

نظریه عرفانی اخلاق

محمد فنائی اشکوری*

چکیده

اخلاق و عرفان دو مطلوب متعالی برای انسان هستند. از این رو، تأمل در نسبت عرفان و اخلاق، هم برای عرفان‌پژوهان و هم برای پژوهشگران اخلاق اهمیت دارد. اما برخی عرفان را ناسازگار با اخلاق و گروهی آن را فوق اخلاق دانسته‌اند. عزلت و انزوای عرفا و استغراق عارفان در ذکر و مراقبه و درون‌نگری موجب شده است که به نظر برخی، اخلاق و دگردوستی در زندگی عارفان کمرنگ باشد. از سوی دیگر، نه از اخلاق می‌توان گذشت، نه می‌توان عرفان را نادیده گرفت، بلکه مطلوب جمع میان آنهاست. غرض این نوشتار دفع شبهه ناسازگاری اخلاق و عرفان و ارائه نظریه‌ای عرفانی درباره منشأ اخلاق از راه تأمل در آموزه‌های عرفانی است. جان کلام در نظریه عرفانی اخلاق این است که عشق برخاسته از خداآگاهی عرفانی، منشأ اخلاق و دگردوستی است.

واژگان کلیدی

عرفان، اخلاق، نظریه عرفانی اخلاق، آگاهی عرفانی، عشق الهی، حب ذات، دگردوستی.

مقدمه: عرفان، اخلاق و نسبت آنها

بی‌تردید اخلاق از ضروری‌ترین عناصر زندگی اجتماعی انسان است که از آن گریزی نیست. از سوی دیگر، جمعی از انسان‌ها دل در گرو عرفان بسته‌اند. همچنین بین زیست اخلاقی انسان و کمال او ارتباط هست؛ چنان که غایت عرفان نیز کمال انسان است. از این رو، برای اخلاق‌دوستان عرفان‌گرا و عرفان‌دوستان

www.fanaei.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۲۱

*. دانشیار و عضو گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۴

اخلاق‌گرا طرح بحث درباره نسبت عرفان و اخلاق از اهمیت و ضرورت گریزناپذیری برخوردار است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که آیا می‌توان از عرفان، نظریه‌ای اخلاقی استنباط کرد؟ پیش از پاسخ به این پرسش می‌باید به دو پرسش فرعی (اما مهم) پاسخ دهیم: نخست اینکه آیا عرفان با اخلاق سازگار است؟ دست‌کم یک جنبه مهم و اساسی اخلاق، دگردوستی و خیرخواهی و خیررسانی و رعایت حقوق دیگران است. کسی که از جهت اخلاقی ضعیف است، خودخواه و خودمحور است و تنها در پی منفعت و لذت خود است و نسبت به حال دیگران بی‌اعتناست. برخی پنداشته‌اند زندگی عرفانی با این بعد اساسی اخلاق ناسازگار است. پرسش دیگر این است که چرا برخی از عرفان فرا اخلاق سخن گفته‌اند؟ این پژوهش در پی پاسخ دادن به این پرسش‌ها و طرح نظریه‌ای عرفانی در باب اخلاق است.

درباره «عرفان» به همین مقدار بسنده می‌کنیم که مراد ما از عرفان، معرفت شهودی خداوند، امور قدسی یا باطن‌هستی است که از راه سیر و سلوک و تهذیب نفس در مسیر عبودیت خداوند حاصل می‌شود. عرفان مورد نظر در این پژوهش، عرفان دینی و خاصه عرفان اصیل اسلامی است که ناظر به ساحت باطنی دین است.

اما مراد ما از «اخلاق» در اینجا اخلاق نیک است که دارنده آن برخوردار از فضایل درونی و افعال نیک بیرونی، و مبرا از رذایل درونی و افعال ناپسند بیرونی است. البته این امر چه در جنبه ایجابی و چه در جنبه سلبی ذومراتب است. گوهر اخلاق ملکه درونی است، اما ظهورش در فعل و ترک اختیاری است. در این بحث تأکید بر آن جنبه از اخلاق است که مبتنی بر دگردوستی است. دست‌کم یکی از ارکان اخلاق دیگرگرایی^۱ است.

سازگاری یا ناسازگاری عرفان و اخلاق

آیا عرفان و زندگی عرفانی با اخلاق سازگار است؟ این پرسش از آن رو طرح شده که هم در آموزه‌های عرفانی عناصری هست که ادعا شده با دگردوستی ناسازگار است و هم در تاریخ کسانی با عنوان عارف دیده شده‌اند که توجه به دیگران در زندگی آنها کمرنگ بوده است.

ضعف اخلاق معاشرت و بی‌توجهی به دگردوستی، در جهان‌بینی نادرستی ریشه دارد که به برخی از عرفا نسبت داده‌اند. توهم ناسازگاری ماده و معنا، جسم و روح، دنیا و آخرت، و خدا و خلق موجب شده است که برخی نسبت به نیاز مادی دیگران و دستگیری از خلق بی‌اعتنا باشند. کسانی هم که جبری مسلک هستند و وضع موجود را تغییرناپذیر می‌دانند، در راه بهبود وضع بشر گامی بر نمی‌دارند. تصور غلط

1. Other-regarding.

از برخی مفاهیم عرفانی همچون توکل، رضا و تسلیم نیز گروهی را برآن داشته تا به کوشش فرد در تغییر وضع موجود بی‌اعتقاد و بی‌توجه باشند.

انزوا و عزلت را از ضروریات سلوک عرفانی شمردن و همچنین ورود به اجتماع را منشأ همه مفسد دانستن، با دگردوستی ناسازگار است. در این نگاه، عرفان فقط برای خواصی است که کناره‌گیری آنها از زندگی اجتماعی محل نظم معاش نیست. به نظر اینان، عارف باید زندگی عادی و آمیزش با خلق را کنار گذارد؛ چراکه توجه به خلق مانع تمرکز و توجه به حق است و عرفان تمام‌وقت بهتر از عرفان پاره‌وقت است. پال تیلیخ^۱ می‌گوید که جستجوی اتحاد با خدا عرفا را از توجه به رنج‌ها و دشواری‌های انسان غافل می‌کند. (Tillich 1957: 100)

بی‌شک با چنین فهم و تفسیری از آموزه‌های عرفانی، جمع عرفان و اخلاق دشوار خواهد بود. براساس این جهان‌بینی نادرست، برنامه سلوکی نادرستی تنظیم می‌شود. اما فهم غلط از عرفان غیر از عرفان است. نه بین دنیا و آخرت و نه میان خدا و خلق تضاد است، نه جبر بر اعمال انسان حاکم است، نه توکل و تسلیم و رضا با کار و کوشش منافاتی دارد و نه عرفان، مقتضی انزوا و عزلت دائمی و گریز از خلق است. در دین اسلام و عرفان اسلامی بین عالم ماده و دیگر عوالم تضادی وجود ندارد، بلکه سخن در این است که عالم منحصر به عالم ماده نیست. بین دنیا و آخرت نیز تضادی وجود ندارد، بلکه مدعا این است که حیات منحصر به حیات دنیا نیست. بین روح و جسم نیز تضاد نیست، بلکه تأکید بر این است که انسان تنها جسم نیست و روح و جسم دو ساحت از یک حقیقت‌اند. مفاهیمی همچون توکل و تسلیم و رضا نیز با تدبیر و کار و کوشش ناسازگار نیستند، بلکه جان کلام این است که در کنار تدبیر و کار و کوشش، داشتن نگاه توحیدی و عناصر روحی خاص نیز برای کمال انسانی ضروری است.

آیا از مطالعه تاریخ زندگی عرفا می‌توان به دست آورد که عرفان با اخلاق و دگردوستی ناسازگار است؟ البته باید پذیرفت که بسیاری از عرفا در سنت‌های مختلف نسبت به خلق بی‌اعتنا بوده و در زندگی آنان توجه به دیگران جایگاه مهمی نداشته است. آنها سر در لاک خود فروبرده و دل مشغول سیر و سلوک باطنی بوده‌اند. مهم‌ترین دغدغه اینان رسیدن به احوال خوش باطنی است و جز به ادکار و اوراد و مراقبه در عزلت و تنهایی نمی‌اندیشند و نسبت به رنج دیگران بی‌اعتنایند. نقش عاطفه انسانی در خیرخواهی و خدمت به دیگران انکارناپذیر است. این‌گونه عرفان‌گویی، عاطفه انسانی را تضعیف می‌کند. حافظ گویا به چنین صوفیانی نظر داشته است؛ آنجا که می‌گوید:

1. Paul Tillich

پشمینه پوش تندخو از عشق نشنیدست بو از مستیش رمزی بگو تا ترک هشیاری کند

باید دانست که اولاً این امر کلیت نداشته است. بسیاری از عرفا پیشگام در خدمت به خلق بوده‌اند. برخی از آنها حتی اهل مبارزه و سیاست بوده‌اند. دوم آنکه این سبک تفکر و زندگی لازمهٔ عرفان نیست، بلکه چنان که گفتیم، حاصل سوءفهم و تفسیر نادرست از آموزه‌های عرفانی است.

در کتاب مقدس مسیحیان از دو خواهری سخن رفته است بنام مارسا و مری که مارسا اهل کار و خدمت و مری اهل عبادت و مراقبه بود. در عرفان مسیحی همواره این بحث مطرح بوده است که راه کدام یک از این دو خواهر ارزشمندتر است؟ آیا عمل ارزش بیشتری دارد یا مراقبه و سلوک باطنی؟^۱ (Horne 1983: 4) برخی عمل را و پاره‌ای مراقبه را ترجیح داده و گروهی نیز به حق بهترین راه را جمع بین عمل و مراقبه دانسته‌اند. اما در اغلب گروه‌های عرفانی، زهد و عبادت بر عمل و خدمت غالب بوده است، چه در عرفان‌های شرقی، چه در عرفان مسیحی و حتی در برخی گروه‌های تصوف. از این‌رو، باید بین حقیقت عرفان و تاریخ عرفان را تفکیک کرد.

عرفای راستین مخالف اخلاق و دگردوستی و خدمت به خلق نیستند. درست است که برخی یا بسیاری از آنها در خدمات اجتماعی مشارکتی ندارند، اما دلیل این امر، بی‌اعتنایی آنها به سرنوشت خلق یا بی‌ارزش دانستن خدمت به خلق نیست، بلکه برای این است که آنان فکر می‌کنند این گونه خدمات را دیگران نیز می‌توانند انجام دهند. از نظر آنها بهترین خدمت به خلق هدایت معنوی آنهاست که عرفا آن را وظیفهٔ خود می‌دانند.

اصولاً اخلاق بدون دگردوستی متصور نیست. اگر نگوییم همه فضایل و رذایل درونی، دست کم بیشتر آنها، تنها در ارتباط با دیگران معنا می‌یابد. فضایی همچون راست‌گویی، امانت‌داری، خیرخواهی، خوش‌بینی و بخشش، و رذایلی مانند دروغ، غیبت، تهمت، حسادت، سوءظن و تکبر، تنها در مناسبات فرد با دیگران معنا پیدا می‌کند. از سوی دیگر، اتصاف به چنین فضایی و دفع چنان رذایلی از الفبای سلوک عرفانی است. از سویی دیگر، بزرگ‌ترین مانع دگردوستی، هوای نفس یا همان خودخواهی و خودمحوری است و محور سلوک عرفانی، غلبه بر هوای نفس است. حال چگونه ممکن است که عرفان نسبت به اخلاق بی‌توجه باشد؟! آری، چنان که گفتیم، برخی عرفا راه عزلت و انزوا را در پیش گرفته و از خلق به کلی کناره گرفته‌اند، اما این رویکرد از دیدگاه اسلامی مردود است و پیامبر اسلام ﷺ به بانگ رسا رهبانیت را رد کرد. (فنائی اشکوری، ۱۳۹۱: ۱۸۶ - ۱۷۶)

درحقیقت عرفان راستین بدون اخلاق قابل تصور نیست و اخلاق جزء ضروری و لازمهٔ ذاتی عرفان حقیقی است. این امر در عرفان اسلامی تردیدناپذیر است. از نظر اسلام، عرفان بعد باطنی دین است، نه

1. Action or contemplation?

مستقل از دین، و اخلاق از اجزای اصلی دین اسلام است. دگردوستی و خدمت به بندگان خدا جزء ضروری سلوک عرفانی از دیدگاه اسلام است. سلوک عرفانی، اخلاقیات، عبادات و معاملات را دربردارد. در آیات فراوانی خدمت به خلق در کنار عبادت خدا قرار داده شده و در بسیاری از آیات نیز زکات و انفاق در کنار نماز آمده است. از ارکان دینداری و تقوا، اقامه نماز و دادن زکات است: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره / ۳)؛ «قال رسول الله ﷺ: من سمع رجلا ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم.» (طوسی، ۱۳۷۶: ۶ / ۱۷۵)

امام و الگوی عارفان پیامبر ﷺ و علی ﷺ هستند. دگردوستی و خدمت به خلق در زندگی این بزرگواران حیرت‌انگیز است. دستگیری از خلق و رسیدگی به یتیمان و بیچارگان جزء جدایی‌ناپذیر زندگی آنها بود. حضرت علی ﷺ بخشی از شب را به عبادت و راز و نیاز با معبود سپری می‌کرد و بخشی دیگر را پنهانی انبان نان را بر دوش می‌گرفت و به خانه یتیمان و فقیران می‌برد. ایشان به حقوق مردم چنان پایبند بود که وقتی شنید در نقطه‌ای دور از حکومتش سربازی خلخال از پای زنی یهودی درآورده، برآشفته شد و بر منبر رفت و چنان گریست که مردم گمان کردند فرزندانش از دنیا رفته‌اند. آن‌گاه گفت که اگر کسی از شدت ناراحتی از این موضوع بمیرد، نباید ملامتش کرد. (نهج البلاغه، خطبه ۲۷۰) او نسبت به عدالت چنان حساس بود که در خطبه‌ای می‌گوید: اگر حکومت همه عالم را به من دهند، در مقابل اینکه پوست جوئی را به ناحق از دهان موری بستانم، به خدا قسم چنین نخواهم کرد. (همان: خطبه ۲۱۵) وی درحالی که خلیفه بود و در اوج قدرت و توانمندی، برای همدلی با فقرا و تهیدستان، در خوراک و پوشاک و سایر امور مادی همانند آنان به ساده‌ترین شکل زندگی می‌کرد و می‌گفت: چگونه علی سیر بخوابد؛ درحالی که ممکن است در حجاز یا یمامه کسی باشد که محتاج لقمه نانی باشد و شب را با گرسنگی سر بر بالین نهد. (همان: نامه ۴۴) این است معلم و مقتدای عرفان اسلامی. در چنین مکتبی ناسازگاری عرفان و اخلاق بی‌معناست.

در مباحث عرفانی جدید در غرب، بر تجربه عرفانی تکیه می‌شود، اما در عرفان اسلامی بیشتر بر نتایج اخلاقی و رشد اخلاقی تأکید می‌گردد. ثمر و اثر عرفان را باید در اخلاق دید. تجربه عرفانی امری شخصی است و کرامات نیز اتفاقی است. به واقع اخلاق است که روابط انسانی را تصحیح می‌کند و برای جمع و جامعه بشری سودمند است.

عرفان فوق اخلاق

برخی ادعا کرده‌اند که عرفان فوق اخلاق است و عارف به فراسوی قلمرو اخلاق می‌رود. بدین سبب، او محکوم به احکام اخلاقی نیست. اساس اخلاق بر تفکیک بین خوب و بد است؛ درحالی که مهم‌ترین

ویژگی رویکرد عرفانی غلبه بر مرزها و زوال تمایزهاست. (Proudfoot, 1967: 7) می‌گویند مطلق غیر از تعینات، و فوق آنهاست. تمایزهایی که بر اثر تعین پدید می‌آید، در مطلق نیست. بنابراین خدا در هیچ یک از تقسیماتی که در عالم وجود دارد، قرار ندارد. او نه مادی است، نه مجرد، نه وجود است و نه عدم، بلکه در فراسوی آنها قرار دارد. قرار دادن خدا در یک سوی این تقسیمات محدود کردن اوست. او فوق تضادها و تناقض‌هاست و به همین دلیل در فراسوی نیک و بد قرار دارد و مشمول و محکوم احکام اخلاقی نیست. از سوی دیگر، عارف نیز با خدا وحدت می‌یابد و بدین ترتیب از دایره احکام ممکنات و مخلوقات خارج و محکوم به احکام مطلق می‌شود و به فراسوی تضادها و تناقض‌ها و نیک و بد می‌رود. رینولد نیبور می‌گوید: عرفا می‌کوشند در ورای ساختارها و هماهنگی‌های جهان قرار گیرند. (Niebuhr, 1956: 17) دانتو تصریح می‌کند که آگاهی کیهانی و وحدت‌نگر با اخلاق ناسازگار است. (Danto, 1976: 41)

این پندار حاصل یک خلط و مغالطه است. آری، این درست است که خداوند نامتناهی است و نامتناهی محکوم به احکام متناهی نیست. به بیانی دیگر، احکام خلق را نباید در خالق جست. او فوق زمان و مکان است:

لامکانی که در او نور خداست ماضی و مستقبل و حالش کجاست
ماضی و مستقبلیش نسبت به توست هر دو یک چیزند پنداری که دوست

ابعاد هندسی در خدا متصور نیست:

این دراز و کوتاهی مر خلق راست چه دراز و کوتاه آنجا که خداست

خدا چون نامتناهی است، فوق تضادهایی است که در موجودات متناهی دیده می‌شود. اضدادی که رفعشان در مخلوقی مادی ممکن نیست، در او ممکن است. او نه سفید است و نه سیاه، نه سبک است و نه سنگین، نه شرقی است و نه غربی، نه آسمانی است و نه زمینی. اوصافی که جمعشان در مخلوق ممکن نیست، در او ممکن است. او هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن، هم دور است و هم نزدیک، هم داخل اشیا است و هم خارج اشیا. آری، خدا فوق تقسیماتی است که در مخلوق بماهو مخلوق وجود دارد. اما خدا بیرون از تقسیماتی نیست که در وجود بماهو وجود صورت می‌گیرد. در تقسیم وجود به خارجی و ذهنی، بالفعل و بالقوه، علت و معلول، واجب و ممکن، خدا در طرف «خارجی، بالفعل، علت و واجب» قرار دارد. خدا فوق تناقض نیست و احکام متناقض درباره او محال است. از این رو، او فوق وجود و عدم نیست، مگر آنکه از وجود و عدم معنای دیگری مراد شود.

او وجود محض است و وجود عدم نیست. همین‌گونه است سخن در باب احکام اخلاقی: خدا فوق نیک و بد نیست، بلکه نیک مطلق است و بدی در او راه ندارد. خدا موجودی اخلاقی است. او عادل، صادق، رحیم، ارحم الراحمین، جواد و غفار است و ظلم و کذب و حسد و بخل و دیگر رذایل در او راه ندارد.

حق تعالی فوق برخی تضادهاست، اما فوق تناقض‌ها نیست و فوق تقسیمات مخلوقات است، اما فوق تقسیمات وجود نیست. سرّ این مطلب آن است که قرار گرفتن در یکی از اطراف شق اول موجب محدودیت است، اما قرار گرفتن در یکی از اطراف شق دوم موجب محدودیت نیست. فوق اطراف در قسم اول بودن ممکن است، اما فوق اطراف در قسم دوم بودن محال است.

از سوی دیگر، عبد هیچ‌گاه از عبد بودن خارج نمی‌شود و عارف هرگز خدا نمی‌شود. او در جستجوی قرب به خداست، نه خدا شدن. عرفان وحدت وجودی اسلامی نیز مدعی یکی شدن عبد با خدا نیست. عرفان، خلق را مظهر و شأن خدا می‌داند. مظهر و شأن گرچه موجودیتی مستقل از ظاهر و ذی‌شأن ندارد، بین آنها تمایز برقرار است؛ بدین بیان که شأن همان ذی‌شأن نیست و احکام ذی‌شأن را ندارد. اگر بین ظاهر و مظهر و شأن و ذی‌شأن نوعی وحدت هست، این وحدت، وحدت محض نیست، بلکه وحدت در عین کثرت و تمایز است.

آری، عرفان فوق اخلاق مادی، سکولار و عرفی است؛ به این معنا که اخلاق عرفانی، برتر و عمیق‌تر و کامل‌تر است، نه اینکه فراسوی اخلاق باشد. (فتائی اشکوری، ۱۳۹۰: ۱۳۰)

نظریه عرفانی اخلاق

پس از فراغ از اینکه بین عرفان و اخلاق ناسازگاری نیست، بلکه اخلاق و دگردوستی جزء ضروری عرفان است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا عرفان، خود نظریه‌ای اخلاقی دارد؟ آیا می‌توان از عرفان نظریه‌ای اخلاقی استخراج کرد؟ اگر پاسخ مثبت است، نظریه اخلاقی عرفانی چیست؟ به سخنی دیگر، پرسش این است که منشأ اخلاق که عمدتاً ناظر به خیر و نفع دیگران است، چیست؟ با اینکه حب ذات، ذاتی انسان است، چگونه است که انسان به خیر دیگران می‌اندیشد؟ در اینجا بحث از اخلاق عرفانی یا نقش عرفان در اخلاق بشری نیست - که اولی بحثی اخلاقی و عرفانی و دومی بحثی تاریخی و اجتماعی است - بلکه بحث در این است که ریشه ارزش‌های اخلاقی چیست؟ این بحث مربوط به فلسفه اخلاق است. نکته این است که آیا در کنار نظریات دیگر درباره منشأ اخلاق، می‌توان از نظریه عرفانی اخلاق سخن گفت؟ منشأ ارزش‌های اخلاقی از دیدگاه عرفانی چیست؟

دیدگاه استیسی

والتر ستیس^۱ بر آن است که از دیدگاه عرفانی، ریشه ارزش‌های اخلاقی، آگاهی عرفانی است. اوج آگاهی عرفانی، آگاهی وحدت‌بی‌تمایز است. در این آگاهی فاصله میان نفس جزئی و روح جهانی برداشته می‌شود و فردیت، زایل و منحل در روح کلی می‌گردد. در واقع من حقیقی هر فرد، نه نفوس جزئی، بلکه نفس کلی است که همه نفوس در آن ادغام می‌گردند. آنچه نفوس جزئی را از هم متمایز می‌کند، احوال و خاطرات عارضی است. عارف سالک می‌کوشد با درون‌نگری، این احوال و خواطر را از صفحه ضمیرش بزداید و به نفس بسیط دست یابد. نفس بسیط در همه هستی یک حقیقت بیش نیست. نیل به نفس بسیط کلی به معنای زوال نفوس جزئی متکثر است. به دیگر بیان، در مطلق، تعین‌ها - که همان مرزهای فردیت است - فرو می‌پاشد. در این حال، بین من و دیگران جدایی نیست؛ یک من هست، بدون اینکه تو یا اوئی در میان باشد. در این هنگام، وقتی من خود را دوست دارم، همه را دوست دارم؛ چون همه من هستند، نه جز من. بر این اساس، اخلاق و دگردوستی، در آگاهی عرفانی ریشه دارد که به موجب آن، دیگران جدا و غیر از من نیستند. پس آنچه برای خود می‌پسندم، برای دیگران نیز می‌پسندم.

(Stace, 1961: chap. 8؛ استیس، ۱۳۷۵: فصل هشتم)

نقد این دیدگاه

این نظریه مبتنی بر دیدگاه استیسی درباره نفس جزئی و کلی است که برگرفته از برخی نحله‌های مکتب هندوست. اما این دیدگاه مقبول نیست. وجود واقعی به نام نفس کلی یا روح جهانی، به معنایی که مورد نظر استیسی است، اثبات نشده است. نفوس فردی نیز حاصل عروض احوال بر نفس کلی نیستند. هر نفس جزئی جوهری است که احوالی بر آن عارض می‌شود. ملاک تشخیص و تمایز نفوس، این احوال نیست، بلکه اصل وجود و جوهر هر نفسی متمایز از دیگری است. براساس مبانی فلسفه اسلامی، زوال فردیت پذیرفته نیست و کثرت و فردیت امری حقیقی است، نه اعتباری. براهین تجرد نفس و بقای نفس، بر بقای نفس فردی دلالت دارند. تفسیری از وحدت وجود که به زوال مطلق کثرت و تفرد ختم شود، مقبول نیست. لازمه ضروری وحدت وجود، زوال فردیت نیست. مقام فنا نیز همان زوال فردیت نیست، بلکه مراد از فنا این است که شخص در آن مقام به خود توجه ندارد و محو تماشای محبوب است. از حیث وجودی نیز عارف می‌یابد که وجود او مستقل از وجود حق نیست، بلکه پرتو و جلوه‌ای از آن وجود است، نه اینکه معدوم و نامتمایز باشد. پس از مقام محو و فنا، مقام صحو و بقاست که شخص به خود بازمی‌گردد، اما این بار این

1. Walter T. Stace

خود، با اینکه هست، مانع و حجاب حق نیست. قصه عبد در قیاس با حق، قصه وجود و عدم نیست، بلکه قصه آینه و پرده است. در واقع مقصود از سلوک، تبدیل وجود به عدم نیست، بلکه کنار زدن پرده و تبدیل آن به آینه است. مراد از وجود یا هستی نیز در این سیاق، انانیت و خودبینی است و مراد از عدم و نیستی، زوال انانیت و حصر نظر به حق است، نه وجود و عدم به معنای فلسفی آنها.

از نظر تعالیم اسلامی نیز زوال فردیت مردود است. آموزه‌های مربوط به حیات پس از مرگ، قیامت و بهشت و جهنم، با زوال فردیت ناسازگار است. هرکسی در قیامت مسئول اعمال خویشتن است، بلکه هرکس محصول و نتیجه اعمال خود است: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزله / ۷)؛ «وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ». (انعام / ۱۶۴)

نسبت خود آگاهی و خدا آگاهی

آیا خودآگاهی منشأ خدا آگاهی است، یا خدا آگاهی منشأ خودآگاهی؟ برخی حکما و عرفای اسلامی قائل اند که خداآگاهی مقدم بر خودآگاهی و منشأ آن است. از آن رو که مخلوق عین ربط به خالق و یا شأنی از شئون اوست، محال است که بدون آگاهی از طرف ربط یا ذی‌شأن، از ربط یا شأن آگاه بود؛ چنان‌که از حیث وجودی، علت و ذی‌شأن مقدم است و از حیث علمی نیز علم به او بر علم به غیر او مقدم است.

اما بسیار بعید است که کسی از خود آگاه نباشد، اما از خدا آگاه باشد. خودآگاهی حضوری، ذاتی انسان و ملاک هویت و تشخیص است. در واقع قوام فردیت فرد به خودآگاهی حضوری است. این خودآگاهی قابل‌زوال نیست و حتی در حال فنا باقی است. آنچه در حال فنا غایب است، توجه و آگاهی حصولی از خود است. اما خودآگاهی حضوری بستر و شرط هر نوع آگاهی است و بدون آن، آگاهی از غیر ممکن نیست، گرچه آن غیر، علت یا طرف ربط یا ذی‌شأن باشد. هیچ اشکالی ندارد که «وجود ما وابسته به حق باشد، اما علم ما به حق وابسته به علم ما به خود باشد»، بلکه جز این متصور نیست.

آری، خدا از ما به ما آگاه‌تر است: «وَاَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال / ۲۴)، اما آیا می‌توان گفت که ما هم به خدا از خودمان آگاه‌تریم؟ همچنین نظر به اینکه خدا از ما به ما نزدیک‌تر است، آیا ما هم به خدا از خودمان نزدیک‌تریم؟ به نظر می‌آید پاسخ منفی باشد.

نه‌تنها خودآگاهی حضوری مقدم بر هر آگاهی از جمله خداآگاهی است، از ظاهر آیات و روایات برمی‌آید که خودآگاهی اکتسابی نیز معمولاً مقدم بر خداآگاهی بوده و راهی به آن است. انسان معمولاً از راه آفاق و انفس از خدا آگاه می‌شود: «سُتْرِبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». (فصلت / ۵۳) اینکه «شاهد» در اینجا به معنای مشهود باشد نیز منافاتی با سخن ما ندارد و

از آن نمی‌توان تقدم خداآگاهی بر خودآگاهی را نتیجه گرفت؛ چراکه مضمونش چیزی بیش از این نیست که خداوند مشهود هر شاهدهی است، اما شرط شاهد بودن هر شاهدهی خودآگاهی حضوری است. مراد از این تقدم و تأخر البته لزوماً تقدم و تأخر زمانی نیست، بلکه مقصود تقدم رتبی است.

حدیث معروف «من عرف نفسه عرف ربه» دلالتش بر آنچه گفتیم، آشکار است. مراد از معرفت نفس در این حدیث خودآگاهی اکتسابی و ثانوی است، نه خودآگاهی حضوری که بالفعل برای همه حاصل است. این حدیث و بسیاری از احادیث دیگر درصدد ترغیب به خودشناسی است که مفتاح جمیع معارف است. خودآگاهی حضوری، حاصل است؛ نه نیازی به ترغیب دارد و نه قابل ترغیب است.

البته باید افزود که نزد کاملان، خداشناسی مبتنی بر شناخت غیر نیست. سخن آنان این است که «الغیرک من الظهور مالیس لک؟» (قمی، ۱۳۸۴: دعای عرفه امام حسین علیه السلام)، اما این به «ما نحن فیه» ارتباطی ندارد و از این نمی‌توان نتیجه گرفت که برای خداشناسی حتی خودآگاهی حضوری لازم نیست. خودآگاهی حضوری راهی برای شناخت خدا نیست، بلکه شرط تحقق آن است، چه خداشناسی به‌دست‌آمده از راه وسائط و آیات و چه خداشناسی بی‌واسطه و مستقیم.

نظریه مختار

بنا بر آنچه گفتیم، آگاهی عرفانی انحلال فردیت نمی‌تواند منشأ ارزش‌های اخلاقی باشد. آیا می‌توان مبنای دیگری برای ارزش‌های اخلاقی در عرفان یافت؟ به نظر می‌رسد نظریه عرفانی اخلاق، وابسته به نظریه محو خودی و انکار نفوس جزئی و اعتقاد به روح واحد جهانی و مطلق نیست.

در نظریه دینی و عرفانی اخلاق، بین اخلاق و توحید ارتباط هست. بدون خدا به‌سختی می‌توان از ارزش اخلاقی سخن گفت. اما وجود خدا چگونه منشأ دگردوستی می‌شود؟ خدا طبق تعریف، کامل و خیر مطلق و معدن خوبی‌ها و منشأ ارزش‌هاست. خداآگاهی، آگاهی از کمال، خیر و جمال مطلق است. این آگاهی در هر سطحی که باشد، به همان اندازه حب به خدا را در پی دارد. بالاترین نوع خداآگاهی، آگاهی شهودی است که منشأ شدیدترین درجه از عشق به خداست. انسان ذاتاً و فطرتاً مجذوب کمال و عاشق جمال است. شهود کامل و جمیل مطلق بدون عشق به او ممکن نیست. این عشق که عشق به خوبی‌هاست، منشأ گرایش به نیکی‌هاست.

از سوی دیگر، عالم و آدم از نگاه عارف، مظاهر و شئون کامل و جمیل مطلق هستند. عشق به حق، مستلزم عشق به مظاهر و شئون اوست. بنابراین خداآگاهی، عشق به خدا و بالتبع عشق به خلق را در پی دارد و عشق به خدا منشأ گرایش به نیکی‌هاست. عشق به خدا میل به تشبه به خدا را برمی‌انگیزد؛ خدای که اسماء جمال و جلال دارد و این، منشأ میل به کسب فضایل و دوری از رذایل و اساس خوب و بد

اخلاقی و امر و نهی فقهی است. عشق بالأصله به خدا، مستلزم عبادت و اطاعت او، و عشق بالتبع به مظاهر او نیز مستلزم خدمت به آنها، مراقبت از آنها و رعایت حقوق آنهاست.

کمال، خیر و جمال، بالذات مطلوب‌اند، اما نه از آن حیث که واسطه برای رسیدن به چیزی دیگر هستند. این سخن با کمال‌جویی انسان منافاتی ندارد. بی‌گمان انسان ذاتاً دوست دارد کامل شود و از لذت بیشتر و برتری برخوردار گردد، اما این امر به هیچ‌رو نافی آن نیست که انسان به زیبایی فی‌نفسه عشق ورزد.

خلاصه آنکه از دیدگاه ما، «عشق برخاسته از معرفت عرفانی» می‌تواند مبنا و منشأ گرایش اخلاقی و دگردوستی باشد. تفاوت این نظر با دیدگاه استیس، جوهری است. از نظر استیس، آگاهی عرفانی وحدت بی‌تمایز منشأ اخلاق است، اما طبق نظر ما، عشق مبتنی بر خداآگاهی عرفانی منشأ اخلاق است.

از آنچه گفتیم، معلوم می‌شود که اخلاق و نوع‌دوستی لزوماً به وحدت وجود وابسته نیست، بلکه با اعتقاد به خدا و اینکه عالم متعلق به او و فعل و آیه اوست نیز سازگار است.

اگر عشق مبتنی بر معرفت شهودی خداوند را منشأ اخلاق بدانیم، درباره اخلاق غیر عارفان که از چنین معرفتی برخوردار نیستند، چه باید گفت؟ همان‌گونه که گفتیم، از دیدگاه اسلامی درجه‌ای از خداآگاهی، فطری است و همگان - هرچند ناآگاهانه - از آن برخوردارند. به این معنا گرایش به عرفان، فطری و عمومی است، گرچه برای شکوفایی آن به سیر و سلوک نیاز است. فطری دانستن اخلاق و همچنین نظریه وظیفه‌شناسی^۱ کانتی نیز مبتنی بر قبول همدلی و نوع‌دوستی است که می‌تواند ناشی از حب الهی باشد که فطرتاً در نهاد انسان است. نیز ممکن است کسی برای اخلاق یک منشأ قائل نباشد، اما دست‌کم مراتب متعالی از اخلاق را مبتنی بر عشق الهی بداند.

نکته دیگر اینکه بر این مبنا هر موجودی که از چنین آگاهی و عشقی برخوردار و درعین حال مختار باشد، اخلاقی خواهد بود. عشق فرع بر آگاهی است. جایی که عشق هست، پیش از آن آگاهی هست. اگر عشق، عام و ساری باشد، آگاهی نیز عام و ساری است. حال آیا بین آگاهی و عشق از یک‌سو، و اختیار از سوی دیگر تلازم هست؟ به دیگر بیان، آیا هر جا که آگاهی و عشق باشد، اختیار نیز هست؟ برهانی بر این تلازم نداریم. اگر این آگاهی و عشق و اختیار را در همه موجودات ساری بدانیم، در آن صورت همه موجودات متناسب با درجه آگاهی و عشق و اختیارشان اخلاقی خواهند بود. اگر حوزه اختیار را محدود بدانیم، تنها موجوداتی که از آگاهی و عشق و اختیار برخوردارند، اخلاقی خواهند بود.

سرانجام پیش از همه و بیش از همه موجودات، خداوند که به ذات خود آگاه است و عاشق ذات خود بوده^۲

1. Deontology

۲. اجل مبهج بشیء هو الأول بذاته؛ لأنه اشدّ الأشياء إدراكاً لأشدّ الأشياء کمالاً. (ابن‌سینا، *الإشارات والتنبیها*، النمط الثامن، ص ۳۵۰)

و علم و عشق و اختیار بی‌نهایت است، کمال و خیر مطلق و اخلاقی نیز هست. البته اخلاق خدایی متناسب با وجود بیکران اوست. در معارف دینی سخن از اخلاق‌الله است: «تَخْلُقُوا بِاخْلَاقِ اللَّهِ» (شهید ثانی، ۱۳۷۷: ۷۳) اخلاق انسانی پرتوی محدود از اخلاق الهی است. بسیاری از اسما و صفات الهی حاکی از جنبه اخلاقی خداوند هستند.

علم و اختیار الهی محل خلاف نیست و حب او نیز جای تردید ندارد. در قرآن کریم خداوند فراوان از حب خود سخن گفته است؛ همچون: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده / ۵۴)؛ «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (آل عمران / ۱۳۴) در حدیثی قدسی، خلقت خلق حاصل حب دانسته شده است. آنچه کنز مخفی الهی را از بطون به ظهور آورد، حب بود: «كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لكي اعرف.» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۵۵)

طفیل هستی عشقند آدمی و پری عنایتی بنما تا سعادت بی‌ری

اساساً اصل و حقیقت حب و منشأ هر حبی، حب الهی است. محب حقیقی اوست؛ چنان‌که محبوب حقیقی نیز اوست: «یا حبيب من لا حبيب له.» (کفعمی، ۱۴۱۸: ۴۰۷) او حبيب، رفيق، شفيق و مونس بی‌کسان است: «یا انیس من لا انیس له.» (همان: ۴۰۴)

همان‌گونه که جود و رحمت و لطف خداوند عام و خاص دارد و او رحمان و رحیم است، حب او نیز عام و خاص دارد و اساساً رحمت او از حب اوست. حب عام او فراگیر است و کل هستی را دربردارد. حب خاص او مختص محبان خاص اوست. حب خلق به خدا نیز عام و خاص دارد. حب عام، محبت ذاتی و جبلی کل ماسوا به خداست:

پیمبر عشق و دین عشق و خدا عشق ز تحت الأرض تا فوق السما عشق

حب خاص، حب ویژه مؤمنان به خداست که اکتسابی و حاصل معرفت و عبودیت است. «یحیبه‌م و یحبونه»، به حب خاص از دو سوی اشاره دارد.

عارف حقیقی عاشق خدا، تسلیم اراده او و راضی به قضا و رضای اوست. اراده او محو در اراده خداست. به تعبیری دیگر، اراده او و اراده الهی در یک جهت قرار دارند. اساساً او اراده‌ای جز اراده الهی ندارد. این وحدت اراده موجب می‌شود که عارف پسندد آنچه را جانان پسندد. بنابراین بین خواست عارف و اراده و امر و نهی الهی تزامنی پیش نمی‌آید و حب ذات عارفانه با ارزش‌گرایی و اخلاق‌مداری در یک راستا قرار می‌گیرند.

عشق حقیقی، رذایل را محو و ریشه سوءخلق را می‌سوزاند. ریشه رذایل در خودخواهی و تزاحم آن با ارزش‌گرایی و دگردوستی است. عمل غیراخلاقی کاری در جهت سود و لذت خود و معمولاً به زیان و در جهت رنج دیگران است. اگر آن خودخواهی جای خود را به محبت دیگران بدهد، زمینه و انگیزه‌ای برای عمل غیراخلاقی باقی نمی‌ماند. دروغ و حسادت و غیبت و تهمت و تحقیر و هر نوع اضرار به غیر برای این است که سود و لذتی به «من» برسد، هرچند به رنج و ضرر دیگران بینجامد؛ زیرا گاهی بین منافع «من» و منافع دیگران تزاحم برقرار می‌شود و فرد خودخواه منافع خود را بر منافع دیگران ترجیح می‌دهد. حال اگر او دریابد که کمال و سعادت حقیقی‌اش در لذت‌طلبی خودخواهانه و منتهی به اضرار غیر نیست، بلکه لذت و سود حقیقی او در نادیده گرفتن هوای نفسش و کوشش برای خیر و صلاح دیگران و عمل به مقتضای اخلاق است، کمال‌طلبی‌اش او را به سمت اخلاق و دگردوستی سوق خواهد داد. به سخنی دیگر، نه‌تنها بین خیر فردی و خیر جمعی تعارض و تزاحم نیست، بلکه آنها در یک راستا قرار دارند و بین آنها تلازم هست.

ریشه تنازع‌ها و تخاصم‌ها در توهم تزاحم بین خودخواهی و دگرخواهی است. تا مادامی که این تزاحم حل نشود، اخلاق تحکیم نمی‌یابد. تنها راه‌حل این معضل برداشتن این تزاحم است. این امر تنها با اعتقاد به خدا و در چارچوب دین و عرفان محقق می‌شود. عشق به خدا و در امتداد آن عشق به خلق خدا، حب ذات و ارزش‌گرایی را در یک جهت قرار می‌دهد. عارف، خیر و سعادت و کمالش را در ارزش‌گرایی می‌بیند. بدین‌سان، خودخواهی متعالی ملازم با خیرخواهی می‌شود، نه معارض با آن. خودخواهی کوتاه‌بینانه و ترجیح لذت عاجل بر سعادت آجل است که با خیرخواهی تزاحم دارد. در نگاه عرفانی، خوش‌اخلاقی منشأ سود و لذت حقیقی و بداخلاقی موجب زیان و رنج است.

به بیان دیگر، با حب الهی ریشه همه رذایل و زشتی‌ها که همان حب دنیا است، خشکیده می‌شود؛ چنان‌که حضرت رسول ﷺ فرمود: «حب الدنيا رأس کل خطیئة». دلی که در آن حب خدا هست، حب دنیا نیست و وقتی حب دنیا نبود، زمینه و انگیزه‌ای برای خطا نخواهد بود.

بهترین راه برای تحکیم اخلاق، ترویج محبت است. حتی در مراحل معمولی و غیرعرفانی، تقویت عواطف می‌تواند زمینه خوبی برای التزام به ارزش‌های اخلاقی باشد. اگر محبت به حیوانات به کودکان القا شود، به آنها آزار نخواهند رساند. اگر عشق به هم‌نوع در جان انسان‌ها نهادینه شود، زمینه‌ای برای ظهور ضدارزش‌ها باقی نمی‌ماند و روحیه خدمت و خلوص و خیرخواهی - که مقتضای فطرت پاک انسانی است - شکوفا خواهد شد.

از محبت تلخ‌ها شیرین شود	وز محبت مس‌ها زرین شود
از محبت دردها صافی شود	وز محبت دردها شافی شود
از محبت خارها گل می‌شود	وز محبت سرکه‌ها مل می‌شود

از محبت سجن گلشن می‌شود بی محبت روضه گلخن می‌شود
از محبت نار نوری می‌شود وز محبت دیو حوری می‌شود
از محبت مرده زنده می‌شود وز محبت شاه بنده می‌شود

هر جا عشق باشد، نه تنها اخلاق، بلکه ایثار و فداکاری خواهد بود. مادری که برای فرزندش فداکاری می‌کند، حب ذات دارد و کمال طلب است، اما حب ذات و کمال طلبی او با فداکاری برای فرزندش تعارض پیدا نمی‌کند. این معجزه عشق است.

عشق با صداقت و خلوص ملازم است و ریشه‌ریا و تظاهر و نفاق را می‌خشکاند. ریا و تظاهر و نفاق در جایی است که بین درون و بیرون، و نیت و عمل ناهماهنگی باشد. در عمل ریایی، انگیزه عمل، حسن ذاتی آن یا عشق به مخدوم نیست، بلکه شخص، عمل به ظاهر نیک را برای تأمین اهداف خودخواهانه و هواپرستانه خود انجام می‌دهد. او اظهار محبت می‌کند، بی‌آنکه محبتی در دل داشته باشد. وی نشان می‌دهد که به ارزش‌های اخلاقی پایبند است؛ درحالی‌که چنین نیست. اما عاشق از جان و دل به معشوق خدمت می‌کند و غایتی جز این را در نظر ندارد.

معصوم کسی است که معرفت و محبتش به خدا در اوج است و اراده او محو اراده الهی و خواست او همان خواست خداست. کمال معرفت و محبتش موجب می‌شود که کمترین مزاحمتی بین خواست او و رضای الهی نباشد و میل او و ارزش‌های اخلاقی بر هم منطبق باشند. بدین سبب است که اطاعتش از خدا تام است و ریشه عصیان و نافرمانی را از وجودش برکنده است.

عشق سختی‌ها را آسان، تلخی‌ها را شیرین، مسافت دراز را کوتاه، و دردها را درمان می‌کند و ریشه سوءخلق را که خودخواهی است، برمی‌کند.

شادباش ای عشق خوش سودای ما ای دواى جمله علت‌های ما
ای طبیب نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما

شک و وهم و ظن نیز ضعف و نقص و بیماری روح است، اما عشق این بیماری را نیز درمان می‌کند:

پوزبند وسوسه عشق است و بس ورنه کی وسواس را بسته است کس

عشق آسمانی و هوس زمینی

در اینجا سخن از عشق مقدس الهی است، نه هوس‌های زمینی و شیطانی. هوس‌باز، خودخواه است و خودمحور، و بویی از عشق نبرده است. او جز به لذتش نمی‌اندیشد و دیگری را که به غلط معشوقش

می‌نامد، جز به‌عنوان ابزاری برای اطفای شهوتش نمی‌خواهد. هوس‌باز قربانی‌اش را برای خود می‌خواهد، اما عاشق خود را برای معشوق می‌خواهد و حاضر است خود را در پای او قربان کند. هوس، موقت است و با فروکش کردن شهوت زایل می‌شود، اما عشق با لقای معشوق شعله‌ورتر می‌گردد. هوس فصلی و دوره‌ای است و با گذر عمر به سستی می‌گراید، اما عشق به سن و سال و تحولات بیولوژیک، فیزیولوژیک و هورمونی وابسته نیست، بلکه شعله‌ای است در جان که روزبه‌روز فروزان‌تر می‌شود. به بیانی دیگر، هوس به قوای بدنی وابسته است، اما عشق مقدس، روحانی است و به تغییرات جسمی و جنسی کاری ندارد. هوس به أعراض و ظواهر تعلق می‌گیرد و با تغییر آن دچار نوسان و زوال می‌شود، اما عشق به ذات و حقیقت معشوق تعلق می‌گیرد:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

همان‌گونه که باید عشق و هوس را از هم تفکیک کرد، لازم است بین عشق کلی و عشق جزئی نیز تمایز قائل شد. عشق جزئی در این اصطلاح واقعاً درجه‌ای از عشق است، اما متعلقش امر جزئی است. عشق کلی، عشق به خدا و عشق جزئی عشق به غیر خدا و مظاهر است. عشق جزئی محدود و ناپایدار بوده و متعلقش نیز ناپایدار است، اما عشق و معشوق کلی، جاودانی است.

عشق آن زنده‌گزین کو باقی است از شراب جانفزایش ساقی است

عشق کلی یا عشق به کل، عشق به جزء را نیز دربردارد، اما عشق جزئی عشق به کل را دربر نداشته و حتی مانع آن می‌شود:

عاشقان کل نه این عشاق جزء ماند از کل هر که شد مشتاق جزء

اما آن کس که عاشق کل است به جزء نیز عشق می‌ورزد:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که عالم از اوست

دین چیزی جز این حب نیست: «هل الدین الا الحب؟» (قمی، ۱۳۶۳: ۱ / ۲۰۱) دین راستین، حب خدا و خلق است که مستلزم بندگی خدا و خدمت به خلق است. این حبی است که به زیبایی تعلق می‌گیرد و زاینده دانایی و زاینده نیکویی است.

هوس و حب غیرخدا منشأ دوری از ارزش‌هاست. حب دنیا از سنخ هوس است. حب دنیا منشأ بداخلاقی‌ها و منازعات بر سر مال و مقام و شهوت است. حب دنیا - یعنی حب غیرخدا - مانع عشق حقیقی

است. ریاضت مشروع در سلوک عرفانی برای مقابله با این مانع و رفع آن است. جهاد با نفس که جهاد اکبر است، ستیز با هوس و حب غیرالهی است. بنابراین عارف در سلوک عرفانی نه در پی انقطاع محض است، نه به دنبال اتصال محض، بلکه مطلوب او انقطاع از اغیار و اتصال به یار است. در مناجات شعبانیه می‌خوانیم: «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک.» (قمی، ۱۳۸۴: مناجات شعبانیه) انقطاعی لازم است که مقدمه و شرط لازم برای اتصال است، نه هر نوع انقطاعی. آن تعلقی که مانع از اتصال به حق است، باید گسسته شود، نه هرگونه تعلقی. بنابراین حب جهان، حب خلق، حب مردم، حب اولاد، حب وطن و حب زیبایی‌ها فی‌نفسه مانع اتصال به حق و در نتیجه ممنوع نیستند، بلکه لازمه حب به خدا حب به ماسواست. آنچه مذموم است، حب دنیا است که در عرض حب به خدا باشد.

در این نگاه، عشق به خلق و همدلی با خلق ناشی از عشق به خداست. عشق عرفانی مستقیم به خلق تعلق نمی‌گیرد و در عرض عشق به خدا یا به جای عشق به خدا نیست. در قرآن کریم حب غیرخدا که در عرض عشق به خدا یا جایگزین آن باشد، مردود است: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ». (بقره / ۱۶۵)

عشق به غیرخدا که رقیب عشق به خدا باشد، همان حب دنیا است. از دیدگاه قرآن، اولاد و ازواج نعمت‌های الهی هستند و انسان در قبال آنها مسئولیت دارد و موظف به مواظبت از آنهاست، اما نباید در عرض خدا محبوب انسان باشند و یا خواست آنها بر خواست خدا ترجیح داده شود؛ چراکه در این صورت مایه عذاب و خسران خواهند بود و از همین رو باید از آن حذر کرد: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ.» (انفال / ۲۸) درحقیقت دوستی دنیا پایدار نیست و در سرای باقی سودی برای انسان ندارد: «لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصَلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ.» (ممتحنه / ۳)

عشق راستین شرکت‌سوز است. اموال و ازواج و اولاد موهبت الهی هستند که باید بابت آن خدا را شاکر بود، اما اگر نحوه نگاه مشرکانه باشد، نعمت‌ها را به نعمت، موهبت را به عذاب، لطف را به قهر و هدیه را به دام تبدیل می‌کند. هدیه برای آن است که رابطه بین هدیه‌دهنده و هدیه‌گیرنده قوی‌تر شود. هدیه باید موجب شود که عبد بیشتر به یاد خدا باشد، نه اینکه چنان مجذوب هدیه شود که هدیه‌دهنده را فراموش کند:

گر تو را در خانه جانانه مهمانت کنند گول نعمت را مخور مشغول صاحب خانه باش

اگر اولاد و اموال و دیگر مواهب موجب غفلت و مانع رابطه انسان و خدا شوند، تبدیل به نعمت خواهند شد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ.» (منافقون / ۹)

گفته شد که مبنای گرایش به اخلاق، حب ناشی از معرفت الله است. این حب یکی از منابع معرفت اخلاقی نیز هست، اما معرفت اخلاقی منابع مختلف دارد که در جای دیگری باید از آن بحث کرد. در اینجا به همین بسنده می‌کنیم که گرچه اصول و کلیات ارزش‌های اخلاقی فطری و بدیهی هستند، منبعی جز دین نمی‌تواند تفصیلات و جزئیات آن را روشن و اختلاف نظرهای را رفع کند. ازاین‌رو، اخلاق مطلوب اخلاق دینی است که حدود آن را عقل تعیین می‌کند (به کمک وحی). عارف نیز برای شناخت تفصیلی وظایف اخلاقی‌اش به دین رجوع می‌کند.

اخلاق عرفانی همان اخلاق دینی متعالی است. عرفان دینی به اخلاق صبغه الهی و معنوی می‌دهد. عارف طرف اصلی اخلاق را خدا می‌بیند، نه خلق. حتی آنجا که به خلق خدمت عاشقانه می‌کند، غایتش رضای خداست. با اعتلای انگیزه عمل، اخلاق معنوی و متعالی می‌شود. بنابراین اخلاق دینی و عرفانی نافی یا ضد اخلاق عرفی نیست، بلکه تصحیح، تعمیق و تکمیل آن است.

اینکه خداوند منبع ارزش‌هاست، با حسن و قبح ذاتی منافاتی ندارد، بلکه متلازم با آن است. خداوند متصف به خوبی‌های حقیقی و منزّه از زشتی‌های واقعی است. اراده و امر و نهی او نیز مطابق با مصالح و مفاسد نفس‌الامری است. از همین‌رو، این نظریه به اشعری‌گری و نظریه امر الهی ارتباطی ندارد که به حسن و قبح ذاتی و مصالح و مفاسد نفس‌الامری ورای امر و نهی الهی قائل نیست.

از همین‌جا می‌توان نتیجه گرفت که اخلاق دینی و عرفانی چون در واقعیت نفس‌الامری ریشه دارد، وضعی و نسبی نیست. اصول ارزش‌های اخلاقی، کلی، ثابت و جاودانی است، گرچه در مقام تطبیق با شرایط عینی انعطاف‌پذیر است. ارزش‌ها تابع منافع و لذت‌های زودگذر نیست، بلکه در اعماق وجود ریشه دارد و برخاسته از منبع الهی است و روسوی غایت‌نهایی آفرینش و کمال حقیقی انسان دارد.

بر این اساس که مبنای اخلاق حب به خیر و جمال و کمال حقیقی است، تعارض و تضاد منافع برداشته می‌شود. آنچه صلاح و خیر هر فردی است، صلاح و خیر همه است که دست‌کم با صلاح و خیر دیگران تعارضی ندارد. خیر فردی و خیر جمعی تعارض و تراحمی نخواهند داشت، بلکه در یک راستا قرار می‌گیرند. اخلاق فی‌نفسه ارزش پیدا می‌کند، اما نه فقط برای منافع مادی‌اش. بالاتر از منافع مادی، کمال انسانی است که وابسته به اخلاق است؛ خواه ناظری و حسابگری باشد یا نباشد.

بنابراین نه تنها بین عرفان و اخلاق تنافی نیست، بلکه اخلاق جزء ضروری عرفان و لازمه ذاتی آن است. اخلاق عرفانی، اخلاق حبی است. عشق و محبت حلقه وصل معرفت و عمل است؛ عشقی که زاینده معرفت است و زاینده عمل. ریشه درخت محبت، معرفت است و شاخه‌اش اطاعت و میوه‌اش کمال و رستگاری است.

نتیجه

۱. نه تنها عرفان با اخلاق سازگار است، بلکه اخلاق جزء ضروری عرفان است. اخلاق بدون عرفان ممکن است و موجود، ولی ناتمام است، اما عرفان بدون اخلاق اساساً ناممکن است. آنچه موجب توهم ناسازگاری شده، انحراف در عرفان و سوءفهم از آموزه‌های عرفانی بوده، نه حقیقت عرفان.

۲. گرچه خداوند فوق ممکنات است و عارف نیز با ارتباط و اتصال به حق می‌کوشد تا از دنیا انقطاع پیدا کند، فراتر رفتن از ارزش‌های اخلاقی - که لازمه کمال وجودی است - متصور نیست، بلکه اخلاق در عرفان رنگ الهی می‌گیرد و تعالی می‌یابد. به دیگر بیان، عرفان برتر از اخلاق نیست، بلکه عرفان اخلاق برتر است.

۳. بر مبنای جهان‌بینی عرفانی، عشق به خدا که برخاسته از خداآگاهی عرفانی است، منشأ ارزش‌های اخلاقی از جمله دگردوستی است. متعلق حقیقی و اصیل، عشق خداوند است، اما ثانیاً و بالعرض عشق به خلق تعلق می‌گیرد. عشق به حقیقت بیکران الهی مبنای پرستش او، و عشق به خلق مبنای خدمت به خلق است. این عشق و در پی آن عبادت و خدمت، زمینه‌ساز کمال انسانی است. بدین‌سان، بین حب ذات و ایمان و اخلاق هماهنگی ایجاد می‌شود و خوددوستی و دگردوستی، و سودگرایی و ارزش‌گرایی در یک مسیر قرار می‌گیرند.

از صدای سخن عشق ندیدم خوش‌تر یادگاری که در این گنبد دوار بماند

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج‌البلاغه، ۱۴۱۸ ق، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱، *الإشارات و التنبيهات*، قم، بوستان کتاب.
۴. احسائی، ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ ق، *عوالی اللئالی العزیزیه*، قم، دار سید الشهداء.
۵. استیس، والتر ترنس، ۱۳۷۵، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
۶. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۷، *الأمالی*، تهران، کتابچی.
۷. طوسی، جعفر، ۱۳۷۶، *تهذیب الاحکام*، قم، دار الکتب الاسلامیه.
۸. فنائی‌اشکوری، محمد، ۱۳۹۰، «فلسفه عرفان عملی»، *فصلنامه علمی - پژوهشی اسرار*، ش ۹، پاییز، ص ۱۳۴ - ۱۰۷.

۹. _____، ۱۳۹۱، *شاخصه‌های عرفان ناب شیعی*، قم، بوستان کتاب.
۱۰. قمی، شیخ عباس، ۱۳۶۳، *سفینه البحار*، تهران، بی‌نا.
۱۱. _____، ۱۳۸۴، *مفاتیح الجنان*، قم، آل‌احمد.
۱۲. کفعمی، ابراهیم، ۱۴۱۸ ق، *البلد الأمين*، بیروت، الأعلمی.
۱۳. *مصباح الشریعة*، ۱۴۰۰ ق، منسوب به امام صادق علیه السلام، بیروت، الأعلمی.
14. Danto, Arthur, 1976, "Ethical Theory and Mystical Experience: A Response to Professors Proudfoot and Wainwright", *Journal of Religious Ethics* 4, Spring, p. 46 - 37.
15. Horne, James R. 1983, *The Moral Mystic*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
16. Niebuhr, Reinhold, 1956, "Intellectual Autobiography", *In Reinhold Niebuhr, His Religios, Social and Political Thought*, Eds. C. W. Kegley, and R. W. Bretall New York, NY: Macmillan.
17. Proudfoot, Wayne, 1976, "Mysticism, the Numinous, and the Moral", *in Journal of Religious Ethics* 4, 1, 3 - 28.
18. Stace, Walter T., 1961, *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan & Co.
19. Tillich, Paul, 1957, *Dynamics of Faith*, New York, NY: Harper & Row.

