

آیا طریقه اخلاقیون نجف طریقه‌ای عرفانی است؟

هادی وکیلی*

محمود شیخ**

چکیده

در این مقاله کوشش شده که به این پرسش که آیا می‌توان طریقه اخلاقیون را مدرسه‌ای معنوی و تربیتی دانست، از سه منظر پاسخ داده شود؛ ابتدا با تکیه بر تعریف کلاسیک عرفان، سپس با بیان مشکلات تعریف کلاسیک برای چنین قضاوتی، با ارائه تعریفی از عرفان بر مبنای مفهوم سنت و تحلیل آن به دو مفهوم فرهنگ و ادبیات و تحلیل مفهوم فرهنگ به دانش‌ها و نگرش و رفتارها، و نهایتاً با تکیه بر نگاه عمومی به مسئله عارف و عرفان، عرفانی بودن طریقه اخلاقیون ثابت شده است.

کلیدواژه‌ها: عرفان اسلامی، اخلاقیون، سنت، فرهنگ، ادبیات.

۱. مقدمه

اخلاقیون گروهی از علمای تشیع هستند که عمدتاً در حوزه علمیة نجف به تربیت طلاب جوان می‌پرداخته‌اند. این جریان با سید علی شوشتری و درس اخلاق او آغاز می‌شود و پس از او آخوند ملا حسینقلی همدانی با پرورش شاگردان بسیار راه استاد را ادامه می‌دهد. آقا سیداحمد کربلایی، میرزا جواد آقا ملکی تبریزی، آقا سید مرتضی کشمیری، شیخ محمد بهاری، و بسیاری دیگر از شاگردان آخوند پس از او در نجف، قم، و دیگر بلاد اسلامی حوزه‌های درس اخلاق تشکیل می‌دهند و شاگردان بسیاری تربیت می‌کنند. مهم‌ترین فرد

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول) drhvakili@gmail.com

** دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی (ره) mahmood.sheykh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۳

در میان شاگردان شاگردان آخوند همدانی آقا سیدعلی قاضی است که از درس اخلاقیش علمای بزرگی چون علامه سید محمد حسین طباطبایی و سید محمدحسن طباطبایی، سیدهاشم حداد، سید حسن مسقطی، شیخ محمدتقی بهجت، و شیخ حسنعلی نجابت برمی آیند. این سلسله از علمای تشیع که مکتب تربیتی خاصی دارند با نام اخلاقیون شهرت یافته‌اند و موضوع این مقاله بررسی ماهیت آموزه‌های تربیتی آنان است.

هدف این مقاله پاسخ به این پرسش است که آیا می‌توان طریقه اخلاقیون را مدرسه‌ای معنوی و عرفانی دانست، در حالی که از یک سو معمولاً کسانی به عنوان عارف مشهور می‌شوند که منتسب به تصوف هستند و روحانیان اهل تقوی و ریاضت شرعی معمولاً با عناوینی چون زاهد و متشرع شناخته می‌شوند و از سوی دیگر مجالس وعظ و دروس تربیتی این بزرگواران به درس اخلاق شهرت داشته و این بزرگواران را اخلاقی می‌خوانده‌اند نه به اصطلاح رایج، عارف. برای پاسخ به چنین پرسشی باید ابتدا تعریفی از عرفان ارائه داد و سپس بر اساس آن تعریف عارف را معنا کرد و پس از آن قضاوت کرد که آیا این افراد را می‌توان عارف دانست یا خیر. لذا در این مقاله ابتدا با تکیه بر تعریف کلاسیک عرفان به این پرسش پاسخ گفته‌ایم، سپس با بیان مشکلات تعریف کلاسیک برای چنین قضاوتی، کوشیده‌ایم خود تعریفی از عرفان ارائه دهیم و سپس بر مبنای آن درباره عرفانی بودن یا نبودن اخلاقیون قضاوت کرده‌ایم و نهایتاً نگاهی عمومی به مسئله عارف و عرفان را ملاک قرار داده و با محوریت آن درباره عرفانی بودن یا نبودن طریقه اخلاقیون قضاوت کرده‌ایم.

۲. عرفانی بودن یا نبودن طریقه اخلاقیون با تکیه بر تعریف کلاسیک عرفان

ساده‌ترین کار برای تعریف عرفان، مراجعه به آثار کسانی است که عارف نامیده می‌شده‌اند و جست‌وجوی تعریف عرفان در آثار آنان است. قدما عرفان را شهود مقید به شرع تعریف کرده‌اند (جرجانی، ۱۳۷۰). این مقیدبودن به شرع گرچه بر معنای حصول شهود از راه شریعت، تأکید دارد اما بیش‌تر بر معنای موافق بودن شهود با شرع و مؤیدبودن به آن، دلالت می‌کند. روشن است که با این تعریف که کاملاً ناظر به درون است نمی‌توان درباره عارف بودن یا نبودن هیچ فرد یا گروهی قضاوت کرد. فقط با تکیه بر شواهد و منقولات موجود از زندگی افراد، می‌توان گفت که ظاهراً شهود داشته‌اند یا نه.

مراجعه به زندگی و اقوال بزرگان مکتب اخلاقیون نشان می‌دهد که آنان واجد شهود بوده‌اند و شهودشان به دلیل شدت انقیاد آنان به آداب و احکام شریعت قاعداً باید مقید به

شرع باشد زیرا عارفی که ظاهر خود را به آداب شریعت آراسته و سلوک باطنی اش را بر مبنای اذکار و اوراد منصوص، نهاده، شهودش باید مقید به شریعت باشد. ظرف وجودی چنین عارفی بر اساس شریعت شکل گرفته است، لذا اگر تجلی در آن جای گیرد، قاعدتاً متناسب با ظرف، مقید به شریعت خواهد بود. اما این قضاوت، بسیار ظاهری است و باید به دنبال تعریفی عینی تر از عرفان اسلامی بود. یگانه مرجعی که می تواند درباره شهود داشتن یا نداشتن کسی و تقید یا عدم تقید آن شهود به شریعت قضاوت کند خود خداوند و اولیای کامل او هستند و چنین علمی در دفتر نمی گنجد و با وادی پژوهش که ما در مقام آنیم، بیگانه است. ما در مقام یک پژوهش گر، ناچاریم به سراغ تعریفی عینی تر از عرفان برویم و بر اساس آن تعریف بگوییم که چرا این بزرگان را عارف قلمداد کرده ایم.

۳. عرفانی بودن یا نبودن طریقه اخلاقیون بر مبنای تعریف عرفان با تکیه بر مفهوم سنت

ارائه تعریفی که بتوان با آن درباره عرفانی بودن یا نبودن یک مکتب قضاوت کرد کاری دشوار است و با موانع فراوانی روبه روست، زیرا عرفان اسلامی نه کاملاً یک نظام نظری صرف و سامانه ای فکری است و نه کاملاً یک جریان اجتماعی دارای حیات تاریخی؛ بلکه سستی است مشتمل بر برخی کاوش های نظری و برخی از اصول عملی و در عین حال دارای یک حیات تاریخی و اجتماعی. با وجود این موانع، تفکیک ساحت فرهنگی و معرفتی عرفان اسلامی از ساحت اجتماعی آن، محقق را در ارائه تعریفی دقیق، یاری خواهد کرد.

البته در ساحت فرهنگی و معرفتی عرفان اسلامی نیز ارائه تعریف با مشکلات فراوانی مواجه است، زیرا از یک سو در عرفان اسلامی با سنت های تربیتی متفاوت و گونه گونی، روبه رو هستیم؛ از سوی دیگر در عرصه مباحث نظری اختلافاتی اساسی را مشاهده می کنیم؛ مشکل سوم آن است که عرفان اسلامی، سستی است دارای صیوررت و تبدلات و تغییرات تاریخی فراگیر و عمیق که امکان رسیدن به تعریفی واحد را که بر تمامی ادوار و تمامی جریان های آن قابل تطبیق باشد، مشکل می سازد. با وجود این، با تکیه بر اصول مشترک و فارغ از برخی مباحث نظری که ممکن است موجد اشکال در تعریف شوند، می توان گفت که عرفان اسلامی، سستی است معنوی برآمده از تعلیمات اسلامی که مبنای آن سلوک درونی و معنوی آدمی از طریق عمل بر اساس آموزه های طریقتی است به نحوی که منجر به دریافت و وجدان حقیقت (به شکل حضوری و نه حصولی) بشود.

در تعریف فوق از عرفان اسلامی اولاً عرفان اسلامی، برخلاف جرجانی که آن را شهود و در عین حال، مقید به شرع تعریف کرده است، «سنتی معنوی» دانسته شده است؛ سنت به معنای جریانی تاریخی و دارای فرهنگ و ادبیات خاص است؛ ثانیاً این سنت، همان‌گونه که در تعریف جرجانی نیز بدان تصریح شده است، «برآمده از تعلیمات اسلامی» دانسته شده و این امر، وجه ممیز عرفان اسلامی از دیگر سنت‌های معنوی، مانند عرفان مسیحی و یهودی است؛ ثالثاً مبنای این سنت، «سلوک درونی و معنوی آدمی از طریق عمل بر اساس آموزه‌های طریقتی» است که وجه ممیز افراد ذیل این سنت از زهاد و متشرعین است. به عبارت دیگر عارف در این تعریف، زاهدی است که قائل به حرکت در مراتب درون است و معتقد است که انسان با چنین حرکتی می‌تواند به «وجدان حقیقت» که همان شهود است، دست یابد.

بر اساس تعریف فوق می‌توان مدعی شد که طریقه اخلاقیون، یک جریان عرفانی است؛ چراکه اولاً با سنت معنوی عارفان مسلمان، موافقت دارد و با وجود اختلافاتی که هم در نظر و هم در عمل با عرفان و تصوف کلاسیک و مرسوم دارد، اما در پافشاری بر کشف و سلوک درونی با آن، هم‌سوئی نشان می‌دهد، ثانیاً بر اساس تعالیم اسلامی شکل یافته، ثالثاً مبنای آن سلوک درونی و درک عوالم درون به نحو وجدانی و شهودی است و رابعاً سلوک درونی آن بر مبنای آموزه‌های طریقتی است. در زیر فقط با محور قرار دادن سنت که عملاً شامل سه محور دیگر نیز می‌شود اثبات می‌کنیم که طریقه اخلاقیون، طریقه‌ای عرفانی است. مراد ما از سنت، معنای فقهی یا جامعه‌شناختی آن و حتی آن معنایی که سنت‌گرایان از آن اراده می‌کنند، نیست. سنت در این تعریف به معنای مجموعه‌ای از رفتارها، بینش‌ها و نگرش‌ها، و دانشی است که در طول زمان در یک مجموعه پدید آمده و تداوم یافته و در پیرامون آن ادبیاتی خاص شکل گرفته است. با این تعریف از سنت می‌توان آن را مشتمل بر دو عنصر اصلی دانست: نخستین عنصر فرهنگ است که مشتمل است بر دانش‌ها، نگرش‌ها و بینش‌ها، و رفتارها یا آداب و عقاید و سنن و رسوم و دومین عنصر ادبیات است که مجلای ظهور و بروز اندیشه‌ها و عواطف شکل گرفته در دل فرهنگ است و مشتمل است بر زبان به نحو عام و واژگان و اصطلاحات و متون تولیدشده در دل یک سنت به نحو خاص؛ بنابراین، منظور از ادبیات عرفانی، بهره‌مندی از اصطلاحات و ساختار و نحوه و حال و هوای مکتوبات و بیانات عرفاست و منظور از فرهنگ عرفانی، مجموعه عقاید، آداب و سنن اصلی عرفا مانند معتقداتشان در توحید و ولایت و تأکیدشان بر استاد، ذکر و فکر و خلوت و ریاضت که تقریباً در تمامی جریانات عرفانی و معنوی مشترک هستند.

حال پرسش این است که آیا مکتب و مدرسه تربیتی آخوند همدانی در ادامه سنت عرفانی اسلام است یا خیر؟

شواهد بسیاری از زندگی و آثار بزرگان مکتب اخلاقیون می‌توان فراهم آورد که نشان می‌دهد که آنان هم در آداب و سنن و عقاید و هم در ادبیات، تابع سنت عرفانی اسلام بوده‌اند و شرح این مسئله شاید برای آشنایان با متون و آثار و احوال این افراد، ملال‌آور باشد. در این مقام، مواردی را به اجمال متذکر می‌شویم.

۱.۳ فرهنگ

در تعریف سنت بر دو کلیدواژه فرهنگ و ادبیات تأکید کردیم و سپس فرهنگ را مجموعه‌ای از دانش‌ها، بینش‌ها و نگرش‌ها، رفتارها یا معتقدات و سنن و آداب دانستیم که در بستر زمان شکل گرفته است. طریقه اخلاقیون هم در تمام عناصر بیان‌شده تابع آن چیزی است که در سنت عرفانی حضور داشته است. در زیر، شواهدی برای اثبات این مدعا ارائه می‌شود:

- اعتقاد به وجود بواطنی برای دین الله (یا همان قرآن) که اساس اندیشه عرفانی و معنوی در همه مکاتب عرفانی است. از کلمات بزرگان مکتب اخلاقیون به‌ویژه علامه طباطبایی در کتاب *ارجمند رساله الولاية* که حاوی روش طریقتی خود وی و استادانش است چنین برمی‌آید که به این مطلب، اعتقاد داشته‌اند.

علامه پس از تقسیم ادراکات انسانی به دو قسم حقیقت (ادراک دارای مصداق خارجی و مستقل از ادراک‌کننده) و اعتبار (ادراک بدون مصداق خارجی و وابسته به ادراک‌کننده)، امور اعتباری را دارای ریشه تکوینی و حقیقی می‌داند. او معتقد است که احساس نیاز انسان برای رفع احتیاجات اولیه خود در زندگی اجتماعی و جلب خیر و سود و دفع شر و ضرر، اعتبارات را به وجود می‌آورد و انسان علی‌رغم آن‌که در ظاهر در یک نظام اعتباری زندگی می‌کند، در باطن در نظامی طبیعی و تکوینی به سر می‌برد.

از دیگر سو معارف و احکام دینی نیز برای انسانی که در اجتماع زندگی می‌کند به زبان اعتبار بیان شده‌اند، اما چون پیش و پس از زندگی اجتماعی، قوانین اعتباری جاری نیست، چون اجتماع در پیش و پس از این اجتماع وجود ندارد، و انسان در آن عوالم با امور تکوینی و حقیقی، سر و کار دارد و حشر وی فردی است، درواقع معارف و احکام دینی از حقایق دیگری حکایت می‌کند و چون وجود ارتباط حقیقی بین دو شیء، موجب اتحاد

آن‌ها در نوع وجود می‌شود، بین احکام و معارف دینی (اعتباری) و حقایقی که اسرار و باطن این امور اعتباری هستند، نسبت و ارتباط وجود دارد لذا می‌توان مدعی شد که برای ظاهر دین، باطنی وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۹-۱۴). علامه پس از استدلال عقلی، به بیان شواهد قرآنی و روایی برای مدعای خود می‌پردازد (همان: ۱۴-۲۵).

- اعتقاد به وحدت وجود در عرصه هستی‌شناسی و خداشناسی عرفانی است که تقریباً غالب مکاتب عرفانی بدان قائل هستند. آثار بزرگان مکتب نجف در حوزه عرفان نظری چندان قابل توجه نیست، اما از همان صفحات اندک می‌توان دریافت که آنان به وحدت وجود اعتقاد داشته‌اند و قائل به وحدت شخصیه بوده‌اند. مکتوبات آقا سیداحمد کربلایی، از اصلی‌ترین شاگردان آخوند همدانی، در تفسیر ابیات آغازین *منطق‌الطیر* عطار نیشابوری، به شیخ محمدحسین کمپانی، از اصولیون و فلاسفه معاصر سیداحمد، از مهم‌ترین مکتوبات بزرگان نجف در عرفان نظری است که در آن نظر عرفا در مورد مسئله وجود و علم باری را بر نظر فلاسفه صدرایی ترجیح می‌دهد. در این مکاتبات، مرحوم کمپانی می‌کوشد تا این ابیات را بر اساس حکمت صدرایی و نظریه عینیت ذات و صفات الهی توضیح دهد و در مقابل، مرحوم سیداحمد می‌کوشد بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود درباره این ابیات، سخن بگوید؛ سید در این مکتوبات، آشکارا از وحدت شخصی وجود دفاع می‌کند.

همچنین است رساله شریف *لقاءالله* از مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی؛ مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی در ضمن بیان نتیجه معرفت نفس، سؤالی در انحصار انتساب وجود و علم و اراده به خدا طرح می‌کند و در پاسخ، ضمن اعتراف به خطرناک بودن سخن گفتن در آن می‌کوشد تا وحدت وجود را به زبانی ساده تبیین کند. او ابتدا به آیات و روایاتی که نفی وجود و قدرت و مانند آن از غیر حق کرده است مانند «لا حول و لا قوة الا بالله»، «الحمد لله»، «لا ضار و لا نافع و لا ناصر و لا معین الا الله» و سخن پیامبر که راست‌ترین شعر عرب را این سخن لبید می‌داند که «الا کل شیء ما خلا الله باطل» و مانند آن اشاره می‌کند (جواد ملکی تبریزی، ۱۳۷۸: ۲۱۷-۲۱۹) و ضمن شکایت از رد و انکار و تکفیر و تفسیق‌های وحشتناک عالم نمایان می‌کوشد سخن عارف در وجود را تبیین کند (همان: ۲۱۹). او بخش استدلالی سخن خود را با مسلم بودن و محدود نبودن وجود حق به هیچ حدی و این که حق، فاقد هیچ کمالی نیست و در همه جا و همه زمان‌ها وجود حقیقی خارجی دارد، آغاز می‌کند. این اصول به عقیده جناب میرزا مورد اتفاق همه دین‌داران و عقلاست (همان: ۲۱۹-۲۲۰).

با توجه به آن که مرحوم سیداحمد، وصی جناب آخوند همدانی بوده است و با توجه به آن که مرحوم میرزا جواد ملکی نیز که از نزدیک‌ترین شاگردان آخوند بوده است چنین اعتقادی داشته‌اند، قاعدتاً بعید می‌نماید که این دو بزرگ در مسئله مهمی مانند توحید عرفانی و وحدت وجود هم‌چون استاد خود نیاندیشیده باشند. این مدعا با توجه به این که برای مرحوم سیداحمد کربلایی و مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی، داشتن استادی در فلسفه و عرفان، گزارش نشده است تقویت می‌شود. کیفیت استدلال ایشان در وحدت وجود و نوع بیان‌شان نشان از تسلط آنان بر متون عرفانی و مفاهیم فلسفی دارد و این دو بزرگوار احتمالاً به همراه برخی دیگر از خواص آخوند، به صورت محدود و مخفیانه از درس او در فلسفه و عرفان بهره‌مند می‌شده‌اند. نسل‌های بعدی شاگردان آخوند، که شاخص‌ترین آنان مرحوم قاضی و شاگردان ایشان هستند، نیز به وحدت شخصی وجود اعتقاد دارند. به این ترتیب شاید بتوان یکی از ویژگی‌های مکتب عرفانی نجف را اعتقاد به وحدت شخصی وجود دانست؛ در یکی از اشعار مرحوم قاضی، دلالت بر وحدت وجود، آشکار است؛ در کلمات به جای مانده از دیگر بزرگان مکتب، مانند مرحوم سیدهاشم و شاگردش مرحوم تهرانی نیز به ویژه در کتاب *الله‌شناسی* تصریحات فراوانی می‌توان یافت. این شواهد نشان‌دهنده توجه بزرگان این مکتب، از مرحوم آخوند تا مرحوم تهرانی به وحدت شخصی وجود است.

- اعتقاد به وجود بواطنی برای انسان اولاً و امکان سیر و صیروت در این بواطن ثانیاً در عرصه انسان‌شناسی که غالب طرق عرفانی، قائل بدان هستند. بزرگان این مکتب مانند عرفای مشهور مسلمان معتقدند که انسان، موجودی ذومراتب است و می‌تواند با حرکت در این بواطن، افق‌های تازه‌ای از دریافت حضوری حقیقت را بر خود بگشاید. اگرچه مدعای نگارنده برای آشنایان با نوشته‌ها و مکتوبات آخوند همدانی و سلسله شاگردانش روشن است، ذکر چند شاهد برای اثبات مدعا خالی از فایده نیست.

مرحوم علامه طباطبایی در فصلی از رساله *الولایة* به این مطلب می‌پردازد که راه‌یابی به باطن دین و اسرار غیب، مخصوص پیامبران نیست و برای همگان ممکن است؛ به عقیده علامه طباطبایی تعلق نفس به بدن موجب می‌شود که نفس و بدن، خود را عین یک‌دیگر بدانند، لذا نفس در مرتبه بدن متوقف و از مراتب عالی‌تر خود محروم می‌شود. نفس با فراموشی هر مرتبه از مراتب خود، خصوصیات آن مرتبه و عالم مخصوص به آن مرتبه را نیز فراموش می‌کند، لذا با انقطاع از جسم می‌تواند مراتب و حقایق عالی‌تر را مشاهده کند.

مرحوم ملکی تبریزی در نامه‌اش به مرحوم شیخ محمد حسین غروی اصفهانی (کمپانی) که از او درخواست دستورالعمل سلوکی داشته، بر همین راه تأکید می‌کند. او مسیر معرفت نفس را گذر نفس انسانی از عالم مثال خود و ورود به عالم عقلی، توصیف می‌کند و کسب معرفت حقیقی را منوط به ورود به عالم عقلی می‌داند، لذا بر تقلیل قوای حیوانیت و تقویت قوای روحانیت تأکید می‌کند. سپس به سیره آخوند همدانی اشاره می‌کند که به افراد توصیه می‌کرده است که به مرگ بیندیشند و پس آن که می‌یافته که فرد بر اثر مداومت در تفکر به مرگ گیج شده، او را ملتفت عالم خیال یا خود می‌کرده به این نحو که فرد می‌یافت که هر چه خیال می‌کند و می‌بیند خودش است و از خودش خارج نیست. پس از ملکه شدن این حالت، خودش را در عالم مثال می‌دید. و پس از ملکه شدن این حال، به فرد می‌گفتند که باید فکرش را تغییر دهد و همه صورت‌ها و موهومات را محو کند و به عدم فکر کند. با ملکه شدن این حالت، معرفت بر او متجلی می‌شود (تهرانی، ۱۴۲۸: ۳۳-۳۵).

- اعتقاد به وجود انسان کامل و ولایت او بر ممکنات در عرصه انسان‌شناسی که باز هم از اصول اندیشه عرفانی در عالم اسلام است و این بزرگان، به ویژه آقا سیدعلی قاضی در شرح دعای سمات، در این باره سخن گفته است. مرحوم قاضی در بسیاری از عبارات با تکیه بر مفهوم حقیقه محمدیه به صورت اختصار به تشریح موارد پرداخته است. برای نمونه، ایشان در شرح عبارت «و اسئلک بجلال وجهک الکریم» وجه الله را آن چیزی می‌داند که حق به آن به خلقش توجه کرده است. سپس می‌فرماید که نخستین چیزی که حق بدان توجه کرده حقیقت محمدیه است و پس از آن، حق از طریق این حقیقت به غیر، نظر انداخته است (الطایبی، ۱۴۲۷: ۱۹). در شرح «و بقوتک التی تمسک بها السماء ان تقع علی الارض» نیز قوت را همان قوتی می‌داند که در حقیقت ختمیه و وارثانش از ائمه اطهار، ظاهر شده است و سپس نور نبوت را در خلق، سابق بر هر چیز وصف می‌کند (همان: ۲۰). همچنین مراد از مشیت در عبارت «و بمشیتک التی دان لها العالمون» را نیز حقیقت محمدیه (همان) و در شرح عبارت «و اسئلک بکلماتک التی خلقت بها السموات و الارض» کلمه نخست را که دیگر اشیا از آن آفریده شده‌اند حقیقت محمدیه می‌داند (همان: ۲۲) و بر همین مشی، تمام رساله را شرح می‌دهد.

- اعتقاد به امکان شناخت حضوری حقیقت برای انسان در مقابل شناخت حصولی، که مبنای اندیشه عرفانی است و این بزرگان در آثار خود کراراً درباره آن سخن گفته‌اند. مرحوم علامه در رساله الولایه که از اصلی‌ترین متون مکتب اخلاقیون در سلوک عملی است، دلیل

فضیلت سیر انفسی بر سیر آفاقی در کلام معصوم (ع) را خالی نبودن معرفت نفس از اصلاح اوصاف و اعمال (به خلاف معرفت آفاقی) می‌داند و وجه اشتراک این دو معرفت را در ایجاد آشنایی با خداوند و هدایت به او می‌داند و وجه افتراق این دو معرفت را آن می‌داند که معرفت حاصل از نظر در آیات آفاقی، حصولی است، اما معرفت حاصل از نظر در نفس و قوا و اطوار وجودی آن، شهودی و حضوری است؛ فضیلت علم حضوری بر علم حصولی نیز به دلیل عدم نیاز به استعمال برهان و ترتیب قیاس و از میان نرفتن آن با غفلت از مقدمات، روشن است. ایشان نافع‌تر بودن معرفت انفسی بر معرفت آفاقی را نیز با تکیه بر این نکته که علم حصولی معرفت به صورت‌های ذهنی است، در حالی که خداوند خود برتر از این صورت‌ها است اثبات می‌کند و با توجه به آن که مطالعه و سیر در آیات نفس، نیازمندی و وابستگی تام بنده به مولای خود در وجود و قدرت و حیات و ... را به اثبات می‌رساند، معرفت نفس را شناخت خدا به خدا، معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۰-۱۷۵).

دلیل نافع‌تر بودن علم حضوری از علم حصولی آن است که کارهای نفس انسانی جز در خودش انجام نمی‌شود و چیزی که او را از خودش بیرون و جدا سازد وجود ندارد و او از هر چیزی که بر حسب ظاهر با آن اختلاط و اجتماع دارد، جدا و بیگانه است الا پروردگار خود، زیرا حق بر باطن و ظاهر نفس محیط است، به همین دلیل انسان مشاهده می‌کند که نفسش اگر چه در ظاهر با مردم است، در واقع دائماً با پروردگار خود در خلوت به سر می‌برد، لذا از هر امری منصرف و منقطع شده و متوجه خدای خود می‌شود و همه چیز را از یاد می‌برد و فقط به یاد خدایش ذاکر است. در این حال، دیگر چیزی بین او و خدایش حجاب و مانع نمی‌شود. این همان حق معرفتی است که برای آدمیان، میسور و ممکن دانسته شده و در واقع شناخت خدا به خدا است (همان: ۱۷۲).

- قول بر تأثیر ریاضت و مخالفت با نفس در ادراک شهودی و حضوری حقیقت حق در عرصه نظام رفتاری که از مبانی اندیشه عرفانی است و این بزرگان در آثار خود کراراً درباره آن سخن گفته‌اند. پیش از این گفته شد که به عقیده اخلاقیون، معرفت نفس اقرب طرق برای وصول به بارگاه قدس است. همچنین آنان برای ریاضت در حصول معرفت نفس جایگاهی ویژه قائل‌اند. آنچه در کلمات مرحوم ملکی درباره تضعیف حیوانیت اشاره کردیم عبارت دیگری از ریاضت است. همچنین علامه طباطبایی در *المیزان فی تفسیر القرآن* به صورتی دقیق از تأثیر ریاضت در معرفت نفس سخن می‌گوید. بنابر بیان ایشان برخی حوادث تکان‌دهنده مانند ترس، وحشت شدید، مسرت فوق‌العاده، محبت مفرط، و اضطراب

شدید رشته ارتباط آدمیانی را که در بند تعلقات مادی هستند، با عالم خارج از نفس خود می‌گسلد و آن‌ها را متوجه خود می‌کند و در نتیجه این توجه، آثار نفس برای آن‌ها آشکار می‌شود. در این امور، نفس از هر چیزی که از خود خارج است، مخصوصاً از لذائذ جسمانی، منصرف و متوجه خود می‌شود. اساس مخالفت با نفس در انواع ریاضت‌ها نیز پرهیز دادن انسان از پرداختن به خارج از خود است که معنای این عمل، مخالفت با فرو رفتن نفس در خواسته‌ها و شهوات خویش است زیرا شهوات، نفس را از پرداختن به خود منصرف می‌سازند و او را به امور خارج از خود راهنمایی می‌کنند. با ریاضت، نیروی شگرف نفس در اصلاح خود صرف می‌شود و از پراکنده شدن آن در انواع شهوات جلوگیری می‌شود و قدرت شگرف نفس به صورت موقت یا دائم، بارز می‌شود (همان: ۱۸۰).

با این مبنا غایت همه ریاضات در طرائق عرفانی و عبادات در مذاهب دینی، سوق دادن فرد به سوی نفس و منصرف کردن او از عالم بیرون است. هدف از کم‌خوری و کم‌خوابی و کم‌گویی محدود کردن نفس و منصرف کردن او از توجه عالم بیرون است. روشن است که خوراک و خواب کم تضعیف برخی از قوای بدنی را به همراه دارد و تضعیف قوای بدنی، تضعیف تمایل بدن به پرداختن به شهوات را در پی دارد و نتیجه این کم شدن تمایل، بیش‌تر فرو رفتن نفس در خود است. همچنین نتیجه طبیعی سکوت و کم‌گویی، معاشرت کم‌تر با دیگران و نتیجه معاشرت کم‌تر و خلوت بیش‌تر، فرورفتن در خود است. نکته مهمی که باید در این جا متذکر شد آن است که نفی خواطر، مکمل ریاضت است. خلوت، رها کردن جماعت نیست بلکه خالی کردن ذهن است؛ خلوت بیرونی آن‌گاه پسندیده است که منجر به خلوت درون شود و در این مسیر، چنان‌که گفتیم ذکر حق و ذکر مرگ و عدم، بسیار مؤثر است.

۲.۳ دو نمونه از آداب و رفتارهای متابع سنت عرفانی

تأکید بر لزوم داشتن استاد در سیر الی‌الله، تأکید بر فروع ریاضت مانند چله‌نشینی و صمت و جوع و سهر و عزلت و ذکر و فکر و خلوت، داشتن سلوک جمعی و گروهی حول محور استاد، از اساسی‌ترین عناصر فرهنگ عرفانی اسلام است و آن را اخوت عرفانی نیز می‌توان نامید. البته باید متذکر شد که نمی‌توان پاره‌ای از آداب خانقاهی را که در میان همه مکاتب عرفانی اسلام مشترک نیست از عناصر فرهنگ عرفانی اسلام دانست. در ذیل دو عنصر اساسی از فروع سیر و سلوک عارفانه، یعنی تأکید بر داشتن استاد و اخوت معنوی و

رفاقت سلوکی را برای نمونه بر موارد فوق می‌افزاییم و از مسئله ریاضت و فروعات آن، در قسمت بُعد سلوکی، سخن خواهیم گفت.

الف) استاد: در نگاهی اجمالی به روش تربیتی بزرگان مکتب نجف می‌توان به جایگاه و نقش ویژه استاد در تربیت شاگردان پی برد. شواهد مورد نظر را می‌توان در دو دسته طبقه‌بندی کرد: نخست در حوزه نظر و در آثار آنان و دیگر در حوزه سوانح زندگی آنان. بنابر رساله بحرالعلوم، به عکس فقه جوارح که راه آن ظاهر و آشکار و واحد است و قاطعان طریق آن اندک هستند، در فقه نفس و طب روحانی، راه هرکس متفاوت و مرض هر شخص و علاج او متفاوت است، عرض حال بر استاد در هر مرحله از سلوک، ضروری است و به همین جهت است که سالکان باید مدت‌های متمادی در خدمت استاد به سر برند (بحرالعلوم، ۱۴۲۸: ۱۲۲-۱۳۰). در این رساله استاد بر دو گونه خاص و عام تقسیم شده است؛ استاد خاص، نبی و خلفای او (ائمه اثنا عشریه) هستند که مخصوص هدایت هستند و استاد عام کسانی هستند که خصوصاً مأمور به هدایت نیستند، اما به حکم آیه «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون» (نحل: ۴۳) می‌توانند راهنمای سالک باشند. به عقیده صاحب رساله، سالک همیشه و در همه حال، حتی اگر به مراتب نهایی رسیده باشد، نیازمند استاد خاص است، زیرا استاد خاص است که می‌تواند آداب حضور در آن مراتب را به او بیاموزد و در واقع والی آن مراتب، خود اوست و ارادت و خدمت در پیشگاه او ضروری است، اگرچه ارادت و خدمت به استاد عام نیز با توجه به تفاوت مراتب، ضروری است. با تقسیم استاد و شیخ به خاص و عام و این که ارادت و خدمت اصالتاً مخصوص استاد خاص است و استاد عام به جهت انتساب به استاد خاص از آن بهره‌مند می‌شود، جایگاه بحث شیخ و مراد و رابطه او با امام در اندیشه عرفانی شیعه روشن می‌شود. ایشان در ادامه سخن بحث از مرافقت استاد خاص و به تبع او استاد عام در همه احوال را به میان می‌آورند و راه شناخت استاد عام را منحصر در مصاحبت او در پنهان و آشکار و معاشرت باطنیه و ملاحظه تمامیت ایمان جوارح و نفس او می‌کنند و هشدار می‌دهند که ظهور خوارق عادات و بیان دقائق نکات و اظهار خفایای آفاقیه و خبایای انفسیه ملاک نیست، زیرا این گونه امور در مرتبه مکاشفه روحیه حاصل می‌شود و از این مرتبه تا سر منزل مقصود، راه بی‌نهایت است و رهروان بسیاری پس از طی این مراحل، گمراه شده‌اند. ایشان حتی تجلیات صفاتی را نیز ملاک وصول صاحبش به منزل نمی‌دانند و فقط تجلیات ذاتیه ربانیه (در مقابل تجلیات ذاتیه روحانیه) را ویژه و اصلاقی تلقی می‌کنند (بحرالعلوم، ۱۴۲۸: ۱۶۹-۱۷۱).

مرحوم علامه تهرانی در ذیل رساله بحر العلوم در چند جا به بیان اشاراتی در مبحث استاد و لزوم تبعیت از او و ارتباط او با امام می‌پردازد و گوشه‌هایی از جایگاه استاد در اندیشه عرفانی بزرگان مکتب نجف را بیان می‌کند. به عقیده ایشان، استادان فنون الهیه و معارف حقه ربانیه و طرق سلوک و منجیات و مهلکات نفس، غیر از علمای ظاهریه شرعیه هستند و در سلوک باید به استاد متخصص این فن که «عالم بالله» است، مراجعه شود (همان: ۱۶۶-۱۶۷).

همچنین از مرحوم قاضی نقل شده که فرموده‌اند که اگر طالب راه خدا برای پیدا کردن استاد این راه، نصف عمر خود را در جست‌وجو و تفحص صرف کند، ارزش دارد و فرموده‌اند کسی که به استاد رسیده، نصف راه را طی کرده است (همان: ۱۹۶). به عقیده ایشان «اهم از آن‌چه در این راه لازم است، استاد خبیر و بصیر و از هوی بیرون آمده و به معرفت الهیه رسیده و انسان کامل است، که علاوه بر سیر الی‌الله، سه سفر دیگر را طی کرده و گردش و تماشای او در عالم خلق بالحق بوده باشد» (همان: ۱۸۶).

البته در مسئله معنعن بودن سلسله استادان، بزرگان این مکتب با متصوفه اختلاف دارند. متصوفه غالباً تأکید دارند که نخستین لازمه سلوک، طلب راهنمایی از کسی است که خود به ارشاد فردی کامل، سلوک کرده باشد و به کمالات معنویه نایل شده باشد و از آن فرد کامل بنابر اشاره الهی، اجازه یافته باشد که طالبان حق را ارشاد کند، و آن کامل نیز از کاملی اجازه یافته باشد و این اجازات، معنعن باشد تا آن‌که به پیامبر (ص) برسد. مرحوم تهرانی با استناد به مشخص نبودن هویت ملاقلی جولای، استاد سیدعلی شوشتری اضافه می‌کند که نه ثبوتاً و نه اثباتاً دلیلی برای معنعن بودن استاد وجود ندارد، گرچه سلاسل تصوف برای این امر، اهمیت فراوانی قائل هستند و آن را از لوازم لاینفک سلوک می‌شمرند (همان، ۱۴۲۳ الف: ۱ / ۱۹۱-۱۹۲).

در عرصه عمل نیز این بزرگواران، خود در محضر استاد و در خدمت او به سیر و سلوک می‌پرداخته‌اند و ارادت و شوقی که از ایشان به استادانشان مشاهده شده است دلیلی روشن بر ارادت و سیر و سلوک معنوی با استفاده از روحانیت استاد است. مرحوم سیدعلی شوشتری که سرسلسله این مسیر و طریق است از وجود ملاقلی جولای و به روایتی از محضر آقا محمدرضا دزفولی، شاگرد صدرالدین کاشف دزفولی، بهره‌مند بوده است. شاگرد سیدعلی، مرحوم آخوند مولی حسینی هم‌دانی با آن‌که از افراد مطرح برای تصدی ریاست شیعه و ادامه‌دادن درس مرحوم شیخ انصاری پس از اوست، به توصیه استادش

مرحوم سیدعلی شوشتری از این کار سرباز می‌زند و پس از رحلت استاد خود، سیدعلی، راه او را در تربیت نفوس ادامه می‌دهد؛ گرداگرد او تعداد قابل ملاحظه‌ای از نخبگان علم و عمل گرد می‌آیند و تحت و اشراف او به سلوک می‌پردازند که مرحوم سیداحمد کربلایی و مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی و مرحوم شیخ محمد بهاری در آن زمره‌اند. کلماتی که از شاگردان مرحوم آخوند درباره او آمده، نشان از ارادت ویژه آنان به اوست. در احوالات مرحوم قاضی آمده است که وقتی نام استادشان سیداحمد آمده دگرگون شده‌اند (قاضی، ۱۳۸۶: ۲۸۱) و آمده است که مرحوم علامه طباطبایی پس از رحلت استادش مرحوم قاضی تا پایان عمر از عطر استفاده نکرده است (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳ ب: ۲۴) و مرحوم الهی در دوران اقامتش در تبریز به شکل روحانی و معنوی از ارشادات مرحوم قاضی بهره‌مند شده است (همان: ۳۷۰).

ب) اخوت معنوی و رفاقت سلوکی: اخوت نیز در بین بزرگان این طریق رواج داشته است. مرحوم شیخ محمد بهاری معتقد است که انسان باید اسباب برانگیزاندن اخوان خود را فراهم آورد تا در اخوت، ثبات پیدا کنند؛ او ثمره اخوت دینی را یاری کردن برای خلاصی از ابتلائات اخروی می‌داند (تائب تبریزی، ۱۳۷۶: ۱۳۵). البته در آثار این بزرگواران، تصریح بر سلوک گروهی و رفاقت معنوی مانند عبارت فوق از شیخ بهاری بسیار اندک یاب است و این امر بیش‌تر از مشاهده نوع تعاملات و کلمات مورد استفاده آنان در توصیف مجالس و روابط دوستان قابل دریافت است. فرزند مرحوم قاضی، مجلس درس ایشان را «شامل گروهی از اهل صفا و دوستی» توصیف می‌کند (قاضی، ۱۳۸۶: ۲۹۸)؛ همچنین از قول شیخ علی قسام نقل می‌کند که مرحوم قاضی، دوستی با سیدحسن مسقطی و سپس علامه طباطبایی را به ایشان توصیه کرده است (همان: ۳۳۷). همین گونه رفاقت و دوستی، بین شیخ موسی دبستانی و شیخ محمدتقی لاری (همان: ۴۰۳) و نیز مرحوم شیخ علی محمد بروجردی و سیدحسن مسقطی وجود داشته است (حسینی تهرانی، ۱۴۱۶: ۳۸۲)، به حدی که اخراج سیدحسن از نجف مایه حزن و اندوه فراوان برای جناب شیخ می‌شود (همان: ۳۸۳). همچنین مرحوم تهرانی وقتی درباره تنگی معیشت مرحوم حداد به واسطه استغراق در عوالم ربوبی سخن می‌گوید از اصطلاح رفقای طریق، استفاده می‌کند و وظیفه این رفقا را در حمایت از سالک در آن احوال متذکر می‌شود به این نحو که اگر برای فردی از آن‌ها جاذبه روحی شدید شد و از تدبیر امور معاش افتاد و عائله‌اش نیازمند شدند وی را به وادی فقر و هلاکت نیستی نسیارند (همان: ۷۳).

مرحوم تهرانی در جای دیگری در احوال سید هاشم حداد از واژه «رفقا» استفاده می‌کند می‌نویسد که حداد در خدمت رفقا از هیچ خدمتی حتی جارو کردن اتاق و شستن ظروف و تهیه مایحتاج از خارج، دریغ نداشته است (همان: ۶۴۲). مرحوم تهرانی سپس داستان خطاب عیسی با حواریون که پای حواریون را شسته بود و دعای حضرت امام سجاد (ع) که «ولا ترفعنی فی الناس درجه الا حططنتی عند نفسی مثلها» را حجت می‌آورند (همان).

۳.۳ ادبیات

عصر دومی که در تحلیل معنای سنت در تعریف عرفان اسلامی ارائه شد، ادبیات (زبان، واژگان، و ادبیات) بود. نگاهی به مکاتیب مرحوم آخوند همدانی و شاگردان او مانند سید احمد کربلایی، میرزا جواد ملکی تبریزی و شیخ محمد بهاری و آثار برجای مانده از مکاتبات مرحوم قاضی و شاگردان او، اثبات کننده این امر است. سبک نوشتاری مرحوم آخوند همدانی در نامه‌های باقی مانده از او به سبک مکاتیب عرفانی، بسیار نزدیک است؛ لحن خطابی و همراه با شور عارفانه در این چند نامه به وضوح، مشاهده می‌شود:

یا سلمان، ای از آشنایان دور و ای با بیگانگان محشور، ای انس گرفته به آواز غرور و ای مستوحش از دار السرور، گوشت را باز کن تا در جوش و خروشت آورم و این ادویه الهی را نوش کن تا عقل و هوشت بخشند؛ این قدر بدان که سلیمان نبی صل الله جل جلاله، علی نبینا و علیه السلام تا عسکر می‌شوم نفس و ابلیس را در وجود شریف خودش تار و مار نمود، در حکمرانی بر انس و جن، متمکن و برقرار نشد و تا چند عقل و ملک را به حصن حصین دل مسلط نکرد دستش به خاتم الهی، مزین نگردید (تائب تبریزی، ۱۳۷۶: ۲۰۶).

آثار مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی به ویژه رساله لقاء الله و تا حدودی اسرار الصلوة نیز آمیخته با مصطلحات عرفانی و اشعار عرفای مسلمان است. ایشان در این رساله از تجلی انوار جمال و جلال الهی بر قلب و عقل و سر خواص اولیا و فنای و بقای سالک بر اثر این تجلیات، سخن می‌گویند (ملکی تبریزی، ۱۳۷۸: ۴). در این رساله از دو مذاق عمده در میان علما در مواجهه با آیات لقاء الله سخن می‌گویند و یکی را مبتنی بر تنزیه صرف و دیگری را مبتنی بر جمع تنزیه و تشبیه می‌داند (همان). این رساله علاوه بر سبک از نظر محتوا نیز با اثبات لقاء الله در بخش‌های نخست در مسیری که عرفا در آن پیشتاز بوده‌اند گام برداشته است.

نامه‌های مرحوم شیخ محمد بهاری نیز که متضمن نقدهایی تند بر متصوفه است، در سبک نوشتاری به آن‌چه در ادبیات عرفانی اسلام سراغ داریم، بسیار نزدیک است. نامه‌های شیخ محمد که یکی از مهم‌ترین منابع و مراجع این پژوهش است، در کتابی به نام *تذکره المتقین* که حاوی نامه‌هایی از بزرگان مکتب اخلاقی عرفانی نجف است و به دست مرحوم اسماعیل تائب تبریزی منتشر شده، گرد آمده است. یکی از مکتوبات شیخ بهاری در این مجموعه، *آداب سلوک* است که خطاب به یکی از شاگردان خود که متقاضی دستورات سلوکی بوده است، نوشته شده و هفت بخش دارد: *آداب حج*، *آداب زیارت*، *آداب توبه*، *آداب مراقبه*، *آداب رفاقت*، *آداب سلوک با زن و عیال*، و *آداب تربیت اولاد*. در این رسائل نیز رویکرد عرفانی این بزرگان، مشهود و ادبیات آن‌ها در بسیاری از موارد، شبیه ادبیات عرفا می‌شود. برای نمونه در رساله *آداب توبه*، پس از آن‌که توبه و شرایط و ارکان آن به تفصیل، توضیح داده می‌شود، مرحوم بهاری چنین می‌نویسد:

ثم اعلم ایها الاخ الاعز این‌که این توبه ذکر شد به آن تفصیل، اگر علی ما هو علیه آن را انجام دادی، بی‌کم و زیاد، به اول درجه توبه رسیده‌ای، هنوز قشر است، به پوست نرسیده چه این‌که توبه لفظ نیست، حال لازم دارد آن حال ذودرجات است. جمیع اخلاق، حقایقی دارند باید انسان آن را احساس کند و آن‌ها مطالبی هستند که لایمسها الا المطهرون (تائب تبریزی، ۱۳۷۶: ۵۱).

همچنین است دو رساله *آداب مراقبه* و *آداب رفاقت* که نامشان به حد کافی، گویاست. همچنین در *تذکره المتقین*، مکتوبی کوچک در صفات علمای حقه از مرحوم شیخ بهاری به جای مانده که به روشنی، رویکرد این بزرگان به علم و عالم را نشان می‌دهد و تحلیل آن می‌تواند تباین روابط بزرگان این مکتب با فقهای ارشد و علمای برجسته را روشن کند، ضمن آن‌که تصویرکننده سیمای عالم راستین در نگاه ایشان باشد. ایشان در بیان صفت ششم از علمای حقه می‌فرماید که باید اهتمام عالم به علم باطن و مراقبه قلب و شناختن طریق سلوک اخروی پیش از همه کار باشد، زیرا علوم بر دو قسم هستند: قسمی از آن نوشتنی است و هرکس در آن چیزی نوشته، اما اصل آن را به دست نداده است و قسمی که از جنس فیوضات غیبیه است و معارف حق از آن منکشف می‌شود و انسان از این نحو علم، کامل می‌شود (همان: ۹۶). دستورالعمل‌های مرحوم شیخ محمد بهاری به یکی از ارادتمندان به نام شیخ احمد در مقام تحلیل مبانی سلوک عملی نیز از مواردی است که نشان‌دهنده میزان نزدیکی حال و هوای سخنان آنان به سخنان عرفاست. همچنین از ایشان،

۱۶ مراسله به ارادتمندان و شاگردان و دوستان باقی است که حاوی برخی از نکات سلوکی و پاره‌ای از موضع‌گیری‌های ایشان درباره اصناف دین‌داران از صوفی و عارف و عالم و زاهد است.

چنان‌که گذشت قسمت اعظم کتاب *تذکره‌المتقین* را نوشته‌های مرحوم شیخ محمد بهاری تشکیل داده است. پس از رساله‌ها و مراسله‌های شیخ بهاری، پنج مکتوب از سیداحمد کربلایی، مضبوط است که آخرین آن‌ها نخستین پاسخ سید به سؤال تائب در توضیح دو بیت عطار است که در کتاب *توحید علمی و عینی* نیز مضبوط شده است. مراسلات سید، بسیار کوتاه هستند و می‌توان برخی از توصیه‌های سلوکی او را از خلال آن‌ها احصا و شمارش کرد. نامه سیداحمد نیز مانند مکاتیب شیخ بهاری، آمیخته‌ای است از اشعار عرفانی حافظ و مولانا و توصیه‌هایی برای سالکان الی‌الله و البته گاهی هم شور و ذوق عارفانه، غلبه پیدا می‌کند؛

فدایت این مسئله و باقی مسائل راه آخرت آموختنی نیست، بلکه نوشیدنی است، تضرع و ابتهاج از درد و سوز از دل برمی‌خیزد؛ درد پیدا کن، آن خود تضرع و ابتهاج می‌آورد:

آب کم جو تشنگی آور به دست تا بجوشد آبت از بالا و پست

هرگز شنیده شده که به زن بچه‌مرده، گریه تعلیم کنند یا زن آبستن را زاییدن بیاموزند، بلی نائحه‌ای را که اجاره کنند یا بازی زاییدن بخواهند درآورند محتاج به تعلیم و آموختن خواهد بود (همان: ۱۸۶).

علاوه بر *تذکره‌المتقین* باید از مکاتیب عرفانی مرحوم سیداحمد کربلایی به مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی) در مسئله وحدت وجود، یاد کرد که کاملاً در بافت ادبیات عرفانی، سامان یافته است. احدیت و واحدیت و فیض اقدس و مقدس و وحدت و کثرت و فنا و بطون و ظهور از اصطلاحات پرکاربرد این نامه‌ها هستند. همچنین این نامه‌ها در تفسیر دو بیت از شیخ فریدالدین عطار از بزرگ‌ترین چهره‌های ادبیات عرفانی در اسلام و ایران، بیان شده است و ادبیات مکتوبات به سبک شارحان اندیشه عرفانی ابن عربی است و در آن استشهاد به اشعار عرفانی حافظ و مولوی و شبستری، فراوان است.

از مرحوم سیدعلی قاضی، از استادان نسل دوم شاگردان آخوند همدانی نیز نوشته‌هایی برجای مانده که گویای ادبیات عرفانی ایشان است. از او قصایدی به جای مانده، از جمله *غدیریه* که ۶۶ بیتش در ترجمه کتاب *آیت الحق* به همراه برخی توضیحات مفید، آمده است. موضوع اصلی قصیده، عید غدیر و بیان وقایع آن و حق الهی حضرت امیر برای

خلافت و امامت بر امت پس از رسول خدا (ص) است که البته از ابیاتی که ابعادی از عرفان مرحوم قاضی را روشن کند، خالی نیست. قصیده با شکایت از اندراس رسوم علم و ادب و پرداختن علما به علم برای کسب منافع دنیوی و نیاموختن علم برای خود علم، آغاز می‌شود و سپس ابعادی از مفاهیم معنوی را مطرح می‌کند. او پس از این ابیات، قرآن و جهان را دو کتاب واحد و بی‌اختلاف، می‌خواند و قرآن را راهنمای همه پیامبران و مجموع همه کتب آسمانی و سپس سوره حمد را جمع قرآن و بسم الله الرحمن الرحیم را جمع حمد و بسم را جمع بسم الله الرحمن الرحیم معرفی می‌کند. وی سپس از نقطه بآء سخن می‌گوید و الف درج در بسم را وسیله ورود به سخن در ولایت علی (ع) و حسنین (ع) قرار می‌دهد و سپس به نقل وقایع غدیر خم می‌پردازد و ظلمی که بیعت کنندگان در غدیر در حق امیر مؤمنان روا داشته‌اند.

متن نامه‌ای که با ابیاتی عربی، شروع می‌شود و در صفحه ۱۹۲ تا ۱۹۶ کتاب *آیت الحق* مندرج است، نیز سندی ارزشمند از سلوک عملی اوست. نامه، حاوی دستورالعمل‌هایی است که تحلیل آن‌ها کمک شایانی به تدوین فصل سلوک عملی مکتب نجف، خواهد کرد و حاوی توصیه‌ای است سلوکی در عوالم قلبیه اختیاریه.

از مرحوم قاضی، رساله‌ای نیز در شرح دعای سمات، باقی است که در آن نیز چیرگی ادبیات و اندیشه عرفانی بر قلم و بیان او، لایح است. این رساله کوتاه با خطبه‌ای در حمد و ستایش حق، آغاز می‌شود. در این خطبه از تجلی حق بر بندگان در هر چیز و ندیدن بندگان و ندا کردن حق، بندگان را به زبان هر چیز ولی نشیندن بندگان، آن‌ها را و تسبیح همه چیز برای حق ولی نفهمیدن بندگان، سخن گفته شده (الطائی، ۱۴۲۷: ۹) که دلالتی آشکار بر اندیشه‌های عرفا دارد. چنان‌که گفته شد مفهوم محوری و اصلی مرحوم قاضی در شرح این رساله، تکیه بر مفهوم عرفانی حقیقت محمدیه است.

از شاگردان مرحوم قاضی، آثار بیش‌تری در دسترس است. نامه‌های مرحوم سیدهاشم حداد به مرحوم علامه تهرانی که در کتاب روح مجرد آمده است حال و هوایی کاملاً عرفانی و معنوی دارد. بسیاری از نامه‌های ایشان از ابیات مثنوی و دیوان حافظ و ابن فارض، لبریز و از خداوند با لفظ معشوق، یاد شده است (حسینی تهرانی، ۱۴۱۶: ۳۵۶).

مرحوم علامه طباطبایی نیز به آثار عرفا نظر داشته‌اند و خود نیز علی‌رغم مشی فلسفی در پاره‌ای موارد در بافت ادبیات عرفا سخن می‌گفته‌اند؛ بارزترین شاهد بر توجه علامه به ادبیات و مفاهیم عرفانی، کتابی است به نام *جمال آفتاب* که یکی از شاگردان ایشان از

کلمات آن بزرگ در تفسیر عرفانی غزلیات حافظ در ده مجلد، گرد آورده است. در این اثر، توغل و تدبر مرحوم علامه و شاگرد بزرگ ایشان مرحوم سعادت‌پرور در فهم عرفانی غزلیات خواجه، هویداست (سعادت‌پرور، ۱۳۷۹). همچنین مرحوم علامه در جلسات درس اخلاق خود، متن رساله سیر و سلوک منسوب به سید مهدی بحر العلوم را درس می‌داده‌اند و گویا درس ایشان برآمده از درس مرحوم قاضی از این رساله بوده است (بحرالعلوم، ۱۴۲۸: ۱۷). این رساله به حدی با ادبیات عرفا و متصوفه، مطابقت دارد که برخی، آن را از بزرگان تصوف، می‌دانند. حاصل دروس ایشان را مرحوم تهرانی در کتاب *لب لباب* آورده که کاملاً عرفانی می‌نماید.

ادبیات مرحوم سید محمد حسین تهرانی که معرف بزرگ مکتب نجف به ویژه مرحوم قاضی و شاگردان ایشان است نیز به شدت عرفانی و متأثر از آثار ادبیات عرفای مسلمان است. دو تذکره ارجمند ایشان درباره مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم سید هاشم حداد با نام‌های مهر تابان و روح مجرد و نیز دیگر آثار ایشان مانند *الله‌شناسی* و *امام‌شناسی* و *معادشناسی* هم در محتوی و هم در سبک نوشتاری، کاملاً عرفانی هستند.

بنابر همین شواهد اندک می‌توان چنین قضاوت کرد که این بزرگان در گفتار و نوشتار، علاوه بر استفاده از مصطلحات عرفا و استشهاد به اشعار و عبارات آن‌ها، در سبک و هم در محتوی کاملاً متأثر از آن چیزی هستند که ما به عنوان ادبیات عرفانی می‌شناسیم. این بزرگان به دیوان حافظ و ابن فارض، و مثنوی و غزلیات مولانا و فتوحات و فصوص ابن عربی، مراجعه و این آثار را مطالعه و بدان استشهاد می‌کرده‌اند و در دو عرصه سبک و محتوی نوشتار و گفتارشان، از ادبیات عرفانی، متأثر بوده‌اند. البته تذکر این نکته به جاست که مطالعه ما در این بخش، اجمالی و صرفاً معطوف به آثار چهره‌های شاخص این مکتب بوده است.

۴. عرفانی بودن یا نبودن اخلاقیون بر مبنای نگاه عموم مردم به عرفان

به جز موارد فوق که بر اساس تعریف عرفان اسلامی، سعی شد تا عرفانی بودن مکتب آخوند همدانی اثبات شود، دلیلی دیگر بر عرفانی دانستن مکتب آخوند وجود دارد و آن شهرت این بزرگواران به عنوان عارف در میان خواص و عوام است. معمولاً عوام، کسی را که در عین رعایت تقوی و حدود الهی و داشتن اخلاقی نیکو، فعلی خارق‌العاده مانند انبا از ضمیر افراد، خبر از آینده یا شفای بیماران و حل غیر مادی مشکلات از او سرزند عارف می‌دانند و برای تبرک از انفاس او و بهره‌مندی از دعای او به او مراجعه می‌کنند. با این

تفصیل ممکن است عموم مردم، کسی را عارف بدانند که حتی با اصول بدیهی عرفان، مخالف باشد در حالی که اهل علم، کسی را عارف تلقی کنند که از نظر شاخص‌های مورد توجه عوام، چندان متمایز از دیگران نباشد. و بسیاری از این بزرگان به‌رغم تلاششان برای کتمان کرامات، بر داشتن این توان‌مندی شهرت داشته‌اند و از این باب، مورد مراجعه عوام بوده‌اند.

گفته‌اند که وقتی جناب آخوند همدانی می‌فرمود افرادی در نجف هستند که از فیوضات مزار حضرت امیر المؤمنین (ع) که در هر روز به اموات وادی السلام می‌رسد بهره‌مند می‌شوند و این فیوضات را با چشم ظاهری می‌بینند، مخاطبین می‌دانستند آن فرد، خود ایشان است (صدوقی‌سها، ۱۳۸۱: ۲۱۶). همچنین بنابر حکایات، آخوند چنان فراستی داشته است، که از ضمیر حاضران و غایبان خبر می‌داده و نمونه این حکایات، کم نیست (همان: ۲۱۶-۲۱۷). استاد صدوقی‌سها از قول میرزا عبدالحسین آگهی و او از قول شیخ ابراهیم امامزاده زیدی، حکایتی از کرامت آخوند، نقل می‌کند که در آن افق، فراست و تسلط ایشان بر ضمیر شاگردان به خوبی نشان داده می‌شود (همان). بر اساس این حکایت، آخوند در مجلس خود از مافی الضمیر شاگردان سخن می‌گوید و سپس به آن‌ها متذکر می‌شود که با تو می‌گویم.

سید عبدالغفار مازندرانی نیز که از شاگردان مرحوم آخوند همدانی بوده است، دارای فراست و توانایی اخبار از ضمیر بوده و بدین قوت در نجف آن روزگار، شهره بوده است؛ نمونه‌ای از فراست او را مرحوم مدرس گیلانی در معجم‌الحکماء، نقل کرده است (همان: ۱۴۴). داستان از این قرار است که مرحوم مدرسی، قصد داشته است تحریر اقلیدس بخواند و این امر را در ذهن خود می‌آورد و در درس سید عبدالغفار حاضر می‌شود، سید در اثنای درس به شاگردان می‌گوید که برخی خیال می‌کنند خواندن اقلیدس برای انسان، سودمند است، تحصیل رضای خدا بهتر است.

سید مرتضی کشمیری از شاگردان اصلی آخوند همدانی نیز به کرامات فراوان، شهرت داشته است. نقل شده که یکی از طلاب، سید را به حجره خود دعوت می‌کند، اما هنگامی که با مرحوم سید به حجره می‌رسند، می‌بینند که در حجره، قفل است. سید می‌فرماید که مشهور است که اگر نام مادر حضرت موسی (ع) را بر قفل و در بسته بخوانند، بدون کلید باز می‌شود. قطعاً نام و مقام مادر ما، حضرت زهرا (س) از نام و مقام مادر حضرت موسی (ع) بالاتر است. سپس دستشان را روی قفل گذارده، می‌فرمایند یا

فاطمه (س) و قفل باز می‌شود (همان: ۲۲۹). همچنین مرحوم سید محمد نصیرآبادی می‌گوید که نواب مولوی سید اصغر حسین، به بیماری سختی مبتلا شد به طوری که معالجه نشد، شبی در عالم رؤیا دیدم در باغ سبز و خرمی هستم و در آنجا قصر باشکوهی وجود دارد. چون در فکر درمان سید اصغر حسین بودم، تصمیم داشتم از آن باغ بیرون آیم، ناگه صدایی از آن باغ شنیدم که می‌گفت: کجا می‌روی؟ گفتم: برای پرستاری از سید اصغر حسین می‌روم. او گفت: چرا به محضر سید مرتضی کشمیری نمی‌روی تا برای سید اصغر دعا کند؟ گفتم: او در کجاست؟ گفت: در میان همین قصر است. در عالم خواب به طرف قصر رفته و وارد قصر شدم سید مرتضی را در مصلاهی قصر دیدم. سلام کردم، جواب سلام مرا داد و لبخند زد. عرض کردم برای شفای سید اصغر حسین دعا کنید. ایشان دعا کرد. من از قصر بیرون آمدم. ناگه از خواب بیدار شدم. دریافتم که اول اذان صبح است. وضو گرفتم و نماز خواندم و سپس به خانه سید اصغر حسین رفتم. دیدم آیت‌الله سید مرتضی کشمیری به عیادت ایشان آمده و در کنار بستر سید اصغر حسین، نشسته است. ماجرای خواب خود را برای آقا نقل کردم و برای شفای سید اصغر حسین تقاضای دعا کردم، سید مرتضی گریه کرد و فرمود: شاید شخصی دیگری را دیده‌ای و به من فرمود: موضوع را مخفی بدار. برای شفای سید اصغر حسین دعا کرد و او همان روز شفای کامل، پیدا کرد (همان).

مرحوم مدرس گیلانی که ده سال در مجلس مرحوم قاضی حضور می‌یافته و در سلک ارادتمندان او محسوب می‌شده است، در مکتوبی که استاد صدوقی سها آن را در ذیل مدخل سید علی قاضی در منتخب معجم الحکماء منتشر کرده است، می‌نویسد: «هنگامی که نزد سید قاضی (رض) آمد و شد داشتم نیز می‌گفتند از ضمائر آگاهی می‌دهد» (مدرس گیلانی، ۱۳۸۴: ۱۴۴). ایشان سپس به نقل واقعه‌ای می‌پردازد که جناب قاضی مانع ورود کسی شده بودند که بدون طهارت به عمد خواسته بود به خدمت ایشان شرفیاب شود (همان). کرامات مرحوم شیخ حسنعلی اصفهانی (نخودکی) که از طریق سید مرتضی کشمیری با مکتب آخوند همدانی مرتبط می‌شود نیز در میان عوام و خواص مردم ایران، شهره است.

۵. نتیجه‌گیری

چنان‌که ملاحظه شد از سه منظر می‌توان طریقه تربیتی اخلاقیون را طریقه‌ای عرفانی دانست: نخست بر مبنای تعریف کلاسیک عرفان به شهود مقید به شرع که در زندگی‌نامه‌های موجود از این بزرگان، به وجود چنین شهودی، تصریح شده است و با

توجه به تقید تام آنان به ظواهر شریعت، بعید است که شهودشان مقید به شریعت نباشد؛ دوم با تکیه بر مفهوم سنت عرفانی که دو عنصر مهم دارد: فرهنگ و ادبیات. این بزرگان هم در فرهنگ که عبارت است از دانش‌ها و نگرش‌ها و بینش‌ها و رفتارها و هم در ادبیات که مجموع اصطلاحات، زبان و سبک نوشتار را شامل می‌شود تابع سنت عرفانی بوده‌اند؛ سوم با تکیه بر نگاه عمومی جامعه به عارف که معمولاً کسی را که در عین رعایت تقوی و حدود الهی و داشتن اخلاقی نیکو، فعلی خارق‌العاده داشته باشد، عارف می‌دانند. کرامات فراوان اخلاقیون و داشتن همان صفات باعث شده که عوام و خواص جامعه، آنان را از دیرباز عارف و طریقه‌آنان را عرفانی، تلقی کنند.

منابع

قرآن کریم.

- بحرالعلوم، سید مهدی (۱۴۲۸ ق). *رساله سیر و سلوک*، مشهد: نور ملکوت قرآن. تائب تبریزی، اسماعیل بن حسین (۱۳۷۶). *تذکره المتقین*، بی‌جا: نیاوندی.
- تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۸ ق). *توحید علمی و عینی*، مشهد: علامه طباطبایی.
- تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ ق). *روح مجرد*، مشهد: علامه طباطبایی.
- تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۳ ق الف). *الله‌شناسی*، مشهد: علامه طباطبایی.
- تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۳ ق ب). *مهر تابان*، مشهد: علامه طباطبایی.
- تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۶ ق). *لب‌الباب*، مشهد: علامه طباطبایی.
- الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد (۱۳۷۰). *کتاب التعریفات*، تهران: ناصر خسرو.
- سعادت‌پرور، علی (۱۳۷۹). *جمال آفتاب و آفتاب هر نظر*، تهران: احیای کتاب.
- صدوقی‌سها، منوچهر (۱۳۸۱). *تحریر ثانی تاریخ حکما و عرفای متأخر*، تهران: حکمت.
- طایبی، عادل (۱۴۲۷ ق). *ثلاث رسائل*، قم: مؤسسه عاشورا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ ق). *المیزان*، ج ۶، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۲). *طریق عرفان*، ترجمه و شرح *رساله الولا یه*، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم: بخشایش.
- قاضی طباطبایی، سید محمدحسن (۱۳۸۶). *آیت الحق*، ترجمه سید محمدعلی قاضی‌نیا، تهران: حکمت.
- مدرس گیلانی، مرتضی (۱۳۸۴). *منتخب معجم الحکما*، انتخاب و تحشییه صدوقی‌سها، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ملکی تبریزی، میرزا جواد (۱۳۷۸). *رساله لقاءالله*، ترجمه، توضیح، و تعلیق، و اضافات احمد فهری، تهران: تربت.