

فلسفه عرفان در اندیشه استاد مطهری

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۷/۰۱

تاریخ تأیید: ۹۵/۱۲/۲۵

محمدجواد رودگر *

چکیده

عرفان‌شناسی یکی از راهبردهای بنیادین دوره جدید و نیازهای کنونی جامعه اسلامی - انقلابی در حال تکوین تمدن نوین اسلامی است. اندیشیدن درباره عرفان اسلامی و تولید فلسفه عرفان اسلامی، برآمده از درک و دردهای عمیق و از اضلاع مهم منظومه اندیشه‌ای استاد مطهری رحمته‌الله است؛ وی که به اهمیت فلسفه‌های مضاف و ضرورت تولید آنها به‌ویژه در فلسفه اخلاق اسلامی، فلسفه دین اسلامی، فلسفه تاریخ اسلامی و... به‌طور کامل پی‌برد و در گفتارها و نوشتارهای حکیمانه و آینده‌نگران‌اش از جمله «وظیفه‌های اصلی و کنونی حوزه‌های علمیه» به آنها اشاره کرد. اکنون پرسش این است که استاد شهید در فلسفه عرفان اسلامی چه بینش و گرایشی داشت و عرفان اسلامی را در معانی، مبانی و ساز و کار سلوک تا شهود چگونه بیان و تبیین کرده و نظر و نظریه‌هایش چیست؟ نوشتار پیش رو به برخی از موارد یادشده پاسخ داده و فرضیه تولید فلسفه عرفان اسلامی را به صورت دلالت‌های تطابقی، تضمینی و التزامی از میان آثار نوشتاری و گفتاری استاد مطهری جست‌وجو کرده است.

واژگان کلیدی: فلسفه مضاف، فلسفه عرفان اسلامی، عرفان، سلوک، توحید، انسان کامل، شهود، شهید مطهری.

مقدمه

در مجموعه آثار گفتاری و نوشتاری استاد شهید مرتضی مطهری علیه السلام تا آنجایی که استقرا شد، با اصطلاح «فلسفه مضاف» برخورد نکردیم؛ اما در مواضع گوناگون و به مناسبت‌های گوناگون از فلسفه‌های مضاف، مانند فلسفه دین، فلسفه تاریخ، فلسفه اقتصاد، فلسفه سیاست و فلسفه اخلاق (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۹ و ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۱۳ و ۱۳۸۵، ج ۲۴، ص ۲۸۵) سخن به میان آورده‌اند؛ حتی در تولید فلسفه مضاف‌های گوناگون بر اساس متن‌ها و منابع اسلامی نوشته‌اند: «ما باید فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ، فلسفه سیاسی، فلسفه اقتصادی، فلسفه دین، فلسفه الهی خود اسلام را که از متن آموزه‌های اسلام الهام بگیرد، تدوین کنیم و در اختیار افراد خودمان قرار دهیم» (همان، ۱۳۸۴ ج ۲۴، ص ۷۵). البته تولید فلسفه‌های یادشده به وسیله عالمان دین و اسلام‌شناسان نه کسانی که اسلام را نشناخته و با معارف اصیل دین آشنایی ندارند که در این باره با درک و درد خاصی می‌نویسند:

افرادی مسلمان اما ناآشنا به معارف اسلامی و شیفته مکتب‌های بیگانه، به نام اسلام اخلاق می‌نویسند و تبلیغ می‌کنند، اما اخلاق بیگانه؛ فلسفه تاریخ می‌نویسند همان‌طور؛ فلسفه دین و نبوت می‌نویسند همان‌طور؛ اقتصاد می‌نویسند همان‌طور؛ سیاست می‌نویسند همان‌طور؛ جهان‌بینی می‌نویسند همان‌طور تفسیر قرآن کریم می‌نویسند. (همان، ص ۸۶).

در آثار استاد شهید مطهری تعریف مشخصی از فلسفه مضاف ارائه نشده؛ اما اندیشمندان اسلامی و غیراسلامی در تعریف فلسفه مضاف مطالب مفید و مؤثری مطرح کرده‌اند که مناسب است به این تعریف اشاره کنیم: فلسفه مضاف، دانش فرانگر عقلی است که به احکام کلی مضاف‌الیه خویش یا به توصیف و تحلیل یک علم یا یک پدیده خارجی می‌پردازد. چنان‌که از متن تعریف بر می‌آید، فلسفه مضاف به دو بخش «فلسفه‌های مضاف به علوم» و «فلسفه‌های مضاف به امور» تقسیم می‌شود (رشاد، ۱۳۸۵، ص ۷-۸). بنابراین فلسفه مضاف درباره یک دانش بحث کرده، در واقع معرفت‌شناسی

درجه دوم می‌باشد. اکنون با توجه به تعریف یادشده می‌توان بیان کرد که استاد شهید درباره فلسفه اخلاقی مانند فلسفه اخلاق اسلامی با عبارتهایی مانند عبارت زیر اشاره کرده است:

مذهب، خود فلسفه‌ای دارد برای اخلاق، نه خود مذهب به آن معنایی که اغلب اینها می‌گویند که مثلاً امید به ثواب و ترس از عقاب، فلسفه اخلاق است. امید به ثواب و ترس از عقاب فلسفه اخلاق نیست، بلکه اساساً باور به وجود متعالی خداوند و اعتقاد به وجود متعالی انسان و «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» ملاک فلسفه اخلاق است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۵، ص ۳۳۲)

در جایی دیگر می‌نویسد: به هر حال جامعه نیازمند یک فلسفه اخلاق است؛ یک اخلاقی که بتوان برایش فلسفه‌ای درست کرد که وقتی به فرد می‌گوییم راستی، هرچند که نفع تو در دروغ باشد، بتواند به آن پایبند باشد. امانت، هرچند نفع در خیانت باشد، بتواند وجدانش به آن پایبند باشد. شجاعت، هرچند به کشته شدن بینجامد، بتواند به آن پایبند باشد. بعد ما دیدیم که این مطلب یک ریشه بسیار عمیقی در معارف اسلامی دارد و آن مسئله خود را گم کردن و خود را نیافتن و در برابر، خود را بازیافتن است و فلسفه اخلاق اسلامی بر اساس خود واقعی را بازیافتن است؛ یعنی ضد اخلاق‌ها همیشه از خود را گم کردن پیدا می‌شود و آنچه اخلاق، تعالی و ارزش است، از بازیافتن خود پیدا می‌شود (همان، ۱۳۸۳ ج ۲۲، ص ۳۶۵ و ص ۳۳۴-۳۴۵) همان‌طور که از فلسفه اخلاق جنسی اسلامی سخن گفته است (همان، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۶۴۳).

استاد در جایگاه یک اسلام‌شناس کم‌نظیر در موضوع «عرفان اسلامی» نیز از دید فلسفه عرفان به عرفان‌پژوهی و عرفان‌شناسی اهتمام ورزیده است و عرفان را با دو رویکرد «برون‌دینی و معرفت‌شناسی درجه دوم» و «درون‌دینی و معرفت‌شناسی درجه اول» پژوهش و پردازش کرده است. در رویکرد نخست، شناسنامه معرفتی عرفان را از حیث معرفت‌شناختی یا ارزش معرفتی سیر پیدایش و گسترش، مرحله‌ها و تظورهای عرفان، فلسفه عرفان، کارکردها و بازتاب‌های عرفان و جایگاه علمی و عملی عرفان و عارفان (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۲۸۰-۲۸۲ و ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۳۵-۶۳ و ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۶۴-۳۸۱ و ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۱) و در رویکرد دوم به شناخت و بازشناخت عرفان

اسلامی از منبع قرآن کریم، نهج البلاغه، ادعیه، کتاب‌ها و صحیفه‌های عرفانی که تراث معرفتی عارفان و عالمان سترگ اسلامی است، اهتمام ورزیده است.

در همین جهت به تفکیک عارفان از تصوف در یک بازه زمانی و دوره مشخص تاریخی، نسبت عارفان با اسلام، شریعت و عرفان، آثار و فایده‌های عرفان، نقش عارفان مسلمان در فرهنگ و تمدن اسلامی، ترابط و تعامل عارفان با اخلاق و فلسفه و... همت گماشته است (همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، صص ۲۵-۳۵ و ۱۹۶-۲۴۳ و ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۵۵۱-۵۵۹) و هر دو رویکرد در شناخت ماهیت، قلمرو، کارآمدی و نقش آفرینی عارفان در زندگی انسان و تکامل و سعادت و بررسی عملی «عرفان» یک ضرورت پرهیزناپذیر است که ما را در بازشناسی، بازسازی و غنی‌سازی عرفان اسلامی و جداسازی آن با معنویت‌گروی مطلق، جریان‌های جدید و مدرنیستی عارفان با شبه عرفان، عرفان صوفیانه و سکولار معاضدت و کمک می‌کند؛ یعنی هر دو رویکرد در نقد اثباتی-ایجابی و نقد سلبی-نفیانی عارفان و عارفان سهم بسزایی خواهند داشت؛ چنان‌که استاد شهید برای دفاع از «عرفان و عارفان حقیقی» به تبیین فلسفه عرفان یا عرفان از دید معرفت‌شناسی درجه دوم و تفکیک عارفان از تصوف و نقد نگرش‌های ماتریالیستی و سکولاریستی از برخی عارفان، شخصیت‌های عرفانی و نقد گرایش‌های افراطی در حوزه‌های زهد و عرفان همزمان پرداخت (همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۲۳۲-۳۸۴ و ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۴۵) و با همین روش و شیوه به چند هدف در عرفان‌شناسی دست یافت:

الف) انحراف‌زدایی از چهره عرفان اسلامی؛

ب) تحجرتیزی و تجددزدایی از فرهنگ و معارف عرفانی؛

ج) تبیین و تثبیت عرفان بر اصل «فطرت».

د) دفاع عقلانی-تاریخی از نظریه «اصالت و استقلال» عرفان اسلامی در برابر نظریه التقاطی و بیرونی‌بودن آن.

معارف اسلامی از دید استاد مطهری رحمته‌الله فطرت‌محور بوده بلکه اصالت در فرهنگ و معارف اسلامی از آن «فطرت» است (همو، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۶۱ و ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۵۸۴). بنابراین در منطق استاد شهید رحمته‌الله، عرفان اسلامی نیز ریشه در «فطرت» دارد (همو، ۱۳۸۴، ج ۱۱، صص ۳۰۵-۳۰۶ و ۴۶۷-۴۶۸).

پس در نظام معرفتی استاد مطهری علیه السلام که نظام به هم پیوسته‌ای از معارف عقلی، قلبی و قالبی یا ساحت‌های معرفتی، معنوی و شریعتی است و می‌توان آن را بر اساس باورها، اخلاق و احکام به معرفت‌های تجریدی و تجریدی یا برهانی و عرفانی همزمان با معرفت فقهی - شرعی نام‌گذاری کرد، عرفان منزلت ویژه‌ای دارد و خاستگاه آن را غریزه خداخواهی و خداجویی (فطرت) و نوعی جاذبه معنوی میان کانون دل و احساس‌های انسان و کانون هستی، یعنی مبدأ اعلی و کمال مطلق دانست (همو، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۹۳۵-۹۳۶) که بار معرفتی - اشراقی و ثمره‌های سلوکی - رفتاری دارد و همان راه فطرت است که راه اهل عرفان را از راه فیلسوفان جدا می‌کند (همان). همچنین استاد مطهری علیه السلام با طرح «خود حقیقی»، «من علوی» و «ملکوتی» و تفکیک آن از «خودپنداری»، «من سفلی و ملکوی» (همو، ۱۳۷۸، ج ۳، صص ۴۵۴-۴۷۵ و ۵۵۰-۵۵۳ و ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۳۱۰-۳۲۹) ادبیات جدید بر ساخته از آموزه‌های وحیانی را در ساحت عرفان و معنویت گشود.

عرفانی که شهید مطهری علیه السلام از آن سخن می‌گوید، در بطن و متن آموزه‌های قرآنی و حدیثی، سنت و سیره علمی و عملی معصومان علیهم السلام ریشه داشته، همواره با فطرت انسان در تماس مستقیم است تا «لیستادوهم میثاق فطرته» (نهج البلاغه، خ ۱) تحقق یابد. شناخت این نوع عرفان رنگ و بوی دیگری دارد که به انسان درد خداوند و درد خلق و گرایش به درون و برون را همزمان عنایت می‌کند؛ به این سبب از خودآگاهی عرفانی به صورت راز سیر و سلوک یا عرفان عملی و رسیدن به مقام توحید و کمال سخن می‌گوید (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۲۴-۳۲۴). استاد شهید به دانش عرفان به عنوان دانش درجه دوم یا فرانگرانه عقلی می‌نگرد و در آثار گفتاری و نوشتاری‌اش با نگاه جدید و عمیق خویش معارفی سدید و صواب را در اختیارمان می‌گذارد که اگر در منظومه اندیشه‌ای خاص استاد شهید به آن بنگریم، خواهیم یافت که در چیستی، اقسام، نسبت‌شناسی عرفان و اسلام، مبانی، مسائل، هدف‌ها، روش، مؤلفه‌ها، مقام‌ها و کارکردها قابل بیان و تبیین است که ما در نوشتار پیش رو به برخی از این موارد اشاره‌هایی خواهیم کرد.

الف) چیستی و اقسام عرفان

شناخت معنا و مراتب یا ماهیت و اقسام عرفان و تصور درست و دقیق آن می‌تواند در تصدیق منطقی و جامع عرفان و مراتب و اقسامش کمک شایانی کند. استاد شهید با زبان آسان و همه‌فهم توانست در عرفان‌شناسی گامی مهم بردارد که به‌اختصار به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. چیستی عرفان

از دیدگاه استاد مطهری رحمته‌الله عرفان، شناخت حق، اسما و صفت‌های الاهی از راه تهذیب نفس، تزکیه و طهارت درونی است که بر اثر سیر و سلوک حاصل می‌شود و تفسیر ویژه‌ای از عالم و انسان یا جهان هستی ارائه می‌کند؛ در پرتو آن، عالم را جلوه حق و مظهر اسمای خُسنای الاهی می‌بیند و توحید، واپسین مقصد سیر و سلوک عارف است؛ توحیدی که وجود حقیقی را در خداوند متعال منحصر دانسته است، ماسوای الله را تجلیات آن وجود و نمود می‌داند، نه بود؛ یعنی اگر در حکمت و فلسفه از «بود و نبود» و در اخلاق از «باید و نباید» بحث می‌شود، در عرفان از «بود و نمود» بحث می‌شود و در تفسیر عرفانی هستی، وجهه الاهی و معنوی، وجه اصیل و حقیقی قلمداد می‌شود. در عرفان از دو مقوله «خداوند متعال» و «انسان کامل» یعنی توحید و موخّد سخن می‌گوید که «شهود توحید» یا «توحید شهودی» و راه رسیدن به مقام توحید ناب و عرفانی پس از طی منازل و مقامات تعریف‌پذیر و تحقق‌بردار است که سالک باید لزوماً در سیر و سلوک به آن دست یابد. بنابراین عرفان یعنی «معرفة الله» از راه دل و تهذیب نفس که به توحید الاهی، یعنی جز خداوند متعال هیچ ندیدن بینجامد و چنان‌که نوشته است «از نظر عرفان، معرفة الله معرفت همه چیز است، همه چیز در پرتو معرفة الله و از وجهه توحیدی باید شناخته شود و این‌گونه شناسایی فرع بر معرفة الله است» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۶۷) یا «توحید عارف یعنی موجود حقیقی به خداوند متعال منحصر است؛ جز خداوند هر چه هست "نمود" است نه "بود". توحید عارف یعنی جز خدا هیچ نیست. توحید عارف یعنی طیّ طریق کردن و رسیدن به مرحله جز خداوند هیچ ندیدن» (همان، ص ۲۷).

۲. اقسام عرفان

عرفان از دید استاد مطهری به دو بخش علمی و عملی تقسیم‌پذیر است که از دو جنبه می‌توان درباره آنها بحث کرد: ۱. جنبه فرهنگی که به عرفان موسوم است؛ ۲. جنبه اجتماعی که به تصوف موصوف. اگرچه عرفان عملی اشتراک‌ها و افتراق‌هایی با اخلاق عملی داشته و عرفان عملی به «سیر و سلوک» در عرفان نام‌گذاری شده است که سالک برای رسیدن به قله انسانیت، یعنی «توحید» باید مرحله‌ها و منزل‌هایی را بپیماید و در فهم و طریقت چنین مرحله‌هایی و مقام‌هایی و اینکه چه باید بکند و چه حالت‌هایی برای وی حاصل می‌شود، واردات قلبی‌اش چه و چگونه است و چه وظیفه‌ها و مراقبت‌هایی را باید اعمال کند و سالک به‌طور کامل باید از راه و رسم منزل‌ها آگاه باشد، به انسان کامل یا خضر راه، پیر طریق، مراد، طایر قدس و... نیازمند است؛ یعنی در رسیدن به توحید و مقام توحّد سالک، سیر و سلوک و پیر راه، لازم است تا از خطر گمراهی برهد و به سر منزل مقصود برسد و تلائم و تعامل، تلازم و ترابط ویژه‌ای بین عرفان علمی و عرفان عملی برقرار است که در سیر و سلوک عرفانی ظاهر می‌شود و استاد شهید، روی این مقوله‌ها بسیار پافشاری دارد (همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۲۶ و ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۵۴۸-۵۴۹).

۲-۱. عرفان نظری

عرفان در بخش نظری به تفسیر هستی یعنی خداوند متعال ﷻ، جهان و انسان می‌پردازد و نوعی هستی‌شناسی یا جهان‌بینی است؛ اما با رهیافتی ذوقی - شهودی (همان، ص ۲۸). عرفان نظری مانند فلسفه الهی است و دارای موضوع، مبادی، روش‌ها، مسائل و هدف می‌باشد و فلسفه درحقیقت، زبان عرفان است: استدلال‌های عقلی فلسفی مانند مطالبی است که به زبانی نوشته شده باشد و با همان زبان اصلی مطالعه شود؛ اما استدلال‌های عرفانی مانند مطالبی است که از زبان دیگر ترجمه شده باشد؛ یعنی عارف - دست‌کم به ادعای خودش - آنچه را با دیده دل و با تمام وجود خود شهود کرده است، با زبان عقل توضیح می‌دهد (همان، ص ۲۹).

اگرچه جهان‌بینی عرفانی با جهان‌بینی فلسفی یا هستی‌شناسی عرفانی با

هستی‌شناسی فلسفی تفاوت‌ها و امتیازهایی دارند که به آنها اشاره‌هایی خواهیم کرد، از دید استاد مطهری رحمته‌الله محور جهان‌بینی عرفانی، وحدت وجود است (همو، ۱۳۸۲، ج ۲۲، ص ۱۴۵) یا می‌توان مطرح کرد که موضوع عرفان «بود و نمود» (همو، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۵۵۰ و ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۰۹-۲۱۲) و موضوع فلسفه «بود و نبود» است؛ چنان‌که استاد می‌نویسد: از نظر فیلسوف الهی هم خداوند اصالت دارد و هم غیر خداوند، جز اینکه خداوند واجب‌الوجود و قائم بالذات است و غیر خداوند ممکن‌الوجود و قائم بالغیر و معلول واجب‌الوجود؛ اما از نظر عارف، غیر خداوند به عنوان اشیایی که در برابر خداوند قرار گرفته باشند، هرچند معلول وی باشند، وجود ندارد؛ بلکه وجود خداوند همهٔ اشیا را در بر گرفته است؛ یعنی تمام اشیا، اسما، صفت‌ها، شئون و تجلیات خداوندند نه اموری در برابر وی (همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۲۹ و ۳۰).

در همین جهت بینش عارف با فیلسوف نیز فرق دارد؛ عارف در صدد شهود و رسیدن به کنه و حقیقت هستی که خداوند است و اتصال به آن می‌باشد و فیلسوف در صدد فهم و درک در حد اعلای آن. کمال فیلسوف در این است که جهان را آنچنان‌که هست، با عقل خود در یابد؛ اما عارف فانی در حق و واصل به آن است و کمال وی در از بین بردن فاصله خود با ذات حق با قدم سیر سلوک و شهود و لقای ربّ می‌باشد؛ پس در فلسفه از دانستن، شناختن و فهمیدن بحث می‌شود و در عرفان از داشتن، شدن و شهود کردن که فلسفه دانایی و عرفان دارایی است؛ چنان‌که استاد در جایی می‌گوید:

درد عارف با درد فیلسوف یکی نیست. عارف و فیلسوف هر دو دردمند
 حقیقت هستند اما درد فیلسوف درد دانستن و شناختن حقیقت است و درد
 عارف درد رسیدن و یکی شدن و محو شدن» (همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۱۸).

یا در فرازی دیگر بین معرفت فلسفی که نهایت برد آن، اقتناع قوه عاقله، اما معرفت افاضی که قلمرو آن تا مقام رسیدن و چشیدن است، فرق نهاده، می‌نویسد: در معرفت استدلالی، عقل در درون احیا می‌شود و قانع می‌شود؛ اما در معرفت آفاقی، سراسر وجود انسان به هیجان و شور و حرکت در می‌آید و طی طریق می‌کند و به خداوند نزدیک می‌شود. این نوع معرفت وجود انسان را روشن می‌کند؛ نیرو، جرئت و محبت

می‌دهد؛ خشوع، رقت و لطافت می‌بخشد و تمام هستی وی را دگرگون می‌سازد (همو، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۸۷۹).

ابزار و روش فلسفه با عرفان و فیلسوف با عارف نیز متفاوت است؛ زیرا ابزار فلسفه منطق، استدلال و برهان و روش معرفتی وی «عقل» است؛ اما ابزار معرفتی عارف «دل» و از راه مجاهده، تهذیب و تصفیه درون، حرکت و تکاپو در باطن و روش وی شهود می‌باشد. روش فیلسوف در فهم و معرفت به هستی یا هستی‌شناسی همان عقلی - فلسفی و برهانی و روش عارف، شهود و رسیدن به حقیقت است یا به بیان دیگر ذوق و کشف و شهود قلبی است؛ چه اینکه معرفت مطلوب حکیم، معرفت فکری و ذهنی است، مانند معرفتی که برای یک ریاضیدان از تفکر در مسائل ریاضی پیدا می‌شود؛ اما معرفت مطلوب عارف معرفت حضوری و شهودی است، مانند معرفتی که برای یک آزمایشگر در آزمایشگاه حاصل می‌شود. حکیم طالب علم‌الیقین است و عارف طالب عین‌الیقین (همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۶۷). گرایش فیلسوف معطوف به «فهمیدن» و گرایش عارف متوجه به «رسیدن» است؛ بنابراین سیر و سفر فلسفی - عقلی از سنخ دیگر و سیر و سلوک عرفانی از نوع دیگر است.

تفاوت دیگری که استاد بین مکتب عقل با مکتب عرفان مطرح می‌سازد، مسئله من «انسان» است. آیا «من» انسان همان است که فکر می‌کند یا آن است که عشق می‌ورزد؟ عارف می‌گوید «من» تو همان است که عشق می‌ورزد، نه آن که می‌اندیشد (همان، ص ۱۹۸-۱۹۹). استاد مطهری^{۱۱} باور دارد: چون عرفان نظری به تفسیر هستی می‌پردازد و از خداوند، جهان و انسان بحث می‌کند، مانند فلسفه الهی، موضوع، مبادی و مسائل دارد؛ حتی باور دارد که اگرچه استدلال‌های عرفانی از مایه‌های عرفانی، کشفی و ذوقی استفاده می‌کند، به زبان دیگری، یعنی فلسفه تعبیر و تبیین می‌شود (همان، ص ۱۹۰). در هر حال عرفان و فلسفه در اینکه به تفسیر هستی و نوعی جهان‌بینی می‌پردازند، مشترک‌اند؛ اما در دو ناحیه با هم امتیازهایی دارند:

الف) اختلاف و افتراق در ناحیه بینش‌ها؛

ب) اختلاف و افتراق در ناحیه روش‌ها که استاد شهید به تفصیل آنها را بیان کرده

است (همو، ۱۳۶۲، صص ۱۰۰ - ۱۱۳ و ۱۹۱).

۲-۲. عرفان عملی

عارفان برای رسیدن به حقیقت و وصول به مقصد اصلی و اعلی، یعنی «شهود خداوند متعال (ﷻ)» و «فناى فى الله و بقای بالله» منزلها و مقامهایی را ضروری دانسته‌اند و نام آن را «سیر و سلوک» نهاده‌اند؛ یعنی برای رسیدن به توحید به پرسش‌هایی مانند از کجا باید آغاز کرد؟ چگونه باید رفت، از چه منزلها و مراحل باید عبور کرد؟ حالت‌ها و مقام‌های سلوکی در پیمودن طریقت الاهی و منزل‌های معنوی چه چیزهایی است؟ آیا باید تحت اشراف یک انسان کامل و مراقبت یک انسان راه‌رفته و پخته رفت یا نه؟ واردات، صادرات، کمال‌ها و کرامت‌های عرفانی چه چیزهایی هستند؟ و چگونه باید به تنظیم روابط انسان با خداوند، خود، جامعه و جهان پرداخت؟ و... باید پاسخ داد که عرفان عملی عهده‌دار پاسخ‌گویی به پرسش‌های پیش‌گفته است؛ «عارفان برای رسیدن به مقام عرفان حقیقی به منزلها و مقام‌هایی باور دارند که در عمل باید طی شود و بدون عبور از آن منزلها، وصول به عرفان حقیقی را غیرممکن می‌دانند» (همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۶۷). «از نظر عارف کمال انسان... به این است که با قدم سیر و سلوک به اصلی که از آنجا آمده است، باز گردد و دوری و فاصله را با ذات حق از بین ببرد و در بساط قرب از خود فانی شده و به وی باقی شود» (همان، ص ۳۰).

استاد مطهری (ره) ضمن اینکه اخلاق را مقدمه عرفان عملی می‌داند و بخش عملی عرفان را مانند اخلاق و علم اخلاق می‌شمرد - چون هر دو درباره روابط انسان با خداوند، جهان و انسان یا «چه باید کردها» و وظیفه‌های وی بحث می‌کنند که درحقیقت نقطه اشتراک عرفان و اخلاق است - به تفاوت‌ها و افتراق‌های هر کدام از عرفان و اخلاق نیز اشاره‌هایی دارد که عبارت‌اند از:

۱. در عمل بحث عرفان عملی درباره رابطه انسان با خداوند است؛ اگرچه درباره رابطه انسان، جهان و خود نیز بحث می‌کند. چنین ضرورتی درباره بحث از رابطه انسان با خداوند در تمام نظام‌های اخلاقی وجود ندارد و اگرچه فقط در نظام‌های اخلاق دینی و مذهبی به این بُعد توجه و عنایت شده است.

۲. سیر و سلوک عرفانی «پویا» یعنی بر پایه طی منزلها، مرحله‌ها و مقام‌هاست که رابطه ویژه‌ای از نوع رابطه علی و معلولی بین منزلها و مقام‌ها برقرار است؛ اما در

اخلاق، چنین ماهیت و رابطه‌ای وجود ندارد که اخلاق ساکن و ایستاست؛ یعنی از نقطه آغاز و انجام و مرحله‌ها و مقام‌ها سخنی به بیان نیامده است؛ به این سبب در عرفان «صراط» و تربیت منازل در طریقت وجود دارد؛ اما در اخلاق چنین نظام، ساختار و ترتبی وجود ندارد.

۳. عناصر روحی اخلاق به معانی و مفهوم‌هایی است که اغلب آن را می‌شناسیم؛ اما عناصر روحی عرفانی، گستره است و قلمروی فراخ‌تر دارد که در سیر و سلوک عرفانی یک سلسله واردات، احوال، کشف و شهودها و تجربه‌های عرفانی وجود دارد که به سالک آن راه منحصر است و دیگران از آن بی‌خبر و بی‌بهره‌اند (همان، ص ۱۸۷-۱۸۹).

عرفان عملی درحقیقت طی مقام‌های عرفانی - معنوی است و به تعبیر استاد مطهری بیان حالت‌ها و مقام‌های انسان در سیر به سوی حق از نخستین منزلی که عارفان آن را «منزل یقظه» نام می‌نهند، یعنی منزل بیداری تا واپسین منزل که منزل وصول به حق است و آنها آن را تعبیر به «توحید» می‌کنند (همان، ص ۳۲۶).

ب) نسبت عرفان با اسلام

استاد شهید سه نظریه را در نسبت‌شناسی اسلام با عرفان مطرح و تفسیر می‌کند که عبارت‌اند از:

الف) نظریه گروهی از محدثان و فقیهان اسلامی در عدم پابندی عارفان به اسلام و عوام‌فریبی آنها در استنادسازی عرفان به کتاب و سنت، یعنی از دید این گروه، عرفان هیچ نسبت و ربطی به اسلام ندارد.

ب) نظریه گروهی از متجددان معاصر که باور دارند: عرفان و تصوف، نهضتی از سوی ملت‌های غیرعرب ضد اسلام و عرب، زیر پوششی از معنویت بوده است؛ یعنی عرفان، نهضتی وارداتی و بیگانه برای ضدیت با اسلام و مسلمانان بوده است و به تعبیر استاد مطهری علیه السلام گروه نخست، با تکیه بر اسلام و توده‌های مسلمان با عارفان و عرفان و گروه دوم با تکیه بر شخصیت برخی عارفان با اسلام مبارزه می‌کنند و به ستیز با اندیشه‌های عمیق و ظریف اسلامی برخاستند.

ج) نظریه معتدل یا گروه بی‌طرف که بر نقد برخی نظریه‌های عرفانی، به‌ویژه عرفان

عملی که به تصوف و فرقه‌بازی و بدعت‌ها و انحراف‌ها انجامیده است، پرداخته‌اند؛ اما معتقدند عارفان مانند دیگر طبقه‌های فرهنگی اسلام و مانند غالب فرقه‌های اسلامی به اسلام، نهایت خلوص را داشته و هیچ سوء نیت نداشته‌اند.

آن‌گاه استاد مطهری رحمته‌الله نظریه سوم را که درحقیقت دو بخش دارد، پذیرفته است:
 ۱. بخشی که به معارف باطنی و عمق فرهنگ اسلامی مربوط می‌شود که به عرفان موسوم شده است.

۲. بخشی که به نظریه‌های عرفانی برخی عارفان و کارکرد و عمل‌کرد برخی فرقه‌های عرفانی یا صوفیه مربوط است.

وی باور دارد عرفان، ساحتی از ساحت‌های فرهنگ و معارف اسلامی است که نباید از آن غافل شد و لایه‌های باطنی دین مقدس اسلام در عرفان اصیل و خالص اسلامی به ظهور رسیده است؛ اگرچه عمل‌کرد عارفان و کارکرد عرفان و تصوف نقدپذیر است: در سنجش و ارزیابی انطباق نظرهای عارفان با کتاب، سنت و فرهنگ اصیل اسلامی و نوع کارکرد عرفان و تصوف باید کارشناسان و متخصصان مربوطه بررسی و اظهار نظر کنند (همان، ص ۱۹۲-۱۹۳). نتیجه آنکه استاد شهید باور دارد که عرفان اسلامی، مایه‌ها و ماده‌های اصلی خود را از اسلام گرفته است (همان، ص ۱۹۵).

عارفان برای معارف عرفانی ضوابط و اصول کشف کرده‌اند و به تدریج در فرهنگ اسلامی رشد و تکامل یافته است؛ اگرچه در تفسیر و کشف اصول و توسعه عرفان نظری و عملی تحت تأثیر جریان‌های خارج به‌ویژه اندیشه‌های کلامی، فلسفی و اندیشه‌های فلسفی اشراقی قرار گرفته‌اند (همان، ص ۱۹۶) و پس از طرح نظریه برخی فقیهان در نقد و نفی نظریه‌های عرفانی عارفان می‌نویسد: حقیقت این است که نظریه این گروه، به هیچ وجه قابل تأیید نیست. مایه‌های اولی اسلامی بسی غنی‌تر است از آنچه این گروه به جهل یا به عمد فرض کرده‌اند. نه توحید اسلامی به آن سادگی و بی‌محتوایی است که اینها فرض کرده‌اند و نه معنویت انسان در اسلام به زهد خشک منحصر است و نه نیکان صحابه رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آنچنان بوده‌اند که توصیف شد و نه آداب اسلامی به اعمال جوارح و اعضا محدود است... آموزه‌های اسلامی الهام‌بخش یک سلسله معارف عمیق، درباره عرفان نظری و عملی بوده است (همان، ص ۱۶۷).

ج) هستی‌شناختی عرفان

هستی‌شناسی عرفانی مبنا و بنیاد وجودی عرفان اسلامی را تشکیل داده و بر حقیقت‌هایی مانند توحید و تجلی، تشکیک ذات مظاهری و فیض اقدس و مقدس و اعیان ثابت و نفس رحمانی و وجود سعی و کلی استوار است. استاد شهید به مقوله توحید قرآنی و عرفانی و وحدت تجلی، وحدت شهود و وحدت وجود در جهان‌بینی عرفانی پرداخته‌اند که به صورت مختصر به آنها اشاره خواهیم کرد:

۱. توحید قرآنی - عرفانی

در جهان‌بینی و فلسفه اندیشه‌ای استاد مطهری رحمته‌الله علیه مانند نظام خلقت حکیمانه، هدفدار و در احسن خلقت و نظام شریعت نیز در احسن حدیث، اصدق قول و نظام فطرت نیز در احسن تقویم و آفرینش تکوین یافت؛ یعنی جهان خلقت، شریعت و فطرت را اکمل، اجمل و احسن می‌بیند؛ به این جهت عالم و انسان را بر اصل قویم و عنصر مستقیم «توحید» تفسیر می‌کند؛ در نتیجه انسان هدفدار، مسئولیت‌پذیر و آرمان‌گرا و در عین حال حقیقت‌محور و واقعیت‌شناس را انسان کامل دانسته است و بر این باورند که انسان متکامل در سایه هدایت و رهبری انسان کامل مکمل به تکامل و تعالی می‌رسد و در تفسیر توحید قرآنی می‌فرماید:

این توحید قرآن کریم فقط توحیدی فکری نیست که انسان فقط از نظر فکر معتقد باشد که مبدأ و خالق عالم یکی است، بلکه توحید در مرحله خاص انسان هم هست؛ یعنی انسان از نظر اعتقادی معتقد باشد که خالق عالم یکی بیش نیست و از نظر هدف هم برسد به آنجا که آنچه سزاوار است که انسان یگانه هدف خود قرار بدهد، همان است و بس و طبعاً دیگرهدف‌ها زاییده و برگرفته از این هدف خواهند بود. هیچ کدام استقلال و اصالت نداشته و همه مولود این هدف‌اند؛ پس در اسلام همه چیز بر محور «خداوند» دور می‌زند چه از نظر هدف بعثت پیامبران و چه از نظر هدف زندگی یک فرد (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۳۸).

آن‌گاه در توحید عرفانی می‌نویسد: عارفان باور دارند که حقیقت یکی می‌باشد و

بس و آن هم خداوند است. آنها غیر خداوند را حقیقت نمی‌دانند و به نوعی سایه حقیقت می‌دانند و حقیقت بودن هر چیزی را هم که در ظاهر قائل باشند، به اعتبار انتساب آن به خداوند می‌دانند. از نظر عارف همه چیز شأن و صفت و اسم خداوند است. بنابراین عرفانی که شهید مطهری علیه السلام از آن دفاع می‌کند «عرفان توحیدی»، چه در حوزه نظری و چه در حیطه عملی است و عرفان آرمان‌ساز تکلیف‌آور و مسئولیت‌آفرین که فقط خداوند مبدأ و منتهی و آغاز و انجام آن است و بقیه هدف‌ها و آرمان‌ها تابع آن هستند و ریشه در توحید دارند. بنابراین استاد از آیه‌های ۷۹ و ۱۲۲ انعام از یک طرف و آیه ۵۶ الذاریات و آیه ۱۱۵ مؤمنون از طرف دیگر بحث هدف‌شناسی بعثت‌ها و حیات انسان را مطرح کرده و رسیدن انسان به خلوص فعلی و ذاتی در هدف توحیدی را غایت استکمال و استعلای وجودی‌اش دانسته است و از سوی دیگر بر اساس همان بینش و گرایش و حیانی‌اش نتیجه می‌گیرد که عرفان اسلامی نیز باید «عدالت‌محور» آن هم عدالت اجتماعی محور باشد که از آیه‌های ۴۵-۴۶ احزاب و آیه ۲۵ حدید استفاده می‌کند و تزکیه، تنمیه، تعمیر نفس و تهذیب درونی را نیز در همین جهت معنا و تفسیر می‌کند (همان، ص ۶۹-۸۳).

استاد مطهری می‌نویسد: ما می‌اندیشیم که هدف همان حقیقت است؛ یعنی خود خداوند هدف است. در منطق اسلام هدف فقط یک چیز می‌باشد و آن خداوند است. اصولاً توحید اسلام جز این اقتضا نمی‌کند... تا کشور وجود انسان کشوری متعادل نباشد، انسان نمی‌تواند سیرالی‌الله داشته باشد... به هر حال از نظر ما ایمان در اسلام هدف است نه وسیله. این خلاصه عرفان است... پس از نظر ما خود ایمان به خداوند هدف است و به عبارت دیگر خود خداوند هدف است... (همان، ص ۱۲۲-۱۲۴).

در مقوله توحید عرفانی نیز می‌نویسد: «یک عارف کامل در دنیا با دیدن هر چیزی خداوند را می‌بیند و لذت می‌برد» (همو، ۱۳۶۹، ج ۱۱، ص ۵۸). در فرازی دیگر عارفان را «اهل‌الله» نامیده است (همو، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۱۱۱). همچنین بر محور تعریف ابن‌سینا از عابد، زاهد و عارف نیز بر همین توحیدشناسی و توحیدگرایی پافشاری کرده است (همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۶۹-۷۳). یا بر این باور است که عارف یعنی کسی که جز خداوند هیچ نمی‌بیند و در همه چیز فقط خداوند را می‌بیند (ر.ک: همان، صص ۲۷، ۳۰، ۳۸ و ۷۰-).

۷۲ و ۱۳۸۳، ج ۷، صص ۱۱۶-۱۱۷ و ۱۲۳-۱۳۲). یا می‌نویسد: «عارف وجود حقیقی را به ذات حق منحصر می‌داند و اشیای دیگر را از یک نظر معدومات می‌خواند. از نظر عارف نسبت ذات حق به عالم، نسبت «شخص» می‌باشد و «ظل» و نسبت «شیء» است و «فیء» و نسبت «عکس» است و «عاکس» (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۱۹). بنابراین در نگاه و نگره استاد شهید، توحید کلید کمال نظری و عملی در عرفان و «از نظر عارف قله منبع انسانیت و واپسین مقصد سیر سلوک عارف است که با توحید مردم عوام حتی با توحید فیلسوف - یعنی اینکه واجب‌الوجود یکی است نه بیشتر - از زمین تا آسمان متفاوت است» (همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۳۷). در عرفان سخن از «بود و نبود» یا «وحدت شخصی وجود و کثرت مظاهری و جلوه‌ای است و اساساً جز خداوند هیچ نیست»؛ زیرا در مشرب عرفانی، یک حقیقت وجود دارد و آن هم خداوند است. بر عارفان جز خداوند هیچ نیست و ماسوای او ظهور و تجلیات حق هستند یا غیر خداوند از هستی بهره‌ای ندارد، بلکه فقط اسمای الهیه هستند و آینه تمام‌نمای حق سبحانه هستند و به همین علت عارفان گفته‌اند موضوع عرفان، شناخت حق و اسمای الاهی است. به تعبیر استاد مطهری رحمته‌الله «توحید عارف یعنی موجود حقیقی منحصر به خداست، جز خداوند هر چه هست "نمود" است نه "بود". توحید عارف یعنی طی طریق کردن و رسیدن به مرحله جز خداوند هیچ ندیدن» (همان، ص ۲۷). در مطالب بیان‌شده از استاد دو نکته اساسی وجود دارد:

الف) توحید عرفانی؛ یعنی «جز خداوند هیچ نیست» (عرفان نظری).
ب) توحید عارف؛ یعنی بر اثر سیر و سلوک و طی طریق کردن «جز خداوند هیچ ندیدن» (عرفان عملی).

یعنی: ۱. شناختن شهودی؛ ۲. شدن شهودی لب‌اللباب عرفان اسلامی است که عارف راه رسیدن به چنین مقامی را عقل و اندیشه نمی‌داند، بلکه دل، مجاهده و سیر و سلوک و تصفیه و تزکیه نفس می‌داند (همان). بنابراین عرفان «توحیدالله» در پرتو «معرفةالله» است که با رسیدن، فنا و محو شدن، استغراق در دریای وحدت مطلقه به دست می‌آید و سلوک عرفانی انسان را از غیر خدا منقطع و به خدای سبحان متصل می‌کند.

۲. توحید وجودی - شهودی

با توجه به نکته‌های پیش‌گفته محور عرفان نظری یا جهان‌بینی عرفانی همان اصل «توحید وجودی- شهودی» یا «وحدت شخصی وجود» است که تفسیرها و قرائت‌های گوناگونی از آن در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی به‌ویژه حکمت، عرفان و تصوف مطرح شده است و از دیدگاه استاد مطهری رحمته‌الله مشکل اختلاف و حتی تهافت و تناقض در تفسیر وحدت وجود بیش از آنکه به تصدیق یا عدم تصدیق آن بر گردد، اشکال در مرحله تصور است نه مرحله تصدیق. از وحدت وجود، قرائت‌هایی شده است که به مواردی اشاره می‌شود:

الف) وحدت وجود: یعنی وحدت شهود؛ یعنی ذات حق، وجود لایتناهی است و عارف با «شهود حق» موجودات متناهی را در برابر وی هیچ و غیرقابل اعتنا می‌بیند که در حقیقت وحدت موجود است نه وحدت وجود.

ب) وحدت وجود: یعنی کل عالم مساوی با خداوند است و ذات احدیت به صورت مجرد از مظاهر و جلوه‌های بالفعل متحقق نیست و خداوند مجموع عالم ظاهری است. این نظریه به «جهله صوفیه» نسبت داده شد و از سوی عارفان بزرگ مخدوش، تکذیب و تکفیر شده است (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۵/ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۷۲-۴۹۲).

ج) وحدت تشکیکی وجود که وجود ذات مراتب مطرح است؛ به این معنا که یک مرتبه از حقیقت وجود واجب و مراتب دیگر ممکن‌الوجود هستند و بر اصالت وجود و اشتراک معنوی وجود استوار است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۶).

د) وحدت شخصی وجود بسیط و واحد دارای مظاهر و تجلیات است؛ یعنی وجود از آن خداوند است و غیر خدا «نمود» آن «بود» هستند و نظریه تجلی توانمندی تبیین کثرت‌های ظاهری و رابطه آنها با حق تعالی را دارد و استاد مطهری رحمته‌الله با طرح وحدت تجلی و وحدت شهود و وحدت وجود و تبیین تاریخی و معرفتی به شرح توحید عرفانی پرداخت (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۹۲-۴۰۱). استاد مطهری رحمته‌الله وحدت شهود را مقدمه وحدت وجود دانسته که به تدریج تکامل یافته و به وحدت وجود عرفانی بمعنای کامل و حقیقی آن رسیده است (همان، ص ۳۹۴-۴۰۰) که به تعبیر وی «همه چیز در نظر

عارف نیست است جز وی، «هست» مطلق و شایسته مطلوبیت و محبوبیت فقط اوست» (همان، ص ۴۰۰).

د) انسان کامل عرفانی

انسان کامل مثل اعلائی مخلوق اول و صادر نخستین یا معلول بی واسطه مبدأ متعال و آینه تمام‌نمای حضرت حق سبحانه و مظهر اسمای جمال و جلال الاهی است. انسان کامل خلیفه خدا و مظهر مستخلف‌عنه است. خلافت خداوند «بالاصاله» و خلافت انسان کامل «بالعرض» است که انسان کامل جامع جمیع مراتب عالم هستی می‌باشد؛ پس انسان کامل مرکز ثقل هستی و واسطه فیض الاهی در نظام تکوین و تشریح است که استاد مطهری رحمته‌الله‌علیه در بحث نبوت و امامت چهره‌ای از انسان کامل را در هدایت، اكمال و تکمیل انسان‌ها در بُعد علمی و عملی تشریح و ولایت و مدیریت فرد و جامعه انسانی مطرح کرده‌اند که با رویکردهای کلامی فلسفی یا الهیات‌شناسانه مطرح شده است (همو، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۸۴۱-۹۴۵). استاد برای انسان کامل، صفات و ویژگی‌هایی قائل است که از جمله آنهاست صفت‌هایی مانند الف) علم لدنی و شهودی؛ ب) عصمت؛ ج) معلم فرشتگان بودن؛ د) تسلط و احاطه بر عالم وجود اعم از عالم تجرد، مثال و ماده؛ ه) مظهر تام و تمام اسمای الهیه بودن که انسان کامل وجه‌الله، اسم‌الله، کلمه‌الله، صراط‌الله و حبل‌الله است و مصداق انسان کامل، انبیای عظام الاهی و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام و فاطمه زهرا علیها‌السلام هستند و البته بین انسان‌های کامل نیز مراتب وجودی و کمالی مطرح است و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و عترت طاهره‌اش علیهم‌السلام مصداق اتم، اكمل و اجمل انسان کامل و تمام ظهور و تجلی تام حقیقت محمدیه صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند و آن عقل اول و صادر نخستین صاحب ولایت مطلقه الهیه و کلیه است که عنایت ویژه جهان هستی است و به همین علت، جهان هستی از دیدگاه عارفان در قوس نزول و صعود با انسان کامل تفسیرپذیر است.

از دیدگاه استاد مطهری رحمته‌الله‌علیه ولایت حقیقی به‌طور کامل در چهارده معصوم علیهم‌السلام ظهور یافته است و عرفان ناب اسلامی - شیعی نیز بر اصل اصیل ولایت نهفته و

بدون ولایت معنا و مبنایی ندارد و البته ولایت اقسام و مراتب عام، خاص و اخص نیز دارد (همو، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۹۳-۳۰۷). استاد مطهری رحمته الله علیه می‌گوید: از نظر باورهای اسلامی و قرآنی و بلکه همه مذاهب آن، نخستین انسان موجودی است که از بسیاری از انسان‌های بعد از خودش حتی از انسان‌های امروز متکامل‌تر است؛ یعنی از اولی که این انسان پا به عرصه عالم گذاشته است، به عنوان «خلیفه‌الله» و به عبارت دیگر در حد یک پیامبر پدید آمده و این در منطق دین نکته قابل توجهی است - نخستین انسانی که در این عالم پا می‌گذارد، به عنوان حجت خدا، پیامبر خدا و موجودی که با عالم غیب پیوستگی و ارتباط دارد پا می‌گذارد - دیگرانسان‌ها مانند موجوداتی هستند فرع بر وجود چنین انسانی. اگر چنین انسانی نباشد انسان‌های دیگر هم هرگز نخواهند بود. اینچنین انسان را «حجت خداوند» تعبیر می‌کنند... (همو، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۹۳۳-۹۳۴).

همچنین در ترسیم امامت و ولایت از دید عرفان می‌نویسد: می‌گویند مسئله امامت و ولایت باطن شریعت است؛ یعنی کسی به این مطلب می‌رسد که اندکی از قشر عبور کرده باشد و به مغز و لبّ پی برده باشد و اساساً مسئله امامت و ولایت در اسلام یک مسئله‌ای لَبّی است؛ یعنی افراد عمیق آن را درک می‌کردند و فهمیده‌اند، دیگران دعوت شده‌اند که به این عمیق برسند... (همان، ص ۹۱۷).

- استاد شهید در مسئله امامت سه شأن و جنبه را مطرح کرده‌اند که عبارت‌اند از:
۱. امامت عقیدتی - فکری؛
 ۲. امامت معنوی - باطنی؛
 ۳. امامت سیاسی و اجتماعی.

سپس در شرح امامت به معنای ولایت یا مرجعیت معنوی - باطنی می‌نویسد: این مسئله، مسئله «انسان کامل» و به تعبیر دیگر «حجت زمان» است. عارفان و متصوفه روی این مطلب خیلی تکیه دارند. مولوی می‌گوید: «پس به هر دوری ولی، قائم است» در هر دوره‌ای یک انسان کامل که حاصل معنویت کلی انسانیت است، وجود دارد. هیچ عصر و زمانی از یک ولی کامل - که آنها گاهی از وی تعبیر به «قطب» می‌کنند، خالی نیست و برای آن ولی کامل که انسانیت را به‌طور کامل دارد، مقام‌هایی قائل‌اند که از

اذهان ما خیلی دور است. از جمله مقام‌های وی تسلطش بر ضمیرها یعنی دل‌هاست؛ به این معنا که وی یک روح کلی است محیط بر همه روح‌ها... (همان، ص ۱۴۸-۱۴۹).
پس از دیدگاه استاد مطهری رحمته‌الله انسان‌های کامل در عرفان، از جایگاه و صفت‌های زیر را دارد:

۱. اول آفریدگان الاهی و غایت هستی هستند؛
۲. واسطه فیض در خلقت و شریعت هستند؛
۳. حجت و خلیفه الاهی هستند؛
۴. هدایت‌گر باطن انسان و دارای «ولایت باطنی» هستند.

استاد مطهری رحمته‌الله انسان کامل را در جریان هستی‌شناسی عرفانی و در مسئله انسان‌شناسی عرفانی و نیز در عرفان عملی و سیر و سلوک دارای شأن و مرتبه خاص می‌داند؛ چنان‌که نوشته است: ... البته تمام این منزل‌ها و مرحله‌ها با اشرف و مراقبت یک انسان کامل و پخته که پیش از این، این راه را طی کرده و از رسم و راه منزل‌ها آگاه هستند، صورت گیرد و اگر همت انسان کاملی بدرقه راه نباشد، خطر گمراهی است.

عرفا از انسان کاملی که به ضرورت باید همراه نوسفران باشد، گاهی به «طایر قدس» و گاهی به «خضر» تعبیر می‌کنند:

همتم بدرقه راه کن ای طایر قدس که دراز است ره مقصد و من نوسفرم
ترک این مرحله بی‌همراهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی
(همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۲۶-۲۷).

ه) معرفت‌شناسی عرفان

معرفت‌شناسی اگرچه در مقام اثبات پس از بسیاری از مسائل عقلی قرار دارد- زیرا مقدمه‌های فراوانی دارد- اما در مقام ثبوت، پیش از همه آنها و مقدم بر آنهاست؛ زیرا تا نظریه «معرفت» حل نشود و امکان و عدم امکان و مقدار رسیدن انسان به شناخت خود و خارج از خود روشن نشود، طرح مسائل معرفتی از معرفت‌های کلامی، فلسفی، عرفانی و... سودی ندارد، حتی در معرفت‌های حضوری که از درون‌مایه

شخص سرچشمه می‌گیرد، قبل از هر چیزی باید همان درون‌مایه - علم حضوری - اصل واقعیت که متعلق معرفت می‌باشد و خود شخص عالم که صاحب معرفت است و «خود معرفت» را بیابد تا در مرحله بعد، مقدار «واقع‌نمایی» معرفت حضوری را بیابد. استاد مطهری رحمته‌الله با توجه و تفتن فیلسوفانه به مقوله معرفت‌شناسی در صدد تهیه و تنظیم نظام معرفت‌شناسی و ابتدای آن بر اصل فطرت شامل فطرت ادراکی (عقل) و فطرت اشراقی - احساسی (قلب) بر آمد و به ضرورت، اهمیت، قدمت مسئله شناخت به‌طور کامل باور داشت (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۶-۷۷ و ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۴۲). استاد مطهری معرفت حضوری و شهودی را از رهگذر خودآگاهی درون ذات که با شهود باطن و ذات نفس و درون بینی و خودسازی، تهذیب نفس و تزکیه جان مطرح می‌کند و آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيكُمْ أَنْفُسُكُمْ» (مائده: ۱۰۵) و آیه «ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ» (اعراف: ۱۷۲) و آیه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَّا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل: ۷۸) و روایت «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (آمدی، ۱۳۷۳، فصل ۷۷، ح ۳۰۱) را به هم گره زده است و مقوله علوم شهودی - اشراقی و منزلت آن در عرفان را مطرح ساخت و علم افاضی، علم لدنی و کشفی را نیز با آیه‌های «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵) و «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس: ۹) و «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹) و... و جمله‌هایی از امیر مؤمنان علیه السلام در نهج البلاغه چون: «هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ وَ بَاشَرُوا رُوحَ الْيَقِينِ» (نهج البلاغه، ح ۱۴۷) و روایت نبوی «من اخلص لله اربعين صباحاً جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۲۴۲) تفسیر و تبیین کرده است تا جایگاه و منبع معرفت‌های عرفانی و شهودی و ریشه‌های الهام آن معارف را نشان دهند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۴۱-۱۴۷ و ۱۳۸۳، ج ۱۳، ص ۳۵۲-۳۹۱ و ج ۲۳، ص ۲۱۱-۲۱۳/ همو، ج ۲، ص ۷۱ و...). استاد شهید اگرچه اشراف بر حکمت و فلسفه و ورود به بحث‌های عرفانی - سلوکی به‌ویژه عرفان نظری داشته، بر آرا و نظرهای حکیمان و عارفان آگاهی یافت، اما در بحث از معرفت‌های عرفانی و بررسی «شخصیت عارفان» و شناخت و سنجش منابع، ابزار، قلمرو، اصول و کارکردهای شناخت عرفانی، قرآن کریم، نهج البلاغه و حدیث‌های اسلامی را قرارگاه اصلی و

پایگاه محوری بحث‌های معرفت‌شناختی عرفانی قرار داده و تصلب ویژه‌ای نیز نسبت به آن ورزیده است. وی بر این باور بود قرآن کریم که کتاب هدایت، احسن حدیث، تبیان هر چیزی و دارای صفت کمال و جامعیت است. به‌یقین راه‌های گوناگون «معرفت»، یعنی راه حس، راه عقل، راه تهذیب و تزکیه نفس و راه وحی را که مختص به پیامبران الهی می‌باشد، نشان داده است و وی با تکیه بر آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ» (حج: ۸)، «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸)، «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (ق: ۳۷) و «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت: ۶۹). وی معرفت‌های تجربی، تجریدی، تجردی و حسی - عقلی - شهودی و حیانی را با دقت و ظرافت تبیین و نشان داده است که معرفت‌های برون‌ی و درونی یا حصولی و شهودی مانع‌الجمع نیستند و اگر زمینه‌ها و ریشه‌های خطاپذیری در علوم و معارف شناخته و از بین برود و به قاعده‌های فطرت و معیارهای شریعت و موازین منطق آگاهی حاصل شود، دچار خط و خطاها نشده یا کمترین خطاپذیری پیش خواهد آمد و راه‌های برون‌رفت و رهایی از خطا یا خطازدایی نیز در معارف عمیق و فراگیر اسلامی پیش‌پای انسان نهاده شده است (ر.ک. به: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۶۴-۳۸۹ و ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۸-۷۷ و ۱۳۷۸، ج ۴، صص ۱۴۶-۱۴۸ و ۵۷۱-۵۸۰).

۱. منبع معرفت عرفانی

از آنجاکه استاد مطهری رحمته‌الله‌علیه در برخی یادداشت‌ها و گفتارهایش، دل را ابزار و در برخی نیز آن را منبع معرفت معرفی کرده است، ممکن است شبهه شود که بالأخره استاد کدام یک از آنها را قبول دارند (ابزار بودن یا منبع بودن دل)، استاد شهید در تفسیر و تجمیع این بحث و شبهه احتمالی باور دارد که دل، منبعی برای شناخت و تزکیه نفس ابزار این منبع است؛ چنان‌که طبیعت، منبع شناخت حسی - تجربی و حواس ابزار آن و عقل منبع شناخت تجریدی - عقلی و استدلال و برهان ابزار آن است (ر.ک. همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳، صص ۳۶۴-۳۷۴ و ۳۷۵-۳۸۳، ج ۲۳، ص ۳۰ و ۱۳۶۹، ج ۱، صص ۶۵-۷۱)؛ چنان‌که نوشته

است: «گفتیم منبع سوم، قلب یا دل است که عرض کردیم ابزار آن را باید تزکیه نفس بدانیم - قلب و دل انسان، منبعی است که با ابزاری به نام «تزکیه نفس» می‌توان از آن استفاده کرد» (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۷۵). سپس استاد نظر قرآن کریم در مورد منبع دل را مطرح می‌کند و آن را بر تفسیری از آیه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹) که آن را مجاهده درونی سازگار با مجاهده بیرونی گرفته است و هجرت انفسی و درونی، یعنی خروج از منزل انانیت و من سفلی به سوی خداوند و من علوی را از آیه «وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَآغَمَا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (نساء: ۱۰۰) و ارائه نمونه‌هایی از وحدت مجاهده درونی و بیرونی اندیشه و عمل حضرت علی علیه السلام و واقعه خیبر و جنگ با عمرو بن عبدود که عرفان اسلام، یعنی توجه تام به خداوند حتی در لحظه بریدن سر دشمن یا جمع سلوک درونی و برونی و جهاد اکبر و اصغر می‌نویسد: درون‌گرایی و برون‌گرایی اسلام دوش به دوش یکدیگر و جدایی‌ناپذیرند. آن درون‌گرایی که متوجه برون نباشد، از نظر اسلام درون‌گرایی نیست، عرفان نیست، معنویت نیست، هجرت به سوی خداوند نیست. همچنین اسلام آن فعالیت‌های عملی بیرونی را که متوجه درون نباشد، نه جهاد می‌داند، نه عمل صالح و نه مهاجرت... (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۷۹).

استاد مطهری علیه السلام بر محور آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ» (ق: ۳۷) قلب را در فرهنگ قرآنی و اصطلاح عرفانی معنا و تفسیر کرده، می‌نویسد: «روشن است که منظور از دل و قلب، حقیقی متعالی و ممتاز است که به کلی با این عضو بدن تفاوت دارد...» (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۶۵-۶۶). وی در جای دیگری می‌نویسد:

در انسان در عین اینکه موجودی واحد است، صدها و هزار بُعد وجود دارد. «من» انسانی عبارت است از مجموعه بسیاری اندیشه‌ها، آموزه‌ها، ترس‌ها، امیدها، عشق‌ها و... آنها در حکم رودها و نه‌هایی هستند که همه در یک مرکز به هم می‌پیوندند. خودهایی مرکز دریایی عمیق و ژرف است که هنوز هیچ بشر آگاهی ادعا نکرده که توانسته است از اعماق این دریا اطلاع پیدا کند...

آنچه که قرآن کریم، «دل» می‌نامد عبارت است از واقعیت خود آن دریا که همه آنچه که ما روح ظاهر می‌نامیم، رشته‌ها و رودهایی است که به این دریا می‌پیوندند؛ حتی خود عقل نیز یکی از رودهایی است که به این دریا متصل می‌شود... (همان، ص ۶۶).

با توجه به ماهیت وجودی قلب در انسان و مظاهر و شعاع‌های آن است که استاد باور دارد علوم و معارف از هر منبع و با هر ابزاری دریافت و ادراک شوند، در این منبع ریشه دارند و به لحاظ معرفت‌شناسی اسلامی و قرآنی نه تنها در تضاد نیستند، بلکه در تعاضد هستند و نه تنها مانعه‌الجمع نیستند، بلکه قابل اجتماع هستند و در عرض هم نیستند و در طول هم و مکمل هم‌اند که در نسبت عقل و دل و معرفت‌های برهانی و عرفانی باور دارند- از حیث ارزش معرفتی «... به نظر ما، سخن از ترجیح آن راه بر این راه بیهوده است. هر یک از این دو راه مکمل دیگری است و به هر حال عارف منکر ارزش راه استدلال نیست» (همو، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۱۹) و در بحث انسان کامل و نقد مکتب عقل و عشق، انسان کامل اسلام را کامل در جمیع مراتب وجودی اعم از مراتب معرفتی و سلوکی یا رفتاری می‌داند که از دیدگاه معرفت‌شناختی اسلامی نباید با عنوان دفاع از عقل، عرفان و عشق را نفی و به عنوان دفاع از عشق و عرفان به نفی کرد و ضدیت با عقل و برهان پرداخت که انسان اسلام و عارف مسلمان درک عقلی، درد قلبی یا درد برهان و عرفان دارد. استاد، انسان کامل فیلسوفان را ناقص می‌داند نه کامل و انسان کامل عارف را نیز ناقص می‌داند نه کامل؛ زیرا تمام جنبه‌های کمال انسانی را در حوزه اندیشه، معرفت، انگیزه و سلوک منظور نکرده‌اند و آنها را انسان نیمه‌کامل قلمداد کرده است و انسان کامل اسلام را کامل در تمام جنبه‌ها و ساحت‌های انسانی وجود می‌داند و تکامل و تعادل را در همه بُعدهای وجودی انسان از دیدگاه اسلام از جهت مفهومی - نظری و مصداقی - پراتیک تبیین و نشان داده است (همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۱۶۴-۲۴۶) و در فرازی دیگر، تفاوت نائل‌شدن بین درد فیلسوف - که اعلام نیاز فطرت دانستن» می‌باشد که انسان بالفطره می‌خواهد بداند - و درد عارف - اعلام نیاز فطرت «عشق» است که انسان می‌خواهد پرواز کند و حقیقت را با تمام وجود لمس کند - به جامعیت «خودآگاهی پیامبرانه» پرداخته و پیامبران را بیدارساز نیروهای فطری

و شکوفاکننده شعور مرموز و عشق پنهان وجود انسان شمرده است تا انسان درباره کل هستی حساسیت داشته باشد و معرفت همه جانبه و تمام عیار یافته، همه فطرت داشتن و عشق ورزیدن با فطرت احساس و ادراک را به فعلیت برساند (همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۱۹-۳۲۴). پس در نظام معرفت شناختی استاد مطهری رحمته الله علیه، وحی و پیامبران یا پیامبر و پیامبری، جایگاه ویژه ای برای شکوفاسازی سرمایه های بالقوه و بالفعل انسان دارد و در حقیقت مبین این نکته است که نظام معرفت شناختی قرآنی - عترتی نظام جامع و کامل است؛ به همین علت و وزان، استاد قلب را هم یک منبع و هم یک ابزار شناخت (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۶۴ و ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۶۹) - البته با تفکیک و تصحیح اینکه قلب، منبع و تزکیه نفس ابزار آن است (همان، ص ۳۷۵) - دانسته است و به تبیین ویژگی های قلب از جهت ابزاری یا منبع واقع شدن می پردازد و عامل های تزکیه و روشنایی دل و علت های زنگار و تیرگی قلب را بر اساس آیه هایی مانند «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس: ۹)، «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹) و «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت، ۶۹) مسائلی مانند تزکیه نفس، تقوی الاهی، جهاد با نفس می داند و از سوی دیگر آیات «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (مطففین: ۱۴)، «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ» (صف: ۵)، «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ» (بقره: ۷)، «وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ» (انعام: ۲۵)، «فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حدید: ۶) و «كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ» (اعراف: ۱۰۱) عامل هایی مانند روی گردانی از حق (حق گریزی)، فهم ناپذیری حقیقت های الاهی بر اثر حجاب های دیده و دل یا زنگارهای قلبی، کفر و فسق و ... طرح و تبیین کرده است تا از نظام معرفت شناسی استاد مطهری رحمته الله علیه عامل ها و مانع های معرفت قلبی و عرفانی نیز عنصری مهم و جزو جدانشدنی آن نظام معرفتی قرار گیرد (همو، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۶۹-۷۲).

۲. ساز و کار معرفت عرفانی

استاد شهید مطهری به چگونگی شناخت یابی شهودی، کارکردها و نقش تزکیه نفس و سیر و سلوک در الهام بخشیدن یک سلسله معارف درونی و لدنی پرداخته است و شناخت عرفانی را در عین حال که بر اساس منزل ها و مقام های عرفانی چند مرحله ای - ده، صد،

هزار و...- می‌داند، آن را که مرحله‌ای بر اساس تک‌منبعی یعنی دل دانسته است و به بیان دیگر، قاعده کثرت در وحدت و وحدت در کثرت را می‌توان در سازوکار معرفت‌یابی عرفانی ملاحظه کرد؛ ایشان می‌نویسد:

مسئله تزکیه نفس دو نقش دارد: یک نقش این است که انسان اگر تزکیه نفس کند، عقلش روشن‌بین‌تر می‌شود... فضا را برای عقل صاف‌تر می‌کند؛ ولی نقش تزکیه نفس فقط این نیست؛ خود قلب هم به انسان الهام می‌کند؛ اما ساز و کارش چیست؟... یکی از مسائل بسیار ظریف و نوعی روان‌شناسی بسیار عالی و لطیف، نوعی اخلاق به اصطلاح امروز دنیاست که عارفان این نوع اخلاق را به نام «سیر و سلوک» بیان کرده‌اند و این همان ساز و کاری است که آقایان می‌خواهند بدانند و فوق‌العاده باارزش است. از مسائلی که فرنگی‌ها در معارف شرقی فوق‌العاده به آن اهمیت می‌دهند، همین مسئله است؛ آنجا که عارفان با یک نوع- به قول اقبال لاهوری- تجربه درونی- که تعبیری بسیار عالی است- ساز و کار پیشرفت کار قلب و دل را به عنوان منزل‌ها و مرحله‌ها بیان کرده‌اند (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ۳۸۹). سپس استاد به فرق اخلاق، اخلاق فلسفی، اخلاق عرفانی، عرفان و سیر و سلوک باطنی پرداخته است و می‌نویسد:

... اما آنها (عارفان) گفته‌اند مسئله این‌طور نیست. تو مانند یک نهال در حال حرکت و تحول هستی؛ داری مسیری را منزل بعد از منزل طی می‌کنی. اگر می‌خواهی مرحله‌های انسانیت را طی کنی، باید از منزل اول شروع کنی و ده منزل را طی کن- برای فواصل کمتر صد منزل می‌گویند و برای فواصل نزدیک‌تر هزار منزل-؛ برای مثال نخستین منزل تو «یقظه» (بیداری و آگاهی) است؛ منزل دوم تو، توبه است؛ منزل سوم، انابه است؛ منزل چهارم، تفکر و منزل پنجم، محاسبه است. همین‌طور منزل به منزل بیان می‌کنند و انسان را تا آنجایی که خودشان باور دارند می‌برند؛ بنابراین در پاسخ به این پرسش که آیا شناخت عرفانی ساز و کاری دارد یا نه؟ باید گفت ساز و کار بسیار عالی دارد. اینها جزء نفایس و ذخیره‌های معروف دنیای اسلام است... اگر منزل‌های عرفان را در نظر بگیریم، شناخت، چند مرحله‌ای است؛ ده مرحله‌ای است و به یک حساب صدمرحله‌ای و به حساب دیگر هزارمرحله‌ای؛ ولی به یک حساب دیگر

تک‌مرحله‌ای است؛ چون همه از یک منبع یعنی «دل» برمی‌خیزد و منابع گوناگون ندارد (همان، ص ۳۹۰-۳۹۱).

استاد بر بحث از حوزه روان ناخودآگاه و ویژگی‌های آن، یعنی حاکمیت روان ناخودآگاه بر روان خودآگاه و عظیم‌تر و وسیع‌تر بودن روان ناخودآگاه از روان خودآگاه و «پنهان‌های روان انسان» در قرآن کریم و دعای کمیل پرداخته (ر.ک: همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۴۳۲-۴۳۵ و ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۳۱۱-۳۱۱ و ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۴۶-۱۴۹) و به نقش الهام و استعداد الهام‌گیری در فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی آن هم در حوزه‌های گوناگون معرفتی اشاره کرده است؛ یعنی به نوعی معرفت‌های عرفانی- الهامی را اثرگذار بر معرفت‌های تجربی و عقلی دانسته و این از حیث معرفت‌شناسی نیز بسیار مهم است.

۳. زبان‌شناسی عرفان

عرفان، معرفتی و رای معرفت‌های حصولی و مدرسه‌ای است و درحقیقت تعبیر برای «تجربه درونی» عارفان و بازتابی از یافته‌های شهودی سالکان کوی طریقت و واصلان به حقیقت می‌باشد؛ به بیان دیگر آنچه عارفان در عرفان عملی یافته‌اند، به آرامی به صورت دانش نظام‌یافته و روشمند در آمد. عرفان دانشی تجربی است نه تجربه حسی و بیرونی، بلکه تجربه درونی و شبیه به یک روان‌شناسی عرفانی می‌باشد که دانش روان‌شناسی معمولی نیز با آن فاصله‌ها دارد؛ چه اینکه «مسئله عرفان عملی، مسئله انسان و شناخت انسان است، انسان از نخستین مرحله خاکی بودن تا آن مرحله‌ای که قرآن کریم آن را «لقاءالله» می‌نامد» (همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۳۲۷). حال رهاورد رویارویی با عالم معنا و سفر سلوکی را در قالب الفاظ و مفهوما در آوردن بسیار پیچیده و دشوار خواهد بود که از آن به جهان‌بینی عرفانی، عرفان نظری، بینش عرفانی، یعنی آن نظر و بینش خاصی که عارفان درباره هستی دارند، یاد می‌شود که با نظر اصحاب فلسفه و حکمت و دیگرارباب معارف تفاوت‌های عمیقی دارد و بدیهی است که عرفان به معنای دارایی، یافتنی، شهود و فنا قابلیت به اصطلاح و الفاظ آمدن را ندارد؛ یعنی معرفتی است وحدت‌گرا و رازگونه؛ بنابراین وحدت‌گرایی و بیان‌ناپذیری از مؤلفه‌های اصیل عرفان خواهد بود؛ چنان‌که در ادبیات عرفانی و معارف سلوکی همواره با واژه‌هایی

مانند «معانی اندر حرف ناید» «بحر در گوزه»، «چو شبمی که بر بحر می کشد رقمی»، «سخن عشق نه آن است که آید به زبان»، «کردم اشارتی و مکرر نمی‌کنم» و ... از آن نشانی داده‌اند و اساساً زبان عرفان «زبان اشارت» است. در نتیجه عارفان برای انتقال معانی شهودی و یافته‌های خویش از زبان ویژه که زبان عشق و مهرورزی، زبان اسرارآمیز و اصطلاح‌های لطیف و ظریف است بهره می‌گیرند و از فیض اقدس و مقدس، اعیان ثابت، تجلی، وحدت وجود، مقام عماء، مقام احدیث، احدیت و ... یا از واژگانی مانند زلف، خال، می، شراب، بت، بتکده، میخانه و میکده، رخ و ... سخن می‌گویند تا محرمان خلوت انس، زبان‌شناسان و گوهرشناسان اهل ولایت، جواز عبور به حرم و حریم معرفت سلوکی و شهودی را داشته باشند (ر.ک: همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۳۶۲-۳۶۷). تعبیر استاد مطهری^ع در این باره چنین است:

هر علمی برای خود یک سلسله اطلاعات دارد. چاره‌ای نیست، مفهوم‌های عرف عام برای تفهیم مقاصد علمی کافی نیست. ناچار در هر علمی الفاظ خاص با معانی خاص قراردادی میان اهل آن مصطلح می‌شود. عرفان نیز از این اصل مستثنا نیست. عارفان نیز اصطلاح‌های ویژه خود را دارند؛ آنها اصرار دارند که افراد غیر وارد در طریقت از مقاصد آنها آگاه نگردند؛ زیرا معانی عرفانی برای غیرعارف - دست‌کم به باور عارفان - قابل درک نیست. این است که عارفان در مکتوم‌نگه‌داشتن مقاصد خود تعهد دارند، بر خلاف صاحبان علوم و فنون دیگر؛ بنابراین اصطلاح‌های عارفان افزون بر جنبه اصطلاحی، اندکی جنبه معمایی دارد و باید «راز معما» را به دست آورد (همان، ص ۸۲). استاد شهید اصطلاح‌های عرفانی را به دو دسته تقسیم می‌کند (همان، ص ۸۴-۹۹): استاد که باور دارد زبان ترجمان عرفان در عرفان نظری یا جهان‌بینی عرفانی، فلسفی است و فلسفه، منطق عرفان است که درحقیقت استدلال‌های عرفانی از زبان دیگری ترجمه شده است؛ یعنی شهود قلبی و تجربه باطنی عارف به زبان عقل توضیح داده شد (همان، ص ۲۹). ناگفته نماند زبان عرفانی که زبان اسرار و اشارت و معماگونه است به دو دلیل مطرح شده و دارای محکم و متشابه است: الف) اقتضای معارف عرفانی؛ ب) قرارنگرفتن به دست نامحرمان و ناهلانی که با حقیقت‌ها، رقایق و دقایق عرفانی آشنایی ندارند و فقط با تکیه بر مبنای

نظری و اعتقادی عارفان آن هم عرفان اسلامی می‌توان مقاصد و مدالیل معرفتی - معنوی آنان را به دست آورد.

گفتنی است که اگرچه زبان عرفان، زبان سرّ و رازآمیز می‌باشد و از لطافت و عمق ویژه‌ای نیز بهره‌مند است، اما نباید انحراف‌های نظری، تأویل‌های نابجا، تحریف و بدعت‌های آیینی و صوفیانه را که بیشتر از سوی جهله صوفیه و دکان‌داران عرفان و تصوف مطرح می‌شود، به بهانه «زبان‌شناس نه‌ای جان من خطا اینجاست» و عدم اصطلاح‌دانی و زبان‌فهمی یا هنوز به آن مرتبه نرسیده‌ای یا این مسائل طوری و رأی طور عقل است، پنهان و توجیه کرد؛ چه اینکه به یقین در عرفان نظری، به‌ویژه سلوک صوفیانه انحراف و بدعت حادث شده است که نباید آن را از نظر دور داشت (همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۳۲ و ۱۳۷۷، ج ۱۴، صص ۵۵۲ و ۳۶۲-۳۶۷)؛ البته معارف آنفسی ارباب‌الباب و اصحاب صراط سلوک نیز نباید به بهانه بدعت‌ها و انحراف‌های راه یافته، به حوزه عرفان و تصوف مهجور و منزوی شود. به هر حال نباید یکی را به بهانه دیگری و گناه جریان و گروهی، طرد و طرح کرد؛ چه اینکه شناخت زبان صورتی و سیرتی، یعنی زبان واژگانی و معرفتی هر دو یک ضرورت است؛ بنابراین زبان‌شناسی عرفانی در دو چهره ظاهر و باطن و صورت و سیرت یا واژه‌ها و بار معنایی آنها و محتوای معرفت‌عامل مهمی برای خلوص، طهارت، توانمندی و کارآمدی عرفان اسلامی خواهد بود و از این جهت ضرورت، اهمیت و منزلت ویژه‌ای دارد.

(و) غایت‌شناسی عرفانی

عرفان اسلامی غایتی دارد که پس از سلوک در منزل‌ها و طی مرحله‌های گوناگون بر محور شریعت حقه محمدیه ﷺ دست‌یافتنی است. در این عرفان رسیدن به کشف و کرامات هدف و غایت نیستند و نه تنها سالک در سلوک خویش به آنها نمی‌اندیشد بلکه در بند آنها بودن را حجاب راه و راهزن رسیدن به هدف‌های عالی می‌داند. عرفان اسلامی در جست‌وجوی انرژی‌های کیهانی و قدرت‌های ماورایی برای قدرت‌نمایی نیست و ریاضت‌های سلوکی را در خدمت امور جزئی قرار نمی‌دهد و اگر کسی یا

کسانی در سلوک خویش برای چنین پدیده‌ای ریاضت را تحمل کنند، آن را ریاضت نفس برای نفس می‌داند نه ریاضت نفس برای خداوند. در سلوک اسلامی از اول غایت به‌طور کامل مشخص و شفاف است و جهت سلوک را با عنوان «سلوک الی الله» مشخص کرده‌اند؛ یعنی حرکت جوهری اشتدادی، صبرورت و شدن باطنی، درون ذات برای دست یافتن به مقام قرب و لقای حق تعالی. این سلوک خداجویی، خداگونگی و خلیفه‌الله شدن را دنبال می‌کند؛ حتی عرفان را برای عرفان خواستن شرک خفی می‌داند. به تعبیر استاد مطهری علیه السلام «از نظر عرفان هدف به معرفه‌الله منحصر است. عارفان روی این مطلب فراوان تکیه می‌کنند که اگر هدف و مطلوب انسان در زندگی یا درباره عبادت‌ها، غیر از ذات حق چیزی باشد، نوعی شرک است. عرفان صد در صد بر ضد این شرک است» (همان، ص ۷۰). یا می‌نویسد: «هدف عرفان درباره انسان، رسیدن انسان با کل وجودش به حقیقت (خداوند) است» (همو، ۱۳۸۳، ج ۱۳، ص ۳۰۹)؛ چنان‌که می‌نویسد: «عارف از نظر هدف، موحد است، فقط خداوند را می‌خواهد» (همان، ج ۲۳، ص ۷۰). یا می‌نویسد: «اساساً عارف برای وصول به مقصد اصلی و عرفان حقیقی عبور از یک سلسله منزل‌ها، مرحله‌ها و مقام‌ها را لازم و ضروری می‌داند و نام آن را «سیر و سلوک» می‌گذارد (همان، ص ۶۸). از نظر عرفان معرفه‌الله، معرفت همه چیز است؛ همه چیز در پرتو معرفه‌الله و از وجهه توحیدی باید شناخته شود و این‌گونه شناسایی نوع بر معرفه‌الله است» (همان، ص ۶۷).

هدف عرفان نیز با توجه به ماهیت و هویت وجودی‌اش یا نوع معرفت‌شناسی و روش‌شناختی‌اش فقط خداوند می‌باشد و توحید صرف است و فقط خدا را می‌خواهد و همه چیز را به خاطر خداوند و در پرتو وی می‌طلبد و هدف توحیدی دارد. استاد شهید در این باره تعبیر دلنشینی دارد: درد عارف، دردی درونی است؛ یعنی دردی است که از نیازهای فطری پیدای شود و... درد عارف از آن دید که دردی درونی است. خود درد برای وی آگاهی است؛ مانند درد هر بیمار که اعلام طبیعت است بر وجود یک نیاز. درد عارف درد رسیدن و یکی شدن و محوشدن... است (همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۱۸). در جایی دیگر می‌نویسد: «توحید عارف یعنی طی طریق کردن و رسیدن به مرحله جز خداوند هیچ ندیدن» (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۸۸). سرانجام چه نغز و پرمغز استاد شهید،

متناظر به نمط نهم اشارات درباره طی منزل‌ها و رسیدن به مقام‌ها و سرانجام وصول به حق تعالی نوشته است: عارفان یک نوع حرکت و سیر و سلوک معنوی برای انسان قائل هستند و باز- چنان‌که می‌دانیم- در زبان شرع نیز از این‌گونه سیر و سلوک و حرکت فراوان سخن رفته است، بلکه غایت و نتیجه اصلی دستورهای دینی طی همان منزل‌ها شمرده شده است؛ بنابراین تعبیر به «قرب»، «بُعد» و «حرکت» (کدح)، «رحلت» و حتی «لقای پروردگار» در زبان شرع رسیده است. چیزی که هست، اهل عرفان خواسته‌اند این منزل‌ها و مرحله‌ها را به ترتیب پشناسانند؛ از منزل نفس و حیوانیت تا منزل وصول به حق (همو، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۱۲۷).

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

فلسفه مضاف یکی از دغدغه‌های استاد شهید مطهری در عصر جدید و در ساحت کلام اسلامی و دین‌پژوهی یا الهیات و حیاتی بود و توجه عمیق وی را به خود جلب کرد. وی به‌خوبی دریافت که در دوره نوین دین‌شناسی و دینداری، داشتن فلسفه‌های مضاف به علوم و امور ضرورتی پرهیزناپذیر است و به همین علت در صدد تولید فلسفه‌های مضاف اسلامی مانند تولید فلسفه اخلاق اسلامی، فلسفه تاریخ اسلامی، فلسفه دین اسلامی، فلسفه اقتصاد اسلامی، فلسفه عرفان اسلامی و... بود. در افق اندیشه و بینش استاد شهید، درک فلسفه‌های دوران جدید و لوازم معرفتی آن برای حوزه‌های علمیه و عالمان دین، به‌ویژه متکلمان و فیلسوفان مسلمان برای شناخت اعماق اسلام و دفاع عقلانی از معارف دینی امری واجب و از وظیفه‌های کنونی حوزه‌های علمیه است. از سوی دیگر استاد شهید که به اندیشیدن درباره علوم اسلامی، تاریخ پیدایش و گسترش آن‌ها، چگونگی و چرایی شکل‌گیری نظر و نظریه‌های اسلامی از جمله دانش عرفان اسلامی توجه خاص داشته است و همواره توصیه می‌کرد، خود به دانش عرفان اسلامی اعم از دانش عرفان نظری و دانش عرفان عملی از دو دید درون‌دینی و برون‌دینی، از دو زاویه معرفت‌شناسی درجه اول و درجه دوم نگریسته نگاه برون‌دینی و درجه دوم یا اندیشه درباره عرفان اسلامی معارف بلند و دقیقی را فراروی اصحاب اندیشه و

عرفان‌پژوهان و عرفان‌شناسان نهاد و در این مقوله تقریرهای نو، نقدهای جالب توجه، تحریرهای جذاب و نظر و نظریه‌هایی و حتی نگاه تطبیقی عرفان اسلامی با عرفان‌های غیراسلامی و غیردینی و نوظهور را تولید کرد که می‌تواند دستمایه اندیشه‌وران عرفان اسلامی باشد. در عرفان‌شناسی یا بینش و گرایش‌های استاد شهید یافتیم که وی از چیستی و اقسام عرفان، بیان و تبیین اشتراک و افتراق عرفان و فلسفه، عرفان عملی و اخلاق عملی، ساز و کار سلوک عرفانی و روش دستیابی به مقام ولایت الهیه، نسبت عرفان با اسلام و بیان نظریه‌های متفاوت و حتی متهافت در این باره هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، زبان‌شناسی و غایت‌شناسی عرفان اسلامی معارف دقیق و عمیقی را در اختیارمان نهاد؛ البته مؤلفه‌ها و شاخصه‌های عرفان اسلامی و کارکردهای آن، نقدهای درونی و بیرونی به عرفان اسلامی و مقوله‌های فراوان دیگری را نیز درباره عرفان اسلامی - نگاه بیرونی، درجه دوم و فلسفه عرفانی - طرح و تحلیل کرده است که وصف و تفسیر آنها فرصتی دیگر و نوشتاری دیگر می‌طلبد.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه.

۱. آمدی، عبدالواحد؛ **غررالحکم**؛ شرح جمال‌الدین محمد خوانساری؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۲. جوادی آملی، عبدالله؛ **رحیق مختوم**؛ شرح حکمت متعالیه؛ تنظیم حمید پارسانیا؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۳. صدرای شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم؛ **الاسفار الاربعه**؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۴. رشاد، علی‌اکبر؛ «فلسفه مضاف»؛ **قیسات**، ش ۳۹-۴۰، ۱۳۸۵.
۵. مجلسی، محمدباقر؛ **بحارالانوار**؛ الطبعة الثالثة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۶. مطهری، مرتضی؛ **آشنایی با علوم اسلامی**؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۷. —؛ **آشنایی با قرآن**؛ ج ۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.
۸. —؛ **آشنایی با قرآن**؛ ج ۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۲.
۹. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۱۰. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۱۱. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۱۲. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۶، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
۱۳. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۶، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱.
۱۴. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۷، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳.
۱۵. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۱۰، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳.
۱۶. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۱۷. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۱۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
۱۸. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۱۹، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۱۹. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۲۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳.
۲۰. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۲۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳.
۲۱. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۲۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.