

بررسی وضعیت احوال عرفانی در نهج البلاغه

بخشعلی قنبری*

تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۳ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۰/۱۷

چکیده

درباره احوال عرفانی در مغرب زمین آثار زیادی به نگارش درآمده که برخی از آنها به فارسی نیز برگردان شده‌اند. در مجموعه این نظرها با سه دسته نظریه مواجه‌ایم: ساخت‌گرایی، حکمت خالده و نظریه تلفیقی. در این میان برخی بر این باورند که در این احوال معرفتی غیرالتفاتی هم حاصل می‌شود اما تاکنون چنین نظریه‌پردازی معطوف به متون دینی به‌ویژه نهج‌البلاغه صورت نگرفته، از این‌رو مقاله حاضر درصدد بررسی وضعیت احوال / تجارب دینی / عرفانی در کتاب یادشده است و چگونگی ماهیت این احوال در نهج البلاغه و نسبت آن با نگرش‌های حکمت خالده و ساخت‌گرایی به عرفان است. نتایج این جستار نشانگر آن است که در نهج‌البلاغه اصناف متنوعی از احوال / تجارب دینی / عرفانی وجود دارد. آن دسته از این احوال که به موجودات عینی ربط دارند با نظریه حکمت خالده انطباق دارند، ولی آن دسته از این احوال که بیان‌کننده احوال نفسانی تجربه‌گر هستند یا بیشتر جنبه معرفت‌شناختی دارند با نظریه ساخت‌گرایی قابل ارزیابی‌اند. با وجود این نظریه نهج‌البلاغه تأییدکننده کثرت‌گرایی نیست هرچند که از کثرت احوال سخن گفته است. این تجارب گاهی معطوف به موضوعی است؛ یعنی از حیث التفاتی برخوردارند و گاهی نیز به وجود خدا بازگشت دارند - و احوال ناظر به شهود خداوند است - که در این صورت فاقد حیث التفاتی شمرده می‌شوند.

واژگان کلیدی

عرفان در نهج البلاغه، احوال عرفانی، نظریه حکمت خالده، نظریه ساخت‌گرایی.



طرح مسئله

امروزه معرفت‌شناسی درباره بسیاری از مباحث و موضوعات از جمله احوال و تجارب عرفانی نظر دارد. معرفت‌شناسی عرفانی از زمان کانت (۲۲ آوریل ۱۷۲۴ - ۱۲ فوریه ۱۸۰۴) به این طرف به‌طور جدی و منسجم و روش‌مند به حوزه معرفت‌های آکادمیک وارد شد؛ به‌تعبیر دیگر از این زمان به بعد معرفت‌های درجه دو به‌طور رسمی به حوزه علم وارد شده و در دوره‌های بعدی در قالب رشته‌های تخصصی مورد توجه جدی قرار گرفت. این دانش در حوزه عرفان نیز از جایگاه خاصی برخوردار شد و اندیشمندانی این حوزه علم را نیز بارور کردند و به بررسی سؤال‌های جدی در این زمینه پرداخته و آنها را به مسئله تبدیل کرده، مورد تحقیق و کاوش قرار دادند و بعدها دانش درجه دومی تحت عنوان معرفت‌شناسی عرفان یا فلسفه عرفان پا به عرصه وجود نهاد.

یکی از مهم‌ترین مباحث در حوزه عرفان معرفت‌شناسی تجربه‌های عرفانی است؛ اینکه آیا گوهر تجربه‌های عرفانی واحد است و به یک موجود مطلق متعالی وابسته‌اند یا اینکه تجربه‌های عرفانی سرشت متفاوت دارند و از یک سنت نسبت به سنت دیگر تفاوت می‌کنند؟ به بیان دیگر آیا احوال (تجارب) عرفانی که در سنت‌های دینی و حتی غیردینی وجود داشته و دارند در مبدأ و اصل‌شان یکسان بوده و همه این تجارب و احوال یک حقیقت را بیان می‌کنند و اختلاف‌های موجود در آنها صوری و غیراصیل‌اند یا اینکه اختلاف‌های موجود ریشه‌دار و اصیل‌اند و هریک از مکاتب عرفانی جدا از دیگری از اصالت خاصی برخوردار بوده و در اصل هیچ نسبتی با هم ندارند و قابل تحویل و تطبیق به دیگر معارف و احوال نبوده و شباهت‌ها نیز اموری صوری‌اند نه واقعی؟

گروهی مانند سنت‌گرایان و برخی از فیلسوفان عرفان، به مشترک بودن گوهر عرفان در تمام سنت‌ها تأکید داشته‌اند که از همه آنان با عنوان طرفداران حکمت خالده می‌توان یاد کرد. اینان بر این باورند که تمام تجارب / احوال عرفانی به لحاظ ذاتی یکسان‌اند و اختلاف‌های موجود اموری عرضی و فرعی‌اند. از دید این دسته، احوال عرفانی از هر سنخی که باشند به‌رغم اختلاف‌های ظاهری که دارند در اصل و در مبدأ و منشأشان یکسان و واحدند و تفاوت معناداری با هم ندارند. درواقع نه تنها میان این احوال مشابهت وجود دارد بلکه تا اندازه‌ای به‌همین علت، مشابهتی را میان فلسفه مابعدالطبیعی یا الاهیات در سنت‌های اصلی یا شاید ازلی می‌توان



قائل شد. (فورمن، ۱۳۸۴: ۶۷) صاحب‌نظرانی مانند آلدوس هاکسلی،^۱ رودلف اتو،^۲ اولین آندرهیل،^۳ فریتیوف شوان،^۴ آلن واتس،^۵ هیوستین اسمیت^۶ و شاید والتر ترنس استیس^۷ از طرفداران این نظریه به‌شمار می‌آیند و در نوشته‌های خود درصدد برآمده‌اند تا با ارائه شواهد زیادی از احوال عرفانی وحدت آنها را اثبات کرده، استدلال کنند که اختلاف موجود اموری ظاهری‌اند و از اصالت برخوردار نیستند. در مقابل این دسته، از صاحب‌نظران قابل توجهی از قبیل استون کتز می‌توان یاد کرد که بر نظام‌مند بودن تجربه‌های عرفانی تأکید دارند و این تجربه‌ها را حاصل پیشینه‌های ذهنی عارف می‌خوانند که از این دسته نیز می‌توان با عنوان طرفداران نظریه ساخت‌گرایی یاد کرد. نکته قابل توجه این است که هر دو گروه در بررسی‌های خود، به دسته خاصی از تجربه‌های عرفانی که با تئوری خودشان موافقت داشته، پرداخته‌اند و به سایر موارد اشاره‌ای نکرده‌اند. البته افرادی مانند فورمن تلاش دارند با نظر به هر دو گروه در تحلیل تجربه‌های عرفانی بین نظرات طرفداران حکمت خالده و ساخت‌گرایی پلی زده و با عنایت به قابل جمع بودن هر دو نظریه به بررسی تجارب از دیدی فلسفی می‌پردازند. هدف نگارنده در این مقاله استحصال نظر نهج‌البلاغه در باب این تجارب با توجه به نظریات یادشده، است و این سؤال را دنبال می‌کند که، تجارب / احوال عرفانی یا دینی، از نقطه نظر حکمت خالده بیان شده‌اند یا از چشم‌انداز ساخت‌گرایی؟ به تعبیر دیگر نگارنده به دنبال بررسی این سؤال است که نهج‌البلاغه بر اساس کدام نظریه به این احوال / تجارب نگریسته و یا نظر این کتاب با کدام‌یک از این نظریات هماهنگ و یا بدان نزدیک است؛ به بیانی روشن‌تر نویسنده در این پژوهش درصدد بررسی احوال عرفانی مطرح شده در نهج‌البلاغه نیست بلکه با فرض نظرات یادشده می‌خواهد نظر نهج‌البلاغه را در این زمینه استخراج نماید.

تبیین نگرش حکمت خالده به احوال عرفانی

احتمالاً این اصطلاح را نخستین بار آگوستینو استیو کو^۸ فیلسوف و الهی‌دان آگوستینی مشرب دوره

1. Aldous Huxley.
2. Rudolf Otto.
3. Evelyn Underhill.
4. Frithjof Shcun.
5. Alan Watts.
6. Huston Smith.
7. Walter Terence Stace.
8. Agostino Steuco.



رسانس به کار برده است. وی آن را همان حکمت ازلی می‌دانسته است که هم فلسفه و هم الاهیات را شامل می‌شود و فقط مرتبط با یک مکتب حکمی یا فکری واحد نیست. (نصر، ۱۳۸۵: ۱۵۹ - ۱۵۸) اما تدوین‌کنندگان و پیشگامان حکمت خالده به‌عنوان یک دیدگاه سنتی جامع، متفکرانی همچون رنه‌گنون، کوماراسوامی، شوان و بورکه‌هارت هستند و شاید بتوان گنون را پایه‌گذار این مکتب سنتی محسوب نمود.

حکمت خالده یا «جاودان خرد»، همان حکمت ماندگار، ازلی و ابدی است که در قلب همه سنت‌ها، از ودانته و بودیسم گرفته تا قباله و مابعدالطبیعه سنتی مسیحی یا اسلامی، جای دارد و عالی‌ترین یافته حیات آدمی است. این دیدگاه بر آن است که نوعی امر ثابت وجود دارد که گوهر همه ادیان و سنت‌هاست و با تغییرات زمانی و مکانی تغییر نمی‌کند. آنچه که تغییر می‌کند، صورت یا بیان الاهیاتی این حکمت خالده است. بنابراین، در زمان حاضر، طرفداران حکمت جاویدان خواهند گفت که این حکمت باید خود را با استفاده از نوعی زبان متجددانه از نو تنسیق کند تا بتواند بیانگر حقیقت مطلق باشد.

از نظر شوان؛^۱ یکی از طرفداران این مکتب فلسفه خالده^۲ حاکی از یک حقیقت مابعدالطبیعی تلقی می‌شود که بی‌آغاز است و در همه ترجمان‌های حکمت حضور دارد اما بهتر است از این مکتب با عنوان حکمت خالده یاد شود که بیان‌کننده آن است که حقیقت مدنظر در این مکتب ساخته ذهن نیست بلکه امری ازلی و خود وفادار است و از آنجاکه این مکتب به‌طور طبیعی مستلزم عبادت است در نتیجه می‌توان از آن با عنوان دین خالده نیز یاد کرد. (شوان، ۱۳۸۱: ۲۲۳) با توجه به آنچه گفته شد این مکتب با فلسفه تفاوت اساسی دارد؛ زیرا هم بر عبادت تأکید دارد و هم بر ازلی و ابدی و جریان داشتن حقیقتی جاودان در تمام سنت‌ها؛ درحالی‌که در فلسفه بر تفکر و ذهنیت محض تأکید می‌شود، به علاوه در این مکتب مسئله این است که حقایقی وجود دارند که ذاتی و جبلی روح انسان و در ژرفای قلب آدمی و در عقل شهودی مستورند و تنها کسی می‌تواند بدان وقوف یابد که اهل مراقبه و حضور معنوی باشد و تنها عارفان می‌توانند به آن حقایق دسترسی داشته باشند. (همان: ۲۲۴)

بر مبنای حکمت خالده، حکمت اساساً منشأ الاهی دارد و معرفت، امری است مقدس که خدا

1. Frithjof Schuon.
2. Philosophia Perennis.



به انسان عطا نموده. اساس این معرفت، شناخت آن حقیقتی است که «جوهر اعلی» بوده و تمام لایه‌های وجود و همه اشکال کثرت در مقایسه با آن، جز اعراض نمی‌باشند، اما معرفت‌های جدید به‌جای اهتمام در جهت شناخت امر غایی، به‌طور عمده به شناخت عالم هستی و نیز انسان‌ها به‌عنوان موجودات آگاه می‌پردازند. افزون بر آن، حکمت خالده، معنویت، تعهد و اخلاق را نیز از جوانب دیگر معرفت تلقی می‌کند. به‌بیان نصر قبول پیروی از حکمت جاوید، مستلزم این است که نه تنها ذهن محقق، بلکه سراسر وجود او وقف آن گردد. لازمه آن، تعهد و التزام کامل است که بسیار زیاده‌تر از آن چیزی است که بسیاری از پژوهشگران مایل به پذیرش آن هستند، مگر کسانی که به‌عنوان مسیحی، یهودی، مسلمان متعهد و جز اینها که از موضع دیدگاه بهتری درباره دین خاص خودشان سخن می‌گویند، آن را بپذیرند. اما در عالم نظری دین‌پژوهی چنین تعهد و التزام کاملی به آسانی رخ نمی‌دهد. (نصر، ۱۳۸۲: ۱۲۲)

حقایق ذاتی و جبلی روح انسان بدین جهت و سبب قابل درک و کشف‌اند که در انسان قوه یا نیرویی وجود دارد که کار آن استدلال، یعنی استنتاج نتایج جدید از گزاره‌های مفروض مورد اعتقاد یا معلوم است. این قوه که در حکمت خالده «عقل استدلالی» یا «عقل منطقی» نامیده شده و معادل (reason) در نظر گرفته می‌شود، از کلمه (ratio) به‌معنای استدلال، تحقیق و بحث گرفته شده است (see: Webster.s New world Dictionary, 1998: 535) این عقل فقط در چارچوب منطقی؛ یعنی بر طبق قواعد استنتاجی منطقی صوری، حرکت و عمل می‌کند و از این‌رو، فقط صورت و هیئت استدلال برای آن مهم است و هیچ توجهی به ماده و محتوای استدلال نمی‌نماید؛ به‌عبارت‌دیگر، عقل استدلالی، فقط دغدغه اعتبار یا عدم اعتبار استدلال را دارد نه دغدغه صحت یا سقم حقیقی آن را، و ماحصل آن نیز فلسفه (به‌عنوان گونه‌ای فعالیت ذهنی بشری صرف) است، اما در انسان قوه و نیروی دیگری هم هست که حکمت خالده بر آن مبتنی شده و نتیجه آن مابعدالطبیعه به‌عنوان علم قدسی یا علم ربوبی است. این قوه همان عقل شهودی است که در دیدگاه سنتی برابر (Intellect) است و مأخوذ از (intellectus) به‌معنای شهود حقیقت و رسوخ به کنه آن است، پیداست که شأن عقل شهودی «دریافت مستقیم حقیقت» است بدون آنکه به‌واسطه گزاره‌ها و به‌طور غیرمستقیم به آن نایل آید. از آنچه بیان شد، روشن می‌گردد که تفاوت بنیادین میان فلسفه با مابعدالطبیعه و یا حکمت جاویدان در این است که خاستگاه فلسفه، منطقی و عقل استدلالی است، درحالی‌که مابعدالطبیعه در بستر شهود و عقل شهودی پدید آمده و رشد می‌نماید.



البته این دو عقل در طول هم قرار دارند و تفاوت آنها به نقصان و کمال است؛ بدین معنا که (reason) پرتو و انعکاسی از (intellect) است و بدون آن ناقص می‌باشد، اما انسان متجدد دیگر توجهی به عقل شهودی ندارد و به جای اینکه با «دل» ببیند، فقط با «مغز» می‌اندیشد که در نتیجه، نه تنها معرفت قدسی، غیرقابل دسترس و حتی برای برخی بی‌معنا گردیده، بلکه الاهیات عقلی نیز ویران شده است؛ الاهیات عقلی که در بافت مسیحیت، دست‌کم، مظهر و بازتابی بود از معرفتی که دارای جایگاه قدسی بوده و مستمسکی است برای نیل به کمال معنوی و فلاح اخروی. همچنین در اثر این فروکاستن عقل شهودی به عقل استدلالی و بنانهادن علمی که متکبران از پذیرش هر مرجعی که حد و مرزهایش را تعریف و تحدید نماید، شانه خالی می‌کند، آدمی از شناخت صحیح، بی‌واسطه، کامل و باطنی جهان پیرامون خود محروم گردیده است؛ چراکه:

هیچ وقت این عقل استدلالی نمی‌تواند ذوات اشیا یا نومن‌های فی نفسه را بشناسد، بلکه تنها شناختی حاشیه‌ای از اعراض، آثار یا رفتار ظاهری را کسب می‌کند. (نصر، ۱۳۸۳: ۳۷)

اگر هدف نهایی طرفداران حکمت خالده در یک جمله خلاصه شود، به این عبارت سید حسین نصر که یکی از طرفداران حکمت خالده است استناد شود که حکمت خالده با نقد دنیای متجدد، می‌کوشد معرفت قدسی را جایگزین مدرنیسم سازد. از نظر وی، «خالده» معرفتی است که درون همه ادیان و سنت‌ها وجود دارد. لازمه سنت‌گرایی، اعتقاد به یک امر قدسی است که نه تنها مرجعیت فکری انسان‌هاست که در رفتار آنها نیز تجلی می‌یابد. (همان)

طرفداران این مکتب در تحلیل تجارب / احوال عرفانی بر این باورند که آنها اولاً ناظر به حقایق ازلی‌اند نه ساخته و پرداخته ذهن آدمیان بلکه اموری ناظر به واقعیت‌اند؛ ثانیاً برخاسته از حقایق ثابت و جبلی‌اند که در تمام سنت‌ها می‌توانند تحقق یابند و تنها بیان و نحوه وقوعشان فرق می‌کند نه حقیقت‌شان، از این جهت می‌توان به وحدت آنها اذعان کرد.

تبیین نگرش ساخت‌گرایانه به احوال عرفانی

در مقابل مکتب حکمت خالده در تحلیل تجارب / احوال دینی / عرفانی، مکتب ساخت‌گرایی وجود دارد. مکتب ساخت‌گرایی، در عمل به سال ۱۹۷۸ با مقاله استون کتز، فیلسوف و الاهیات دان آمریکایی، تحت عنوان زبان، معرفت‌شناسی و عرفان به دیدگاهی رایج و پرتطرفدار در فلسفه عرفان



بدل شد. شاید بتوان پیشینه تاریخی این مکتب را به کانت (۲۲ آوریل ۱۷۲۴ - ۱۲ فوریه ۱۸۰۴) برگرداند، به طوری که خود ساخت‌گرایان و از جمله کتز نیز معتقدند که اندیشه ساخت‌گرایی را وامدار وی هستند.

ساخت‌گرایی، رویکردی است فلسفی در حوزه عرفان و مطالعات عرفانی و عمده مباحث آن در ارتباط با سنت‌های عرفانی گوناگون است. ساخت‌گرایان بر نظام‌مند بودن تجربه‌های عرفانی تأکید دارند و این تجربه‌ها را حاصل پیشینه‌های ذهنی عارف می‌دانند. به گفته استون کتز^۱ این مکتب بر این نکته تأکید دارد که هیچ تجربه خالص و بی‌واسطه به وجود نمی‌آید و ادعای خالص بودن یک تجربه اگر دارای تناقض نباشد، ایده‌ای پوچ و تهی خواهد بود بلکه همه این تجارب در زمینه‌های دینی و فرهنگی خاص به وجود می‌آیند. (کتز، ۱۳۸۳: ۱۵)

به‌علاوه در این مکتب بر تعدد و اختلاف ماهوی و بر کثرت آنها تأکید می‌رود؛ زیرا تجارب عرفانی ممکن است از پیش‌فرض‌ها و ذهنیات و فرهنگ عارف متأثر باشند، اما در کم و کیف آن میان عرفان پژوهان اختلاف نظر وجود دارد. یک دسته از عرفان‌پژوهان بر این باورند که عارف در این تجارب به‌طور کلی در هر سه حوزه ذات، ذهن و زبان تحت تأثیر پیش‌فرض‌ها و ذهنیات و فرهنگ خود است و فارغ از این تأثیرپذیری ممکن نیست، تجربه‌ای رخ بدهد.

ساخت‌گرایان در تحلیل‌های خود سخت تحت تأثیر فلسفه عینکی کانت‌اند و در مقابل دسته‌ای هم هستند که معتقدند این تأثیرگذاری تنها به حوزه‌های ذهنی و زبانی عارف بازگشت دارند که از این دسته با عنوان ذات‌گرایان یاد می‌شود. به اعتقاد این صاحب‌نظران عرفان پژوهان فقط می‌توانند راجع به ذهنیات و حوزه زبانی عارف سخن بگویند و از تأثیرپذیری‌اش بحث کنند اما درباره ذات این تجارب هرگز نمی‌توان سخن گفت و تنها خود عارف می‌داند که چه اتفاقی افتاده است. البته این دسته با گروه اول در تأثیرپذیری عارف از ذهنیات و فرهنگ در مقام مفهوم سازی و تعبیر اتفاق نظر دارند، از این‌رو می‌توان گفت که ذات‌گرایان معتقدند که همه یا بخشی از تجارب عرفانی معطوف به چیزی نیستند که برای دیگران معلوم شود و حتی تناقض‌نمایی نیز در این حوزه رخ می‌دهد؛ زیرا عارف در این مرحله از حوزه ذهن و به تبع آن از حوزه منطق فراتر می‌رود و بدین جهت نمی‌توان او را به تناقض‌گویی متهم کرد. خلاصه سخن اینکه همه

1. Steven Katz



عرفان‌پژوهان بر این باورند که تجارب عرفانی در مقام مفهوم‌سازی ذهنی و تعبیر زبانی تابع ذهنیات و پیش‌فرض‌های عارف تجربه‌گر و فرهنگی‌اند. از این جهت است که هر عارفی یافته عرفانی‌اش را در مقام فهم و بیان با اولیا و مقدسات خودش تطبیق می‌دهد، به‌عنوان مثال یک مسلمان در تجربه عرفانی‌اش شخصیت شهود شده را با حضرت محمد ﷺ و یک یهودی او را با حضرت موسی ﷺ تطبیق می‌دهد.

حال عرفانی و نظریه جامع

گروهی همانند فورمن تلاش دارند با نظر به هر دو گروه تجربه‌های عرفانی بین حکمت خالده و ساخت‌گرایی پلی‌زده و هر دو گروه تجارب را از دیدی فلسفی تبیین کند. (ر.ک: فورمن، ۱۳۸۴: ۵۱ - ۵۰)

عرفان نهج البلاغه و نظریه‌ها

حال پس از آشنایی با دیدگاه حکمت خالده و ساخت‌گرایی و ذات‌گرایی ضرورت دارد که این سؤال درباره عرفان نهج البلاغه طرح شود که این مکتب عرفانی با کدام‌یک از نظریه‌های یادشده سازگار است؟ به تعبیر دیگر آیا از نقطه‌نظر این کتاب معارف و احوال (تجربه‌های) عرفانی در سنت‌های دینی و غیردینی جهان یکسان‌اند و یا هریک از آنها بر اساس زمینه و ساختارهای خاصی پدید آمده‌اند؟ در جواب باید گفت که در نهج البلاغه مباحث به‌صورت تطبیقی و مقایسه‌ای بررسی نشده‌اند، هرچند که در مواردی از نظرات سایر ادیان سخن به‌میان آمده، اما این دسته از مباحث پرننگ نیستند. از این نظر به سؤال‌های یادشده پاسخی صریح از دیدگاه این کتاب نمی‌توان داد اما درعین‌حال با عنایت به اینکه هم معرفت عرفانی و هم احوال / تجارب عرفانی در کتاب به‌طور عام مطرح شده‌اند، می‌توان این مباحث را در این کتاب دنبال کرد. افزون بر این باید اذعان کرد که ذات تجارب عرفانی تنها برای خود شخص قابل فهم‌اند و تنها او می‌تواند بگوید که یافته‌هایش از چه سنخی‌اند و دیگران تنها با بیان و تعبیر این یافته‌ها سروکار دارند و چون ما امروزه تنها با بیانات عرفانی نهج البلاغه سروکار داریم تنها می‌توانیم از میزان تأثیرپذیری آنها از ذهنیات و فرهنگ این کتاب سخن بگوییم نه از ذات آنها که به هیچ وجه بدان دسترسی نداریم و درعین‌حال شک نیست که این تعابیر تحت‌تأثیر موارد یادشده است و تجارب نقل شده در نهج البلاغه نیز چنین‌اند. از این جهت این تجارب در قالب زبان عربی و فرهنگ اسلامی بیان



شده‌اند. درواقع فرهنگ و زمینه اسلامی باعث شده تا احوال و تجاربی در این کتاب نقل شده‌اند به طور کامل به عقاید و آموزه‌های اسلامی انطباق داشته باشد اما این تفاوت مانع از آن نمی‌شود که یک حقیقت به قالب‌ها و زبان‌های دیگر درک نشود، به‌عنوان مثال امام علی علیه السلام در جایی از نهج‌البلاغه ذکر خدا به‌عنوان عامل جلای قلب دانسته شده و در نهایت باعث گفتگوی انسان عارف با خدا می‌شود:

إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً لِلْقُلُوبِ تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْرَةِ وَتُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ وَتَنْقَادُ بِهِ بَعْدَ الْمُعَانَدَةِ وَمَا بَرَّحَ لِلَّهِ عَزَّتْ لِأَوْهٍ فِي الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ وَفِي أَرْمَانِ الْفَتْرَاتِ عِبَادٌ نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَكَلَمَهُمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ. (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۲)

تردیدی نیست این اتفاق برای هر سالک و عارف در اقصا نقاط جهان می‌تواند رخ بدهد به شرط آنکه مفاد این ذکر را بر زبان آورده به تمرین آن اهتمام ورزند.

عرفان نهج‌البلاغه و حکمت خالده

اگر همه تجارب / احوال دینی / عرفانی را از یک سنخ بدانیم و اگر گوهر غایی دین را همین تجارب / احوال بدانیم می‌توان ادعا کرد که در نهج‌البلاغه نیز حکمت خالده مطرح شده است اما اگر برای این تجارب / احوال اصناف و مراتبی قایل باشیم و درعین‌حال حتی اگر گوهر دین را این تجارب / احوال بدانیم باز هم نمی‌توان به کثرت‌گرایی نقبی زد؛ زیرا ماهیت آنها را متفاوت و متمایز بدانیم ممکن است بتوانیم نشانه‌هایی از ساخت‌گرایی و در نتیجه از کثرت‌گرایی عرفانی در این کتاب بیابیم.

عرفان‌پژوهان اذعان دارند که همه تجارب / احوال عرفانی از یک سنخ نیستند بلکه آنها مراتبی دارند؛ به این معنا که همه آنها ناظر به امور واقعی و حقیقی نیستند بلکه تابع فرهنگ خاصی باشند باز می‌توان از کثرت احوال عرفانی سخن گفت اما اگر این تفاوت‌ها ناظر به واقعیت نباشند با وحدت در یافته‌های عرفانی مواجه خواهیم شد.

براساس تقسیم‌بندی‌های مختلفی که از تجارب / احوال عرفانی / دینی به‌دست داده شده، می‌توان درباره ناظر به حقیقت بودن یا ساختمان بودن‌شان داوری کرد. براین اساس می‌توان گفت که تجربه نوعی مواجهه مستقیم با هر امری است و این تجربه اقسام و مصادیق گوناگون دارد که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم تا براساس آنها نگرش نهج‌البلاغه درباره تجارب ناظر به حقایق را معین سازیم.

۱. تجربه دنیایی / حس مدار

این نوع از تجربه خود دارای اصنافی است از قبیل تجربه روزمره؛ تجربه مهارتی و تجربه علمی (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۳۱) که هیچ کدام به موضوع این مقاله ارتباط ندارند. در جایی از نهج البلاغه آمده است که عارفان با شهود حسی - تجربی آخرت تاب ماندن در این دنیا را ندارند و اگر مانده‌اند به سبب اجلی است که در حصار آن‌اند:

وَلَوْ لَا الْأَجَلُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَمْ تَسْتَوِرْ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ طَرْفَةَ عَيْنٍ شَوْقًا إِلَى
التَّوَابِ وَخَوْفًا مِنَ الْعِقَابِ. (همان، خطبه ۱۹۳)

و اگر اجلی که خداوند بر آنان نوشته نباشد هر آینه جانشان در نشان یک لحظه آرام نمی‌گیرند از شوقی که به ثواب و ترسی که از عقاب دارند.

۲. تجربه زیبایی شناختی / استحسانی

این نوع تجربه برانگیزاننده احساس فرد است و لزوماً با معرفت و آگاهی همراه نیست در عین اینکه می‌تواند با هیجان توأم با شگفتی تحسین‌آمیز اما نه احساس تقدس و تعبد آن‌گونه که در تجربه دینی مطرح است همراه باشد. (رحیمیان ۱۳۸۸: ۳۳ - ۳۱) این نوع تجربه هم در نهج البلاغه انعکاس یافته است:

وَلَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ مِمَّا طَوِيَ عَنْكُمْ غَيْبُهُ، إِذَا لَخَرَجْتُمْ إِلَى الصُّعَدَاتِ تَبْكُونَ عَلَي أَعْمَالِكُمْ،
وَتَلْتَدِمُونَ عَلَي أَنْفُسِكُمْ، وَلَتَرْكَبُنَّ أَمْوَالَكُمْ لِاحْرَاسٍ لَهَا وَ لَا خَالِيفَ عَلَيْهَا، وَلَهَمَّتْ كُلَّ
أَمْرِيءٍ مِنْكُمْ نَفْسُهُ لَا يَلْتَفِتُ إِلَي غَيْرِهَا. (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۵)

اگر شما می‌دانستید آنچه را که من می‌دانم از اموری که بر شما پنهان است سر به بیابان گذاشته، بر کرده‌هایتان می‌گریستید و همچون زنان داغ‌دیده بر سر و سینه می‌کوبیدید و اموال خود را بدون نگهبان و سرپرست رها می‌کردید و هرکس در بند خود می‌شد و به دیگران توجه نمی‌کرد.

۳. تجربه اخلاقی

این تجربه احساسی است که از تعالی و علو مقام معنوی توأم با آرامش وجدان حاصل از عمل به فضایل اخلاقی حاصل می‌شود (رحیمیان ۱۳۸۸: ۳۳ - ۳۱). در جاهایی از نهج البلاغه این‌گونه تجارب را شاهد هستیم (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۲۵۴؛ حکمت ۲۸۹)

۴. تجربه باطنی

این تجربه شامل هرگونه احساس و حال درونی یا درک و دریافت شخصی مستقیم و بلاواسطه همراه با مواجهه و حضور زنده فرد تجربه‌گر می‌شود که به نحو غیرعامدانه و انفعالی به دریافت معرفتی یا احساسی می‌انجامد (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۳۳ - ۳۱)

۵. تجربه دینی

درک و دریافت معرفتی شخصی و مستقیم همراه با احساس درونی است که در طی آن خدا یا تجلیات فوق طبیعی نظیر فرشتگان به‌طور مستقیم درک می‌شوند (رحیمیان ۱۳۸۸: ۳۳ - ۳۱). در این زمینه می‌توان از ناله شیطان نام برد که در خطبه ۱۹۲ آمده است.

درباره تجارب / احوال عرفانی چند نظریه مهم وجود دارد که در ذیل به مفاد اصلی آنها اشاره می‌شود. برخی از صاحب‌نظران نظیر ویلیام جیمز تجارب دینی / عرفانی را نوعی احساس وابستگی و تعلق می‌دانند و بعضی دیگر نظیر ویلیام آلتون آنها را نوعی ادراک حسی قلمداد می‌کنند؛ یعنی این تجارب مانند تجارب حسی‌اند با این تفاوت که برخلاف تجارب حسی این تجارب نادر، کمتر قابل تعمیم، واجد اطلاعات کمتر دارنده امر مورد تجربه و در نهایت برخلاف تجارب حسی افراد کمتری از آنها برخوردارند. بعضی دیگر از صاحب‌نظران بر این باورند که این تجارب ارائه‌دهنده نوعی تبیین مافوق طبیعی‌اند و از این جهت با تجارب حسی تفاوت دارند. براساس این نظریه واجدان این دسته از تجارب واقعاً برآن‌اند که خدا، افعال و یا موجوداتی وابسته به او را درک کرده‌اند. (روحانی‌نژاد، ۱۳۸۶: ۱۷۸ - ۱۷۴)

براساس آنچه در باب اصناف تجارب / احوال دینی آورده‌ایم می‌توان به‌صراحت به این نکته اشاره کرد که از بین این تجارب آن دسته که جنبه شخصی دارند بدون تردید متأثر از ساخت فرهنگی و دینی‌اند اما مابقی؛ یعنی آنهایی که ناظر به امور واقعی و حقیقی‌اند، براساس حکمت خالده قابل بررسی و تحلیل‌اند. برخی از تجربه‌های حسی، تجارب اخلاقی و تجارب باطنی از جمله تجاربی‌اند که تحت تأثیر عوامل بیرونی و درونی تجربه‌گرند و مطابق ساخت‌گرایی قابل تفسیم‌اند و در این حوزه‌ها این نظریه صدق دارد اما در موارد دیگر نظریه حکمت خالده مصداق دارد و هرکس که واجد چنین تجاربی شود می‌تواند در مقام بیان از واقعیت و حقیقت خبر دهد. از این جهت می‌توان گفت که در نهج‌البلاغه تجاربی نقل شده که ناظر به واقعیت‌اند و در هر جای



عالم چنین تجاری رخ دهد می‌تواند از واقعیت و حقیقت خبر دهند، به‌عنوان مثال وقتی امام علی علیه السلام از کنار رفتن پرده سخن به‌میان می‌آورد، درصدد است از یک حقیقت پرده بردارد:

ولو كشف الغطاء ما اژددت یقیناً. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۶ / ۲۰۹)

وقتی پرده کنار رود حقیقتی آشکار می‌شود که از امور نفسی است نه نفسانی.

این امر در هر جایی رخ دهد برای هر کسی که از قوه تشخیص برخوردار باشد، قابل فهم خواهد بود. بنابراین با استناد به نقل قول‌هایی از این دست می‌توان گفت که نظر علی علیه السلام در نهج‌البلاغه به تجارب دینی / عرفانی مبتنی بر حکمت خالده است.

آیت‌الله جوادی آملی بر این باور است که مشاهدات و معاینات عرفانی غیر از تجارب دینی‌اند و در آنها وهم و خیال راه ندارند بلکه رسیدن به عین حقیقت‌اند که از طریق شهود حاصل می‌آیند. اینها اموری یقینی‌اند به‌گونه‌ای که برای تعیین صحت و سقم آنها می‌توان از عقل بهره جست؛ زیرا واجدان این احوال بعد از خلع از خلسه در میزان اعتبارهای مشهودهای خویش تأمل می‌کنند و با بهره‌گیری از معیارهای عقل و وحی و نقل معتبر تردیدهای محتمل را برطرف می‌سازند. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۳) بر این اساس می‌توان گفت که احوال ناظر به حقیقت و واقعیت نقل شده در نهج‌البلاغه براساس حکمت خالده قابل بررسی و تعمیم‌اند. وقتی علی علیه السلام از کنار رفتن پرده‌ها سخن می‌گویند. (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۷) درواقع از عالمی خبر می‌دهند که وجود دارد و فرق نمی‌کند که این شهود برای یک مسلمان رخ دهد یا هر فرد دیگر؛ در هر صورت او با یک واقعیت مواجه خواهد شد و در این معرفت ساختار فکری - فرهنگی تأثیری نخواهد گذاشت. اینجاست که باز با حکمت خالده در نگرش امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه مواجه می‌شویم. البته این موارد در یک صورت قابل نقض خواهد بود و آن اینکه بتوان از غیرواقعی و غیرحقیقی بودن عوالمی خبر داد که در احوال عرفانی رخ می‌دهند که در آن صورت کاملاً به ساختار فکری، شخصیتی و فرهنگی واجد حال عرفانی تعلق خواهد گرفت و در آن صورت با احوال روحی - روانی فرد مواجه خواهیم بود. اما در نهج‌البلاغه از عوالمی خبر داده شده که دست‌کم برای رد آنها هیچ دلیلی در اختیار نیست و بلکه در تأییدشان می‌توان دلایلی عرضه کرد.

برای تکمیل این مبحث جا دارد به مورد دیگری اشاره کنیم که در نهج‌البلاغه آمده است. امام علی علیه السلام در یکی از خطبه‌های این کتاب محبوب‌ترین بنده خدا را کسی می‌داند که خدا او را در مبارزه علیه نفسش یاری کرده است. چنین فردی کسی است که چراغ هدایت در دلش روشن



شده است. (همان: خطبه ۸۷) تردیدی نیست که این حالت برای هر کسی که رخ دهد با یک امر واقعی مواجه خواهد شد و در تمام سنت‌های عرفانی قابل تکرار و تجربه است.

نباید فراموش کرد اثبات حکمت خالده دلیل بر پذیرش پلورالیسم نیست بلکه حکمت خالده هم می‌تواند با حصرگرایی و هم با پلورالیسم همراه باشد، اما اینکه می‌تواند با حصرگرایی همراه شود به این دلیل که برتری یک دین بر دیگران تنها با یک بعد معنا و مبنا پیدا نمی‌کند، به علاوه شمول‌گرایی نیز می‌تواند با حکمت خالده نیز جمع شود.

نکته‌ای که در حوزه تجارب / احوال عرفانی نگرش علی علیه السلام در نهج البلاغه را به مکتب حکمت خالده نزدیک می‌سازد، این است که آن حضرت از یافته‌ها و تجارب / احوال عرفانی تنسیق‌های عقلانی به دست می‌دهد تا این یافته‌ها برای دیگران نیز قابل فهم باشند. امام در صورت‌بندی و نظام‌مند ساختن تجربه‌های عرفانی خویش، به‌صورت آشکار از قواعد و اصول انتزاعی سود می‌برد و تلاش معرفتی خود را محصور در استفاده از اصول کشفی نمی‌سازد و با تکیه بر قواعد انتزاعی عقل و فهم، حالتی بین الادهانی به صورت‌بندی خود می‌دهد، به‌گونه‌ای که عقول بشری توان فهم و تحلیل و استنتاج این معارف را داشته باشند.

باید اضافه کرد که در این نگرش یک حقیقت رخ می‌تابد اما این امر تحت‌تأثیر فرهنگ و زبان و نمادهای خاصی بیان می‌شود و این امر باعث مختلف شدن این امور نزد افراد می‌شود اما اگر آدمیان بتوانند از روی حقیقتی پرده‌برداری کنند در آن صورت حقیقت پنهانی واحد آشکار می‌گردد و حکمت خالده رخ می‌نماید. از امام علی علیه السلام جمله‌ای نقل شده که می‌تواند این مدعا را تأیید کند. نقل است که آن حضرت از جایی می‌گذشت که صدای ناقوسی به گوشش رسید رو کرد به یارانش و فرمود: می‌دانید این ناقوس چه می‌گوید؟ گفتند نه! حضرت فرمود: می‌گوید:

سُبْحَانَ اللَّهِ حَقًّا حَقًّا، إِنَّ الْمَوْلَى صَمَدٌ يَبْتَنِي، يَحُلُّ عَنَّا رِفْقًا رِفْقًا، لَوْ لَا حِلْمُهُ كُنَّا نَشْقِي.
(مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴ / ۲۷۹)

در حقیقت امام علی علیه السلام در اینجا به صدای ناقوس بر اساس نظریه حکمت خالده نگریسته؛ زیرا آنچه به ظاهر به گوش می‌رسد، صدای ناقوس از کلیسای مسیحیت است اما اگر به حقیقت مکنون آن بنگریم که علی علیه السلام نگریست پیامی درک می‌کنیم که ماندگار، یگانه و جاری و ساری در اعصار و امصار است. این همان چیزی است که از آن با عنوان حکمت خالده یاد می‌شود. بنابراین در نگرش امام علی علیه السلام هم می‌توان شواهدی برای نظریه حکمت خالده یافت.



رجوع به خطبه‌های نهج البلاغه، قواعد کلی و اصول کلی استدلال‌های حضرت و قضایای عام انتزاعی به کار رفته در بیانات امام را آشکار می‌سازد. برخی از قواعد کلی انتزاعی را که حضرت در بیانات خود از آنها به‌عنوان کبرای استدلال خود سود برده و برای وصول به نتایجی از آنها استفاده کرده است، قابل استخراج و یا استنباط است:

«هر صفتی غیر از موصوف و هر موصوفی غیر از صفت است»، «هر چیزی قرین چیز دیگر باشد، دارای تعدد ذات و آنگاه دارای اجزایی در ذات است»، «امکان اشاره (حسی) به چیزی لازم می‌آورد تا آن چیز دارای حد باشد»، «هر محدودی قابل شمارش است»، «هر آنچه با صفات مخلوقات توصیف شود، محدود خواهد بود»، «هر محدودی قابل شمارش است»، «هر آنچه قابل شمارش باشد، ازلی نیست»، «شیئی شبیه و مثل دارد که دارای حد محدودی باشد»، «هر موجودی قائم به خداست»، «هر جسمی پایانی دارد»، «هر پوشیده و محجوبی محاط است»، «حدوث عالم نشان ازلیت خالق آن است»، «همانند بودن آفریده‌ها دلیل بی‌همانندی خالق آنها است». (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه‌های: ۱، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۳ و ۱۸۵)

دامنه استفاده از عقل برای امام نه تنها در مورد صورت‌بندی تجربیات عرفانی، بلکه برای تامل در مورد حقایق دیگر نیز است، مانند تاریخ، جامعه، حکومت و ... بر این اساس می‌توان ادعان داشت که: در توصیف امام نباید تنها به‌عنوان «عارف» بسنده کرد، بلکه به سبب شاخص بودن در بعد عقلانی و فلسفی می‌توان آن حضرت را فیلسوف - عارف به‌شمار آورد. درست است که امام علیه السلام هم از جنبه عقلانی و فلسفی و هم عرفانی و معنوی برخوردار است، اما تلاش عقلانی و معرفت فلسفی و انتزاعی امام علیه السلام در خدمت مقاصد عرفانی و معنوی می‌باشد. در نظر امام علیه السلام دانش در خدمت بصیرت قلبی و عمل و ارتقای معنوی است. برخی از فرازهای کلام ایشان مؤید این معنا است:

هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَي حَقِيقَةِ الْبَصِيْرَةِ؛ حجت‌های الهی کسانی هستند که علم و دانش با حقیقت و بصیرت به آنها روی آورده است»، «حد حکمت اعراض از دار فنا و پرداختن به آخرت استدار بقا است»، «با تفکر دل خود را بیدار سازد»، «اندیشیدن انسان را به نیکی و انجام آن می‌کشاند»، «آل محمد صلی الله علیه و آله دین را تعقل نموده‌اند و درک کرده‌اند، لیکن درک و تعقلی توأم با

فراگیری و عمل»، «تفکر برای عمل نه تفکر برای روایت. (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۷، خطبه ۲۳۹؛ سروش، ۱۳۷۳: ۱۵۵ - ۱۵۳)

به بیان دیگر، در نگرش علوی، دانش انتزاعی و عقلانی برای درک و دریافت نگرش عرفانی و ورود به افق برتر عرفانی و چشیدن و عمل کردن بر اساس این بینش و نگرش است. چنانکه در بالا گفته آمد این نوع نگاه به عرفان و ارائه تحلیل عقلانی از آنها نگرش آن حضرت را به حوزه حکمت خالده وارد می‌سازد.

عرفان نهج‌البلاغه و ساخت‌گرایی

چنان‌که پیشتر اشاره شد برخی از تجاربی که در نهج‌البلاغه آمده از سنخ امور نفسانی‌اند به این معنا که دارنده این تجارب دارای ساختار و شخصیتی است که چنین احوالی بر او عارض شده‌اند، البته این سخن به معنای تشکیک در درستی آنها نیست، بلکه ناظران بیرونی معیاری در اختیار ندارند تا به صحت و سقم آنها پی ببرند. به علاوه این دسته از تجارب بدون تردید تحت‌تأثیر فرهنگ دارنده تجربه‌اند، به عنوان نمونه وقتی امام علی علیه السلام از حال یقین به خدا سخن به میان می‌آورد، درواقع چیزی را بیان نمی‌کند که در همه جای عالم افرادی بتوانند از همان یقین برخوردار شوند بلکه این یقین خود اوست که در فرهنگ خاصی رشد و نمو کرده و از شاکله شخصیتی خاصی هم برخوردار بوده است:

وَإِنِّي لَعَلِّي يَقِينٌ مِنْ رَبِّي. (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲)
من به پروردگارم یقین دارم.

وقتی از زبان آن حضرت می‌خوانیم که به مدد خدا پشت‌گرم است و به واسطه آن از هیچ‌کسی هراس ندارد باز می‌توان از ساخت‌گرایانه سخن گفت؛ زیرا به‌رغم آنکه ذات خدا امری بیرونی و حقیقی و واقعی است، اما نحوه تعامل آدمیان هرگز یکسان نیست، بلکه آدم‌ها تعاملات متعدد و گوناگونی می‌توانند با او داشته باشند و او برای همه آنها یکسان تجلی نمی‌کند. بسا خدایی که برخی افراد وجودش را تجربه می‌کنند به‌گونه‌ای نیست که بتواند یا بخواهد به آنان کمک کند؛ به تعبیر دیگر خدا در دیدگاه همه آدم‌ها به‌گونه‌ای نیست که بتوان از او انتظار کمک داشت، اما علی علیه السلام در فرهنگی بزرگ شده که در دین جاری در آن فرهنگ خدا موجودی متشخص است و



از صفات اخلاقی برخوردار بوده و واجد احوال روانشناختی است در نتیجه می‌توان به یاری این خدا کاملاً پشتگرم شد:

إِنِّي وَاللَّهِ لَوَ لَقَيْتُهُمْ وَاحِدًا وَهُمْ طَلَعُ الْأَرْضِ كُلِّهَا مَا بَالَيْتُ وَلَا اسْتَوْحَشْتُ وَإِنِّي مِنْ ضَلَالِهِمُ الَّذِي هُمْ فِيهِ وَالْهُدَى الَّذِي أَنَا عَلَيْهِ لَعَلِّي بَصِيرَةٌ مِنْ نَفْسِي وَيَقِينٍ مِنْ رَبِّي وَإِنِّي إِلَى لِقَاءِ اللَّهِ لَمُشْتَاتٌ وَحُسْنِ ثَوَابِهِ لَمُنْتَظِرٌ رَاجٍ. (همان، نامه ۶۲)

به خدا سوگند، اگر من یک تنه با آنان روبه‌رو شوم و آنان همه روی زمین را پر کرده باشند نه باک می‌ورزم و نه هراسی به دل راه می‌دهم؛ زیرا من به گمراهی‌ای که آنان در آن به سر می‌برند و هدایتی که خود بر جاده آن قرار دارم بصیرت قلبی دارم. از جانب پروردگارم با یقین همراهم و من مشتاق دیدار خدا و منتظر و امیدوار به پاداش نیکوی اویم.

البته نیاز به یادآوری ندارد که احوال عرفانی براساس حکمت خالده صورت گیرد یا براساس ساخت‌گرایی آثار متعددی به دنبال می‌آورد که برخی از آنها روان شناختی است که در پیشبرد اهداف آدمی نقشی تعیین‌کننده دارند.

از جمله مصداق‌های ساخت‌گرایی در احوال عرفانی / دینی دیدن روح پیامبر است به این معنا که امام علی علیه السلام در جاهایی از نهج البلاغه به این نکته اشاره می‌کند که من نور وحی و رسالت را می‌دیدم و نسیم نبوت هم به مشام من می‌رسید:

أَرَى نُورَ الْوَحْيِ وَالرَّسَالَةِ، وَأَشْمُ رِيحَ النَّبُوءَةِ. وَلَقَدْ سَمِعْتُ رَنَةَ (رَنَةَ) الشَّيْطَانِ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هَذِهِ الرَّنَةُ؟ فَقَالَ: هَذَا الشَّيْطَانُ قَدْ آيَسَ مِنْ عِبَادَتِهِ. (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲)

نور وحی و رسالت را می‌دیدم و بوی نبوت را می‌شنیدم. آری، در آن دم که وحی بر آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم فرود آمد ناله ناهنجار شیطان را شنیدم، گفتم: یا رسول‌الله، این صدای چیست؟ فرمود: این شیطان است که از پرستش خود ناامید گشته است.

در این عبارت آنچه سه نمونه تجربه دینی مورد توجه قرار گرفته؛ دیدن نور وحی و شنیدن بوی نبوت و شنیدن صدای ناله شیطان. ضمن اینکه اشاره نشده آن حضرت این موارد را با حواس باطنی حس کرده است بلکه حواس در اینجا به‌طور مطلق به‌کار رفته‌اند و این امر



نشان‌دهنده آن است که حضرت درصدد بیان مجازی نبوده بلکه از واقعیات سخن گفته منتها این بدان معنا نیست که اگر فرد دیگری در کنار آن حضرت بود او هم به چنین درکی می‌رسید بلکه این دریافت‌ها به درک و ظرفیت آن حضرت برمی‌گردد لذا از این موارد می‌توان استنباط کرد که تجربه ناظر به شیطان از مصادیق نگرش مبتنی بر حکمت خالده و دیدن نور وحی و شنیدن بوی نبوت از جمله تجاربی‌اند که تحت‌تأثیر ساختاری خاص محقق شده‌اند.

این نکته را هم اضافه کنیم که اگر تجارب از نوع احساس باشند، نمی‌توان آنها را به همه عالم و آدم نسبت داد اما اگر به امور واقع یا حقایقی تعلق گیرند در آن صورت می‌توان آنها را در جاهای مختلف طرح و اگر متعلق این تجارب امری ماندگار و حقیقی باشد، در آن صورت می‌توان از جاودان بودنشان دم زد و ادعا کرد که به‌رغم اختلاف‌های ظاهری یک امر برای افراد مختلف تجربه شده هرچند که به ظاهر شکل و نحوه حدوثشان متفاوت باشند. درواقع در نهج‌البلاغه از اصناف مختلف تجارب سخن به‌میان آمده است.

عرفان نهج‌البلاغه و متعلق حال عرفانی

از جمله نکات مهمی که در فلسفه عرفان محل تأمل است این مسئله است که آیا همیشه همواره معرفت عرفانی از حیث التفاتی^۱ برخوردار است و یا می‌توان در عرفان از معرفتی سخن گفت که ورای حیث التفاتی است؟ شاید برای نخستین بار رابرت کی. سی فورمن این نظریه را مطرح کرد که در تجارب دینی / عرفانی می‌توان به معرفتی دست یافت که معطوف به چیزی نباشد.

برای توضیح بیشتر باید گفت که برنتانو^۲ و هوسرل بر این نکته تأکید داشته‌اند که سرشت یک فعل آگاهی همواره ناظر به خارج از آن است؛ یعنی تمام تجارب التفاتی (یعنی یک ویژگی نوع خاصی از تجارب به علاوه توجه به جنبه‌ای از برخی تجارب) هستند و تجارب عرفانی هم از آن جهت که تجربه‌اند التفاتی‌اند و به همان روشی که تجارب التفاتی را می‌فهمیم به همان صورت نیز می‌توانیم تجارب عرفانی را بشناسیم. به‌تعبیر گیل آگاهی ما از جهان تابعی از این واقعیت است که ما به‌دنبال یافتن معنا به جهان وارد شده‌ایم و با آن ارتباط برقرار می‌سازیم اما باید بدانیم که آگاهی ما همواره آگاهی از وجهه معینی از جهان است؛ وجهه خاصی که واقعیت آن برای ما توسط

1. Intentionality.
2. Franz Brentano.

فعالیت التفاتی ما در ارتباط با آن وجهه خاص ساختار می‌یابد. (فورمن، ۱۳۸۴: ۱۱۴ - ۱۱۳)

فورمن استدلال می‌کند که استدلال‌های طرفداران حیث التفاتی داشتن همه تجارب نمی‌تواند برای مستدل نمودن این ادعا که همه تجارب انسان التفاتی‌اند، به کار روند بلکه این استدلال نمی‌تواند تجارب عرفانی را نیز در بر بگیرند (همان: ۱۲۸ - ۱۲۷) بلکه تجارب عرفانی‌ای وجود دارند که می‌توانند وجود داشته باشند اما تحت شمول حیث التفاتی قرار نگیرند؛ مثلاً احساس‌ها و انقباض‌های ناگهانی می‌توانند از جمله تجاربی به‌شمار آیند که که حیث التفاتی در آنها لحاظ نشوند. البته این مثال‌هایی که آوردیم به حوزه روان انسان مرتبط‌اند، بنابراین اگر بپذیریم که این دسته از تجارب عرفی غیرالتفاتی‌اند به طور مسلم می‌توانیم از تجارب عرفانی سخن بگوییم که از بیخ غیرالتفاتی‌اند. حال اگر معرفتی را به فرض مساوی غیرالتفاتی بودن امری بدانیم باید بپذیریم که حالات عرفانی غیرمعرفتی‌اند؛ زیرا اینها اموری جالب و درعین‌حال غیرشناختی‌اند. (همان: ۱۳۴) معنای غیرشناختی بودن تجارب عرفانی به این معناست که این تجارب از هیچ طریق ساده و مستقیمی نمی‌توان هیچ ادعای شناختی را بر چنان رخدادی مبتنی ساخت. یک تجربه غیرالتفاتی به خودی خود نمی‌تواند به‌عنوان دلیلی برای یک واقعیت، یا حتی یک گزاره، به‌کار برده شود؛ زیرا چنین تجربه‌ای اساساً ماهیت گزاره‌ای ندارد. (همان: ۱۳۵)

حال که معنای غیرالتفاتی را دانستیم جا دارد این سؤال طرح شود که تجارب عرفانی مطرح در نهج‌البلاغه از حیث التفاتی برخوردارند یا نه؟ در جواب باید گفت که در این کتاب دست‌کم برخی از تجارب عرفانی وجود دارند که جزو مصادیق حیث التفاتی به‌شمار نمی‌آیند.

در نهج‌البلاغه با دو نوع تجربه / حال عرفانی / دینی مواجه هستیم که یک دسته از این تجارب تصریح دارند بر اینکه کاملاً معطوف به متعلقی هستند؛ یعنی دارای حیث التفاتی‌اند و بسیاری از این تجارب از این دسته‌اند اما در کنار اینها می‌توان از تجاربی یاد کرد که هرچند نمی‌توان به ضرس قاطع از عدم التفاتی بودن آنها سخن گفت، درعین‌حال می‌توان آنها را به غیرالتفاتی بودن تأویل یا تفسیر کرد.

برای روشن‌تر شدن مبحث حاضر نمونه‌هایی را ذکر می‌کنیم اما پیش‌تر این نکته را یادآور می‌شویم که مثال‌های احوال ناظر به حیث التفاتی به غایت زیاد است و می‌توان گفت که بسیاری از احوال مذکور در نهج‌البلاغه از این نوع‌اند. امام علی علیه السلام در جایی از نهج‌البلاغه از مشاهده ملکوت سخن به‌میان آورده است:



سُبْحَانَكَ مَا أَعْظَمَ شَأْنُكَ سُبْحَانَكَ مَا أَعْظَمَ مَا تَرَى مِنْ خَلْقِكَ! وَمَا أَصْغَرَ كُلَّ عَظِيمَةٍ فِي جَنْبِ قُدْرَتِكَ! وَمَا أَهْوَلَ مَا تَرَى مِنْ مَلَكُوتِكَ! (نهج البلاغه: خطبه ۱۰۹)

تو منزهی، چه بزرگ است شأن تو! تو منزهی، آنچه از آفریدگان تو می‌نگرم چه بزرگ است! و هر بزرگی در جنب قدرت تو چه کوچک! آنچه از ملکوت مشاهده می‌کنیم چه عظیم و دهشتناک است!

در توضیح باید گفت که در حیث التفاتی تصویری از متعلّق تجربه داریم و مثال‌های این حوزه همه قابل تصورند. در عبارت فوق روشن است که حال عرفانی امام از حیث التفاتی برخوردار است و آن ملکوت خداوند است.

مبدأ، معاد، رسالت، فرشته، دین‌شناسی شاهدانه همه از جمله مصادیق احوال عرفانی التفاتی‌اند که در نهج البلاغه شواهد زیادی برای آنها می‌توان یافت. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۵۳ - ۴۴)

اگر بخواهیم نمونه بارزی را ذکر کنیم که در آن نمی‌توان از حیث التفاتی سخن گفت شهود خداوند است به این معنا که وقتی امام علی علیه السلام از شهود خدا سخن می‌گوید، به‌طور قطع می‌توانیم از تجربه‌ای سخن بگوییم که فاقد حیث التفاتی است؛ زیرا خدا بنابر نظر آن حضرت در نهج البلاغه موجودی نیست که بتوان او را تصور کرد حال اگر کسی که چنین عقیده‌ای راجع به خدا دارد از مشاهده او خبر دهد مسلم خواهد بود که تجربه او از حیث التفاتی برخوردار نخواهد شد:

مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ... لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ؛ (همان: خطبه ۱۷۹)

مگر چیزی را که نبینم می‌پرستم؟ ... چشم‌ها او را به‌طور آشکار نمی‌نگرند، اما دل‌ها با حقایق ایمان به وجود او پی می‌برند.

نکته جالب در این دسته از احوال عرفانی در نهج البلاغه و برخی از دعا‌های امام علی علیه السلام اینکه گویی روند صعودی این احوال از التفاتی به غیرالتفاتی است به این صورت که در مراحل اولیه این احوال التفاتی‌ها قرار دارند و چون به مراحل بالاتر می‌رسیم احوال غیرالتفاتی می‌شوند و آن حضرت از خدا استدعا دارد که او را به احوال غیرالتفاتی رهنمون سازد. دعای معرفی از آن حضرت وارد شده است که این مدعا را تأیید می‌کند:

إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَ أَنْزِلْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَحْرِقَ

أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجَبَ النُّورِ فَتَصِلْ إِلَيَّ مَعْدِنِ الْعِظَمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ.
(قمی، ۱۳۷۸، مناجات شعبانیه)

دقت در این دعا نشان می‌دهد که سیر صعودی احوال امام از التفاتی به سوی احوال غیرالتفاتی است به دلیل اینکه آن حضرت از خدا می‌خواهد که در شهود به درجه‌ای دست یابد که در آن حتی از حجاب‌های نورانی که دست‌کم برای عارف تصورساز هستند، خبری نباشد و روحش به خداوند ملحق گردد که در آن صورت اگر به او حالی دست ندهد نه تنها غیرالتفاتی بلکه غیرقابل بیان خواهد بود؛ زیرا در این حال است که قطره وجود عارف به دریای وحدت الاهی می‌پیوندد. در همین راستا صیقل دادن دل معنا پیدا می‌کند؛ دل هرچه صاف‌تر باشد از تصورات و نقش‌ها به دور خواهد ماند و به جایی خواهد رسید که از فرط نورانیت چیزی را نشان نخواهد داد و اینجاست که قلب عارف حقیقی به احوال غیرالتفاتی دست می‌یابد. (ر.ک: نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۰)

با عنایت به اینکه این تجربه غیرالتفاتی است تحقق آن را از حیطة توانایی‌های بیرون برده و آن را به قلب نسبت می‌دهد که با کمک حقایق ایمانی می‌تواند به چنین شهودی دست یابد اما از آنجاکه خدا در نظر علی علیه السلام منطبق است و با هیچ امر قابل درک، درک نمی‌شود در نتیجه به‌رغم آنکه قلب با بهره‌گیری از حقایق ایمانی به شهود خدا نایل می‌شود اما این نایل کاملاً غیرالتفاتی است.

نتیجه

نتیجه این مقاله را در این نکته اساسی می‌توان باز گفت که در نهج‌البلاغه اصناف مختلفی از احوال / تجارب دینی / عرفانی آمده است که با توجه به نوع آنها می‌توان از ساخت‌مند بودن و یا مبتنی بودن شان بر نظریه حکمت خالده سخن گفت. بر این اساس برخی از آنها به شرایط زیستی امام علی علیه السلام بستگی داشته‌اند و برخی دیگر گزارشگر یک واقعیت بوده‌اند؛ یعنی جنبه وجودشناختی داشته‌اند. از این لحاظ می‌توان آنها را جزو احوال جاودان و حقیقی (حکمت خالده) به‌شمار آورد؛ به‌گونه‌ای که در میان پیروان سایر سنت‌ها نیز وجود دارند و به‌عنوان حقیقت‌های ازلی شمرده می‌شوند. البته این به‌معنای اعتقاد امام علی علیه السلام به پلورالیسم نیست بلکه چنین نظری با نگرش‌های غیرپلورالیستی نیز می‌تواند انطباق داشته باشد. افزون بر این در نهج‌البلاغه

از دو دسته تجربه التفاتی و غیرالتفاتی نیز سخن رفته است. احوال ناظر به موجوداتی نظیر فرشتگان را می‌توان از زمره احوال التفاتی و شهود خدا را از جمله احوال غیرالتفاتی به‌شمار آورد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.

- نهج البلاغه، گرد آوری سید رضی، ترجمه حسین استادولی، تهران، اسوه.

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، حیات عارفانه امام علی علیه السلام، قم، اسراء.

- رحیمیان، سعید، ۱۳۸۸، مبانی عرفان نظری، تهران، سمت.

- روحانی نژاد، حسین، ۱۳۸۶، مواجهه عرفانی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، حکمت و معیشت، ج ۱، تهران، صراط.

- شوان، فریتوف، ۱۳۸۱، «حکمت خالده»، سیری در سپهر جان، مجموعه مقالات و مقالاتی در

معنویت، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نگاه معاصر.

- فورمن، رابرت کی.سی، ۱۳۸۴، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه عطا انزلی، قم، دانشگاه مفید.

- قمی، عباس، ۱۳۷۸، مفاتیح الجنان، ترجمه موسوی دامغانی، تصحیح حسین استادولی، قم،

شرکت تعاونی ناشران و کتاب‌فروشان قم.

- کتز، استون، ۱۳۸۳، ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ترجمه عطا انزلی، قم، آیت عشق.

- نصر، سید حسین، ۱۳۸۲، نیاز به علم مقدّس، ترجمه حسن میان‌داری، قم، طه، چ دوم.

- _____، ۱۳۸۳، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی.

- _____، ۱۳۸۵، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی، چ ۴.

- Merriam - Webster's Concise Dictionary, 1998, U.S.A, Massachusetts.