

عقل در عرفان ادویته‌ودانته و مقایسه آن با عرفان اسلامی (با تأکید بر آراء شنکره آچاریه و ابن عربی)

حسین رهنمائی*

عظیم عابدینی**

چکیده

این مقاله به بررسی و مقایسه جایگاه عقل در مکتب فلسفی عرفانی ادویته‌ودانته و عرفان اسلامی می‌پردازد. هدف تحقیق تعمیق گفت‌وگوهای بین‌الادیانی و معرفی بهتر عرفان اسلامی و درک زوایای نظری آن است. در این پژوهش با استفاده از روش تحقیق کتابخانه‌ای ضمن مطالعه متون فلسفی و عرفانی مرتبط به ادویته‌ودانته و عرفان اسلامی، به استخراج دیدگاه‌های دو مکتب درباره عقل، ابعاد و نقش آن در سلوک عرفانی پرداخته شد. یافته‌های تحقیق گویای آن است که در هر دو سنت عرفانی، عقل نقش مهمی در شناخت و درک حقیقت مطلق دارد، اما این حقیقت فراتر از توان ادراکی عقل انسان است. هر دو مکتب محدودیت‌هایی برای عقل قائل‌اند و تزکیه نفس را در کنار رشد عقلی امری برای تجربه مستقیم حقیقت نهایی ضروری می‌دانند. دو مکتب تفاوت‌های مهمی در تعریف حقیقت نهایی، نوع وحدت آن با جهان و نقش وحی الهی در کشف آن دارند. علاوه بر این‌ها، هدف نهایی عرفان اسلامی وصول به مقام فنا یا تقرب به خداوند و هدف نهایی ادویتا ودانتا رهایی از تناسخ و تحقق وحدت آتمان با برهمن است.

کلیدواژه‌ها: ادویته‌ودانته، عرفان اسلامی، عقل، عرفان هندی، شنکره آچاریه، ابن عربی.

* عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، h_rahnamaei@ut.ac.ir

** دانش‌آموخته دانشگاه تهران، abedinazim@gmail.com

۱. مقدمه

هندوئیسم یک سنت فلسفی و مذهبی غنی و متنوع است. این سنت بیش از اینکه یک دین واحد به شمار آید، به عنوان بستری برای ظهور و افول سنت‌های مذهبی متنوعی که در طول چهار هزار سال اخیر در شبه‌قاره هند رایج شده‌اند، شناخته می‌شود. اصلی‌ترین اعتقادات در سنت‌های مذکور شامل اموری چون احترام به کتاب‌های مقدس (شامل شروتی (Śruti) و سمرتی (Smṛti) و سنت‌های دینی برهمنان، پذیرش برهمن (Brahman) به عنوان واقعیت نهایی و مطلق، پرستش خدایان، اعتقاد به تناسخ (Samsara)، امکان وصول به رستگاری (Moksha) و رهایی از تناسخ از طرق سه‌گانه معرفت (Gnana Marga)، عمل (Karma Marga)، خلوص (Bahakti Marga)، تأکید بر مفهوم آتمان (Atman) به عنوان ذات درونی، باور به قوانین کارما (Karma) به معنی نظام مکافات اعمال، باور به قوانین دارما (Dharma) به معنی نظم ذاتی و درونی اشیا و پدیده‌ها، باور به طبقات اجتماعی (Kast) یا (Varna)، احترام و عدم آزار به موجودات زنده (Ahimsa) هستند (رهنمایی، ۱۴۰۲، ۱۰۰-۱۱۹).

بستر سنت هندوئیسم در طول تاریخ محل زایش مکاتب فلسفی متعددی شده است. مهم‌ترین آن‌ها مکتب سانکھیا (Samkhya) با تأکید بر مفهوم دوگانگی ماده و روح و زمینه خداناباوری، یوگا (Yoga) با تأکید بر تمرین‌های معنوی، تکامل شخصیت و باور به خدا، نیایا (Nyaya) با تأکید بر منطق و استدلال عقلی، ویشه‌شیکا (Vaisheshika) به عنوان یک مکتب طبیعت‌گرا، میاماسا (Mimamsa) که با گرایش‌های عرفانی بر تفسیر و تأویل متون مقدس هندو تأکید دارد و همچنین مکاتب ودانته‌ای (Vedanta) که با تأکید بر وداها زایش و نمو داشتند (Shankara, 1965: 113-127).

مکاتب ودانته‌ای خود به سه دیدگاه فلسفی عرفانی مهم تقسیم می‌شود. مکتب «دویتا ودانته» (Dvaita Vedanta) که بر دوگانگی آتمان و برهمن تأکید دارد، مکتب «ادویته‌ودانته» (Advaita Vedanta) که برخلاف اولی بر عدم دوگانگی بین آتمن و برهمن تأکید دارد و مکتب «ویششته ادویته‌ودانته» (Vishishtadvaita Vedanta) که بر

یگانه‌گرایی اصلاح‌شده تأکید دارد؛ به این معنی که حقیقت غایی هستی (برهمن) و روح انسان (آتمن) واقعیت متفاوتی دارند اما قابلیت اتحاد با یکدیگر را دارند (Fowler, 2002: 238-293). از میان مکاتب ودایی، ادویت‌ودانته به‌لحاظ دیدگاه‌های عرفانی و تأکید بر وحدت وجود، بیشتر مورد توجه اندیشمندان اسلامی و دین‌پژوهان غربی بوده است (مایستر، ۱۳۹۷: ۲۵).

این تحقیق به بررسی جایگاه، ویژگی‌ها و کاربرد عقل در دو مکتب عرفانی برجسته، یعنی ادویت‌ودانته (Advaita Vedanta) در سنت هندوئیسم و عرفان اسلامی می‌پردازد. سؤال اصلی تحقیق این است: عقل در فرایند شناخت حقیقت مطلق در این دو مکتب عرفانی چه نقشی ایفا می‌کند و محدودیت‌ها و قابلیت‌های آن چگونه ارزیابی می‌شود؟ این تحقیق به دنبال مقایسه نحوه تعامل عقل با تجربه شهودی و معنوی در این دو سنت و تأثیر آن بر دستیابی به هدف نهایی سلوک عرفانی (موکشا در ادویت‌ودانته و فناء فی‌الله در عرفان اسلامی) است.

مطالعه جایگاه عقل در مکاتب عرفانی از منظر تطبیقی، به‌ویژه در ادویت‌ودانته و عرفان اسلامی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا هر دو سنت بر شناخت حقیقت مطلق و رهایی از محدودیت‌های وجودی تأکید دارند، اما رویکردهای متفاوتی به نقش عقل و تجربه شهودی ارائه می‌دهند. درک این تفاوت‌ها و شباهت‌ها نه تنها به روشن شدن ابعاد فلسفی و عرفانی این دو سنت کمک می‌کند، بلکه در گفت‌وگوی بین‌فرهنگی و دینی نیز نقش مهمی ایفا می‌کند. به‌ویژه اینکه آشناسازی جهانیان با فرهنگ معنوی غنی اسلامی در بازشناسی و تعریف جدید ایران به‌عنوان یکی از حوزه‌های نضج و گسترش عرفان اسلامی تأثیرگذار است. این موضوع به‌ویژه در جهانی که نیاز به فهم متقابل فرهنگ‌ها و ادیان بیش از پیش احساس می‌شود، از منظر علمی و عملی حائز اهمیت است.

مطالعات متعددی به‌طور جداگانه به جایگاه عقل در هریک از دو مکتب ادویت‌ودانته و عرفان اسلامی پرداخته‌اند. در ادویت‌ودانته، آثاری مانند *Indian Philosophy* از

رادهاکریشنان (Radhakrishnan, 1927: 550-570)، کتاب *The Life Divine* از آریندو (Aurobindo, 1949: 620-650) و *Brahma Sutra Bhashya* از شنکره آچاریه شخصیت معروف مکتب ادوئته‌ودانته (Shankara, 1965: 113-127) به نقش عقل در شناخت حقیقت مطلق و تلفیق آن با تجربه معنوی اشاره دارند. در عرفان اسلامی، آثاری مانند *المنقذ من الضلال* غزالی (۱۹۸۸)، *فصوص الحکم* ابن عربی (۱۳۷۰) و *اسفار* ملاصدرا (۱۳۸۶) به محدودیت‌های عقل نظری و ضرورت تکمیل آن با شهود عرفانی پرداخته‌اند. کتاب‌هایی مانند *سیر تحول عرفان هندی* (داسگوپتا، ۱۳۹۵) و مقالات تطبیقی مانند *بررسی تطبیقی عرفان ایرانی با مکتب‌های عرفانی هند* (ابوالقاسمی، ۱۳۸۹) به‌طور غیرمستقیم به این موضوع اشاره دارند؛ اما مطالعه‌ای مستقل و جامع که به‌طور خاص به مقایسه عقل در این دو سنت بپردازد، یافت نشد. این پژوهش قصد دارد این خلأ را پر کند.

هدف این پژوهش، تحلیل و مقایسه جایگاه عقل (در معانی کلی، تحلیلی و متعالی) در مکتب ادوئته‌ودانته و عرفان اسلامی، شناسایی شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو سنت در استفاده از عقل برای شناخت حقیقت مطلق، بررسی محدودیت‌های آن و همچنین نقش مکمل تجربه شهودی و تزکیه نفس در دستیابی به اهداف عرفانی (موکشا و فناء فی‌الله) است. همچنین، این تحقیق به بررسی موانع تعالی عقل و راهکارهای پیشنهادی در هر دو سنت می‌پردازد.

این پژوهش از روش توصیفی تحلیلی با رویکرد تطبیقی استفاده می‌کند. در این روش، ابتدا مفاهیم کلیدی مرتبط با عقل در ادوئته‌ودانته (مانند عقل کلی، تحلیلی و متعالی) و عرفان اسلامی (عقل حصولی و شهودی) از طریق مطالعه متون اصلی و منابع معتبر هندی و اسلامی بررسی می‌شود. سپس، با تحلیل محتوای این متون، ویژگی‌ها، محدودیت‌ها و کاربردهای عقل در هر دو سنت استخراج و مقایسه می‌شود. داده‌ها از منابع کتابخانه‌ای و دیجیتال جمع‌آوری شده و با استفاده از تحلیل کیفی، نتایج به‌صورت نظام‌مند ارائه می‌گردد.

۲. ادویده ودانته

این مکتب توسط ادی شنکره آپاریه (Adi Shankaracharya) (۷۸۸-۸۲۰م) در قرن ۸ م بنیان گذاری شد. از نظر ادویده ودانته خویشتن حقیقی انسان (آتمان) از برهمن جدا نیست بلکه آتمان، در واقع همان برهمن، والاترین واقعیت هستی است. پیروان این مکتب که قدیمی ترین زیرشاخه مکتب ودانتاست، آدوایتین، آدویتاودانتین و یا مایاودین خوانده می شوند. در این مکتب، دنیا (هرچه غیر از برهمن است) توهم و برساخته ذهن است که توسط عقل و حواس پنج گانه بر انسان پدیدار می گردد. پیروان این مکتب از طریق شناسایی این توهم به دنبال دستیابی به رهایی معنوی (موکشا) هستند. از نظر ایشان، رهایی حقیقی زمانی است که فرد قادر شود خویشتن حقیقی خودش را به عنوان آتمان و یگانگی آن با برهمن را تشخیص دهد. ادویده ودانته موکشا را در این زندگی قابل دستیابی می داند. این در حالی است که دیگر مکاتب فکری هند وصول به این مقام را بعد از مرگ ممکن می دانند (Shankara, 1965, 113-127).

مهم ترین اصول فکری این مکتب عبارت اند از:

۱. اصل وحدت وجود (Ekātāt): باور به اینکه تنها یک واقعیت نهایی (برهمن)

وجود دارد و جهان هستی در ذات خود با آن یکی است (Ibid: 113-127).

۲. یگانگی ذات درونی (Ātman) و برهمن (Brahman): از دیدگاه ادویده ودانته،

شناخت آتمان (ذات درونی) به منزله شناخت برهمن (واقعیت نهایی) است. اصل

دوم معنای دیگری از اصل اول است.

۳. اهمیت تجربه معنوی در کنار استدلال عقلی: ادویده ودانته بر ضرورت تلفیق عقل

و سلوک معنوی در جست و جوی حقیقت تأکید دارد (Radhakrishnan, 1927: 550-570).

۴. اصل عدم تعلق (Vairāgya)، این مکتب بر ضرورت رهایی از وابستگی ها برای

دستیابی به آگاهی به حقیقت غایی به عنوان هدف نهایی زندگی، که منتج به

رهایی از چرخه تناسخ می شود، تأکید دارد (Aurobindo, 1949: 620-650).

۵. پالایش نفس و احتراز از اعمالی که آثار منفی (کارما) ایجاد می‌کنند. این شیوه زندگی با هدف رفع موانع وصول به موکشا تصویب شده است؛ زیرا بزرگ‌ترین مانع درک حقیقت لایه‌های کارمای اعمال بد افراد است (Shankara, 1965: 113-127).

۳. عقل در ادویته‌ودانته

مکتب «ادویته‌ودانته»، به دانش (jnana) به‌دست‌آمده از طریق تحقیق و بررسی استفاده از عقل، استدلال و تفکر انتقادی ارزش بالایی قائل است. شنکره‌آچاریه، فیلسوف برجسته ادویته‌ودانته، بر نقش اساسی عقل در رسیدن به معرفت نهایی تأکید می‌کند. برای مثال، وی در اثر معروفش «برهماسوترا بهاشیا» می‌نویسد: «عقل (buddhi) ابزار شناخت است که به ما امکان می‌دهد تا واقعیت برتر (برهمن) را درک کنیم. از طریق عقل است که ما می‌توانیم ماهیت حقیقی خود و کل هستی را بفهمیم» (Deussen, 2015: 10). اما این ابزار جنبه مقدماتی دارد و کامل نیست. به اعتقاد شنکره، برهمن فراتر از حس و قیاس است لذا درک نهایی آن، از راه استدلال و تفکر میسر نیست بلکه از طریق شهود درونی ممکن است، لذا با عقل تنها نمی‌توان به آن نائل شد. اما عقل مقدمه ضروری آن است (Gambhirananda, 1972: 447) و تنها از طریق توسعه و تصفیة عقل می‌توان به درک نهایی از واقعیت برتر و آزادی معنوی دست یافت (Sharma, 1993: 355). همچنین باید توجه داشت که توانایی عقل ذیل بهره‌وری از شرع و تبعیت از متون مقدس (śruti) معنی می‌یابد. همچنین شنکره تأکید دارد که عقل آلوده به تعلقات ذهنی، منطق مجادله‌گر، یا استدلال صرف، نمی‌تواند حقیقت برهمن را دریابد (Gambhirananda, 1972: 447).

در مکتب فلسفی ادویته‌ودانته، «عقل» چند معنا و جایگاه دارد:

۱. عقل در معنای کلی: در این معنا، عقل به توانایی تفکر، استدلال و شناخت انسان اشاره دارد. این عقل عمومی، ابزار شناخت و فهم جهان توسط انسان محسوب می‌شود (Hiriyanna, 2005: 61). اما این عقل عمومی محدود به درک امور نسبی و پدیداری

است و نمی‌تواند به‌طور کامل به حقیقت مطلق دست یابد (Rambachan, 1994: 79).

۲. عقل در معنای خاص: در معنای دوم، عقل به قوه تحلیل و استدلال انتزاعی اشاره دارد (رحیمی، ۱۳۹۱: ۲۲). این عقل تحلیلی و انتزاعی، ابزار اصلی برای شناخت و نفی توهمات در این مکتب فلسفی است (Hiriyanna, 2005: 63). عقل در معنای دوم (که نسبت به اولی خاص است) به‌عنوان ابزار تحلیلی شناخته می‌شود و به بررسی انتقادی مفاهیم و ساختارهای ذهنی می‌پردازد (Ibid: 65). این عقل با نفی توهمات و پرداختن به امور انتزاعی، در پی دستیابی به درک صحیح از واقعیت مطلق (برهمن) و کشف وحدت ذات نهایی پشت پرده کثرت پدیده‌هاست. عقل با تجزیه و تحلیل مفاهیم، به دنبال درک پیوند میان ظواهر متکثر و حقیقت واحد زیربنایی آن‌هاست (Rambachan, 1994: 89). نکته مهم در تحلیل عقل از منظر ادوینته‌ودانته آن است که اگرچه عقل نقش حیاتی در شناخت واقعیت مطلق و وحدت وجود دارد، به‌تنهایی نمی‌تواند به درک کامل آن برسد؛ برای دستیابی کامل به حقیقت نهایی، عقل نیازمند تکمیل با تجربه شهودی و معرفت فراعقلی است این تعامل میان عقل استدلالی و تجربه غیرمفهومی، راه را برای معرفت فراتر از مرزهای عقل می‌گشاید (Ibid: 91). عقل تحلیلی و استدلالی نقش مهمی در شناخت واقعیت و نفی توهمات دارد (Hiriyanna, 2005: 65). اما این عقل محدود به امور مفهومی و انتزاعی است و به‌تنهایی نمی‌تواند به درک کامل حقیقت نهایی برسد (Rambachan, 1994: 87).

۳. عقل در معنای متعالی (Transcendental Reason):

در معنای متعالی‌تر، عقل در ادوینته‌ودانته به توانایی شهودی و درک فراعقلی حقیقت نهایی اشاره دارد (Ibid: 85). عقل متعالی فراتر از عقل محدود و نسبی است و به معرفت غیرمفهومی حقیقت مطلق می‌پردازد. بنابراین، منظور از عقل به‌طور کلی به توانایی شناخت و فهم انسان است، اما در معانی اخص آن به قوای تحلیلی و شهودی اطلاق می‌شود و به توانایی شهودی و درک غیرمفهومی واقعیت نهایی برهمن اشاره دارد (رحیمی، ۱۳۹۱: ۲۴). این عقل فراتر از ادراک عقل محدود، امور نسبی و مفاهیم است و

به حقیقت مطلق و وحدت وجود از طریق حدس و شهود دست می‌یابد (Dasgupta, 1975: 452). براساس مبانی ادویده‌ودانته، عقل متعالی عملاً نقش تکمیل‌کننده عقل تحلیلی را ایفا می‌کند، تا با کمک به او، درک کامل و نهایی از واقعیت مطلق را فراهم آورد. درکی که عقل تحلیلی به‌تنهایی قادر به وصول به آن نیست (Dasgupta, 1975: 455).

۳-۱. محدودیت‌های عقل

در ادویده‌ودانته، حقیقت نهایی یا برهمن، واقعیتی مطلق و فراتر از هرگونه تصور و ادراک عقلی است و عقل به‌دلیل ماهیت محدود و نسبی خود، قادر به درک کامل و جامع این حقیقت نهایی نیست. عقل تنها می‌تواند به ادراک ظاهری و نسبی از واقعیت برسد، اما حقیقت مطلق برهمن فراتر از توانایی‌های آن است (رحیمی، ۱۳۹۱: ۲۱-۲۴). برای شناخت حقیقت باطنی و رسیدن به حقیقت نهایی (برهمن)، انسان نیازمند تجربه و شهود است، نه صرفاً استدلال عقلی (همان: ۲۶)؛ زیرا عقل تنها ابزاری برای نفی توهمات و پرداختن به امور نسبی است، اما نمی‌تواند به‌خودی‌خود به درک واقعیت مطلق برسد. عقل برای بیان افکار و مفاهیم خود به زبان و نشانه‌ها متکی است. اما حقیقت نهایی (برهمن) فراتر از زبان و نشانه‌ها و قابل بیان با الفاظ نیست. بنابراین عقل و زبان به‌تنهایی نمی‌توانند به درک کامل حقیقت مطلق برسند (همان: ۳۲-۲۸).

عقل متعالی و شهودی توانایی درک فراعقلی واقعیت مطلق را دارد (Rambachan, 1994: 85). اما این قوه متعالی نیز محدود است و نمی‌تواند به‌طور کامل و جامع به درک و بیان حقیقت نهایی برهمن دست یابد (Hiriyanna, 2005: 75). درمجموع، در ادویده‌ودانته هر سه نوع عقل (کلی، تحلیلی و متعالی) دارای محدودیت‌هایی هستند و نیاز به تکمیل یکدیگر دارند.

ازسوی دیگر، باید دانست که در ادویده‌ودانته، جهان پدیداری (مایا) و تمام آنچه در آن ادراک می‌شود (ازجمله اشیاء مادی، احساسات، افکار، و مفاهیم ذهنی) به‌عنوان غیرواقعی یا غیرذاتی تلقی می‌شود، زیرا این‌ها موقت، متغیر، و وابسته به ادراک حسی و

ذهنی هستند (Shankara, 1965: 119). پیروان این مکتب با نفی سیستماتیک ویژگی‌های غیرواقعی، ذهن را به‌سوی حقیقت غیرمتغیر و مطلق، یعنی برهمن، سوق می‌دهند. این روش که به نیتی‌نتی (neti-neti) معروف است، مبتنی بر این اصل است که حقیقت نهایی فراتر از توصیفات مثبت زبانی یا مفهومی است، اما می‌توان با نفی آنچه حقیقت نیست، به آن نزدیک شد (Deutsch, 1969: 9). این روش به سالک کمک می‌کند تا از وابستگی به کثرت ظاهری جهان رها شده و به وحدت وجود و تحقق وحدت آتمان و برهمن دست یابد (Fowler, 2002: 248). این روش به‌شدت به عقل تحلیلی وابسته است، زیرا نیازمند استدلال منطقی و تحلیل انتقادی برای تمیز میان واقعیت (سات) و غیرواقعیت (آسات) است (Shankara, 1965: 1.1.4). باین حال، ادویتا ودانتا تأکید دارد که عقل تحلیلی به‌تنهایی کافی نیست و باید با تجربه شهودی (anubhava) و مراقبه (dhyana) تکمیل شود تا به درک کامل حقیقت منجر شود (Rambachan, 1994: 91).

حال که مشخص شد هر سه نوع عقل (کلی، تحلیلی و متعالی) دارای محدودیت‌هایی هستند و به‌تنهایی قادر به شناخت کامل حقیقت نهایی برهمن نیستند، برای وصول به معرفت حقیقت ناگزیر از چند راه‌حل هستیم.

۱. تعامل و تکمیل عقل‌ها در هر سه معنا (کلی، تحلیلی و متعالی) با یکدیگر (Hiriyanna, 2005: 71).

۲. بهره‌وری از تجربه شهودی و معرفت فراعقلی. این تجربه غیرمفهومی و این معرفت فراتر از مرزهای عقل، کمال و تکمیل شناخت را میسر می‌سازد (Rambachan, 1994: 91).

۳. تزکیه و تعالی نفس: در کنار رشد عقلی، تزکیه و تعالی نفس نیز امری ضروری در ادویته‌ودانته برای دستیابی به شناخت حقیقت است. تزکیه و خودسازی، زمینه را برای تجربه شهودی و معرفت فراعقلی فراهم می‌آورد (Hiriyanna, 2005: 73).

۴. ترکیب روش‌ها: در این مکتب فلسفی، ترکیب و تعامل روش‌های متفاوت شناخت (عقلی، تجربی و شهودی) ضروری است. این رویکرد جامع و متکامل، راه را

برای دستیابی به شناخت کامل از حقیقت نهایی می‌گشاید (Rambachan, 1994: 93).
 پیروان مکتب ادویده‌ودانته به‌طور آشکار محدودیت‌های عقل محض در درک کامل حقایق روحانی نهایی را به رسمیت می‌شناسند. این موضوع در چند جنبه قابل بررسی است:

محدودیت‌های آیین‌های هندوئیسم: ادوایتاییان معتقدند که آیین‌های مذهبی رایج در میان هندوان، هرچند نقش مهمی در فرایند معنوی ایفا می‌کنند، خود به‌تنهایی نمی‌توانند به درک کامل واقعیت نهایی (برهمن) منجر شوند. شنکره‌آچاریه در «برهما سوترا بهاشیا» می‌نویسد: «آیین‌های مذهبی تنها به‌عنوان وسیله‌ای برای تصفیۀ ذهن و آماده‌سازی آن برای کسب معرفت نهایی هستند، اما خود به‌خود نمی‌توانند به شناخت برهمن منجر شوند» (Shankara, 1965: 97).

محدودیت‌های عقل محض: از دیدگاه ادویده‌ودانته، عقل و استدلال نیز به‌تنهایی نمی‌توانند به درک کامل واقعیت متعالی برهمن منجر شوند. شنکره‌آچاریه در «اوپدشا ساهاسری» می‌گوید: «برهمن فراتر از محدودیت‌های ذهن و عقل است و نمی‌تواند صرفاً از طریق استدلال منطقی درک شود» (Mayeda, 2006: 55).

پیروان ادویده‌ودانته بر این باورند که برای رسیدن به شناخت عمیق و نهایی برهمن، نیاز به فرایندی فراتر از آیین‌های ظاهری و عقل محض دارد که شامل خودکاوی، تأمل و تجربه معنوی است. درمجموع، ادویده‌ودانته به‌طور آشکار محدودیت‌های آیین‌های هندوئیسم و عقل محض در درک کامل حقایق نهایی را به رسمیت می‌شناسد و بر ضرورت رویکردی فراتر از این دو مؤلفه برای دستیابی به چنین شناختی تأکید می‌ورزد.

۲-۳. مراحل تعالی عقل

همان‌طور که گفته شد، در مکتب ادویده‌ودانته تعالی عقل تنها از طریق تفکر و مراقبه‌های ذهنی میسر نمی‌شود؛ این مسیر به سلوکی عرفانی و مراقبه‌های روحی و عملی نیاز دارد که مهم‌ترین گام‌های آن عبارت‌اند از:

- کنترل تمایلات بدنی: اولین مرحله تزکیه نفس در این مکتب فلسفی، کنترل و پالایش حواس و تمایلات حسی است (Hiriyanna, 2005, 73). این مرحله شامل خودداری از دل‌بستگی و وابستگی به امور حسی و پرهیز از لذت‌های زودگذر مادی است. هدف این مرحله، رهایی از اسارت در امور ظاهری و آمادگی ذهن برای تمرکز و تأمل عمیق‌تر است.

- تمرکز ذهن: پس از کنترل حواس، تمرکز و یکپارچگی ذهن به‌عنوان گام بعدی فراوی سالک قرار دارد (Rambachan, 1994: 91). این مرحله شامل انجام مراقبه (Meditation) و تمرینات ذهنی برای متمرکز کردن و آرام‌سازی ذهن است. هدف این مرحله، رهایی ذهن از پراکندگی و آشفتگی ذهنی و آماده‌سازی برای کسب معرفت شهودی است. (Ibid: 93). در این مرحله، سالک در پی تمرکز بر روی واقعیت مطلق (Brahman) و تجربه شهودی از وحدت وجود است تا بدین ترتیب، به معرفت فراعقلی و تجربه مستقیم حقیقت نهایی نائل شود.

- خودشناسی و خودآگاهی: مرحله بعدی، آگاهی و شناخت خویشتن واقعی فرد است (Hiriyanna, 2005: 75). این مرحله شامل بررسی انتقادی و خودکاوی برای شناخت ذات واقعی خود و رهایی از خودپنداره‌های نادرست است. هدف این مرحله، دست یافتن به خودآگاهی حقیقی و آماده شدن برای درک وحدت وجود است.

- بصیرت و دید درونی: در ادامه مراحل قبلی، سالک به بصیرت و دید درونی عمیق‌تری دست می‌یابد (Ibid: 77). این بصیرت درونی، امکان درک ذات واقعی خویشتن و پیوند آن با واقعیت مطلق برهمن را فراهم می‌آورد.

- رهایی از اوهام و تعلقات: با عمق بخشیدن به بصیرت درونی، فرد به‌تدریج از اوهام، خطاها و تعلقات مادی رها می‌شود (Rambachan, 1994: 95). رهایی از خطاپذیری‌های ادراکی و دل‌بستگی‌های نفسانی، زمینه را برای تحقق کامل شناخت واقعیت مطلق فراهم می‌آورد.

- تجربه شهودی برهمن: در این مرحله که خود نتیجه مراحل قبلی است، فرد به درک فراعقلی و تجربه زنده وحدت وجود دست می‌یابد. دستیابی به خودآگاهی عمیق و شناخت وحدت ذات فردی با ذات مطلق، آزادی و رهایی کامل از همه گونه محدودیت‌ها و وابستگی‌ها، از بهره‌هایی است که سالک بر اثر طی مراحل بالا به دست می‌آورد (Hiriyanna, 2005: 79).

در مکتب ادوئته‌ودانته، تعارضی میان عقل و قلب (Hridaya) به چشم نمی‌خورد. برعکس، این مکتب فلسفی تلاش می‌کند تا این دو را در یک سیستم فکری منسجم ادغام کند. شنکره‌آچاریه، در اثر معروف خود «اوپدشا ساهاسری»، توضیح می‌دهد که چگونه عقل و قلب باید در کنار هم عمل کنند:

«تنها از طریق نیروی عقل و حقیقت‌جویی است که انسان می‌تواند به خودشناسی واقعی دست یابد. اما این شناخت عقلانی باید با آرامش و تمرکز قلبی همراه باشد تا بتواند به آزادی نهایی منجر شود» (Mayeda, 2006: 65).

بنابراین، در ادوئته‌ودانته، عقل و قلب نه تنها تعارضی ندارند، بلکه تکمیل‌کننده یکدیگرند. عقل برای کسب شناخت عقلانی از واقعیت برتر ضروری است، اما این شناخت باید با ایمان، تمرکز و آرامش قلبی همراه باشد تا بتواند به معرفت نهایی و آزادی معنوی منتهی شود (Sharma, 1993: 55).

ادوئته‌ودانته تلاش می‌کند تا یک سیستم فکری منسجم را ارائه دهد که در آن عقل و قلب در کنار هم عمل می‌کنند تا به درک نهایی از واقعیت برسند. رهبران این مکتب به ارزش و جایگاه عقل در این سنت فلسفی اشارات مهمی کرده‌اند: شنکره‌آچاریه در این زمینه می‌گوید: «عقل به عنوان ابزاری برای تجزیه و تحلیل منطقی و استدلال، نقش حیاتی در درک حقیقت نهایی ایفا می‌کند. بدون عقل، امکان رسیدن به شناخت جامع وجود ندارد» (Shankara, 1965, 119).

سری راداکریشنن، فیلسوف هندی معاصر نیز ضمن تأکید بر جایگاه عقل می‌نویسد: «در ادوئته‌ودانته، عقل نه تنها ابزاری برای استدلال است، بلکه درک قلبی و تجربی

حقیقت نیز مکمل آن محسوب می‌شود. تلفیق این دو بُعد، تنها راه رسیدن به شناخت جامع واقعیت است» (Radhakrishnan, 1927: 37-41).

همچنین سری اوروبیندو، متفکر برجسته هندی، در این زمینه می‌گوید: «عقل به‌عنوان ابزاری برای تحلیل و استدلال، نقش بی‌بدیلی در فرایند کسب معرفت ایفا می‌کند. اما در کنار آن، تجربه معنوی و حالت‌های خودآگاهی نیز ضروری است» (Aurobindo, 1949: 75-79).

۳-۳. موانع تعالی عقل

اکنون که مراحل تعالی عقل بیان شد، باید دانست که علاوه بر تعالی روحی از طریق سلوک عقلی و مراقبه‌های ذهنی، رفع برخی موانع نیز می‌تواند سرعت وصول به حقیقت متعالی را افزایش دهد. مهم‌ترین موانعی که بر سر راه تعالی عقل وجود دارد عبارت‌اند از:

۱. گناه

شنکره‌آچاریه در «اوپدشا ساهاسری» بر ترک گناهان و رفتارهای نادرست اخلاقی به‌عنوان پیش‌نیاز اساسی برای خودسازی و آمادگی ذهن در جهت درک واقعیت برتر تأکید دارد (Mayeda, 2006: 65).

«گناه» در ادویت‌ودانته، به‌معنای اشتباهات ادراکی و دل‌بستگی‌های کاذب به امور غیرواقعی است (Hiriyanna, 2005: 71). به عبارت دیگر، گناه، نوعی وهم و خطای شناختی است که فرد را از درک حقیقت نهایی محروم می‌کند و مانعی بر سر راه تزکیه و تعالی نفس به حساب می‌آید، زیرا ذهن را آشفته و پراکنده می‌کنند و موانع تمرکز و دستیابی به بصیرت درونی و معرفت فراعقلی می‌گردد (Rambachan, 1994: 91).

در ادویت‌ودانته، راه‌حل‌هایی از گناه و اشتباهات ادراکی، شناخت و دستیابی به خودآگاهی حقیقی است. با پیشرفت در مراحل تزکیه نفس از قبیل خودشناسی و بصیرت درونی، فرد به‌تدریج از وهم‌ها و دل‌بستگی‌های کاذب رها می‌شود. رهایی از خطاهای ادراکی، زمینه را برای کسب معرفت فراعقلی و تجربه شهودی واقعیت مطلق

فراهم می‌آورد (Hiriyanna, 2005: 73).

۲. وابستگی‌های مادی

در مکتب ادوئته‌ودانته، مفهوم «کنترل حواس و تمایلات مادی» به معنای مهار و تسلط بر خواسته‌های ذهنی و حسی فرد در ارتباط با جهان مادی است. این موضوع در متون سنی هندو به طور مفصل مورد بحث قرار گرفته است. برای مثال، در چاندوگیا اوپانیشاد چنین آمده است: «ذهن، پیش از همه چیز، باید از تمام تمایلات و وابستگی‌های مادی پاک و آزاد شود، زیرا تا زمانی که ذهن به این وابستگی‌ها آلوده است، امکان دستیابی به شناخت واقعی برهنم وجود ندارد» (Gambhirananda, 2006: 431).

۳. شهوات جنسی و تغذیه‌ای

پیروان ادوئته‌ودانته بر این عقیده‌اند که پرهیز از آلودگی‌های جنسی، تمایلات شهوانی، پرخوری و اجتناب از برخی از غذاها، ذهن را برای تمرکز و خودشناسی آماده می‌سازد. در سنت هندوئیسم کتابی با نام *مانوسمرتی* وجود دارد که به طور مفصل قوانین مختلف زندگی را تبیین کرده است. در این کتاب، شیوه زندگی، آداب و رسوم و همچنین قوانین غذایی و رفتاری هندوها به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. در بخش غذایی مانوسمرتی، انواع خوراکی‌های مجاز و ممنوع برای هندوها مشخص شده است. برای مثال، این کتاب مصرف گوشت گاو، اسب، انسان و سگ را ممنوع کرده است. گفتنی است، ممنوعیت برخی از غذاها نظیر گوشت گاو ریشه در بنیان‌های دینی مکاتب هندی دارد. در ادوئته‌ودانته، رژیم غذایی «ساتویک» (Sattvic Diet) بخشی اساسی از سلوک معنوی برای دستیابی به ذهن شفاف و تمرکز بالاست. گوشت گاو به دلیل ماهیت غیرساتویک بودن، از برنامه غذایی سالکان حذف شده است. غذاهای ساتویک غالباً گیاهی، تازه، سبک و بدون خشونت‌اند و اجتناب از گوشت به ویژه گوشت گاو بخشی از این سلوک است. سوامی شیواناندا می‌گوید: «برای انجام مدیتیشن باید غذاهای سبک، مغذی و ساتویک مصرف کرد ... شیر، جو، خرما، میوه‌ها، سبزیجات، گندم، کره، عسل و بادام همگی مواد غذایی ساتویک هستند ... گوشت گاو، شراب، سیر و پیاز مواد غذایی

تاماسیک هستند ... یوگی باید از مصرف مواد غذایی که بر تمرینات یوگا اثر نامناسب دارد، اجتناب کند» (شیواناندا، ۱۳۹۷).

مصرف الکل، استعمال مواد مخدر هم از دیگر ممنوعیت‌های تغذیه‌ای برای سالکان این مکتب هستند (Doniger, 1991: 17-34).

۴. عقل در عرفان اسلامی

در ساحت عرفان نظری، حقایق عرفان طوری و رای طور عقل است و عقل از ادراک و بیان آن حقایق عاجز است. ابن عربی، یکی از برجسته‌ترین عارفان اسلامی، در آثار خود مانند فتوحات مکیه و فصوص الحکم، این محدودیت را در دو بعد معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی بررسی می‌کند. از منظر معرفت‌شناختی، حقایق عرفانی (اعم از سلوکی و شهودی) فراتر از توان عقل حصولی‌اند و از منظر زبان‌شناختی، این حقایق قابل بیان کامل در قالب مفاهیم و الفاظ نیستند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۸۶).

اشکال عمده اهل عرفان به عقل نظری و نقش آن در کسب معرفت حقیقی به دو موضوع مربوط می‌شود: نقد اول اینکه به نظر عارفان شرط اصلی در ادراک، مناسبت بین مدرک با مدرکات است و عقل استدلالی با حقایق الهی در حضرت علمیه مناسبت ندارد. عرفان از حقایق کلی و مراتب اعلای وجود سخن می‌گوید درحالی که عقل نظری جزئی است با این موضوعات مناسبت ندارد، لذا نمی‌تواند آنها را در کمند ادراک خود قرار دهد. منظور از حقایق عرفانی مسائل هستی‌شناختی‌اند که در پی شهود دریافت می‌شوند و با عقل تحلیلی به لباس مفاهیم ذهنی و حصولی درآمده و مورد توصیف قرار می‌گیرند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۷۶).

ابن عربی در نقد عقل نظری تأکید می‌کند که شرط اصلی ادراک، تناسب میان مدرک (عقل) و مدرکات (حقایق الهی) است. عقل استدلالی به دلیل ماهیت جزئی و محدود خود، با حقایق کلی و متعالی هستی تناسب ندارد و نمی‌تواند آنها را بدون کمک از امداد الهی به‌طور کامل در بر گیرد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۸۶). وی مشکلات عقل نظری در مواجهه با حقایق عرفانی را در سه سطح دسته‌بندی می‌کند:

اول: عقل به هیچ وجه نمی تواند به آن حقایق دست یابد و هیچ تصویری از آن ها ندارد تا بخواهد حکم به ممکن بودن یا نبودن آن حقایق بدهد.

دوم: عقل و فکر به صورت بالاستقلال با ترتیب مقدمات صرفاً عقلی و تنظیم قیاسات منطقی نمی تواند به آن ها دست یابد اما با مدد از اشراق و شهود می تواند به حقایق عرفانی دست یابد و به تعبیر ابن عربی: «لا یستقل العقل بإدراکه» (همان، ج ۱: ۱۸۶).

ابن عربی هنگام طرح مقوله اراده و معرفی اهل اراده، با اشاره به ناتوانی و ایراداتی که بر سایر شاخه های اندیشه ورزی (از جمله فلسفه و کلام) وارد است، سخن از معارفی فراتر از عقل به میان می آورد که عقل بشری به تنهایی توان ورود به حیطه درک آنها را ندارد. درک این مقام صرفاً برای اهل الله که به مقام اراده رسیده اند میسر است:

«ان الله قوة فی بعض عباده تعطی حکما خلاف ما تعطی قوة العقل فی بعض الأمور و توافق فی بعض و هذا هو المقام الخارج عن طور العقل فلا یستقل العقل بإدراکه و لا یؤمن به إلا إذا كانت معه هذه القوة فی الشخص فحیث یعلم قصوره و یعلم أن ذلک حق..... من صح له حکم الارادة المصطلح علیها عند أهل الله عرف هذه المقامات کلها و المراتب کشفها و عرف صورة الغلط فی الأشياء و أنه واقع فی النسب و الوجوه و کل غلط إنما غلط فی النسبة حیث نسبها إلى غیر جهتها فیاخذها أهل الله فیجعلون تلک النسبة فی موضعها و یلحقونها بمنسوبها و هذا معنی الحکمة فأهل الله من الرسل و الأولیاء هم الحکماء علی الحقیقة» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۲۳)

به راستی که خداوند در برخی از بندگان نیرویی دارد که حکم آن در برخی موارد با عقل هم خوانی دارد و در برخی نه. این مقام، فراتر از حدود عقل است، به گونه ای که عقل به تنهایی نمی تواند آن را درک کند و کسی به آن ایمان نمی آورد مگر آنکه این نیرو در او باشد. در این صورت، شخص به ناتوانی عقل خود پی می برد و می فهمد که این حقیقت است... کسی که اراده ای که نزد اهل خدا اصطلاح شده برایش به درستی محقق شود، همه این مقامات و مراتب را به صورت کشف می شناسد و خطای موجود در چیزها را درک می کند و می فهمد که این خطا در نسبت ها و جنبه ها رخ می دهد. هر کس

دچار اشتباه می‌شود، در نسبت دادن خطا می‌کند، زیرا آن را به جهت نادرست نسبت می‌دهد. اما اهل خدا این نسبت را در جایگاه درستش قرار می‌دهند و آن را به منسوبش ملحق می‌کنند. این معنای حکمت است؛ پس اهل خدا، از پیامبران و اولیا، حکیمان حقیقی هستند.

سوم: عقل حقایق مذکور را با قوانین خود ناسازگار می‌بیند و به استحالة آن حکم می‌کند. قیصری در شرح فصوص ابن عربی می‌نویسد: «وهذه المباحث العقلية التي تقدم ذكرها هنا وفي الفصول السابقة وان كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة من انوار الحضرة النبوية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها لذلك لا يتحاشى أهل الله عن اظهارها وان كان المتفلسفون ومقلدوهم يأبون عن امثالها» (قیصری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۰۶).

«در میان مباحث عقلی و نظری‌ای که در این فصل و در فصول پیشین ذکر شد، هرچند مواردی هست که با ظاهر حکمت نظری (و فلسفه موجود) مخالف است، قطعاً و در حقیقت روح حکمت و اساس فلسفه هستند که از انوار حضرت رسول الله (ص) که عالم به مراتب وجود و لوازم آنهاست، ظهور یافته است، از همین جهت اهل الله (و عرفا) هیچ ابایی از آشکار ساختن این دست از مباحث عقلی (هماهنگ با روح حکمت و شریعت) ندارند، گرچه فلسفه‌کاران و پیروان آنها از امثال این دست مباحث فلسفی و عقلی ابا نمایند.»

در فرهنگ عرفانی از دو نوع عقل سخن به میان آمده است. عقل حصولی و عقل شهودی، منظور از عقل حصولی قوه‌ای است که حقایق عقلی را به نحو مفهومی در صفحه ذهن ترسیم می‌کند و کارکرد آن فهم، استدلال، صدور حکم و تصدیق به مفاد گزاره‌هاست. عقل حصولی خود بر دو حالت است: گاه به صورت مستقل حدود وسطای تصدیقات را به دست می‌آورد و برهان اقامه می‌کند که به آن عقل مستدل مستقل گویند و گاه به مدد اشراق و شهود، حقایق را در وسط قرار می‌دهد و به نتیجه می‌رسد که به آن عقل مستدل تابع می‌گویند. اما عقل شهودی، آن است که حقایق عقلی (اعم از

موجودات عقلی بالعرض مثل معقولات ثانیة فلسفی یا موجودات عقلی بالذات نظیر عقول و مفارقات) را به صورت مباشر و با مواجهه مستقیم ادراک می کند و به نحو احاطی یا اتصالی آن ها را می یابد (فضلی، ۱۴۰۱: ۴۶).

ابن ترکه اصفهانی، دیگر شارح آراء ابن عربی، ضمن رد امتناع مطلق ادراک حقایق متعالی توسط عقل می گوید: «انّ من الاشياء الخفية ما لا یصل الیه العقل بذاته، بل انما یصل الیه ویدرکه باستعانة قوة اخرى هی اشرف منه» (ابن ترکه، ۱۳۸۷: ۳۸۴)؛ برخی از چیزهای پنهان چنان اند که عقل به خودی خود نمی تواند به آن ها دست یابد، بلکه تنها با کمک نیرویی دیگر که از آن شریف تر است، می تواند به آن ها برسد و آن ها را درک کند. عقل در مقام سنجش حقایق حصولی می تواند تابع شهود باشد و پس از ترجمان شهود، آن حقایق را که به نحو استقلالی درک نمی توانست بکند بفهمد و بسنجد که این با این فرض، ناممکن برای فیلسوف محروم از شهود دست کم برای عارف مشاهده گر ممکن می شود و می تواند آنچه را خود یافته و گزارش داده و از آن گزاره ساخته را بسنجد. به گفته قیصری که از مهم ترین شارحان آراء ابن عربی به شمار می آید: «القلب اذا تنور بالنور الالهی یتنور العقل ایضاً بنوره و یتبع القلب لانه قوة من قواه فیدرک الحقائق بالتبعیه ادراکاً مجرداً من التصرف فیها» (قیصری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۳۶)؛ هنگامی که قلب با نور الهی روشن شود، عقل نیز به واسطه نور آن روشن می گردد و عقل از قلب پیروی می کند، زیرا عقل یکی از قوای قلب است. در نتیجه، عقل حقایق را به صورت تبعی و بدون دخل و تصرف در آن ها، به گونه ای مجرد درک می کند.

ملاصدرا که در *اسفار خود* به ترکیب بی بدیل مطالب فلسفی با آموزه های عرفانی دست یازید و از یافته های ابن عربی فراوان بهره برده است، در این رابطه می گوید: «کل ما علمته من قبل بالبرهان عایتته مع زوائد بالشهود و العیان من الاسرار الالهیه» (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۴)؛ تمام آنچه تا پیش از این با چشم برهان درک کرده بودم، اکنون همراه با اسرار دیگری از حقایق الهی به صورت شهودی درک می کنم.

نقد دوم عرفان به عقل از حیث خطاپذیری ادراکی عقل است. بسیاری از صاحب نظران حوزه عرفان به این اشکال اذعان داشته اند. برای نمونه، غزالی که در *المنتقد من الضلال* بر ضعف عقل تأکید ورزیده بود، در *تهافت الفلاسفه* با ذکر مصادیقی از تعارضات اقوال فلاسفه، بر ناتوانی عقل نظری استدلال کرده است. برای نمونه در مسئله سوم می نویسد: «فلاسفه به تناقض افتاده اند، زیرا عقل آن ها نتوانسته است درک کند که چگونه عالم می تواند ازلی باشد درحالی که صانعی مختار وجود دارد» (غزالی، ۱۹۹۰: ۶۲). در کتاب *المنتقد من الضلال* نیز با حمله به فیلسوفان و بیان ناتوانی ایشان در درک حقایق دین با تأکید بر تعارض اقوال آن ها با معتقدات دینی در سه مسئله حشر جسمانی، علم خداوند به جزئیات و حدوث عالم تمامی فیلسوفان حتی فیلسوفان مسلمان را واجب التکفیر می داند (همو، ۱۹۸۸، ۳۴). قونوی نیز می نویسد: «اگر در ادله فکری و استدلالات جدلی فایده و درمانی بود، پیامبران رسولان از آن اعراض نمی کردند» (قونوی، ۱۳۸۰: ۱۱۸).

عقلا به سبب تفاوت در استعداد فهم، تفاوت حدود وسطی که در استدلال به کار می برند (که خود ناشی از تفاوت در تجربیات است)، یافتن مصادیق تازه یا انجام تجربه های جدید دچار اختلاف نظر می شوند. دامنه اختلافات انسانی در تمام عرصه های اندیشه ورزی انسان در قالب علوم و فنون مختلف دیدگاه ها و استدلالات خود را نشان داده است. این اختلاف از مهم ترین نقدهایی است که عرفا بر راه عقل و استفاده از آن در درک حقایق وارد ساخته اند؛ این درحالی است که شهودات عرفا نیز گاه ناهمگون و حتی متناقض می نماید و از همین روست که در عرفان مسئله میزان شهود مطرح شده است.

در عرفان اسلامی، برای حفاظت از دخل و تصرفات وهم و آلودگی ناشی از تلبیسات ابلیسی راهکار تزکیه نفس بیان شده است. تزکیه عبارت است از زدودن و تخلیه نفس از عقاید باطل و اوصاف مذموم، میراندن هوای نفس، تربیت کردن و به صلاح آوردن نفس و از صفت اماره به مطمئنه رسانیدن آن. از نظر عارفان، ریشه همه

موانع سلوک ده صفت مذموم است که از طریق تزکیه نفس باید از آن‌ها مبرا شد تا مسیر سلوک سالک باز شود. اوصاف مذموم عبارت‌اند از: حریص بودن به خوردن طعام، حریص بودن به گفتار و آفات زبان (مانند دروغ و غیبت و جدل و شوخی و مدح بیهوده)، غضب، حسد، بخل، جاه‌طلبی، حب دنیا، کبر، عُجب و ریا. فیض کاشانی به فهرست غزالی، تنبلی و کاهلی را نیز افزوده است (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۰۷-۱۸۱).

۵. مقایسه دو مکتب

در این نوشتار، اهم نقاط قابل بررسی و مقایسه میان دو مکتب عرفانی ادوخته‌ودانته و عرفان اسلامی در خصوص جایگاه، ویژگی‌های عقل و کاربرد آن در سلوک عرفانی بیان شد. به نظر می‌رسد هر دو سنت بر ضرورت تکمیل عقل با تجربه معنوی، شهود و معرفت فراعقلی برای دستیابی به شناخت نهایی از واقعیت مطلق تأکید می‌کنند. اما میزان تأکید بر نقش عقل در زمینه‌های مختلف و همچنین مبانی بنیادین متفاوتی که این دو سنت بر آن استوارند، تفاوت‌هایی را ایجاد می‌کند. تفصیل این مطلب را از چند جنبه می‌توان مد نظر قرار داد:

۱. جنبه معرفت‌شناختی

در ادوخته‌ودانته جهان پدیداری (مایا) و تمام آنچه در آن ادراک می‌شود (ازجمله اشیای مادی، احساسات، افکار، و مفاهیم ذهنی) به‌عنوان غیرواقعی یا غیرذاتی تلقی می‌شود. عقل در اینجا به‌عنوان ابزاری برای تحلیل و نفی توهم (مایا) و دستیابی به معرفت آتمان و برهمن ایفای نقش می‌کند. این نقش در چارچوب معرفت‌شناسی غیردوگانه (advaita) قرار می‌گیرد که در آن تمایز میان سوژه و ابژه درنهایت فرومی‌ریزد.

این درحالی است که در عرفان اسلامی، اگرچه عقل حصولی به‌عنوان ابزاری برای استدلال و تثبیت باورهای دینی عمل می‌کند، عقل شهودی (یا قلب به‌معنای قوه معرفتی متعالی) نقش کلیدی در شهود حقایق الهی ایفا می‌کند. این تفاوت معرفت‌شناختی ناشی از مبانی هستی‌شناختی دو مکتب است: ادوخته‌ودانته بر وحدت مطلق آتمان و برهمن

تأکید دارد، درحالی که عرفان اسلامی تمایز میان ذات الهی و مخلوق را حفظ می کند، حتی در مقام وحدت وجود.

در ادویته و دانته، عقل متعالی به شهود غیر مفهومی وحدت آتمان و برهمن منجر می شود، اما این شهود همچنان در چارچوب عقلانی باقی می ماند، زیرا از طریق تحلیل فلسفی و مراقبه های منظم تقویت می شود. این درحالی است که در عرفان اسلامی، عقل شهودی به طور مستقیم با نور الهی (یا تجلی حق) در ارتباط است و به تجربه ای فراعقلی منجر می شود که از استدلال منطقی فراتر می رود. این تفاوت نشان دهنده وابستگی بیشتر عرفان اسلامی به وحی و تجربه عرفانی در مقایسه با ادویته و دانته است که بر خودکاوی و استدلال منطقی تأکید بیشتری دارد.

هم در عرفان اسلامی و هم ادویته و دانته محدودیت های عقل به رسمیت شناخته می شوند، اما این محدودیت ها در چارچوب های متفاوتی هستند. در ادویته و دانته، عقل به دلیل وابستگی آن به زبان، مفاهیم و ادراک نسبی نمی تواند حقیقت مطلق برهمن را به طور کامل در بر گیرد. اما در عرفان اسلامی محدودیت عقل حصولی به عدم تناسب آن با حقایق متعالی الهی بازمی گردد، و تنها عقل شهودی با کمک تزکیه نفس و دریافت نور الهی می تواند به این حقایق دسترسی یابد. این تفاوت نشان دهنده نقش برجسته تر تزکیه نفس و برجستگی وحی در عرفان اسلامی نسبت به ادویته و دانته است.

۲. جنبه هستی شناختی

در ادویته و دانته، وحدت وجود به معنای اتحاد کامل آتمان و برهمن معنا می یابد، و عقل در این مسیر ابزاری برای نفی کثرت ظاهری و درک این وحدت به شمار می آید. درحالی که در عرفان اسلامی (به ویژه در مکتب ابن عربی)، وحدت وجود به معنای تجلی ذات الهی در مظاهر خلقت معنی می شود، اما تمایز میان خالق و مخلوق حفظ می شود. عقل در عرفان اسلامی، به ویژه در مرحله حصولی، برای فهم این تمایز و تحلیل رابطه میان خالق و مخلوق به کار می رود، اما در مرحله شهودی، به تجربه ای از تقرب به خداوند نیاز است که فراتر از تحلیل عقلی است. در هر دو مکتب، عقل ابزاری برای نفی کثرت ظاهری و درک وحدت زیربنایی است، اما در ادویته و دانته، این نفی از طریق تحلیل فلسفی و منطقی (مانند روش neti-neti) انجام می شود، درحالی که در عرفان اسلامی،

نفی کثرت بیشتر از طریق تجربه شهودی و تزکیه نفس صورت می‌پذیرد. این تفاوت نشان‌دهنده تأکید بیشتر ادویته‌ودانته بر عقل تحلیلی و عرفان اسلامی بر تجربه عرفانی است.

۳. جنبه سلوکی

سلوک عرفانی و نقش عقل: در ادویته‌ودانته، سلوک عرفانی شامل مراحل خودشناسی، تمرکز ذهن، و تجربه شهودی برهمن است که عقل در تمام این مراحل نقش مکمل دارد. در عرفان اسلامی اما، سلوک عرفانی بر تزکیه نفس، تخلیه از صفات مذموم، و دریافت نور الهی متمرکز است. در این عرفان، عقل شهودی به عنوان قوه‌ای تبعی در خدمت قلب عمل می‌کند. هدف نهایی سلوک: هدف نهایی در ادویته‌ودانته، رهایی از چرخه تناسخ (موکشا) و تحقق وحدت آتمان با برهمن است که عقل متعالی در آن نقش کلیدی دارد. در عرفان اسلامی، هدف نهایی فناء فی‌الله یا تقرب به خداوند است که عقل شهودی و قلب در آن نقش محوری دارند. تفاوت دو مکتب مورد بحث در این جنبه تأکید دیگری است بر وابستگی بیشتر عرفان اسلامی به تهذیب اخلاقی و معنوی در مقایسه با ادویته‌ودانته که بر خودکاوی و تحلیل فلسفی تأکید دارد.

۴. نقش وحی

در عرفان اسلامی، وحی الهی به عنوان منبع اصلی معرفت و هدایت، نقش محوری دارد و عقل حصولی و شهودی در خدمت فهم و تجربه این وحی عمل می‌کنند. در ادویته‌ودانته، وحی (مانند متون وداها) به عنوان راهنما عمل می‌کند، اما عقل و خودکاوی نقش اصلی را در دستیابی به معرفت برهمن ایفا می‌کنند. این تفاوت نشان‌دهنده وابستگی بیشتر عرفان اسلامی به سنت نبوی و وحیانی در مقایسه با ادویته‌ودانته است که بر خودکاوی فردی تأکید دارد. در همین جا باید یادآور شد که وحیانی شمردن متون وداها در اینجا براساس دیدگاه پیروان ادویته‌ودانته است. بی‌تردید، ارزیابی این استناد از نگاه اسلام جای اما و اگر و تحلیل و بررسی عمیق دارد.

۶. نتیجه

با توجه به تحلیل‌های فوق، می‌توان گفت که ادویته‌ودانته و عرفان اسلامی عقل را به عنوان ابزاری ضروری برای شناخت حقیقت مطلق به رسمیت می‌شناسند، اما نقش و

جایگاه عقل در این دو سنت به دلیل تفاوت‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و سلوکی متفاوت است. در ادویته‌ودانته، عقل تحلیلی و متعالی به‌عنوان ابزار اصلی برای نفی توهم و درک وحدت آتمان و برهمن عمل می‌کند و درنهایت به تجربه شهودی وابسته است. در عرفان اسلامی، عقل حصولی برای تثبیت باورها و نفی شبهات به کار می‌رود، اما عقل شهودی و قلب به‌عنوان قوای متعالی‌تر که نتیجه تزکیه نفس و سلوک عارفانه هستند، نقش اصلی را در تجربه مستقیم حقیقت الهی ایفا می‌کنند. هرچند هر دو مکتب رویکرد کلی مشابهی در مواجهه با حقیقت اصیل جهان دارند اما این به‌معنای تشابه در همه موارد نیست و در یک کلام درک نسبت عقل در این دو مکتب، بدون توجه به تفاوت‌های بنیادین در تعریف حقیقت نهایی، نقش وحی، هدف سلوک میسر نیست.

منابع

- ابن‌ترکه اصفهانی، صائِن الدین. (۱۳۸۷). *تمهید القواعد*. تحقیق سید جلال آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*. تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. تهران: الزهراء.
- ابن عربی، محیی الدین. (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوالقاسمی، مریم. (۱۳۸۹). بررسی تطبیقی عرفان ایرانی با ادیان و مکتب‌های فلسفی و عرفانی هند. *مجله مطالعات عرفانی*، شماره ۱۰، ۴۵-۷۰.
- داسگوپتا، سورندراناته. (۱۳۹۵). *سیر تحول عرفان هندی*. ترجمه ابوالفضل محمودی. تهران: انتشارات حکمت.
- رحیمی، علی اصغر. (۱۳۹۱). *آدویت ودانتا: مبانی و اصول*. تهران: انتشارات حکمت.
- رهنمائی، حسین. (۱۴۰۲). *تیراژه باورها*. قم: انتشارات جهاد دانشگاهی.
- شیواناندا، سوامی. (۱۳۹۷). *چهارده درس راجایوگا*. ترجمه مهدخت پریشان‌زاده. تهران: ماهنامه دانش یوگا.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۹۹۰). *تهافت الفلاسفه*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۹۸۸). *المنقذ من الضلال*. قاهره: دارالکتب الحدیثه.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۸). *کتاب الاربعین*. ترجمه برهان‌الدین حمدی. تهران: اطلاعات.
- فضلی، علی. (۱۴۰۱). نقد عرفان به عقل، تاریخ فلسفه اسلامی. مؤسسه آموزش عالی آل طه، ۱ (۲)،

۵۶-۳۱

قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۰). *اعجاز البیان*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

قیصری، داود. (۱۳۸۶). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح علامه حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.

مایستر، چاد. (۱۳۹۷). *آشنایی با فلسفه دین*. ترجمه حسین رهنمایی. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۶). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۸۹). *مبان و اصول عرفان نظری*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

Aurobindo, S. (1949). *The Life Divine*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press.
Chandogya Upanishad. (2008). *Translated by Swami Lokeswarananda*. Kolkata: The Ramakrishna Mission Institute of Culture.

Dasgupta, S. (1975). *A History of Indian Philosophy* (Vol. 2). Cambridge University Press.

Deussen, P. (2015). *The System of the Vedanta: According to Badarayana's Brahma-Sutras and Shankara's Commentary Thereon*. Translated by Charles Johnston. New Delhi: Palala Press.

Deutsch, E. (1969). *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Doniger, W. (1991). *The laws of Manu*. Penguin.

Fowler, J. D. (2002). *Perspectives of Reality: An Introduction to the Philosophy of Hinduism*. Sussex: Sussex Academic Press.

Gambhirananda, S. (Trans.). (2006). *The eight Upanishads* (Vol. 1): *With the commentary of Śaṅkarācārya* (3rd ed.). Advaita Ashrama.

Hiriyanna, M. (2005). *Outlines of Indian Philosophy*. Motilal Banarsidass Publishers.

Mayeda, S. (2006). *A Thousand Teachings: The Upadesasahasri of Sankara*. Motilal Banarsidass Publishers.

Radhakrishnan, Sarvepalli (1927). *Indian Philosophy* (Vol. 2). London: George Allen & Unwin Ltd.

Rambachan, A. (1994). *The Limits of Scripture: Vivekananda's Reinterpretation of the Vedas*. University of Hawaii Press.

Śaṅkarācārya. (1972). *Brahma-sūtra-bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya* (Swami Gambhirananda, Trans.). Advaita Ashrama.

Shankara, Adi (1965). *Brahma Sutra Bhashya. Translated and commented by Swami Gambhirananda*. Kolkata: Advaita Ashrama.

Sharma, C. (1993). *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Motilal Banarsidass Publishers.