

تحلیل و بررسی چیستی و جایگاه عقلانیت در معنویت مدرن

علی قربانی کلکناری / کارشناسی ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ hekmtlabani65@gmail.com
محمد جعفری / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ mjafari125@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۶

چکیده

امروزه مقوله معنویت برای بشر اهمیت فراوانی پیدا کرده است. بر همین اساس، دیدگاه‌های معنوی متعدد و گاه متضادی در میان مکاتب فکری و فلسفی طرح شده است که یکی از آنها معنویت مدرن نام دارد. از این منظر، امروزه بر اساس عقلانیت مدرن و همسو با تجددگرایی، باید فهمی نوین از دین ارائه داد تا در پرتو آن، درد و رنج انسان کاهش یابد، و انسان به آرامش و رضایت باطن دست پیدا کند. از سوی دیگر، این رویکرد معتقد است که معنویت دینی در تأمین غرض یادشده ناکارآمد است. در پژوهش پیش‌رو تلاش شده است تا حد ممکن بررسی جامعی از ماهیت و ویژگی‌های عقلانیت در نظریه معنویت مدرن صورت گیرد. از رهگذار این بررسی و پژوهش روشن می‌شود که عقلانیت با مشخصه استدلال‌طلبی نه تنها مقتضی معنویت مدرن نیست، بلکه در تمایز و تباین با آن است.

کلیدواژه‌ها: عقل، عقلانیت، عقلانیت مدرن، معنویت، معنویت مدرن.

عقل قوه‌ای است که انسان را تا حد ممکن در تعیین درستی و نادرستی مسائل و تشخیص مصالح و مفاسد یاری می‌رساند. اهمیت آن تا آنجاست که منابع دینی نیز بر به‌کارگیری این موهبت الهی تأکید فراوان دارند. شاید بتوان ادعا کرد که امروزه سخن از ارزش و اعتبار تعقل، اگر بدیهی نباشد، چیزی نزدیک به بداهت است (ر.ک: برنجکار، بی‌تا؛ خیرالهی، ۱۳۸۷).

اما امروزه عده‌ای از متفکران با تمسک به عقلانیت، به بی‌اعتنایی، بلکه مخالفت با دین و فرآورده‌های آن - همچون معنویت دینی - گرایش پیدا کرده‌اند. توضیح آنکه در این چند دهه اخیر، برخی از روشنفکران معاصر با تأکید بر عقلانیت مدرن عقیده دارند که دوران فهم سنتی از دین و معنویت مبتنی بر آن (معنویت دینی) سرآمده و با توجه به تحولات شگرفی که در جنبه‌های مختلف زندگی بشر به وجود آمده، شایسته و بلکه بایسته است طرحی نو در انداخت و معنویتی مغایر و مابین با معنویت دینی برگزید. اینان معتقدند که اصولاً فهم سنتی از دین تاریخی و نهادینه، از رساندن انسان مدرنی که بیش از هر چیز طالب شادی، آرامش و کاهش رنج و نارضایتی در زندگی اینجایی است، عاجز است و از آنجاکه چنین فهمی قابلیت انعطاف و انطباق با مؤلفه‌های گوناگون مدرنیته را نداشته، بشر امروزی را بیشتر به تحیر، رنج و سرگردانی دچار کرده است. در نتیجه، برای خروج از این وضعیت، چاره‌ای جز این نیست که فهمی نوین از دین که با تجددگرایی همسو است، ارائه داد و باورهای دینی را با عقلانیت سازگار با این دوران (عقلانیت مدرن) فهم و استنباط کرد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳-۱۳۱).

در ادامه پژوهش پیش‌رو، درصددیم به‌منظور شناسایی یکی از مهم‌ترین مبانی «معنویت منهای دین»، به دو محور اساسی در زمینه عقلانیت مدرن پردازیم. در محور نخست، شاخص‌ها و ویژگی‌های عقلانیت مدرن را واکاوی می‌کنیم و در محور دوم، نقش و جایگاه عقلانیت مدرن را در بُعد معرفت‌شناختی معنویت مدرن توصیف و تحلیل می‌نماییم. در پایان نیز به نقد و بررسی این مؤلفه در معنویت مدرن می‌پردازیم.

۱. مفهوم‌شناسی عقل، عقلانیت مدرن و معنویت مدرن

عقل در لغت، نقیض جهل و نیز به معنای بازداری، انزجار و حبس در خصوص پاره‌ای از سخن‌ها و افعال آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۵۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۶۹). چنان‌که از تعریف لغوی یادشده پیداست، معنای اول عقل (آنچه نقیض جهل است) بیشتر به شناختنی‌ها نظر دارد، ولی آن معانی دیگر، بیشتر ناظر به اعمال و رفتار انسان است. از آن نظر که مدرکات عقل، گاه ناظر به هست‌ها و نیست‌ها بوده و گاه ناظر به باید‌ها و نبایدهاست، عقل بر دو قسم «نظری و عملی» تقسیم شده است.

در این میان، مقصود مدافعان معنویت مدرن، از عقلانیت مدرن، عقلانیتی است که کاملاً منطبق و هماهنگ با عناصر و مؤلفه‌های مدرنیته است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶). از منظر ایشان، مهم‌ترین شاخص چنین عقلانیتی،

استدلال‌گرایی آن است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۱)؛ به‌گونه‌ای که انسان مدرن ناگزیر برای پذیرش هر باوری، تنها به دلیل و استدلالی که برای آن باور اقامه می‌شود، توجه می‌کند (همان، ج ۲، ص ۴۶۸-۴۶۹).

درباره اصطلاح معنویت مدرن می‌توان گفت که از منظر طرفداران آن، معنویت مدرن رویکردی است که به دنبال فهم جدید از دین است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶ و ۱۳۳)؛ چراکه به عقیده ایشان، فهم سنتی از دین، انسان امروزی را در برابر مؤلفه‌های متعدد مدرنیته دچار چالش می‌کند، و برای خروج از این وضعیت، می‌باید باورهای دینی را با عقلانیت مدرن استنباط کرد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۵-۱۲۶). بنابراین، در این رویکرد، معنویت همان دین عقلانیت، یافته است (همان، ص ۱۲۶) که ثمره آن، کاهش رنج بشر امروزی دانسته می‌شود (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۲-۱۲۵).

در اینجا مناسب می‌بینیم پیش از آنکه به بیان چپستی و ویژگی‌های عقلانیت در معنویت مدرن پردازیم، اجمالاً از چرایی و هدف طرح این نظریه - که از سوی نظریه‌پرداز به «پروژه عقلانیت و معنویت» موسوم شده است - سخن گوئیم.

۲. چرایی و هدف طرح پروژه عقلانیت و معنویت

بنا بر معنویت مدرن، امروزه انسان‌ها از جمع میان مؤلفه‌های مدرنیته و تدین به‌شدت عاجز مانده‌اند (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳-۱۳۹) و همین امر موجب سرگشتگی و رنج فراوان ایشان شده است. از این نظرگاه، در این زمانه، اگر کسی تنها عقلانیت را پاس دارد، ناگزیر دست از دیانت می‌شوی؛ و چنانچه بخواهد به احساسات و عواطف دینی دل‌بستگی تام داشته باشد، از عقلانیت باز می‌ماند. بنابراین، تمام دل‌مشغولی این رویکرد، جمع و سازگاری میان دیانت و عقلانیت است (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۷) و ادعا بر این است که این مهم از رهگذر پروژه عقلانیت و معنویت میسر می‌شود (ملکیان، ۱۳۹۲، ص ۳-۴؛ همو، بی‌تا، الف، ص ۶۰). اهمیت و نقش عنصر عقلانیت در این پروژه، تا بدان جاست که مؤلفه معنویت از لوازم انفکاک‌ناپذیر آن یاد می‌شود (ملکیان، ۱۳۹۲، ص ۴؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۴۵).

پروژه عقلانیت و معنویت، پروژه‌های سکولاری و غیردینی معرفی می‌شود که از متن روشن‌فکری دینی برآمده است (ملکیان، ۱۳۸۹). هدف و غایتی که از طرح این پروژه دنبال می‌شود، رساندن انسان به زندگی «آرمانی و ایده‌آل» است. زندگی ایده‌آلی که با سه ویژگی «خوبی، خوشی و معناداری زندگی» پیوند می‌خورد. این پروژه، عقلانیت و معنویت را دو مؤلفه و ابزار لازم و کافی برای نیل انسان به آن هدف معرفی می‌کند (همان).

در ادامه این پژوهش، برای توصیف چپستی و ویژگی‌های عقلانیت در معنویت مدرن، ابتدا به اقسام عقلانیت می‌پردازیم؛ سپس ویژگی‌های هر یک از این اقسام را خاطر نشان می‌کنیم.

۳. چیستی و اقسام عقلانیت در نظریه معنویت مدرن

در پروژه عقلانیت و معنویت، بارها از عقلانیت و اقسام مختلف آن سخن گفته شده است (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۸۴-۱۶۱؛ همو، ۱۳۸۹). مطابق این دیدگاه، عقلانیت در سه محور تجلی می‌یابد که عبارت‌اند از: الف. عقلانیت نظری؛ ب. عقلانیت عملی؛ ج. عقلانیت گفتاری (ملکیان، ۱۳۸۹). در این رویکرد، عقلانیت نظری به اتخاذ رأی و نظر ارتباط می‌یابد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۳-۱۴)، و به تعبیر گویاتر، عقلانیت نظری در حوزه «هست‌ها و نیست‌ها» ورود پیدا می‌کند (ملکیان، بی‌تا، ج، ص ۵۴). عقلانیت عملی عقلانیتی است که به حوزه تصمیم‌گیری و عمل انسان مربوط می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۴ و ۱۶). از منظر معنویت مدرن، چنین عقلانیتی به‌ویژه در تعیین اهداف و غایات زندگی و نیز تعیین ابزارهای متناسب برای نیل به آن غایات، نقش اساسی ایفا می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۹). در این نظریه، اعتقاد بر این است که در مقام گفتار هم باید جنبه عقلانیت را مراعات کرد (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳) و از آنجا که هدف از سخن گفتن «انتقال ما فی‌الضمیر» انسان‌هاست، برای چنین هدفی می‌باید مناسب‌ترین شیوه و ابزار را برگزید؛ لذا از این منظر، سخن گفتن می‌باید از ابهام، ابهام و اغلاق پیراسته باشد (ملکیان، ۱۳۸۹).

۳-۱. عقلانیت نظری و لوازم آن در پروژه عقلانیت و معنویت

در پروژه عقلانیت و معنویت، تفاسیر مختلفی از عقلانیت نظری ارائه شده که این خود موجب پیچیدگی‌ها و ابهاماتی در درک بهتر این مؤلفه گشته است. در ادامه به این تفاسیر گوناگون اشاره می‌کنیم. در این رویکرد، عقلانیت نظری، گاه به تبعیت کامل از استدلال تعریف می‌شود (ملکیان، بی‌تا، ب، ص ۴-۵ و ۵۹) و گاه گفته می‌شود که عقلانیت نظری یعنی پابندی و دبستگی تامّ به باوری که شواهد و قراین بیشتری از آن پشتیبانی می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۹). تعریف اخیر، در برخی موارد، بهترین تعریف از عقلانیت نظری معرفی شده است (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶). گاهی نیز درباره آن گفته می‌شود که اعم از حس، تجربه، حافظه، تفکر و استدلال روشمندانانه است (ملکیان، ۱۳۷۴، ص ۱۰؛ همو، ۱۳۸۱، ب، ص ۱۴).

افزون بر تعاریف پیشین، در این دیدگاه، تفاسیر شش‌گانه دیگری نیز درباره عقلانیت نظری مطرح شده است که بیان هر یک از آنها از این قرار است: ۱. عقلانیت نظری، یعنی عقیده‌ای که یا بدیهی باشد یا با سیر استدلالی معتبر و صحیح، از بدیهیات استنتاج شده باشد؛ ۲. عقلانیت نظری یعنی عقیده‌ای که با همه یا دست‌کم اکثریت قاطع دیگر عقاید انسان سازگار باشد؛ ۳. عقلانیت نظری یعنی باوری که از روی احساسات و عواطف یا ایمان و تعبد خودسرانه حاصل نیامده باشد؛ ۴، ۵ و ۶ عقلانیت نظری یعنی باوری که تحقیقات کافی آن را تأیید کند؛ حال یا این کفایت تحقیقات منوط به رأی صاحب عقیده است (تفسیر چهارم) یا معیارهای انفسی، کفایت تحقیقات را تعیین می‌کند (تفسیر پنجم) یا اینکه کفایت تحقیقات بر اساس معیارهای آفاقی و همگانی معین می‌شود (تفسیر ششم).

(ملکیان، بی تا، ب، ص ۴-۷). گفتنی است در این رویکرد، صرفاً از تمایزات تفاسیر چهارم، پنجم و ششم سخن به میان آمده است؛ ولی در این باره که کدام یک از آنها ترجیح دارد، مطلبی بیان نشده است.

نکته‌ای که از تفاسیر شش‌گانه اخیر و نیز برخی تفاسیر پیشین برمی‌آید، این است که از نظرگاه معنویت مدرن، مقصود از عقلانیت، معنای معرفت‌شناختی آن، یا به تعبیری همان معقولیت است؛ یعنی فرد به لحاظ معرفت‌شناختی، حق پذیرش چه نوع عقایدی را خواهد داشت (همان، ص ۷). شایان توجه است که در این رویکرد، عقلانیت و عدم عقلانیتِ باورهای انسان، کاملاً امری متمایز از صدق و کذب معرفت‌شناختی به‌شمار می‌رود. اساساً در این رویکرد، عقلانیتِ یک عقیده یا باور، نسبت به صادق یا کاذب بودن آن «لااقتضا» است (همان، ص ۸۷)؛ یعنی ممکن است عقیده یا باوری برای انسان مدرن معقول جلوه نماید؛ اما، ابداً به حقانیت نظر نداشته باشد. بر اساس این دیدگاه، آنچه اهمیت دارد آن است که باور انسان به‌نحوی عقلانی باشد. گفتنی است، این رویکرد معتقد است که مطابق با هر یک از تفاسیر شش‌گانه پیشین، عقلانیتِ باورهای دینی وضعیت خاصی را دارا خواهند بود (ر.ک: همان، ص ۸۴).

از نظرگاه معنویت مدرن، عقلانی‌سازی باورها و گزاره‌های معنوی، لزوماً به معنای اقامه استدلال خدشه‌ناپذیر برای آنها نیست؛ بلکه همین مقدار که نشان داده شود، قوت این مدعیات، ضریب کمتری از دیدگاه رقیب ندارند، جانب عقلانیت پاس داشته شده است (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۶۶). این رویکرد، گرچه نسبت را از ساحت صدق و کذب معرفت‌شناختی به‌کلی می‌زداید، اما به یک معنا قائل به نسبت در عرصه عقلانیت می‌شود. از این‌رو، خاطر نشان می‌کند: یک عقیده ممکن است برای شخص X در زمان «الف» عقلانی باشد؛ اما همین عقیده ممکن است در زمان «ب» یا برای شخص دیگری در همین زمان، غیرعقلانی باشد. بنابراین، مطابق با این رویکرد، صدق و کذب ابداً به اشخاص و ازمنه بستگی ندارد؛ اما عقلانیت و عدم عقلانیت، اموری وابسته و نسبی‌اند (ملکیان، بی تا، ب، ص ۶۴-۶۶). در ادامه، به لوازمی که این پروژه برای عقلانیت نظری قائل است، اشاره می‌کنیم.

مقتضای عقلانیت نظری در این پروژه آن است که انسان مدرن ابداً خود را مالک حقیقت نداند؛ بلکه مدام در طلب حقیقت در حال تکاپو و دویدن باشد (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۸-۹؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۹-۱۰). بر پایه این عقلانیت، انسان، مدرن، به آخرین دستاوردهای علوم تجربی انسانی کاملاً التزام دارد، و چنانچه عقیده‌ای را معارض با آن بیابد، نمی‌باید از برتری علوم تجربی دست بردارد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۴-۱۵؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۹). اساساً از این دیدگاه، عقلانیت نظری مقتضی است که انسان همیشه در برابر استدلال‌های مدعای مخالف، حالت گشودگی و انتفاع داشته باشد و چنانچه آنها را قوی‌تر از استدلال‌ات خود یافت، باید عقاید خود را کنار بدهد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۶۵). بر اساس چنین عقلانیتی، انسان مدرن با هرگونه جزم‌اندیشی، عقیده‌پرستی، تعصب، خرافه‌پرستی و اموری از این دست سر ستیز دارد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۹-۱۰؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۳۵۹-۳۶۳؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۹، همو، ۱۳۸۳، ص ۲۴).

۲-۳ عقلانیت عملی و لوازم آن در پروژه عقلانیت و معنویت

معنویت مدرن برای عقلانیت عملی حساب ویژه‌ای باز می‌کند. عقلانیت عملی از نگاه این پروژه، به حوزه تصمیم‌گیری و رفتار انسان ارتباط می‌یابد (ملکیان، بی‌تا، ب، ص ۴-۵). نظریه‌پرداز معتقد است که عقلانیت عملی به‌طور کلی در دو عرصه برای انسان مطرح است: الف) عقلانیت عملی‌ای که در تعیین غایات و اهداف به کمک انسان می‌آید؛ ب) عقلانیت عملی که ابزار و وسایل متناسب برای نیل انسان به آن اهداف را تعیین می‌کند (عقلانیت ابزاری) (Instrumental Rationality) (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲-۱۱۸).

از دیدگاه ایشان، عقلانیت در تعیین غایات، انسان مدرن را ملزم می‌کند اهدافی را در زندگی انتخاب کند که در مجموع، سود و ثمره آن بیشتر از هزینه‌ها و خسارت‌هایی باشد که متوجه وی می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۶). عقلانیت در باب ابزار و وسایل هم وقتی محقق می‌شود که در تناسب با غایات زندگی انسان مدرن قرار بگیرد و او را «زودتر، مطمئن‌تر و بدون عواقب» به اهدافش برساند (همان، ص ۱۶). در ادامه به مواردی که در این پروژه، عقلانیت عملی درباره آنها به ایفای نقش می‌پردازد، اشاره می‌کنیم.

از جمله این موارد، عقلانیتِ عبادیات دین، مثل نماز، روزه، حج، زکات و... است (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲-۱۴۳). از نظرگاه معنویت مدرن، گزاره‌های عملی دین به‌طور کلی دو دسته‌اند: الف) گزاره‌های اخلاقی دین مثل عدالت، احسان به هم‌نوع، خوشرویی و... که نوعاً میان ادیان و مکاتب مختلف اشتراک دارند؛ ب) گزاره‌های عبادی دین که معمولاً مختص به دینی خاص هستند (ملکیان، بی‌تا «ب» ص ۵۴). از دیدگاه معنویت مدرن، عقلانیت گزاره‌های اخلاقی دین در قیاس با عقلانیت گزاره‌های عبادی، بیشتر قابل دفاع است (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲). دلایلی که برای اثبات این مطلب در معنویت مدرن ارائه شده، از این قرار است:

- گزاره‌های اخلاقی دین، حتی اگر از بافت و شبکه دینی خود جدا شوند، باز آثار و نتایج فردی یا جمعی مترتب بر خود را خواهند داشت؛ در حالی که گزاره‌های عبادی دین، اگر از شبکه دینی خود خارج شوند، آن فواید و کارکرد خود را به کلی از دست خواهند داد؛

- گزاره‌های اخلاقی در قیاس با گزاره‌های عبادی، کمتر مسبوق به پیش‌فرض‌های متافیزیکی و انسان‌شناختی‌اند. بنابراین رویکرد، این پیش‌فرض‌ها برخاسته از بینش‌هایی است که مقبولیت آنها امروزه مورد شک و تردید بسیار جدی است؛

- گزاره‌های اخلاقی، بیشتر، از خصوصیت جهان‌شمولی و فرامنطقه‌ای (Global) برخوردارند؛ درحالی‌که گزاره‌های عبادی دین بیشتر صبغه محلی (Local) و مقطعی دارند. باورهای عبادی دین، مختص به زمان و مکانی خاص‌اند؛ ولی چنین خصلتی در باورهای اخلاقی ابداً یافت نمی‌شود (ر.ک: ملکیان، بی‌تا، ب، ص ۵۴-۵۵).

نظریه پرداز معتقد است، هر یک از این دلایل موجب شده است که گزاره‌های اخلاقی دین برخلاف گزاره‌های عبادی، کمتر از سوی اقوام و ملل مختلف، مورد نفی و تردید قرار بگیرد (همان، ص ۵۵). اکنون پرسش این است که در معنویت مدرن، گزاره‌های عبادی دین چگونه از معقولیت بهره‌مندند؟

از منظر نظریه‌پرداز، عقلانی بودن اعمال عبادی تنها در صورتی قابل دفاع است که به گونه «نمادین و سمبلیک» ملاحظه شوند (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲-۱۴۳). به باور ایشان، برخلاف گزاره‌های نظری دین، چندان نمی‌توان از حیثیت صدق و کذب گزاره‌های عملی دین دفاع کرد (ملکیان، ۱۳۷۴، ص ۳۶-۳۷). از نگاه ایشان، با علم تفصیلی از اینکه یکایک اعمال عبادی چگونه نماد حاکی از حقایق اند، می‌توان به فضایل اخلاقی در ورای آنها نائل شد؛ البته مشروط به اینکه یگانه راه یا بهترین راه نیل به این دست فضایل اخلاقی، انجام این گونه اعمال تلقی شود (ملکیان، بی تا، ب، ص ۵۵).

از دیگر مواردی که عقلانیت عملی در نظام معرفتی معنویت مدرن نقش بسزایی ایفا می‌کند، نوع تعامل و نحوه پذیرش یا واژنش (دفع) گزاره‌های خردگریز یا فراعقلی است. از این نظرگاه، گزاره‌های خردگریز در انواع گوناگونی می‌توانند فرض شوند:

۱. در یک فرض، مثلاً گزاره خردگریز P به گونه‌ای است که نسبت به نقیض خودش - که آن هم قاعداً گزاره‌ای خردگریز است - که دارای رجحان معرفتی است؛ یعنی از شواهد و مؤیدات بیشتری در برابر نقیض خودش بهره‌مند است. در این هنگام، وظیفه معرفت‌شناختی حکم می‌کند که انسان گزاره خردگریزی را که دارای وزن معرفت‌شناختی بیشتری است، اخذ کند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۷)؛

۲. فرض دوم این است که گزاره خردگریز P شواهد و مؤیداتی دارد؛ اما این شواهد و مؤیدات اندک است، و به تعبیری، احتمال صدق گزاره P به مراتب کمتر از نقیض خودش می‌باشد. در این مورد نیز وظیفه معرفت‌شناختی، گزینش نقیض P را ایجاب می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶-۳۹۷)؛

۳. در فرض سوم، گزاره خردگریز P با نقیض خودش از هر نظر مساوی است. به تعبیر دیگر، این دو گزاره از هر جهت با یکدیگر تکافو دارند. در این موارد، وظیفه معرفت‌شناختی چه چیزی را بر انسان مدرن الزام می‌کند؟ پاسخ پروژه عقلانیت و معنویت در این موارد آن است که انسان مدرن، در این هنگام این مسئله را صرفاً با عقلانیت عملی، آن هم از نوع عقلانیت ابزاری، حل و فصل می‌کند. مطابق این رویکرد، در این مواقع، عقل کاملاً به صورت پراگماتیستی و کارکردگرایانه (نه از جنبه حقانیت یا عدم حقانیت) با این موارد مواجه می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸). یعنی صرفاً به آثار و نتایج روانی حاصل از آن دو گزاره نظر می‌کند، و هر کدام از آنها را که بیشتر «رضایت باطن و آرامش خاطر» فراهم آورد، اخذ می‌کند (همان، ص ۴۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶-۳۹۷).

باید توجه داشت که در میان حالات سه‌گانه مفروض، در صورت اول و دوم، عقلانیت نظری به ایفای نقش می‌پردازد؛ اما در حالت سوم، عقلانیت عملی وظیفه انسان مدرن را معین می‌سازد. در این هنگام، نقش دیگری

برای عقلانیت عملی مطرح می‌شود که توجه به آن بسیار اهمیت دارد، و به نوعی کلید فهم مباحث آتی نیز به‌شمار می‌رود.

از دیدگاه معنویت مدرن، سازوکار شکل‌گیری و پیدایش ایمان، تنها به همین مورد سوم که حوزه فعالیت عقلانیت عملی است، بسنده می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۹). از این نظرگاه، در حالت اول و دوم که عقلانیت نظری حضور دارد و به‌نحوی پای معرفت و شناخت در میان است، ابدأ جایی برای ایمان باقی نمی‌ماند. به اعتقاد معنویت مدرن، اساساً ایمان هنگامی رخ می‌دهد که خلأ معرفتی برای انسان وجود داشته باشد (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۷). این رویکرد، ایمان را امری اختیاری و ارادی می‌داند، و به تعبیر گویاتر، عنصر اختیار و اراده را جزء مقوم ایمان به‌شمار می‌آورد؛ لذا معتقد است: اگر ایمان مقرون معرفت و شناخت گردد، دیگر نمی‌توان آن را به‌صورت اختیاری پذیرفت؛ بلکه در این هنگام، پذیرش ایمان امری قهری می‌شود (ملکیان، بی‌تا، چ، ص ۳۰). از این نظرگاه، همان‌گونه که پذیرش « $2+2=4$ » جای هیچ شک و تردیدی را برای انسان باقی نمی‌گذارد و پذیرش آن قهری است اگر ایمان نیز بخواهد با علم و معرفت یا به تعبیر بهتر با استدلال و برهان جمع شود، دیگر پذیرش ارادی و اختیاری آن معنایی نخواهد داشت (همان، ص ۳۰) جالب آنکه نظریه‌پرداز همچنین معتقد است، مؤلفه معنویت نیز در پروژه عقلانیت و معنویت، در همین جا معنا و مفهوم واقعی‌اش را می‌یابد، و بروز پیدا می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۹)؛ یعنی از نگاه ایشان، معنویت همان باورهای ایمانی (عینیت معنویت و باورهای ایمانی) انسان مدرن است که عقلانیت نظری ابدأ در ساحت این باورها نقش و فعالیتی ندارد.

به هر روی، از دیرباز این مسئله محل مناقشه و گفت و گوی بسیار بوده است که حقیقت ایمان را چه عناصری تشکیل می‌دهد. آیا ایمان همان تصدیق ذهنی و علم است؟ (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۸؛ نیز ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۳۲) آیا ایمان صرفاً به عمل جوارحی فروکاهیده می‌شود؟ (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۴۳۹-۴۴۰؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲۸) یا اساساً حقیقتی غیر از این موارد است، و با اراده و اختیار و ساحت جوانحی انسان سروکار دارد؟ (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۷۰؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۶۲) فارغ از این اختلافات و صحت و سقمشان، در معنویت مدرن اعتقاد بر این است که ایمان حقیقتی ارادی است، و هرگز با معرفت قابل جمع نیست؛ بلکه از منظر این رویکرد، ایمان نه همراه با علم، بلکه با شک و تردید هم‌آغوش و هم‌عنان است (ملکیان، بی‌تا، چ، ص ۲۹). از این منظر، در بستر چنین وضعیتی است که ایمان شکل می‌گیرد و به حیات خود ادامه می‌دهد. ما در بخش‌های بعدی، به مناسبت بحث درباره نقش و تأثیر عقلانیت مدرن بر روی معنویت، به این مسئله باز خواهیم گشت.

بر اساس مباحثی که تا اینجا درباره عقلانیت نظری و عملی گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که در معنویت مدرن، عقلانیت نظری ساحت گزاره‌های خردپذیر و نیز گزاره‌های خردگریزی را که از رجحان معرفتی برخوردارند، پوشش می‌دهد؛ اما در مورد گزاره‌های خردگریزی که هیچ رجحان معرفتی برایشان وجود ندارد، انسان معنوی صرفاً

بر اساس عقلانیت عملی هدف - وسیله‌ای مشی می‌کند و پذیرش و توجیه این گزاره‌ها، با مسئله ایمان ارتباط پیدا می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶-۳۹۷؛ همو ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۹).

گفتنی است، بنا بر معنویت مدرن، عنصر ایمان موجب دلبستگی به اموری می‌شود که باور به آنها آثار و نتایج روانی مثبت را برای انسان مدرن به ارمغان می‌آورد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۹۸). از این نظرگاه، انسان مدرن می‌باید این نتایج و آثار را خود مورد آزمون و تجربه قرار دهد و پس از کامیابی از این محک انفسی، حق پذیرش آنها را خواهد داشت (ملکیان، بی‌تا، ت، ص ۸). بنابراین، انسان مدرن، هرگز بر پایهٔ تعبد و تسلیم، به گزاره‌های عملی دین تن نمی‌دهد (همان، ص ۸). اینکه چرا در این رویکرد، تعبد و تسلیم نفی می‌شود، مسئله‌ای است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۴. عقلانیت مدرن و استدلال‌گرایی آن

به اعتقاد نظریه‌پرداز، مهم‌ترین شاخصهٔ معنویت مدرن، عقلانیت آن است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶ و ۱۳۴؛ همو، ۱۳۹۴ ج ۲، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۸۹). استدلال‌گرایی، شاخص‌ترین عنصر عقلانیت مدرن، و نیز ویژگی بارز انسان مدرن به‌شمار می‌رود (ملکیان، بی‌تا، ت، ص ۴۵؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶؛ همو، بی‌تا، ج، ص ۸ و ۲۴-۲۵)؛ زیرا برای هاضمهٔ انسان مدرن، پذیرش هر سخن و باوری بر مبنای آتوریته بسیار سنگین و دشوار است (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۲۹۵). اکنون باید دید مراد از استدلال‌گرایی در این رویکرد چیست؟

نظریه‌پرداز معتقد است که استدلال‌گرایی انسان مدرن به این معناست که «مطالبهٔ دلیل» برای او حد یقف ندارد (همان، ص ۲۹)؛ مثلاً برای پذیرش گزارهٔ «هر الف، ب است» دلیل مطالبه می‌کند. چنانچه برای او دلیل ذکر شود که «الف، ج است» و «هر ج، ب است»؛ پس «هر الف، ب است»، در این هنگام به قبول آن تن می‌دهد (ملکیان، ۱۳۹۲، ص ۱). البته مشروط به اینکه هر کدام از مقدمات استدلال هم نیازمند به اقامهٔ دلیل نباشد؛ وگرنه این سیر برای او همچنان ادامه می‌یابد. اما اگر بخواهیم در برابر پرسش او چنین بگوییم که «الف، ب است»؛ چون X یا فلان آتوریتهٔ خاص آن را گفته است، فوری برای ذهن انسان مدرن رنجش پیدا می‌شود و چنین استدلالی را یک مغالطهٔ صریح منطقی می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۳۰؛ همو، بی‌تا، ب، ص ۷۲).

سخن از اینکه مطالبهٔ دلیل برای انسان مدرن حد یقف ندارد، ناخودآگاه این اشکال را به ذهن می‌آورد که در این صورت، انسان مدرن برای اثبات هر گزاره‌ای به بی‌نهایت استدلال نیازمند است و این به‌نوعی مستلزم تسلسل است. نظریه‌پرداز، خود به این اشکال تفتن پیدا کرده و در قبال آن سه پاسخ را ارائه داده است:

۱. هر چند در مواردی ممکن است این تالی پیش بیاید و روند مطالبهٔ دلیل از سوی انسان معنوی تا بی‌نهایت پیش برود، اما این تالی ابداً فاسد نیست و ما برای فساد آن دلیلی نداریم؛

۲. ممکن است اتفاقاً این سیر خاتمه پیدا کند و آن در جایی است که انسان معنوی به وضوح برسد که خود دیگر از مطالبه دلیل دست بردارد؛

۳. امروزه این ثابت شده است که اساساً تفکر و اندیشیدن، با پذیرش یک نظام معرفتی همراه است؛ و پذیرش آن نظام هم دست کم با پذیرش برخی اصول موضوعه و بدون دلیل آن نظام همراه است (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۳۱-۳۲).

تا اینجا روشن شد که استدلال‌گرایی برای انسان مدرن موضوعیت دارد؛ اما چگونه این خصیصه مانع تعبدپذیری وی می‌گردد؟

۵. تعبدستیزی لازمه استدلال‌گرایی عقلانیت مدرن

در رویکرد معنویت مدرن، استدلال‌گرایی اساساً در تضاد با تعبدپذیری معرفی می‌شود (ملکیان، بی‌تا، ص ۴۵؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶؛ همو، بی‌تا، ج، ص ۱۴-۱۵)؛ زیرا از این نظرگاه، اساس تعبد مبنی بر این است که قول شخص یا مرجعی را بی‌آنکه دلیلی برای آن اقامه کند، بپذیریم (ملکیان، ۱۳۸۱، ج، ص ۲۴۵؛ همو، بی‌تا، ب، ص ۷۲)؛ درحالی‌که انسان مدرن، مدام در طلب دلیل است (ملکیان، ۱۳۸۱، ج، ص ۲۵۰). اساساً از منظر معنویت مدرن، زندگی و سلوک انسان معنوی می‌باید به‌گونه‌ای باشد که در آن بر اساس فهم خود عمل کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۵-۱۶؛ همو، ۱۳۸۱، ب، ص ۱۶)؛ یعنی در برابر داده‌ها و اطلاعات مختلفی که به دست او می‌رسد، نهایتاً این اوست که با مراجعه به عقلانیت و وجدان اخلاقی خود، دست به انتخاب و گزینش میان آنها می‌زند (ملکیان، ۱۳۸۹). بر پایه تعبدگرایی، توصیه این رویکرد بر آن است که انسان معنوی می‌باید از مرحله «دیگر فرمان‌روایی» که در آن دیگران برای وی تعیین تکلیف می‌کنند، عبور کند و به مرحله «خودفرمانروایی» ناقل شود (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۱). از طرف دیگر، معنویت مدرن، قوام دین و دیانت‌پیشگی را تعبد می‌داند (ملکیان، بی‌تا، ج، ص ۱۴) و به این دلیل که تعبد در دیانت موج می‌زند، آن را به‌نوعی استدلال‌ستیزی یا دست‌کم استدلال‌گریز قلمداد می‌کند (همان، ص ۱۴-۱۵؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۴۵). به باور این رویکرد، ورود در حیطه دین‌داری تنها زمانی میسر است که در برابر سخنان فرد یا افرادی، متعبد و تسلیم باشیم (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۶)؛ درحالی‌که مقتضای عصر مدرنیته، خوداندیشی و داوری استقلالی، یا به تعبیر گویاتر، عقلانیت خودبنیاد است (همان، ص ۴۷). از همین‌رو، نظریه‌پرداز در برابر دیانت، از معنویت دم می‌زند و آن را زاده عقلانیت یا عنصر استدلال‌گرایی عنوان می‌کند (همان، ص ۴۵).

در مباحث پیشین، چستی و ویژگی‌های عقلانیت مدرن را چه در عرصه عقلانیت نظری و چه در عرصه عقلانیت عملی بررسی کردیم. عقلانیت گفتاری نیز ذیل عقلانیت عملی می‌گنجد؛ زیرا چنانکه نظریه‌پرداز نیز اذعان دارد، گفتار هم به نوعی عمل محسوب می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۹). در ادامه، درصددیم نقش و تأثیری که

عقلانیت در رویکرد معنویت مدرن دارد، تحلیل و پژوهش کنیم. برای رعایت اختصار، در این قسمت تنها به دو مسئله از میان مسائل مختلفی که می‌توان از بُعد معرفت‌شناسانه مطمح‌نظر قرار داد، می‌پردازیم.

۶. معنویت مدرن و عدم دسترسی به واقعیت عینی و تأثیرپذیری از رئالیسم انتقادی

تا پیش از *کانت* نوعاً تصور انسان بر این بود که عقل قدرت کشف واقعیات هستی را آن‌گونه که در عالم خارج موجودند، دارد. خوش‌بینی به عملکرد عقل تا بدان جا بود که در باور دوران روشنگری، عقل به‌تنهایی قادر به شناخت تمام ابعاد و زوایای عالم تلقی می‌شد (موسوی خوئینی، ۱۳۹۴، ص ۸). از همین جا مفهوم عقلانیت خودبنیاد ظهور و بروز پیدا کرد (محسنی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴)؛ اما پس از *کانت* و نقادی‌های او، توانمندی عقل شدیداً مورد شک و انکار قرار گرفت (ر.ک: ملکیان، بی‌تا، چ، ص ۳۳). جریان فکری پس از *کانت*، متأثر از دیدگاه‌های او معتقد بود که دست عقل به لحاظ معرفتی از جهان هستی کوتاه است و تصاویری که در اختیار انسان می‌نهد، صرفاً آشباح و عکس‌هایی از جهان بیرون‌اند؛ بی‌آنکه لزوماً با آنها تطابق کامل داشته باشند (ر.ک: ملکیان، بی‌تا، ه، ص ۵۱-۵۲).

این تشکیکات باعث پیدایش دیدگاهی معرفت‌شناسانه با عنوان «رئالیسم انتقادی» شد. مطابق این دیدگاه، هیچ تضمینی وجود ندارد که یک باور به‌ظاهر عقلانی درست باشد و ما ابداً در تمامی ادراکاتمان خطاناپذیر نیستیم (تریگ، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲). این نگرش در حوزه‌ی الهیات هم معتقد بود که مفاهیم و الگوهای الهیاتی باید ناقص، ولی لازم تلقی شوند؛ آنها صرفاً راه اشاره به واقعیت خدایند (همان، ص ۱۵۳-۱۵۴).

عقلانیت مدرن نیز تحت‌تأثیر این نگرش، معتقد است که انسان فهم و برداشت بسیار ناقصی از این جهان دارد. برداشت‌های او از اشیای این عالم، هم به طبیعت و ماهیت این جهان بستگی دارد و هم به هویت و طبع انسان (ملکیان، ۱۳۷۶، ص ۹۴-۹۵). از این نظرگاه، ادراکی که برای انسان حاصل می‌شود، برآیند و ترکیبی از پدیده (Noumenon) و پدیدار (Phenomenon) است (همان، ۹۵-۹۶). لذا در رویکرد معنویت مدرن، اعتقاد بر این است که عقاید انسان نفیاً و اثباتاً ناظر به خود اشیا نیست؛ بلکه هرگونه نفی و اثباتی در این باب، به ظواهر و پدیدارها مربوط می‌شود (همان، ص ۹۷). به باور معنویت مدرن، درباره‌ی واقعیت عالم خارج و مستقل از ذهن، نمی‌توان برهان قاطعی اقامه کرد (ملکیان، ۱۳۸۱ و، ص ۱۴). اساساً از این نظرگاه، برای انسان معنوی دغدغه‌ی مطابقت عقاید و باورهایش با واقع وجود ندارد (همان، ص ۱۸). حتی می‌توان گفت: درباره‌ی وجود خدا هم انسان مدرن چندان دغدغه‌ی واقعیت داشتن یا نداشتن آن را ندارد؛ بلکه برای او این مهم است که آیا در سایه‌ی چنین باور و سلوک مبتنی بر آن، به آرامش خاطر دست می‌یابد یا خیر (همان، ص ۱۷-۱۸). بنابراین، به اعتقاد نظریه‌پرداز، یکی از تمایزات مهمی که میان معنویت دینی با معنویت مدرن وجود دارد، این است که در معنویت دینی به «فرآورده‌ها» و «محصولات سلوک» بیشتر توجه می‌شود؛ در حالی که در معنویت مدرن، انسان معنوی موظف است که توجه تامی به «فرآیند» سلوک خود داشته باشد؛ حال، فرآورده هر چه می‌خواهد باشد (ملکیان، ۱۳۸۱ ب، ص ۱۰)؛ در نتیجه، از منظر این

رویگرد، حتی اعتقاد به وجود خدا لزوماً حق و ارزشمند نیست؛ بلکه باید دید که انسان از چه فرایندی بدان نائل شده است (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۵۶).

۷. معنویت مدرن و ایمان ناواقع‌گروانه

در بخش‌های پیشین ملاحظه کردیم که در پروژه عقلانیت و معنویت، فرایند شکل‌گیری ایمان به چه صورت است. بیان شد که مطابق با این دیدگاه، پذیرش ایمان در آنجایی مطرح است که اولاً باورهای خردپذیر، متعلق ایمان قرار نگیرند؛ و ثانیاً این باورها هیچ تمایز نظری و معرفتی با نقیض‌های خود نداشته باشند؛ یعنی به لحاظ معرفتی کاملاً با آنها یکسان باشند، و در یک طراز قرار گیرند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۹). پس از این نظرگاه، ساحت باورهای ایمانی معنویت مدرن را تنها باورهای خردگریز پر می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۱).

ریشه چنین برداشتهایی از مقوله ایمان، در واقع به تشکیکات کانت و اندیشمندان پس از او بازمی‌گردد. اینان اعتقاد داشتند که دست عقلانیت نظری در عرصه متافیزیک کوتاه بوده، پای آن از اثبات مسائل بنیادین دین لنگ است. از این نظرگاه، هیچ راه معرفت‌شناسانه‌ای به سوی خدا وجود ندارد و هرچه انسان درباره خداوند بگوید، می‌باید از ناحیه وحی و تعالیم وحیانی باشد (ر.ک: تریگ، ۱۳۸۵، ص ۲۹۷).

سورن کرکگور، از دیگر طرفداران این نگرش و از جمله مدافعان سرسخت ایمان‌گرایی افراطی، در این زمینه چنین می‌گوید:

بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً تقابل میان شورمندی بی‌حدوحصر سیر باطنی و بی‌یقینی آفاقی است. اگر من بتوانم خدا را به روش آفاقی دریابم به او اعتقاد ندارم، بلکه بدین جهت که نمی‌توانم او را به روش آفاقی بشناسم، باید ایمان داشته باشم؛ و اگر بخواهم ایمان خود را حفظ کنم، پیوسته باید عزم جزم داشته باشم بر اینکه به بی‌یقینی آفاقی سخت بچسبم؛ چنانکه گویی باید بر بالای ژرف‌ترین جای اقیانوس، بر فراز دریای بی‌پن‌آویخته بمانم و باز هم اعتقاد داشته باشم (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۶).

این موارد، حکایت از آن دارد که نزد این اندیشمندان، مقوله ایمان صرف‌نظر از متعلقش موضوعیت دارد و امری مطلوب شمرده می‌شود. به تعبیر دیگر، در این رهیافت ناواقع‌گروانه، ایمان بر متعلق خود تقدم و برتری دارد، و گویا هیچ محتوایی ورای آن نیست (ر.ک: جعفری، ۱۳۹۱، ص ۳۲۲ و ۳۴۰).

معنویت مدرن نیز با الگوپذیری از این نگرش‌ها معتقد است که در این دوران، دستیابی به یقین موجه کمیاب و دیرپاب است؛ لذا ترجیح می‌دهد با این بی‌یقینی کنار بیاید (ملکیان، بی‌تا، ص ۱۶). مطابق این رویکرد، ایمان دینی عرصه جستن بی‌قراری است (ملکیان، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱)، و از ایمان نباید ثبات و استقرار را انتظار داشت. اساساً این رویکرد بر این باور است که عنصر شک، مقوم ایمان و لازمه اختیاری بودن آن است. پیش‌تر هم گفته شد که معنویت مدرن، عنصر اراده و اختیار را در ایمان شرط می‌داند، و معتقد است: چنانچه ایمان با علم و یقین همراه

گردد، دیگر جایی برای پذیرش اختیاری آن باقی نمی‌ماند. لذا این رویکرد، با تأثیرپذیری از دیدگاه کرگگور معتقد است: تا برای انسان خلأ معرفتی نباشد، برای او «جهش ایمانی» رخ نخواهد داد (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۷). شاید به همین دلیل معنویت مدرن معتقد است که صدق بیشتر ادعاهای انبیا در این دنیا معلوم نمی‌شود و به آخرت موکول می‌گردد؛ بلکه از این نظرگاه، بررسی مدعیات انبیا اساساً از قلمرو تحقیق و بررسی انسان خارج است (ملکیان، بی‌تا، چ، ص ۳۳).

از مباحث پیشین این نتیجه لازم می‌آید که ایمان در معنویت مدرن بسیار متمایز از ایمان در دیانت است؛ زیرا در ایمان دینی، فرد تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا ایمان خود را به مرتبۀ یقین برساند؛ اما انسان مدرن از آنجاکه یقین ندارد حقیقت همان چیزی است که وی تعقیب می‌کند، مدام ایمان خود را در معرض آزمون قرار می‌دهد و از تحول و تبدل آن هم ابداً بیم به دل راه نمی‌دهد (همان، ص ۲۴). نکته دیگری که این رویکرد بر آن تأکید دارد، مقولۀ سیالیت حرکت، پویایی و سیلان در ایمان است (همان ص ۲۹؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۱۹). به اعتقاد این رویکرد، مقولۀ سیالیت موجب می‌شود که ایمان انسان معنوی به چهار خصیصۀ «عدم دکماتیسیم، عدم پیش‌داوری، نقد و نیز شک» مزین شود. از همین جاست که از منظر معنویت مدرن، ایمان دوشادوش با شک معرفی می‌گردد (ملکیان، بی‌تا، چ ص ۲۹). از این منظر، اثبات باورهای دینی چندان وجهی ندارد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۶۴)؛ زیرا با خردگریز دانستن آنها، طبیعتاً اقامۀ دلیل و برهان برای آنها سالبه به انتفای موضوع می‌شود.

۸. نقد و بررسی عقلانیت در معنویت مدرن

ما در این بخش درصددیم پاره‌ای از مؤلفه‌های برجستۀ عقلانیت در معنویت مدرن را نقادی کنیم؛ گرچه معتقدیم در این‌باره تحلیل‌های نقادانه بیشتری نیز می‌توان ارائه داد. یکی از اشکالات اساسی در نظریۀ معنویت مدرن، فقدان تعادل و عدم انضباط نقش عقلانیت در منظومۀ باورهای انسان معنوی است. به نظر می‌رسد در این پروژه، عنصر عقلانیت در پاره‌ای از موارد نقش بسیار پررنگ و به تعبیری حداکثری دارد؛ اما در پاره‌ای دیگر از موارد، عقلانیت از هرگونه ایفای نقش، هرچند غیرمستقیم، منع شده است. توضیح آنکه، عنایت به عقلانیت در مواردی آن قدر چشمگیر است که از منظر معنویت مدرن، اساساً انسان مدرن در پذیرش هر باوری تنها به دلیل آن نظر دارد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۱ و ۱۲۶)؛ از این‌رو، تأکید این رویکرد آن است که زندگی فرد معنوی هرگز نباید عاریتی باشد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۶)؛ یعنی انسان مدرن، موظف است آنچه را که در نتیجۀ بررسی‌های خود با علم قطعی یافته است، به سبب گفته‌های دیگران رها نکند. این نشان از آن دارد که انسان مدرن در نظام باورهای خود همیشه جانب عقلانیت و استدلال‌گرایی را پاس می‌دارد؛ اما شگفت آنکه در عرصۀ باورهای ایمانی مشاهده می‌کنیم که عقلانیتِ استدلال‌گرا هرگز حق ورود ندارد. لذا معنویت مدرن معتقد است که باورهای ایمانی انسان مدرن، هرگز

قابل اثبات عقلانی نیست (ملکیان، بی تا، پ، ص ۴)؛ زیرا از این منظر، تمام باورهای ایمانی انسان معنوی، از سنخ باورهای خردگریزند (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۱). اینک با نظر داشت اینکه نظریه پرداز، معنویت را صرفاً پذیرش همین باورهای خردگریز می داند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۹)، می توان گفت که معنویت نه تنها تناسبی با عقلانیت ندارد، بلکه در تبیین و تمایز با آن است. ممکن است در دفاع از نظریه پرداز گفته شود: مؤلفه معنویت، با عقلانیت عملی یا به تعبیر گویاتر، با عقلانیت ابزاری در تناسب است؛ اما در این صورت باید گفت: اولاً عقلانیت در این نظریه صرفاً به عقلانیت ابزاری تنزل می یابد (ر.ک: اکبریان، ۱۳۹۵، ص ۵۳-۶۰)؛ ثانیاً در این هنگام چه رجحانی برای معنویت در قبال دیانت باقی می ماند. «به احتمال قریب به یقین» پاسخ نظریه پرداز این خواهد بود که در معنویت، برخلاف دیانت، تعبدپذیری کاملاً نفی می گردد؛ اما این پاسخ به نظر ما قانع کننده نیست، که در نقادی های بعدی به آن می پردازیم؛ ثالثاً نظریه پرداز به دلیل ناسازگاری میان عقلانیت استدلال گرا و دیانت، در صدد ارائه طرحی نو، موسوم به پروژه عقلانیت و معنویت برآمد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۷). اینک اگر مؤلفه معنویت هم بخواهد با چنین عقلانیتی در تبیین و تمایز باشد، چه نیازی به صرف این همه مؤونه در قالب گفتار و نوشتار برای تبیین این نظریه بود! ضمناً نظریه پرداز معتقد است که معنویت، برخلاف دیانت، زاده عقلانیت است (همو، ۱۳۹۲، ص ۴)؛ اما باید گفت: این تعبیر به همین صورت دقیق نیست؛ زیرا از مباحثی که بیان شد، کاملاً پیداست که معنویت هرگز با عقلانیت استدلال گرا که مهم ترین شاخصه این نظریه معرفی می شود (ملکیان، ۱۳۹۴ ج ۲، ص ۱۲۱)، ارتباطی ندارد؛ بلکه چنانکه دیدیم، صرفاً عقلانیت ابزاری، محملی برای توجیه عنصر معنویت مطرح می شود.

از جمله ویژگی هایی که عقلانیت مدرن تحت تأثیر نگرش رئالیسم انتقادی بر آن تأکید دارد، عدم دسترسی به واقعیت عینی (پدیده ها) در عرصه های مختلف، از جمله در حوزه حقایق دین است؛ در حالی که ما بر این باوریم کشف واقعیت عینی و دستیابی به آن در علوم مختلف و نیز در قلمرو دین، امری ناممکن نیست. از دیدگاه ما، علم و معرفت، به حضوری و حصولی تقسیم می شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۳ و ۱۲۹، ج ۲، ص ۴۴-۴۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵-۱۷۶). در علوم حضوری، انسان خود واقعیت را بدون هیچ گونه وساطت مفهومی کشف می کند. علمی مثل علم به ذات، علم به حالات و انفعالات نفسانی، و علم معلول به علت هستی بخش، از قبیل همین علوم به شمار می رود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۷). علوم حصولی نیز بر دو گونه است: علوم حصولی بدیهی و علوم حصولی نظری. علوم حصولی بدیهی یقینی اند و خود واقعیت را به ما نشان می دهند. گفتنی است در این زمینه جناب علامه مصباح یزدی در آثار خودشان دیدگاه بدیعی را ارائه می دهند (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۲۲). از منظر ایشان، علوم بدیهی نیز همچون گزاره های وجدانی، البته با سازوکاری متمایز، به علوم حضوری بازگشت می کنند (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۹۳، ص ۵۲۲-۵۴۳) و از این راه، مطابقتشان با واقع کاملاً برای ما محرز می شود. علوم نظری نیز گرچه خود موجه نیستند، و تصدیق آنها به استدلال نیازمند است، اما مطابق با الگوی مناگروی و ارجاع آنها به بدیهیات، می توان مطابقت آنها را نیز با واقعیت احراز کرد (ر.ک: همان، ۴۹۶-۵۲۰).

به‌هرروی، در اندیشهٔ دینی، سازوکار درک و فهم گزاره‌های دینی‌ای که از حقایق عالم حکایت می‌کنند، چنین است که پاره‌ای از آنها با کمک عقل برهانی، برخی با کشف و شهود و پاره‌ای دیگر نیز با کمک حس و تجربه قابل پیگیری است. گزاره‌های دینی از قبیل آداب و رسوم خاص نیستند که صرفاً سلیقه‌ی به‌شمار روند و قابل اقامهٔ برهان نباشند؛ لذا انبیا در دعوت به ایمان، از احتجاج، استدلال و حکمت بهره می‌جستند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷-۱۷۸).

نظریه‌پرداز، تحت تأثیر نگرش‌های ایمان‌گرایانه معتقد است که ایمان در خلأ معرفتی پدید می‌آید (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۷)؛ لذا به باور ایشان، باورهای ایمانی قابلیت اثبات عقلانی را ندارند (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۱). از سوی دیگر، به عقیدهٔ نظریه‌پرداز، با اثبات باورهای ایمانی، دیگر جا برای ایمان نمی‌ماند؛ زیرا همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، از این منظر، ایمان در جایی معنا دارد که نتوان متعلق آن را اثبات کرد؛ چراکه در غیر این صورت، پذیرش ایمان، غیراختیاری و قهری خواهد شد (ملکیان، بی‌تا، چ، ص ۳۰). بنابراین، تمام باورهای ایمانی انسان مدرن، باورهای خردگریز معرفی می‌شوند؛ اما به نظر می‌رسد که دست‌کم بخشی از باورهای دینی (عقاید) قابلیت اثبات عقلانی را دارند. اثبات این بخش از آموزه‌های دین هم بدین شیوه است که چنانچه این باورها از قبیل گزاره‌های نظری به‌شمار روند، آنها را با استدلال صحیح منطقی به بدیهیات عقلی ارجاع می‌دهیم. در برهان «امکان و وجوب» که از جمله برهین اثبات وجود خداوند است، چنین فرایندی (ارجاع نظری به بدیهی) به‌خوبی قابل پیگیری است (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰-۱۹۳). لذا اندیشمندان مسلمان معتقدند: عقل در حوزه و محدودهٔ خود - که بخش مهمی از آن شامل متافیزیک و مسائل بنیادین دین است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷) - قدرت کشف واقع را دارد (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۱۸۰) و در این سیر معرفتی ناکارآمد نیست.

اما دربارهٔ گزاره‌هایی که عقل برای اثبات و ابطال آنها دلیل ندارد، یعنی همان آموزه‌های خردگریز، با درک اینکه این قسم از آموزه‌ها مبتنی بر آموزه‌های خردپذیر دین‌اند، آنها را بی‌هیچ شائبه به‌صورت تعبدی می‌پذیریم؛ بنابراین، از نظر ما این سخن نظریه‌پرداز که همهٔ آموزه‌های دین خردگریزند، صحیح نیست؛ زیرا اولاً در این هنگام، دیگر هیچ راهی برای کشف حقانیت ادیان نسبت به یکدیگر باقی نمی‌ماند؛ ثانیاً با نظر اجمالی به دین اسلام می‌توانیم ببینیم که آموزه‌های خردپذیر (مانند اصل وجود خدا) در آن اندک نیست؛ ثالثاً این سخن از همان نگرش ایمان‌گرایانه برمی‌خیزد که ناپذیرفتنی است. افزون بر این، از نظرگاه معنویت مدرن، برای انسان در ساحت ایمان هیچ‌گاه یقین حاصل نمی‌شود؛ چون همیشه شک و تردید قرین با ایمان است؛ اما باید خاطر نشان کرد که این سخن با آیات و روایات فراوانی که مؤمنان را به کسب یقین دعوت می‌کنند، در تعارض است. همچنین به اعتقاد مدافعان معنویت مدرن، چنانچه متعلق ایمان برهانی شود، دیگر جایی برای ایمان ارادی و اختیاری نمی‌ماند (ملکیان، بی‌تا، چ، ص ۳۰)؛ در اینجا ما با این سخن نظریه‌پرداز موافقیم که ایمان امری اختیاری و ارادی است؛ و به تعبیری، یگانگی میان ایمان و یقین را منکریم؛ گرچه آن دو را بیگانه از هم نمی‌دانیم.

از نظر ما، این سخن از جهت دیگر مخدوش است؛ زیرا ایمان هرچند امری بسیط است، دو عنصر در آن نقش آفرینی می‌کند: الف) علم و معرفت؛ ب) تسلیم و باور قلبی. بر همین اساس، ممکن است کسی به چیزی شناخت و یقین پیدا کند؛ ولی باز از ایمان به آن اجتناب ورزد؛ چنانکه خداوند در توصیف فرعونیان می‌فرماید: «وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَبَقَّتْهَا أَنفُسُهُمْ» (نمل: ۱۴). با اینکه فرعونیان به آیات موسی یقین داشتند، آنها را منکر شدند؛ نتیجه آنکه، مؤمنان می‌توانند با افزایش علم و معرفت، بر ایمانشان بیفزایند و نیز با بهره‌مندی از عنصر تسلیم قلبی - که اختیاری است - به ارزش‌های کمالی بالاتری نائل شوند.

به اعتقاد نظریه‌پرداز، عقلانیت مدرن انسان را از تعبد و تقلید باز می‌دارد؛ زیرا از این نظرگاه، قوام عقلانیت انسان معنوی، در دلیل طلبی است و دلیل و استدلال، با تعبدوری در تضاد است. در اینجا هم ملاحظاتی به نظر ما می‌رسد:

اولاً، دین اسلام به تعبد صرف و مطلق دستور نمی‌دهد (سهرابی‌فر، صادقی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۵)؛ اصل و اساس دین را باید با تحقیق و تعقل پذیرفت و نمی‌توان در این قسمت تعبدی رفتار کرد؛

ثانیاً، تعبد از روی دلیل - البته در امور روبنایی دین - خود منطقی و عقلانی است و منافاتی با عقلانیت ندارد؛ زیرا تعبد در عرصه دین از پشتوانه عقلانی برخوردار است (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۳۴۸-۳۴۹). دانشمندان علم کلام با اقامه ادله ضرورت وحی و نبوت درصدد القای همین مطلب بوده‌اند (ر.ک: سبحانی، ۱۴۳۲ق، ص ۲۴۹-۲۵۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۷-۱۸۰؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۹-۲۰). از منظر ایشان، عقل انسان ضرورتاً نیازمند به نور وحی و تبعیت از آن است؛ لذا بسیار فرق است میان تعبد کورکورانه و تعبد از روی دلیل برهان؛ بنابراین، نباید حکم یکی را به دیگری نیز سرایت داد (سهرابی‌فر، صادقی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۴). در نتیجه می‌توان گفت که تعبد در فضای شریعت اسلام نه تنها مخالف با عقلانیت نیست، بلکه کاملاً معقولانه است؛

ثالثاً، سیره عقلا در همه جا مبتنی بر این است که در اموری که تخصص ندارند، به متخصصان آن فن مراجعه می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ب، ص ۴۲ و ۴۴ و ۱۱۴-۱۱۶؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰). آیا جز این است که انسان وقتی در حیطه‌ای مثلاً در امور فنی یا پزشکی تخصص ندارد، به متخصصان و آگاهان آن فنون مراجعه می‌کند؟ حال چه شده است که از رجوع به آگاهان از عالم ملکوت، یعنی انبیا منع می‌شود و این رجوع به اسم تقلید و تعبد بیجا نهی می‌گردد؟ آیا این از یک بام و دو هوا بودن چنین نظریاتی حکایت نمی‌کند؟ اگر رجوع به متخصص، تعبد و تقلید بی‌جاست، معنویت مدرن باید در همه جا این عمل را منع کند و مثلاً مراجعه بیمار به پزشک نیز باید از این منظر، تخطئه گردد؛ اما اگر رجوع به متخصصان و آگاهان فن عاقلانه است، در این صورت

معنویت مدرن با چه ملاک و معیاری رجوع به آگاهان و حاملان حقایق وحیانی را منع می‌کند!!!

نتیجه‌گیری

نظریه معنویت مدرن معتقد است که امروزه ارائه فهمی نوین از دین بر اساس عقلانیت مدرن ضروری است؛ زیرا در این روزگار، انسان از جمع میان عقلانیت و دیانت عاجز مانده و این ناتوانی سبب رنج و سرگردانی وی شده است. هدف از طرح این نظریه - که آقای ملکیان آن را پروژه عقلانیت و معنویت نامیده - آن است که بشر مدرن را از این درد و رنجی که دامن‌گیر وی گشته است، رهایی بخشد. بر همین اساس، این پژوهش تا حد ممکن به بررسی تفصیلی چیستی و ویژگی‌های مهم‌ترین رکن این نظریه، یعنی عقلانیت پرداخت، و همچنین تأثیرات معرفت‌شناختی آن را در دو عرصه رئالیسم انتقادی و ایمان ناواقع‌گروانه نشان داد. از جمله مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش آن است که اولاً میان شاخص‌ترین مؤلفه این نظریه، یعنی عقلانیت استدلال‌گرا، با مؤلفه معنویت هرگز تناسبی وجود ندارد؛ ثانیاً معقولیت معنویت بر اساس عقلانیت ابزاری، از آنجا که متکی بر نفی تعبد است، با اشکالات جدی مواجه است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۴ (مصحح: عبدالسلام محمد هارون)، قم، مکتب اعلام اسلامی.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، ج ۳، فرانس، شتاینر، آلمان - ویسبادن.
- بحرانی، کمال الدین میثم ابن میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، به تحقیق سیداحمد حسینی، ج ۲، قم، مکتبۀ آیۀ الله مرعشی نجفی.
- تریگ، راجر، ۱۳۸۵، *عقلانیت و دین*، مترجم: حسن قنبری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسین زاده، محمد، ۱۳۹۳، *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲ق، *المنتقد من التقليد*، ج ۲، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *دین‌شناسی (سلسله بحث‌های فلسفه دین)*، چ پنجم، (تحقیق و تنظیم: محمدرضا مصطفی پور)، اسراء، بی‌جا.
- جوینی، عبدالملک، ۱۴۱۶ق، *الإرشاد إلى طواع الأدلة فی أول الاعتقاد*، تعلیق از: زکریا عمیراث، ناشر: دارالکتب العلمیة، بیروت.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الإلهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل*، ج ۳، قم، المرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
- _____، ۱۴۳۲ق، *محاضرات فی الالهیات، تلخیص*، علی ربانی گلپایگانی، ج ۱۴، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *بداية الحکمة*، تعلیق و تحقیق: علی شیروانی، چ پنجم، قم، دارالفکر.
- _____، ۱۳۹۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، چ پانزدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۹۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، چ نوزدهم، تهران، صدرا.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، چ ۲، بیروت، دار الأضواء.
- فاضل مقداد سیوری، ابوعبدالله، ۱۴۰۵ق، *إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدین*، تحقیق: سیدمهدی رجائی، قم، آیت الله مرعشی، قم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۶، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، تدوین و نگارش: مرتضی رضایی، احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۴، *آموزش فلسفه*، سازمان تبلیغات اسلامی، بی‌جا.
- _____، ۱۳۹۰، *آموزش فلسفه*، ج ۲، مجموعه مشکات ۶-۱ و ۳، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

- ، ۱۳۸۸، *پیام مولا از بستر شهادت*، تدوین و نگارش، محمدمهدی نادری قمی، چ ۴، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۸، *نقش تقلید در زندگی انسان*، تحقیق و نگارش: کریم سبحانی، چ ۵، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۹۲، *راه و راهنمائیناسی*، چ ۹، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۵، *آموزش عقاید*، چ نوزدهم، سازمان تبلیغات اسلامی، بی جا.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۴، *در رهگذار باد و نگهبان لاله*، ج ۲، تهران، نگاه مهاجر.
- ، ۱۳۸۷، *ایمان و تعقل (سلسله جزوات درس گفتاری)*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- موسوی خوئینی، سیداحمد، ۱۳۹۴، *جستارهایی درباره عقلانیت (مجموعه مقالات انگلیسی)*، گزینش و ویرایش: سیداحمد موسوی خوئینی، تهران، ترجمان علوم انسانی.
- اکبریان، سید محمد، ۱۳۹۵، «ضعف ساختاری نظریه عقلانیت و معنویت»، *قبسات*، سال بیست و یکم، ص ۴۹-۷۲.
- برنجکار، رضا، بی تا، «عقل و تعقل»، *قبسات*، ش ۱۹، بی جا، ص ۳۴-۴۴.
- سهرابی فر، وحید و همکاران، ۱۳۹۲، «نگاهی انتقادی به نظریه عقلانیت و معنویت»، *قبسات*، سال هجدهم، ص ۱۷۷-۱۹۶.
- خیراللهی، محمود، آذر ۱۳۸۷، «جایگاه عقل در قلمرو دین»، *معرفت*، سال هفدهم، شماره ۱۳۳.
- جعفری، محمد، ۱۳۹۱، «معنویت مدرن و دین»، در: مباحثی در کلام جدید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- محسنی، محمدجواد، ۱۳۹۰، «درآمدی بر عقلانیت سکولار با تأکید بر آرای ماکس وبر»، در: آیین عرفی جستارهای انتقادی در بنیادهای سکولاریسم، به اهتمام: مهدی امیدی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ص ۸۷-۱۸۶.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۴، «معنویت گوهر ادیان ۱»، در: سنت و سکولاریسم (چهارم)، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ص ۱۲۳-۱۴۰.
- ، ۱۳۸۱، «دین، معنویت و عقلانیت»، *آبان*، ش ۱۴۴، ص ۱۰-۱۷.
- ، بی تا، (الف) «عاطفه گرایی و جمع عقلانیت و معنویت» *آیین*، ش ۳۴ و ۳۵، ص ۵۷-۶۰.
- ، ۱۳۸۵، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، *بازتاب اندیشه*، ش ۷۷، ص ۴۵-۵۲.
- ، ۱۳۸۹، «عقلانیت و معنویت بعد از ده سال»، سخنرانی تالار شیخ انصاری دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۸۱، «عقلانیت»، *بازتاب اندیشه*، ش ۳۰، ص ۱۳-۲۱.

- ، بی‌تا، (ب) «اقتراح؛ دین و عقلانیت»، *نقد و نظر*، سال هفتم، شماره ۲، ص ۸۱-۴.
- ، ۱۳۸۱، «پرسش‌هایی پیرامون معنویت»، در: *سنت و سکولاریسم* (عبدالکریم سروش و دیگران)، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- ، ۱۳۷۴، «اقتراح؛ دفاع عقلانی از دین»، *نقد و نظر*، ش ۲، ص ۹-۴۴.
- ، بی‌تا، (پ) «اقتراح؛ دفاع عقلانی از دین»، *نقد و نظر*، ش ۳ و ۴، ص ۲۹-۴.
- ، ۱۳۸۱، «عقلانیت، دین، نواندیشی»، *گفت‌وگو*، ش ۱۶، ص ۶۰-۶۹.
- ، ۱۳۸۰، «معنویت و عقلانیت نیاز امروز ما»، *بازتاب اندیشه*، ش ۲۲، ص ۱۹-۷.
- ، ۱۳۸۴، «بازنگری در دین تاریخی»، *بازتاب اندیشه*، ش ۷۱، ص ۱۳-۷.
- ، ۱۳۸۳، «عقیده پرستی، بت پرستی است»، *بازتاب اندیشه*، ش ۵۴، ص ۲۴-۲۷.
- ، ۱۳۸۱، «رنج، آرامش و ایمان»، گفتگو رضا خجسته رحیمی با مصطفی ملکیان، آبان، ش ۱۳۹، ص ۱۹-۱۳.
- ، بی‌تا، (ت) «فردگرایی تجددگرایانه»، *آیین*، ش ۳۰ و ۳۱، ص ۹۵.
- ، بی‌تا، (ث) «انسان متجدد»، *آیین*، ش ۸، ص ۴۰-۴۶.
- ، دی ۱۳۸۱، «مؤلفه‌های انسان مدرن»، *بازتاب اندیشه*، ش ۳۴، ص ۱۸-۱۵.
- ، بی‌تا، (ج) «اقتراح؛ سنت و تجدد»، *نقد و نظر*، سال پنجم، ش ۳ و ۴، ص ۲۵-۴.
- ، ۱۳۸۱، «زندگی اصیل و مطالبه دلیل»، *متین*، ش ۱۵ و ۱۶، ص ۲۶۲-۲۲۹.
- ، بی‌تا، (چ) «دویدن در پی آواز حقیقت»، *کیان*، ش ۵۲، ص ۳۵-۲۱.
- ، ۱۳۷۶، «دویدن در پی آواز حقیقت (الف)»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۱۰، ص ۹۴-۹۹.
- ، ۱۳۷۹، «دویدن در پی آواز حقیقت (ب)»، *بازتاب اندیشه*، ش ۵، ص ۱۳-۷.
- ، بی‌تا، (ه) «سنت، تجدد، پساتجدد»، *آیین*، ش ۷، ص ۴۸-۵۴.
- کرگور، سورن، ۱۳۷۴، «انفسی بودن حقیقت است»، *نقد و نظر*، ترجمه، مصطفی ملکیان، ش ۴ و ۳، ص ۸۱-۶۲.

سه گانه‌های سلوکی در عرفان اسلامی و مسیحی

Kermania59@yahoo.com

علیرضا کرمانی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۰۳

چکیده

بحث درباره سلوک و مراتب آن، در عرفان اسلامی و مسیحی مورد توجه قرار گرفته است. به طور کلی در این دو عرفان، حرکتی از ظاهر به باطن مطرح است که سلوک عرفانی نام دارد و همچون هر حرکت دیگری امری تدریجی است. در این نوع سلوک، سه عنصر مبدأ و منتهی و وسطی وجود دارد. تصویر این سه گانه در نفس الامر حرکت، سه گانه‌ای نفس‌الامری را در مراتب سلوک سالک ایجاد می‌کند که در عرفان اسلامی و مسیحی بدان پرداخته شده است. سه گانه تهذیب، اشراق و اتحاد در عرفان مسیحی به نحوی برابر است با سه گانه‌های مطرح در عرفان اسلامی: مقامات اسلامی، ایمانی و احسانی؛ عوام، خواص و خاص الخواص؛ شریعت، طریقت و حقیقت؛ علم‌البقین، عین‌البقین و حق‌البقین؛ و تعلق، تخلق و تحقق.

کلیدواژه‌ها: عرفان، عرفان اسلامی، عرفان مسیحی، سلوک، مراحل سلوک، تثلیث سلوکی.

عرفان، شناخت مستقیم و بی‌واسطه حقیقت است به‌وسیله قلب، که عمدتاً از راه سلوک و حرکتی باطنی حاصل می‌شود. این شناخت مستقیم یا شهود قلبی، بُعد معرفتی عرفان را تشکیل می‌دهد و آن سلوک باطنی به بُعد عملی عرفان مربوط می‌شود که به‌منزله مقدمه‌ای است برای وصول به شناخت. عارفان در سنت‌های مختلف دینی، گاه به تفسیر و تعبیر شهود قلبی خویش پرداخته یا سفرنامه سلوکی خود را روایت و تبیین کرده‌اند. تعبیر و تبیین شهودات علمی، آن‌گاه که به‌صورت مسائلی نظام‌مند حول موضوع واحد انجام گرفته باشد، علم عرفان نظری یا الهیات عرفانی را شکل داده و تبیین و روایت تجارب سلوکی، باعث شکل‌گیری علمی به نام عرفان عملی یا الهیات سلوکی شده است (هلدر، ۲۰۰۵، ص ۲۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۷۳).

عرفان عملی در شکل نظام‌مند سلوکی آن، در طول تاریخ اسلام و مسیحیت مورد توجه عارفان بوده و به انحای مختلفی بیان شده است: گاه منازل مطرح در نظام‌های عرفانی در یک منزل خلاصه شده و گاه در منازل متعدد به تصویر کشیده شده‌اند؛ اما یکی از متداول‌ترین بیانات در ترتیب این منازل، بیان آنها در مراتبی سه‌گانه است که از سوی عارفان مسلمان و مسیحی با تعبیر مختلف ارائه شده است.

۱. مراتب سلوک در مسیحیت اولیه

اساس اندیشه سلوک و مراتب و راه‌های آن در مسیحیت را باید در کتاب مقدس جست و جو کرد. محققان عرفان مسیحی، اصل حرکت معنوی و دعوت به آن را در کتاب مقدس امری بدیهی دانسته‌اند. *امثال سلیمان* انسان را به سلوک فرا می‌خواند: «بیباید جهالت را ترک کرده، زنده بمانید و به طریق فهم سلوک نمایید» (امثال ۹: ۶) و پولس در نامه به فیلیپیان (۳: ۱۴) و افسسیان (۴: ۱۲-۱۶) مسیحیان را در سایه مسیح به سوی یگانگی ایمان، معرفت تام، انسان کامل، فراموش کردن آنچه که در عقب است و خویش را در پی مقصد به جلو کشیدن، فرا می‌خواند.

در خصوص مراتب سلوک نیز شاهد اشاراتی در کتاب مقدس هستیم: پولس در اول قرن‌تینان (۳: ۱-۳) و عبریان (۵: ۱۲-۱۴) از مرتبه اطفال در مقابل بالغان نام می‌برد که شایستگی هضم سخنان سنگین را ندارند و همچون کودکان، نه مستعد خوردن گوشت، که صرفاً از عهده نوشیدن شیر برمی‌آیند. همچنین عموماً عارفان مسیحی از زمان اریجن، دو راه یا مرتبه سلوکی عمل و تأمل را از داستان مریم و مرثا استنباط کرده‌اند. در این داستان (لوقا ۱۰: ۳۸-۴۲)، آن هنگام که عیسی علیه السلام به منزل این خواهران وارد شد، مرثا به خدمت عملی مشغول شد و مریم به تأمل در کلام عیسی علیه السلام؛ و در نهایت و در ظاهر کلام عیسی علیه السلام، نصیب مریم برتری داده شده است. این توجه به مراحل حرکت کمالی انسان، در کلام پدران نخستین و عارفان اولیه تفصیل بیشتری یافت و زمینه را برای طرح تفصیلی مراحل سه‌گانه سلوکی فراهم ساخت.

در میان عارفان نخستین مسیحی، کلمنت اسکندرانی متأثر از کتاب مقدس و مبتنی بر حکمت افلاطونی، عالمی باطنی و معنوی جدای از عالم دنیا را به تصویر کشید و بر آن بود که آدمی برای وصول به این عالم باطنی باید از دنیا و گناهان بگریزد و به‌عنوان انسانی جدید حیات دوباره یابد. این سیر، از مرتبهٔ انسان اهل گناه آغاز می‌شود و با گذر از مرتبهٔ ایمان با معرفت، به مرحلهٔ کمال و وصول به خدا می‌رسد (کاراویتس، ۱۹۹۹، ص ۱۴۰-۱۵۰). وی از مرحلهٔ اخلاقی یا مرحلهٔ عبادی نام می‌برد که به آن تأمل طبیعی گفته شده است و از مرحله‌های پایانی با عنوان مرحلهٔ الهی نام می‌برد که مرحلهٔ شهود است (لاو، ۲۰۰۱، ص ۶۴). این مرحلهٔ شهودی که کلمنت از آن به «گنوسیس» تعبیر می‌کند، جز با پاک شدن و رهایی از هوای نفس دست‌یافتنی نخواهد بود (اسمیت، ۱۳۹۰، ص ۸۲). آدمی «پیش از آنکه به رستگاری برسد، باید راه تهذیب نفس را بییامد؛ چنانکه گویی با آتش پاک شود... این تهذیب با ستردن نفس از زشتی‌ها و آراستن آن با فضایل مقبول خدا رخ می‌دهد» (همان، ص ۸۵). سالک به‌مدد عشق و با ریاضت و تمرین «به سوی آن هدف عالی که هیچ پایانی ندارد، رهنمون می‌شود... و بدین گونه حیاتی وحدانی با خدا را آغاز می‌کند» (همان، ص ۸۹).

اریجن نیز در آثار خود به سفر نفس و مراتب آن پرداخته است. وی در اصول اولیه، در قبال فعالیت‌های سه‌گانهٔ خدا در مورد انسان (وجودبخشی، به وسیلهٔ خدای پدر، اعطای عقل به واسطهٔ عیسی یا کلمه، و قداست‌بخشی توسط روح القدس) سه فعالیت برای انسان برمی‌شمرد که عبارت‌اند از: وصول به قداست به‌مدد روح القدس؛ رسیدن به مرتبهٔ عقل و حکمت با مشارکت در عیسی؛ و در نهایت، اتحاد با خدا و خداگونه شدن (تورجسن، ۱۹۸۵، ص ۷۱). وی در مقدمهٔ کتاب *تسرح غزل غزل‌ها* در تطابق با مراتبی که برای کتب سه‌گانهٔ حضرت سلیمان علیه السلام ترسیم می‌کند، برای انسان که مخاطب این کتاب‌هاست نیز سه مرتبه برمی‌شمرد: مرتبهٔ اخلاقی، که مرتبهٔ تصحیح رفتار است؛ مرتبهٔ معرفت به امور محسوس، که مرتبهٔ کمال اخلاقی و انقطاع از دنیاست؛ و مرتبهٔ معرفت به خدا و وصول به کمال (همان، ص ۷۳). وی در بیست و هفتمین موعظهٔ خود بر محور سفر اعداد، فصل ۳۳، این سفر را -که بیانگر منازل چهل و دوگانهٔ سفر بنی اسرائیل پس از خروج از مصر است- در تفسیری تمثیلی به مراتب سفر نفس تأویل می‌کند و با توجه به معانی لغوی این منازل به زبان عبری، مراحل چهل و دوگانه را در ضمن مراتب سه‌گانهٔ تهذیب، معرفت و کمال به تصویر می‌کشد. دوازده منزل از این منازل به مرتبهٔ اول نفس، یعنی تهذیب مربوط‌اند؛ ۲۹ مرتبه مربوط به مرتبهٔ معرفت است و تنها یک منزل بیانگر مرتبهٔ کمالی نفس است (همان، ص ۷۷).

کاسین نیز معرفت عرفانی را به دو قسم عمل (ترک معاصی) و تأمل، (کسب فضایل نظری و تفکر در حقایق الهی) تقسیم کرده است. به اعتقاد وی، وصول به مرتبهٔ تأمل، بدون نظم رفتاری و ریاضت امکان‌پذیر نیست؛ چه اینکه در حجاب نمی‌توان برای شهود خدا تلاش کرد (بالتو، ۱۹۲۶، ص ۲۸). آگوستین نیز وصول به مرحلهٔ کمال را در گرو امور ذیل می‌داند: ۱. سخت‌گیری بر بدن و تحت انقیاد درآوردن آن در جهت دوری از گناهان و اطاعت هرچه راحت‌تر از قوانین الهی؛ ۲. عمل بر اساس فضایل دینی؛ ۳. دعا و نیایش. وی انسان را دارای مراتبی هفت‌گانه

می‌داند: ۱. نباتی؛ ۲. حسی؛ ۳. عقلی؛ ۴. اخلاق یا تهذیب و خلوص؛ ۵. سکون و طمأنینه؛ ۶. قرب تأمل یا ورود به نور الهی؛ ۷. تأمل یا اتحاد (آمون، ۱۹۸۵، ص ۵۵). از دیدگاه وی، مسیحی کسی است که مرتبه چهارم را داشته باشد و آن گاه که بر شهوات خود چیره شود، به مرتبه پنجم راه یافته است. در مرتبه ششم، نفس شروع به نفوذ در لاهوت می‌کند و در مرتبه هفتم به این مرتبه واصل می‌شود (همان) سه مرتبه اخیر را می‌توان منطبق دانست بر مراحل سه گانه تهذیب، اشراق و اتحاد که عارفان بعدی از آن نام برده‌اند (اینگ، ۱۸۹۹، ص ۱۳۰).

۱-۱. پیدایش مراتب سه گانه تهذیب، اشراق و اتحاد

سه مرتبه تهذیب، اشراق و اتحاد را نخستین بار در آثار دیونیسوس عارف می‌توان یافت (آمون، ۱۹۸۵، ص ۴۴). وی که دو اثر با عناوین *سلسله مراتب آسمانی* و *سلسله مراتب کلیسایی* به جای گذاشته است، اندیشه سلسله مراتب را در سلوک انسان و در مراحل سه گانه مطرح کرد. در اندیشه وی، ساختار سه گانه سلسله مراتب - که هم در *سلسله مراتب آسمانی* و هم در *سلسله مراتب کلیسایی* بنای کار وی را تشکیل می‌دهد - بر این حرکت‌های سه گانه سلوکی نیز حاکم است. بر اساس این ساختار است که تهذیب صورت می‌گیرد اشراق حاصل می‌گردد و به اتحاد رهنمون می‌شود. در هر یک از این مراتب سه گانه، مرتبه نازل تر تهذیبی یا نیازمند تهذیب است؛ مرتبه دوم اشراقی یا نیازمند اشراق است مرتبه نهایی به کمال می‌رساند و یا وصول به کمال است (لاو، ۱۹۸۹، ص ۴۰).

این مراتب به نحوی منطبق اند بر مراتب سه گانه اهل بدایت، اهل سلوک و صاحبان کمال، راه یا مرتبه تهذیبی، با اهل بدایت تناسب دارد. اهل بدایت، آنان‌اند که به ضرورت سلوک دست یافته‌اند؛ اما لذایذ و تمایلات نادرست در ایشان به گونه‌ای نیست که به راحتی بر وسوس غلبه یابد. ایشان برای حفظ ارزش‌ها نیازمند نزاعی مستمر با خویشان‌اند (دواین، ۱۹۱۲). این نخستین گام در مبارزه برای کنترل شهواتی است که بر حقیقت سایه انداخته است (پورات، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۱۱۸). در این مرحله، نفس از گناه - که مانعی از وصول به کمال است - تهذیب می‌شود. گناه در این اندیشه، معنایی باطنی دارد؛ یعنی امری است که مانع رشد نفس است و باید برطرف شود و لذا نحوه مواجهه با آن، تغییر و تحول در نفس است (تورجسن، ۱۹۸۵، ص ۷۷). این مرتبه، اگرچه خود کمال نیست، راهی برای کمال است و تا زمانی که شخص از شیطان و هوای نفس خود فاصله دارد، به اتحاد با خدا نزدیک شده است. نهایت این مرحله، تهذیب نفس، و وسیله آن، دعا، توجه به گناه و آثار گناه، تأمل در مرگ، روز جزاء جهنم و بهشت است. در این مرحله، ریاضت‌های بدنی باعث ترک عادت گناه و مانع بازگشت دوباره به آن و همراهی با اراده خدا می‌شود. صفت اخلاقی حاکم بر این مرحله، فروتنی است که به مدد آن، نفس بر ضعف و عدم استقلال خود در رسیدن به هرگونه موفقیت واقف می‌شود (دواین، ۱۹۱۲).

مرتب‌ه یا راه اشراقی متناسب است با صاحبان سلوک، که در میانه راه‌اند و توانسته‌اند تا اندازه‌ای شهوات خود را مهار کنند و به راحتی از گناهان کبیره فاصله گیرند؛ اما هنوز ترک کامل گناهان صغیره برای ایشان دشوار است؛

چرا که هنوز دل در گرو امور مادی دارند و نفوس آنها تا اندازه‌ای از امور خیالی پریشان است. در این مرحله، نفس تا حدودی بر حواس تسلط یافته و به مرتبه کشف حقیقت نزدیک شده است (پورات، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۱۱۸). این مرتبه را مرتبه اشراق می‌نامند؛ از آن جهت که نفس سالک گام به گام به حقایق روحانی منور می‌شود. نفس در این مرحله، حیاتی معنوی توأم با ارزش‌های اخلاقی و الهی را تحصیل می‌کند. مراقبه مناسب با این مرحله، تأمل در اسرار الهی همچون تجسد، حیات عیسی و رنج اوست (دواین، ۱۹۱۲).

مرحله نهایی، مناسب حال کاملین است. کاملین آنان‌اند که نفس خود را از هر امر مادی تخلیه کرده و کاملاً بر خدا متمرکزند. این مرحله، مرحله اتحاد عاشقانه نفس با خداست. از این دیدگاه، پولس در این بیان خود که «لکن کسی که با خداوند پیوندد، یک روح است» (اول قرنتیان، ۶: ۱۷)، به این مقام اشاره دارد. چنین نفس اتحادیافته‌ای، بیشترین انگیزه را برای ارزش‌های اخلاقی و الهی دارد. نحوه ستایش مناسب با این مرتبه، تأمل در اسرار متعالی مسیح، رستاخیز و ظهور و صعود اوست. اگرچه این موارد می‌تواند برای اهل بدایت و سلوک هم موردی برای تأمل و مراقبه باشد، اما برای کاملان معنایی متفاوت دارد (دواین، ۱۹۱۲).

از دیدگاه *بولواتوره*، در تمامی این مراتب سه‌گانه، از جمله مرتبه تهذیب، سه امر مددکار آدمی است: مراقبه، نیایش و تأمل. مراقبه، وجدان آدمی را بیدار، تحریک و هدایت می‌کند. یقظه و بیدار کردن، از طریق مطالعه گناهانی محقق می‌شود که به دلیل جهل، شهوت و خبث باطن انجام گرفته‌اند. تحریک با توجه به نزدیکی مرگ، رنج عیسی مسیح و شداید روز قیامت محقق می‌شود. هدایت و راهنمایی به سمت خوبی و خیر، با تصحیح غفلت به غیرت، شهوت به ترک و انقطاع، و خبث باطن به راستی و درستی انجام می‌گیرد. نیایش مناسب با مرحله تهذیب عبارت است از ندبه و تضرع به دلیل مصائب خود. علت چنین ناله و شکایتی نیز عبارت است از درد یادآوری گناهان گذشته، شرمندگی از مواجهه با سقوط اخلاقی، و خوف ناشی از جهنم و روز جزا. بر این احساسات، که به نفس در حال تهذیب حیات می‌بخشد، باید این موارد را افزود: اصلاح تمایلات نادرست، اتکا به مسیح نجات‌بخش و مریم مقدس و مقدسین ساکن در آسمان. به‌مدد این امور است که آدمی آرامش نفس خویش را کامل می‌کند (پورات، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۱۷۸-۱۸۱).

آن هنگام که فرد مسیحی مهدب و آرام شد، به مرحله یا راه اشراق وارد می‌شود. این اشراق نورانی به‌مدد امور ذیل به دست می‌آید: توجه به گناهانی که بخشایش خدا به آنها تعلق گرفته است؛ التفات به گناهانی که اگر لطف الهی نبود، شخص همچنان انجام می‌داد؛ عنایت به نعمت‌های طبیعی و فراطبیعی که به او رسیده؛ و تفکر در پاداش‌های اخروی که به وی وعده داده شده است. سالک با اشتیاقی فراوان که ملهم از روح‌القدس است، رحمت الهی را طلب می‌کند؛ درحالی‌که اعتمادی عمیق به شایستگی مسیح دارد. در این مرتبه اشراق است که مسیحی در تشبه به عیسی جهد و کوشش می‌کند. او به دلیل رنج عیسی، رنجور است و صلیب او را تحسین می‌کند و به آغوش می‌کشد. در این زمان، نور الهی، نفس مؤمن را به کمال حقیقت رهنمون می‌شود (همان).

مرحله پایانی حیات عارفانه، مرحله وصول به کمال است. راه کمال را راه اتحاد نامیده‌اند؛ چرا که در این مرحله است که اتحادی مبتنی بر محبت حاصل می‌شود. در این مرحله، نفس با محبت ورزیده می‌شود؛ این ورزیدگی با امور ذیل محقق می‌شود: رها کردن نفس از محبت به مخلوق؛ شعله‌ور کردن محبت با نظر به جمال همسر آسمانی؛ توجه به هر چه روحانی؛ و مقدس بودن محبت (همان).

شاید بهترین تحلیل از مراتب سه‌گانه سلوک، متعلق به *یوحنای صلیبی* در دو کتاب *صعود به کوه کرمس* و *تسب تاریک نفس* باشد (همان، ج ۳، ص ۱۸۶). کتاب نخست، از تهذیبی فعال سخن به میان می‌آورد که بر اساس آن، نفس با کوشش و مجاهده، بالقوه‌های خود را به فعلیت می‌رساند و راه به اتحاد با خدا می‌جوید (آمون، ۱۹۸۵، ص ۱۷۰). سالک با تهذیب فعال، به‌مدد لطف الهی از طریق حواس ظاهری و باطنی، عقل و اراده و به‌وسیله ریاضت، مراقبه و دعا، به غایت اتحاد می‌رسد. *یوحنا* در کتاب دوم از تهذیبی منفعل صحبت می‌کند که در آن نفس متحمل چنین سیر و سلوکی می‌شود. در این نوع تهذیب، نفس در دستان خداست و این خداست که متصدی رفع موانع از نفس سالک است و او را به بالاترین کمال واصل می‌کند (پورات، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۱۸۷).

به بیان *یوحنای صلیبی*، نفس با تمامی مراتبش باید در مسیر تهذیب، مهذب شود. این تهذیب در گام اول از حواس شروع می‌شود و سپس روح یعنی عقل، خیال و اراده را دربر می‌گیرد. *یوحنای صلیبی* از انواع مختلف تهذیب به «شب‌های تاریک» یاد می‌کند. شب نامیدن این مراتب سلوکی، از جهاتی است: ۱. در سلوک باید از همه امور مربوط به این عالم گذشت و آنها را به کناری نهاد و این گذر کردن و کنار نهادن مراتب، مثالی است از غروب حواس، که از آن می‌توان به شب حواس تعبیر کرد؛ ۲. راه وصول نفس به مراتب متعالی کمالی، ایمان است و از آنجا که متعلق ایمان، امری غیبی است، از آن به شب تعبیر می‌شود؛ ۳. به‌اعتبار مقصود و مقصد این راه که خدای غیب‌الغیوب است، به مسیر هم شب اطلاق می‌شود (*یوحنا الصلیب*، ۲۰۰۳، ص ۱۸). با این توضیح، شب حواس در تعبیر *یوحنای صلیبی* به تهذیب حواس و قوای نفس انسان و جدا کردن آنها از علایقشان اشاره دارد که در این صورت، همانند چشمی که در شب و بدون نور، تهی و بی‌اعتبار است، این حواس هم تاریک و بی‌اعتبار خواهند بود. با این وصف، هر یک از انواع فعال و منفعل تهذیب، به تهذیب حس و تهذیب روح تقسیم می‌شود. از منظر *یوحنا*، انسان به امیال و شهواتی سرکش مبتلا است و وصول به خدا جز با کنار گذاشتن این امیال و شهوات ممکن نیست. وی راه وارد شدن به تهذیب یا تاریکی حس را چنین بیان می‌کند:

در گام اول، لازم است نفس به تشبه به عیسی در همه امور میل حاصل کند و در این دنیا تنها به جریان اراده خداوند رضایت دهد؛ در گام دوم باید هر آنچه به حواس منسوب است و نمی‌توان آن را حقیقتاً خدایی دانست، به‌واسطه محبت به مسیح ترک کند (پورات، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۱۸۹). بعد از این مراحل، روح هنوز به مرحله اتحاد نائل نشده است؛ از این‌رو، به‌دنبال شب حس، شب روح می‌آید تا مسیر کمال ادامه یابد. از دیدگاه *یوحنا*، این نوع دوم شب، بسی تاریک‌تر است. شب حواس، همانند سحر است که در آن کمی نور هست تا آدمی اشیا را به دشواری

ببیند؛ اما شب روح همانند نیمه‌شب است که کاملاً تاریک است؛ چرا که در شب حواس، عقل هنوز فعال است، اما در شب روح، عقل فعالیتی ندارد و لذا نفس در تاریکی مطلق است (همان، ص ۱۹۴). عقل باید در این مسیر کاملاً مضمحل شود؛ و شهود خدا، با برهنه شدن از عقل ممکن است؛ نه باید در قوه خیال توجه به کثرات داشت و نه باید اراده غیر از اراده حق در آدمی وجود داشته باشد. شب روح به تاریکی در هر سه صفت یاد شده ناظر است. از دیدگاه یوحنا حتی در این مسیر صعودی، صوری ماورایی در مرثا و منظر سالک قرار می‌گیرد که باید از آن هم دوری کند و علم به این کثرات هم مانع سلوک است (همان، ص ۱۹۲).

بعد از تهذیب حواس و روح، یعنی بعد از گذر از شب حواس و روح، نفس قادر خواهد بود به مقام تأمل مفاض واصل شود. تأملی که حاصل فعالیت تهذیبی نفس بود و در مرحله روحی واقع می‌شد، تأملی فعال بود؛ و تأملی که بعد از مرتبه روحی رخ می‌دهد، تأملی منفعل و مفاض می‌باشد. با این وصف، تأمل روحی (فعال)، میان مراقبه حسی - که در آن قوای حسی و خیالی فعال‌اند و تأملی عرفانی و مفاض واقع است (همان، ص ۱۹۶).

۲. مراتب سه‌گانه سلوک در عرفان اسلامی

بحث درباره سلوک و حرکت باطنی و مراتب آن، به تبع متون دینی، در عرفان اسلامی نیز جایگاهی خاص دارد و اصل و ضرورت آن بسان سایر مکاتب عرفانی، بدیهی تلقی شده است. اساساً اعتقاد به ظاهر و باطن، غیب و شهادت و دنیا و آخرت از یک سو، و باور به توانایی انسان و ضرورت حرکت او از عالم شهادت و ظاهر به سوی عالم غیب و باطن، از سوی دیگر ویژگی تمامی مکاتب عرفانی، از جمله عرفان اسلامی است. این حرکت باطنی، به‌مانند هر حرکت دیگری، سیری تدریجی است و سالک در این سلوک متدرجاً از منازل و مقاماتی عبور می‌کند و به هدف مطلوب خود واصل می‌شود. این سلوک فطری، مؤید به دین الهی نیز هست و ما در متون دینی قرآنی و روایی، شواهد متعددی بر اصل سلوک، ضرورت سلوک و مراتب آن می‌یابیم (کرمانی، ۱۳۹۳، ص ۸۱-۱۰۰).

عارفان مسلمان نیز با بهره‌گیری از وحی الهی و متون روایی و مبتنی بر تجارب سلوکی خود، ادبیاتی غنی در تحلیل و تبیین سلوک و مراتب آن به وجود آوردند و گاه با بیان صد یا حتی هزار مقام سلوکی، به دسته‌بندی، بیان رابطه منازل و تبیین ارتباط مقامات و منازل با مراتب جهان و انسان پرداخته‌اند. در این ادبیات عرفانی و در موارد متعددی شاهد بیاناتی از عارفان هستیم که مقامات سلوکی و شهودی را در سه‌گانه‌هایی متعدد بیان کرده‌اند. ریشه این مراتب سه‌گانه را می‌توان در متون دینی مشاهده کرد؛ از جمله در قرآن کریم، انسان‌ها به اصحاب شمال، اصحاب یمین و مقربین تقسیم شده‌اند و البته به تفسیری می‌توان این سه‌گانه را در اهل تدین نیز به کار برد (آملی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۲۸). همچنین اهل بیت علیهم‌السلام در احادیثی مشابه، اهل عبادت را به سه قسم عبید، تجار و احرار تقسیم کرده‌اند (مجلسی، ج ۷، ص ۶۷؛ نهج البلاغه، ح ۲۳۴). در ادامه به برخی از این سه‌گانه‌های سلوکی در بیانات عارفان می‌پردازیم.

۲-۱. سه‌گانه عوام، خواص، خاص‌الخواص

هرچند می‌توان مراتب انسانی را در مراتبی متعدد بیان کرد و عارفان نیز با توجه به مراتب نفس آدمی، انسان‌ها را در مراتبی سه، چهار، هفت و ده‌گانه دسته‌بندی کرده‌اند، اما یکی از مهم‌ترین تقسیم‌ها در متون عرفانی، تقسیم به مراتب سه‌گانه عوام، خواص و خاص‌الخواص است که می‌توان آن را معادل تقسیم سه‌گانه اهل بدایت، اهل سلوک و اصحاب کمال در عرفان مسیحی دانست؛ گو اینکه مشابه همین تعابیر، در ادبیات عرفان اسلامی هم دیده می‌شود. سیدحیدر آملی به تبع برخی دیگر از عارفان (جنید بغدادی، ۱۴۲۵، ص ۲۴۲؛ سلمی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۴۱) از این سه مرتبه، گاه به «أهل بدایه و أهل وسط و أهل نهاییه» (آملی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۲۷) و گاه به «المبتدی و المتوسط و المنتهی» (همان، ۲۸۰) تعبیر می‌کنند.

عوام آن‌اند که از پردهٔ حجاب بیرون نرفته‌اند: «العوام فی غطاء الستر» (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۴۸) و هنوز نور اشراق بر قلوب آنها نتابیده است. ایشان، نه صاحبان حال و شهود، که اصحاب عمل‌اند (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۲) و نه اهل عبودیت، که اهل عبادت‌اند (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۰۰). مراد از عوام در کلمات اهل عرفان، نه عوام مردم، که عوام اهل سلوک است که به «قدم مخالف نفس و هوا و ترک شهوات و لذات بر جادهٔ طاعت و فرمان شریعت و متابعت سنت» گام برمی‌دارند و به «معاد بهشت و درجات آن می‌رسند» (رازی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۷)؛ اما خواص از مرتبهٔ جسم و نفس گذر کرده و به منزل قلب بار یافته‌اند (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۶۳۷). ایشان هرچند مرتکب حرام نمی‌شوند، اما هنوز به غفلت مبتلایند (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۷۴). خواص اهل سلوک، همچون عوام ایشان، سالک الی‌الله‌اند؛ با این تفاوت که هجرت عوام به واسطهٔ نفس است و هجرت خواص به مدد قلب (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۹۵). تعبیر خواص، هرچند گاه به معنای «من لیس بعوام» در کلمات عارفان به کار رفته است (رازی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۹)، اما در موارد متعددی نیز حد وسطی است میان عوام و خاص‌الخواص. در این معنا، عوام اهل عبادت‌اند؛ خواص، اهل عبودیت‌اند و خاص‌الخواص اهل عبودت. عبادت برای عوام مؤمنین است که صاحب علم‌الیقینی‌اند. و از اصحاب مجاهده؛ ایشان آن‌اند که عبادت را انجام می‌دهند تا ذخیره‌ای برای آخرتشان باشد. عبودیت برای خواص است که دارای عین‌الیقین‌اند، ایشان ارباب مجاهده و مکایده‌اند و در مرتبهٔ قلبی، از انجام عبادت هیچ بخلی ندارند. اما عبودت برای خاص‌الخواص است که صاحبان حق‌الیقین‌اند و از اصحاب مشاهده، و در مرتبهٔ روحی در انجام عبادت هیچ بخلی ندارند (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۰۰).

خاص‌الخواص کسانی‌اند که سیر الی‌الله را به پایان رسانده و به سیر فی‌الله وارد شده‌اند. «ایشان آنان‌اند که خداوند از مشاهدهٔ خویششان بازداشته و از تمامی اسباب تفرقه و کثرت، مصون و محفوظ نگاه داشته است. آنان از قوا و توانایی خود تجرید شده‌اند. در تمامی کارها و حالاتشان این خداست که نایب ایشان است و ایشان را بر آداب شرع حفظ می‌کند. ایشان تماماً مستغرق در وجود حق‌اند» (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۷۲). اگر عوام طاعت را جایگزین معصیت کرده و به عبادت توجه دارند، و اگر خواص بی‌توجه به طاعت و عبادت، به توفیق عبادت عنایت

دارند، خاص‌الخواص نه توجهی به طاعت خود دارند و نه توفیقی برای خود می‌بینند؛ چراکه اساساً حقانی‌اند و خود نمی‌بینند؛ بلکه ایشان تنها خدای توفیق‌دهنده را مشاهده می‌کنند و دمی از او غافل نیستند (همان، ص ۶۰۸). ایشان از مقام نفسی و قلبی عبور کرده و به مقام روح و سرّ وارد شده‌اند و لذا تمام احوال و اعمالشان برآمده از روح حقانی ایشان است.

۲-۲. سه‌گانه شریعت، طریقت، حقیقت

عوام عامل به شریعت‌اند، خواص صاحب طریقت و خاص‌الخواص شاهد حقیقت. هر چند سه‌گانه شریعت، طریقت و حقیقت، به وجهی بیانگر مراتب دین و شریعت در معنای عام آن است، اما از جهتی دیگر بیانگر مراتب سلوک سالک و نحوه مواجهه او با حقیقت (دین) از مرتبه بدایت تا نهایت نیز می‌باشد. از دیدگاه عرفان، شریعت در معنای عام خود سه مرحله را شامل می‌شود: ۱. مجموعه احکام و آداب اسلامی (شریعت در معنای خاص)؛ ۲. بعد باطنی این احکام که در آن پویایی و حرکت به سوی قرب الی‌الله لحاظ شده است؛ ۳. جنبه بطن‌البطون این احکام که حقیقت وحی را تشکیل می‌دهد و منطبق بر حقیقت هستی است. عارفان، گاه از این مراحل به «قشر»، «لب» و «لب‌اللب» نیز تعبیر می‌کنند (املی، ۱۳۶۸، ص ۳۵۳) در این اندیشه، رابطه این سه مرحله، رابطه ظاهر و باطن است و ظاهر علاوه بر اینکه مقدمه‌ای است برای وصول به باطن، حافظ باطن نیز می‌باشد؛ به این معنا که سالک مبتدی، نه تنها در اصل دخول به طریقت از شریعت بهره می‌برد، بلکه برای حفظ مرتبه طریقت، باید شریعت را نگه دارد و برای وصول به حقیقت نباید از شریعت و طریقت فاصله بگیرد. بنابراین از این منظر، «شریعت مر حقیقت را آستان است و بی شریعت به حقیقت رسیدن بهتان است» (انصاری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۶۶۰). با این وصف، شریعت تصدیق قلبی و عمل به اقوال انبیاست و طریقت، متخلق شدن به اخلاق ایشان و حقیقت، مشارک شدن با ایشان است در مشاهده: الشریعة عبارة من تصدیق أقوال الأنبياء قلباً والعمل بموجيها. والطريقة عن تحقيق أفعالهم و أخلاقهم و القيام بها وصفاً. و الحقيقة عن مشاهدة أحوالهم و مقاماتهم كشفاً، لأنّ الأسوة الحسنة في قوله: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لَا تَحْقُقُ إِلَّا بِهَذَا أَى بِالِاتِّصَافِ بِهَذِهِ الْأَوْصَافِ فِعْلاً وَ صِفَةً وَ كَشْفاً (املی، ۱۳۸۲، ص ۲۵).

به تعبیر شارح *گلشن راز* «از طریقت سیر خاص مراد است که مخصوص سالکان راه حق است؛ مانند ترک دنیا و دوام ذکر و توجه به مبدأ و تبتل و انزوا و دوام طهارت و وضو و صدق و اخلاص و غیر آن؛ و اسرار طریقت، عبارت از احوال حقیقت است؛ زیرا که طریقت مقدمه حصول حقیقت است و چنانچه طریقت سرّ شریعت است، حقیقت سرّ طریقت است؛ و طریقت بی شریعت وسوسه است و حقیقت بی طریقت زندقه است و الحد» (لاهیجی ۱۳۸۱، ص ۵۶۳).

«قيل: الشريعة أن تعبد، و الطريقة أن تحضره، و الحقيقة أن تشهده. و قيل: الشريعة أن تقيم أمره، و الطريقة أن تقوم بأمره، و الحقيقة أن تقوم به» (املی، ۱۳۶۸، ص ۳۴۴).

۲-۳. سه گانهٔ اسلام، ایمان، احسان

یکی از مهم‌ترین سه‌گانه‌های سلوکی، حاصل توجه به مراتب سلوک از منظر مراتب تدین است. ریشهٔ این سه‌گانه را نیز باید در قرآن و روایات جست و جو کرد. جدای از بیان قرآن که بر برتری مرتبهٔ احسان بر ایمان و ایمان بر اسلام دلالت دارد، (حجرات: ۱۴؛ المائدة: ۹۳)، این سه مرتبه در کنار هم در متون روایی آمده است. در روایتی، پیامبر اکرم ﷺ در پاسخ به سه سؤال دربارهٔ چیستی اسلام، ایمان و احسان فرمودند:

«[الاسلام هو] أن تشهد أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله، و تقيم الصلاة، و تؤتي الزكاة، و تصوم رمضان، و تحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً» [و الايمان هو] أن تؤمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر، و القدر كله خيره و شره» [و الاحسان هو] أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك» (خرگوشی، ۱۴۲۷، ص ۶۵).

عموماً اهل عرفان با توجه به متونی از این دست، اسلام را اولین مرتبهٔ سیر انسانی می‌دانند که به حیطةٔ تدین درآمده است و به‌طور اجمالی به آموزه‌های دینی باور دارد و به‌گونه‌ای تقلیدی مطیع و منقاد خداست (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۴۶۷). در این مرتبه، انسان با تلقی شهادتین، از اهل کفر متمایز می‌شود. این مرتبه که هدف از آن رعایت احکام است، متناسب با مرتبهٔ عوامی است که در مرتبهٔ ظاهر شریعت متوقف‌اند (آملی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۰۹). مرتبهٔ دوم، مرتبهٔ ایمان است که بعد باطنی اسلام را شامل می‌شود: «الإسلام هو ظاهر الإيمان و هو أعمال الجوارح، و الإيمان باطن الإسلام و هو أعمال القلوب. روى عن النبي صلى الله عليه و سلم: الإسلام علانية و الإيمان سرّاً». (مکی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۱۶). در این مرتبه، انسان با گذار از لذات طبیعی فناپذیر، ملازمت اوامر و نواهی الهی و ضبط نفس از اعمال نادرست و اقوال باطل، در پی آخرت خود است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۹). بعد از مرتبهٔ ایمان، مرتبهٔ احسان قرار دارد؛ چنانکه در کریمهٔ قرآنی آمده است: «ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا و احسنوا و الله يحب المحسنين» (المائدة: ۹۳). «واصل به این مرتبه، به مقام محبوبیت خداوند رسیده است که فوق تمامی مراتب است. و این مقامی است که انسان از مرتبهٔ ایمان غیبی به ایمان شهودی ترقی یافته است و از کلیهٔ قیود فانی شده است» (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۷). «در این مرتبه، انسان به مرتبهٔ یقین و عبودیت نائل می‌شود و عظمت رب را مشاهده می‌کند» (حسنی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۷۴).

مبتنی بر این مراتب سه‌گانهٔ تدین و با توجه به مراحل سه‌گانهٔ حقیقت آدمی که در بیان سعیدالدین فرغانی عبارت‌اند از نفس، روح و سرّ، برخی از اهل معرفت، منازل و مقامات متعدد عرفانی را در سه مقام اسلامی، ایمانی و احسانی دسته‌بندی کرده‌اند. در این سه‌گانه، مقام اسلام با مرتبهٔ نفسی، مقام ایمان با مرتبهٔ روحی، و مقام احسان با مرتبهٔ سرّی تناسب دارد. شروع سیر، از مرتبهٔ نفسی است و آن عبارت است از گذر از عادات و لذات فانی نفسانی به‌مدد امتثال اوامر و ترک نواهی خدا در تمامی اعمال و اقوال، که از آن به مقام اسلام تعبیر می‌کنند: «الأخذ فی السیر عن مقام احکام عاداتها، و لذاتها الفانیة، بملازمة الأمر و النهی، فی جمیع حرکاتها- قولاً و فعلاً- و هذه متعلق

بمقام الإسلام» (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۲۶) پس از پیمودن مقام اسلام و ظهور تدریجی حکم وحدت، سالک به باطن اسلام، یعنی مقام ایمان می‌رسد. در این مرحله، سفر نفس به پایان می‌رسد و انسان با خروج از مرتبهٔ نفسی، سفر خود را در مرتبهٔ روح - که باطن نفس است - ادامه می‌دهد: «الثانی الدخول من حیث باطنها فی الغربة بالانفصال عن ذلك المقرّ والاتصال، بأحكام وحدة باطنه من الأخلاق و الملكة الروحانیة، و ذلك متعلق بالایمان» (همان). پس از طی منازل مربوط به مقام ایمان، سفر روح نیز پایان می‌پذیرد و سالک در مرتبهٔ باطن روح که سرّ است، سفر خود را آغاز می‌کند. در این مقام است که به جهت فنای از احکام حجب و قیود، شهوداتی توحیدی رخ می‌دهد: «الثالث دخول النفس من حیث سرّها علی المشاهدة الجاذبة الی عین التوحید، بطریق الفناء عن احکام الحجب و القیود، و ذلك متعلق بمقام الإحسان» (همان).

۴-۲. سه‌گانه تعلق، تخلق، تحقق

تعلق، تخلق و تحقق، سه‌گانه‌ای است به وزان سه‌گانه‌های اسلام، ایمان و احسان (کاشانی، ۱۴۲۶، ص ۲۱۱): آدمی آن‌گاه که به صورت این نفس و مزاج انسانی ظاهر شد، به سبب ملاپست احکام کثرت عناصر... حکم وحدتش... در آثار کثرت... مغلوب گشت و به آن سبب، از مبدأ وحدت خود... به یکبارگی محجوب ماند؛ پس اگر به واسطهٔ تقلید پدر و مادر و مربی، یا دعوت رسولی و امامی، از آن آگاه‌ای یابد، نخست اثر آن آگاهی، به ظاهر نفس... می‌رسد تا از کثرت و نامضبوطی حرکات و سکناات... اعراض کند و به وحدت و عدالتی که در احکام شرعی مدرج است، روی آورد و آن را انقیاد نماید؛ و آن زمان، دخول ایشان در دایرهٔ مقام اسلام - که انقیاد اوامر و زواجر شرع - است درست شود؛ و آن‌گاه از تباط این شخص انسانی که به مسلمانی درآمده است، با حق و اسما و صفات مقدس او به طریق تعلق ثابت می‌افتد، ... و بعد از آن، اثر آن آگاهی... به قوای باطنی... می‌رسد، تا به تکلف و تطف، جهد کند... و خویشتن را به اسم سمیع و بصیر و عالم و قائل، متخلّق گرداند، و... حینئذ از مقام اسلام به مقام ایمان ترقی کرده باشد و در اثنا سیر... خود را به اسمای حق، چون کریم و حلیم و عَلام و رُئوف و امثال آن، بر وفق «تخلقوا بأخلاق الله» متخلّق کند؛ و مقام ایمان را از این جهت، مقام تخلق گویند. پس چون احکام انحرافات از ظاهر و باطن نفس منتفی گردد، صورت وحدت و عدالتی که در مشیمهٔ نفس، کامن بود، متولد شود و نام آن صورت دل است. پس دل... محل تجلی اسمی شود از توابع اسم ظاهر حق که منشأ تعیین نفس و مزاج این شخص بوده باشد...؛ و حینئذ به آن اسم متحقق شود؛ اعنی در وقت تجلی آن اسم در دل او، اسم و رسم او به کلی از میان برخیزد تا همه آن اسم باشد؛ و آن‌گاه از مقام ایمان به مقام احسان ترقی‌اش محقق شود (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۵۸۸).

با این توضیح فرغانی، تعلق، تخلق و تحقق، بیانگر مراتب سلوک سالک است به اعتبار ائصاف به اسمای الهی و مبتنی بر مراتب سه‌گانهٔ نفس، روح و سر. آن‌گاه که سالک در طلب آثار اسمای الهی در مرتبهٔ نفس و بدن و قوای مرتبط با آنها باشد، صاحب مرتبهٔ تعلق است؛ اما آن‌گاه که این اسما را در مرتبهٔ روحی احصا کند و به حقایق این اسما و معانی آنها متصف شود و اشراف یابد، به مرتبهٔ تخلق رسیده است؛ و آن‌گاه که در مرتبهٔ سرّ خود، جامع مراتب صور و معانی و آثار این اسما شود - که مقام جمع بین ظاهر و باطن است - به مرتبهٔ تحقق بار یافته است (کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۵۷). چنین انسانی است که حقانی شده و از تقیدات ظهوری و بطونی دست شسته

است. به تعبیر دیگر، سالک در مرتبه تعلق، افتقار خود را به اسما می‌یابد؛ در مرتبه تخلق از طریق عمل و کسب به مقتضای علم خود به این اسما متصف یا متخلق می‌شود؛ اما در مرتبه تحقق، به جهت طهارت آینه درونش، عمل و تبعیتش به اقتضای علم خدا خواهد بود. عارف در این مرحله چنان قابلیت محضی می‌یابد که هر آنچه از ناحیه حق می‌آید، بدون هیچ تغییر و تبدیلی می‌پذیرد (همان، ج ۲، ص ۶۳۲).

۲-۵. سه‌گانه علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین

سه‌گانه علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین بر وزان سه‌گانه‌های سابق است. علم‌الیقین مرتبه یقین عقلی است که مربوط به عوام اهل سلوک، صاحبان مقامات اسلامی و انانی است که با اسمای الهی در مرتبه نفسی تعلق حاصل کرده‌اند؛ عین‌الیقین مرتبه یقین شهودی است که مربوط است به خواص اهل سلوک و صاحبان مقامات ایمانی و متخلقی به اسماء‌الله؛ و حق‌الیقین، مربوط است به خاص‌الخواص و صاحبان مقامات احسانی و متحققین به اسمای الهی. «و عند التحقيق، علم‌الیقین و عین‌الیقین، و حق‌الیقین، إشارة إلى المراتب المذكورة [الشريعة و الطريقة و الحقيقة]، و كذلك أصحاب الشمال، و أصحاب اليمين، و المقربين، و أهل الإسلام، و الإيمان، و الإيقان، و كذلك العام و الخاص، و خاص الخاص، و المبتدی، و المتوسط، و المنتهی، و أمثال ذلك» (أملی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۲۸).

به بیان خواجه طوسی:

یقین در عرف، اعتقادی باشد جازم، مطابق، ثابت که زوالش ممکن نباشد و آن به حقیقت مؤلف بود از علم به معلوم، و از علم به آنکه خلاف آن علم اول محال باشد. و یقین را مراتب است و در تنزیل علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین آمده است؛ چنانکه فرموده است: «لَوْ تَعَلَّمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ»؛ و دیگر گفته است: «و تَصَلِّيَةُ جَحِيمٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ». و در مثل آتش... مشاهده هرچه در نظر آید به توسط نور آتش، به منابت علم‌الیقین است؛ و معاینه جرم آتش که مفیض نور است بر هرچه قابل اصانت باشد، به منابت عین‌الیقین، و تأثیر آتش در آنچه بدور رسد تا هويت او محو کند و آتش صرف بماند، حق‌الیقین (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۷۷).

«علم‌الیقین ما كان بشرط البرهان، و عین‌الیقین ما كان بحکم البیان، و حق‌الیقین ما كان بنعت العیان، فعلم‌الیقین لأرباب العقول، و عین‌الیقین لأصحاب العلوم و حق‌الیقین لأصحاب المعارف» (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۶۲). «علم‌الیقین: ما أعطاه الدلیل. عین‌الیقین: ما أعطته المشاهدة و الكشف. حق‌الیقین: ما حصل من العلم بما أريد له ذلك المشهود». (مهمانمی، ۱۴۲۹، ص ۵۵).

نتیجه‌گیری

نگاه پویا به دین و دستورالعمل‌های دینی از ویژگی‌های عرفان در ادیان الهی، به‌ویژه اسلام و مسیحیت است. از دیدگاه عرفانی، انسان به مدد این دستورات، حرکتی از ظاهر به باطن و از شهادت به غیب را آغاز می‌کند و بی‌شک

آنجا که این دستورات مفصل‌تر، کامل‌تر و دقیق‌تر باشند، این حرکت باطنی نیز مسیری صحیح و شتابی مطلوب‌تر خواهد داشت. عارفان مسلمان سعی بلیغ داشته‌اند تا با استفاده از تجارب سلوکی خود و با بهره‌مندی از مضامین دینی، این دستورات را در ساختاری طولی و نظامی دارای مراتب بیان کنند و بسط دهند. غنای دستورات اخلاقی و عرفانی اسلام از یک سو، و مضامین بنیادینی که دین اسلام در مورد حقیقت عالم تکوین، شریعت و انسان در اختیار قرار داده از سوی دیگر، به عارفان مسلمان این قدرت را بخشیده است که نظامی سلوکی در قالب بیان منازل و مقامات طولی ارائه دهند که عرفان عملی نام دارد. اگرچه این مقامات در عددهای مختلف و با چینش‌های متفاوت بیان شده‌اند، اما می‌توان همگی را در نظامی منطقی با مراتبی سه‌گانه دسته‌بندی کرد. این مراتب سه‌گانه سلوکی، خود مبتنی بر سه‌گانه‌ای وجودی است که ناظر به ظاهر، باطن و جمع بین ظاهر و باطن. است سالک همواره در بدایت امر، از ظاهر - که موطن شریعت و مقام اسلام است - آغاز می‌کند تا به باطن که جایگاه طریقت و مقام اسلام است، می‌رسد و در نهایت، در مقام احسان و با وصول به حقیقت، تقیدات ظاهر و باطن را به سوی می‌نهد و در مقامی جمعی، جامع ظاهر و باطن می‌شود.

در عرفان مسیحی نیز این سه‌گانه سلوکی، مبتنی بر مراتب سه‌گانه انسان، در قالب سه راه یا مرتبه تهذیب، اشراق و اتحاد یا کمال بیان شده است. اگرچه اشاراتی به این سه‌گانه را در کلمات عارفان اولیه مسیحی می‌یابیم، اما محققان عرفان، تصریح به این سه‌گانه را برای اولین بار در نوشته‌های دیونیسوس عارف یافته‌اند. مرتبه تهذیب، منطبق است با مرتبه نفسی در عرفان اسلامی، که در آن، سالک در مرتبه ظاهر سعی در حرکت به سوی باطن دارد و تلاش می‌کند در همان مرتبه نفس، متلبس به اسمای الهی شود. مرتبه اشراق، مرتبه ورود به مقامات باطنی است که قلب شهوداتی از سنخ شهودات عین‌الیقینی دارد؛ و مرتبه اتحاد یا کمال، مرتبه ورود به مقامات احسانی است که در آن، عارف حقیقت را به حق‌الیقین می‌یابد و به اسمای الهی متحقق می‌شود.

قابل توجه است که سیر عرفانی عارف مسلمان، در وصول به وحدت به پایان نمی‌رسد. وصول به وحدت یا به تعبیر عرفان مسیحی کمال و اتحاد، اگر چه پایان سیر الی‌الله یا به تعبیری انتهای سفر اول از اسفار اربعه عرفانی است، آغازی است برای سیر فی‌الله یا سفر دوم و فنای صفاتی و ذاتی در حق. عارف در ادامه سیر، سفری سوم و چهارم نیز خواهد داشت که در آن به مقام بقای بعد از فنا واصل می‌شود.

منابع

- اسمیت، مارگارت، ۱۳۹۰، *مطالعاتی در عرفان اولیه خاور نزدیک و خاور میانه*، مترجم: منصور پیرانی و مریم محمدی، تهران، مرکز نشر.
- انصاری، خواجه عبد الله، ۱۳۷۷، *مجموعه رسائل فارسی خواجه عبد الله انصاری*، مصحح، محمد سرور مولائی، تهران، توس.
- آملی، سید حیدر، ۱۳۸۲، *أنوار الحقیقة و أطوار الطریقة و أسرار التشریعة*، مصحح، سید محسن موسوی تبریزی، قم، نور علی نور.
- ____، ۱۳۶۸، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، مصحح، هانری کربن، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ____، ۱۴۲۲، *تفسیر المحيط الاعظم*، مصحح، سید محسن موسوی تبریزی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- بحر العلوم، ۱۴۱۵، *رساله سیر و سلوک (تحفة الملوك فی السیر و السلوك)*، مصحح، علامه سید محمد حسین تهرانی، مشهد، علامه طباطبایی.
- جنید بغدادی، ۱۴۲۵، *رسائل الجنید*، مصحح، جمال رجب سیدی، دمشق، دار اقرا للطباعة و النشر.
- حسینی، ابو العباس احمد، ۱۴۱۹، *البحر المدید*، مصحح، احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، حسن عباس زکی. حقی بروسوی، اسماعیل، بی تا، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دارالفکر.
- خرگوشی، عبد الملك بن محمد، ۱۴۲۷، *تهذیب الاسرار فی أصول التصوف*، مصحح، امام سید محمد علی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- رازی، نجم الدین، ۱۳۷۹، *مرصاد العباد*، مصحح، محمد امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- سلمی، ابو عبد الرحمن، ۱۳۶۹، *مجموعه آثار السلمی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۳۷۳، *اوصاف الاشراف*، مصحح، سید مهدی شمس الدین، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- فرغانی، سعید الدین، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، مصحح، رضا مرندی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ____، ۱۴۲۸، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*، مصحح، عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- فناری، محمد حمزه، ۱۳۷۴، *مصباح الأتس بین المعقول و المشهود*، مصحح، محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، *النصوص*، مصحح، سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قیشری، عبد الکریم، ۱۳۷۴، *الرسالة القشیریة*، مصحح، عبد الحلیم محمود، قم، بیدار.
- ____، ۱۹۸۱ م، *لطائف الإنشادات*، مصحح، ابراهیم بسیونی، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

کاشانی، عبد الرزاق، ۱۴۲۶ الف، *كشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر*، مصحح، احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه.

____، ۱۴۲۶ ب، *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*، مصحح، احمد عبد الرحیم السایح، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة.

کرمانی، علیرضا، ۱۳۹۳، «حقیقت و چگونگی سلوک باطنی در قرآن از منظر علامه طباطبائی»، *قرآن‌شناسخت*، ش ۱۳.

لاهیجی، محمد، ۱۳۸۱، *مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز*، مصحح، علیقلی محمودی بختیاری، تهران، نشر علم.

مکی، ابوطالب، ۱۴۱۷، *توت القلوب فی معاملة المحبوب*، مصحح، باسل عیون السود، بیروت، دار الکتب العلمیه. مهمائمی، علی بن احمد، ۱۴۲۹، *مشروع الخصوص إلى معانی النصوص*، مصحح، احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه.

یزدان پناه، سید یدالله، ۱۳۹۲، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش، سید عطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

یوحنا الصلیب، اللیل المظلم، ۲۰۰۳، ترجمه به عربی: اسطفان طعمه الکرملی، بیروت، دیر سیده الکرمل.

Aumann, Jordan, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, Reprinted by Wipf and Stock Publishers, e-book, 1985.

Bulter, Cuthbertler, *Western Mysticism, The Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*, London, Fletcher and Sonltd, 1926.

Devine, A. (1912). State or Way (Purgative, Illuminative, Unitive). In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. Retrieved June 7, 2018 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/14254a.htm> to *Christian Spirituality*, Holder, Arthur, *The Blackwell Companion* Blackwell Publishing Ltd, 2005.

Inge, William Ralph, *Christian Mysticism*, New York Charles Scribner's Sons, 1899

Karavites, Peter, *Evil—freedom—and the road to perfection in Clement of Alexandria*. Leiden, Boston, Koln, Brill, 1999

Louth, Andrew, Denys the Areopagite, London, New York, Continuum, 2001.

Pourrat, p, Christian Spirituality, Translated by W. H. Mitchell, London, Borns Gates and Washbourne, Digitized by the Internet Archive in 2008

Torjesen, Karen Jo, Hermeneutical procedure and theological structure in Origen's exegesis, Berlin ; New York : de Gruyter, 1985.



The Triple Elements of Wayfaring in Islamic and Christian Mysticism

Alireza Kermani / Associate Professor, Department of Mysticism, IKI Kermania59@yahoo.com

Received: 2019/10/11 - **Accepted:** 2019/12/24

Abstract

Wayfaring and its stages are among the main issues of the Islamic and Christian mysticism. Generally, in these two mysticism, there is an inward movement called mystical wayfaring which is itself a gradual matter like any other movements. In this type of journey there are three elements, beginning, acme and middle. These three elements in the fact-itself of movement, require the triple of noumenal in the stages of wayfaring for the seeker that has been dealt with in the Islamic and Christian mysticism. The triple of refinement, illumination and unity in the Christian mysticism are somehow equal to the proposed triple in the Islamic mysticism such as, Islamic stages, faith and emotion; the vulgar, elite and the elect among the elects; Shari'a, the Way and the truth; cognitive Certainty, Certainty be sense, reality of Certainty; and belonging, assuming traits and realization.

Keywords: mysticism, Islamic mysticism, Christian mysticism, wayfaring, stages of wayfaring, the triple of wayfaring.

An In-depth Analysis of Whatness and Status of Rationality in Modern Spirituality

✉ Ali Ghorbani kalkanari / M.A. in Philosophy of Religion, IKI

hekmatrabani65@gmail.ir

Mohammad J'afari / associate professor of theology and philosophy of religion, IKI

mjafari125@yahoo.com

Received: 2019/10/25 - **Accepted:** 2020/01/06

Abstract

The issue of spirituality has become very important to humanity in today's world. Accordingly, there are numerous and sometimes conflicting spiritual perspectives among philosophical and intellectual schools, one of which is called modern spirituality. From this point of view, based on modern rationality and in line with modernism, a new understanding of religion must be provided to reduce human suffering and achieve absolute peace and satisfaction. On the other hand, this approach holds that religious spirituality is inefficient in providing this purpose. This paper seeks to provide a comprehensive definition of the nature and character of rationality in modern spirituality. The findings show that, arguing rationality is not only in line with modern spirituality but is in conflict with that.

Keywords: reason, rationality, modern rationality, spirituality, modern spirituality

Thinking, and its Individual and Social Functions in the Practical Mysticism from the Viewpoint of Nahj al-Balaghah

Hasan Taremirad / Associate Professor, Encyclopedia of the Islamic World Foundation

h_taromi@yahoo.com

Mansour Pahlawan Mohammadali / Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences,
University of Tehran

pahlevan@ut.ac.ir

✉ **Sedigheh Labani Motlagh** / Ph.D. Student, Nahj al-Balaghah Research Institute, Tehran

s.labanymotlagh@yahoo.com

Received: 2019/09/23 - **Accepted:** 2019/12/16

Abstract

Thought is a dynamic force for obtaining facts, and thinking is the endeavor of this force based on reason and wisdom. In practical mysticism, which is a coherent plan for the human perfection, thinking has a high impact on the seekers, because thinking can lead man to perfection and happiness. Using an inferential method, this paper seeks to examine the status and the individual and social functions of thinking in practical mysticism from the perspective of Nahj al-Balagha. The findings show that, thinking is the best way for the seeker to reach God, since it has features such as awaking, guiding towards God, helping others and enjoining good and forbidding evil.

Keywords: Nahj al-Balagha, practical mysticism, thinking

of the Covenant of “Alast” and its Meaning from Farqani's The Homeland Viewpoint with an Emphasis on the Verse of Covenant

Rasul Mazruie / Qom Seminary, Level Four

Erfani2015@chmail.ir

Received: 2019/10/09 - **Accepted:** 2019/12/10

Abstract

The verse of covenant (172 Surat al-A'araf) and its related traditions are among the most controversial verses of the Holy Qur'an. Meanwhile, the exquisite views of Saeed al-Din Farqani, the student of Ibn Arabi and Sadr al-Din al-Qunawi's mystical school have not been examined so far. To Farqani, in the world of the discrete idea, Adam's earthy form, which contains earthy particles whose every single particles is the elemental form of the children and descendant of Adam, obtains its apparitional image. Those particles also appeared in detail in that universe and associate with the apparitional image of their spirits, and due to their closeness to the world of Simplicity and Unity and diffusion of the innate monotheism, they admit the Lordship of God the Almighty. This idea is more compatible with the appearance of the verse of covenant and related traditions.

Key words: the covenant of Alast, Farqani, the verse of covenant, original love, the apparitional image facing with the sensible world, the world of the discrete idea.

Imam Mahdi (aj)'s Reappearance, the Manifestation of Monotheism and the Dominance of the Name of Hidden

Mohammad Reza Abedini / Professor at Qom Seminary,

✉ **Ebrahim Pourali** / Qom Seminary, Level Four

abca883883@gmail.com

Received: 2019/09/12 - **Accepted:** 2019/11/03

Abstract

The reappearance of Imam Mahdi (may Allah hasten his reappearance) and the establishment of his government will cause widespread changes in the human life. This great evolution has a general spirit that is the manifestation of monotheism with the dominance of the Name of Hidden (al- Bāṭin). Focusing on the narrations of the Ahlul-Bayt (P.B.U.T.), this paper seeks to show how the narrations related to the reappearance of Imam Mahdi (may Allah hasten his reappearance) signify the manifestation of the Name of (al- Bāṭin) at that time.

Keywords: Imam Mahdi's reappearance, monotheism, the Name of (al- Bāṭin), returning, resurrection

Abstracts

Mystical Anthropology and its Ontological Foundations

✉ **Mohammad Reza Esfandi** / M.A. in Islamic Mysticism, IKI

Ahmad Saeedi / Assistant Professor, Department of Mysticism, IKI ahmadsaeidi67@yahoo.com

Received: 2018/03/03 - **Accepted:** 2019/06/17

Abstract

According to mystics, man is a comprehensive being compared to other creatures of God, and therefore, all of God's Attributes of Perfection that manifest in the other identifications will also manifest in the human determination. Thus, mystics have regarded man as a macrocosm. This worldview is based on a certain ontology that holds a special role and status for man in relation to God and the other divine manifestations. Both mystical anthropology and its ontology have been studied in various ways in mystical works, but in none of them, an independent section is devoted to the ontological foundations of mystical anthropology, and therefore the relationship between these principles and mystical anthropology is not specifically discerned. This paper seeks to explain the relationship between ontology and mystical anthropology. To this end, the foundations of the ontology and anthropology of the mystics have been studied in this paper.

Keywords: foundations, theoretical mysticism, practical mysticism.

Table of Contents

Mystical Anthropology and its Ontological Foundations

Mohammad Reza Esfandi / Ahmad Saeedi5

Imam Mahdi (aj)’s Reappearance, the Manifestation of Monotheism and the Dominance of the Name of Hidden

Mohammad Reza Abedini / Ebrahim Pourali 25

of the Covenant of “Alast” and its Meaning from Farqani’s Viewpoint with an Emphasis on the Verse of Covenant

Rasul Mazruie41

Thinking, and its Individual and Social Functions in the Practical Mysticism from the Viewpoint of Nahj al-Balaghah

Hasan Taremirad / Mansour Pahlawan Mohammadali / Sedigheh Labani Motlagh..... 59

An In-depth Analysis of Whatness and Status of Rationality in Modern Spirituality

Ali Ghorbani / Mohammad J’afari 73

The Triple Elements of Wayfaring in Islamic and Christian Mysticism

Alireza Kermani.....93

In the Name of Allah

Anwār-Ma'rifat

Vol.8, No.2, fall & winter 2018-19

An Academic Semianual on Journal of Mysticism

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute (IKI)*

Editor in Chief: *Ali Reza Kermani*

Editor: *Ahmadhusein Sharifi*

Page Setup: *Hamid Khani*

Publication: *Hamid Khani*

Editorial Board:

- ☐ **Ali Amini Nezhad:** *Seminary Professor, Qum Seminary*
- ☐ **Hasan Saidi:** *Associate Professor, Shahid Beheshti University*
- ☐ **Askari Solimani Amiri:** *Associate Professor, IKI*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Professor IKI.*
- ☐ **YarAli Kord Firozjahi:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University.*
- ☐ **Mohammad Fanai Ashkevari:** *Associate Professor, IKI*
- ☐ **Golamreza Fayazi:** *Professor, IKI*
- ☐ **Mohsen Gomi:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*
- ☐ **Ali Reza Kermani:** *Associate Professor, IKI.*
- ☐ **Mohammad Mahdi Gorjiyan:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113471

Fax: +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

<http://iki.ac.ir> & <http://nashriyat.ir>
