اخلاق و عرفان

فروهر، نصرت الله

دکتر نصرت الله فروهر گر چه افلاطون یک عارف نبود اما عبارات وی مبین ان است که با احوال عرفانی انس و آشنایی داشته و می‏توان گفت نظام فکری او ترکیبی از اندیشه‏های عقلانی(فلسفی)و عرفانی است.

پیش از وارد شدن در بحث،نخست باید دید که‏ اخلاق خودش چیست و منشأ آن کدام است و چند نوع‏ است؟دانشمندان و فیلسوفان؛علوم را به دو دسته کلی‏ و بزرگ بخش کرده‏اند:علوم طبیعی و علوم اخلاقی. موضوع علوم طبیعی همه موجودات جهان است و هدف آن را شناخت موجودات جهان آن گونه که هستند تشکیل می‏دهد موضوع علوم اخلاقی منحصرا بحث‏ درباره انسان است،و چون انسان از بعدهای سه گانه‏ (روانی و اجتماعی و تاریخی)می‏تواند مورد مطالعه قرار گیرد،لذا،اولی را علوم اخلاقی خاص و دومی را علوم‏ اجتماعی و سومی را علوم تاریخی یا علم تاریخ نام‏ داده‏اند.در علوم اخلاقی موضوع خود انسان است و در علوم اجتماعی موضوع رابطه یک فرد با جامعه مورد توجه‏ است.و در علم تاریخ انسان از نظر نشو و نما و نحوهء زندگی که در گذشته داشته است،بررسی می‏شود.

نخستین و مهمترین دسته از علوم«اخلاقی خاص» علم«روان‏شناسی»است که مبنا و پایه بررسی علوم‏ اخلاقی دیگر در انسان را شکل می‏دهد و روان‏شناسی‏ خود شامل:منطق،علم جمال و علم اخلاق است.

علم منطق از درست اندیشیدن،و علم جمال از زیبایی،و علم اخلاق از«خیر یا تکلیف»سخن به میان‏ می‏آورد.با بیان مقدمهء بالا می‏توان اخلاق را این گونه‏ تعریف کرد.

اخلاق به طور کلی عبارت است از مجموع آداب و رسوم کسان و جامعه‏های بشری و قاعده و قانونهایی که‏ بر احساسها و کارهای کسان و جامعه‏ها حاکم است.

روان‏شناسان آداب و اخلاق مردم را در گسترهء تاریخ با تدوین اصول کلی و جنبهء علمی مورد پژوهش قرار می‏دهند،اما علمای اخلاق قدمی فراتر گذاشته،بس‏ از مطالعه و تعریف کارهای بشری و فکرها و عاطفه‏هایی که مقدمه آن بوده است به تعیین«ارزش‏ اخلاقی»می‏پردازند.

«روان‏شناس»ضمن مطالعه درباره انسان به«کاری که‏ انسان توانایی انجام آن را دارد»می‏پردازد.ولی«عالم‏ اخلاق»زمانی که در انسان مطالعه می‏کند به«کاری که‏ باید انسان انجام بدهد»توجه دارد.پس روان‏شناس در استعدادهای گوناگون تحقیق می‏کند،اما عالم اخلاق‏ نشان می‏دهد که این استعدادها را چگونه باید به کار گرفت تا خوشبختی انسان و خیر او را تأمین نماید.پس‏ با توجه به گفته‏های یاد شده می‏توان برای اخلاق تعریفی‏ دیگر ارائه کرد:

اخلاق،علمی است که از رفتار و کردار بشر سخن‏ می‏گوید،نه از رفتار و کرداری که دارند بلکه از اخلاقی‏ که(کردار و رفتار)باید داشته باشند.

پس علم اخلاق علمی است که برای زندگی انسان‏ دستور ویژه معین می‏کند خواه آن دستور مورد توجه قرار بگیرد و یا نه.از این روی است که چنین دستورها را با عنوان«تکلیف اخلاقی»بیان می‏کنند.

خواجه نصیر طوسی در کتاب«اخلاق ناصری»درباره‏ شناخت خیر و سعادت با ظرافت و باریک‏بینی ویژه خود چنین می‏آورد:«هر موجودی از موجودات را خاصیتی‏ است که هیچ موجود دیگر با او در آن‏[خاصیت‏]شرکت‏ ندارد،و تعین و تحقق ماهیت آن موجود مستلزم آن‏ خاصیت است...

آدمی را نیز خاصیتی است که بدان ممتاز است از دیگر موجودات،و افعال و قوتهای دیگر است که در بعضی از آنها حیوانات با او شریکند،و در بعضی از آنها نباتات و...

اما خاصیتی که در آن غیر را با او مداخلت نیست‏ معنی«نطق»است که او را به سبب آن«ناطق»گویند و آن،نه نطق بالفعل است(سخن گفتن نیست)بلکه‏ همان معنی«قوت ادراک معقولات»و تمکن از تمییز و رؤیت آنکه بدان قوت،جمیل از قبیح و مذموم از محمود باز شناسد و بر حسب ارادت در آن تصرف کند. و به سبب این قوت است که افعال او منقسم می‏شود به‏ «خیر و شر»و حسن و قبح؛و او را وصف می‏کنند به‏ سعادت و شقاوت.

پس هر کس این قوت را چنان که باید به کار دارد و به ارادت و سعی،به فضیلتی که او را متوجه بدان‏ آفریده‏اند برسد خیر و سعید بود،و اگر اهمال مراعات‏ آن خاصیت کند...شریر و شقی باشد».(1)

با توجه به سخنان خواجه می‏توان گفت که قوه ناطقه‏ همان نیروی ادراک عقلانی است که انسان با آن نیرو می‏تواند خیر و شر را از هم جدا کند و بین آن دو فرق‏ بگذارد و در نتیجه از برخی رفتارها دوری کند و نسبت به‏ برخی از کارها خود را ملزم داند،البته باید بین الزام به‏ کار و اجبار به آن کار تفاوت قایل شد.زیرا در الزام به‏ کار اختیار انسان محفوظ است.یعنی می‏تواند به آن کار مبادرت بکند و یا از آن سرپیچی نماید.اما در اجبار به‏ آن از انسان سلب اختیار می‏شود.پس در الزام به کار حس می‏کنیم که اگر آن کار انجام بگیرد بهتر است و چون بهتر است لذا خود را«مسؤول»عمل خود می‏دانیم.نتیجه احساس مسؤولیت موجب می‏شود که‏ رفتار شخص مانند دیگر امور طبیعت از روی قانون و نظم خاص انجام گیرد که مراد از آن نظم و قانون همان‏ تکلیف اخلاقی است یعنی رعایت قانونهای تکلیف‏ اخلاقی مایه سربلندی و خوشحالی است؛«خیر».و رعایت نکردن آنها موجب سرافکندگی و احساس خفت‏ در شخص را سبب می‏شود؛«شر».

به عبارتی روشنتر اگر فرد انسانی به دنبال تکلیفهای‏ اخلاقی که عامل و موجب خیر هستند باشد دارای‏ «فضیلت و کمال»است،و اگر به دنبال کارهایی که‏ موجب خفت و سرافکندگی است بوده باشد دارای‏ «رذیلت و نقصان»خواهد بود.اگر چه«کمال»نیز مراتب متعدد دارد که گاهی از آن مراتب با واژه‏هایی چون‏ سلامت،سعادت،نعمت،رحمت،ملک باقی، سرور حقیقی،قرّت عین یاد کرده‏اند.تکلیفهای اخلاقی‏ که منجر به خیر و کمال می‏شود از نفس ناطقه انسان‏ سرچشمه می‏گیرد و چون نفس دارای دو نیروی علمی‏ (نظری)و عملی است،بنا بر این می‏توان گفت که‏ تکلیفهای اخلاقی دو گونه است که از آن به نامهای: «اخلاق نظری و اخلاق عملی»یاد می‏کنند.و کمال‏ انسان و خیر او نیز از دو دیدگاه می‏تواند بررسی شود: کمال نیروی علمی به آن است که شوق انسان به سوی‏ ادراک معارف و نیل علوم باشد تا بر مقتضای آن شوق، احاطت به مراتب موجودات و اطلاع بر حقایق آن به‏ حسب توانایی و استطاعت حاصل کند،و پس از آن به‏ معرفت مطلوب حقیقی و غرض کلی که انتهای جملگی‏ موجودات با آن بود،نایل بیاید تا به عالم توحید بل مقام‏ اتحاد برسد و دلش ساکن و مطمئن گردد.(2)و غبار حریت و زنگ شک از چهره ضمیر و آیندهء خاطر او سترده شود و حکمت نظری مشتمل است بر تفصیل این‏ نوع کمال.

کمال نیروی عملی؛آن است که نیروها و رفتارهای‏ خود را چنان مرتب کند که آن رفتارها با یکدیگر موافق و مطابق باشند و مزاحمتی به یکدیگر ایجاد نکنند...پس‏ کمال علمی مبدأ است و کمال عملی تمام.و کمالی‏ که از هر دو-علم و عمل-مرکب باشد آن را انسان‏ نامند یعنی انسان موجودی است که در او کمال علمی و عملی هر دو به صورت و شکل تمام حاصل بوده باشد. و اگر انسان بدین درجه برسد که بر مراتب کاینات بر وجه کلی واقف شود،جزئیات نا متناهی-که در تحت‏ کلیات مندرج باشد-بر وجهی از وجوه در او حاصل‏ آمده باشد،و چون عمل مقارن آن شود تا آثار و افعال او به حسب نیروهای نفسانی و ملکات پسندیده حاصل‏ شود؛به انفراد خویش،عالمی شود بر مثال این«عالم‏ کبیر»،و استحقاق آن که او را«عالم صغیر»خوانند بیابد؛پس«خلیفه»خدای تعالی شود در میان خلق او، و از اولیای خالص و خاص او گردد؛پس انسانی«تام‏ مطلق»باشد.و تام مطلق آن بود که او را بقا و دوام بود؛ پس به سعادت ابدی و نعیم مقیم مستعد گردد و قبولی‏ فیض خداوند خویش را مستعد شود،و بعد از آن میان‏ او و معبود او حجابی حایل نیاید،بلکه شرف قربت‏ حضرت بیاید،و این رتبه اعلی و سعادت اقصی باشد که‏ نوع مردم را ممکن است.(3)

پاسخ به این پرسشها که«آیا عرفان انسانها را اخلاقی‏تر می‏کند؟»و یا اینکه«آیا عرفان‏ می‏تواند احساس محبت به‏ همنوعان را برانگیزد؟»و یا اینکه‏ «آیا عرفان برای بهتر زیستن انگیزه‏ می‏آفریند یا افراد را برای طفره رفتن‏ از زیر بار مسؤولیتهای اجتماعی‏ آماده می‏کند؟»در بررسی‏ ارزشهای اخلاقی عرفان،حائز اهمیت است.

حال که نظر خواجه نصیر را تا مرتبه«شرف قرب‏ حضرت»مورد توجه قرار دادیم این پرسش پیش می‏آید که‏ آیا اخلاق و تکلیف اخلاقی و مسؤولیت،یک نظریه‏ عرفانی است و یا نه؟پیش از آنکه وارد این گفتار شوم‏ تأسف خود را دربارهء نا سپاسی و قدرنشناسی و ارج‏ ننهادن هم میهنانم نسبت به اندیشمندان این آب و خاک‏ نمی‏توانم بیان نکنم.نا سپاس هستیم به این دلیل که در ایران ما دانشورانی هستند که نظر آنان را به سخن سعدی‏ «چون ورق زر می‏برند»اما چون در بین ما و با ما و از ما هستند،نظرات آنان را به عناوینی نمی‏پذیریم،اگر چه‏ دلیلی برای رد نداشته باشیم از پذیرفتن نیز بدون دلیل‏ شانه خالی می‏کنیم.اما همین که نظراتی شبیه نظرات او را از یک خارجی(غربی یا چینی یا ژاپنی...)می‏شنویم‏ با فریاد سرور و شادی مردم را صدا می‏زنیم که‏ ایها الناس!بیایید به سخنان این مرد گوش دهید،فلان‏ کتابش را که فلان ترجمه کرده بخوانید و ببینید که در فلان موضوع ادبی،اجتماعی،عرفانی،اخلاقی، تاریخی...چه گفته است؟!

همین جاست که سخن شاعر آسمانی حافظ شیرازی‏ به یاد می‏آید که:

سالها دل طلب جام جم از ما می‏کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‏کرد

شخصیتهایی که ما خود داریم و می‏توانیم از نظرات‏ بکر و تازه و باریک و ظریف آنان استفاده کنیم از «گمشدگان لب دریا»می‏جوییم و این همان‏ قدرنشناسی مردم ماست.در همین جا به جای هر گونه‏ اظهار نظر بدبینانه نظر استاد جلال الدین آشتیانی را از پیش گفتار کتاب«مشارق الدراری»می‏آوردیم:

«...محیط چیزی که مطالبه نمی‏کند،تحقیق در مباحث علمی است،و چه بسا اگر احساس شود که‏ کسی ممکن است از طریق تحمل زحمت توأم با استعداد ذاتی،خودی نشان دهد،او را دست به سر می‏نمایند؛چون از اول تأسیس مدارس عالیه در امر تهیه‏ معلم قابل ترقی علمی،مسامحه شد و جماعتی به‏ دانشگاهها راه پیدا نمودند که صلاحیت علمی درست‏ نداشتند و با تجربه ثابت شده است که،کسی که‏ صلاحیت علمی ندارد برای حفظ خود،صلاحیت‏ اخلاقی را هم از دست می‏دهد...اصل ادعا نیز میدان‏ وسیعی در این قبیل مراکز دارد.برخی که در دوران‏ تحصیل در مراکز علمی،صحیح درس خوانده‏اند، چون محیط به طبع علم پسند نیست به تدریج با کتاب‏ وداع می‏کنند و برخی نیز که ذاتا علم دوستند به‏ مطالعات خود ادامه می‏دهند.

نگارنده با صراحت می‏گویم،اگر روزی بنا شود که ما محیط علمی و دانشگاهی صحیح داشته باشیم باید محیط را در درجه اول از سلطهء اشخاص کم سواد و فاقد معلومات لازم و کافی زدود و در درجه دوم از مردم فاقد حیثیت اخلاقی پاک کرد.نالایقان،مدارس عالیه را به‏ نکبت و فلاکت مبتلا کرده‏اند.(4)

هنگام بحث از اخلاق و عرفان دو گونه پرسش به نظر می‏آید که پرسش نخستین به فلسفه اخلاق مربوط می‏شود و آن پرسش چنین است:منشأ حقوق و تکلیفهای اخلاقی چیست؟اگر چه در عبارات پیش‏ گفتیم که منشأ آنها نفس ناطقه است اما عارفان‏ می‏گویند هر اندازه حقیقت نسبی یا جزئی و در مکتب‏ اصالت فایده یا سعادت‏گرایی،یا شهودگرایی‏ اخلاقی...نهفته باشد،باز منشأ اصیل ارزشهای‏ اخلاقی در خود عرفان است.البته نباید از نظر دور داشت که در این گونه بحثها واژه‏هایی نظیر«منشأ»یا «اصل»در مفهوم مجازی و مبهم است زیرا گاه مراد منشأ روانی است یا ممکن است مراد تبیین منطقی بوده‏ باشد.اگر روانی در نظر گرفته شود ارزشهای اخلاقی را در عواطف،خوشایند و نا خوشایند باید جست و دومی‏ نیز در تجربه‏های بشری و احساسات اخلاقی ریشه‏ دارد.

دومین پرسش که فلسفی و روان‏شناختی نیست این‏ است که عرفان چه تأثیر عملی در بهبود زندگی انسان‏ دارد؟این پرسش از دیدگاه جامعه‏شناسی مورد توجه‏ است و اگر بخواهیم موضوع را کمی بیشتر گسترش‏ دهیم می‏توان گفت که:آیا عرفان انسانها را اخلاقی‏تر می‏کند؟و یا آیا می‏تواند احساس محبت و مهربانی‏ شخص را به همنوعان خود برانگیزد و در این راه او را کوشاتر کند؟و آیا عرفان انگیزه‏ای برای به زیستن و بهتر زیستن ایجاد می‏کند یا آنکه شخص را برای طفره رفتن از زیر بار مسؤولیتهای اجتماعی آماده می‏کند؟هنگامی که‏ می‏خواهیم ارزشهای اخلاقی عرفان را بررسی کنیم‏ نمی‏توانیم فلسفه زندگی انسان را نادیده بگیریم زیرا پذیرفتنی نیست که عرفان را منشأ اخلاق بدانیم ولی‏ در عمل مشاهده کنیم که تأثیر اخلاقی منفی بر زندگی‏ بشری داشته است.بهتر است برای اثبات و گزارش‏ نظرات بالا از گفته‏های استیس بهره گرفت زیرا چنان که‏ در پیش گفته شد او یک فرد غیر ایرانی و غیر مسلمان‏ است.

استیس می‏گوید:مبنای نظریه عرفانی اخلاق بر این‏ است که:جدا انگاشتن نفوس جزئی انسانی، خودپرستی به بار می‏آورد که منشأ ستیزه‏ها و آزمندیها و پرخاشگریها و کینه‏توزیها و ستمگریها و بد سگالیها و سایر بدیها و بیدادهاست؛و این جدا انگاری در آگاهی‏ عرفانی که قلم نسخ بر همه تمایزات و تعینات می‏کشد، محو می‏شود.

قرینه عاطفی نا گزیر جدا انگاری نفوس انسانی‏ بدسگالی و دژکامی است که به جنگ مغلوبه انسانها با یکدیگر منجر می‏شود.و قرینه عاطفی طبیعی انتباه‏ عرفانی-که در این حال عارف تفرقه‏ای میان«من»و «تو»و«تو»و«او»نمی‏یابد و همه را در نفس کلی یگانه‏ می‏بیند-مهر ورزیدن و دوست داشتن است،و طبق‏ این نظریه،مهربانی تنها مبنا و دستور اخلاق است».

شوپنهاور این نظریه را بهتر از هر کسی بیان کرده‏ است.وی می‏گوید:

کسی که از حد جزئیات فراتر رفته باشد،و حقیقت‏ کلی را در انبوه واقعیتهای جزئی باز شناسد...،آن هنگام‏ در می‏یابد که تفاوت بین کسی که رنجی را بر دیگری‏ تحمیل می‏کند و کسی که آن رنج را تحمل می‏کند- ظاهری است و ربطی به نفس الامر ندارد،زیرا تحمیل‏گر و تحمیل‏کننده یگانه هستند؛و اگر پرده از برابر دیدگان به کناری رود،تحمیل کننده‏ای که رنج را به‏ دیگری می‏آفریند به عیان می‏دید که در وجود همه آنانی‏ که شکنجه می‏شوند و درد می‏کشند،او(رنج دهنده) خود زندگی می‏کند.(5)

همچنان که شوپنهاور که یک فیلسوف است-و شاید که از عرفان آیین بودا-اوپانیشادها-تأثیر گرفته بوده‏ است-خود عارف نبوده است،اما نظر وی مبتنی بر ظاهری بودن تفاوت بین تحمیل کننده رنج و تحمل‏ کنندهء آن،یک اصل عرفانی است زیرا عرفان جهان‏ ظاهری را توهم و نمود و پدیداری(ظاهری)می‏داند به‏ استثنای عرفان مسیحی که به واقعیت جهان باور دارد.

پس می‏توان گفت که عرفان به همان اندازه که با واقعیت(رئالیسم)سازگار است با توهم واقعیت‏ (ایده آلیسم)نیز سازگار است.

گاه ممکن است که نوعدوستی و عمل اخلاقی منبعث‏ از حس وظیفه‏شناسی به نظر بیاید و مهربانی و محبت و عشق به دیگران در آن دخالت نداشته باشد.

چنان که«کانت»تنها منشأ اخلاق را احساس‏ وظیفه‏شناسی دانسته است.

اما به نظر چنان می‏آید که حس وظیفه‏شناسی نیز در نهایت ریشه در احساس همدلی و همدردی دارد،زیرا هر انسان حساس نسبت به رنج نزدیکان یا حتی‏ اشخاص دور اگر در مقابل دید وی قرار گیرد همدردی‏ شدید احساس می‏کند چنان که در مقابل آزار دیگران‏ اگر مورد مشاهدهء او قرار گیرد به نوعی عکس العمل از خود نشان می‏دهد که نشان همدردی وی است و این‏ موضوع یک واقعیت روان‏شناختی است همین‏ احساسات و عواطف در وجود انسانها نهفته است منتها همین همدردی نسبت به نزدیکان شدید است و هر چه‏ نظریه عرفانی اخلاق پس از چند قرن،از سدهء سیزدهم میلادی‏ به بعد،مجددا مبنای نگرش دینی‏ به جهان را به حوزهء اخلاق‏ باز می‏گرداند.

وسوسهء خطرناک بر سر راه‏ عارف دل سپردن به احوال‏ وجدآمیز،صرفا برای نفس لذت یا لذت نفس است.

دور باشد تخفیف می‏یابد.

همین موضوع را می‏توان دربارهء تشکلها و تحزبها و سندیکاها و بنیادها ملاحظه کرد.برای نمونه اگر تشکلی علیه جنگ یا ستم و بیداد یا برانداختن سلطه‏ از انسانها شکل گیرد،داوطلبان چنین تشکلی عادتا نمی‏توانند رنج یکایک انسانهای زیر ستم را که غایب و نا پیدا هستند مورد نظر عاطفی خود قرار دهند،در این‏ صورت احتمال همدردی شخصی منتفی است،لذا در همین گونه تشکلها بر مبنای اصل وظیفه‏شناسی گرد می‏آیند و به اجرای نظرات آن تشکل تلاش می‏کنند.اما از نظر چنین کسانی«اصل»وظیفه‏شناسی آن است که‏ باید با همه افراد انسانی،حتی کسانی که از نظر آنان به‏ کلی نا شناخته‏اند چنان رفتار شود که گویی با آنان‏ احساس مهر و محبت می‏کنند،یعنی با آنان یکی‏ هستند،و اصل وظیفه‏شناسی و پیروی از«اصل»،یعنی‏ عمومیت دادن احساس همدردی تا حدی که امکان‏ دارد،زیرا آدمی که دارای دلی سخت و سرد باشد که‏ نتواند با موجودات و همنوع خود احساس همدردی و مهربانی کند فاقد اصل وظیفه‏شناسی و احساس‏ وظیفه‏شناسی است و خود این اصل وظیفه‏شناسی در مقابل دیگران از احساس همدردی و مهربانی و عشق‏ انسان سرچشمه می‏گیرد.و چون عشق و شفقت و مهربانی احساساتی ملازم تجربه عرفانی هستند و از این‏ سرچشمه هست که عشق در دل انسانها شکوفا می‏شود و خط مشی و رفتار انسان را نسبت به دیگران ترسیم‏ می‏کند لذا باید گفت که احساس وظیفه از عرفان نتیجه‏ می‏شود اما نباید چنان پنداشت که تنها این بعد روانی‏ عامل یگانهء استواری نظریه عرفانی اخلاق است،بلکه‏ باید معلوم شود که عشق و شفقت از سرچشمه آگاهی‏ عرفانی جاری می‏شود و از همین منبع است که عشق در جهان پدیدار می‏گردد.

اگر قرار باشد که عرفان مبنای اخلاق باشد؛در آن‏ صورت سرچشمه عشق که اصل اخلاقی شمرده می‏شود باید در تجربه عرفانی باشد.و اگر معلوم شود که عرفان‏ یکی از چند منبع است که عشق را در دل انسانها جاری‏ می‏کند،منظور برآورده نمی‏شود.زیرا حقیقت اگر همین باشد،ممکن است که گفته شود عشق و رفتار اخلاقی حتی می‏تواند بدون وجود عرفان،وجود داشته‏ باشد.و از منابع دیگر زاییده شود.چنان که نمی‏توان‏ اثبات کرد که در جهان هستی هیچ عشق و محبتی‏ نمی‏توان یافت مگر اینکه ریشه در عرفان داشته باشد برای نفی آن نیز دلیلی قاطع نمی‏توان ارائه کرد،اما بررسی وجود ریشه عشق در عرفان برای نظریه عرفانی‏ اخلاق ضرورت دارد.

در آثار درست عباراتی هست که نشان می‏دهد هر گونه اشتیاق و علاقه از هر نوع و به هر چیز،یک‏ پدیده عرفانی است،چنان که وقتی در کتاب‏ «جمهوریت»در بخشی که از نفوس انسانی سخن‏ می‏گوید چنین اظهار می‏کند:«خیر»یا«خیر اعلی» همان است که هر روحی(نفسی)آن را غایت اعمال‏ خویش می‏گیرد،و به غیب و شهود،وجود او را در می‏یابد ولی در شناخت ذات آن ناتوان و سرگشته‏ است».(6)

اگر چه می‏توان گفت که افلاطون یک عارف نبوده است‏ اما عبارات وی بیانگر این واقعیت است که او با احوال‏ عرفانی انس و آشنایی داشته است،چنان که می‏توان به‏ یقین گفت که نظام فکری وی ترکیبی از اندیشه‏های‏ عقلانی(فلسفی)و عرفانی است.

اگر چنین نظرات و افکاری به نظر برخی عجیب و غریب جلوه کند باید آن اعجاب را بر عدم توجه آنان به اصل مهم اخلاقی عرفان حمل کرد زیرا نظریهء عرفانی‏ اخلاق ملزم از اتخاذ چنین موضعی است که هر عشق، چه در انسان و یا چیزهای دیگر از حالت عرفانی آشکار و یا پنهان سرچشمه می‏گیرد.این نظریه می‏تواند به این‏ فرض اتکا کند که:حالت عرفانی در همه موجودات‏ جهان وجود دارد،ولی در انسانها و حیوانات در اعماق‏ ضمیر نیمه آگاه پنهان و نهفته است و اثر خود را به شکل‏ احساس همدردی و عشق و مهربانی به ضمیر آگاه‏ می‏فرستد.زیرا بیان این نظر که:من به فلان موجود علاقه دارم و یا با وی احساس همدردی می‏کنم به این‏ معنی است که با او همدردم و احساس او را در می‏یابم.

پس نظریه عرفانی بر این است که پدیدهء همدردی‏ مقدمه فرو ریختن دیوارهء موانع و مرزهایی است که دو نفس جزئی را از یکدیگر جدا می‏کند و اگر این فرو ریختن دیواره موانع ادامه پیدا کند و کامل شود به‏ یکسانی«من»و«او»می‏انجامد،بدین سان می‏توان‏ گفت که:«عشق»،یک حرکت آهستهء تدریجی به سوی‏ محو فردیت فردی در نفس کلی است و این سیر در ذات‏ «عرفان»هست،در حالی که ما این احساس را عرفانی‏ نمی‏بینیم،زیرا تجربهء اتحاد نفسهای جزئی و جدا مانده‏ در یک نفس کیهانی«واحد»از چشم و دیده ما پنهان‏ است و در«غیب»نفس ما و ناهشیاری و نا آگاهی ما پوشیده و مستور است،و این تجربهء وحدانی عرفان در برخی از آدمیان نا معلوم‏تر و پوشیده‏تر از دیگران است. و عامل اصلی نا معلوم و پنهانی در این آدمها، خودخواهی و نفس‏پرستی و مادی بودن آنهاست،ولی‏ در انسانهای نوعدوست و آرمانخواه و آرمانی مشهود است.

همین را که«آگاهی عرفانی»یا«تجربه وحدانی‏ عرفانی»گفته می‏شود در اندیشه‏های بودایی و هندی به‏ نامهای گوناگون یاد شده است از آن جمله:بودا- سرشتی) erutan-ahduB (یا دل آگاهی) -dniM ecnessE (و نظایر آن نام برده شده است.دل آگاهی‏ در باور هندو،دلالت بر نوعی آگاهی دارد که بین همه‏ دلها مشترک است و در واقع به دلی یا نفسی اشاره‏ می‏کند که هنوز تمایز نیافته است و گفته‏اند که آن را می‏توان نفس کلی دانست.در کتاب دینی«سوترا»از آن‏ با عنوان«آگاهی محض دل»سخن رفته است.و علت‏ اینکه با واژه«محض»توصیف شده آن است که از، هر گونه محتوای تجربی تهی است بنا بر این برابر با همان‏ نفس بسیط،یا آگاهی بسیطی است که در وجود همه‏ موجودات هست.و«بودا-سرشتی»چیزی جز وحدت‏ محض بی‏تمایز و منزه از کثرت نیست،و همین نیروست‏ که جوهر آگاهی عرفان انفسی را شکل می‏دهد زیرا اگر یک موجود بتواند همه کثرتها و تکثرها را از خود بزداید و خود را از هر گونه آگاهی تجربی رها سازد،آنچه که از وی باقی می‏ماند«وحدت محض بسیط»است که در اندیشه هندی همان«بودا-سرشتی»است.(7)

همین آگاهی عرفانی که بالقوه در همه موجودات وجود دارد در محتوای«اوپانیشادها»به شکل اصلی و محوری‏ مورد توجه است یعنی اینکه نه تنها نفس جزئی با نفس‏ کلی یکسان است،بلکه هر کس در حالت اشراق با برهمن یکسان می‏شود و حتی هم اکنون با او یکسان‏ است و همیشه هم با اوست،اما آگاهی«حسی- عقلی»این یکسانی را در نمی‏یابد.و آنچه که در حالت‏ اشراق روی می‏دهد از بین رفتن توهم دوئیت و جدایی‏ است و فعلیت یافتن یگانگی بالقوه در نفس جزئی‏ است.

شایسته است که همین موضوع از دیدگاه مایستر اکهارت retsieM trahkcE (1260-1327 م) عارف و متأله دومینیکی،پایه‏گذار عرفان و زبان فلسفی‏ در آلمان-که به پی‏ریزی وحدت وجودی متأثر از فلسفه‏ مدرسی،نو افلاطونی،اسلامی و یهودی پرداخته است‏ -مورد توجه قرار گیرد.او می‏گوید:

«آنچه در جهان هستی،انسان در می‏یابد،در ظاهر و عیان کثرت دارد و در نهان وحدت،هر سبزهء نو دمیده‏ای،هر چوبی،سنگی،...همه چیز همانا «یکی»است،این ژرفترین ژرفناهاست».و در جای‏ دیگر می‏گوید: خداوندا کی انسان گرفتار«عقل جزئی»به‏ گمان من«هنگامی که اسیر«تفرقه»است و چیزها را جدا از یکدیگر می‏بیند»

و کی فراتر از«عقل جزئی»است؟می‏توانم بگویم: هنگامی که کل را در کل ببیند از این حد فراتر است». (8)

در سخن اکهارت«ژرفترین ژرفناها»همان تجربه یا آگاهی عرفانی است که برای هر عارف قابل شهود است‏ اما دلیلی عقلی-منطقی نمی‏توان برای آن ارائه داد.در احادیث نیز چنین آمده است:«الطرق الی اللّه بعدد انفس الخلایق».همین حدیث بیانگر این واقعیت است‏ که این تجربه و آگاهی در وجود همهء موجودات مستتر و پنهان است و می‏توان از آن راه به وحدت یا نفس کلی راه‏ یافت یعنی با عقل جزئی و مشاهده کثرت در جهان‏ هستی از حد جهان هستی فراتر رفت فرد می‏تواند با تجربه و آگاهی عرفانی و دور ریختن حجابهای«تفرقه» به«کل»راه یابد و دیدی بیش از حد و یا از حد فراتر پیدا کند.پس می‏توان گفت که آگاهی عرفانی انفسی در واقع پرده برگرفتن از نفس بسیط و وحدت محض است‏ که در همهء«آگاهیها»نهفته است و لزوما این آگاهی در همه موجودات به شرطی که از آگاهی وحدانی متمرکز برخوردار باشند،موجود است و در واقع هر آگاهی حسی‏ معمولی،بر وجود وحدت عناصر متکثر خود دلالت‏ دارد زیرا برای آگاهی حسی،بسیاری از صورتها و تخیلات و توهمات تحت عنوان یک وحدت جمع‏ می‏شوند تا یک آگاهی نسبت به آنها حاصل شود،و چون چنین است،تجربه و آگاهی عرفانی صرفا پی بردن‏ به وحدتی است که پس از زایل شدن و نا پدید شدن‏ کثرتها در خودآگاهی یا دل آگاهی ظهور پیدا می‏کند.(9) با توجه به موضوعهای مطرح شده می‏توان نتیجه گرفت‏ که عشق و علاقه و همدردی ریشه در آگاهی عرفانی‏ دارد پس آگاهی عرفانی تنها منشأ ممکن عشق می‏تواند باشد و هیچ عشقی در جهان نمی‏تواند از منشأ دیگر ناشی شده باشد.

در نتیجه می‏توان گفت که نظریهء عرفانی اخلاق بار دیگر پس از چندین قرن(از قرن سیزدهم میلادی به بعد) مبنای نگرش دینی به جهان را به حوزه اخلاق باز می‏گرداند که می‏توان با پایبندی بدان در جهانی که‏ انسانها از انواع گوناگون درد و رنج و ستم و بیداد در عذابند،بهشتی ساخت که در آن همه دارای یک بینش، یک دید و یک نوع همبستگی جزء بر کل حاکم باشد و دیوارهء موانع برای رسیدن به نفس کلی و خیر محض فرو ریزد زیرا آگاهی و تجربه عرفانی حداقل برای کسانی که‏ دارندهء آن آگاهی و یا آزماینده آن هستند،انگیزه و اشتیاق‏ نیرومندی است که آنان را به کردار اخلاقی و در نتیجه به‏ کردار اجتماعی که از مهر و شفقت آمیخته است وادار می‏کند.

پاسخی که در همین جا برای پرسش دوم باید فراهم‏ شود با یادآوری پرسش داده می‏شود،پرسش دوم این بود که:آیا عرفان در بهتر زیستن و خوش زندگی کردن آدمی‏ نقشی داشته است و آیا توانسته است انسانها را از آنچه‏ بوده‏اند بهتر کند؟شاید شایع‏ترین و رایج‏ترین اتهام‏ اخلاقی که بر عرفان وارد می‏شود این باشد که:در عمل‏ دستاویزی برای طفره رفتن از وظایف و مسؤولیتهای‏ زندگی و در غلتیدن به دامان وجد و حال است که بنا بر عادت و بر اثر طبیعت خودخواه بشر،کم کم و رفته رفته‏ مطلوب و اصیل می‏شود.طبق این نظر،احوال عرفانی، فقط از آن جهت مطلوب است که احساس آرامش و تیمن و وجد به بار می‏آورد،و عارف در دامان حال و وقت خوش خویش غرق می‏شود،و این گونه زندگی‏ صرفا فرار از زندگی و وظایف خطیر انسانی است.حتی‏ شاید شیفتگان روان‏شناسی به اصطلاح عمقی) htpeD yglohcysP (چنین تعبیر می‏کنند که عارف«در حقیقت»آرزومند بازگشت به گرمنای زهدان مادر است.

اما از نظر استیس این حالت که عارف در دامان حال‏ و وقت خوش خویش غرق می‏شود...حالتی است که‏ از روی خودخواهی عارف است که در آن حال کم و بیش در بند نجات نزهت خاطر خویش است ولی‏ دیگران که عارف در غم آنان نیست غرق در رنج و درد هستند.لبهء تیز تیغ چنین تهمتی معمولا متوجه عرفان‏ هندی است و منتقدان غرب می‏گویند:تمدن هندی‏ اغلب این حق را برای عارفان هند محترم می‏شمارد که‏ دست از تلاش معاش بردارند و در عزلتگاه جنگل و دامنه کوه و...بنشینند و به خلسه و مراقبه بپردازند.(10)

این منتقدان بر این باورند که تصور توانایی اصلاحات‏ اجتماعی و درمان فقر و فلاکت خود و همنوعان خود هرگز به فکر عارفان هندی راه نیافته است،اما از زمانی‏ که تمدن غرب به هند راه یافت این تصور در بین آنان‏ دگرگون شده است.

البته می‏توان با بررسی وضع اجتماعی و اخلاقی و فکری هندیان بدان پاسخ داد.باز استیس چنین‏ می‏گوید:

«راجع به اتهاماتی از این دست که بر کل یک تمدن‏ وارد می‏کنند،بسیار دشوار است که بتوان داوری عینی و بی‏نظر و منصفانه کرد.ولی در این باره به نکاتی چند باید اشاره کرد:

1-عادت و سنت عارفان هند بر این بوده است که‏ «خرقه»تعلیم را دست به دست از مرشد به مرید برسانند،بدین سان مرشد می‏کوشد راه رستگاری را که‏ خود یافته است به مریدان بنمایاند،او آموزگار شیوه‏ای‏ از زندگی است که خود بهتر از شیوه‏های دیگر می‏انگارد.این سلوک را نباید خودخواهانه نامید.

2-نظام و نحوهء ارزشگذاری انسان هندی با انسان‏ غربی تفاوت دارد.از نظر هندیان،پرداختن به عوالم‏ معنوی و روحانی،بسی بیشتر از برآوردن نیازهای مادی‏ حتی دفع رنجها و مشقتهای جسمانی،ارزش دارد.

بنا بر این والاترین عمل نوعدوستانه‏ای که عارف هندی‏ می‏تواند انجام دهد،سپردن مشعل هدایت به دست‏ انسانهای دیگر و ارشاد و تربیت روحی آنان است.اما انسان غربی تخفیف یا دفع فلاکتهای مادی را به مدد اصلاحات اجتماعی،ممکن می‏داند.تعلیم بودا این بود که رنج در ذات زندگی است و تا زمانی که فرد خود را از دیگران جدا بینگارد،با هیچ کوششی از میان نمی‏رود. رنج و درد از لوازم محدودیت و تناهی وجود انسان‏ است،لذا موجودات«متناهی»از محدودیت گریزی‏ ندارند،و تنها چاره این است که با توسل به«سعه صدر» از محدودیت رهایی یابند و به«نا متناهی»تأسی جویند، و عارفان هندی به این پیام و اندیشهء بودا دل سپرده‏اند، همین است که در ادوار گذشته امید و اعتقادی به‏ اصلاحات اجتماعی نداشته‏اند...ولی امروزه عارفان هند از برنامه‏های اصلاحی اجتماعی یعنی هر نوع عمل‏ نوعدوستانه آگاهند و از آن گریزان نیستند.(11)

پس بی‏اعتنایی هندیان در گذشته به اصلاحات‏ اجتماعی و یاری به بیچارگان و درماندگان ناشی از بی‏مهری آنان به دیگران نبوده است بلکه مربوط به عقاید و باورها و نگرش فلسفی-دینی آنان بوده است،و مؤید آن گونه باورها این واقعیت است که بودا نه تنها مهر و شفقت عالم را توصیه می‏کرد،بلکه خود به آن عمل‏ می‏کرد و در ساحت معنوی خویش بیش از هر زمان به‏ آن می‏پرداخت.بهتر است برای پاسخ این ایراد از متونی‏ که دربارهء بودا و تعالیم او به وسیله کارل یاسپرس فراهم‏ شده است نکاتی را از نظر گذراند و نتیجه گرفت:

در تعالیم بودا که رهبانان کیش بودا آن را رعایت‏ می‏کنند اصل«تفکر و مراقبه»دو امر اساسی است، «تفکر»در پنهانترین امر و در کلیه اعمال و اقوال روزانه، مقرون با خلوص و صفای کامل،«ضرورت اساسی»به‏ شمار می‏رود.فرمانهای ناشی از این ضرورت عبارتند از:پاکدامنی،پرهیز از نوشابه‏های مست کننده،دزدی‏ نکردن،نیازردن جانوران،و بعد از فرمانهای چهارگانه‏ یاد شده،چهار کیفیت باطنی نیز از الزامات آن است: محبت(خیرخواهی و حسن نیت)،همدلی و شادی، همنفسی و همدردی در رنج،خویشتن‏داری در برابر رذالت و نا پاکی.دامنه این دستور که عظمت آن‏ قیاس نا پذیر است و از راه«تأمل و مراقبه»بی‏نهایت، گسترش می‏یابد،که بشر در محیط مادی جهان هستی‏ باید واجد این ویژگیها بوده باشد:گذشت و رحمت‏ بی‏اندازه،عدم خشونت(تأثیر سحرآمیز و مهربانی بیش‏ از حد چنان که حیوانات وحشی را جلب کند)،ترحم و رقت.(12)

ملاحظه می‏شود که در تعالیم بودا نیازردن جانوران از فرمانهای عملی و محبت،همدلی و همدردی از کیفیات باطنی است که در نظام دینی هند،پیرو بودا باید آن را مد نظر قرار دهد.چون در مطالب پیش مهرورزی‏ و محبت را از لوازم عرفان و آگاهی عرفانی به شمار آوردیم لذا نمی‏توان گفت که عارفان هندی تنها در گوشهء انزوا نشسته و از اصلاحات اجتماعی خود را کنار کشیده‏اند.نمونهء همین گونه سلوک را در زندگی مهاتما گاندی(13)می‏توان دید،زیرا وی اگر چه وجهه همتش‏ روحانی بود،با این وصف پی برده بود که در زندگی‏ عادی،تقلیل و تخفیف رنج از راه اعمال اجتماعی و سیاسی امکان دارد و این گونه زیستن را که کاملترین‏ شکل آن در زندگی گاندی پیدا بود نمونه‏ای از ائتلاف‏ فلسفه دینی هندی و شرقی با فلسفه غربی به شمار است.

با توجه به نظر یان وان رویسبروک(1293-1381) راهب و عارف هندی می‏توان در تأیید مطالب بالا سندی‏ ارائه کرد و نتیجه گرفت او می‏گوید:خوشترین احوال و عوالم عرفانی باید به هیأت عشق درآید و مفید به حال‏ دیگران باشد.وی می‏نویسد:

«کسانی که ره به مشرب مقصد برده،به درگاه الهی‏ تقرب یافته‏اند...گنج شایگانی دارند که به خزانهء لا یزال‏ خداوند راه دارد؛باید کمر به خدمت محتاجان‏ ببندند...بدین سان به مقام«جمع»و«حیات حقیقی» دست یابند چه هم اهلیت نظر و هم اهلیت عمل دارند و در هر دو به کمالند.(14)

و اکهارت در نقد عرفان هندی چنین اظهار نظر می‏کند:

«کسانی که در هوای«وقت و حال خویش»یا«احوال‏ شگرف»اند،و فقط در اشتیاق مواجیدند،فقط در بند خودخواهی و خودرأیی‏اند.و دیگر هیچ».

باید گفت که اصل موضوع-عرفان و اخلاق-در کشاکش این گونه بحثها و نقدها و برخورد عارف شرقی‏ با غربی گم می‏شود.در صورتی که به رابطه کلی سلوک‏ روحانی یا عرفان و عمل اجتماعی نظری داشته باشیم، پرسش مهم این خواهد بود که:آیا عرفان هر چه هست و هر جا که هست،لزوما و ذاتا یک نوع گریز از مسؤولیت‏ و یک شیوه خودخواهانه وجد و حال،و در عین حال‏ طفره رفتن از وظایف شخص در قبال همنوعان است یا نه؟در ضمن مطالبی که در پیش گفته شد تا حد امکان‏ نشان دادیم که در گسترهء بحثهای«حیدری-نعمتی»و کشاکش نقدها،حقیقت تحریف شده است.این‏ موضوع درست است که دارندگان و صاحبان حالات‏ عرفانی می‏توانند با آن حالات خاطر خودخواهانه خود را راضی کنند و به یقین نیز چنین بوده است،ولی پا فشاری‏ به این اصل خود سوء استفاده از عرفان است نه ویژگی‏ ذاتی عرفان.شاید هر آرمان و اندیشه‏ای دیگر نیز سوء استعمال و تحریف و انحطاط خاص خود را داشته‏ باشد،به عنوان مثال می‏توان گفت که:غوغا سالاری‏ فسادی است که آرمانهای دموکراسی را تباه و مسخ‏ می‏کند.علم آموزیها به فضل‏فروشی می‏انجامد،و دیانت سرانجام به زهدفروشی تبدیل می‏شود.مهم این‏ است که بدانیم هر آرمانی نه بر مبنای سوء استفاده‏ها و تحریفهایی که از آن می‏شود،بلکه نظر به ارزش ذاتی آن‏ آرمان باید مورد سنجش و داوری قرار گیرد.

ماهیت دموکراسی در نهایت آرمانش و کمال‏ مطلوبش،غوغا سالاری نیست.و آرمان علم، فضل‏فروشی خودخواهانه نیست.و آرمان دیانت نیز زهدفروشی نمی‏تواند باشد.بر همین قیاس آرمان عرفان‏ نیز فرار از مسؤولیت نیست.به عبارتی دیگر می‏توان‏ گفت:وسوسه‏ای خطرناک بر سر راه عارف هست،و آن‏ وسوسه‏ها همانا دل سپردن به احوال وجدآمیز،صرفا برای‏ نفس لذت،یا لذت نفس است و یا در غلتیدن در نوعی‏ «آزمندی روحانی»است.

ولی باید در نظر گرفت که دور شدن از اصل یک آرمان‏ را نباید به حساب آن آرمان در نظر آورد بلکه باید به‏ حساب نا توانیهای نهاد و طبیعت بشری گذاشت. بنا بر این اگر از یک عارف هندی(شرقی)یا غربی کاری‏ ناروا سر بزند نباید آن را تعمیم داد و باید به اصل‏ جایز الخطا بودن انسان توجه کرد و از آن دیدگاه آن مورد ویژه را به بررسی گرفت زیرا:گرایش ذاتی عرفان به‏ زندگی اخلاقی و اجتماعی و خدمت به نوع است نه بر عکس آن.

و در سیر تاریخ آنان که نظری مساعد به عرفان و حتی‏ دین نداشتند تهمت گریز از مسؤولیت به آن زده‏اند.و بر عکس دوستداران آن ادعا می‏کنند که عرفان،می‏تواند اصلاحی در وضع و حال انسانها پدید آورد.اما استیس‏ می‏نویسد:«من علاقه‏ای به کشانده شدن به مناقشات‏ تعصب‏آمیز ندارم،فقط می‏توانم به این نکته اشاره کنم‏ که در سرشت عرفان،عشق سرشته است که خود والاترین انگیزهء همهء کردارهای نیک است.و لذا گرایش‏ آن باید قاعدتا به سوی خیر باشد،هر چند این آرمان چه‏ بسا دستخوش نارواییها و نادانیها و نا توانیهای طبیعت‏ بشری شده باشد.(15)

امید می‏رود که این نوشته بتواند به برخی پیش داوریهای‏ ناروا درباره یک گونه جهان‏بینی درون گرایانه که عرفان‏ نامیده شود،پاسخ گفته باشد و اگر نیز راه به جایی نبرده‏ است قصور از فراهم کننده این موضوع بوده است نه از نارسایی و کاستی در ذات موضوع.سخن با چامه‏ای از شاعر آسمانی حافظ به مناسبت پایان می‏یابد:

سحر با باد می‏گفتم حدیث آرزومندی‏ خطاب آمد که واثق شو به الطاف خداوندی

دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصود است‏ بدین راه و روش می‏رو که با دلدار پیوندی

قلم را آن زبان نبود که سر عشق گوید باز ورای حد تقریر است شرح آرزومندی

جهان پیر رعنا را ترحم در جبلّت نیست‏ ز مهر او چه می‏پرسی در وهمت چه می‏بندی

همایی چون تو عالی قدر،حرص استخوان تا کی؟ دریغ آن سایه همت که بر نااهل افکندی

درین بازار اگر سودی است با درویش خرسند است‏ خدایا منعمم گردان به درویشی و خرسندی

پی نوشت:

(1)-«اخلاق ناصری»،ص 66.

(2)-«اخلاق ناصری»،ص 69.

(3)-«اخلاق ناصری»،ص 71.

(4)-«مشارق الدراری»ص هفت و هشت.استاد آشتیانی در همین‏ جا اضافه می‏کند که:اخلاق را چه بسا بتوان اصلاح نمود،ولی کم‏ سوادی ناشی از کم استعدادی و تنبلی و عادت به بیکاری،درد بی‏درمان و مرض لا علاج و ملازم با انواع و اقسام مصائب نازل بر محیط علمی می‏باشد.جمعی به اتکاء مراکز قدرتهای مسؤول به‏ دانشگاه راه پیدا نمودند که این خود حدیث مفصلی دارد و لکه ننگی‏ است قابل ثبت در تاریخ ایران.

(5)- ehT dlrow sa lliw dna ruhtrA.aedi , -nepohcs .HB.reuah 4

به نقل از فلسفه عرفان ص 338.

(6)- ehT cilbupeR ; drofxo.otalp , ytisrevinu , .sserp .P 112.

(7)-«فلسفه عرفان»ص 344.

(8)- otto.R , msicitsym tsaE dna weN.tsew kroY 2391,16.

(9)-«فلسفه عرفان»،ص 345،نقل به اختصار.

(10)-«فلسفه عرفان»،ص 348.

(11)-«فلسفه عرفان»،ص 348.

(12)-«بودا»،کارل یاسپرس،ترجمه مبشری ص 262.

(13)- ehT naidni elpoep dellac idnuG " amtahoM " hciw snaem taerg luos ni hsilgnE .egaugnal

(14)-«فلسفه عرفان»،ص 352.

(15)-«فلسفه عرفان»،ص 355.