

# حکمت عرفان

سال چهارم، شماره دوم، پیاپی ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۵



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

## مدیر مسئول

علیرضا کرمانی

## سرمدیر

احمدحسین شریفی

## مدیر اجرایی

حمید خانی

## صفحه آرا

مهدی دهقان

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

[Nashriyat.ir/SendArticle](http://Nashriyat.ir/SendArticle)

## اعضای هیئت تحریریه

### علی امینی نژاد

استاد سطح عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

### حسن سعیدی

دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

### عسکری سلیمانی امیری

دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

### احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

### یار علی کرد فیروز جایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

### محمد فتایی اشکوری

دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

### غلامرضا فیاضی

دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

### محسن قمی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

### علیرضا کرمانی

دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

### محمد مهدی گرجیان

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی

و پژوهشی امام خمینی، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۱ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳

(۰۲۵) صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

نمایه در:

[magiran.com](http://magiran.com) & [noormags.ir](http://noormags.ir)

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

1. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
2. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
3. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
4. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
5. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
6. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
1. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
  2. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
  3. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
  4. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
    - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
    - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
    - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
    - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
  5. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
  6. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ، سال نشر.  
نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

### ج) یادآوری

1. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
2. مجله بین دو تا چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
3. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
4. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.
5. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

## فهرست

---

قرب نوافل و فرائض و تطبیق آنها بر مقامات عرفانی / ۵

حسین مظفری

ریاضت در قرآن و روایات / ۲۱

محمد ناصر / علی احمدپور

عشق نفسانی و عشق حیوانی از دیدگاه عرفان و دین / ۴۱

قاسم دلدار / محمد مهدی گرجیان

قیام امام حسین علیه السلام عاقلانه یا عاشقانه؟ / ۵۵

وحید پاشایی

قرآن و حدیث، الهام بخش آرای عرفانی نجم الدین رازی در مرصاد العباد / ۷۵

محمد مهدی اسماعیل پور

تناقض گویی در شریعت پائولو کوئلیو / ۹۳

زهرا محسنی زاده / سولماز کاراندیش

الملخص / ۱۰۷

Abstracts / ۱۱۸



## قرب نوافل و فرائض و تطبیق آنها بر مقامات عرفانی

Mozaffari48@Yahoo.com

حسین مظفری / استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۴/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۵/۸/۲۵

### چکیده

«قرب نوافل» و «قرب فرائض» دو اصطلاح عرفانی برگرفته از متون دینی هستند که در آثار عرفانی فراوان، از آن دو استفاده می‌شود. در این نوشتار، به هدف تبیین بیشتر برخی از متون دینی از یک‌سو، و نشان دادن ارتباط عمیق اصطلاحات عرفان اسلامی با متون دینی از سوی دیگر، افزون بر اشاره به آیات و روایاتی که این اصطلاحات از آنها برگرفته شده، نظرات عمده در چگونگی تطبیق این دو مقام بر مقامات عرفانی بیان گردیده و یکی از آن میان بر دیگران ترجیح داده شده است. روش به کار گرفته شده در این مقاله، «تحلیلی - توصیفی» است و نظریه مختار مقاله در نهایت، آن است که «قرب نوافل» به فنای صفاتی و «قرب فرائض» به فنای ذاتی اشاره دارد و از این رو، دو مقام بالاتر از آن دو نیز تصور می‌شود که یکی عبارت است از: مقام «جمع میان قرب نوافل و فرائض» و دیگری «مقام تمحض» که در آن مقام، عارف به اختیار خود می‌تواند در هر کدام از مقامات قرب نوافل، قرب فرائض و جمع میان آن دو قرار بگیرد.

**کلیدواژه‌ها:** قرب نوافل، قرب فرائض، فنای صفاتی، فنای ذاتی، تمحض.

## مقدمه

از جمله تعابیر و اصطلاحاتی که در آثار عرفانی، با الهام از متون دینی به کار رفته، دو تعبیر «قرب نوافل» و «قرب فرایض» است. هرچند در آثار عرفانی، به صورت جسته و گریخته، توضیحاتی درباره این اصطلاح بیان شده، گویا کتاب یا مقاله‌ای که از جوانب این واژگان یکجا و مستقل بحث کرده و به نکات ابهام موجود، درباره آنها پاسخ گفته باشد وجود ندارد. اینکه این واژگان از کجا برگرفته شده و دقیقاً مراد از این الفاظ چیست، اینکه این اصطلاحات بر کدام یک از مقامات عرفانی تطبیق می‌کند، و اینکه با مبانی عرفانی چه تبیینی برای قرب نوافل و فرایض می‌توان ارائه کرد، مهم‌ترین سؤال‌هایی هستند که این مقاله درصدد پاسخ‌گویی به آنها برآمده است.

## نگاهی به حدیث «قرب نوافل»

مسلم است که تعبیر «قرب نوافل» برگرفته از حدیث معروف و مشهور و بلکه صحیح میان شیعه و اهل سنت است که طبق نقل جناب کلینی در کتاب شریف *الکافی* بدین صورت آمده:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَاطِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: «لَمَّا أَسْرَى بِالنَّبِيِّ ص قَالَ: يَا رَبُّ، مَا حَالُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَكَ؟ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَ أَنَا أَسْرَعُ شَيْءٍ إِلَى نَصْرَةِ أَوْلِيَائِي. وَ مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي عَنْ وَفَاةِ الْمُؤْمِنِ بِكِرَةِ الْمَوْتِ وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ؛ وَ إِنِّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْغِنَى وَ لَوْ صَرَفْتَهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ لَهَلَكَ، وَ إِنِّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْفَقْرُ وَ لَوْ صَرَفْتَهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ لَهَلَكَ. وَ مَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا أَقْرَضْتُ عَلَيْهِ، وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالْإِفْلَاقِ حَتَّى أَحِبُّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعْتَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، إِنْ دَعَانِي أَحْبَبْتُهُ وَ إِنْ سَأَلَنِي أَغْطَيْتُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۳۵۲).

*ابان بن تغلب* از امام باقر ع نقل می‌کند که ایشان فرمودند: در شب معراج، پیامبر اکرم ص عرض کردند: پروردگارا، حال مؤمن نزد تو چگونه است؟ خداوند فرمود: هر کس به دوستی از دوستان من اهانت کند با من به مبارزه برخاسته است و من با سرعتی بیش از دیگران به یاری دوستانم برخوامم خاست. و من در هیچ کاری همچون قبض روح مؤمن دچار تردید نگشته‌ام؛ او مرگ را ناپسند می‌دارد و من نیز ناراحتی او را خوش نمی‌دارم. و کار برخی از بندگان مؤمن مرا جز غنا و بی‌نیازی اصلاح نمی‌کند و اگر او را به حالی غیر از این برگردانم هلاک می‌شود، و گروهی [دیگر] از آنان کارشان را جز فقر و نیازمندی اصلاح نمی‌کند و اگر آنان را به حالی غیر از آن برگردانم هلاک می‌شوند. و بنده به کاری که نزد من محبوب‌تر از واجبات باشد به من نزدیک نمی‌شود. و او [پس از انجام واجبات] با انجام نوافل

[و مستحبات] تا آنجا به من نزدیک می شود که محبوب من می گردد، تا آنجا که من [قوه] شنوایی او باشم که با آن می شنود، و [قوه] بینایی او باشم که با آن می بیند، و زبان او که با آن سخن می گوید، و دست او که با آن کارهایش را انجام می دهد؛ اگر مرا بخواند اجابتش کنم، و اگر چیزی از من درخواست کند به او ببخشم.

### درباره این حدیث چند نکته وجود دارد:

نکته اول: این روایت در منابع فراوانی از آثار حدیثی و عرفانی شیعه و سنی نقل شده است و می توان به جرئت گفت که از روایات مستفیض است.<sup>۱</sup>

نکته دوم: سند مزبور صحیح است و روایت از روایات صحیح و بسیار معتبر نزد شیعه محسوب می شود. افزون بر آن، علمای اهل سنت نیز آن را با سند صحیح - از نظر خود ایشان - نقل کرده و سند این حدیث نزد آنان نیز از اعتبار و اتقان لازم و کافی برخوردار است.

نکته سوم: در اوایل این روایت، سخن از تردید خداوند به میان آمده که این مسئله مباحث تأویلی زیادی میان شارحان کلمات اهل بیت علیهم السلام برانگیخته است؛<sup>۲</sup> زیرا مسلماً تردید به آن صورت که در وجود ما انسانها وجود دارد، مستلزم نقص یا نقایصی است که نمی توان آنها را به خداوند نسبت داد و از این رو، این جمله باید به گونه ای معنا شود که با اصول مسلم دیگر در باب خداشناسی تعارضی نداشته باشد.

نکته چهارم: منشأ برگرفته شدن اصطلاح «قرب نوافل» بخش اخیر این حدیث است که انجام نوافل توسط بنده را موجب قرب و نزدیکی خاصی به خداوند شمرده است و عرفا با الهام از این فراز و برای اشاره به آن مقام، از تعبیر «قرب نوافل» استفاده می کنند. در جمله پیش از آن، به اهمیت بیشتر فرایض نسبت به نوافل نیز اشاره شده و همین مسئله موجب گردیده است عارفان مسلمان مقام دیگری به نام «قرب فرایض» تصویر کنند، هرچند ویژگی آن مقام در این روایت، اشاره نشده است.

نکته پنجم: تقریباً تمام عالمان مسلمان - غیر از عرفا - این فراز از حدیث را که می فرماید: «فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعْتُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا» حمل بر خلاف ظاهر نموده و هریک به گونه ای که در خلاف ظاهر بودن یکسانند معنا کرده اند که در ذیل، به ده نمونه از این معانی اشاره می کنیم:

۱. خداوند به بنده قدرتی عنایت می کند که توسط آن، دیدنی های مرضی پروردگار را ببیند، شنیدنی های

۲. خداوند به منزله گوش و چشم بنده می‌شود و بنده، خداوند و امر او را دوست می‌دارد؛ همان‌گونه که گوش و چشم خود را دوست می‌دارد (ابن جوزی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۶۵).
۳. اعضا و جوارح بنده مشغول به خداوند می‌شود و آنچه را مرضی نظر او نباشد نمی‌بیند و نمی‌شنود... (همان).
۴. خداوند یار و یاور او در مشکلات می‌شود و او را یاری می‌کند؛ همان‌گونه که اعضا و جوارح او را یاری می‌کنند (همان).
۵. بنده برای خدا می‌بیند و می‌شنود، و محبوب و مکروه خداوند محبوب و مکروه او می‌شود، و خداوند در اعضا و جوارح او نوری قرار می‌دهد که می‌تواند با استفاده از آن، بین حق و باطل تمیز دهد (ابن تیمیه، ج ۲، ص ۳۷۱).
۶. جمله به تقدیر مضاف است و منظور خداوند آن است که من حافظ چشم و گوش او می‌شوم تا آنچه را که دیدن یا شنیدنش حلال نیست، نبیند و نشنود. به نقل از: ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج ۱۱، ص ۳۴۴).
۷. مصدر به معنای اسم مفعول است و مراد از این جملات آن است که بنده جز ذکر مرا نمی‌شنود، و جز در عجایب ملکوت من نمی‌نگرد و جز از تلاوت کتاب من لذت نمی‌برد.
۸. این جملات کنایه از سرعت اجابت دعای بنده است؛ از این نظر که خداوند همچون گوش و چشم، به سرعت از خواست بنده پیروی می‌کند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۹، ص ۴۰۰).
۹. منظور حدیث شریف آن است که اگر بنده قوای ظاهری خود را در راه رضای خدا به کار گیرد، خداوند قوای چشم و گوش و قوای باطنی او را زنده و تقویت می‌کند؛ قوایی که با پیری و مرگ ضعیف نمی‌شوند و از بین نمی‌روند و بنده می‌تواند به واسطه آنها، مناظر و صدهای ملکوتی را ببیند و بشنود و از قوت ربانی برخوردار شود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۳۹۳).
۱۰. معنای دقیق‌تر، بالاتر، شیرین‌تر و در عین حال، مخفی‌تر این فراز از حدیث آن است که وقتی عارف شهوات و ارادت خود را به کناری نهد و محبت حق تعالی بر عقل و روح و مشاعر او تجلی کند و همه امورش را به حق تعالی واگذارد و به قضای الهی رضایت دهد، خداوند در عقل و قلب و قوای او تصرف نموده، آنها را آنچنان که می‌پسندد، تدبیر می‌کند. پس بنده اشیا را به مشیت مولایش اراده می‌کند؛ همان‌گونه که خداوند فرمود: «و ما تشاؤون اَلَا ان یشاء الله رب العالمین» و از این رو، طاعت آنان طاعت خدا و معصیت آنان معصیت خدا می‌شود (همان).



## مراد عارفان مسلمان از دو اصطلاح «قرب نوافل» و «قرب فرائض»

مراد عارفان مسلمان از اصطلاح «قرب نوافل» اجمالاً مقامی است که در آنجا بنده در اثر محبوبیت و شدت قرب به حق، صفات و شئونش همچون دیدن و شنیدن و سخن گفتن الهی می‌شود و به تعبیری که در روایت آمده است، خداوند چشم و گوش و زبان و دست وی می‌شود؛ چنان‌که مراد ایشان از واژه «قرب فرائض»، اجمالاً آن است که بنده به جایی می‌رسد که او گوش و چشم و دست و زبان خدا می‌شود و کار او کار خدا به‌شمار آید. اگر در قرب نوافل، او توسط خداوند می‌بیند و می‌شنود و...، در مقام قرب فرائض، خداوند به واسطه این بنده می‌بیند و می‌شنود و سخن می‌گوید. و به تعبیر دیگر، در قرب فرائض، چشم عبد چشم خدا، گوش او گوش خدا، زبان او زبان خدا و حتی اراده او اراده خدا می‌شود؛ یعنی آن‌قدر؛ عبد در محبوب بودن بالا می‌رود که اراده او اراده خدا، نگاه او نگاه خدا، خنده او خنده خدا، و مکر او مکر خدا می‌شود.

ابن عربی تفاوت قرب نوافل و فرائض را در عبارتی کوتاه چنین بیان کرده است: «جعل الله في النوافل عينك كونه و جعل في الفرائض كونك عينه فبك يبصرك في الفرض و به تبصر في النفل» (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۳۴۲)؛ خداوند در [قرب] نوافل، خود را چشم تو قرار داده است و در [قرب] فرائض، تو را چشم خود ساخته است. پس در واجبات به وسیله تو، تو را می‌بیند، و در مستحبات به وسیله او می‌بینی.

این حقیقت که گاهی بنده یا اعضا و جوارح و حالات و افعال خداوند می‌گردد، در برخی از آیات و روایات مورد اشاره و یا تصریح قرار گرفته است؛ از جمله در آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...» (فتح: ۱۰). در این آیه، بیعت با پیامبر اکرم ﷺ بیعت با خداوند به‌شمار آمده است؛ یعنی خداوند توسط پیامبر ﷺ با افراد بیعت می‌کند. دست پیامبر دست خداست. و یا در آیه «فَلَمَّا اسْتَفْؤْنَا أَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ» (زخرف: ۵۵)، خداوند ناراحتی برخی از پیامبران الهی را ناراحتی خود شمرده است و از این رو می‌فرماید: هنگامی که ما را ناراحت ساختند و تأسف ما را برانگیختند، از آنان انتقام گرفتیم و همگی شان را غرق کردیم.<sup>۳</sup>

همچنین در برخی از روایات، نسبت به اینکه اهل بیت عصمت و طهارت ﷺ چشم و گوش و دست خدا هستند، مطالبی به صراحت آمده است؛ از جمله در روایتی از پیامبر اکرم ﷺ در خصوص امیر مؤمنان علی ﷺ چنین آمده است: «... وَ هُوَ عَيْنُ اللَّهِ النَّاطِرَةُ وَ أُذُنُهُ السَّمَاعَةُ وَ لِسَانُهُ النَّاطِقُ فِي خَلْقِهِ وَ يَدُهُ الْمَبْسُوطَةُ عَلَى عِبَادِهِ بِالرَّحْمَةِ وَ وَجْهُهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ...» (هلالی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص

۸۶۰)؛ او [علی علیه السلام] چشم بینای خداوند و گوش شنوای او و زبان گویای او در میان خلایقش، و دست گشاده او بر بندگانش به رحمت، و صورت او در آسمانها و زمین است... در روایتی دیگر، این مقام برای همه اهل بیت علیهم السلام به اثبات رسیده است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أُسْوَدَ بْنِ سَعِيدٍ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فَأَنْشَأَ يَقُولُ، ابْتِدَاءً مِنْ غَيْرِ أَنْ يُسْأَلَ: «نَحْنُ حُجَّةُ اللَّهِ وَنَحْنُ بَابُ اللَّهِ وَنَحْنُ لِسَانُ اللَّهِ وَنَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ وَنَحْنُ عَيْنُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ وَنَحْنُ وُلاةُ أَمْرِ اللَّهِ فِي عِبَادِهِ» (صفار، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۶۱)؛ اسودبن سعید می گوید: نزد امام باقر علیه السلام بودم که بدون مقدمه و بدون آنکه پرسشی از ایشان شود، فرمودند: ما حجت خدا، باب خدا، زبان خدا، ما صورت خدا، ما چشم خدا در میان خلایقش، و ما والیان امر الهی در میان بندگانش هستیم.

قرار داشتن اهل بیت علیهم السلام در همین مقام است که رضایت آنان را رضایت خداوند، و خشم و غضب آنان را خشم و غضب خداوند قرار داده است: «رِضَا اللَّهِ رِضَاَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۹). از این رو، هر کس از آنان اطاعت کند، از خدا اطاعت کرده است، و هر کس از فرمان آنان سرپیچد از فرمان خداوند سرپیچی کرده است: «مَنْ أَطَاعَكُمْ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَاكُمْ فَقَدْ عَصَى اللَّهَ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۷، فرازی از زیارت «جامعه کبیره»). ابتدای حدیث «قرب نوافل» نیز ظاهراً ناظر به همین مقام است؛ آنجا که می فرماید: «مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَأَنَا أَسْرَعُ شَيْءٍ إِلَى نُصْرَةِ أَوْلِيَائِي»؛ زیرا در این فراز، اهانت ولی خدا، به منزله اهانت خداوند و به معنای اعلان محاربه و جنگ با پروردگار محسوب شده است.

ظاهر آن است که حدیث قدسی معروف «یا بن آدم، انا غنی لا أفقر، أطعنی فیما أمرتک أجمعک غنیاً لا تفقر. یا ابن آدم، انا حی لا أموت، أطعنی فیما أمرتک أجمعک حیاً لا تموت. انا أقول للشیء کن فیکون، أطعنی فیما أمرتک أجمعک تقول للشیء: کن فیکون» (حرعاملی، ۱۳۸۰، ص ۷۱۳) نیز ناظر به همین مقام «قرب فرایض» است که در آن، فعل و سخن بنده به منزله فعل و سخن خداوند، و فرمان او فرمان خدا می گردد.

### تبیین عرفانی «قرب نوافل» و «قرب فرایض» و تطبیق آن دو بر مقامات عرفانی

بر اساس مبانی عرفانی، از جمله «وحدت وجود» و «اطلاق مقسمی حضرت حق»، با وجود نوعی امتیاز و غیریت میان خالق و مخلوق، که از آن با تعبیر «غیریت و امتیاز احاطی» تعبیر می شود، نوعی عینیت نیز میان خالق و مخلوق و عبد و رب برقرار است؛ یعنی به حکم همان اطلاق مقسمی حضرت حق،

خداوند هم عین اشیاست و هم غیر آنها. مجوز عینیت‌شان آن است که حق تعالی در دل همه مظاهر و کثرات، حضور وجودی دارد و حقیقت همه کثرات را تشکیل می‌دهد و قوام همه مظاهر و کثرات و همه افعال و صفات آنها به وجود حق تعالی بوده و او قیوم علی‌الاطلاق است. هر فعلی در عالم فعل او، هر صفتی صفت او و هر ذاتی شأنی از شئون اوست. به اعتقاد ایشان، سالک در مسیر سلوک و قرب الی الله، ابتدا توحید افعالی، سپس توحید صفاتی و پس از آن توحید ذاتی را مشاهده می‌کند و به تعبیر دیگر، به تدریج، به مراتب سه گانه فنای افعالی، صفاتی و ذاتی بار می‌یابد. براین اساس، کسی که به توحید و تجلی ذاتی می‌رسد تنها آن وجود یگانه را مشاهده می‌کند و همه کثرات - حتی نفس خود را نیز - مندرک در وجود یگانه حق می‌بیند و غرق در مشاهده او می‌گردد.

پس از رسیدن به فنا و تجلی ذاتی در صورت شمول عنایت حق، به مقام بقای پس از فنا نیز بار می‌یابد و موفق به سفر سوم (من الحق الی الخلق بالحق) می‌گردد و در این صورت است که بار دیگر کثرات را نیز مشاهده می‌کند؛ اما این بار با نگاهی حقانی و به عنوان اظلال و شئون آن وجود یگانه و نه به عنوان ذواتی مستقل.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است: دو مقامی که در روایات بدان‌ها اشاره شده، بر کدام یک از مقام‌ها و منازل عرفانی منطبق می‌شود؟ در این زمینه، سه نظر عمده در میان عارفان مسلمان وجود دارد که در ذیل، به این نظرها و قیالان آنها اشاره می‌شود:

### الف. تطبیق «قرب نوافل بر فنا»، و «تطبیق قرب فرائض بر بقای پس از فنا»

امام خمینی رحمته الله علیه در کتاب شریف *چهل حدیث* در شرح حدیث «قرب نوافل»، در نخستین تفسیر خویش، قرب نوافل را ناظر به فنای افعالی، صفاتی و ذاتی دانسته و قرب فرائض را بر بقای پس از فنا تطبیق داده است. بخشی از عبارت ایشان چنین است:

پس از آنکه انسان سالک قدم بر فرق آئیت و آنانیت خود گذاشت... و فانی در اسماء و ذات و افعال گردید، پس در این حال، از خود بی‌خود شود و محو کلی برایش حاصل شود و صعق مطلق رخ دهد. پس حق در وجود او کارگر شود و به سمع حق بشنود و به بصر حق ببیند و به ید قدرت حق بطش کند و به لسان حق نطق کند و به حق ببیند و جز حق نبیند و به حق نطق کند و جز حق نطق نکند. از غیر حق کور و کر و لال شود و چشمش و گوشش جز به حق باز نشود... پس متهای قرب نوافل، فنای کلی و اضمحلال مطلق و تلاشی تام است، و نتیجه آن «كنتُ سمعه الذی یسمع به ... الخ» است. (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ص ۴۹۶).

براین اساس، می توان گفت: به نظر امام خمینی علیه السلام در «شرح چهل حدیث»، مقام قرب نوافل به صورت کامل، از آن سالکی است که تمام مراحل فنای افعالی، صفاتی و ذاتی را پشت سر گذاشته و به محو و صعق مطلق رسیده است که در این حال، حق تعالی گوش و چشم و دست و زبان او شده، و وی در این حال، به حق می بیند و جز حق نیز نمی بیند؛ به حق می شنود و جز حق نمی شنود و ...

در ادامه، امام خمینی علیه السلام مقام «قرب فرایض» را نیز به «بقای پس از فنا» تطبیق داده، به این مطلب اشاره می کند که برخی افرادی که به «فنای تام» و «محو مطلق» می رسند، مشمول عنایت الهی واقع شده، به مقام «صحو پس از محو» بار می یابند و به خود آمده، به مملکت خود رجوع می کنند. در این حال است که بسته به سعه وجودی خویش، برخی یا تمام اعیان ثابتة برایشان منکشف می گردد و وجودشان مرآت مشاهده موجودات دیگر می گردد و در این صورت است که می توان گفت: ایشان چشم و گوش حق گشته و به مقام «قرب فرائض» بار یافته اند:

بالجملة، پس از این حالت، که صحو بعد المحو دست داد، وجود او حقّانی گردد و حق تعالی در مرآت جمال او موجودات دیگر را مشاهده فرماید، ... و در این حال، حق تعالی به او می بیند و می شنود و بطش می کند... «علی عین الله و سمع الله و جنب الله» الی غیر ذلک. پس «قرب فرائض»، «صحو بعد المحو» است (همان، ص ۴۹۷).

همچنین ایشان در یکی از تعلیقاتش بر شرح *فصوص الحکم* قیصری، این احتمال را ترجیح داده و ضمن اشکال به شارح، که «قرب نوافل» را ناظر به «فنای صفاتی» و «قرب فرایض» را مربوط به «فنای ذاتی» می شمرد، چنین می نویسد: «لیس مقصود الشیخ ما ذکره الشارح، ... و أما نتیجه قرب الفرائض و النوافل فلیست کما ذکرها، بل الفناء الذاتی أيضاً من قرب النوافل. و التفصیل لایلیق بالمقام» (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۰).

مشکلی که در بخش نخست این تطبیق (تطبیق قرب نوافل بر فنای ذاتی) به نظر می رسد آن است که در «قرب نوافل» ظاهراً هویت شخص باقی است (به ضمیر مجرور موجود در عبارت «کنت سمعه و بصره» توجه کنید) و این مطلب با «فنای ذاتی» که در آن، شخص هویت خویش را از دست می دهد، سازگاری ندارد.

شاید به همین سبب باشد که حضرت امام در چندین حاشیه از حواشی خود بر شرح *فصوص*، نظر دوم را که در پی خواهد آمد، ارائه داده است.

## ب. تطبیق «قرب نوافل» بر «فناهی صفاتی» و تطبیق «قرب فرائض» بر «بقای پس از فنا»

ابن عربی بر این باور است که فنا ذاتی خارج از محدودهٔ قرب نوافل است و منتهی الیه «قرب نوافل» همان «فناهی صفاتی» است. وی ارجاع ضمیر به شخص در حدیث قرب نوافل را شاهدی بر بقای آئیت سالک و عدم باریابی و تشریف وی به مقام «فناهی ذاتی» می‌شمرد و می‌گوید:

همچنین کسانی از ما، که متحقق به وجود حق‌اند، صورت حق در آنان بیش از دیگران جلوه می‌کند. پس برخی از ما هستند که حق، شنوایی و بینایی آنان و جمیع قوا و جوارح آنان است، با نشانه‌هایی که شریعت ارائه کرده است؛ شریعتی که خبر از حق می‌دهد و با وجود این، عین سایهٔ موجود است؛ چراکه ضمیر در کلمهٔ «سمع» به او بازمی‌گردد [و این نشان از بقای هویت او دارد] و بندگان دیگر چنین نیستند [که پروردگار چشم و گوش آنان باشد]. پس نسبت این بنده به وجود حق، بیش از نسبت دیگر بندگان به حق است (ابن عربی، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۱۰۴).

در عبارت فوق، ابن عربی، تنها «قرب نوافل» را بر فناهی صفاتی تطبیق داده و دیگر متعرض این مطلب نشده است که آیا «قرب فرائض» به هنگام «فناهی ذاتی» رخ می‌دهد یا «بقای پس از فنا». جناب قاسانی در شرح این عبارت، مقام «قرب فرائض» را نیز بر «بقای پس از فنا» تطبیق داده، چنین می‌نویسد: «متحقق به حق» کسی است که فانی در صفات حق شده و صفات خود را از دست داده و حق به جای صفات او نشسته است، و یا اینکه فانی در ذات حق گشته و ذات خود را از دست داده و حق به جای ذات او نشسته است. و عبارت «كنت سعمه...» به مقام اول [فناهی صفاتی] اشاره دارد... و این مقام «قرب نوافل» نامیده می‌شود، و مراد از «عین» سایهٔ همان وجود اضافی و ظلّی عبد است... و نزدیک‌تر از این قرب، «قرب فرائض» است که همان نوع دوم از تحقق به حق است و در این مقام، بنده در ذات الهی فانی شده، باقی به بقای او می‌گردد، و چنین انسانی است که حق به او می‌شنود و می‌بیند و او گوش و چشم حق، و بلکه صورت حق می‌شود؛ همان‌گونه که خداوند در بارهٔ پیامبر ﷺ فرمود: و تو - هنگامی که تیر را افکندی - تیر را نیفکندی، بلکه خداوند تیر را افکند (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۴).

همچنین جناب قیصری، از شارحان **فصوص** نیز این نظر را پذیرفته و در شرح خویش بر این عبارت از **فصوص** که می‌نویسد: «و هو للحق بمنزلة انسان العین» آورده است: «إشارة إلى نتیجهٔ قرب الفرائض، و هو كون العبد سمع الحق و بصره و یده الحاصلة للإنسان الكامل عند فناء الذات و بقائها به فی مقام الفرق بعد الجمع. و هذا أعلى رتبةً من نتیجهٔ قرب النوافل، و هو كون الحق سمع العبد و بصره، لأنه عند فناء الصفات». این سخن اشاره به نتیجهٔ قرب فرائض است؛ یعنی اینکه بنده گوش و چشم و دست حق شود و این معنا برای انسان کامل به هنگام فناهی در ذات و بقای به آن در مقام فرق بعد از

جمع حاصل می‌شود و رتبه آن از رتبه قرب نوافل بالاتر است که در آنجا، حق گوش و چشم بنده می‌شود؛ زیرا چنین حالتی به هنگام فنای صفاتی روی می‌دهد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۰).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در عبارت مزبور، جناب قیصری «قرب نوافل» را به صراحت بر «فنا‌ی صفاتی»، و «قرب فرائض» را بر «بقای پس از فنا» و به تعبیر دیگر، بر مقام «فرق بعد از جمع» تطبیق کرده است. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، عارف معاصر، امام خمینی علیه السلام نیز در چندین تعلیقه بر شرح فصوص، این احتمال را تقویت کرده است؛ از جمله در تعلیقه‌ای بر «فص نوحی» می‌نویسد:

و آن [سریان در تمام مراتب و حقایق] در «قرب فرائض» اتفاق می‌افتد که در آنجا، عبد مستمکن در فنا‌ی ذاتی، صفاتی و فعلی گشته و خلعت «بقای بعد از فنا» را بر تن می‌کند، و پس از وانهادن وجود خلقی خویش، متحقق به وجود حقانی می‌گردد و در نتیجه، جسم او جسم کل، نفس او نفس کل، و روح او روح کل می‌شود؛ همچنان‌که در زیارت «جامعه کبیره» آمده است: «أجسادکم فی الأجساد و أرواحکم فی الأرواح و أنفسکم فی النفوس». پس در این مقام است که بنده، گوش، چشم و دست حق می‌گردد؛ همان‌گونه که درباره امیر مؤمنان - علیه السلام - نیز آمده است که ایشان گوش شنوا، چشم بینا و دست توانای خداوند است؛ پس حق بدو می‌شنود و می‌بیند. اما در «قرب نوافل»، خداوند چشم و گوش بنده می‌شود و این معنا در «فنا‌ی صفاتی» رخ می‌دهد که در حدیث قدسی معروف بدان اشاره شده است. (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ ق، ص ۸۹؛ نیز رک. همان، ص ۱۰۹، ۱۱۲ و ۱۱۵).

### ج. تطبیق «قرب نوافل» بر «فنا‌ی صفاتی» و «قرب فرائض» بر «فنا‌ی ذاتی»

در برخی دیگر از کلمات عرفا، نظر سومی در این زمینه دیده می‌شود و آن اینکه «قرب نوافل» را بر «فنا‌ی صفاتی» و «قرب فرائض» را بر «فنا‌ی ذاتی» تطبیق می‌دهند؛ از جمله، جناب جامی در *اشعه‌اللمعات* این نظر را برگزیده، می‌گوید:

«مقرِّبات، که اعمال و عباداتند، یا از قبیل نوافلند که حق - سبحانه و تعالی - آن را بر بندگان خود ایجاب نکرده است، بلکه ایشان آنها را - تقریباً الی الله تعالی - به خود لازم گردانیده‌اند، و چون در این ارتکاب و التزام، وجود ایشان در میان است، فنا‌ی ذات و استهلاک جهت خلقت آن در جهت حقیقت فایده نمی‌دهد، بلکه نتیجه آن همین است که قوا و اعضا و جوارح وی عین حق گردد؛ به آن معنی که جهت حقیقت بر خلقت غالب آید و جهت خلقت، مغلوب و مقهور گردد و این را «قرب نوافل» گویند و در این قرب، بنده سالک فاعل و مدرک باشد و حق - سبحانه و تعالی - آلت وی؛ و اشارت به این مرتبه است حدیث «كنت سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله، بی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی یبطش و بی یسعی». و یا از قبیل فرائض‌اند که حق - سبحانه و تعالی - آن اعمال و عبادات را بر ایشان ایجاب کرده است و ایشان بنا بر امتثال امر، ارتکاب آن نموده‌اند و چون در [این] ایجاب و ارتکاب، وجود ایشان

در میان نیست، نتیجه آن فنای ذات سالک و استهلاك جهت خلقت آن است در جهت حقیقت، و این را «قرب فرائض» گویند. و در این قرب، حضرت حق - سبحانه - فاعل و مدرك است و سالک با قوا و اعضا و جوارح خود، به منزله آلت و اشارت به این مرتبه است: «إِنَّ اللَّهَ قَالَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ أَوْ عِبْدِهِ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ» (جامی، ۱۳۸۳، ص ۴۵).

امام خمینی علیه السلام در کتاب شریف **چهل حدیث**، به عنوان احتمال دوم، در تبیین این بخش از حدیث «قرب نوافل» می نویسد: «و توان، «قرب نوافل» را «فناى اسمائى» دانست و «قرب فرائض» را «فناى ذاتى»، و بنا بر این، نتیجه قرب فرائض محو مطلق شود» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ص ۴۹۷). در نتیجه، می توان گفت: حضرت امام، در آثار خویش، هر سه قول را محتمل دانسته و بدان نظر داده است.

در مجموع، به نظر می رسد تفسیر اخیر، مناسب ترین تفسیر برای قرب نوافل و فرائض باشد؛ زیرا تفسیر اول مبتلا به اشکال مزبور است و تفسیر دوم نیز نیازمند در نظر گرفتن مقام سومى میان قرب نوافل و فرائض است؛ زیرا «قرب نوافل» را به «فناى صفاتى» و «قرب فرائض» را به «بقای بعد از فنا» اختصاص داده است و در نتیجه، هیچ کدام از این دو مقام، شامل «فناى ذاتى» نمی شود!

### مقام فوق قرب نوافل و فرائض چیست و چه تحلیلی دارد؟

جامی، که در عبارت فوق الذکر، «قرب نوافل» را بر «فناى صفاتى» و «قرب فرائض» را بر «فناى ذاتى» تطبیق داده بود، در برخی از عبارات خویش، از وجود مقام یا مقامهایی فوق این دو یاد کرده است که البته در عبارات عارفان پیش از وی سابقه دارد و او مبدع این مطلب محسوب نمی شود.

جامی در شرح **فصوص**، در عبارتی می نویسد: «فإن كنت فى مرتبة قرب النوافل قلت: هو الخلق. و إن كنت فى مرتبة قرب الفرائض قلت: هو الحق. و إن كنت فى مرتبة الجمع بينهما قلت: هو الحق الخلق». پس اگر در مرتبه «قرب نوافل» باشی خلق را می بینی [و هویت ممتازی برای او قایل می شوی]، و اگر در مرتبه «قرب فرائض» باشی تنها حق را می بینی، و اگر در مرتبه جمع میان آن دو باشی هر دو را با هم مشاهده می کنی. (جامی، ۱۴۲۵ ق، ص ۲۶۲) در این عبارت - همان گونه که ملاحظه می شود - «قرب نوافل» بر «فناى صفاتى» و «قرب فرائض» بر «فناى ذاتى» تطبیق شده، و «بقای بعد از فنا» مصداق «جمع بین قرب نوافل و فرائض» به حساب آمده است.

وی همچنین در عبارتی دیگر می نویسد:

و چون این را دانستی، بدان که مرقبان از چهار حال بیرون نیستند یا متحقق به قرب نوافلند فقط، و ایشان را «صاحب قرب نوافل» خوانند؛ و یا به قرب فرائض فقط، و ایشان را «صاحب قرب فرائض»

خوانند؛ و یا به جمع بین القرین - بی تقید به احدهما و بی منابیه - که گاهی یکی باشد و گاهی دیگری، بلکه معاً معاً به هر دو قرب و احکام آن متحقق باشند و این را مرتبه «جمع الجمع» و «قاب قوسین» و «مقام کمال» خوانند و آیت «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» اشارت به این مرتبه است؛ و یا به هیچ یک از این احوال سه گانه مقید نیستند، بلکه مر ایشان راست که به هریک از قرین ظاهر شوند و به جمع بینهما نیز - بی تقید به هیچ یک از این احوال - و این را مقام «احدیت جمع» و مقام «أو أدنی» خوانند و اشارت به این است: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» و این مقام به اصالت، خاص خاتم النبیین ﷺ است و به وراثت و کمال متابعت، کمال اولیا را از این حظی است» (جامی، ۱۳۸۳، ص ۴۶).

در این عبارت، جناب جامی، مقام «فوق قرب فرائض» را دارای دو مرتبه می داند: مرتبه «مادون» آن است که شخص بین «قرب نوافل» و فرائض جمع کند و هر دو نوع قرب در او تحقق یابد و به مقام جمع میان این دو نوع از قرب بار یابد و از این رو، مقام وی را «جمع الجمع» یا «قاب قوسین» خوانند. مرتبه بالاتر آن است که شخص هرگاه خواهد، در مقام «قرب نوافل» یا فرائض و یا جمع میان این دو قرار گیرد و این همان مقامی است که به نظر جناب جامی، مقام «احدیت جمع» و مقام «أو أدنی» است و بالاصاله به پیامبر خاتم ﷺ اختصاص دارد و به وراثت به دیگران.

در همین زمینه، وی در بیان تعبیر «عین صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله تعالى»، که ابن عربی به کار برده، آمده است:

«عموم أهل الله» مؤمنین موجود هستند و «الخاصة من عموم أهل الله» سالکان و سائران الی الله هستند و «خاصة الخاصة» کسانی اند که به قرب نوافل متحقق اند و «خلاصة خاصة الخاصة» کسانی اند که به قرب فرائض متحقق اند و «صفاء الخلاصة» برگزیدگان ایشان، صاحب مقام «قاب قوسین» که جامع هر دو قرب نوافل و فرائض اند، و «عین الصفاء» اختیارشدگان از میان این برگزیدگان، صاحب مقام «أو أدنی»، که غیر مقید به جمع بین دو قرب هستند، بلکه در هر سه مقام قبلی، بی هیچ تقیدی به هریک از آنها، گردش دارند و این به پیامبر ما ﷺ و کمال وارثان او اختصاص دارد (جامی، ۱۴۲۵ ق، ص ۱۱۲).

## نتیجه گیری

آنچه در این مقاله ذکر شد نتیجه می شود که:

۱. حدیث قرب نوافل از احادیث مشهور و مستفیض، و همچنین صحیح چه از نظر شیعه و چه از نظر اهل سنت است.
۲. تعبیر «قرب نوافل» و «قرب فرائض» از مفاد و عبارات همین حدیث شریف برگرفته و اقتباس شده است.



۳. مراد از «قرب نوافل» اجمالاً قرار گرفتن در مقامی است که در آن جا، خداوند گوش و چشم و ... انسان می شود؛ چنان که منظور از «قرب فرائض» نیز رسیدن به مرتبه‌ای است که در آن مرتبه، بنده چشم و گوش و دست خدا می شود.
۴. بسیاری از دانشمندان مسلمان، در تفسیر این تعبیر از حدیث شریف، دچار تأویل و حمل کلام بر خلاف ظاهر گشته‌اند، اما عارفان مسلمان - از این میان - آن را براساس ظاهر معنا نموده و «قرب نوافل» و همچنین «قرب فرائض» را بر برخی از مراتب و مراحل سلوک عرفانی تطبیق نموده‌اند.
۵. از این میان، برخی «قرب نوافل» را بر فنا و «قرب فرائض» را بر بقای بعد از فنا تطبیق نموده‌اند.
۶. گروهی دیگر از عارفان، مصداق «قرب نوافل» را فنای صفاتی، و مصداق «قرب فرائض» را بقای بعد از فنا دانسته‌اند.
۷. و نهایتاً گروه سوم، مقصود از «قرب نوافل» را فنای صفاتی، و مراد از «قرب فرائض» را فنای ذاتی شمرده‌اند.
۸. تفسیر اخیر، مناسب‌ترین تفسیر برای این دو مقام به نظر می‌رسد.
۹. بر اساس تفسیر اخیر، نه تنها «قرب نوافل» که «قرب فرائض» نیز مرحله پایانی سلوک انسان محسوب نمی‌شود و مقاماتی فراتر از آن نیز وجود دارد.
۱۰. جامی «مقام جمع» و همچنین «مقام احدیت جمع» را فراتر از «قرب فرائض» شمرده است که مرادش از اولی، جمع میان قربین است و مقصودش از دومی، جمع میان این سه، بدون تقید به هیچ کدام از آنها. وی مقام اخیر را همان مقام «أو أدنی» و در نتیجه، مخصوص «پیامبر خاتم» ﷺ و وارثان ختمی دانسته است.

#### پی‌نوشت‌ها

۱. از جمله این منابع عبارت است از: اهوازی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۹۱؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۴۷؛ حرّ عاملی، ۱۳۸۰ق، ص ۲۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۷، ص ۲۲؛ ج ۷۲، ص ۱۵۵؛ ج ۸۴، ص ۳۱. از منابع اهل سنت نیز به عنوان نمونه رک. بخاری، ۱۴۰۷، ج ۸، باب ۸۰۹ (تواضع)، ص ۴۸۲، ح ۱۳۶۷ که روایت را به صورت زیر نقل کرده است: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله «أَنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنَنِي بِالْحَرْبِ، وَ مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَ مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الْاَذَى يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الْاَذَى يَبْصُرُ بِهِ وَ يَدَهُ الْاَذَى يَبْطِشُ بِهَا وَ رِجْلَهُ الْاَذَى يَمْشِي بِهَا، وَ إِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطِيَنَّهُ، وَ لَنْ اسْتَعَاذَنِي لِأَعْيِذَنَّهُ وَ مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ

ترددی عن نفس المؤمن بکره الموت و أنا أکره أساءته». بیهقی، بی تا، ج ۳ ص ۳۴۶؛ ج ۱۰ ص ۲۱۹؛ در این منبع در آخر حدیث اینچنین آمده است: «و أکره مساءته».

۲. از جمله رک. مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص ۲۸۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۳۸۳؛ ج ۴، ص ۲۸۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ص ۴۹۰.

۳. در کتاب شریف الکافی، این روایت نقل شده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيعٍ عَنْ عَمِّهِ حَمْرَةَ بْنِ بَرِيعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «فَلَمَّا أَتَيْنَا أَتَمْنَا مِنْهُمُ» فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ - لِمَا يَأْتِيهِمْ كَأْسِنَا وَ لَكِنَّهُ خَلَقَ أَوْلِيَاءَ لِنَفْسِهِ يَأْتِفُونَ وَ يَرْضُونَ وَ هُمْ مَخْلُوقُونَ مَرْبُوبُونَ؛ فَجَعَلَ رِضَاهُمْ رِضَا نَفْسِهِ وَ سَخَطَهُمْ سَخَطَ نَفْسِهِ؛ لِأَنَّهُ جَعَلَهُمُ الدُّعَاءَ إِلَيْهِ وَ الْأَدْلَاءَ عَلَيْهِ فَلِذَلِكَ، صَارُوا كَذَلِكَ وَ لَيْسَ أَنَّ ذَلِكَ يَصِلُ إِلَى اللَّهِ كَمَا يَصِلُ إِلَى خَلْقِهِ، لَكِنَّ هَذَا مَعْنَى مَا قَالَ مِنْ ذَلِكَ وَ قَدْ قَالَ، مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَ دَعَانِي إِلَيْهَا وَ قَالَ: «مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» وَ قَالَ «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» فَكُلُّ هَذَا وَ شِبْهُهُ عَلَى مَا ذَكَرْتُ لَكَ وَ هَكَذَا الرِّضَا وَ الغَضَبُ وَ غَيْرُهُمَا مِنَ الْأَشْيَاءِ مِمَّا يُشَاكِلُ ذَلِكَ... امام صادق - عليه السلام - در باره این سخن خداوند که می فرماید: «هنگامی که ما را ناراحت و اندوهگین ساختند از آنان انتقام گرفتیم»، فرمودند: خداوند - عز و جل - همچون ما ناراحت و اندوهگین نمی شود، اما دوستانی برای خود آفریده که ناراحت می شوند و راضی می گردند، در حالی که آفریده و مربوط پروردگارتند. پس رضای آنان را رضای خویش و خشم آنان را خشم خویش قرار داد؛ زیرا آنان را دعوت کنندگان مردم و راهنمایان آنان به سوی خود قرار داد و از این رو، آنان اینچنین شدند، و معنای این سخن آن نیست که بر خداوند حالاتی همچون حالات بندگان عارض می گردد، بلکه معنای این دست سخنان همان است که گفتیم. و همانا خداوند تعالی [در حدیث قدسی] فرمود: هر کس به دوستی از دوستان من اهانت کند، به جنگ با من پرداخته و مرا به سوی آن دعوت نموده است. و فرمود: «هر کس از پیامبر اطاعت کند از خداوند اطاعت کرده است» و فرمود: «کسانی که با تو بیعت می کنند، فقط با خداوند بیعت می کنند. دست خداوند فوق همه دست هاست». همه این سخنان و امثال آنها همان گونه که گفتم معنا می شود، و همچنین است رضایت و خشم خداوند و صفات مشابه دیگر... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۴).

## منابع

- ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۴۲۱ ق، *دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه*، چ چهارم، عمان، دار الامام النوى.
- ابن عربی، محیی الدین، ۱۹۴۶ م، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن عربی، محیی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دارالصادر.
- اربلی، علی بن عیسی، ۱۳۸۱، *کشف الغمّة فی معرفة الأئمّة*، تحقیق و تصحیح هاشم رسولی محلاتی، تبریز، بنی هاشمی.
- اهوازی، حسین بن سعید، ۱۴۰۴ ق، *المؤمن*، قم، مؤسسه الامام المهدي ع.
- بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۷ ق، *الجامع الصحیح*، شرح و تحقیق: شیخ قاسم الشماعی الرفاعی، بیروت، دار العلم.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱، *المحاسن، تحقیق و تصحیح جلال الدین محدث*، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین، [بی تا]، *السنن الكبرى*، بیروت، دار المعرفه.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۸۳، *اشعة اللمعات*، تحقیق و تصحیح هادی رستگار مقدم گوهری، قم، بوستان کتاب.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۴۲۵ ق، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم کیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۳۸۰، *الجواهر السنیة فی الأحادیث القدسیة (کلیات حدیث قدسی)*، چ سوم، تهران، دهقان.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ ق، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی.
- صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ع*، تحقیق و تصحیح محسن بن عباسعلی کوجهباغی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طبرسی، علی بن حسن، ۱۳۸۵ ق، *مشکاة الانوار فی غرر الأخبار*، نجف، المکتبه الحیدریه.
- غزالی، محمد، ۱۴۲۰ ق، *الردّ الجمیل لالهیه عیسی بصریح الانجیل*، بیروت، المکتبه العصریة.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح فصوص الحکم*، چ چهارم، قم، بیدار.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، مولی محمد صالح، ۱۳۸۲ ق، *شرح الکافی؛ الأصول و الروضه*، تحقیق و تصحیح ابوالحسن شعرانی،

تهران، المكتبة الاسلامية.

مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ ق، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تحقیق و تصحیح هاشم رسولی محلاتی، ج

دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمد تقی، ۱۴۰۶ ق، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، تحقیق و تصحیح: حسین موسوی

کرمانی و علی پناه اشتهازدی، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.

موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۳۶۸، *چهل حدیث*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.

موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۴۱۰ ق، *تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»*، تحقیق و

تصحیح، حسن رحیمیان، قم، پاسدار اسلام.

هلالی، سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ ق، *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، تحقیق و تصحیح محمد انصاری زنجانی خوئینی، قم،

الهادی.

## ریاضت در قرآن و روایات

کلیه محمود ناصری / دانشجوی کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تهران

ahmadpoor61@yahoo.com

علی احمدپور / دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۷/۰۶

### چکیده

بی‌تردید، مهم‌ترین مسئله برای رسیدن به سعادت، که مطمح‌نظر آیین مقدس اسلام قرار گرفته، مسئله تزکیه نفس و پرورش روح است. از منظر اسلام، این تزکیه به وسیله مجاهده با نفس، که همان مفهوم «ریاضت» است، صورت می‌پذیرد. برخی ریاضت‌ها در اندیشه دینی، قابل تأیید و برخی مردود است.

با توجه به هجوم نحله‌های دروغین عرفانی شرقی و غربی در جامعه امروز و انحراف از اسلام اصیل، این پژوهش بر آن است تا با ارائه نگاهی عمیق به دیدگاه اسلام و تبیین جایگاه ریاضت در آموزه‌های آن، روش صحیح برای هرگونه اقدامی در این زمینه را تبیین و به موانع و آفات ریاضت از دیدگاه حضرات معصومین علیهم السلام، اشاره کند که ریاضت تنها در محدوده شریعت و در بستر دستورهای الهی تضمین شده، و چنین ریاضتی است که می‌تواند سالک را به مراتب بلند عرفانی برساند.

کلیدواژه‌ها: ریاضت، قرآن، روایات، جهاد با نفس، صبر.

## مقدمه

«ریاضت» و تهذیب و ادب کردن نفس یکی از مباحث مهم اخلاق و از ارکان اساسی سیر و سلوک به‌شمار می‌آید. در نظام تربیتی اسلام، با خودسازی و ریاضت و تهذیب نفس، آدمی می‌تواند از مرز حیوانیت برهد و خود را به مقام بالا و پراج انسانیت برساند. عروج به این مقام بااهمیت، نهفته در کمالی است که در پرتو زدودن غبار اغیار از لوح حاصل می‌شود.

نیروی اراده انسان قدرت فراوانی دارد و هنگامی که در پرتو ریاضت‌های نفسانی قوی‌تر شود، می‌تواند در موجودات محیط خود تأثیر بگذارد؛ همان‌گونه که مرتاضان بر اثر ریاضت، اقدام به کارهای خارق‌العاده می‌کنند. اما این نکته نیز قابل توجه است که برخی ریاضت‌ها در اندیشه دینی قابل تأیید و برخی مردود است.

از آن‌رو که هر حجابی اثر واقعی خاص خود را دارد، از بین بردن آن نیز راه مخصوص به خود را در عالم تکوین دارد و نمی‌توان بر خلاف آن قدم نهاد. این پژوهش به دنبال پاسخ به این مسئله است که دیدگاه اسلام نسبت به ریاضت چیست؟

## مفهوم‌شناسی ریاضت

### الف. معنای لغوی

واژه‌شناسان در کتب لغت، درباره «ریاضت» تعاریف گوناگونی ذکر کرده‌اند که در اینجا، به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود: *فراهیدی* «ریاضت» را با تعلیم دادن و رام کردن حیوانات هم‌معنا دانسته، می‌گوید: «روضت الدابة أی: علمتها السیر» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۵۵)؛ به حیوان، حرکت کردن را آموختم. همچنین *ابن منظور* «ریاضت»، «ذلات» و «تعلّم» را مرادف یکدیگر گرفته و برای دست‌آموز کردن و به کنترل درآوردن حیوانات نیز از این مفاهیم استفاده کرده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۶۴).

صاحب *مجمع البحرین* «ریاضت» را به معنای پروراندن و تمرین دادن و دلیل کردن گرفته است و کره اسبی را که تحت کنترل درمی‌آورند، معنای ذلیل بودن همان کره اسب تعبیر کرده و به کسی که اسب را رام می‌کند «رایض» و به اسب رام‌شده «مروض» گفته می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵ ج ۴، ص ۲۱۰).

*راغب اصفهانی* معنای لغوی «ریاضت» را «تربیت و تمرین دادن» تعبیر کرده است؛ همچنان‌که درباره رام کردن حیوان گفته است: «رضت الدابة» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۷۲).

در فارسی نیز «ریاضت» این‌گونه تعریف شده است:

در فرهنگ دهخدا، «ریاضت»، «کوشش همراه با رنج و تعب» معنا شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، واژه «ریاضت»).

در فرهنگ معین، «ریاضت» در معانی زیر به کار رفته است:

الف. تحمل رنج و تعب برای تهذیب نفس و تربیت خود یا دیگری؛

ب. تمرین و ممارست؛

ج. کوشش و سعی؛

ه. گوشه‌نشینی همراه با عبادت (معین، ۱۳۸۱، ص ۵۱۹).

بنابر تعاریف و نظرات مطرح‌شده درباره معنای لغوی «ریاضت» از سوی لغت‌شناسان، که گزارش آراء ایشان ذکر شد، این نتیجه به دست می‌آید که لغویان بر این مطلب اجماع دارند که «ریاضت» از ماده «روض» و به معنای «تربیت کردن، تمرین و ممارست، رام کردن، ذلیل نمودن، پروراندن و به کنترل در آوردن» است.

### ب. معنای اصطلاحی

خواجه نصیرالدین طوسی: منع نفس حیوانی از انقیاد و تبعیت شهوت و غضب و سایر قوای حیوانی و رذایل اخلاقی و رفتاری، تا اینکه اطاعت و عمل برای او ملکه شده، او را به کمال رساند.

- علامه حلی: «ریاضت»، نهی کردن نفس از هواهای نفسانی و امر کردن آن به اطاعت مولا است، و کامل‌ترین ریاضت، منع کردن نفس از التفات به ماسوی الله است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۵).

- علامه مجلسی: از دیدگاه اسلام، مقصود از «ریاضت» تمرین و وادار کردن خویش به کارهای خیر و ترک محرّمات و انجام واجبات است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۷، ص ۶۵).

- ابن عربی: «ریاضت»، تهذیب اخلاق نفسیه است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۲).

- هجویری: «ریاضت» مخالفت نفس باشد و تا کسی نفس را نشناخت ریاضت وی را سود ندارد (هجویری، ۱۳۳۶، ص ۲۴۵).

- صدرالمآلهین: «ریاضت» منع نفس از اطاعت قوه شهویه و غضبیه و تخیلات و توهمات و اجبار آن بر مقتضای عقل عملی می‌باشد تا اینکه در راه طاعت حق عادت کرده و امر و نهی حق را تبعیت کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۶۸۷).

- امام خمینی: «ریاضت» از بین بردن حالت طغیان نفس از راه مبارزه با خواهش‌های آن است (موسوی خمینی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲۲).

- استاد مطهری: «ریاضت» به تمرین و آماده ساختن روح برای اشراق نور معرفت اطلاق می‌شود (مطهری، ۱۳۳۸، ج ۲، ص ۱۵۴). ایشان در جای دیگر می‌نویسد: «ریاضت» رفع موانع داخلی و خارجی و رفع خشونت و غفلت از قلب است (مطهری، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۳۱).

از مجموع تعاریف «ریاضت» در اصطلاح، این تعریف به دست می‌آید که «ریاضت» عبارت است از: منع نفس از اطاعت قوای حیوانی و تمرین دادن و آماده ساختن آن در راه طاعت الهی.

### ریاضت در قرآن کریم

دانشمندان علم اخلاق و نیز مفسران در باب «ریاضت» و مجاهده با نفس، توجه ویژه‌ای به آیات قرآن و کلام وحی نموده‌اند و گفتار خویش را به آن مستند کرده‌اند. اهمیت کار در جایی بهتر روشن می‌شود که بیشتر این دانشمندان رویکردشان در بیان و شرح آیات، رویکردی درون‌متنی و به عبارت دیگر، «قرآن به قرآن» بوده و از تحمیل و دخالت دادن پیش‌فرض‌های ذهنی برای تبیین و تفسیر آیات خودداری ورزیده‌اند و فهم آیات را از مثار وحی به دست آورده‌اند. بنابراین، نکته ارزشمند در این مبحث، آن است که نتایج به‌دست‌آمده را می‌توان وحیانی دانست و ارزش معرفتی آن ناب، و به دور از هرگونه شائبه و خطایی است و انسان می‌تواند در پرتو این رهنمودهای وحیانی، راه خود را برای رسیدن به قرب الهی تعیین کند. در این بخش، تعدادی از آیات، که توجه دانشمندان را به خود جلب کرده است، برای به‌دست آوردن نگاه وحیانی به موضوع ریاضت و همچنین نگاه روایات به این مهم گزارش می‌شود:

قرآن کریم اهمیت ویژه‌ای به «ریاضت و جهاد با نفس» داده که در ذیل، به برخی از آیات اشاره شده است: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) (عنکبوت: ۶۹)؛ و آنها که در راه ما (با خلوص نیت) جهاد کنند، قطعاً به راه‌های خود هدایتشان می‌کنیم.

هرچند رویکرد مفسران ذیل آیه متفاوت است، اما با عبور از ظاهر کلام ایشان، می‌توان تواتر معنوی گفتارشان را به دست آورد و این نکته را استنباط کرد که مجاهده و مبارزه با نفس باید در مسیر الهی باشد و از سوی خداوند تأیید شود تا نتیجه مطلوب بدهد و سرانجام به هدایت انسان منتهی گردد. به دلالت مفهومی، می‌توان این نکته را استفاده کرد که اگر مجاهده و ریاضت در غیر مسیر الهی قرار گیرد هیچ بهره‌ای از هدایت خاصه نمی‌برد و راه آن به سوی خداوند مسدود است.



## نظرات مفسران درباره «جاهدوا»

درباره کلمه «جاهدوا»، نظرات متفاوتی ارائه شده که عبارت است از:

۱. مبارزه با نفس و شیطان (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۵۶)؛ مرحوم شبیر می‌گوید: «مراد از جهاد، جهاد با نفس و شیطان است» (شبیر، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۵).

مرحوم طبرسی نیز علاوه بر این دو، «جهاد با دشمنان دین» را نیز اضافه می‌کند.

۲. جهاد با کفار (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۵۱)؛ قمی مراد از آن را جهاد در رکاب رسول الله ﷺ دانسته است.

۳. مطلق جهاد؛ فیض کاشانی و آلوسی می‌گویند: «آیه، جهاد را مطلق ذکر کرده است تا جهاد با دشمنان

ظاهر و باطن را شامل شود» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۹۵۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۱۵).

خطیب می‌گوید: «راه‌های جهاد زیاد است و میداین آن متعدد؛ گاهی با گفتار و گاهی با کردار است؛ گاهی با زبان و گاهی با شمشیر است. بنابراین، بیش از یک راه برای رسیدن به خدا وجود دارد» (خطیب، بی تا، ج ۱۱، ص ۴۷۱).

علامه طباطبائی می‌گوید: «جهاد در این آیه، شامل سه قسم می‌شود: جهاد با دشمنان ظاهر، جهاد با

شیطان، جهاد با نفس» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۵۱).

آیت‌الله مکارم شیرازی می‌نویسد:

تعبیر به «جهاد» تعبیر وسیع و مطلق است و هرگونه جهاد و تلاشی را که در راه خدا و برای او و به

منظور وصول به اهداف الهی صورت گیرد شامل می‌شود، خواه در طریق کسب معرفت باشد، یا جهاد با

نفس، یا مبارزه با دشمن یا صبر بر طاعت، یا شکیبایی در برابر وسوسه معصیت، یا در مسیر کمک به

افراد مستضعف، و یا انجام هر کار نیک دیگر» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۴۹).

۴. جهاد علمی؛ فخررازی می‌گوید: «کسانی که در طلب علم کوشش می‌کنند، راه‌های عمل به آن را به

ایشان نشان می‌دهیم» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۷۸).

۵. تلاش و مجاهدت در راه اهل بیت علیهم‌السلام (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۶۹؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق،

ص ۴۲۴)؛ حسکانی روایتی از امام باقر علیه‌السلام و همچنین استرآبادی روایتی از زیدبن علی علیه‌السلام نقل کرده‌اند که

مراد از «فینا» اهل بیت علیهم‌السلام است.

## نظرات مفسران درباره «لنهدينهم»

تفاوت در تفسیر «جاهدوا» موجب شده است مفسران در خصوص کلمه «لنهدينهم» نظرات گوناگونی

ارائه دهند:

۱. ثبات در ایمان و پای بندی به اسلام؛ طبری در ذیل «لنهدینهم» می نویسد: «کسانی که در راه ما جهاد کردند، توفیق شناخت راه مستقیم را به آنان عطا می کنیم و آن راه، دین اسلام است» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۱، ص ۱۱).

۲. ثعلبی نیز می گوید: «کسانی که در راه ما جهاد کردند، راه های ثبات در ایمان را به آنان نشان می دهیم. دخول در بهشت (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۲۹۰)؛ ثعلبی در همان جا قولی دیگر را نیز نقل کرده که مراد از «سبیل»، راه های ورود به بهشت است.

۳. کمک ویژه خداوند؛ طیب می نویسد:

«اعانت - حق تبارک و تعالی - بر دو قسم است: اعانت عامه که نسبت به جمیع افراد است؛ مانند ایجاد اسباب تکوینیه و جعل اسباب تشریحیه که هر کس بتواند سعادت دنیوی و اخروی را تحصیل کند و عذری برای او نباشد و حجت بر همه تمام باشد؛ و اعانت خاصه که عبارت از توفیقات و تأییداتی است که خداوند تبارک و تعالی نسبت به مؤمنین و کسانی که در راه حق قدم می گذارند، اضافه می فرماید و این یک نوع ثبوتات دنیوی است که در اثر عبادت و امتثال اوامر حضرت احدیت شامل حال بندگان می شود، و هر چه کوشش و جدیتشان در طریق بندگی حق بیشتر شود الطاف و عنایات خاصه حق نسبت به آنها افزون تر گردد و ابواب و طرق خیر و سعادت بر آنها مفتوح تر شود، چنانچه می فرماید: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (طیب، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱۳).

همچنین آیت الله خوئی می گوید: از این آیه و آیات دیگری نیز استفاده می شود که خداوند عنایتی خاص به گروهی خاص دارد. مسلمان وقتی به هدایت عام تکوینیه و تشریحیه خداوند اعتراف کرد، از او می خواهد که از هدایت خاص تکوینیه نیز بهره مند شود» (خوئی، ۱۳۸۳، ص ۴۹۷).

در تکمیل تفسیر آیه شریفه مزبور، آراء کامل چند تن از مفسران ذکر می گردد: صاحب تفسیر المیزان در ذیل آیه شریفه مذکور بین «جهاد در راه خدا» و «جهاد در خدا» فرق گذاشته، می نویسد: در اولی، مجاهد سلامت راه و از میان برداشتن موانع آن را می خواهد، ولی در دومی، شخص مجاهد خود خدا را می خواهد و رضای او را می طلبد و خدا هم هدایت به سوی سبیل را برایش فراهم می کند؛ البته سبیلی که او لیاقت و استعدادش را داشته باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵).

در جایی دیگر چنین آمده است: جهاد اهل طریقت به وسیله سیر در صفات خداوند است که این سیر یک سیر قلبی است؛ زیرا مبتدی و کسی که در مقام نفس است باید سیرش به وسیله جهاد به سوی خدا باشد، که مجاهده در این مسیر به وسیله حضور، مراقبت و استقامت به سوی خدا انجام می گیرد (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۳۶).

سیدحیدر آملی نیز در شرح آیه و منافع مجاهدت می‌گوید: مقید کردن مجاهدت به «فینا» دلالت بر این دارد که اگر مجاهدت به نفس برای خدا و در راه خدا نباشد هیچ نفعی نمی‌رساند و سبب ورود به بهشت نمی‌شود و موجبات هدایت به سوی خداوند در صراط مستقیم را فراهم نمی‌آورد (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۹۷).

صاحب *قوت القلوب* نیز چنین بیان داشته است: جهاد در راه خدا باید به وسیله نفوس و اموال صورت گیرد، و مجاهد باید در مقابل فحشا و فقر صبر پیشه سازد تا از بندگی هوا و سختی‌های حساب رهایی یابد که در این صورت، راه کشف علوم به مجاهد نشان داده می‌شود و مسائل غریب را قابل فهم می‌یابد و به واسطه مجاهدت، با نزدیک‌ترین راه‌ها به سوی خداوند دست پیدا خواهد کرد (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۹).

**نتیجه‌گیری:** از نظرات اندیشمندان، به دست می‌آید که مجاهدت در هر زمینه و میدانی، اعم از جهاد با نفس، جهاد با شیطان، جهاد با کفار، جهاد علمی و جهاد عملی باید در مسیر الهی قرار بگیرد تا به دنبالش هدایت خاص و ترفیع درجات معرفتی حاصل شود.

## ۲. «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فِإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (نازعات: ۴۰ و ۴۱)؛

و آن کس که از مقام پروردگارش ترسان باشد و نفس را از هوا بازدارد، قطعاً بهشت جایگاه اوست. آیه دیگری که معرکه آراء قرار گرفته آیه فوق‌الذکر است. از آن‌رو که قسمت زیادی از آراء مطرح شده در اینجا با آراء مطرح شده در آیه قبلی انطباق دارد، در اینجا، به حداقل بسنده می‌شود تا از تکرار محل پرهیز گردد:

### نظرات مفسران درباره «نهی النفس»

درباره کلمه «نهی النفس»، دو نظر کلی ارائه شده است:

۱. منع کردن نفس از محارم (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ص ۵۸۹)؛
  ۲. منع نفس از شهوات نفسانی (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۴۰۱)؛
- این نکته قابل تذکر است که منع نفس از شهوات نفسانی اعم از منع آن از محرمات است. *اندلسی* می‌نویسد: مراد از هوا، شهوات نفس است. و غالباً کلمه «هوا» بر امری که ناپسند است، استعمال می‌شود. از این جمله استفاده می‌شود که شهوات نفسانی صرفاً محارم نیستند.

آلوسی نیز به مصادیقی از نهی نفس اشاره کرده است: «وادر ساختن نفس به صبر کردن، آماده‌سازی نفس برای ایثار در خیرات، و نیز بی‌اعتنایی به متاع و زرق و برق دنیا (آلوسی ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۲۳۸). در این صورت است که اگر نفس با پرهیز از هواهای نفسانی، خوف از مقام پروردگار داشته باشد به کسب درجات بهشت و نیز رسیدن به مقام «قلب»- مقام مشاهده قیومیت خداوند توسط نفس- نایل می‌گردد (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۰۶).

### ۳. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (شمس: ۹ و ۱۰):

هر کس نفس خود را تزکیه کرد، رستگار شد و هر کس نفس آن را با گناه آلوده ساخت، محروم گشت. آیه شریفه سوم نیز از جمله آیاتی است که در باب ریاضت مطرح گشته و در اینجا نیز تعدادی از آراء، که منطوق و مفهوم آیه را روشن سازد، گزارش می‌شود.

#### معنای «زکیها» از نظر مفسران

۱. اجتناب از معاصی؛ طوسی می‌نویسد: «معنای آیه این است که هر کس نفسش را با اجتناب از معاصی تزکیه کرد، رستگار شد» (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۵۹).
۲. اطاعت از فرامین پروردگار؛ فیض کاشانی و ابن‌کنیر می‌گویند: «هر کس نفسش را با اطاعت از خدا تزکیه کرد، رستگار شد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۳۴؛ ابن‌کنیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۴۰۰).
۳. رشد دادن و هدایت به سوی علم و عمل؛ شبیر می‌نویسد: «معنای آیه این است که هر کس نفسش را با علم و عمل رشد داد، رستگار شد» (شبیر، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۹).

#### نظرات مفسران در معنای «دسّاهها»

۱. وادر کردن نفس در نافرمانی از پروردگار؛ طوسی می‌گوید: «هر کس نفسش را با معصیت خداوند اغوا کرد و در زشتی‌ها متمرکز شد، زیان دید» (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۵۹).

۲. دور نگه داشتن نفس از تابش نور هدایت، تا جایی که معاصی را به راحتی مرتکب شود و فرامین الهی را بدون دغدغه ترک کند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق ج ۸، ص ۴۰۰).

ابن کثیر می نویسد: «هر کس نفسش را در معرض نور هدایت قرار ندهد معاصی را مرتکب می شود و چنین کسی زیان دیده است» (همان).

۳. نفس را در معصیت و جهل مستمر نگهداشتن.

شبر می نویسد: منظور از «دسیها»، معصیت و جهل است (شبر، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۹).

۴. «وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ» (مؤمنون: ۶۰)؛

و آنان که آنچه (از مال و جان در راه خدا) می دهند در حالی می دهند که دل هایشان بیمناک است (که مبادا پذیرفته نشود؛ زیرا می دانند) که به سوی پروردگارش باز خواهند گشت.

این آیه شریفه نیز از جمله آیاتی است که می توان از آن در بحث «ریاضت» استفاده کرد. نکاتی را که از این آیه می توان استخراج کرد عبارت است از:

این آیه دلالت می کند بر اعطاء و ایتاء و انفاق آنچه را خداوند به انسانها موهبت کرده است. مفسران درباره صدر آیه چنین گفته اند که ایتاء و انفاق و اعطاء اطلاق دارد و نعمت های مادی و معنوی را شامل می شود؛ یعنی مؤمنان کسانی هستند که آنچه را خدا به آنان داده است در راه او می دهند که اعم از زکات و صدقات و مطلق حسنات و اعمال صالح و طاعات و عبادات خدا باشد، و درباره ادامه آیه گفته اند: این ایتاء را در حالی انجام می دهند که دل هایشان ترسناک است از اینکه به زودی به سوی پروردگارش باز می گردند و می ترسند که این انفاق و یا اعمال صالح و طاعتشان مقبول واقع نشود و به همین سبب دایم در بین خوف و رجا هستند.

برای نمونه، اقوال برخی از مفسران را ذکر می کنیم:

شیخ طوسی مراد از «ماآتوا» را زکات و صدقه می داند (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۳۷۷).

قمی می گوید: مراد، عبادت و اطاعت خداوند است (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۹۲).

نخجوانی و طباطبائی مطلق حسنات و اعمال صالح را در ذیل این کلمه آورده اند. (نخجوانی، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۵۷۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۴۰).

با توجه به اظهار نظر مفسران، می توان نتیجه آیه را همان نظر صاحب *ارشاد القلوب* دانست که می گوید: هر گاه خوف در دل انسان جا گیر شود شهواتش می سوزد و میل به دنیا از دل او بیرون می رود و بر صورتش به خاطر خوف و رجا نشانه های اندوه و غم آشکار می گردد (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۰۷).

۵. «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۲۰۰)، ای کسانی که ایمان آورده‌اید، (در برابر مشکلات و هوس‌ها) استقامت کنید، و در برابر دشمنان (نیز) پایدار باشید و از مرزهای خود، مراقبت کنید و از خدا بپرهیزید؛ شاید رستگار شوید.

این آیه شریفه نیز همچون آیات قبل، از جمله آیه‌هایی است که توجه علمای علم اخلاق را به خود جلب کرده و درباره‌اش مباحث اخلاقی زیادی مطرح کرده‌اند. از جمله این مباحث، مبحث «ریاضت و مجاهده» است. رویکرد مفسران به این آیه سه مرحله دارد: اول. تفسیر «اصبروا» را مطرح کرده‌اند، سپس «صابروا» و پس از آن «رابطوا» را تجزیه و تحلیل نموده‌اند. به‌طورکلی، می‌توان گفت: هماهنگی و یکنواختی برداشت مفسران - تفاسیر روایی، تحلیلی، عرفانی، اخلاقی و ادبی - از آیه شریفه امری آشکار و روشن است، به‌گونه‌ای که سختی صبر بر اطاعات پروردگار (انجام عبادات، عمل به مستحبات، ترک محرمات) تنظیم امور خانوادگی و اجتماعی و حتی چگونگی مرآوده و ارتباط با دشمنان را بر اساس اصول اخلاق اسلامی و تقوای الهی برشمرده‌اند که مجاهدت در رعایت این امور انسان را به فلاح و رستگاری می‌رساند.

برداشت از تفاسیر حاکی از آن است آیه شریفه جمیع آنچه را برای مکلف لازم است دربر دارد؛ زیرا «اصبروا» شامل صبر بر انجام عبادات، ترک گناهان با جهاد (سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۶)، بلاء، (شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۸). دین و تکالیف دینی (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۶۰)، سختی فکر و استدلال در مسائل اعتقادی و حل شبهات و پاسخ به اشکالات (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۷۳) و شکر بر مواهب و عطایا (ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۵۷) است. «صابروا» شامل چیزهایی است که در برابر شخصی یا چیزی باید انجام دهد؛ مثل جهاد با دشمنان و مهم‌تر از آن، صبر بر جهاد با نفس (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۳۲)، صبر در رکاب و همراهی پیامبر در جهاد با دشمنان تا به سوی دین مجاهدان دعوت شوند (سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۶)، صبر و تحمل بداخلاقی‌های خانواده، همسایه‌ها، بستگان، ترک انتقام، روی گردانی از جاهلان، ایثار و از خودگذشتگی، عفو و بخشش، امر به معروف و نهی از منکر، و صبر در برابر کفار و حل مشکلات ایشان (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۷۳). «رابطوا» نیز شامل دفاع از مسلمانان و دین به وسیله اسب‌ها (سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۶) و بدن‌ها (ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۵۷)، مجاهده قوای انسانی، که مصدر و منشأ افعال ذمیمه هستند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۷۳) و آماده‌سازی و حبس نفس برای مقابله با کفار می‌شود (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۴۴). همچنین جمله «وَ اتَّقُوا اللَّهَ» شامل پرهیز از همه معاصی و محرمات و

عمل به همه اوامر و واجبات است و سپس پشت سر این اعمال و امور، فلاح و نجات و رستگاری و رسیدن به نعیم ابدی به دست می‌آید (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۷۳).

استناد به آراء دیگر مفسران نیز می‌تواند تأییدی دیدگاه مفسران فوق‌الذکر و نیز بیان‌کننده نکات دیگری باشد که در اینجا، به تعدادی از آراء ایشان اشاره می‌گردد:

ابن عربی در تفسیر خود، که رویکردی عرفانی دارد، «اصبروا» را به مجاهدت در مقام نفس و «صابروا» را مجاهدت در مقام قلب و «رابطوا» را مجاهدت در مقام روح تفسیر نموده‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۶).

ابن کثیر نیز تفسیری متفاوت ارائه داده است. وی «اصبروا» را به صبر بر نمازهای پنج‌گانه و «صابروا» را به صبر بر نفس و هواهای نفسانی و «رابطوا» را پای‌بندی به حضور در مساجد تفسیر کرده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۴۰۰).

مؤلف تفسیر **فواتح الالهیه** نیز ذیل آیه شریفه مذکور این‌گونه بیان داشته است: مراد از «اصبروا»، صبر بر سختی‌ها و مشکلات واقع در مسیر انجام تکالیف الهی، و مراد از «صابروا» غلبه بر نیروهای نفس، و مراد از «رابطوا» اتصال دل به مشاهدات و مکاشفاتی است که از ناحیه خداوند به انسان می‌رسد (نخجوانی، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۱۴۰). بدین‌روی، ایشان نیز همچون ابن عربی با نگاهی عرفانی به آیه شریفه، آن را تفسیر کرده است.

فخررازی نیز درباره این آیه چنین بیان می‌دارد: «خداوند این سوره را به این آیه، که مشتمل بر جمیع آداب بوده، ختم کرده؛ زیرا حالات انسان دو قسم است: یکی مربوط به خودش به تنهایی می‌شود و برخی نیز مشترک بین او و دیگران است. در قسم اول، باید صبر، و در قسم دوم مصابره کرد. وی سپس انواع صبر و مصابره را این‌گونه شمارش می‌کند:

### انواع صبر:

۱. صبر بر سختی فکر و استدلال در مسائل اعتقادی و سختی پاسخ به شبهات؛
۲. صبر بر سختی ادای واجبات و مستحبات و دوری از منهیات؛
۳. صبر بر سختی‌های دنیا و آفات آن.

### انواع مصابره

۱. تحمل بد اخلاقی‌های خانواده، همسایه و بستگان؛

۲. ترک انتقام و روی گردانی از جاهلان؛

۳. از خودگذشتگی؛

۴. بخشش مظالم؛

۵. امر به معروف و نهی از منکر؛

۶. جهاد؛

۷. صبر بر کفار و حل شبهات ایشان.

پس از شمارش این انواع، به خلیقات، شهوات انسان، و به مجاهدت با اخلاق ذمیمه توجه کلی می‌کند و راه به دست آوردن نتایج را بیان می‌دارد و می‌نویسد:

باید که این مجاهده در طول مدت عمر صورت بپذیرد، و انسان باید تمام وقت به تقوا و مراقبت از قوای خود بنماید؛ زیرا این قوای انسانی هستند که منشأ افعال ذمیمه هستند، و مراد از «مرباطه» نیز همین مبارزه و مجاهده با قوای نفسانی است که در آیه بدان اشارت رفته است؛ و اگر این مرباطه انجام پذیرد آن وقت، تقوا صورت پذیرفته است و به دنبال آن، فلاح و سعادت و رستگاری نصیب انسان می‌گردد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۷۴).

علامه طباطبائی نیز همچون فخررازی، در بیان آیه شریفه تفسیر مشابهی ذکر کرده است:

امراهی که در این آیه آمده یعنی امر «اصبروا» و «صابروا» و «رابطوا» و «اتقوا» همه مطلق و بدون قید است. «اصبروا»، هم شامل صبر بر شداید می‌شود و هم شامل صبر در اطاعت خدا، و همچنین صبر بر ترک معصیت، و به هر حال، منظور از آن صبر تک‌تک افراد است؛ چون دنبالش همین صبر را به صیغه «صابروا» آورده که در مواردی استعمال می‌شود که ماده فعل بین دو طرف تحقق می‌یابد. و «مصابره» عبارت است از اینکه جمعیتی به اتفاق یکدیگر اذیت‌ها را تحمل کنند و هریک صبر خود را به صبر دیگری تکیه دهد و در نتیجه، برکاتی که در صفت صبر هست، دست به دست هم دهد و تأثیر صبر بیشتر گردد و این معنا امری است که هم در فرد (اگر نسبت به حال شخصی او در نظر گرفته شود)؛ محسوس است و هم در اجتماع (اگر نسبت به حال اجتماع و تعاون او در نظر گرفته شود)؛ چون باعث می‌شود که تک‌تک افراد نیروی یکدیگر را به هم وصل کنند و همه نیروها یکی شود. «و رابطُوا»؛ «مرباطه» از نظر معنا، اعم از مصابره است؛ چون «مصابره» عبارت بود از: وصل کردن نیروی مقاومت افراد جامعه در برابر شداید و «مرباطه» عبارت است از: همین وصل کردن نیروها، اما نه تنها نیروی مقاومت در برابر شداید، بلکه همه نیروها و کارها در جمیع شئون زندگی دینی، چه در حال شدت و چه در حال رخا و خوشی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۹۱ و ۹۲).

در نهایت، علامه طباطبائی این گونه نتیجه می‌گیرد که انسان با حضور در این گونه اجتماعات و کشیدن ریاضت‌های اجتماعی و تحمل ناهنجاری‌ها و بداخلاقی‌ها و نیز کمک به رفع نواقص و نیازهای



اجتماع، به تمام سعادت دنیا و آخرت می‌رسد، وگرنه اگر این حضور در اجتماع و تحمل ناملایمات نباشد سعادت‌تی که نصیب انسان می‌گردد تمام و کامل نخواهد بود و تنها به بعضی از آنها خواهد رسید (همان، ج ۴، ص ۹۱ و ۹۲).

## ریاضت در روایات

همان‌گونه که در بحث پیشین در بررسی و تحلیل آیات آراء اندیشمندان و مفسران بیان شد، در این قسمت هم ریاضت در همان بستر و حیاتی بررسی و تحلیل می‌شود با این تفاوت که در اینجا، از دیدگاه امامان معصوم علیهم‌السلام به عنوان مفسران کلام وحی.

در این اینجا، سه نکته قابل طرح است:

۱. جایگاه ریاضت در کلام معصومان علیهم‌السلام؛

۲. نسبت ریاضت با شریعت در سخن ائمه اطهار علیهم‌السلام؛

۳. آفات ریاضت در سخن معصومان علیهم‌السلام.

در ذیل، هریک از این مسائل از نگاه معصومان علیهم‌السلام بررسی می‌شود.

### ۱. جایگاه ریاضت در کلام معصومان علیهم‌السلام

در آموزه‌های اسلامی، هدف و الایی برای انسان در نظر گرفته شده است و انسان باید تمام سعی و تلاش خود را برای رسیدن به آن هدف به کار برد. با عنایت به اینکه انسان دارای دو بعد روحانی (حقیقت انسانی) و بعد مادی (تن جسمانی) است، برای رسیدن به هدف والا و کمال نهایی، که همان قرب الهی است، باید نفس انسان در خدمت بعد روحانی انسان قرار گیرد. اگر چنین اتفاقی رخ ندهد نه تنها انسان به کمال نمی‌رسد، بلکه بعد روحانی مغلوب بعد جسمانی شده، در سرایشی سقوط قرار خواهد گرفت. در احادیث متعدد وارد شده از سوی معصومان علیهم‌السلام نیز مکرر به این مطلب اشاره شده است؛ از جمله:

۱. حضرت علی علیه‌السلام فرمودند: «افضل الاعمال ما اكرهت نفسك عليه» (نهج البلاغه، ح ۲۴۶)؛ برترین

کارها (نزد خدا) کاری است که خود را به انجام آن وادار سازی.

تردید نیست که ثواب به اندازه مشقت است، چنان‌که گویی ثواب عوض آن است؛ همان‌گونه که عوض حقیقی عوض از درد و رنج است (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۹، ص ۸۳) و به همین سبب

پیامبر ﷺ فرمودند: «افضل الاعمال أحزها» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۷، ص ۲۳۷)؛ بهترین عمل‌ها دشوارترین آن است.

۲. امام صادق علیه السلام فرمودند: «احذروا اهوائکم كما تحذرون اعدائکم، فلیس شیء اعدی للرجال من اتباع اهوائهم و حصائد الستهم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۳۵)؛ از هواهای (نفسانی) خود برحذر باشید و بترسید؛ چنان‌که از دشمنان حذر می‌کنید، زیرا برای مردان، چیزی دشمن‌تر از پیروی هواهای خودشان و دروشده‌های زبان‌هایشان (یعنی آنچه بیهوده از دهان خارج شود) نیست.

۳. رسول الله صلی الله علیه و آله فرمودند: «جاهدوا اهوائکم كما تجهدون اعدائکم» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۷، ص ۲۳۷)؛ همان‌گونه که با دشمنانتان مبارزه می‌کنید با هواهای نفسانی خود مجاهده کنید.

۴. حضرت علی علیه السلام فرمودند: «افضل الجهاد جهاد النفس عن الهوی و فطامها عن لذات الدنیا» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۲)؛ برترین جهادها جهاد با نفس است برای بازداشتنش از هواها و جدا کردنش از لذت‌های دنیا.

۵. حضرت علی علیه السلام فرمودند: «فی خلاف النفس رشدها» (همان، ص ۲۳۸)؛ رشد و صلاح نفس در مخالفت با آن است.

۶. حضرت علی علیه السلام فرمودند: «طوبی لمن سعی فی فکاک نفسه قبل ضیق الانفاس و شده الابلاس» (همان، ص ۲۳۸)؛ خوشا به حال کسی که تلاش می‌کند در آزادی خویش، پیش از تنگی نفس‌ها و سختی سرگردانی‌ها (در هنگام مرگ).

۷. حضرت علی علیه السلام فرمودند: «من اهان نفسه اکره الله» (همان، ص ۲۳۹)؛ هر که نفس خود را خوار کند خدا بزرگش دارد.

۸. حضرت علی علیه السلام فرمودند: «من اتهم نفسه فقد غالب الشیطان» (همان، ص ۲۳۹)؛ کسی که نفس خود را متهم داند (و به او اعتماد نکند) بر شیطان غالب گشته است.

احادیث زیاد دیگری نیز وجود دارد که در این باب وارد شده است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۷ق، ب «الریاضه»؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ب ۴۵).

## ۲. نسبت ریاضت با شریعت در کلام معصومان علیهم السلام

ریاضتی که در کلام معصومان علیهم السلام بدان توصیه شده است به سبب آنکه ایشان اولوالامر و اولیای خدا هستند و هدایت انسان‌ها بر عهده ایشان است، باید مطابق وحی تشریحی باشد و از این‌رو، احادیثی که

از ناحیه آنها درباره ریاضت به دست ما رسیده، مؤید همین مطلب است و توصیه و دستورالعملی خارج از شریعت در این روایات مشاهده نمی‌شود. در ذیل، به تعدادی از آنها اشاره می‌شود:

۱. امام علی علیه السلام فرمودند: «الشريعة رياضة النفس» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۸)؛ شریعت و دین، ریاضت و رام کردن نفس است.

۲. علی علیه السلام: «خدمة النفس صيانتها عن اللذات و المقتنيات، و رياضتها بالعلوم و الحكم، و اجتهادها بالعبادات و الطاعات و في ذلك نجاة النفس (همان، ص ۲۳۸)؛ خدمت کردن به نفس آن است که از لذت‌ها و کامیابی از اندوخته‌ها نگاهش داری، و به وسیله علوم و حکمت‌ها آن را رام کنی و در اختیار گیری، و به وسیله عبادت‌ها و فرمان‌برداری‌های خداوند به تلاش و کوشش واداری.

از قسمت اول این روایت، جایگاه ریاضت برداشت می‌شود که به آن اشاره شد، و از قسمت آخر روایت -که خدمت کردن به نفس را مساوی با اطاعت خداوند می‌داند- نسبت شریعت با ریاضت استفاده می‌شود.

۳. امام علی علیه السلام فرمودند: «ذلوا انفسكم بترك العادات و قودوها الي فعل الطاعات و حملوها اعبا المغارم، و حملوها بفعل المكارم، و صونوها عن دنس المآثم» (همان، ص ۲۳۸)؛ نفوس خویش را به ترک عادات نکوهیده خوار دارید و آنها را به سوی فرمان‌برداری خدا بکشید، و بار سنگین غرامت‌ها و تاوان‌ها را بر آنها بار کنید (مشقات زندگی را تحمل نمایید که این دوره دنیا سپری‌شدنی است) و آنها را به کردار بزرگان بیارزید، و از پلیدی گناهان نگه‌داری کنید.

ملاحظه می‌شود که آن حضرت اطاعت خداوند را در کنار خوار کردن نفس ذکر می‌فرماید.

۴. حضرت علی علیه السلام فرمودند: «المرء حيث وضع نفسه برياضته و طاعته فإن نزهتها تنزهت و ان دنسها تدنست» (همان، ص ۲۳۸)؛ آدمی در جایی است که خویش را به ریاضت و اطاعت خدای بدارد. حال اگر نفس خویش را (به اطاعت) پاکیزه داشت پاکیزه شود و اگر پست داشت پست گردد.

۵. حضرت علی علیه السلام فرمودند: «من ترك لله سبحانه شيئاً عوضه الله خيراً مما ترك» (همان، ص ۲۴۰)؛ هر که برای خداوند سبحان از چیزی بگذرد خداوند چیزی بهتر از آنچه از آن گذشته است به وی مرحمت کند.

۶. حضرت علی علیه السلام فرمودند: «انما هي نفسی اروضها بالتقوی» (نهج البلاغه، نامه ۴۵)؛ من نفس خود را با پرهیزگاری می‌پرورانم.

۷. امام صادق علیه السلام فرمودند: «طوبی لعبد جاهد الله نفسه و هواه» (مصباح الشریعه، ۱۳۶۳، ص ۱۶۹)؛ خوشا به حال بنده‌ای که برای خدا با نفس و تمایلات نفسانی خود مبارزه کند.

۸. امام صادق علیه السلام فرمودند: «أورع الناس من وقف عند الشبهة. أعبد الناس من أقام الفرائض. أزهّد الناس من ترك الحرام. أشد الناس اجتهاداً من ترك الذنوب» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۶)؛ پرهیزگارترین مردم کسی است که در برابر شبهه توقف کند. عابدترین مردم کسی است که واجبات را بجای آورد. زاهدترین مردم کسی است که حرام را ترک کند. کوشاترین مردم کسی است که از گناهان پرهیزد. ملاحظه می‌شود که در کلام معصومان علیهم السلام ریاضت جدای از شریعت تعریف نشده است.

### ۳. موانع و آفات ریاضت در کلام معصومان علیهم السلام

هر کاری اگر بخواهیم دارای نتیجه مطلوبی باشد باید علاوه بر اینکه شرایط آن رعایت می‌شود، باید بستر مناسبی برای عملی کردن آن هم فراهم گردد، و در این بستر باید از موانع احتمالی، که در مسیر مانع پیشرفت می‌شود، جلوگیری به عمل آید. ریاضت هم از این قاعده کلی مستثنا نیست. بنابراین، باید از همان بستری که دستور به ریاضت صادر گردیده است، موانع احتمالی را که موجب انحراف ریاضت از مسیر اصلی خود می‌شود و مجاهد را یا به زحمت بی‌اثر و یا به انحراف می‌کشاند شناسایی کرد. خوش‌بختانه حضرات معصومان علیهم السلام نه تنها ریاضت را معرفی کرده‌اند، بلکه آفات آن را نیز برای طالبان حقیقت روشن ساخته و تبیین نموده‌اند تا مسیر ریاضت هموار گردد و مثمرتر واقع شود. در اینجا، به موانع و آفات اشاره می‌شود:

**الف. تن دادن به خواهش‌های نفسانی:** امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «انَّ النَّفْسَ الَّتِي تَطْلُبُ الرِّغَائِبَ الْفَانِيَةَ، لِتَهْلِكَ فِي طَلِبِهَا وَ تَشْقَى فِي مَقْلَبِهَا» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۹).

هر کس در طلب خواسته‌های ناپایدار دنیا باشد در این راه نابود می‌شود و گرفتار شقاوت در آخرت و هنگام بازگشت می‌گردد.

**ب. تبعیت از شیطان:** امیرالمؤمنین علیه السلام ترسیم دقیقی از پیروان شیطان و چگونگی نفوذ او در آنها و سپس آثار و پیامدهای مرگبار آن را نشان می‌دهد و می‌فرماید: «اتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ لِأَمْرِهِمْ مَلَكَاً وَ اتَّخَذَهُمْ لَهُ أَشْرَكَاً فَبَاطِلٌ وَ فَرَّخَ فِي صُدُورِهِمْ وَ دَبَّ وَ دَرَجَ فِي حُجُورِهِمْ فَظَنَرُوا بِأَعْيُنِهِمْ وَ نَطَقُوا بِالسِّتِيهِمْ فَرَكِبَ بِهِمُ الزَّلَلَ وَ زَيْنَ لَهُمُ الْخَطَلَ فِعَلٌ مَنْ قَدْ شَرِكَهُ الشَّيْطَانُ فِي سُلْطَانِهِ وَ نَطَقَ بِالْبَاطِلِ عَلَى لِسَانِهِ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خ ۷)؛ شیطان را ملاک و اساس کار خود قرار داده‌اند. او نیز آنها را به عنوان دام‌های خویش (یا شریکان خود) برگزید و به دنبال آن، در سینه‌های آنها تخم‌گذاری کرد. سپس آن را به جوجه تبدیل کرد. این جوجه‌های شیطانی از درون سینه‌های آنان خارج شده، در دامانشان حرکت

کردند و پرورش یافتند (و سرانجام کارشان به جایی رسید که) شیطان با چشم آنها نگاه کرد و با زبانشان سخن گفت. آنها را بر مرکب لغزش‌ها سوار کرد و سخنان فاسد و هزل و باطل را در نظرشان زینت بخشید، و به این سبب، اعمال آنها اعمال کسی است که شیطان او را در سلطه خود شریک ساخته و سخنان باطل را بر زبان او نهاده است (و از این طریق، می‌توان آنها را به خوبی شناخت).

**ج. غلبه عادت بر ریاضت:** امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «آفة الرياضة غلبة العادة» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۸)؛ آفت ریاضت (و رام کردن نفس) غلبه کردن عادت است (که مانع بزرگی سر راه ریاضت نفس است).

مثلاً، انسان علاقه‌مند است کارهای نیک انجام دهد. به فرض، به نماز شب برخیزد، و چون عادت به شب‌خیزی ندارد ریاضت از بین می‌رود و به مقام محمود الهی نمی‌رسد.

از مجموعه گفته‌های فوق‌الذکر به دست می‌آید که ریاضت اگر بخواهد برای تکامل انسان مفید باشد باید در مسیر شریعت و برگرفته از کلام معصومان علیهم السلام باشد، وگرنه موجب سقوط و هلاکت انسان می‌شود.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مجاهده با نفس باید در مسیر الهی و با انگیزه الهی صورت گیرد تا موجب سعادت شود.

سیره عملی معصومان علیهم السلام در ریاضت، با توجه به گستره آگاهی آنها از وحی، خارج از چارچوب شریعت و دین نبوده است. از این رو، الگویی کامل و جامع برای ریاضت هستند.

ریاضت باید در همه عرصه‌های زندگی جاری باشد، بدون اینکه ریاضتی در امری موجب اخلال به وظایف دیگر انسان باشد.

مفید بودن ریاضت متوقف بر استمرار و استقامت و تلاش مجدانه در آن است.

مصادیق ریاضت در آیات و روایات عبارتند از: مبارزه با نفس و امیال نفسانی، شیطان، کفار و جهاد علمی و نیز مجاهدت در راه اهل بیت علیهم السلام و تعبد در شریعت و پای‌بندی به اسلام، و ادار ساختن نفس به صبر در برابر سختی‌ها، ایثار در خیرات و بی‌اعتنایی به زرق و برق دنیا، قرار گرفتن نفس بین خوف و رجا.

امیال درونی و هواهای نفسانی، زرق و برق دنیا، پیروی از شیطان و غلبه کردن عادات از آفات و موانع ریاضت به‌شمار می‌روند.

## منابع


- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، امیرالمؤمنین.
- ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد، ۱۴۱۹ق، *البحر المدید*، قاهره، دکتر حسن عباس زکی.
- ابن عربی، محی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- استرآبادی، سیدشرف الدین، ۱۴۰۹ق، *تاویل الآیات الظاهره*، قم، جامعه مدرسین.
- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مصباح الشریعه*، ۱۳۶۳، تهران، قلم.
- تیمی آملی، عبد الواحد بن محمد، ۱۴۱۷ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- آملی، سید حیدر، ۱۴۲۲ق، *المحیط الاعظم و البحر الخضم*، چ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- اندلسی، ابوحیان، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط*، بیروت، دارالفکر.
- ثعلبی، ابواسحاق، ۱۴۲۲ق، *الکشف و البیان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- حسکانی، عبیدالله بن احمد، ۱۴۱۱ق، *شواهد التنزیل*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۹ق، *الفتین*، چ دوم، قم، دارالهجره.
- خطیب، عبدالکریم، بی تا، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بی جا، بی نا.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۴۰۶ق، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، بی جا، پاسدار اسلام.
- خویی، سیدابوالقاسم، ۱۳۸۳، *البیان*، قم، دارالتقلین.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت نامه*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- دیلمی، حسن بن ابی الحسن، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب الی الصواب*، بی جا، شریف رضی.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۲۳ق، *المفردات فی غریب القرآن*، قم، ذوی القربی.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، ۱۴۱۹ق، *ارشاد الاذهان*، بیروت، دار التعارف.

- سمرقندی، نصر بن محمد، بی تا، *بحر العلوم*، بی جا، بی نا.
- شبر، سید عبدالله، ۱۴۱۲ق، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار البلاغه.
- ۱۴۰۷ق، *الجواهر الثمین*، کویت، مکتبه الالفین.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الخصال*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷، *جوامع الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۳، *وصاف الاشراف*، چ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سید عبد الحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان*، چ دوم، تهران، اسلام.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *العین*، قم، هجرت.
- فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۸ق، *الاصفی فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۴۱۵ق، *الصافی*، چ دوم، تهران، صدر.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر قمی*، قم، دارالکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مطهری، مرتضی، بی تا، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- ۱۳۶۸، *آشنایی با علوم اسلامی*، چ ششم، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۸۱، *فرهنگ فارسی*، تهران، آدنا.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، بی تا، *زبدالبیان*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مکی، ابوطالب، ۱۴۱۷ق، *قوت القلوب*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- نخجوانی، نعمت الله، ۱۹۹۹م، *القواتح الالهیه و المفاتیح الغیبیه*، مصر، دار رکابی.
- هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۳۶، *کشف المحجوب*، تهران، امیرکبیر.






## عشق نفسانی و عشق حیوانی از دیدگاه عرفان و دین

کس قاسم دلدار / کارشناس ارشد تصوف و عرفان اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  Ghd\_agh\_1381@yahoo.com

mm.Gorjian@yahoo.com

محمد مهدی گرجیان / دانشیار دانشگاه باقرالعلوم 

دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۰

### چکیده

از دیدگاه عارفان مسلمان حقیقت عشق، غیرقابل تعریف است، یافتنی است نه دانستنی. معنای شزح‌اللفظی آن عبارت است از: محبت مفرطه و منشأ عشق ریشه در ابعاد گوناگون وجودی انسان دارد. بالاترین مرتبه آن، عشق حقیقی است که شامل عشق به خداوند و اسماء و صفات اوست. عشق به ماسوی الله با انواع مختلف آن، عشق مجازی است. مهم‌ترین آنها، نفسانی و حیوانی است. عشق نفسانی، عشقی است که مختص انسان است و ریشه آن ملائمت نفسانی بین عاشق و معشوق است و مقتضای فطرت جمال‌گرای انسانی است. این عشق، اگر شائبه و ریبه حیوانیت نداشته باشد و پاک بماند، می‌تواند پلی به سوی حقیقت باشد. در روایات اسلامی، نشانه‌هایی بر تأیید این عشق پاک و عقیف وجود دارد. عشق شهوانی و حیوانی، حقیقتاً عشق نیست، هیجان شهوت است و ریشه در بعد جسمانی و حیوانی انسان دارد. بسیار فناپذیر و از بین برنده ارزش‌های وجودی انسان است و موجب زمین‌گیری وی در حرکت تکاملی‌اش می‌شود. البته ابتلا به همین عشق هم اگر اختیاری نبود و انسان ناخواسته در آن گرفتار آمد، به تأیید دین به شرط کتمان و عفت موجبات نجات انسان را فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: عشق مجازی، عشق حقیقی، زیبایی، عشق حیوانی، عشق نفسانی.

## مقدمه

عارفان مسلمان، در عشق حقیقی نسبت به کمال مطلق و خالق عالم همه باهم هم عقیده‌اند و حسن فعلی و فاعلی آن مورد تأیید همگان است. آنچه در باب عشق مورد نزاع بوده، عشق مجازی است. این عشق، از دیرباز اختلافات زیادی را بین اهل عرفان و نیز عارفان و غیرعارفان به دنبال داشته است و این اختلافات به قدری عمیق شده است که برخی مخالفان عرفان، این بحث را دستاویزی برای بستن هرگونه اتهامی همچون همجنس‌بازی و لابالی‌گری نسبت به عارفان قرار داده‌اند و در این میان، سوءاستفاده برخی افراد هرزه و لابالی از گفتار عارفان، آتش این اختلاف فکری را شعله‌ورتر ساخته است. گاهی اوقات، این اتهامات و افتراها به حدی می‌رسد که انسانی که با عرفان آشنایی ندارد، ناخواسته حس نفرت و انزجار او نسبت به این علم و اهل آن برانگیخته می‌شود. در این پژوهش، ابتدا نظر اهل عرفان اسلامی را در مورد عشق مجازی، با ارائه مستندات و مبانی در حد وسع به‌روشنی تبیین نموده، آن‌گاه این دیدگاه را به ترازوی دین و شرع مقدس عرضه نموده، و زمینه قضاوت منصفانه را برای طالبان حقیقت به اجمال فراهم می‌آوریم. برای رسیدن به این مهم، سؤالاتی را مطرح نموده، پاسخ آنها را پی می‌گیریم:

عشق مجازی چیست؟ انواع عشق مجازی کدام است؟ مبانی عشق از دیدگاه عارفان مسلمان کدامند؟ کدام نوع از عشق مجازی، مورد تأیید عارفان است؟ آیا نظر اهل عرفان اسلامی در مورد عشق مجازی، با دین و شرع مقدس همخوانی دارد؟

## تعریف عشق مجازی

برای روشن شدن معنای عشق مجازی، باید عشق را معنا کرد. در تبیین حقیقت عشق، عارفان بر این باورند که این واژه تعریف‌نشده است. همان‌گونه که ابن عربی می‌گوید: «لاحدٌ للحب يعرف به ذاتی ولكن يحده بالحدود الرسمية واللفظية لاغير. فمن حد الحب ما عرفه و من لم يذقه شربا ما عرفه و من قال رويت منه فالحب شرب بلاری» (ابن عربی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۱۱)؛ عشق را نتوان به ذاتیات تعریف نمود، بلکه تعریفات صرفاً رسمی و لفظی است. هر کس عشق را تعریف کند، آن را نشناخته و کسی که از جام آن، جرعه‌ای نچشیده باشد، آن را نیافته و کسی که بگوید: من از آن جام سیراب شدم، آن را نشناخته است؛ چراکه عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند.

بیان عارفان از این تعریف ناپذیری، به معنای این است که عشق از اوصاف وجود، بماهو وجود است، لذا همه خصوصیات وجود در عشق جاری است. در نتیجه، به تبع در همه مراتب وجود، عشق هم هست. عشق، همانند وجود، تشکیکی و غیرقابل تعریف است. عشق، همانند وجود یافتنی، وجدانی، چشیدنی و قابلیت بیان ندارد. اگر هم کسی تعریفی از آن ارائه کند، از باب شرح اللفظ است والا حقیقت عشق به وصف نیاید.

در مورد بیان شرح اللفظی عشق، باید گفت: آن گونه که لغت‌شناسان گفته‌اند: عشق از عشقه گرفته شده است و عشقه نوعی گیاه شبیه پیچک است که به دور درخت و شاخه چنان می‌پیچد و با احاطه کامل بر آن، موجب خشکی و زردی آن می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۱۴۰۲۴). عشق را به محبت خارج از حد و بیش از اندازه، دوستی مفرط، شوق و میل مفرط به چیزی تفسیر نموده‌اند. از این رو، به عشق، عشق گفته‌اند که در عمل همانند عشقه است؛ چون وقتی تمام وجود عاشق را عشق فراگرفت، از خود بیگانه شده، در معشوق فانی می‌شود و به چنان درد و آتش هجرانی مبتلا می‌شود که نظام جسمی او از هم فرو می‌پاشد. این درد با او همان می‌کند که عشقه با درخت. از دیدگاه عارفان مسلمان، اگر متعلق این مهر آتشین خداوند و اسماء و صفات او باشد، به آن «عشق حقیقی» و در غیر این صورت، به آن «عشق مجازی» گویند.

بنابراین، مراد از «عشق مجازی» در این پژوهش، عشقی است که در قالب علاقه بسیار زیاد انسان به انسانی دیگر ظهور می‌یابد و به مرتبه‌ای می‌رسد که عاشق از وضع طبیعی خود خارج می‌شود. خواب و خوراک از او سلب و تمام توجه او منحصر به معشوق خود می‌گردد. حالتی که مجنون نسبت به لیلی داشت. در این عشق، حالتی در عاشق به وجود می‌آید که همه کمالات، فضایل و خوبی‌ها را در وجود معشوق منحصر می‌بیند. عاشق حاضر است همه زندگی و حتی جان خود را فدای معشوق کند. از همه چیز می‌برد و با صورت خیالی معشوق، گرمایی خاص در وجود خود ایجاد می‌کند و خود را در سوزش آن گرما می‌گدازد و از این گداختن نیز لذت می‌برد.

### انواع عشق مجازی

در مورد انواع عشق مجازی، برخی بر این عقیده‌اند که عشق مجازی یک نوع بیشتر نیست و آن عبارت است از: همان عشقی که ریشه در شهوت دارد. ایشان قائل‌اند: عشق‌هایی که در آن عاشق و معشوق انسان است، همگی شهوانی هستند. این گروه، بیشترین متقدمان عرفان هستند. برخی دیگر معتقدند که عشق مجازی خود انواع مختلف دارد؛ و برخی از آنها در غریزه و برخی نیز در نفس انسانی او ریشه دارند.

برای بررسی بهتر مدعای این دو گروه، باید ریشه عشق را شناخت و اینکه منشأ عشق چه چیزهایی است. با شناخت منشأ عشق، زمینه داوری در این زمینه بهتر امکان‌پذیر است.

### مبانی انسان‌شناختی

انسان به دلیل ماهیت خاص خود، شخصیتی دوبعدی دارد: بعد حیوانی و بعد ملکوتی. او به اقتضای بعد حیوانی خود، از یک مجموعه غرایز برخوردار است. این غرایز به‌خودی‌خود، با ایجاد احساس نیاز در او، موجب گرایش به متعلقات آنها می‌شوند. همین گرایش در برخی موارد، به نوعی محبت می‌انجامد. گاهی هم ممکن است زمینه‌ساز شکل‌گیری درجه‌ای از عشق نسبت به آن شود.

البته روشن است که این غرایز، همگی دارای مراتب و از یک میزان اهمیت برخوردار نیستند؛ غرایزی مانند میل به خوردن، آشامیدن، سیطره و غلبه داشتن و نکاح و... که سطوح بسیاری از ابعاد زندگی بشری را پوشش می‌دهد. بعد دیگر شخصیت انسانی، بُعد ملکوتی و الهی اوست. به اقتضای این بعد، انسان گرایش خاصی دارد که موجب احساس نیاز به متعلقات آنها می‌شود. انسان به اقتضای بُعد ملکوتی خود، کمال‌گرا، کمال‌جو و حقیقت‌جوست و هرآنچه را که کمال بداند، بدان گرویده و آن را برای خود می‌خواهد. پس انسان مجموعه‌ای از گرایش‌های گوناگون جسمانی و روحانی است که برای سامان دادن به نیازهای وجودی خویش از آنها بهره می‌برد.

البته منشأ این گرایش‌ها در یک جمله، نیازی است که انسان در وجود خود نسبت به آنها احساس می‌کند. این نیاز، انسان را به‌سوی امری مجذوب می‌سازد. در امور مادی و جسمانی این امر روشن است. مثلاً، به دلیل احساس گرسنگی در بدن، احساس نیاز به خوردنی در خود می‌یابد و در پی این نیاز، به خوردنی‌ها گرایش دارد. همین‌طور سایر نیازهای جسمی.

هر انسان از زمانی که پا به عرصه وجود می‌گذارد، با مجموعه‌ای از این نیازها روبه‌روست. نکته مهم و اساسی در اینجا، رتبه‌بندی ناخواسته و نانوشته این نیازهاست. طبیعی است که هر چه نیازی برای او مهم‌تر و اساسی‌تر باشد، او گرایش و محبت بیشتری نسبت به متعلق آن خواهد داشت؛ یعنی اگر ما برای رتبه‌بندی نیازهای او، هرمی را در نظر بگیریم که اولویت‌ها در رأس هرم قرار گیرند؛ هر مقدار نیاز خاصی مثلاً الف از ارزش و رتبه بالاتری برخوردار باشد، در رأس هرم و یا نزدیک آن قرار می‌گیرد. لذا میزان گرایش و محبت هم به‌تبع نسبت به آن بیشتر خواهد بود.

نکته دقیق دیگر اینکه رتبه‌بندی نیازها، در همه انسان‌ها یکسان نیست، بلکه ممکن است بی‌نهایت تنوع داشته باشد. اما یک امر انکارناپذیر این است که هرچه رتبه وجودی انسان، که می‌تواند بین

بالاترین و پایین‌ترین مراتب امکانی نوسان داشته باشد، بالاتر باشد چپش این هرم نیازها متفاوت‌تر خواهد بود و به عکس به عنوان نمونه اگر انسانی مرتبه کمالش در رتبه‌ای باشد که نیاز به خوردن و آشامیدن برای او مهم‌ترین و اساسی‌ترین نیاز باشد، قهراً چنین شخصی، به رنگ، لعاب و تنوع متعلق آن بیشتر ارزش قائل است تا نسبت به کسی که در رتبه‌بندی نیازها، نیاز به خوردن و آشامیدن رتبه‌های چندم نیازها و بعد از طهارت روح و رسیدن به معنویت قرار دارد.

به‌طورکلی، در جدول نیازها، که خود زاییده شخصیت انسانی‌اند، می‌توان گفت: اولاً، چپش این نیازها، نمایانگر مرتبه وجودی او خواهد بود و ثانیاً، نیازهایی که در جدول از جایگاه بالاتری برخوردار باشند، میزان علاقه و محبت او را به آنها معین می‌کند. همچنین در رابطه با اینکه این نیاز خاص تا به چه زمانی ادامه می‌یابد باید گفت: این بستگی به مرتبه وجودی انسان دارد؛ هرچه این رتبه وجودی بالا رود، جدول نیازها دچار تغییر شده و ارزش آنها بالا و پایین می‌شود. انسان در دوران کودکی، به اقتضای مرتبه وجودی خود، هرم نیازهایش به گونه‌ای چیده می‌شود که عشق او و همه چیز او، مادر و آغوش گرم او و شیرۀ جان اوست. کم‌کم که رتبه وجودی او بالاتر می‌رود، این هرم دستخوش تغییراتی می‌شود و به تبع، گرایشات و علایق او نیز دچار دگرگونی متناهی می‌شود، به‌گونه‌ای که در دوران نوجوانی، وقتی علایق خود را در دوران کودکی مرور می‌کند، با نگاهی از روی استهزاء درونی به آن می‌نگرد که عشق ما در دوران کودکی، چه امور بیهوده‌ای بوده است. همین‌طور هرچه انسان در مدارج انسانیت بالاتر رود، نیازها و علایق و معشوقات او نیز جای خود را در جدول نیازها با هم عوض می‌کنند. البته با ارتقاء، به مرور اموری متعالی و نیازهای روحانی و جدید توجه او را به خود جلب می‌کند.

صدرالمتألهین در این خصوص، بیان دلنشین و شنیدنی دارد. می‌فرماید: «إنَّ النَّفْسَ كَمَا كَانَتْ أَشْرَفَ وَأَعْلَى كَانَتْ مَحَبَّوَاتِهَا وَ مَرْغُوبَاتِهَا أَلْطَفَ وَأَصْفَى وَ أَزِينُ وَأَهْبَى، (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص، ۱۶۵)؛ نفوس هرچه شریف‌تر و عالی‌تر باشند، دوستی‌ها و رغبت‌های آنها لطیف‌تر، باصفا‌تر، زیباتر و ارزشمندتر است.

نتیجه اینکه، در باب عشق باید دید این معشوق، چه نیازی از نیازهای عاشق را برطرف سازد، و راز شیفتگی و شیدایی در کدام بعد انسان و نیازهای او ریشه دارد. اگر این معشوق را صرفاً به این دلیل به جان خریدارم که نیاز شهوانی جسمی مرا برآورده می‌سازد؛ روشن است که این عشق حیوانی است و فاقد ارزش انسانی است. اما اگر این شیدایی در نیازی و گرایشی از گرایش‌های روحی ریشه داشت، همچون حس کمال‌جویی و زیباخواهی، می‌توان به این عشق، عشق انسانی لقب داد و آن را ارزشمند

دانست. باید پذیرفت که عشق نفسانی، مرز بسیار باریکی با عشق حیوانی دارد؛ چون معمولاً هر دو کشتی است که بین دو انسان به وقوع می پیوندد. منتها از دو جنبه بشری نشئت می گیرد. عشق اول، مقتضای لطافت نفس، صفای روح و رقت قلب است و دومی، مقتضای نفس اماره و ناشی از گرایش های شهوانی و جنسی است. شاید یکی از علل اختلاف حکما در خصوص عشق به زیبارویان و مدح و ذم آن، ناشی از همان تشابه ظاهری بین عشق نفسانی و شهوت حیوانی باشد.

پس عشق در نیازهای بشری ریشه دارد و ارزش آن را هم، رتبه آن نیاز در مراتب وجودی بشر معین می کند. از این رو، می توان گفت: عشق دلبستگی انسان به کمالی است که اولاً، خود او آن را ندارد و ثانیاً به شدت به آن نیازمند است و در مواجهه با آن، دچار اعجاب و شگفتی بیش از اندازه می شود، به گونه ای که دیگر خود را نمی بیند و محو وجود معشوق می شود.

البته وجه این نیازمندی شدید را می توان در کیفیت و چگونگی وجود او جست؛ او به اقتضای وجود امکانی و عین الربطی اش، تعلق تام به وجودی بی نهایت دارد. نکته ای از کلام امام خمینی علیه السلام به دست می آید و آن اینکه انسان چون عصاره عالم هستی است، عشق به کمال بی نهایت در او بی نهایت است و خود این کمال جویی اینچنین نیازی را به دنبال دارد.

پس می توان به تبع دو بعد وجودی انسان، عشق مجازی را هم در یک تقسیم بندی کلی، به دو نوع حیوانی و انسانی تقسیم نمود. آن گونه که صدرالمتألهین و همه اهل عرفان بر این باور هستند.

واعلم إن العشق الإنسانی ینقسم الی حقیقی مرّ ذکره و الی مجازی و الثانی ینقسم الی نفسانی و الی حیوانی. و النفسانی یكون مبدؤه مشاکلة نفس العاشق لنفس المعشوق فی الجواهر. و یكون أكثر إعجاب به شمائل المعشوق لأنها آثار صادرة عن نفسه. و الحیوانی هو الذی یكون مبدؤه شهوة حیوانیة و طلب لذة بهیمیة و یكون أكثر إعجاب العاشق بصورة المعشوق و خلقة و لونه و تخالیط أعضائه لأنها امور بدنیة. (طوسی، ۱۳۷۵، ص، ۳۸۳)؛ بدان عشق انسانی به دو قسم حقیقی و مجازی تقسیم می شود و عشق حقیقی محبت به خداوند و صفات و افعال او تفسیر می شود. عشق مجازی، خود به دو دسته نفسانی و حیوانی منقسم می شود. عشق مجازی نفسانی، عبارت است: از همگن شدن نفس عاشق و معشوق در جوهر که بیشتر اعجاب عاشق به شمایل معشوق است که از نفس صادر می شود. و در حقیقت، توجه عاشق به لطافت و صفات نفس است. اما عشق مجازی حیوانی، ریشه اش شهوت بدنی و طلب لذت حیوانی است. در این صورت، بیشتر اعجاب و مفتون شدن عاشق به ظاهر، رنگ و شکل اعضای معشوق است که همگی جزء امور و مقتضیات جسمی به شمار می روند.

البته گاهی ریشه عشق های انسانی، ملائمت بین نفوس و سنخیت روحی است که این همگرایی و سنخیت بین نفوس، از روایات متعددی از اهل بیت علیهم السلام استفاده می شود.

۱. از میرالمؤمنان علیه السلام در وصایای پایان عمر شریفشان نقل است که فرمودند: «إِنَّ الْقُلُوبَ جُنُودٌ مُّجَنَّدَةٌ تَتَلَاخِظُ بِالْمَوَدَّةِ وَتَتَنَاجَى بِهَا وَكَذَلِكَ هِيَ فِي الْبُغْضِ فَإِذَا أَحْبَبْتُمْ الرَّجُلَ مِنْ غَيْرِ خَيْرِ سَبَقٍ مِنْهُ إِلَيْكُمْ فَارْجُوهُ وَإِذَا أَبْغَضْتُمْ الرَّجُلَ مِنْ غَيْرِ سَوْءِ سَبَقٍ مِنْهُ إِلَيْكُمْ فَأَحْذَرُوهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۶۳)؛ دل‌ها لشکرهایی صف‌صف شده و دسته‌دسته هستند که هر یک هم‌دستگان خود را می‌شناسند و با حبّ و بغض و اشاره و نجوای درونی یکدیگر را تشخیص داده و می‌شناسند، پس اگر مردی را بدون آنکه به شما احسانی نموده باشد دوست داشتید به وی امیدوار باشید و اگر مردی بدون آنکه به شما بدی کرده باشد، مبعوض شما بود، از او بپرهیزید.

۲. از سدیر صیرفی نقل شده که به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

إِنِّي لَأَلْقَى الرَّجُلَ لَمْ أَرَهُ وَ لَمْ يَرْنِي فِيمَا مَضَى قَبْلَ يَوْمِهِ ذَلِكَ فَأَحْبُهُ حُبًّا شَدِيدًا فَإِذَا كَلَّمْتُهُ وَجَدْتُهُ لِي مِثْلَ مَا أَنَا عَلَيْهِ لَهُ وَ يَخْبِرُنِي أَنَّهُ يَجِدُنِي لِي مِثْلَ الَّذِي أَجِدُهُ لَهُ. قَالَ: صَدَقْتَ يَا سَدِيرُ إِنَّ أَيْتلافَ قُلُوبِ الْأَبْرَارِ إِذَا اتَّفَقُوا وَ إِن لَمْ يَظْهَرُوا التَّوَدُّدَ بِاللِّسَانِ كَسْرَعَةَ اخْتِلَاطِ قَطْرِ السَّمَاءِ عَلَى مِيَاهِ الْأَنْهَارِ وَ إِن بَعْدَ ائْتِلَافِ قُلُوبِ الْفَجَّارِ إِذَا اتَّفَقُوا وَ إِن أَظْهَرُوا التَّوَدُّدَ بِاللِّسَانِ كَبُعْدِ الْبُهَانِمِ مِنَ التَّعَاطُفِ وَ إِن طَالَ اخْتِلَافُهَا عَلَى مَدْوَدٍ وَاحِدٍ (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص، ۶۱۱)؛ گاهی به شخصی برخورد می‌کنم که تا به حال نه من او را دیده‌ام و نه او شدیداً احساس محبت می‌کنم و آن‌گاه که با او شروع به صحبت می‌کنم، او را نسبت به خود همین‌گونه می‌یابم، و او نیز اظهار می‌دارد که نسبت به من همین احساس را دارد. حضرت در پاسخ فرمودند: درست است ای سدیر. تمایل و همبستگی دل‌های نیکوکاران، هنگامی که با هم دیدار می‌کنند مانند به هم پیوستن و مخلوط گشتن قطرات باران در آب نهرهاست. گرچه این نیکوکاران، به هیچ‌گونه محبت خود را با زبان نیز ابراز نمی‌کنند. و دوری قلوب بدکاران از یکدیگر هنگامی که با هم دیدار می‌کنند، گرچه به ظاهر ابراز محبت کنند، مانند دوری چهارپایان است از انس و الفت و عطف، گرچه مدت‌ها با هم در یک چراگاه چریده باشند.

۳. از امام صادق علیه السلام روایت شده است:

إِنَّ الْأَرْوَاحَ جُنُودًا مُّجَنَّدَةً فَمَا تَعَارَفَتْ مِنْهَا ائْتَلَفَتْ وَ مَا تَنَافَرَ مِنْهَا ائْتَلَفَتْ. فَإِذَا كَانَتْ الرُّوحُ فِي السَّمَاءِ تَعَارَفَتْ وَ تَبَاغَضَتْ؛ فَإِذَا تَعَارَفَتْ فِي السَّمَاءِ تَبَاغَضَتْ فِي الْأَرْضِ وَ إِذَا تَبَاغَضَتْ فِي السَّمَاءِ تَبَاغَضَتْ فِي الْأَرْضِ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۳۱)؛ روح‌ها چون لشکرهایی طبقه‌بندی گشته و صف‌بندی شده می‌باشند. آنان که در عالم میثاق با هم آشنایی و انس داشته‌اند، در اینجا الفت می‌گیرند و آنان که در آن عالم با هم ناآشنا و بیگانه بوده‌اند، اینجا نیز از یکدیگر فاصله گرفته و جدا می‌شوند. ارواح در آسمان (ملکوت)، یا با هم آشنا و مأنوس هستند، یا نسبت به هم نفرت و بغض دارند.

این روایات و روایت دیگری از این دست، از یک وحدت‌سنخی و تکوینی موجود بین ارواح پرده برمی‌دارد که منشأ حب و عشق بین دو انسان است. پس منشأ عشق، امور مختلفی است که خود ریشه

در ابعاد وجودی انسان دارد. مماثلت و مسانخت روحی، زیباخواهی و کمال‌گرایی و غرایز جسمی، همه منشأ عشق در انسان هستند. در مواردی که عشق به بعد جسمی و غرایز منتهی شود، آن را «بهمی» و در غیر این صورت، اگر متعلق عشق کمال بما هو کمال باشد، «عقلانی» و اگر کمالات روحی و معنوی باشد، «روحانی» و چنانچه زیبایی‌های ظاهری و به حس زیباگرایی انسان متناسب باشد، «عشق نفسانی» نامیده می‌شود.

### نفی کلی عشق حیوانی

در بین انواع مختلف عشق مجازی، آنچه مسلم است اینکه همه عارفان مسلمان بالاجماع، عشق بهمی و حیوانی را - که ریشه در بعد حیوانی انسان دارد - به‌طور کلی مذموم و ناپسند می‌شمارند. متعلق این عشق، مربوط به بُعد جسمانی و تمایلات حیوانی اوست. رضای محبوب در آن، فرع این لذت‌گرایی شدید است. لذا برای رسیدن به معشوق، علی‌رغم مخالفت او، از هر ابزاری استفاده می‌کند و بالاخره، غرض نهایی از آن استیفای لذت‌های جنسی است و با وصال شعله آن فروکش می‌کند.

مرحوم کاشانی در شرح منازل‌السائرين در مورد این عشق می‌نویسد:

فإنه وسواس ناشٍ من تسليط الفكر في استحسان شمائل بعض الصور، و عبادة للنفس بالسعي في تحصيل لذاتها (کاشانی ۱۴۷۰ق، ص ۵۶۹)؛ این عشق نوعی وسوسه ناشی از مسلط بودن فکر در زیباشماری برخی صور است و در حقیقت نوعی عبادت نفس است از طریق تحصيل لذت‌های آن.

لذا چنانچه کسی به‌واسطه تعشق، آتش شهوتش برافروخته گردد، چنین تعشقی عقلاً مذموم است و از لحاظ شرعی و ذوق عرفانی هم حرام است؛ چون عشق اکثر مردم همراه با این اشتعال شهوت حیوانی است که زمینه‌ساز مبتلا شدن به فجور است، شارع مقدس انسان‌ها را از هر آنچه زمینه‌ساز این عشق است، مثل نگاه به اجنبیه نهی نموده است. اهل عرفان هم آن را مذموم شمرده‌اند. این نوع عشق، فی حد نفسه مذموم و تعشق به آن از جانب همه نکوهیده است. فقط در یک فرض و آن هم اینکه چنانچه کسی نخواست و به هر علتی در دام چنین عشقی گرفتار شد، در صورتی که اولاً، آن را اظهار نکند و در کتمان آن بکوشد و ثانیاً، در رابطه با آن عفت پیشه نماید؛ یعنی در عین حالی که در آتش می‌سوزد، تقوا پیشه کند و بر رنج این عشق صبر نماید. خداوند طبق روایت ثواب شهید را به او ارزانی می‌کند. من عشق و کتم و عفت ثم مات شهيدا (محمدی‌ری شهری، ۱۳۸۵، ص ۱۹۸۸). البته این امر به تعبیر شهید مطهری، مجوز تعشق به این عشق نیست؛ چراکه این عشق به مصیبت شبیه است که در صورت



صبر بر آن، خداوند اجر فراوان به صاحب مصیبت ارزانی می‌کند. ولی این ثواب‌ها، مجوز این نمی‌شود که انسان برای خود و یا دیگران مصیبتی ایجاد نماید.

البته صرف‌نظر از اجر اخروی، که به آن اشاره شد، اگر کسی بتواند قهرمانانه و با عفت از این امتحان عشقی سربلند بیرون بیاید، امکان اینکه عشق چنین کسی به عشق حقیقی بدل شود، بسیار زیاد است و زمینه وارد شدن او در سیر و سلوک و تقرب به خدا بیشتر است. انکاری هم که در روایات اسلامی وجود دارد، ممکن است به همین نوع از عشق انصراف داشته باشد.

### عشق مجازی نفسانی

عارفانی که توصیه به عشق مجازی نموده‌اند، مرادشان این نوع عشق بوده است. سر آن هم تأثیری است که در تلطیف سر دارد. این نوع عشق، از آن جهت در تلطیف سر مفید است که چون عاشق همیشه و در همه حال واحوال و اراده‌ی معشوق را در حرکات و سکنات، حضور و غیبت و خشم و خشنودی، مورد توجه قرار می‌دهد. فکرش به‌طور دائمی متوجه افعال و اقوال معشوق است.

متعلق این عشق، زیبایی ظاهری و کمالات جسمانی معشوق است ریشه در حس زیبایی‌خواه و جمال‌گرایی روح انسانی دارد. البته این عشق، در بسیاری موارد، با عشق حیوانی درمی‌آمیزد و تمییز آن غیرممکن است. چه بسا از بدو شکل‌گیری پاک باشد، ولی بعداً با امتزاج با شهوت آتش آن دو چندان شود.

ابن‌سینا می‌گوید:

نفوس ناطقه‌ی انسانی نظر به جنبه‌ی تجردی و روحانی و لطافت ذاتی خود همیشه به چیزهایی شایق است که در حسن و بها یکتا و در خوبی منظر بی‌همتاست. همان‌گونه که به مسموعات موزون و مذوقات مطبوع و نظایر آن متمایل است. نفس حیوانی به‌واسطه‌ی مجاورت با نفس ناطقه‌ی گاهی در حسن انتخاب و طلب چیزهای پسندیده به او اقتدا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۸۶).

اگر عشقی حقیقتاً و صد در صد مبتنی بر نفس انسانی باشد و حیوانیت و طبع حیوانی در آن دخالت نداشته باشد، بسیار پسندیده و نیکو است. صدرالمتهلین می‌گوید:

اگر از نظر دقیق و شایسته بنگریم و امور را با توجه به اسباب کلیه و مبادی عالیه و غایات حکیمانه آن ملاحظه کنیم، درمی‌یابیم که این گونه عشق یعنی التذاذ شدید از زیبایی ماه‌رویان و محبت مفرط نسبت به کسانی که دارای شمایل لطیف و تناسب اندام و حسن ترکیب‌اند. از جمله افعال الهی است که حکمت و مصالحی بر آن مترتب است؛ زیرا که به نحو طبیعی و بدون تکلف و تصنع در نفوس اکثر انسان‌ها وجود دارد و مسلماً نیکو و پسندیده است مخصوصاً هنگامی که مقدمه اهداف بلندی قرار گیرد (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ص ۱۷۲).

ایشان همچنین در جای دیگر، این عشق را صرفاً مبتنی بر ظاهر صرف نمی‌داند و به تبع، ابن سینا به بیان قاعده‌ای بنام «الظاهر عنوان الباطن» می‌پردازد.

أَنَّ المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم ولا اللحم ولا شيء من البدن بل ولا يوجد في عالم الاجسام ماتشاقه النفس و تهواه بل صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم (همان، ص ۱۷۹)؛ علت آن است که محبوب و معشوق در واقع گوشت و استخوان و بدن نیست و در عالم جسمانیت چیزی که مورد اشتیاق نفس باشد، وجود ندارد، بلکه محبوب او صورت روحانی، معنوی است که در عالم دیگری موجود است.

بیانی که ابن سینا از این قاعده دارد، این است:

ظاهر و باطن انسان‌ها مبتنی بر هم و حاکی از یکدیگرند. حدیثی را از پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند که فرمود: «اطلبوا الحوائج عند حسان الوجوه»؛ یعنی حوائج و خواسته‌هایتان را نزد زیبارویان بجویید و از آن نتیجه می‌گیرد که حسن صورت نتیجه حسن سیرت است و اعتدال و حسن ترکیب ظاهری دلالت بر اعتدال و نیکویی ترکیب باطنی دارد. باطن زیباست که صورت زیبا می‌آفریند و شمایل نیکو، باطنی نیکو در فرد پدید می‌آورد. او به نحو موجه جزئی (غالبیه)، انسان‌های خوش‌رو را معمولاً انسان‌های خوبی می‌داند. اما می‌پذیرد که گاهی انسان‌های زشت‌روی نیک صفت و نیز زیباروی زشت‌خو یافت می‌شوند، اما اینها استثناست. انسان‌های زشت، چهره‌دارای حسن شمایل، دارای قبح صورت ذاتی نبوده‌اند، بلکه در اثر عوارضی اینگونه شده‌اند. زشتی آنان اصلی و ذاتی نیست، بلکه عارضی است و یا اینکه حسن مشرب و معاشرت آنان در اثر عادت و اکتساب و اختلاط بانیکان بوده است. متقابلاً افراد زیباروی زشت‌سیرت نیز وجود دارند که این هم ممکن است معلول عامل خارجی - به واسطه عوارضی در طبع و یا شاید همنشینی با بدان - باشد که در آنان تأثیر سوء گذارده و عادت ثانوی آنها شده است (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۸۸).

با این بیان، این عشق فی‌الجمله به عشق روحانی و عقلانی برمی‌گردد که متعلق آن کمالات روحی و معنوی است.

### کارکرد عشق نفسانی

عارفان همان‌گونه که گذشت، غالباً عشق نفسانی را ممدوح دانسته، آن را در راستای سلوک عرفانی مفید ارزیابی می‌کنند. همان‌گونه که در کلام ابن سینا و صدر المتألهین، تلطیف سر، می‌تواند از آثار عشق مجازی باشد. کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی در شرح منازل السائرین، پس از توضیح فوائد محبت نفسانی می‌نویسد:

ولهذا كان العشق العفيف أقوى سبب في تلطيف السرِّ و الإعداد للعشق الحقيقي؛ فإنه يجعل الهموم همماً واحداً و يقطع تورع خاطر و تفرقه، و تلذذ خدمة المحبوب و يسهل التعب و المشقة في طاعته و امتثال أمره؛ بخلاف العشق المنبعث من غلبة سلطان الشهوة (کاشانی، ۱۴۰۷، ص، ۵۶۹)؛ به خاطر همین فوائد است که عشق عقیف قوی‌ترین سبب در تلطیف سر و آماده‌سازی انسان برای عشق حقیقی است. این

عشق همم و تعلقات متشبت و پراکنده انسان را به یک هم و تعلق تبدیل می‌کند و دیگر وابستگی‌ها و تعلقات و تشویش خاطرها را قطع می‌کند و خدمت به محبوب را برای او لذت بخش می‌کند و سختی‌ها و مشقت‌ها را در مسیر اطاعت از او آسان می‌سازد؛ برخلاف عشق شهوانی.

البته این فایده، مختص کسانی است که در خواب غفلت فرو رفته و در دریای شهوات حیوانی غرق گشته‌اند که با این عشق عقیف نفسانی، از هموم دنیوی و حواس مادی فاصله گیرند و نفس آنها لطافت یابد. اما کسانی که از این درجه عبور نموده، و توجه به عالم قدس یافته‌اند، چنین عشقی برایشان مضر است و نباید خود را مشغول عشق به جمال محسوس یا اخلاق لطیف بشری نمایند که در حقیقت، تنزل از عالم قدس به عوالم مادون است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۱۷۵).

نکته مهمی که عارفان بر آن تأکید دارند، گذار از عشق مجازی، به حقیقی است. اصلاً ارزش این عشق، ارزشی ایزاری است مانند پلی باید انسان را از غیرخدا به خدا برساند؛ چراکه قنطره و پل، وسیله عبور بوده و فایده آن فقط در هنگام سیر است و پس از آن نفعی نمی‌رساند. ازاین‌رو، چنانچه این تعشق خود موضوعیت پیدا کند و به جای مجاز و معبر به مقر و محل استقرار تبدیل شود، مذموم و نکوهیده خواهد بود. برخی هم آن را به وزان شمشیر چوبینی که کودک برای تمرین رزم از آن بهره می‌برد، به منزله تمرینی برای ورود در کارزار عشق حقیقی می‌دانند (کرمانی، ۱۳۶۶، ص ۷۳).

البته در بین عارفان جریان دیگری هم بوده است که با نگاه به جمال ظاهری و در آینه آن، جمال مطلق را به نظاره می‌نشستند و از آن به جمال پرستی و شاهد بازی تعبیر می‌شود که خود، مکتب عرفانی جداگانه‌ای است و امثال غزالی و روزبهان بقلی از این مکتب حمایت می‌کنند. علی‌رغم اینکه عارفان این بحث را هم در عشق مجازی مطرح می‌کنند، ولی چون این معنا، عشق مجازی به معنایی که ما بیان کردیم نیست.

### عشق از دیدگاه دین و شرع

با نگاهی اجمالی به روایات حضرات معصومان علیهم‌السلام و بررسی دو مؤلفه دخیل در موضوع عشق مجازی، یعنی عشق و زیبایی می‌توان تا حدودی به دیدگاه دین در موضوع عشق نزدیک شد.

کلمه عشق در متون دینی، استعمال اندک دارد. از بین این موارد استعمال، چند مورد آنان در عشق حقیقی، عقلانی و روحانی است. چند مورد نیز محدود در عشق مجازی انسانی استعمال شده است که آن هم، البته در مقام نفی و ذم آن بیان شده است.

نمونه عشق حقیقی از روایات، روایتی است که امام صادق علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چنین نقل کرده است: «افضل الناس من عشق العباده فعانقها و احبها بقبله و باشرها بجسده و تفرغ لها فهو لایبالی علی ما اصبح

من الدنيا على عسرام على يسر» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۳). در شرح این روایت ملاصالح مازندرانی، ابتدا معنای لغوی عشق را تبیین نموده، آن‌گاه گفتار کسانانی را که می‌گویند: عشق نوعی مالیخولیا و جنون است را نقل نموده و گفتار فیلسوفان و عارفان را در کتب الهی متذکر می‌شود که آن را اعظم کلمات و اتم سعادات دانسته‌اند. سپس می‌نویسد: ممکن است به نظر آید که میان این دو مدعا تعارض است. درحالی‌که چنین نیست؛ زیرا آنچه مذموم است، عشق جسمانی حیوانی و شهوانی است و آنچه ممدوح است عشق روحانی انسانی و نفسانی است. عشق از نوع اول، به مجرد وصال زوال و فنا یابد، اما عشق از نوع دوم همواره و در همه حال باقی مانده و تعالی می‌یابد (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۲۵۰).

نمونه عشق مجازی روایتی است که از حضرت امیر<sup>علیه السلام</sup> نقل شده است که می‌فرمود: «العشق مرض ليس فيه اجر ولا عوض» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۴۱، ج ۲۰، ص ۲۶۰)؛ عشق مرضی است که نه پاداشی دارد، نه عوضی. در روایت دیگری آمده است: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْعُشْقِ قَالَ قُلُوبٌ خَلَتْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ حُبَّ غَيْرِهِ» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۶۹)؛ از امام صادق<sup>علیه السلام</sup> درباره عشق سؤال کردم، حضرت فرمودند: قلب‌هایی که از یاد خدا خالی بوده است، لذا خداوند محبت غیرخودش را به آنها چشاند است. از این روایت، سه نکته قابل استفاده است:

۱. عشق الهی یا محبت خداوند در برابر عشق به غیر الهی قرار دارد. از این رو، امام صادق<sup>علیه السلام</sup> فرمود: وقتی دلی از محبت خدا خالی شده باشد، محبت و عشق دیگری جای آن می‌نشیند. بنابراین، تقسیم عشق به حقیقی و غیرحقیقی یا تقسیم به عشق درست یا نادرست، از این روایت قابل استفاده است.
۲. عشق امری قلبی است که گاه از آن به محبت یاد می‌شود.
۳. عشق مجازی و محبت غیرخداوند مذموم. در مقابل عشق حقیقی و محبت نسبت به خداوند ممدوح است.

اما حقیقت و معنای عشق؛ با واژه‌های مترادف آن، در روایات مختلفی و حسن آن بین انسان‌های مختلف بیان شده است و در بسیاری موارد به آن توصیه شده است. از توصیه به حب و مودت به اولیاء دین گرفته، تا پدر و مادر و فرزندان و دوستان ایمانی و نمونه‌هایی که در بحث سنخیت به آنها اشاره شد. اینها همگی دلالت بر ممدوح بودن علاقه قلبی بین انسان‌ها دارد. البته وجه این علاقه، ممکن است متفاوت باشد: در برخی موارد، کمال اولیاء دین، برخی موارد از باب محبت به نیکی‌کننده در حق انسان، همچون پدر و مادر و در برخی موارد هم، ممکن است سنخیت خاص روحی باشد.

آنچه مهم است این است که وجود علاقه قلبی بین دو انسان، فی الجمله ممدوح است. البته علاقه‌ای که مربوط به جنبه انسانی اوست. در دین مقدس اسلام، به زیبایی و زیبا بودن تأکید زیادی شده است. به گونه‌ای که در متون دینی آمده است: «ان الله جمیل و یحب الجمال» خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد و با نیم‌نگاهی به آموزه‌های دینی، جایگاه حسن و زیبایی و ارزش آن را در دین متوجه می‌شویم. از آنچه گذشت، دورنمایی از دیدگاه دین و شرع نسبت به عشق‌های انسانی نفسانی به دست آید که عشق نفسانی فی الجمله به شرط پاکی از شهوت و خلوص از غرایز بهیمی ممدوح و مورد تأیید است.

### نتیجه گیری

عشق حیوانی و نفسانی در مورد و متعلق کاملاً به هم شبیه هستند و تمایز ظاهری آن از هم شاید ناممکن باشد. تنها ملاک تمایز انگیزه و منشأ آن است. شاید تشبیه آن به اخلاص و ریا در عبادات بی مورد نباشد؛ چراکه در عبادت ریایی و خالص، همه چیز در ظاهر شبیه به هم است، منتها نیت‌ها بسیار متفاوت‌اند.

تفکیک انگیزه‌ها در نفس، بسیار مشکل و دشوار است، معمولاً در عشق نفسانی و شهوانی همه وجود انسان به تمام مراتب، در صدد استیفای حظ خود از آن زیبایی است. لذا این عرصه بسیار خطرناک است و تنها بر کسی گذار از این وادی ممکن است که آتش خانمان‌سوز شهوتش خاموش باشد. از این رو، توصیه به تعشق، امر به سقوط از ارتفاعی است که در آن احتمال نابودی بسیار زیاد است و امید سلامت بسیار کم. لذا مقتضای دستورات دینی این است که هر جا احتمال سقوط هر چند اندک باشد، اجازه ورود در آن وادی به عباد داده نمی‌شود. همان‌گونه که در نگاه به اجنبیه در شرع، به صرف احتمال مفسده ممنوع است. این عشق در عین حالی که حسن ذاتی دارد و ممکن است فی حدنفسه در فرض عفت و خلوص از شائبه ریه مسیر نزدیکی برای عشق الی الله باشد، ولی وجود این منفعت احتمالی مجوز ورود به این عشق نمی‌شود. چنان‌که خداوند در مورد میسر و شراب می‌فرماید: منافعی ممکن است در میسر و شراب باشد، ولی مفسده آن بیشتر از منفعت آن است. لذا میسر و شراب حرام است. «يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (بقره: ۲۱۹).

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۱۸ق، *الفتوحات المکیه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *فرهنگ لغت (لغت‌نامه)*، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، چ دوم، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
- صدوقی، محمد بن علی، ۱۳۷۶، *أمالی*، چ ششم، تهران، کتابچی.
- صدرالمتالهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الإشارات و التنبیحات*، قم، البلاغه.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۷۰ق، *شرح منازل السائرین*، چ دوم، قم، بیدار.
- کرمانی، اوحدالدین، ۱۳۶۶، *رباعیات*، تحقیق احمد ابومحبوب، تهران، سروش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *کافی*، ۱۴۰۷ق، چ چهارم، تهران، دارالکتب اسلامیة.
- محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۸۵، *میزان الحکمه*، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم، دارالحدیث.
- مازندرانی، مولی محمد صالح، ۱۳۸۲ق، *شرح الکافی - الأصول و الروضه*، مصحح، ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه اسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الامالی*، قم، دارالتقافه.

## قیام امام حسین علیه السلام؛ عاقلانه یا عاشقانه؟

pashaeivahid@gmail.com

وحید پاشایی / دانشجوی دکترای شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۷/۰۵

### چکیده

«عشق» از سنخ گرایش و کشش و به معنای «دوستی شدید» است و بر حقیقی و مجازی قسمت می‌شود. اما «عقل» ودیعه‌ای الهی در نفس است که روشن‌گری و حساب‌گری کرده، سنجی گرایشی ندارد و محصولات آن گاهی در حوزه «هست و نیست» (عقل نظری) و گاهی در حوزه «باید و نباید» (عقل عملی) طبقه‌بندی می‌شود. عقل عملی دارای مراتبی است که شامل عقل مصلحت‌اندیش (حساب‌گر) به‌عنوان مدبّر امور زندگی و عقل ایمانی است. عقل ایمانی هم به متعارف و برین (قدسی) تقسیم می‌شود. بر اساس عقول سه‌گانه، سه نوع شخصیت در انسان‌ها شکل می‌گیرد که عبارت است از: زیستی و حیوانی، عقلانی، و ربانی. با توجه به معانی «عقل» و «عشق» و شکل‌گیری شخصیت‌ها، حالات مختلفی در مصاف عقل و عشق پدید می‌آید که در بهترین حالت‌ها اگر مراد از عشق، نوع حقیقی آن و از عقل، عقل برین (قدسی) باشد، هیچ منافاتی در این رابطه وجود ندارد و انسان عاشق در حقیقت، به مقام انسان عاقل دست یافته و حرکت عاشقانه او عاقلانه‌ترین حرکت است. قیام امام حسین علیه السلام نیز حرکتی بر اساس عقل برین و عشق حقیقی بود که از سوی شخصیتی ربانی و متعالی صورت پذیرفت. مقاله حاضر به روش تحلیلی - توصیفی به این موضوع می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: عقل، عشق، قیام امام حسین علیه السلام، عقل برین، عشق حقیقی، عقل حسابگر، عقل متعارف.

## مفهوم‌شناسی

### الف. مفهوم شناسی عقل

واژه «عقل» در لغت، به معنای «امساک و منع» است و به معانی «فهم، معرفت، علم، قوه و نیروی پذیرش علم، تدبیر، نیروی تشخیص حق از باطل و خیر از شر» نیز آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ذیل واژه «عقل»؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ذیل واژه «عقل») و در علوم گوناگون، معانی اصطلاحی متفاوت (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۱) و کاربردهای مختلفی دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۸۷-۸۹؛ صدرالمآلهین، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۸).

از نظر متفکران اسلامی، «عقل» نیرویی است که در نفس انسانی به ودیعه نهاده شده و از سنخ گرایش نیست. عقل روشن‌گری و حساب‌گری می‌کند و دو گونه خروجی دارد: گاهی در حوزه «هست و نیست» و گاهی در حوزه «باید و نباید» به قضاوت می‌پردازد. از اولی به «عقل نظری» و از دومی به «عقل عملی» تعبیر می‌شود. عقل نظری مبین مرز علم و وهم و خیال، و عقل عملی نشان‌دهندهٔ خصلت‌های اخلاقی است که گرایش‌ها و امیال را تنظیم می‌کند.

عقل محاسبه می‌کند که هر کاری می‌تواند چه تأثیری در آینده، سرنوشت و آخرت ما داشته باشد. براین اساس، گرایش‌هایی که در نفس وجود دارد دسته‌ای مورد تصدیق و توافق روشن‌گرانه و سنجش عقل قرار می‌گیرند، و دسته‌ای دیگر ارضای خود را به هر طریق ممکن می‌طلبند، هر چند با هدایت‌ها و روشن‌گری عقل تطبیق نکنند.

البته باید توجه داشت که «عقل عملی» در آثار فیلسوفان اسلامی، یا به قوه‌ای شناختی تعبیر می‌شود که ترک و انجام فعل را می‌شناسد (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۴؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۵۲) و یا قوه‌ای که برای تحریک و انگیزش به‌کار گرفته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳).

به نظر می‌رسد محصور کردن عقل عملی به یک قوهٔ شناسا، که تنها ادراک و شناسایی می‌کند، فروکاهش‌ناپذیر و ناپایدها به اموری خبری هستند که دیگر فشار و انگیزش لازم را به دنبال ندارند. برای مثال، وقتی عقل انسان می‌گوید «باید راست گفت»، اگر شأن عقلی را تنها معرفت‌بخشی قلمداد کنیم در واقع، این جملهٔ انشایی تبدیل به یک جملهٔ خبری شده است که برای رسیدن به هدف خود، «باید راست گفت» و این جملهٔ خبری فشار و تحریک لازم را دربر ندارد. بنابراین، باید برای عقل عملی، علاوه بر شأن ادراکی، قدرت عملی نیز قایل باشیم.

لازم به ذکر است که برخی از اندیشمندان در تبیین «باید و نباید» قایل به ضرورت بالقیاس الی‌الغیر



هستند؛ بدین معنا که ابتدا طبیعت انسان را یک غایتی در نظر گرفته و برای رسیدن به آن غایت، وسایلی را ضروری انگاشته‌اند که این وسایل همان بایدها و نبایدهایی هستند که با توجه به آن غایت ضرورت یافته‌اند (ر.ک. مصباح، ۱۳۸۹، ۱۲۲-۱۳۱).

بنابراین، گاه عقل عملی فقط به تدبیر امور زندگی دنیوی و مادی یا ارضای تمایلات شهوانی می‌پردازد که می‌توان آن را «عقل مصلحت‌اندیش» (فردی یا جمعی)، «عقل حساب‌گر» و «عقل جزئی» خطاب کرد. این همان عقل بدلی، نیرنگ و شیطنت (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۱) است؛ زیرا در بسیاری از مواقع، عواقب ناگواری برای فرد یا جامعه به بار می‌آورد و نشان می‌دهد که کارکرد مناسبی از عقل عملی بروز داده نشده است.

اما گاهی عقل عملی بر اساس مقدمات شایسته‌ای، که عقل نظری برایش فراهم کرده است، کارکرد مناسبی از خود بروز می‌دهد به شهوات و تمایلات باطل را دربند می‌کشد و سعادت دنیوی و اخروی برای انسان حاصل می‌کند. این عقل را می‌توان، «عقل ایمانی» خطاب کرد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۶، ص ۲۹۲؛ مولوی، بی‌تا، دفتر چهارم، ۱۹۸۶ و ۱۹۸۸ و ۲۳۰۱).

عقل ایمانی خود ممکن است به عقل «متعارف» و «برین» (قدسی) تقسیم شود. در عقل «متعارف»، عاقبت‌اندیشی و عبرت‌آموزی و پیروی از اصول عقلانی مطمح‌نظر است، اما همه اینها بر محور خود شخص یا مصلحت فردی و جمعی می‌چرخد؛ یعنی اگرچه در اینجا عقل به فراتر از جلب مصلحت و لذت‌های دنیوی می‌اندیشد، اما باز در حصار منافع خود است و کاری به معشوق ندارد و در آن خبری از ایثار و فداکاری در راه معشوق و نادیده گرفتن خود نیست. این در حالی است که عقل «قدسی» به معنای ذوب شدن در توحید است. این عقل اگرچه عاقبت‌اندیشی و عبرت‌آموزی را به نحو برتر و بالاتر دارد، است، اما مصلحت‌اندیشی برای خود و خودمحوری، که از ویژگی‌های عقل متعارف است، در او یافت نمی‌شود (ر.ک. ترخان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲-۱۷۱).

## ب. عشق

واژه «عشق» به معنای «دوستی شدید» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۳) و از «عشقه» مشتق شده است. «عشقه» همان گیاه پیچک است که درخت را احاطه کرده، در نهایت، راه تنفس را بر آن می‌بندد و به تدریج، موجب زردی آن می‌گردد (الخورمی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۷۸۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۲۵۱؛ سجادی، ۱۳۸۳، واژه «عشق»). عشق از نوع کشش و گرایش و یکی از صفات و حالات درونی

انسان است؛ احساسی باطنی که از «قلب و دل» برمی‌خیزد، و زمانی که پدید می‌آید نوعی یگانگی بین انسان و محبوبش به وجود می‌آید؛ به گونه‌ای که محب می‌خواهد همه چیزش را در اختیار محبوب خود قرار دهد (سهروردی، بی تا، ج ۳، ص ۲۸۶-۲۸۷)؛ چنان‌که وجودش را بیچگی احاطه کرده است که به چیزی غیر از محبوبش نمی‌اندیشد (نهج البلاغه، ۱۳۷۹ ص ۳۰۳ و ۳۰۵).

عشق و محبت مهم‌ترین و از والاترین حالات عارف و از بنیادهای مهم عرفانی به‌شمار می‌آید. از دیدگاه عارفان، عشق از مواهب الهی و از نعمات خداوندی است (عطار نیشابوری، ۱۳۶۰، ص ۳۲۸) و در زمره دستاوردهای بشری به‌شمار نمی‌آید، هرچند مقدمات دستیابی به عشق می‌تواند اکتسابی باشد. شیخ الرئیس عشق را علت وجود همه موجودات دانسته، و معتقد است: عشق موهبتی است که به انسان اختصاص ندارد و همه موجودات به نحوی از آن برخوردارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷۵). صدرالمتألهین نیز عشق را حقیقتی ساری و جاری در تمام موجودات قلمداد کرده و معتقد است: هیچ موجودی نیست که از پرتو عشق بی‌بهره باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۹۸، ج ۷، ص ۱۴۹).

### اقسام عشق

عارفان و فیلسوفان عشق را به اقسام گوناگونی تقسیم کرده‌اند. اما در مجموع و در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان عشق را به دو قسم حقیقی و مجازی تقسیم کرد:

### الف: عشق حقیقی

عشق حقیقی، همان عشق به خدا و صفات و افعال اوست. عشق ناب و حقیقی به خدا هنگامی عشق خوانده می‌شود که به طمع بهشت و یا ترس از دوزخ نباشد، بلکه عشق به صرف تصور جمال و کمال در حضرت خداوندی باشد. کمال عشق به خدا این است که تمام دل به او تعلق گیرد و جان از تمایل به تمام آنچه جز خداست پاک شود. امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرمایند: مردمی خدا را به امید بخشش پرستیدند؛ این پرستش بازرگانان است. گروهی او را از روی ترس عبادت کردند؛ و این عبادت بردگان است. گروهی وی را برای سپاس پرستیدند؛ این پرستش آزادگان است (نهج البلاغه، ۱۳۷۹ ص ۲۳۷).

عرفا می‌گویند: با استناد به آیه کریمه «يَجِبُهُمْ وَ يَحْبُونَهُ» (مائده: ۵۴) می‌توان نتیجه گرفت عشق دوسره است؛ در مبدأ و معاد، و قوس نزول و صعود، جایگاهی بس بلند دارد؛ یعنی هم خداوند عاشق مخلوقات است و هم مخلوقات عاشق خداوندند. به عبارت دیگر، از یک‌سو، عشق علت ایجاد عالم است و اساس عالم را تشکیل می‌دهد؛ زیرا ذات حضرت حق، آن شاهد حجله غیب، که پیش از

آفرینش جهان، خود، هم معشوق بود و هم عاشق، خواست تا جمال خویش آشکار سازد، آفرینش را آینه جمالش گردانید (یثربی، ۱۳۷۴، ص ۴۷-۵۳).

از سوی دیگر، هر موجودی طالب کمال خویش است و کمال وجودی هر معلول همان مرتبه وجودی علت اوست. پس هر معلولی عاشق علت خویش است، و چون بالاترین مرتبه هستی ذات حضرت حق است معشوق حقیقی سلسله هستی ذات مقدس حضرت حق است (صدرالمآلهین، ۱۹۹۸، ج ۷، ص ۱۵۸). بر این اساس است که در فرهنگ و آموزه‌های دینی، عشق به عبادت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (ر.ک. کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۸۳)؛ زیرا «عبادت» عشق‌ورزی و سخن گفتن با معشوق واقعی است.

البته باید توجه داشت که در عشق مجازی نیز عاشق مشتاق سخن گفتن با معشوق خویش است و از سخن گفتن بسیار، لذت می‌برد، و عاشق خواهان آن است که هرچه بیشتر با معشوقش خلوت داشته باشد و با او سخن بگوید. در این باره، حضرت موسی علیه السلام در جواب این سؤال حضرت حق که «وَمَا تَلْكَ بِيْمِينِكَ يَا مُوسَى» و چه چیزی در دست راست توست، ای موسی؟! گفت: «هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُ عَلَيْهِا وَ أَهْشُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَ لِي فِيهَا مَآرِبٌ أُخْرَى» این عصای من است، بر آن تکیه می‌کنم، برگ درختان را با آن برای گوسفندانم فرومی‌ریزم، و نیازهای دیگری را نیز با آن برطرف می‌کنم. (طه: ۱۷ و ۱۸). دربارهٔ پرگویی حضرت موسی علیه السلام در پاسخ‌گویی به خداوند و جوهی ذکرشده که یکی از وجوه آن است که مقام اقتضای آن را داشته است؛ زیرا مقام، مقام خلوت و راز دل گفتن با محبوب بوده است، و با محبوب سخن گفتن لذیذ است. از این رو، نخست جواب داد که این عصای من است، سپس منافع عمومی را بر آن مترتب ساخت (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۱۹۹). علاوه براین، عبادت است که انسان به مقام فنای فی الله می‌رسد و درواقع، عشق به عبادت، همان عشق به ابزاری است که انسان را به معشوق می‌رساند و با آن عاشق به وصال معشوقش نایل می‌آید.

حضرت علی علیه السلام دربارهٔ عشق حقیقی می‌فرماید: «حَبَّ اللهُ نَارًا لَا يَمُرُّ عَلَى شَيْءٍ إِلَّا احْتَرَقَ!» محبت و عشق الهی به چیزی گذر نمی‌کند، مگر اینکه آن را می‌سوزاند. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۰، ص ۲۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۷).

### ب: عشق مجازی

عشق مجازی دامنهٔ وسیعی دارد، به گونه‌ای که می‌توان گفت: عشق مجازی در عشق انسان به انسان منحصر نمی‌شود، بلکه هر عشق‌ورزی به غیر خداوند را می‌توان «عشق مجازی» دانست. از این رو،

متعلقات عشق مجازی به حسب معشوقات، متنوع می‌شود و مصادیقی همچون عشق انسان به مناظر طبیعی، به زن و فرزند، به مال و سرمایه، زیبایی و جمال، شهرت و محبوبیت و مانند آن را دربر می‌گیرند (ر.ک. ترخان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲-۱۷۱).

### تقسیم‌بندی عشق مجازی را می‌توان چنین ترسیم کرد:

۱. **عشق عقلی (عقلانی):** «عشق عقلی» در اصطلاح فلاسفه، عشقی است که مبدأ آن توجه به ذات حق تعالی و مخصوص مقربان درگاه اوست. عشق عقلی از سیر عقل کلی در جوار نفس ناطقه و در عالم ملکوت پدید می‌آید و از لوايح مشاهده جبروت است. عشق عقلی به کمال و حسن معنوی، یعنی به اولیای حق و فضایل ایشان، که متصل به عالم جبروت و فوق آن هستند، تعلق می‌گیرد. منشأ آن محبت به کمال مطلق و زیبایی صرف و تجلیات آن است؛ محل آن قلب و دل است و مربوط به اولیای حق و اهل معرفت، و بی‌زوال است (رحیمیان، ۱۳۸۰، ص ۱۵۲).
۲. **عشق روحانی:** به مطلق زیبایی (اعم از صوری و ظاهری مربوط به دیدنی‌ها یا شنیدنی‌ها تعلق می‌گیرد و منشأ آن محبت به کمال و زیبایی همراه با لذت عقلانی است. در اینجا، عاشق معشوق را به خاطر زیبایی و کمال او خواستار است، نه به خاطر نفع خود. این نوع عشق نیز مربوط به خواص و افراد ویژه است.
۳. **عشق طبیعی نفسانی:** این عشق به زیبایی صورت و ظاهر محبوب (با قطع نظر از جهت شهوانی) و به خاطر اعتدال و حسن تألیف و ترکیب زیبای او تعلق می‌گیرد. این عشق منحصر به انسان است و در حیوان یافت نمی‌شود.  
ابن سینا میل نفس به زیبایی‌های ظاهری، نظیر صورت زیبا را به دو صورت حیوانی و عقلانی قابل دستیابی می‌داند، و درباره صورت عقلانی این عشق نفسانی معتقد است که چون نفس به اعتبار عقلی، موزون بودن و اعتدال چنین ترکیب و نظامی را پذیرفته است، اولاً، خالی از شائبه حیوانی است، و ثانیاً، می‌تواند ابزاری برای ترقی و علو درجات قرار گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۰ق (رساله عشق، فصل چهارم).
۴. **عشق طبیعی حیوانی:** این عشق، که تنها برای بهره‌جویی جنسی است و لذت جنسی را به عنوان عاملی برای عشق‌ورزی به زیبایی ظاهری معشوق خود می‌بیند، مضر نفس ناطقه است؛ زیرا اقتضای نفس ناطقه توجه به کلیات است و شأن کلیات نیز ابدیت و فراگیری است. بدین روی، چنین عشقی مستحق ملامت است (ابن سینا، ۱۴۰۰ق (رساله عشق، فصل چهارم).

شهید مطهری نیز این نوع عشق‌ها را زودگذر و زیان‌بار تلقی کرده است؛ زیرا با عنان عفت و تقوای الهی دست به گریبان است و انسان را در برابر چنین عشق‌هایی مطیع و بنده می‌کند. اما در این کشاکش خواهش و امتناع، روح انسانی صیقل یافته، آثار نیکی برایش بر جای می‌گذارد. شاید اینکه عرفا عشق مجازی را قابل تبدیل به عشق حقیقی دانسته‌اند، این نوع عشق باشد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۲۵۱).

بنابراین، عشق طبیعی حیوانی، که پایین‌ترین درجه عشق و غرض عمده آن ارضای شهوت حیوانی است، اگر چه از سوی برخی از عارفان و فیلسوفان ملامت شده، اما اگر همراه با عفاف و تقوا باشد، انسان می‌تواند از آن سود ببرد، و اگر از حد شرعی تجاوز نکند، می‌تواند سودمند باشد؛ زیرا به گفته صدرالمآلهین، منشأ نکاح و بقای نوع بشر و تولید نسل می‌شود.

صدرالمآلهین نیز عشق را به سه قسم تقسیم کرده، می‌گوید: عشق یا حقیقی است و یا مجازی. عشق حقیقی محبت الله و صفات و افعال اوست، و عشق مجازی، هم یا نفسانی است و یا حیوانی. وی معتقد است: تمام موجودات عالم به عشق حقیقی، عاشق حق‌اند و مشتاق لقای اویند، و خداوند متعال در جبلت تمام موجودات عالم عشق خاصی را نهاده است (صدرالمآلهین، ۱۹۹۸، ج ۷، ص ۱۵۳-۱۵۵).

به هر حال، در مسئله عشق می‌توان گفت: اگر عشق از نوع حقیقی و برخی از انواع مجازی آن، مانند عشق عقلانی و عشق روحانی باشد، نه تنها نکوهیده نیست، بلکه چه‌بسا از کمالات محسوب شود. اما اگر از نوع حیوانی آن باشد، که پایین‌ترین نوع عشق است، این نوع عشق اگر با عفاف و تقوا همراه باشد و از حریم عفت خارج نشود بدون اشکال است. بنابراین، باید نقطه نفی در عشق را جایی دانست که عشق بی‌هیچ لجامی سعی در شهوت‌رانی و ارضای تمایلات پست نفسانی دارد و از هیچ ترمز عقلانی و وحیانی و متعالی بهره نمی‌گیرد.

### رابطه عقل و عشق

با توجه به مطالب پیشین، می‌توان گفت: در بحث مصاف عشق و عقل، چهار حالت متصور است: الف. اگر منظور از عقل، «عقل بدلی» (حساب‌گر)، و منظور از عشق، «عشق حقیقی» باشد، روشن است که این عقل را با عشق حقیقی کاری نیست. البته مقصود عرفا و حکما نیز از عقل در آنجا که از جنگ عشق و عقل سخن می‌گویند عقل متعارف ایمانی نیست و مرادشان «عقلی بدلی» است که در نهایت، آن را عقل نمی‌دانند و عملکرد بر اساس آن را نوعی بی‌عقلی قلمداد می‌کنند.

ب. اگر مراد از عشق، «عشق مجازی» به معنای دل‌بستگی به شهوات و غرایز به عنوان پایین‌ترین

نوع عشق مجازی، و منظور از عقل، عقل ایمانی باشد، به یقین، این عقل چنین عشقی را محکوم می‌کند؛ زیرا عقلی که رو به سوی خدا دارد، تسلط شهوت بر انسان را نمی‌پسندد، به‌ویژه اگر شهوت به حد افراط برسد.

ج. اگر منظور از عقل، «عقل متعارف ایمانی» و مراد از عشق، «عشقی حقیقی» و فنای فی‌الله یا عشق عقلانی و عشق روحانی از انواع عشق مجازی باشد، اینها در مراحل درگیری دارند؛ زیرا کار عقل در مراحل مصلحت‌اندیشی و مصلحت‌طلبی و کار عشق از خود بی‌خود شدن، از خودگذشتگی و فداکاری در راه معشوق است.

عرفا صد درصد و به‌طور کامل منکر عقل متعارف نیستند، بلکه آن را چراغ و نردبانی برای ترقی در عالم معنا می‌دانند. اما عرفان، رهروان راه عشق را دعوت می‌کند از استدلال‌های خشک و خسته‌کننده که چه‌بسا ره به‌جایی نمی‌برد، لحظه‌ای فاصله بگیرند و گوش و چشم را به حقایق ازلی و ابدی عالم باز کنند. تلاش عرفان باز کردن راه شهود است؛ شهود معشوق واقعی از طریق اطاعت پروردگار و انجام عبادات الهی؛ شهود حقیقی که «حکمت» به معنای حقیقی کلمه است و سزاوار است که انسان برای رسیدن به آن تلاش کند. براین اساس، حتی عبادتی که به شوق بهشت یا ترس از جهنم انجام می‌گیرد، در روایات تقبیح شده است.

امام علی علیه السلام نیز می‌فرمایند: «خدایا، تو را از ترس عقابت و به طمع ثواب پرستش نکردم، بلکه چون تو را برای عبادت شایسته یافتم، سر بر بندگی ات ساییدم» (نهج‌البلاغه، ص ۲۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۱۴). امام صادق علیه السلام نیز می‌فرمایند: «بندگان سه گروه‌اند: گروهی خدا را از ترس عبادت می‌کنند، این بندگی بردگان است؛ و گروهی خدا را برای به دست آوردن ثواب بندگی می‌کنند، این عبادت مزدبگیران است؛ و گروهی خدا را به خاطر محبت او بندگی می‌کنند، این بندگی آزادگان و بهترین و برجسته‌ترین عبادت است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۸۴).

معنای این روایات آن است که گرچه انسان با انجام عبادت الهی به انگیزه رفتن به بهشت یا نرفتن به جهنم، عاقلانه رفتار می‌کند و به سود عظیمی دست می‌یابد، که قابل توصیف نیست، اما انسان باید به‌جایی برسد که خدا را برای خدا بخواهد و توجهی به خود و مصلحت خود نداشته باشد.

اثر و فایده عبادت، که از آن به «هدف فعل» تعبیر می‌کنند، نباید با هدف فاعل، یعنی نیت و انگیزه انجام دهنده، کار خلط شود. بهتر است فرق این دو را با مثالی توضیح دهیم: فرض کنید مریض از خوردن داروی شفا بخش استنکاف می‌کند، ولی همو برای پدرش احترام خاصی قایل است و پدر بر

خوردن این دارو اصرار می‌ورزد. او در اینجا، اقدام به خوردن دارو می‌کند، نه از آن‌رو که آثار مفیدی برای او دارد، بلکه چون پدرش از او خواسته است. بنابراین، هیچ الزامی وجود ندارد که انگیزه فاعل همان هدف فعل باشد. درباره عبادت‌ها هم باید گفت که اگرچه منافی همانند بهشت برای این اعمال وجود دارد و این آثار نیز به خود انسان عبادت‌کننده و دیگر انسان‌ها می‌رسد و فرقی هم نمی‌کند که انسان‌های عادی آنها را انجام دهند یا معصومان - علیهم السلام (اگرچه این بزرگواران از عبادت‌های خود، بیشتر از دیگران سود می‌برند؛ زیرا آنها با معرفت کامل‌تری عبارت می‌کنند)، اما معصومان علیهم السلام عبادات را به عشق الهی انجام می‌دهند؛ یعنی آنها برای این آثار، تن به عبادت خدا نداده‌اند. آنان عبادت را راه عشق‌بازی با معبود یافته‌اند و از خود، خواسته‌ای ندارند.

د. اگر مراد از عشق، «حقیقی» و مراد از عقل، «عقل برین و قدسی» باشد، به یقین، بین این دو هیچ منافاتی وجود ندارد و در سیر و سلوک روحانی همواره همراه هم هستند؛ زیرا عشق به معنای «فنا فی الله» و عقل قدسی به معنای «ذوب شدن در توحید» است. انسان آن گاه که به مرحله عشق می‌رسد تازه می‌فهمد که عقل حقیقی همان «عقل برین و قدسی» است که او دارد و دیگران گرفتار عقال و وهم‌اند و آن را عقل می‌پندارند.

### بنابراین، در بررسی رابطه عقل و عشق، سه گزاره ذیل رخ می‌نماید:

گزاره اول: عشق محصول شناخت است. انسان با براهین عمیق عقلی (عقل نظری) به خدا ایمان می‌آورد و با عزم و شوق و عشق و اخلاص، از راه انگیزش ناشی از عقل عملی به او راه می‌یابد. به عبارت دیگر، عقل عشق‌آفرین است. امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «العقلُ رقیُّ إلی عَلیین»؛ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۰) عقل موجب ترقی انسان به اعلی‌علیین می‌شود. اما این مرحله اول راه است.

گزاره دوم: عقل متعارف ایمانی در برابر عشق مجازی سطح پایین و حیوانی باطل می‌ایستد و شهوت، غضب و غرایز را در بند می‌کشد و به خدمت انسان درمی‌آورد. به بیان دیگر، عقل راهنما و کنترل‌کننده امیال و غرایز، هم در بعد نظر و هم در مقام عمل است. امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «العقل یهدی و ینجی»؛ عقل هدایت‌بخش و نجات‌دهنده است... یا می‌فرمایند: «العقل یحسن (یصلح) الرویه»؛ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۱ و ۵۳) عقل رویه و منش را اصلاح می‌کند.

گزاره سوم: انسان وقتی به مرحله عشق حقیقی رسید، عقل متعارف را کنار می‌گذارد - چنان‌که انسان مؤمن در مرحله ابتدایی عقل بدلی را کنار می‌نهد - و آن‌گاه به مقام حقیقی عقل بار می‌یابد. در

این صورت، عشق حاکم و فرمانروای عقل، و عقل وزیر و مشاور اوست که در مسیر زندگی، مانند چراغ، پرتوافکنی می‌کند و با شآن عملگری و انگیزشی خود همچون ترمز، وظیفه مهار احساسات تند و سرکش را بر عهده دارد، و البته جایگاه عشق در این مثال، مانند موتور است که اتومبیل را به حرکت درمی‌آورد. معلوم است که موتور بی‌چراغ، عشقی کور، رسواکننده و مرگبار است و چراغ بی‌موتور، بی‌اثر و بی‌روح، سرد و بی‌حرکت. پس در مرحله عقل برین، سالک به مقام جمع عقل و عشق می‌رسد و دیگر نباید این دو را رقیب هم به‌شمار آورد، بلکه باید هر دو را از عناصر اساسی ایمان دانست (ر.ک. ترخان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲-۱۷۱).

### تفاوت شخصیت‌ها

بر اساس سه‌گونه عقلی که بیان شد (حسابگر، متعارف و برین)، سه نوع شخصیت در انسان‌ها شکل می‌گیرد. این شخصیت‌ها عبارتند از: شخصیت زیستی و حیوانی، شخصیت عقلانی، و شخصیت ربانی. انسانی که به دنیا چسبیده است و به فراتر از امور مادی نمی‌اندیشد، تمام همتش خوردن و ارضای تمایلات شهوانی و مادی است و در این راه از عقل حسابگر و عشق حیوانی بهره می‌برد، هنوز خام است و از شخصیت زیستی بهره می‌برد. اما انسانی که در زندگی خود، از اصول عقلانی پیروی می‌کند و رفتار خود را با عقل متعارف می‌سنجد و عاقبت‌اندیشی (ر.ک: تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۴؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۴۱) و عبرت‌آموزی (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۲۵) دارد و رفتاری ناپخته از او مشاهده نمی‌شود، از شخصیت عقلانی و عشق روحانی بهره‌مند است. در نهایت، شخصیت ربانی از آن انسان عاشقی است که رفتارش را همسو با عقل برین و قدسی و عشق حقیقی تنظیم کرده است.

چنین انسانی اگرچه برخی از معیارهای عقل متعارف مانند عاقبت‌اندیشی و عبرت‌آموزی را به نحوی برتر و بالاتر دارد، اما مصلحت‌اندیشی و خودمحوری، که از ویژگی‌های چنین عقلی است، در او یافت نمی‌شود و از این نظر، ممکن است این رفتارها مقبول عقل حسابگر، یا عقل متعارف قرار نگیرد.

### تحلیل شخصیت و قیام امام حسین علیه السلام

آیا امام علیه السلام شخصیت عقلانی داشت یا ربانی؟ و آیا کار امام حسین علیه السلام در کربلا عاشقانه بود یا عاقلانه؟ جواب آن است که شخصیت آن حضرت ربانی و قیامش نیز عاشقانه بود. البته عاشقانه بودن به معنای آن نیست که کار آن حضرت مخالف عقل بوده است.



با نگاهی به مطالب گفته شده و ذکر شواهد و نکاتی از رفتار و قیام امام حسین علیهِ السَّلَام، به تبیین این ادعا می‌پردازیم:

### عشق‌ورزی به خدا در شخصیت امام حسین علیهِ السَّلَام

عشق به عبادت، فدا کردن همه چیز خود در راه احیای ارزش‌های اسلامی، علاوه بر آن، امضا کردن طومار محبت خدا با خون خود و اختصاص یافتن عنوان سیدالشهدا به آن حضرت، از جمله شواهدی است که ما را به شخصیت ربانی امام حسین علیهِ السَّلَام رهنمون می‌سازد. در واقع، از طریق برهان «انی» با نگاهی به سخنان و رفتار امام علیهِ السَّلَام و یارانش، تلاش می‌شود تا به گوشه‌ای از شخصیت ربانی آن حضرت و یاران پاک‌باخته‌اش، معرفت حاصل شود.

### الف. عشق به عبادت

در شخصیت و قیام عاشورا، می‌توان شواهد فراوانی از این عشق را ارائه کرد. *ابن اثیر* در کتاب *أسد الغابه* می‌گوید: امام حسین علیهِ السَّلَام فاضل بود و زیاد روزه، نماز و حج بجای می‌آورد و صدقه می‌داد و کارهای خیر از همه نوعش انجام می‌داد (*ابن اثیر*، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۴۹۸).

امام علیهِ السَّلَام عصر تاسوعا از دشمن مهلت خواستند که یک شب را به آنها مهلت دهند تا به مناجات بپردازند و فرمودند: خدا می‌داند که من دوست می‌دارم نماز بگزارم و قرآن بخوانم و همواره به دعا و استغفار بپردازم (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۹۱).

مردی به نام ابوثمامه صائدی خدمت امام حسین علیهِ السَّلَام آمد عرض کرد: یابن رسول‌الله! وقت نماز است. ما آرزو داریم آخرین نمازمان را با شما به جماعت بخوانیم (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۷، ص ۳۸۴).

انسانی که برای رسیدن به ثواب، در نماز جماعت حاضر می‌شود، صد البته رفتار عاقلانه‌ای دارد؛ اما انسانی که حاضر است در راه رسیدن به معشوق در برابر دشمن سینه سپر کند و یا در زیر باران تیرها نماز جماعت اقامه نماید، به یقین، رفتاری عاشقانه دارد و صرفاً برای ثوابش نیست که جانش را در معرض خطر قرار می‌دهد.

### ب. جان‌فشانی و فنای در راه دوست

آن حضرت با نهضت خود، شدیدترین عواطف بشری را فانی در عاطفه و محبت الهی کرد. او انسان کامل است و بدیهی است که در او عمیق‌ترین علاقه‌ها و عواطف وجود داشته باشد؛ علایقی مانند

علاقه به خواهر، برادر و فرزند، که هریک نمونه‌هایی از عشق زمینی و دنیوی محسوب می‌گردد و این عواطف مادی در کربلا نیز حضور داشت، اما امام حسین علیه السلام با نهضت و حرکت خود، همه این عواطف را یکجا در عشق الهی و محبت به حق محض فانی کرد و به همین سبب، بعد عرفانی نهضت امام حسین علیه السلام بسیار بالاست.

هر ایثارگر به‌طور معمول، ممکن است فقط یکی از این عواطف را فانی کند، اما امام حسین علیه السلام در نهضت عاشورا، در یک نیم روز، تمام این عواطف و محبت‌ها و عشق‌های زمینی را در راه عشق الهی فانی کرد. حضرت ابی‌عبدالله علیه السلام به دست خود، علی‌اکبر علیه السلام را سوار بر اسب کرد و روانه میدان ساخت. مقایسه کنید این کار امام علیه السلام را با کاری که حضرت ابراهیم علیه السلام انجام داد. حضرت ابراهیم علیه السلام اگر تنها جبین اسماعیل را بر خاک نهاد... ولی دیگر مانند امام حسین علیه السلام هرگز با بدن پاره‌پاره فرزند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۵، ص ۴۴) مواجه نشد.

امام حسین علیه السلام کسی را که از سرمایه محبت خداوند محروم است خسران زده می‌داند: «و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حَبِّكَ نصیباً» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۴، ص ۱۴۲).

شهید مطهری در این باره می‌نویسد: برای نشان دادن جنبه توحیدی و عرفانی، جنبه پاک‌باختگی در راه خدا و ماسوای خدا را هیچ انگاشتن، شاید همان دو جمله اباعبدالله در خطبه‌ای که در مکه ایراد فرمودند، کافی باشد. سخنش این بود: «رضا الله - والله - رضانا اهل‌البیت» (همان، ج ۴۴، ص ۳۳۷). ما اهل‌بیت از خودمان پسندی نداریم. ما آن چیزی را می‌پسندیم که خدا برای ما پسندیده باشد. هر راهی را که خدا برای ما معین کرده است، ما همان راه را می‌پسندیم. و این آخرین زمزمه مناجاتی ابی‌عبدالله است که فرمودند: «صبراً علی قضائک یا رب لا اله سواک یا غیاث المستغیثین ما لی رب سواک و لا معبود غیرک صبراً علی حکمک یا غیاث من لا غیاث له» (موسوی مقرر، ۱۴۲۳، ص ۳۵۷؛ معتمدالدوله، ۱۳۷۷، ص ۲۶۲).

و آن‌گاه صورت بر خاک گرم کربلا گذاشت و با یاد خدا و با زمزمه این جملات: «بسم‌الله و بالله و فی سبیل‌الله و علی ملة رسول‌الله» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۵، ص ۵۳)، با پیکری قطعه‌قطعه به دیدار خدا شتافت.

این‌همه از آن‌روست که شناخت و معرفت محصول عقل است و عشق و نیز با شناخت و معرفت ایجاد می‌گردد. امام حسین علیه السلام در این باره می‌فرماید: «أیها الناس، إنَّ الله - جلَّ ذِکْرُه - ما خَلَقَ العِبَادَ إِلَّا ليعرفوه، فإِذَا عَرَفُوهُ عِبْدُوهُ»؛ (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۱۲) ای مردم، خداوند بندگان را نیافرید، مگر

برای اینکه او را بشناسند، و هرگاه او را شناختند (عاشق او شوند و) عبادتش کنند. امام حسین علیه السلام در بالاترین درجه شناخت و در نتیجه، در عالی‌ترین مرحله عشق قرار داشت، و بر این اساس، به آسانی همه وجود، دارایی، خانواده و فرزند را در راه بندگی خدا فدا کرد تا رضایت حق تعالی را به دست آورد. یاران آن حضرت نیز به گونه‌ای بودند که در درویشان عشق به خدا زبانه می‌کشید (طبری، ۱۹۷۶، ج ۷، ص ۳۰۱۶).

### ج. سیدالشهدا، بودن امام حسین علیه السلام

از آنچه گفته شد، روشن گردید که چرا در روایات از آن حضرت با لقب «سیدالشهداء» یاد شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹۸، ص ۵ و ۳۵ و ۷۱). به کسی که جانش را در راه خدا داده باشد، «شهید» گفته می‌شود، اما چرا این واژه به چنین شخصی اطلاق گردیده است؟ آیا در فرهنگ دینی، این واژه حامل معنای خاصی است؟

با مراجعه به کتب لغت، می‌توان به وجوه متعددی دست یافت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۴۲)، اما در این بین، دو وجه قدر مسلم از اهمیت برخوردار است: اول اینکه «شهادت» حضور، مشاهده و دیدن است و شهید از آن‌رو که به راحتی از جان و مال خود دل کنده، همه هستی خود را به پای دوست ریخته، سزاوار عنوان «شهید» است. براین اساس، به کسی که گوش به فرمان عقل حسابگر و بدلی بوده و برای تصاحب الاغ دشمن، جانش را فدا کرده، «قتیل الحمار» گفته شده است، نه شهید (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۰۴؛ نراقی، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۳). اما شهید نه تنها از شخصیت عقلانی بهره‌مند است، بلکه از آن نظر که به وجه‌الله نظر می‌کند، دارای شخصیت ربانی نیز هست.

امام حسین علیه السلام نیز از آن‌رو که سرسلسله عشاق است، به «سیدالشهداء» ملقب گردید. آن حضرت همچون شمع سوخت تا انسان‌ها در پرتو نورش، از تاریکی رها گردند (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۲۲۸) و حقیقت‌جویان برای رسیدن به سرمنزل مقصود، راه را گم نکنند (طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص ۴۰۰).

از این گذشته، «شهادت» به معنای «گواهی دادن» نیز به کار رفته (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۶۵) و جالب است بدانیم که در دین مسیح نیز کلمه (martyrdom) دارای چنین کاربردی است؛ امضا کردن با خون به جای استفاده از قلم و مرکب. وقتی کسی به چیزی شهادت می‌دهد، می‌خواهد مخاطب به‌طور غیرمستقیم به حقیقت آن چیز متوجه شود؛ یعنی امضای حقیقت چیزی. براین اساس، می‌توان گفت: امام حسین علیه السلام طومار محبت خدا را با خون خود امضا کرد و همه را از این طریق متوجه حقیقت اسلام نمود.

نتیجه آنکه محبت به خداوند و عشقی که امام حسین علیه السلام به حضرت حق داشت موجب گردید تا آن حضرت، هم به عبادت عشق بورزد و هم برای احیای ارزش‌های اسلامی همه چیز خود را فدا کند. طومار محبت خدا را نیز با خون خود امضا کرد و عنوان «سیدالشهداء» را به خود اختصاص داد (ر.ک. ترخان، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵-۱۹۸).

### نمود عقول سه گانه در نهضت امام حسین علیه السلام

نهضت عاشورا از لحاظ پیش فرض‌های معمولی دنیوی با ملاک‌های ارضای امیال دنیوی (عقل بدلی) و همچنین عقل متعارف، کاری نامعقول بود. به عبارت دیگر، بر مبنای عقل حسابگر و عقل متعارف، باید این حادثه به گونه دیگری مدیریت می‌شد. به نظر می‌رسد برای توضیح این نکته، اشاره به دو جریان همزمان، که از سوی دو گونه عقل هدایت می‌شد، ضروری است:

### الف. جریان حيله زيری یا عقل حسابگر و بدلی

پس از مرگ معاویه، دو قیام مهم بر ضد یزید صورت گرفت: یکی قیام امام حسین علیه السلام و دیگری قیام عبداللّه بن زبیر. هرچند هر دو زیر بار خلافت یزید نرفتند و نهضتی را آغاز کردند، ولی بین این دو قیام، تفاوت‌های بنیادینی در ابزارها، روش‌ها، آرمان‌ها و هدف، و آثار و نتایج وجود دارد. هدف ابن‌زبیر از قیامش آن بود که خود به قدرت برسد و حکومت کند. با این هدف، معلوم است که عقل در خدمت شهوات قرار می‌گیرد و مانند معاویه و یزید تزویر و حیلت می‌کند تا به اهداف دنیایی برسد. البته گفتنی است که او با استفاده از عقل حسابگر، توانست به ظاهر موفق گردد و بر حجاز مسلط شود و قریب سیزده سال (از سال ۶۱ تا ۷۳ق) بر مصر، فلسطین، دمشق، حمص، قنسرين، عواصم، کوفه، بصره، خراسان و... حکومت کند و همه نواحی جز اردن را طرفدار خود گرداند (یعقوبی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۹۷). اما از منظر دین و عقلای عالم، ابن‌زبیر انسان شکست‌خورده‌ای بیش نیست که با رفتنش، نام و نشانش نیز از بین رفت. در مقابل، امام حسین علیه السلام اگرچه در یک نیم‌روز به شهادت رسید، ولی الهام‌بخش همه قیام‌های حق‌طلبانه‌ای شد که پس از او در تاریخ اسلام رخ داد.

با ورود امام حسین علیه السلام به مکه و اقامت ایشان در آنجا، مردم دسته‌دسته به دیدار حضرتش شتافتند. ابن‌زبیر، که می‌دانست با وجود شخصیتی همچون حسین بن علی علیه السلام در مکه، جایی برای او در بین مردم

نیست، برای کسب و جاهت، دایم به خانه آن حضرت می‌رفت و هرچند تحمل امام برای او سخت بود، ولی برای بهره‌برداری سیاسی، این امر را بر خود هموار ساخت و هر روز به محضر امام حسین علیه السلام شرفیاب می‌شد (ابومخنف، ۱۳۶۴، ص ۱۴). ابن زبیر لحظه‌شماری می‌کرد تا از حضور امام علیه السلام در مکه خلاص شود. از این رو، وقتی شنید آن حضرت به کوفه خواهد رفت، خوشحال و شادمان گفت: «ای ابن‌عبدالله، نیک کردی که از خدای تعالی بترسیدی و با این قوم برای ستم ایشان و اینکه بندگان نیک خدا را خوار کردند، جهاد را خواستی» (همان، ص ۶۴). امام حسین علیه السلام فرمود: «قصدم کرده‌ام به کوفه روم». ابن‌زبیر گفت:

خدا تو را توفیق دهد. اگر من در آنجا یارانی داشتم، مانند تو از آن عدول نمی‌کردم. و چون ترسید که امام علیه السلام نسبت به او سوءظن پیدا کند و شادمانی او را از رفتن امام علیه السلام و ناراحتی‌اش را از بودن آن حضرت علیه السلام بداند، گفت اگر در حجاز بمانی و ما را با مردم حجاز به یاری خود دعوت کنی، تو را اجابت کنیم و به سوی تو شتایم که تو به این امر از یزید و پدر او سزاوارتری (همان، ص ۶۴؛ قمی، ۱۴۲۳ق، ص ۸۲).

هنگامی که ابن‌زبیر از نزد امام علیه السلام رفت، حضرت فرمودند: «برای ابن‌زبیر در دنیا، چیزی بهتر از خروج من از حجاز به سوی عراق نیست؛ زیرا می‌داند که با وجود من در اینجا، جایی برای او نیست و مردم او را با من یکسان نمی‌دانند. از این رو، دوست دارد من از حجاز خارج شوم و اینجا را برای او خالی کنم» (ابومخنف، ۱۳۶۴، ص ۶۴).

آن حضرت پناهگاه کعبه را ترک کرد و خود را آماج تیرهای دشمنان قرار داد تا حریم الهی را پاس دارد، ولی ابن‌زبیر در مکه ماند تا از حرمت مکه به نفع خود استفاده کند. او همان قوچی بود که موجب گردید حرمت مکه شکسته شود؛ زیرا سپاه یزید بعد از کشتار مردم مدینه، که از آن به «واقعۀ حره» یاد می‌شود (یعقوبی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۸۹-۱۹۰؛ طبری، ۱۹۷۶، ج ۴، ص ۳۷۷)، به سوی مکه حرکت کرد و آن‌گاه که به مکه رسید، زبیر به کعبه پناهنده شد. حصین بن نمیر سکونی، که فرماندهی سپاه را در دست داشت، دستور داد تا آتش به سوی ابن‌زبیر اندازند و وقتی یاران ابن‌زبیر خواستند آتش را خاموش کنند تا آسیبی به کعبه وارد نیاید، او ممانعت کرد تا احساسات مردم تحریک شود و او بتواند از این حادثه بهره‌برداری لازم را بنماید (یعقوبی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۹۱-۱۹۲). اینها نمونه‌ای است از رفتارهای ابن‌زبیر مبتنی بر عقل ابزاری؛ اما رفتارهای امام حسین علیه السلام با عقل قدسی تنظیم می‌شد. اما گروهی که رفتار امام علیه السلام را بر اساس عقل متعارف می‌سنجیدند.

## ب. جریان خیرخواه یا عقل متعارف

امام حسین علیه السلام می دانستند که هیچ شانس برای زنده ماندن ندارند؛ می دانستند که آنها می خواهند او را شهید کنند و نیز از سابقه مردم کوفه در سست عهدی نسبت به پدر و برادر باخبر بودند. براین اساس، نباید به عهد و پیمان مردم کوفه اعتماد می کردند، و مانند بسیاری از مؤمنان و علما و عقلای زمان می اندیشیدند. امام باقر علیه السلام فرمودند: وقتی امام حسین علیه السلام آماده شد به سمت کوفه حرکت کند، ابن عباس خدمت آن جناب رسید و او را به خدا و خویشاوندی قسم داد که مبادا به کربلا برود و کشته شود (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۵، ص ۲۷۳؛ ابن طاووس، ۱۳۴۸، ص ۶۲؛ ابن اثیر، ۱۹۸۹، ج ۴، ص ۳۸).

همان‌هایی که عاقل بودند و به فضایل اخلاقی ایمان داشتند، ولی همه امور را بر اساس عقل مصلحت‌اندیش می‌سنجیدند، و مرگ و آوارگی و اسارت را، که رهاورد این سفر بود، خوش نداشتند و از این رو، آن حضرت را از حضور در صحنه کربلا منع می‌کردند، یا به ایشان توصیه می‌کردند که خاندان خود را در این سفر بدون بازگشت، همراه نبرد (ابن طاووس، ۱۳۴۸، ص ۶۴). دقیقاً فرق اینان با امام علیه السلام نیز در همین نکته بود؛ یعنی آن حضرت نیز مرگ و آوارگی و اسارت را می‌دیدند، اما عاشق بودند و به وسوسه‌های عقل دوراندیش توجهی نداشتند. انحراف در جامعه اسلامی زیاد شده بود و در آن موقعیت، برای جلوگیری از انحراف ایجادشده، هیچ عاقلی نمی‌توانست راه دیگری را انتخاب کند. از این رو، امام حسین علیه السلام، که در مرحله عشق حقیقی در حق تعالی مستغرق بودند، دفاع از حق را تنها در مرگ، آوارگی و اسارت خود و خاندان خویش می‌دیدند و چنین هم کردند. این همان «جهاد اکبر» است که نبرد عقل متعارف و عشق حقیقی نیز خوانده می‌شود. در این موقعیت، کسانی که در حصار عقل متعارف گرفتار بودند و با برهان و استدلال قدم برمی‌داشتند، معتقد بودند در زمانی که شرایط و امکانات قیام و نبرد مهیا نیست و دشمن در اوج اقتدار است، باید تقیه و سکوت کرد؛ اما در نظر امام حسین علیه السلام، که از این حصار بیرون رفته و به مرحله عقل برین و قدسی رسیده بود، عقل و عشق یک فتوا می‌دادند: در حریم دفاع از محبوب، باید از جان و فرزند و خاندان گذشت، و این تفسیر سخن امیرالمؤمنین علیه السلام در جریان جنگ صفین است؛ زمانی که به سرزمین کربلا رسیدند، فرمودند: «اینجا اقامتگاه سواران و آرامگاه عاشقان شهید است» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۲۹۵).

آری، در قیام حسینی عقل متعارف متحیر است و فتوا به سکوت می‌دهد، اما عقل برین و قدسی که به قلّه عشق و شهود رسیده، با محاسبه دقیق و ارزیابی کامل، راه درست را از نادرست به بهترین وجه تشخیص می‌دهد و هرگز در بند عقل متعارف که در حقیقت همان وهم است، محدود و محصور

نمی‌شود. امروز بر همگان روشن است که اگر امام حسین علیه السلام نصیحت عاقلان آن روز را می‌پذیرفت، از اسلام تنها اسمی باقی مانده بود. واقعیت در بند بنی‌امیه اسیر می‌شد و به دست ما نمی‌رسید. فداکاری حسینی، که آمیختگی عشق و عقل برین بود، اسلام را از خطر نابودی و سقوط به دست اراذل بنی‌امیه حفظ کرد؛ زیرا عقل در قلمرو عشق به محاسبه و برنامه‌ریزی پرداخت و راه را از چاه نشان داد، و این است معنای «هماهنگی عقل و عشق کامل» درباره حضرت زینب کبرا (سلام الله علیه). شنیده شد که ابن‌زیاد به روش جبرگرایان، کردار خود و سربازانش را به خدا نسبت داد و گفت: «چگونه دیدی کاری را که خدا با برادر و خاندانت انجام داد؟» حضرت زینب فرمودند: «ما رأیت الا جمیلاً، هؤلاء قوم کتب الله علیهم القتل فبرزوا الی مضاجعهم؛ (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۵، ص ۱۱۵) جز خوبی چیزی ندیدم. آنها گروهی بودند که خدای سرنوشتشان را شهادت قرار داده بود و به خوابگاه ابدی خود رفتند. این سخن تنها بر زبان کسانی جاری می‌شود که سوار بر مرکب عشق، قله‌های کمال را دنوردیده‌اند. پس اگر گفته شود نهضت امام حسین علیه السلام تجلی عشق است، به معنای آن نیست که غیرمعقول است. هرگز چنین نیست که کار امام حسین علیه السلام غیرمعقول یا ضد عقل باشد، بلکه کار و نهضت ایشان تجلی عشق و فراتر از حد عقل متعارف است. از این رو، اگر از امام علیه السلام به‌عنوان یک فیلسوف سؤال شود، می‌تواند از کار خود دفاع عقلانی هم ارائه دهد (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۷۱ و ۷۲؛ پارسانیا، ۱۳۸۰، ص ۴؛ غرویان و لگنهاوسن، ۱۳۷۹، لواسانی، ۱۳۸۱، ص ۸؛ همو، ۱۳۸۰).

## نتیجه‌گیری

با توجه به معنای «عقل» و «عشق»، می‌توان گفت: که قیام امام حسین علیه السلام نهضتی عاقلانه و عاشقانه و برخاسته از عشق حقیقی و عقل برین بود. اگر مراد از عشق، «عشق حقیقی» و مراد از عقل، «عقل برین و قدسی» باشد، به یقین بین این دو هیچ منافاتی وجود ندارد و در سیر و سلوک روحانی همواره همراه هم هستند؛ زیرا عشق به معنای «فنا فی الل» و عقل قدسی به معنای «ذوب شدن در توحید» است. انسان آنگاه که به مرحله عشق می‌رسد، تازه می‌فهمد که عقل حقیقی همان «عقل برین و قدسی» است که او دارد و دیگران گرفتار عقل و وهم‌اند و آن را عقل می‌پندارند. از این رو، در کربلا صاحبان عقل جزئی و عقل برین در مقابل هم قرار گرفتند؛ یعنی گروهی که فروتر از عقل متعارف و فراتر از آن بودند در مقابل هم صف‌آرایی کردند، و گروهی هم صاحبان عقل متعارف بودند. از آن‌رو اینان که عاشق نبودند، پای رفتن و توان همراهی با امام را نداشتند.

## منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه دشتی، قم، امیرالمؤمنین.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمدت ۱۳۶۶، *تصنیف غررالحکم و دررالکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن اثیر جزری، عزالدین، ۱۹۸۹، *أسد الغابه فی معرفه الصحابه*، بیروت، دارالفکر.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الاشارات والتنبیہات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، چ دوم، قم، نشر کتاب.

----- ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبیہات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، البلاغه.

----- ۱۴۰۰ق، *رسائل*، قم، بیدار.

ابن طاووس، سیدعلی بن موسی، ۱۳۴۸، *اللہوف علی قتلی الطفوف*، تهران، جهان.

ابن عربی، محی‌الدین، بی تا، *الفتوحات*، بیروت، دار صادر.

ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغه*، قم، الاعلام الاسلامی.

ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد، ۱۳۵۶ق، *کامل الزیارات*، نجف اشرف، مرتضویه.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ هـ ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.

ابومخنف، لوط بن یحیی الأزدی، ۱۳۶۴ ش، *مقتل الحسین*، تعلیقه حسن غفاری، چ دوم، تهران، چاپ علمیه.

یعقوبی احمد بن یعقوب، ۱۳۶۶، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.

الخوری الشرتونی اللبنانی، سعید، ۱۴۰۳ق، *اقرب الموارد*، قم، منشورات المكتبة المرعشی النجفی.

پارسائیا، حمید، «از عقل قدسی تا عقل ایزاری»، *علوم سیاسی*، ش ۱۹.

----- ۱۳۸۰، «عشق چیست؟»، ماهنامه *پرسمان*، پیش شماره ۶.

ترخان، قاسم، ۱۳۸۸، *شخصیت و قیام امام حسین*، قم، چلچراغ.

جوادی آملی، عبدالله ۱۳۸۷، *تفسیر موضوعی قرآن، مبادی اخلاق در قرآن*، قم، اسراء.

دیلمی، حسن بن ابی الحسن ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب إلی الصواب*، قم، شریف رضی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق،

دارالعلم الدار الشامیة.

رحیمیان، سعید، ۱۳۸۰، *حب و مقام محبت در حکمت و عرفان نظری*، شیراز، نوید.

سجادی، سیدجعفر، ۱۳۸۳، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چ هفتم، تهران، طهوری.

سهروردی، شهاب‌الدین، بی تا، *رساله فی حقیقه العشق*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم،



جامعه مدرسین.

طبری، محمدبن جریر، ۱۹۷۶، *تاریخ الأمم والملوک* (تاریخ طبری)، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ط ثانیه، بیروت، دارالتراث.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۹۰ق، *إعلام الوری بأعلام الهدی*، چ سوم، تهران، اسلامیہ.

حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *الجواهر النضید*، قم، بیدار.

عطار، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۰، *تذکره الاولیاء*، تهران، چ محمد استعلامی.

غروی، محسن و لگنهاوسن، محمد، ۱۳۷۹، «بررسی ابعاد اجتماعی، سیاسی و عرفانی نهضت سیدالشهدا»،

*معرفت*، ش ۳۴.

فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *فصول مستزعه*، ط.الثانیة، تهران، المكتبة الزهراء.

فراهیدی، خلیل ابن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.

فیض کاشانی، محسن، ۱۴۱۷ق، *محجبه البیضاء*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، چ چهارم، قم، جامعه مدرسین.

قمی، شیخ عباس، ۱۴۲۳ق، *نفس المهموم*، ترجمه علامه شعرانی، تهران، علمیه اسلامیہ.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیہ.

لواسانی، سیدسعید، ۱۳۸۱، «عشق یا عقل، این یا آن؟»، ماهنامه *پرسمان*، ش ۵.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی.

مطهری مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا، ج ۱۶.

-----، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ هفتم، تهران، صدرا، ج ۱۷.

معتمدالدوله، فرهاد میرزا، ۱۳۷۷ق، *مقام زخار و صمصام بتار*، تهران، اسلامیہ.

صدرالمتأهلین، ۱۹۹۸ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث،

-----، بی تا، *شرح اصول کافی*، منشورات مکتبة المحمودی.

موسوی مرقم، سید عبدالرزاق، ۱۴۲۳ق، *مقتل الحسین*، مؤسسه نور.

مولوی، جلال الدین بی تا، *مثنوی مولوی*، نرم افزار مثنوی، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

نراقی، ملامهدی، *بی تا، جامع السعادات*، تصحیح و تعلیق سیدمحمد کلانتر، چ چهارم، بیروت، مؤسسه العالمی

للمطبوعات.

یثربی، یحیی، ۱۳۷۴، *عرفان نظری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.



## قرآن و حدیث، الهام بخش آرای عرفانی نجم الدین رازی در مرصاد العباد

محمد مهدی اسماعیل پور / دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

dr.esmailpur@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۰

### چکیده

عقل‌گرایان از دیرباز در ستیزی پنهان، عرفای اسلام را به بهره‌برداری از تجارب شخصی و حالات معنوی خویش، در تعلیم و ترویج احکام اسلام، متهم کرده‌اند. این امر، با ظهور مکتب عشق الهی در نیمه قرن دوم هجری، به چالشی نو میان فلاسفه و عرفا تبدیل شد. اما با طلوع اندیشه‌های عرفای بزرگی همچون روزبهان، شیخ اشراق، عین‌القضات، غزالی، نجم‌الدین رازی، سعدی، مولانا و حافظ، عرفان اسلامی فرصتی تازه بازیافت تا با استفاده از توانمندی‌های زبان فارسی، ضمن معرفی خاستگاه اندیشه‌های خود؛ یعنی قرآن و حدیث، شاهکارهای عرفانی ماندگاری نیز پدید آورد و استحکام جهان‌بینی خود را به اثبات برساند. نجم‌الدین رازی، از عرفای مشهور قرن ششم است که نه تنها اندیشه‌های عرفانی خود را بر اساس روش و محتوای کلام وحی و سنت الهی بیان کرده که الهام‌بخش بزرگانی چون حافظ بوده است. از نظر رازی، قرآن دو جنبه ظاهری و باطنی دارد. جنبه ظاهری آن، از آن شریعت‌مداران، و جنبه باطنی آن متعلق به اولیاء و عرفاست. او نثر مرصادالعباد را به همین شیوه، با اشارت‌های عرفانی و لطایف قرآنی آمیخته تا نشان دهد کلام آسمانی عرفا، فقط توصیف و بسط تجارب و حالات شخصی صرف نیست. این مقاله درصدد بازکاوی تأثیر قرآن و حدیث در مرصادالعباد نجم‌الدین رازی است.

کلیدواژه‌ها: قرآن و حدیث، عرفان اسلامی، نجم‌الدین رازی، مرصادالعباد، نثر عرفانی.

**مقدمه**

بنیاد عرفان اسلامی بر تصوف زاهدانه‌ای بنا شده که گروهی از مسلمانان در قرن دوم هجری، با استناد به آیات مکی و سوره‌هایی که متضمن وعید، تهدید و انذار و تخویف بوده است، اندیشه دینی خود را به سوی ترک دنیا و زهد سوق دادند. هرچند پیامبر اسلام ﷺ آنان را از این امر باز می‌داشت. دیدگاه‌ها و رفتارهای این گروه، که به اولین صوفیان اسلام مشهورند، موجب شد تا فلاسفه، عرفان را عزلت‌نشینی و دوری از اجتماع، بی‌توجهی به قرآن و حدیث، و بسط تجارب شخصی و حالات معنوی خویش پندارند و در گسترش آن مانع‌تراشی کنند. اما دو سه قرن بعد، که عرفای بزرگ اسلام با اندیشه‌های جهان‌شمول خویش ظهور کردند، با معرفی خاستگاه عرفانی بر مدار کلام وحی و سنت الهی، قشری‌گری را از دامان عرفان اسلامی زدوده، و این حقیقت را آشکار کردند که عرفان اسلامی نه تنها ارتباطی تنگاتنگ با اجتماع و اقشار مختلف مردم دارد، بلکه مروج پرستش عاشقانه خدایی است که خود به دوست داشتن بندگانش اقرار کرده است. *نجم‌الدین رازی*، از عرفای مشهور و تأثیرگذار قرن ششم و ابتدای قرن هفتم است که در کتاب *مرصاد العباد* با الهام گرفتن از روش و محتوای کلام وحی، و جادوی زبان فارسی، شگفتی‌های قرآن و حدیث را به زیباترین صحنه تأثیرپذیری آثار عرفا از کلام الهی تبدیل کرده، و عرفان اسلامی را از هرگونه شائبه‌ای مبرا دانسته است.

**پیشینه تحقیق**

از زمانی که چالش میان فلاسفه و عرفا، در حال تبدیل شدن به ستیزی آشکار بود، این عرفا بودند که با معرفی قرآن و حدیث به‌عنوان تنها خاستگاه اندیشه‌ورزی خویش، سعی کردند این آتش قهر و عداوت را خاموش کرده، و به جای آن، دوستی و مهرورزی را در آثار خویش ترویج کنند. ازاین‌رو، با طلوع اندیشه‌های عرفای بزرگی همچون *روزبهان*، *شیخ اشراق*، *عین‌القیضات*، *غزالی* و دیگران، کمتر، کتاب و رساله‌ای در عرفان اسلامی، می‌توان یافت که به شیوه تحقیق و تأویل عرفا از کلام وحی نگاشته نشده باشد. *محمدامین ریاحی*، در ابتدای دهه پنجاه شمسی که *مرصاد العباد* را به شکل محققانه تصحیح کرد، با تدوین مقدمه جامعی بر آن، نخستین گام را در طریق تأثیرپذیری آثار *رازی* از قرآن و حدیث برداشت. *محمدرضا موحدی*، یکی دیگر از فعالان این حوزه، با بررسی نسخه‌های خطی کتاب، *بحرالحقایق و المعانی* که تفسیر ناتمام عرفانی *رازی* است، در کتاب *آن سوی آینده*، گام دیگری در تأثیرپذیری آثار این عارف بزرگ از قرآن و حدیث برداشته است. این مقاله، گامی است مستقل در شناسایی و انعکاس نور قرآن و حدیث در *مرصاد العباد* *نجم‌الدین رازی*.

## بحث و بررسی

### قرآن، الهام بخش آرای عرفانی رازی

شیوه تبیین الهام‌پذیری رازی از قرآن، به روش تأویل عرفانی، همان شیوه *مرصادالعباد* شیخ می‌گردد: «معنی ظاهر آیت شنوده باشی ولیکن معنی باطنش بشنو که قرآن را ظاهری و باطنی است. *إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا*» (رازی، ۱۳۸۰، ص ۴۸). ارتباط رازی با قرآن، همان‌گونه که خود می‌گوید، به شیوه قرآنی و تأویلی است که در آن، به اشارت‌های عرفانی و لطایف قرآنی توجه کرده است: قرآن از زاویه نگاه او متنی مقدس است که هر کس از آن بهره خود را می‌دریابد. جنبه‌های ظاهری آن، برای شریعتمداران و عالمان، همان قدر اهمیت دارد که جنبه‌های باطنی و لایه‌های درونی آن برای اولیاء و اصحاب بصیرت و عارفان. از نظر این عارف، اهل لغت و عربی‌دانان، بر جنبه ظاهری قرآن اطلاع می‌یابند و اشراق بر ابعاد باطنی و درونی این کتاب، جز برای ارباب قلوب، میسر نیست. به عقیده او، کسانی را که خداوند علم لدنی و الهام، عطا فرموده است، جزء این دسته قرار می‌گیرند (موحدی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۳).

رازی در ابتدای ابواب پنج‌گانه *مرصادالعباد*، سخن خود را با یک آیه از قرآن و یا حدیثی از پیامبر ﷺ متبرک می‌کند. این آیه و یا حدیث، که در ابتدای هر فصل می‌آید، در سراسر آن نیز مورد توجه ویژه شیخ قرار می‌گیرد و با نگرشی تأویلی به آن آیه یا حدیث، کلام خود را شرح می‌دهد. به عبارت دیگر، از آنجاکه بیان رازی بر تعامل شریعت و طریقت است و هر مطلبی که می‌گوید آمیزه‌ای از دین و عرفان است، در هیچ بیانی از بیان آیات و احادیث غافل نبوده است. بنابراین، بهره‌مندی او از آیات قرآن و احادیث به دو صورت است:

۱. در آغاز تمامی چهار باب *مرصادالعباد* کلام خود را به یک آیه و سپس یک حدیث زینت می‌بخشد تا از این طریق، همه گفته‌های خود را به نور قرآن آراسته و پاکیزه گردد. سپس، آنچه را با نثر دلنشین و خیال‌انگیزش نقل می‌کند. در حقیقت، تأویل آیات و احادیث مذکور است.
۲. آیات و احادیث را با هدف تأیید بیانات خود می‌آورد. مؤلفان آن روزگار، در بیانی آیات و احادیث، اهداف مختلفی داشته‌اند. اما در سخن رازی، آیه و حدیث بیشتر به منظور تأکید معنایی می‌آید که پیش از آن، به نثر بیان شده است. بر این اساس، شیوه *نجم‌الدین رازی* در بیان آیات و احادیث، به چهار بخش تقسیم می‌شود:

۱. پیوستن آیه یا حدیث به نثر با «که» موصوله و حذف متمم. این رایج‌ترین شیوه در این کتاب

است؛ زیرا این نمونه، «خواجه علیه الصلوة و السلام زیده و خلاصه موجودات و ثمره شجره کاینات بود که لولاک لما خلقت الأفلک».

۲. بیان آیه یا حدیث به صورت ترکیب اضافی، چون این نمونه‌ها، «تخم عشق در زمین دل‌ها ابتدا به دستکاری خطاب آست بر بکم انداخته‌اند»، مذمت کرم خویش واجب شناختند». ۳. به صورت نقل قول با عباراتی که آیه یا حدیث را از رشته نشر کاملاً مجزا نشان می‌دهد و برخلاف دو نوع دیگر، در این نوع اگر آیه یا حدیث را از رشته عبارت برداریم، پیوند معانی نخواهد گسست؛ چون این نمونه، «راه بهشت از دست راست و راه دوزخ از دست چپ. چنان که می‌فرماید: «وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ»». این طریقه کمتر از دو شیوه قبلی در *مرصاد العباد* مشهور است.

۴. گاه نیز به ندرت آیه یا حدیث بدون هیچ‌گونه رابطه لفظی به دنبال نشر می‌آید؛ چون این نمونه، «و مثال این راه چون راه کعبه است که از هر موضع و جانب و جهت که خلق باشند، در جمله جهان راهی باشد به کعبه: «وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (همان، ص ۶، مقدمه). نقطه اتکای ما در اثبات الهام‌پذیری *نجم‌الدین رازی* از قرآن، کتاب *مرصاد العباد* است. اما هر جا لازم آید از سایر کتاب‌های این عارف بزرگ مانند *رساله عشق و عقل*، *رساله الطیور*، *مرموزات اسدی در مزمورات داودی*، *منارات السائرين* و تفسیر عرفانی *بحر الحقایق والمعانی* استفاده خواهیم کرد.

شیوه تفسیری و برداشت حقایق قرآنی نزد عرفا، حرکت از ظاهر به باطن است. در این سیر و سلوک، هر گاه ظرفیت وجودی و قابلیت‌های فردی انسان در دریافت معرفت الهی افزایش یابد، شناخت او از باطن آیات قرآن نیز، بیشتر می‌گردد. تألیف گران‌بهای تفسیر قرآن شیخ *نجم‌الدین رازی* به نام تفسیر عرفانی *بحر الحقایق و المعانی*، مؤید این نکته است که قرآن، مبنای آثار عرفانی اوست، چنان‌که در سایر آثار خود نیز نقش قرآن، بسیار پررنگ و روشن است. *رازی* در تفسیر عرفانی خود، به تبیین فرمایش پیامبر اعظم ﷺ که قرآن ظاهری دارد و باطنی، می‌پرداخته، می‌گوید:

وَاعْلَمْ إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ لِأَهْلِ الْبُؤَاطِنِ كَمَا أَنْزَلَ لِأَهْلِ الظُّوَاهِرِ لِقَوْلِهِ ﷺ «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنَ» فَظَاهِرُهُ الْأَحْكَامُ لِأَهْلِ الظُّوَاهِرِ وَ الْأَحْكَامُ تَحْتِمِلُ النِّسْخَ كَمَا نَسَخَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي الْوَصِيَّةِ الظَّاهِرَةِ وَبَطْنُهُ الْحُكْمُ وَ الْحَقَائِقُ فَهِيَ لِاتِحْتِمِلِ النِّسْخِ أَمْدًا وَ لِهَذَا قَالَ أَهْلُ الْمَعَانِي: لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ مَسْئُوحًا؛ يَعْنِي وَ أَنْ كَانَ دَخَلَ النِّسْخَ فِي أَحْكَامِ ظَاهِرِهِ فَلَا يَدْخُلُ فِي أَحْكَامِ بَطْنِهِ فَيَكُونُ أَمْدًا مَعْمُولًا بِالْمَوَاعِظِ وَ الْأَسْرَارِ وَ الْحَقَائِقِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ لِأَنَّهُ مَخْصُوصٌ بِهَدَايَةِ الْمُتَّقِينَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (هُدًى لِلْمُتَّقِينَ) [البقرة: ۲] فَحُكْمُ الْوَصِيَّةِ فِي

حَقَّهُمْ غَيْرَ مَسْخُوحٍ أَبَدًا» (رازی، ۱۳۸۶، نسخه، ۵۲۸۸). یعنی بدان که قرآن آنچنان‌که برای ظاهر‌گرایان نزول یافته، برای باطن‌گرایان نیز نازل شده است.

بنا به فرمایش پیامبر ﷺ که: فرمودند: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنَ»، ظاهر قرآن همان احکامی است که ظاهر‌گرایان بدان عمل می‌کنند. احکام نیز احتمال نسخ دارند. همان‌گونه که این آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ أَنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ» در مورد وصیت ظاهری، نسخ شد. باطن آیه اما مربوط به حکم و حقایق الهی است که هیچ‌گاه احتمال نسخ ندارد. از این رو، اهل معانی گفته‌اند: هیچ آیه‌ای از قرآن منسوخ نشده است. مراد این است که گرچه نسخ در ظاهر آیات وارد می‌شود، ولی در باطن آیات نسخی وارد نمی‌آید و مواعظ و اسرار و حقایقی که دارد، برای اهل تقوا همواره مورد عمل قرار می‌گیرد؛ چراکه باطن آیات ویژه هدایت اهل تقواست. همان‌گونه که خدای تعالی فرمود: «هُدًى لِلْمُتَّقِينَ». پس دستور وصیت در مورد اهل تقوا، هرگز منسوخ نشده است. رازی آن‌گاه مخاطب قرآنی را به سه دسته تقسیم می‌کند. *محمدرضا موحدی* می‌گوید: «وی مخاطب قرآن را در جایی از تأویلات خود، شامل سه دسته عوام خاص، و خواص الخاص می‌داند که خداوند به ترتیب، یکی را دعوت، دیگری را هدایت و سومی را به وصال خویش نائل کرده است» (موحدی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۵). این عارف بزرگ الهی در مقدمه *مرصادالعباد*، بهره‌مندی خود را از قرآن به سه صورت نشان می‌دهد:

۱. بیان نثری دلنشین که از معانی قرآن استخراج کرده است. مانند: «حمد بی حد و ثنای بی عد پادشاهی را که وجود هر موجود نتیجه جود اوست. و جود هر موجود حمد و ثنای وجود او» (رازی، ۱۳۸۰، ص ۱). و بلافاصله پس از آن، منبع الهام‌بخش قرآنی خود را بیان می‌کند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغُ بِحَمْدِهِ» (همان). به عبارت دیگر، متنی که در ابتدا می‌آورد، تفسیر آیه‌ای است که در سطرهای بعدی به آن اشاره می‌کند.

۲. متن خود را با بیان آیه‌ای از قرآن آغاز می‌کند و سپس، با عباراتی شگرف، آن را به نثر عرفانی فارسی تبدیل می‌سازد. مانند: «فَأَنَّمَا يَسْرَنَاهُ بِلِسَانِكَ لِنُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَ تَنْذِرُ بِهِ قَوْمًا لَكُدًّا» (همان، ص ۱۱). بلافاصله پس از بیان آیه می‌گوید: «بدانک سخن حقیقت و بیان سلوک راه طریقت، دواعی شوق و بواعث طلب در باطن مستعد طالبان پدید آورد، و شرر آتش محبت در دل صدیقان مشتعل گرداند؛ خصوصاً چون از منشأ نظر عاشقان صادق و کاملان محقق صادر شود» (همان).

۳. حالت سوم که تالیفی از دو صورت قبلی است، شرح و تفسیری عرفانی از آیات قرآن بیان می‌دارد. مانند شرح «آفرینش انسان» که از آن به‌عنوان گل سر سبد کتاب *مرصادالعباد* یاد می‌کند.

رازى، ابتدا و انتهای مرصادالعباد را به سپاس و حمد خدای متعال زینت می‌بخشد. پس از آن، به درگاه حضرت پادشاهی وجود، با بیان آیه «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات: ۲۱)؛ یعنی و هم در نفوس خود شما آیا به چشم بصیرت نمی‌نگرید؟ تراوش‌های عرفانی خود را دربارهٔ کامل‌ترین نوع آفرینش - یعنی انسان - بیان می‌کند. او با این کلام آسمانی، تکلیف خود را با تمامی گروه‌های جامعه، مانند عوام و خواص روشن می‌کند و آنها را به نگرستن به چشم بصیرت در وجود خدا سفارش می‌کند، بی‌شک، خودشناسی اولین منزل معرفت و شناخت خدا در اقلیم عرفان اسلامی است. خودشناسی سکوی پرتاب انسان به وادی خداشناسی است و بدون تدبیر و تفکر و بصیرت در وجود خود، نمی‌توان به سوی خدا، گامی برداشت. معروف‌ترین روایتی که خداشناسی را بدون خودشناسی میسر نمی‌داند، حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۳۲)؛ (کسی که خود را شناخت، پروردگار خود را خواهد شناخت) است که منسوب به پیامبر ﷺ است.

آیه مورد اشارهٔ نجم‌الدین رازی، در کتب انسان‌شناسی قرآنی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع انسان‌شناسی معرفی شده است؛ زیرا قرآن، انسان را به نگرستن همراه با بصیرت در وجود خود سفارش می‌کند. این انسان کیست و چه ویژگی‌هایی دارد که عرفان اسلامی بر اساس شناخت او تدوین یافته است. انسانی که در اینجا مطمح‌نظر ماست، همانی است که خداوند او را خلیفهٔ الله قرار داده است. معنای انسان در عرف عرفان، در کلام علامه حسن زاده آملی چنین است: «انسان واقعی حقیقی در عرف عرفان، آن کسی است که به فعلیت رسیده است و متصف به صفات ربوبی و محاسن اخلاق و محامد آداب است و گرنه همان حیوان ناطق یعنی جانور گویا است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۹). عرفان اسلامی فرصتی فراهم می‌آورد تا انسان، پله‌های تکامل و معرفت را یکی پس از دیگری طی کند و به کمال برسد. بنابراین، در انسان‌شناسی عرفانی شناخت انسان از طریق عالم معنا تبیین می‌شود؛ زیرا «مثل‌اعلای انسان در آن وجود یا انسان اولیهٔ کامل و جامع قرار دارد که آئینهٔ اسماء و صفات الهی و الگوی نخستین خلقت است. اما هر انسان نیز مثل‌اعلایی خاص خویش و واقعیتی در مقام ذات ربوبی به عنوان یک امکان لذاته دارد و واقعیتی که بی‌ظنیر و منحصره‌فرد است» (کبیر، ۱۳۸۴، ص ۱۹۹).

این شناخت، او را به آزادی و رهایی از همهٔ تعلقات سوق می‌دهد. اینکه حافظ، هر کس را که از هرچه رنگ تعلق دارد، آزاد می‌داند، برگرفته از شناختی است که نسبت به عالم قدسی پیدا کرده و طریق رستگاری و نجات آرمانی انسانی را مشاهده کرده است:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است (حافظ، ۱۳۷۰، ص ۲۹).



این نگاه رهایی‌بخش، در بیان عارف مجاهد امام خمینی علیه السلام چنین است:

بی‌رنگی آن است که تعلق نداشته باشد به یک چیزی از طبیعت. وقتی تعلق نداشته باشد به طبیعت، این نزاع واقع نمی‌شود در هر شأنی از شئون نزاع واقع می‌شود. این آدم می‌خواهد بگوید که در فطرت اصلیه که رنگ تعلق نیست، نزاع [هم] نیست» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۱).

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه، که از آیات کلیدی مرصادالعباد است، معتقد است:

نشانه‌ها و آیات روشنی که خداوند در وجود انسان قرار داده و از او خواسته تا با دیده بصیرت بدان بنگرد، انواع متعددی دارد. تعدادی از آنها مربوط به طرز ترکیب‌بندی اعضای بدن، که همه اعضا با تمامی کثرتی که دارند متحدند، و در عین اتحادشان، احوال مختلفی در بدن پدید می‌آورند؛ آیات دیگری در تعلق نفس یعنی روح به بدن است. مثل حواس پنجگانه که رابطه انسان را با محیط خارج برقرار می‌کند و به وسیله آن خیر را از شر و نافع را از مضر تمیز می‌دهد. بعضی دیگر از آیات نفوس، قوایی است که از نفوس منبعث می‌شود. مانند قوه غضب، شهوت و...، اما دسته آخر، آیات روحی است که کسانی به آن اطلاع می‌یابند که به نفوس مراجعه نموده، آیاتی را که خدای سبحان در آنها قرار داده آیاتی که هیچ زبانی نمی‌تواند آن را وصف کند، ببینند؛ آن وقت است که باب یقین برایش گشوده می‌شود و برای چنین کسی است که به تدریج ایمانش نوبه‌نو دست داده در آخر از موقنین می‌گردد، آنان که ملکوت آسمان‌ها و زمین را خواهند دید (طباطبائی، ۱۳۷۰، ص ۵۹۲).

نجم‌الدین رازی درباره تمامی آیات و نشانه‌هایی که در این تقسیم‌بندی از قول علامه طباطبائی بیان شد، صحبت کرده است. او در فصل چهارم، باب دوم مرصادالعباد در بدایت خلقت قالب انسان، که برگرفته از آیه قرآنی «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ»؛ (من بشر را از گل می‌آفرینم) ماجرای آفرینش قالب و جسم خاکی انسان را در اوج زیبایی و کمال ادبی بیان می‌کند.

نجم‌رازی، در باب سوم مرصادالعباد، در «بدو تعلق روح به قالب»، انسان را به تأمل و تدبر در آفرینش، یکی دیگر از نشانه‌های الهی، دعوت می‌کند و در فایده تعلق روح به جسم می‌گوید:

فایده تعلق روح به قالب حقیقت این معرفت بود؛ زیرا که ارواح بشری را چون ملایکه از صفات ربوبیت برخوردار می‌بود و لکن از پس تنق عزت چندین هزار حجاب نورانی واسطه بود، که اگر رفع یک حجاب می‌کردند، جملگی ارواح چون جبرئیل که روح القدس بود، فریاد برآوردند که «لودنوت ائمله لاحترقت»، این هنوز از خاصیت پرتو انوار حجب است آنجا که حقیقت تجلی صفات الوهیت پدید آید که معرفت شهودی نتیجه آن شهود است». (همان، ص ۱۲۰).

رازی آن‌گاه نقشه‌ای برای سیر و سلوک زمینی و آسمانی بشر ترسیم می‌کند که در آن، با هدایت «پیری خضر صفت»، می‌توان این «عشق» به ودیعه نهاده شده را به سرچشمه آب حیات معرفت رسانید. شیخ می‌گوید:

قلندروشان تشنه طلب را سکندروار به قدم صدق، سلوک راه ظلمات صفات بشری میسر گردانید، و به عنایت بی علت خضر صفتان سوخته جگر آتش محبت را به سرچشمه آب حیات معرفت رسانید که او من كانَ مِتْمِئَةً فَاحْيِنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ (همان، ص. ۱).

رازِی به استناد این آیه شریفه، دو مسیر پیش روی بشر خلق شده تبیین می‌کند: یکی، زندگی در دنیایی سعادت‌مند پس از سیری نزولی، و دیگری، سیری صعودی برای نیل به سرچشمه معرفت الهی. او به پیروی از این آیه شریفه، معتقد است؛ انسان برای دسترسی به یک حیات سعادت‌آفرین، باید از راهنمایی‌های پیری دانا و فرزانه برخوردار شود. صاحب تفسیر عرفانی *کشف‌الاسرار*، در تفسیر این آیه می‌گوید:

حیات معرفت چیزی است و حیات بشریت چیز دیگر، عالمیان به حیات بشریت زنده‌اند و دوستان به حیات معرفت، حیات بشریت روزی به سر آید که دنیا به آخر رسد و اجل در رسد، ولی حیات معرفت هرگز روا نباشد که به سر آید که معرفت روز به روز افزون‌تر و به حق نزدیک‌تر شود» (میبدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۰۷).

با مراجعه به قرآن، درمی‌یابیم که خداوند متعال در ادامه آیه می‌فرماید: «فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (انعام: ۱۲۵)، پس هر که را خدا هدایت او خواهد، قلبش را به نور اسلام روشن و منشرح گرداند. انسان‌هایی که نور هدایت خدا بر قلبشان تابیده شود، از چنان ظرفیت و استعدادی برخوردار می‌شوند که قادرند اسماء و صفات بیشتری از حق تعالی در قلب خود جای دهند.

رازِی در ادامه مقدمه *مرصادالعباد*، که در حقیقت چکیده کتاب اوست، با آوردن آیه‌ای از قرآن که در آن، خدای متعال به نیاز اساسی و فطری بشر، یعنی کتاب آسمانی، دین و حکمت و نبوت اشاره می‌کند، به نقش قرآن، دین و پیامبران در زندگی بشر، می‌پردازد. رازِی می‌گوید: «و درود بسیار و آفرین بی‌شمار بر ارواح مقدس و اشباح بی‌دَسْ صدو بیست و اند هزار نقطه نبوت و عنصر فتوت باد که سالکان مسالک حقیقت و مقتدایان ممالک شریعت بودند» (رازِی، ۱۳۸۰، ص ۱).

شیخ در فصل سوم *مرصادالعباد*، در بیان «احتیاج به انبیاء علیهم‌السلام در پرورش انسان»، با بیان آیه «اولئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدِيمِهِمُ اقْتَدِه» (انعام: ۹۰)؛ (پیامبران کسانی بودند که خدا خود آنان را هدایت نمود، تو نیز از راه آنها پیروی نما) مسیر هدایت تکوینی را تاکنون مشخص کرده و به سوی هدایت تشریحی سوق می‌دهد.

اما در مورد شریعت، چیزی که انبیاء به واسطه قانون آن، برای تربیت انسان برگزیده شده‌اند. رازِی در فصل پنجم که در بیان «تربیت قالب انسان بر قانون شریعت» است، با بیان آیه شریفه «قَدْ أَلْحَمَ مَنْ

تَرْكِي وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى (اعلی: ۱۴)؛ کسی به رستگاری نایل آمده و نجات می‌یابد که خود را تزکیه نموده و اسم رب را یاد کند و نماز بخواند، فصلی برای تبیین دین می‌گشاید.

در تفسیر عرفانی این آیه، نماز شرط اول تزکیه است و به واسطه آن، دل بنده روشنی می‌یابد. **خواجه عبدالله انصاری**، که در ابتدای منازل صدگانه کتاب معروف *منازل السائرین* خود، با ذکر آیه‌ای از قرآن و الهام گرفتن از کلام الله مجید، به تبیین منازل سیروسلوک می‌پردازد - در تفسیر این آیه می‌گوید: «نماز بزرگترین عمل است و بهینه کار، میدان خدمتگزاران و بوستان وفاداران و قربانی پرهیزکاران است. نماز خطیب قدرت و شفیع زلت و وکیل حضرت و متقاضی رحمت است. گناهان را محو سازد، دل را روشن کند، بنده را به بوی خوش طاعت خوشبو کند» (مبیدی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۶۰۷).

او در ادامه نثر دلنشین و شیوای خود، لطایفی از ظواهر شریعت، یعنی نماز، روزه، زکات، حج و گفتن لا اله الا الله، بیان می‌کند. وی درباره نماز معتقد است: نماز به دو صفت، شخص را آگاه می‌کند، یکی به اشکال و حرکات نمازی، و دیگری به صفت مناجات نمازی. شیخ درباره صفت نخست می‌گوید: صورت و اشکال و حرکات نماز، او را از آمدن بدین عالم خبر دهد، و به مراجعت آن عالم دلالت کند. چنانکه اشکال نماز از قیام و رکوع و سجود و تشهد است و در حرکات نمازی این اشارت است که در وقت تکبیرة الاحرام روی از جمله اغراض و اعراض دنیاوی بگردان (رازی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷).

درباره صفت مناجات نمازی می‌گوید: «و صفت مناجات نمازی او را از مرتبه حیوانی و تمنی‌های نفسانی به مقام ملکی برساند» (همان، ص ۱۶۸).

یکی دیگر از ظواهر شریعت، روزه است که *نجم‌الدین*، آن را بدان سبب که صفت ملائکه است و انسان را به اخلاق الهی متخلق می‌گرداند، مهم یافته است:

اما روزه او را از آن عهد اعلام کند که به صفت ملائکه بود، و به حجب صفات حیوانی از حضرت محبوب نگشته که خوردن خاصیت حیوان است و ناخوردن صفت ملائکه و صفت خداوند تعالی، تا بدین اشارت ترک خلق‌های حیوانی کند و متخلق به اخلاق حق شود (همان، ص، ۱۶۹). و اما حج اشارت می‌کند به مراجعت با حضرت عزت، و بشارت می‌دهد به وصل به حضرت خداوندی «وَ اَذَّنَ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا» (حج: ۲۷)؛ یعنی ای قرار گرفته در شهر انسانیت، و مقیم سرای طبیعت حیوانی گشته و از کعبه وصال ما بی‌خبر مانده، چند درین منزل بهیمی مقام کنی... برخیز و مردانه این همه بند و پابند بر هم گسل... و چون به احرامگاه دل رسیدی، به آب انابت غسلی بکن، و از لباس کسوت بشریت مجرد شو، و احرام عبودیت در بند، و لیبیک عاشقانه بزن، و به عرفات معرفت درآی (رازی، ۱۳۸۰، ص، ۱۷۱).

اما در مورد باطن شریعت، یا همان «طریقت»، رازی در بیان تزکیه به این آیه مبارکه تمسک می‌جوید: «وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّيْهَا فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوِيهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا (شمس: ۷)؛ و

قسم به نفس و آنکه او را نیکو بیافرید و به او شر و خیر او را الهام کرد که هر کسی نفس ناطقه خود را از گناه و بدکاری پاک منزله سازد، به یقین رستگار خواهد بود و هر که او را به کار و گناه پلید گرداند البته زیانکار خواهد گشت. آنچه رازی از شناخت نفس می‌گوید، برای شناخت حق است؛ یعنی خودشناسی راهی است به سوی خداشناسی، همان چیزی که در ابتدای *مرصادالعباد* بیان کرد. او سپس، به دو صفت ذاتی نفس اشاره می‌کند که بدون شناخت آنها، معرفت نفس هم میسر نخواهد شد:

اکنون چون معرفت نفس فراخور این مختصر بدانستی که نفس کیست رمزی بشنو که تربیت و تزکیت او در چیست بدانک نفس را دو صفت ذاتی است که مادر آورد است، و باقی صفات ذمیمه ازین دو اصل تولد می‌کند و آن صفات فعل اوست. اما آن دو صفت که ذاتی اوست هوا و غضب است (همان، ص ۱۷۸).

شیخ با استناد به آیه شریفه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ»: (ق: ۳۷) (در آن سخن، پند و یادآوری است برای کسی که دلی زنده دارد و یا گوشی شنونده، و او برای دریافت آن در جای خود آماده است)، یک گام به انسان‌هایی که محرم رازند، نزدیک‌تر می‌شود.

رازی می‌گوید: دل آدمی دو روی دارد: یکی، در عالم روحانیت، و دیگری، در عالم قالب. شیخ آن‌گاه برای مداومت این پیوستگی آسمانی، و زایل نشدن نور حق در دل عارف، نسخه‌ای می‌پیچد که مرهم دل و شفا خانه آسودگی همه انسان‌ها و بندگان رها شده از هر قید و بندی است. و آن «ذکر» است: و چون بر ذکر مداومت نماید، سلطان ذکر بر ولایت دل مستولی شود، ... چون سلطان ذکر ساکن ولایت دل بود، دل با او اطمینان و انس گیرد، و با هر چه جزوست وحشت ظاهر کند: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»، تا ذکر و محبت هیچ مخلوق در دل می‌یابد بداند که هنوز کدورت و بیماری دل باقی است هم به مصقل «لا اله الا الله» و شربت نفی ما سواى حق ازاله آن باید کرد... و نور ذکر و جوهر کلمه قایم مقام جمله ی نقوش ثابت گردد» (همان، ص ۲۰۵).

رازی فصل هشتم *مرصادالعباد* را نیز با بیان آیه‌ای آغاز می‌کند: «وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»: (اسری: ۸۵)؛ از تو از روح می‌پرسند که چیست؟ بگو: روح از امر خداوند من است. شیخ، حالا از قالب جسمانی انسان هم عبور کرده و به شرح ماجرای «روح» آدمی می‌پردازد. وی در تأویل خود بر این آیه شریفه، عالم را به دو عالم «امر» و عالم «خلق» تقسیم می‌کند. *نجم‌الدین*، روح را به طفلی تشبیه می‌کند که تا به جسم انسانی تعلق نگرفته، هیچ هلاکتی او را تهدید نمی‌کند. اما همین که به جسم انسانی ملحق شد، چنانچه به خوبی پرورش - و به تعبیر رازی تحلیه - نیابد زود هلاک می‌شود. شیخ در اینجا اشارتی مختصر و ظریف در تعلق روح به بدن کرده است.

اهل نظر معتقدند: روح از دو جهت به بدن نسبت دارد: یکی، به حسب جوهر ذات که مغایر بدن است و دیگری به حسب ظهور در غیر، تعلق تدبیری به بدن دارد:

إِنَّ الرُّوحَ مِنْ حَيْثُ جَوْهَرِهِ وَ تَجَرَّدِهِ وَ كَوْنِهِ مِنْ عَالَمِ الأرواحِ المُجَرَّدَةِ مُغَايِرَ لِلْبَدَنِ، مُتَعَلِّقٌ بِه تَعَلُّقُ التَّدْبِيرِ وَ التَّنْصُرْفِ، قَائِمٌ بِذَاتِهِ غَيْرُ مُحْتَاجٍ إِلَيْهِ فِي بَقَائِهِ وَ قَوَامِهِ ...؛ روح به اعتبار مقام تجرد و استغناء از مواد اجسام و قوا، و بودن آن از سنخ موجودات عالم ارواح و ملکوت اعلیٰ، با بدن متغایر است؛ چون هر موجود مجرد و بسیطی مغایر با موجود مادی مرکب از اجزاء است. با اینکه به حسب جوهر ذات مغایر بدن است، به اعتبار ظهور در غیر تعلق تدبیری به بدن دارد. کار روح، تصرف در بدن و تدبیر قوای بدنی است، و چون مدبّر بدن است، دارای مقام و ذاتی متحاز از بدن جسمانی است. چنین چیزی در بقاء و قوام، احتیاج به بدن جسمانی ندارد» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۸۱۶).

پس روح به اعتبار وجود مادی، عین بدن است و به اعتبار قوه خیال، مقوم و علت ایجابی بدن است و به اعتبار قوه عقلی که مقام صرافت روح است، علت مقوم وجود مثالی و به اعتبار سریان و ظهور فعلی، عین جمیع قواست.

شیخ نجم‌الدین رازی در ابتدای فصل نهم، *مرصادالعباد*، با بیان این آیه شریفه، به پیشواز بحث «احتیاج به شیخ در تربیت انسان و سلوک راه» می‌رود: «قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ اتَّبَعَكَ عَلِيٌّ إِنْ تَعَلَّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَنِي رُشْدًا»؛ (کهف: ۶۶)؛ موسی به آن شخص دانا گفت: آیا اگر من تبعیت و خدمت تو کنم از علم لدنی خود، مرا خواهی آموخت؟

رازی مانند سایر عرفا، با نثری ظریف و لطیف، ماجرای احتیاج انسان سالک به پیری روشن‌ضمیر را شرح می‌دهد: «بدانک در سلوک راه دین و وصول به عالم یقین از شیخی کامل راهبر راهشناس صاحب ولایت صاحب تصرف گریز نباشد» (رازی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۶).

اما ماجرای طلب موسی عليه السلام از پیر راهبری که به او علم لدنی بیاموزد، همان «ولایت» است که بدون آن، سیر و سلوک میسر نمی‌شود. دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی درباره این آیه، که سرّ ولایت را آشکار می‌کند، چنین است:

کهف قرآن کهف سرّ ولایت است، حضرت موسی کلیم از پیغمبران اولوالعزم است که علاوه بر رتبت نبوت، صاحب شریعت و حائز مقام رسالت و امامت است وقتی با فتای خود (حضرت یوشع عليه السلام) عبدی از عباد الهی (حضرت خضر عليه السلام) را یافتند، چنان پیغمبری متابعت با او را مسألت می‌کند تا وی را از آنچه که می‌داند تعلیم دهد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۷۵).

شیخ در فصل پانزدهم *مرصادالعباد*، به یکی از مهم‌ترین ارکان عرفان و تصوف، یعنی «بیان احتیاج به خلوت» می‌پردازد و با بیان آیه «وَ إِذْ وَاعدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً»؛ (بقره: ۵۱)؛ و یاد آرید

هنگامی را که به موسی چهل شب وعده دادیم، به بحث خلوت‌گزینی و چله‌نشینی در عرفان می‌پردازد: «بدانک بنای سلوک راه دین و وصول به مقامات یقین بر خلوت و عزلت است، و انقطاع از خلق، و جملگی انبیاء و اولیاء در بدایت حال، داد خلوت داده‌اند تا به مقصود رسیده‌اند» (رازی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۱).

به خلوت رفتن، یعنی نفس را با آتش ریاضت گذاختن، و از آرایش طبیعت، صافی کردن، منشأ قرآنی چله‌نشینی و خلوت‌گزینی در عرفان و تصوف، همین آیه مبارکه است که هدفی جز نیل به مقصود و ترویج سلامت دین و پاسداشت حرمت آن ندارد. خلوت نجم‌الدین رازی خلوتی قرآنی است، نه خلوتی که جز گوشه‌نشینی و خودخواهی، ارمغانی برای خلق نداشته باشد. چنان‌که خود گوید: «... و مشایخ گفته‌اند: «الطرق الی الله بعدد انفاس الخلق» و مراد از انفاس خلق قدمگاه و حرفت و صنعت ایشان است که آنجا نفس می‌زنند» (همان، ص ۳۳).

اما حقیقت خلوت در زبان عرفای الهی، تنها با ترک حجاب عظیمی چون نفس، میسر است و یکی از زیباترین و باشکوه‌ترین لحظه‌های خلوت با حق، سجده در پیشگاه حضرت زیباآفرین است. امام خمینی<sup>ره</sup> در شرح عرفانی خلوت کردن با حق در سجده می‌فرماید:

حقیقت خلوت با حق ترک غیر است، حتی نفس که از بزرگ‌ترین اغیار و ضخیم‌ترین حجب است، و انسان مادامی که به خود مشغول است از حق غافل است، چه جای آنکه با حق خلوت کند. و اگر در یک سجده، در جمیع ایام عمر، خلوت حقیقی حاصل شد، جبران خسارات بقیه عمر می‌شود و عنایت حق از او دستگیری می‌کند و از دایره دعوت شیطان خارج می‌شود» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵).

شیخ نجم‌الدین رازی، در ادامه مباحث خود، مرواریدهای معرفت را یکی پس از دیگری، از صدف آیه‌های قرآن صید می‌کند و پیش‌روی نسل‌های پس از خود قرار می‌دهد.

او از فصل شانزدهم، به تطبیق کلیدی‌ترین اصول عرفان یعنی وقایع غیبی، مکاشفات، مشاهدات انوار، تجلی ذات و صفات خداوندی، وصول به حضرت عزت و در باب چهارم، به بیان معاد نفوس سعدا و اشقیاء، و در باب آخر *مرصاد العباد*، به بیان سلوک طوایف مختلف می‌پردازد و در آغاز، تمامی باب‌ها و فصول، با تأسی به یکی از آیات کریمه قرآن، معانی و مفاهیم ژرف و عرفانی آن را در قالب سخن روح‌نواز فارسی می‌ریزد. از نگاه او، طریق شناخت خدا، هستی، و انسان، دقت و تدبر و ژرف‌اندیشی در آیات قرآن و عمل به دستورات راهگشای آن است. پس باید گفت: *مرصاد العباد*، قرآنی به زبان پارسی است.

## حدیث، الهام‌بخش آرای عرفانی نجم‌الدین رازی

بنیاد *مرصاد‌العباد* و سایر آثار *نجم‌الدین*، بر مبنای قرآن و حدیث است. اینک به بحث حدیث در *مرصاد‌العباد* می‌پردازیم. رازی در *مرصاد‌العباد*، بیش از ۲۶۰ حدیث در ابتدای فصول و در متن *مرصاد* آورده و سپس، به شرح، ترجمه و تأویل و لطایف عرفانی آنها پرداخته است. یعنی سخن شیخ بر پایه شریعت بنا شده است و از کتاب و سنت خالی نیست. چنان‌که خود در فصل سوم از باب اول می‌گوید: «و در اول هر فصل آیتی از قرآن و حدیثی از پیغمبر ﷺ مناسب آن فصل آورده‌اید تا تمسک به کتاب و سنت بود» (رازی، ۱۳۸۶، ص ۲۹). رازی در ابتدای *مرصاد‌العباد*، مقصود و خلاصه آفرینش را وجود انسان و مقصود از وجود انسان، را هم معرفت ذات خداوند می‌داند: «و مقصود از وجود انسان، معرفت ذات و صفات حضرت خداوندی است» (همان، ص ۲).

آن‌گاه با طرح حدیثی زمینه بحث خود را فراهم می‌کند: داود رضی الله عنه پرسید: «یا رب لِمَاذَا خَلَقْتَ الخَلْقَ؟» قال: «كُنْتُ كَنَزاً مَخْفِياً فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِأَعْرِفَ» (همان).

درباره این حدیث قدسی، که یکی از ارکان مهم حدیث در عرفان اسلامی است، به بیانات عارف مجاهد امام خمینی رحمته الله علیه در *مصباح‌الهدایة الی الخلافة و الولاية* اشاره می‌کنیم وی در *مصباح دوم*، که در حقیقت شرح عرفانی این حدیث قدسی است، در بیان مقام غیب‌الغیوب، که نه وجوب و امکانی در آن بود، نه نظر لطف به غیر و نه نظر قهر می‌فرماید: «هذا الحقیقة الغیبیة لا تنظر نظر لطف أو قهر ولا تتوجه توجه رحمة او غضب الی العوالم الغیبیة، و الشهادتیة، من الروحانین القاطنین فی الحضرة الملكوت و الملائكة المقربین الساکنین فی عالم الجبروت؛ بل هی بذاتها...» (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۴).

سید جلال‌الدین آشتیانی در شرح این *مصباح* می‌نویسد:

و از آنجاکه تعیین کنت کنزاً به تعیین فاحیبت اضافه شد، یعنی از جهت تعلق آن به ظهور ذات، آن هویت غیبیه به صفت وحدتی دیگر، که حامل کلیه فاعلیات و قابلیات است، متصف گردید. اما اعتبار کثرت اسمائی و اعیان لازم اسماء در آن به اعتبار عقل است، و اصل ذات به صرافت خود باقی است. از تجلی در مظاهر خارجیه و خلقیه است که کثرت ظاهر می‌شود، و از تضاعف کثرات بسایط حاصل می‌گردد، و بالاخره، از طریق حرکت انعطافی لازم وجود جهت ظهور سر «آخریت» قوس صعود حاصل آید. و عجب آنکه حقیقت وجود همیشه و دائماً در کمال عز خود مستغرق است و عین ممکن همیشه عدمی است و بین «عدم» و «عدمی» فرق است. و نیز فرق واضح است بین عدمیت اعیان ممکنه و اثر فیض وجودی که به «وجود خاص» و «اثر» از آن تعبیر شده است. عدمیت در ماهیت ممکن از آن لحاظ است که ماهیت ظل وجود است و جهتی جز حکایت ندارد و اگر بر وجود امکانی «عدمی» اطلاق شود، از آن جهت است که ظل اسماء الهیه است و خود عین ربط و حکایت است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۰).

نجم‌الدین رازی در مرموز اول از کتاب *مرموزات اسدی در مزمورات داودی* به شرح عرفانی این حدیث شریف می‌پردازد و هشت واژه از آن را به هشت کلید بهشت تعبیر می‌کند:

آفریدگار عالم و پروردگار بنی آدم - جلت قدرته و علت کلمته! - در جواب سؤال داود علیه السلام این هشت کلمه فرموده است که هشت بهشت را کلید درست، بلکه جملگی کمالات ارباب قربات و مقامات اصحاب کرامات در ضمن آن اشارات مضمراست» (رازی، ۱۳۸۶، ص ۳۷).

رازی دربارهٔ واژه «کنت» می‌نویسد: «کنت یعنی «بودم من» اشارتست به کینونیت ذات الوهیت بی‌سابقه ابتدا و لاحقاً انتها» (همان، ص ۳۷).

در شرح واژه دوم، یعنی «کنزاً» می‌نویسد: «کنزاً یعنی گنجی بودم، اشارت به صفات ربوبیت است (همان، ص ۳۸). همچنین دربارهٔ «مخفياً» می‌نویسد: «مخفياً یعنی گنجی [پنهانی] بودم، اشارتست به صفت باطنی حق که «هو الباطن» (همان). واژه چهارم: «فاحببت یعنی دوست داشتم، اشارت است به صفت محبّی و محبوبی» (همان، ص ۳۹). واژه پنجم: «ان اعرف یعنی مرا بشناسند، اشارت به تصحیح و اثبات معرفت ذات و صفات حق است و شرح محبوبی او که لازمهٔ معرفت است.» (همان). واژه ششم: «فخلقت یعنی بیافریدم، اشارتست به ابداع و اختراع موجودات و مخلوقات از روحانی و جسمانی» (همان، ص ۴۰). واژه هفتم: «الخلق یعنی آدمی را، و خلق اسم جنس است آدمی را، همچون انسان و ناس، واحد و جمع را تناول است و در نامهٔ الهی چنین فرمود: «امن یدو الخلق ثم یعیده»؛ و بدین خلق آدمی را خواست لایغر که عادت جز آدمی را نباشد و اشارت نبوی هم بدین معناست که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمِهِ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ» (همان).

و بالاخره واژه هشتم: «لااعرف یعنی تا بشناسند مرا. این واژه کلید در فردوس اعلی است، بلکه حاجب انبیاء و اولیاست و امیر بار وصول به حضرت کبریاست و لکن نه مرتبهٔ اهل کبر و ریاست...» و ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ لِیَعْبُدُونِ ای لَیَعْرِفُونِ» (همان، ص ۴۱).

یکی از احادیث مورد استناد رازی، که بر اساس آن *مرصادالعباد* را بر پایهٔ چهل فصل نوشته است، این حدیث گرانقدر پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله است که می‌فرماید: «مَنْ أَحْلَصَ لَهِ اَرْبَعِينَ صَبَاحاً ظَهَرَتْ یَنَابِیعُ الْحِکْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَی لِسَانِهِ»؛ کسی که چهل شب را با اخلاص به روز آورد، چشمه‌های حکمت از دل بر زبانش جاری می‌شود. رازی در ابتدای فصل پانزدهم *مرصادالعباد*، به سه حدیث شریف که بیانگر قداست عدد چهل است، اشاره می‌کند که یکی از آنها حدیث مزبور از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله است. این حدیث، که الهام‌بخش *نجم‌الدین رازی* و سایر عرفای الهی در تبیین قرآنی چهل روز خلوت کردن با



حضرت خداوندی است، و همواره مبنای اندیشه‌گری متصوفه در چله‌نشینی و اربعینیات شده است. در این حدیث، که سندش به گفته صاحب احادیث و قصص مشنوی، کتب حلیه الاولیاء، جامع صغیر، اصول کافی و بحار الانوار است، بنایی شکوهمند از عرفان اسلامی، ساخته شده است که به برخی از مفاهیم عرفانی آن می‌پردازیم.

عارف مجاهد امام خمینی<sup>ره</sup> در شرح عرفانی چهل حدیث، در تبیین حدیثی که در آن، امیرالمؤمنان<sup>علیه السلام</sup> خطاب به ابویسیر، ویژگی‌های علما و آثار علم را برمی‌شمارد، علم صحیح را علمی می‌داند که به واسطه نورانیت و روشنی آن در قلب، اطمینان آورد و شک و ریب را زایل کند. او از این علم، به علم الهی تعبیر می‌کرده، می‌گوید: علمی که الهی نباشد، نه تنها در قلب انسان تأثیری نکرده و اطمینانی حاصل نمی‌کند بلکه شک و تردید و شبهه او را نیز زیادتیر می‌کند. ایشان تنها راه الهی کردن علم انسان را، خالص کردن آن می‌داند و در شرح حدیث فوق می‌گوید:

ای عزیز، علاج، کل‌العلاج، در این است که انسان که می‌خواهد علمش الهی باشد، وارد هر علمی که شد، مجاهده کند و با هر ریاضت و جدیتی شده قصد خود را تخلیص کند. سرمایه نجات و سرچشمه فیوضات تخلیص نیت است، اخلاص چهل روزه این است، آثار و فوایدش. پس شما که چهل سال یا بیشتر در جمع اصطلاحات و مفاهیم در هر علمی کوشیدید و خود را علامه در علوم می‌دانید و از جندالله محسوب می‌کنید، و در قلب خود اثری از حکمت و در لسان خود قطره‌ای از آن نمی‌بینید، بدانید تحصیل و زحمتان با قدم اخلاص نبوده، بلکه برای شیطان و هوای نفس کوشش کردید» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۹۴).

اما اخلاص چیست؟ سرچشمه اخلاص، کلام نورانی وحی است که می‌فرماید: «و ما امرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (بینه: ۵) و امر نشدند مگر بر اینکه خدا را به اخلاص کامل در دین (اسلام) پرستش کنند. در قرآن، اخلاص، مبنای پرستش حضرت خداوندی و دین‌باوری است؛ پرستشی که مخلصانه نباشد، با رنگ و روی و ریا پوشیده گردد و دینی که از گزند دورویی و ناپاکی در امان داشته نشود، مقبول حق تعالی نخواهد بود. اخلاص در نزد سالکان «به معنای خلوص و تصفیة عمل از تمامی شوائب است. مانند ریا و عجب و کبر و حظوظ نفسانی که حاجب حقیقت و مایه فساد عمل گردد، اعم از آنکه مبطل ذات عمل باشد و یا موجب تباهی روح و حقیقت اعمال گردد» (سجادی، ۱۳۷۸، ص ۶۵). محی‌الدین ابن عربی می‌گوید: «الَّا، لِلَّهِ الدِّينَ الْخَالِصَ عَنِ شُوبِ الْغَيْرِیَّةِ وَالْإِنَانِیَّةِ؛ لِأَنَّكَ لِفَنَائِكَ فِيهِ بِالْكُلِّیَّةِ فَلَا ذَاتَ لَكَ وَ لَا صِفَةَ وَ لَا فِعْلَ وَ لَا دِینَ وَ أَلَّا لَمَّا خَلَصَ الدِّینَ بِالْحَقِیْقَةِ فَلَا يَكُونُ لِلَّهِ» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۹)؛ بدان که دین چو از آرایش غیریت و خودیت پاک گشت، برای

خدا خواهد بود؛ چه با فنای کلی تو در ذات حق برای تو ذات و صفت و فعل و دین نمی ماند. در غیر این حال، دین به حقیقت خالص و پاک نگردیده است و برای خدا نیز نخواهد بود.

یکی دیگر از واژگان کلیدی حدیث اربعین، «حکمت» است. مراد عارفان و اهل ذوق از «حکمت»، توجه به آثار صنع الهی، و تفکر و اندیشه در نعمت‌های الهی و آفرینش است. از این رو، نام حکیم را لایق ذات حق می دانند؛ زیرا اوست که هر چیزی را آنچه بایست اعطا می کند و کارهایش محکم و استوار است.

خواجه عبدالله انصاری در شاهکار عرفانی خود *منازل السائرين* با بیان آیه شریفه «یوتی الحکمة مَنْ یشاء وَ مَنْ یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً» (بقره: ۲۶۹) (خدا فیض حکمت و دانش را به هر که خواهد عطا کند و هر که را به حکمت و دانش رساند درباره او مرحمت بسیار فرموده)، به استقبال بحث «حکمت» در عرفان اسلامی می رود. خواجه در تعریف «حکمت» می گوید: «الحکمة اسم لاحکام وضع الشیء فی موضعه»؛ حکمت، نامی است برای مستحکم و استوار ساختن وضع شیء در جای مناسب خود (انصاری، ۱۳۷۳، ص ۱۸۶). دقیق ترین مطلب در بیان حکمت این است که حکمت بر اساس عمل بنا شده است؛ یعنی علمی که با عمل همراه باشد. شاید هدف خواجه از قرار دادن «حکمت» پس از «علم» در وادی عرفان عملی، همین باشد. اینک در قلمرو عرفان شکوهمند اسلامی است که سخن شگفت آفرین پیامبر اعظم ﷺ معنا و مفهوم واقعی خود را آشکار می سازد. آن اینکه، آن گاه که انس و جن جز برای پرستش معبود آفریده نشده اند، پرستشی خالصانه، آنان را در سیر و سلوک عاشقانه تا قرب معبود به پرواز درمی آورد و معنای دین باوری را در کامشان می چشانند. در مراحل بالاتر، بر اساس نظم و ترتیبی معین، سرچشمه های حکمت از قلبشان بر زبانشان جاری می گردد و انوار زیبایی و شکوه از پشت پرده های بصیرت، در برابر دیدگان آشکار می گردد. این نسخه بی نظیر شفا بخش، کم و بیش در تمامی آثار منظوم و مثنوی عرفان اسلامی، هدایتگر خوشدلی و سعادت مندی است.

### نتیجه گیری

نجم الدین رازی با آفرینش تفسیر عرفانی *بحر الحقایق والمعانی* همه اقلیم نورانی عرفان اسلامی را از وجود هر گونه شائبه ای، مبنی بر انعکاس حالات و تجارب شخصی عرفا در آثارشان، می زداید و با خلق *مرصاد العباد* که بازتابی از کلام وحی و سنت الهی است، دیگر جای هیچ شک و شبهه ای باقی نمی گذارد که قرآن و حدیث در تاروپود واژگان و مفاهیم نثر عرفانی فارسی راه یافته و آن را تا حد متنی مقدس بالا برده است.

## منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۷۵، *شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۷۳، *منازل السائرين*، نگارش علی شیروانی، تهران، الزهراء.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۰، *دیوان حافظ*، چ دوم، تهران، انجمن خوشنویسان ایران.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *انسان در عرف عرفان*، تهران، سروش.
- ، ۱۳۸۳، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، تهران، الف لام میم.
- رازی، نجم‌الدین، ۱۳۸۰، بی‌تا، *بحرالحقایق و المعانی*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۳۸۰، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، چ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ، ۱۳۸۶، *مرموزات اسدی در مزمورات داودی*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۸، *فرهنگ اصطلاحات و تعیرات عرفانی*، چ هفتم، تهران، طهوری.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۰، *تفسیر المیزان*، چ ششم، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- کبیر، یحیی، ۱۳۸۴، *انسان‌شناسی در مکتب فلسفی عرفانی صائِن الدین ابن‌ترکه*، تهران، مطبوعات دینی.
- گیلانی، عبدالرزاق، ۱۳۶۶، *مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین محدث ارموی، تهران، صدوق.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- موحدی، محمدرضا، ۱۳۸۱، *آن سوی آینه*، تهران، آن.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۸، *تفسیر سوره حمد*، چ دهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ، ۱۳۷۸، *سَرِّ الصلوة - معراج السالکین و صلوة العارفين*، چ دهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه*، چ هشتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میبدی، احمدبن محمد، ۱۳۸۷، *کشف الاسرار*، تفسیر ادبی و عرفانی خواجه عبدالله انصاری، نگارش حبیب‌الله آموزگار، چ چهارم، تهران، اقبال.



## تناقض گویی در شریعت پائولو کوئلیو

z.mohsenizadeh.z@gmail.com

ک. زهرا محسنی زاده / کارشناس ارشد کلام دانشگاه علوم حدیث واحد تهران

karandish@shirazu.ac.ir

سولماز کاراندیش / استادیار دانشکده الهیات دانشگاه شیراز

دریافت: ۱۳۹۳/۹/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۱/۲۵

### چکیده

با پیشرفت حیرت آور، تمدن و صنعت، کم کم نقش دین و معنویت در جامعه کم رنگ شد. این امر بر بشر خواهان معنویت و پرستش، گران آمد و معنویت‌های ساختگی، از سوی پیامبران نوظهور، که مدعی درک حقیقی معنویت بودند، برای ارضای این عطش در زندگی انسان معاصر غربی در قالب‌های مختلف عرضه شد. یکی از این معنویت‌های نوظهور، جنبش معنوی پائولو کوئلیو است؛ شخصیتی که سابقه‌ای با تأثیرپذیری از گذشته خود و نظرات دیگران، توانست در قالب تأثیرگذار رمان، کتاب‌های مختلفی را برای نشر افکار خود به تشنگان معنویت ارائه دهد. آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد، ارائه نمونه‌هایی از درون نوشته‌های وی برای تشخیص خطاهای اوست تا صرف نظر از غیرعقلانی بودن افکار و نظریات وی، بتوان خطاها و نقاط ضعف موجود در آثار وی را از طریق تناقض و عدم انسجام افکار و نظرات وی به دست آورد. شیوه نقد در این نوشتار، بررسی بسیاری از تناقض‌های موجود در آثار وی می‌باشد. به بیان دیگر، نقد پیش‌رو، نقدی درون‌متنی است که نشان‌دهنده عدم پایداری نویسنده این آثار به نظرات و گفته‌های خود می‌باشد. از آنجاکه وی مدعی ارائه شریعتی نوساخته است، و در این راه از رمان بهره می‌برد، این موضوع نیز مورد بررسی مختصری قرار گرفته و در پایان، به دلیل بنیادین بودن تأثیر نگرش به خداوند در هر تفکر، تصویری که او از خدا در شریعت خود ارائه می‌دهد نیز بررسی و ذکر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: خداوند، عرفان‌های کاذب، پائولو کوئلیو، معنویت، شریعت، تناقض گویی.

## مقدمه

پائولو کونلیو، یکی از شخصیت‌هایی است که عرفانی نوظهور و خودساخته عرضه می‌کند و برای تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطبان خود، از داستان و رمان بهره می‌گیرد. او با توجه به نیاز همه انسان‌ها به برقراری رابطه معنوی با خداوند، با بیان اینکه تمام ما نیازمند یک منزلگاه روحانی هستیم راه‌کارهایی را به مخاطبان خود ارائه می‌دهد؛ اما از «روحانیت»، تفسیر مخالف آن را ارائه می‌دهد. «روابط نامشروع» را مقدس جلوه داده، آن را به نام «معنویت» عرضه می‌کند.

با توجه به تأثیرگذاری نویسندگانی از این دست بر مخاطبان خود، لازم است با کاوش دقیق به بررسی چگونگی تأثیرگذاری این‌گونه آثار نگریم، و با نشان دادن دلایل و نشانه‌های وجود انحراف‌های مختلف در آنها، مخاطبان را با نقاط ضعف و اشکالات گوناگون انحرافات فکری و اخلاقی آن، آشنا کرد. البته آثار و افکار پائولو از منظرهای گوناگون مورد نقد و بررسی قرار گرفته است، در این مقاله آثار وی از منظر دیگری بررسی شده است. از آنجاکه این‌گونه نویسندگان برای جذب مخاطبان خود از هر دین و آیینی بهره می‌برند، به ناچار دچار تناقض‌گویی می‌شوند. در این نوشتار، به بیان این تناقضات می‌پردازیم و خواننده این آثار می‌تواند تنها با توجه به گفته‌های نویسنده، به ملاک مناسبی برای تعمق بیشتر و تشخیص صحت و سقم این نظرات دست یابد.

## تأثیرگذاری رمان و ارائه شریعتی خودساخته

استفاده از داستان و رمان، یکی از شیوه‌های مناسب و تأثیرگذار برای جلب مخاطب است. از این‌رو، نویسنده با خلق صحنه‌های متفاوت و به‌ظاهر کاملاً خیالی، خواننده را با خود همراه می‌کند و به آرامی بر ذهن و روان وی تأثیر گذاشته، و او را به نظرات خود نزدیک می‌کند. به‌گونه‌ای که پس از اتمام رمان، خواننده خود را یکی از شخصیت‌های اصلی آن دیده و به صورت ناخودآگاه، سعی در هماهنگی دیدگاه‌ها، افکار، زندگی و رفتار خود با آن می‌کند. قدرت پردازش و ظرافت‌های بیانی پائولو در رمان‌نویسی و تعدد و تنوعی که در آثار و داستان‌های وی وجود دارد، این فرصت را به خواننده نمی‌دهد که با دقت و تعمق به نظرات وی بنگرد تا احیاناً در دام آشفته‌گویی‌های وی گرفتار نشود.

بیان منصفانه و بدون غرض، معیاری مهم در پذیرش نظرات و دیدگاه‌های دیگران محسوب می‌شود. اما پائولو برای توجیه افکار و عقائدش به راه‌های مختلفی متوسل می‌شود تا خواننده به سادگی

به خطاهای او پی نبرد. وی در قالب داستان و گفته‌های به‌ظاهر ساده خود، سعی در القای منویات و افکار خود به مخاطب دارد. کتاب‌های او سرشار از این ویژگی است. برای نمونه، فرشته‌ها در شریعتی که پائولو ارائه می‌دهد، نقش مهمی دارند. کسانی که خواهان معنویت هستند، باید تلاش خود را برای برقراری ارتباط با آنها متمرکز کند. او چنین القا می‌کند که هر کس فرشته‌ای دارد که به محض اینکه تصورش کند، او را خواهد دید. البته کسانی او را می‌بینند که به وجودش اعتقاد داشته باشند. این قدرت خیال است که فرشته‌ها را آشکار می‌کند. فرشته‌ها به همان شکلی درمی‌آیند که آدم‌ها تصور می‌کنند. فرشته‌های افکار خدا به شکل زنده و حاضرند و باید خودشان را با خرد ما تطبیق دهند (کولیبو، ۱۳۸۸، الف، ص ۳۸-۳۷). در این مثال، پائولو سعی در یقینی دانستن نظر خود دارد. هرچند ندای درون، امری مشترک میان همه انسان‌هاست. در اسلام نیز از آن به‌عنوان الهامات ملکی و شیطنانی و فرشته‌هایی که نقش مراقب و محافظ انسان را بر عهده دارند، یاد شده، اما وی آن را با قدرت خیال مرتبط دانسته و شرط دیدن آن را اعتقاد به وجود آن و قدرت خیال فرد می‌داند. این موضوع در نوشته‌های او در حد ادعا مانده و برای آن دلیل و سندی ارائه نشده است.

یکی دیگر از راه‌هایی که وی در موارد متعددی از آن بهره می‌برد، مغالطه و بازی با کلمات است. به‌عنوان نمونه، استفاده از عباراتی همچون «باید چنین کرد»، «اگر چنین باشد»، تعیین وظیفه برای هر کس و قالب‌هایی مشابه آن در نوشته‌های پائولو زیاد به چشم می‌خورد. وی نظرات خود را چنان قطعی بیان می‌کند که خواننده تصور می‌کند تنها چیزی که حقیقت دارد همین است. برای نمونه، «باید برای همیشه فراموش کرد که راه‌ابزاری است برای رسیدن به مقصد» (کولیبو، ۱۳۸۶، الف، ص ۱۰۳). اگر شریعتی هم در کار باشد، آن شریعت شیوه‌ی دنبال کردن آرزوها و یافتن عشق است. اگر یگانه وظیفه هر کس تحقق بخشیدن به رؤیاهای خود باشد (کولیبو، ۱۳۸۳، الف، ص ۴۰)، دیگر نیازی به دین نیست. هر کس اسرار راه خود را می‌داند، اسراری فراتر از آنچه در ذهن شخص است، وجود ندارد که استادی بخواهد آن را تعلیم دهد (همان). بدون دین هم می‌شود به خدا رسید (کولیبو، ۱۳۸۱، ص ۵۳-۵۴). تنها با پذیرش این آیین (پرستش خدای مادینه) است که رحمت دوباره برپا می‌شود (کولیبو، ۱۳۸۴، الف، ص ۲۰۰).

پائولو با زبانی ساده در میان رمان‌های خود، شریعتی ارائه می‌دهد و با استفاده از توصیه‌های مختلف، به نوعی مخاطب و خواننده را متعهد معنوی راه‌کارهایش می‌کند. در عین حال، وی تأکید می‌کند که نباید به حرف دیگران توجهی نمود و در این میان، آشکارا لزوم پایبندی به دین و شریعت را

انکار می‌کند. وی با تخریب وجهه و چهره انبیای الهی، شریعت‌ها، کشیشان و حتی خداوند و با ارائه چهره‌ای نامناسب از آنان، جای خود را در قلب و ذهن مخاطبان باز کرده و با استفاده از آن، روح تشنه مخاطبی را که فطرتاً خواهان شریعت است، را با خود همراه می‌کند. *پائولو* پس از تخریب جایگاه دین و کلیسا، در جایگاه پیامبران می‌نشیند و خود را تنها راه رسیدن به معنویت معرفی می‌کند. نمونه‌های بسیاری از این دست در آثار وی مشاهده می‌شود که نشان از بنای شریعت بر خرابه‌هایی است که بر آن نشسته است.

برای نمونه «حتی انبیای بنی اسرائیل نیز از خطا و اشتباه مصون نیستند و به آن اعتراف می‌کنند». (کوئلیو، ۱۳۸۳، ب، ص ۱۲۲). «و آنها در دریافت وحی دچار اشتباه می‌شوند و می‌گویند: چه بسا الهام‌هایی که به من می‌شده، حاصل تخلیل بوده باشد» (همان). «چه بسا پیامبران الهی هم متوجه آنچه به آنها می‌شود، نشوند» (کوئلیو، ۱۳۸۷، الف، ص ۲۵۳).

«ندای قلب محترم است و نباید در آن چند و چون آورد. مریم علیها السلام نیز این‌طور می‌زیسته است. به نظر او برای مریم علیها السلام همه چیز الهام بود و به خوب و بد کارها و قضاوت دیگران اهمیتی نمی‌داد» (کوئلیو، ۱۳۸۷، ب، ص ۳۰۵).

«عیسی نیز ذاتی شریر دارد و نشانه آن زمانی است که دیگران را به سبب نیکو خواندنش مذمت کرده و فقط خدا را نیکو می‌داند» (کوئلیو، ۱۳۸۸، الف، ص ۱۵۲).

هرگونه تأکیدی که او در نوشته‌های خود به کار می‌برد، نشان از تلاش غیرمستقیم نویسنده در جهت‌دهی فکر و ذهن خواننده و بنای اعتقادی جدید است. وظیفه قلمداد کردن برخی موضوعات، استثنا کردن سلیقه‌ای برخی دیگر مسائل و تأکید بسیار بر برخی دیگر موضوعات، قرار دادن برخی شرط‌ها و تعهدات برای هدایت، اعلام راه‌هایی برای کشف اسرار عالم و یا ارائه تمرین‌های مختلف و... نمونه‌هایی از شیوه‌های نویسنده برای القای نظرات خود در قالب داستان و... است. به برخی از این نمونه‌ها اشاره می‌کنیم.

راه هر دینی با هر منسکی به یک مقصد ختم می‌شود. مهم این است که جوینده معرفت بتواند در خود یک خلأ ایجاد کند. (کوئلیو، ۱۳۷۹، الف، ص ۳۶). تنها وظیفه این است که شاد بود و شادی به ارمان آورد (کوئلیو، ۱۳۸۴، الف، ص ۱۵۱). هر کس باید مشغول اعمال خود باشد. کسی حق ندارد مسئولیت اعمال خود را به گردن دینش گذارد (کوئلیو، ۱۳۸۶، ب، ص ۱۷۲). تنها آزمون، عشق ورزیدن به هم‌نوع است و تنها عشق‌ورزی است که ذخیره می‌شود. یگانه وظیفه آدمی تحقق بخشیدن به افسانه‌هایش است (همان، ۱۳۸۳، الف، ص ۴۰).



هر کس به ندای درون خود گوش دهد و به آن تمایل نماید، هدایت خواهد شد (همان، ۱۳۸۳، ص ۲۴۳). مهم این است که انسان همان باشد که دلش می‌خواهد (همان، ۱۳۸۴، ص ۷۵).

تمرین‌هایی که او برای تعالی معنوی ارائه می‌دهد قابل تأمل‌اند!

تمرین دانه. تمرین سرعت (همان، ص ۷۹). تمرین خودآزاری (همان، ص ۱۰۳-۱۰۴) احضار قاصد (شیطان) (همان، ص ۱۲۵-۱۲۶)، تمرین آب (بیداری خرد) (همان، ص ۱۵۱)، تمرین زنده به گور شدن (همان، ص ۲۱۹-۲۲۰)، تمرین سایه‌ها (همان، ص ۲۷۱)، تمرین شنوایی (همان، ص ۲۹۵)، و....

البته یک خط سیر واحد و تأثیرگذار در آثار وی مشاهده می‌شود که در ضمن آنها، توصیه‌های مختلفی ارائه می‌دهد. راهنمای رزم‌آور نور، توصیه‌های استاد به مخاطب خود است. گروه والکیری‌ها نیز در رمانی به این نام، به آموزش وی در سفری که او برای دیدن فرشته آغاز کرده، می‌پردازند.

### تناقض‌گویی‌های پائولو

یکی از ساده‌ترین معیارهای تشخیص صحت هر نظریه هدایتی، هماهنگی کامل میان گفته‌ها و ادعاهای نظریه‌پرداز است. وجود تناقض میان نظرات، نشان از عدم انسجام فکری و روحی گوینده دارد. در نتیجه، نمی‌توان به تفکرات و نظرات آشفته‌گوینده اعتماد نمود. در کتاب‌های پائولو نمونه‌های بسیاری از تناقض‌گویی و آشفته‌گری دیده می‌شود. هر کلام مهم و اساسی او، که به‌عنوان یک بنیان فکری‌اش قلمداد شود، با کلامی در کتاب دیگر در تناقض است. آشفستگی و پراکنده‌گویی، یکی از مشخصه‌های بارز آثار پائولو است. به نمونه‌هایی از آنها توجه کنید:

- همه چیز توهم است و این توهم، وجه مشترک در مسائل مادی و معنوی است (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۴) و در عین حال تمام ما نیازمند یک منزلگاه روحانی هستیم. آیا این نیاز - بر پایه باور وی - توهم نیست؟

- چگونه راهی برای پاسخ به سؤال‌های بنیادین ما وجود ندارد و باید به پیش رویم، درحالی‌که اگر هر کس به ندای درون خود گوش دهد و به آن تمایل نماید، هدایت خواهد شد (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۴۳). آیا هدایت شدن بدون دریافت پاسخ به سؤالات بنیادین ممکن است؟

- چگونه هنگامی که همه چیز توهم است و این توهم، وجه مشترک در مسائل مادی و معنوی است (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۴)، می‌توان نظریه‌ای ارائه کرد، توصیه نمود و حتی آن را مهم و اساسی تلقی کرد؟ و چگونه هم توهم است و هم سراسر کیهان هم‌دست می‌شود تا آرزوی انسان تحقق یابد (همان، ۱۳۸۳، ص ۴۰-۱۲۷، همو، ۱۳۸۵، ص ۱۵۹؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶).

## تناقض‌گویی در توصیف خداوند

- مقصد ملاقات با خداست یا مبارزه با او؟ انسان سالک برای اینکه بتواند رسالت خدا را بر دوش کشد، باید تا زمانی که خدا او را مبارک کند، به نبرد با خدا ادامه دهد (همو، ۱۳۸۳ب، ص ۲۱۳). البته وی با بازی کلمات، سعی در توجیه نظر خطای خود دارد: حقیقت این مبارزه، ملاقات با خداوند است (همان، ص ۲۱۳)؛ ملاقاتی که به قصد بی‌احترامی نیست، بلکه راهی است که در آن سالک، فنون راه را می‌آموزد (همان، ص ۲۲۴).

- درحالی‌که معتقد است انسان توان شناخت خدا، جهان و خیر و شر را ندارد و اصولاً ضرورتی برای پاسخ به این سؤالات وجود ندارد، سراسر هستی را سرشار از نشانه‌های خدا می‌داند؛ «نشانه ابزاری است برای درک پیام‌های خداوند!» (همو ۱۳۸۶ب، ص ۱۷۱).

- در نگاه او، توصیف خداوند یک دام است و خدا برای هر کس متفاوت است (همو، ۱۳۷۹، ص ۴۴). در عین حال، او مکرراً به توصیف خداوند می‌پردازد. این اعترافی از سوی پائولو و دامی بزرگ برای خوانندگان خود گسترده است.

- به دنبال (خدایی است که وجود ندارد) رفتن، تلف کردن وقت است (همو، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۵۰-۱۵۱). ملاقات خدا، که شرط‌هایی برای آن در نظر گرفته شده، چگونه است؟ «رؤیا، ملاقات با خدا و تسلیم شدن به مشیت اوست» (همو، ۱۳۸۳ج، ص ۲۴۳-۲۴۴).

- اگر «رؤیا، ملاقات با خدا و تسلیم شدن به مشیت اوست» (همان)؛ چرا انسان سالک برای اینکه بتواند رسالت خدا را بر دوش کشد، باید تا زمانی که خدا او را مبارک کند، به نبرد با خدا ادامه دهد (همو، ۱۳۸۳ب، ص ۲۱۳).

- وجود تفاوت در تمایلات انسان‌ها امری روشن و طبیعی است. حال، این چگونه خدایی است که با وجود اختلاف در تمایلات انسان‌ها، همه جا (و در کنار همه تمایلات مختلف و گاه متضاد) وجود دارد؟ اعتقاد به وجود خدای من‌مطرح است، یا اعتقاد به خدا بودن من؟ آنچه در گفته‌های او نمودار است، خود خدایی انسان‌هاست: خدا در شریعت خاصی نیست، بلکه خدا در جایی است که انسان مایل است او را ببیند.

- چگونه تشخیص داده می‌شود که «برنامه‌های او (خدا) نامشخص است» (همو، ۱۳۸۸ب، ص ۴۷) (درک نامشخص بودن برنامه‌ها نشان از ادعای شناخت و درک برنامه‌های خداست) و در عین حال «راهی برای فهم هدف خلقت وجود ندارد؛ چراکه هدف خداوند از معماری جهان و

آفرینش انسان به خودش تعلق دارد. لازم نیست ما سر از کار او درآوریم» (همو، ۱۳۸۳ج، ص ۲۲۵). اگر لازم نیست که ما از این مسائل سر درآوریم، پس چرا در مورد آن، نظر معتقدیم برنامه‌ها نامشخص است!

– آیا خداوند میل و مشیت خاصی دارد؟ درحالی‌که برنامه‌های خداوند نامشخص است، چگونه راه را بر اساس گام‌های ما شکل می‌دهد، (همو، ۱۳۸۸ب، ص ۴۷). چگونه عشق اجازه می‌دهد روحمان به دست خدا و مطابق میل او شکل گیرد (همو، ۱۳۸۵الف، ص ۹۰) و یا رؤیا، تسلیم شدن به مشیت الهی است؟ (همو، ۱۳۸۳ج، ص ۲۴۴–۲۴۳).

– در نگاه تکثرگرایانه پائولو، شناخت هر کسی متفاوت خواهد بود؛ چراکه هر کس خدای خودساخته‌ای دارد که با خدای دیگران متفاوت است. از این رو، پائولو به ادیان الهی، که به ارائه تصویر خاصی از خداوند می‌پردازد، اعتراض دارد. وی اعتراف می‌کند که «از تصور خدایی استاندارد شده که به‌طور متعصبانه‌ای برای همه معتبر باشد، وحشت دارم» (همو، ۱۳۷۹، ص ۹۶). در عین حال، او در آثار خود به ترسیم چهره‌ای موافق با خواسته‌های خود از خداوند می‌پردازد و آن را واقعی جلوه می‌دهد.

– به نظر پائولو، «همه کتاب‌های مقدس در جست و جوی خداوند و درک حضور او نوشته شده‌اند. اما آنچه خداوند از ما انتظار دارد، نمی‌دانیم و اجدادمان نیز نمی‌دانسته‌اند» (همو، ۱۳۸۳الف، ص ۱۷۴ و ۱۷۵). هرچند یکی از عوامل چنین تناقض‌گویی‌هایی، روح آسیب‌دیده‌ی وی از مسیحیت است، اما چگونه هیچ‌یک از ادیان الهی به انتظاری که خداوند از انسان دارد، پی نبرده‌اند و در عین حال، پائولو به این نکته پی برده است که «خدا هرگز فرزندانش را رها نمی‌کند. اما برنامه‌های او نامشخص است و راه را بر اساس گام‌های ما شکل می‌دهد» (همو، ۱۳۸۸ب، ص ۴۷). به عبارت دیگر، انتظار خداوند از انسان توسط او کشف می‌شود.

– در نگاه پائولو، خداوند در عین حال سه ویژگی دارد: «برنامه‌های او (خدا) نامشخص است» (همو، ۱۳۸۸ب، ص ۴۷)؛ خداست که انسان را در مسیر خود حرکت می‌دهد (همو، ۱۳۸۶ب، ص ۴۲)، و راه را بر اساس گام‌های ما شکل می‌دهد (همو، ۱۳۸۸ب، ص ۴۷).

### تناقض‌گویی در ارائه راهکار هدایتی

– هر کس شیوه خود را دارد. در این راه نباید به حرف‌ها و طعن‌های دیگران توجه کرد (همو،

۱۳۸۶ب، ص ۱۷۰). این بیان پائولو، از کلیدی‌ترین عبارات و سخنان وی است. در نتیجه، نباید به نظرات او نیز توجه نمود و تمامی طعنه‌های او به نظام کلیسایی، مذاهب و بزرگان ادیان الهی نیز فاقد هرگونه اعتبار و ارزش است.

- در نگاه او تجربه روحانی در قواعد خاصی نمی‌گنجد (همو، ۱۳۸۴الف، ص ۱۲). در عین حال، تمرین‌های مختلفی برای کسب تجربه‌های معنوی ارائه می‌دهد.

- کتاب‌های او سرشار از ارائه راهکار است. درحالی‌که معتقد است: هیچ استادی نمی‌تواند راه را به انسان نشان دهد (همو، ۱۳۸۶الف، ص ۲۳۷).

- در جای‌جای کتاب‌های پائولو، توصیه‌های مختلف و تلقین به خواننده مشاهده می‌شود. و در عین حال، نقش استاد را این‌گونه ترسیم می‌کند: «استاد هرگز به شاگرد خود نمی‌گوید چه کار باید انجام دهد. آن‌دو فقط هم سفراند». استاد نمی‌تواند راه را به شاگرد خود پیشنهاد کند. استاد حتی نباید سعی کند یک انتخاب را به شاگرد خود القا کند (همو، ۱۳۸۳ب، ص ۲۰۵). استاد نباید از جوینده معرفت بخواهد جا پای او بگذارد؛ چرا که مسیر هر کس یگانه است (همو، ۱۳۸۶، ص ۲۱۸).

- بر اساس نظرات پائولو، باید هر کس فقط خودش بداند که چه می‌خواهد و خدا کار را به انسان واگذار کرده است. در عین حال وی می‌گوید: «تنها فرشته‌ها معتبرترین راه‌ها را بلد هستند» (همو ۱۳۸۸الف، ص ۱۹۹-۱۲۶).

پائولو قواعد خاصی در رمان‌های خود ارائه می‌دهد. در عین حال، معتقد است: هر چه در چارچوب قواعد و مقررات خاصی باشد، از نشاط و پویایی خارج می‌شود (همو، ۱۳۸۴ب، ص ۱۸۲).

پائولو وقتی قوانین هزاره جدید را در کتاب *چون رود جاری باش* تدوین می‌کند، آخرین قانون آن را این‌گونه می‌نگارد: «تمام قوانین مخالف با این بیانیه باطل اعلام می‌شوند» (همو ۱۳۸۶ب، ص ۱۷۲)، که به معنای اصول‌گرایی و مبنای‌گرایی در تأکید نسبت به نظریه خود می‌باشد. در عین حال، وی می‌گوید: «به سخنان بنیادگرایان دینی که بر اصول ثابتی تأکید می‌کنند، هرگز گوش نسیپارید، حتی اگر به قیمت اشتباه کردن و گم کردن راه باشد؛ چرا که گم کردن راه و اشتباه رفتن، به مراتب بهتر از بنیادگرایی دینی است» (همو ۱۳۷۹، ص ۳۴-۳۳).

- یکی دیگر از تناقض‌گویی‌ها در آثار پائولو، ادعای نسبیت‌گرایی، و در عین حال پابندی او به قواعد اصولی است. نسبیت‌گرایی آن‌قدر خلاف وجدان است که پائولو نیز عملاً زیر بار آن نمی‌رود. وی

وقتی قوانین هزاره جدید را در کتاب *چون رود جاری باش* تدوین می‌کند، آخرین قانون آن را این‌گونه می‌نگارد: «تمام قوانین مخالف با این بیانیه باطل اعلام می‌شوند» (همو ۱۳۸۶ب، ص ۱۷۲). چنین جمله‌ای به این معناست که تمام حقیقت در همین قانون نهفته است. کس دیگری حق ادعای داشتن حقیقت دیگری را ندارد. این سخن، یک مطلق‌گرایی جزمی است. در ایران، وقتی از او سؤال می‌شود: در کارها چه قدر باید صداقت داشت، او پاسخ می‌دهد: صد در صد. سؤال‌کننده با تعجب ادامه می‌دهد: اما شما که منکر هر امر مطلق هستی و آن وقت *پائولو* در پاسخ می‌گوید: «اما برخی ارزش‌ها مثل صداقت و جدیت هستند که مطلق و صد در صداند و اغماضی برای آنها نیست». همه تلاش مطلق‌گرایان نیز تنها همین است که بگویند: تنها برخی امور، قطعی و مطلق هستند و برای همه یکسان می‌باشند. *پائولو* خود نیز هم‌آوای ایشان است.

– بنیادگرایی تا حدودی معقول است که البته *پائولو* خود نیز بنیادگرا است. *پائولو* در آغاز کتاب *بریدا* هشدار می‌دهد:

در کتاب *خاطرات* یک مغ دو نمونه از تمرین‌های رام را برای اینکه قابل فهم‌تر شود، تغییر دادم. هرچند نتایج این تمرین با اصل آن یکی بود، با انتقاد استادم روبه‌رو شدم و گفتم: وجود روش‌های وسیع‌تر یا ساده‌تر هیچ مهم نیست، سنت هرگز قابل تغییر نیست. از این رو، من نیز تمرین‌های *بریدا* را بدون تحریف نوشتم» (همو، ۱۳۸۳ج، ص ۳۵).

حال که *پائولو* مجاز است که در سنت خود چنین بنیادگرا باشد و از سنت‌های خود مراقبت کند؛ چرا دیگران چنین اجازه‌ای نداشته باشند. *پائولو* وقتی سنت‌های ماه و خورشید را از استادان آن فرا می‌گیرد، این را وظیفه استادان می‌داند که سنت‌ها را به همان شکل خود برای قرن‌ها حفظ کنند (همان، ص ۱۳۴). از این رو، باید این اجازه را به دیگر استادان آیین‌ها و ادیان داد که سنت خود را برای همگان به همان شکل تا قرن‌ها حفظ کنند.

– از تناقض‌های آشکار او، مؤثر خواندن شیطان در کنار فرشته، به‌عنوان هادی و راهنمای انسان است. البته در اینجا توضیح این نکته لازم است که شیطان در نظر او، دقیقاً همان نیروی است که در مقابل نیروهای نیکی است (همو، ۱۳۸۳ج، ص ۱۵۵). نیروهای دارای ذاتی پلید که می‌خواهند شقاوت را در یک چرخه ابدی انتقام به دیگران منتقل کنند (همو، ۱۳۸۸الف، ص ۱۱۱). با وجود این ویژگی‌ها در شیطان، می‌توان از آن کمک و مشاوره گرفت. البته (این نیروی ذاتاً پلید) را باید دوست داشت، به نصیحتش گوش جان سپرد و به وقت نیاز از او کمک طلبید (همان، ص ۱۱۶).

## جبر یا اختیار؟

اگر انسان مجبور و اسیر سرنوشت است و خداست که او را در مسیرش حرکت می‌دهد (همو، ۱۳۸۶ب، ص ۴۲)، چگونه پائولو این همه پی‌گیری رؤیای شخصی را توصیه می‌کند؟ اگر ما از پیش محکوم هستیم و کردارهای ما در این زندگی کمترین اهمیتی ندارد (همو، ۱۳۸۸الف، ص ۳۶-۳۵)، چگونه تنها وظیفه هر کس، تحقق بخشیدن به رؤیاهای خود است؟ (همو، ۱۳۸۸ب، ص ۴۷). در نگاه او، انسان اختیاری ندارد و همه چیز به این وابسته است که کدام‌یک از نیکی و بدی سر راه انسان قرار گیرد (همو، ۱۳۸۸الف، ص ۵۶-۵۵). در این فضای سراسر اجبار، تحکم و عدم اختیار، وی معتقد است: آنچه برای شورمندی و رضایت‌مندی زندگی مهم است، به دنبال رؤیا بودن است، نه به رؤیا رسیدن (همو، ۱۳۸۷ب، ص ۷۸-۷۷). در این شرایط، حتی نمی‌توان به دنبال رؤیایها بود؛ چراکه انسان از خود اختیاری ندارد.

خدا انسان را در مسیرش حرکت می‌دهد (همو، ۱۳۸۶ب، ص ۴۲)، یا کار را به انسان محول کرده است؟ - نفس انسان به‌گونه‌ای خلق شده که با اراده قوی‌اش بتواند نفس اماره خود را لگام زند. پائولو خود بارها تأکید کرده است: انسان این توانایی را دارد که نفس شرارت‌گر خویش را مهار کند (همان، ص ۴۲؛ همو، ۱۳۸۵الف، ص ۱۸ و ۱۳۶؛ همان، ص ۲۲۸ و ۲۲۹). اگر هر انسان، ذاتی مجزای از دیگران دارد و تلاش اصلی او باید تلاش برای تحقق آرزوهای شخصی خود باشد، چه لزومی به مهار شرارت نفس وجود دارد؟ از سوی دیگر، درحالی‌که انسان مجبور آفریده شده، چگونه می‌توان در مقابل شرارت نفس مقاومت نمود؟ چراکه وی معتقد است: انسان همواره باید به یاد داشته باشد که دستی وجود دارد که هر حرکت او را هدایت می‌کند. صاحب این دست، خدا می‌باشد؛ اوست که همواره باید او را در مسیر اراده‌اش حرکت دهد (همان، ص ۴۲)؛ چراکه «ما از پیش محکومیم و کردارهای ما در این زندگی، کم‌ترین اهمیتی ندارد» (همان، ص ۴۲؛ همو، ۱۳۸۸الف، ص ۳۵-۳۶). انسان برای خوشبختی و معناداشتن زندگی خود چاره‌ای جز تسلیم شدن به حوادث و رؤیاهایش ندارد؛ حادثی هست که با طرح قبلی خداوند در زندگی انسان قرار می‌گیرند (همان، ۱۳۸۱، ص ۴۷-۴۸؛ همو، ۱۳۸۳الف، ص ۴۶). دست‌هدایتی خداوند در زندگی انسان، در فرهنگ اسلامی نیز مورد اشاره قرار گرفته است، که البته این موضوع با اختیار انسان منافاتی ندارد. اما توجیه پائولو همراه با جبری است که نشان از محکومیت انسان دارد و کردار انسان در آن اهمیتی ندارد.

– اگر انسان مجبور است بر اساس طرح و برنامه‌های قبلی خدا عمل کند، چگونه می‌توان به پی‌گیری رؤیاهای شخصی در زندگی پرداخت؟

### نگاه تناقض‌آلود به ادیان

– یکی از تناقض‌های آشکار در آثار وی، امکان تحصیل معنویت از راه ادیان مختلف است. در این حالت میان بودا، صومعه فرقی نیست (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۵). همه سزاوار احترامی یکسان هستند (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲). او می‌گوید: «به مذهب خود، هر چه هست عمل کنید». چگونه ادیانی که گاه اصول اعتقادی آنان در تضاد با هم قرار دارد، همگی می‌توانند انسان را به یک میزان و در یک مسیر قرار دهند. اصول در یک مسیر نیست. و در عین حال، هدایتشان در یک مسیر است؟! در عین حال، نگاه رمان زهیر، نظر او را درباره‌ی خاستگاه ادیان روشن‌تر کرده است. وی در این کتاب، ادیانی چون بودیسم، هندویسم، کاتولیک و اسلام را در کنار هم، در ردیف خرافات نام می‌برد (همو، ۱۳۸۴، ص ۲۳۹ و ۲۴۰). در عین حال، با اشاره‌ای دیگر به اهداف دین، آن را نوعی نظم بخشیدن به رؤیاهای دین‌داران می‌داند.

– فرقی در نوع دین نیست. آنچه از مذهب مهم است، فراهم کردن زمینه‌ی ارتباط با جهان غیب است (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳ – ۳۴). این بیان، صرفاً بازی با واژه مفهوم غیب می‌باشد. چون اصولاً پائولو با بیان اینکه همه چیز توهم است و این توهم، وجه مشترک در مسائل مادی و معنوی است (همو، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۴)، نشان می‌دهد که نمی‌داند غیب چیست. در عین حال، برقراری ارتباط با آن را از راهی که خود ارائه می‌دهد، ممکن می‌داند.

– میان بودا، صومعه و... فرقی نیست (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۵). همه سزاوار احترامی یکسان هستند (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲). او می‌گوید: «به مذهب خود هر چه هست عمل کنید». در عین حال، نسبت به آنچه در ادیان به‌عنوان اعتقاد بیان شده وحشت دارد: «از تصور خدایی استاندارد شده، که به طور متعصبانه‌ای برای همه معتبر باشد، وحشت دارم» (همو، ۱۳۷۹، ص ۹۶).

### خدا در توهم پائولو

نوع نگرش و توصیف از خداوند در هر شریعتی، از اهمیت بنیادین برخوردار است. ارائه‌ی تصویری مناسب یا وهم‌آلود، یکی از نشانه‌های صحت و سقم آن نظریه است. در صورت انحراف در این بخش،

انحراف‌های دیگری نیز پدید می‌آید. پائولو در آثار خود با نام و مفهوم «خدا» بازی می‌کند. وی جست‌جوی خدا را وقت تلف کردن می‌داند (همو، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۵۰ و ۱۵۱). در عین حال، برای خدا توصیفات بیانی می‌کند. می‌نویسد:

خداوند برنامه مشخصی برای هدایت انسان‌ها ندارد (همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۷). خدا سهم خود را انجام داده است و اکنون نوبت انسان است (همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۰۱). خدا وقتی راضی است که انسان در پی رؤیاهایش (همو، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۴۸) و به دنبال یافتن عشق در جست‌جوی نیمه گمشده‌اش باشد (همو، ۱۳۸۳ ج، ص ۷۷؛ همو ۱۳۸۴ اب، ص ۲۸۵). با وجود هرزگی نیز می‌توان به خدا رسید. چه‌بسا راهی که در اندیشه نهی زن بدکردارش باشد، جهنمی شود و زن بدکاره بهشتی شود (همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۷۶-۱۷۷). خدا هرگز فرزندانش را رها نمی‌کند، لیکن برنامه‌های او نامشخص است و راه را بر اساس گام‌های ما شکل می‌دهد. (هم، ۱۳۸۸ اب، ص ۴۷). خداوند به گونه‌ای است که «فاحشه‌های میخانه‌ها هم می‌توانند در ردیف خدمت کاران او باشند» (همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۴۵).

در واقع، پائولو دامی بزرگ برای مخاطبان خود گسترده است و خود نیز به آن اعتراف می‌کند. خدایی که او توصیف می‌کند از تنهایی احساس کمبود شدید می‌کند در نتیجه پسری می‌آورد. خداوند توانایی تمرکز بخشیدن نیروهای ظلمت و خلق شیطان‌های خودی را بر عهده خود انسان گذاشت (همو، ۱۳۸۳ ج، ص ۱۵۴). رؤیا شیوه‌ایی برای نیایش با خداوند (همو، ۱۳۸۶ اب، ص ۱۵۷) و راضی کردن اوست (همو، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۴۸). رؤیا، ملاقات با خدا و تسلیم شدن به مشیت اوست (همو، ۱۳۸۳ ج، ص ۲۴۳-۲۴۴). درحالی که خدا نمی‌داند، فرشته‌ها می‌دانند: تنها فرشته‌ها معتبرترین راه‌ها را بلد هستند (همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۹۹ و ۱۲۶). زبان نشانه، ابزاری است برای درک پیام‌های خداوند (همو، ۱۳۸۶ اب، ص ۱۷۱). خدایی مادینه که می‌توان او را با رقص و پایکوبی پرستش نمود و با حیات دوباره این خدا، جهان را آرام کرد (همو، ۱۳۸۶ الف، ص ۱۶۰). توصیف خداوند یک دام است و خدا برای هر کس متفاوت است (همو، ۱۳۷۹، ص ۹۶).

و پس از آن از این کار پشیمان می‌شود. اما پشیمانی او سودی ندارد. پسر دیگری نیز می‌آورد. از نیایشی که پسر اول را آورد، «نیکی»، و از پشیمانی‌اش، «بدی» پدید آمد (همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۹).

نمونه دیگر از ترسیم خدای ظالم و گنهکار برای توجیه گنهکاری‌های خود، این است که در مناجات ایلیا (پیامبر بنی اسرائیل) با خداوند آمده است: «خدایا هیچ از کارت سر در نمی‌آورم. در کارت هیچ عدلی نمی‌بینم. خود را در زندگی من کنار بکش که من دیگر ویران شده‌ام» (همو، ۱۳۸۳ اب، ص ۱۹۴). اما خدایا من فهرستی از گناهان تو نیز دارم. تو مرا واداشتی بیش از حد انصاف رنج ببرم؛ زیرا عزیزترین کسم را در دنیا از من گرفتی. تو شهری را که مرا پذیرفت نابود کردی، خوشنتم وادارم کرد عشق را از یاد ببرم» (همان، ص ۱۷۶).



از نظر پائولو خدای، بی‌حکمت است. خداوند از زندگی یک نواخت آدم و حوا کسل شد. پس درخت ممنوعه را آفرید تا کمی داستان خلقت جالب‌تر شود (همان، ص ۱۶۵). خدایی که این همه هرج و مرج را آفرید که در آن فقر هست و بی‌عدالتی، حرص و تنهایی و... چه‌بسا اگر خدا وجود داشته باشد، از اینکه ما را وادار کرده و قتمان را در آنجا بگذرانیم، از ما عذرخواهی کند (همان، ص ۲۵). خدایا اگر فهرست گناهان مرا با گناهان خودت مقایسه کنی، می‌بینی که تو به من بدکاری. اما امروز روز آمرزش است. پس بخشش خود را نثارم کن و من نیز تو را می‌بخشم تا هم‌چنان در کنار هم حرکت کنیم (همو، ۱۳۸۳، ب، ص ۲۲۴).

### نتیجه‌گیری

با هرج و مرجی که پائولو در آثار خود ارائه می‌دهد می‌توان در هر شرایطی زندگی معنوی داشت. او از خداوند چهره نامناسبی ارائه می‌دهد تا برای خطاکاری خود و گفته‌هایش مجوزی داشته باشد. چهره پیامبران را نیز تخریب می‌کند. به استهزای دین، که حربه‌ای دیرینه از سوی مخالفان آن است می‌پردازد تا ابهت و عظمت آن نزد خوانندگان تخریب شده، کسی به آن توجه، رغبت و تمایلی نداشته باشد. آنگاه شریعت ساختگی خود را در قالب داستان عرضه می‌کند و برای القای آن، هر گونه بی‌بندوباری را آزاد، صحیح و حتی لازم جلوه می‌دهد تا مخاطب را با شخصیت‌های داستان‌های خود همراه نموده، زمینه پذیرش نظراتش را بیشتر فراهم نماید. فقدان صداقت و صحت او در حرف‌ها و نظریاتش، از طرق مختلفی مثل تناقض‌گویی، پیشینه فاسد و هوادارانی از نوع سیاست‌مداران زرمدار، به راحتی قابل تشخیص است. در این میان، تناقض‌گویی‌های موجود در آثار وی چنان است که خواننده‌ای که تمایل به در پیش گرفتن نظرات وی داشته باشد، با حیرت و سردرگمی مواجه می‌کند. این امر نشان‌دهنده روح آشفته و سرگردان نویسنده و نیز نشانگر این حقیقت است که وی تمایل دارد در هر موقعیتی متناسب، با همان فضا و شرایط، نظراتی را ارائه دهد تا مورد پسند مخاطب قرار گرفته، وی را به پی‌گیری نوشته‌هایش وادار کند.

## منابع

- رهنمای آذر، مهوش، ۱۳۸۰، *پائولو کوئلیو در میان ایرانیان*، تهران، آزاد اندیشان.
- کوئلیو، پائولو، ۱۳۷۹، *اعترافات یک سالک*، ترجمه دل‌آرا قهرمان، تهران، بهجت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *ج، بریدا*، ترجمه آرش حجازی و همکاران، چ یازدهم، تهران، کاروان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *ب، چون رود جاری باش*، ترجمه آرش حجازی، تهران، کاروان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *دومین مکتوب*، ترجمه آرش حجازی و همکاران، چ چهارم، تهران، کاروان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *ب، راه نمایی رزم آور نور*، چ پنجم، تهران، کاروان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *ب، زهیر*، ترجمه آرش حجازی، چ سوم، تهران، کاروان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *الف، ساحره پورتوبلو*، ترجمه آرش حجازی، تهران، کاروان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *الف، شیطان و دوشیزه پریم*، ترجمه آرش حجازی، چ دوازدهم، تهران، کاروان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *عطیه برتر*، ترجمه آرش حجازی، چ دوازدهم، تهران، کاروان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *الف، قصه‌های برای پدران، فرزندان، نوه‌ها*، ترجمه آرش حجازی، تهران، کاروان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *الف، کنار رود پیدرا نشستم و گریستم*، ترجمه آرش حجازی، چ هشتم، تهران، کاروان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *ب، کوه پنجم*، ترجمه آرش حجازی، چ سوم، تهران، کاروان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *ب، کیمیاگر*، ترجمه آرش حجازی، چ شانزدهم، تهران، کاروان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *الف، کیمیاگر ۲*، ترجمه آیسل برزگر جلیلی مقام، تهران، شیرین.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *الف، مکتوب*، ترجمه آرش حجازی، چ تهران، کاروان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *الف، والکیری‌ها*، ترجمه آرش حجازی و همکاران، تهران، کاروان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *ب، ورونیکا تصمیم می‌گیرد بمیرد*، ترجمه آرش حجازی، چ دهم، تهران، کاروان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *ب، یازده دقیقه*، ترجمه کیومرث پارسایی، تهران، نی.

## الملخص

### قرب النوافل والفرائض، ومقارنتهما مع المقامات العرفانية

Mozaffari48@yahoo.com

حسين مظفرى / أستاذ مشارك فى مؤسّسة الإمام الخمينى (ره) للتعليم والبحوث

الوصول: ٢٤ رمضان ١٤٣٧ - القبول: ١٤ صفر ١٤٣٨

### لملخص

"قرب النوافل" و "قرب الفرائض" عبارة عن مصطلحين عرفانيين مستلهمين من النصوص الدينية، ويستخدمان بكثرة فى النصوص العرفانية، ومن هذا المنطلق فالهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان دلالات بعض النصوص الدينية وذكر معالم العلاقة الوطيدة بينها وبين المصطلحات العرفانية الإسلامية. كما تطرّق الباحث إلى تسليط الضوء على الآيات والروايات التى استلهم منها هذان المصطلحان، ومن ثمّ وضّح الآراء الأساسية المعتمد عليها فى مقارنتهما مع مختلف المقامات العرفانية وترجيح أحدهما على الآخر. أسلوب البحث الذى أتبعه الباحث فى هذه المقالة تحليليٌّ - توصيفيٌّ، والنظرية المحورية فيها تؤكّد على أنّ مفهوم قرب النوافل يدلّ على الفناء فى الصفات، ومفهوم قرب الفرائض يشير إلى الفناء الذاتى، ومن هذا المنطلق يمكن تصوّر مقامين آخرين أعلاّ منهما، أحدهما مقام الجمع بينهما، والآخر هو مقام التمخّض الذى يكون العارف فى رحابه قادراً على اختيار أحدهما أو الجمع بينها بإرادته واختياره. كلمات مفتاحية: قرب النوافل، قرب الفرائض، الفناء فى الصفات، الفناء الذاتى، التمخّض

## الارتياض في القرآن الكريم والأحاديث

محمود ناصري / طالب ماجستير في فرع تدريس المعارف الإسلامية - كلية الإلهيات بجامعة طهران

Ahmadpoor61@yahoo.com

على أحمد بور / طالب دكتوراه في المعارف الإسلامية بجامعة طهران

الوصول: ٨ شعبان ١٤٣٧- القبول: ١٢ ذى الحجة ١٤٣٧

### لملخص

حسب التعاليم الإسلامية، فلا شك في أن أهم أمر له القابلية على تحقيق سعادة الإنسان يكمن في تهذيب النفس وتزكية الروح، حيث أكدت على أن هذا الأمر يتحقق في ظل مجاهدة النفس المعروف تحت عنوان الارتياض؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض العلماء أيدوا ذلك وفيهم من رفضه.

إثر الهجمات العرفانية الشرقية والغربية المزيفة التي عصفت بالمجتمعات المعاصرة، وكذلك بسبب انحراف الناس عن التعاليم الإسلامية الأصيلة، تطرق الباحثان في هذه المقالة إلى طرح رؤية إسلامية دقيقة بهدف بيان المكانة التي يحظى بها ترويض النفس في رحاب التعاليم الإسلامية، وذكر الأسلوب الأنسب لكل إجراء يتم اتخاذه على هذا الصعيد، ومن ثم تطرقا إلى بيان العقبات التي تعترضه من وجهة نظر المعصومين (عليهم السلام)؛ حيث أكدوا على أن هذا الأمر لا يتحقق إلا في رحاب الشريعة وعلى ضوء الأوامر الدينية، وهو بطبيعة الحال يأخذ بيد السالك نحو أرقى المراتب العرفانية.

كلمات مفتاحية: الارتياض، القرآن الكريم، الأحاديث، مجاهدة النفس، الصبر

## العشق العذرى والعشق الحيوانى من وجهة نظر العرفان والدين

كلمة قاسم دلدار / حائز على شهادة ماجستير فى فرع التصوف والعرفان - مؤسّسة الإمام الخمينى (ره) للتعليم والبحوث

agh\_1381ghd\_agh\_1381@yahoo.com

mm.Gorjian@yahoo.com

محمد مهدى كرجيان / أستاذ مشارك فى جامعة باقر العلوم

الوصول: ١٢ ذى الحجة ١٤٣٦- القبول: ٤ ربيع الثانى ١٤٣٧

### لملخص

حقيقة العشق برأى العرفاء المسلمين لا يمكن تعريفها، وذلك لكونها أمراً يتحصّل ذاتياً فى باطن الإنسان وليس أمراً يمكن الحصول عليه بالعلم؛ ويمكن بيان هذا المعنى كما يلي: العشق - الحب المبالغ فيه - إنّما ينبثق من مختلف الأبعاد الوجودية لدى الإنسان، وأعلى مراتبه هو ذلك العشق الحقيقى الذى يشمل عشق الله تعالى وأسمائه وصفاته، فى حين أنّ عشق ما سواه بشئى أنماطه هو فى الواقع عشق مجازى وليس حقيقياً. أهمّ نمطين للعشق هما العذرى والحيوانى، فالأول من مختصّات الإنسان فحسب بحيث يضرب بجذوره فى التلاحم الحميم بين العاشق والمعشوق كما أنّه من مقتضيات الجمال الفطرى، وبطبيعة الحال حينما لا تشوبه سائبة حيوانية ويبقى طاهراً فمن شأنه أن يصبح سبيلاً ممهداً لمعرفة الحقيقة. هناك إشارات فى العديد من الروايات حول هذا العشق العذرى العفيف.

وأما العشق الحيوانى الشهوانى فى واقع الحال ليس عشقاً حقيقياً، فهو مجرد شهوة هائجة لأنّه ينبثق من الأبعاد الجسمانية والحيوانية للإنسان، لذا فهو عرضة للزوال والأفول، كما ينجم عنه اضمحلال القيم الوجودية للإنسان ويؤدى إلى عرقلة المسيرة التكاملية لابن آدم. ومن المؤكّد أن الابتلاء بهذا العشق إذا لم يكن اختيارياً بحيث يقع الإنسان فيه دون إرادته، فمن شأنه إنقاذه وترسيخ النزعة الدينية لديه شريطة كتمانته واتّصافه بالعفّة. كلمات مفتاحية: العشق المجازى، العشق الحقيقى، الجمال، العشق الحيوانى، العشق العذرى

## نهضة الإمام الحسين عليه السلام؛ هل هي ثورة عقلٍ أو انتفاضة عشق؟

pashaeivahid@gmail.com

وحيد باشائي / طالب دكتوراه في فرع علم الشيعة - جامعة الأديان والمذاهب

الوصول: ٧ رجب ١٤٣٧ - القبول: ١٢ ذى الحجة ١٤٣٧

### لملخص

العشق في الحقيقة يعدّ من سنخ النزعة والوجدانية، وهو بمعنى المحبة الجامحة التي تتحقّق حقيقةً أو مجازاً، في حين أنّ العقل هو عبارة عن وديعة إلهية أكرم الله تعالى بها النفس الإنسانية بحيث توضح له سبيله وتحدّد حساباته، لذا فهو لا يتصّف بسنخ النزعات إذ إنّ نتائجه تصنّف أحياناً في نطاق الوجود والعدم (العقل النظري)، وأحياناً أخرى تصنّف في نطاق الوجود والنهي (العقل العملي).

العقل العملي له مراتب تشمل العقل الباحث عن النفع (العقل المحاسب) بصفته المدبّر لشؤون الحياة والعقل والإيماني الذي ينقسم بدوره إلى عقل متعارفٍ وعقل راقٍ (قدسي). تتكوّن ثلاث شخصيات لبني آدم على أساس العقول الثلاثة، وهي كالتالي: حيّاتية حيوانية وعقلانية وربّانية. تظهر حالات مختلفة إلى جانب العقل والعشق على أساس معانيهما وكيفية نشأة الشخصية الإنسانية تحت ظلّهما، وفي أفضل الحالات فالمراد من العشق هو ذلك النمط الحقيقي، بينما المراد من العقل ذلك العقل الراقى القدسي؛ ولا توجد هنا منافاة بين الأمرين لأنّ الإنسان العاشق في واقع الحال على أساسها يكون قد بلغ مقام الإنسان العاقل بحيث تجرى مسألة العشق لديه في مجرى أكثر عقلانيةً. نهضة الإمام الحسين (عليه السلام) بدورها تعتبر حركةً عقلانيةً راقيةً منبثقةً من عشق حقيقي نشأ من جانب شخصية ربّانية متعالية.

كلمات مفتاحية: العقل، العشق، نهضة الإمام الحسين عليه السلام، العقل الراقى، العشق الحقيقي، العقل المحاسب، العقل المتعارف

## القرآن والحديث مصدر إلهام للآراء العرفانية التي تبناها نجم الدين الرازي في "مرصاد العباد"

محمدمهدى إسماعيل بور / حائز على شهادة دكتوراه في التصوف والعرفان الإسلامي - جامعة آزاد الإسلامية / فرع العلوم والبحث في طهران  
الوصول: ١٢ ذى الحجة ١٤٣٦ - القبول: ٤ ربيع الثاني ١٤٣٧  
dr.esmailpur@gmail.com

### لملخص

أصحاب النزعة العقلية منذ العهود السالفة اتَّهموا العرفاء المسلمين بأنهم يعتمدون على تجاربهم الذاتية وحالاتهم المعنوية في نشر التعاليم والأحكام الإسلامية، وهذا الأمر أدى إلى حدوث أزمة جديدة بين الفلاسفة والعرفاء ولا سيَّما بعد نشأة مدرسة المحبَّة الإلهية في منتصف القرن الثاني الهجري، ولكنَّ إثر ظهور أفكار عرفانية من قبل عرفاء عظماء من أمثال روزبهان وشيخ الإشراق وعين القضاة والغزالي ونجم الدين الرازي وسعدى ومولانا وحافظ؛ انتعش الفكر العرفاني الإسلامي بفضل القابليات الموجودة في اللغة الفارسية، حيث اعتمدوا عليها لبيان منشأ نزعاتهم الفكرية الذي يتمثل بالقرآن الكريم والأحاديث المباركة وإثر ذلك خلَّفوا للبشرية تراثاً عرفانياً خالداً ورسَّخوا إيديولوجيتهم على مرَّ العصور.

نجم الدين الرازي هو أحد العرفاء البارزين في القرن السادس الهجري، وقد استلهم أفكاره العرفانية من القرآن والحديث وبالتالي طرحها على هذا الأساس لتصبح فيما بعد مصدر إلهام لفظاحل من أمثال حافظ الشيرازي. كتاب الله الحكيم باعتقاد نجم الدين الرازي، له ظاهرٌ وباطنٌ، لذا فإنَّ المتسرِّعة هم الذين يتولَّون مهمة بيان ظاهره في حين أنَّ الأولياء والعرفاء يقومون ببيان دلالاته الباطنية؛ ومن هذا المنطلق دونَّ "مرصاد العباد" حيث مزج فيه بين بعض الإشارات العرفانية واللطائف القرآنية لكي يثبت أنَّ الكلمات القدسية للعرفاء لا تقتصر على التجارب والحالات الشخصية، لذا فإنَّ محور البحث في هذه المقالة هو دراسة وتحليل تأثير القرآن الكريم والحديث على نصوص "مرصاد العباد" الذي ألَّفه هذا العارف.

كلمات مفتاحية: القرآن الكريم، الأحاديث، العرفان الإسلامي، نجم الدين الرازي، مرصاد العباد، الشَّر العرفاني

## التناقض الفكري في مذهب باولو كويليو

زهراء محسنی زاده / حائزة على شهادة ماجستير في علم الكلام - جامعة علوم الحديث في طهران z.mohsenizadeh.z@gmail.com

سولماز كارانديش / أستاذة مساعد في كلية الإلهيات - جامعة شيراز karandish@shirazu.ac.ir

الوصول: ٢ صفر ١٤٣٦ - القبول: ٦ جمادى الثاني ١٤٣٦

### لملخص

بعد التطور المذهل الذي شهدته البشرية حضارياً وصناعياً، بدأ دور الدين والأمور الروحية يتضاءل شيئاً فشيئاً، وهذه الظاهرة قد كان لها تأثيرٌ سلبيٌّ على دعاة التدين والعبادة حيث أسفرت عن ظهور نزعات روحية مصنعة من قبل من يمكن وصفهم مجازاً بأنهم أنبياء جدد زعموا امتلاك القدرة على إدراك الحقائق المعنوية، لذلك بادروا إلى طرحها في رحاب أطر عديدة، إذ إنهم استغلوا الفراغ الروحي الموجود لدى الإنسان الغربي المعاصر ورغبته الجامحة في المسائل المعنوية.

الحركة التي قادها المفكر باولو كويليو هي إحدى النزعات الروحية التي شهدتها البشرية في العصر الحديث، فقد تأثر بتجربته الشخصية وبآراء الآخرين لتتجلى أفكاره على مرّ الزمان ضمن هذا التوجه الفكري، وفيما بعد دونها في مؤلفاتٍ تمّ نشرها بين المتعطّشين للقضايا المعنوية.

تطرقت الباحثتان في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل بعض النماذج من مدونات هذا المفكر بغية استكشاف الأخطاء التي وقع فيها بغض النظر عن كون آرائه ونظرياته غير منسجمة مع المبادئ العقلية، حيث تمّ تسليط الضوء بشكلٍ أساسيٍّ على نقاط الضعف الموجودة في آثاره ولا سيّما التناقض وعدم الاتساق بين أطروحاته. الأسلوب النقدي المتبع يتمحور حول دراسة وتحليل التناقضات الكثيرة في آثار باولو كويليو، أي أنه نقداً للدلالة النصّية يتمّ من خلاله إثبات أنّ هذا المفكر لم يلتزم بآرائه ونظرياته التي طرحها بنفسه، وبما أنه يدعى طرح شريعة جديدة بالاعتماد على الأسلوب الروائي، فقد تطرقت الباحثتان إلى بيان هذا الموضوع أيضاً ولكن بشكلٍ مقتضبٍ، وفي نهاية المقالة وضّحتنا واقع رؤيته بالنسبة إلى الله تعالى لأنّ هذه الرؤية بطبيعتها الحال لها تأثيرٌ بالغٌ على جميع النزعات الفكرية.

كلمات مفتاحية: الله تعالى، العرفان المزيّف، باولو كويليو، النزعة الروحية، الشريعة، التناقض في الآراء



## Inconsistency in Paulo Coelho's Creed

**Zahra Mohsenizadeh/** MA student of theology, Hadith Sciences University, Tehran

[z.mohsenizadeh.z@gmail.com](mailto:z.mohsenizadeh.z@gmail.com)

**Soulmaz Karandish/** Assistant Professor of theology, Shiraz University [karandish@shirazu.ac.ir](mailto:karandish@shirazu.ac.ir)

**Received:** 2014/12/03 - **Accepted:** 2015/04/04

### Abstract

With the striking development of civilization and industry, the role of religion and spirituality in society gradually became inconspicuous. This change caused a grave problem for the philanthropists of spirituality and worship, and fictitious spiritualities were offered by newfangled prophets who claimed a real perception of spirituality in order to quench this thirst from which the life of modern western man suffers in the different ways.

One of these newfangled spiritualities is the spiritual movement of Paulo Coelho, a personality with a background influenced by his own past and the views of others. He could spread his thoughts among those thirsty for spirituality through writing novels. What this paper aims at is presenting samples of his writings in order to detect his errors, so that one can, apart from proving the irrationality of his thoughts and opinions, find the errors and weak points in his works by tracing the contradiction and inconsistency of his opinions. The criticism which this paper levels at is centered on investigating the various contradictions in his works. In other words, the present critique is an inner-text criticism which shows that the writer of these works does not adhere to his own opinions and statements. Since he claims to have offered a new creed and used novels to achieve this purpose, this point is briefly investigated. Finally, because of the fundamental nature of the effect of the attitude towards God in any thought, the image he presents of God in his creed is examined and stated.

**Key words:** God, false ways of mysticism, Paulo Coelho, spirituality, creed, inconsistency.

## **The Qur'an and Hadith; the Inspiring Mystical Views of Najm al-Din Razi in Mirsad al-Ibad**

**Mohammad Mahdi Ismailpur** / P.hD in Islamic mysticism, Tehran Islamic Azad University,  
Sciences and Research Branch dr.esmailpur@gmail.com

**Received:** 2015/09/19 - **Accepted:** 2016/01/30

### **Abstract**

Rationalists have long accused Muslim gnostic in a hidden struggle of depending on their personal experiences and spiritual states in education and promoting Islamic injunctions. With the emergence of the school of Divine Love in the middle of the second century A.H(lunar), this issue turned into a new challenge between philosophers and gnostic. But, as a result of the development of the thoughts of great mystics such as, Ruzbehan, Suhrawardi, Einolghozat, Ghazali, Najm al-Din Razi, Sa'di, Molana and Hafez, Islamic mysticism found a new opportunity, using the ability of Persian language and introducing the origin of its thoughts, that is, the Qur'an and Hadith, mysticism could create great mystical masterpieces and prove the strength of its world view. Najm al-Din Razi, one of the famous gnostics of the sixth century, not only expressed his mystic thoughts according to the method and in the context of the Qur'an and divine sunnah but also gave inspiration to such great people like Hafez. According to Razi's views, the Qur'an has two aspects: exoteric and esoteric. Its exoteric aspect belongs to those versed in religious law and its esoteric aspect belongs to the friends (of God) and gnostics. He mixed the prose of Mirsad al-Ibad with mystical notes and Qur'anic maxims to show that the heavenly words of gnostics are not mere description and explanation of personal experiences and states. This paper seeks to review the effect of the Qur'an and Hadith on Mirsad al-Ibad by Najm al-Din Razi.

**Key words:** the Qur'an and Hadith, Islamic mysticism, Najm al-Din Razi , Mirsad al-Ibad, mystical prose.

## **Imam Hussein's Uprising; a Manifestation of Wisdom or Love?**

**Vahid Pashae** / PhD student of Shialogy, the university of religions and denominations

**Received:** 2016/04/14 - **Accepted:** 2016/09/26

pashvehid@gmail.com

### **Abstract**

"Love" which is a kind of tendency and attraction and means "strong friendship" is divided into kinds: genuine and false. As for, "intellect", it is deposited in the soul by God to enlighten and estimate and it is not a kind of tendency, and its outcomes sometimes comes under the heading of "is and is not" (theoretical intellect) and sometimes under the heading of "ought and ought not" (practical intellect). Practical intellect has different levels including expedient intellect (calculator), which acts as the manager of life and intellect of faith which is in turn divided into conventional and superior (divine) intellect. According to the triple minds, three types of personality are developed in man, which are as follows: animal, biological, rational and divine. Given the definitions of "intellect" and "love", and development of the types of personality, the encounter between intellect and love culminates in different state, and in the best states. if love is genuine and intellect is divine, there will be no contradiction in this relationship and the lover will, in fact, be a rational person, and his/her love will be a most rational acts. The same is true of Imam Hussein's uprising which is a movement based on superior intellect and genuine love led by an impeccable divine character.

**Key words:** intellect, love, Imam Hussein's uprising, superior intellect, genuine love, calculating intellect, conventional intellect.

## **Spiritual and Erotic Love from the Viewpoint of Mysticism and Religion**

**Ghasem Deldar** / MA student of Islamic mysticism, IKI      agh\_1381ghd\_agh\_1381@yahoo.comg

**Mohammad Mahdi Gorjian** / Associate professor, Bagher al-Olum University

**Received:** 2015/09/19 - **Accepted:** 2016/01/30

mm.Gorjian@yahoo.com

### **Abstract**

Muslim gnostics maintain that the reality of love is indefinable, it is obtainable not something which is known. Literally, it means excessive love and has its roots in the various dimensions of human existence. Its highest level is genuine love, which is represented in the love of God and His Names and Attributes. Love of anything other than God in its different kinds is a metaphorical love. Spiritual and erotic loves are the main kind of love. Spiritual love is a love which is characteristic of man and has its roots in the mutual understanding between the lover and the beloved and the urgent need of man's esthetic nature. If this kind of love has no suspicion of animality and is pure, it can be a bridge which leads the truth. There are indications in Islamic narrations which confirm this pure and chaste love. Erotic and brutish love is not a true love; rather, it is a surge of passion which has its roots in the carnal dimensions of man. It is perishable and a serious menace to the values of man's existence, and hinders him/her from seeking perfection. Naturally, incase such love though it is out of one's choice or one cannot help being with entangled in it is approved religion and observes reservation and chastity it will lead to man's salvation.

**Key words:** metaphorical love, genuine love, beauty, erotic love, spiritual love.

## Asceticism in the Quran and Traditions

Mahmoud Naseri / MA in teaching Islamic sciences, Theology College, Tehran University

Ali Ahmadpour / P.hD student of Islamic sciences, Tehran University

Ahmadpoor61@yahoo.com

Received: 2016/05/10 - Accepted: 2016/09/27

### Abstract

No doubt, the most important factor for achieving felicity, to which the holy religion of Islam has given special attention, is self-refinement and cultivation of the soul. According to Islam, such refinement is fulfilled through combat with the self which is the same as asceticism. Some kinds of asceticism are approved by Islam and others are rejected. Given the influx of false eastern and western mystical schools to today's society and the deviation from pure Islam, the present paper seeks, besides the expounding the view of Islam about asceticism and its position in religious teachings, to elaborate on the correct procedure of any measure in this regard and explain obstacles to asceticism in the view of the infallible Imams who hold that asceticism is guaranteed only within the limits of sacred law and the context of divine injunctions. Such asceticism can lead the wayfarer to high mystical degrees.

**Key words:** asceticism, the Quran, traditions, combat with the self, patience

# Abstracts

## Proximity through the Performance of Supererogatory Rituals and Obligatory Rituals, and Applying Them to Mystical Stations

Hussein Mozaffari / Assistant professor of IKI

Mozaffari48@yahoo.com

Received: 2016/09/21 - Accepted: 2016/10/20

### Abstract

"Proximity through the performance of supererogatory rituals" and "proximity through the performance of obligatory rituals" are two mystical terms taken from religious texts and commonly used in mystical works. The present paper elaborates on the main views about the way of applying these two terms to the mystical stations in order to enquire further into some religious texts on the one hand, and to show the close relationship between Islamic mystical terms and religious texts on the other and also refers to the verses and traditions from which these terms are derived. Using an "analytical - descriptive" method, this article finally proposes that "proximity through performing supererogatory rituals" refers to attributive annihilation and "proximity through performing obligatory rituals" refers to annihilation in the Essence. Also, two stations which have a higher position than these two are recognized, and these are: the station of "the proximity through performing supererogatory rituals together with the proximity through performing obligatory rituals and " optional and dedicated station" in which the gnostic can choose between the station of proximity through performing supererogatory ritual, proximity through performing obligatory or performing supererogatory rituals together with obligatory rituals.

**Key words:** proximity through performance of supererogatory rituals, proximity through performance of obligatory rituals, attributive annihilation, annihilation in the Essence, optional and dedicated proximity.

## Table of Contents

<b>Proximity through the Performance of Supererogatory Rituals and Obligatory Rituals, and Applying Them to Mystical Stations / Hussein Mozaffari</b> .....	5
<b>Asceticism in the Quran and Traditions / Mahmoud Naseri / Ali Ahmadpour</b> .....	21
<b>Spiritual and Erotic Love from the Viewpoint of Mysticism and Religion / Ghasem Deldar/ Mohammad Mahdi Gorjian</b> .....	41
<b>Imam Hussein's Uprising; a Manifestation of Wisdom or Love? / Vahid Pashae</b> .....	55
<b>The Qur'an and Hadith; the Inspiring Mystical Views of Najm al-Din Razi in Mirsad al-Ibad / Mohammad Mahdi Ismailpur</b> .....	75
<b>Inconsistency in Paulo Coelho's Creed / Zahra Mohsenizadeh/ Soulmaz Karandish</b> .....	93

*In the Name of Allah*

**Hekmat-i Erfani**

Vol.4, No.2

An Academic Semianual on Journal of Mysticism

Spring & Summer 2015-16

**Proprietor:** *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

**Editor in Chief:** *Ali Reza Kermani*

**Editor:** *Ahmadhusein Sharifi*

**Translation of Abstracts:** *Language Department of IKI.*

**Page Setup:** *Mohammad Ilaghi Hoseini*

**Publication:** *Hamid Khani*

**Editorial Board:**

- ☐ **Ali Amini Nezhad:** *Seminary Professor, Qum Seminary*
- ☐ **Hasan Saidi:** *Associate Professor, Shahid Beheshti University*
- ☐ **Askari Solimani Amiri:** *Associate Professor, IKI*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Associate Professor IKI.*
- ☐ **YarAli Kord Firozjahi:** *Associate Professor Bagher al-Olum University.*
- ☐ **Mohammad Fanaei Ashkevari:** *Associate Professor IKI*
- ☐ **Golamreza Fayazi:** *Associate Professor, IKI*
- ☐ **Mohsen Gomi:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*
- ☐ **Ali Reza Kermani:** *Associate Professor, IKI.*
- ☐ **Mohammad Mahdi Gorjiyan:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*

---

**Address:**

**IKI**

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

**PO Box:** 37185-186

**Tel:** +9825-32113471

**Fax:** +9825-32934483

**<http://nashriyat.ir/SendArticle>**

**<http://iki.ac.ir> & <http://nashriyat.ir>**

---