در کنار بحث‌های استدلالی قرار داد و از حکیم باحث متأله،

به‌عنوان انسان کامل و خلیفه‌الله سخن گفت که حکمت بحثی و ذوقی را کنار هم گردآورده است (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۱۲).

ملاصدرا نیز، در حکمت متعالیه، استواری روش شهودی را به اثبات رسانده، می‌گوید:

«واعلم أنَّ المتبعَ فی المعارفِ الإلهیةِ هو البرهان او المکاشفة بالعیان» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱:

۷۰) سپس، بین ذوق و وجدان شهودی و بین بحث و برهان را جمع نموده است:

«و نحن جَمَعنا فیهِ بفضلِ الله بین الذوقِ و الوجدانِ و بین البحثِ و البرهانِ» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۸:

۱۴۳).

و سپس، به آسیب‌شناسی عرفان گسسته از خرد می‌پردازد: «عقل معیار صحت و سقم مکاشفات

عرفانی است و عدول از احکام عقل در مسائل عرفانی جایز نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج: ۲:

۳۲۲-۳۲۱).

از دیدگاه ملاصدرا، اساساً عقل و دل در حقایق و معارفی که به آن دست می‌یابند، هم‌افق

هستند. باگذر از عالم طبیعت که ادراک‌های حسی انسان تنها در آن مؤثر است، عقل است که

می‌تواند در ساحت ماورای طبیعت انسان را در ادراک حقایق یاری رساند. عقل در این ساحت

یکه‌تاز نیست، دل نیز با ابزارهای ادراکی خویش، در ساحت ماورایی سیر می‌کند. دل در تمام

حیطه‌های معرفتی عقل وارد می‌شود و نظر خاص خود را درباره آن ارائه می‌دهد. این نظر ممکن

است با نظر عقلی مطابق یا مغایر با آن باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۱۱۸).

بررسی تاریخ فلسفه اسلامی نشان می‌دهد که عقل فلسفی در تطور و تکامل خود، هرچه بیشتر

رفته، بیشتر به عرفان و معرفت شهودی نزدیک شده و به‌دیده احترام به قلب نگریسته تا اینکه

درنهایت به یکدیگر پیوند خورده و به هم‌زیستی معرفتی رسیده‌اند. چیزی که رویکرد روشنفکری

در بی‌رنگ کردن عقلانیت به‌نفع معنویت عرفانی، برنناخته و برنتابیده است (سروش، ۱۳۷۵: ۱۵۹).

۲.۲. عقلانیت و عقلانیت در عرفان علوی:

در این مبحث، چگونگی پیوند قلب و عقل در عرفان علوی مطرح می‌شود.

۲.۲.۱. عقل

از منظر معارف دینی، یکی از ابعاد وجودی انسان، عقل اوست که در گزاره‌های دینی ارزش و حجیت معرفتی خود را یافته است و به وسیله رشد صحیح عقل و اندیشه و بهره‌برداری از آن، انسان می‌تواند در جهت هدف آفرینش از حیات طیبه برخوردار شود. چنان‌که در تعالیم علوی یکی از فلسفه‌های بعثت پیامبران علیهم‌السلام، آشکار کردن توانمندی‌های پنهان شده عقل‌ها می‌باشد:

«و يُثْبِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه: خطبه ۱) و برهان عقلی بر شهود حسی برتری می‌یابد: «لَيْسَتْ الرَّوْيَةُ كَالْمَعَايِنَةِ مَعَ الْإِبْصَارِ فَقَدْ تَكْذِبُ الْعُيُونُ أَهْلَهَا وَ لَا يُعْشُ الْعَقْلُ مَنِ اسْتَنْصَحَهُ» (نهج البلاغه: حکمت ۲۸۱).

یعنی خردورزی و استدلال عقلی مانند دیدار حسی باصره نیست، زیرا گاهی چشم‌ها در گزارش به بیننده دروغ می‌گویند، ولی عقل برهانی هرگز نسبت به عاقلی که بخواهد دلیل ناصح و برهان خالص اقامه کند خیانت نمی‌کند. عقلی که ارزشمندترین بی‌نیازی: «... إِنَّ أَغْنَى الْغِنَى الْعَقْلُ وَ أَكْبَرَ الْفَقْرِ الْحَقُّ...» (نهج البلاغه: حکمت ۳۸).

«... برترین بی‌نیازی‌ها عقل است، و بزرگترین بینوایی بی‌خردی است»

«لَا غِنَى كَالْعَقْلِ وَ لَا فَقْرَ كَالْجَهْلِ وَ لَا مِيرَاثَ كَالْأَدَبِ وَ لَا ظَهِيرَ كَالْمُشَاوَرَةِ» (نهج البلاغه: حکمت ۵۴).

«ثروتی چون عقل، و فقری چون نادانی، و میراثی چون ادب، و پشتیبانی چون مشورت نیست.»

و برترین سرمایه است: «لَا مَالٌ أَغْوَدُ مِنَ الْعَقْلِ» (نهج البلاغه: حکمت ۱۱۳).

این سرمایه معرفت شناختی، راه را برای رشد انسانی هموار می‌کند و از این‌رو، انسان به سمت تفکر و تدبیر:

«لَا عَقْلٌ كَالْتَدْبِيرِ» (شریف الرضی، حکمت ۱۱۳) و «وَلَا عِلْمٌ كَالْتَفَكُّرِ» (نهج البلاغه: حکمت ۱۱۳).

و بصیرت: «فَإِنَّمَا الْبَصِيرُ مَنْ سَمِعَ فَتَفَكَّرَ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۵۲). «مَنْ تَفَكَّرَ أَبْصَرَ» (نهج البلاغه: نامه

۳۱) و عبرت: «رَجِمَ اللَّهُ أَمْرًا تَفَكَّرَ فَاعْتَبَرَ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۰۲) و به علم و دانشی که سرچشمه و ریشه همه فضیلت‌ها است؛ فرا خوانده می‌شود: «الْعِلْمُ أَصْلُ كُلِّ خَيْرٍ» (تمیمی آمدی، ۱۳۳۷: ۲۹).

این سخنان، دیدگاه امام علی علیه‌السلام را درباره اهمیت علم‌آموزی و تعقل بیان می‌کند. البته آن حضرت، در ضمن توجه به جایگاه عقل و قبول آن به عنوان ابزاری در شناخت، برای عقل کارایی محدود و معینی را بیان کرده و درباره میزان کارایی عقل به‌ویژه در حوزه‌های متافیزیکی اشاره دارند: «فَسُبْحَانَ الَّذِي يَهْرَ الْعُقُولَ عَنْ وَصْفِ خَلْقٍ جَلَّاهُ لِلْعُيُونِ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۶۴).

«پاکا خدایی که خردها را از وصف موجودی که آشکارا در برابر چشمانشان جلوه‌گر است به تحیر واداشته». اگر چه این محدودیت را به معنی تعطیل آن بر نمی‌تابند: «لَمْ يَطْلُعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» (نهج البلاغه: خطبه ۴۹).

«عقل‌ها را از حدود صفات خود آگاه نساخته و از معرفت خود محروم نگردانیده است...»

در این سخنان امام علیه‌السلام به محدود بودن عقل در برابر معرفت بعضی امور اشاره می‌کنند و اینکه عقل قادر به شناخت همه امور نیست. بدین سان، راسیونالیزم افراطی و همچنین عقل‌گرایی حداکثری در حوزه مباحث الهیات و ارتباط‌شناسی عقل و ایمان نیز که به برجسته کردن بیش از حد عقل می‌پردازد؛ در گستره طرد معرفت‌شناسی علوی قرار می‌گیرد:

«مطابق این دیدگاه، برای مقبول بودن نظام اعتقادات دینی، باید بتوان صدق آن را به وسیله عقل اثبات کرد به گونه‌ای که جمیع عقلا را قانع کند» (پترسون، ۱۳۷۹: ۷۲).

و البته از این نکته نیز نباید غافل بود که تأیید عقلانیت و ارزش خرد، توسط حضرت، باعث شده است که به گفته شهید مطهری، زمینه مناسب در پیدایش و گسترش علوم عقلی و فلسفی در مکتب تشیع شکل بگیرد:

«طرح مباحث عمیق الهی از طرف ائمه اطهار و در رأس آن‌ها علی علیه‌السلام سبب شد که عقل شیعی از قدیم الایام به صورت عقل فلسفی و استدلالی درآید» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۵، ۱۷).

گرچه این به معنی آن نیست که مفهوم و معنای عقل در سخنان امام، همه جا مترادف و مساوی با عقل فلسفی باشد و یا اینکه رویکرد برهانی و عقلانی حضرت را محدود به مباحث عقل فلسفی بدانیم.

۲،۲،۲ قلب

در کنار عقل، به قلب و ارزش معرفت‌شناختی آن می‌رسیم. قلبی که در هندسه معرفتی امام علی علیه‌السلام، به عنوان ظرف وجودی انسان است:

«إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ أَوْعِيَةٌ فَخَيْرُهَا أَوْعَاهَا» (نهج‌البلاغه: حکمت ۱۴۷) «دلها به منزله ظروف اند و بهترین

آن‌ها نگهدارنده‌ترین آن‌هاست» و مدرک حکمت‌ها است:

«ذَلِكَ الْقَلْبُ وَلَهُ مَوَادٌّ مِنَ الْحِكْمَةِ وَاضْدَادٌ مِنْ خِلَافِهَا» (نهج‌البلاغه: حکمت ۱۰۸) «و آن قلب

اوست که در آن ماده‌هایی از حکمت و اضداد مخالف آن است» و طراوت آن به کسب حکمت است:

«إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ تَمَلُّ كَمَا تَمَلُّ الْأَبْدَانُ فَابْتَغُوا لَهَا طَرَائِفَ الْحِكَمِ» (نهج‌البلاغه: حکمت ۹۱) «دل‌ها

چون بدن‌ها ملول می‌شود، پس برای رفع ملالت سخنان حکمت‌آمیز بجوید».

لذا حضرت، به کسب آن دعوت می‌کند که: «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَخُذِ الْحِكْمَةَ وَلَوْ مِنْ أَهْلِ النَّفَاقِ» (نهج‌البلاغه: حکمت ۸۰ و حکمت ۷۹) «حکمت گمشده مؤمن است، پس حکمت را فراگیر گرچه از اهل نفاق باشد».

و ابزارهای لازم کسب حکمت و تجلیه آن ذکر: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً

لِلْقُلُوبِ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۱۳) «خدای پاک یاد خود را روشنی دل‌ها گردانید».

و ورع و پارسایی: «مَنْ قَلَّ وَرَعُهُ مَاتَ قَلْبُهُ وَ مَنْ مَاتَ قَلْبُهُ دَخَلَ النَّارَ» (نهج‌البلاغه: حکمت ۳۴۹)

«هر که پارسایش اندک باشد دلش بمیرد، و هر که قلبش بمیرد به آتش دوزخ درآید» و تقوی به عنوان داروی بیماری قلب است: «فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ دَوَاءٌ دَاءِ قُلُوبِكُمْ وَ بَصَرُ عَمَى أَفْتِدَتِكُمْ وَ شِفَاءُ مَرَضِ أَجْسَادِكُمْ وَ صَلَاحُ فُسَادِ صُدُورِكُمْ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۸۹) «ترس از خدا داروی دل‌های شما و روشنائی باطن شما، و درمان بیماری اجساد شما، و به صلاح آورنده فساد سینه‌های شما» چه اینکه قلب‌ها نیز می‌توانند بیمار شوند: «وَأَشَدُّ مِنْ مَرَضِ الْبَدَنِ مَرَضُ الْقَلْبِ» (نهج‌البلاغه: حکمت ۳۸۸) «و بدتر از بیماری تن، بیماری دل است». که با تمسک به این ابزارها و کسب حکمت، باب شهود حقایق غیبی برایش گشوده می‌گردد.

۳.۲.۲. پیوند عقل و قلب در عرفان علوی

انسان آمیزه‌ای از عقل و عشق است، چنان‌که اهل ذکر، بر اثر تجلیه دارای تجارب معنوی می‌شوند که در زبان حضرت چنین توصیف شده است:

«عِبَادُ نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَ كَلِمَتِهِمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ فَاسْتَصْبَحُوا نُورَ يَقْظَةٍ فِي الْأَبْصَارِ وَالْأَسْمَاعِ وَالْأَفْتِدَةِ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۱۳) «خدای بخشنده را بندگان است که با آن‌ها از راه فکرشان - به الهام - راز گوید و از طریق عقولشان - به هدایت - سخن گوید و آنان را به نور بیداری در گوش‌ها و چشم‌ها و دل‌ها چراغ هدایت را روشن می‌دارند».

تعبیر زیبای حضرت در این جا محل تأمل است که خداوند با این بندگان در فکرشان و ذات عقولشان سخن می‌گوید. کسانی که اهل ذکرند و در ابتدای خطبه اشاره شده بود که با تجلیه قلب توسط ذکر به این درجات رسیده‌اند. سپس به مشاهدات غیبی‌شان اشاره می‌شود که:

... فَكَانَ مَا قَطَعُوا الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ وَ هُمْ فِيهَا فَشَاهِدُوا مَا وَرَاءَ ذَلِكَ فَكَانَ مَا أَطَّلَعُوا غُيُوبَ أَهْلِ الْبَرْزَخِ فِي طُولِ الْإِقَامَةِ فِيهِ وَ حَقَّقَتِ الْقِيَامَةُ عَلَيْهِمْ عِدَاتِهَا فَكَشَفُوا غِطَاءَ ذَلِكَ لِأَهْلِ الدُّنْيَا حَتَّى كَانَتْهُمْ يَرَوْنَ مَا لَا يَرَى النَّاسُ وَ يَسْمَعُونَ مَا لَا يَسْمَعُونَ (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۱۳).

گویی از دنیا بریده و در آخرت‌اند و آنچه را بعد از دنیاست به عیان دیده‌اند، گویی به حالات پنهان اهل برزخ در مورد طولانی بودن مدت اقامتشان در آنجا آگاه‌اند و قیامت وعده‌هایش را برایشان تحقق بخشیده و اینان برای مردم دنیا پرده از آن برداشته‌اند، چنان‌که گویی آنچه مردم نمی‌بینند آنان می‌بینند، و آنچه نمی‌شنوند آنان می‌شنوند.

در جایی دیگر نیز، قلب به عنوان مدرک رؤیت الهی و تجربه معنوی خداوند معرفی می‌شود:

«لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۷۸)

«چشم‌ها او را به عیان نتوانند دید، ولی دل‌ها به ایمان حقیقی درکش کنند».

در خطبه‌ای که در باب اهل ذکر بود، که در نظر برخی از شارحان در حقیقت بیان حال عارفان است «ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۲: ۱۸۰»، در سبک سلوکی آن‌ها اشاره می‌شود که اقتصاد و اعتدال روش سلوکی مطلوب و مورد سفارش و تأیید ایشان است:

«مَنْ أَخَذَ الْقَصْدَ حَمِدُوا إِلَيْهِ طَرِيقَهُ وَبَشَرُوهُ بِالنَّجَاةِ وَمَنْ أَخَذَ يَمِينًا وَشِمَالًا ذَمُّوا إِلَيْهِ الطَّرِيقَ وَحَذَرُوهُ مِنَ الْهَلَكَةِ» (نهج البلاغه: خطبه ۲۱۳) «این‌ها همان راهنمایانی در بیابان‌ها هستند که هر که از راه راست رود طریقه‌اش را بستانند و به‌رهایی می‌رسانند و هر که از راه راست و چپ رود طریقه‌ش را نکوهش کنند و او را از هلاکت برحذر دارند».

و در جایی دیگر راه رسیدن به خدا به‌طور کلی چنین توصیف می‌شود: «وَنَحْوُهُ قَصْدُ سَبِيلِكُمْ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۸۹). «و راه معتدل شما به‌جانب او» و اگر چنان است که اخذ یمین و شمال و دوری از اقتصاد ریشه در جهل دارد: «لَا تَرَى الْجَاهِلَ إِلَّا مُفْرَطًا أَوْ مُفْرَطًا» (نهج البلاغه: حکمت ۷۰). «جاهل یا در حال افراط است یا تفريط». مشخص می‌شود که معنویت حقیقی با سلوک اعتدالی، ریشه در عقلانیت دارد و عرفان‌ها و تجارب معنوی که گسسته از عقلانیت به طی طریق می‌پردازند، سر از افراط و تفريط درمی‌آورند و از این موهبت، بی‌نصیب می‌مانند.

در مواردی دیگر نیز، می‌بینیم که سیر و سلوک معنوی و شهود انوار ربانی، در عرفان علوی از مسیر احیای خرد و عقلانیت می‌گذرد:

«قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَأَمَاتَ نَفْسَهُ حَتَّى دَقَّ جَلِيلُهُ وَلَطْفَ غَلِيظُهُ وَبَرَقَ لَهُ لَامَعٌ كَثِيرُ الْبَرَقِ فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ وَسَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ وَتَدَاعَتْهُ الْأَبْوَابُ إِلَى بَابِ السَّلَامَةِ وَدَارِ الْإِقَامَةِ وَتَبَتَّ رِجْلَاهُ بِطُمَأْنِينَةٍ بَدِيهِ فِي قَرَارِ الْأَمْنِ وَالرَّاحَةِ بِمَا اسْتَعْمَلَ قَلْبُهُ وَأَرْضَى رَبَّهُ»^۴ (نهج البلاغه: خطبه ۲۱۰).

ابن میثم در شرح این خطبه می‌گوید:

امام علیه‌السلام در این خطبه با این تعبیر که سالک راه حق، خرد خود را زنده کرده به این مطلب اشاره فرموده‌اند که عارف با ریاضت‌های عارفانه و کوشش‌های سالکانه خود برای به‌دست آوردن کمالات عقلی از قبیل دانش‌ها و معارف و ویژگی‌های اخلاقی موفقیت‌های شایانی کسب می‌کند، و با دارا بودن خصیصه زهد و انجام دادن عبادات خالصانه، عقل نظری و عقل عملی خویش را کامل و احیا می‌کند (ابن میثم بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۰۱).

درحقیقت عارف با زنده کردن عقل به‌وسیله ریاضت‌ها و عبادات خود، نفس اماره را در اختیار عقل قرار داده و در راه رسیدن به معنویت قرار می‌گیرد. می‌توان گفت یکی از نقش‌هایی که عقل

در راه رسیدن انسان به معنویت ایفا می‌کند، نقش رهبری و هدایت نفس می‌باشد. در حدیث دیگری نیز امام علی علیه‌السلام بر این نقش عقل تأکید کرده و می‌فرماید:

«الْعُقُولُ أَيْمَةُ الْأَفْكَارِ وَالْأَفْكَارُ أَيْمَةُ الْقُلُوبِ وَالْقُلُوبُ أَيْمَةُ الْحَوَاسِّ وَالْحَوَاسُّ أَيْمَةُ الْأَعْضَاءِ» (کاشف الغطاء، بی‌تا: ۱۷۶) «خردها راهبران اندیشه‌هایند، و اندیشه‌ها راهبران دل‌ها، و دل‌ها راهبران حس‌ها، و حس‌ها راهبران اندام‌ها».

و این پیوند عقلانیت و معنویت قلبی گاه با تعبیر عجیب «قلب عقول» مورد اشاره قرار می‌گیرد:

«وَاللَّهِ مَا نَزَلَتْ آيَةٌ إِلَّا وَقَدْ عَلِمْتُ فِيمَا نَزَلَتْ- وَ أَتَيْنَ نَزَلَتْ وَعَلَى مَنْ نَزَلَتْ- إِنَّ رَبِّي تَعَالَى وَهَبَ لِي قَلْبًا عَقُولًا وَلِسَانًا طَلْقًا (سُئِلَ)» (تمیمی‌آمدی، ۱۳۳۷: ۴۳۹) «به خدا سوگند، آیه‌ای نازل نشد مگر اینکه می‌دانم درباره‌ی چه کسی و در کجا و برای چه چیزی نازل شده است. سپس فرمود: خدای متعال قلبی خردمند و زبانی گویا به من بخشیده است».

برخی از اندیشمندان معاصر این عبارت حضرت را حذف فاصله‌ی عقل و قلب دانسته‌اند:

عبارت «قلب عقول» (قلبی عاقل) عبارت بدیع و کم‌سابقه‌ای است که حضرت روی آن تکیه کرده و آن را از مواهب الهی به‌شمار آورده است. در عبارت قلب عقول فاصله میان قلب و عقل از میان برداشته می‌شود و قلب همان کاری را انجام می‌دهد که عقل باید آن را انجام دهد. البته وقتی قلب کار عقل را انجام می‌دهد، عقل نیز از زبان قلب سخن می‌گوید و در این هماهنگی میان قلب و عقل است که تصوف از طریق تأمل تحقق می‌پذیرد (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۰: ۱۴۲).

در نتیجه می‌توان گفت که در هندسه‌ی معرفتی عرفان علوی، عقلانیت نقشی مهم و پررنگ را به خود اختصاص داده است. چه اینکه در ابتدا هم عقل و هم قلب، ارزش معرفت‌شناختی خود را می‌یابند و سپس، آن‌جا که سخن از عقل کسبی و تفکر و تدبیر و علم است و یا سخن از عقل فطری و دفاثن عقول است؛ اشاره به عقلانیت مقدمه‌ای برای سلوک معنوی و عرفانی است که با احیای آن و امانه نفس، استشراق و استدراک انوار ربانی صورت می‌گیرد. اما آن‌جا که در مسیر سیر و سلوک به‌سوی سلوک‌الیه، تجلیه قلب به‌کمک ذکر و ورع شکل می‌گیرد و حکمت‌ها، ظرف قلب را سیراب می‌کنند، به‌تبع قلب، عقل نیز مستفاد از انوار الهی و نجوای ربانی می‌شود، چنان‌که در احوالات اهل ذکر بیان شده بود. این عقلانیت دوم، لزوماً دیگر به‌معنی عقلانیت

حصولی و حرکت‌های نظری نیست. در گام سوم نیز عقلانیتی که در شباهت بیشتری با عقلانیت اول است، هم به عنوان شاخص و میزان سنجش شهودات و رعایت اقتصاد سلوک و پرهیز از افراط و تفریط و هم در تبیین و تفسیر شهودات قلبی و تجارب معنوی مؤثر است، چنان که حضرت، در پاسخ دُعلب یمانی در کیفیت رؤیت خداوند، به تفسیر عقلی آن پرداخته و ضمن تبیین کیفیت آن شهود قلبی، به توصیف خداوند و نسبتش با انسان می‌پردازد که البته این همه به کمک عقل است:

«لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعَيَانِ وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرِ مُلَامِسٍ بَعِيدٌ مِنْهَا غَيْرٌ مُبَايِنٍ مُتَكَلِّمٌ لَا بِرَوِيَّةٍ مُرِيدٌ لَا بِهِمَّةٍ ...» (نهج البلاغه: خطبه ۱۷۸) «چشم‌ها او را به عیان نتواند دید، ولی دل‌ها به ایمان حقیقی درکش کنند. به هر چیز نزدیک است نه آن‌سان که به آن چسبیده باشد، از هر چیز دور است نه آن‌سان که از آن جدا باشد، گویاست نه به نیروی تفکر و اندیشه، اراده کننده است بدون قصد و عزیمت ...».

از این روست که در مجموع، هم عقل در اشتراق قلب و هم قلب در استدراک نورانی عقل، دخیل است. این پیوند مبارک میان عقل و دل که در کلمات امام علی علیه السلام دیدیم در مباحث عارفان و فیلسوفان نیز قابل مشاهده است که به اختصار اشاره‌ای به آن می‌نمائیم.

نتیجه:

در پایان مشخص شد که در عرفان علوی، برخلاف رویکردهای سه گانه که از قدیم تاکنون، بر خردگریزی و معنویت بدون عقلانیت تأکید داشتند، نوعی هم‌گرایی میان عقلانیت و معنویت وجود دارد؛ به نحوی که عقلانیت فطری و اکتسابی به عنوان مقدمه معنویت و سلوک عرفانی لازم است و اساساً با تکیه بر دفائن عقلی و تلاش‌های حکمی و عقلی و احیا بعد عقلی انسان، بستر لازم اشتراق قلبی شکل می‌گیرد. و با تکیه بر معارف فطری و بیدارسازی و احیای آن‌ها توسط ذکر است که تجلیه قلب و مشاهدات غیبی صورت می‌گیرد نه آنکه به سبک عرفان‌های هندی و چینی، با نفی ذهن و فطریات کارمایی، امکان سلوک انسان تعریف شده باشد. همچنین، عقلانیت به اعتبار تابعیت قلب و پذیرش انوار ربانی نیز همراه و همگام قلب و معنویت است، تا اینکه پس از تجربه معنوی نیز در تبیین و تفسیر و انتقال به مخاطب دوباره عقلانیت نظری به کمک معنویت بشتابد. از این رو، گرایشات صوفیانه در تضاد عقل و عشق و گرایشات روشنفکرانه با تمرکز بر معنویت

مدرن و ایمان ناواقع‌گرایانه و بدون متعلق نیز، که واقعیت خارجی خداوند به‌عنوان مذکور و عقلانیت را مورد بی‌مهری قرار می‌دهند در مدار دافعه عرفان علوی قرار می‌گیرند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. قانون رفتار در چرخه‌های حیات.
۲. «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ». (مائده: ۵۴)، «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل‌عمران: ۳۱).
۳. «المتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره، يخص باسم العارف».
۴. «خردش را زنده کرد، و نفس سرکش خود را میراند، تا آنجا که بدنش ضعیف و اندامش لاغر و نزار شد، و تندى اخلاقش به نرمی مبدل شده است، و برای او هاله‌ای از روشنائی درخشید که راه او را روشن و او را در آن مسیر روان ساخت و پیوسته از دری به در دیگر منتقل شده تا به باب سلامت و سرای زندگی جاودانی راه یافت، و به سبب اعمال قلبی که انجام داد و خشنودی پروردگار خویش را جلب کرد، با آرامش کامل جسمانی در قرارگاه امن و آسایش ثابت قدم قرار گرفت».

کتاب‌نامه:

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰)، دفتر عقل و آیت عشق، تهران: طرح نو.
- ابن‌ابی‌الحدید. (۱۳۸۷ ق)، شرح نهج البلاغه، تصحیح: محمدابوالفضل ابراهیم، الطبعة الثانية، دارالحیاء التراث العربی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۴)، الاشارات والتنبیها، قم: مطبوعات دینی.
- ابن‌عربی. (۱۳۸۸)، فتوحات مکیه، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، چاپ چهارم، تهران: مولی.
- ابن‌میثم بحرانی، کمال‌الدین بن میثم بن علی. (۱۳۷۵)، شرح نهج البلاغه، ترجمه: حبیب‌الله روحانی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- ارسطو. (۱۳۸۹)، سماع طبعی، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- _____. (۱۳۸۴)، متأفیریک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- اشو. (۱۳۸۳)، آواز سکوت، ترجمه میرجواد سیدحسینی، اصفهان: هودین.

- (۱۳۸۲)، در هوای اشراق، ترجمه فرشید قهرمانی و فریبا مقدم، تهران: کتاب آوند دانش.
- (۱۳۸۳)، شکوه آزادی، ترجمه میرجواد سیدحسینی، چاپ دوم، اصفهان: هودین.
- (۱۳۸۰)، راز بزرگ، ترجمه روان کهریز، تهران: باغ‌نو.
- (۱۳۸۰)، الماس های اشو، ترجمه مرجان فرجی، تهران: باغ‌نو.
- افلاطون. (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- پرواد فوت، وین. (۱۳۷۷)، تجربه دینی، قم: موسسه فرهنگی طه.
- ترکه، صائِن الدین. (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- تیمی آمدی، عبدالواحد. (۱۳۷۷)، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه محمدعلی انصاری، موسسه صحافی خلیج.
- دان کیویت. (۱۳۸۹)، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، چاپ چهارم، طرح نو.
- دشتی، علی. (۱۳۶۳)، عقلا بر خلاف عقل، چاپ سوم، [بی‌جا]: جاویدان.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۵)، فربه‌تراز ایدئولوژی، چاپ چهارم، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- (۱۳۸۱)، سنت و سکولاریسم، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۰)، شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۱)، عرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
- (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، الطبعة الثالثة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۶)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ یازدهم، تهران: صدرا.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۶۷)، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- فورمن، رابرت. (۱۳۸۴)، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه سیدعطا انزلی، قم: دانشگاه مفید.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۱)، اعجاز البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- قیصری. (۱۳۷۵)، شرح فصوص، [تهران]: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- معروف الحسنى، هاشم. (۱۳۶۹)، *تصوّف و تشیع*، ترجمه محمدصادق عارف، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱)، *انسان کامل*، چاپ پنجاه و دوم، تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱)، *راهی به راهی*، تهران: نگاه معاصر.
- _____ (۱۳۹۱)، *مشتاقی و مهجوری*، چاپ دوم، تهران: نگاه معاصر.
- مورتی، کریشنا. (۱۳۶۸)، *راهی از دانستگی*، ترجمه مرسته لسانی، [بی‌جا]: به نگار.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۹۱)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، چاپ سوم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.