

بررسی وجوه معرفت‌شناسی در مرصادالعباد و نمودهای آن در عصر مدرنیته کنونی

طاهره حسین زاده^۱، حسین آریان*^۲، تورج عقدایی^۳

چکیده

مرصادالعباد کتابی معرفت‌پژوه در حیطه عرفان اسلامی، یادگاری از قرن پراشوب ششم و هفتم هـ. ق مصادف با دوران حمله مغولان جنایت‌پیشه در ایران، حاصل قلم شیوا و زیبای نجم‌الدین رازی (دایه) به شیوه نثر مسجع است که با انسان کامل دانستن خاتم النبیین پیامبر اکرم حضرت محمد مصطفی (ص) و تاکید بر سیره عملی ایشان و تاثیر رفتارهای انسانی حضرت در اذهان و قلوب تاریخ، در راستای ارتقای رشد روحی انسان‌ها به سمت کمالات معنوی و ادراک معنای زندگی و سلوک الی الله در وادی حقیقت، نکات حکمت‌آموز ارزنده‌ای را در این زمینه با رویکرد به مفاهیم قرآنی و اصول بنیادی اهل تصوف، بیان می‌دارد.

این پژوهش قصد دارد با روش توصیفی و تحلیل کتابخانه‌ای به مذاقه‌ای مختصر و منطبق بر منطقی علمی از طریق استناد به آراء اندیشمندان به واکاوی و بررسی مفهوم «انسان و انسانیت در کتاب نفیس مرصادالعباد و نمودهای تقابلی آن یعنی رفتارهای نژادپرستانه غیر انسانی در عصر ستیزه‌جو و فردیت‌گرایی مدرنیته کنونی» پردازد و می‌کوشد تا آن را با نظریه «معنای زندگی» ویکتور فرانکل و جنبه‌های اگزیستانسیونال معرفت‌شناسی در تجلّی عشق و نمودهای آگاهی بخش و بارقه‌های زندگی‌ساز عشق در نهاد بشر به مثابه انسان رو به تعالی و کمال خداخواه، تطبیق دهد.

واژگان کلیدی: نجم‌الدین رازی، انسان، معرفت‌شناسی، مدرنیته، زندگی، مرصادالعباد

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

^۲ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. (نویسنده مسئول)

^۳ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

پیشگفتار

در طول قرون متمادی، مباحث ارزنده و تأمل برانگیز گوناگونی از سوی اندیشمندان حوزه‌های علوم مختلف طبیعی و ماوراءطبیعی، حول مکاتب ادبی و هنری و فلسفی و عرفانی در حیطه مقوله اجتماعی «انسان و انسانیت و انسان‌شناسی» در مواجهه با تقابلات متباین و غیرانسانی مختلف با رویکردهای فردیت‌گرایانه و سیاست‌های منفعت‌طلبانه گروه‌ها و احزاب خاص از جمله عملکردهای متعدد آپارتایدی^۴ و جنبه‌های ماکیاولیستی^۵ مطرح شده است. این موضوع اساسی در اذهان و قلوب و اعمال جمیع آحاد بشر که تاریخ پیمایان عوالم هستند؛ از ازل تا ابد، رقم خورده و خواهد خورد.

در چارچوب عرفان اسلامی، که شیوه نگارش نجم دایه در مرصادالعباد به نثر مسجع و دلپسند است؛ واژه انسان یا بشر یا آدمی با دو جنبه مهم از دیدگاه حکمت‌اندیش و ظرافت‌بیان نجم رازی، مورد مذاقه و بررسی قرار می‌گیرد. نخست از نگرشی پدیدارشناسانه^۶ یعنی تمرکز در مطالعه فلسفی تجربیات آگاهانه انسان در مدار دورانی منظم خلقت الهی یا همان (دایره لایتناهی شعاع خدا و خلق و خویشتن خویش انسان) و دوم از منظر کائنات و هستی با توجه تام^۷ به اصطلاح هستی‌شناسی (آنتولوژی^۷) یا همان «هستی‌گرایی» در بازه روحانی جهاد اکبر و اصغر، به مطالعه ماهیت وجودی انسان می‌پردازد که دل انسان یا وجود او را تجلی‌گاه انوار الهی و محل انعکاس بارز شهود و نمود وجوه هستی در علم حضور، برمی شمرد و به قول آن حدیث معروف، انسان با شناخت درون خود و رسیدن به خودباوری‌هاست که می‌تواند به شناخت اسباب حق و بودن در طریق حقیقت، در محدوده زمان و مکان، به معرفت دست یابد.

در باور نجم دایه، انسان فقط از طریق جهد و تلاش در وادی سیر و سلوک معنوی و با طی مراتب معرفت در مسیر عرفان اسلامی مجهز به نیروی صائب عشق است که می‌تواند به میعادگاه اصل خویش که در معرکه ازلی، به ناگاه از آن جدا افتاده است؛ مجدداً بازگردد و انسان که مخلوق وجود مطلق یعنی همان ذات باری تعالی است؛ تمامی کمالات و جمالات را به شکل بالقوه در نهاد

^۴-Apartheid

^۵-Machiavellianism

^۶-Phenomenology

^۷- Ontologie

خویش از سوی یگانه الله، هبه دارد و از طریق پیمایش دو نردبان صعودی در کاخ سلوکی، یکی نردبان دل که حامل وحی الهی با عطای علم لدنی آنی است و دیگری از طریق نردبان عقل با جهد برای کسب معلومات آموزشی، به رشد و ارتقای تدریجی روح وجودی خویش به وجد قلبی و مرحله به فعلیت رساندن استعدادهای نهفته در درونش، نائل گردد. تا جایی که به بارگاه « تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ » (ابوزید بن عبدالله، ۱۴۱۷ ق- ۱۹۹۶ م: ۱۸۵) و (رک: نیشابوری عطار ۱۳۹۹: ۴۷۳) و اسباب کارساز حقیقت، راه یابد و با مجاهده نفوس ثلاثه و تلاش متواتر و پی در پی در مسیر توکل الهی، تا نکته اتصال حقیقت مطلق یعنی «مقام قاب قوسین» پیش برود و حتی به قُرب « آدنی منه » نیز برسد.

مفهوم انسان از دیدگاه نجم دایه و ویکتور فرانکل

مفهوم انسان و به تبع آن انسانیت در یک تعریف جامع و بنیادین که از پارامترهای متمایزکننده انسان نسبت به سایر موجودات عالم باشد؛ شامل جنبه‌های گوناگون زبانی، منطقی، اخلاقی، عرفانی، اجتماعی و علمی است.

مطالعه دقیق این مفاهیم کلیدی، امکان داشتن درکی عمیق از جایگاه انسان در جهان و چالش‌های پیش روی وی در عصر حاضر را دربر خواهد داشت.

از دیدگاه دانش زیست‌شناسی، انسان (Homo sapiens) موجودی است دارای ویژگی‌هایی بارز و خاص، مثل مغز و منطق؛ توانایی زبان آموزی، رفتارهای اجتماعی پیچیده و عرف شده در بین هم‌نوعانش. اما از منظر عرفانی، انسانیت تنها از طریق ایمان و اخلاق و یافتن راهکارهای بهبود عملکردی انسان در طریق الی الله، در جوامع، شکل می‌گیرد و مهم‌ترین ویژگی انسان و در واقع هویت انسانی، عنصر حقیقت جوئی وی محسوب می‌شود.

بدیهی است که « انسانیت » واژه‌ای چندسویه و ایهامی است که گاه به مثابه قداستی آرمانی و سوررئال، تجلیل می‌شود و گاهی نیز متقابلاً از سویی دیگر در مواجهه با واقعیات خشن و ملموس جهان جنایت‌دیده امروزی، که درگیر روزمرگی‌هاست؛ به انتقاد و پرسش و چالش، گرفته می‌شود. از جنگ‌های ناتمام میان عقاید تا پیشرفت‌های گسترده شگرف علمی، انسان همواره در حال بازتعریف و شناخت حدود و مرزهای اخلاق و همزیستی‌ها بوده است و می‌کوشد تا با عبور از لایه‌های

سطحی و لوث شده شعارهای اخلاقی موجود و هنجارهای عادت‌ی گذشته، به عمق تنش‌های ذاتی انسانیت پردازد و پاسخ دهد که مفهوم «انسان و انسانیت» در عصر فناوری و جهانی‌سازی «سنت و مدرنیته و پست‌مدرن» آمیخته، بُنیه و توان بازآفرینی معنای نهفته در لفظ خویش را دارد یا نه؟ فلاسفه کلاسیک، انسانیت را در گرو «عقلانیت و خردگرایی» می‌دانستند. چنان که ارسطو «انسان» را «حیوان ناطق» تعریف می‌کرد. (زمانی، ۱۳۹۹: ۲۹) و کانت نیز با تأکید بر «امر مطلق»، احترام به ذات انسانی را پایه و اساس اخلاق، برمی شمرد. اما در نگرشی دیگر، فیلسوفانی مانند ماکیاولی و نیچه، مفهوم انسانیت را اسطوره‌ای آمیخته به افسانه‌ها، بیش نمی‌دانند.

ویکتور فرانکل روان‌پزشک اگزستانسیالیست «هستی‌گرا» که در سال ۱۹۴۲ میلادی، به دست نازی‌ها، اسیر و گرفتار شده بود و به ناچار اردوگاه‌های کار اجباری «آشویتس» و سپس «داخاوا» و کوره‌های آدم‌سوزی آنان را تجربه کرده بود؛ با حسی برآمده از اراده‌ای قوی، بهره‌مندی انسان از شرایط بغرنج آن‌چنانی را نوعی تبدیل موقعیت بحرانی به فرصت‌یابی انسانی و جایگاه پیشامدهای دردناک را مرکز تجربیات ارزنده روانپزشکی و روح‌درمانی و «لوگوتراپی»، تلقی می‌کرد. (فرانکل، ۱۳۹۵: ۲۱۹)

در باور نیک‌اندیش و کارساز دکتر فرانکل، در مواجهه با شرایط مشقت‌بار زندان، آنچه انسان را از پای در می‌آورد و به ورطه نابودی روح می‌کشاند؛ رنج‌های پی‌در پی و سرنوشت نامطلوب او نیست؛ بلکه عامل بروز ناامیدی‌ها و لغزش‌های انسان در ورطه‌های سقوط اخلاق، در هر نوع موقعیتی که باشد؛ بی معنا شدن حیات و زندگی برای اوست و در خیال و تلقی اوست. انسان موجودی است آزاد آفریده شده که همواره حق انتخاب و تصمیم‌گیری در لحظه را داراست که واکنش خود را در برابر هجوم رنج‌ها و سختی‌های پیش آمده حول شرایط پیرامونی اش، طبق معیار میزان درک و آگاهی اش، برمی‌گزیند. پس هیچ کس جز «خود انسان» یارای این قدرت را ندارد که حق انتخاب و عمل را از او بستاند. لذا با تقویت ظرفیت وجودی هر انسان در حیطه درک معنای زندگی و آگاهی بخشی از طریق روان‌درمانی هستی‌گرا و لوگوتراپی، می‌توان به بازتاب انگیزه‌های اثربخش و اندیشیدن به هدف غایی زندگی، یعنی امید گذر از تنگنای رنج‌ها و رسیدن به روشنای شادی‌ها در گستره معرفت و جاودانگی، دست یافت. (رک: فرانکل، ۱۳۹۵، ۲۲۰ - ۲۱۸)

چنین تقابلات آشکار در باورهای اندیشمندان و فلاسفه مذکور، پرسشی بنیادی را ایجاد می‌کند که آیا انسانیت، واقعیتی عینی است یا توافقی اجتماعی است؟ نجم دایه در تحلیل خود از این پرسش، برای بیان مفهوم انسان و به تبع آن انسانیت، با یک تقسیم بندی تأمل برانگیز، به تفکیک دو بُعد اصلی وجودی انسان (بُعد جسمانی و روحانی) می‌پردازد.

بُعد جسمانی: در این قسمت تأکید بر جنبه های فیزیولوژیکی و ترکیب و ساختار بدن انسان مدنظر است. بدن یا پیکر انسان به عنوان ظرف و قالبی برای حضور روح در عالم امکان و ابزاری برای تجربیات دنیوی، تلقی می‌شود. اما از سویی دیگر محدودیت های فیزیکی و عامل مهم زوال پذیری بدن، به عنوان یکی از دغدغه ها و مشکلات اصلی وجود انسان، مطرح است. (نجم رازی، ۱۳۶۵: ۷۸)

بُعد روحانی: این جنبه از وجود انسانی، نمایانگر خصالی است که انسان را از سایر موجوداتِ عوالم، متمایز و خاص، نشان می‌دهد. یعنی وجود طینت و سرشتی که به عنوان روح انسانی از هبة الهی، درکالبد وی دمیده شده است که حامل نور و صفات الوهیتی است. ازین حیث من الوجوه، روح انسان منبع تحول درونی و سیر اندیشه و تخیل در طریق کمال است که ازچاوش درمسیرسلوک عرفانی، به درجات والاتری از معرفت وجودی، دست می‌یابد (نجم رازی، ۱۳۶۵: ۸۲).

از منظر نجم دایه، سلوک عرفانی انسان، مسیری عمودی و چندمرحله ای است که در آن فرد بایست با تلاش در جهت پالایش نفس خود و تحول درونی و به دست یازیدن معرفت شهودی، عین نردبانی از مراتب پایینی وجود خود به مراتب بالایی، بتدریج و آهسته اما پیوسته، گام بردارد که این مسیر، شامل موارد زیر است:

۱- پاک سازی نفس: نخستین قدم در وادی سلوک، رهایی از جذبه های فرافکن و ورطه منتج

نفسِ اماره^۸ و دوری از صفات مذموم و توأمان تکمیل صفات مثبت در نفس است. در

این بخش جهد برای مراقبت امیال و کنترل حواس دنیوی، اهمیت بسزایی دارد.

۸ - نفس اماره تلمیح دارد به بخشی از آیه ۵۳ سوره یوسف: «انَّ النَّفْسَ لَآمَارَةٌ بِالسَّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي».

۲- درک صفات الهی : پس از پاکسازی نفس، انسان بایست به فعالیت در جهت شناخت و درک صفات ربوبیت پردازد. یعنی آنچه را که در وجود فرد به عنوان تجلی انوار حق تعالی ظاهر می شود را از طریق ادراک شهودی دریابد.

۳- اتحاد یا حقیقت : در این مرحله هدف نهایی سلوک عرفانی یعنی رسیدن به وحدت وجودی یا خدا است ؛ تا جایی که انسان به عنوان موجودی کمال دارا و تعالی یافته، از مرزهای فردیت و سرگشتگی عبور کرده و به تجلی نهایی صفات الهی به عنوان انسان کامل، دست می یابد. (نجم رازی، ۱۳۶۵ : ۹۰-۸۵)

این روند تحول و سیر الی الله، در مرصادالعباد به صورت تدریجی و تدرّجی، با تمرکز و تأکید بر اهمیت تجربیات درونی و شهودی انسان بیان شده است. همچنین بهره مندی از زبان تمثیلی و استعاراتی مانند « سفر از تاریکی به نور » و « آینه بودن انسان » مفاهیم پیچیده وجودی انسان را به شیوه ای شاعرانه و در عین حال با منطقی دقیق به تبیین و تشریح مراحل سلوک عرفانی می پردازد. ناگفته نماند که یکی از نوآوری های فکری نجم دایه در مرصاد العباد تقسیم بندی سیر وجودی انسان به سه مرحله اساسی است. مبدا، معاش و معاد.

- مبدا: جایگاهی است که انسان از ابتدای وجود به صورت ازلی به دنیای مادی وارد می شود.

- معاش: مرحله میانی است که در آن انسان درگیر روزمرگی ها برای یافتن طریق مستقیم سلوک می شود. جایی که تلاش برای تحول آفرینی و تکامل به سمت رشد از جنبه های روحانی آغاز می شود.

- معاد: مرحله نهایی است که انسان به عنوان موجودی کامل و معرفت یافته با درک نور الهی به وحدت وجودی دست می یابد و تجلی صفات الهی در او نمایان می گردد.

این تقسیم بندی مجزا، نه تنها بیانگر نمودی واضح از مسیر تکاملی انسان رو به رشد است ؛ بلکه ابزاری برای ادراک چگونگی گذار از حالت مادی صرف به حالت معنوی و بالاترین مرتبه وجودی محسوب می شود.

انسان آینه ای از تجلی انوار الهی

نجم رازی وجود انسان را عین آینه ای شفاف می داند که نور و صفات باری تعالی را منعکس می نماید و بازتاب می دهد. این تمثیل لطیف، نشانگر آن است که هر چه انسان در وادی سلوک عرفانی و تکامل معنوی وجود خویش قدم بردارد بارقه های روشنی بخش صفات الهی به صورت تجلی انوار الوهیت در نهاد وی آشکار می شود و به منصب ظهوری عملی در حُسن اخلاق و رفتار و کردار بشر می گردد. در این چارچوب، آینه بودن انسان نه تنها به عنوان بازتابنده تشعشعات انوار الهی، بلکه به مثابه عاملی اثربخش در جهت انتقال معرفت و نور شناخت حقیقت از جانب خالق به مخلوق تلقی می شود. به عبارت دیگر، اگر انسان در مسیر اصلاح نفسانیات و تعالی روح خود گام بردارد؛ بازتاب پرتو این نور در وجود وی، موجب ظهور « انسان کامل » می شود. (همان: ۷۲)

سفر از تاریکی به نور

همان گونه که اشاره شد یکی دیگر از استعاره های به کار رفته در مرصاد العباد، تشبیه مسیر سلوک عرفانی به سفری از اقلیم تاریکی به سرای نور است. در این استعاره تاریکی نماد وجود اولیه مادی، احاطه شده در محدودیت ها و ضعف های ناشی از عدم شناخت درونی انسان است در حالی که به نظر نگارنده مقاله، تاریکی در اصل، وجود ندارد؛ بلکه تاریکی همان نور ضعیف شده است که با تقویت مجدد از طریق رساندن نور به فضای بدون نور (نمود تاریکی) دوباره به اصل خویش یعنی همان « نور بودن »، رجعت می کند.

در دیدگاه نجم دایه، نور بیانگر معرفت حق، صفات الهی و تجلی کمالات وجودی انسان به شمار می آید. این مسیر تدریجی نمایانگر جهد مجهز به توکل الهی انسان به منظور خروج از غفلت و ناآگاهی های وی و به دست آوردن روشنایی برای بینش شهودی است. از دیدگاه نجم دایه، این حرکت پویایی از تاریکی به نور، همان گذر از مبدا به معاد در سیر وجودی انسان برای رسیدن به معرفت حقیقی است (همان: ۷۶-۷۴).

واقعیت‌گرایی و عینیت در برابر ذهنیت‌گرایی و شک

در عالم معرفت‌شناسی^۹ داشتنِ باوری راستین^{۱۰} مقدمه‌ای برای اعتماد به نفس و جهد و تلاشی مجدانه در راستای رسیدن به شناخت وجودی و معرفت الهی است. «باور صادق» نبایست مبتنی بر ظن و حدسیات و گمان باشد؛ بلکه باید به قراین و شواهد کافی^{۱۱} و قابل استناد علمی و منطقی، در جهت جلب رضای الهی، مبتنی و مجهز باشد که لازمه آن، عینیت‌گرایی رئال یعنی واقع‌گرایی معقول و پیمودن صراط مستقیم در واقع‌گرایی اساسی است که از معقولیت به مقبولیت، ارتقا یافته باشد.

معرفت‌شناسی بر آن است تا اثبات‌کند که امکان معرفت نسبت به جهان خارج، وجود دارد و این معرفت شامل معیارهایی خاص و کیفیتی مبتنی بر صدق است ولی متقابلاً نظریه شک‌گرایی که فیلسوفانی مثل کانت و دیوید هیوم از مطرح‌کنندگان آن هستند؛ امکان وجود معرفت را نفی می‌کنند و در تلاش برای فهم ادراکی پدیده‌ها هستند و هر مقوله معرفتی را که مناقشه برانگیز باشد؛ کنار می‌گذارند و معرفت یقینی را از طریق اخلاق عملی حاصل از ادراک جزئیات، پی می‌گیرند.. شک‌گرایان هیچ تمایلی به پافشاری برای اثبات منویات و عقاید خود در حوزه معرفت‌شناسی ندارند؛ بلکه در نگرش شک‌گرایانه، عدم ادعای دانش در زمینه‌هایی ماورایی و متافیزیکی که هنوز تا هنوز علم بشری نتوانسته پاسخی قطعی و اثبات شده برای آن ارائه نماید؛ و نیز دور بودن از توهم دانایی در این موارد را به مثابه ادراک و اصل فهمیدن و تواضعی صرف در برابر مدعیان نادان دانش‌نما، تلقی می‌کنند.

از خصال بارز دیدگاه ذهنی و فلسفی شک‌گرایی، باور به عدم قطعیت و ثبات در موضوعات معرفتی و شناختی است؛ زیرا شک‌گرایان همیشه احتمال و قابلیت تغییر و امکان تحول را شیوه کارخویش قرار می‌دهند و این نکته مهم را می‌توان نگاشت که شک‌گرایان در پی شناخت خود حقیقت و رسیدن به حقیقت مطلق نیستند؛ بلکه براین باورند که حقیقت، موجودیتی بی‌کران و نامحدود ولی انسان و دانش اکتسابی وی موجودی محدود در زمان و مکان است؛ بنابراین امکان

^۹ - Epistemology

^{۱۰} - True belief

^{۱۱} - Adequate evidence

کشف نامحدود برای محدود را نفی می کنند و به امکان ادراک جزئی انسان آن هم فقط ادراکی از تشعشعات و ابزارالات و اسباب حقیقت نه خود حقیقت، تاکید دارند.

ذهنیت گرایی ها و نمودهای آپارتایدی و ماکیاولیستی آن در جوامع کنونی

ذهنیت گرایی^{۱۲} در مقابل عینیت گرایی و واقع بینی، به این معناست که فقط و فقط تجربیات ذهنی و فردی، اساس و میزان سنجش هر معیار و قانون در نظر گرفته شود. در این دیدگاه، هر فرد دارای یک ذهنیت خاص و تلقیات منحصر بفرد است که این ذهنیت بر مبنای خواسته ها و علایق و سلاقی فردی، متفاوت و گوناگون است. که در نگرش ذهنیت گرا، گذاره ها و داده ها و قضاوت ها به طور نهایی به تمایلات ذهنی و گرایش های فردی، باز می گردد.

در حوزه شناختی اخلاق و معرفت، ذهن گرایان بر این باورند که مفاهیم عمده اخلاقی مثل خوب و بد یا خیر و شر، عدالت و ستم و ازین قبیل، همگی به عنوان ساخته های ذهنی انسان وجود دارد و نه در جهان بیرونی و پیرامونی. که این دیدگاه می تواند به بروز وجوه تنوع در تفسیر و تعبیر ارزش ها منجر شود و در اهمیت تجربیات فردی در شکل دهی جهان بینی ها مؤثر است.

ذهن گرایی که پدیده ای مدرن در معرفت شناسی است؛ بر نقش مهمی که ذهن فردی در کسب میزانی نسبی از شناخت و ادراک دارد؛ تاکید می کند و با دیدگاه های اشراقی و عرفان مدنظر نجم دایه و اهل تصوف یا هرنوع شناختی که معرفت را امری عینی و حقیقی و مستقل از ذهن، باور دارد؛ در تعارض و تقابل است که معنای خود را نیز فقط از طریق تعاملات انسانی و رویه های فردی به منصه ظهور و بروز می رساند.

آپارتاید و انواع رویکردهای آن در عصر کنونی

آپارتاید^{۱۳} با انواع مختلفی از نمودهای نژادپرستانه در جهان تیموکراسی آلوده امروزی، به عنوان نوعی از سیاست ها و ساختارهای سیستماتیک تبعیض آمیز، در کل به معنی تفکیک و جداسازی گونه ها به شکل طبقاتی فرازین و فرودین، در طول تاریخ، تأثیرات منفی و مخرب عمیقی بر جوامع انسانی و حقوق بشر داشته است. این نوع سیاست گذاری های منفعت طلبانه، نه تنها حقوق اساسی اقلیت ها را در جوامع فراصنعتی پُست مدرن گرای کنونی، نقض می کند؛ بلکه به طریق

^{۱۲} - Subjectivism

^{۱۳} - Apartheid

پیچیده و مبهم، فرایندهای شناختی و معرفت‌انسانی را نیز تحت الشعاع قرار داده و دگرگون می‌سازد.

آپارتاید در لغت، واژه‌ای برگرفته از زبان آفریکانیسی^{۱۴} (یکی از زبان‌های ژرمنی شاخه غربی) است که برای توصیف سیاست رسمی تفکیک نژادی در منطقه آفریقای جنوبی، طی سال‌های ۱۹۴۸ تا ۱۹۹۴ میلادی، بکار می‌رفت. این نظام سیاسی-اجتماعی، مردم را براساس نژاد و رنگ پوست، به گروه‌هایی مجزا، تقسیم‌بندی می‌کرد و حقوق شهروندی و دسترسی‌ها و فرصت‌های اجتماعی و امکانات تأمینی - معیشتی و اقتصادی آنان را به شدت در چارچوب‌هایی مشخصاً تهاجمی، محدود می‌نمود و تحت سیطره قوانین ماکیاولیستی بازدارنده در می‌آورد.

نژادپرستی به عنوان یک پدیده ذهنیت‌گرای صرف و دیدگاه سیاسی مسلک یا رفتاری تبعیض‌آمیز تعصب‌محور، علیه اقلیت‌ها به دلیل ویژگی‌های بارز و خاص نژادی و ظواهر قراردادهای قبیله‌ای نژادی، تعریف می‌شود. این معضل اجتماعی در تمامی جوامع، از طریق باوری ذهنی به برتری نژادی یک گروه خاص در مکانی خاص، نسبت به سایر گروه‌ها، شکل می‌گیرد. از منظر آکادمیک، نژادپرستی نه تنها فقط به عنوان مجموعه‌ای از تبعیضات فردی بلکه به صورت ساختار مسلول اجتماعی و جهشی تیموکراسی‌گرا و فخرپرستی‌های همایشی و نمایشی حتی به قیمت پایمال خون و جان مردم که بر اساس دسته‌بندی‌های گروه‌های نژادی، سازماندهی می‌شود؛ مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد. نژادپرستی به اشکال مختلفی دیده می‌شود که تأثیرات سوء عدیده و متفاوتی بر پیکره جوامع دارد.

- نژادپرستی فردی: باورها و نگرش‌ها و رفتارهای تبعیض‌آمیز هنجار شده که از سوی افراد نسبت به افراد دیگر به صورت عُرُفی اعمال می‌شود.
- نژادپرستی ساختاری: سیاست‌ها و ساختارهای تبصره‌محور قراردادی قانون‌گیز و دُور زننده ضوابط که موجب تداوم تبعیض‌های نژادی در گستره جوامع می‌شود و در نظام‌های اقتصادی و فرهنگی - سیاسی جامعه به شکلی نهادینه بروز می‌کند و بخش‌هایی مثل آموزش، سیستم قضایی و دادرسی و بالاخص بازار کار را در راستای منافع گروه‌های نژادی

^{۱۴}-Afrikaans

خاص مثل استعمار امپریالیسم در می آورد و به صورت ضمیری از برده داری مدرن، از مصادیق برجسته نژادپرستی سیستماتیک است که حتی در جوامع مذهبی کنونی با رویکردهای الحادی نیز در آن، گروه‌های سلطه‌مَنش حاکمیتی از مردم نیازمند به عنوان بخش عظیمی از نیروی کار بی اجر و مُزد که مشمول نازل‌ترین حقوق انسانی هستند؛ از طریق تدابیر تزویری سیاسی، به کار و گماشتگی، گرفته می شوند.

- نژاد پرستی فرهنگی و نهادی : به قوانینی تحمیلی اطلاق می شود که ناعادلانه به سود گروهی خاص طراحی شده اند. مثال بارز آن، قوانین آپارتایدی در آفریقای جنوبی بر علیه سیاه‌پوستان و قوانین جیم کرو^{۱۵} در ایالت متحده آمریکا و اندیشه‌های ماکیاولیستی مادی‌گرای ثروت اندوز حاکمان جور است. انتشار کلیشه‌های منفی و ارزش‌گذاری‌های متناقض و جلوه‌دادن برخی ضد ارزش‌ها به جای ارزش‌ها، روی گروه‌های نژادی، از طریق رسانه‌های جمعی و آموزش و فرهنگ عامه.

ماکیاولیست ها شاخه ای از نژادپرستی نهادی

ترمینولوژی^{۱۶} کلمه ماکیاول در واقع برگرفته از اسم یک فیلسوف ایتالیایی به نام نیکولا ماکیاولی صاحب کتابی به نام شهریار است که در قرن پانزده میلادی در این کتاب آغشته به سیاست غلبه‌محتوا، سخن از نفی اجرای هرگونه حکم عفو و بخششی و اخلاقی را در حیطه حاکمیت و سیاست، با هدف رسیدن به قدرت مطلق، برای جلب منویات منفعت‌طلبانه، به صورت اشاعه یک نظریه، به میان آورد. که رفته رفته این نوع اندیشه تفرعنی ماکیاولی از سوی برخی سردمداران سیاسی قدرت‌جو، اساس معیار کاراکترهای سلطه‌گر را به صورت تئوریک و جاف‌تاده در جوامع، پدیدار ساخت.

تیپ حق‌به‌جانبی داشتن دائم، ذهنیتی سراسر متظاهر به کمال‌پرستی و ادعای اولین بودن در قدرت و قلدری، خودشیفتگی محض و مقصر جلوه دادن دیگران در مواقع ضروری برای کسب نصیب، اعتیاد به سیگارهای مارک‌دار برای خودنمایی بر ادعای خودکفایی، منفی‌بافی و بدبینی نسبت به هر نوع نیکی و خیر، استثمار از طریق تحقیر و رفتارهای توهین‌آمیز در جهت به خدمت گرفتن

^{۱۵} - Alexander. M. (۲۰۱۰). The new Jim Crow. The new Press.

^{۱۶} - Terminology

دیگران با وعده‌های پوچ فریبکارانه دروغ، ترجیح توتمی به نام پول و زور بر همگی تعاملات انسانی بویژه پای‌بند نبودن به اصول اخلاقی، بها ندادن به مشکلات و رنج‌های افراد دیگر و بالاخره دارا بودن سطوح نازل و پایین‌همدلی و اجتناب از هر نوع تعهد و مسئولیت به دلیل داشتن ماهیتی حسابگر و مادی‌صفت در گریز از فهم معنای زندگی و معاد، از ویژگی‌های بارز شخصیتی ماکیاولیست هاست.

به نظر ماکیاولیست‌ها «هدف، وسیله را توجیه می‌کند» و این طیف شخصیتی که رفتارهایی بیمارگونه و اپیدمی شده در جوامع را یدک می‌کشند؛ اغلب به دروغ خود را دارای تکنیک و تاکتیک در عمل معرفی می‌کنند.

در علوم روان‌سنجی مدرن، اصطلاح مثلث تاریک^{۱۷} شامل کاراکترهای (ماکیاولیست، خودشیفته و سایکوپات) هستند که با جسم و ذهنی مسموم و آلوده به ادعای پله‌هایی از بقیه بالاتر بودن، در راستای تحقق اهداف نهیلیسم و فراموشی خدا و باور محض به مادی‌گرایی و قدرت‌طلبی در سرتاسر جهان، طرفدارانی فریب‌خورده و فلسفه‌باف را جلب چنین افکار پوچ اندیشی کرده‌اند.

اصطلاح نوین سایکوپات^{۱۸} معمولاً در ادبیات عمومی و نقد ادبی در دایره هجو و هزل و ناسزاگویی‌ها بین افراد در حال گویش و چت، در مفهوم کنایی روان‌پزش، رد و بدل می‌شود که کمتر کسی به معنای اصلی واژه و کاربرد واقعی آن، توجه دارد. درحالی که شخصی به نام هروری کلکلی (Hervey Cleckley) در کتاب خود با عنوان «نقاب عاقل بودن»، اصطلاح سایکوپاتی را در مفهوم اصلی خود، یعنی نوعی تلقی علم و فهم بیشتر از دیگران داشتن و در واقع به معنی یک تیپ شخصیتی خاص که مبتلا به توهم دانایی است؛ معرفی کرد. در واقع سایکوپات نوعی بیماری و اختلال شخصیتی ضد اجتماعی (ASPD) است که نشانه‌هایی مثل دروغ‌گویی افراطی، حس بیش از حد ارزشمندی برای خود، نادان تلقی کردن دیگران و نبود حس همدلی با اطرافیان و خودشیفتگی و خشونت را می‌توان برشمرد.

این نوع ستم‌پیشگی‌های ددمنشانه متعدد مذکور، حاصل فراموشی خدا و دور شدن از معرفت در دنیای مدرن کنونی است. اگر انسان معاصر، به دور از فردیت‌گرایی‌ها که در سردرگمی مثلث ابلیسی

^{۱۷} - Dark Triad

^{۱۸} - Psychopathy

اختلاطِ فاجعه‌آمیز « سنت و مدرنیته و پست‌مدرن » رها و بلا تکلیف مانده است؛ به وجوه پنج گانه معرفت‌شناسی یعنی : (خداشناسی، انسان‌شناسی مبتنی بر خودشناسی، جهان بینی و درک معنای زندگی و هدف از آن، معادشناسی و بالاخره اشراف به دل‌آگاهی و عمل‌شناسی اشراقی و توجه به اصول اثربخش عرفانی) در محور صدق و جلب انوار گسترده الهی، حرکتی پویا داشته باشد؛ دیگر به معضلات و مصائبِ عدیده‌ای که گریبان‌گیرِ آحاد بشر در جوامع کنونی، شده است؛ برخوردنخواهد کرد.

پروفسور ویکتور فرانکل همسو با دیدگاه‌های عرفانی نجم دایه، با نگرشی «هستی‌گرا»، به مسائل روانی و فکری، دیگر به شناخت و واکاویِ نشانه‌های مرضی و پاتولوژیک، آن‌گونه که قبلاً یونگ و شاگردش فروید و پیروان ایشان، توجه و تاکید و اصرار در حیطه جنبه‌های خودآگاه و ناخودآگاه ذهنی انسان داشتند؛ نمی‌نگرد(رک: یونگ، شریفی، (۱۹۵۳)، ۱۱-۱۰) و از این زاویه مندرس به روان‌پزشکی هیچ علاقه ای نشان نمی دهد؛ بلکه جهد و توانِ درمانیِ خود را درقبالِ انسان‌های رنجور، معطوف به دریافتِ معنای زندگی و جلب توجه به شکوه‌هایی همسان با احساسِ تنهایی و انزوا و گوشه‌گیریِ افرادِ درون‌گرا، یافتنِ عللِ سردرگمی و بلا تکلیفیِ ایشان، بررسی عوامل اصلیِ منجر به پوچ‌گرایی ها و بیهودگی و نهلیسم‌اندیشیِ بیماران در عصر پُست مدرن کنونی و نیز صرف در بازآفرینی و احیای ارزش‌های نهفته در اعماقِ وجودیِ انسان، به وسیلهٔ ایجادِ انگیزه و نشاطی امیدبخش و پویا، می دارد.

محاسن و معایب سنت و مدرن و فرامدرن

سه اصطلاح پرکاربرد دنیای رو به توسعه فناوری امروزی یعنی « سنت، مدرنیته و پُست‌مدرنیسم » یا همان جامعهٔ « سنتی، صنعتی و فراصنعتی » اصطلاحات شاخص جریانات فکری دردنیای امروزی را تشکیل می دهند. انسان تکامل پذیر و کمال جو به منظور ارتقای همه جانبه شرایط خویش و در جهت رفع نیازهای اساسی حیات، از مرحله ای به مرحله دیگر مدام در حال سیر و تحول است.

در جوامع سنتی با ویژگی های شناختی سنت گرایی، مقهور طبیعت و در واقع جزئی از طبیعت بودن بشر و در پی شناخت هستی گام برداشتن از طریق مباحثه ماوراء طبیعه و متافیزیک سنتی آغشته به خرافات عدیده و رواج علوم نظری و بینش های اسطوره ای، غوطه ور شدن در زمان

و مکان در برنامه ریزی محدود به روزمرگی‌ها و معتقد بودن به ایدئولوژی نظامند بایدها و نبایدها در کنار یقینات غفلت‌آلود و باورهای قدیمی عاداتی و هنجار شده، داوری قطعی و یک کلام - ختم کلام درباری هر مقوله، حقیقت جویی بر مبنای خدامحوری و حتی هنرهای مبتنی بر اعتقادات مذهبی را شامل است.

در چنین جوامع قدیمی با ریشه‌های اصالت اندیش، تعاملات میان هنجارهای آشنا و تعاون و همکاری و همبستگی بین اعضای خانواده و قبایل و دوستان و خویشاوندان دور و نزدیک، به نیت جلب رفاه عمومی و تأمین خواسته‌های جمعی، برقرار می‌گردد. جامعه سنتی با تقدیرگرایی دیرپای و جبرمسلک، ارتباطی تنگاتنگ دارد و پای‌بند به آیین‌ها و اصولی ازبر شده و به صورت هنجاری رسمی درآمده از سوی مدافعان دیرینه خویش است. سنت‌گرایان معمولاً بر روی باورهای جمعی عارف شده و تجربیات معنوی پیشینیان خود، تمرکز دارند. اما تفاوت‌های اساسی و اصلی سنت و مدرنیته، مشتمل بر دیدگاه‌های علمی، معرفتی، ارزش‌های نهادینه بنیادی و بالأخص نقش مطرح انسان در جهان است.

مدرنیته به دانش و منطق به عنوان وسیله و ابزار و اسبابی برای شناخت خود و جهان پیرامونی، تاکید دارد درحالی که سنت فقط به رسوم و آیین‌های تعبیه شده قراردادی و باورهای قدیمی و تجربیات معنوی و مذهبی و عقاید اسطوره‌ای، روی‌آور است. مدرنیته بر علوم تجربی و عقلانیت انتقادی و پیش‌رو تکیه می‌کند و کیب دانش‌های به‌روز یعنی up to date بودن را ملاک یک ساختار نظام‌مند و قابل استناد جمع می‌داند. ولی در مقابل سنت‌گرایی بر معرفت‌هایی که از طریق وحی الهی و الهام درونی و یاهمان علم لدنی در اختیار پیشوایان بوده است و به صورت هنجارهای دینی مقبول که تبدیل به باوری استوار شده است؛ تاکید دارد. (نوذری، ۱۳۸۴: ۱۰۴)

در عصر مدرنیته‌گرایی، بشر هوای غلبه بر طبیعت و قصد تصرف آن را دارد و به دنبال بهره‌برداری بی‌رویه از آن است. علوم فناوری و عملی در این بُرهه، گسترش می‌یابد و جهان بینی معرفتی بشر در وضعیت مدرنیسم مبتنی بر خردورزی اثبات‌گرایانه^{۱۹} (پوزیتیویسم) است. اندیشه‌ها و پدیده‌ها در دنیای مدرن آلوده به تیموکراسی (فخرفروشی بیش از حد) و رسیدن به موفقیت‌های

^{۱۹} - Positivism

کف و سوت زننده ی نمایشی و همایشی حتی به قیمت نادیده انگاشتن جان افراد دیگر و پایمال کردن حقوق دیگران، به عنوان ارزش گذاری های اساسی و کاربردی، مطرح هستند. ولی برعکس در دنیای سنتی تمامی کارکردها اغلب بر ارزش های جمعی و منافع عام و آرامش همگانی و تساوی حقوق و برابری و عدالت و تبعیت محض از قوانین اجتماعی و باورهای زندگی بخش دینی، تاکید دارد.

مدرنیته مقوله انسان و انسانیت را به عنوان یک موجودیت عاقل و صاحب اختیار تامل می داند که می تواند بی اندک دخالت دیگران و جدا از جمع، به نفع خود، تصمیم و تاثیر و تدبیر، داشته باشد. در حالی که سنت، انسان را زیرمجموعه ای از یک نظام بزرگتر و بخشی از جامعه فراتر از فردیت و تکه ای از پازلی معین می داند که دارای شرح وظایف تعیین شده و مسئولیت های قابل اجرا در جامعه به نفع عمومی است.

در رویکرد به متغیرها، مدرنیته به مسئله تغییر و تحول دم به دم، به عنوان یک فرایند طبیعی و لازم در جهت همسویی با فناوری های نوین، می نگرد و پویا بودن در این زمینه را فرصتی برای ترقی و سپرد اهداف می بیند. در حالی که متقابلاً سنت، تنها بر حفظ و صیانت و پاسداری از باورهای پیشینیان، عادت گرایانه بسنده می کند و به تغییرات چشم گیر و تحولات جدید در جامعه، با دیده تردید و حسّی منفی اندیشانه، می نگرد.

مدرنیته به عقلانیت تجربی و خردورزی که از طریق آزمایش و خطا به مرتبه دانش در عالم عمومی و مرتبه زیباشناسی در عالم ادبیات و هنر برسد؛ تکیه می کند ولی سنت گراها بر عقلانیت تفسیری و تأویلی که براساس دین و قومیت استوار باشد؛ متمرکز است.

در حیطه معرفت شناسی، مدرنیسم در کشمکش و تعارض با هرآنچه که سدّ راه انسان فردگرای عقل مآب باشد؛ قرار می گیرد و همین پارامتر اساسی، یک تفکر فردی فلسفی محور است که سنن اخلاقی و فرهنگی جوامع و هنجارهای موجود آن را تحت الشعاع شکستن، قرار می دهد و به بن بست های فراگیری در جوامع توسعه یافته کنونی، برمی خورد و چنین دغدغه های کلانی باعث می شود تا فلاسفه عصر جدید، اصطلاحی ماورای مدرنیته یعنی پُست مدرن را مطرح سازند.

فراتر از خط سیر پیرامون مکاتب ادبی و هنری و معماری و ایسم‌های پدیداری هر روز افزون شده‌ عدیده، پُست مدرنیسم همانند آهن ربایی جذاب، با گذشت زمان، در مواجهه با تجدّد، علوم مختلف و اجتماعات متنوع بشری را به سمت خود، جلب می‌کند.

در اشاعه حالت پست مدرنیسم، بشر پوچ گرا و ناامید از جستجوی حقیقت و فاقد ادراک معرفتی، جهان را بایست مثل متنی طولانی، همواره بخواند تا شاید معنایی نهفته را از دل کلمات پییده آن، بیرون بکشد. در این گونه گرایش، علوم عملی و فناوری‌های نوین، همراه علوم نظری، باهم در یک راستا، گسترش می‌یابند و ازین منظر، انگار که پست مدرن تلفیقی از سنت و مدرنیته است. (نصری، ۱۳۸۷: ۳۱۵ و ۳۱۸)

در پست مدرنیسم، عقلانیت و خردگرایی اثبات‌روش، توامان با احساسات و تفکرات آرکی تایپی و اسطوره‌ای، گسترش و ترویج می‌یابد و این که دیگر دراین وضعیت خاص، همه چیز را نمی‌توان با ابزارالات پوزیتیویسمی محض، ارزیابی و کنکاش نمود.

بیکرانگی زمان و مکان و اندیشیدن به جاودانگی حیات در حالت پُست مدرن در کنار توجه به هنجارهای گذشتگان، وجودی اثربخش دارد. برنامه ریزی‌ها و سنجش‌ها نمایی غیر متمرکز و ایستا در حالات پیشامده آنی دارند. پست مدرن‌ها طرفدار نسبیت و شکاکیت و تاریخ گرا هستند. عدم قطیت علمی و نبود ثبات عقیده‌ای و قابل تغییر بودن در تمامی موارد، از لزومات مکتب پست مدرن است. زیرا آنان به نقد علوم و بررسی صحت و سقم یافته‌های علمی باور دارند و احتمال را اساس کار خویش در یافتن معرفت به تمام کارکردهای هستی، قرار می‌دهند. مرز میان هنر و حیات تا مرحله بروز آشفتگی‌ها در سبک و شیوه‌های دنیای پست مدرن، به چشم می‌خورد و رواج هجو و هزل و تقلید و افول خلاقیت هنری و تحقیق و در واقع نوعی بنیادستیزی و مخالفت با قاطعیت‌های کلامی و عملی با ظهور نظریات اجتماعی و فلسفی جدید که مبتنی بر حقیقت جویی باشد؛ نیست و در باور پست مدرن، عدم پذیرش اصلب برای ایجاد نظم نهایی و ثابت، و نوعی نیست انگاری هیچ مدار و نهلیسمی سوال در سوال وجود دارد.

وضعیت پُست مدرنی، شامل نوعی عبور و گذر از مفاهیم بنیادی و کلیدی مدرنیته است. در این نوع گرایش، ستیز انسان با انسانیت‌ورزی، جای خود را به جنگ انسان با طبیعت می‌دهد. اما این

باور فرعی نیز در پست مدرنیسم وجود دارد که پایان جنگ انسان با انسانیت ورزی ها، فقط در گرو پایان دادن به جنگ انسان با طبیعت، میسر است. یعنی انسان با تلقی طبیعت و زمین به مثابه خانه خود و دانستن آن به منزله محل رویش و رشد، با نفی هرگونه نگاه ابزارى و منفعت جویانه شخصى و فردى یا حزبى به طبیعت، و فقط و فقط به حضور بادوام طبیعت، اندیشیدن تنها راه بقا و دگرگونى مطلق گرایی و فروپاشی عقلانیت مدرنیسم (پوزیتیویسم) است که آغازی جدید و نهائیتی نویدبخش و امیدوارکننده را فراوی اندیشه ها و باورهای مخرب انسان عصر کنونی، قرار می دهد. این نوع تجدّدگرایی همه جانبه، در گامی پیشرو، بالاخره با عبور از پوچ گرایی، کارکردهای نافع فرد و جمع را، توامان با خود، همراه خواهد داشت. (فیروزی و همکاران، ۱۳۸۹: ۸۲ و ۸۴).

عشق و وجدان (ندای درونی) و جایگاه تخیل در نزد نجم دایه و فرانکل

در حوزه معرفت شناسی، اندیشمندان فیلسوف و عرفای نامی، دیدگاه های جالب مختلفی را در تعریف و واکاوی وجدان انسانی دارند. بنابراین وجدان در رویکرد به جنبه عمومی آن، فقط در چارچوب دوست داشتن همگان، تعریف نمی شود؛ بلکه بالاتر از آن سطح وجودی، دوست داشتن تمام کائنات و اشیاء در عمل و در مسیر تکامل جهان شمول جوامع، شامل برداشتن موانع از پیش پاست. (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۶۰). وجدان را می توان از ابعاد مختلف پژوهشی، مورد توجه و بررسی قرار داد.

۱- وجدان؛ آیینۀ درون

۱.۱. ریشه شناسی و تطور معنایی وجدان

برخی پژوهشگران و لغت نویسان، ریشه واژه «وجدان» را برگرفته از فعل عربی «وَجَدَ» به معنای یافتن، دریافتن و حصول می دانند. این ساختار لغوی، خود واجد بار معنایی عمیقی است که در تطور تاریخی چنین مفهومی در چارچوب عرفان اسلامی، اهمیت می یابد. ولی در کاوش های زبان فارسی، «وجدان» از معنای صرف «یافتن» فراتر رفته و اصلاً واژه ای عربی نیست بلکه در واقع کلمه «وژدان» که در زبان لکی (پهلوی) «وژ» به معنای «خود» و «دان - دئن» به معنای «آگاه و دانا» هست؛ گرفته شده است.

کلمات « دئن و واروم » (منسوب به کیش درونی) و « آخو » (روان) و « بود- بوی » (دانایی مطبوع) در فرهنگ لغت فارسی به پهلوی بهرام فره‌وشی به معنی « وجدان » آمده‌اند. از این میان کلمه « دئن » به صورت « دئنا » در فرهنگ لغات اوستایی احسان بهرامی به معنی دستور دینی، کیش، وجدان و فرمان درونی آمده است و دئنا در کتب پهلوی به صورت « همزاد انسان » در جهان دیگر و سرای آخرت بعد از مرگ ظاهر شده است. بنابراین بر اساس ایرانی گرفتن واژه « وجدان » جزء « دان » در آن را می‌شود همان « دئن » پهلوی به معنی وجدان و « فرمان درونی » در نظر گرفت. جزء اول وجدان را هم به سادگی می‌شود با واژه « ویژه » در فارسی سنجید که این هم بر خلاف تصور غالب نه برگرفته از « آپچاک » در زبان پهلوی بلکه مأخوذ از « وئجه » در زبان اوستایی، یعنی اصلی و اساسی است که در نام اثیرینه وئجه (ایران اصلی) به کار رفته است. بنابراین وجدان در بنیاد برگرفته از واژه « وئج-دئن » (فرمان درونی اصلی و اساسی) در زبان‌های قدیم ایرانی است. در گویش‌های مردم لک، بختیاری و مینجایی کلمه وجدان، به صورت « وژدان » تلفظ می‌شود اما تنها در زبان لکی، « وژ » به معنی « خود » است. وژم = خودم به عبارتی « وژدان » از دوبخش: وژ به معنی خود و دان که ریشه فعل « دانستن » است؛ می‌باشد.

تبدیل واگ « ژ به جیم » بر پایه دستور زبان پارسی است. مانند بدل شدن « لاورود » به « لاجورد » و در واقع واژه‌ای کردی است و به نیرویی باطنی و اخلاقی اطلاق می‌شود که نیک را از بد تمیز داده و در صورت ارتکاب اعمال ناپسند، فرد را مورد سرزنش قرار می‌دهد. این تحول معنایی از « عمل یافتن » به یک « قوه اخلاقی درونی »، نشان‌دهنده یک توسعه مفهومی و فرهنگی در گفتمان اخلاقی و عرفانی فارسی، برای صورت‌بندی این عامل درونی خاص است.

خود عنوان کتاب مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد، که به معنای « راه بندگان از آغاز تا بازگشت » است، سفری برای « یافتن » خداوند را ترسیم می‌کند و وجدان را می‌توان راهنمای درونی و حیاتی در این « یافتن » نهایی برای (وجود) دانست. بدین ترتیب، وجدان در عالی‌ترین کارکرد خود، صرفاً به تشخیص صواب و خطا در امور روزمره و در چارچوب علوم عقلی، محدود نمی‌شود. پیوند ریشه‌شناختی آن با « یافتن » (وجد) و « هستی » (وجود) - که در متافیزیک عرفانی غالباً به هستی حقیقی یعنی حق تعالی اشاره دارد؛ نشان می‌دهد که وجدان رشد یافته یا به قول استاد شهید مطهری

«انسان کامل برخوردار از وجدان آگاه» (مطهری، ۱۳۹۳: ۱۴۰)، وجدانی است که حقایق الهی را آگاهانه «درمی‌یابد» یا از آن‌ها، آگاه می‌شود. در نتیجه، این قطب‌نمای اخلاقی، ذاتاً با طلب معنوی خداوند و حقیقت، گره خورده است.

۱،۲. وجدان، نفس لوّامه و واعظ درونی در متون اسلامی و عرفانی

در قرآن کریم، مفهومی که قرابت بسیاری با وجدان مصطلح دارد، «النفس اللّوامة» یا همان «نفس سرزنش‌گر» است که در سوره قیامت، آیه ۲ بدان قسم یاد شده است: «لَأُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَةِ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللّوامةِ». این نفس، فرد را، به سبب انجام اعمال ناشایست، ملامت می‌کند و به مثابه یک «بازدارنده درونی» عمل می‌نماید. عرفایی چون نجم‌الدین رازی، وجدان را مستقیماً با نفس لوامه یکی دانسته‌اند و یا ارتباط نزدیکی میان آن دو عبارت، قائل شده‌اند. این مبنای الهیاتی، یک قوه روان‌شناختی را در چارچوب رستگاری‌شناسی قرآنی، ادغام می‌کند؛ جایی که «نفس سرزنشگر» به ساز و کاری الهی، برای هدایت و توبه انسان، بدل می‌شود.

در ادبیات حدیثی و اپیزودگرا، به‌ویژه در روایتی از امام صادق (ع)، واژه وجدان با تعبیر «واعظ من نفس» (پنددهنده‌ای از درون خویش) یا «واعظ درونی»، مترادف دانسته شده است. (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۵۲۶) درج شده است این امر بر نقش فعال، هدایتی و هشداردهنده‌ی مفهوم «وجدان» تأکید دارد و بیان‌گر منبعی درونی و الهامی خدادادی از حکمت است. «واعظ درونی» تلویحاً بدین معناست که هدایت صرفاً بیرونی (از جانب انبیاء یا متون مقدّس) نیست؛ بلکه منشأی درونی نیز دارد و سرچشمه‌ی این «موعظه باطنی» را می‌توان نوعی الهام الهی دانست. همچنین، مفهوم وجدان به عنوان «نگاهبان الهی» نیز یافت می‌شود: آنکه یک (وجدان) نهی‌کننده خودی داشته باشد؛ از سوی خدا نیز نگاهبانی فایق خواهد داشت. این سخن، رابطه‌ای متقابل و متباینی را نشان می‌دهد که در آن، پرورش وجدان باطنی، حافظت الهی را نیز توانمند به دنبال دارد. پیوند مستمر وجدان با «نفس لوامه» در قرآن و «واعظ درونی» در حدیث ائمه، نشان‌دهنده‌ی تلاشی هماهنگ در اندیشه‌ی اسلامی برای مشروعیت بخشیدن و اعتلای این قوه باطنی از طریق استناد آن به منابع اولیه دینی است. وجدان نه فقط یک ساختار فلسفی و عرفانی یا روان‌شناختی، بلکه جزئی شناخته‌شده از طرح الهی برای هدایت بشر، ارائه می‌شود.

۱,۳. دیدگاه نجم‌الدین رازی درباره وجدان و نفس لوامه در مرصادالعباد

نجم دایه در باب چهارم مرصادالعباد که به معاد نفوس اختصاص دارد؛ به تفصیل از «نفس لوامه» سخن می‌گوید. او این نفس را نفس مؤمنانی می‌داند که علی‌رغم داشتن ایمان، گاهی مرتکب گناه نیز می‌شوند. وی چنین توضیح می‌دهد که این نفس هنگامی که گناهانش بر اعمال نیکش فزونی گیرد، «ظالم لنفسه» (ستمکار بر حق خویش) خوانده می‌شود. زیرا نور ایمان را با تاریکی گناه می‌پوشاند. این امر، طبیعت پویا و غیر ایستای این قوه باطنی را آشکار می‌سازد؛ وجدان، عرصه یک نبرد معنوی است. نجم دایه از استعاره قدرتمند «جوشن ملامت» بهره می‌گیرد. هنگامی که نفس لوامه در شهوات دنیوی غوطه‌ور می‌شود؛ این «زره سرزنش» را بر تن می‌پوشد و پشیمانی (خمار) حاصل از آن لذت‌جویی، او را به سوی اعمال اخروی، سوق می‌دهد. این نشان می‌دهد که درد وجدان، جنبه محافظتی دارد و مؤمن را از تباهی کامل و دور شدن از معنویات، مصون می‌دارد. او همچنین نفس لوامه را به گردویی تشبیه می‌کند که مغز ایمان را در خود دارد؛ اما پوست تلخش، اعمال فاسده آن را پوشانده است. این پوست باید (از طریق ریاضت‌ها یا توبه) شکسته شود تا مغز ایمان، رهایی یابد. این تصویرسازی، فرآیند تزکیه را به شکلی تأثیرگذار، بیان می‌کند. رازی همچنین بر امکان نجات نفس لوامه از طریق فضل ربانی و توبه نصوص تأکید می‌ورزد. (نجم رازی، ۱۳۶۵: ۳۳۴) توبه‌ای که می‌تواند گناهان سالیان دراز را در یک لحظه بسوزاند. این امر، قدرت دگرگون‌کننده وجدانی حقیقتاً بیدار شده را برجسته می‌سازد. تصویرسازی رازی صرفاً توصیفی نیست، بلکه تجویزی و ناظر به طریق نجات است. «ملامت و سرزنش»، غایت فی‌نفسه نیست؛ بلکه سازوکاری الهی برای بیداری معنوی و انگیزه‌ای برای توبه و بازگشت به معاد است.

۲- ندای درونی؛ طنین حقیقت

۲,۱. مفهوم‌شناسی ندای درونی و اصطلاحات مرتبط (هاتف، رباب، وارد، الهام، واقعه، مکاشفه)

ندای درونی اصطلاحی کلی است که طیف وسیعی از ارتباطات یا ادراکات مستقیم معنوی را در بر می‌گیرد. ادبیات عرفانی برای توصیف این تجارب، واژگان غنی و دقیقی را به کار گرفته است که هر یک به جنبه‌ای خاص از این پدیده اشاره دارند. هاتف غیبی صدا یا نجوایی است که بدون مشاهده

گوینده، شنیده می‌شود که شامل پیام یا ارشادی درونی است. یعنی تلقی یک تجربه شنیداری مستقیم از عالم غیب است.

واژه رباب در اصطلاح صوفیه، به «ندای ارجعی - رجعتی» یعنی ندای بازگشت از سوی معشوق (المحبوب) به عاشق - سالک (المحب - سالک) اطلاق می‌شود. این اصطلاح بر طبیعت پاسخ‌دهنده روح به ندای الهی تأکید دارد.

اصطلاح وارد غیبی آنچه را گویند که از معانی غیبی بدون قصد و تلاش بنده، به طور آنی و ناگهانی، بر دل او فرود آید. وارد باید در قلب قرار گیرد و متوجه سرّ (باطن‌ترین جنبه روح) شود. این تعریف بر طبیعت خودجوش و دگرگون‌کننده الهامات حقیقی تأکید دارد. الهام ربّانی بر قلب افاضه می‌شود. (سجّادی، ۱۳۸۲: ۱۳۵)

نجم‌الدین رازی از الهامات ربّانی در زمینه «واقعۀ» سخن می‌گوید. آیه قرآنی: «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (سوره الشمس، آیه ۸) یعنی: (پس به او شر و خیرش را الهام کرد) در این زمینه، شاخصی بنیادین است و نشان می‌دهد که نفس، ذاتاً قابلیت دریافت هدایت یا گمراهی را داراست. واقعۀ، اصطلاحی بسیار مهم در مرصادالعباد است. نوعی کشف عرفانی است که میان خواب و بیداری یا در بیداری کامل به طریق شهود، رخ می‌دهد و از رؤیای عادی، متمایز است. واقعۀ، ادراک روح است که با نور تجلّی الهی، تأیید شده باشد که نجم‌رازی به تفصیل انواع و فواید آن را بیان می‌کند. (نجم رازی، ۱۳۶۵: ۱۶۴) محاسن و فواید واقعۀ برای سالک، از دیدگاه رازی، سه‌گانه‌اند: ۱. آگاهی از حال معنوی خویش: کسب بصیرت نسبت به پیشرفت، حالات (مانند شوق و فتور)، و وجود صفات روحانی یا نفسانی مختلف (که غالباً به صورت حیوانات یا انوار نمادین ظاهر می‌شوند). ۲. تغذیه روحانی و ترک تعلقات: لذت حاصل از واقعات قلبی و روحانی، قوت و ذوق معنوی ایجاد کرده و سالک را قادر می‌سازد تا از تعلقات دنیوی دست کشیده و به سوی عالم غیب و حقایق روحانی روی آورد. ۳. عبور از مقامات روحانی: برخی از مقامات سلوک جز با وساطت واقعات غیبی طی نمی‌شوند. این واقعات می‌توانند از برکت ولایت شیخ، یا از نفحات نبوت، یا از تجلیات صفات الهی باشند و به فنای سالک منجر گردند.

مکاشفه و مشاهده اصطلاحات گسترده‌تری برای ادراک مستقیم معنوی ندای درونی یا وجدان هستند که در آن حجاب‌ها از پیش چشم دل برداشته می‌شود. مکاشفه غالباً به حضور قلب و پذیرندگی آن نسبت به حقایق الهی، توصیف شده است و اگر این حالت، دائمی شود؛ مقام مشاهده نام می‌گیرد. تنوع اصطلاحات عرفانی برای «ندای درونی و وجدان بشری» نشان‌دهنده فهم صوفیانه از این نکته است که ارتباط الهی، یکپارچه نیست؛ بلکه از طریق کیفیات مختلف (شنیداری، دیداری، صرفاً معرفتی) و در سطوح متفاوتی از شدت و وضوح، امکان رخ دادن دارند که با مقام معنوی و صفای باطنی سالک، متناسب اند.

۲.۲. نقش قلب (دل) و جذبه در دریافت پیام‌های غیبی

قلب (دل) در ادبیات عرفانی و صوفیانه به طور مداوم به عنوان جایگاه دریافت ارتباطات و الهامات الهی شناخته شده است. این قلب، نه عضو فیزیکی، بلکه لطیفه‌ای روحانی و مرکز ادراک معنوی و حقیقی است که از آن به «بیت‌الله» (خانه خدا) و «عرش‌الله» (والا ترین جایگاه خدا) نیز تعبیر شده است. صفا و آمادگی قلب برای دریافت این پیام‌ها از اهمیت بالایی برخوردار است. نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد (باب سوم، فصل هفدهم) به زیبایی توصیف می‌کند که چگونه دل انسان با تکرار ذکر «لا اله الا الله» از زندان زنگار طبیعت و ظلمت صفات بشری، جلا و صیقل می‌یابد و پذیرای انوار غیبی می‌گردد.

در کنار تلاش سالک برای تزکیه قلب، «جذبه و کشش الهی» نیز نقش مهمی را ایفا می‌کند. جذبه، کششی مستقیم از جانب خداست که می‌تواند سالک را به سرعت در مراتب معنوی ارتقا دهد. رازی می‌گوید: «لاجرم یک جذبه بهتر آمد از معامله جمله خلاق». جذبه می‌تواند پذیرندگی لازم را برای ارتباطات الهی را ایجاد نماید یا خود نوعی ارتباط عمیق و غیرکلامی باشد که به حالات فنا و بقا منجر گردد. جذبه به عنوان ندای الهی تأکید می‌کند که فرد را از اشتغالات دنیوی «بیکارو بی نیاز» می‌سازد. پذیرندگی قلب، صرفاً انفعالی نیست؛ بلکه از طریق مجاهده معنوی (ذکر، صیقل دادن) پرورش می‌یابد. با این حال، جذبه، نشان‌دهنده پیش‌دستی الهی است که می‌تواند این فرآیند را تسریع بخشد یا از آن فراتر رود. این امر، پویایی میان تلاش انسانی (کسب) و فیض الهی (وهب - هبه) را

در رستگاری‌شناسی صوفیانه، برجسته می‌سازد. «ندای درونی» می‌تواند نتیجه چلا یافتن و تذهیب تدریجی آینده‌ی دل باشد؛ یا ندایی ناگهانی و فراگیر از طریق جذبی الهی.

تخیل در ادبیات عرفانی و مرصادالعباد

۱.۱. "تخیل" و "خیال" در فلسفه و عرفان اسلامی

در بررسی مفهوم تخیل در سنت فکری عرفان اسلامی، لازم است میان «تخیل» به معنای بازنمایی خیال‌انگیز یا برانگیختن شاعرانه، که غالباً در علوم بلاغی و ادبیات مطرح می‌شود و «خیال» به مثابه یک قوه شناختی یا یک ساحت وجودی (عالم خیال) تمایز قائل شد. فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا با روشی تفصیلی، به تبیین حواس باطن پرداخته‌اند که شامل حس مشترک، خیال (به عنوان خزانه‌دار صور محسوس)، وهم، حافظه، و متخیله و متصرفه (که به ترکیب و تفصیل صور و معانی می‌پردازد) می‌شود. این روان‌شناسی فلسفی، زمینه‌ای را فراهم آورد که عرفا بر آن، بنای نظریات خود را استوار کردند. عرفا، ضمن بهره‌گیری از این چارچوب فلسفی، مفهوم خیال را تا مرتبه‌ای کیهانی، ارتقا دادند و آن را نه فقط یک قوه روان‌شناختی انسانی، بلکه یک قلمرو واسطه حیاتی بشر (برزخ) و ابزاری برای ادراک حقایق معنوی، تلقی کردند. مفهوم خیال در عرفان، اگرچه بر پایه مباحث فلسفی در باب قوای نفسانی، بنا شده؛ اما از آن فراتر رفته و ابعادی چون وجودشناختی و معرفت‌شناختی می‌یابد. برای صوفیه، خیال صرفاً به تصاویر ذهنی یا اوهام شاعرانه محدود نمی‌شود؛ بلکه دروازه‌ای به سوی ابعاد واقعی، هرچند غیرمادی، از هستی و هستی‌شناسی است.

۱.۲. قوه متخیله، خیال متصل، خیال منفصل و عالم مثال

قوه متخیله، نیرویی در نفس انسانی است که به پردازش، ترکیب و ایجاد صور می‌پردازد. نقش این قوه در چگونگی "پوشانیدن" جامه صورت بر حقایق معنوی، بسیار اساسی است. عالم مثال (یا عالم خیال)، یک قلمرو وجودی واقعی است که به آن Mundus Imaginalis (ایماژ) نیز گفته می‌شود. این عالم، جهانی واسطه (برزخی) میان عالم صرفاً روحانی معقول (عالم عقول-جبروت) و عالم محسوس مادی (عالم ملک-ناسوت) است. مشخصه این عالم، وجود صوری است که دارای شکل و بُعد هستند اما از ماده فیزیکی، تشکیل نشده‌اند. این قلمرو، جایگاه رؤیاهای صادقه، مکاشفات عرفانی و بسیاری از وقوعات است. خیال متصل، تخیل سوپرتکنیو و فردی انسان است که

به روان و حالات درونی او پیوسته است. محتویات آن به خود تخیل‌کننده، وابسته است. این همان خیالی است که فلاسفه عمدتاً به عنوان یکی از قوای نفس از آن در مباحث یاد می‌کنند.

خیال منفصل، غالباً با خود عالم مثال، یکی دانسته می‌شود. این یک عالم خیالی ابژکتیو است که مستقل از متخیل انسانی وجود دارد. تجاربی که از طریق خیال منفصل، ادراک می‌شوند؛ دارای اعتبار معنوی ابژکتیو تلقی می‌گردند. ابن عربی به تفصیل در مورد این مفاهیم، به‌ویژه نقش خیال متصل به عنوان پلی به سوی خیال منفصل، بحث کرده است. اعتبار مکاشفات عرفانی غالباً به منشأ آن‌ها در خیال منفصل بستگی دارد. تمایز میان خیال متصل و خیال منفصل، یک ابزار معرفت‌شناختی پیچیده در عرفان است که به مسئله تجربه معنوی سوژکتیو و موضوعی در مقابل ابژکتیو و مفهومی می‌پردازد. این تمایز به عرفا امکان می‌دهد تا واقعیت عالم خیال و ادراکات آن را (از طریق خیال منفصل) تأیید کنند، در حالی که اذعان دارند که تخیل فردی (خیال متصل) اگر به درستی، هدایت یا تزکیه نشود؛ می‌تواند منبع اوهام یا حتی توهمات باشد. این چارچوب برای فهم چگونگی اعتبارسنجی عرفا از مکاشفات و الهاماتشان ضروری است. (مکی، ۱۳۱۰: ۸۶-۸۷)

۱.۳. خطای در خیال و تمایز آن از شهود حقیقی

امکان «خطا در خیال» توسط عرفایی چون ابن عربی مورد تأیید قرار گرفته است. خیال اگر به درستی هدایت نشود یا تحت تأثیر نفس اماره یا وسوسه‌های شیطانی قرار گیرد، می‌تواند اوهام یا تفاسیر نادرست تولید کند. ابن عربی تمایز میان خیال حقیقی (صادق) و تخیل فریبنده را به تفاوت میان عصای موسی (ع) (که معجزه‌ای الهی و متجلی در صورت خیالی بود) و جادوی ساحران (که وهم و فریبی بیش نبود) تشبیه می‌کند. از دیدگاه نجم دایه، خود عالم شهود نیز نوعی «رؤیا» یا «خیال» است. البته این به معنای «وهم ذهنی» نیست؛ بلکه «وهمی خارجی» یا «رؤیایی با اساس متافیزیکی» و تجلی حق تعالی است. عدم مشاهده طبیعت نمادین آن (یعنی به عنوان نشانه‌ای به سوی حق) آن را بی‌معنا یا فریبنده می‌سازد. تشخیص شهود حقیقی از صرف تخیلات یا اوهام، جنبه‌ای حیاتی از سلوک معنوی است. معیارهای این تشخیص غالباً عبارتند از: صفای قلب و نفس مشاهده‌گر، هدایت شیخ کامل و راهنما، مطابقت با اصول شریعت و ارکان اصلی ایمان، آثار و ثمرات معنوی تجربه (مانند افزایش یقین، محبت به خداوند، و وارستگی از دنیا).

اذعان صوفیه به «خطای در خیال» نه به معنای نفی ارزش شناختی خیال، بلکه فراخوانی به نوعی بصیرت انتقادی است. این امر، ضرورت تأدیب نفس و اعتبارسنجی بیرونی (از طریق شیخ یا مرشد شریعت) را ایجاب می‌کند تا اطمینان حاصل شود که آنچه از طریق خیال ادراک می‌شود؛ بازتابی حقیقی از واقعیات معنوی است و نه تصویری از نفس یا فریبی شیطانی. این امر نقش مرشد روحانی را بیش از پیش، حیاتی و لازم جلوه می‌دهد.

۴. ۱. نقش تخیل در ادراک انوار و صور مثالی در مرصادالعباد

نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد (باب سوم، فصل هفدهم)، به تفصیل به توصیف ادراک سالک از «انوار تجلی یافته» با رنگ‌های گوناگون (آبی، سرخ، زرد، سپید، سبز، نور خورشید) هم‌زمان با تزکیه‌ی قلب می‌پردازد. نکته‌ی بسیار مهم آن است که رازی بیان می‌کند:

«نور روح بی‌شکل و لون و صورت است. هر شکل و رنگی که خیال ادراک می‌کند از آلودگی‌های حجاب‌های صفات بشری است.».

این گفته نشان می‌دهد که خیال، قوه‌ای است که به نور معنوی بی‌صورت، صورت و رنگ می‌بخشد؛ اما این صور ادراک‌شده، مشروط به حال معنوی خود سالک و حجاب‌های باقی‌مانده‌ی اوست. «هنگامی که این حجاب‌ها به کلی مرتفع شوند؛ خیال دیگر در آن تصرفی ندارد و انوار در بی‌رنگی، بی‌صورتی... مشاهده می‌شوند.».

این امر بیانگر پیشرفتی در ادراک عرفانی از ادراکات خیالی دارای صورت و رنگ به سوی شهود مستقیم و بی‌صورت است. رازی همچنین اشاره می‌کند که اجرام آسمانی (خورشید، ماه، ستارگان) که در مکاشفات (مثلاً در برکه یا آینه) دیده می‌شوند؛ تجلیات انوار روحانیت هستند که خیال دل، آن‌ها را چنین نقشبندی کرده است. در زمینه‌ی واقعه، نجم دایه توضیح می‌دهد که قلب یا روح، صور الهامات ربانی را که خیال به شکلی مناسب صورت‌بندی کرده است، ادراک می‌کند، یا حقیقت این الهامات را بدون وساطت خیال به تنهایی مستقیماً درمی‌یابد. این امکان دوگانه، خیال را به عنوان واسطه‌ای رایج اما نه همیشه ضروری، نشان می‌دهد. ادراک نهایی از این صور خیالی فراتر می‌رود. این نگرش، دیدگاهی دقیق از خیال ارائه می‌دهد برای سفر ضروری است، اما در مقصد باید از آن فراتر رفت.

۱.۵ پیوند تخیل با محبت و عقل در نظام فکری نجم‌الدین رازی

نجم دایه در مرصادالعباد (باب دوم، فصل سوم)، نمایش کیهانی «محبت» و «عقل» را به تصویر می‌کشد. محبت با لطیفه‌ای از روح محمدی (ص) مرتبط است؛ حال آنکه عقل از نور برمی‌خیزد. او می‌گوید: «میان محبت و عقل منازعت و مخالفت است هرگز بایکدیگر نساژند... عشق آمد و کرد عقل غارت.».

هنگامی که نور رخ معشوق (نور رخ او) تجلی کرد، «هم عقل بسوخت هم عبارت». عبارت در اینجا می‌تواند به صور و بیاناتی تفسیر شود که خیال با آن‌ها سروکار دارد.

در نظام فکری نجم دایه، در حالی که عقل و محبت، به عنوان اصول اولیه کیهانی هستند؛ تخیل (به عنوان قوه‌ای که با عبارت - صور سروکار دارد) به نظر می‌رسد که در برابر محبت الهی فراگیر و تجلی مستقیم، مقامی فرعی داشته و نهایتاً مستهلک یا متعالی می‌شود. اگر «عبارت» (بیان - صورت) همراه با «عقل» در تجلی نور الهی می‌سوزد؛ این تلویحاً بدان معناست که صور خیالی، که واسطه‌ی عبارت هستند؛ نیز در عالی‌ترین تجارب عرفانی که اشارت محبت در آن حاکم مطلق است؛ کنار گذاشته می‌شوند. با این حال، «تخیل برای بیان این سفر معرفتی و مراحل اولیه‌ی آن، برای تعبیه‌ی «سر محبت» در صور قابل ادراک در سرتاسر خلقت، حیاتی است.» (یوسف پور، ۱۳۸۰: ۲۰۰ - ۲۲۰)

نتیجه‌گیری

این پژوهش به صورت اجمالی، نشان داد که وجوه عدیده معرفت‌شناسی انسانی و هستی‌گرایی مثل خداباوری و خودشناسی و انگیزه و امید و اراده و عشق و ایمان و وجدان و ندای درونی و تخیل و صور خیال، مفاهیمی کلیدی و به‌هم‌پیوسته و اثربخشانی بنیادی در ادبیات عرفانی اسلامی و اندیشه‌های جهان معاصر، به‌ویژه در اثر گرانسنگ نجم‌الدین رازی، مرصادالعباد و نظریه معنای زندگی و یکتور فرانکل هستند.

معرفت وجدانی، منطبق بر منطق عقلانی نه تنها به عنوان یک قطب‌نمای اخلاقی، بلکه در بازآفرینی اراده‌ای محکم و مصمم برای عبور از انواع رنج‌ها و سختی‌های زندگی و روان‌نژندی‌های پیش آمده در ارتباط با نفس لوامه و واعظ درونی و جهان ستیزه‌جو، به مثابه جلوه‌ای از آگاهی وجودی و

یافتن حق و به تبع آن ادراک معنای زندگی و هستی وجودی انسان و جهان پیرامونش، نقشی اساسی در تزکیه نفس و تذهیب روح و جلای جان و دل در بازگشت به مبدأ ایفا می‌کند. ندای درونی، طیفی از ارتباطات الهی را شامل می‌شود - از الهامات لطیف و سرزنش‌های وجدان گرفته تا جذبات قدرتمند و واقعات بصری - که قلب، کانون اصلی دریافت آنهاست و اعتبارشان به صفای باطن سالک و عنایت الهی، بستگی دارد. تخیل نیز به عنوان یک قوه‌ی شناختی و یک ساحت وجودی واسطه و راهنما (برزخی)، شامل خیال متصل سوژکتیو و عالم مثال ابژکتیو (خیال منفصل)، برای ادراک صور معنوی همچون انوار الهی، ضروری است، اما در عین حال نیازمند تمیز و بصیرت برای پرهیز از خطای در درک خیال است.

منابع و مآخذ

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) أبوزید، بکر بن عبدالله، معجم المناهی اللفظیه، الناشر: دارالعاصمه، عدد المجلدات ۱، عدد الصفحات ۷۸۰، تاریخ النشر ۱۴۱۷ - ۱۹۹۶ م، رقم النسخه: ۳
- ۳) اریکسون، اریک، مک، آدامز، (۱۳۹۶). بحران هویت، ترجمه: رضایی، علی. تهران: انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی. شابک ۹۶۴-۷۵۳۱-۵۹
- ۴) پورجوادی، نصرالله، (۱۳۸۵)، زبان حال در عرفان و ادبیات پارسی، تهران: هرمس
- ۵) راجرز، کارل. (۱۹۸۰). روان‌شناسی انسان‌گرا. ترجمه علی اصغر حاج سپهری.
- ۶) رازی، نجم‌الدین. (۱۳۶۵). مرصادالعباد الی المقصود والمراد. تصحیح محمدامین ریاحی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۷) سجّادی، جعفر وصادق، (۱۳۸۲)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، چاپ هفتم نشر کتابخانه طهوری.
- ۸) فرانکل، امیل ویکتور. (۱۳۹۵). انسان در جستجوی معنا. ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی. تهران: نشر درسا.
- ۹)،، (۱۳۹۸). فریادهای ناشنیده برای معنا. ترجمه فروزنده دولت‌یاری. تهران: نشر نیک‌فرجام

- ۱۰) گابلینگ، سوزی. (۱۳۸۷)، آیا مدرنیسم شکست خورده است؟، ترجمه محمدی، تهران. نشر مینوی خرد.
- ۱۱) مطهری، مرتضی (۱۳۹۳)، انسان کامل، تهران، صدرا.
- ۱۲)، (۱۳۸۲). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: صدرا.
- ۱۳) مکی، ابوطالب، (۱۴۱۱)، قوت القلوب فی معامله المحبوب باسل عیون السود، ۲ جلد بیروت دارالکتب العلمیه و چاپ قاهره مصر ۱۳۱۰ ق.
- ۱۴) نصری، عبدالله. (۱۳۸۷)، گفتمان مدرنیته، چاپ سوم، تهران. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۵) نوذری، حسین‌علی. (۱۳۸۴)، بستر و زمینه های تاریخی پست مدرن، ما و پست مدرنیسم، به کوشش محمدعلی محمدی و عبدالکریمی، تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- ۱۶) یوسف پور، محمد کاظم (۱۳۸۰)، نقد صوفی، تهران، روزنه
- ۱۷) نیشابوری، فریدالدین عطار، (۱۳۹۹)، تذکره الاولیاء، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر سخن.
- ۱۸) یونگ، کارل گوستاو. (۱۹۵۳). روان‌شناسی و دین. ترجمه پرویز شریفی.