

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



عرفان

از دیدگاه شهید مطهری



ستاد بزرگداشت استاد شهید آیت ا... مرتضی مطهری





عنوان: عرفان از دیدگاه شهید مطهری
نویسنده: دکتر پرویز عباسی داکانی - فاطمه رحمان خواه
به کوشش: رمضان شعبانی سارویی
ویراستار علمی: حجت الاسلام تویسرکانی و علی مرادزاده
ویراستار ادبی: دکتر حسین منصوریان
طرح جلد: محمدرضا شعبانی
تایپ و صفحه آرایی: مهدی احمدی
ناشر: معاونت فرهنگی سازمان اوقاف و امور خیریه
چاپ اول: سی و یکمین سالگرد شهادت استاد مطهری (۸۹)
تیراژ: ۵۰۰۰ نسخه
قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال

همه حقوق این اثر برای ناشر محفوظ است.

نشانی: تهران خیابان نوفل لوشاتو - معاونت فرهنگی سازمان اوقاف و امور خیریه

www.mfso.ir

info@mfso.ir

تلفن: ۰۲۱-۶۶۷۱۱۶۷۶

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
مقدمه.....	۹
فصل اول: حقیقت و زبان عارفانه.....	۱۱
مدخل.....	۱۱
دو وجه عرفان و تصوف.....	۱۴
ابعاد و مسایل عرفان.....	۱۷
درونگرایی عرفان.....	۲۴
طرح دیدگاه های مختلف درباره عرفان و عارفان.....	۲۶
ریشه ها و مایه های غیر اسلامی عرفان.....	۲۸
هستی از نظر فلسفه و عرفان.....	۲۹
مساله علیت.....	۲۹
وحدت تجلی از اصول جهان بینی عرفان.....	۳۱
سه نظریه از وحدت وجود.....	۳۴
وحدت حق، وحدت عددی نیست بلکه وحدت حقه حقیقت است.....	۴۱

۴۳	وحدت عددی چیست.....
۴۳	اساس جهانبینی عرفانی.....
۴۵	تأثیر کلمه الله اکبر بر وحدت وجود.....
۴۷	نظریه «خلق جدید» عرفا و حرکت جوهری در کلام عرفا.....
۴۹	منشا توحید اسلامی.....
۵۵	قرآن سرچشمه متون عرفانی.....
۶۰	خلاصه فصل اول.....

فصل دوم: معرفت شناسی عارفانه..... ۶۵

۶۵	مفهوم معرفت و اهمیت و غایت آن.....
۶۷	انواع شناخت و تفاوت علم حصولی و علم حضوری.....
۷۱	تعصب مانع و سدّ راه معرفت و شناخت.....
۷۲	تعریف قلب از نظرگاه قرآن.....
۷۷	خصوصیات و ویژگیهای قلب.....
۸۰	واردات قلبی.....
۸۲	منطق دل.....
۸۳	خودآگاهی عرفانی و خدایابی عارفانه.....
۸۸	خداشناسی در فلسفه و عرفان.....
۸۹	روش‌های فکری در اسلام.....
۹۱	حکمت متعالیه.....
۹۳	تمایزات.....
۹۳	تفاوتهای عرفان با فلسفه و روابط آنها.....
۹۹	خلاصه فصل دوم.....

فصل سوم: وجودشناسی عرفانی..... ۱۰۱

۱۰۱	راه‌های اثبات وجود خدا.....
-----	-----------------------------

۱- فطرت.....	۱۰۱
۲- استدلال یا اشراق.....	۱۰۵
نظام احسن جهان بینی عرفانی.....	۱۰۷
تلقی و درک درست از مرگ و نیستی.....	۱۰۸
زیبایی ها مدیون زشتی ها.....	۱۱۱
وحدت وجود.....	۱۱۳
جهان از نوعی وحدت و یگانگی برخوردار است.....	۱۲۰
بهار مثالی از قیامت.....	۱۲۲
خلاصه فصل سوم.....	۱۲۹
فصل چهارم: انسان شناسی عرفانی.....	۱۳۱
انسان قبل از دنیا.....	۱۴۱
درد و الم عرفانی.....	۱۴۴
انسان در عرفان و کمال.....	۱۴۸
انسان و غربت او در جهان.....	۱۵۳
خلاصه فصل چهارم.....	۱۶۳
فصل پنجم: عشق و زیبایی.....	۱۶۷
زیبایی و ستایش آن.....	۱۶۷
رابطه زیبایی و عشق (جذبه و تجاذب) و گستره عشق.....	۱۶۸
ماهیت و اقسام عشق.....	۱۷۱
عقل و عشق در جهان بینی و ادبیات عرفانی.....	۱۷۹
فنای عاشق در معشوق.....	۱۸۶
عشق و محبت به اولیا و تزکیه نفس.....	۱۹۱
عشق و آثار آن.....	۲۰۱

خلاصه فصل پنجم..... ۲۰۷

فصل ششم: اخلاق..... ۲۰۹

آزادی و عرفان..... ۲۰۹

زهد و زاهد..... ۲۲۰

زهد در قرآن..... ۲۲۱

تفاوت زهد اسلامی و رهبانیت مسیحی..... ۲۲۳

اصول زهد اسلامی..... ۲۲۶

تفاوت و شباهت زاهد و راهب..... ۲۲۷

فلسفه‌ی زهد..... ۲۲۹

تضاد میان دنیا و آخرت..... ۲۳۷

هجرت و جهاد، فهم اشتباه برخی از اهل تصوف..... ۲۴۰

تفسیر انحرافی از هجرت..... ۲۴۲

برتری علما و دانشمندان اهل سفر..... ۲۴۴

توبه و استغفار..... ۲۴۷

تحلیل توبه..... ۲۵۰

شرایط پیدایش توبه..... ۲۵۱

توبه در پیری و کهنسالی..... ۲۵۲

مهلت توبه..... ۲۵۵

شروط توبه از منظر علی^(ع)..... ۲۵۷

شریعت، طریقت، حقیقت..... ۲۶۱

خلاصه فصل ششم..... ۲۶۴

منابع..... ۲۶۷

مقدمه

بی‌شک از تاثیرگذارترین شخصیت‌ها در پایه‌گذاری نظام مقدس جمهوری اسلامی استاد شهید آیت‌الله مرتضی مطهری بودند که با بیان و قلم خود خیزش انقلابی مردم ایران را هدایت کردند، هر چند نظام نوپای اسلامی در آن برهه از زمان خیلی زود از وجود این عالم وارسته و روحانی روشنفکر محروم ماند، اما آثار و کتب ایشان سه دهه است که تشنگان معارف ناب اسلام را سیراب می‌کند بنا به فرموده مقام معظم رهبری:

«شهید مطهری انصافاً نادره‌ی زمان بود. آقایان خواهش می‌کنم در این زمینه‌ها وقت کامل به خرج دهید، این دریای بی‌پایانی است، این قلمرو وسیعی است. در این قلمرو کار کنید، پیش بروید و مردم را از این سرچشمه تمام نشدنی سیراب کنید.»

اکنون در آستانه سی و یکمین سالگرد شهادت آن عالم وارسته همچنان اعتقاد داریم آراء، اندیشه‌ها و افکار این فیلسوف متفکر و ژرف‌اندیش در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بهترین الگو و سرمشقی است که با الهام‌گیری از راه‌کارها و سرفصل‌های آن

می‌توان هرچه بیشتر به سوی کارآمدی نظام مقدس جمهوری اسلامی حرکت کرد.

مجموعه حاضر کندوکاوی است عالمانه در آراء و نظرات این احیاگر قرن، که امید است مورد استفاده اساتید و پژوهش‌گران و صاحب‌نظران حوزه‌های مختلف علوم اسلامی و تمامی ارادتمندان آن شهید بزرگوار قرار گیرد.

علی محمدی

رئیس ستاد بزرگداشت استاد شهید آیت‌الله مطهری^(ره)

فصل اول:

حقیقت و زبان عارفانه

مدخل:

بی‌تردید استاد شهید مطهری^(ه) شخصیتی منحصر به فرد و جامع‌الاطراف بود که انوار تابناک معرفت چونان مشعلی در دستان روحش می‌درخشید و نه‌تنها حیات مادی و معنوی شخصی او را که حیات اجتماع پیرامون او را روشنی و تالگو می‌بخشید. تجلی عرفان و اخلاق در گفتار و رفتار او ظهوری پیامبرانه داشت. بی‌شک او به لحاظ ساحت روحی و معنوی در میان همگنانش کم‌نظیر بود. از زندگی و سیره‌ی عملی و نظری وی به وضوح می‌توان دریافت که با وجود تحمل مصائب و دشواریها و فشارهای درونی و برونی وی هیچ‌گاه میدان را برای تاخت و تاز پندارهای اهریمنانه باز نگذاشت. ابعاد مختلف زندگی سیاسی، اجتماعی، فلسفی و دینی او به هیچ روی مانع ادامه‌ی حیات عرفانی و سلوک عارفانه‌اش نشد. زندگی او سراسر خدا محوری، ساده زیستی، محبت، مردم‌داری، اخلاق، مبارزه‌ی همه جانبه با نفس، توجه به آخرت، تمسک به قرآن و عترت و

عشق عارفانه بود. امید که خصایل نیکو و دم‌قدسی مسیحایی او ما را در معرفی آراء ناب و روحبخش آن یار سفر کرده یار و همراه باشد.

مطهری بر آن بود که در عصر حاضر کاروان علم، دوران بلوغ خویش را پشت‌سر گذارد اما شایسته است که برای رویارویی با علم‌زدگی و بحران ناشی از سلطه‌ی تفکر تکنولوژیک، کوشش و تلاشی خالصانه و بی‌وقفه بکار گرفته شود.

مطهری می‌اندیشید آنان که علم و عقلانیت را تنها راهبر و راهنمای آدمی به‌شمار آورده‌اند، و دین و ایمان و عرفان را اموری فرعی و غیر ضروری تلقی می‌نمایند، باید دریابند که کاروان علم با آنکه در قرون اخیر با سرعتی سرسام‌آور پله‌های تفوق را پیموده، اما در عین حال انسان معاصر با نابسامانی‌ها و گرفتاری‌هایی دست به گریبان است که اندیشمندان و متفکرین منصف و دلسوز را در شرق و غرب، بسیار مضطرب و نگران کرده است.

دانش و عقلانیت محض، نیاز به عرفان و میل به راز و نیاز و خداخواهی را از فطرت و سرشت آدمی خارج نکرده و نخواهد کرد. علم نمی‌تواند جانشین عرفان شود، و ماشین‌سم نمی‌تواند جای دین را پر کند؛ کما این که دین و عرفان نیز جانشینان شایسته‌ای برای علم و تکنولوژی نیستند. متفکرین و اندیشمندان بزرگی در مغرب زمین همچون ویلیام جیمز، انیشتین، هایدگر، سارتر، راسل، آلکسیس کارل و دیگران در آثار خویش بر این حقیقت صحه گذاشته‌اند که درک صرفاً مادی از انسان و جهان، بس ناکافی و ناکارآمد است. متفکرین معنویت‌گرا قایل‌اند در

سرشت آدمی، سرچشمه‌ی جوشانی برتر از فهم وجود دارد که دریافت کیفیت و چگونگی آن با قیاس‌های صرفاً علمی ممکن نیست. این متفکران بزرگ، نارسایی علم و عقل محض در پدید آوردن سعادت حقیقی برای انسان‌ها، و وجود عشق و ایمان برای رسانیدن آدمیان به سعادت حقیقی را متذکر شده‌اند. از دید مطهری جهان معاصر بیشتر به برخورداری از علوم معنوی نیازمند است تا علوم طبیعی، و با دمیدن روح عرفان در انسان معاصر، شاید بتوان برای رفع بحران کنونی جهان کاری کرد.

علوم طبیعی که از فواصل طبیعی، کاسته‌اند اما دوری‌ها و بیگانگی‌های معنوی را افزوده‌اند. از منظر مطهری، انسان‌ها در گиро دار جهان کنونی صراط راستین خود را در شاهراه عرفانی و ایمانی و دینی خویش خواهند یافت. همان شاهراهی که عرفای راستین در وصول به حق طی کرده‌اند و امروز می‌توان گفت که برای وصول به خوشبختی و لذت واقعی انسانی باید این راه را بپیمایند، و با برداشتی نوین از آرا و اندیشه‌های بارور و پر مغز عرفانی آن را ادامه دهند، به عبارتی دیگر کاروان بشر بیشتر نیازمند بازگشت و رجوع به ایمان پاک روحانی و توجه به اصول ثابت اخلاقی، به‌خصوص دریافت ارزشهای تربیت عرفانی در فرهنگ کهن خویش است. همان فرهنگی که می‌توان روشنایی تازه‌ای را برای دنیای تیره و تار انسان امروز به ارمغان آورد.^۱

طرز تفکری که در روزگار حاضر حکمفرماست، مواریث کهن فرهنگی

^۱ - مراجعه شود به کتابهای: «انسان و ایمان» و «وحی و نبوت» مطهری در مجموعه‌ی

را ارج نمی‌نهد و تحقیقات و مطالعات سنتی را که آمیخته با پرستش زیبایی و والایی اندیشه و تصفیه و تهذیب باطن بوده، به‌هیچ می‌انگارد و پیوسته بر آن است که تمامی پدیده‌ها را مورد تجزیه و تحلیل کمی قرار دهد. بدین سان با راز زدایی از جهان، امور عالم از معانی روحانی، معنوی و عرفانی تهی می‌شود.

از دید مطهری، دوران معاصر نسبت به ادوار پیشین نیازمند عنایت بیشتری نسبت به مقولات اخلاق، عرفان و معنویت است، و بر اندیشمندان و علمای دینی و استادان حوزوی و دانشگاهی فرض است که با ارائه‌ی نظرگاه‌های نو و تفاسیر جدید از متون غنی عرفانی و فلسفی، نسل نو را به‌منظور آشتی با فطرت پاک و سرشت حقیقت‌جو و خدای طلب یاری نمایند. در این میان نقش عالمان دینی برجسته‌تر است.

دو وجه عرفان و تصوف

مطهری بر آن بود که درباره عرفان از دو منظر می‌توان به بحث پرداخت: ۱- به لحاظ اجتماعی ۲- به لحاظ فرهنگی.

عرفا با سایر طبقات فرهنگی مسلمان مانند مفسرین، محدثین، فقها، متکلمین، فلاسفه، ادبا، شعرا و ... تفاوتی اساسی دارند. آنان، یک طبقه فرهنگی‌اند که علمی تحت عنوان عرفان وجود آورده‌اند. حتی دانشمندان بزرگی از آن‌ها ظهور کرده و کتاب‌های مهمی نیز به یادگار گذاشتند. به‌طور کلی آنان یک جریان اجتماعی را در اسلام با ویژگی‌های خاص آن به‌وجود آوردند.

«اهل عرفان هرگاه به‌عنوان فرهنگی یادشوند با عنوان عرفا، و هرگاه به‌عنوان اجتماعی‌شان یاد شوند غالباً متصوفه یاد می‌شوند. عرفا و متصوفه هر چند یک انشعاب مذهبی در اسلام تلقی نمی‌شوند و خود نیز مدعی چنین انشعابی نیستند و در همه فرق و مذاهب اسلامی حضور دارند. در عین حال یک گروه وابسته و به هم پیوسته اجتماعی هستند. یک سلسله افکار و اندیشه‌ها و حتی آداب مخصوص در معاشرت‌ها و لباس پوشیدن‌ها و احیاناً آرایش سر و صورت و سکونت در خانقاه‌ها و غیره به آن‌ها به عنوان یک فرقه مخصوص مذهبی و اجتماعی رنگ مخصوص به آنها داده و می‌دهد.»^۱

از دید مطهری، حقیقت عرفان غیر از واقعیت تصوف است:

«ما امروز در همایش‌هایی که برای عرفا و فلاسفه هر چند وقت یک‌بار در خارج و داخل به‌عنوان کنگره‌ای به‌نام فلان عارف بزرگ مثلاً مولوی تشکیل می‌دهند، می‌بینیم یک چیزی می‌گویند که عرفا مجلس سماع دارند، که در خود مجلس سماع هزار حرف است و حالا گیرم آن مرد عارف مجلس سماعی هم داشته است؛ آن مجلس سماع مشروع یا نامشروع بود، من کاری ندارم، ولی آن مجلس سماع قدر مسلم این طور نبوده که چهارتا رقص و مطربی که آنچه سرشان نمی‌شود معانی عرفانی است در آن شرکت می‌کرده‌اند. بعد ما می‌بینیم وقتی که جشن هفتصدمین سال مولوی را می‌گیرند، یگانه کاری که شده این است که یک عده رقص

^۱ - مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۵۴۸.

^۲ - «اشاره به کنگره‌ای است که به‌وسیله رژیم پهلوی برگزار شد.»

آورده‌اند و به اصطلاح مجلس سماع درست کرده‌اند، یک مجلس شهوت‌رانی. این هم شأن مولوی.^۱

البته این یک روی سکه است. به لحاظ تاریخی کسانی بودند که ادعای تصوف نداشتند ولی عرفان برایشان جدی بود: «همواره-خصوصاً در میان شیعه عرفایی بوده و هستند که هیچ امتیاز ظاهری با دیگران ندارند و در عین حال عمیقاً اهل سیرو سلوک عرفانی می‌باشند. و در حقیقت عرفای حقیقی این طبقه‌اند، نه گروه‌هایی که صدها آداب از خود اختراع کرده و بدعتها ایجاد کرده‌اند. ما در این بحث‌های تاریخی به جنبه اجتماعی و فرقه‌ای، و در حقیقت به جنبه‌ی تصوف عرفان کاری نداریم، فقط از جنبه فرهنگی یعنی به عرفان به‌عنوان یک علم و یک شاخه از شاخه‌های فرهنگ اسلامی که در طول تاریخ اسلام جریان‌ی متصل و بدون وقفه بوده است، نظر داریم، نه به عنوان یک روش و طریقه که فرقه‌ای اجتماعی پیرو آن هستند.»^۲

از دید استاد، عرفان بسیار شیرین است و جاذبه‌ای بس عجیب دارد. چنان‌که عرفا با زبان ادب و به صورت نظم و نثر نظراتشان را بیان کرده‌اند و این مهم در سرنوشت جامعه ما تأثیرات فراوان داشته است. به گونه‌ای که بیشتر ما انسان والا و انسان متعالی را همان می‌دانیم که عرفا معرفی کرده‌اند. عرفان بیشتر با روح‌های ما تماس داشته است و دارد. مطالب فلاسفه برای خودشان بوده و آموزه‌های آن‌ها به عموم تعلیم داده نشده

^۱ - مجموعه آثار، ج ۱۷، ص ۳۳۴.

^۲ - خدمات متقابل اسلام و ایران، صص ۶۲۹ و ۶۳۰.

است، اما عرفان به واسطه ذوق و حرارت و زیبایی و جمالی که در آن هست، در تمام خانه‌ها نفوذ دارد. سعدی و حافظ در همه خانه‌ها نفوذ دارند و لهذا خوبی‌های این مکتب بسیار خدمت کرده است و احياناً اگر انحراف و لغزشی هم در کلمات بعضی از این‌ها باشد که هست، آن هم به نوبه خودش اثر زیادی دارد.^۱

ابعاد و مسایل عرفان

عرفان به عنوان یک دستگاه عظیم علمی و فرهنگی دو بخش دارد:

۱- بخش نظری ۲- بخش علمی.

بخش نظری عرفان، به حوزه‌ی تفسیر هستی، یعنی تفسیر خدا و جهان و انسان می‌پردازد. عرفان در این بخش مشابه فلسفه است و قصد دارد هستی را تفسیر نماید. البته در این بخش عرفان با فلسفه تفاوت‌های بسیار نیز دارد.

بخش دیگر عرفان، یعنی عرفان عملی عبارت است از بیان چگونگی روابط و وظایف انسان با خود، با جهان و با خدا. عرفان عملی البته تفاوت‌هایی نیز با اخلاق دارد. واضح‌تر این که یعنی یک «علم» عملی است که اصطلاحاً به آن علم «سیر و سلوک» می‌گویند. لذا در این بخش از عرفان بیان می‌شود که «سالک» برای این که به قله‌ی منبع انسانیت یعنی توحید برسد از کجا باید آغاز کند و چه منازل را باید طی کند و چه احوالی در این منازل برای او رخ می‌دهد و چه وارداتی برای او اتفاق

^۱ - انسان کامل، ص ۱۵۴ و ۱۶۴ به نقل از اهتزاز روح، ص ۲۰۷.

می‌افتد؟ بدون شک تمامی این منازل باید با مراقبت یک انسان کامل که خود قبلاً این راه و مراحل را طی کرده و از «رسم و راه منزل‌ها» آگاه است صورت گیرد چرا که در غیر این صورت خطر گمراهی حتمی است. عرفا از این انسان کامل که راهبر و همراه «نوسفران» است گهگاه به «طایر قدس» و «خضر» تعبیر می‌کنند.^۱ چنان‌که حضرت حافظ می‌فرماید:

«همتم بدرقه راه کن ای طایر قدس

که دراز است ره مقصد و من نوسفرم»

«قطع این مرحله بی‌همراهی خضر مکن

ظلمات است بترس از خطر گمراهی»

عرفان نظری، جهان‌بینی است که اصل بینشش، اشراقی، قلبی و معنوی است؛ بیانش بیان فلسفی است، نه این‌که بینشش هم بینش فلسفی است. از زمان محیی‌الدین است که جهان‌بینی اشراقی و معنوی عرفانی یک نوع بیان فلسفی پیدا کرد.^۲

«پدر عرفان نظری اسلامی محیی‌الدین عربی است. محیی‌الدین اول کسی است که عرفان را متفلسف کرد یعنی به صورت یک مکتب منظم در آورد. مسأله وحدت وجود که محور عرفان است اول بار توسط محیی‌الدین عربی بیان گردید. این مرد یک نور و غوغای عرفانی در جهان اسلام به‌پا کرد.»^۳

^۱ - خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۶۳۰

^۲ - عرفان حافظ، ص ۸۴.

^۳ - همان، صص ۱۴ و ۱۵.

اما عرفان عملی «بیان سیر و سلوک الی ...» است. به عبارت دیگر بیان حالات و مقامات انسان در سیر به سوی حق است که از اولین منزل که عرفا آن را «یقطه» می‌نامند یعنی منزل بیداری آغاز شده و تا به آخرین منزل که منزل وصول به حق است و آن‌ها از آن تعبیر به «توحید» می‌کنند؛ امتداد می‌یابد. از نظر عارف، توحید حقیقی جز با وصول به حق حاصل نمی‌شود، یعنی توحیدهای قبل از این مرحله را عارف توحید واقعی نمی‌داند.^۱

بنابراین مساله عرفان عملی همانا انسان و شناخت انسان است. شناخت انسان از اولین مرحله بودن تا آن مرحله‌ای که قرآن کریم آن را «لقاء...» می‌نامد: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»^۲ از کجا تا کجا؟!^۳

عرفان در دو حالت نظری و عملی با کلیت اسلام اتصال می‌یابد، چرا که اسلام بیش از هر دین دیگر به بیان روابط انسان با خدا و جهان و خودش اهمیت داده است؛ ضمن این‌که به تفسیر هستی نیز پرداخته است. لذا میان عرفان و آنچه اسلام مطرح کرده نسبتی برقرار است. عارفان مسلمان هرگز مدعی نشدند که سخنی ورای اسلام دارند، بلکه بر آن بودند که برداشت‌های ایشان عصاره و چکیده و مغز اسلام و قرآن است. عرفا در دو منظر عرفان نظری و عملی بیش از هر چیز به قرآن و سنت استناد

^۱ - همان، ص ۱۲.

^۲ - (انشقاق/۶)

^۳ - عرفان حافظ، ص ۱۳.

می‌کنند.^۱

عرفان نظری به تفسیر هستی می‌پردازد؛ و درباره خدا و جهان و انسان بحث می‌نماید. عرفان در این بخش خود مانند فلسفه الهی است که در مقام تفسیر و توضیح هستی است. عرفان نیز (مانند فلسفه) موضوع و مسائل و مبادی معرفی می‌نماید. ولی البته فلسفه در استدلال‌های خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند و عرفان مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایه استدلال قرار می‌دهد و آن‌گاه آن‌ها را با زبان عقل توضیح می‌دهد.^۲

تفسیر عرفان از هستی، و به عبارت دیگر: جهان‌بینی عرفانی با تفسیر فلسفه از هستی تفاوت‌های عمیقی دارد. از نظر فیلسوف الهی، هم خدا اصالت دارد و هم غیر خدا، بجز این‌که خدا واجب‌الوجود و قائم بالذات است و غیر خدا ممکن‌الوجود و قائم بالغیر و معلول واجب‌الوجود. ولی از نظر عارف، غیر خدا به عنوان اشیایی که در برابر خدا قرار گرفته باشند، هر چند معلول او باشند، وجود ندارد، بلکه وجود خدا همه اشیاء را در بر گرفته است، یعنی همه اشیاء، اسما و صفات و شوون و تجلیات خداوند، نه اموری در برابر او.

نوع بینش فیلسوف با عارف متفاوت است. فیلسوف می‌خواهد جهان را فهم کند. از نظر فیلسوف، حد اعلای کمال انسان به این است که جهان را آن‌چنان‌که هست با عقل خود دریابد، به‌طوری که جهان در وجود او وجود

^۱ - خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۶۳۲ و ۶۳۳.

^۲ - آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۸۹.

عقلانی بیابد و او جهانی شود عقلانی. لهذا در تعریف فلسفه گفته شده است:

«صیوره الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» یعنی فیلسوفی عبارت است از این که انسان جهانی بشود عقلی شبیه جهان عینی.

ولی عارف به عقل و فهم کاری ندارد، عارف می‌خواهد به کنه و حقیقت هستی که خدا است برسد و متصل گردد و آن را شهود نماید. از نظر عارف کمال انسان به این است که با قدم سیر و سلوک، به اصلی که از آن جا آمده است باز گردد و دوری و فاصله را با ذات حق از بین ببرد و در بساط قرب از خود فانی و به او باقی گردد.

ابزار کار فیلسوف، عقل و منطق و استدلال است، ولی ابزار کار عارف، دل، مجاهده، تصفیه، تهذیب، حرکت و تکاپو در باطن است.^۱

توحیدی که از نظر عارف، قله منیع انسانیت به‌شمار می‌رود و آخرین مقصد سیر و سلوک عارف است، با توحید مردم عامی و حتی، با توحید فیلسوف - یعنی این که واجب‌الوجود یکی است نه بیشتر - متفاوت است. توحید عارف، یعنی موجود حقیقی منحصر به خداست. جز خدا هر چه هست «نمود» است نه «بود». توحید عارف یعنی «جز خدا هیچ نیست». توحید عارف یعنی طی طریق کردن و رسیدن به مرحله‌ی جز خدا هیچ ندیدن. این مرحله از توحید را مخالفان عرفا تأیید نمی‌کنند و احیاناً آن را کفر و الحاد می‌خوانند. ولی عرفا معتقدند که توحید حقیقی همین است و سایر مراتب توحید خالی از شرک نیست. از نظر عرفا رسیدن به این مرحله

^۱ - همان، صص ۹۱ و ۹۲.

کار عقل و اندیشه نیست، کار دل، مجاهده، سیر و سلوک، تصفیه و تهذیب نفس است.^۱

ذات اقدس احدیت نور مطلق است؛ نوری است که ظلمت مقابل ندارد. اوست نور همه جهان، نور آسمان و زمین **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**^۲. از هر ظاهری ظاهرتر است و از هر نزدیکی به ما نزدیک‌تر. ظهور همه چیز به ذات اوست. ظاهر مطلق و بالذات اوست «و بنور وجهک الّذی اضاء له کلّ شیء»^۳ روشنی هر چیزی در پرتو نور ذات اوست. ولی نوری است که ثابت است. غروب و افول ندارد؛ نوری است که همه جا را پر کرده، حجاب و مانعی ندارد، به همه چیز محیط است، نقطه مقابلی ندارد، ضدّ و ندی ندارد.^۴

حکما می‌گویند: ذات حق از کثرت ظهور و شدت ظهور در خفاست:

یا من هو اختفی لفرط نوره

الظاهر الباطن فی ظهوره

(منظومه حاج‌ملاهادی سبزواری)

از همان جهت که ظاهر و آشکار است باطن و پنهان است؛ جهت ظهور در او عین بطون است.

«و کلّ ظاهرٍ غیره غیر باطن و کل باطن غیره غیر ظاهر»^۵، یعنی هر

^۱ - خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۶۳۱.

^۲ - (نور / ۳۵)

^۳ - دعای کمیل.

^۴ - مجموعه آثار، ج ۳، مطهری، چاپ پنجم، ۱۳۷۵، تهران ص ۱۲۵.

^۵ - نهج البلاغه، خطبه ۶۴.

ظاهری غیر خدا دیگر باطن نیست، و هر باطنی غیر خدا دیگر ظاهر نیست؛ اما خدا در عین وحدت و بساطت، هم باطن است و هم ظاهر. از همان حیث که ظاهر است عیناً باطن است و از همان حیث که باطن است، ظاهر است. قرآن می‌فرماید:

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۱ اول و آخر خداست، ظاهر و باطن هم خداست.

«فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»^۲ به هر طرف که رو کنید رو به خدا هستید و روی خدا با شماست.

رسول اکرم (ص) فرمود: «اگر با ریسمانی به طبقه هفتم زمین هم فرو روید باز به سوی خدا رفته‌اید.» (علم‌الیقین، ج ۱، ص ۵۴)^۳

در حدیث است که جاثلیقی (عالمی از علمای مسیحی) به امیرالمؤمنین علی (ع) گفت: «اخبِرْنِي عَنْ وَجْهِ الرَّبِّ» یعنی به من بگو «چهره حق» که قرآن می‌گوید به هر طرف رو کنید رو به خدایید و روی خدا با شماست یعنی چه؟ روی خداوند کدام طرف است؟ علی (ع) دستور داد هیزم و آتش آوردند. هیزم را آتش زد، مشتعل شد، فضا را روشن کرد. «فَلَمَّا اشْتَعَلَتْ، قَالَ: اَيْنَ وَجْهِ هَذِهِ النَّارِ يَا نَصْرَانِي؟» پرسید: چهره این آتش کدام طرف است؟ گفت: همه طرف و همه جا چهره است. فرمود: «هَذِهِ النَّارُ مَدْبُورَةٌ مَصْنُوعَةٌ لَا يَعْرِفُ وَجْهَهَا». این آتش با این کیفیت که دیدی مصنوعی و

۱- (حدید/۳).

۲- (بقره/۱۱۵)

۳- مجموعه‌ی آثار، ج ۳، ص ۱۲۶.

مخلوقی است از مخلوقات خدا و همه طرف روی اوست، تو می‌خواهی که خداوند جهت معین داشته باشد.» و خالقها لا یشبهها» و البته خداوند شبیه مخلوقات خود نیست، او منزّه است از شبیه و مثل و نظیر، و مقدس است از تشبیه. «ولله المشرق و المغرب فاینما تولّوا فثمّ وجه ا...» مشرق و مغرب از آن خداست. به هر کجا که رو کنی به سوی خداست. «لا یخفی علیه خافیة» هیچ چیز بر او پوشیده نیست.^۱

درون گرایی عرفان

عرفا بر آنند که کل عالم یک حقیقت دارد و آن عشق است، و دل انسان را مرکز عشق الهی می‌دانند. در سایه‌ی همین اندیشه عرفا معتقدند «من» آن چیزی است که عشق می‌ورزد نه چیزی که فکر می‌کند. یعنی عارف با منطق، ابزار استدلال، قیاس و قضیه کاری ندارد، بلکه عارف می‌گوید: دفتر عارف سواد و حرف نیست

جز دل اسپید همچون برف نیست
بنابراین عرفا می‌گویند تصفیه و تزکیه نفس باید کرد و ضمن دور ریختن، اخلاق رذیله، باید برخورد مسلط بود، و غیر خدا را باید از فکر دل و خویش بیرون کرد تا نور ذات ربوبی در درون آدمی ساطع شود و چشم دل انسان منور به انوار ربانی گردد. حافظ می‌گوید:

بر سر آنم اگر ز دست برآید

دست به کاری زخم که غصه سر آید

^۱ - همان، ص ۱۲۷.

خلوت دل نیست جای صحبت اغیار

دیو چو بیرون رود فرشته درآید

صحبت حکام ظلمت شب یلداست

نور ز خورشیدجو بو که برآید

بر در ارباب بی‌مروت دنیا

چند نشینی که خواجه کی به درآید

ترک گدایی مکن که گنج بیایی

از نظر رهروی که در نظر آید

مطهری، عرفان را جان‌گرایانه و درون‌گرایانه می‌داند.

عرفان مکتبی است درون‌گرا که در این مکتب دل از جهان بزرگتر است. اگر تمام عالم را یک طرف بگذاری و دل انسان را -که مقصود همان روح الهی است، که در هر انسانی دمیده شده است، و نفخت فیه من روحی- در یک طرف بگذاری، دل از همه عالم بزرگتر است. آن‌ها به عالم می‌گویند انسان صغیر و به دل می‌گویند جهان کبیر. چون جهان و دل را دو عالم متفاوت می‌دانند جهان را می‌گویند عالم صغیر و دل را می‌گویند عالم کبیر. به عکس آنچه که ما به این عالم بزرگ می‌گوییم عالم کبیر، اینها می‌گویند جهان بیرونی صغیر است و عالم کبیر، انسان است. عالم کبیر آن چیزی است که در درون تو وجود دارد. مولوی می‌گوید:

گر تو آدم‌زاده‌ای چون او نشین

جمله‌ی ذرات را در خود ببین

چیست اندر خم که اندر نهر نیست
چیست اندر خانه کاندلر شهر نیست
این جهان خم است دل چون نهر آب
این جهان حجره ست و دل شهر عجب
عرفان اساسش به درون گرایی و بر دل گرایی و توجه به باطن و انصراف
از بیرون است.^۱

طرح دیدگاه‌های مختلف درباره عرفان و عارفان:

استاد مطهری نظر سه گروه را درباره عرفان مطرح نموده و آن‌ها از هم تفکیک کرده است، و در نهایت ایده‌ی ارزشمند خود را بیان داشته است. این سه نظر عبارتند از:

الف- نظریه‌ی گروهی از محدثان و فقهای اسلامی. به عقیده‌ی این گروه عرفا عملاً پایبند به اسلام نیستند و استناد آن‌ها به کتاب و سنت صرفاً عوام فریبی بوده و برای جلب قلوب مسلمانان است و عرفان اساساً ربطی به اسلام ندارد.

ب- نظریه‌ی گروهی از متجددان عصر حاضر. این گروه که با اسلام میانه‌ی خوبی ندارند و از هر چیزی که بوی «اباحت» بدهد و بتوان آن را به عنوان نهضت و قیامی در گذشته علیه اسلام و مقررات اسلامی قلمداد کرد به شدت استقبال می‌کنند. مانند گروه اول اینان نیز معتقدند که عرفا عملاً ایمان و اعتقادی به اسلام ندارند، بلکه عرفان و تصوف نهضتی بوده از

^۱ - اهتزاز روح، ص ۲۰۴ و ۲۰۵ و ۲۰۶.

ناحیه ملل غیر عرب بر ضد اسلام و عرب در زیر پوششی از معنویت. این گروه با گروه اول در ضدیت و مخالفت عرفان با اسلام وحدت نظر دارند و اختلاف نظرشان در این است که گروه اول اسلام را تقدیس می‌کنند و با تکیه بر احساسات اسلامی توده‌ی مردم، عرفا را تحقیر می‌نمایند و می‌خواهند به این وسیله عرفان را از صحنه معارف اسلامی خارج نمایند، ولی گروه دوم با تکیه به شخصیت عرفا- که بعضی از آن‌ها جهانی هستند- می‌خواهند وسیله‌ای برای تبلیغ علیه اسلام بیابند و اسلام را به حاشیه برانند که اندیشه‌های ظریف و بلند عرفانی در فرهنگ اسلامی با اسلام بیگانه است و این عناصر از خارج وارد این فرهنگ گشته است. از دید ایشان اسلام و اندیشه‌های اسلامی در سطحی پایین‌تر از این‌گونه اندیشه‌های عرفانی است. این گروه مدعی هستند که استناد عرفا به کتاب و سنت صرفاً مبتنی بر تقیّه و از ترس عوام بوده است، و آنان می‌خواستند به این وسیله جان خود را از خطرات عوام حفظ کنند.^۱

ج- نظریه گروه بی‌طرف‌ها. از نظر این گروه، در عرفان و تصوف خصوصاً در عرفان عملی، و بالاخص آنجا که جنبه‌ی فرقه‌ای پیدا می‌کند، بدعت‌ها و انحرافات زیادی می‌توان یافت که با کتاب الله و سنت معتبر وفق نمی‌دهد. ولی عرفا مانند سایر طبقات فرهنگی اسلامی و مانند اکثر فرق اسلامی نسبت به اسلام نهایت خلوص نیت را داشته‌اند بر ضد اسلام مطلبی گفته و آورده باشند. ممکن است اشتباهاتی داشته باشند ولی هرگز سوء نیتی از سوی ایشان نسبت به اسلام در کار نبوده است.

^۱ - آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، صص ۹۲ و ۹۳.

مسأله ضدیت عرفا با اسلام از طرف افرادی طرح شده که غرض خاص داشته‌اند با عرفان یا با اسلام. اگر کسی بی‌طرفانه و بی‌غرضانه کتب عرفا را مطالعه کند، به شرط آن که با زبان و اصطلاحات آن‌ها آشنا باشد، اشتباهات زیادی ممکن است بیاید ولی تردید هم نخواهد کرد که آن‌ها نسبت به اسلام صمیمیت و خلوص کامل داشته‌اند.^۱

استاد نظر سوم را ترجیح می‌دهد و معتقد است که عرفا هرگز سو نیتی نداشته‌اند، اما لازم می‌داند، افرادی متخصص و آگاه در عرفان و معارف اسلامی بی‌طرفانه راجع به مسائل عرفانی و انطباق آن با اسلام تحقیق و تفحص نمایند.

ریشه‌ها و مایه‌های غیر اسلامی عرفان:

در باب پیدایش عرفان، بعضی عقیده دارند که ارتباط مسلمانان صدر اسلام با اقوام مختلف و آشنایی آنان با تفکرات مسیحی، یهودی، بودایی و نوافلاطونی زمینه‌ساز پیدایش تصوف و عرفان اسلامی شد. این پژوهشگران برآنند تا ریشه‌های غیر اسلامی برای عرفان در نظر گیرند. خود عرفا معتقدند که عرفان اسلامی به‌طور کلی و کامل، در فرهنگ اسلامی ریشه دارد. مانند سایر علوم اسلامی متأثر از هیچ جریان خارج از دنیای اسلام نبوده و نیست.

استاد مطهری در مقابل دو نظریه فوق قائل به نظریه دیگری است. ایشان مایه‌های اولیه عرفان را در اسلام می‌دانند و باز معتقدند که این

^۱ - همان، ص ۹۳.

جریان فکری متأثر از جریان‌های خارجی نیز هست.

هستی از نظر فلسفه و عرفان

مسأله علیت

از نظر حکما صدور و مصدر و صادر و... مطرح است؛ یعنی فلاسفه معتقدند به نظامی از موجودات که به ترتیب از ذات حق صادر شده‌اند: صادر اول، دوم، سوم... عرفا نه به صدور و معلولیت اعتقاد دارند و نه به تکثیر صادرها.

عارف دشمن کثرت است و مخالف قول به وجود ثانی برای حق، هر چند این ثانی معلول باشد، معلولی صادر از حق. عارف هرگونه موجودی را در جنب حق شریک‌الباری و اعتقاد به آن را شرک می‌داند. بنابراین با هرگونه علیتی مخالف است. عارف معتقد به تجلی است. مفهوم «خلق» که در قرآن آمده، از نظر حکیم «علیت» ذات حق است و از نظر عارف «تجلی» ذات حق است.

در تجلی و ظهور، نوعی وحدت میان ظاهر و مظهر حکمفرماست؛ مظهر همان ظاهر است: حقیقت جلوه، خود متجلی است. جلوه شی نیست؛ جلوه‌ی یک حقیقت، مرتبه همان حقیقت است نه این که موجودی باشد در جنب آن حقیقت.

ملاصدرا مفهوم «علیت» و «تجلی» را به هم نزدیک کرد و ثابت کرد که معلول واقعی «لیس آلا شأناً من شوؤن العله و ظهوراً من ظهورات العله وجهاً من وجوه العله». در واقع او علیت را به تجلی برگرداند.

قبلاً می‌پنداشتند که پیوندی علت و معلول را به هم می‌پیوندد؛ ذات معلول ذاتی است جداگانه و مرتبط با علت است و این پیوند زائد بر ذات معلول است؛ مثلاً اگر الف علت و ب معلول باشد پس ب منتسب است به الف؛ ب حقیقتی است دارای انتساب به الف.

ملاصدرا ثابت کرد که معلول واقعی با تمام حقیقتش عین انتساب به علت است. حقیقت معلول عین اضافه‌ی به علت است؛ چنان نیست که علت اشراق کند معلول را و معلول چیزی باشد که اشراق بدان تعلق گرفته باشد؛ این‌جا عین موجد است و اضافه عین مضاف؛ در این‌جا «اشراق» عین «اشراق شده» است؛ معلول، ذاتی نیست که اشراق بدان تعلق گرفته باشد. ملاصدرا با برهان اثبات می‌کند که حقیقت علیّت به تجلی برمی‌گردد.

عرفا با علیّت مخالفند. بنابراین فلاسفه‌ی قبل می‌گفتند ذات حق علت اشیاء است؛ ذات حق که علت است خود چیزی است و علیّت او یعنی خلق و ایجاد او چیز دیگر است و وجود مخلوق چیز سوم.

اما با دید ملاصدرا خلق و مخلوق یکی می‌شود و خلق و مخلوق از شوؤن علت است، جدا و ثانی علت نیست؛ به این معنی که تفاوت علت با معلول، یعنی تفاوت ایجاد با وجود، ذهنی محض است. کثرت ایجاد و وجود صرفاً ساخته ذهن می‌باشد، اما کثرت علت و معلول کثرتی است واقعی و در عین حال از نوعی وحدت خالی نیست. به این معنی که معلول ثانی علت نیست بلکه شان اوست و به منزله اسم و صفت اوست و مانند هر موصوف و صفت و مسمّی و اسم، مرتبه‌ای از مراتب اوست. اگر ما به حقیقت اشیا برسیم نمی‌توانیم آن‌ها را از مضاف‌الیه‌شان (خدا) جدا کنیم؛

ولی چون ما ماهیات موجودات را درک می‌کنیم، کثرت را می‌نگریم نه وحدت را. در فلسفه ملاصدرا بین عقیده فلاسفه و عرفا آشتی داده شد. او دریافت که علیت جز تجلی نیست و تجلی جز علیت نتواند بود.^۱

وحدت تجلی از اصول جهان‌بینی عرفانی

نظر عرفا این است که جهان با یک تجلی حق بوجود آمده است. این نظرگاه در مقابل نظریه فلاسفه و متکلمین که به شکل دیگر است.^۲ از نظر متکلمین، خدا فاعل اشیا است و به عدد اشیا هم فاعلیت خداوند کثرت دارد: خدا این شی را خلق کرده، آن شی را خلق کرده ... و همه مستقلاً و بلاواسطه آفریده شده‌اند. حکما قائل به خلقت‌های متعددند اما طولی. یعنی می‌گویند خداوند عقل اول را خلق کرد، از عقل اول عقل دوم را خلق کرد، از عقل دوم عقل سوم را... یا به تعبیر دیگر خدا عقل اول را آفرید. عقل اول عقل دوم را آفرید، عقل دوم عقل سوم را تا می‌رسد به عقل فعال و بعد به جهان. البته به این معنا نمی‌خواهند بگویند که جهان مخلوق بی‌نیاز از خالق خودش است، به تعبیر دیگر معنایش این است که خداوند بوسیله عقل اول و با عقل اول یا از مجرای عقل اول عقل دوم را آفرید، ولی به هر حال قائل به کثرت در فاعلیت حق هستند. تکثر فاعلیت برای حق قائلند، منتها متکلمین تکثر را بلاواسطه می‌دانند. این‌ها مع‌الواسطه و با واسطه، یک خالقیت بلاواسطه و خالقیت‌های غیر متناهی با

^۱ - مجموعه آثار، ج ۱۳، صص ۲۱۳ و ۲۱۴.

^۲ - عرفان حافظ، ص ۸۵.

واسطه قائل هستند. عرفا بر عکس معتقدند تمام عالم یک تجلی بیش نیست، از ازل تا به ابد یک جلوه حق پیدا شد و بس؛ و آیه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ»^۱ را همین طور تعبیر و تفسیر می‌کنند. حکما می‌گویند نظام جهان بر مبنای «علت و معلول» است. عرفا اصلاً علت و معلول را غلط می‌دانند و می‌گویند علت و معلول در جایی است که ثانی برای حق وجود داشته باشد. این جا باید گفت تجلی و متجلی، ظهور و مظهر. ولی در فلسفه صدرا این قضیه حل شده یعنی او تحقیق در «علت و معلول» را رسانده به آن جا که نتیجه‌اش با تجلی یکی شده. حافظ می‌گوید:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد^۲

عارف از خنده می‌در طمع خام افتاد
این مطلب دقیقی است در عرفان، یعنی به اصطلاح اشتباه عارف که یک تجلی بر عارف می‌شود و او در فهم آن تجلی گاهی اشتباه می‌کند. یعنی مثلاً هنوز به حقیقت نرسیده و در بین راه است. خیال می‌کند که به حقیقت رسیده؛ و آن‌هایی که پخته هستند می‌فهمند که به قول حافظ - این طمع خام است، و هنوز به حقیقت نرسیده‌اند.^۳

تجلی واحد است. می‌گوید:

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد

این همه نقش در آینه‌ی اوهام افتاد

^۱ - (قمر/ ۵۰)

^۲ - «مقصود از «آینه جام» به تعبیر عرفا اعیان ثابت است، ماهیات اشیاء است.»

^۳ - همان، صص ۹۹ و ۱۰۰.

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید
کز کجا سرّ غمش در دهن عام افتاد
عارف وقتی که به آن مقام کمال خودش می رسد، یک مرتبه می بیند
تمام اشیاء با او همزبان اند [با خود می گوید] از کجا همه او را می شناسند؟
تنها من عارف نیستم، همه عارف هستند.^۱
«من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم
اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد»

«هر دو عالم یک فروغ روی اواست
گفتمت پیدا و پنهان نیز هم»
این ها می گویند نیروی به وجود آورنده ی عالم، عشق است. یعنی
خداوند از آن جهت که عاشق و معشوق است نه از آن جهت که عالم و
معلوم است جهان را آفرید و جمال و زیبایی اوست که ظهور کرده.^۲
خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت
به قصد جان من زار ناتوان انداخت
در واقع به منزله یک دامی است که انداخته برای کشیدن، چون:
«فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ». برای اینکه موجودات را بیافریند و بکشد به سوی خود.

^۱ - همان، ص ۱۰۱.

^۲ - همان، ص ۱۰۲.

کمال اشیا در این است که به‌سوی او برگردند.^۱
 نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بود
 زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت

سه نظریه درباره وحدت وجود

متوسطین از عرفا احیاناً می‌گویند وجود منحصر است به وجود حق (لیس فی الدار غیره دِیّار)، اما به این معنا که هر موجودی غیر از خدا هر چه از عظمت که داشته باشد بالاخره یک موجود محدودی است. مثلاً وقتی یک نهر را با یک دریا مقایسه می‌کنیم در می‌یابیم که دریا بزرگ است و نهر کوچک. محدود با محدود می‌تواند نسبت داشته باشد اما محدود با نامحدود اصلاً نسبت ندارد. عارف وقتی که عظمت لایتناهی حق را مشاهده می‌کند، علم لایتناهی، کمال لایتناهی، متناهی در مقابل لایتناهی اصلاً نسبت ندارد؛ حتی گفتن این‌که این بزرگتر است از آن، درست نیست، چون باید آن را یک چیزی حساب کرد و گفت این بزرگتر است. در حدیث هم هست که از امام سوال کردند آیا معنی «الله اکبر» الله اکبر من کلّ شیء است؟ خدا بزرگتر است از هر چیز. فرمود: نه، این حرف اشتباه است. الله اکبر من ان یوصف، خدا بزرگتر است از این‌که به توصیف در بیاید نه بزرگتر از هر چیز دیگر که اشیا قابل مقایسه با خدا باشند بعد بگویم ولی خدا از آن‌ها بزرگتر است، نه، اصلاً قابل مقایسه نیستند. این است که عارف عظمت حق را شهود می‌کند. اینجا دیگر وحدت شهود

^۱ - همان، ص ۱۰۳.

می‌شود. قهرراً غیر او را اساساً نمی‌تواند ببیند. اگر آن وجود است این‌ها دیگر وجود نیست. سعدی موضوع وحدت عرفانی را در بوستان می‌گوید:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست

بر عارفان جز خدا هیچ نیست

این می‌شود وحدت وجود. بعد خودش اعتراض می‌کند، خودش هم جواب می‌دهد، می‌گوید:

توان گفتن این با حقایق شناس

ولی خرده گیرنده اهل قیاس

که پس آسمان و زمین چیستند

بنی آدم و دیو و دد کیستند؟

جواب می‌دهد:

پسندیده پرسیدی ای هوشمند

جوابت بگویم گر آید پسند

که خورشید و دریا و کوه و فلک

پری آدمیزاد دیو و ملک

همه هر چه هستند از آن کمترند

که با هستی‌اش نام هستی برند

این است معنای اینکه: «بر عارفان جز خدا هیچ نیست».

این یک نوع وحدت وجود است. این نوع وحدت وجود را هیچ‌کس ایراد نمی‌گیرد.^۱

^۱ - همان، صفحات ۹۰، ۹۱ و ۹۲.

نظریه دوم از وحدت وجود

بیان دیگر در باب وحدت وجود این است که وحدت وجود نه به معنای این است که وجود منحصر به ذات حق است بلکه معنایش این است که همه موجودات موجودند به یک حقیقت که آن، حقیقت وجود است ولی حقیقت وجود مراتب دارد. یک مرتبه‌ی او واجب‌الوجود است و یک مرتبه‌اش ممکن‌الوجود. یک مرتبه‌اش غنی است و مراتبی از آن فقیر. پس حقیقت وجود واحد است. بنابراین وحدت وجود نه این است که وجود منحصر به ذات حق است، بلکه حقیقت وجود حقیقت واحد است، ولی این حقیقت، حقیقت ذی مراتب است که یک مرتبه‌اش که مرتبه غنا و کمال است، مرتبه‌ی ذات حق است.^۱

نظریه سوم از وحدت وجود

همان نظریه‌ی خاص عرفا است و آن این است که وجود، واحد من جمیع‌الجهات و بسیط مطلق است. هیچ کثرتی در آن نیست؛ نه کثرت طولی، نه کثرت به شدت و ضعف، و نه به غیر شدت و ضعف. حقیقت وجود منحصرأً واحد است و او خداست. وجود یعنی وجود حق. غیر از حق هر چه هست وجود نیست، نمود و ظهور است. غیر حق هر چه را که شما می‌بینید او واقعاً وجود و هستی نیست. هستی ناست نه هستی. به تعبیر خود عرفا، مثل مظهری است که در آینه پیدا می‌شود. عارف وجود را از غیر حق سلب می‌کند و غیر حق را فقط نمود و ظهور می‌داند و بس.

^۱ - همان، ص ۹۲.

این جا یک اختلاف نظر شدید میان فلاسفه و عرفا پیدا می‌شود. فلاسفه هیچ وقت این جور نمی‌گفتند. آن نظری که صدرالمتألهین در باب حقیقت وجود پیدا کرد- که حقیقت وجود را صاحب مراتب دانست- به ضمیمه‌ی اصل دیگر فلسفه‌ی صدرالمتألهین: «بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء منها». ذات حق که ذات بسیط الحقیقه است، همه اشیا است و در عین حال هیچ‌یک از اشیا هم نیست این تعبیر، تعبیر دیگری است از آن مطلبی که در نهج البلاغه زیاد تکرار می‌شود: «لیس فی الاشياء بواج و لا منها بخارج»^۱ نه در اشیا است و نه بیرون از اشیا، که در این زمینه مخصوصاً در نهج البلاغه خیلی تعبیرات عجیبی هست. آری، آن نظر و این نظر و این اصل تا حد زیادی میان نظر عرفا و نظر فلاسفه جمع می‌کند البته باز عرفا در بیان خودشان بدون این که وجودی برای اشیا قائل شوند همین حرف را زده بودند ولی نه به این تعبیر و نه با این پایه، ولی ملاصدرا این نظر را با یک پایه فلسفی بیان کرد. یعنی آن مطلبی که عرفا می‌گفتند فقط با اشراق قلبی قابل درک است و با عقل نمی‌شود آن را فهمید، صدرالمتألهین با بیانی عقلانی همان مطلب را ثابت کرد. صدرالمتألهین میان نظر عقل و نظر عرفان وفاق ایجاد کرد. یعنی صدرالمتألهین برای وجود مراتب قائل می‌شود و در عین حال آن حرف عرفا هم صحیح است که عالم ظهور است. چون عالم وجودی داراست که در عین حال این وجود خودش ظهور است برای وجود دیگر.^۲

^۱ - نهج البلاغه، خطبه ۱۸۴.

^۲ - همان، صص ۹۳ و ۹۴.

مولوی در اوایل مثنوی می گوید:

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما

تو وجود مطلق و هستی ما

ما که باشیم ای تو ما را جان جان

تا که ما باشیم با تو در میان

صحبت ثانی، و این که تو یکی هستی و ما یکی، تو یک شی و ما شی

دیگر، و یا اینکه ما دوم تو باشیم، چنین چیزی نیست.

اصفهانی نیز همین مطلب را بیان می کند:

ای فدای تو هم دل و هم جان

وی نثار رخت همین و همان

تا می رسد به ترجیع بندش:

که یکی هست و هیچ نیست جز او

وحده لا اله الا هو

با قافیه دیگری:

یار بی پرده از در و دیوار

در تجلی است یا اولوالابصار

حافظ در این زمینه یعنی در باب وحدت وجود شعرهایی دارد، ولی نه

مانند مسائلی که به شکل یک جهان بینی روی آن تکیه کرده باشد، بلکه به

شکل یک سلوک. از جمله سروده است:

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست

منت خاک درت بر بصری نیست که نیست

مصرع اول یعنی اینکه به هیچ چیزی هیچ کس نگاه نمی کند بجز این که به تو نگاه می کند. تقریباً از جهتی آن تعبیر کلام حضرت صادق است و به حضرت امیر هم منسوب است: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت ... قبله و بعده و معه».

ناظر روی تو صاحب نظرانند، آری

سرّ گیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست^۱
یک غزل دیگر دارد حافظ که به نظر من - این را من به طور جزم نمی گویم ولی جوری که من معنی می کنم - همین در می آید؛ یعنی ناظر به وحدت وجود است. غزل بسیار عالی ای هست و ماده گراها آن را خیلی عجیب معنی کرده اند. می گوید:

حاصل کار که کون و مکان این همه نیست

باده پیش آر که اسباب جهان این همه نیست
ترکیب «این همه نیست» را دو جور می شود معنی کرد. یکی این که بگوییم: «این همه نیست» یعنی «نیست» را به اصطلاح طلبه ها «لیسه تامه» بگیریم، همه شان «نیست» اند، باطلند، که می شود همان:
«الا کل شیء ما خلا الله باطل» و ممکن است بگوییم «این همه نیست» یعنی این همه زیاد نیست، ولی این با «این همه نیست» مخصوصاً در همه قافیه ها درست نمی خواند:

از دل و جان، شرف صحبت جانان غرض است

غرض این است و گر نه دل و جان این همه نیست

^۱ - همان، ص ۹۶.

منت سدره و طوبی ز پی سایه مکش
که چو خوش بنگری ای سرو روان این همه نیست
دولت آن است که بی خون دل آید به کنار
ورنه با سعی و عمل باغ جنان این همه نیست^۱
همه چیز در نظر عارف نیست است، و نیست جز او. «هست» مطلق و
شایسته مطلوبیت و محبوبیت فقط اوست.
در جای دیگر می گوید:
جلوه گاه رخ او دیده من تنها نیست
ماه و خورشید هم این آینه می گردانند
یعنی ماه و خورشید هم آینه هستند که او را دارند نشان می دهند. آن
شعر معروفش:
فاش می گویم و از گفته خود دلشادم
بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم
تا می رسد به آنجا :
نیست بر لوح دلم جز الف قامت دوست
چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم
در جای دیگر می گوید:
که بدد طرف وصل از حسن شاهی
که با خود عشق ورزد جاودانه^۲

^۱ - همان، ص ۹۷.

^۲ - همان، ص ۹۸.

خودش محب است، خودش هم محبوب است. از نظر عارف غیری در کار نیست.

ندیم و مطرب و ساقی همه اوست

خیال آب و گل در ره بهانه

بده کشتی می تا خوش برانیم

از این دریای ناپیدا کرانه

وجود ما معمایی است حافظ

که تحقیقش فسون است و فسانه

یعنی وقتی تحقیق بکنی، وجود ما اصلاً خیال محض است. ظهور

است. حقیقت نیست، باطل است.^۱

وحدت حق، وحدت عددی نیست بلکه وحدت حقه حقیقه

است:

در نهج البلاغه مکرر بحث شده است که وحدت ذات حق وحدت عددی نیست و او با یکی بودن عددی توصیف نمی شود و تحت عدد در آمدن ذات حق ملازم است با محدودیت او.

-الا حد لا بتأویل عدد او یک است ولی نه یک عددی.^۲

-لا یشتمل بحدّ و لا یحسب بعدّ^۳. هیچ حد و اندازه ای او را در بر

^۱ - همان، ص ۹۹.

^۲ - نهج البلاغه، خطبه ۱۵.

^۳ - همان، خطبه ۱۸۴.

نمی‌گیرد و با شمارش به حساب نمی‌آید.

«مِنْ أَشَارٍ إِلَيْهِ فَقَدْ حُدَّهٗ وَ مِنْ حُدَّةٍ فَقَدْ عُدَّهٗ»^۱. هر کس بدو اشاره کند او را محدود نموده است. و هر کس او را محدود بنماید او را تحت شمارش در آورده است.

«مِنْ وَصْفِهِ فَقَدْ حُدَّهٗ وَ مِنْ حُدَّةٍ فَقَدْ عُدَّهٗ وَ مِنْ عُدَّةٍ فَقَدْ ابْطُلَ اَزْلَهٗ»^۲. هر کس او را با صفتی (زائد بر ذات) توصیف کند او را محدود نموده است و هر کس او را محدود بنماید او را شماره کرده است و هر که او را شماره کند ازلیت و تقدم او را بر همه چیز از بین برده است.

«كُلُّ مُسْمًى بِالْوَاحِدَةِ غَيْرِ قَلِيلٍ»^۳ هر چیزی که با وحدت نامبرده شود کم است جز او با این که واحد است به کمی و قلت موصوف نمی‌شود.

هر چه جز ذات حق اگر واحد است کم هم هست. یعنی چیزی که فرض فرد دیگر مثل او ممکن است، پس خود او وجود محدودی است و با اضافه شدن فرد دیگر بیشتر می‌شود. و اما ذات حق با این که واحد است به کمی و قلت موصوف نمی‌شود زیرا وحدت او همان عظمت و شدت و لانهائی وجود و عدم تصور ثانی و مثل و مانند برای او است.

این مسأله که وحدت حق وحدت عددی نیست، از اندیشه‌های بکر و بسیار عالی اسلامی است، و در هیچ مکتب فکری دیگر سابقه ندارد. خود فلاسفه اسلامی تدریجاً بر اثر تدبیر در متون اصیل اسلامی بالخصوص

^۱ - همان، خطبه ۱.

^۲ - همان، خطبه ۱۵۰.

^۳ - همان، خطبه ۶۳.

کلمات علی^(ع) به عمق این اندیشه پی بردند و آنرا رسماً در فلسفه الهی وارد کردند. در کلمات قدهاء ا ز حکمای اسلامی از قبیل فارابی و بوعلی اثری از این اندیشه لطیف دیده نمی‌شود. حکمای متأخر که این اندیشه را وارد فلسفه خود کردند نام این نوع وحدت را «وحدت حقه حقیقه» اصطلاح کردند.^۱

وحدت عددی چیست؟

وحدت عددی یعنی وحدت چیزی که فرض تکرر وجود در او ممکن است. هر گاه ماهیتی از ماهیات و طبیعتی از طبایع را در نظر بگیریم که وجود یافته است عقلاً فرض این که آن ماهیت فرد دیگر پیدا کند و بار دیگر وجود یابد، ممکن است. در این گونه موارد وحدت افراد آن ماهیت، وحدت عددی است. این وحدت در مقابل اثنینیت و کثرت است. یکی است، یعنی دو تا نیست. و قهراً این نوع از وحدت با صفت کمی (قلّت) متصف می‌شود، یعنی آن یک فرد نسبت به نقطه مقابلش که دو یا چند فرد است، کم است.^۲

اساس جهان‌بینی عرفانی

محور جهان‌بینی عرفانی «وحدت وجود» است. بیان فلسفی وحدت وجود در دوره‌های متأخر بوسیله محی‌الدین و شاگردان او پیدا شد. یعنی

^۱ - سیری در نهج‌البلاغه، صص ۶۲ و ۶۳

^۲ - همان، ص ۶۰.

قبلاً نامی از وحدت وجود و از این اصطلاح در میان عرفا نبود. بعضی خیال کرده‌اند که در عرفان قبل از محی‌الدین اصلاً وحدت وجود نبود. و به قول برخی وحدت شهود بود، نه وحدت وجود؛ وحدت وجود اساساً یک فکری است که بعدها پیدا شده است. ولی این درست نیست. قبل از محیی‌الدین هم فکر وحدت وجود بوده، منتها به نام «وحدت وجود» نبوده است. عرفای دیگر آن را به بیان دیگر ذکر می‌کردند بدون آن که نام «وحدت وجود» به آن بدهند. نه صرف وحدت شهود است و نه وحدت وجود؛ منتها وحدت وجود بیان فلسفی همان مطلبی است که این‌ها از قدیم در بینش‌های خودشان به آن معتقد بوده‌اند.^۱

کم‌اند افرادی که بتوانند تصور صحیحی از وحدت وجودی که عرفا دارند داشته باشند. برخی از مستشرقین - و عده‌ای از غیر مستشرقین خودمان - این وحدت وجود را چیزی تعبیر می‌کنند به نام حلول و اتحاد. محقق معاصر عرب دکتر عبدالرحمان بدوی هم چون بسیاری از همان حرف‌های مستشرقین را می‌گوید، همیشه می‌گوید حلول و اتحاد، در صورتی که حلول و اتحاد ضد وحدت وجود است.

به قول شبستری:

حلول و اتحاد اینجا محال است

که در وحدت دویی عین ضلال است
منتها می‌گویند اگر اتحاد نیست، پس منصور حلاج چطور گفته
«أنا الحق»؟ معنی «أنا الحق» اتحاد است. نه «أنا الحق» هم معنایش اتحاد

^۱ - عرفان حافظ، ص ۸۴.

نیست، نه اتحاد و نه حلول.^۱ بلکه معنای اناالحق نفی خویش است، و نفی غیر خدا و بیان اینکه از دید عارف جز خدا وجودی ندارد.

تأثیر کلمه الله اکبر بر وحدت وجود

افرادی که با عظمت پروردگارشان آشنا هستند و عظمت پروردگار را حس می‌کنند، اصلاً هر چیز دیگری در نظرشان حقیر و کوچک است، و نمی‌تواند بزرگ باشد. سعدی در بوستان خیلی عالی می‌گوید:

بر عارفان جز خدا هیچ نیست

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست
می‌گوید عارفان غیر از خدا برای هیچ چیزی شیئیت قائل نیستند و می‌گویند اصلاً وجود ندارد. یکی از معانی «وحدت وجود» همین است که عارف وقتی خدا را به عظمت می‌شناسد، دیگر اصلاً نمی‌تواند بگوید غیر او موجود دیگری هست. می‌گوید، اگر وجود «او» است، غیر «او» هر چه هست، عدم است. سعدی هم وحدت وجود را به همین معنی می‌گوید. وقتی می‌گوییم خدا هست و غیر خدا نیست، تو نپندار که من منکر اشیای دیگر شده‌ام. وقتی او را به عظمت شناختم، غیر او هر چه را می‌بینم کوچکتر از این می‌بینم که بگوییم هست.
که جایی که دریاست من کیستم

گر او هست حقاً که من نیستم
وقتی که شما می‌گویید «الله اکبر» اگر از عمق روح و دل بگویی،

^۱ - همان، ص ۸۹.

عظمت الهی در نظر تان تجسم پیدا می‌کند. وقتی که عظمت الهی در دل شما پیدا شد، محال است کسی به نظر تان بزرگ بیاید. محال است از کسی بترسید. در مقابل کسی خضوع و خشوع کنید. این است که بندگی خدا آزادی آور است. اگر انسان خدا را به عظمت بشناسد بنده او می‌شود و لازمه بندگی خدا آزادی از غیر خداست. گفت:

نشوی بنده تا نگردي حر

نتوان کرد ظرف پر را پر

چند گویی که بندگی چه بود

بندگی جز شکنندگی نبود

بندگی خدا همیشه مساوی است با آزاد شدن از غیر خدا؛ چون ادراک عظمت الهی همیشه ملازم با ادراک حقارت غیر خداست. وقتی انسان غیر خدا را هر چه بود حقیر و کوچک دید، محال است حقیر را از آن جهت که حقیر است، بندگی کند. حقیر را انسان به غلط عظیم می‌بیند که بندگی می‌کند.

اذکار دیگر نماز مثل «سبحان الله»، «الحمد لله»، «سبحان ربی العظیم و بحمده»، «سبحان ربی الاعلی و بحمده» و «شهادت»‌ها هر کدام رمزی دارند.

شخصی از حضرت علی^(ع) سوال کرد: چرا ما در هر رکعت نماز دوبار سجده می‌کنیم؟ چه خصوصیتی در خاک است؟

امیرالمؤمنین این آیه را خواند: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا

نُخْرِجْكُمْ تَارَةً أُخْرَى»^۱.

اول که سر بر سجده می‌گذاری و بر می‌داری یعنی «منها خلقناکم». همه ما از خاک آفریده شده‌ایم. تمام این پیکره‌ها ریشه‌اش خاک است. هر چه هستیم از خاک به‌وجود آمده‌ایم. دو مرتبه سرت را به خاک بگذار. یادت بیاید که می‌میری و باز به خاک برمی‌گردی. دوباره سرت را از خاک بردار و یادت بیفتد که یک‌بار دیگر از همین خاک محشور و مبعوث خواهی شد.^۲

نظریه «خلق جدید» عرفا و حرکت جوهری در کلام عرفا

نظریه «خلق جدید» عرفا آن است که قائل به انفصال‌اند. معنی «انفصال» آن است که لحظه لحظه جهان نو می‌شود در حالی که بین این «نو» و آن کهنه هیچ رابطه‌ی اتحادی نیست؛ بلکه به معنی قبض و بسط متعدد است. عرفا بر این ادعای خود استدلال نمی‌کنند بلکه می‌گویند چنین کشف کرده‌ایم. (الوجود المنبسط فعله و الوجودات الخاصه و الماهیه اثره). حاجی سبزواری می‌گوید: «ماهیات به‌وجود منبسط موجود می‌شوند و عالم عبارت است از ماهیات».

ماهیات با یک «تجلی» که همان وجود منبسط است ظاهر می‌شود. این ماهیات منتسب به همان وجود است. مراد از «عالم» در نزد عرفا

^۱-(طه / ۵۵)

^۲- آزادی معنوی، صص ۱۴۹ و ۱۵۰.

همین^۱ «ماهیت‌ها» است، ولی بنابر حرکت جوهری این مطلب درست نیست. لازمه حرکت جوهری این است که یک وجود سیال متصلی باشد، یعنی وجودی که در طول زمان یک شیء است که استمرار دارد. بنابر حرکت جوهری، شیء متحرک که حرکت می‌کند در جوهر یا در عرض معینی متّصف می‌شود به وجود عرضش. این مؤید نظریه وجود سیال است، نه این که معدوم شود و موجود گردد. در حرکت جوهری «موجود و معدوم شدن» در کار نیست.

از نظر صدرالمُتألهین خلق «جدید» درست است.^۲

تا قبل از صدرالمُتألهین کسی نمی‌گفت عالم آنأ فأنأ تجدید می‌شود، چون به حرکت جوهری قایل نبودند، می‌گفتند صورت‌ها باقی است مانند صورت سنگ و خورشید و فلک. ممکن است میلیون‌ها سال باقی باشند و اما صورت خاک اگر به صورت نبات تبدیل شود آنأ فأنأ نیست. اعراض متغیرند نه جوهر. بنابراین نظریه عرفا در نزد حکمای قدیم هیچ درست نیست، ولی به عقیده ملاصدرا که عالم آنأ فأنأ موجود می‌شود. درست است (بل هم فی لبس جدید...) ولی نه به معنی تجدید انفصالی.

انواع غیر متناهی‌اند. بنابراین با اعتقاد به اصاله الماهیه محال لازم می‌آید چون لازم می‌آید نامتناهی محصور بین حاضرین باشد ولی اگر وجود را اصیل دانستیم این ماهیات نامتناهی از مراتب وجود انتزاع می‌شوند.

^۱ - مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۱۴.

^۲ - آزادی معنوی، صص ۱۴۹ و ۱۵۰.

صدرالمتألهین در جلد دوم اسفار فن پنجم که در آن بحثی درباره حرکت جوهریه کرده است، در برخی از آن فصول کلمات قدمای فلاسفه از قبیل ارسطو تا حکمای اسکندریه را نقل کرده است. از آن کلمات تاییدی برای مدعای خود بیاورد. آخرین فصل این فن را اختصاص داده به کلمات عرفا و تحت این عنوان، آن گاه دو قسمت از کلمات محی الدین عربی را نقل کرده است که جمله‌های عجیبی است.^۱

منشا توحید اسلامی

کسانی که سعی کرده‌اند تا ریشه‌های غیر اسلامی برای عرفان جستجو کنند، گمان کرده‌اند که اسلام دینی ساده و بی‌تکلف است و خالی از رمز و راز.

در بعد نظری توحید اسلامی همه فهم است و در بعد عملی نیز، اسلام راه سخت و دشواری در سیر و سلوک و طی طریق ندارد و تنها به زهد یعنی اعراض از متاع‌های دنیوی تاکید موکد شده است. از نظر این گروه آن‌چه عرفا به نام توحید گفته‌اند، مطلبی است ورای توحید اسلام. زیرا توحید عرفانی عبارت است از وحدت وجود و این که جز خدا شوؤن و اسما و صفات و تجلیات او چیزی وجود ندارد. سیر و سلوک عرفانی نیز ورای زهد اسلامی است، زیرا در سیر و سلوک یک سلسله معنی و مفاهیم طرح می‌شود، از قبیل عشق و محبت خدا، فنا در خدا، تجلی خدا بر قلب عارف که در زهد اسلامی مطرح نیست. طریقت عرفانی نیز امری است ورای

^۱ - همان، ص ۲۱۵ و ۲۱۶.

شریعت اسلامی، زیرا در آداب طریقت مسائلی طرح می‌شود که فقه از آنها بی‌خبر است.^۱

به زعم این گروه، صحابه‌ی رسول!...، تنها افرادی زاهد مسلک‌اند که بی‌خبر از توحید عرفانی بوده‌اند، به‌گونه‌ای که معرض از متاع دنیایی و متوجه به عالم اخروی بودند. چنان‌که اصل حاکم بر روح آنان بر پایه‌ی خوف و رجا بوده است و لذا عرفا و متصوفه بی‌جهت خود را به آنها منتسب می‌کنند.

استاد مطهری با دیدگاه فوق به‌شدت مخالف است، زیرا طرفداران آن به فرهنگ غنی اسلامی درست توجه نکرده‌اند. توحید اسلامی بر خلاف آنچه پنداشته‌اند، بسیار عمیق است. قرآن کریم هرگز خالق و مخلوق را به سازنده‌ی خانه و خود خانه قیاس نکرده است. رابطه‌ی خالق جهان با جهان، از زوایای مختلف در قرآن مورد توجه قرار گرفته است. برای مثال، در مورد حضور خدا در همه‌جا و رابطه‌ی او با آفریدگان خویش، آیات الهی چنین می‌گوید:

«فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»^۲ به هر طرف رو کنید خدا آنجاست.
 «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»^۳ ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم.
 «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۴ او اول و آخر و ظاهر و باطن

^۱ - خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۶۳۶.

^۲ - بقره / ۱۱۵.

^۳ - ق / ۱۶.

^۴ حدید / ۳

همه چیزهاست.

در سخنان امامان از اهل بیت آمده است که خداوند می‌دانست در آخرالزمان مردمانی متمتع در توحید پا به عرصه‌ی ظهور می‌گذارند و لهذا آیات اول سوره حدید را نازل فرمود.

درباره‌ی طی طریق و سیر و سلوک و مراحل قرب حق تا آخرین منازل بایسته است که بعضی آیات مرتبط به «لقاء...» و آیات مرتبط به (رضوان...) و آیات مربوط به وحی و مکالمه با ملائکه با غیر نبوت مثلاً حضرت مریم و نیز آیات معراج پیامبر اعظم^(ص) را مورد مذاقه قرار دهیم.^۱

در قرآن سخن از نفس اماره، نفس لوّامه، نفس مطمئنّه آمده است. سخن از علم افاضی و لدنی و هدایت‌های محصول مجاهده آمده است: «والذین جاهدوا فینا لنهْدینهم سبلنا». در قرآن از تزکیه نفس به‌عنوان یگانه موجب فلاح و رستگاری یاد شده است: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا». در قرآن مکرر سخن از حبّ الهی و این که برتر از تمامی محبت‌ها و علقه‌های انسانی باید باشد، یاد شده است، قرآن از تسبیح و تحمید تمام ذرات جهان سخن گفته است و به تعبیری از آن یاد کرده که مفهومی این است که اگر شما «تفقه» خود را کامل کنید آن تسبیح‌ها و تحمیدها را درک می‌کنید. به‌علاوه قرآن در مورد سرشت انسان، موضوع دمیده شدن نفخه‌ی الهی در بشر را مطرح کرده است.^۲

روایات و خطبه‌های پیامبر اعظم^(ص) و ائمه اطهار، خاصه دعا‌هایی مانند

۱- آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۱۰۱؛ و حاصل عمر، ص ۸۱ و ۸۲.

۲- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۶۳۸.

کامل، مناجات شعبانیه، ابوحزمه، صحیفه سجّادیه متضمن مضامین عمیق عرفانی است. با توجه به منابع اصیل اسلامی که می‌توانستند به راحتی الهام‌بخش عرفان‌گرایی در عالم اسلامی باشند، جستجوی منبع خارجی برای آن شگفت و عجیب است.

درست مثل این است که شخصی را در کنار رودخانه یا لب دریا ببینیم و آن‌گاه بیندیشیم که این شخص کوزه‌ی خویش را از کدام برکه پر کرده است.^۱

عین این جریان را در موضوع جریان عرفان می‌بینیم. مستشرقین در جستجوی منبعی غیر از اسلام هستند که الهام‌بخش معنویت‌های عرفانی باشد. خوشبختانه افرادی از میان خود آنان مانند نیکلسون انگلیسی و ماسینیون فرانسوی صریحاً اعتراف دارند که منبع عرفان اسلامی قرآن و سنت است.^۲

اصول وحدت در تصوف، بیش از همه جا در قرآن ذکر شده است. همچنین پیغمبر می‌گوید که خداوند می‌فرماید:

«چون بنده‌ی من در اثر عبادت و اعمال نیک دیگر به من نزدیک شود من او را دوست خواهم داشت. بالنتیجه من گوش او می‌شوم به‌طوری که او به توسط من می‌شنود، و چشم او خواهم شد به‌طوری که به توسط من می‌بیند؛ و

^۱ - همان، ص ۶۳۹.

^۲ - کتاب میراث اسلام مجموعه‌ای از مستشرقین درباره اسلام، ص ۸۴ به نقل از آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۱۰۷.

زبان و دست او می‌شوم به‌طوری که او به‌توسط من می‌گوید

و می‌گیرد.^۱

با نگاهی کلی به روایات و ادعیه و تراجم احوال اکابر اسلام می‌توان به این مهم پی برد که آنچه در صدر اسلام بود، صرفاً زهد خشک و عبادت به امید پاداش اخروی نبوده است. در احادیث اسلامی آمده است که یک روز رسول خدا پس از ادای نماز صبح چشمش به جوانی رنگ پریده افتاد که چشمانش در کاسه سرش فرو رفته و تنش نحیف شده بود. از خود بی‌خود بود و نمی‌توانست تعادل خود را حفظ کند پیامبر از او پرسید: حالت چگونه است؟، گفت: در حال یقین به سر می‌برم. فرمود: علامت یقینت چیست؟ عرض کرد: یقین من آن است که مرا در اندوه فرو برده است. شب‌های مرا بیدار و روزهای مرا تشنه قرار داده و مرا از دنیا و مافیها جدا نموده است، تا آن‌جا که گویی عرش پروردگار را می‌بینم که برای رسیدن به حساب مردم نصب شده است و مردم همه محشور شده‌اند و من در میان آن‌ها هستم. گویی هم اکنون اهل بهشت را در بهشت، متنعم و اهل دوزخ را در دوزخ، معذب می‌بینم. گویی هم‌اکنون با این گوش‌ها صدای نهیب آتش جهنم را می‌شنوم. رسول اکرم به اصحاب خود رو کرد و فرمود: این شخص بنده‌ای است که خداوند قلب او را به نور ایمان منور کرده است.^۲

^۱ - آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۱۰۷. * ترجمه این حدیث قدسی است. لایزال العبد یتقرّب الیّ بالنّوافل حتّی اذا حببته فاذا احببته کنت سمعه الّذی یسمع به و بصره الّذی یبصر به و لسانه الّذی ینطق به و یده الّذی یمسّ بها.

^۲ - آشنایی با علوم اسلامی، ص ۱۰۳.

امام علی^(ع) نیز همواره در طول تاریخ کلماتش الهام بخش اهل معرفت و روحانیت بوده است، به گونه‌ای که بسیاری از اهل عرفان و تصوّف سلاسل خود را به حضرت ایشان می‌رسانند. در خطبه‌ی دویست نهج‌البلاغه آمده است:

«إِنَّ... سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءَ لِلْقُلُوبِ تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْرِهِ وَ تُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ وَ تَنْقَادُ بِهِ الْمَعَانِدَةُ وَ مَا بَرَحَ اللَّهُ عَزَّتِ الْأَوْهُ فِي الْبَرِّهِهِ بَعْدَ الْبَرِّهِهِ وَ فِي أَزْمَانِ الْفَتَرَاتِ عِبَادًا نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَ كَلَمَهُمْ فِي ذَاتِ عَقُولِهِمْ.»

یعنی، همانا خداوند متعال یاد خود را مایه صفا و جلای دل‌ها قرار داده است، تا بدین وسیله پس از سنگینی، شنوا و پس از شب کوری بینا گردند و پس از سرکشی مطیع گردند. همواره در هر زمان و در هر دوره‌ی فترت خدا را مردانی بوده است که در اندیشه‌های آن‌ها با آن‌ها راز گفته و در درون خودشان با آن‌ها تکلم داشته است.^۱

مطهری همچنین به خطبه‌ی متقین نهج‌البلاغه استناد می‌جوید که فرمود: «قَدْ أَحْيَى عَقْلَهُ وَ أَمَاتَ نَفْسَهُ حَتَّى دَقَّ جَلِيلُهُ وَ لَطَفَ غَلِيظُهُ وَ بَرَقَ لَهُ لَامَعٌ كَثِيرٌ الْبَرْقُ فَبَانَ لَهُ الطَّرِيقُ وَ سَلَكَ بِهِ السَّبِيلُ وَ تَدَافَعَتِ الْأَبْوَابُ إِلَى بَابِ السَّلَامَةِ وَ دَارِ الْإِقَامَةِ وَ ثَبَّتَ رِجْلَاهُ بِطَمَأْنِينَةٍ بَدَنَهُ فِي قَرَارِ الْأَمَنِ وَ الرَّاحَةِ بِمَا اسْتَعْمَلَ قَلْبُهُ وَ أَرْضَى رَبَّهُ.»

خرد خویش را زنده کرده و نفس خویش را میرانده تا در وجود خویش درشت‌ها نازک، و غلیظ‌ها لطیف گشته است و نوری درخشان در قلبش

^۱ - همان، ص ۱۰۴.

مانند برق جهیده است. آن نور راهش را آشکار و او را سالک راه کرده است، و از درها یکی پس از دیگری او را به پیش رانده است تا آخرین در که آنجا سلامت است و آخرین منزل که بار انداز اقامت است. آنجا قرارگاه امن و راحت است. پاهایش همراه با آرامش بدنش استوار است. همه این‌ها به موجب این است که قلب خود را به کار گرفته و پروردگار خویش را راضی کرده است.^۱

قرآن سرچشمه متون عرفانی

اصلی‌ترین شاخصه‌های متون عرفانی، مرتبط بودن آن‌ها با فرهنگ اسلامی است، لهذا از دید مطهری جدایی از وحی، بی‌عرفانی محض است. عارف در اثر مخاطبه با کلام الهی و تحمل ریاضات شرعی، اهل طهارت می‌گردد و قابلیت تماس با کلام الهی را می‌یابد. قرآن منحصرأ هدایتگر متقین است، و جز بر ضلالت گمراهی فاسقین نمی‌افزاید. عارف بالله، مصداق «لایمسه الا المطهرون»، و «ذلک الکتاب لاریب فیه هدی للمتقین» می‌گردد. او از طریق طهارت و قابلیت الهی، رسوخ در علم پیدا می‌کند و اهل تاویل می‌گردد. پس از این، مشاهدات بر قلب عارف سرازیر می‌گردد.^۲

همان‌گونه که ادراکات حصولی به ادراک حضوری باز می‌گردد، و صحت و خطای خود را با آن ملاک می‌یابد، مشاهدات عرفانی هم صحت و

^۱ - همان، ص ۱۰۵.

^۲ - دفاتر ملکوتی، ص ۳۰.

خطای خویش را با عرضه به کشف تام محمدی^(ص)، یعنی قرآن و سخن مخاطبین وحی یعنی حضرت رسول اکرم^(ص) و تابعین ایشان از ائمه باز می‌یابد.

لذا نیاز عارف در سیر و سلوک، از سنخ نیاز انسان تشنه به آب است. الفاظ و اصطلاحات قرآنی برای تبیین و تفسیر ادبیات و متون عرفانی باید مورد استفاده باشد. بیشتر اصطلاحات عرفانی ریشه در متون دینی دارد. اصطلاحاتی از قبیل تجلی، صحو، محو، سلوک عشق، بقا، فنا و ... به‌طور مستقیم از الفاظ موجود در متون دینی اتخاذ شده‌اند.

از دیگر سوی اشعار عرفانی تفسیر خوبی برای قرآن کریم است، ضمن این‌که متن عرفانی هم محسوب می‌شود. حافظ عارف در غزلیات خود به وابستگی‌اش به قرآن اشاره می‌کند:

زحافظان جهان کسی چو بنده جمع نکرد

لطایف حکمی با نکات قرآنی

و در جای دیگر می‌فرماید:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ

به قرآنی که اندر سینه داری

و:

عشقت رسد به فریاد گر خود به سان حافظ

قرآن ز بر بخوانی با چارده روایت

در عصر حاضر، شرح‌های عمیق بر اشعار عرفانی یافت نمی‌شود. و نیز

شعری که از جنس شعر حافظ و مولوی باشد پدید نمی‌آید.

علت آن همین جدایی و مفارقت شاعران این دوره از فرهنگ اسلامی است.

مرحوم مطهری، این بحث را به صورت یک سوال مطرح می‌کنند و پاسخی در خور به آن می‌دهند که برای شاعران مسلماً سخت آموزنده است.

چرا دیگر شعرایی مثل سابق پیدا نمی‌شود، چرا دیگر آن لطف و لطافت که مثلاً در گفته‌های سعدی و حافظ هست امروز پیدا نمی‌شود؟
مطهری در مضمونی انتقادی در پاسخ به این پرسش چنین می‌گوید:

«اگر به شعرای معاصر بر نخورد، عقیده شخص من این است که علت این امر یک چیز است و آن این‌که، علاوه بر ذوق طبیعی و قدرت خلاقه‌ی فکری، یک رقت و لطافت و حساسیت دیگر در ضمیر لازم است. این رقت و لطافت وقتی پیدا می‌شود که شخص توجه بیشتری به تقوا و معنویت داشته باشد. اسیر دیو خشم و شهوت نباشد. آزادگی و وارستگی داشته باشد. اگر عده‌ای اصرار دارند که شاعران روشن ضمیر گذشته را هم مثل خودشان آلوده و پلید معرفی کنند و این معما را حل‌نشدنی جلوه دهند، مطلب دیگری است. عقیده‌ی شخصی من این است که آدم پلید و آلوده هر اندازه قدرت، هوش و ذکاوتش زیاد باشد، از درک لطف‌های معنوی و روحی عاجز است و نمی‌تواند آن‌طور معانی لطیف و رقیق که در سخنان بعضی دیده

می‌شود، ابداع کند.»^۱

در جای دیگر استاد می‌فرماید:

«به عقیده‌ی من آدمی که روحش، روح سوخته از سلوک در عرفان نباشد و خودش متاثر نباشد و یا یک هنرمند احیاناً فاسد و فاجر، یک آدم معمولی و حتی بالاتر، همانطور که نوشته‌اند، یک مدرس شرح مطالع، یک استاد کشف، امکان ندارد بتواند غزلی در حد غزل زیر را خلق کند:

طفیل هستی عشقند آدمی و پری

ارادتی بنما تا سعادت ببری

بکوش خواجه و از عشق بی‌نصیب مباش

که بنده را نخرد کس به عیب بی‌هنری

می‌صبح و شکر خواب صبحدم تا چند؟

به عذر نیم شبی کوش و گریه سحری»^۲

چنان‌که گفته آمد متون عرفانی با فرهنگ اسلامی عجین است و فرهنگ اسلامی نیز ریشه در کتاب و سنت دارد. قرآن مجید که دارای فصاحت و بلاغت خاصی است دو ویژگی عمده دارد: «یکی خصوصیت محتوای مطالب که از آن تعبیر به حقانیت می‌کند. و دیگر زیبایی. قرآن نیمی از موفقیت خودش را از این راه دارد که از مقوله‌ی زیبایی و هنر است. قرآن فصاحتی دارد فوق حد بشر، و نفوذ خود را مرهون زیبایی‌اش است. فصاحت و زیبایی سخن، خودش بهترین وسیله است برای این‌که

^۱ - ده گفتار، صص ۴۰ و ۴۱؛ دفاتر ملکوتی صص ۳۱ و ۳۲.

^۲ - دفاتر ملکوتی، صص ۳۲.

سخن بتواند محتوای خودش را به دیگران برساند. خود قرآن کریم به این زیبایی و فصاحت خودش چقدر می‌نازد و چقدر در این زمینه‌ها بحث می‌کند، و اصلاً راجع به تأثیر آیات قرآن در خود قرآن چقدر بحث شده است! این تأثیر، مربوط به اسلوب قرآن یعنی فصاحت و زیبایی آن است.»^۱

^۱ - مجموعه آثار، ج ۱۷، ص ۳۳۶.

خلاصه فصل اول

مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری - قدس ا... نفس الزکیّه - عرفان را چونان نیازی سرشتی می‌دانست و بر آن بود که مشکل اصلی عصر ما همانا دوری جستن از ایمان و به ویژه عرفان است.

از دید استاد، عرفان دارای دو وجه اساسی است یعنی به تعبیر دیگر از دو دیدگاه باید به عرفان نگریست: الف (وجه اجتماعی ب) وضع فرهنگی. مطهری میان عرفان و تصوف فرق می‌گذارد.

اینجا تأیید و تکذیب نیست بلکه بحث شناخت یک روش فکری و عملی است. عرفان شیرین است و جذاب، با زبان ادب در صورت نظم و نشر نظراتشان را بیان داشته‌اند.

عرفان علمی دارای دو قسمت است: ۱- بخش نظری ۲- بخش عملی. بخش نظری عرفان مثل کلام و فلسفه عهده‌دار تبیین انسان و جهان و دین و رابطه انسان با خداست، اما از نگاه عرفا، اصل این بینش اشراقی و قلبی است. پدر عرفان نظری شیخ اکبر محی‌الدین ابن عربی است که اصل پیدایش غوغای عرفان در اسلام بدو باز می‌گردد.

عرفان عملی به مراحل و مدارج سیر و سلوک روح در جهت کمال اشارت می‌رود. اولین منزل را منزل یقظه یا بیداری می‌نامند. توحید راستین وصول به حق است پس هر توحیدی قبل از این توحید نیست. عرفان نظری به تفسیر می‌اندیشد و عرفان عملی به تغییر.

ابزار فیلسوف عقل است و ابزار عارف، دل. توحید عارف یعنی خدا یکی است و جز او همه لغو است و نه نابود. جهان از عشق است و انسان نیز، و

سلوک یعنی این عشق را به انجام رساندن.

فلاسفه در توجیه پیدایش هستی از حق قائل به موضوع علت و صدور معلول از علت و امثال ذالک شده‌اند، در حالی که عرفا چون واسطه میان خدا و مخلوق را به کنار می‌گذارند و مخالف کثرتند، وجود و موجودی را در کنار خدا شرک می‌دانند. لذا عرفا با علیت هم مخالفت چون چندگانگی را اثبات می‌کند و این امر مخالف توحید است. عرفا از "خلق" که قران است "تجلی" را برداشت می‌کنند. در تجلی میان ظاهر (خدا) و مظهر (مخلوق) نوعی وحدت حکمفرماست. جلوه جدای از متجلی نیست.

ملاصدرا ثابت کرد که اشیاء عین انتساب به خالق‌اند؛ عین اضافه به حقائق. اما ملاصدرا می‌خواهد بگوید معلول حتی در تصور از علت جدا نیست و خودش از شئون علت است. عین کثرت معلولی چون شعاع‌های آن خورشید به اعتباری کثرت و در حقیقت وحدت است. لذا رابطه خدا و مخلوقات را نمی‌توان رابطه علت و معلول فرض کرد بلکه می‌بایستی آن رابطه خورشید و شعاع دانست.

ابن عربی نخستین کسی بود که عرفان را به صورت فلسفی ارائه کرد. ابزار کار فیلسوف عقل است و ابزار کار عارف، دل است. دل مرکز عشق الهی است و تمامی هستی یک حقیقت دارد که همان عشق است. عرفان مکتبی است درون‌گرا که در این مکتب دل از جهان بزرگتر است. درباره‌ی عرفان سه دیدگاه مطرح است:

الف) نظریه‌ی گروهی از عالمان اسلامی که می‌گفتند اساساً عرفان ربطی به اسلام ندارد و امری وارداتی است.

ب) نظریه‌ی گروهی از روشنفکران لائیک که می‌گفتند اسلام دین خشنی است و عرفان لطیف نمی‌توانسته از آن به وجود آمده باشد.

ج) نظریه‌ی سوم آن است که استناد عرفا به قرآن و سنت است و آنان به دنبال حقیقت اسلام بوده‌اند و اگر سوءبرداشتی هم داشته‌اند مبتنی بر سوءنیت نبوده است.

در باب پیدایش عرفان نیز برخی عقیده دارند عرفان از ادیان و مکاتب دیگر وارد اسلام شده است. در مقابل برخی دیگر بر آنند که عرفان هیچ جنبه‌ی وارداتی ندارد و یکسره متعلق به متن اسلام است. نظر استاد مطهری آن است که عرفان ریشه در اسلام دارد اما با مکاتب دیگر نیز داد و ستد و تبادل فرهنگی داشته است.

در هستی‌شناسی عرفانی، عرفا از تجلی سخن می‌گویند و مخالف وجود هرگونه کثرتی در کنار وجود وحدت حقّند. در حالی که فلاسفه از علیت سخن می‌گویند، عارفان رابطه‌ی خداوند با مخلوقات را رابطه‌ی تجلی می‌گویند. وحدت تجلی از اصول اساسی جهان‌بینی عرفانی است.

اصل عرفان نظری وحدت وجود است، سه نظریه درباره‌ی وحدت وجود می‌توان مطرح کرد:

الف) نظریه‌ی اول، نظریه‌ی متوسطین از عرفاست که می‌گویند وجود منحصر به خداست. یعنی خدا در نسبت با موجودات دیگر بزرگتر است در حدی که قابل مقایسه با آنها نیست.

ب) نظریه‌ی دوم نظریه‌ی جاهلان منصوب به عرفان که گفته‌اند اساساً جز خداوند وجودی و موجودی نیست و هر چه هست اوست.

ج) اما نظریه صحیح نظر کاملان از عرفاست که هستی بسیط کل اشیاء است و هیچ یک از آنان نیست. حقیقت وجود وحدت مشخصی دارد اما ظهورات وجود مشکک است.

بنا به نظر عرفا تمامی ماسوا هر لحظه فیض از خدا می گیرد، دم به دم و آن به آن. این نظریه به خلق جدید معروف است. هستی هر لحظه می میرد و زنده می شود. این نظریه تا حدی شباهت به حرکت جوهری ملاصدرا دارد.

فصل دوم:

«معرفت‌شناسی عارفانه»

مفهوم معرفت و اهمیت و غایت آن

چنان‌که می‌دانیم مکاتب و ایدئولوژی‌های متفاوتی در جهان وجود دارد. «مکتب و ایدئولوژی بر پایه‌ی جهان‌بینی است و جهان‌بینی بر پایه شناخت. آن‌که ایدئولوژی‌اش مثلاً بر اساس جهان‌بینی مادی است، جهان‌بینی مادی‌اش بر اساس نظریه‌ی خاصی در باب شناخت است.»^۱ بنابراین آن‌که ایدئولوژی‌اش بر اساس جهان‌بینی الهی است، طبعاً جهان‌بینی‌اش نیز الهی است و در نتیجه فلسفه و عرفانش رنگ الهی دارد. معرفت به معنای آگاهی و ادراک است، و غایت محتوای معرفت، همانا نیل به یقین عارفانه است.

«قرآن، انسان را به شناخت دعوت می‌کند، یعنی امر به تفکر و تدبّر

^۱ مسأله شناخت، ص ۱۶.

می‌کند. قرآن می‌فرماید: «قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۱ به مردم بگو نظر کنید در آسمان‌ها و زمین چه چیزهایی هست قرآن می‌گوید در این آسمان‌ها و زمین نظر کنید، بروید هر چه هست بشناسید. ای انسان خودت را بشناس. جهان‌ت را بشناس. خدایت را بشناس. زمانت را بشناس. جامعه و تاریخ خودت را بشناس. حتی آیه‌ی: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيكُمْ أَنْفُسُكُمْ^۲ ای اهل ایمان بر شما باد خودتان؛ را مفسرینی از قبیل علامه طباطبایی می‌گویند یعنی خودت را بشناس.^۳

استاد در ادامه می‌فرمایند: «در آیه‌ی معروف ذر نکته عجیبی در باب شناخت خود و خودشناسی هست. اگر چه به‌صورت رمز بیان شده است. می‌گوید: وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ^۴. مردم را شاهد بر نفس‌های خود گرفت. شهادت یک وقت ادای شهادت است که اول انسان چیزی را دیده، بعد می‌خواهد برای دیگران نقل کند و شهادت بدهد. یک وقت یکی را می‌آورند برای این‌که اول ببیند و بعد شهادت بدهد. آن را می‌گویند ادای شهادت، و این را می‌گویند، تحمل شهادت.

قرآن می‌گوید خدا خود بشر را به خودش ارائه داد. البته این آیه از آیات فطرت است. خودش را شاهد بر خودش گرفت، یعنی گفت خودت را ببین! اشهد هم علی انفسهم. تا بشر خودش را دید، خدا گفت: الست برتکم؟ آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: بله. نمی‌گوید خدا خودش را

^۱ - (یونس / ۱۰۱)

^۲ (مائده / ۱۰۵).

^۳ - مساله شناخت، ص ۳۱.

^۴ - (اعراف / ۱۷۲).

به بشر ارائه داد بعد گفت آیا من پروردگار شما نیستم. می گوید بشر را به بشر ارائه داد. در مقام مثل، مثل این است که کسی به دوستش می گوید آن آینه را نگاه کن. او در آینه نگاه می کند و صورت رفیقش را می بیند. تا به آینه نگاه کرد، می گوید: من زیبا هستم یا نه؟ چرا؟ چون به آینه نگاه کرده است. اگر به دیوار نگاه کرده بود، اینطور نبود. اینقدر خدا با بشر نزدیک است! اینقدر خودشناسی و خداشناسی با یکدیگر آمیخته است: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. هر کس خودش را بشناسد خدا را شناخته است. قرآن می گوید همان عرفان نفس کافی است. اگر عرفان نفس باشد، عرفان ربّ هم است.^۱

انواع شناخت و تفاوت علم حصولی و علم حضوری

اولین تقسیمی که برای علم و شناخت می توان لحاظ کرد، این است که علم یا بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می گیرد یا این که شخص از راه واسطه ای که نشانگر معلوم است و اصطلاحاً «صورت» یا «مفهوم ذهنی» نامیده می شود، از آن آگاه می گردد. صورت اول را «علم حضوری» و صورت دوم را «علم حصولی» می گویند. لهذا «علم حضوری؛ یعنی علمی که عین واقعیت معلوم پیش عالم یعنی ادراک کننده حاضر است؛ مانند علم نفس به ذات خود و حالت های وجدانی و ذهنی خود. علم حصولی یعنی علمی که در آن تنها مفهوم و تصویری پیش عالم حاضر است، مانند: علم به موجودات خارجی، زمین، آسمان، درخت، انسان های دیگر و اعضای بدن

^۱ - مسائل شناخت، صص ۳۳ و ۳۴.

شخص ادراک کننده.^۱

- استاد، سه تفاوت عمده میان علم حصولی و علم حضوری قائل است:
- ۱- در علم حصولی، واقعیت علم و واقعیت معلوم، دو پدیده‌ی جداگانه است. واقعیت علم، تصویری است که در ذهن ما وجود دارد و واقعیت معلوم ذاتی است که جدا از وجود ما، در خارج حاضر است. در حالی که در علم حضوری، واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و شی ادراک کننده بدون پا در میانی تصویر ذهنی، شخصیت واقعی معلوم را می‌یابد.
 - ۲- در علم حضوری، نیرو و وسیله‌ی ویژه‌ای دخالت نمی‌کند، بلکه عالم با ذات و واقعیت خود معلوم را می‌یابد، اما در علم حصولی، نیروی ویژه‌ای از نیروهای گوناگون نفسانی، یعنی نیروی خیال که کارش، صورت‌گیری و تصویر سازی است، دخالت می‌کند. نیروی خیال، صورتی فراهم می‌آورد و نفس به واسطه‌ی آن نیرو عالم می‌شود. علم حضوری به یک دستگاه ویژه از دستگاه‌های گوناگو نفسانی، مربوط نیست، ولی علم حصولی به دستگاه ذهن یا دستگاه ادراکی مربوط است.
 - ۳- نفس در ابتدای پیدایش، هیچ چیزی را با علم حصولی نمی‌داند و از هیچ چیزی، تصویری در ذهن خود ندارد؛ زیرا عالم ذهن جز عالم صور اشیاء پیش نفس چیزی نیست. با این حال، از همان ابتدای پیدایش، خود و آنچه را از نیروهای نفسانی دارد، به علم حضوری در می‌یابد؛ زیرا ملاک علم حصولی، فعالیت و صورت‌گیری نیروی خیال است و ملاک علم حضوری، تجرّد وجود شی از ماده و ویژگی‌های آن است. برای مثال، کودک

^۱ - اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۴۷.

تا مدتی از هیچ چیز حتی از خود و حالت‌های خود، تصویری ندارد. با این حال، واقعیت خود و واقعیت گرسنگی، لذت، اندوه و اراده‌ی خود را در می‌یابد.^۱

مطهری به عنوان یک متفکر مسلمان فقط به معرفت عقلانی بسنده نمی‌کند، بلکه بارها و بارها از معرفت قلبی و شهودی سخن به میان می‌آورد. از نظر او درباره معرفت و شناخت دل این آیه بسیار راهگشاست: قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا.^۲ رستگار شد آن کس که جان و نفس خویش را پاک کرد. بدبخت و بیچاره شد کسی که آن را آلوده کرد. قرآن می‌گوید: ای انسان تو یک کتابی، در این کتاب غلط و اشتباه منویس. اگر دروغ و خلافی در ذهن و سر خود بپرورانی، به این کتاب یعنی به خودت خیانت کرده‌ای. ای انسان! به جان خودت سوگند! رستگاری تو در گرو پاک داشتن جان و روح توست و بدبختی‌ات در آلوده ساختن آن. لهذا قرآن مجید دل را مانند ابزار حس و عقل به رسمیت می‌شناسد.^۳

استاد برای بهتر نمایاندن معرفت دل، گریزی به مثنوی مولوی زده و داستان نقاشی چینی‌ها و رومی‌ها را برای مثال بیان می‌کنند. مولانا با به تصویر کشیدن این تمثیل بر آن است که بگوید عارف با پاک کردن قلب و تزکیه و تهذیب درونی و نفس خود، عالم هستی را بهتر و زلال‌تر منعکس می‌کند. عارف در خود نقشی نمی‌بندد بلکه جهان در عارف نقش می‌بندد.

^۱ - اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۲۸ تا ۳۱.

^۲ - (شمس/ ۹-۱۰)

^۳ - شناخت، صص ۵۴ و ۵۵.

مسابقه نقاشی برگزار شد که در آن چینی‌ها و رومی‌ها هر یک مدعی برتری بودند. قرار شد در سالی بزرگ چینی‌ها در یک طرف و رومی‌ها در طرف دیگر، تابلویی را نقاشی کنند، و بعد داورها بین آن‌ها قضاوت کنند. پرده و حایلی نیز میان آن‌ها کشیده شد تا کار همدیگر را نبینند. کار مدت‌ها طول کشید. چینی‌ها مشغول نقاشی بودند، اما رومی‌ها بجای کشیدن نقاشی، آینه‌ی بزرگی تعبیه کرده و شروع به صیقل دادن و زدودن لکه و غبار از آن نمودند، به گونه‌ای که هیچ لکه‌ای در آن پیدا نبود و چون آب زلال می‌درخشید. تا این‌که روز مسابقه فرا رسید. قرار شد در یک لحظه پرده و حایل را کنار زنند و آن دو نقش را با هم مقایسه کنند. داورها نقاشی چینی‌ها را پسندیدند، اما کار رومی‌ها آن‌ها را شگفت زده کرد. نقاشی چینی‌ها در آینه‌ی صیقلی رومی‌ها جلوه‌ی صد چندان یافته بود. لذا داوران به ناچار رومی‌ها را برنده‌ی مسابقه معرفی کردند. آینه‌ی صیقلی دل عارف است. عارف با پاکی قلب خود و ترک هواهای نفسانی قادر است به معرفت حق واصل گردد. مولانا می‌فرماید:^۱

خویش را صافی کن از اوصاف خود

تا ببینی ذات پاک صاف خود

در فرو بستند و صیقل می‌زدند

همچو گردون ساده و صافی شدند

قرآن می‌فرماید: والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا و الله مع المحسنین. آنان را که در راه خدا مجاهده کنند، به راه‌های خود

^۱ - شرح کامل این تمثیل در دفتر اول مثنوی، ابیات ۳۴۶۷ تا ۳۴۹۹ آمده است.

رهنمون می‌سازیم، خداوند با نیکوکاران است. مطهری بر آن است که: «در قرآن حساب مجاهده‌ی درونی از مجاهده‌ی بیرونی جدا نیست. به‌طور کلی، ارزش قرآن در این است که این دو را از یکدیگر جدا نمی‌کند. آنان که جهاد کنند، خود را پاک سازند، خلوص نیت داشته باشند و اخلاص بورزند، از راه‌های غیبی هدایت می‌شوند و نور حکمت به آنان داده می‌شود تا حقایق زندگی را خوب درک کنند».^۱

تعصب مانع و سدّ راه معرفت و شناخت

عواطف انسان روی شناخت‌های او اثر می‌گذارند. انسان فقط تابع محض عقل نیست. دستگاه اندیشه انسان طوری آفریده شده است که اگر روح انسان از نظر عاطفی، رنگ بخصوصی داشته باشد، نمی‌تواند حقایق را آن‌چنان که هست ببیند، بلکه مطابق آن رنگ می‌بیند. علی^(ع) می‌فرماید: مَنْ عَشَقَ شَيْئاً أَعَشَى بَصَرَهُ وَ أَمْرُهُ قَلْبُهُ.^۲

یکی از چیزهایی که به روح انسان رنگ می‌دهد و وقتی رنگ داد انسان درست نمی‌تواند ببیند، عشق و علاقه است. آدمی به هر چیزی که عشق بورزد نسبت به آن تعصب پیدا می‌کند. اگر عشق و تعصب پیدا شد نمی‌تواند شی را آن‌چنان که هست ببیند و نقطه‌ی مقابل بغض، دشمنی، کینه و نفرت است. اگر نسبت به چیزی کینه و نفرت داشته باشد رنگی برای روح انسان می‌شود و انسان نمی‌تواند شی را آن‌چنان که هست ببیند.

^۱ - معرفت شناسی تطبیقی، ص ۵۵.

^۲ - نهج البلاغه، خطبه ۱۰۷.

عاشق محبوب زشت خودش را زیبا می‌بیند
اگر در دیده‌ی مجنون نشینی

به جز از خوبی لیلی نبینی
«يُخَسِّبُونَ أَنَّهُمْ يُخْسِنُونَ صُنْعًا»^۱ خودشان خیال می‌کنند که دارند
خوب عمل می‌کنند در صورتی که در واقع بد عمل می‌کنند. برای شناخت،
بی‌رنگ بودن فکر و روح ضرورت دارد، یعنی هیچ‌گونه غرض و مرض و
تعصب مثبت یا منفی در کار نباشد. چنان‌که آینه باید بی‌رنگ باشد تا
صورت‌ها را منعکس کند. عرفان در این‌جا می‌تواند نقش مهمی را بر عهده
داشته باشد.^۲

تعریف قلب از نظرگاه قرآن

«مقصود از قلب در اصطلاح عرفانی و ادبی، آن عضو گوشتی که در
سمت چپ بدن واقع شده و همچون یک تلمبه خون را در رگ‌ها جاری
می‌سازد، نیست. قرآن بارها و بارها در تعبیر مختلف از قلب سخن به میان
می‌آورد. قرآن علاوه بر عقل به حقیقت دیگری در انسان به نام دل اشاره
دارد. حتی گاهی مخاطب خود را انسانی می‌داند که قلبش زنده است:
«إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ»^۳ در این سخن برای آن‌که
دارای قلب است بیداری و آگاهی وجود دارد. و یا در تعبیر عرفانی بسیار

^۱ - (کهف / ۱۰۴).

^۲ - شناخت، ص ۱۳۳ و ۱۳۴ و ۱۳۷؛ و همچنین نگاه کنید: معرفت شناسی تطبیقی، ص ۵۵.

^۳ - (ق / ۳۷).

لطیف حافظ:

«دلم رمیده شد و غافلم من درویش

که این شکاری سرگشته را چه آمد پیش»

منظور از دل و قلب، حقیقتی متعالی و ممتاز است که به کلی با این

عضو بدن تفاوت دارد.^۱

«آن چه را که قرآن دل می نامد عبارت است از واقعیت خود آن دریا که

همه‌ی آنچه را که ما روح ظاهر می نامیم، رشته‌ها و رودهایی است که به

این دریا می پیوندند. حتی خود عقل نیز یکی از رودهایی است که به این

دریا متصل می شود. قرآن آن جا که از وحی سخن می گوید هیچ سخنی از

عقل به میان نمی آورد بلکه تنها سروکارش با قلب پیامبر است. معنای این

سخن این است که قرآن به نیروی عقل و با استدلال عقلانی برای پیامبر

حاصل نشده، بلکه این قلب پیامبر بود که به حالی رسید غیر قابل تصور

برای ما، و در آن حالت استعداد درک و شهود آن حقایق متعالی را پیدا

کرده است. آیات سوره‌ی نجم و سوره‌ی تکویر کیفیت این ارتباط را تا

حدودی بیان می کند. قرآن آنجا که از وحی سخن می گوید و آنجا که از

قلب گفتگو می کند بیانش فراتر از عقل و اندیشه می رود اما ضد عقل و

اندیشه نیست. در این مورد قرآن بینشی فراتر از عقل و احساس را بیان

می کند که اساساً عقل را بدان راهی نیست. از درک آن عاجز است.»^۲

علاوه بر قرآن، در احادیث اسلامی نیز از قلب سخن بسیار به میان

^۱ - آشنایی با قرآن، ص ۶۸ به نقل از اهتزاز روح، ص ۱۶۷.

^۲ - اهتزاز روح، صص ۱۶۸ و ۱۶۹.

آمده است. در گفتارهایی که عامه و خاصه از رسول خدا نقل کرده‌اند، این معنا مشاهده می‌شود. مطهری بخصوص به حدیثی اشاره می‌کند که مولانا نیز آن را تفسیر کرده است.

پیامبر فرمود: «أما مثل هذا القلب كمثل ریشه فی فلاه معلقه علی شجره تقلّبها الریح ظهراً لبطن». مثل دل انسان‌ها، انسان‌هایی که دلشان تربیت نشده است و هنوز با عبادت تمرین پیدا نکرده‌اند، مثل یک پر- مثلاً پر مرغ- است. می‌گوید قلب بنی آدم مثل قوه‌ی خیال که یک جا نمی‌ایستد، از این شاخه به آن شاخه می‌رود و از اختیار انسان بیرون است. مثل آن پری است که به شاخه‌ای در بیابان آویخته باشد که ثابت نمی‌ماند. مولوی همین مضمون را به شعر در آورد:

گفت پیغمبر که دل همچون پری است

در بیابانی اسیر صرصری است

باد پر را هر طرف راند گزاف

گر چپ و گر راست با صد اختلاف

در حدیث دیگر آن دل دان چنان

کآب جوشان ز آتش، اندر غازقان

هر زمان دل را دگر رایی بود

آن نه از وی بلکه از جایی بود

حدیثی دیگر نیز از پیغمبر اکرم نقل است که فرمود: «ینام عینی و لا

ینام قلبی». من چشمم می‌خواهد ولی دلم بیدار است؛ بر عکس ما که

چشممان بیدار است و دلمان در خواب است. مولوی می‌گوید:

گفت پیغمبر که عینای ینام

لاینام القلب من ربّ الانام

چشم تو بیدار و دل رفته به خواب

چشم من خفته، دلم در فتح باب

همنشینت من نیام سایه‌ی من است

برتر از اندیشه‌ها پایه‌ی من است

زانکه من ز اندیشه‌ها بگذشته‌ام

خارج از اندیشه پویان گشته‌ام

حاکم اندیشه‌ام محکوم نی

چون که بنا حاکم آمد بر بنی

جمله خلقان سخره‌ی اندیشه‌اند

زین سبب خسته دل و غم پیشه‌اند

من چو مرغ اوجم، اندیشه مگس

کی بود بر من، مگس را دسترس

چون ملالم کرد از سفلی صفات

بر پرم همچون طیور الصّافات

مثل من و اندیشه‌ام مثل بناست و بنا، آن را من ساخته‌ام، اندیشه و

خیال مرا ساخته است.^۱ آزادی عرفانی از دید مطهری آن است که انسان

بتواد نیروی خیال خویش را در کنترل داشته باشد.

سالکان راه عبودیت، در دومین مرحله، این نتیجه را می‌گیرند که بر

^۱ - آزادی معنوی، ص ۱۱۲.

قوه‌ی متخیله‌ی خویش ولایت و ربوبیت پیدا می‌کنند؛ آن را برده و مطیع خویش می‌سازند. اثر این مطیع ساختن، این است که روح و ضمیر به سائقه‌ی فطری خداخواهی هر وقت میل بالا کند، این قوه با بازنگری‌های خود مانع و مزاحم نمی‌گردد.^۱

امام علی^(ع) چنان در حال نماز مجذوب می‌شود که تیری را از پای وی بیرون می‌آورند و او از شدت استغراق به خود باز نمی‌گردد و متوجه نمی‌شوند؛ یا فرزند خردسال امام زین‌العابدین^(ع) در حالی که آن حضرت مستغرق عبادت است از بلندی سقوط می‌کند و دستش می‌شکند، فریاد بچه و زن‌های خانه غوغا می‌کنند و بالاخره شکسته‌بند می‌آید و دست بچه را می‌بندد، امام زین‌العابدین^(ع) پس از فراغ از نماز - یعنی پس از بازگشت از سفر آسمانی - چشمش به دست بچه می‌افتد و با تعجب می‌پرسد که مگر چه شده است که دست بچه را بسته‌اید؟ معلوم می‌شود این فریاد و غوغا نتوانسته است امام را از استغراق خارج کند.

مطهری به روح عارفانه‌ی نماز بسیار توجه دارد. او تأکید می‌کند که این حال در سالکان طریق ولایت نیز وجود داشته است: «در میان پیروان آنها، ما در عمر خود افرادی را دیده‌ایم که در حال نماز آن چنان مجموعیت خاطر و تمرکز ذهن داشته‌اند که به طور تحقیق از هر چه غیر خداست غافل بوده‌اند. استاد بزرگوار و عالیقدر ما مرحوم حاج میرزا علی آقا شیرازی اصفهانی - اعلی الله مقامه - از این ردیف افراد بود.^۲

^۱ - دفاتر ملکوتی، ص ۹۷.

^۲ - همان، صص ۹۷ و ۹۸.

خصوصیات و ویژگی‌های قلب

همان‌طور که قبلاً گفته آمد قلب از نظرگاه قرآن یک ابزار شناخت محسوب می‌شود. دل انسان مخاطب پیام قرآن است. لهذا قرآن تأکید زیادی در حفظ و تکامل این ابزار دارد. قرآن درباره‌ی روشن ضمیری و صفای دل می‌فرماید:

«إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا».^۱

اگر راه تقوی و پاکی را پیش گیرید، خدا روشنی در قلب شما قرار می‌دهد.

در قرآن از کارهای ناشایست انسان که موجب تیرگی روح او می‌شود و مانع گرایش پاک در انسان می‌شود نیز سخن رفته است. چنان‌که قرآن از زبان مومنین می‌گوید:

«رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا».^۲

و در جایی دیگر می‌فرماید: «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ».^۳ چون از حق روی گردانیدند، خدا هم دل‌هایشان را از اقبال به حق برگرداند. با توجه به آیاتی از این دست در قرآن، مطهری گوشزد می‌کند:

«همه این تاکیدها نشان می‌دهد که قرآن این جو را پاک و سالم نگاه دارد. به‌علاوه از آن‌جا که در یک جو اجتماعی ناسالم تلاش فرد برای پاک ماندن، اغلب عقیم و

^۱ - (انفال / ۲۹).

^۲ - (آل عمران / ۸)

^۳ - (صف / ۵).

ناموفق خواهد بود. قرآن تاکید می‌کند که انسان‌ها تمام تلاش خود را برای تصفیه و تزکیه محیط اجتماعی خود بکار برند.^۱

و می‌افزاید:

«پیامبر بر این نکته انگشت می‌گذارد که اگر انسان جوینده‌ی حقیقت باشد و برای کشف خود را بیطرف و خالص بکند در این صورت قلب او هرگز به او خیانت نخواهد کرد و او را در مسیر صحیح هدایت خواهد کرد. اساساً تا زمانی که جوینده‌ی راستین حق و حقیقت است و در جاده‌ی حق گام بر می‌دارد هر چه که به او برسد حق و حقیقت است. و البته این نکته ظریفی است که اغلب باعث اشتباه می‌شود. آنجا که انسان به گمراهی کشیده می‌شود دلیلش این است که از ابتدا جهت‌گیری خاصی داشته و جوای حقیقت خالص نبوده است. پیامبر در جواب کسی که سوال کرده بود برّ چیست؟ جواب داد: اگر تو واقعاً به دنبال برّ هستی، آنگاه که قلبت به چیزی آرام می‌گیرد وجدانت آسوده می‌شود بدان که این برّ است؛ ولی آنگاه که بر چیزی راغب هستی اما دلت آرام و قرار نمی‌گیرد، مطمئن باش که آن اثم است. و در جای دیگر از پیامبر درباره‌ی معنای ایمان می‌پرسند. پیامبر می‌فرماید: آن که هر گاه کار

^۱ - اهتزاز روح، ص ۱۷۱.

زشتی انجام دهد، دچار ناراحتی و پشیمانی می‌شود و هرگاه کار شایسته‌ای انجام می‌دهد، خوشحال و شاد می‌گردد، او از ایمان بهره‌مند است.^۱

پرورش توأمان عقل و دل هدف تربیت عارفانه قرآنی است: «قرآن می‌گوید صیقل زدن دل، انسان را به چنان مقامی می‌رساند که به قول امیرالمومنین^(ع) اگر پرده از جلوی او برداشته شود، چیزی بر یقینش افزوده نمی‌شود. آنچه که قرآن در تعلیماتش مد نظر دارد، پرورش انسان‌هایی است که هم از سلاح علم و عقل بهره‌مندند و هم از اسلحه دل و قلب و این هر دو را با بهترین شیوه و عالی‌ترین کیفیت در راه حق به‌کار می‌گیرند.»^۲

دوستی عارفانه با خداوند زمینه‌ساز میل روح به رهایی از تنگنای عالم مادی و عروج عارفانه به ملکوت است: از حضرت صادق^(ع) نقل شده است که فرمود:

«مومن وقتی از گرفتاری تعلق به دنیا آزاد شد حلاوت دوستی خدا را در قلب خود احساس می‌کند و در این هنگام، گویی دیگر زمین برایش کوچک می‌شود و با تمام وجود می‌خواهد که از این عالم ماده رها شود و بیرون برود. و این واقعیتی است که اولیاءالله و مردان خدا با زندگی خود

^۱ - آشنایی با قرآن، ج ۱، ص ۶۶ و ۶۷.

^۲ - اهتزاز روح، ص ۱۷۶.

درستی آن را به اثبات رسانده‌اند.^۱

واردات قلبی

مطهری بارها مخاطب خویش را متوجه منابع قرآنی و حدیث سلوک عارفانه می‌کند. به‌ویژه او به زندگی و سخنان عارفانه‌ی امام علی^(ع) در نهج‌البلاغه، خطبه ۲۱۸ درباره‌ی سالک عارفی که مراحل سیر و سلوک را گذرانده و در پی آن برقی در دلش روشنی گرفته و موجب روشن ضمیری او گشته سخن به میان آورده است. مطهری بارها در آثار خویش این جملات را نقل می‌کند:

«قد احیی عقله و امانت نفسه، حتی دق جلیله و لطف غلیظه و برق له لامع کثیر البرق، فابان له الطريق و سلک به السبیل و تدافعتہ الابواب الی باب السلامه، و ثبتت رجلاه بطمأنینه بدنه فی قرار الامن و الراحة بما استعمل قلبه و ارضی ربه».

عقل خویش را زنده و نفس خویش را میرانده است، تا آن‌جا که ستبرهای بدن به نازکی و خشونت‌های روح تبدیل به نرمی شده است و برق پرنوری بر قلب او جهیده و راه را بر او روشن و او را به رهروی سوق داده است. پیوسته از این منزل به آن منزل برده شده است تا به آخرین منزل که سلامت و بارانداز اقامت است رسیده و پاهایش همراه بدن

^۱ - دفاتر ملکوتی، ص ۱۰۰.

آرام او در قرارگاه امن و آسایش، ثابت ایستاده است. این همه به موجب این است که دل و ضمیر خود را به کار گرفته و پروردگار خویش را خشنود ساخته است.»

در این جمله‌ها سخن از زندگی عقل است، سخن از مجاهده و میراندن نفس اماره، سخن از ریاضت بدن و روح است. سخن از برقی است که بر اثر مجاهده در دل سالک می‌جهد، سخن از منازل و مراحل است که یک روح مشتاق و سالک به ترتیب طی می‌کند، تا به منزل مقصود که آخرین حد سیر و صعود معنوی بشر است می‌رسد: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»^۱. سخن از طمأنینه و آرامشی است که نصیب قلب ناآرام و پراضطراب و پرظرفیت بشر در نهایت امر می‌گردد. «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»^۲.

در خطبه‌ی ۲۲۸، اهتمام این طبقه به زندگی دل چنین توصیف شده است:

«يَرُونَ أَهْلَ الدُّنْيَا لَيَعْظُمُونَ مَوْتَ اجْسَادِهِمْ وَهُمْ أَشَدَّ اعْظَاماً لِمَوْتِ أَحْيَائِهِمْ». پرهیزکاران می‌بینند که اهل دنیا مردن بدن خویش را بزرگ می‌شمارند اما آنها برای مردن دل خودشان اهمیتی قائل هستند و آن را بزرگتر می‌شمارند.

خلسه‌ها و جذبه‌هایی که روح‌های مستعد را می‌رباید و بدان سو می‌کشد این چنین بیان شده است:

^۱ (انشقاق / ۶).

^۲ - (رعد / ۲۸).

«صحابوا الدنيا بآبدان ارواحها معلقه بالمحل الاعلی» (حکمت ۱۴۷) با دنیا و اهل دنیا با بدن‌هایی معاشرت کردند که روح‌های آن بدن‌ها به بالاترین جایگاه‌ها پیوسته بود.

«لو لا الاجل الذی کتب لهم لم تستقر ارواحهم فی اجسادهم طرفه عین شوقاً الی الثواب و خوفاً من العقاب» (خطبه ۱۹۱). اگر اجل مقدر و محتوم آنها نبود روح‌های آنها در بدن‌هاشان یک چشم به‌هم زدن باقی نمی‌ماند از شدت عشق و شوق به کرامت‌های الهی و خوف از عقوبت‌های او.^۱

منطق دل

اندیشمند فرانسوی «ژان ژاک روسو» که وی را بنیان‌گذار مکتب رمانتیسم اروپایی در قرن هجدهم میلادی دانسته‌اند، درباره‌ی خداوند جمله‌ای دارد و آن این است: «دل منطقی دارد که سر و مغز انسان آن را درک نمی‌کند.»؛ یعنی گاهی از اوقات انسان یک چیزهایی را به حسب وجدان خودش احساس می‌کند که فکرش به آنجا نمی‌رسد. و باز مطهری جمله‌ای از «پاسکال» نقل می‌کند که گفت: «دل برای خود دلیل‌هایی دارد که عقل از آن دلیل‌ها خبر ندارد.»

مطهری این گفته‌های دانشمندان مغرب زمین را پسندیده و در تایید برداشت‌های خاص خویش آن‌ها را نقل می‌کند.^۲

^۱ - سیری در نهج البلاغه، ص ۹۳ و ۹۴ و ۹۵.

^۲ - فلسفه اخلاق، ص ۴۴ به نقل از اهتزاز روح، ص ۱۷۷.

خودآگاهی عرفانی و خدایابی عارفانه

خودآگاهی عارفانه آگاهی به خود است در رابطه‌اش با ذات حق. این رابطه از نظر اهل عرفان از نوع رابطه‌ی دو موجود که در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند، مثل رابطه‌ی انسان با افراد اجتماع، نیست بلکه از نوع رابطه‌ی فرع با اصل، جز با کل، مجاز با حقیقت، قطره با دریا و به اصطلاح خود آن‌ها از نوع رابطه‌ی مقید با مطلق است. درد عارف، درد درونی است، یعنی دردی است که از نیازی فطری پیدا می‌شود. روشنفکر از نظر این که دردش درد اجتماعی است اول آگاه می‌شود و آگاهی‌اش او را دردمند می‌سازد، ولی درد عارف از آن نظر که درد درونی است، خود درد برای او آگاهی است. درد عارف با درد فیلسوف یکی نیست. عارف و فیلسوف هر دو دردمند حقیقت‌اند اما درد فیلسوف درد دانستن و شناختن حقیقت است و درد عارف درد رسیدن و یکی شدن و محو شدن. درد فیلسوف او را از سایر فرزندان طبیعت، از همه‌ی جمادات و نباتات و حیوانات متمایز می‌سازد، اما درد عارف درد عشق و جاذبه است؛ آن چیزی است که نه تنها در حیوان، که در فرشته نیز که جوهر دانش خودآگاهی و دانستن است، وجود ندارد:

«جلوه‌ای کرد رخس دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد از این غیرت و برآدم زد»

درد فیلسوف، اعلام نیاز فطرت «دانستن» است که انسان بالفطره می‌خواهد بداند، و درد عارف اعلام نیاز فطرت «عشق» است که می‌خواهد

پرواز کند، و تا حقیقت را به تمام وجود لمس نکرده، آرام نمی‌گیرد. عارف خودآگاهی کامل را منحصرأ در «خدا آگاهی» می‌داند. از نظر عارف آنچه فیلسوف آن را «من» واقعی انسان می‌شناسد، من واقعی نیست. روح است؛ جان است، یک تعین است؛ اما من واقعی و بی‌تعین یا من واقعی خداست. با شکستن این تعین، انسان خود واقعی خویش را می‌یابد.

محیی‌الدین بن عربی در فصوص‌الحکم، فص شعبی، می‌گوید:

«حکما و متکلمین درباره‌ی خودشناسی زیاد سخن گفته‌اند اما معرفه‌النفس از این راه‌ها حاصل نمی‌شود. هر کس گمان برد آن‌چه حکما درباره‌ی خودشناسی دریافته‌اند حقیقت است، آماس کرده‌ای را فربه پنداشته است.»^۱

عرفان اسلامی بر این مطلب تاکید دارد که معرفه‌النفس و معرفه‌ا... جدا از یکدیگر نیست. شهود نفس یا روح که به تعبیر قرآن مجید: «دم الهی» است، ملازم با شهود ذات حق است. اهل عرفان، فلاسفه را در مسایل معرفه‌النفس تخطئه می‌کنند.^۲

یکی از پرسش‌هایی که از شیخ محمود شبستری درباره‌ی مسائل عرفانی شد و منظومه‌ی عرفانی بی‌نظیر گلشن راز در پاسخ به آن شکل گرفت، پرسش از «خود» و «من» بود:

«که باشم من؟ مرا از من خبر کن»

چه معنی دارد اندر خود سفر کن؟

^۱ - مجموعه آثار، ج ۲، ص ۳۱۸.

^۲ - سیری در نهج‌البلاغه، ص ۲۹۹.

دگر کردی سؤال از من که «من» چیست؟
مرا از من خبر کن تا که «من» کیست؟
چو هست مطلق آمد در اسارت
به لفظ من کنند از وی عبارت
حقیقت کز تعین شد معین
تو آن را در عبارت گفته‌ای من
من و تو عارض ذات وجودیم
مشبک‌های مشکات وجودیم
همه یک نوردان اشباح و ارواح
گه از آئینه پیدا، گه ز مصباح
آن‌گاه سخنان حکما را در مورد روح و «من» و خودشناسی این‌چنین
انتقاد می‌کند:

تو گویی لفظ من در هر عبارت
به سوی روح می‌باشد اشارت
چو کردی پیشوای خود خرد را
نمی‌دانی ز جزو خویش خود را
برو ای خواجه خود را نیک بشناس
که نبود فربهی مانند آماس^۱

^۱ - اشاره به جمله معروف شیخ اکبر اهل عرفان، محی‌الدین عربی، که قبلاً نقل شد.

من تو برتر از جان و تن آمد
که این هر دو ز اجرای من آمد
به لفظ «من» نه انسان است مخصوص
که تا گویی بدان جان است مخصوص
یکی ره برتر از کون و مکان شو
جهان بگذار و خود در خود جهان شو^۱
خود را شهود کردن هرگز از شهود خالق جدا نیست. این است معنی
جمله معروف پیامبر اعظم^(ص) که از علی^(ع) نیز رسیده است: «من عرف
نفسه فقد عرف ربه». از علی^(ع) سوال کردند: هل رایت ربک؟ آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟
فرمود: افاعبد ما لا أری؟ آیا چیزی را که نمی‌بینم عبادت می‌کنم؟ و سپس
چنین می‌گوید: «لاتراه العیون بمشاهده العیان و لکن تدركه القلوب
بحقایق الایمان»^۲. او هرگز با چشم دیده نمی‌شود، ولی دل‌ها با ایمان‌های
واقعی شهودی او را درک می‌کنند.
نکته حایز اهمیت از تعبیرات قرآن این است که انسان آن‌گاه خود را
دارد و از دست نداده که خدا را داشته باشد. زمانی خود را به یاد دارد و
فراموش نکرده که از خدا غافل نباشد و خدا را فراموش نکند. پروردگار را
فراموش کردن ملازم با خود فراموشی است.

^۱ - مجموعه آثار، مطهری، ج ۲، ص ۳۲۰.

^۲ - نهج البلاغه، خطبه ۱۷۷.

قرآن می فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ».^۱

مولوی چنین می گوید:

ای تو در پیکار، «خود» را باخته

دیگران را تو ز «خود» نشناخته

تو به هر صورت که آیی بایستی

که منم این، والله آن تو نیستی

یک زمان تنها بمانی تو ز خلق

در غم و اندیشه مانی تا به حلق

این تو کی باشی که تو آن اوحدی

که خوش و زیبا و سرمست خودی

مرغ خویشی، صید خویشی، دام خویش

صدر خویشی، فرش خویشی، بام خویش

گر تو آدم زاده ای چون او نشین

جمله ذرات را در «خود» ببین^۲

پس، از نظر عارف روح و جان «من» واقعی نیست، آگاهی به روح یا

جان، خودآگاهی نیست. روح و جان مظهری از «خود» و از «من» است.

من واقعی خداست. هرگاه انسان از خود فانی شد و تعینات را در هم

شکست و ندید و از روح و جان اثری باقی نماند، و آنگاه که این قطره‌ی

جدا شده از دریا به دریا بازگشت و محو شد، انسان به خودآگاهی واقعی

^۱ - (حشر / ۱۹).

^۲ - مثنوی، ج ۴، ص ۳۴۳.

رسیده است. آن وقت است که انسان از خود خود واقعی را در همه‌ی اشیا و همه اشیا را در خود می‌بیند و تنها آن وقت است که انسان از خود واقعی با خبر واقعی با خبر می‌شود.^۱

خدانشناسی در فلسفه و عرفان

ذات حق، وجود بی‌حد و نهایت و هستی مطلق است و ماهیت ندارد. او ذاتی است محدودیت ناپذیر و بی‌مرز. هر موجودی از موجودات حد و مرز و نهایی دارد، خواه آن موجود متحرک باشد و یا ساکن. موجود متحرک نیز دائماً مرزها را عوض می‌کند، ولی ذات حق حد و مرزی ندارد، و ماهیت که او را نوع خاصی محدود کند و وجود محدودی را به او اختصاص دهد در او راه ندارد. هیچ زاویه‌ای از زوایای وجود از او خالی نیست. هیچ فقدانی در او راه ندارد. تنها فقدانی که در او راه دارد، فقدان فقدان است. و تنها سلبی که درباره او صادق است سلب سلب است، و تنها نفی و نیستی که وصف او واقع می‌شود نفی هر نقص و نیستی از قبیل مخلوقیت و معلولیت و محدودیت و کثرت و تجزی و نیازمندی است؛ و بالاخره تنها مرزی که او در آن مرز پا نمی‌گذارد، مرز نیستی است. او با همه چیز است، ولی در هیچ چیز نیست و هیچ چیز هم با او نیست. داخل در هیچ چیز نیست، ولی از هیچ چیز هم بیرون نیست. او از هرگونه کیفیت و چگونگی و از هر گونه تشبیه و تمثیل منزّه است.^۲

^۱ - مجموعه آثار، ج ۲، ص ۳۲۰.

^۲ - سیری در نهج البلاغه، ص ۵۸.

روش‌های فکری در اسلام

روش‌های فکری در اسلام چهار روش است به گونه‌ای که متفکران اسلامی چهار دسته بوده‌اند. منظور از این روش‌ها، آن‌هایی است که رنگ فلسفی دارد؛ یعنی نوعی هستی‌شناسی و جهان‌شناسی است. این چهار روش فکری عبارتند از:

۱- روش فلسفی استدلالی مشائی. این روش پیروان زیاد دارد و تقریباً اکثر فلاسفه اسلامی پیرو این روش بودند. افرادی نظیر الکندی، فارابی، بوعلی‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد، ابن رشد اندلسی، ابن باجه اندلسی. نماینده‌ی کامل این مکتب بوعلی‌سیناست. کتاب‌های بوعلی‌سینا مانند شفاء، اشارات، نجات، دانشنامه‌ی علایی، مبدء و معاد، تعلیقات، مباحثات و عیون‌الحکمه همگی حکمت مشا است. این روش تنها بر استدلال و برهان عقلی متمرکز است.

۲- روش فلسفی اشراق. شیخ اشراق احیاگر این روش است. این روش پیروان کمتری نسبت به روش مشائی دارد. افرادی نظیر قطب‌الدین شیرازی، سهروردی روش اشراقی داشتند. شیخ اشراق نماینده‌ی این مکتب است. کتاب‌هایش مشتمل است بر: حکمه‌الاشراق، تلویحات، مطارحات، مقاومات، هیاکل‌النور. حکمه‌الاشراق معروف‌ترین کتاب اوست و صددرد روش اشراقی دارد. شیخ اشراق به زبان فارسی نیز رساله دارد مانند آواز پر جبرئیل، عقل سرخ و غیره. این روش بر استدلال و برهان عقلی و مجاهده و تصفیه‌ی نفس مبتنی است.

۳- روش سلوک عرفانی. روش عرفان بر تصفیه‌ی نفس بر اساس

سلوک الی ... و تقرب به حق تا مرحله‌ی وصول به حقیقت متمرکز است و اعتمادی به استدلال عقلی ندارد و چنان‌که پای استدلالیان را چوبین می‌داند. هدف این روش فقط کشف حقیقت نیست، بلکه وصول به حقیقت است. این روش پیروان بسیاری دارد و عرفای بنامی در دنیای اسلام ظهور کرده‌اند مانند بایزید بسطامی، حلاج، شبلی، جنید بغدادی، ذوالنون مصری، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدا... انصاری، ابوطالب مکی، ابونصر سراج، ابوالقاسم قشیری، محی‌الدین عربی، ابن فارض مصری، مولوی. مظهر عرفان اسلامی چنان‌که قبلاً هم ذکر شد کسی نیست جز محی‌الدین عربی که عرفان را به صورت علم مضبوط در آورد.

وجه اشتراک این روش با روش اشراقی آن است که هر دو بر اصلاح و تهذیب و تصفیه‌ی نفس متکی هستند. و وجه اختلاف آن دو یکی این است که عارف استدلال را نفی می‌کند ولی فیلسوف اشراقی آن را حفظ می‌کند و فکر و تزکیه را به یاری یکدیگر می‌گیرد. دیگر این‌که هدف فیلسوف اشراقی کشف حقیقت است و حال آنکه هدف عارف وصول به حقیقت.

۴- روش استدلالی کلامی: متکلمین مانند فلسفه‌ی مشا بر استدلال عقلی متکی هستند اما با این تفاوت: یکی این‌که اصول و مبادی عقلی متکلمین با اصول و مبادی فلاسفه متفاوت است. متکلمین بخصوص معتزله مهمترین اصل‌شان «حسن و قبح» است. در حالی‌که معتزله حسن و قبح را عقلی می‌انگارند و اشاعره شرعی. معتزله «قاعده‌ی لطف» و «وجوب اصلاح بر باری تعالی» را بر این اصل مترتب کرده‌اند، ولی فلاسفه

اصل «حسن و قبح» را یک اصل اعتباری و بشری می‌دانند مانند مقبولات و معقولات عملی که در منطق مطرح است.

متکلم، برخلاف فیلسوف، متعهد به دفاع از حریم اسلام است و حال آنکه فیلسوف هدفش از پیش تعیین نشده که از عقیده و ایده‌ای دفاع کند.^۱

حکمت متعالیه

چهار جریان فکری مذکور در دنیای اسلام ادامه یافتند تا در نقطه‌ای به یکدیگر رسیدند و جریان واحدی را پدید آوردند که «حکمت متعالیه» نامگذاری شد. حکمت متعالیه از سوی صدرالمآلهین شیرازی پایه گذاری گردید. هر چند کلمه (حکمت متعالی) توسط بوعلی سینا در-اشارات- بکار رفته است، لکن فلسفه‌ی بوعلی هیچگاه به این نام معروف نشد. این مکتب به لحاظ روش مشا به مکتب اشراقی است، یعنی استدلال و کشف و شهود، اما به لحاظ اصول و استنتاجات متفاوت است.

مکتب صدرالمآلهین یک فلسفه‌ی التقاطی نیست، بلکه نظام خاص و مستقل فلسفی است. در این مکتب، بسیاری از مسائل مورد اختلاف مشا و اشراق، یا مورد اختلاف فلسفه و عرفان یا مورد اختلاف فلسفه و کلام برای همیشه حل گردید.

کتاب‌های صدرالمآلهین عبارتند از: اسفار اربعه، الشواهد الربوبیه، مبدأ و معاد، عرشیه، مشاعر، شرح هدایه اثیرالدین ابهری. وی به مباحث فلسفی

^۱ - کلیات علوم اسلامی ج ۱، ص ۱۵۳ تا ۱۵۶ (تلخیص).

که از سنخ سلوک فکری و عقلی است، نظام و ترتیبی داد، مشابه آن که عرفا در سلوک قلبی و روحی بیان داشته‌اند. عرفا برآنند که سالک با بکارگیری روش عارفانه چهار سیر انجام می‌دهد:

۱- سیر من الخلق الی الحق. سالک در این مرحله می‌کوشد تا از طبیعت عبور کند و پاره‌ای از عوالم ماورای طبیعی را پشت سر بگذارد تا به ذات حق واصل شود و میان او و حق حجابی نباشد.

۲- سیر بالحق فی الحق. در مرحله دوم سالک بعد از آن که ذات حق را از نزدیک شناخت به مدد خود او به سیر در شئون و کمالات و اسما و صفات او می‌پردازد.

۳- سیر من الحق الی الخلق بالحق. در سومین مرحله، سالک به خلق و میان مردم بازگشت می‌کند، اما بازگشت او به معنی جدا شدن و دور شدن از ذات حق نیست، او ذات حق را با همه چیز و در همه چیز می‌بیند.

۴- سیر فی الخلق بالحق. در این مرحله، سالک به ارشاد و هدایت مردم و رساندن آن‌ها به حق می‌پردازد.

صدرالمتألهین به این اعتبار که «فکر» نوعی سلوک است اما ذهنی، فلسفه را به چهار دسته تقسیم کرد:

۱- مسائلی که پایه و مقدمه بحث توحیدند و در واقع سیر فکر ما از خلق به حق (امور عامه‌ی فلسفه).

۲- مباحث توحید و خداشناسی و صفات الهی (سیر بالحق فی الحق)

۳- مباحث افعال باری، عوالم کلی وجود (سیر من الحق الی الخلق

بالحق)

۴- مباحث نفس و معاد (سیر فی الخلق بالحق)

صدرالمتألهین نظام خاص فلسفی خود را «حکمت متعالیه» نام نهاد، فلسفه‌ی مشهور و متداول اعم از اشراقی و مشائی را «فلسفه عامیه» یا «فلسفه متعارفه» خواند.^۱

تمایزات

تفاوت‌های عرفان با فلسفه و روابط آن‌ها

به اعتقاد استاد مطهری، اولین تفاوت عرفان با فلسفه در موضوع آن‌هاست. موضوع فلسفه وجود به معنی عام است یعنی «الهیات، فلسفه اولی یا الهی که با عرفان تناسب دارد، نه فلسفه به معنی وسیع کلمه». ^۲ اما موضوع عرفان فقط خداست، زیرا وجود را در حصر خدا می‌داند، اما از نظرگاه فلسفه، خدا از مسائل آن به‌شمار می‌آید، نه موضوع آن. ^۳ به بیان دیگر موضوع عرفان وجود یا هستی مطلق است و مقصود از آن خداست، اما موضوع فلسفه وجود به ما هو وجود است. یعنی فیلسوف موضوع فلسفه را یک مفهوم کلی می‌داند که دارای مصادیق متعدد است ولی عارف به مفاهیم نظر ندارد بلکه فقط به یک حقیقت معتقد است. و آن ذات حق است. «همان‌طور که فیلسوف موضوع علم خود را بدیهی می‌داند، عارف نیز خدا را که موضوع عرفان است بدیهی و بی‌نیاز از اثبات می‌داند. فیلسوف بر

^۱ - همان، تلخیص ص ۱۵۸ تا ۱۶۱.

^۲ - مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۰۹.

^۳ - شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۸.

عقل تاکید دارد، اما عارف، بر دل، فیلسوف می‌گوید که انسان باید جهانی عقلانی مشابه با جهان عینی شود.^۱

اما عارف فقط به دنبال شهود حقایق است.

از نظر فیلسوف وجود خدا مساله علم است، از نظر عارف وجود خدا موضوع علم است (وجود= وجود حق).

همان‌گونه که از نظر فیلسوف موضوع علم خود-موجود بما هو موجود- بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد، خدا هم از نظر عارف بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است، بلکه باید صفات او را اثبات کرد.

مسائل عرفان، صفات، اسماء و تجلیات ذات حق است.

یک وجه اختلاف دیگری که بین حکما و عرفاست آن است که عرفا تجلی را واحد می‌دانند و به تکرار در تجلی اعتقاد ندارند مطابق آیه: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»^۲ که خدا یک تجلی دارد و آن «وجود منبسط» است و گاه به آن «حق مخلوق به» گویند و القاب دیگری هم برای آن قائلند.^۳

عرفا از تجلی تعبیر به «علیت» نمی‌کنند، اما حکیم قائل به مراتبی برای وجود و موجودات است: اول ما صدر و ثانی ما صدر. و به علتی غیر ذات حق هم قائل است. منتهی در طول ذات حق. عارف گذشته از این‌که تعبیر به علیت نمی‌کند، معتقد به تجلی اول و دوم و سوم... و لو در طول

^۱ - حاصل عمر، ص ۸۳.

^۲ - (قمر / ۵۰)

^۳ - مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۱۱.

هم نیست؛ نمی‌گویند از ذات حق جلوه‌ای اول صادر شد، از جلوه‌ی اول جلوه‌ی دوم... عارف به یک جلوه قائل است به نام «وجود منبسط» و می‌گویند تمام اشیا با همان یک تجلی پیدا شده‌اند و مانند فیلسوف علت به عدد ماهیات قائل نیست.

عارف می‌گوید: تمام ماهیات (اعیان ثابت) با یک جلوه ظاهر شده‌اند و از لوازم تجلی حق‌اند. او «وجود منبسط» را «ظُل» و «الرتبه الجمیع» (یعنی مرتبه‌ای که اعیان ثابت همه در آنجا جمع هستند) می‌خواند:

این همه عکس می‌و نقش مخالف که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
کثراتی که حکیم (کثرات طولی و عرضی: افلاک و عناصر و ...) قائل
است از نظر عارف همه از لوازم وجود منبسط است، لذا به وجود منبسط
«حق مخلوق به» یعنی حقی که همه‌ی اشیا از آن مخلوق می‌شوند و پدید
می‌آیند- می‌گویند، میرداماد به سخن حکما- که گفته‌اند اولین صادر عقل
اول است- انتقاد کرده و می‌گویند صادر اول باید موجودی باشد که
«کل الاشیا» باشد، نمی‌تواند موجودی باشد در طول موجودات دیگر. در
واقع میرداماد در اینجا گرایشی به عرفا پیدا می‌کند. عرفا معتقدند اشیا در
هر «آن» نو می‌شود. از نظر اینها عالم دائماً فانی می‌شود و موجود می‌گردد
ولی ما خیال می‌کنیم که جهان یک چیز ثابت است در حالی که:

هر زمان نو می‌شود دنیا و ما

بی‌خبر از نو شدن اندر بقا^۱

وسیله فیلسوف و عارف نیز متفاوت است. مرکب حکیم عقل است و مرکب عارف دل.

عارف و فیلسوف نه تنها در موضوع و روش که در اهداف نیز با یکدیگر اختلاف نظر دارند. فیلسوف درد دانستن و شناخت حقیقت را دارد، اما عارف، درد یکی شدن با خدا و فانی در او را دارد. عالم به دنبال فطرت دانستن است، اما عارف به دنبال فطرت عشق. عارف خودآگاهی کامل را در خدا آگاهی خلاصه می‌کند. از همین جاست که درد عارف نه تنها با درد فیلسوف که با درد روشنفکر نیز تفاوت دارد. درد روشنفکر انعکاس دردهای بیرونی است، اما درد عارف، دردی است که از نیاز فطری او سرچشمه می‌گیرد^۱ استاد در کتاب شناخت چنین می‌گویند:

«درد انسان طبق این مکتب، فقط درد خداست و درد دوری از حق است و میل بازگشت به قرب حق و جوار رب العالمین و انسان به هر مقامی برسد، به هر کمالی برسد، باز احساس می‌کند که به معشوق نرسیده است.»^۲

فلسفه مکتب عقل است و عرفان مکتب عشق. فیلسوف حرکت افقی دارد ولی عارف حرکت صعودی و عمودی؛ یعنی حرکت عارف به سوی خداست. لذا برای عارف حرکت و پرواز روح اهمیت دارد که در حقیقت حرکتی معنوی است و آدمی را تا بارگاه ربوبی به پرواز در می‌آورد. به اعتقاد استاد مطهری، عرفا راه عقل و برهان را انکار نکرده‌اند، بلکه

^۱ حاصل عمر، ص ۸۴.

^۲ انسان کامل، ص ۳۹، به نقل از حاصل عمر، ص ۸۴.

راه دل و سیر و سلوک را ترجیح داده‌اند.

بحث عقلی گر درّ و مرجان بود

آن دگر باشد که بحث جان بود

بحث جان اندر مقامی دیگر است

باده‌ی جان را قوامی دیگر است

بنابراین فلسفه و عرفان مکمل یکدیگرند. البته معرفت عرفانی

خصوصیاتی دارد که آن را از معرفت فلسفی متمایز می‌سازد.

«معرفت استدلالی که حکیم در جستجوی آن است از حدود تصورات

و مفاهیم ذهنی و اقتناع قوه‌ی عاقله تجاوز نمی‌کند، و البته این خود، ارزش

بسزایی دارد. ولی معرفت افاضی که عارف در جستجوی آن است چیزی از

نوع رسیدن و چشیدن است. در معرفت استدلالی، عقل در درون احیا

می‌شود و قانع می‌گردد، اما در معرفت افاضی، سراسر وجود انسان به

هیجان و شور و حرکت در می‌آید و طی طریق می‌کند و به خدا نزدیک‌تر

می‌گردد، این نوع معرفت وجود آدمی را روشن می‌کند، نیرو و جرات و

محبت می‌دهد، خشوع و رقت و لطافت می‌بخشد و تمام هستی او را

دگرگون می‌سازد.»^۱

استاد معتقد است که دیدگاه عرفا درباره‌ی مراتب و تنزلات وجود،

اعیان ثابت و حضرات خمس نقش عمده‌ای در اعتقاد حکما به وجود ذهنی

داشته است. چنان‌که می‌گویند:

«تنها با نظر مخصوص عرفا در باب وجود مراتب و

^۱ - حاصل عمر، ص ۸۵.

تنزلات آن و این که هر نشئه‌ای حضرتی است و تطابق عوالم و این که ماهیت واحده عینی ثابتی دارد و از لوازم اسماء و صفات الهیه است و در آن مرتبه وجود دارد، وجودی دیگر در عالم ارواح و وجودی در عالم مثال و وجودی در عالم حس و وجودی در اذهان انسانی دارد، می‌توان مسأله وجود ذهنی را روی پایه محکمی گذاشت.^۱

«قبل از ملاصدرا، فلاسفه علم را یک ادراک عرضی از اعراض نفسانی دانسته‌اند، اما عرفا معتقدند که ادراک و مدرک اتحاد دارند. از نظر عرفا مدرک در هر یک از عوالم وجود، ظهوری متناسب با آن عالم دارد و در یک عالم ذهن و نفس هم علم ادراک عین عالم ذهن است. با این بیان علم و عالم و معلوم با هم متحدند.»^۲

استاد می‌گویند:

«تنها با نظر عرفاست که با حقیقت و بدون شائبه مجاز می‌توان گفت که انسان با علم به حقیقت اشیاء عالمی می‌گردد مشابه عالم خارجی.»^۳

^۱ - مقالات فلسفی، ج ۳، ص ۱۵۴ به نقل از حاصل عمر، ص ۹۷.

^۲ - حاصل عمر، صص ۹۷ و ۹۸.

^۳ - مقالات فلسفی، ج ۳، ص ۱۵۶ به نقل از حاصل عمر، ص ۹۸.

خلاصه فصل دوم

معرفت اساس همه چیز است، هر سیستم فکری و فرهنگی دستگاه معرفتی ویژه‌ای دارد. عرفان نیز اساسش بر معرفت است. عرفا مانند حکما علم را به حضوری (درونی) و حصولی (برونی) تقسیم می‌کنند. علم حضوری مقدم بر علم حصولی است. عرفان هم به معرفت جان و هم به معرفت جهان اهمیت می‌دهد. اما جان‌شناسی مقدم بر جهان‌شناسی است و مهم‌تر از آن سخن پیامبر اساس عرفان است که فرمود: هر که خود را بشناسد خدای خویش را نیز می‌شناسد. تعصب و جهل موانع اصلی شناخت خویش‌اند. از دید عرفا در کنار شناخت حسی و عقلی شناخت مهم‌تری وجود دارد به نام شناخت روحی و قلبی. قلب انسان از دید عرفا حقیقت اوست اما قلب گاهی می‌تواند دچار مرض شود و لذا مهم‌ترین کار عارف حفظ قلب است. قلب وارداتی دارد اگر وارسته باشد، تشخیص واردات صحیح از ناصحیح امر مهمی است که عارف باید به آن توجه کند. منطق دل برای عارف منطق اصلی است و خودآگاهی عارفانه مقدمه‌ی خدایابی عارفانه است.

روش‌های اصلی فکری در عالم اسلامی چهار روش بوده است:

(الف) روش فلسفی استدلالی مشایی.

(ب) روش فلسفی اشراقی که سهروردی و پیروان او آن را پدید آورده‌اند

و گسترش داده‌اند.

(پ) روش سوم، روش سلوکی عرفانی مبتنی بر تصفیه‌ی نفس.

(ت) چهارم روش استدلالی کلامی.

بعدها حکیم بزرگ صدرالدین محمد شیرازی معروف به صدرالمألهین شیرازی و ملاصدرا از تلفیق این روش‌ها مکتب متعالیه را پدید آوردند. تفاوت‌های اساسی عرفان و فلسفه در روش و موضوع است. فلسفه روش عقل و استدلال است در حالی که عرفان روش دل و شهود است. از طرف دیگر فلسفه خدا را موضوعی در کنار دیگر موضوعات برای مطالعه می‌داند اما برای عرفان خود، تنها موضوع پژوهش است. هدف فیلسوف هم با عارف فرق دارد، فیلسوف می‌خواهد خدا را بداند اما عارف می‌خواهد به خدا برسد.

فصل سوم:

وجود شناسی عرفانی

راه‌های اثبات وجود خدا

۱- فطرت

«قرآن، به حکم این که برای انسان قائل به فطرت است، برای توحید زیربنایی جز فطرت توحیدی عمومی بشر قائل نیست.»^۱ «آیه‌ای که می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»^۲ آدین را یک امر فطری می‌داند، همان تمایل دینی را در فطرت هر کسی موجود می‌داند، میل به سوی حق را در وجود هر کسی فطری می‌داند؛ و تنها این نیست، به صورت‌های مختلف این حقیقت در قرآن بیان شده [از جمله] همین آیه‌ای که اصطلاحاً «آیه‌ی ذر» نامیده می‌شود. در قرآن نام عالمی به نام عالم «ذر» [به صورت] جدا نیست ولی چنین حقیقتی هست: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى

^۱ - مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ج ۷-۱، ص ۱۰۸.

^۲ - (روم/۳۰).

أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ^۱

مسلم این آیه یک رمزی دارد، یک حقیقتی را دارد می‌گوید. آیه نمی‌گوید که خداوند ذریه آدم را از پشت آدم بیرون کشید، آیه می‌گوید که ذریه‌ی هر کسی، ذریه‌ی همه مردم را در پشت همه‌ی مردم بیرون کشید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ (نه «من ظهر آدم») ذریتهم». در آنجا که مردم هنوز در اصلاّب آبا بودند، این‌ها را بر نفس خودشان گواه گرفت و از آنها پرسش کرد: «الست برّبکم» آیا من پروردگار شما نیستم؟ این‌ها در همان مرحله تصدیق کردند و گفتند: بلی.^۲

قرآن اصل کلی‌تری را نیز بیان می‌کند و آن این است که در تمام موجودات تمایل به حق وجود دارد:

«أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۳

در قرآن آیات بسیاری با عبارت: «سَبِّحْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، «لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ (یا ما فِي السَّمَاوَاتِ)» داریم. یا تعبیر «سَبِّحْ»، «يَسْبَحْ»، «يَسْجُدْ» قرآن یادآوری می‌کند که همه‌ی مخلوقات در باطن ذات خود تسبیح گوی پروردگارند. و چه بخواهند و چه نخواهند به سوی ربّ در حرکتند.

^۱ - (اعراف/۱۷۲).

^۲ - مجموعه آثار، ج ۴، صص ۴۳ و ۴۴.

^۳ - (آل عمران/ ۸۳)

عرفا این مطلب را با زبان و نام عشق مطرح می‌کنند:
شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیست
منظر روی تو در زیب و فری نیست که نیست
نیست یک مرغ دلی کش نفکندی به قفس
تیر بیداد تو تا پر به پری نیست که نیست
نه همین از غم او سینه‌ی ما صد چاک است
داغ او لاله صفت بر جگری نیست که نیست
موسی‌ای نیست که دعوی اناالحق شنود
ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
چشم ما دیده‌ی خفاش بود ورنه تو را
پرتو حسن به دیوار و دری نیست که نیست
گوش اسرار شنو نیست وگر نه «اسرار»
برش از عالم معنا خبری نیست که نیست
عرفا عشق الهی را در فطرت همه‌ی انسان‌های دانند. حتی درباره‌ی
آیه‌ی «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا»^۱ (خدا حکم کرده است که جز او
هیچ چیزی را پرستش نکنی) عرفا سحنی گفته‌اند که اعتراض فقها را به
دنبال داشته است. عرفا گفته‌اند که این قضا قضای تکوینی است و لذا
اجتناب‌ناپذیر است. یعنی برای انسان ممکن نیست غیر خدا را بپرستد.
عرفا در برابر سوال پس بت پرست چیست؟ می‌گویند بت پرست هم خودش
نمی‌داند خدا را پرستش می‌کند، ولی اشتباه در تطبیق می‌کند و می‌گویند:

^۱ - (اسراء / ۲۳)

مسلمان گر بدانستی که بت چیست

یقین کردی که دین در بت پرستی است

استاد می گوید:

«عرفا معتقدند که بت پرست هم در واقع خداپرست

است بدین معنی که حس پرستش خدا، بت پرست را به این

طرف و آن طرف کشانده. او خدا را گم کرده یعنی حقیقت

واقعی را گم کرده و به مجاز رو آورده، لکن علت رو آوردنش

به مجاز، همان حس واقعی حقیقت جویی و خداجویی

است.»^۱

مولانا چنین می سراید:

همچو کودکان با مادران

سرّ میل خود نداند در لبان

کودک که به دنیا می آید، به حکم غریزه و فطرتی که در نهادش است،

گردنش را کج می کند و لبهائش حرکت می کند، و در جستجوی پستان

است. پستانی که آن را از راه فکر و عقل و حس یعنی تجربه و آزمایش

نشناخته، ولی غریزه آن را به این سو می کشاند، خودش هم نمی داند،

کشیده می شود بدون این که بفهمد که به کجا کشیده می شود و چرا

کشیده می شود.^۲

^۱ - مجموعه آثار، ج ۴، ص ۳ و ۴۵.

^۲ - مجموعه آثار، ج ۴، ص ۵۴.

۲- استدلال یا اشراق

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

مکتبی هم در دنیا در مسائل الهیات وجود دارد راجع به توأم بودن استدلال و برهان از یک طرف و کشف و الهام از طرف دیگر، و معتقدند که این دو باید یکدیگر را تایید کنند.. ملاصدرا به توأم بودن استدلال و الهام معتقد است و می‌گوید، در الهیات کسانی که تنها به استدلال قناعت کرده‌اند به جایی نرسیده‌اند و کسانی هم که مدعی کشف و الهام هستند بدون این که بتوانند آنچه را که با کشف و الهام مدعی [درک آن] هستند با برهان تایید کنند، به آنها هم اعتنایی نیست؛ این دو باید یکدیگر را تایید کنند. در واقع مثل این است: آنچه که ذوق آن را درک می‌کند عقل هم آن را دریابد، چون آنچه که انسان به طریقی ذوقی و کشفی می‌گوید مطلبی است که کانه در قلبش القاء شده، ولی عقل هم باید با مقیاس خود آن را اندازه‌گیری کند و بگوید یافته‌ی تو با محاسبه من هم درست درآمد. لکن در منظور سراینده این شعر محل تردید است، چرا که این شعر پیش و بعدش حاکی از مطلب دیگری است. زیرا در آن زمان اهل استدلال و اصحاب کشف دو راه جداگانه را طی می‌کردند و یکدیگر را نیز تخطئه می‌نمودند به گونه‌ای که می‌گفتند کشفیات شما تخیلات است و اساسی ندارد و اصحاب کشف هم خطاب با استدلالی‌ها می‌گفتند، استدلالات شما ضعیف است. لذا به آن‌ها می‌گوید، ای کسانی که راه تقوی و معنویت را کنار گذاشته‌اید و نمی‌خواهید از راه عمل به خداوند نزدیک شوید و

می‌خواهید از راه تفکر و تعقل و استدلال خدا را کشف کنید، مثل شما مثل کسی است که بخواهد مسافتی را با پای چوبی طی کند و آدمی که با پای چوبی می‌خواهد راه برود آن پای چوبین در اختیارش نیست و لهذا خطر سقوط و لغزش برای او زیاد است.^۱

ممکن است بعضی از افراد خیال کنند که این مسأله درونی که اخیراً علمای روانشناس از طریق علمی و تجربی و روانشناسی آن را کشف کرده‌اند، آن جاذبه‌ی معنوی را کشف کرده‌اند، یک چیز بسیار تازه‌ای است و سابقه نداشته است، در صورتی که این مطلب سابقه دارد. البته نه به این طرز بیان. همین را حکما و فلاسفه اثبات می‌کردند نه از طریق روانشناسی و آزمایش‌های تجربی؛ یعنی ادعا می‌کردند که اگر عالم مبدا و خدایی داشته باشد- که دارد، یعنی وجودش را اثبات می‌کردند- و اگر در دنیا حرکت و جنبشی وجود داشته باشد- که البته آن هم وجود دارد- باید بازگشت مخلوقات به همان مبدایی باشد که از آن مبدا پیدا شده‌اند، یعنی امکان ندارد که توجهی در وجود مخلوقات به سوی مبدایشان وجود نداشته باشد. می‌گفتند: «الْأَهْیَاتِ هِیَ الرَّجُوعُ إِلَى الْبَدَایَاتِ» یعنی آخرها و نهایت‌ها همان بازگشت به اوّلهاست و چون خدا اوّل همه‌ی اوایل است آخر همه‌ی آخرها هم هست و نهایت موجودات هم هست. منتها آن‌ها تعمیم می‌دادند، می‌گفتند در هر موجودی این میل و توجّه به حق هست و نمی‌تواند نباشد. انسان به همان نسبت که کاملتر است این جاذبه در او قوی‌تر است.

^۱ - همان، صص ۶۱۶ و ۶۱۷.

نظام احسن در جهان‌بینی عرفانی

«در فلسفه برای فیلسوفان سوالی مطرح است که آیا نظام موجود نظام احسن است؟ معنی نظام احسن این نیست که یعنی در مقابل این نظام یک نظام دیگری وجود دارد و این احسن است یا آن؛ معنای این پرسش آن است که آنچه هست آیا نیکوترین نظام ممکن است؟ و یا این که نظامی احسن از این نظام هم ممکن است؟

فلاسفه با ادله قاطع بیان می‌کنند که نظامی احسن و اکمل از نظام موجود ممکن نیست؛ محال است. هر چه که انسان احسن فرض کند یک خیال بیش نیست. این جمله از غزالی است: «لیس فی الامکان ابداع مما کان» یعنی بدیع‌تر از آنچه که هست امکان ندارد. بعضی از فیلسوفان یا نیمه فیلسوفان هم بوده‌اند که این مطلب را قبول ندانسته‌اند؛ جمله‌هایی گفته‌اند که از آن جمله‌ها استشمام اعتراض به آنچه که هست می‌شود که غالباً به زبان شعر است نه به زبان فلسفه. در اشعار ابوالعلاء معری از این‌گونه مطالب بسیار است و در فارسی، اشعار منسوب به خیام که بعضی از اهل تتبع و تحقیق مدعی هستند که این اشعار مال خیام ریاضی دان که نامش ابوالفتح عمر خیام است نیست و متعلق به شخص دیگری است به نام علی خیامی:

گر بر فلکم دست بدی چو یزدان

بر داشتمی من این فلک را ز میان

از نو فلکی چنان همی ساختمی

کآزاده به کام دل رسیدی آسان

همین خیام رساله‌ای دارد که موضوع رساله‌اش این است که نظام عالم نظام احسن است. در میان فلاسفه افرادی بوده‌اند که همین حرف‌هایی که از ظاهر اشعار خیام مفهوم می‌شود از کلماتشان به گوش می‌رسد. در اروپا زیاد بوده‌اند و بیش از همه ولتر فرانسوی روی این مطلب جنجال به پا کرده است. او در رمان معروفی به نام کاندید، همه جا نظام احسن را که لایب نیتس آلمانی نقل می‌کند به شوخی گرفته، آن را ردّ می‌کند. در مشرق زمین هم کم‌وبیش افرادی بوده‌اند لیکن در میان عرفا، اصلاً نمی‌توانسته چنین چیزی وجود داشته باشد. یعنی نمی‌توانسته یک کسی عارف باشد و در عین این که عارف باشد نظام را نظام احسن و نظام اجمل نداند. این اساساً با عرفان تناقض دارد، مگر کسی که عارف نباشد.

عرفا که این نظام را زیباترین نظام و احسن نظام‌های ممکن می‌دانند از راه فلسفه و فلسوفان وارد نمی‌شوند، چون راه فلاسفه بیشتر از راه خود عالم است؛ یعنی نفس نظام عالم را نگاه می‌کنند و بعد با تحلیل‌هایی به این نتیجه می‌رسند که نظام موجود نظام احسن است.^۱

تلقی و درک درست از مرگ و نیستی

اگر از نقطه نظر یک فکر نیمه مادی بگوییم، صور عالم، فانی مطلق است. وقتی حیات گیاه و حیات حیوان‌ها معدوم می‌شود، واقعاً نیست شده است. حیات انسان که معدوم می‌شود، نیست و فانی مطلق می‌شود، اما اگر از نظر کسانی بگوییم که معتقدند هر صورتی که در این عالم پیدا می‌شود

^۱ - تماشگاه راز، صص ۱۶۵ و ۱۶۶.

فانی نمی‌شود، به اصطلاح دارای قبض و بسط است (یعنی هر چه که در این دنیا بسط پیدا می‌کند، فنایش نوعی قبض و بازگشت است، که حتی می‌گویند نباتات هم حشر دارند، تا چه رسد به حیوانات و تا چه برسد به انسان‌ها، آن که دیگر نیستی نیست. در این منطق اصلاً به مرگ نام نیستی نباید داد؛ مرگ همان تحول و تکامل است؛ نیستی «نیستی» است، نه نیستی «هستی» همان که:

از جمادی مردم و نامی شدم

وز نما مردم ز حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم کی ز مردن کم شوم

بار دیگر من بمیرم از بشر

پس بر آرم از ملائک بال و پر

بر پایه‌ی این منطق، اساساً مرگ به معنی واقعی نیست، مرگ تحول از منزلی به منزلی و انتقال از جایی به جایی است. پیغمبر اکرم^(ص) فرمود:

«کما تنامون تموتون و کما تستیقظون تبعثون».^۱

همین طوری که می‌خواهید، می‌میرید و همین طوری

که بیدار می‌شوید محشور می‌شوید.^۲

فردی از بابا افضل کاشی که از حکما و شاگرد ابن سینا بوده است و

^۱ - بحارالنوار، ج ۷/ ص ۴۷، با اختلاف عبارت به نقل از مجموعه آثار، ج ۷، ص ۳۰۱.

^۲ - مجموعه آثار، ج ۷، ص ۳۰۱.

اتفاقاً طبع شعری خاصی هم داشت، درباره‌ی مرگ و میرها و منطق
خیامی و تشبیه به کوزه‌گر پرسید. سائل می‌گوید:

اجزای پیاله‌ای که در هم پیوست

بشکستن آن روا نمی‌دارد مست

چندین قد سرونازنین و سر و دست

از بهر چه ساخت وز برای چه شکست؟

«بابا افضل در جواب او موضوع مرگ و میرها را به پیدایش گوهر در
صدف تشبیه می‌کند قدما می‌گفتند که این گوهرها که در صدف پیدا
می‌شود، اول از باران پیدا می‌شود. این حیوان بر روی دریا می‌آید و بعد
دهانش را باز می‌کند و قطره‌ی بارانی می‌آید می‌افتد در دهانش، که سعدی
هم می‌گوید: «یکی قطره باران ز ابری چکید...». این قطره‌ی باران مدت‌ها
باید در شکم این حیوان بماند تا تبدیل شود به یک گوهر و در واقع اصلاً
فلسفه‌ی صدف، پرورش دادن گوهر است در داخل خودش، و مدت‌ها هم
باید این ماده در داخل شکم این حیوان باشد تا پرورش پیدا کند؛ همین
که رسید به مرحله‌ای که دیگر گوهر گوهر شده، مرحله‌ی این است که
دیگر صدف بدون فایده است و باید بشکند و دور ریخته شود و گوهر از آن
استخراج گردد. بابا افضل گفت:

تا گوهر جان در صدف تن پیوست

وز آب حیات صورت آدم بست

گوهر چو تمام شد، صدف چون بشکست

در طرف کله گوشه‌ی سلطان بنشست

خواست بگوید این موت و حیات‌هایی که در دنیا می‌بینید، در واقع ماده‌ی عالم ماموریت دارد که صورت‌ها را در داخل خودش پرورش بدهد، تکمیل کند؛ وقتی که کامل شد، خود به خود باید این بشکند تا بعد زمینه بشود برای پرورش دادن گهرهای دیگری.^۱

زیبایی‌ها مدیون زشتی‌ها

مطهری خیر و شر را به تابلوی نقاشی تشبیه می‌کند. در تابلوی نقاشی، روشنایی و تاریکی توأماً وجود دارد؛ این تفاوت میان قسمت‌ها هست که قسمت روشن است یک قسمت تاریک؛ ولی این این تابلو، تابلو بودن خودش را و زیبایی و کمال خودش را به همین دارد که روشنی‌ها و تاریکی‌ها به یکدیگر آمیخته است. اگر به جای تاریکی‌ها هم روشنی بود، آیا آن وقت تابلو وجود داشت؟ آیا آن وقت زیبایی وجود داشت؟ آیا اگر در دنیا محرومیت نبود، موفقیت وجود داشت؟ آیا اگر در دنیا زشتی نبود زیبایی وجود داشت؟ آن را که الان ما می‌گوییم زیبایی، در مقابل آن مات و مبهوت می‌مانیم و آن را درک و توصیف می‌کنیم، برای این است که همه جای دنیا آن طور نیست. اگر همه جای دنیا یک جور و یک شکل بود، تمام مردهای دنیا نظیر همان زیباترین مرد دنیا می‌بودند (همه یوسف می‌بودند) و تمام زن‌های دنیا کلئوپاترا می‌بودند، دیگر نه یوسفی وجود داشت، و نه کلئوپاترای، اصلاً زیبایی وجود نداشت. پس آن که ما آن را زیبا می‌نامیم، زیبایی خودش را مدیون همین زشتی است؛ اگر این نبود،

^۱ - همان، صص ۳۰۲ و ۳۰۳.

آن هم نبود.

«پس نفس تفاوت‌ها ذاتی اشیا است (یعنی اگر بناست کثرتی به وجود بیاید، ناچار باید اشیا متفاوت باشند و این اشیا متفاوت هم تفاوت را از ذات خودشان دارند)، در نظام کلی و جملی عالم، برای همان چیزی که شما خیر می‌نامید این تفاوت لازم است.»^۱

انسان طالب آن چیزی است که ندارد و اتفاقاً به اندازه‌ای که این مصیبت‌ها و ضربت‌ها بر روح بشر قوه‌ها را در وجود انسان به فعلیت می‌رساند. هیچ چیز این کار را نمی‌کند. می‌گویند شاهکارهایی که بشر بوجود آورده مولود دو عامل عشق و مصیبت است. عشق وقتی می‌تواند شاهکار بوجود بیاورد که وصال کامل در کار نباشد؛ وصال، اول خمود است؛ عشق‌هایی که با فراق توأم است. بهترین شعرها را شاعر در حالی گفته است که یا عاشقی بوده است که گرفتار فراق بوده یا گرفتار مصیبت بوده است و این در ادبیات و در مطلق ابداع‌ها فوق‌العاده صادق است. حافظ می‌گوید:

بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد

باد غیرت به صدش خار پریشان دل کرد

حافظ بیت فوق را در پی مصیبت فرزندش سروده است. بنابراین سختی و مصیبت، اثرش فقط خمود و بریدن و قطع کردن نیست بلکه اثرش تحریک است.^۲

^۱ - همان، ص ۳۰۷.

^۲ - همان، صص ۳۰۸ و ۳۰۹.

انسان طالب چیزی است که ندارد، و هر چیزی را که دارد پس از مدتی از داشتن آن سیر می‌شود. یک عده افراد روی همین حساب به قیامت ایراد می‌گیرند و می‌گویند بنابراین بهشت جای خسته کننده‌ای است، برای این که آدم همه چیز را آنجا دارد وقتی که همه چیز را دارد، انگار هیچ چیز ندارد. اگر به راز این مطلب توجه کنیم، راز خیلی خوبی هست. چرا انسان یک چیزی را تا ندارد می‌خواهد، وقتی هم که دارد تا یک مدتی که هنوز در همان حالت فکر نداشتن آن است و روزهای نداشتنش را به یاد می‌آورد، آن را دوست دارد ولی همین که به آن خو گرفت، یعنی آن وضع روحی نداری او تبدیل شد به یک وضع جدیدی، اول سردی اوست، چرا؟ آیا واقعاً انسان طالب نیستی است؟ انسان دنبال هستی می‌رود. پس چرا وقتی که پیدایش می‌کند، آن را نمی‌خواهد؟ عرفا از قدیم‌الایام گفته‌اند آن، چیزی که انسان در این دنیا دنبالش می‌رود، سرّ این که [پس از رسیدن] از آن سیر می‌شود این است که مطلوب واقعی‌اش نیست، نتوانسته سیرایش کند، نتوانسته آن غریزه‌ای را که طالب است اشباع کند، و آلا اگر یک غریزه و یک چیزی را در حالی که ندارد می‌خواهد [و مطلوب واقعی اوست]، در حالی که داشته باشد محال است از آن متنفر نشود.^۱

وحدت وجود

یکی از اصول مهم عرفان اسلامی، وحدت وجود است. هر چند این

^۱ - همان، ص ۳۱۷.

مسأله به عنوان یکی از اصول عرفان نظری بعد از محی‌الدین ابن عربی مطرح شده، اما قبل از آن هم سابقه داشته است. برخلاف آنچه برخی تصور کرده‌اند قبل از ابن عربی فقط وحدت شهود مطرح نبود، بلکه مسأله وحدت وجود نیز مورد توجه عرفا بوده است.^۱

«آیا اعتقاد به موجودی غیر خدا شرک است (شرک ذاتی) و لازمه‌ی توحید ذاتی این است که به موجودیت هیچ چیز غیر خدا (ولو به عنوان آفریده‌ی او) اعتقاد نداشته باشیم؟ (نوعی وحدت وجود)»^۲

استاد مطهری اصل وحدت وجود را بر اساس دو مبنا طرح کرد:

«۱- وحدت وجود مبتنی بر اصالت ماهیت: اکثر کسانی که از وحدت وجود سخن گفته‌اند مرادشان نوعی وحدت موجود است. از نظر آن‌ها همه‌ی موجودات دارای نوعی وحدت هستند. وجود واحد است و اختلاف موجودات، نوعی و بسیار سطحی است، اختلافات نوعی نظیر اختلافات فردی و شخصی است.

۲- وحدت مبتنی بر اصالت وجود: فلاسفه و عرفا بر همین مبنا از وحدت وجود سخن گفته‌اند. نظریه‌ی عرفا با توجه به اعتباریت ماهیت است. عرفا هیچ‌گونه کثرتی را در حقیقت وجود نمی‌پذیرند. حقیقت وجود را مساوی با ذات حق دانسته و آنچه را که ماورای ذات حق است به منزله‌ی شئون حق تعالی به شمار آورده‌اند. ما سوی ... شئون حق بوده و اعتباراتی بیش نمی‌باشد.

^۱ - شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۲۵.

^۲ - مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۷-۱)، ص ۱۱۴.

مطهری معتقد است که وحدت وجود به صورت‌های مختلف قابل ترسیم است.

الف- برخی از متوسطین از عرفا، وحدت وجود را به این معنا گرفته‌اند که وجود منحصر به حق تعالی است. (لیس فی الدار غیره دیار). به بیان دیگر در عالم یک وجود واجب و نامحدود و لایتناهی تحقق دارد که آن خداست و سایر موجودات آن قدر ناچیزند که قابل مقایسه با او نمی‌باشند.^۱ سعدی وحدت وجودی در «بوستان» دارد که باید آن را وحدت شهود و به عبارت بهتر وحدت مشهود نامید. شیخ اجل می‌فرماید:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست

بر عارفان جز خدا هیچ نیست

توان گفتن این با حقایق شناس

ولی خرده گیرند اهل قیاس

که پس آسمان و زمین چیستند؟

بنی آدم و دیو و دد کیستند؟

تا آنجا که می‌گوید:

پسندیده بگزیده ای هوشمند

جوابت بگویم گر آید پسند

که هامون و دریا و کوه و فلک

پری، آدمیزاد و دیو و ملک

^۱ - حاصل عمر، ص ۸۶.

همه هر چه هستند از آن کمترند
که با هستی اش نام هستی برند
گر آفتاب است، یک ذره نیست
وگر هفت دریاست، یک قطره نیست
چو سلطان عزت علم بر کشد
جهان سر به جیب عدم در کشد

استاد می‌گویند:

«این معنایش این است که متناهی در برابر نامتناهی نیست و قابل
مقایسه نیست. اگر او موجود است پس این‌ها موجود نیستند. ولی این، نفی
واقعی هستی این‌ها نیست. حرف سعدی این است که:
همه هر چه هستند از او کمترند

که با هستی اش نام هستی برند»^۱

از نظرگاه استاد مطهری این نوع وحدت وجود قابل قبول است و آن را
همان وحدت شهود می‌داند.

«ب- برخی از عرفا معتقدند که وجود منحصر به ذات حق نیست، بلکه
ماسوی ... نیز دارای وجود واقعی هستند. از نظر آن‌ها حقیقت وجود دارای
مراتبی است که بالاترین آن واجب الوجود است و مراتب دیگر ممکن
الوجود. یک مرتبه، غنی است و مراتب دیگر فقیر. با این بیان، حقیقت
وجود هر چند واحد است، اما ذو مراتب هم می‌باشد. (الوجود حقیقه ذات

^۱ - شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۲۲.

مراتب^۱»

به زعم استاد، ملاصدرا نیز در ابتدای امر همین نظریه را مطرح می‌کند ولی بعدها این نظریه تلطیف می‌شود.

«ملاصدرا و فلاسفه‌ی نظیر او به نوعی وحدت که از این

هم یک قدری رقیق تر است رسیده‌اند، ولی نه به وحدت

وجود عرفانی که به وحدت محض قائل بشوند و کثرت را به

کلی نفی بکنند.»^۲

ج- نظر برخی از عرفا نیز این است که وجود از همه‌ی جهات، واحد و

بسیط و مطلق است. هیچ کثرتی در آن نیست. وحدت نه کثرت طولی دارد

و نه کثرت عرضی. از نظر آن‌ها غیر حق وجودی نیست، آنچه هست نمود و

ظهور است. هر آنچه غیر حق است، هستی نداشت نه هستی. به تعبیر

خود عرفا مطهری است که در آینه پیدا می‌شود.»^۳

مولوی می‌گوید:

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما

تو وجود مطلق و هستی ما

ما که باشیم ای تو ما را جان جان

تا که ما باشیم با تو در میان؟

«عرفا نظریه‌ی وحدت وجود را مبتنی بر کشف و شهود دانسته‌اند و

^۱ - حاصل عمر، ص ۸۷.

^۲ - جهت اطلاعات بیشتر رجوع کنید به وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت،

قاسم کاکایی، صص ۱۷۷-۱۲۴.

^۳ - حاصل عمر، ص ۸۷.

مرحله‌ی کشف را نیز فوق مرحله‌ی عقل به شمار آورده‌اند. هر چند آن‌ها برای صحت نظریات خود، عقل را ملاک نمی‌دانند. اما گاه برای اقناع فلاسفه، از اصول و قواعد عقلانی بهره گرفته‌اند. در مورد وحدت وجود نیز استدلال زیر را ارائه کرده‌اند.

۱- وجود مساوی با وجوب ذاتی است.

۲- وجوب ذاتی مساوی با وحدت من جمیع الجهات است.

نتیجه: وجود مساوی با وحدت من جمیع الجهات است.

از دیدگاه استاد مطهری هر دو مقدمه‌ی فوق قابل نقد و بررسی است. مخصوصاً سخن عرفا درباره‌ی مساویت وجود با وجوب ذاتی اشکالات بسیار فراوانی دارد.

استاد نکته‌حائز اهمیتی را درباره‌ی ریشه اعتقاد شیخ اشراق به اعتباری بودن وجود مطرح می‌کند. او می‌گوید:

«یکی از جهاتی که موجب شده شیخ اشراق به اعتباریت وجود رای بدهد، همان است که زمینه‌ی مقدمه‌ی اول استدلال عرفا را تشکیل می‌دهد یعنی شیخ اشراق دیده اگر وجود را اصیل و عینی بداند، ناچار است که وجود را مساوی با وجوب ذاتی بداند و چون مساوی بودن وجود با وجوب ذاتی برایش غیر قابل قبول بوده، به اعتباریت وجود نظر داده».^۱

استاد نظریه‌ی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را

^۱ - مجموعه آثار، ج ۶، ص ۵۱۱.

می‌پذیرد. مطابق این نظریه، وجود حقیقت واحدی است که دارای درجات و مراتب گوناگون است. ماهیات مختلف نیز، از مراتب و درجات وجود انتزاع می‌شود.

طبق این نظریه، وجود واحد محض نیست، بلکه کثرات عالم نیز موجودند.

مطهری نظریه‌ی تشکیک وجود را می‌پذیرد. طبق این نظریه همان چیزی که ملاک وحدت است، ملاک کثرت نیز می‌باشد. به بیان دیگر «حقیقت وجود، هم واحد شخصی است و هم کثیر شخصی.» اگر به وجودی که مساوی در همه‌ی مراتب است نظر کنیم، واحد بالشخص است و اگر نظر به مراتب و درجات آن بیندازیم، کثیر بالشخص است. این نظریه خلاف نظریه‌ی عرفاست^۱؛ زیرا آن‌ها:

«عالم را به عنوان یک مظهر و یک چیزی که حقیقت حق در او ظهور دارد می‌دانند، نه ذاتی که بتواند ظاهر باشد، که این حرف‌ها دیگر از محی‌الدین به این طرف است با آن صراحت که می‌گوید:

العالم غایب ما ظهر قط

و... تعالی ظاهرٌ ما غاب قط

«آنچه که غیبت است مربوط به عالم است و آنچه ظهور است، مربوط به ذات حق است. البته یک فیلسوف با عقل فلسفی هرگز زیر بار این حرف نمی‌رود، یعنی نمی‌تواند کثرت محسوس را به کلی نفی کند و بگوید اساساً چنین کثرتی وجود ندارد و بعد هم قهراً باید بگوید ماده وجود ندارد،

^۱ - حاصل عمر، ص ۸۹.

حرکت جوهری وجود ندارد، ... این کثرت‌ها وجود ندارد و در تمام اینها فقط ظهور ذات حق را بخواهد ببیند، یعنی این نظریه به این معنا و به این شکل، قابل توجیه فلسفی نیست.^۱

استاد مطهری معتقد است ملاصدرا و پیروان او هر چند مسأله وحدت وجود را مطرح کرده‌اند، ولی آن را به معنای عرفانی در نظر نگرفته‌اند. یعنی آن‌ها هرگز کثرات را به کلی نفی نکرده‌اند. ملاصدرا از قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشی منها» برای تبیین نظریه‌ی عرفا بهره‌های بسیار گرفت، ولی هرگز از وحدت وجود محض دفاع نکرد.^۲

جهان از نوعی وحدت و یگانگی برخوردار است.

آیا جهان در مجموع خود یک واحد است؟ آیا برای پذیرفتن توحید یعنی یگانگی خدا در (ذات و صفات و فاعلیت) لازم است که کل کائنات و هستی در مجموع از نوعی یگانگی برخوردار باشند.

هگل، فیلسوف بزرگ آلمانی اصل «اندام وارگی»، یعنی رابطی اجزا طبیعت با کل را، که به مثابه‌ی رابطه‌ی عضو با اندام است تایید کرده است. پیروان هگل نیز اصل «اندام وارگی» را با نامی دیگر تحت عنوان «اصل تاثیر متقابل» یا اصل ارتباط همگانی اشیا یا اصل همبستگی تضادها» پذیرفته‌اند و برآنند که رابطه‌ی جز با کل در طبیعت، رابطه‌ی ارگانیکی است و نه مکانیکی. اما از اثبات آن باز می‌مانند و تنها قادرند رابطه

^۱ - شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۲۴.

^۲ - حاصل عمر، ص ۹۰.

مکانیکی را اثبات کنند.

استاد معتقد است که بر مبنای اصول فلسفه مادی، اثبات این که جهان در کل خود به منزله‌ی یک اندام است و رابطه‌ی اجزا با کل رابطه‌ی عضو با اندام است غیر قابل اثبات است. فلاسفه الهی که از قدیم الایام ادعا کرده‌اند جهان «انسان کبیر» است و انسان «عالم صغیر» به چنین رابطه‌ای نظر داشته‌اند. در میان فلاسفه‌ی اسلامی «اخوان الصفا» بیش از سایر فلاسفه بر این موضوع اصرار داشته‌اند. عرفا نیز، به نوبه‌ی خود، بیش از حکما به جهان و هستی به چشم وحدت می‌نگرند. از نظر عرفا خلقت و کائنات «جلوه‌ی واحد» شاهد ازلی است.^۱ چنان که جناب حافظ می‌فرماید:

عکس روی تو چو در آینه‌ی جام افتاد

عارف از پرتو می‌در طمع خام افتاد

حسن روی تو به «یک جلوه» که در آینه کرد

این همه نقش در آینه‌ی اوهام افتاد

استاد در ادامه می‌گوید:

«عرفا ماسوی را «فیض مقدس» می‌نامند و در مقام

تمثیل می‌گویند فیض مقدس مانند مخروط است که از

جهت «راس» یعنی از جهت ارتباط با ذات حق بسیط

محض است و از جهت «راس» یعنی از جهت ارتباط با ذات

^۱ - مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۷-۱)، ص ۱۲۴.

حق بسیط محض است و از جهت قاعده، ممتد و منبسط.^۱
و سرانجام استاد به این نتیجه می‌رسد که جهان از نوعی وحدت و یگانگی برخوردار است.

«جهان واقعیت» «از اویی» و «به سوی اویی» دارد. از طرفی در محل خود ثابت است که جهان یک واقعیت متحرک و سیال نیست، بلکه عین حرکت و سیلان است.^۲ از طرف دیگر در مباحث حرکت این نکته به ثبوت رسیده است که وحدت مبدا و وحدت منتها و وحدت مسیر، به حرکتهای نوعی وحدت و یگانگی می‌بخشد. پس نظر به این که کل جهان از یک مبدا و به سوی یک مقصد و در یک مسیر تکاملی روان است، خواه ناخواه جهان از نوعی وحدت و یگانگی برخوردار است.^۳

بهار مثالی از قیامت:

در حدیث است که پیغمبر اکرم فرمود: اذا رأیتم الربیع فاکثروا ذکر النشور. یعنی هر وقت بهار را دیدید بسیار از قیامت یاد کنید. یعنی بهار مثالی و الگویی از قیامت است.
مولوی می‌گوید:

^۱ - همان.

^۲ - مطهری معتقد است اینکه جهان طبیعت، عین حرکت و سیلان است، حقیقتی است که تنها در فلسفه‌ی اسلامی اثبات شده است. برخی سیستم‌های غربی نیز چنین ادعایی دارند ولی قادر به اثبات آن نیستند. تحقیق بیشتر را از مقاله‌ی «تضاد و حرکت در فلسفه‌ی اسلامی» از مجموعه‌ی «مقالات فلسفی»، اثر استاد جستجو کنید. همچنین درباره این بحث نگاه شود به: مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۷-۱) ص ۱۲۵.

^۳ - مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۷-۱)، ص ۱۲۵.

این بهار نو ز بعد برگ ریز
هست برهان بر وجود رستخیز
آتش و باد، ابر و آب و آفتاب
رازها را می‌برآرند از سراب
در بهاران سرها پیدا شود
هر چه خورده است این زمین رسوا شود
بردمد آن از دهان و از لبش
تا پدید آید ضمیر و مذهبش
رازها را می‌کند حق آشکار
چون بخواهد رست تخم بدمکار^۱
مولوی در دیوان شمس می‌فرماید:
فروشدن چو بدیدی برآمدن بنگر
غروب، شمس و قمر را چرا زیان باشد
دنیا چه وقت تبدیل به آخرت خواهد شد؟ آن هنگام چهره‌ی دیگر
همه‌ی موجودات آشکار شود. «انّ الدار الاخره لهی الحیوان». آن وقت است
که آن روی دیگر موجودات آشکار شود. این همه زلزله است که در دنیا
بوجود می‌آید و مانند جنینی که به آن مرحله می‌رسد. در آنجا آدمی حس
می‌کند تمام ذرات عالم دارای حیات و شعور و درک هستند. «و اخرجت
الارض ائقالها»؛ و زمین آن دفنیه‌های با ارزش خود را بیرون می‌دهد.
انسان‌های مدفون در زمین، دفنیه‌های زمین هستند. لهذا مقصود از

دَفْنیه‌ها تنها طلا و معدن‌ها، نفت‌ها و... نیست. چرا که این‌ها مربوط به این دنیا هستند.

«قال الانسان ماله» انسان که در ذهنیت خود سابقه زلزله را می‌داند و آن را می‌شناسد، هنوز متوجه نشده که اوضاع عوض شده و تغییر کرده و می‌گوید: زمین را چه می‌شود.

«یومئذ تحدّث اخبارها» زمین در آن روز حال و روز و سرگذشت میلیون سال خود را بازگو و بازخوانی می‌کند.
«بان ربّک اوحی لها» بگو: به موجب آن که پروردگار تو به زمین وحی کرد.

مولوی در تفسیر آدم می‌گوید:

عالم افسرده است و نام او جماد

جامد افسرده بود ای اوستاد

باش تا خورشید حشر آید عیان

تا ببینی جنبش جسم جهان

چون عصای موسی این‌جا مارشد

عقل را از ساکنان اخبار شد

چون عصا از دست موسی گشت مار

جمله عالم را بدین سان می‌شمار

باد خاک ترا چون زنده ساخت

خاکها را جملگی شاید شناخت

مرده زین سویند زان سو زنداه‌اند
خامش اینجا و آن طرف گوینده‌اند
چون از آن سوشان فرستد سوی ما
آن عصا گردد سوی ما ازدها
سنگ احمد را سلامی می‌کند
کوه یحیی را پیامی می‌کند
جمله ذرات عالم در نهان
با تو می‌گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم

با شما نامحرمان ما خامشیم
مولوی در واقع می‌خواهد بگوید که: فکر نکنی مرده، مرده است. تو
نمی‌فهمی، روی مرده‌اش به سمت تو است. آن روز که عصای موسی تبدیل
به مار شد، عقل فهمید قضیه چیز دیگری است. این جامدها را نباید جامد
محسوب کرد. بدن تو هم خاک مرده بود که اکنون زنده شده است. لذا
آشکار است که حدّ فاصل مرده و زنده زیاد نیست، و به خوبی معلوم است
که در این خاک‌ها قابلیت زندگی و حیات وجود دارد. مرده‌ها، از آن رو که
به سمت ما است مرده‌اند ولی از آن رویشان که به سمت حضرت حق است
زنده‌اند. به عبارت بهتر در جنبه‌ی الهی زنده‌اند و در جنبه‌ی خلقی
مرده‌اند.^۱

امروز علمای ارواح می‌گویند که مثلاً مشاهده شده که یک نفر در حال

^۱ - تفسیر قرآن، صص ۲۷۴ و ۲۷۵.

بیداری، روح میّتی را به صورت یک شب و یک جسم خاص رقیقی که با این جسم ها فرق داشته، دیده است. مطهری می گوید: اگر این ها را قبول کنیم، نظیر این را اهل مکاشفه زیاد گفته اند. اهل مکاشفه زیاد ادعا می کنند که ما در حالی که در حال خاصی از مکاشفه هستیم ارواح مومنین را مشاهده می کنیم و می بینیم می آیند و با ما حرف می زنند.

مطهری در ادامه می گوید:

«یک وقتی نقل کردم که از مرحوم آقا سید جمال گلپایگانی از این قضایا زیاد نقل می کنند (واقعاً هم مرد فوق العاده ای بود). که از آن جمله من از پسرشان پرسیدم، گفت اتفاقاً من خودم آنجا بودم که پدرم بعد از نماز شب به من گفت: برو ببین آقا شیخ محمد حسین فوت کرده؟^۱ گفتم چطور؟ گفت: برو تحقیق کن. رفتم تحقیق کردم، دیدم همان شب در همان لحظات قبل فوت کرده. قضیه چه بود؟ [پدرم] گفت: من در قنوت نماز وتر، مرحوم آقاضیاء را دیدم در حالی که می آمد. گفتم کجا می روی؟ گفت آقا شیخ محمد حسین فوت کرده، من تشییع جنازه او می روم.»^۲

اهل مکاشفه نظیر این ها را زیاد ادعا کرده اند. مثال دیگر این که وقتی حضرت زهرا^(س) می خواستند به دنیا بیایند و زن های اهل مکه از کمک

^۱ - «مرحوم آقا ضیاء عراقی و مرحوم محمد حسین اصفهانی هر دو از علمای طراز اول بودند و به فاصله ی یک هفته رحلت کردند» به نقل از مجموعه آثار، ج ۴، ص ۶۶۱.

^۲ - مجموعه آثار، ج ۴، ص ۶۶۲.

کردن به حضرت خدیجه^(س) امتناع کردند، چهار زن آمدند آنجا برای این که به او کمک بدهند. پرسید: تو کی هستی؟ یکی گفت: من حوا هستم، دیگری گفت: من آسیه هستم، دیگری گفت: من مریم هستم و... این‌ها همان تجلی کردن و ظاهر شدن روح‌هاست با بدن‌های مثالی در این دنیای مادی که اگر حرف علمای ارواح- که امروز ادعا می‌کنند- راست باشد این یک تایید علمی است بر آن چیزی که اولیای دین یا اولیای عرفان و مکاشفه گفته اند.^۱

افرادی نظیر فیض کاشانی معتقد بودند رجعتی که در آینده خواهد شد، این نیست که مرده‌ها از قبر زنده شوند بلکه ارواح در یک وضع خاصی در دنیا ظاهر می‌شوند. اشخاصی مانند مرحوم شاه آبادی و برخی افراد دیگر معتقدند بسیاری از موارد که در قرآن نام ملائکه آمده، این‌ها ارواح‌اند نه ملائکه‌ای که از سنخ انسان نبوده‌اند. قرآن تصریح می‌کند که در جنگ بدر یا در جنگ‌های دیگر عده‌ای از ملائکه به یاری مومنین آمدند. استاد مطهری با نظر این گروه موافقند و می‌گویند: (قرآن هیچ وقت قول نداده ملائکه را تعریف کند و بگوید چیست. ملائکه در قرآن گاهی اساساً با قوای طبیعت تطبیق می‌شود، گاهی شامل یک ملک مقرب مثل جبریل می‌شود، و گاهی موجوداتی است در همین دنیا که از چشم ما مخفی است. به قول امروزی‌ها دو بعدی یا شش بعدی و هفت بعدی است که ما نمی‌دانیم، و احیاناً به ارواحی که در این دنیا ظاهر می‌شود اطلاق می‌شود.) عقیده‌ی عده‌ای این است که در جنگ بدر آن ملائکه‌ای که در قرآن

^۱ - همان، ص ۶۶۲.

می‌گوید چهار هزار ملائکه آمدند که شما را یاری کنند- که یاری شان هم به تعبیر قرآن فقط برای تقویت قلب بود نه یاری عملی- این‌ها انسان‌هایی بودند که آن‌ها را رجعت داده بودند اما رجعت به این معنا، یعنی آن‌هایی بودند که از دنیایی دیگر در این دنیا ظاهر شده بودند.^۱

^۱- همان، ص ۶۶۲.

خلاصه فصل سوم

عرفا برای اثبات وجود خداوند راه‌هایی را مطرح می‌کنند. اکثر عارفان شناخت خدا را در ذات و فطرت موجودات و انسان می‌دانند. میان انسان و خدا در ازل عهدی بوده است و این عهد در مراتب مختلف وجود مورد تأکید قرار گرفته است. این فطرت را عارفان، فطرت عشق می‌دانند. علاوه بر این عرفا در کنار کشف و الهام به استدلال و برهان نیز بی‌توجه نبوده‌اند. عرفا مانند حکما نظام جهان را نظام احسن می‌دانستند یعنی چون هستی آفریده خداست و در آفرینش خداوندی خللی نیست، پس جهان بی‌نقص است و بی‌عیب. با این دیدگاه موضوع مرگ صورت دیگری می‌یابد. مرگ معدومی نیست بلکه عبور از یک مرتبه‌ی هستی به مرتبه‌ی دیگر است. نیستی زمینه‌ی تحول و تکامل است. هیچ چیز واقعاً از بین نمی‌رود بلکه خدای حافظ آن را از فنا حفظ می‌کند. در نظام احسن خلقت زشتی‌ها به صورت نسبی حضور دارند، زیرا بروز زیبایی‌ها بدون حضور زشتی‌ها ممکن نیست. زشتی‌ها کمک می‌کنند زیبایی‌ها بهتر درک شوند طبق وحدت وجود جهان دارای یگانگی کلی و کاملی است که در آن هر چیزی در جای خویش نیکو است، قیامت بخشی جدا از این نظام ارگانیکی نیست بلکه امتداد آن است چنان که بعد از زمستان بهار می‌آید در هستی نیز بعد از مرگ موجودات رستاخیز آنها رخ می‌دهد.

فصل چهارم

انسان‌شناسی عرفانی

مطهری بر آن است که بشر به صورت فطری مربوبیت یعنی همان تغییر گرایش فطری به خداوند را مشاهده می‌کند و به صورت فطری بر اساس اصل علیت به دنبال عامل تغییر می‌رود و در نهایت خداوند را می‌یابد. به بیان دیگر جستجوی انسان از علت‌ها در نهایت رساننده‌ی او به علت العلل یعنی خداوند است.^۱

مطهری با تکیه و تاکید بر آیاتی از قرآن بر این نظر است که، در رابطه انسان و خدا مطلب به گونه‌ای است که جای شک و تردید نیست مساله کأنه استدلالی و نظری نیست که کسی یک نظریه را انتخاب کند و دیگری نظر دیگر را انتخاب کند.

از نظر استاد قلب انسان به حسب فطرت، خدای خویش را می‌شناسد.^۲
«در انسان میلی وجود دارد که آرام نمی‌گیرد مگر آن که خود را با خدا و

^۱ - همان، صص ۱۸۲ و ۱۸۳ و ۱۸۴.

^۲ - فلسفه اخلاق، ص ۱۲۵.

منبع هستی متصل ببیند.»^۱ ایشان در مواردی تمایل به خداوند را به تمام موجودات تسری می‌دهد و آن را خاص انسان نمی‌داند.^۲

حال سوال این است اگر شناخت خداوند و گرایش به او فطری است، چرا بسیاری از مردم از خدا رویگردانند؟ استاد در پاسخ با این سوال می‌گوید، فطرت خداشناس و خدایاب انسان امری بالقوه است که باید با اختیار انسان به فعلیت برسد. انسان مومن همان انسانی است که ویژگی‌های فطری خود را به خوبی و به درستی به فعلیت رسانده است.^۳

بنابراین انسان‌هایی که با سو استفاده از اختیار در مسیری غیر از آنچه نهاد و ذات آن‌ها اقتضا می‌کند، حرکت کنند به انسان‌های مسخ شده تبدیل می‌شوند.^۴ و خود را از گرایش به خداوند باز می‌دارند. در مقام بعد عوامل جامعه شناختی نیز موثرند.^۵

استاد مطهری در برخی از آثار خود با استشهاد به حدیث «کل مولود یولد علی الفطر ...» پدر و مادر را به عنوان دو عامل از عوامل اجتماعی که باعث انحراف فطرت می‌شوند، معرفی کرده است.^۶

عوامل رفتاری از دیگر عوامل مؤثر در انحراف فطرتند. از دیدگاه استاد

^۱ - امدادهای غیبی در زندگی بشر، ص ۳۴.

^۲ - توحید، ص ۳۴.

^۳ - رجوع کنید به: مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ج ۴، ص ۷۰.

^۴ - همان، صص ۶۶ و ۶۷ (پاورقی)؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ج ۵، صص ۱۰۵ و ۱۰۷؛

مساله شناخت، ص ۲۱۴؛ فلسفه تاریخ، ج ۱، صص ۱۶۲ و ۱۶۳.

^۵ - اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، صص ۴۲ و ۴۵ (پاورقی).

^۶ - حق و باطل، به ضمیمه احبای تفکر اسلامی، صص ۱۷ و ۱۸.

مطهری گناه سبب انحراف فطرت و طاعت سبب فعلیت یافتن صحیح فطرت می‌گردد.^۱ به همین دلیل است که انبیا نقش بسیار بزرگی را در فعلیت یافتن صحیح فطرت بشر ایفا می‌کنند به این صورت که بشر را از مادیات که عامل انحراف فطرت است باز می‌دارند و یاد خداوند را به خاطر می‌آورند.^۲

فطرت چه میزان از باورهای دینی را توجیه می‌کند؟ یعنی با وجود فطرت چه میزان از باورهای دینی بی‌نیاز از استدلالند؟ اکثر سخنان شهید مطهری در باب رابطه فطرت با اصل وجود خداوند است ولی در مواردی شاهد عبارتهایی از ایشانیم که اعتقاداتی همچون معاد را نیز به دلیل وجود فطرت بی‌نیاز از استدلال تلقی می‌کنند.^۳ بالاتر این که در مواردی دین و حتی خود اسلام به عنوان امر فطری بی‌نیاز از استدلال تلقی شده است^۴، اما قدر متیقن آن است که قایل شویم ایشان بدون هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای شناخت خداوند و گرایش به او را امری فطری قلمداد کرده است.^۵

مهم‌ترین مبنای شهید مطهری در باب شناخت فطری از خداوند، نظریه علیت صدرایی آن است. هر چند که شهید مطهری به این مبنا تصریحی نداشته‌اند اما در برخی از عبارتهای ایشان می‌توان این مبنا را

^۱ - فلسفه تاریخ، ج ۱، ص ۱۶۳.

^۲ - امدادهای غیبی در زندگی بشر، ص ۲۳؛ فطرت، صص ۲۵۰ و ۲۵۱.

^۳ - فطرت، ص ۴۲.

^۴ - حق و باطل، به ضمیمه احیای تفکر اسلامی، ص ۱۸؛ فطرت، ص ۲۴۹.

^۵ - استاد مطهری و کلام جدید، ص ۲۹۵.

کشف کرد. به عنوان مثال در کتاب نقدی بر مارکسیسم فطرت را به علت صوری انسان پیوند می‌زند و تفاوت علت صوری انسان را با دیگر علت‌های صوری در آن می‌داند که این علت صوری یک امر الهی است.^۱ در هر حال در نگاه صدرایی به علیت، علت و معلول هر دو وجودند. معلول نیازمند علت است ولی این نیازمندی وصفی عارض بر ذات معلول نیست. بلکه معلول عین فقر و نیاز به علت است. در این نگاه معلول نمی‌تواند توجه استقلالی به خود داشته باشد.^۲ بلکه در علم حضوری به خود، به علت خود نیز علم دارد. زیرا عین فقر و نیاز به علت است. بنابراین هر موجودی دارای شناختی-و لو به نحو استعداد دارای این شناخت است و دیگر موجودات به نحو بالفعل.^۳

در باب خواسته‌ها سوال اصلی این است که آیا انسان فطرت دارد یا خیر؟ خواسته‌ها به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱- خواسته‌های جسمی

۲- خواسته‌های روحی

مقصود از خواسته جسمی، خواسته‌های صدرصد وابسته به جسم است مانند غریزه جنسی. غریزه جنسی یک امر غیراکتسابی است و نیز خواب که یک امر غریزی است.

یک سلسله غرایز یا فطریات در ناحیه میل‌ها وجود دارد که علم

^۱ - جهت اطلاعات بیشتر رجوع کنید به نقدی بر مارکسیسم، صص ۷۸ و ۷۹.

^۲ - الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ص ۲۰۲.

^۳ - استاد مطهری و کلام جدید، ص ۲۹۸.

روانشناسی آن‌ها را امور روحی تلقی می‌کند و لذت ناشی از آن‌ها را لذت روحی می‌نامد، مانند میل به فرزند داشتن، برتری طلبی، تفوق خواهی، قدرت خواهی، سعدی می‌گوید:

قرص نانی گر خورد مرد خدای

بذل درویشان کند نیم دگر

هفت اقلیم ار بگیرد پادشاه

همچنان دریند اقلیم دگر

چنان‌که انسان اگر در مسیر قدرت طلبی قرار بگیرد، اگر تمام زمین هم در سیطره اش باشد باز در فکر آن است که اگر بشود باز در کره دیگر اگر انسان‌هایی باشد لشکرکشی کند و آن جا را هم تصاحب کند.^۱

انسان هم یک سلسله گرایش‌های خود محوری دارد و در عین حال گرایش‌های دیگری دارد که اولاً بر اساس خود محوری نیست. ثانیاً انسان در وجدان خود برای این گرایش‌ها یک نوع قداست قائل است و هر قدر که انسان از این گرایش‌ها پر باشد او را انسان متعالی‌تر تلقی می‌کنند. در حیوان یا گرایش‌ها خود محوری محض است مانند تمایل به خواب و خوراک. یا اگر غیر محوری است مانند بقای نوع در حدود توالد و تناسل و در حد غریزه است. به عبارت دیگر در حد یک عمل تسخیری از ناحیه طبیعت است نه در حد یک عمل آگاهانه و انتخاب شده.^۲

حال باید دید مقوله‌هایی چون حقیقت جویی، خیر اخلاقی، زیبایی،

^۱ - فطرت، صص ۳۲ و ۳۳.

^۲ - همان، ص ۳۵.

خلاقیت و ابداع و عشق و پرستش فطری‌اند یا خیر؟

۱- حقیقت‌جویی: در انسان میل به حقیقت‌جویی به نحوی که جهان و هستی را آن‌چنان که هستند وجود دارد. از دعا‌های مشهور پیامبر اعظم^(ص) است که «اللهم ارنی الاشیاء كما هی». از نظرگاه فیلسوفان حقیقت‌جویی همان کمال‌نظری است و انسان بالفطره می‌خواهد کمال‌نظری پیدا کند تا حقایق را درک کند.^۱

۲- خیر اخلاقی: خیر اخلاقی از مقوله فضیلت است. انسان به چیزهایی تمایل دارد که نه منفعت بلکه فضیلت است و خیر، فضیلت خیر عقلانی و منفعت خیر حسی است. مثلاً گرایش به راستی، تقوی، صداقت، پاکی همگی فضیلت هستند و بر دو نوع فردی و اجتماعی تقسیم می‌شوند. گرایش‌های فردی مانند گرایش به نظم و انضباط و تسلط بر نفس و شجاعت. گرایش‌های اجتماعی نیز مانند گرایش به تعاون و نیکوکاری، فداکاری، ایثار و ...^۲

۳- زیبایی: تمایل به جمال و زیبایی چه به معنای زیبایی دوستی یا زیبایی آفرینی (هنر) وجود دارد. انسانی نیست که فاقد این حس باشد. انسان زیبایی‌ها را دوست دارد؛ چنان که طالب آب صاف و زلال، دریا، کوه، هنر، خط زیبا و ... است. خود قرآن یکی از جهات آیت بودنش مقوله زیبایی است به گونه‌اند که فصاحت و بلاغت قرآن موجد جهانی شدن است. لذا

۱- همین، ص ۳۷.

۲- همان، ص ۳۹.

برای انسان موضوعیت دارد.^۱

۴- خلاقیت و ابداع: در انسان میل به این مهم وجود دارد که می‌خواهد چیزی را که نبوده است بیافریند و خلق کند. چنان که کودکی که چیزی را خلق و ابداع کند، به او احساس شخصیت و سرور دست می‌دهد.^۲

۵- عشق و پرستش: در جهان هیچ موجودی به اندازه‌ی انسان وجود ندارد که قابل تفسیر باشد. لذا انسان را عالم صغیر نامیده‌اند به گونه‌اند که به تنهایی یک جهان است. حتی عرفا گامی فراتر می‌نهند و می‌گویند انسان عالم کبیر است و جهان عالم صغیر است. مولوی می‌گوید:

چیست اندر خانه کاندلر شهر نیست

چیست اندر خم کاندلر نهر نیست

خانه و شهر کل است. هر چه در خانه باشد در شهر حتماً هست ولی در شهر ممکن است چیزهایی باشد که در خانه نباشد و همچنین هر چه که در جوی باشد در رودخانه هست. نتیجه آن که:

این جهان جوی است دل چون نهر آب

این جهان خانه است دل شهری عجب

منظور این است که در انسان چیزهایی وجود دارد که نیاز به تفسیر ندارد. در انسان فطرتاً چیزی به نام عشق وجود دارد و عشق چیزی مافوق محبت است و محبت در حد معمول در هر انسانی وجود دارد و انواعی دارد

۱- همان، ص ۴۰.

۲- همان، ص ۴۱.

مانند محبت دو دوست نسبت به همدیگر، مرید به مراد، حب همسر، حب والدین به فرزند و برعکس. اما عشق^۱ چیز دیگری است. در انسان عاشق اثر چنین حالتی خارج شدن از حالت عادی است. خواب و خوراک را از او می‌گیرد. و توجه‌اش را به معشوق جلب می‌کند و نوعی تعهد و یگانگی در او به وجود می‌آید. عشق یک موهبت است.

سوال این است که آیا عشق یک نوع است یا بیشتر؟ برخی معتقدند که عشق یک نوع است و همان عشق جنسی است و ریشه فیزیولوژیکی دارد و عشق‌های کل عالم مانند عشق‌های رماتیکی، عشق جنسی است. اما افرادی نظیر بوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا عشق را دو نوع می‌دانند: عشق جنسی یا مجازی و عشق روحانی و نفسانی. منشا عشق جنسی غریزی است و لذا با وصال به معشوق و ارضا غریزه پایان می‌گیرد. ولی این‌ها مدعی‌اند که انسان گاهی به مرحله‌ای از عشق می‌رسد که مافوق این حرف‌هاست. به تعبیر خواجه نصیرالدین در آن‌ها «مشاکلتین بین النفوس» یعنی هم شکلی بین روح‌ها به وجود می‌آید. و باز مدعی‌اند که در روح انسان یک بذری برای عشق روحانی و نفسانی وجود دارد که اگر هم از نوع مادی باشد، فقط محرک است و معشوق حقیقی انسان یک حقیقت ماورای الطبیعی است که روح انسان با او متحد می‌شود و به او می‌رسد و در واقع معشوق حقیقی در درون است. گاهی

^۱ - عشق از ماده‌ی «عشق» است و نام گیاهی است که به آن پیچک می‌گویند و به هر جا که می‌رسد می‌پیچد و وقتی به گیاه دیگر می‌رسد دور آن چنان می‌پیچد که آن را در اختیار خود می‌گیرد و محدود و محصور می‌کند.

عشق به جایی می‌رسد که عاشق خیال معشوق را از خود او گرامی‌تر دارد. داستان مجنون که آن همه شعر و غزل در عشق و فراق لیلا گفت، یک روز در بیابان آمد بالای سر مجنون و صدایش زد. مجنون سرش را بلند کرد و گفت: کی هستی؟ گفت منم لیلا آدمم سراغت! (به خیال این که مجنون او را در آغوش می‌گیرد) ولی مجنون گفت برو! بی غنی عنک بعشقتک من به عشق تو خوشم و از تو بیزارم، برو دنبال کارت!^۱ ملاصدرا به اشعاری^۲ اشاره می‌کند که نشانگر آن است که پاره‌ای از عشق‌ها، نفسانی است نه جسمانی. می‌گوید:

اعانقها و النفس بعد مشوقه

الیها و هل بعد العناقه تدانی؟
با معشوقه معانقه می‌کنم و باز همین طور نفس به او اشتیاق دارد، مگر از معانقه نزدیکتر چیزی وجود دارد؟ یعنی اگر دو جسم همدیگر را به خود می‌کشند وقتی عاشق به غایتش رسید دیگر به پایان می‌رسد.
فالف مفاها کی تزول حرارتی

فیزداد ما الفی من الطبعانی
لبهائش را می‌بوسم برای این که حرارت کم شود، می‌بینم افزایش می‌یابد. نتیجه فلسفی که می‌گیرد این است:
فان فوادی لیس یروا قلیله

سواء ان یروا الروحان متّحدانی

^۱ - فطرت، صفحات ۴۱ - ۴۴.

^۲ - نام شاعر آن ذکر نشده، شاید محی الدین عربی باشد.

امکان ندارد آتش درونم فرو بخوابد مگر آن که دو روح با یکدیگر متحد گردند.

بنابراین این نظریه است که عشق را به جسمانی و روحانی تقسیم می‌کند؛ یعنی به نوعی عشق قائل است که هم از نظر مبدا با عشق جسمانی متفاوت است (ریشه در روح و فطرت انسان دارد) و هم به لحاظ غایت.

عشق یک امر قابل ستایش است، چنان که بخش بزرگی از ادبیات دنیا را تقدیس عشق تشکیل می‌دهد. در حالی که مقوله شهوت این‌گونه نیست. بشر افتخار می‌کند که در راه معشوق همه چیزیش را فدا کند و همه اوپی (معشوق) شود، یعنی همان فنای عاشق در معشوق که با منطق منفعت منافات دارد. لذا فرق بین شهوت و غیر شهوت آنجاست که کسی عاشق دیگری است و مساله، مساله شهوت است، هدف تصاحب معشوق و از وصال او بهره‌مند شدن است، ولی در عشق اصلاً وصال و تصاحب مطرح نیست. فنای عاشق در معشوق مطرح است، چنان که با منطق خودمحوری سازگاری نیست. لذا عشق بسیار قابل بحث و تحلیل است که از کجا سرچشمه می‌گیرد و چه حالتی است که فقط می‌خواهد در مقابل او تسلیم محض باشد، به گونه‌اند که از من و از خود چیزی باقی نماند. اشعار مولانا در این جهات و در ادبیات عرفانی فوق‌العاده است.

عشق قهار است و من مقهور عشق

چون قمر روشن شدم از نور عشق

عشق انسان را به جایی می‌رساند که می‌خواهد از معشوق خدایی

بسازد و از خود بنده‌اند. خود را نیست و او را هستی مطلق بداند. حقیقت آن چیست؟ دو نظریه راجع به عشق مطرح شد. اول آن که عشق ریشه جنسی و غایت دارد. دوم آن که دو نوع عشق وجود دارد، جسمی و روحی. حکمای اسلامی این نظر را تأیید می‌کنند. سوم آن که نظریه‌ی است که می‌خواهد جمع دو نظریه‌ی فوق کند. البته نظریه فروید هم در زمان خودش مطرح شد که مبنای همه چیز را عشق جنسی می‌دانست (خیر، علم، فضیلت، پرستش) هر چند نظریه‌ی او امروز رد شده است. نظریه‌ی دیگری وجود دارد که با جنبه‌های جنسی سازگار نیست به گونه‌ای که وابسته به غلیان ترشحات جنسی نیست و لذا گفته‌اند، عاشق به لحاظ مبدا جنسی است ولی به لحاظ منتهی و کیفیت غیر جنسی است. اول به‌طور جنسی شروع می‌شود ولی بعد تغییر کیفیت و حالت می‌دهد و تبدیل به یک حالت روحانی و نهایت امر تبدیل می‌شود به حالت روحانی. ویل دورانت نیز پیرو این نظریه است و نظریه‌ی فروید را کاملاً رد می‌کند.^۱

انسان قبل از دنیا

در دیدگاه عرفانی انسان موجودی خاکی نیست. در جهان‌بینی عرفانی انسان موطنی قبل از این دنیا دارد، البته نه به معنای افلاطونی که روح انسان به‌صورت شخصی و فردی در جهان دیگری بوده مانند مرغی که می‌آید در آشیانه جا می‌گیرد و می‌خواهد برود. بلکه پرتوی است که از آن جا تابیده و بعد به همانجا بازگشت می‌کند.

^۱ - فطرت، صفحات ۴۵ - ۴۷.

ما بدین در نه پی حشمت و جاه آمده‌ایم
از بد حادثه این‌جا به پناه آمده‌ایم
که اشاره دارد به داستان عصیان آدم و رانده شدنش از بهشت.
رهر و منزل عشقیم و ز سر حد عدم
تا به اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم
سبزه‌ی خط تو دیدیم وزستان بهشت
به طلبکاری این مهر گیاه آمده‌ایم
با چنین گنج که شد خازن او روح امین
به گدایی به در خانه‌ی شاه آمده‌ایم
در جایی دیگر مساله «انسان قبل از دنیا» را این گونه بیان می‌کند:
«فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم
بنده‌ی عشقم و از هر دو جهان آزادم
نیست بر لوح دلم جز الف قامت دوست
چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم
طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق
که در این دامگه حادثه چون افتادم
من ملک بودم و فردوس برین جایم بود
آدم آورد در این دیر خراب آبادم»
این نقص مقدمه کمال است، عصیان «آدم» منجر به مغفرت و توبه
می‌شود. کمال آدم در عصیان بود نه از آن جهت که عصیان است و متوقف

شود، که در این صورت نزول است و سقوط، لکن اگر منتهی به توبه شود
در این صورت کمال است.

«سایه‌ی طوبی و دلجویی حور و لب حوض

به هوای سر کوی تو برفت از یادم»

«حجاب چهره‌ی جان می‌شود غبار تنم^۱

خوشا دمی که از این چهره پرده بر افکنم^۲

چنین قفس نه سزای چو من خوش‌الحان است

روم به روضه‌ی رضوان که مرغ آن چمنم»

تا آن جا که می‌گوید:

«اگر ز خون دلم بوی شوق می‌آید^۳

عجب مدار که همدرد نافه‌ی ختمم»

منظور جدا شدن است. می‌خواهد بگوید نافه‌ی ختن بوی خوشش را از

چه دارد؟ از آن جایی که مدتی در زیر شکم آهو بوده و بعد می‌گوید اگر تو

از خون من بوی مشک استشمام می‌کنی بخاطر این است که روزی با او

بوده‌ام.

«چل سال بیش رفت که لاف می‌زنم

کز چاکران پیر مغان کمترین منم

هرگز به یمن عاطفت پیر می‌فروش

^۱ - تن را تشبیه کرده به غباری که روی چهره را می‌گیرد.

^۲ - این تن را رها کنم و بروم.

^۳ - بعضی نسخه‌ها می‌گویند «بوی عشق می‌آید».

ساغر تهی نشد ز می صاف روشنم»
در طی مسیر سلوک همواره مکاشفه داشتم و فیض می گرفتم.
«از جاه عشق و دولت رندان پاکباز
پیوسته صدر مصطبه‌ها بود مسکنم
در شان من به درد کشی ظنّ بد ببر
کالوده گشت جامه ولی پاکدامنم»
منظور از آلوده شدن جامه پاک، بدنامی است، یعنی به‌گونه‌ای صحّه
گذاشتن بر اندیشه‌ی ملامتی‌گری یعنی تظاهر کردن بر خلاف آنچه که
هست، یعنی امر خوبی را بد جلوه دادن، چنان که ملامتیه این گونه بودند.
شهباز دست پادشهم این چه حالت است
کز یاد برده‌اند هوای نشیمنم
بیت فوق احتمالاً دو معنی دارد. یعنی هم به پادشاه زمان خود اشاره
دارد و هم معنی عرفانی خاص خودش را دارد.^۱

درد و الم عرفانی

انسان در این دنیا نوعی غربت و بیگانگی و عدم تجانس با همه
موجودات عالم احساس می‌کند، چرا که همه فانی و در عین حال متغیر
هستند. اما در انسان با همه شگفتی‌هایش یک دغدغه جاودانگی وجود
دارد و این درد است که انسان را به عبادت و پرستش خدا می‌کشاند و این
یعنی نزدیک شدن به خدا و یا در حقیقت به اصل خود. مثال‌های بسیاری

^۱ - عرفان حافظ، ص ۱۲۱-۱۲۴.

در این زمینه طرح شده است. گاهی مثال می‌زنند به طوطی، که مثلاً از جنگل‌های هندوستان، از میان طوطیان آورده‌اند و در قفسی زندانش کرده‌اند و همیشه ناراحت است و در فکر بازگشت خدا به مقصد اصلی‌اش است؛ و بعضاً نیز به مرغی که از آشیانه خود دور افتاده است. و یکی از تشبیهات دیگر تشبیه مولوی است که در ابتدای مثنوی آمده و نی که از نیستان او را بریده‌اند و مدام ناله می‌کند و به خاطر این که از اصل خود جدا شده است.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند

از جدایی‌ها شکایت می‌کند

کز نیستان چون مرا ببریده‌اند

از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

دو دهان داریم گویا همچونی

یک دهان پنهان ست در لب‌های وی

وگاهی به فیل تشبیه می‌کنند. حتی مثل معروفی است که می‌گویند

فیل را که در هندوستان می‌آورند، دائماً باید به سر فیل کوبید که اگر

نکوبند به یاد هندوستان می‌افتد.

پیل باید تا چو خسبد اوستان

خواب بیند خطه هندوستان

خر نبیند هیچ هندوستان به خواب

خر ز هندوستان نکرده‌ست اغتراب
فقط فیل است که خواب هندوستان را می‌بیند چون از آن جا آمده؛
خر این گونه نیست. منظور از این تشبیهات آن است که این انسان است
که دغدغه بازگشت به عالم دیگر دارد. یعنی درد عرفانی و بازگشت به
سوی حق دارد. امیرالمومنین علی^(ع) خطاب به کمیل فرمود: ای کمیل «ان
هذه القلوب اوعیه فخیرها اوعاها» دل انسان به منزله‌ی ظرف است، بهترین
ظرف‌ها آن است که ظرفیتش بیشتر باشد یا بهتر نگهداری کند.

دردهای عرفانی مولی‌الموحیدین علی^(ع)، مناجات‌های او و عبادت‌هایش
نشانگر انس او با ذات پروردگار است. او چنان در عبادت‌هایش از خود
بی‌خود می‌شد و محو محبوب خویش می‌گشت که حتی متوجه در آوردن
تیر از پایش نشد و در عین حال هنگام مراجعه نیازمندی برای درخواست
کمک انگشتی خود را هدیه کرد. و این بیانگر آرامش علی^(ع) است که در
سایه‌ی توجهات حضرت حق و انس با حضرت ذات ربوبی بدست آمده
است. که «الا بذکر ا... تطمئن القلوب». این دردی است که عرفا بیشتر
روی آن تکیه کرده‌اند.^۱

مولوی نیز تمثیلی را نقل می‌کند. مردی بود که همیشه با خدای خود
راز و نیاز می‌کرد و الله الله می‌گفت. شیطان رجیم او را وسوسه کرد و این
مرد برای همیشه خاموش شد. آمد سراغش و گفت این همه سحرها بیدار
شدی و الله الله گفتی. با این همه درد یکبار شد که لبیک بشنوی؟ اگر در
هر خانه‌ای رفته بودی و این قدر ناله کرده بودی لااقل یکبار جواب

^۱ - اهتزاز روح، ص ۱۹۳-۱۹۴ به نقل از انسان کامل، صص ۳۹ و ۴۰.

می‌دادند. این مرد گفت حرف منطقی است و باعث شد که دهانش بسته شود. در عالم رویا هاتفی او را گفت چرا مناجات خودت را با خدا قطع کردی؟ گفت می‌بینم که این همه درد دارم و مناجات می‌کنم یکبار لبیک نگفت. هاتف او را گفت: من مامورم که جوابت را بدهم.

گفت همان ا... تو لبیک ماست

آن نیاز و سوز و دردت پیک ماست

علی^(ع) در دعای کمیل می‌گوید، «اللهم اغفر لی الذنوب الّتی تحبس الدعا» خدایا گناہانی که سبب می‌شود دعا کردنم و مناجاتم حبس شود، آن گناہانم را ببخش. لذا برای انسان دعا مطلوب و وسیله است. دعا همیشه برای استجاب نیست، اگر استجاب هم نشود باز مطلوب است. برخی معتقدند معیار انسانیت انسان در این است که غمخوار دیگران باشد. سعدی می‌گوی:

من از بینوایی نیم روی زرد

غم بینوایان رخم زرد کرد

دردمندی دیگران، گرسنگی دیگران و... دردی است که به انسان شخصیت و ارزش می‌دهد و منشا همه ارزش‌های انسانی است و احساس تعهد و مسئولیت را در نهاد انسان باور می‌کند. این مهم را در وجود نازنین علی^(ع) به وضوح می‌بینیم، چنان که آخرین ماه رمضان علی^(ع) شکل دیگری برای او داشت.^۱

^۱ - اهتزاز روح، صص ۱۹۶-۱۹۸.

انسان در عرفان و کمال

به تعبیر عرفا انسان مظهر تام و تمام خداست. آئینه تمام نمای حق است. و حتی انسان را عالم کبیر و عالم را عالم صغیر یا انسان صغیر می‌نامند. حافظ بر آن است که انسان مظهر تام و مظهر اتم و مظهر جمیع اسما و صفات الهی است. حافظ از انسان به «جام جم» تعبیر می‌کند. استاد مطهری بر آن است که حافظ برای بیان عقایدش از اسطوره‌ها استفاده کرده است. می‌گویند جمشید جامی داشت که جهان نما بود. وقتی به آن جام نگاه می‌کرد، تمام جهان را می‌دید. قلب، روح و معنویت انسان همان جام جهان نماست. اگر انسان به درون خویش نفوذ کند، اگر درهای درون به‌روی انسان باز بشود، از درون خود عالم را شهود می‌کند، به‌گونه‌ای که درون انسان دروازه‌ای است به‌روی همه هستی و کل جهان.

«سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد

آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است^۱

طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

بیدلی در همه احوال خدا با او بود

او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد

مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش

کو به تایید نظر حل معما می‌کرد

^۱ - یعنی خدا.

دیدمش خرم و خندان قدح باده بدست
و اندر آن آینه صد گونه تماشا می کرد
«قدح باده» یعنی قلب خودش، یعنی که پیر مغان در قلب خودش
مطالعه می کرد.

گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم؟
گفت آن روز که این گنبد مینا می کرد
این همه شعبده‌ها عقل که می کرد اینجا
سامری پیش عصا و ید بیضا می کرد
عقل، سامری است در مقابل عشق که موسی است.
گفت آن یار و کزو گشت سردار بلند

جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد
استاد می گوید حافظ در اینجا می خواهد داستان حلاج را بگوید که او
به مرحله‌ای رسید که پیر مغان رسیده بود. در آن جا بود که دیگر خود را
نمی دید و فانی شده بود. «انا» که می گفت، حلاج نبود، بلکه ذات حق بود
که «انا» می گفت، ولی مردم قادر به تحمل این مهم نبودند. حلاج نباید
این سر را آشکار می کرد، لذا غیرت حق او را به دار آویخت. «جرمش»
پیش حق این بود، نه نزد مردم.

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد
فیض روح القدس از باز مدد فرماید
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

اگر فیض الهی، عنایت الهی برسد، دیگران هم آنچه را که حضرت مسیح انجام می‌داد، انجام می‌دادند؛ آن معجزه‌های عیسوی در اثر اتصال به حق است.^۱

انسان در عمق شعور و عمق باطن خودش آرزوی کمال بی‌نهایت را دارد. عجیب بودن انسان این است؛ انسان در عمق شعور خودش غیر از خدا که کمال مطلق است هیچ چیز را نمی‌خواهد و این انسان به هیچ محدودی راضی نمی‌شود. اینجاست که عرفا معتقدند مطلوب واقعی انسان غیر از گزینه هاست. گزینه حساب جداگانه‌ای دارد و یک نیروی تقریباً مادی حیوانی است که انسان را به سوی کمال می‌کشانند. آنچه که به صورت امل و هدف و ایده و کمال آرزو در انسان حقیقتاً وجود دارد غیر از حضرت خداوندی چیزی نیست. محی‌الدین عربی می‌گوید: «ما احبّ احد غیر خالق»؛ هیچ کس غیر از خالق خودش را در عمق باطنش دوست ندارد؛ «ولکنه تعالی احتجب تحت زینب و سعاد»، لکن خداوند تبارک و تعالی خودش را در زیر پرده‌ی این زن و آن زن پنهان کرده است. مقصود محبوب‌های انسان است که ادبیات ما از مطلب پر است. حافظ می‌گوید:^۲

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست
منت خاک درت بر بصری نیست که نیست

ناظر روی تو صاحب نظرانند آری

سرّ گیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست

^۱ - عرفان حافظ، صفحات ۱۱۹-۱۲۱.

^۲ - مجموعه آثار، ج ۴، صص ۷۶۹ و ۷۷۰.

کمال انسان در درک حقیقت و در وصول به «حقیقت» است، یعنی کمال مساوی است با «حقیقت». انسان کامل یعنی انسان کاشف حقیقت و واصل به حقیقت که مجاز و باطل را پشت سر گذاشته است. عرفا از این نظریه دفاع می‌کنند و اساساً عرفان جز این چیزی نیست. از نظر عرفان، حقیقت مساوی است با وحدت؛ مساوی است با خدا. هر چه جز اوست مجاز و بلکه باطل است. هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن... از نظر عرفا کمال مساوی است با حقیقت، و حقیقت مساوی است با وحدت، و وحدت مساوی است با واجب الوجود. عرفا به نوعی «او» شدن معتقدند بدون آن که بگویند واجب در ممکن حلول می‌کند و یا ممکن واجب می‌شود بلکه اتحاد به نحو فنا از خود. عرفا راه وصول به کمال و حقیقت^۱ را منازل و مراحل این راه را و حتی ترتیب این منازل و آثاری را که در هر منزلی هست بیان کرده‌اند. اینجا مساله وحدت وجود پیش می‌آید و مساله سیر و سلوک. اظهار نظر چه درباره حقیقت و وحدت وجود و چه درباره طریقت راه وصول به حقیقت از عهده کسانی که وارد این وادی نیستند خارج است. عرفا مرکب این راه را عشق می‌دانند. از نظر عرفا کمال انسان در نوعی شدن است و آن شدن، او شدن است. انسان قطع نظر از برخورداری و نابرخورداری وضعی دارد که باید به آن وضع درآید و این است انسانیت

^۱ «این‌جا باید به اشتباهات قدمای خود ما و مستشرقین که عرفا را متهم به حلول کرده‌اند اشاره شود. شبستری می‌گوید: «حلول و اتحاد این‌جا محال است - که در وحدت دوئی عین ضلال است.» وحدت عرفا باز به معنی این نیست که کائنات مجموعاً خدایند و هر جزئی از کائنات جزئی از خداست بلکه به این صورت است که کائنات را ظل وجود و شان وجود حقیقی می‌دانند و اسم ذات حق و تجلی او: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و معه.»

واقعی و کمال مطلوب فطری انسان؛ و چون انسان این چنین آفریده شده چیزی دیگر او را راضی و قانع نمی‌کند. عرفا کمال انسان را در نفی انسان و فانی در حقیقت نمی‌دانند بلکه در ظهور حقیقت در انسان می‌دانند.^۱

«نظر عرفا درباره‌ی کمال انسان و انسان کامل که فانی در حق است و جز او نمی‌بیند و جز او نمی‌خواهد. از نظر عرفا کمال انسان در توحید حقیقی شهودی است که از خود فانی و خالی می‌شود و جز او و شوؤن و اسما و صفات او نمی‌بیند. خلق یکباره تبدیل می‌شود به حق مقید و به شوؤن و جلوات و صفات و اسما حق. از نظر آن‌ها هر چه جز این است نقص انسان است. بحث عرفا در سطحی بسیار بالاست^۲ و جز کسی که عملاً وارد این وادی شده باشد و لاقلاً مراحل و منازل را طی کرده باشد نمی‌تواند اظهار نظر کند. اشتباه است اگر خیال کنیم امثال ماسینیون و نیکلسون و عبدالرحمن بدوی می‌توانند حلاج و مولوی و عطار را بشناسند. عرفا برای ترقی و تکامل انسان منازل و مراحل منظم و مرتب و مشخصی ذکر کرده‌اند. مثلاً خواجه عبدا... انصاری صد منزل در منازل السائرین ذکر می‌کند. ده منزل اول را «بدایات»، و هر ده منزل دیگر را به نامی می‌نامد. نوعی روانشناسی خاص است نظیر روانشناسی هنری ولی البته در سطحی عالی‌تر.»^۳

^۱ - یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، صص ۲۹۰ و ۲۹۱.

^۲ - «از جمله مشخصات انسان کامل عرفا ولایت و تسلط بر دل‌هاست. داستان ابراهیم ادهم که می‌گوید: دل نگه دارید ای بی‌حاصلان در حضور حضرت صاحب‌دلان
شیخ واقف گشت از اندیشه‌اش شیخ چون شیر است و دل‌ها بیشه‌اش

^۳ - یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، صص ۲۸۷ و ۲۸۸.

انسان و غربت او در جهان

چنان که گفته آمد انسان در جهان بینی عرفانی نقش فوق العاده ای دارد تا آنجایی که انسان عالم کبیر و جهان عالم صغیر است. مولوی می گوید:

چیست اندر خم که اندر نهر نیست

چیست اندر خانه کاندل شهر نیست

این جهان خم است ودل چون نهر آب

این جهان خانه ست، دل شهری عجب

چون انسان را مظهر تام و تمام اسما و صفات و مظهر کامل اسما حق می دانند و به تعبیر دینی و قرآنی او را «خلیفه ا... الاعظم» و مظهر روح خدا می دانند، لذا برای انسان مقامی قائل اند که هیچ مکتبی آن چنان مقام را برای انسان در جهان قائل نیست. در زمینه انسان سخنان زیادی دارند از جمله همان که انسان عالم کبیر است و جهان عالم صغیر، و دیگر نظریه انسان کامل. نظریه ی انسان کامل را به این تعبیر اول بار، محی الدین عربی ابراز کرده، بعد از او عرفای دیگری در این زمینه کتاب نوشته اند. ولی انسان کامل عرفا با انسان کامل علمای امروز، آن هم مکتب های مختلف، از زمین تا آسمان فرق می کند. مساله دیگری که عرفا روی آن خیلی تکیه دارند و امروز تازه فلسفه های جدید اروپایی روی آن تکیه می کنند این است که انسان در این جهان یک موجود غریب و تنهاست.^۱ استاد مطهری می گوید:

«در ادبیات عرفانی، انسان در دنیا حکم یک فردی را

دارد که در بلاد غربت به سر می برد، احساس غربت می کند.

^۱ - عرفان حافظ، صص ۸۶ و ۸۷

احساس عدم تجانس می‌کند. بعد از هزار سال که عرفا این حرف‌ها را زده‌اند حالا تازه فرنگی‌ها در فلسفه‌های جدید مساله غربت انسان را مطرح کرده‌اند. انسان در این جهان یک نوع احساس بیگانگی و غربت در همه‌ی عالم می‌کند؟ چرا؟ برای این است که ما، آن که «ما»ی واقعی ماست که همان روح الهی «نفخت فیه من روحی» است، از دیگر جا به اینجا افاضه شده و باید برگردد. وطن اصلی‌اش اینجا نیست. وطن اصلی‌اش جای دیگر است. اینجا وطن سنگ است. وطن خاک است. وطن کلوخ است. وطن گیاه است. وطن حیوان است. یعنی موجودات صددرصد طبیعی، ولی ما یک موجود صددرصد طبیعی نیستیم. آن واقعیت ما واقعیت ماورای طبیعی است. وطن اصلی ما آنجاست. ما را از آن جا جدا کرده‌اند. این است که ما در اینجا غریب هستیم.»^۱

مولوی در این زمینه به داستان طوطی و بازرگان اشاره می‌کند. تو اگر می‌خواهی از این قفس آزاد شوی باید بمیری.

بمیر ای دوست قبل از مرگ اگر می‌زندگی خواهی

که ادريس از چنين مردن بهشتی گشت پيش از ما

«موتوا قبل ان تموتوا.»^۲ پیامبر فرمود:

«بمیرید پیش از آن که بمیرید.»

^۱ - همان، ص ۱۲۵.

^۲ - عرفان حافظ، ص ۱۲۶ به نقل از بحارالانوار، ج ۶۹، ص ۳۱۷.

و علی^(ع) فرمود:

«قلب‌هایتان را از دنیا خارج کنید، پیش از خروج
بدن‌هایتان از آن».

«اخرجوا من الدنیا قلوبکم من قبل ان تخرج منها
ابدانکم»^۱

عرفا معتقدند انسان تا از طبیعت دل نکند و نمیرد به حقیقت زنده
نمی‌شود. حافظ می‌گوید:

«تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون

کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد»
غرض این است که این طوطی از آن طوطیستان آمده بود در قفس و
غریب بود. این ضرب‌المثل انسان است که از جهان دیگر آمده و این جهان
برای او قفس است. حافظ گفت:

چنین قفس نه سزای چو من خوش‌الحانی است

روم به روضه‌ی رضوان که مرغ آن چمنم

جامی قطعه‌ای دارد:

«دلا تا کی در این کاخ مجازی

کنی مانند طفلان خاکبازی

تویی آن دست پرور مرغ گستاخ

که بودت آشیان بیرون از این کاخ

^۱ - عرفان حافظ، ص ۱۲۶ به نقل از نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۲۰۳.

چرا زان آشیان بیگانه گشتی

چو دونان مرغ این ویرانه گشتی

خلیل آسا دم از ملک یقین زن

نواى لا احبّ الافلین زن»

حافظ می گوید:

که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین

نشیمن تو نه این کنج محنت آبادست

باز انسان را مثل یک مرغی می داند که از آشیانه خودش آواره شده،

آمده در خرابه، آن آشیانه است و این خرابه. در منطق حافظ انسان مرغ

بیرون از آشیانه و جاگرفته در خرابه است.

استاد مطهری معتقد است، حافظ تمام تلاشش این است که غربت

انسان را نشان دهد. انسان را تشبیه می کند به آهوی وحشی که او را

گرفته اند و از خیل آهوان جدا مانده است. می گوید:^۱

الا ای آهوی وحشی کجایی

مرا با توست چندین آشنایی

که خواهد شد بگویند ای رفیقان

رفیق بی کسان یار غریبان

غریب فقط می تواند رفیق غریب باشد، آن شعر معروف امرء القیس

چنین است:

^۱ - عرفان حافظ، صص ۱۲۷ و ۱۲۸.

اجارتنا آنا غریبان هیهنا

و کلّ غریب للغریب نسیب

یعنی غریب با غریب قوم و خویش است، دو تا غریب وقتی همدیگر را پیدا می‌کنند مثل این است که دو تا قوم و خویش هستند.

که خواهد شد بگویند ای رفیقان

رفیق بی‌کسان یار غریبان

مگر خضر مبارک پی‌درآید

ز یمن همتش کاری گشاید

مگر وقت وفا پروردن آمد

که فالّم «لا تذرنی فردا» آمد

این «لا تذرنی فرداً» در تعبیر عرفانی یعنی خدایا مرا در طبیعت باقی نگذار. یعنی به من توفیق بده که از سرای طبیعت عبور کنم. اگر انسان در طبیعت بماند و نتواند خودش را به ماورای طبیعت برگرداند، در واقع در تبعیدگاه و در غربت به‌سر برده است.^۱

در این مکتب ذات و گوهر من واقعی انسان دل بوده است نه عقل او. دل کانون احساس‌ها و میل‌ها و خواهش‌هاست و عقل کانون اندیشیدن‌ها و حسابگری‌ها. این مکتب، مکتب عرفان است. از نظر عارف، انسان آن است که می‌خواهد، نه آن که فکر می‌کند، و حسابگری یعنی من حسابگر، طفیلی من خواستار است. میل و خواهش اصیلی که در انسان هست بسی عمیق‌تر از یک سلسله میل‌های جزئی است که وسیله بقای جسم فرد یا

^۱ - همان، ص ۱۳۰.

بقای نوع است یعنی میل به خواب و خوراک یا میل جنسی. میل اساسی در انسان میلی است متعالی یعنی میل رجوع به اصل و بازگشت به حق. از نظر سایر میل‌ها انسان می‌خواهد که چیز دیگر را ملحق به خود کند. مثلاً غذا و آب و مال و ثروت (به استثنای میل جنسی که همه روحانی است). ولی به حسب این میل خود می‌خواهد که به غیر یعنی به اصل خود بلکه به خود واقعی و اصیل خود ملحق گردد که:^۱

«جزها را روی‌ها سوی کل است

بلبلان را عشق با روی گل است

آنچه از دریا به دریا می‌رود

از همان جا کامد آن جا می‌رود

از سر که سیل‌های تیزرو

وز تن ما جان عشق آمیزرو»

عشقی که عارف آن را اصیل می‌داند مختصّ به انسان نیست. عارفان معتقدند که عشق در جمیع موجودات جاری و ساری است. در کتب عرفانی بحثی است تحت عنوان «فی سریان العشق فی جمیع الموجودات». آن عشق یک امر عرضی نیست، بلکه اصل است و همه چیز دیگر مظاهر او. به قول مولوی:

عشق بحری آسمان بر وی کفی

چون زلیخا در هوای یوسفی

این عشق ناموس خلقت است. هم ناموس آمدن است، هم ناموس

^۱ - یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، ص ۳۰۷.

بازگشتن؛ یعنی به حکم عشق آمده‌ایم «آنا لله» (بالعشق) «و انا الیه راجعون» (بالعشق). حافظ می‌گوید:

رهرو منزل عشقیم وز سر حد عدم

تا به اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم

در این بیت به ناموس عشق در قوس نزول اشاره شده است. و در اغلب

اشعار حافظ به ناموس عشق در قوس صعود اشاره شده است. مثلاً:^۱

«روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست

منت خاک درت بر بصری نیست که نیست

ناظر روی تو صاحب نظرانند آری

سرّ گیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست»

در مکتب عرفان گوهر انسان دل اوست و خود دل لطیفه الهی یعنی

همان است که قرآن از آن به «نفخت من روحی» تعبیر کرده است. کمال

انسان در کمال دل است و کمال دل و تکامل او در رسیدن به قرب حق و

جوار رب العالمین و رفع همه حجب میان او و ذات حق است. در این

قسمت است که از خود فانی و به او باقی گردد و در آن وقت است که همه

چیز خواهد بود. راه رسیدن به مقام انسان کامل از نظر عارف سیر و سلوک

است که در مراحل اولیه تخلیه، تزکیه و تهذیب نفس نامیده می‌شود و در

مراحل بعد تخلیه و تجلیه نامیده می‌شود. نیرویی که دل را در این سفر

همراهی می‌کند و حرکت می‌دهد، نیروی عشق است.

از نظر عارف دل خود منبع معرفت و حکمت است ولی نه از نوع

^۱ - همان، ص ۳۰۸.

معرفت و حکمت فکری و حصولی و عقلی، بلکه از نوع قلبی و حضوری و شهودی.

از نظر عارف این معرفت است که ارزش واقعی دارد نه معرفت عقلی و فکری. لهذا عارف معرفت عقلی و فلسفی را تحقیر می‌کند، هم وسیله را تحقیر می‌کند (قیاس و استدلال)؛ هم نتیجه را که یک مشت تصور است مولوی می‌گوید:

بحث عقلی گر در و مرجان بود

آن دگر باشد که بحث جان بود

بحث جان اندر مقامی دیگر است

باده‌ی جان را قوامی دیگر است

بحث جان آمد نماند مستضی

لازم و ملزوم و نافی مقتضی

در مکتب عرفان باید همه چیز را از درون جست: علم را، معرفت را، لذت را، آرامش را.^۱

راه لذت از درون دان نز برون

احمقی دان جستن از قصر و حصون

فیلسوف خود را به فکر متحرک و سالک می‌داند، زیرا فکر خود حرکت است. ولی این حرکت جز جابجا شدن اندیشه‌ها و پیدایش اندیشه جدید نیست. نوعی توالد و تناسل اندیشه‌هاست. اما عارف خود را به تمام وجود متحرک می‌داند که به سوی حق در پرواز است و حجاب‌ها را یکی پس از

^۱ - همان، صص ۳۰۸ و ۳۰۹.

دیگری رفع می‌کند. راه عارف از نوع تطورات و تحولات و فتوحات قلبیه است.^۱

استاد مطهری مشخصات انسان کامل را در چند مورد شماره کرده‌اند که به قرار ذیل است:

- ۱- ایمان و جهان‌بینی مبتنی بر یک ایمان اصیل.
- ۲- علم و آگاهی در مقابل بی‌شعوری، بی‌خبری، جهل، خرافه، حماقت، سفاقت.
- ۳- قدرت و توانایی و شکافتن موانع طبیعت و ایجاد نعمت و رفاه و بالاخره تسلط بر طبیعت و ایستادگی در برابر قدرتهای بشری.
- ۴- پاکی و پارسایی و آزادی معنوی و پیروزی روح الهی بر لجن خاکی.
- ۵- عدالت، عدالت اخلاقی و اجتماعی. فلاسفه‌ی قدیم عدالت اخلاقی را یکی از دو وجهه‌ی کمال انسان می‌دانستند
- ۶- حکمت، به عبارت دیگر تفکر منطقی و استدلالی. حکمت غیر از علم است. مقصود از «علم» شناخت طبیعت است و مقصود از «حکمت» شناخت هستی است.
- ۷- حقیقت یعنی اتصال به ذات حق که مطلوب عرفان است، به عبارت دیگر عشق الهی.
- ۸- هنر و جمال و زیبایی.
- ۹- عصیان و انکار و تمرد.

^۱ - همان، ص ۳۱۰.

۱۰- تعهد و مسئولیت.

۱۱- آزادی از حکومت و تسلط محیط و جبر محیط، همچنین آزادی از جبر طبیعت، از جبر حکومت انسان‌ها؛ آن حکومت انسان‌ها؛ آن که محیط را شکل می‌دهد نه این که شکل محیط را می‌گیرد.

۱۲- زهد جامعه‌گرا.

۱۳- کار و عمل.... وعملوا الصالحات.

۱۴- اخلاص (پس علم، عمل، اخلاص)

۱۵- هجرت

۱۶- جهاد

۱۷- امر به معروف و نهی از منکر.

۱۸- غربت و تنهایی^۱

استاد مطهری، سخن عارف از نظر اسلام را در مکتب عشق در موارد ذیل خلاصه می‌کند:

الف- وجود حقیقی ذات حق است و توحید حقیقی درک حقیقی است که لاموجود الا الله.

ب- کمال حقیقی انسان در این است که از راه فنا و شهود به حقیقت برسد و در آن وقت است که خود مظهر ذات حق می‌شود و جز او چیزی نمی‌بیند و به مقام «لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى اذا احببته، فاذا كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده الذي يبطش بها می‌رسد. العبودية جوهره كنهها الربوبية.

^۱ * یادداشتها، شماره ۱۸، ورقه‌های «انسان و غربت او در این جهان»، صص ۴۱۳، ۴۱۴.

ج- راه رسیدن به این کمال سیر و سلوک و تهذیب نفس است.
د- دل خود می‌تواند در اثر تصفیه و تزکیه، منبع معرفت اصل واقع شود.

ه- نیروی محرک انسان در این حرکت عمودی، عشق او در بازگشت به اصل است.

ز- راه عقل راه مطمئن نیست.

ح- هر چه می‌خواهی بطلبی از خود و درون بطلب، علم را، معرفت را، قدرت را لذت را.^۱

ط- سیر و سلوک، منازل و مراحل منظم و مرتب دارد و بدون عبور از منازل مقدم‌تر و ابتدایی‌تر به منازل عالی‌تر نمی‌توان راه یافت.

ی- ارزش معرفت قلبی و افاضی از معرفت عقلی اصیل‌تر است، بلکه تنها معرفت اصیل است.

من واقعی هر کس دل اوست نه عقل او. حکیم قادر به شناخت نفس نیست.

بدون شک بسیاری از این‌ها مورد قبول اسلام است. تزکیه نفس، منازل و مراحل قرب یک بنده، و مراحل بندگان در قرب کمال حقیقی در قرب و جوار رب العالمین. من واقعی انسان دل اوست نه عقل او.^۲

^۱ - یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، صص ۴۱۳ و ۴۱۴.

^۲ - همان، صص ۳۱۰ و ۳۱۱.

خلاصه فصل چهارم

انسان‌شناسی عارفانه مبتنی بر فطرت عشق است. خداوند انسان را چوب قرار نداده است که محیط هر شکلی را خواست به آن بدهد بلکه انسان بذر فطرت را در سرزمین وجود خودش از سوی خدا نهفته دارد و اگر این بذر در زمین مناسب قرار گیرد و رشد کند انسان را به محبت و معرفت خدا می‌رساند اما ممکن است این خروج از قوه به فعل درست صورت نپذیرد چنان که برخی از انسان‌ها مسخ شده و گوهر حقیقی انسانیت خویش را گم می‌کنند. علاوه بر جامعه به عنوان عامل بیرونی، گناه نیز به عنوان عاملی درونی عوامل اصلی انحراف فطرت انسان‌اند.

مطهری فطرت را مبنایی‌ترین عامل در انسان‌شناسی عرفان می‌داند. انسان دو نوع خواسته دارد، خواسته‌های جسمی و خواسته‌های روحی. خواسته‌های غریزی متعلق به جسمند اما یک سلسله غرایض متعالی وجود دارد که علم روانشناسی آنها را اموری روحی تلقی می‌کند و لذا ناشی از آنان را لذا روحی می‌نامد.

فطرت اساس کمال‌جویی و فیض اخلاقی است، عشق نیز نزد عرفا به مادی و معنوی تقسیم می‌شود که از آن تعبیر به مجازی و حقیقی می‌کنند. عرفا مجاز را پل حقیقت می‌دانند، مجاز معبر خوبی است ولی توقفگاه خوبی نیست. عرفان رابطه‌ی درست میان انسان و خدا را نیز رابطه‌ی مبتنی بر عشق فرض می‌کنند. اصولاً معیار پذیرش نظر و عمل در عرفان میزان عشق به خداست عرفا قائلند که این عشق قبل از این دنیا در وجود ما ودیعه قرار داده شده است. در داستان آفرینش آدمی عصیان کرد

اما کمال او در این عصیان بود، عصیان سبب هبوط بود و لذا آدمی در این جهان خود را تافته‌ای جدا بافته می‌بیند و نوعی احساس قربت دارد و با تمام موجودات این عالم احساس عدم تجانس می‌کند.

بشنو از نی مولوی بیانگر این امر است. عرفان انسان را عالم کبیر یا جهان بزرگ می‌دانند و جهان را انسان صغیر می‌نامند. انسان آئینه‌ی کامل و تمام نمای حق است. انسان مظهر تام اسماء الهی است. انسان آرزومند بی‌نهایت است و بی‌نهایت جز خدا نیست اما از آنجا که دیدار بی‌نهایت در محدوده‌ی توان ما نیست ما در آئینه‌ی مخلوقات تجلیات جمال و جلال حق را مشاهده می‌کنیم. انسان کامل که فانی در حق است و جز او جدا نمی‌بیند و جدا نمی‌خواهد مقید به جلوات محدود نیست اما دیگر انسان‌ها چنین نیستند.

انسان کامل ویژگی‌هایی دارد: معرفت بی‌جهل، جهان‌بینی مبتنی بر ایمانی اصیل، تسلط بر طبیعت و ایستادگی بر قدرت، آزادی معنوی، اصیل، تسلط بر طبیعت و ایستادگی در قدرت، آزادی معنوی، عدالت همه‌جانبه، حکمت حقیقی، عشق الهی، هنر و زیبایی، تعهد و مسئولیت، زهد و اخلاص، هجرت و جهاد. کمال حقیقی در عبودیت است و نیروی محرکه این حرکت عشق می‌باشد.

فصل پنجم

عشق و زیبایی

زیبایی و ستایش آن

«در «کافی» بابی داریم تحت عنوان «الزّی و التّجمل» که «تجمل» همان خود را زیبا کردن است. حدیثی داریم که: «انّ الله جمیل و یحبّ الجمال»^۱ خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد. و از همه بالاتر «زیبایی بیان» است که در اسلام در حد اعلایی به آن توجه شده است. اسلام خود، اعجازش یا لااقل یکی از موارد اعجازش زیبایی کلام قرآن است.»^۲

استاد مطهری معتقدند که «ما لغتی در فارسی نداریم که ترجمان کلمه حمد باشد. البته دو کلمه است که نزدیک به معنای حمد است و آن‌ها در فارسی معادل دارند و معمولاً برای ترجمه‌ی حمد از معادل آن‌ها استفاده می‌شود. یکی مدح، که معادل آن ستایش است و دیگری شکری که به سپاس ترجمه می‌شود. ولی هیچ‌کدام به تنهایی رساننده معنای حمد

^۱ - تعلیم و تربیت، مطهری، ص ۷۳ به نقل از: فروع کافی ۶، ۴۳۸

^۲ - تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۷۳.

نیستند. کلمه مدح نزدیک به حمد است و حتی بعضی احتمال قوی می‌دهند که دو تلفظ از یک کلمه باشند. مانند خلص و لخص که هر دو حرفشان یکی است ولی جایشان عوض شده است. مدح به معنای ستایش است، ستایش از احساس‌های مخصوص انسانی است. این احساس در حیوان نیست.^۱

رابطه زیبایی و عشق (جذبه و تجاذب) و گستره عشق

جمال و زیبایی، جذبه، عشق، طلب، حرکت و ستایش توأم است. آن‌جا که زیبایی وجود پیدا می‌کند یک نیروی جاذبه‌ای هم هست؛ آن‌جا که زیبایی وجود دارد عشق هم وجود دارد؛ آن‌جا که زیبایی هست، حرکت و جنبش هم هست و خود زیبایی موجد حرکت و جنبش است. به عقیده‌ی فلاسفه الهی، تمام حرکت‌هایی که در این عالم هست، حتی حرکت جوهریه که تمام قافله این عالم طبیعت را به‌صورت یک وجود واحد به جنبش درآورده است، مولود عشقند. وحشی بافقی شعرهایی دارد راجع به «میل» که می‌گوید میل و جذبه در تمام ذرات عالم وجود دارد و می‌گوید فیلسوفان این را «عشق» نامیده‌اند.^۲ نیوتن نیز می‌گوید:

«من چیزی می‌بینم در میان اجسام و اجرام که عجالتاً نامی ندارم رویش بگذارم، اسمش را می‌گذارم جذبه، گویی

^۱ - آشنایی با قرآن، ص ۱۹.

^۲ - اهتزاز روح، ص ۱۴۷ به نقل از فلسفه اخلاق، ص ۵۷.

اجسام خودشان همدیگر را جذب می‌کنند و می‌کشانند. ما یک قدم بالاتر می‌رویم؛ می‌گوییم نه، «گویی» نه، واقعاً اجسام را می‌کشانند، واقعاً اجسام یکدیگر را به همان تناسب خاصی که در میان جرمشان از یک طرف و فاصله‌شان از طرف دیگر هست، می‌کشانند اما «ما حقیقه هذه القوه» حقیقت این چیست؟ آیا کلمه‌ای که به حقیقتش نزدیکتر باشد از آنچه که عرفای خودمان «عشق» نامیده‌اند [وجود دارد؟] مثلاً کلمه‌ی «جاذبه» از کلمه‌ی «عشق» که آن‌ها گفته‌اند رساتر و نزدیکتر است؟ نه^۱

طبایع جز کشش کاری ندارند

حکیمان این کشش را عشق خوانند حتی آن‌کسی که غیر خدا را می‌جوید محرک اصلی‌اش خداست، اشتباه در مصداق کرده است- و بعثهم فی سبیل محبتہ. کلمه خلق که در ابتدا این جمله بود، ممکن است مطلق خلق و آفرینش باشد، که قهراً شامل انسان هم می‌شود. آن وقت معنایش این است که تمام دار وجود در طریق محبت الهی در حرکتند. آن گیاه هم که حرکت می‌کند جز عشق او هیچ در سر ندارد، این سنگ هم که با قوه جاذبه حرکت می‌کند در واقع غیر از این‌که حق و ذات حق را جستجو می‌کند، محبت خدا در ذات اوست، چیز دیگری نیست. آیاتی مثل «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ

^۱ - مجموعه آثار، ج ۴، ص ۱۱۷.

وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»^۱. (یعنی موجودی نیست جز آن که ذکرش، تسبیح و ستایش خداست) ولی شما آن را درک نمی‌کنید.

کلمه عشق در تعبیرات اسلامی خیلی کم آمده که بعضی‌ها اساساً روی همین جهت گفته‌اند که اصلاً این کلمه را نباید استعمال کرد و با استعمال زیاد شعرا هم مخالفت می‌کنند و می‌گویند کلمه‌ی حبّ و دوستی را باید بکار برد نه کلمه عشق. ولی دیگران جواب داده‌اند که کلمه عشق را در اصطلاحات دینی کم بکار رفته نه این که بکار نرفته. از جمله مواردی که بکار رفته، همین جاست که عرض کردم. یکی دیگر آن جمله معروفی است که نوشته‌اند امیرالمؤمنین در وقتی که از صفین بر می‌گشتند یا به صفین می‌رفتند (تردید از من است) به سرزمین کربلا رسیدند، مثنی از خاک را برداشتند و بو کردند و بعد فرمودند: واهلاً لک ایتها التّربه (خوشا به تواند خاک) ههنا مناخ رکاب و مصارع عشاق این‌جا جایی است که بارهایی فرود خواهد آمد، سوارهایی به این‌جا که می‌رسند بارشان را فرود می‌آورند؛ و این‌جا خوابگاه عاشقانی است. بعد جمله‌هایی فرمود که آن جمله‌ها کاملاً می‌رساند که حضرت نظر به کربلا داشته‌اند.^۲

«پس در قرآن و حدیث هست، قرآن که از لفظ تنفر ندارد که بگوییم اکراه هست از بکار بردن این لفظ، محبت، وقتی به آن حالتی برسد که زمام امور و اراده‌ی و فکر انسان را بگیرد، بر عقل و اراده تسلط پیدا کند، حالتی می‌شود شبیه جنون، شبه جنون، یعنی عقل را در آن جا راهی

^۱ - (اسراء/۴۴)

^۲ - تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۳۳۱.

نیست:

قیاس کردن تدبیر عقل در ره عشق

چو شبی است که بر بحر می کشد رقمی
این چنین حالتی را عشق می گویند، این حالت عیب اساسی اش این است که از اختیار انسان خارج است، یعنی قابل توصیه نیست. یک حوادثی است که اگر پیدا شود، بشرط این که انسان به نحو احسن رفتار بکند، مفید واقع می شود، ولی قابل توصیه نیست، مصیبت برای انسان می تواند آثار بسیار بسیار مفیدی داشته باشد اما قابل توصیه نیست.^۱ «عشق هم همین طور است، یک امر قابل توصیه نیست، عرفا هم اگر این را توصیه کرده اند، به این دلیل است که آن ها معتقدند انسان کامل مثل کسی است که شنا بلد است، و غرق نخواهد شد. و معتقدند که عشق در انسان وحدت و تمرکز ایجاد می کند و او را از هزاران رشته ی تعلق آزاد می کند.»^۲

ماهیت و اقسام عشق

فلاسفه از قدیم الایام برای عشق فصل مخصوصی باز کرده و به بررسی و ماهیت آن پرداخته اند. ابن سینا رساله مخصوصی از عشق فراهم آورده است. عرفا عشق را در همه اشیاء جاری و عشق انسان به انسان را مظهر آن حقیقت کلی دانسته اند. شعرا اهل ادب با آن که شهوت را امری حیوانی و پست شمرده اند، عشق را ستایش کرده و به آن افتخار کرده اند تا آن جا که

^۱ - فطرت، ص ۱۴۲.

^۲ - همان، ص ۱۴۳.

مقایسه عقل و عشق و ترجیح آن بر عقل بخشی از ادبیات ما را تشکیل می‌دهد. عشقی که مورد ستایش واقع شده و از غیر مقوله شهوت دانسته شده است، تنها عشق الهی نیست؛ حتی عشق انسان به انسان نیز در بعضی از اقسامش امری شریف و خارج از مقوله شهوت معرفی شده است. نقطه مقابل این عده افرادی بوده و هستند که عشق را چه از لحاظ مبدا و چه از لحاظ کیفیت و چه به لحاظ هدف، جز حُدت و شدت غریزه جنسی نمی‌دانند و به عشق مقدس، ایمان و اعتراف ندارند. از نظر این عده، استعمال عشق در مورد خداوند نیز خارج از نزاکت و ادب و عبودیت است.^۱

دسته‌ی اول عشق را، عشق انسان به انسانی می‌دانند که به نوبه‌ی خود بر دو قسم است. «مثلاً بوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا عشق را دو نوع می‌دانند. برخی عشق‌ها را عشق‌های جنسی می‌دانند - که این‌ها را عشق مجازی می‌نامند نه عشق حقیقی - و معتقدند که بعضی عشق‌ها، عشق روحانی یعنی نفسانی است، به این معنا که در واقع میان دو روح نوعی کشش وجود دارد. عشق جسمانی منشاش غریزه است، با رسیدن به معشوق و با اطفای غریزه هم پایان می‌یابد. ولی این‌ها مدعی هستند که انسان گاهی به مرحله‌ای از عشق می‌رسد که مافوق این حرف‌هاست. خواجه نصیرالدین از آن به «مشاکله بین النفوس» تعبیر می‌کند، که یک نوع هم‌شکلی میان روح‌ها وجود دارد. او فقط محرک انسان است و معشوق حقیقی انسان یک حقیقت ماورای طبیعی است که

^۱ - دفاتر ملکوتی، صص ۴۳۶ و ۴۳۷.

روح انسان با او متحد می‌شود و به او می‌رسد و او را کشف می‌کند و در واقع معشوق حقیقی در درون انسان است.^۱ (البته استاد مطهری فقط نظریه‌ها را نقل می‌کنند.)

در همین زمینه داستان‌ها نقل می‌کنند و می‌گویند عشق می‌رسد به آن‌جا که عاشق، خیال محبوب را از خود محبوب عزیزتر و گرمی‌تر می‌دارد. این داستان را حتی در کتاب‌های فلسفی نیز نقل می‌کنند که مجنون بعد از این‌که آن‌همه شعرها و غزل‌ها در فراق لیلا و در عشق او گفته بود، روزی در بیابان، لیلا آمد بالای سرش و او را صدا زد. مجنون سرش را بلند کرد، گفت: کی هستی؟ گفت: منم لیلا، آمده‌ام سراغت (به خیال این‌که دیگر حالا مجنون بلند می‌شود و این محبوبی را که در فراقش این‌قدر نالیده چگونه در آغوش می‌گیرد). گفت: نه، برو «لی غنی عنک بعشقتک» من به عشق تو خوشم و از خودت بیزارم.^۲

ملاصدرا اشعاری نقل می‌کند که استاد معتقدند ممکن است از ابن عربی باشد. او در بیان این‌که پاره‌ای از عشق‌های جسمانی نیست و نفسانی است می‌گوید:

أعانقها و النفس بعد مشوقه

الیها و هل بعد العناق تدانی

«دارم با او (معشوقه) معانقه می‌کنم و باز می‌بینم همین جور نفس به او اشتیاق دارد. مگر از معانقه نزدیکتر هم چیزی وجود دارد؟ می‌خواهد

^۱ - مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۰۴.

^۲ - همان.

بگوید اگر دو جسم یکدیگر را به‌سوی هم می‌کشند دیگر حالا رسیده‌اند، وقتی که [این امر] به غایتش رسیده است دیگر باید پایان بپذیرد. پس این نظریه‌ای است که عشق را تقسیم می‌کند به عشق جسمانی و عشق نفسانی، یعنی به نوعی عشق قائل است که هم از نظر مبدا با عشق جسمانی متفاوت است - یعنی مبداءش جنسی نیست، ریشه‌ای در روح و فطرت انسان دارد - و هم از نظر غایت با عشق جنسی متفاوت است چون عشق جنسی با اطفا شهوت خاتمه پیدا می‌کند، ولی این عشق در این جاها پایان نمی‌پذیرد. عشق تا آن جا که به شهوت مربوط باشد، مثل شهوت خوردن است و قابل تقدیس نیست، ولی به هر حال این حقیقت تقدیس شده است و قسمت بزرگی از ادبیات دنیا را تقدیس عشق تشکیل می‌دهد.^۱

«از نظر دسته‌ی دوم عشق تقسیمات و اقسامی ندارد، هر چه هست همان شهوت است و بس.»

امروز در میان بعضی از فلاسفه جدید عقیده سومی پیدا شده است، از نظر این عده ریشه همه عشق‌ها امر جنسی است، ولی همین امر جنسی در شرایط خاصی تدریجاً تغییر شکل می‌دهد و خاصیت جنسی و شهوانی خود را از دست می‌دهد و جنبه روحی و معنوی به‌خود می‌گیرد. این عده به دوگانگی عشق قائل هستند. اما به معنی دوگانگی از لحاظ حالت و کیفیت و هدف و آثار، نه دوگانگی از لحاظ ریشه و مبدا. از نظر این عده جای تعجب نیست که یک امر مادی شکل معنوی به‌خود بگیرد، زیرا میان

^۱ - همان، صص ۵۰۵ و ۵۰۶.

مادیات و معنویات آن چنان دیوار غیر قابل عبوری وجود ندارد و به قول یکی از اهل نظر «هر امر معنوی، اصل و پایه طبیعی دارد و هر امر مادی یک گسترش و بسط معنوی».^۱ استاد در ادامه می‌گوید: «خواه عشق ریشه غیر جنسی داشته باشد و خواه نداشته باشد و به فرض اول خواه بتواند تغییر شکل و ماهیت بدهد و جنبه معنوی و روحانی پیدا کند، خواه نکند، در این جهت نمی‌توانیم تردید داشته باشیم که عشق از لحاظ آثار روانی و اجتماعی، یعنی از لحاظ تحولاتی که در روح فرد ایجاد می‌کند و از لحاظ تاثیراتی که در خلق آثار هنری و ذوقی و اجتماعی دارد، با یک شهوت ساده حیوانی که هدفش صرفاً ارضاء و اشباع است، تفاوت بسیار دارد. حالت خاص شهوانی تا وقتی که صورت شهوانی دارد، مقرون به خودخواهی است و در این حالت انسان به موضع شهوت به چشم یک ابزار و وسیله نگاه می‌کند، اما همین که شکل عشق به خود گرفت، موضوع دلخواه، آن چنان اصالت پیدا می‌کند که حتی از جان خواستار عزیزتر و گرانبهاتر می‌گردد و خواستار فدایی موضوع دلخواه خود می‌شود. یعنی شخص خواستار، از «خودی» بیرون می‌رود و لااقل خودی او، خودی طرف نیز در بر می‌گیرد. از این روست که عشق به‌عنوان مربی، کیمیا، معلم و الهام بخش خوانده شده است.

سعدی می‌گوید:

هر که عشق اندر او کمند انداخت

به مراد ویش به باید ساخت

^۱ - دفاتر ملکوتی، ۴۳۷.

هر که عاشق نگشت، مرد نشد

نقره فائق نگشت تا نگداخت

یا مثلاً حافظ می گوید:

بلبل از فیض گل آموخت سخن، ورنه نبود

این همه قول و غزل، تعبیه در منقارش»^۱

برخی عشق را صرفاً یک بیماری می دانند. این نظریه فعلاً تابعی و پیرو

ندارد. استاد می گویند، عشق نه تنها بیماری نیست بلکه موهبت است.^۲

به نظر استاد مطهری «عرفا مدعی هستند که همه ی عشق ها حقیقی

است.» چنان که شاعر می گوید:

عشق حقیقی است مجازی مگیر

این دم شیر است به بازی مگیر

این ها فلاسفه را که عشق را دو نوع می دانند رد می کنند؛ مدعی

هستند که در معشوق های مجازی هم، عاشق در عین حال که خودش

نمی داند، معشوق را به اعتبار این که پرتوی از او هست دوست دارد. به

عقیده ی آن ها اصلاً محال است که انسان غیر خدا را دوست داشته باشد.

محمّد الدین می گوید: ما احبّ احدٌ غیر خالقه می گوید: احدی تاکنون غیر از

خالق خودش را دوست نداشته، لکن احتجب عنه تعالی تحت زینی و سعاد

و هندو... او در زیرنام های معشوق های مجازی پنهان است، معشوق حقیقی

خود اوست. در این زمینه، مولوی شعرهایی دارد؛ می گوید:

^۱ - همان، ص ۴۳۷ و ۴۳۸.

^۲ - مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۰۳.

جرعه‌ای بر ریختی زان خفیه جام

بر زمین خاک من کاس الکرام

در مقام تمثیل ذکر می‌کند؛ می‌خواهد بگوید که جرعه‌ای از عشق الهی بر روی خاک ریخته، و اگر انسان، موجود خاکی را دوست می‌دارد به اعتبار آن جرعه‌ای است که روی خاک ریخته شده است.

جست بر زلف و رخ از جرعه نشان

خاک را شاهان همی لیسند از آن

این عارف می‌گوید اگر همه، خاک را آن‌چنان در آغوش می‌گیرند و می‌لیسند، به اعتبار این است که از آن جرعه چیزی در آن هست. بعد می‌گوید:

جرعه خاک آمیز، چون مجنون کند

مر شما را صاف او تا چون کند

می‌گوید این معشوق مجازی به اعتبار این که یک ذره از آن جرعه در آن ریخته شده، شما را این جور کرده؛ این اگر صاف بشود- یعنی اگر به خود آن حقیقت برسی- دیگر چه خواهی شد؟!

بنابراین منافاتی نیست که به ظاهر -یعنی در خیال خود انسان- معشوق، یک انسان باشد؛ ولی در حقیقت، معشوق حقیقی، آن انسان نباشد بلکه آن ظاهری باشد که در این مظهر به شکلی خودش را در ظاهر کرده است.^۱

تحلیلی دیگر از ماهیت عشق روحانی انسان را متوجه این مهم می‌کند

^۱ - همان، صص ۵۲۳ و ۵۲۴.

که «چطور می‌توان هر نوع عشق روحانی را هر چند معشوق، انسان عادی باشد همان عشق حقیقی به ذات باری تعالی و منبعث از آن دانست؟^۱ گفتم برخی معتقدند که دو نوع عشق وجود دارد: عشق‌های جسمانی و عشق‌های روحانی. البته پاره‌ای از عشق‌ها، عشق‌های روحانی است نه این‌که هر عشقی روحانی باشد.

«به عقیده این‌ها پاره‌ای از عشق‌های انسان‌ها [به یکدیگر] هم عشق‌های روحانی است. چگونه می‌توان آن را عشق حقیقی به ذات باری تعالی دانست. در واقع این‌ها می‌خواهند بگویند که در عشق روحانی، معشوق حقیقی، این شخص نیست بلکه این شخص به منزله‌ی یک محرکی و منزله یک مظهری هست که ولو خود عاشق خیال می‌کند که معشوق حقیقی‌اش این است ولی در واقع معشوق حقیقی او این نیست.

عرفا اساساً به عشق مجازی معتقد نیستند، آن‌ها تمام عشق‌ها را حقیقی می‌دانند و می‌گویند یک جمال بیشتر وجود ندارد که جمال حق است و همه‌ی جمال‌های دیگر پرتوی و آینه‌ای از آن جمال هستند. هر جمالی در هر حدی که جمال است آن اندازه‌ای [جمال] است که پرتوی از آن را ارائه می‌دهد، و فطرت انسان، کمال را جستجو می‌کند کمال محدود و جمال محدود را نمی‌خواهد، کمال مطلق و جمال مطلق را می‌خواهد، یعنی خواسته‌ی فطری انسان آن است ولی از باب اشتباه در مصداق سراغ این جمال‌های محدود می‌رود و به همین دلیل بعد از رسیدن، از او سرخوردگی پیدا می‌کند و دنبال محبوب دیگر می‌رود، در شعور ناخودآگاه

^۱ - همان، ص ۵۱۹.

خود حس می‌کند که این، آن چیزی که او می‌خواهد نیست. چرا انسان چیزهایی را که ندارد این‌قدر طالب است، و وقتی که آن‌ها را واجد شد دیگر آن حرارتش و آن طلبش از بین می‌رود و به اصطلاح حالت دلزدگی برایش پیدا می‌شود؟

انسان اگر به آن چیزی که مطلوب حقیقی و واقعی اوست برسد آرام می‌گیرد. انسان در واقع و در عمق ذات خودش سرگردان نیست. این سرگردانی‌ها ناشی از این است که آن حقیقت را به صورت مبهم می‌خواهد و برای [رسیدن به] او تلاش می‌کند، به یک چیزی می‌رسد خیال می‌کند این همان است، ولی یک مدتی که از نزدیک او را بو می‌کند طبیعت و فطرتش او را رد می‌کند. این است که اگر به آن مطلوب حقیقی برسد به سعادت حقیقی به آرامش حقیقی می‌رسد. این است که قرآن می‌فرماید: «الذین امنوا و تطمئن قلوبهم بذكر الله...» و بعد می‌فرماید: «الا بذكر الله... تطمئن القلوب».^۱

عقل و عشق در جهان‌بینی و ادبیات عرفانی

در این مبحث دو رویکرد حکمای الهی و عرفا را در ارتباط با این که کمال واقعی انسان در چیست به گفتگو می‌نشینم. حکمای الهی معتقدند کمال واقعی انسان در این است که «صیوره الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» حداکثر کمال انسان - و انسان کامل - آن است که انسان نسخه‌ای بشود علمی از مجمع جهان؛ پس با علم، انسان کامل می‌شود؛

^۱ - همان، صص ۵۱۹ و ۵۲۰. جهت اطلاعات بیشتر رجوع کنید به فطرت، صفحات ۱۳۷-۱۳۹.

وقتی انسان فیلسوف شد و یک تصور صحیح و جامع از کل عالم و از نظام عالم داشت. عقلش به کمال رسیده و جوهر انسان هم همان عقل است و غیر از آن چیز دیگری نیست و کمالش آن است. این است که می‌گویند فلسفه هم عبارت از همان «صیوره الانسان عالماً عقلياً...» است. ولی عرفا هرگز به چنین عرفی معتقد نیستند که عقل انسان که کمال یافت انسان کمال پیدا کرده، هرگز کمال انسان را در کمال عقلش نمی‌دانند، کمال انسان را در این می‌دانند که انسان به تمام حقیقت وجودش سیر می‌کند به سوی حق تا برسد به حق (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ)^۱. برای رسیدن به این مقصود، حکیم قهراً از عقل و استدلال کمک می‌گیرد، ولی عارف استدلال را تحقیر می‌کند و از مجاهده و ریاضت و تهذیب نفس و عشق و سلوک مدد می‌گیرد و آن راه را کافی نمی‌داند و جایز الخطا می‌داند که می‌گوید: «پای استدلالیان چوبین بود»^۲

استاد مطهری می‌گویند عرفا بدان دلیل عقل را تخطئه می‌کنند و در عوض عشق را تقدیس و مبارک می‌دانند که «عقل یک نیروی محافظه کارانه است و عشق یک نیروی انقلابی، یعنی عقل مأموریتش حفظ است، آدم عاقل همیشه می‌خواهد احتیاط کند، و همه چیز را برای خودش می‌خواهد. اصلاً کار عقل این است، مثل این‌که در نیروهای اجتماعی می‌گویند حزب محافظه کار و حزب کارگر (که معمولاً می‌گویند انقلابی است). نیروی عقل یک نیروی محافظه کار است که حکیم روی آن خیلی

^۱ - (انشقاق/ ۶).

^۲ - عرفان حافظ، صص ۸۷ و ۸۸.

تکیه دارد. عشق بر عکس است. اصلاً نیرویی است که می‌خواهد از خود بیرون بیاید، چه در ذات حق که می‌خواهد تجلی کند و چه در مخلوق که می‌خواهد به‌سوی او پرواز کند. این است که عارف تکیه‌اش بر نیروی عشق است که نیروی انقلابی است نه بر نیروی عقل که نیروی محافظه کارانه است. می‌گوید عالم عشق بوجود آورده نه علم و عقل. یکی از بهترین شعرهای حافظ این شعر است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
وقتی خواست ذات تجلی کند عشق پیدا شد یعنی این عشق بود که
ظهور کرد. «آتش به همه عالم زد» یعنی همه اشیا را عاشق تو کرد.
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
(بحث آدم را بخوانید ببینید چه می‌گویند) یعنی وقتی که ظهور کرد
بر همه‌ی ماهیات و اعیان ثابته، نه در ملک عشق بود [و نه در آسمان‌ها و
زمین و کوه‌ها] (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ
يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ)^۱ تنها موجودی که این استعداد را
داشت انسان بود.

عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد

برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
به عقل گفتند اینجا جای تو نیست، تو برو عقب.

^۱ - (احزاب/۷۲)

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز

دست غیب آمد و بر سینه‌ی نامحرم زد

استاد در ادامه می‌گوید: من خیال می‌کنم مقصود از «مدعی» همان عقل یا نفس یا قوای شیطانی و یا اینجور چیزها باشد. در غزل دیگری ابتدا می‌گوید:

پیش از اینت بیش از این اندیشه عشاق بود

مهرورزی تو با ما شهره‌ی آفاق بود

تا به اینجا می‌رسد:

پیش از این کین سقف سبز و طاق مینا برکشند

منظر چشم مرا برروی جانان طاق بود

باز تقدم عشق بر خلقت و آفرینش را بیان می‌کند. در این زمینه البته باز مسائلی که این آقایان گفته‌اند زیاد است.^۱

«تفاوتی میان عشق و عقل است؛ و آن این که عشق، بیش از هر عامل دیگری «ضد عقل» است هر جا پا گذاشت عقل را از مسند حکومتش معزول می‌کند. این است که عقل و عشق در ادبیات عرفانی به‌عنوان دو رقیب معرفی می‌گردند. رقابت فیلسوفان با عرفا، از همین جا سر چشمه می‌گیرد. در ادبیات عرفانی همواره در این میدان رقابت، عقل محکوم و مغلوب شناخته شده است. سعدی می‌گوید:

نیک خواهانم نصیحت می‌کنند

خشت بر دریا زدن بی‌حاصل است

^۱ - عرفان حافظ، صص ۱۰۴ و ۱۰۵.

شوق را بر صبر قوت غالب است

عقل را با عشق دعوی باطل است

دیگری می‌گوید:

قیاس کردم، تدبیر عقل در ره عشق

چو شب‌نمی است که بر بحر می‌کشد رقی^۱»
«عیب اساسی این حالت این است که از اختیار انسان خارج است. این قابل توصیه نیست. اگر هم عرفا آن را توصیه کرده‌اند آن‌ها یک ادعایی دارند؛ ادعایشان این است که می‌گویند آدم کامل مثل یک آدمی است که شنا را خوب بلد است که اگر یک کسی را که شنا بلد نیست در دریا هم بیندازند، اگر دید غرق می‌شود می‌تواند او را بگیرد و بیرون بیاورد. آن‌ها معتقدند که یک آدم کامل اگر بر یک ناقص اشراف داشته باشد» می‌تواند مراقب و مواظب او باشد و نگذارد هلاک بشود. (البته استاد می‌گوید من به عقیده‌ی این‌ها درست یا نادرست این‌ها کاری ندارم).^۲ همچنین عرفا برآنند که این امر اگر اتفاق بیفتد، «انسان وحدت و تمرکز ایجاد می‌کند، یعنی او را از هزاران رشته تعلق جدا می‌کند. یک عیب اساسی در ما این است که در روح ما صدها رشته به صدها شی وابستگی دارد نه به شی؛ به صدها رشته از نظر روح و معنا وابسته هستیم. انسان برای این‌که به خدا از نظر عمل موحد باشد و همه رشته‌ها [ی متصل به او] از خدا سرچشمه بگیرد باید همه‌ی این‌ها را قطع کند تا بتواند به او وصل کند و [مصدق] «فمن

^۱ - جاذبه و دافعه علی^(ع)، ص ۵۳.

^۲ - مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۷۰.

یکفر بالطّاعوت و یؤمن بالله» بشود. این‌ها معتقدند که همین چیزی که اسمش «بلا» هست (عشق) سبب می‌شود که انسان از همه‌ی آن صد شی می‌برد، به همان یکی وصل می‌شود و این حالت تمرکز در او پیدا می‌شود. آن گاه مدعی هستند همین قدر که این تمرکز در او پیدا شد بعد امکان این که این تمرکز تحت مراقبت یک «کامل» از اینجا برداشته شود و به مرکز اصلی خودش گذاشته شود، هست.^۱

«البته علت این که برخی معلمان اخلاق با عشق مخالفت کرده‌اند، به دلیل خصلت ضد عقلی عشق است. عشق آن‌چنان سرکش و نیرومند است که هر جا راه پیدا کند، به حکومت سلطه عقل خاتمه می‌دهد. عقل نیرویی است که به قانون فرمان می‌دهد و عشق به اصطلاح تمایل به آنارشیسم دارد و پابند هیچ رسم و قانونی نیست. عشق یک نیروی انقلابی انضباط ناپذیر آزادی طلبی است، لذا سیستم‌هایی که اساس خود را بر عقل بنا می‌کنند، نمی‌توانند عشق را تجویز کنند.»^۲

«در مکتب عشق، که همان مکتب عرفان است کمال انسان را در عشق و در آنچه که عشق، انسان را به آن می‌رساند می‌دانند- مقصود، عشق به ذات حق است- این مکتب، برخلاف مکتب عقل است. مکتب عقل، مکتب حرکت نیست، مکتب فکر است. حکیم سخن از حرکت ندارد، سخن از فکر می‌گوید و همه‌ی حرکت‌ها هم به عقیده‌ی او حرکت ذهن است. ولی

^۱ - همان، ص ۵۷۱.

^۲ - اخلاق جنسی، ص ۷۷. جهت اطلاعات بیشتر رجوع کنید به انسان کامل، ص ۱۰۱، جاذبه

و دافعه علی(ع)، ص ۵۳.

مکتب عشق، مکتب حرکت است؛ اما حرکتی صعودی و حرکتی عمودی نه حرکتی افقی، البته مبدل به حرکت افقی می‌شود ولی در ابتدا که انسان می‌خواهد به کمال برسد بایستی حرکتش عمودی و صعودی باشد؛ یعنی حرکت و پرواز به سوی خدا. آن‌ها معتقدند که سخن، سخن فکر نیست، سخن، سخن عقل نیست، و سخن، سخن استدلال نیست؛ بلکه سخن، سخن روح انسان است و روح انسان به عقیده‌ی این‌ها واقعاً حرکت می‌کند، به یک حرکت معنوی تا آن‌جا که به خدا می‌رسد و این مکتب اساساً مکتب عقل را تقبیح می‌کند. یکی از بخش‌های بسیار عالی ادبیات ما، بخش مناظره عقل و عشق است و کسانی که وارد این بحث شده‌اند اغلب خودشان اهل عرفان بوده‌اند و همیشه عشق را بر عقل پیروز کرده‌اند؛ این همان مکتبی است که برای انسان کامل و برای رسیدن به کمال انسان، عقل را کافی نمی‌داند و می‌گوید عقل جزیی از وجود انسان است، نه این‌که تمام ذرات انسان، عقل انسان باشد. عقل مثل چشم است، یک ابزاری است، ذات انسان و جوهره‌ی انسان روح است و روح از عالم عشق است و یک جوهره‌ای است که در او جز حرکت به سوی حق چیز دیگری نیست این است که عقل تحقیر می‌شود.

عشق و مستی را بر عقل ترجیح می‌دهند؛ همان‌گونه که در بعضی از اشعار حافظ هم آمده است. توحید آن‌ها یک معنای دیگری دارد. توحید آن‌ها «وحدت وجود» است و یک توحیدی است که اگر انسان به آن‌جا برسد همه چیز شکل حقانی به خود می‌گیرد. در این مکتب، انسان کامل آخرش می‌شود خدا، اصلاً انسان کامل حقیقی، خود خداست و هر انسانی

که انسان کامل می‌شود یعنی از خودش فانی شده و به خدا می‌رسد.^۱

فنا‌ی عاشق در معشوق

«بشر افتخار می‌کند به این که در زمینه‌ی معشوق، همه چیزش را فدا کند، خودش را در مقابل او فانی و نیست نشان بدهد، یعنی این برای او عظمت و شکوه است که در مقابل معشوق از خود چیزی ندارد و هر چه است اوست، به تعبیر دیگر «فنا‌ی عاشق در مقابل معشوق» مساله عشق با مساله شهوت متفاوت است، چون اگر شهوت باشد، یعنی شیئی را برای خود خواستن. فرق است بین شهوت و غیر شهوت در همین جاست. آن‌جا که کسی عاشق دیگری است و مساله، مساله شهوت است هدف تصاحب و از وصال او بهره‌مند شدن است، ولی در «عشق» اصلاً مساله وصال و تصاحب مطرح نیست، مساله فنا‌ی عاشق در معشوق مطرح است، یعنی باز با منطق خود محوری سازگار نیست. این حالتی است که فقط در مقابل او می‌خواهد تسلیم محض باشد و از من او، از خود او و از انانیتش چیزی باقی نماند. مولوی می‌گوید:

عشق قهار است و من مقهور عشق

چون قمر روشن شدم از نور عشق
مسأله پرسش این است، یعنی عشق، انسان را می‌رساند به مرحله‌ای که می‌خواهد از معشوق، خدایی بسازد و از خود بنده‌ای، او را در هستی

^۱ - انسان کامل، صص ۷۴ و ۷۵.

مطلق بداند و خود را در مقابل او نیست و نیستی حساب کند.^۱

«عشق و محبت قطع نظر از این که از چه نوعی باشد و قطع نظر از این که محبوب دارای چه صفات و مزایایی باشد، انسان را از خودی و خودپرستی بیرون می‌برد. خودپرستی محدودیت و حصار است. عشق به غیر مطلقاً این حصار را می‌شکند. تا انسان از خود بیرون نرفته است ضعیف است و ترسو و بخیل و حسود و بدخواه و کم صبر و خودپسند و متکبر، روحش برق و لمعان ندارد، نشاط و هیجان ندارد، همیشه سرد است و خاموش؛ اما همینکه از خود پا بیرون نهاد و حصار خودی را شکست این خصایل و صفات زشت نیز نابود می‌گردد.

هر که را جامه ز عشقی چاک شد

او ز حرص و عیب کلی پاک شد

خودپرستی به مفهومی که باید از بین برود یک امر وجودی نیست، یعنی نه این است که انسان باید علاقه‌ی وجودی نسبت به خود را از بین ببرد تا از خود پرستی برهد. معنی ندارد که آدمی بکوشد تا خود را دوست نداشته باشد. علاقه به خود که از آن به «حبّ ذات» تعبیر می‌شود به غلط در انسان گذاشته نشده است تا لازم گردد از میان برداشته شود. اصلاح و تکمیل انسان بدین نیست که فرض شود یک سلسله امور زاید در وجودش تعبیه شده است و باید آن زایدها و مضرها معدوم گردند. به عبارت دیگر، اصلاح انسان در کاستی دادن به او نیست، در تکمیل و اضافه کردن به اوست. وظیفه‌ای که خلقت بر عهده‌ی انسان قرار داده است در جهت مسیر

^۱ - مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۰۷.

خلقت است. یعنی در تکامل و افزایش نه در کاستی و کاهش. عشق، علاقه و تمایل انسان را به خارج از وجودش متوجه می‌کند و به همین جهت عشق و محبت یک عامل بزرگ اخلاقی و تربیتی است، مشروط به این‌که خوب هدایت شود و به‌طور صحیح مورد استفاده واقع گردد.^۱

ویلیام جیمز در کتاب دین و روان در باب فنای عاشق در معشوق می‌گوید:

«به دلیل یک سلسله تمایلات که در ما هست که ما را به طبیعت وابسته کرده است، یک تمایلات دیگری هم در ما وجود دارد که با حساب‌های مادی و با حساب‌های طبیعت جور در نمی‌آید و همین تمایلات است که ما را به ماورای طبیعت مربوط می‌کند، که توجیه و تفسیرش همان است که حکمای اسلامی کرده‌اند و معتقدند که این حالت فنا‌ی که عاشق پیدا می‌کند و در واقع مرحله تکامل اوست، این فنا و نیستی نیست، اگر معشوق واقعی‌اش همین شی مادی جسمانی می‌بود، فنا و غیر قابل توجیه بود که چطور یک شی به‌سوی فنای خودش تمایل پیدا می‌کند؟ ولی در واقع معشوق حقیقی او یک واقعیت دیگر است و این (معشوق ظاهری) نمونه‌ای. و مظهری از اوست و این در واقع با کامل‌تر از خودش و با یک مقام کامل‌تر متحد می‌شود و به

^۱ - جاذبه و دافعه علی^(ع)، صص ۴۹ و ۵۰.

این وسیله نفس به حد کمال خودش می‌رسد.^۱

برتراند راسل نیز در کتاب زناشویی و اخلاق می‌گوید:

«ما امروزی‌ها در عالم تصور نمی‌توانیم روحیه‌ی آن شاعرانی را که در اشعارشان از فنای خود سخن می‌راندند بی‌آن‌که کوچک‌ترین التفاتی از محبوب بخواهند درک بکنیم.»

می‌خواهد بگوید که ما معمولاً در عشق‌هایی که خودمان سراغ داریم عشق را وسیله‌ای و مقدمه‌ای برای وصال می‌دانیم. می‌گوید در عشق‌های شرقی اساساً عشق وسیله نیست و خودش فی حد ذاته هدف است و بعد خیلی هم تقدیس می‌کند، می‌گوید این عشق‌هاست که به روح انسان عظمت و شکوه و شخصیت می‌بخشد.^۲

نظر استاد مطهری در طرح مساله عشق بیشتر به آن تمایل و گرایشی است که عاشق به فنای در معشوق پیدا می‌کند که آن را «پرستش» می‌نامد، و این مهم با حساب‌های مادی منافات دارد.

«مساله عشق خصوصاً در آن‌جا که با پرستش توأم می‌شود- و بلکه هر عشقی که به مرحله عشق واقعی برسد (حساب شهوات را باید جدا کرد) به مرحله پرستش می‌رسد، یعنی این که این دو واقع از یکدیگر جدا پذیر

^۱ - مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۰۹.

^۲ - همان، صص ۵۰۹ و ۵۱۰.

نیستند.»^۱

پیامبر اکرم^(ص) در باب ارزش معنوی عبادت و پرستش فرموده‌اند:

«افضل الناس من عشق العباده و عانقها و باشرها

بجسده و تفرّغ لها.» بهترین مردم آن کسی است که به

پرستش و نیایش عشق بورزد.

همچنین حضرت رسول^(ص) می‌فرماید:

طوبی لمن عشق العباده خوشا به حال کسی که به عبادت عشق بورزد،

عبادت به صورت معشوق در بیاید و احبّها بقلبه و از صمیم قلب عبادت را

دوست داشته باشد و با شرها بجسده و با بدنش به آن بچسبد. مقصود این

است که عبادت فقط یک ذکر قلب به تنهایی نیست؛ خود عبادت عملی:

رکوع کردن، سجود کردن، قنوت کردن نوعی عشق ورزی عمل است. و

تفرّغ لها خودش را فارغ کند برای عبادت، خالی کند از همه چیز جز

عبادت. یعنی آن وقتی که به عبادت می‌ایستد دیگر هیچ خیالی، هیچ

خاطره‌ای، هیچ فکری در قلبش نیاید. فقط او باشد و خدا، قلبش خالی

بشود برای خدا، و روح عبادت هم همین است. این همان حالتی است که

شعرای عرفانی از آن تعبیر به «حضور» می‌کنند. چنانکه حافظ در شعر

معروف خود می‌گوید:

نه حافظ را حضور درس خلوت

نه دانشمند را علم یقینی

حافظ به این مساله حضور و خلوت (به معنی خلوت قلب) توجه داشته

^۱ - همان، ص ۵۰۰.

است. او در یک شعرش می‌گوید:

بر سر آنم که گر ز دست برآید

دست به کاری زنم که غصّه سرآید

خلوت دل نیست جای صحبت اصداد

دیو چو بیرون رود فرشته درآید»^۱

عشق و محبت به اولیا و تزکیه نفس

چنان‌که گفته آمد «عشق و محبت منحصر به عشق حیوانی جنسی و حیوانی نسلی نیست بلکه نوع دیگری از عشق و جاذبه هست که در جوّی بالاتر قرار دارد و اساساً از محدوده‌ی ماده و مادیات بیرون است و از غریزه‌های ماورای بقای نسل سرچشمه می‌گیرد، و در حقیقت فصل ممیز جهان انسان و جهان حیوان است و آن عشق معنوی و انسانی است، عشق ورزیدن به فضایل و خوبی‌ها و شیفتگی سجایای انسانی و جمال حقیقت.

عشق‌هایی کز پی رنگی بود

عشق نبود عاقبت ننگی بود

زانکه عشق مردگان پاینده نیست

چونکه مرده سوی ما آینده نیست

عشق زنده در روان و در بصر

هر دو می‌باشد ز غنچه تازه‌تر

^۱ - تعلیم و تربیت در اسلام، صص ۳۳۱ و ۳۳۲.

عشق آن زنده گزین کو باقی است

وز شراب جانفزایت ساقی است

عشق آن زنده گزین که جمله‌ی انبیا

یافتند از عشق او کار و کیا^۱

«این عشق است که در آیات بسیاری از قرآن با واژه «محبت» و احیاناً

«ودّ» یا «مودّت» از آن یاد شده است و این آیات در چند قسمت قرار

گرفته‌اند:

۱- آیاتی که در وصف مومنان است و از دوستی و محبت عمیق آنان

نسبت به حضرت حق یا نسبت به مومنان سخن گفته است:

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ^۲

آنان که ایمان آورده‌اند در دوستی خدا سخت‌ترند

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا

يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ

خَصَاصَةٌ^۳

و آنان که پیش از مهاجران، در خانه(دارالهجرة خانه‌ی مسلمانان) و در

ایمان (خانه‌ی وحی و معنوی مسلمانان) جایگزین شده، مهاجرانی را که

به‌سوی ایشان می‌آیند دوست دارند و در دل خودشان از آنچه به آن‌ها داده

شده است احساس ناراحتی نمی‌کنند و آن‌ها را بر خویش مقدم می‌دارند،

^۱ - مثنوی معنوی.

^۲ - (بقره / ۱۶۵).

^۳ - (حشر / ۹).

هر چند خود نیازمند بوده باشند.

۲- آیاتی که از دوستی حضرت حق نسبت به مومنان سخن می‌گوید:
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ^۱ خدا دوست دارد توبه
کنندگان و پاکیزه‌گان را.

وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ^۲ خدا دوست دارد نیکوکاران را.
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ^۳ خدا دوست دارد خودنگه داران را
وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ^۴ خدا دوست دارد پاکیزه‌گان را.
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ^۵ خدا دوست دارد عدالت کنندگان را.

۳- آیاتی که متضمن دوستی‌های دوطرفه و محبت‌های متبادل است:
دوستی حضرت حق نسبت به مومنین و دوستی مومنان نسبت به حضرت
حق و دوستی مؤمنین یکدیگر را:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ^۶ بگو
اگر دوست دارید خدا را، از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد و
گناهانتان را برایتان ببخشد.

فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ^۷. خدا بیاورد قومی را که

^۱ - (بقره/۲۲۲)

^۲ - (آل عمران/۱۳۴).

^۳ - (توبه/ ۴ و ۷) و (آل عمران/۷۶).

^۴ - (توبه/ ۱۰۸).

^۵ (حجرات/ ۹) و (ممتحنه/ ۸).

^۶ - (آل عمران/۳۱).

^۷ - (مائده/۵۴).

دوستشان دارد و آن‌ها او را دوست دارند.

محبت مؤمنان نسبت به یکدیگر:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا^۱ آنان که ایمان آورده‌اند و شایسته‌ها انجام داده‌اند، خداوند بخشایشگر برایشان دوستی قرار می‌دهد.

وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً^۲ در میان شما با همسرانتان دوستی قرار داد و مهر افکند.

و همین علاقه و محبت است که ابراهیم برای ذریه‌اش خواست^۳ و پیغمبر خاتم نیز به دستور خداوند برای خویشانش طلب کرد.^۴

و آن‌چنان که از روایات بر می‌آید، روح و جوهر دین غیر از محبت چیزی نیست. برید عجلی می‌گوید:

«در محضر امام باقر^(ع) بودم. مسافری از خراسان که آن راه دور را پیاده طی کرده بود به حضور امام شرفیاب شد. پاهایش را که از کفشش درآورد شکافته شده و ترک برداشته بوده گفت: به خدا سوگند من را نیاورد از آن جا که آمدم مگر دوستی شما اهل‌البیت، امام فرمود: به خدا قسم اگر سنگی ما را دوست بدارد، خداوند آن را با ما محشور کند و قرین گرداند» «و هل الدّین الّا الحبّ» آیا دین چیزی

^۱ - (مریم / ۹۶).

^۲ - (روم / ۲۱).

^۳ - (ابراهیم / ۳۷).

^۴ - (شوری / ۲۳).

غیر از دوستی است؟^۱ مردی به امام صادق (ع) گفت: ما فرزندانمان را به نام شما و پدرانمان اسم می‌گذاریم. آیا این کار، ما را سودی دارد؟ حضرت فرمودند: آری به خدا قسم «هل الدین الا الحب» مگر این چیزی غیر از دوستی است؟ سپس به آیه‌ی شریفه‌ی: «ان کنتم تحبون الله فاتبعونی يحببکم الله» استشهاد فرمود.^۲

اساساً علاقه و محبت است که اطاعت آور است. عاشق را یارای آن نباشد که از خواست معشوق سربپیچد. ما این را خود با چشم می‌بینیم که جوانک عاشق در مقابل معشوقه و دلباخته‌اش از همه چیز می‌گذرد و همه چیز را فدای او می‌سازد.

اطاعت و پرستش حضرت حق به نسبت محبت و عشقی است که انسان به حضرت حق دارد، هم‌چنان که امام صادق (ع) فرمود:

تعصى الا له و انت تظهر حبه

هذا لعمری فی الغفال بدیع

لو کان حبک صادقاً لاطعته

انّ المحبّ لمن یحبّ مطیع

خدا را نافرمانی کنی و اظهار دوستی او کنی؟ به جان خودم این رفتاری شگفت است. اگر دوستی‌ات راستین بود اطاعتش می‌کردی زیرا که

^۱ - سفینه البحار، ج ۱، ص ۲۰۱، ماده‌ی «حب» به نقل از جاذبه و دافعه علی (ع)، ص ۶۲.

^۲ - همان کتاب، ص ۶۶۲، ماده‌ی «سما».

دوستدار، مطیع کسی است که او را دوست دارد.^۱

«بعضی از مسیحیان که خود را و کیش خود را مبشّر محبت معرفی می‌کنند، ادعای آن‌ها این است که انسان کامل فقط محبت دارد و بس، پس فقط جاذبه دارد و بس، و شاید برخی هندوها نیز این چنین ادعایی را داشته باشند. در فلسفه‌ی هندی و مسیحی از جمله مطالبی که بسیار به چشم می‌خورد محبت است. آن‌ها می‌گویند باید به همه چیز علاقه ورزید و ابراز محبت کرد و وقتی که ما همه را دوست داشته باشیم چه مانعی دارد که همه نیز ما را دوست بدارند، بدها هم ما را دوست بدارند چون از ما محبت دیده‌اند.»^۲

استاد مطهری می‌گوید: «اما این آقایان باید بدانند تنها اهل محبت بودن کافی نیست، اهل مسلک هم باید بود و به قول گاندی در این است مذهب من، محبت باید با حقیقت توأم باشد و اگر با حقیقت توأم بود باید مسلکی بود، و مسلکی بودن خواه ناخواه دشمن ساز است و در حقیقت دافعه‌ای است که عده‌ای را به مبارزه بر می‌انگیزد و عده‌ای را طرد می‌کند. اسلام نیز قانون محبت است. قرآن پیغمبر اکرم را «رحمه للعالمین» معرفی می‌کند:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ^۳.

نفرستادیم تو را مگر که مهر و رحمتی باشی برای جهانیان.

^۱ - جاذبه و دافعه علی (ع)، ص ۵۸ تا ۶۳.

^۲ - همان، ص ۲۳.

^۳ - (انبیاء/۱۰۷).

یعنی نسبت به خطرناک‌ترین دشمنان نیز باید رحمت داشته باشی و به آنان محبت کنی.»

پیامبر اعظم^(ص)، «نسبت به همه چیز مهر می‌ورزید حتی حیوانات و جمادات، و لذا در سیره‌ی او می‌بینیم که تمام آلات و ابزار زندگی‌اش اسمی خاص داشت، اسب‌ها و شمشیرها و عمامه‌هایش همه اسمی خاص داشتند و این نیست جز این که موجودات، همگان مورد ابراز محبت و عشق او بودند و گویی برای همه چیز شخصیتی قائل بود. تاریخ این روش را در مورد انسانی غیر او سراغ ندارد و در حقیقت این روش حکایت می‌کند که او سمبل عشق و محبت انسانی بوده است. وقتی از کنار کوه احد می‌گذشت، با چشمان پر فروغ و نگاه از محبت لبریزش احد را مورد عنایت خویش قرار داد و گفت: «جبل یحبنا و نحبه» کوهی است که ما را دوست دارد و ما نیز آن را دوست داریم. انسانی که کوه و سنگ نیز از مهر او بهره‌مند است.»^۱

«اهل عرفان و سیر و سلوک به جای پویش راه عقل و استدلال، راه محبت و ارادت را پیشنهاد می‌کنند. می‌گویند: کاملی را پیدا کن و رشته‌ی محبت و ارادت او را به گردن دل بیاویز که از راه عقل و استدلال، هم بی‌خطرتر است و هم سریعتر. در مقام مقایسه، این دو وسیله مانند وسایل دستی قدیم و وسایل ماشینی می‌باشند.

تاثیر نیروی محبت و ارادت در زایل کردن رذایل اخلاقی از دل، از قبیل تاثیر مواد شیمیایی بر روی فلزات است. مثلاً یک کلیشه‌ساز با تیزاب

^۱ - جاذبه و دافعه علی^(ع)، صص ۲۳ و ۲۴.

اطراف حروف را از بین می‌برد نه با ناخن و یا سر چاقو و یا چیزی از این قبیل. اما تأثیر نیروی عقل در اصلاح مفاصد اخلاقی مانند کار کسی است که بخواهد ذرات آهن را از خاک با دست جدا کند. چقدر رنج و زحمت دارد؟! اگر یک آهن ربای قوی در دست داشته باشد ممکن است با یک گردش همه‌ی آن‌ها را جدا کند. نیروی ارادت و محبت مانند آهن ربا صفات رذیله را جمع می‌کند و دور می‌ریزد. به عقیده‌ی اهل عرفان، محبت و ارادت پاکان و کمتلین همچون دستگاه خودکاری، خودبه‌خود رذایل را جمع می‌کند و بیرون می‌ریزد، حالت مجذوبیت اگر بجا باشد از بهترین حالات است و این است که تصفیه‌گر و نبوغ بخش است.

آری آنان که این راه را رفته‌اند، اصلاح اخلاق را از نیروی محبت می‌خواهند و به قدرت عشق و ارادت تکیه می‌کنند. تجربه نشان داده است که آن اندازه که مصاحبت نیکان و ارادت محبت آنان در روح موثر افتاده است، خواندن صدها جلد کتاب خلاقى موثر نبوده است.

مولوی پیام محبت را به ناله‌ی نی تعبیر کرده است، «مولوی» می‌گوید:

همچو نی زهری و تریاکی که دید؟

همچو نی دمساز و مشتاقی که دید؟

هر که را جامه ز عشقی چاک شد

او ز حرص و عیب کَلّی پاک شد

شاد باش‌ای عشق خوش سودای ما

ای طبیب جمله علّت‌های ما

گاهی بزرگانی را می‌بینیم که ارادتمندان آنان حتی در راه رفتن و لباس پوشیدن و برخوردها و شیوه سخن از آنان تقلید می‌کنند. این تقلید اختیاری نیست، خودبه‌خود و طبیعی است. نیروی محبت و ارادت است که در تمام ارکان هستی محب اثر می‌گذارد و در همه حال او را همرنگ محبوب می‌سازد این است که هر انسانی باید برای اصلاح خویش به دنبال اهل حقیقتی بگردد و به او عشق بورزد تا [به] راستی بتواند خویش را اصلاح کند.

گرت در سرت هوای وصال است حافظا

باید که خاک درگاه اهل هنر شوی

انسانی که قبلاً هر چه تصمیم می‌گرفت عبادت یا عمل خیری انجام دهد باز سستی در ارکان همتش راه می‌یافت، وقتی که محبت و ارادت آمد دیگر آن سستی و رخوت می‌رود و عزمش راسخ و همتش نیرومند می‌گردد.

مهر خوبان دل و دین از همه بی پروا برد

رخ شطرنج نبرد آنچه رخ زیبا برد

تو مپندار که مجنون سر خود مجنون شد

از سمک تا به سهایش کشش لیلی برد

من به سرچشمه‌ی خورشید نه خود بردم راه

ذره‌ای بودم و عشق تو مرا بالا برد

خم ابروی تو بود و کف مینوی تو بود

که در این بزم بگردید و دل شیدا برد^۱
تاریخ، بزرگانی را سراغ دارد که عشق و ارادت به کملین - لاقل در
پندار ارادتمندان - انقلابی در روح و روانشان به وجود آورده است. ملای
رومی یکی از آن افراد است. او از اول این چنین سوخته و پریجان نبود.
مردی دانشمند بود اما سرد و خاموش در گوشه‌ی شهرش مشغول
تدریس بود. از روزی که با شمس تبریزی برخورد کرد و ارادت به او
دل و جاناش را فرا گرفت دگرگونش ساخت و آتشی در درونش
برافروخت و همچون جرقه‌ای بود که در انبار باروت افتاده است.
شعله‌ها افروخت. او خود ظاهراً مردی است اشعری مسلک، ولی مثنوی
او بی شک یکی از بزرگترین کتاب‌های جهان است، اشعار این مرد
همه‌اش موج است و حرکت. دیوان شمس را به یاد مراد و محبوب
خویش سروده است. و در مثنوی نیز زیاد از او یاد می‌کند.
در مثنوی ملای رومی را می‌بینیم به دنبال مطلبی است، اما همین که
به یاد شمس می‌افتد طوفانی سخت در روحش پدید می‌آید و امواج
خروشان را در وی به وجود می‌آورد. می‌گوید:

این نفس جان دامنم برتافته است

بوی پیراهن یوسف یافته است

کز برای حق صحبت سال‌ها

بازگو رمزی از آن خوش حال‌ها

^۱-علامه طباطبایی.

تا زمین و آسمان خندان شود
عقل و روح و دیده صد چندان شود
گفتم‌اند دور اوفتاده از جیب
همچو بیماری که دور است از طبیب
من چه گویم یک رگم هوشیار نیست
شرح آن یاری که او یار نیست
شرح این هجران و این خون جگر
این زمان بگذر تا وقت دگر
فتنه و آشوب و خونریزی مجو
بیش از این از شمس تبریزی مگو^۱
و این مصداق راستین گفته‌ی حافظ است:
بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود
این همه قول و غزل تعبیه در منقارش
از این جا می‌توانیم استفاده کنیم که کوشش و کشش یا فعالیت و
انجذاب باید همراه باشند. از کوشش بدون جذبه کاری ساخته نیست کما
این که کشش بدون کوشش به جایی نمی‌رسد.^۲

عشق و آثار آن

آنچه که بطور معمول مرسوم است آن است که مذهب را دشمن عشق

^۱ - مثنوی معنوی.

^۲ - جاذبه و دافعه علی (ع)، ص ۷۲ تا ۷۵.

لحاظ می‌کنند و این‌گونه تفسیر می‌کنند که مذهب، عشق را با شهوت جنسی یکی می‌داند و از آن‌جا که شهوت ذاتاً پلید است، لذا عشق نیز امری نامانوس و ناهنجار لحاظ می‌شود. اما این اتهام درباره دین و قابل تحسین اسلام، مصداق ندارد. اسلام شهوت جنسی را پلید نمی‌انگارد، و برای عشق ارزش قائل است و این کاملاً عکس دیدگاه مسیحیت است که عشق را امری خبیث می‌انگارند.^۱

شیعه برای اصل محبت عشق ارزش و احترام بسیاری قائل است چنان که پایه و اساس مذهب شیعه، اصل محبت و عشق است.^۲

در برهان قاطع درباره‌ی اکسیر آمده است: «جوهری است گدازنده و آمیزنده و کامل کننده یعنی مس را طلا می‌کند، و ادویه‌ی مفیده‌ی فایده‌مند و نظر مرشد کامل را نیز مجازاً اکسیر می‌گویند». اتفاقاً در عشق هم سه خصوصیت هست؛ هم گدازنده است و هم آمیزنده و هم کامل کننده، لکن وجه شبه معروف و مشهور همین سوم است یعنی تغییر تکمیلی، و لذا شعرا گاهی عشق را طیب و دوا و افلاطون و جالینوس خوانده‌اند. مولوی در دیباچه مثنوی معنوی می‌گوید:

شاد باش‌اند عشق خوش سودای ما

ای طیب جمله علت‌های ما

ای دوی نخوت و ناموس ما

ای تو افلاطون و جالینوس ما»^۳

^۱ - اخلاق جنسی، ص ۷۷ دفتر ملکوتی، ص ۴۳۶.

^۲ - جاذبه و دافعه علی^(ع)، ص ۳۴.

^۳ - همان، ص ۴۳.

بنابراین آن اکسیر و کیمیای حقیقی که قابلیت تبدیل دارد عشق و محبت است. عشق است که قادر است قلب ماهیت کند و خاصیت کیمیا دارد. اگر عشق نباشد، دل هم نیست بلکه آب و گل است.

هر آن دل را که سوزی نیست دل نیست

دل افسرده غیر از مشت گل نیست

الهی سینه‌ای ده آتش افروز

در آن سینه دلی وان دل همه سوز^۱

۱- عشق موجب تصفیه نفس و پاکی درون و برون می‌شود.^۲

۲- عشق موجب خودشکنی و شکستن نفس آدمی می‌شود.^۳

۳- عشق توحّد به ارمغان می‌آورد. «عشق فهم را تیزتر می‌کند اما توجه را یک جهت و متوحّد می‌سازد و لذا می‌توان گفت خاصیت عشق توحّد است. عارف چون با دل سرو کار دارد، به مقتضای روایت «ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه» نمی‌تواند بیش از یک معشوق برگزیند.^۴

۴- عشق نیرو آور و قدرت آفرین است. چنان‌که ترسو را شجاع می‌کند. «یک مرغ خانگی تا زمانی که تنهاست بال‌هایش را روی پشت خود جمع می‌کند، آرام می‌خرامد، می‌گردن می‌کشد کرمکی پیدا کند تا از آن استفاده نماید، از مختصر صدایی فرار می‌کند، در مقابل کودکی ضعیف از خود مقاومت نشان نمی‌دهد. اما همین مرغ وقتی جوجه‌دار شد، عشق و

^۱ - وحشی بافقی.

^۲ - جهت اطلاعات بیشتر رجوع کنید به مبحث عشق و محبت به اولیاء و تزکیه نفس.

^۳ - جهت اطلاعات بیشتر رجوع کنید به مبحث فنای عاشق در معشوق.

^۴ - دفاتر ملکوتی، ص ۴۴۲.

محبت در کانون هستی‌اش خانه کرد، وضعش دگرگون می‌گردد، بال‌های بر پشت جمع شده را به علامت آمادگی برای دفاع پایین می‌اندازد، حالت جنگی به خود می‌گردد، حتی آهنگ فریادش قوی‌تر و شجاعانه‌تر می‌گردد. قبلاً به احتمال خطری فرار می‌کرد اما اکنون به احتمال خطری حمله می‌کند، دلیرانه یورش می‌برد. این محبت و عشق است که مرغ ترسو را به صورت حیوانی دلیر جلوه‌گر می‌سازد.^۱ عشق سنگین را چالاک و سبک و زرنگ می‌کند، کودن را تبدیل به تیزهوش می‌کند. عشق بخیل و خسیس را بخشنده و کم طاقت را صبور و شکبیا می‌سازد.

۵- عشق عاشق، تسلیم و فرمانبرداری به همراه دارد. چنان‌که قبلاً آمد عاشق را آن یار نباشد که از خواست معشوق سرپیچد. اطاعت و پرستش حضرت حق، به نسبت محبت و عشق است که انسان به حضرت حق دارد هم‌چنان‌که امام صادق (ع) می‌فرماید:

تعصى الاله و انت تظهر

هذا العمرى فى الفعل بدیع

لو كان حبك صادقا لا طعته

ان المحب لمن يحب مطيع

خداوند نافرمانی کنی و اظهار دوستی او کنی به جان خود، این رفتاری شگفت است. اگر دوستیت راستین بود اطاعتش می‌کردی زیرا که دوستدار مطیع کسی است که او را دوست دارد.^۲

^۱ - جاذبه و دافعه علی (ع)، ص ۴۴.

^۲ - دفاتر ملکوتی، صص ۴۴۲ و ۴۴۳.

۶- عشق محبت و عاطفه می‌آفریند. «تولید رقت و رفع غلظت و خشونت ازدواج و به عبارت دیگر، تلطیف عواطف و همچنین تمرکز و از بین بردن تشتت و تفرق نیروها و در نتیجه قدرت حاصل از تجمع، همه از آثار عشق و محبت است.»^۱

۷- عشق سبب اصلاح اجتماع می‌شود. «نیروی محبت از نظر اجتماعی نیروی عظیم و موثری است. بهترین اجتماع‌ها آن است که با نیروی محبت اداره شود. محبت زعیم و زمامدار به مردم و محبت و ارادت مردم به زعیم و زمامدار.»^۲

۸- عشق الهام بخش و فیض بخش است. حافظ می‌گوید:

بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود

این همه قول و غزل تعبیه در منقارش

«فیض گل گر چه به حسب ظاهر لفظ، یک امر خارج از وجود بلبل

است ولی در حقیقت چیزی جز نیروی خود عشق نیست.

تو مپندار که مجنون سر خود مجنون شد

از سمک تا سهایش کشش لیلی برد^۳

عشق قوای خفته را بیدار و نیروهای بسته و مهار شده را آزاد می‌کند

نظیر شکافتن اتم‌ها و آزاد شدن نیروهای اتمی. الهام بخش است و قهرمان

ساز. چه بسیار شاعران و فیلسوفان و هنرمندان که مخلوق یک عشق و

^۱ - همان، ص ۴۴۳.

^۲ - همان، ص ۴۴۵.

^۳ - علامه طباطبایی.

محبت نیرومندند.^۱

در مجموع آثار عشق به تزکیه نفس، خودشکنی، توخّذ، تسلیم، قدرت، تیزهوشی، شجاعت، لطافت روح، الهام بخشی و اصلاح جامعه خلاصه می‌شود.

راه جان مر جسم را ویران کند
بعد آن ویرانی آبادان کند
ای خنک جانی که بهر عشق و حال
بذل کرد او خان و مان و ملک و مال
کرد ویران خانه بهر گنج زر
وز همان گنجش کند معمورتر
آب را ببرید و جو را پاک کرد
بعد از آن در جو روان کرد آب خورد
پوست را بشکافت پیکان را کشید
پوست تازه بعد از آتش بر دمید
کاملان کز سر تحقیق آگهند
بی خود و حیران و مست و واله‌اند
نه چنین حیران که پشتش سوی اوست
بل چنان حیران که غرق و مست دوست^۲

^۱ - جاذبه و دافعه علی^(ع)، ص ۴۶؛ همچنین اهتزاز روح، ص ۱۲۹.

^۲ - جاذبه و دافعه علی^(ع)، صص ۴۷ و ۴۸.

خلاصه فصل پنجم

عرفا همیشه زیبایی را ستایش کرده‌اند به حکم آن که خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد. تجمل، یعنی خود را زیبا کردن نیز امری مطلوب است. زیبایی یا جمال که به آن حسن نیز گفته می‌شود با عشق رابطه دارد، هر جا که حسن هست عشق نیز حضور دارد، حتی برخی از عارفان و حکیمان ما عشق را در تمامی موجودات حاضر دانسته‌اند. مقصد جهان از دید عرفا، عشق است و معاد موجودات نیز عشق می‌باشد و راه میان این دو نیز جز عشق نیست.

قرآن از محبت بسیار سخن گفته است و مؤمنان را دارای محبت شدید نسبت به خداوند معرفی کرده است. عرفا این محبت شدید را عشق دانسته‌اند، مقایسه‌ی عقل و عشق نیز در همین سمت و سو شکل گرفته است. از دید عرفا ممکن است حتی برای عشق پایه‌ی طبیعی قائل شد، اما عرفا این را نهایت کار نمی‌دانند. هر امر طبیعی می‌تواند به امری فوق طبیعی بدل شود. اگر عشق نبود، این همه آثار هنری به وجود نمی‌آمد. عشق یک موهبت الهی است، عرفا حتی در عشق‌های مجازی نیز، رنگی از عشق حقیقی دیده‌اند. لذا در حقیقت هر جا چیزی دوست داشته می‌شود، خداست که مستقیم یا غیرمستقیم، دانسته یا نادانسته مورد عشق و پرستش است. اگر معشوق روحانی در عشق جسمانی ظهرو پنهانی نداشت، عشق جسمانی صورت نمی‌پذیرفت. برخی عرفا تمام عشق‌ها را عشق الهی دانسته‌اند زیرا یک جمال وجود دارد و آن حق است.

همه‌ی انسان‌ها در جستجوی خدایند فقط در یافتن مصداق به اشتباه

می‌افتند، از این روست که چیزی را دوست می‌دارند و چون به آن می‌رسند از آن زده و سرخورده می‌شوند و به سراغ معشوق دیگری می‌روند زیرا فطرت بی‌نهایت طلب آدمی را این امور محدود نمی‌توانند سیری ببخشند.

فصل ششم:

اخلاق

آزادی و عرفان

«می‌گویند انسان آن‌گاه انسان واقعی است و به آن اندازه از واقعیت انسان بهره‌مند است که فاقد تمکین و تسلیم باشد. خاصیت شیفتگی و تعلق به چیزی این است که توجه انسان را به خود معطوف می‌سازد و آگاهی او را از خودش سلب می‌سازد. و او را دچار خود فراموشی می‌کند و در نتیجه این موجود آگاه آزاد که نامش انسان است و شخصیتش در این دو کلمه خلاصه می‌شود به صورت موجودی ناخودآگاه و اسیر در می‌آید. بر اثر فراموش کردن خود ارزش‌های انسانی را از یاد می‌برد و در اسارت و وابستگی از حرکت و تعالی باز می‌ماند و در نقطه‌ای راکد می‌شود.

اگر فلسفه‌ی مبارزه‌ی اسلام با دنیاپرستی احیای شخصیت انسانی است، می‌بایست از هر پرستشی و از هر پابندی جلوگیری کند و حال آن‌که تردیدی نیست که اسلام آزادی از ماده را مقدمه‌ی تقید به معنی، و رهایی از دنیا را برای پابندشدن به آخرت، و ترک خرما را برای بدست

آوردن خدا می خواهد.

عرفان که به آزادی از هر چه رنگ تعلق پذیرد دعوت می کند، استثنایی هم در کنارش قرار می دهد.

حافظ می گوید:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود

ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

مگر تعلق خاطر به ماه رخساری

که خاطر از همه غم‌ها به مهر او شاد است

فاش گویم و از گفته خود دلشادم

بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار

چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم!

از نظر عرفان از هر دو جهان باید آزاد بود اما بندگی عشق را باید

گردن نهاد، لوح از هر رقم باید خالی جز رقم الف یار، تعلق خاطر به هیچ

چیز نباید داشت جز به ماه رخساری که با مهر او هیچ غمی اثری ندارد

یعنی خدا.^۱

قبلاً دانستیم که انسان موجودی ذو مراتب است و در نهاد او قوای

^۱ - سیری در نهج البلاغه، صص ۲۸۵ و ۲۸۶.

نیرومندی هست، چنان‌که انسان شهوت، غضب، حرص و طمع، افزون‌طلبی، جاه‌طلبی و... دارد، اما در مقابل آن صاحب عقل و فطرت و وجدان اخلاقی هم هست. لذا به لحاظ باطن ممکن است انسانی آزاد باشد و ممکن است آدمی برده و بنده باشد به گونه‌ای که بنده‌ی حرص خود باشد، یا این‌که اسیر خشم و شهوت و جاه‌طلبی خودش باشد. چنان‌که:

فاش می‌گویم و از گفته‌ی خود دلشادم

بنده‌ی عشقم و از هر دو جهان آزادم

بنابراین همان‌طور که گفتیم ممکن است از نظر اجتماعی انسانی کاملاً آزاد باشد یعنی زیر بار بردگی و ذلت نرود و از منظر اخلاقی و معنویت یعنی وجدان و عقل هم آزاد باشد که در زبان دین، اصطلاحاً به آن «تزکیه نفس و تقوی» می‌گویند. انسان که ذومراتب است صاحب قسمت عالی و دانی است آزادی معنوی در حیطه‌ی قسمت عالی انسان است و از قسمت دانی یا حیوانی و شهوانی کاملاً آزاد است.

«بزرگترین برنامه انبیا، آزادی معنوی است. اصلاً تزکیه نفس یعنی آزادی معنوی: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»^۱ و بزرگترین خسران عصر ما این است که همواره می‌گویند آزادی، اما جز از آزادی سخن نمی‌گویند، از آزادی معنوی دیگر حرفی نمی‌زنند و به همین دلیل به آزادی اجتماعی هم نمی‌رسند. «نفخت فیه من روحی» فراموش شده است، می‌گویند اصلاً چنین چیزی وجود ندارد، انسان یک موجودی دو طبقه‌ای نیست که طبقه عالی و دانی داشته باشد. اصلاً انسان با یک حیوان

^۱ - (شمس/۱۰۹۰).

هیچ فرق نمی‌کند، یک حیوان است، زندگی تنازع بقاست، یعنی زندگی جز تلاش کردن هر فرد برای خود و جنگیدن برای منافع خود چیز دیگری نیست. بلکه جمله‌ای می‌گویند که بعضی هم خیال می‌کنند که خیلی حرف درستی است؛ می‌گویند: حق گرفتنی است نه دادنی. حق هم گرفتنی است و هم دادنی. اصلاً این جمله که حق را فقط باید گرفت و کسی به تو نمی‌دهد، ضمناً تشویق به این است که تو حق را باید بگیری نه این که حق را باید بدهی، صاحب حق باید بیاید، اگر توانست به زور از تو بگیرد، اگر نتوانست که نتوانست. اما پیغمبران نیامدند این حرف را بزنند پیغمبران گفتند حق، هم گرفتنی است و هم دادنی؛ یعنی مظلوم پایمال شده را توصیه کردند به این که برو حق را بگیر، و از آن طرف ظالم را وادار کردند تا علیه خودش قیام کند که حق را بدهد و در این کار خودشان هم کامیاب و موفق شدند.» «المجاهد من جاهد نفسه» مجاهد کسی است که با نفس خود جهاد کند. مجاهد کسی است که در مبارزه‌ی درونی که همیشه در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد (از یک طرف نفس و از طرف دیگر عقل) بتواند با نفس امّاره خود با هواهای نفسانی خود مبارزه کند. امیرالمؤمنین می‌فرماید: «اشجع الناس من غلب هواه» شجاع‌ترین مردم کسی است که بر هوای نفس خود پیروز شود. شجاعت اساسی آن است.

یک روز رسول خدا^(ص) در مدینه عبور می‌کرد. جوانان مسلمان را دید که سنگی را به عنوان وزنه‌برداری بلند می‌کنند، زورآزمایی می‌کنند برای این که ببینند چه کسی وزنه را بهتر بلند می‌کند. رسول خدا همان‌جا بهره‌برداری کرد، فرمود: آیا می‌خواهید من قاضی و داور شما باشم، و

داوری کنم که قوی‌ترین شما کدام‌یک از شماست؟ همه گفتند بله یا رسول‌الله چه داوری از شما بهتر! فرمود: احتیاج ندارد که این سنگ را بلند کنید تا من بگویم چه کسی از همه قوی‌تر است؛ از همه‌ی شما قوی‌تر کسی است که وقتی به گناهی میل و هوس شدید پیدا می‌کند، بتواند جلوی نفس خود را بگیرد. قوی‌ترین شما کسی است که هوای نفس، او را وادار به معصیت نکند. مجاهد کسی است که با نفس خود مبارزه کند. شجاع آن کسی است که از عهده‌ی نفس خویش برآید.^۱

داستان معروفی درباره‌ی پوریای ولی - که یکی از پهلوانان دنیاست و ورزشکاران هم او را مظهر فتوت و مردانگی و عرفان می‌دانند و مرد عارف پیشه‌ای بوده - نقل می‌کنند که یک روز به کشوری سفر می‌کند تا با پهلوانان درجه اول آن‌جا در روز معینی مسابقه پهلوانی بدهد در حالی که پشت همه پهلوانان را به خاک رسانده بود. در شب جمعه به پیرزنی برخورد که حلوا خیرات می‌کند. و از همه التماس دعا دارد. پیرزن پوریایی ولی را نمی‌شناخت؛ جلو آمد و به او حلوا داد و گفت حاجتی دارم؛ برای من دعا کن. گفت: چه حاجتی داری؟ پیرزن گفت: پسر من قهرمان کشور است و قهرمان دیگری از خارج آمده و قرار است در همین روزها با پسر من مسابقه دهد. تمام زندگی ما با همین حقوق قهرمانی پسر من اداره می‌شود. اگر پسر من زمین بخورد آبروی او که رفته است هیچ، تمام زندگی ما تباہ می‌شود و من پیرزن هم از بین می‌روم. پوریای ولی گفت: مطمئن باش. من دعا می‌کنم. این مرد فکر کرد فردا چه کنم؟ آیا اگر قوی‌تر از آن

^۱ - آزادی معنوی، صص ۴۰ و ۴۱.

پهلوان بودم، او را به زمین بزنم یا نه؟ به این جا رسید ک قهرمان کسی است کسی که با هوای نفس خود مبارزه کند. روز موعد با طرف مقابل کشتی گرفت. خود را بسیاری قوی یافت و او را بسیار ضعیف، به طوری که می توانست فوراً پشت او را به خاک برساند. ولی برای این که کسی نفهمد، مدتی با او هم‌آوردی کرد و بعد هم طوری خودش را سست کرد که حریف او را به زمین زد و روی سینه اش نشست. نوشته اند در همان وقت احساس کرد که گویی خدای متعال قلبش را باز کرد، گویی ملکوت را با قلب خود می بیند. چرا؟ چون «المجاهد من جاهد نفسه» چون «اشجع الناس من غلب هواه» چون قهرمانی ای به خرج داد بالاتر از همه ی قهرمانی های دیگر و همان طور که پیغمبر اکرم فرمود: زورمند آن کسی نیست که وزنه را بلند کند، بلکه آن کسی است که در میدان مبارزه با نفس اماره پیروز شود.^۱

باز در اینجا می توان به داستان خدو انداختن عمرو بن عبدود و غلبه امام بر خشم خود اشاره کرد. مولانا عارف جلیل القدر این مهم را به نظم کشیده است.^۲

او خدو انداخت بر روی علی

افتخار هر نبی و هر ولی

تا آن جا که:

گفت من تیغ از پی حق می زنم

بنده ی حقّ نه مأمور تنم

^۱ - همان، ص ۱۷۱-۱۷۳.

^۲ - جهت اطلاعات بیشتر رجوع کنید به آزادی معنوی، صص ۱۷۳ و ۱۷۴.

گفت: «از نظر فلسفه‌های به اصطلاح اومانیستی و انسانی، آزادی عرفانی دردی از بشر را دوا نمی‌کند زیرا آزادی نسبی است، آزاد از هر چیز برای یک چیز است، اسارت بالاخره اسارت است و وابستگی است، عامل آن هر چه باشد. آری این است اشکالی که در ذهن برخی از طرفداران مکاتب فلسفی جدید پدید می‌آید. (در این جا استاد مطهری برای روشن شدن مطلب به توضیح برخی مسائل فلسفی می‌پردازد):

اولاً ممکن است کسی بگوید: به‌طور کلی برای انسان نوعی شخصیت و «خود» فرض کردن و اصرار به این که شخصیت انسانی محفوظ بماند و «خود» انسانی تبدیل به غیر «خود» نشود مستلزم نفی حرکت و تکامل انسان است، زیرا حرکت دگرگونی و غیرت است، حرکت چیزی بودن و چیز دیگر شدن است و در سایه‌ی توقف و سکون و تحجر است که یک موجود «خود» خویش را حفظ می‌کند و به ناخود تبدیل نمی‌شود و به عبارت دیگر از خودبیگانه شدن، لازمه‌ی حرکت و تکامل است؛ از این رو برخی از قدمای فلاسفه حرکت را به «غیریت» تعریف کرده‌اند. پس، از طرفی برای انسان نوعی «خود» فرض کردن و اصرار داشتن به محفوظ ماندن این خود و تبدیل نشدنش به «ناخود» و از طرفی از حرکت و تکامل دم زدن، نوعی تناقض لاینحل است. برخی برای این که از این تناقض رهایی یابند گفته‌اند: خود انسان این است که هیچ خودی نداشته باشد و به اصطلاح خودمان انسان عبارت است از «لاتعینی» مطلق، حد انسان بی‌حدی و مرز او بی‌مرزی، و رنگ او بی‌رنگی و شکل او بی‌شکلی و قید او بی‌قیدی و بالاخره ماهیت او بی‌ماهیتی است. انسان موجودی است فاقد

طبیعت. فاقد هرگونه اقتضای ذاتی، بی‌رنگ و بی‌شکل و بی‌ماهیت؛ هر حد و هر مرز و هر قید و هر طبیعت و هر رنگ و شکلی که به او تحمیل کنیم خود واقعی او را از او گرفته‌ایم.

این سخن به شعر و تخیل شبیه‌تر است تا فلسفه، لاتعینی مطلق و بی‌رنگی و بی‌شکلی مطلق، تنها به یکی از دو صورت ممکن است یکی این‌که یک موجود، کمال لایتناهی و فعلیت محض و بی‌پایان باشد یعنی وجودی باشد بی‌مرز و حد، محیط بر همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها و قاهر بر همه‌ی موجودات، آن چنان‌که ذات پروردگار چنین است، برای چنین موجودی حرکت و تکامل محال است زیرا حرکت و تکامل عبور از نقص به کمال است و در چنین ذاتی نقص فرض نمی‌شود.^۱

استاد معتقد است: «انسان دارای طبیعت وجودی خاص است ولی برخلاف نظر فلاسفه‌ی اصالت ماهیتی که ذات هر چیز را مساوی با ماهیت آن چیز می‌دانستند و هرگونه تغییر ذاتی و ماهوی را تناقض و محال می‌دانستند و همه‌ی تغییرات را در مرحله‌ی عوارض اشیا قابل تصور می‌دانستند، طبیعت وجودی انسان مانند هر طبیعت وجودی مادی دیگر، سیلان است با تفاوتی که گفته‌شد، یعنی حرکت. سیلان انسان حد یقف ندارد.»^۲ استاد مطهری در پاسخ به این سؤال که آیا تکامل از خودبی‌خود شدن است، می‌گوید:

«آن‌چه خود واقعی یک موجود را تشکیل می‌دهد

^۱ - سیری در نهج‌البلاغه، صفحات ۲۸۶ - ۲۸۸.

^۲ - همان، ص ۲۸۹.

«وجود» او است نه ماهیتش، تغییر ماهیت و نوعیت به هیچ وجه مستلزم تبدیل خود به ناخود نیست، صدرالمتألهین که قهرمان این مساله است تصریح می‌کند که انسان نوعیت مشخص ندارد و مدعی است که هر موجود متکامل، در مراتب تکامل، «انواع» است نه نوع، رابطه‌ی یک وجود ناقص با غایت و کمال طبیعی خود، رابطه‌ی یک شی با یک شی بیگانه نیست بلکه رابطه‌ی خود با خود است؛ رابطه‌ی خود ضعیف است با خود واقعی، آن‌جا که شی به‌سوی کمال واقعی خود در حرکت است از خود به‌سوی خود حرکت می‌کند و به تعبیری می‌توان گفت از ناخود به خود حرکت می‌کند. تخم گیاهی که در زمین می‌شکافد و از زمین می‌دمد و رشد می‌کند، ساقه و شاخه و برگ و گل می‌دهد، از خود به‌سوی ناخود نرفته است، اگر خود آگاه می‌بود و به غایت خویش شاعر می‌بود احساس از خود بیگانگی نمی‌کرد. این است که عشق به کمال واقعی، عشق به خود برتر است، و عشق ممدوح، خودخواهی ممدوح است. شیخ اشراق رباعی لطیفی دارد می‌گوید:

هان تا سر رشته‌ی خرد گم نکنی

خود را برای نیک و بد گم نکنی

رهر و تویی و راه تویی منزل تو

هشدار که راه خود به خود گم نکنی

پس از این مقدمات، اجمالاً می‌توانیم حدس بزنیم که میان خواستن خدا، حرکت به سوی خدا، تعلق و وابستگی به خدا، عشق به خدا، بندگی خدا، تسلیم به خدا با هر چه خواستن دیگر و حرکت و وابستگی دیگر و عشق و بندگی و تسلیم دیگر تفاوت از زمین تا آسمان است، بندگی خدا بندگی است که عین آزادی است، تنها تعلق و وابستگی است که توقف و انجماد نیست؛ تنها غیر پرستی است که از خود بی‌خود شدن و با خود بیگانه شدن نیست.

چرا؟ زیرا او کمال هر موجود است، مقصد و مقصود

همه‌ی موجودات است: «و ان الی ربک المنتهی»^۱

استاد نقدی می‌زند به فلاسفه غرب و می‌گوید:

«در غرب ریشه و منشا آزادی را تمایلات و خواست‌های انسان می‌دانند. آن‌جا که از اراده‌ی انسان سخن می‌گویند، در واقع فرقی میان تمایل و اراده قائل نمی‌شوند. از نظر فلاسفه غرب انسان موجودی است دارای یک سلسله خواست‌ها و می‌خواهد که این‌چنین زندگی کند، همین تمایل منشای آزادی عمل او خواهد بود. آن‌چه آزادی فرد را محدود می‌کند آزادی امیال دیگران است. هیچ ضابطه و چهارچوب دیگری نمی‌تواند آزادی انسان و تمایل او را محدود کند.

^۱ - همان، صص ۲۹۱ و ۲۹۲.

آزادی به این معنی که عرض کردم و شاهد هستیم که مبنای دموکراسی غربی قرار گرفته است، در واقع نوعی حیوانیت رها شده است. این که میلی و خواستی دارد و باید بر این اساس آزاد باشد، موجب تمیزی میان آزادی انسان و آزادی حیوان نمی‌شود. حال آن که مساله در مورد انسان این است که او را در عین این که انسان است، حیوان است، و در عین این که حیوان است، انسان است. آدمی یک سلسله استعدادهای متری و عالی دارد که ملاک انسانیت اوست، تفکر منطقی انسان - و نه هر چه که نامش تفکر است - تمایلات عالی او، نظیر تمایل به حقیقت‌جویی، تمایل به خیر اخلاقی، تمایل به جمال و زیبایی. تمایل به پرستش حق و... این‌ها از مختصات و ملاک‌های انسانیت است. بشر به حکم این که در سرشت خود دو قطبی آفریده شده، یعنی موجودی متضاد است و به تعبیر قرآن مرکب از عقل و نفس، یا جان - جان علمی - و تن است، محال است که بتواند در هر دو قسمت وجودی خود از بی‌نهایت درجه آزادی برخوردار باشد رهایی هر یک از دو قسمت عالی و سافل وجود انسان، مساوی است با محدود شدن قسمت دیگر.^۱

«دموکراسی اسلامی بر اساس آزادی انسان است، اما

^۱ - مجموعه یادداشت‌ها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های استاد شهید مرتضی مطهری پیرامون

این آزادی انسان، در آزادی شهوات خلاصه نمی‌شود. البته اسلام دین ریاضت و مبارزه با شهوات به معنی کشتن شهوات، نیست. بلکه، دین اداره کردن و تدبیر کردن و مسلط بودن بر شهوات است، این مطلب واضح‌تر از آن است که بخواهیم در اطرافش توضیح بیشتری بدهیم. کمال انسان در انسانیت و عواطف عالی و احساسات بلند اوست. این‌که می‌گوییم در اسلام دموکراسی وجود دارد به این معنا است که اسلام می‌خواهد آزادی واقعی-دربند کردن حیوانیت و رها ساختن انسانیت-به انسان بدهد.^۱

از دیدگاه اسلام، آزادی و دموکراسی براساس آن چیزی است که تکامل انسانی انسان ایجاد می‌کند، یعنی آزادی، حق انسان بماهو انسان است، حق ناشی از استعدادهای انسانی انسان است، نه حق ناشی از میل افراد و تمایلات آن‌ها. دموکراسی در اسلام یعنی انسانیت رها شده، حال آن‌که این واژه در قاموس غرب معنای حیوانیت رها شده را متضمن است.^۲

زهد و زاهد

در نهج‌البلاغه «زهد» پس از تقوی بیش از همه تکرار شده است. چنان‌که می‌دانیم زهد مترادف است با ترک دنیا. «زهد» و «رغبت» (اگر بدون متعلق ذکر شوند) نقطه مقابل یکدیگرند؛ زهد یعنی اعراض و

^۱ - همن، صص ۱۰۴ و ۱۰۵.

^۲ - همان، ص ۱۰۶.

بی‌میلی، در مقابل رغبت که عبارت است از کشش و میل.

بی‌میلی دو گونه است: طبیعی و روحی.

بی‌میلی طبیعی آن است که طبع انسان نسبت به شیئی معین تمایلی نداشته باشد، آن‌چنان‌که طبع بیمار و میل رغبتی به غذا و میوه و سایر ماکولات یا مشروبات مطبوع ندارد، بدیهی است که این‌گونه بی‌میلی و اعراض ربطی به معنی مصطلح ندارد.

بی‌میلی روحی یا عقلی یا قلبی آن است که اشیایی که مورد تمایل و رغبت طبع است از نظر اندیشه و آرزوی انسان که در جستجوی سعادت و کمال مطلوب است هدف و مقصود نباشد، هدف و مقصود و نهایت آرزو و کمال مطلوب اموری باشد مافوق مشتهیات نفسانی دنیوی، خواه آن امور مشتهیات نفسانی نباشد، بلکه از نوع فضایل اخلاقی باشد از قبیل عزت، شرافت، کرامت، آزادی و یا از نوع معارف معنوی و الهی باشد مانند ذکر خداوند محبت خداوند، تقرب به ذات اقدس الهی.

پس زاهد یعنی کسی که توجهش از مادیات دنیا به‌عنوان کمال مطلوب و بالاترین خواسته، عبور کرده متوجه چیز دیگر از نوع چیزهائی که گفتیم معطوف شده است. بی‌رغبتی زاهد بی‌رغبتی در ناحیه‌ی اندیشه و آمال و ایده و آرزو است نه بی‌رغبتی در ناحیه طبیعت.^۱

زهد در قرآن

در نص قرآن از دنیا زیر عنوان یک زندگی فانی که انسان نباید آن را

^۱ - سیری در نهج‌البلاغه، صص ۲۱۰ و ۲۱۱.

آرزو و آخرین و نهایی‌ترین مقصد قرار دهد یاد شده است. چنان‌که آمده است:

«المال و البنون زينه الحيوه الدنيا و الباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً و خير اماًلاً» یعنی ثروت و فرزندان رونق همین زندگانی دنیا هستند و اما اعمال صالحی که باقی می‌ماند بهتر است از لحاظ پاداش پروردگار و از لحاظ این‌که انسان به آن‌ها دل ببندد. قرآن با این‌که دنیا را به عنوان این‌که غایت آمال و منتهای آرزو باشد قابل و لایق برای بشر نمی‌داند. در عین حال نمی‌گوید: که موجودات و مخلوقات از آسمان و زمین و کوه و دریا و صحرا و نبات و حیوان و انسان با همه‌ی نظاماتی که دارند و گردش‌ها و حرکات‌ها می‌کنند زشت است، غلط است، باطل است. بلکه بر عکس این نظام را نظام هستی و حق می‌داند می‌گوید:

«و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لاعبین» ما آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آنهاست به قصد بازی نیافریده‌ایم.

قرآن کریم به موجودات و مخلوقات عالم از جماد و نبات و حیوان قسم می‌خورد «والشمس و ضحیها و القمر اذا تلیها». و التین و الزیتون و طور سینین و هذا البلد الامین» «والعادیات ضبحا، فالموریات قدحا». و نفس و ماسواها. فآلهمها فجورها و تقواها» قرآن می‌فرماید «ما تری فی الخلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور»

اساساً بدبینی به خلقت و آفرینش و به گردش و نظام عالم با فلسفه‌ی اسلام یعنی با هسته‌ی مرکزی فلسفه اسلام که توحید است سازگار نیست،

این گونه نظریه‌ها باید بر ماتریالیسم و مادیت و انکار مبدا حق حکیم عادل مبتنی باشد، یا بر اساس ثنویت و دوگانگی وجود و هستی همان طوری که در برخی فلسفه‌ها یا آیین به دو اصل و دو مبدا برای هستی معتقد شده‌اند یکی را مبدأ خیرات و نیکی‌ها و دیگری را مبدأ شر و بدی‌ها دانسته‌اند. اما در دینی که بر اساس توحید و اعتقاد به خدای رحمن و رحیم و علیم و حکیم نباشد. جایی برای این افکار باقی نمی‌ماند، همان طوری که در آیات زیادی تصریح شده است.

آن چه به عنوان فنا و زوال دنیا و تشبیه به گیاهی که در اثر باران از زمین سر می‌زند^۱ و بعد رشد می‌کند، سپس زرد و خشک می‌شود، تدریجاً از بین می‌رود گفته شده. در حقیقت برای بالا بردن ارزش انسان است که انسان نباید غایت آمال و منتهای آرزوی خود را امور عادی و آن چه از شئون امور مادی است قرار دهد، مادیات دنیا ارزش این را ندارد که هدف اعلی باشد. این جهت ربطی ندارد به این که ما را در ذات خودش شر و زشت بدانیم. به همین جهت است که هیچ کس از دانشمندان دیده نشده که آن سلسله از آیات را به عنوان بدبینی به خلقت و گردش روزگار توجیه کرده باشد.^۱

تفاوت زهد اسلامی و رهبانیت مسیحی

«زهاد جهان آن‌ها هستند که به حداقل تمتع و بهره‌گیری از مادیات اکتفا کرده‌اند. شخص علی^(ع) از آن جهان زاهد است که نه تنها دل به دنیا

^۱ - بیست گفتار، صص ۲۰۲ و ۲۰۳.

نداشت بلکه عملاً نیز از تمتع و لذت‌گرایی ابا داشت و به اصطلاح «تارک دنیا» بود.

«اسلام با رهبانیت و زهدگرایی به مخالفت برخاسته آن را بدعتی از رهبان شمرده است.^۱

پیغمبر اکرم صریحاً فرمود: «لارهبانیه فی الاسلام»^۲

هنگامی که به آن حضرت اطلاع دادند که گروهی از صحابه پشت به زندگی کرده از همه چیز اعراض نموده‌اند و به عزلت و عبادت روی آورده‌اند، سخت آن‌ها را مورد عتاب قرار داد، فرمود، من که پیامبر شمایم چنین نیستم. پیغمبر اکرم به این وسیله فهماند که اسلام دینی جامعه‌گرا و زندگی‌گرا است نه زهد‌گرا. به علاوه تعلیمات جامع و همه جانبه‌ی اسلامی در مسائل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، اخلاقی بر اساس محترم شمردن زندگی و روی آوری به آن است نه پشت کردن به آن. گذشته از همه‌ی این‌ها، رهبانیت و اعراض از زندگی با جهان‌بینی و فلسفه‌ی خوشبینانه‌ی اسلام درباره‌ی هستی و خلقت ناسازگار است. اسلام هرگز مانند برخی از کیش‌ها و فلسفه‌ها با بدبینی به هستی و خلقت نمی‌نگرد و هم خلقت را به دو بخش زشت و زیبا، روشنایی و تاریکی، حق و باطل، درست و نادرست، بجا و نابجا تقسیم نمی‌کند.^۳

«زهد اسلامی غیر از رهبانیت است، رهبانیت، بریدن از مردم و روآوردن

^۱ - (حدید/۲۷).

^۲ - «رجوع شود به بحارالانوار، ج ۱۵ جزء اخلاق باب ۱۴ (باب‌النهی عن الرهبانیه و السیاحه)

ملای رومی در دفتر ششم مثنوی داستانی آورده از مناظره‌ی مرغ و صیاد درباره‌ی این حدیث.»

^۳ - سیری در نهج‌البلاغه، صص ۲۱۴ و ۲۱۵.

به عبادت است. بر اساس این اندیشه که کار دنیا و آخرت از یکدیگر جداست، دو نوع کار بیگانه از هم است. از دو کار یکی را باید انتخاب کرد، یا باید به عبادت و ریاضت پرداخت تا در آن جهان به کار آید و یا باید متوجه زندگی و معاش بود تا در این جهان به کار آید. این است که رهبانیت ضد زندگی و ضد جامعه‌گرایی است، مستلزم کناره‌گیری از خلق و بریدن از مردم و سلب هرگونه مسوولیت و تعهد از خود است.

اما زهد اسلامی در عین این‌که مستلزم انتخاب زندگی ساده و بی‌تکلف است و بر اساس پرهیز از تنعم و تجمل و لذت‌گرایی است، در متن زندگی و در بطن روابط اجتماعی قرار دارد و عین جامعه‌گرایی است، برای جذب از عهده‌ی مسوولیت‌ها برآمدن و از مسوولیت‌ها و تعهدهای اجتماعی سرچشمه می‌گیرد. فلسفه‌ی زهد در اسلام آن چیزی نیست که رهبانیت را به‌وجود آورده است، در اسلام مساله‌ی جدا بودن حساب این جهان با آن جهان مطرح نیست. از نظر اسلام نه خود آن جهان و این جهان از یکدیگر جدا و بیگانه هستند و نه کار این جهان با کار آن جهان بیگانه است، ارتباط دو جهان با یکدیگر از قبیل ارتباط ظاهر و باطن شی‌واحد است، از قبیل پیوستگی دو رویه‌ی یک پارچه است، از قبیل پیوند روح و بدن است که چیزی است حد وسط میان یگانگی و دوگانگی. کار این جهان با کار آن جهان نیز عیناً همین‌طور است، بیشتر جنبه‌ی اختلاف کیفی دارد تا اختلاف ذاتی، یعنی آن‌چه ضد مصلحت آن جهان است ضد مصلحت این جهان نیز هست، و هر چه وفق مصالح عالیه‌ی زندگی این جهان است وفق

مصالح عالی‌هی آن جهان نیز هست.»^۱

اصول زهد اسلامی

استاد مطهری اصول زهد اسلامی را حول سه محور ذیل می‌داند:

۱- بهره‌گیری‌های مادی از جهان و تمتعات طبیعی و جسمانی، تنها عامل تأمین‌کننده‌ی خوشی و بهجت سعادت انسان نیست. برای انسان به حکم سرشت خاص، یک سلسله ارزش‌های معنوی مطرح است که با فقدان آن‌ها، تمتعات مادی قادر به تأمین بهجت و سعادت نیست.

۲- سرنوشت سعادت فرد، از سعادت جامعه جدا نیست، انسان از آن جهت که انسان است یک سلسله وابستگی‌های عاطفی و احساس مسؤولیت‌های انسانی درباره‌ی جامعه دارد که نمی‌تواند فارغ از آسایش دیگران، آرامش داشته باشد.

۳- روح، در عین نوعی اتحاد و یگانگی با بدن در مقابل بدن اصالت دارد، کانونی است در برابر کانون جسم، منبع مستقلى است برای لذت و آرام.

روح نیز به نوبه‌ی خود بلکه بیش از بدن نیازمند به تغذیه و تهذیب و تقویت و تکمیل است. روح از بدن و سلامت آن و نیرومندی آن بی‌نیاز نیست، اما بدون شک غرقه شدن در تنعمات مادی و اقبال تمام به لذت‌گرایی جسمانی مجال و فراغت برای بهره‌برداری از کانون روح و منبع بی‌پایان ضمیر، باقی نمی‌گذارد و در حقیقت مجال و فراغت برای

^۱ - همان، صص ۲۱۶ و ۲۱۷.

بهره‌برداری از کانون روح و منبع بی‌پایان ضمیر، باقی نمی‌گذارد و در حقیقت نوعی تضاد میان تمتعات روحی و تمتعات مادی- اگر به صورت غرقه شدن و محو و فانی شدن در آن‌ها باشد- وجود دارد.

مساله روح و بدن مساله رنج و لذت نیست، چنین نیست که هر چه مربوط به روح است رنج است و هر چه مربوط به بدن است لذت. لذات روحی بسی صاف‌تر، عمیق‌تر، بادوام‌تر از لذات بدنی است، روی آوری یک جانبه به تمتعات مادی و لذات جسمانی در حاصل جمع، از خوشی و لذت بدنی و آسایش واقعی بشر می‌کاهد. لهذا آن‌گاه که می‌خواهیم به زندگی روی آوریم و از آن بهره بگیریم و بدان رونق و صفا و شکوه و جلال ببخشیم و آن‌را دلپسند و زیبا سازیم نمی‌توانیم از جنبه‌های روحی صرف نظر کنیم.^۱

تفاوت و شباهت زاهد و راهب

زاهد و راهب هر دو از تنعم و لذت‌گرایی دوری می‌جویند ولی راهب از جامعه و تعهدات و مسؤولیت‌های اجتماعی می‌گریزد و آن‌ها را جز امور پست و مادی دنیایی می‌شمارد و به صومعه و دیر و دامن کوه پناه می‌برد، اما زاهد به جامعه و ملاک‌های آن و ایده‌های آن و مسؤولیت‌ها و تعهدهای آن روی می‌آورد، زاهد و راهب هر دو آخرت‌گرایند، اما زاهد آخرت‌گرا و جامعه‌گرا است و راهب آخرت‌گرای جامعه‌گریز، در لذت‌گریزی نیز این دو در یک حد نمی‌باشند. راهب سلامت و نظافت و قوت و انتخاب همسر و

^۱ - همان، صص ۲۱۸ و ۲۱۹.

تولید فرزند را تحقیر می‌کند، اما زاهد حفظ سلامت و رعایت نظافت و برخورداری از همسر و فرزند را جز وظیفه می‌شمارد، زاهد و راهب هر دو تارک دنیایند، اما دنیایی که زاهدان را رها می‌کند سرگرم شدن به تنعم و تجمل و تنعمات و این امور را کمال مطلوب و نهایت آرزو و دانستن است، ولی دنیایی که راهب آن را ترک می‌کند کار، فعالیت و تعهد و مسوولیت اجتماعی است؛ این است که زهد زاهد برخلاف رهبانیت راهب در متن زندگی و در بطن اجتماعی و نه تنها با تعهد و مسوولیت اجتماعی و جامعه‌گرایی منافات ندارد، بلکه وسیله‌ی بسیار مناسبی است برای خوب از عهده‌ی مسوولیت‌ها برآمدن. تفاوت روش زاهد و راهب از دو جهان‌بینی مختلف ناشی می‌شود، از نظر راهب، جهان دنیا و آخرت دو جهان کاملاً از یکدیگر جدا و بی‌ارتباط به یکدیگرند، حساب سعادت جهان دنیا نیز از حساب سعادت آخرت کاملاً جدا است، بلکه کاملاً متضاد با یکدیگرند و غیر قابل جمع. طبعاً کار موثر در سعادت دنیا از کار موثر در سعادت آخرت مجزا است، و به عبارت دیگر وسایل سعادت دنیا با وسایل سعادت آخرت مغایر و مابین است. امکان ندارد یک کار و یک چیز هم وسیله‌ی سعادت دنیا باشد و هم وسیله سعادت آخرت.

ولی در جهان‌بینی زاهد، دنیا و آخرت به یکدیگر پیوسته‌اند، دنیا مزرعه‌ی آخرت است، از نظر زهد آنچه به زندگی این جهان سامان می‌بخشد و موجب رونق و صفا و امنیت و آسایش آن می‌گردد این است که ملاک‌های اخروی و آن جهانی وارد زندگی این جهانی شود، و آنچه مایه و پایه‌ی سعادت آن جهانی است این است که تعهدات و

مسئولیت‌های این جهانی خوب انجام شود و با ایمان و پاکی و طهارت و تقوا توأم باشد.

رهبانیت تحریف و انحرافی است که افراد بشر از روی جهالت یا اغراض سو در زمینه‌ی تعلیمات زهدگرایانه‌ی انبیا ایجاد کرده‌اند»^۱

فلسفه‌ی زهد

«رسول خدا و علی مرتضیٰ علیهما السلام زاهدانه زندگی می‌کردند و در زندگی بر خود سخت می‌گرفتند. این عمل را به دو نحو می‌توان تفسیر کرد. یکی این‌که بگوییم دستور اسلام به‌طور مطلق برای بشر این است که از نعمت‌ها و خیرهای این جهان بپرهیزد، اسلام همان طوری‌که به اخلاص در عمل، و توحید در عبادت و به صدق و امانت و صفا و محبت دستور می‌دهد با احتراز و اعراض از نعمت‌های دنیا هم دستور می‌دهد. تفسیر دیگر این‌که بگوییم فرق است بین آن امور که مربوط به عقیده و یا اخلاق و یا رابطه انسان با خدای خودش است و بین این امر که مربوط به انتخاب طرز معیشت است، این‌که رسول خدا و علی مرتضیٰ بر خود در غذا و لباس و مسکن و غیره سخت می‌گرفتند نه از این جهت است که توسعه در زندگی بالذات زشت و ناپسند است، بلکه مربوط به چیزهای دیگر بوده، یکی مربوط بوده به وضع عصر و زمانشان که برای عموم مردم وسیله فراهم نبود، فقر عمومی زیاد بود، در همچو اوضاعی موااسات و همدردی اقتضا می‌کرد که به کم قناعت کنند و مابقی را انفاق کنند به‌علاوه آن‌ها در زمان

^۱ - همان، صفحات ۲۲۱ - ۲۲۳.

خود زعیم و پیشوا بودند، وظیفه زعیم و پیشوا که چشم همه به اوست با دیگران فرق دارد.

وقتی که علی^(ع) در بصره بر مردی به نام علاءبن زیاد حارثی وارد شد او از برادرش شکایت کرد و گفت برادرم تارک دنیا شده و جامه کهنه پوشیده و زن و فرزند را یکسره ترک کرده، فرمود حاضرش کنید، وقتی که حاضر شد فرمود چرا بر خود سخت می گیری و خود را زجر می دهی؟ چرا بر زن و بچه‌ات رحم نمی کنی؟ آیا خداوند که نعمت‌های پاکیزه دنیا را آفریده و حلال کرده کراهت دارد که تو از آن‌ها استفاده کنی؟ آیا تو این‌طور فکر می کنی که خداوند دوست نمی دارد بنده‌اش از نعمتش بهره ببرد؟ عرض کرد «هذا انت فی خشونه ملبسک و جشوبه مأکلک» گفت یا امیرالمؤمنین خودت هم که مثل منی، تو هم که از جامه‌ی خوب و غذای خوب پرهیز داری.

فرمود من با تو فرق دارم، من امام و پیشوای امتم، مسوول زندگی عمومی هستم، باید در توسعه و رفاه زندگی عمومی تا آن حدی که مقدور است سعی کنم، آن اندازه که میسر نشد و مردمی فقیر باقی ماندند بر من از آن جهت که در این مقام هستم لازم است در حد ضعیف‌ترین و فقیرترین مردم زندگی کنم تا فقر و محرومیت، فقرا را زیاد ناراحت نکند، لااقل از آلام روحی آن‌ها بکاهم، موجب تسلی خاطر آن‌ها گردم. اگر تفسیر اول صحیح بود می‌بایست همه در همه‌ی زمان‌ها خواه آن‌که وسیله برای عموم فراهم باشد، خواه نباشد، خواه آن‌که مردم در وسعت باشند خواه نباشند آن‌طور زندگی کنند، و البته سایر ائمه علیهم السلام هم در درجه

اول از آن طرز زندگی پیروی می‌کردند و اما تفسیردوم صحیح است، نه لازم نیست همه از آن پیروی کنند، آن‌طور زندگی مربوط به اوضاعی نظیر اوضاع آن زمان بوده، در زمان‌های غیر مشابه با آن زمان، پیروی لازم نیست. وقتی که به احوال و زندگی سخنان امام صادق^(ع) مراجعه می‌کنیم می‌بینیم آن حضرت که ظاهر زندگی‌اش با پیغمبر و علی^(ع) فرق دارد، به خاطر همین نکته بوده و خود آن حضرت این نکته را به مردم زمانش درباره فلسفه زهد گوشزد کرده است.

در زمان امام صادق^(ع) گروهی پیدا شدند که سیرت رسول اکرم را در زهد و اعراض از دنیا به نحو اول تفسیر می‌کردند، معتقد بودند که مسلمان همیشه و در هر زمانی باید کوشش کند از نعمت‌های دنیا احتراز کند، به این مسلک و روش خود نام زهد می‌دادند و خودشان در آن زمان به نام «متصوفه» خوانده می‌شدند. سفیان ثوری یکی از آن‌هاست، سفیان یکی از فقهای تسنن به‌شمار می‌رود و در کتب فقهی اقوال و آرای او زیاد نقل می‌شود، این شخص معاصر با امام صادق^(ع) است و در خدمت آن حضرت رفت و آمد و سوال و جواب می‌کرده.

در کافی می‌نویسد روزی سفیان بر آن حضرت وارد شد، دید امام جامه سفید و لطیف و زیبایی پوشیده، اعتراض کرد و گفت یا ابن رسول الله سزاوار تو نیست که خود را به دنیا آلوده سازی، امام به او فرمود: ممکن است این گمان برای تو از وضع زندگی رسول خدا و صحابه پیدا شده باشد، آن وضع در نظر تو مجسم شده و گمان کرده‌ای این یک وظیفه‌ای است از طرف خداوند مثل سایر وظایف، و مسلمانان باید تا قیامت آن را

حفظ کنند و همان‌طور زندگی کنند. اما بدان که این‌طور نیست، رسول خدا در زمانی و جایی زندگی می‌کردند که فقر و تنگدستی مستولی بود، عامه‌ی مردم از داشتن وسایل و لوازم اولیه‌ی زندگی محروم بودند، اگر در عصری و زمانی وسایل و لوازم فراهم شد، دیگر دلیلی برای آن طرز زندگی نیست، بلکه سزاوارترین مردم برای استفاده از موهبت‌های الهی، مسلمانان و صالحانند نه دیگران.^۱

یکی دیگر از فلسفه‌های زهد، ایثار است. ایثار یعنی دیگران را بر خود مقدم دانستن و خود را برای آسایش و راحتی دیگران به رنج افکندن.

«ایثار از پرشکوه‌ترین مظاهر جمال و جلال انسانیت است و تنها انسان‌های بسیار بزرگ به این قله شامخ صعود می‌کنند. قرآن کریم داستان ایثار علی^(ع) و خاندان گرامیش را در آیات پرشکوه خود در سوره‌ی هل اتی منعکس کرده است. علی و زهرا و فرزندان آن‌چه در میسور داشتند - که جز چند قرص نان نبود - با کمال نیازی که بدان داشتند تنها و تنها به خاطر رضای حق به مسکین و یتیم و اسیر بخشیدند، این بود که این داستان در ملاء اعلی بازگو شد و آیه قرآن درباره‌اش نازل گشت. رسول اکرم وارد خانه‌ی دختر عزیزش شد، دستبندی از نقره در دست زهرا و پرده‌ای بر در اتاق زهرا دید چهره‌ی کراحت نشان داد، زهرای مرضیه بلافاصله پرده و دستبند را توسط قاصدی خدمت رسول اکرم^(ص) ارسال داشت که به مصرف نیازمندان برساند؛ چهره‌ی رسول اکرم^(ص) از این‌که

۱- بیست گفتار، ص ۱۴۷ و ۱۵۰. جهت اطلاعات بیشتر رجوع کنید به داستان راستان، ج ۱.

(امام صادق^(ع) و متصوفه).

دخترش نکته را درک کرده و دیگران را بر خود مقدم داشته شکفته گشت و فرمود: پدرش به فدای او باد.

شعار «الجّار ثم الدار»، رسم جاری خاندان علی و زهرا بود. علی^(ع) در خطبه «المتّقین» می گوید: «نفسه منه فی عناء و الناس منه فی الراحة» یعنی متّقی کسی است که خودش از ناحیه سخت گیرهای خودش در رنج است اما مردم از ناحیه او در آسایشند.^۱ اینثار یکی از عالی ترین شئون انسانی است. (و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصة)^۲

«فلسفه دیگر زهد آزادی و آزادگی است. میان زهد و آزادی پیوند کهن و ناگسستنی برقرار است. نیاز و احتیاج، ملاک «رو به مزاجی» است و بی نیازی ملاک «آزادگی».

«گرایش انسان به زهد، ریشه‌ای در آزادمنشی او دارد، انسان بالفطره میل به تصاحب و تملک و بهره‌مندی از اشیا دارد ولی آن جا که می بیند اشیا به همان نسبت که در بیرون، او را مقتدر ساخته، در درون، ضعیف و زبونش کرده و مملوک و برده‌ی خویش ساخته است، در مقابل این بردگی طغیان می کند و نام این طغیان «زهد» است.^۳

«عرفا و شعراى ما از حریت و آزادی و آزادگی بسیار سخن گفته‌اند حافظ خود را «غلام همت آن می داند که در زیر این چرخ کبود از هر چه

^۱ - سیری در نهج البلاغه، صص ۲۲۳ و ۲۲۴.

^۲ - یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۵، ص ۲۹۰.

^۳ - سیری در نهج البلاغه، صفحات، ۲۳۱ - ۲۳۳.

رنگ تعلق پذیرد آزاد است» او در میان همه‌ی درختان تنها به حال سرو رشک می‌برد که «از بار غم آزاد آمده است» منظور این بزرگان از آزادی، آزادی از قید تعلق خاطر است، یعنی دلبستگی نداشتن، شیفته و فریفته نبودن.

ولی آزادی و آزادگی چیزی بیشتر از دلبستگی نداشتن می‌خواهد. رشته‌هایی که آدمی را وابسته و ذلیل و ضعیف و عاجز و زبون می‌سازد، تنها از ناحیه‌ی قلب و تعلقات قلبی نیست، خوگیری‌های جسمی و روحی به شرایط اضافی و مصنوعی که ابتدا برای زیباتر کردن و رونق بخشیدن به زندگی و یا برای کسب قدرت و قوت بیشتر به وجود می‌آید و بعد به شکل یک اعتیاد «طبیعت ثانیه» می‌گردد، هر چند مورد علاقه قلبی نباشد و بلکه مورد نفرت باشد رشته‌های قوی‌تری برای اسارت انسان به شمار می‌رود و بیش از تعلقات قلبی آدمی را زبون می‌سازد. عارف وارسته دل به دنیا نبسته‌ای را در نظر بگیرید که عادت به چای و سیگار و و افیون طبیعت ثانیه او شده است و تخلف از غذاهایی که به آن‌ها عادت کرده موجب مرگ او می‌شود چنین شخصی چگونه می‌تواند آزاد و آزاده زیست کند.

دلبستگی نداشتن شرط لازم آزادگی است اما شرط کافی نیست، عادت به حداقل برداشت از نعمت‌ها و پرهیز از عادت به برداشت زیاد، شرط دیگر آزادگی است.

رسول خدا کم خرج بود با اندک به سر می‌برد، با موونت بسیار کم می‌توانست زندگی خود را ادامه دهد.^۱

اثیرالدین اخسیکتی گوید:

در شط حادثات مردن آی از لباس

کاول برهنگی است که شرط شناور است

فرخی می گوید:

ز عریانی ننال مرد با تقوی که عریانی

بود بهتر به شمشیری که از خود جوهری دارد

علی^(۴) در نهج البلاغه به شعار ترک دنیا یعنی ترک لذت گرایی

به عنوان آزادمشی زیاد تکیه می کند. می فرماید: الطمع رق مؤبد. ^۱ طمع بردگی جاودان است.

«الدنيا دار ممر لا دار مقر و الناس فيها رجلان رجل باع فيها نفسه

فاوبقه و رجل اشتری نفسه فاعتقه»^۲. یعنی دنیا گذرگاه است نه قرارگاه،

مردم در این معبر و گذرگاه دودسته اند: برخی خود را می فروشند و برده

می سازند و خویشتن را تباه می کنند. و برخی بر عکس، خویشتن را

می خرند و آزاد می سازند.^۳

بنابراین به طور خلاصه می توان فلسفه زهد را در موارد ذیل خلاصه

کرد:

۱- ایده و هدف اسلام این است که مردم بیایند به این دنیا و

نعمت های دنیا را ببینند و استفاده نکنند، زیرا این ها همه شر است، اگر

^۱ - نهج البلاغه، حکمت ۱۸۰ (کلمات قصار).

^۲ - نهج البلاغه، حکمت ۱۳۳ (کلمات قصار).

^۳ - سیری در نهج البلاغه، صفحات ۲۳۵ و ۲۳۷.

فرضاً برای بدن مضر نیست برای روح و آخرت مضر است و آنچه برای آخرت مفید است عبادت است که مستلزم زهد و انزوا است. بدیهی است که این فلسفه، خلاف این اصل است که قرآن کریم می‌فرماید: هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً یا: قل من حرم زینه الله التی اخرج لعباده... .

۲- این که رعایت مساوات و ایثار بشود (یطعمون الطعام علی حبه... .) مخصوصاً وظیفه‌ی رهبران و مقتدایان این است که خود را با ضعفه الناس تطبیق دهند. داستان امیر^(ع) و عاصم بن زیاد، داستان وحید بهبهانی و پسرش آقا محمد اسماعیل.

۳- این که هدف سبکباری و سبکبالی باشد: کان رسول الله خفیف المؤمنه. تعلقات از تحرکات و چابکی و تصمیم می‌کاهد. آدمی که هزار چیز به خود بسته است نمی‌تواند پرواز کند. آدم با لباس نمی‌تواند شناوری کند (شعر اثیرالدین اخسیکتی)

۴- این که هدف آن چیزی باشد که شیخ در نمط اشارات گفته است. «یکی از اشتباهات که می‌گویند تقویت روح مساوی است با تضعیف بدن و تقویت بدن مساوی است با تضعیف روح. این اشتباه ناشی از آن است که خیال کرده‌اند تسلیم شدن به تمایلات شهوانی مساوی است با تقویت بدن و تسلیم نشدن به آن‌ها مساوی است با تضعیف آن. قطعاً این فرض صحیح نیست. نیرومندی بدن تابع شرایط دیگری است از غذای سالم و کافی و ورزش. حتی غذای کافی آن نیست که انسان در روز حتماً یک کیلو موادغذایی مصرف کند، بسیاری از این غذاها جذب نشده دفع می‌شود، بلکه به عقیده‌ی امثال ابن سینا ممکن است بدن نیروی خود را از

ما فوق یعنی از نفس بگیرد (اشارات، نمط نهم) معمولاً پیروان شهوات بدنی هم ضعیف‌النفس و هم ضعیف‌البدن می‌باشند. بر عکس، کسانی هستند که تقویت روح کرده و تقویت بدن هم کرده‌اند.^۱

تضاد میان دنیا و آخرت

«مساله تضاد دنیا و آخرت و دشمنی آن‌ها با یکدیگر و این‌که این دو مانند دو قطب مخالفند از قبیل مشرق و مغربند که نزدیکی با هر یک مساوی است با دوری از دیگری، همه مربوط به این مطلب است یعنی مربوط است به جهان دل و ضمیر انسان و دلبستگی‌ها و عشق‌ها و پرستش‌های انسان، خداوند به انسان دو دل نداده است: ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه با یک دل نمی‌توان بیش از یک معشوق برگزید. این است که وقتی از علی (ع) درباره‌ی جامه‌اش که کهنه و مندرس بود سؤال کردند فرمودند:

«یخشح القلب و تذلل به النفس و یقتدی به المؤمنون»

دل به این سبب نرم می‌گردد و نفس به این وسیله رام می‌شود و مومنان به آن اقتدا می‌کنند.^۲

«تضاد میان دنیا و آخرت از نظر قرار گرفتن یکی و برخورداری از دیگری، از نوع تضاد میان ناقص و کامل است که هدف قرار گرفتن ناقص،

^۱ - یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۵، ص ۴۱۱. در باب اهداف زهد در اسلام رجوع کنید به

همان، ص ۲۹۰ تا ۲۹۳.

^۲ - سیری در نهج‌البلاغه، ص ۲۴۴.

مستلزم محرومیت از کامل است، اما هدف قرار گرفتن کامل مستلزم محرومیت از ناقص نیست، بلکه مستلزم بهره‌مندی از آن به نحو شایسته و در سطح عالی و انسانی است، هم‌چنان‌که در مطلق تابع و متبوع‌ها وضع چنین است. اگر انسان هدفش استفاده از تابع باشد از متبوع محروم می‌ماند ولی اگر متبوع را هدف قرار دهد خودبه‌خود خواهد آمد. در نهج‌البلاغه، حکمت، ۲۶۹ این مطلب به نیکوترین شکلی بیان شده است: «الناس فی الدین عاملان: عامل فی الدنیا قد شغلته دنیا عن آخرته؛ یخشی علی من یخلفه و یأمنه علی نفسه فیفنی عمره فی منفعه غیره. و عامل عمل فی الدنیا لمّا بعدها فجانه الذی له من الدنیا بغیر عمل، فاحرز الحظّین معاً و ملک الدّارین جمیعاً فاصبح وجیهاً عندالله لایسأل الله حاجه فیمنعه».

مردم در دنیا از نظر عمل و هدف دوگونه‌اند: یکی تنها برای دنیا کار می‌کند و هدفی مابرای امور مادی ندارد. سرگرمی به امور مادی و دنیوی او را از توجه به آخرت بازداشته است، چون غیر از دنیا چیزی نمی‌فهمد و نمی‌شناسد. همواره نگران آینده‌ی بازماندگان است که چگونه وضع آنان را برای بعد از خودش تامین کند، اما هرگز نگران روزهای سختی که خود در پیش دارد نیست؛ لهذا عمرش در منفعت بازماندگانش فانی می‌گردد. یک نفر دیگر، آخرت را هدف قرار می‌دهد و تمام کارهایش برای آن هدف است اما دنیا خودبه‌خود و بدون آن که کاری برای آن و به خاطر آن صورت گرفته باشد و به او روی می‌آورد. نتیجه این است که بهره‌ی دنیا و آخرت را توأمان احراز می‌کند و مالک هر دو خانه می‌گردد. چنین کسی صبح

می‌کند در حالی که آبرومند نزد پروردگار است و هر اندازه از خدا بخواهد به او اعطا می‌کند.

مولوی تشبیه حویلی دارد؛ آخرت و دنیا را به قطار شتر و پشگل شتر تشبیه می‌کند. می‌گوید اگر کسی هدفش داشتن قطار شتر باشد خواه‌ناخواه و بالتبع پشم و پشگل هم خواهد داشت. اما اگر کسی هدفش فقط پشم و پشگل باشد هرگز صاحب قطار شتر نخواهد شد؛ دیگران صاحب قطار شتر خواهند بود و او باید از پشم و پشگل شتر دیگران استفاده کند. می‌گوید:

صید دین کن تا رسد اندر تبع

حسن و مال و جاه و بخت منتفع

آخرت قطار اشتران عمو

در تبع دنیایش همچون پشگل و مو

این‌که دنیا و آخرت تابع و متبوع‌اند و دنیاگرایی، تابع‌گرایی است و مستلزم محرومیت از آخرت است و اما آخرت‌گرایی، متبوع‌گرایی است و خودبه‌خود دنیا را به دنبال خود می‌کشد؛ تعلیمی است که در قرآن کریم آغاز شده است. از آیات ۱۴۵-۱۴۸ آل عمران به‌طور صریح و از آیات ۱۸ و ۱۹ سوره‌ی اسرا و آیه ۲۰ سوره‌ی شوری به‌طور اشاره‌ی نزدیک به صریح این مطلب کاملاً استفاده می‌شود.^۱

^۱ - دفاتر ملکوتی، صص ۱۴۰ و ۱۴۱. جهت اطلاعات بیشتر رجوع کنید به سیری در

هجرت و جهاد، فهم اشتباه برخی از اهل تصوف

هجرت یعنی دوری گزیدن از وطن و یار و دیار برای نجات ایمان، به گونه‌ای که هرگاه ایمان در خطر باشد لذا لازم می‌آید که بین شهر و خانه و ایمان، یکی را انتخاب کنیم. یعنی بهانه و عذر محیط قبول نیست. قرآن عذر افرادی را که به اصطلاح امروزی‌ها متمسک به جبر محیط می‌شوند، نمی‌پذیرد. چنان که می‌گوید:

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا»^۱

گروهی هستند که وقتی فرشتگان الهی برای قبض روح این‌ها می‌آیند، وضع این‌ها را خراب می‌بینند می‌گویند: شما در چه وضعی به سر می‌برید؟ چرا این قدر سیاه و تاریک؟ آن‌ها عذرهایی که در دنیا برای انسان‌ها ذکر می‌کنند و به خیال خودشان عذر است می‌آورند: ما مردم بیچاره در یک گوشه زمین افتاده بودیم، دستان به علم و معلم نمی‌رسید چه می‌دانستیم اسلام چیست، محیط ما فاسد بود. آیا فرشتگان این عذر را قبول می‌کنند؟ آیا زمین خدا فراخ نبود، نمی‌توانستید هجرت کنید؟

«اما قرآن در این آیه مطلب را به شکلی ذکر کرده است که برای بعضی که به اصطلاح یک نوع تصوف‌های افراطی دارند، حتی سو تفاهم به وجود آورده، به این معنی که اصلاً آیه را به طور دیگری معنی کرده‌اند. آیه می‌گوید: هر کس که از خانه‌ی خودش بیرون رود در حالی که به سوی خدا و پیامبرش کوچ کرده است.... می‌گویند درست است که مبدا

را خانه‌ی خودش ذکر می‌کند ولی مقصد را خدا و پیامبر ذکر نمی‌نماید و این مربوط به قلب انسان است، مربوط به اخلاق انسان است. به‌سوی خدا مسافرت کردن یعنی سیر و سلوک قلبی و معنوی داشتن، مراتب اخلاص را طی کردن، به مقامات قرب بالا رفتن. احتیاجی به این ندارد که انسان خانه و لانه‌اش را رها کند. انسان می‌تواند زیرک‌رسی بنشیند و در عین حال نفس خود را تهذیب و تصفیه کند و خودش را خالص نماید تا تقرب به ذات خدا پیدا کند؛ نماز بخواند، روزه بگیرد، دعا بخواند، کارهایی بکند که موجب تقرب به خداست. می‌گویند: غایت این سیر خداست، به‌سوی خدا بالارفتن. گفت

سلوک راه عشق از خود رهایی است

نه طی منزل و قطع مسافت

پس مقصود از این‌که قرآن می‌گوید هر کسی از خانه‌ی خودش خارج شود مهاجر به خدا و پیغمبر، مقصود از این خانه خود، خانه‌ی نفس است؛ یعنی هر کس از خودی خارج بشود، از منیت خارج بشود، از انانیت خارج بشود، به سوی خدا هجرت کند، اجرش بر خداست. ولی این البته غلط است، درست نیست.

قرآن در این آیه، هر دو هجرت را ذکر کرده. اعجاز بیان قرآن این است که ابتدا را خانه ذکر می‌کند، همین خانه را نه خانه‌ی نفس را، همین لانه را، همین خانه‌ی گلی که انسان در آن زندگی می‌کند. ولی می‌گوید: ای کسی که می‌خواهی از خانه‌ای بر خانه‌ی دیگر هجرت کنی، از شهری به شهر دیگر حتی از کشوری به کشوری!

حسابش را باید داشته باشی که در عین این که از جایی به جایی، از مکانی به مکانی می‌روی، هدف از این هجرت و کوچ کردن چیست؟ هدف فقط و فقط باید خدا باشد و بس. این بود که پیغمبر اکرم فرمود: «من کانت هجرته الی الله و رسوله فهجرته الی الله و رسوله من کانت هجرته الی مال یصیبه ام امرأه یصیبها فهجرته الی ما هاجر الیه»^۱ فرمود من مهاجر می‌خواهم اما مهاجر مخلص. من فقط دنبال این نیستم که عده‌ای از مکه یا از شهرهای دیگر بیایند به دار الهجره که مدینه است. من می‌خواهم این کارشان لله و فی‌الله باشد. اگر لله و فی‌الله نباشد ارزشی ندارد.^۲

تفسیر انحرافی از هجرت

«تعبیر دیگر از هجرت، دوری گزیدن از شهر گناه و تعبیر دیگر از جهاد، مبارزه با غول نفس است. این تعبیر به نوعی درست است اما تفسیر انحرافی هم شده است. جمله «المهاجر من هجر السيئات» و نیز جمله‌ی «المجاهد من جاهد نفسه» را اولیا گفته‌اند، بلکه پیغمبر اکرم فرمود جهاد اکبر، و با نفس است ولی اشتباه و انحراف در این است که بعضی به بهانه‌ی این که هجرت همان از گناهان و جهاد همان جهاد با نفس است، هجرت جسمانی و ظاهری و جهاد با دشمن خارجی را بوسیدند و کنار گذاشتند [و گفتند] به جای آن که در مواقعی که لازم می‌شود، خانه و زن و بچه را

^۱ - وسائل الشیعه، کتاب جهاد

^۲ - آزادی معنوی، صص ۱۶۱ و ۱۶۲.

رها کنیم، خویشاوندان و پدر و مادر را رها کنیم، شهر و دیار را رها کنیم و آواره‌ی شهرها شویم در خانه می‌نشینیم و گناهان را رها می‌کنیم، پس ما هم مهاجر می‌شویم. دیگری گفت: ما هم به جای آن‌که زحمت مجاهد، در راه خدا با دشمنان دین را متحمل شویم. در خانه می‌نشینیم، سر به جیب مراقبت فرو برده. با نفس خود جهاد می‌کنیم و از آن‌ها هم بالاتریم! هجرت به معنی هجرت از سیئات و جهاد به معنی جهاد با نفس را بهانه‌ای برای نفی و هجرت و جهاد دیگر قرار دادند اشتباه است. اسلام دو هجرت دارد نه یک هجرت، اسلام دو جهاد دارد نه یک جهاد. هر وقت یکی را به بهانه دیگری نفی کردیم از تعلیمات اسلام منحرف شده‌ایم. اولیا دین ما (رسول اکرم^(ص)، علی^(ع)، ائمه اطهار^(ع)) مهاجر بودند به هر دو جنبه‌ی مهاجرت، و مجاهد بودند به هر دو جنبه‌ی مجاهدت. اساساً از نظر معنوی و روحانی هم یک درجاتی هست که آن درجات را جز از همین پلکان نمی‌شود بالا رفت. امکان ندارد که انسانی میدان جهاد را ندیده ولی درجه مجاهده را پیدا و یا انسانی هجرت نکرده باشد ولی درجه‌ی مهاجر را پیدا کند.

هجرت و جهاد هم عواملی هستند که چیز دیگری جای آن‌ها را نمی‌گیرد. جهاد با نفس درجای خود محفوظ است. هجرت از سیئات همچنین. اما هجرت عملی چیزی است که هجرت از سیئات جای آن را پر نمی‌کند. جهاد با دشمن هم چیزی است که جهاد با نفس جای آن را پر نمی‌کند و جهاد با دشمن هم جای جهاد با نفس را پر نمی‌کند این است که اسلام هر دو را کنار یکدیگر قرار می‌دهد.^۱

^۱ - همان، صص ۱۷۴ و ۱۷۵.

برتری علما و دانشمندان اهل سفر

«افراد عالمی که مخصوصاً بعد از دوران پختگی به مسافرت پرداخته و برگشته‌اند، کمال و پختگی دیگری داشته‌اند. شیخ بهایی در میان علما امتیاز خاصی دارد، مردی جامع‌الاطراف و ذی فنون است. در میان شعرا نیز سعدی شاعری است همه جانبه که در قسمت‌های مختلف شعر گفته است یعنی دایره‌ی فهم سعدی دایره‌ی وسیعی است. شعر او به حماسه و غزل عرفانی و اندرز و نوع دیگر اختصاص ندارد؛ در همه قسمت‌ها هم در سطح عالی است. سعدی مردی است که مدت سی سال در عمرش مسافرت کرده است. این مرد یک عمر نود ساله کرده که سی سال آن به تحصیل گذشته، بعد از آن در حدود سی سال در دنیا مسافرت کرده است و سی سال دیگر دوره‌ی کمال و پختگی او بوده که به تالیف کتاب‌هایش پرداخته است. گلستان و بوستان همه بعد از دوران پختگی اوست به همین دلیل سعدی یک مرد نسبتاً کامل و پخته‌ای است در بوستان می‌گوید:

در اقصای عالم بگشتم بسی

به سر بردم ایام با هر کسی

ز هر گوشه توشه‌ای یافتم

ز هر خرمنی خوشه‌ای یافتم

در اشعار مولوی نیز نوعی همه‌جانبگی می‌توان دید چون مولوی هم بسیار سفر کرده است با ملت‌های مختلف به‌سر برده و لذا با زبان‌های مختلف آشناست و لغات مختلف به‌کار برده است. با فرهنگ‌های مختلف آشنا بوده. ولی حافظ (با همه ارادتی که ما(استاد مطهری) به او داریم و

واقعاًمرد عارف فوق‌العاده‌ای بوده است و در غزل‌های عرفانی، سعدی به گرد او هم نمی‌رسد و در این زمینه بسیار عمیق است) یک بعدی است. یک بعد بیشتر ندارد. او از شیراز نمی‌توانسته دل بکند. می‌گوید:

اگر چه اصفهان آب حیات است

ولی شیراز ما از اصفهان به

یا می‌گوید:

خوشا شیراز و وصف بی‌مثالش

خداوندا نگه دار از زوالش

او آب مصلی و گلگشت مصلی و همان جایی را که بود چسبید و ماند. می‌گویند یک بار سفر کرد و تا یزد آمد ولی آن‌چنان ناراحت شد که مرتب آرزو می‌کرد به شیراز برگردد:

ای خوش آن روز کزین منزل ویران بروم

راحت جان طلبم وز پی جانان بروم

دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت

رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم

این شعر در عین حال که عرفانی است، بیان حال او نیز هست بیت دوم این‌که در تاریخ و افسانه‌های قدیم آمده است که اسکندر که به ایران آمده، یزد را محبس خود کرد، یعنی هر کسی را می‌خواست زندانی کند، به زندان یزد می‌برد و از طرفی در قدیم شیراز و تخت جمشید را ملک سلیمان می‌نامیدند:

دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت

رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم

اگر معنی عرفانی آن را در نظر بگیریم، مقصود از زندان سکندر، تن و عالم طبیعت و ماده و مقصود از ملک سلیمان، عالم معناست. ولی در عین حال ایهام به این معنا (آرزوی بازگشت به شیراز) هم هست. بعد برای این که به یزدی ها بر نخورد و آن ها را مردم حق ناشناس جلوه نداده و خود هم مردم حق ناشناسی نباشد و همچنین اعتراف کرده باشد که مردم یزد با او خوش رفتاری کرده اند، در شعر دیگری از آن ها ستایش می کند:

ای صبا از ما بگو با ساکنان شهر یزد

ای سر ما حق شناسان گوی چوگان شما
و قرار بود سفری هم به هندوستان بکند تا کنار دریا رفت ولی آنجا
گفت نه ما اهل دریا نیستیم. از همان جا دو مرتبه به شیراز برگشت. در
همان گلگشت مصلی ماند و دیگر حاضر نشد آن جا را رها کند.

مسلماً شیخ بهایی که دنیا را گشته، با ملّایی که پنجاه سال از دروازه‌ی
نجف نیامده است خیلی فرق می کند. او مردی است که با همه‌ی گروه ها و
طوایف در دنیا سرو کار داشته‌اند بسیاری علمای دیگر که ما داریم
همین طور بوده‌اند. وقتی ما تاریخ را نگاه می کنیم علمایی که زیاد سفر
کرده و با طبقات گوناگون سروکار داشته‌اند و استادان متنوعی در
رشته‌های مختلف دیده (نظیر شهید ثانی) و در هر شهری با مردم بوده‌اند،
فکر بازتر و وسیع تری دارند نسبت به افرادی که به اندازه‌ی آنها نابغه
بوده‌اند، نبوغشان کمتر از آنها نبوده، اخلاصشان کمتر از آن ها نبوده ولی
همیشه در یک محیط زیسته و از محیط خود خارج نشده‌اند. قهراً پختگی

روح این‌ها برابر آن‌ها نخواهد بود.^۱

استاد در ادامه می‌گوید، تعبیر معنوی از هجرت شده است: «المهاجر من هجر السيئات». معنای آن نفی هجرت ظاهری و جسمانی نیست، بلکه اثبات یک هجرت در سطح روحی و معنوی است. بنابراین هجرت اسلامی علاوه بر اینکه بدان معنی است که انسان اسیر شهر و آب و هوا و محیط زندگی خود نباشد، بلکه انسان نباید اسیر عادات روحی که با آن مأنوس شده یا به عبارت بهتر اسیر جو و حاکمیت روحی خود باشد.

توبه و استغفار

«مردی می‌آید خدمت امیرالمؤمنین، استغفار می‌کند، توبه می‌کند، یعنی صیغه‌ی استغفار را جاری می‌کند. او مثل بسیاری از ما خیال می‌کرد که توبه کردن یعنی گفتن «استغفر الله ربی و اتوب الیه» امیرالمؤمنین با یک شدتی به او فرمود: «تکلتک امک اندری ما الاستغفار؟ الاستغفار درجه العلین»^۲ یعنی خدا مرگت دهد، مادرت به عزایت بنشیند! اصلاً تو می‌دانی استغفار یعنی چه که می‌گویی: «استغفرالله ربی و اتوب الیه»؟

استغفار درجه‌ی مردمان بلند مرتبه است. اصلاً خود توبه محکوم کردن خود است. بعد حضرت فرمود: استغفار چند اصل دارد؛ دو رکن دارد، دو شرط قبول، دو شرط کمال و مجموعاً شش اصل. فرمود: اولین رکن استغفار این است که انسان واقعاً از گذشته تیره و سیاه خودش پشیمان

^۱ - همان، صفحات ۱۸۶ - ۱۸۸.

^۲ - نهج البلاغه فیض الاسلام، حکمت ۴۰۹.

باشد. دوم تصمیم بگیرد که در آینده آن گناه گذشته را مرتکب نشود. سوم این که اگر حقوق مردم را به عهده و ذمه دارد ادا کند. چهارم این که اگر فرایض الهی را ترک کرده است جبران کند، قضا کند. تا این جا محل شاهد من نیست. محل شاهد من (استاد مطهری) آن دو تای آخر است. فرمود: پنجم این که اگر می خواهی توبه ی تو، توبه ی اصیلی باشد، توبه ی اساسی و واقعی باشد. باید به سراغ این گوشت هایی که از معصیت و در معصیت روئیده است بروی؛ آن چنان با غصه ها، اندوه ها و توبه ها آن ها را آب کنی که پوست بدنت به استخوان بدنت بچسبد، ششم این تنی که عادت کرده است معصیت کند و لذتی جز لذت معصیت نچشیده است مدتی باید رنج طاعت را به آن بچشانی.

مرحوم آخوند ملاحسینقلی همدانی از علمای بزرگ اخلاق و سیر و سلوک در اعصار اخیر بوده است؛ شاگرد مرحوم میرزای شیرازی و شیخ انصاری بوده و خود میرزای بزرگ برای ایشان احترام زیادی قائل بوده است. یکی از اکابر علما و بزرگان ایشان نوشته است مردی آمد خدمت مرحوم آخوند و ایشان او را توبه داد. بعد از چند روز که این آدم توبه کرده آمد، اصلاً نمی توانستیم او را بشناسیم. به این سرعت این آدم تمام گوشت های بدنش آب شده بود. آخوند ملاحسینقلی همدانی نه شلاق داشت، نه سرنیزه، نه توبی نه تشری، فقط یک نیروی ارشاد داشت، یک نیروی معنویت داشت، با وجدان و دل این آدم سروکار داشت. این چه وجدان نهفته ای در آن آدم بود که او را زنده کرد و آن چنان علیه خودش و علیه شهوات بدنی اش و علیه این گوشت هایی که از معصیت روئیده است

برانگیخت که بعد از چند روز که او را دیدند گفتند ما او را نمی‌شناختیم، این چنین لاغر شده بود.»^۱

«ام سلمه و دیگران گفته‌اند در یکی دو روز مانده به وفات حضرت، دیدیم که هیچ جا بر نمی‌خاست و نمی‌نشست و عملی انجام نمی‌داد مگر این که می‌گفت: «سبحان الله و استغفرالله ربی و اتوب الیه» این دیگر ذکر جدید بود. ام سلمه می‌گوید عرض کردم: یا رسول الله! چرا این قدر اخیراً زیاد استغفار می‌کنید؟ فرمود: اینطور به من امر شده است، «يُغَيِّتُ الِي نَفْسِي» بعد فهمیدیم که آخرین سوره‌ای که بر وجود مقدسش نازل شده سوره «نصر» است. این سوره که نازل شد پیغمبر اکرم احساس کرد که اعلام مردن است یعنی تو دیگر وقت تمام شده است، باید بروی، سوره‌ی مبارکه این است: (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ، وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا، فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا)^۲

ای پیغمبر! آن جا که یاری پروردگار بیاید، آن جا که دیگر یاری‌اش آمد و تو را بر مخالفین پیروز کرد، آن جا که فتح شهر یعنی فتح مکه نصیب تو شد، پس از این که دیدی مردم فوج فوج به دین اسلام وارد می‌شوند: «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ» پروردگار خودت را تسبیح و تحمید کن و استغفار نما که او توبه‌پذیر است. چه رابطه‌ای است میان آن مقدمه و این موخره؟ چرا پس از پیروزی و فتح و پس از این که مردم فوج فوج داخل اسلام می‌شوند تسبیح کن؟ یعنی ماموریتت پایان یافت، تمام شده (این آخرین سوره‌ای

^۱ - آزادی معنوی، صص ۳۹ و ۴۰.

^۲ - (نصر/۱-۳).

است که بر پیغمبر اکرم نازل شده است.

تحلیل توبه

«اساساً توبه یکی از مشخصات انسان نسبت به حیوانات است. یعنی انسان بسیاری ممیزات و مشخصات و کمالات و استعدادهای عالی دارد که هیچ کدام از آن‌ها در حیوانات وجود ندارد؛ یکی از این استعدادهای عالی در انسان، همین مساله توبه است. توبه یک حالت روانی و روحی و بلکه یک انقلاب روحی در انسان است که لفظ «استغفرالله ربی و اتوب الیه» بیان این حالت است نه خود این حالت، نه خود توبه.

توبه برای انسان تغییر مسیر دادن است اما نه تغییر مسیر دادن ساده از قبیل تغییر مسیری که گیاه می‌دهد و یا تغییر مسیری که حیوان می‌دهد، بلکه یک نوع تغییر مسیری که مخصوص خود انسان است. توبه عبارت است از یک نوع انقلاب درونی، نوعی قیام، نوعی انقلاب از ناحیه‌ی خود انسان علیه خود. این جهت از مختصات انسان است. گیاه تغییر مسیر می‌دهد ولی علیه خودش قیام نمی‌کند، نمی‌تواند قیام کند، این استعداد را ندارد. همان‌طوری که میان گیاه و جماد این تفاوت هست که جماد از درون خود برای بقای خویش تغییر مسیر نمی‌دهد و این استعداد شگفت در نبات هست (در حیوان هم هست)، در انسان استعداد شگفت‌انگیزتری هست و آن این‌که از درون خودش علیه خودش قیام می‌کند، واقعاً قیام می‌کند، علیه خودش انقلاب می‌کند، واقعاً قیام می‌کند. و قیام و انقلاب از دو موجود مختلف و متباین مانعی ندارد. مگر می‌شود یک شخص خودش

علیه خودش قیام کند؟ بله می‌شود.»^۱

شرایط پیدایش توبه

«عکس العمل نشان دادن روح انسان در مقابل معاصی نیز بستگی به دو چیز دارد: از یک طرف بستگی دارد به شدت عمل یعنی شدت معصیت، شدت ضربه‌ای که از مقامات دانی روح شما به مقامات عالی روحان وارد می‌کند. هر چه معصیت انسان کمتر و کوچکتر باشد، عکس‌العمل کمتری در روح ایجاد می‌کند و هر چه معصیت بزرگتر باشد، عکس‌العمل بیشتری به وجود می‌آورد. و لهذا افرادی که بسیار شقی و قسی‌القلب هستند، در عین این که شقی و قسی‌القلب‌اند اگر جنایتشان خیلی بزرگ و فاحش باشد. همان‌ها را هم می‌بینید که روحشان عکس‌العمل نشان می‌دهد.»^۲

استاد در این‌جا خلبان امریکایی را که در جنگ دوم جهانی در شهر هیروشیما بمب اتم انداخت مثال می‌زند، هر چند که از او استقبال می‌کنند و درجه‌اش را بالا می‌برند اما معصیتش آن قدر بزرگ بود که حتی با همه قسی‌القلب‌اش به جنون و دیوانگی مبتلا می‌شود.

«عامل دوم عکس‌العمل نشان دادن روح انسان این است که سطحی که ضربه بر آن وارد می‌شود صاف باشد، صلابت و استحکام داشته باشد یعنی آن وجدان انسانی، آن فطرت انسانی، آن ایمان شخص مستحکم و قوی باشد. در این صورت و لو ضربه کم باشد. عکس‌العمل نسبتاً زیاد است.

^۱ - همان، صفحات ۴۶ - ۴۸.

^۲ - همان، ص ۵۱.

و لهذا شما می بینید گناهان کوچک، صفات گناهان و حتی اعمالی که مکروه است و گناه شمرده نمی شود، در وجود مردم با ایمان، مردمی که روح محکمی دارند و آن فرشته‌ی معنوی، آن ایمانشان، آن وجدان معنویشان استحکام دارد، محکوم است و عکس العمل ایجاد می کند. اعمالی که من و شما روزی صدتایش را مرتکب می شویم و هیچ احساس نمی کنیم که یک عملی انجام داده ایم. پاکان یک عمل مکروه که انجام می دهند روحشان مضطرب می شود و مرتب پشت سر یکدیگر توبه و استغفار می کنند.^۱

توبه در پیری و کهنسالی

«شخصی آمد خدمت مولای متقیان علی (ع) و گفت: یا امیرالمومنین! مرا نصیحت کن، علی (ع) نصایح زیادی کرد. فرمود: «لا تکن ممّن یرجوا الاخره بغير عمل و یرجّی التّوبه بطول الامل، یقول فی الدنیا بقول الزّاهدین و یعمل فیها بعمل الراغبین».^۲

فرمود: نصیحت من به تو این است که از آن کسان مباش که امید به آخرت دارد می خواهد بدون عمل به آخرت برسد، حبّ علی بن ابیطالب کافی است. تازه حب ما حب حقیقی نیست؛ اگر حب حقیقی بود عمل هم پشت

^۱ - همان، ص ۵۱ و ۵۲.

^۲ - نهج البلاغه فیض الاسلام، حکمت ۱۴۲.

سرش بود. اگر حب علی بن ابیطالب تو را به عمل کشاند، بدان که تو بر حسین بن علی گریه کرده‌ای و گریه تو راستین است. اگر نه، فریب شیطان است. جمله دوم «و يُرَجَى التَّوْبَةُ بطول الامل» ای مرد! از آن کسان مباش که احساس نیاز به توبه را در وجود دارند اما همیشه می‌گویند دیر نمی‌شود، وقت باقی است.^۱

استاد می‌نویسد:

«دل یک جوان آماده‌تر است برای توبه کردن تا دل یک پیر. چه خوب می‌گوید مولوی؛ مثلی می‌آورد؛ می‌گوید شخصی خاری را در سر راه مردم کاشته بود. این خار بزرگ شد. گفتند: آقا بیا این خار را بکن. گفت: دیر نمی‌شود؛ بوته‌ی خاری است کنده می‌شود. دوباره گفتند، باز گفت: دیر نمی‌شود؛ حالا می‌کنیم؛ یک سال دیگر می‌کنیم! سال بعد بوته‌ی بزرگتر شد ولی خارکن چطور؟ پیرتر شده. گفتند: بیا بکن گفت: دیر نمی‌شود؛ بعد می‌کنیم. سال به سال بوته‌ی خار بیشتر رشد می‌کرد، بیشتر ریشه می‌دوانید، تنه‌اش کلفت‌تر، خارهایش تیزتر و خطرش بیشتر می‌شد، اما خارکن پیرتر و از نیرویش کاسته می‌شد:

خار بن در قوّت و برخاستن

خارکن در سستی و در کاستن

^۱ - آزادی معنوی، صص ۵۵ و ۵۶.

می‌خواهد بگوید این ملکات رذیله، اخلاق فاسد، روز به روز در وجود تو مثل آن بوته‌ی خار بیشتر رشد می‌کند، بیشتر ریشه می‌دواند. تنه‌اش کلفت‌تر، خارهایش تیزتر و خطرش بزرگتر می‌شود، ولی تو خودت روز به روز پیرتر می‌شوی و از نیرویت، از آن نیروهای مقدس تو کاسته می‌شود. وقتی که جوان هستی مثل یک آدم قوی و نیرومندی هستی که می‌خواهد یک نهال را بکند؛ به سرعت می‌کنی، ریشه‌اش را هم می‌کنی می‌اندازی دور. اما وقتی که پیر شدی، مثل آدم سست قوه‌ای هستی که می‌خواهد یک درخت قوی را با دست خودش بکند. هر چه زور می‌زند درخت از ریشه در نمی‌آید.^۱

«در اسلام گفته‌اند اگر می‌خواهی توبه کنی لازم نیست بروی پیش کشیش، پیش آخوند و گناه را به او بگویی؛ گناه را به خدای خودت بگو، چرا گناه را نزد یک بشر اقرار و اعتراف می‌کنی؟ نزد خدای غفار الذنوب خودت اقرار کن» «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا»^۲ این ندای خداست: ای بندگان اسراف‌کار من، ای بندگان گنهکار من، ای

^۱ - دفاتر ملکوتی، صص ۱۲۳ و ۱۲۴؛ آزادی معنوی، صص ۵۶ و ۵۷. گفتارهای معنوی، صص

۱۲۵ و ۱۲۶.

^۲ - (زمر/۵۳)

بندگان معصیت کار من، ای بندگان من که بر خودتان ظلم کرده‌اید! از رحمت من ناامید مباشید بیاید به سوی من. من می‌پذیرم، قبول می‌کنم، در جو و فضای توبه وارد شوید.^۱

مهلت توبه

«انسان تا در این دنیا هست و رشته حیاتش باقی است و تا وقتی که مرگ مستقیماً به او روی نیاورده است مهلت برای توبه کردن دارد. تنها در وقتی که انسان در چنگال مرگ گرفتار است و هیچ امیدی به نجات ندارد، توبه مورد قبول واقع نمی‌شود. آن ساعات و لحظات آخر که در تعبیرات حدیثی «ساعت معاینه» نامیده شده است (یعنی لحظه‌ای که انسان مرگ را و جهان دیگر را معاینه می‌کند. به چشم می‌بیند؛ در عین این‌که هنوز زنده است دنیای دیگر را در مقابل خود حاضر می‌بیند) قبل از آن لحظه، توبه انسان قبول است ولی در آن لحظه توبه مقبول نیست. هم‌چنان‌که در عالم آخرت هم توبه معنی ندارد. نه انسان در آن جا حال توبه پیدا می‌کند و نه فرضاً اگر بخواهد توبه کند- که قطعاً توبه‌ی واقعی نخواهد بود و فقط یک عمل ظاهری است- توبه‌ی او پذیرفته است.

چرا توبه در لحظه معاینه قبول نیست؟ قرآن تصریح می‌کند که: «فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ»^۲ یعنی همین که انتقام ما را دیدند می‌خواهند توبه کنند و توبه‌شان را نمی‌پذیریم. در

^۱ - آزادی معنوی، ص ۵۸.

^۲ - (مومن/۸۴).

ساعتی که آن انتقام ما رسید. اظهار ایمان کردن و اظهار توبه کردن فایده ندارد. چرا؟

برای این که توبه تنها پشیمانی و بازگشت نیست؛ یعنی اگر انسان تحت هر عاملی فقط از راه کج خود بازگردد، این توبه شمرده نمی‌شود. توبه آن وقت است که یک انقلاب درونی در وجود انسان پیدا می‌شود، یعنی نیروهای شهوانی و غضبی و شیطانی انسان علیه تبه‌کارهای او قیام کنند و زمام مملکت وجود انسان را در دست بگیرند. این معنای توبه است. توبه یعنی انقلاب درونی انسان.

اما این که چرا توبه انسان در دنیای دیگر مقبول نیست؟ چون در آن دنیا هم انسان همه چیز را معاینه کرده و می‌بیند. در آن جا هم وقتی که ادعای توبه می‌کند و می‌گوید خدایا پشیمانم، آن اظهار پشیمانی انقلاب مقدس درونی نیست. انقلاب آزاد نیست. ثانیاً همین که از دنیا رفت در حکم چیست؟ در حکم میوه‌ای است که روی یک درخت بوده و پس از آن که رسیده از درخت جدا شده و افتاده است. میوه تا روی درخت است تابع نظام درخت است. همین که میوه از درخت افتاد تمام امکاناتی که برای آن موجود بود از بین می‌رود. این کلام علی^(ع) است:

«الْيَوْمَ عَمَلٌ وَ لِحِسَابٍ وَ غَدًا حِسَابٌ وَ لَاعْمَلُ»^۱ دنیا

دار عمل است، دار رسیدگی و حساب کردن نیست. برعکس،

آخرت دار عمل نیست، منحصرأً دار حساب است و بس.

پس سرّ این که توبه‌ی انسان محدود است به قبل از معاینه‌ی موت و

^۱ - نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه‌ی ۴۲.

آثار آن، و پس از آن که انسان موت را معاینه کرد نظیر فرعون، دیگر توبه‌ی او قبول نیست.^۱

شروط توبه از منظر علی^(ع)

«استغفار و توبه یک کلمه است بر اساس شش پایه. این شش پایه را علی^(ع)، بیان کرده است، علما این طور درک کرده‌اند که دو تا از این‌ها رکن و اساس توبه، دوتای دیگر شرط قبول توبه (یعنی دوتا ماهیت توبه را تشکیل می‌دهند و دوتای دیگر شرط قبول توبه ماهیت دار را) دوتای آخر شرط کامل شدن توبه هستند.»^۲

«رکن اول توبه «ندامت و پشیمانی» «پشیمانی کامل از کارهایی است که در گذشته انجام داده‌ای می‌باید رویت را به‌طور کامل از سویی که تا بحال می‌رفته‌ای برگردانی.»^۳ «به گونه‌ای که روح آتش بگیرد، مشتعل بشود خودت را غرق در حسرت ببینی، غرق در ندامت و پشیمانی ببینی. چشم‌ت را به‌روی گناهانت باز کن. یک محاسبه‌الاعمالی برای خودت درست کن، از خودت حساب بکش ببین چند گناه کبیره مرتکب می‌شوی. شیخ بهایی می‌گوید:

جَدِّ تو آدم بهشتش جای بود

قدسیان کردند بهر او سجود

^۱ - آزادی معنوی، ص ۶۳-۶۶.

^۲ - همان، ص ۶۸.

^۳ - مجموعه یادداشت‌ها سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های استاد شهید مرتضی مطهری پیرامون

یک گنه ناکرده گفتندش تمام

مذنبی مذنب برو بیرون خرام

تو طمع داری که با چندین گناه

داخل جنت شوی ای روسیاه؟

رکن دوم: تصمیم به عدم بازگشت. شرط (رکن) دوم توبه چیست؟ فرمود: «العزم علی ترک العود، یک تصمیم مردانه، یک تصمیم جدی که دیگر من این عمل ناشایست را تکرار نمی‌کنم. اگر آتش درونی در تو پیدا بشود، انقلاب مقدس در روح تو پیدا بشود و تصمیم بر عدم بگیری، توبه‌ی تو قبول است اما به شرط این که تصمیم تو واقعاً تصمیم باشد، امام فرمود: کسانی که استغفار می‌کنند و باز گناه را تکرار می‌کنند، استغفارشان از استغفار نکردن بدتر است چون این مسخره کردن توبه است، استهزا خداست و استهزا توبه است.»^۱

«شرط اول توبه: بازگرداندن حقوق مردم. شرط اول این است که حقوق مردم، حق الناس را باید برگردانی خدا عادل است، از حقوق بندگان نمی‌گذرد. یعنی چه؟ مال مردم را خورده‌ای باید آن مال را به صاحب برگردانی یا لااقل او را راضی کنی. از مردم غیبت کرده‌ای باید استرضا کنی؛ بروی خودت را بشکنی بگویی آقا من از تو غیبت کرده‌ام، خواهش می‌کنم از من راضی باش.»^۲ (استاد مطهری به ماجرای غیبت خود از استادش مرحوم آیت‌الله حجت اشاره می‌کنند).

^۱ - آزادی معنوی، ص ۷۱.

^۲ - همان، ص ۷۲.

«شرط دوم توبه: ادای حقوق الهی. شرط دوم توبه این است که حقوق الهی را ادا کنی. حق الهی یعنی چه؟ مثلاً روزه حق الله است، روزه مال خداست. روزه‌هایی را که خورده‌ای باید قضا کنی. نمازهایی را که ترک کرده‌ای باید قضایش را بجا بیاوری. مستطیع بوده‌ای و حج نرفته‌ای، حجت را باید انجام بدهی»^۱

شرط تول کمال توبه: [و بیشترین شاهد من (استاد مطهری) بر سر این شرط پنجم است]. این که خودت را مجازات بکنی یعنی آن قوای عاصی وجود خودت را مجازات بکنی. انقلاب بدون مجازات امکان‌پذیر نیست باید این گوشت‌هایی که در زمان معصیت و به واسطه‌ی خوردن حرام در بدنت پیدا شده، با روزه گرفتن و به خود سختی دادن آب کنی.»^۲ استاد در ادامه می‌گوید:

«ابوی ما نقل می‌فرمودند که مرحوم میرزا حبیب رضوی خراسانی - که شعرهایش را حالا زیاد می‌شنوید و یکی از مجتهدین بزرگ خراسان و مردی عارف و فیلسوف و حکیم بوده است - هیکل خیلی بزرگ داشت و مرد بسیار چاقی بود. این مرد در اواخر عمرش با شخصی که اهل دنیا و معنا و حقیقت بوده مصادف می‌شود. حاج میرزا حبیب با آن مقامات علمی و با آن شهرت اجتماعی و با این که مجتهد

^۱ - همان، ص ۷۳.

^۲ - مجموعه یادداشت‌ها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های استاد شهید مرتضی مطهری پیرامون

درجه‌ی اول خراسان بود، رفت پیش این مرد زاهد متقی و اهل معنی زانو زد ایشان گفتند: بعد از مدتی حاج میرزا حبیب با آن هیکل را دیدم در حالیکه کوچک شده بود. مصداق سخن علی^(ع) شد که این گوشت‌هایی را (البته من به ایشان جسارت نمی‌کنم و نمی‌گویم از راه حرام) که در حال غفلت رویده است آب کن.

شرط دوم کمال توبه ششمین شرط، فرمود: به این بدن که این همه لذت معصیت را چشیده است، رنج طاعت را بچشان. از نازک نارنجی بودن بیرون بیا، با نازک نارنجی گری آدم بنده‌ی خدا نمی‌شود، اصلاً انسان نمی‌شود؛ آدم نازک نارنجی نیست. روزه می‌گیری سخت است مخصوصاً چون سخت است بگیر. شب می‌خواهی تا صبح احیا بگیری برایت سخت است، مخصوصاً چون سخت است این کار را بکن. یک مدتی هم به خودت رنج و سختی بده، خودت را تادیب کن.^۱

«تو لذت معصیت و تخلف را زیاد چشیده‌ای و باید این را جبران کنی و در مقابل آن رنج طاعت‌زا متحمل شوی، رنج خدمت دیگران را باید بجان بخری و تنها در این صورت است که تو یک تادیب واقعی خواهی شد. در قرآن در آیات متعددی بعد از کلمه‌ی تأدیب، کلمه‌ی افلح بکار رفته است.

^۱ - آزادی معنوی، ص ۷۵.

و این تأدیب و افلاح که ما امروز دوره‌ی نفی و انکار و دوره سازندگی می‌نامیم مشابهت و موافقت دارد. انسان در مرحله اول باید توبه کند. گذشته‌ی خودش را نفی کند. اما به آن قناعت نکند، و به دنبال این خراب کردن، بنای نویی بسازد. اصلاح همواره بعد از انقلاب صورت می‌گیرد.^۱

شریعت، طریقت، حقیقت

«از موارد اختلاف مهم میان عرفا و غیر عرفا، خصوصاً فقها، نظریه خاص عرفا درباره‌ی شریعت و طریقت و حقیقت است. عرفا و فقها متفق القول‌اند که شریعت، یعنی، مقررات و احکام اسلامی مبنی بر یک سلسله حقایق و مصالح است.. فقها معمولاً این مصالح را به اموری تفسیر می‌کنند که انسان را به سعادت، یعنی حد اعلای ممکن استفاده از مواهب مادی و معنوی می‌رساند. ولی عرفا معتقدند که همه راه‌ها به خدا منتهی می‌شود و همه مصالح و حقایق از نوع شرایط و امکانات و وسائل و موجباتی است که انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد. عرفا معتقدند که باطن شریعت «راه» است و آن را «طریقت» می‌خوانند، و پایان این راه «حقیقت» است یعنی توحید که پس از فناى عارف از خود و انایت خود دست می‌دهد.

عرفا معتقدند که مصالح و حقایقی که در تشریع احکام نهفته است از

^۱ - مجموعه یادداشت‌ها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های استاد شهید مرتضی مطهری پیرامون

نوع منازل و مراحلی است که انسان را به مقام قرب الهی و وصول به حقیقت سوق می‌دهد.

این است که عارف به سه چیز معتقد است: به شریعت، طریقت، حقیقت. معتقد است که شریعت وسیله یا پوسته‌ای است برای طریقت و طریقت پوسته یا وسیله‌ای برای حقیقت. فقها معتقدند که مقررات اسلامی در سه بخش خلاصه می‌شود: اول بخش اصول عقاید، دوم بخش اخلاق، سوم بخش احکام. این سه بخش از یکدیگر مجزا هستند. بخش عقاید مربوط است به عقل و فکر، بخش اخلاق مربوط است به نفس و ملکات و عادات نفسانی، بخش احکام مربوط است به اعضا و جوارح.

ولی عرفا در بخش عقاید، صرف اعتقاد ذهنی و عقلی را کافی نمی‌دانند، مدعی هستند که به آن چه باید ایمان داشت و معتقد بود باید رسید و باید کاری کرد که پرده‌ها از میان انسان و آن حقایق برداشته شود و در بخش دوم اخلاق را که هم ساکن است و هم محدود کافی نمی‌دانند. به جای اخلاق عملی و فلسفی، سیر و سلوک عرفانی را که ترکیب خاص دارد پیشنهاد می‌کنند و در بخش سوم ایراد و اعتراضی ندارند. فقط در موارد خاصی سخنانی دارند که احیاناً ممکن است بر ضد مقررات فقهی تلقی شود. عرفا از این سه بخش به «شریعت و طریقت و حقیقت» تعبیر می‌کنند و معتقدند که همان گونه که انسان واقعاً سه بخش مجزا نیست، یعنی بدن و نفس و عقل از یکدیگر مجزا نیستند، بلکه در عین اختلاف با یکدیگر متحدند و نسبت آن‌ها با یکدیگر، نسبت ظاهر و باطن است، شریعت و طریقت حقیقت نیز این چنین‌اند؛ با این تفاوت که عرفا مراتب

وجود انسان را بیش از سه مرتبه و سه مرحله می‌دانند، یعنی به مراحل و مراتبی ماوراء عقل نیز معتقدند.^۱

والسلام علیکم و رحمه الله و برکاته

^۱ - آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۹۴-۹۶.

خلاصه فصل ششم

عرفان به آزادی از قید هر نوع تعلقی فرا می خواند اما در عین حال برای این امر یک استثنا نیز قایل است. از نظر عارف باید از بندگی هر کس و هر چیز خلاص شد مگر عشق، و عشق راستین متوجه معشوق حقیقی است که یکی بیش نیست و آن خداوند است. تزکیه‌ی نفس عارفانه مبتنی بر عشق به خداست. جز این هر چه که باشد حقیقی نیست بلکه خودپرستانه است. انسان موجودی ذو مراتب است. ولذا آزادی نیز در او ذو مراتب است، و کمتر از آزادی معنوی سخن به میان می‌آید. آزادی معنوی حدودی دارد و این حدود خاص اخلاق عارفانه شکل می‌دهد. در نسبت با خویش و با جامعه و در نهایت با خداوند حدودی باید رعایت شود که همان حدود اخلاقی است. اخلاق عارفانه این امور را به اموری خشک و دست و پاگیر تبدیل نمی‌کند بلکه آنها را سیال و شناور می‌داند.

تمایل به خیر اخلاقی و تمایل به زیبایی و عشق منشاء واحدی دارند و آن فطرت خداجوی آدمی است. زهد حقیقی یعنی چنان دل‌باخته و شیفته‌ی کمال الهی شدن که از غیر او با میل و رغبت دل بریدن، نه آنکه منت نهادن بر خدا که به خاطر تو از غیر تو دل بریده‌ام. عاشق بر معشوق منت نمی‌گذارد، بلکه همواره خود را رهین منت معشوق می‌داند.

زهدورزی حقیقی به معنای نفی زیبایی‌های این جهانی نیست بلکه در عین برخورداری از آنها اسیر آنها نبودن است.

مستقل دیدن اشیا ایراد دارد، اما اگر اشیا و مخلوقات را مظاهر و آینه‌های جمال مطلق الهی در نظر بگیریم نه بد نیست، که بسیار هم

ممدوح است. ترک لذت‌گرایی مقدمه‌ی آزادمنشی است. مردم در برابر امر دین‌یکسان نیستند. برخی از ترس بندگی می‌کنند و برخی با طمع و بعضی با عشق. مسلم است که در پیشگاه الهی این سه دسته یکسان نیستند. هدف عارفانه زهد و عبادت همانا عشق به پروردگار متعال است.

هجرت نیز در همین راستا تفسیر می‌شود. هجرت در معنای عارفانه خروج از خود و تعلقات خود است و حرکت به سوی پروردگار، اما اصل این حرکت در دل رخ می‌دهد. کسی که دلش به سوی خدا میل نکرده از هجرت تن نصیب و نصیبه‌ای نخواهد داشت.

توبه گونه‌ای از هجرت است. رجعت به خویش و بازگشت به سوی خدا. تغییر مسیر دادن. برخی عرفا توبه را از گام‌های آغازین هجرت الی الله برشمرده‌اند. از اخلاق رذیله نیز باید توبه کرد. توبه عارفانه شروطی دارد. علاوه بر این معاتبه نفس و محاسبه آن نیز از جنبه عرفانی حایز اهمیت است. این امور سبب می‌شوند که انسان دیندار بتواند بدن و نفس و عقل خویش را هماهنگ ببیند و هر یک را به کمال بایسته و شایسته آن در مسیر شریعت و طریقت و حقیقت برساند.

منابع:

- ۱- تعلیم و تربیت در اسلام، مرتضی مطهری، صدرا، قم، چاپ سی و پنجم، ۱۳۷۹.
- ۲- خدمات متقابل اسلام و ایران، مرتضی مطهری، صدرا، قم، چ بیستم، ۱۳۷۳.
- ۳- انسان و ایمان (مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی) ج ۱، مرتضی مطهری، صدرا، قم، چ شانزدهم، ۱۳۷۷.
- ۴- امدادهای غیبی در زندگی بشر، ج ۳، مرتضی مطهری، صدرا، قم، چ سوم، ۱۳۶۷.
- ۵- بیست گفتار، مرتضی مطهری، صدرا، قم، چ پنجم، ۱۳۵۸.
- ۶- سیری در نهج‌البلاغه، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۵۴.
- ۷- عرفان حافظ، مرتضی مطهری، صدرا، قم، چ هفدهم، ۱۳۷۹، تهران.
- ۸- اهتزاز روح، علی تاج‌دینی، انتشارات حوزه هنری، چ اول، ۱۳۶۹ تهران.
- ۹- شناخت، مرتضی مطهری، صدرا، قم، چ چهاردهم، (آذر) ۱۳۷۹.

- ۱۰- آشنایی با علوم اسلامی (کلام، عرفان، حکمت عملی، مرتضی مطهری، صدرا، قم، چ هفتم، پاییز ۱۳۶۹.
- ۱۱- روح مجرد، حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، انتشارات علامه طباطبائی، چ ۱۴۱۸ هـ ق، مشهد.
- ۱۲- تفسیر قرآن، مرتضی مطهری، انتشارات شریعت، چ، بهمن ۱۳۶۱، تهران.
- ۱۳- یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، صدرا، چ اول ۱۳۷۸، تهران.
- ۱۴- یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۲، چ اول، ۱۳۷۹، تهران.
- ۱۵- یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۳، چ اول، ۱۳۷۹، تهران.
- ۱۶- یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۴، چ اول، ۱۳۸۰، تهران.
- ۱۷- یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۵، چ اول، ۱۳۸۰، تهران.
- ۱۸- مجموعه آثار، ج ۲، مطهری مرتضی، چ نهم، ۱۳۷۹، صدرا، تهران.
- ۱۹- مجموعه آثار، ج ۳، چ پنجم، ۱۳۷۵، صدرا، تهران.
- ۲۰- مجموعه آثار، ج ۴، چ هفتم، ۱۳۸۱، صدرا، تهران (اسفند)
- ۲۱- مجموعه آثار، ج ۷، چ چهارم، ۱۳۷۶، صدرا، تهران
- ۲۲- مجموعه آثار، ج ۱۳، چ پنجم، ۱۳۷۸، صدرا، تهران
- ۲۳- مجموعه آثار، ج ۱۷، چ پنجم، ۱۳۸۱، صدرا، تهران
- ۲۴- استاد مطهری و کلام جدید، دکتر احد فرامرز قراملکی، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ دوم، ۱۳۸۳، تهران؛
- ۲۵- جاذبه و دافعه علی^(ع)، مطهری، مرتضی، صدرا، چ سی و هشتم، ۱۳۷۹.

- ۲۶- حاصل عمر (سیری در اندیشه‌های استاد مطهری)، عبدا... نصری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ چهارم، ۱۳۸۳، تهران.
- ۲۷- نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، مرتضی مطهری، صدرا، چ بیست و چهارم، ۱۳۷۷، تهران.
- ۲۸- مجموعه یادداشت‌ها سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های استاد شهید مرتضی مطهری پیرامون انقلاب اسلامی، چاپ امیر، قم.
- ۲۹- مقالات فلسفی، مرتضی مطهری، ج ۱، انتشارات حکمت، بی‌تا.
- ۳۰- سیری در نهج‌البلاغه، مرتضی مطهری، صدرا، بی‌تا.
- ۳۱- کلیات علوم اسلامی ۱ (منطق - فلسفه)، مرتضی مطهری، صدرا، چ سی و هفتم، ۱۳۸۶، تهران و قم.
- ۳۲- فطرت، مرتضی مطهری، ناشر انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده عمران (مدرسه عالی ساختمان)، چ سوم، ۱۳۶۲.
- ۳۳- دفاتر ملکوتی (شرح و نقد استاد مطهری بر اشعار شعرای پارسی‌گو)، علی تاج‌دینی، سازمان تبلیغات اسلامی (حوزه هنری)، موسسه انتشارات سوره، چ اول، ۱۳۷۶، تهران، دفتر مطالعات دینی هنر.
- ۳۴- انسان و سرنوشت، مرتضی مطهری، صدرا، قم و تهران، بی‌تا.
- ۳۵- داستان‌های شیرین از نماز شب، سید عبدا... حسینی، ناشر مهدی یار، قم، چ سوم، ۱۳۸۱.
- ۳۶- علل گرایش به مادیگری، مرتضی مطهری، صدرا، چ بیست و سوم، ۱۳۸۱، قم.
- ۳۷- جهان‌بینی اسلامی (۷-۱)، مرتضی مطهری، دفتر انتشارات

- اسلامی(وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، زمستان ۱۳۶۴.
- ۳۸- یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری، زیر نظر دکتر عبدالکریم سروش، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۰، تهران.
- ۳۹- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۴۰- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۴۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۴۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۶.
- ۴۳- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۶.
- ۴۴- شرح مبسوط منظومه، ج ۱، استاد مرتضی مطهری، انتشارات حکمت، چ دوم، ۱۴۰۴ ه. ق.
- ۴۵- آزادی معنوی، مرتضی مطهری، چ نوزدهم، ۱۳۷۸، صدرا، قم.

- ۴۶- عدل الهی، مرتضی مطهری، صدرا، چ دهم، ۱۳۵۷، تهران.
- ۴۷- شرح مبسوط منظومه، ج ۴، مرتضی مطهری، انتشارات حکمت،
چ دوم، ۱۳۷۰
- ۴۸- " " " ، ج ۲، " " ، چ اول، ۱۳۶۱. (۱۴۰۲ هـ ق)
- ۴۹- مجموعه آثار، ج ۸، مرتضی مطهری، چاپ چهارم، انتشارات صدرا،
چ چهارم، ۱۳۸۰، تهران
- ۵۰- مجموعه آثار، ج ۷، مرتضی مطهری، چ هفتم، انتشارات صدرا،
۱۳۸۱، تهران و قم (۱۴۳۲ هـ ق)
- ۵۱- مجموعه آثار، ج ۱، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، قم.
- ۵۲- معرفت شناسی تطبیقی، حمیده بخشنده، مرکز پژوهش‌های صدا
و سیما، چ اول، ۱۳۸۰، تهران.
- ۵۳- الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعہ، صدر المتألهین
ال شیرازی، ج ۴.