

## The Place of Rationality in Spiritual Health from the Perspective of Islamic Mysticism

Valiullah Abbasi<sup>1</sup>, Mohammad Dargahzadeh (Ph.D)<sup>2</sup>, Abolfazl Khushi (Ph.D)<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ph.D Candidate in Spiritual Health, Imam Reza Institute (AS), Qom, Iran. <sup>2</sup> Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Bonab, Bonab, Iran.

<sup>3</sup> Associate Professor, Department of Islamic Studies, Qom University of Medical Sciences, Qom, Iran.

### Abstract

**Background and Objective:** Health includes various dimensions, one of the most important of which is spiritual health. Although this aspect of health has a long history, it has attracted the attention of doctors and psychologists in the last few decades. One of the effective factors in spiritual health is rationality, which has always been one of the most controversial topics in the history of human thought. This study was done to explain the relationship between health and spirituality.

**Methods:** This research is of analytical-descriptive type, which was carried out using the library method and using verses, narrations and interpretive sources.

**Results:** Rationality is not only incompatible with spirituality but also strengthens it. The religion of Islam, which was descended for the development and growth of spiritual health, has always invited people to rationality and has condemned those who do not use reason and thought.

**Conclusion:** This study shows that rationality has a direct relationship with spirituality and causes the spiritual health of a person.

**Keywords:** Spiritual Health, Rationality, Knowledge of God, Self-Knowledge

\*Corresponding Author: Valiullah Abbasi

Cite this article as: Abbasi V, Dargahzadeh M, Khushi A. [The Place of Rationality in Spiritual Health from the Perspective of Islamic Mysticism]. The First National Seminar of Islam and Health. Golestan University of Medical Sciences, Gorgan, Iran. Oct 2023. J Gorgan Univ Med Sci. 2023; Special Issue: 36-42. [Persian]

## جایگاه عقلانیت در سلامت معنوی از منظر عرفان اسلامی

ولی الله عباسی\*<sup>۱</sup>، دکتر محمد درگاهزاده<sup>۲</sup>، دکتر ابوالفضل خوشی<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری سلامت معنوی، موسسه امام رضا (ع)، قم، ایران. <sup>۲</sup> استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه بناب، بناب، ایران.

<sup>۳</sup> دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی قم، قم، ایران.

### چکیده

زمینه و هدف: سلامت ابعاد مختلفی را شامل می‌شود که یکی از مهمترین آنها سلامت معنوی است. این بعد از سلامت با اینکه دارای پیشینه طولانی است اما در چند دهه اخیر مورد توجه پزشکان و روان‌شناسان واقع شده است. یکی از عوامل مؤثر در سلامت معنوی، عقلانیت است که همواره از بحث‌انگیزترین مباحث در تاریخ تفکر بشری بوده است. این مطالعه به منظور تبیین رابطه سلامت و معنویت انجام شده است. روش بررسی: این پژوهش از نوع تحلیلی - توصیفی است که با استفاده از روش کتابخانه‌ای و بهره‌گیری از آیات و روایات و منابع تفسیری انجام شده است.

یافته‌ها: عقلانیت نه تنها معنویت ناسازگار نیست بلکه موجب تقویت آن می‌شود. دین اسلام که نزولش برای تکامل و رشد سلامت معنوی بوده، همواره انسان‌ها را به تعقل و عقل‌ورزی دعوت نموده و کسانی که از عقل و اندیشه بهره نمی‌برند مورد مذمت قرار داده است. نتیجه‌گیری: این مطالعه نشان می‌دهد که عقلانیت رابطه مستقیمی با معنویت دارد و موجب سلامت معنوی انسان می‌شود.

واژه‌های کلیدی: سلامت معنوی، عقلانیت، خداشناسی، خودشناسی

\* نویسنده مسؤول: ولی الله عباسی  
نشانی: قم، موسسه امام رضا (ع).

می‌دهد؛ اما هرگز نمی‌تواند غذایی در یک اختیار او قرار دهد (۱۷). او شو معتقد است که برای درک راز حیات باید قوانین منطقی را دور ریخت و از آنها فاصله گرفت. کتاب‌های فلسفی را بازی با کلمات دانسته و معتقد است فلاسفه تاکنون نتوانسته‌اند هیچ چیز کشف نمایند. «کتاب‌های فلسفی برای تفسیر کلمات نگاشته شده‌اند و شبکه‌ای از کلمات را زیرکانه و وسیع و گسترده‌اند که مشکل می‌توان راه خروج از آن پیدا نمود. اما آنان هیچ چیز نمی‌دانند. کسانی که حقیقت زندگی را می‌دانند حکما و عرفا هستند» (۱۵).

### روش بررسی

این مطالعه با روش توصیفی-تحلیلی و از طریق مطالعه کتابخانه‌ای منابع علمی و مقالات منتشرشده در پایگاه‌های معتبر علمی مانند مگیران و سیویلیکا و با نگاه به آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع) انجام گرفت. همچنین با جستجوی کلید واژه‌های سلامت، سلامتی معنوی و معنویت در پایگاه‌های SID، Magiran، Scopus Pubmed، Google Scholar و Web of Science به‌سرانجام رسیده است.

### یافته‌ها

**تعریف عقل:** به لحاظ لغوی، معانی مختلف و متعددی برای عقل بیان شده است. به طور کلی عقل در ریشه مأخوذ از «عقال» به معنای طنابی که به وسیله آن پای شتر را می‌بندند و او را از حرکت بازمی‌دارند، می‌باشد. در انسان هم به همین مناسبت می‌توان گفت عقل قوه‌ای است که مانع سرپیچی کردن او از راه راست می‌شود. برخی گفته‌اند عقل به معنای بازدارنده، نهی، خودداری، حبس و نقیض جهل است (۲۴ و ۳۳ و ۱۱). در لسان العرب گفته شده عقل همان قلب و نیز نیرویی است که امور را تثبیت می‌کند و قوه‌ای است که به واسطه آن انسان از سایر حیوانات متمایز می‌شود (۱۲).

اما از حیث اصطلاحی نیز تعاریف گوناگونی برای عقل ارائه شده است. به عنوان مثال، مرحوم علامه طباطبایی ذیل آیه ۲۴۲ سوره بقره «كذَلِكْ يَبِينُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (۱) می‌گوید: «اصل در معنای عقل، بستن و نگه داشتن است و این مناسب است با ادراکی که انسان دل به آن می‌بندد و چیزی که با آن ادراک می‌کند، عقل نامیده می‌شود و یکی از قوای انسانی است و به واسطه آن خیر و شر و حق و باطل از یکدیگر تشخیص داده می‌شود» (۳۰). در این بین فلاسفه نیز با تقسیم عقل به دو قسم عقل نظری و عقل عملی اظهار می‌دارند که هر دوی اینها قوایی هستند که مُدرک کلیات و مبدأ ادراک می‌باشند؛ اما فرق در متعلق ادراک این دو عقل است. عقل نظری در واقع همان قوه علامه یا بینش انسان است و در محدوده هست و نیست‌ها وارد می‌شود؛ مانند علم به حدوث عالم و اصالت وجود. عقل نظری در حقیقت به اعتقادات می‌پردازد و کاری با وظایف و تکلیف انسان ندارد. در روایات معصومین (ع) نیز گاه

پس از آفرینش و خلقت انسان، سلامتی وی در جریان زندگی از مسائل مهم بشری محسوب می‌شود و این مساله پایه و اساس کوشش انسان به ویژه اطبا و پزشکان را تشکیل می‌دهد. سلامت دارای ابعاد مختلفی است که یکی از آنها سلامت معنوی است که از دیرباز یکی از شاخص‌های مهم سلامت مورد توجه پزشکان بوده است و پزشکان مشهور ایرانی در کتب پزشکی کهن از این بعد سلامت به مفهوم طب روحانی پرداخته‌اند. طب روحانی علمی است که به این امور می‌پردازد: کمالات قلوب و امراض، دوا، کیفیت حفظ صحت و اعتدال آن، تدبیر کردن منفعت آنچه از اعراض نفسانی که نافع است، و دفع مُضر آنچه مُضر است دارد. جرجانی، طیب روحانی را عارفی می‌داند که از طریق ارشاد و تکمیل، قدرت انجام این طب را دارد.

از مباحث مهم در باب سلامت معنوی انسان، ارتباط معنویت و عقلانیت است. این مساله به ویژه از منظر عرفانی دارای اهمیت مضاعفی می‌باشد. همچنین این مساله در عرفان و معنویت‌های جدید مورد توجه قرار گرفته است؛ چرا که یکی از وجوه مشترک معنویت‌های جدید نوظهور، گسیختگی و ناسازگاری معنویت و عقلانیت یا به تعبیر بهتر، نفی عقلانیت و مخالفت جدی با فلسفه و منطق است (۲۲). البته مخالفت با فلسفه و منطق و عقلانیت، اختصاص به عرفان‌های کاذب ندارد. در طول تاریخ ادیان، همواره افراد و گروه‌هایی بوده و هستند که با هرگونه برخورد عقلی و منطقی در دین مخالفت می‌کنند. جدال‌های تاریخی فلاسفه و عرفا در فرهنگ‌ها، به تدریج مساله‌ای به نام ناسازگاری عقل و دل (عشق) را در ذهن‌ها به یادگار گذاشته است؛ در امتداد همین تفکر که در گذشته توسط صوفیه ترویج می‌شد، گروهی در جریان‌های معرفتی امروزی، از معنویت بدون عقلانیت سخن می‌گویند. برخی گرایش‌های عرفان و معنویت‌های نوظهور مانند کریشنا مورتی، اشو و برخی جریان‌های روشنفکری جدید، در همین راستا قابل ارزیابی هستند.

اوشو با الفاظ مختلف به مناسبت‌های گوناگون علیه عقل و منطق و فلسفه سخن می‌گوید و به جای آن بر پیروی از استاد و سرسپردگی در برابر او تاکید می‌کند. اوشو معتقد است که از راه ذهن و عقل نمی‌توان به حقیقت دست یافت. وی مدعی است اگر سالک بخواهد از راه عقل به مقصد برسد، در حقیقت از مقصد خود دورتر می‌شود. مثل سگی می‌ماند که سعی می‌کند دم خود را با دندان بگیرد. اما هرچه به سوی آن حمله‌ور می‌شود، از آن دورتر می‌گردد. کار فیلسوفان را نیز به کار چنین سگی تشبیه می‌کند و معتقد است فیلسوفان با هیچ ترفندی نمی‌توانند مشکلی را حل نمایند (۱۶). تنها کار فلسفه این است که فهرست غذا را در اختیار شخص گرسنه قرار

منظور از عقل همین عقل نظری است؛ به عنوان نمونه در روایتی آمده است: «بالعقل استخرج غور الحکمه» (۳۶). اما عقل عملی که قوه عامله یا عملیه نیز نام گرفته است، به تعبیر ملاصدرا استنباط صناعات انسانی می‌کند و قبیح و جمیل را در فعل و ترک می‌فهمد (۲۸). این عقل به عرصه عمل مربوط می‌شود و حسن و قبح انجام و ترک اعمال شایسته و ناشایسته را استنباط می‌کند. روایاتی نظیر «العقل ما عبد به الرحمن واکتسب به الجنان» (۳۶) ناظر به همین معناست. در این بین، مکتب تفکیک نیز معتقد است عقل، نوری است که خدای متعال آن را بر انسان افزوده می‌کند و در کتاب و سنت به‌طور کلی عقل نوری خارجی، مجرد و بسیط، ظاهر بالذات و مظهر للغیر و خارج از نفس انسان است (۱۴).

با وجود تعاریف متعددی که درباره عقل به لحاظ حیثیت‌های مختلف ارائه شده، آنچه از تعریف عقل مورد نظر ماست، در حقیقت همان قوه ادراکی نفس انسان می‌باشد که قادر است از مقدمات بدیهی و معلوم، مجهولات را کشف و مسائل نظری را استنباط و تجزیه و تحلیل نماید. این عقل، مُدرک کلیات و از قوای نفس انسانی به شمار می‌رود و می‌تواند هر یک از معانی اصطلاحی ذکر شده در مقاله را از جهتی شامل گردد (۴۴). به تعبیر دیگر در اینجا منظور از عقل، نیروی ادراکی ناب است که از گزند وهم و خیال و قیاس و گمان مصون می‌باشد و گزاره‌های بدیهی و نظری را درک می‌کند (۴۱).

**تعریف معنویت:** «معنویت» در لغت مصدری جعلی، و از واژه «معنوی» ساخته شده است. معنوی نیز با افزودن یای نسبت به آن، از واژه معنی که خود مصدر میمی بوده و مفاد آن مقصود و مراد است، مشتق گردیده است. بنابراین، معنوی یعنی منسوب به معنی و در مقابل لفظی است. این کلمه در معانی دیگری از جمله: «حقیقی، راست، اصلی، ذاتی، مطلق، باطنی، و روحانی» نیز به کار می‌رود (۱۲).

مترادف با واژه «معنویت» در زبان انگلیسی واژه «spirituality» استعمال می‌شود. این واژه خود از اسم «spiritus» کلمه‌ای لاتین به معنای «نفس و دَم» اخذ شده است. «spiritus» نیز از «spirare» به معنای دمیدن یا نفس کشیدن گرفته شده است. در ترجمه‌های لاتین انجیل عهد جدید «spiritualis» یا شخص معنوی به کسی گفته می‌شود که زندگی او را روح‌القدس یا روح خدا نظم می‌بخشد و یا بر آن تأثیر می‌گذارد. واژه انتزاعی «spiritualitas» که همان «spirituality» یا معنویت می‌باشد، حداقل در اوایل قرن پنجم، به همین معنای مأخوذ از انجیل به کار رفته است. اما با شروع قرن دوازدهم، معنویت معنای ضمنی کم و بیش با کارکرد روان‌شناختی به خود گرفت که در مقابل جسمانیت یا مادیت قرار داشت. با این حال، معنای دیگری به سرعت پدیدار شد که طبق آن معنویت بر

اشخاص یا امکانات مربوط به کلیسا دلالت می‌کرد. در قرن هجدهم و نوزدهم کاربرد این واژه یعنی «spirituality» رو به افول گذاشت. این امر شاید بدان جهت بود که والتیر (Voltaire) و دیگران این واژه را به صورت تحقیرآمیز به کار بردند. این واژه تنها در اوایل قرن بیستم دوباره، با تجدید حیاتی که عمدتاً به کمک نویسندگان کاتولیک فرانسوی صورت گرفت، در معنای اصلی دینی یا نیایشی و به تدریج بر امور ویژه و گوناگونی اطلاق گردید. اکنون نیز حتی برخی حوزه‌های تحقیق مربوط به علم کلام و تاریخ ادیان را نیز نشان می‌دهد. (۵۰)

جالب اینکه واژه «معنویت» با بار معنایی خاص بر سر زبان‌ها ردّ و بدل می‌شود. امروزه بسیاری در غرب تمایل چندانی به کاربرد واژه دین و یا دینی ندارند؛ زیرا برای ارائه مراد خود معنویت و معنوی را مناسب‌تر می‌دانند. این رویکرد در فضای فرهنگی ما نیز کم یا بیش به چشم می‌خورد. وقتی گفته می‌شود: «نماز خواندن به صورت خاص ضرورتی ندارد، می‌توان به جای نماز قدری ذکر گفت» و یا «توجه قلبی به خدا مهم‌تر از برنامه‌های دین به حساب می‌آید»، از نمودار شدن تدریجی همین نگاه پرده بر می‌دارد. جیمز دی با سه نفر، که پیشتر در یک برنامه آزمایشگاهی در دانشگاه کالیفرنیا واقع در شهر اروین (Irvine) شرکت کرده بود، مصاحبه‌ای انجام داد. تمام این افراد در برابر اینکه در قالب الفاظ متعارف دینی توصیف شوند، مقاومت کردند. این عده در تمییز بین «دیندار» و «معنوی» دچار مشکل شدند. نمی‌دانستند واقعا دیندار و غیردیندار چه خصوصیتی دارند و در اینکه آنان واقعا افراد معنوی هستند، دچار تردید بودند. البته آن‌ها در فضاهای عمومی‌تر و خودمانی‌تر، از این واژگان سخن می‌گفتند. وید کلارک روف و همکارانش در دوران تکثیر نسل پس از جنگ جهانی دوم، با بیش از صد نفر مصاحبه کردند که آنان دینداری را از معنویت جدا می‌دانستند. برخی از آنان در این مصاحبه اعلام کردند که افراد معنوی بوده ولی دیندار نیستند. این تفوق معنویت بر دینداری، در مکتوبات حرفه‌ای از جمله مکتوبات پرستاری در طی سه قرن به روشنی نمایان است (۴۸).

از این اظهارات بر می‌آید که انسان دو حوزه رفتاری دارد که ضرورتاً یکی نیستند. یکی، دینداری و دیگری، معنویت. می‌توان فردی را یافت که ضمن دینداری، بهره‌ای از معنویت در او نباشد، و به عکس. به علاوه، از این سخنان بر می‌آید که معنویت نوعی ارجحیت بر دینداری دارد. تا سال ۱۹۹۵ برداشت عمومی درباره معنویت و معنوی در دست نبود. در این سال، در این زمینه در یک نظرسنجی ملی در کانادا ۵۲ درصد افراد اعلام کردند که نیاز معنوی داشته‌اند. وقتی از آنان سؤال شد منظورشان از معنویت چیست؟ تنها نیمی از این شرکت‌کنندگان از واژگان سنتی نظیر اعتقاد به خدا، مسیح، نمازخواندن و یا رفتن به کلیسا، و کمک به دیگران استفاده

نداشته و در نتیجه اسمی نیز نخواهد داشت و به غیر از صورت نفی، به هیچ نامی نمی‌توان از او یاد کرد. اگر لفظ شیء و یا چیز را به موجودی اطلاق کنیم که دارای چیستی و نام است، در این صورت خدا نه تنها شبیه هیچ چیز نیست و نه تنها هیچ چیز شبیه او نیست بلکه بالاتر، از هیچ چیز نیست. نیستی محض است. نیستی فوق وجود است؛ چرا که هستی نامحدود و نامتین و غیرمتشخص را می‌توان نیستی نامید. اگر از اسم فعل (که اضافه‌ای را در بردارد) و اسم صفت (که همراه با نوعی تعین است) صرف نظر کرده به دنبال اسم ذات باشیم که فقط ذات را بدون اضافه و یا تعین نشان دهد، ناچاریم از اسمایی استفاده کنیم که جنبه سلبی دارند؛ در این صورت اسم احد یا واحد و یا ترکیب آن دو از همه اسما برای آن ذات مناسبتر خواهد بود.

لازمه نیستی، نداشتن اسم ثبوتی، و یا بی‌نام بودن ذات، غیرقابل شناخت و غیرقابل اکتنا بودن آن است، و همان‌گونه که در روایت آمده است: «فقد جهل الله من استوصفه و قد تعداه من اشتمله و قد أخطأه من اکتنه» (ابن بابویه، بی‌تا، ص ۳۵)؛ کسی که بخواید به او اکتنا و احاطه پیدا کند و به کنه و ذات او برسد خطا کرده است.

بنابراین، غیب مطلق و هویت و یا ذات خدا آن‌جاست که هیچ ظهور و تجلی در کار نباشد. در آن‌جا هیچ نام و نشانی یافت نمی‌شود، نه از مخلوق اثری است و نه از خالق، نه از مألوه و نه از اله. هیچ شناختی به آن ساحت راه ندارد و هیچ سخنی درباره آن نمی‌توان گفت. او در مقام لاتعین و «بشرط لا» از همه چیز است. غیب هویت الهی، که فراتر از هر توصیف (وصف‌ناپذیر) و برتر از هر شهود است، موطن تنزیه مطلق است، آن هم نه از باب تنزیه از صفات سلبی و حدی، بلکه از باب سلب امکان توصیف در آن موطن و استحاله اکتنا ذات حق در آن مقام.

نظام توحید الهی مبتنی بر نفی همه صفات از اوست. معرفت و پی بردن به کنه و حقیقت ذات مقدس الهی، کنز مخفی، غیب الغیوب و عنقای مُغرب امری است که فرشتگان مقرب الهی و انبیا بزرگ در رسیدن به آن کنگره به کوتاهی و عجز خود اعتراف دارند تا چه رسد به دیگران، تا آن‌جا که اشراف مخلوقات پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «ما عرفناك حق معرفتك و ما عبدناك حق عبادتك» (۴۰).

از دیدگاه عرفای مسلمان، عجز از معرفت خداوند همانا غایت معرفت اهل مکاشفه است (۲۵ و ۳۴). «عبارت در طریق شناخت او حجاب است و اشارت به اشارات او نقاب است؛ زیرا حقیقت توحید منزّه از آن است که عقول و افهام به کنه آن برسند و مقدس از آن است که افکار و خیال‌ها به معرفت و شناخت او نائل شود» (۲۱). «اعتراف کردن به عجز از معرفت خدا واجب است، و این غایت معرفت خداست» (۲۹). ابن عربی هم در فتوحات مکیه گفته است:

کردند. پاسخ بقیه غیرمعمول‌تر بود. آنان واژه «معنویت» را به روح و جان انسان مرتبط ساختند که در کارهایی نظیر مراقبه، ژرف‌اندیشی، به همراه احساس کلیت، یگانگی، و آگاهی درونی یا برونی حاصل می‌شود (۴۸).

از این نوشتار در باب معنای لغوی و سیر معنایی معنویت به دست می‌آید که جداسازی و تفکیک مفهوم آن برای اهل فن خالی از فایده نیست، به‌ویژه آنکه برخی برای فهم دقیق مفهوم معنویت در صدد برآمده‌اند تا کاربردهای آن را به همراه سایر مشتقات در ادبیات رایج جست‌وجو کنند. آن‌ها با چنین احصایی درصدد بوده‌اند که معنای دقیق آن را دریافته و مرزهای آن را به طور روشن‌تر با دین و اخلاق به دست آورند. دیوید ولف، ۱۲۹ اسم را ذکر می‌کند که به شش گروه تقسیم شده و در مکتوبات اخیر با واژه (spiritual) «معنوی» توصیف شده‌اند. وی می‌گوید: بسیاری از این ترکیبات نظیر «هدایت‌گر معنوی» یا «کمال معنوی» در طی قرن‌ها به کار می‌رفته‌اند، اما برخی ترکیبات، نظیر «ضرورت معنوی» به تازگی وضع شده‌اند. به هر حال، مهم آن است که برداشت کلی از هر کدام از گروه ترکیبات و روندی را که احتمالاً از توالی زمانی این دسته‌ها به دست می‌آید به دست آوریم. (۵۰)

## بحث

عقلانیت در حوزه خداشناسی: معرفت ذات حق تعالی از مسائل پیچیده فلسفی، کلامی و عرفانی است که ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود مشغول کرده است. آنچه در این میان وضوح و بدهت دارد، امکان‌ناپذیری معرفت یافتن بشر به ذات حق تعالی است. چنان‌که از امام رضا(ع) نقل شده است: «و قد اخطاه من اکتنه» (۸)؛ کسی که کنه و ذات او را بطلبد او را اشتباه گرفته است.

در میان اقوام و زبان‌های مختلف، واژه خدا معادل‌های گوناگونی دارد که همه آن‌ها مبین نوعی اضافه میان موجودی متعالی از یک سو و عالم هستی و یا انسان از سوی دیگر هستند. اما عرفا بین خدایی که ظاهر است و در ارتباط با عالم فهمیده می‌شود و خدایی که باطن است و با صرف‌نظر از وجود عالم باز هم خداست، تفاوت می‌گذارند. اولی مربوط به مقام اسما است که «اله» نام دارد و دومی به مقام احدیت مربوط می‌شود که «ذات» گفته می‌شود. از دیدگاه عرفا ذات وجودی، بی‌نهایت، لاتعین، غیرمتشخص و عاری از هر نوع حد و ماهیت است. چون نامحدود است، هیچ چیزی در کنار او نیست. پس نه معلول چیزی است و نه علت چیزی و با هیچ چیز نسبت و اضافه‌ای ندارد. این ذات هیچ اسمی که اسم خاص نباشد و معنایی ثبوتی را برساند ندارد؛ چرا که هر اسمی که به اشیا می‌دهیم و نیز هر اسمی که خدا را با آن مسمی می‌سازیم عبارت است از ذات همراه با یک صفت. صفت نیز ناشی از تعین، تقید، تعلق، نسبت و یا اضافه است و چون ذات خداوند از این امور بری است، پس صفتی

«سبحان من لم يجعل سبيلاً الى معرفته الا العجز عن معرفته» (۱۰). بنابراین، مقام ذات اقدس الهی، مقام سکوت است عقل و اندیشه بشری از ادراک آن عاجز و ناتوان است. لذا توصیه عرفا همگام با ادیان الهی پرهیز از تفکر در ذات است.

در آلا فکر کردن شرط راه است؛ ولی در ذات حق محض گناه است (۲۷)

از این رو، تفکر در ذات الهی گناه است؛ زیرا «شمول و سریان ذات متعالیه از آن اتم و اعلی است که در دار وجود غیر او دیاری توان یافت تا وسیله معرفت او گردد» (۳۹). به تعبیر شبستری:

بود در ذات حق اندیشه باطل، محال محض دان تحصیل حاصل (۲۷).

روایاتی در این باره وارد شده که تفکر درباره خداوند را ممنوع می‌دانند. از امام صادق (ع) نقل شده است: «در مورد مخلوقات الهی، صحبت کنید اما در مورد خدا صحبت و تفکر نکنید چون برای شما نتیجه‌ای جزء سرگردانی ندارد» (۳۶). هم‌چنین آن حضرت در روایت دیگری فرموده‌اند: «از تفکر در مورد خدا دوری کنید، زمانی که خواستید به عظمت الهی پی ببرید به عظمت مخلوقاتش نگاه کنید» (۳۶).

گرچه ذات الهی غیرقابل بیان است، اما به وسیله تجلی‌اش معلوم می‌گردد، و صفات متکثر الهی اولین مرحله تجلی اوست. بیان‌ناپذیری حق در تفکر اسلامی به صورت نسبی است که فی‌نفسه غیرقابل بیان است، ولی به جهت صفات معلوم می‌شود. پس خداوند در یک زمان هم معلوم است و هم غیرمعلوم (غیرقابل شناخت).

عقلانیت در حوزه خودشناسی: خوشناسی و معرفت نفس، همواره یکی از مهم‌ترین مسایل نظام عرفانی بوده است و عارف غالباً معرفت نفس را با معرفت حق، همدوش می‌داند؛ چرا که عارف دست‌یابی به معنویت و وصول به خدا را بدون گذر از خودشناسی، غیرممکن می‌داند. علامه طباطبایی در رساله الولایه سهم معرفت نفس را برای دست‌یابی به کمال مطلق بسیار مهم دانسته و می‌فرماید: «هیچ طریقی جز طریق معرفت نفس، موجب پیدایش معرفت حقیقی نمی‌گردد» (۳۱ و ۲۳).

معرفت نفس در فلسفه و عرفان اسلامی چنان مهم است که برخی از اندیشمندان معتقدند کار فلسفه خودشناسی است نه خداشناسی (۲۶) که اگر این مهم در فلسفه به خوبی به انجام برسد، خداشناسی خودبه‌خود حاصل می‌شود؛ چنان‌که بابا افضل کاشانی می‌گوید «مراتب آیات حق تعالی در آفاق و انفس چون گنج‌خانه‌ایست در بسته که به کلید جهان مردم توان گشود» (۴۲).

توضیح آن که در ازل، ذات الهی در سراپرده غیب، مخفی بود، اما دوست داشت که شناخته شود لذا جهان هستی را با تمام مراتب آن آفرید و در هر کدام از موجودات بر اساس یکی از صفات خود

چون رحیم، علیم و... تجلی یافت به گونه‌ای که هر موجودی مظهری از یکی از صفات خدا بوده و خدا خود را با آن صفت در آینه آن موجود تماشا می‌کرد. اما وقتی اراده کرد که خود را در آینه‌ای ببیند که تمام اسماء و صفات او را جلوه‌گر باشد، انسان را آفرید، انسان کاملی که جامع تمام صفات خداوند است.

نکته‌ای که درباره معرفت انفسی و انسان‌شناسی باید بدان توجه داشت، این است که برای فهم معنا و مفهوم تفکر و تعقل در «نفس» در عرفان اهمیتی اساسی دارد این است که وحدتی میان «حقیقت انسانی» یا «انسان کامل» و «حضرت الوهیت» وجود دارد و این مراتب دوگانه روحانی متقابلاً با هم پیوستگی دارند. هم‌چنان که لاهیجی در کتاب مفاتیح الاعجاز می‌نویسد: «این قاعده [تفکر فی الانفس] مشتمل است بر بیان جامعیت حقیقت انسانی و شمول و سریان او در مراتب اکوانی» (۳۶).

گرچه قبل از ابن عربی و از زمان حلاج و بسطامی و دیگر عارفان مسلمان بر عظمت انسان تاکید می‌شده است، اما اصطلاح «انسان کامل» را برای نخستین بار ابن عربی، مطرح نمود (۱۳ و ۴۴). وی در کتاب فصوص الحکم از انسان کامل، تحت عنوان «نگین انگشتر عالم آفرینش» نام می‌برد (۹). نظریه انسان کامل، یعنی انسانی هم بر صورت خدا و هم جان جهان که نافذ در تمام جهان هستی است، نه تنها در فصوص الحکم که در فتوحات مکیه و بیشتر آثار ابن عربی نیز بیان شده است. وی در فتوحات اظهار می‌کند که انسان کامل «قلبی است در جسم عالم» (۱۰)؛ زیرا هیچ چیز به غیر از انسان در میان موجودات نیست که بتواند خدای را در برگیرد. از این رو انسان کامل از سویی، آینه حق‌نما و از سویی دیگر به تعبیر عارف نسفی در کتاب انسان کامل «جام جهان‌نما»، آینه گیتی‌نما و اکسیر اعظم است (۴۹).

امام خمینی هم در سنت عرفانی ابن عربی جای دارد و لذا از دیدگاه انسان‌شناسی عرفانی که ابن عربی و شارحان وی به تفصیل بدان پرداخته‌اند، استفاده زیادی می‌کند. بحث امام درباره شناخت انسان، ریشه در آموزه انسان کامل ابن عربی دارد و این موضوعی است که ایشان در کتاب‌های عرفانی خویش از آن بحث نموده‌اند: «هر چه تجلی حق در آینه ذاتش کاملتر باشد با وضوح بیشتری به چیزی که در جهان غیب پنهان است دلالت دارد و انسان کامل چون موجود جامع و آینه کامل و تمام‌نمایی از همه اسما و صفات الهی است، کاملترین کلمه الهی است، بلکه او کتابی است الهی که حاوی کل کتاب‌های الهی می‌باشد» (۴۶). از دیدگاه ایشان، انسان به اعتباری دارای دو مقام دنیا و آخرت یا شهادت و غیب است که یکی ظل رحمان و دیگری ظل رحیم است و این دو مقام در انسان کامل وجود دارد و لذا انسان کامل به حسب این دو مقام، یعنی مقام شهادت و ظهور به رحمانیت و مقام غیب و ظهور به رحیمیت «تمام

همان‌گونه که در عالم تکلیف و تشریح، انسان‌ها را به تمام حقایق شرعی که در رشد معنوی آنان موثر است، هدایت کرده است، چون خلافت الهی او در هر دو جنبه تکوین و تشریح وجود دارد، لذا همه موجودات از فیض وجود او بهره‌مند شده و در آغاز و انجام واسطه فیض و برکات الهی هستند.

سر این حقیقت در آنجاست که حق سبحانه از مشکات ولایت کلی او در هستی تجلی کرده است. اساساً خلیفه به موجودی گفته می‌شود که واسطه تجلی و ظهور مستخلف عنه باشد و کمالات و حقایق لازم وجود مستخلف عنه را ظاهر سازد. بعد از وجود احدی صرف، مقام خلافت کلی محمدی است که بالاترین مقام در عالم هستی است و ربوبیت الهی در او به نحو کامل ظهور یافته و مظهر ربوبیت حق شده است. بدون تردید، تمام آنچه برای ختمی مرتبت وجود دارد، (به غیر از مقام نبوت تشریحی) برای اوصیای او، یعنی خاتم ولایت امام علی(ع) و اولاد معصوم آن حضرت نیز ثابت است. بنابراین همان‌گونه که اهل معرفت گفته‌اند ظهور ولایت مطلقه حضرت ختمی مرتبت(ص)، مخصوص ورثه مقیده اوست که اهل بیت(ع) هستند (۲۰). امام رضا(ع) روایتی را در این زمینه از پیامبر اکرم(ص) نقل می‌کند که حضرت خطاب به امام علی(ع) فرمود: «ما خلق الله افضل منی ... والفضل بعدی لک یا علی و للاثمه من بعدک» (۳۹)؛ خداوند بافضیلت‌تر از مرا خلق ننموده است ... و ای علی این فضیلت بعد از من برای تو و ائمه بعد از توست.

### نتیجه‌گیری

نتایج این مطالعه نشان می‌دهد عقل نقش موثری در رشد معنویت و سلامت معنوی دارد. بنابراین عقلانیت و معنویت نه تنها باهم تقابل و ناسازگاری ندارند، بلکه باهم سازگار بوده و باعث شکوفایی همدیگر می‌شوند.

## References

1. The Holy Quran.
2. Nahj al-Balagha.
3. Ibn Abi Jumhor, M., Awali al-Leali al-Aziza fi al-Ahadith al-Diniyah, Qom, Dar Seyyed al-Shahda. 1985.
4. Ibn Faris, A., Ma'jam Maqays al-Lagheh, Qom: Office of Islamic Propaganda of the Seminary. 1984.
5. Ibn Manzoor, Lasan al-Arab, Beirut. 1987.
6. Ibn Babouyeh, M., Akhbar al-Reza News, edited by Hossein Al-Alami, Beirut, Al-Alami Press Institute. 1985.
7. Ibn Babouyeh, M., Kamal al-Din and Tamam al-Naimah, Qom, Islamic Publication Institute. 1995.
8. Ibn Babouyeh, M. Al-Tawheed, research by Seyyed Hashem Hosseini Tehrani, Qom, Islamic Publishing Institute, undated.
9. Ibn Arabi, M., Fuss al-Hakm, revised by Abu Al-Ala Afifi, Al-Zahra Publications. 1991.

دایره وجود» است (۴۵). از منظر عرفانی بین حق سبحانه و انسان کامل هیچ‌گونه واسطه‌ای وجود ندارد و مقصد و مقصود آفرینش وجود اوست. اهل بیت(ع) مصداق بارز انسان کامل هستند، برای خدا آفریده شده‌اند و عالم هستی نیز برای آنان خلق شده است؛ پس هدف آفرینش وجود انسان کامل است. در روایتی پیامبر اکرم(ص) به امام علی(ع) فرمود: «یا علی لولا نحن ما خلق الله آدم و لا حوا و لا الجنه و لا النار و لا السماء و لا الارض» (۶)؛ یا علی اگر ما نبودیم خداوند آدم، بهشت و جهنم و آسمان و زمین را نمی‌آفرید.

از تحقیق در آثار عرفانی به خوبی به دست می‌آید که محور مباحث عرفانی انسان کامل را بحث خلافت و ولایت او شکل می‌دهد و سایر مسائل به نحوی به خلافت الهی او باز می‌گردد. از جنبه‌های مهم خلافت الهی انسان کامل، مساله مظهریت ربوبی اوست، بدین بیان که عرفا معتقدند که انسان کامل از نظر صورت جسمی و عنصری، عبد، مخلوق و مربوط حق سبحانه است، اما از حیث معنا، روح و منزلت وجودی مظهر ربوبیت خداوند بوده و تمام عالم هستی از غیب تا شهادت تحت تدبیر اوست. بنابراین، او از نظر خلافت الهی و مظهریت ربوبی رب عالم امکان است، چون از نشئه روحانی خود فیض علمی و وجودی را از حق می‌گیرد و به لحاظ جنبه جسمانی خویش به مردم می‌رساند.

ربوبیت انسان کامل در مقام ختمی مرتبت، از آن لحاظ است که او به حسب حقیقت و باطن وجود در بالاترین مرتبه از اعتدال قرار دارد و حقیقت او همان اسم اعظمی است که جامع همه اسمای حق سبحانه است و تمام پدیده‌های هستی را به کمالی که استعداد آن را دارد، می‌رساند؛ چرا که صاحب مقام شفاعت کامله بوده و از ذات و صفات حق نیز خیر می‌دهد و هر کدام از موجودات هستی را برابر و مطابق منزلت و لیاقت آن‌ها طبق نشئه خود آنان راهنمایی می‌کند،

10. Ibn Arabi, M., al-Futuhat al-Makiyya, Beirut, Dar Sader. without
11. Ibn-Faris, A., Mujam al-Maqayis al-Lagheh, researched by Abdus Salam Haroun, Qom, Al-Nashar center. 1984.
12. Ibn-Manzoor, J., Lasan al-Arab, Beirut, Dar Ihya al-Trath al-Arabi. 1995.
13. Spencer, S. Sidney, mysticism in the world's religions, translated by Mohammad Reza Adli, Tehran, Hormes Publishing. 1980.
14. Esfahani, M, Abuab Al-Hadi, research and suspension of Hossein Mofid, Tehran: Munir Publishing Culture Center. 2008.
15. Osho, The Heartbeat of Absolute Truth, translated by Marzieh Shenkai, Tehran, Ferdous Publications. 2002.
16. Osho, Roots and Wings, translated by Masya Barzegar, Tehran, Avijeh Publications. 2003.
17. Osho, Sufi Man of the Way: The Song of Silence, translated by



- Javad Seyed Hosseini, . Tehran, Houdin Publishing House. 2005.
18. Izutsu, T., Sufism and Taoism, translated by Mohammad Javad Gohari, Tehran, Rosenh Publishing House. 1999.
19. Izutsu, T. Mufatih al-Fusus Mohi al-Din Ibn Arabi, translated by Hossein Muridi, Kermanshah, Razi University. 2006.
20. Amoli, H., Asrar al-Sharia and Atwar al-Tariqa and Anwar al-Haqiqah, Tehran, Institute of Cultural Studies and Research. 1983.
21. Amoli, H., Jame al-Asrar and Source of Al-Anwar, Tehran, Scientific and Cultural Publications; French Iranian Studies Association. 1989.
22. Bruce, S., Religion in the Modern World, translated by Fayaz Qarai, Qom, Research Institute of Islamic Sciences and Education. 2018.
23. Javadi Amoli, A., interpretation of human to human, Qom, Esra Institute. 2007.
24. Johari, A., Sahaha Tajullaghe and Sahaha al-Arabiyyah, Research by Ahmad Abdul Ghafoor Attar, Beirut: Dar al-Alam Lamlayin. 1987.
25. Jilli, A. Al-Insan al-Kamel, Beirut, Al-Tarikh Al-Arabi Institute. 1999.
26. Chitik, and, The Heart of Islamic Philosophy (In Search of Self-Knowledge in the Teachings of Afzaluddin Kashani), translated by Shahabuddin Abbasi, Tehran, Marwarid Publications. 2012.
27. Shabestri, M., Gulshan Raz, under the care of Samad Mohd., Tehran, Tahori Publications. 1989.
28. Sadr al-Din Shirazi, M, Al-Mabad and Al-Maad, Tehran, Academic Publishing Center. 1982.
29. Sadr al-Din Shirazi, M., Mofatih al-Ghaib, Tehran, University Publication Studies and Research Institute. 1983.
30. Tabatabayi, M., Risaleh Al-Wolaye, Qom, Bakhshaish Publications. 1991.
31. Tabatabayi, M, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Islamic Publication Institute. 2006
32. Forozanfar, B, Commentary on Masnavi Sharif, Tehran, Zovar Publications. 1992.
33. Fayoumi, A. Al-Masbah Al-Munir, Qom, Dar Al-Hijrah. 1993
34. Qashiri, A, Risaleh Qashiriyya, revised and adapted by Mahei Mohebi, Tehran, Hermes Publishing. 2012.
35. Qaysari, D. Qaysari Letters, corrected by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran, Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. 2002.
36. Kalini, M, Al-Asul al-Kafi, Tehran, Dar al-Kitab al-Islamiyeh. 1992.
37. Lahiji, M, Mufatih al-Ijaz in the description of Golshan Raz, by Mohammad Reza Barzegar, Tehran, Zovar Publications, 1998.
38. Levizen, L. Beyond Faith and Disbelief by Sheikh Mahmoud Shabastri, translated by Majaduddin Kivani, Tehran, Center Publishing. 2006.
39. Majlesi, M, Bihar Al-Anwar, Qom, Dar Al-Katb al-Islamiya Publishing House, 1403
40. Majlesi, M, Marah al-Aqool, Qom, Dar al-Kitab al-Islamiya. 1984.
41. Mohammad, M. and Akbarzadeh, H., The Role of Reason in Religious Knowledge and Its Shortcomings, Religious Human Studies, p. 32. 2013
42. Marghi Kashani, A., Asnafat, edited by Mojtaba Minavi and Yahya Mahdavi, Tehran: Kharazmi Publications. 1987.
43. Motahari, M., Insan Kamel, Tehran, Sadra Publications, 1993.
44. Motahari, M., collection of works, vol. 13, Tehran: Sadra. 1995.
45. Mousavi Khomeini, R., Sar al-Salwa, Tehran, Imam Khomeini Works Editing and Publishing Institute. 2005.
46. Mousavi Khomeini, R., Description of Dua al-Sahar, Tehran, Imam Khomeini Institute for Organizing and Publishing Works. 2000.
47. Malawi, J, Masnavi-e-Mavini, edited by Reynolds Nicholson, Tehran, Hermes Publishing. 2015.
48. Naroi Nosrati, R, The Spirituality of Hamzad and Synchronous Man from a Religious-Psychological View, Marafet, Vol. 87, 2014.
49. Nasfi, A, Kitab al-Insan al-Kamal, revised and introduced by Marijan, Tehran, Tahori Publications. 2017.
50. Wolff, David M, Psychology of Religion, translated by Mohammad Dehghani, 2013.