

تبیین ریاضت باطل و آثار آن

از منظر فلسفه اسلامی با تأکید بر حکمت صدرایی*

□ علی رضا کهنسال^۱

□ مهزاد حجازی^۲

چکیده

نزد عارفان، ریاضت سبب صفای باطن و کشف است. در کنار مجاهدات مشروع، برخی از ریاضت‌های باطل نیز به عرفان راه یافته است. در این نوشتار تأثیر ریاضت‌ها بر صفای نفس و ارتباط دو سویه عمل و علم بر پایه اصول حکمت متعالیه پژوهش شده است. اگر چه پیش از صدرالمتألهین برخی از حکما و عرفا سخنانی در باب تأثیر ریاضت بر نفس داشته‌اند، اما تبیین فلسفی این امر تنها به مدد اصول حکمت متعالیه میسر است. در پرتو این اصول آشکار می‌شود که ریاضت‌های باطل سبب مکاشفات وهمی می‌گردند و به سبب خلاقیت خیال و اتحاد نفس و صور علمی، مکاشفات نیز به رسوخ همان اعمال باطل می‌انجامند.

کلید واژه: ریاضت، اتحاد، صورت، خیال، ایجاد.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۳.

۱. استاد حوزه و دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسؤول)

۲. کارشناس ارشد ادیان دانشگاه فردوسی مشهد

طرح مسأله

میراث سترگی که از عارفان بر جای مانده، هر اندازه که متنوع و پر اختلاف باشد، در این دعوی مشترک است که همه ایشان آهنگ معرفت و رسیدن به حق از درون خویش را دارند و برآنند که صفای باطن، روزنه‌ای از جان به سوی جهان می‌گشاید که به فراخور خویش، معرفت و وصول راستین را به نظاره‌گر خواهد بخشید. این علم که حاصل صفای باطن است و حاصل آن نیز اتحاد و فناست، با اعمال روزمره میسر نیست. عارفان برای رسیدن به این حالت خلوت اختیار می‌کنند و با انجام ریاضت یا مجاهده، به آن می‌رسند. پرسشی که این نوشتار در صدد پاسخ به آن است تأثیر ریاضت‌های باطل بر نفس و مآلاً شهود برخاسته از نفس است. این پرسش خود به دو سؤال قابل تفکیک است. پرسش نخست این است که تمرینات بدنی یا روحی دشوار - به هر نامی که باشند - چه تأثیری در صفای نفس و ایجاد قابلیت در آن دارند و میان امساک از طعام یا مشتهیات نفسانی و درک حقایق چه نسبتی است؟

باید توجه داشت که این پرسش در باب اندیشیدن پدید نمی‌آید. به دیگر سخن کسی نمی‌پرسد که میان کثرت اندیشه و آموختن علوم و درک حقیقت چه نسبتی است؛ زیرا پیداست که درک حقیقت حصولی با مقدمات آن، که همان دانش اندوزی است، از یک سنخ هستند، بلکه باید گفت حقیقت واحدی وجود دارد که هر مرتبه از آن هم دانش است و هم مقدمه مرتبه دیگری از دانش. اما در باب ریاضت این سخن پرسیدنی است که میان امساک و افاضه حقیقت چه نسبتی است و ریاضت با چه ساز و کاری به درک حقیقت منتهی می‌شود.

پرسش دیگر این است که آیا هر ریاضتی از هر مشرب عرفانی می‌تواند سبب صفای نفس باشد؟ سؤال اصلی همین است و پرسش نخست برای تبیین اصولی است که در هر ریاضتی بیان می‌شوند. به دیگر سخن ساز و کار تأثیر ریاضت‌ها، چه حق و چه باطل، یکسان است؛ یعنی اصولی که برای بیان تأثیر آنها به کار

می‌رود تفاوتی ندارند، اما اثر ریاضت متفاوت است. بنابراین اصولی که بیان می‌شود، مبین تأثیر ریاضت حق نیز هست، اما پرسش این مقاله به طور مشخص تأثیر ریاضت‌های باطل است. مبنای این تبیین فلسفه اسلامی، به ویژه حکمت صدرایی است. گرچه در آثار عارفان تبیین دقیقی از این امور ذکر نشده است، اما در این باب اشاراتی موجود است.

تبیین معانی

۱. ریاضت

ریاضت در لغت برگرفته از مصدر گسترده معنای «الروض» است و حاصل آن تعلیم دادن ناقه (یا اسب) است برای رام و آرام ساختن آن و ذلیل ساختن چهارپایی که سرکش است (بنگرید به ماده مذکور در لسان العرب). خواهی نصیر بیان داشته است که ریاضت چهارپایان، بازداشتن ایشان از حرکاتی است که مطلوب سوار نیست، و وادار ساختن ایشان به حرکاتی است که سوار می‌خواهد، تا بر اطاعت او تمرین کنند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۸۰).

تهانوی ریاضت را چنین تعریف کرده است: «اهل لغت ریاضت را تغییر از حال مذموم به حال محمود دانسته‌اند و حکیمی گفته است که ریاضت اعراض از اعراض شهوانی است و گفته شده است که ریاضت همیشه همراه بودن با نماز و روزه و مراقبت بر پرهیز از گناه در لحظات روز و شب و دوری از همنشینی مردم است» (تهانوی، ذیل ماده مذکور).

عارفان گاه این واژه را به معنای عام، که همان تمرین‌های روحی است، به کار برده‌اند (قونوی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۰). در این معنای عام نیز گاهی تفصیلی پدید آمده است؛ چنان که ریاضت را دافع اخلاق سوء، همچون کبر و حسد و بخل و خشم دانسته‌اند و توبه را عامل محو گناهان (هجویری، ۱۳۷۱، ص ۲۴۶). گاهی نیز ریاضت را تنها در اصلاح اخلاق آورده‌اند و برای اعمال دشوار بدنی از واژه «مجاهده» استفاده کرده‌اند. ابن عربی آورده است که ریاضت دو گونه است؛

ریاضت ادب و ریاضت طلب. ریاضت ادب بیرون رفتن از طبع و میل نفس است و ریاضت طلب درستی مراد است. حاصل آن که می‌توان ریاضت را تهذیب اخلاق نفسانی دانست. او افزوده است که مجاهده، واداشتن نفس به دشواری‌های بدنی است که سبب ضعف در بدن و مزاج می‌گردند؛ همان‌گونه که ریاضت تهذیب اخلاق از طریق تحمل نفس در آزارهایی که از خارج بر او وارد می‌آیند و حرکات بدنی همراه آنها نیست، می‌باشد (فتوحات، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۷۲). هم او مجاهده را به تحمل نفس بر دشواری‌های بدنی تعریف کرده، در حالی که ریاضت را تهذیب اخلاق دانسته است (همان، ص ۱۴۳).

برای ریاضت یا همان تمرین‌های ایام خلوت، شرایطی قرار داده‌اند که مهم‌ترین آنها اخلاص است. اگر مقصود عارف از خلوت و ریاضت، ظهور کرامات و کشف آیات باشد، حتی در فرض حصول این امور، آنها عین مکر و استدراج خواهند بود. دلیل این امر آن است که قدرت تصرف در اعیان یا اشیاء ممکن است به از میان رفتن حرمت شرع و ترک حدود حلال و حرام منجر شود (کاشانی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۴).

باری خواه از واژه ریاضت استفاده شود و خواه از مجاهده یا هر کلمه دیگری؛ مراد انجام تمرین‌های دشوار و مراقبت‌های سخت است که حاصل آنها، به دعوی عرفا، درک راستین حقیقت و رسیدن به آن حقیقت است. بر این اساس تأمل بیشتر در باب این الفاظ، از غرض این نوشتار بیرون خواهد بود و از این پس تنها از واژه ریاضت استفاده خواهد شد.

کارکرد ریاضت

در مآخذ عرفانی از انواع ریاضت‌ها، به ویژه «ذکر»، سخن فراوان رفته است. شرح انواع ریاضت از مقال کنونی بیرون است، زیرا غرض ما بیان تأثیر ریاضات است و مسلم آن است که هر ریاضتی باید با دشواری همراه باشد، و گرنه چنین نامی نمی‌داشت. بر این اساس ریاضت‌ها از هرگونه که باشند، باید به تأثیر کلی

آنها نگریست. در باب ساز و کار این تأثیر، سخنان مشبعی در آثار عرفانی یافت نمی‌شود و دلیل آن نیز فقدان فلسفه لازم برای چنین تحلیل‌هایی بوده است. اثر ریاضت هر چه باشد، برای تبیین آن از فلسفه چاره نیست. نخستین بار نیز تحلیل فلسفی به دست ابن سینا انجام یافت. به هر حال اشارات پراکنده‌ای در کتب عرفانی وجود دارد که به برخی از آنها می‌پردازیم.

تأثیر اجمالی ریاضت، از تعاریفی که پیش‌تر بیان شد آشکار است: تغییر احوال ناپسند، از میان بردن اخلاق سوء، بیرون رفتن از طبع و میل نفس، اصلاح خواسته و مراد...، اما در باب تأثیر تفصیلی باید گفت که هدف ریاضت نزد عارفان دست یافتن به کشف و شهود است و درباره انواع کشف و اسباب آن سخنانی دارند. البته باید عنایت داشت که نزد عارف، خود علم ارزشی ندارد، بلکه برترین نوع علم، که کشف است، نیز به سبب آن که به وصول سالک به حق منتهی می‌شود مطلوب است (گوهرین، ۱۳۷۶، بیست و پنج (مقدمه)).

تأثیر ریاضت نزد ابن سینا

در فلسفه اسلامی برای نخستین بار از سوی ابن سینا تحلیلی در باب ریاضت و آثار آن بیان شده است. البته با ظهور حکمت متعالیه این تحلیل بسیار ژرف‌تر گردیده است. ابن سینا اثر اجمالی ریاضت را دوری از غیرحق، اطاعت قوای حیوانی از قوه عاقله و تلطیف سر دانسته است. خواجه در مقام تفسیر بیان داشته که قوه حیوانی مبدأ افعال حیوانی در انسان است. اگر این قوه در طاعت عاقله نباشد، مانند حیواناتی است که تربیت نشده‌اند و به گرایش شهوت و غضب به هر سوی حرکت می‌کنند. سبب گرایش‌های آنان نیز از یک سو تأثیر متخیله و متوهمه است و از سوی دیگر ادراکاتی که از حواس گوناگون دارند. اما اگر تحت ریاضت قرار گیرند و قوه عاقله، آنان را از تأثیرات سوء باز دارد و به آنچه عقل عملی فرامی‌خواند وادارد، نفس از مرتبه لوازمه به مطمئن خواهد رسید. غرض حقیقی از ریاضت، رسیدن به کمال حقیقی است، اما رسیدن به آن وابسته

به حصول امر وجودی است که همان استعداد است و حصول این امر در گرو زوال موانع است. موانع یا داخلی هستند یا خارجی. بر این اساس ریاضت در پی سه هدف است: دوری از غیر حق که از میان بردن موانع بیرونی است؛ مطیع گرداندن نفس اماره برای نفس مطمئنه تا تخیل و توهم را از امور پست به تعالی سوق دهد و این ازاله موانع داخلی است، و سرانجام تلطیف باطن که ایجاد استعداد در نفس است که برای درک اسرار باید میان نفس و آن اسرار تناسبی وجود داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۸۱-۳۸۰).

۲. کشف و انواع آن

همان گونه که گذشت، غرض عارفان از ریاضت رسیدن به کشف و به تبع آن مقامات معنوی است. از این رو لازم است سخنی در باب کشف گفته آید تا در مقام بعد به ارتباط آن با ریاضت بپردازیم. عارفان در باب کشف و انواع آن سخن فراوان گفته‌اند. این گفتارها در موضوعی با یکدیگر اختلاف دارند، اما اختلافات چندان مهم نیستند. غرض از این بحث آن است که تصریح عارفان بر خطا بودن برخی مکاشفات و راز وقوع خطا آشکار گردد.

نجم رازی آورده است که کشف وقایع از سه جهت برای سالک سودمند است: «اول آن که بر احوال خویش از قوت و ضعف آگاهی یابد. از منازل و مقامات مطلع گردد، به این نحو که قوه خیال صورتی مناسب صفات او ایجاد کند و او از علم به آن صور به حال خویش آگاه گردد. فایده دوم کشف آن است که سالک به معنویات - که اکنون به شکل و صورت بر او پدیدار گشته‌اند - انس گیرد و از لذایذ مادی کناره گیرد. سود سوم آن است که از بعضی از مقامات این راه جز به تصرف وقایع غیبی نمی‌توان عبور کرد. رکن اعظم نیاز به پیامبر و شیخ آن است که برای عبور از مراحل نهایی سلوک و محو انانیت باید تصرف غیر دخالت کند، زیرا هر عملی از سالک هستی دیگری پدید می‌آورد (رازی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۹). آشکار شدن امور غیبی در حالتی شبیه خواب را واقعه و

ظهور آنها در بیداری را مکاشفه خوانند. واقعه چون شیبه رؤیا است از حیث احکام نیز مانند آن است و صدق و کذب و نیاز به تأویل در آن راه دارد، اما کشف هرگز خطا نیست، زیرا عبارت است از تفرد روح به مطالعه مغیبات در حال تجرد از غواشی بدن. و در بیشتر وقایع و منامات نفس با روح مشارک بود و در بعضی مستقل و صدق صفت روح است و کذب صفت نفس، پس مکاشفات همه صادق باشند و واقعات و منامات بعضی صادق و بعضی کاذب.

واقعه و منام به سه قسم کشف مجرد، کشف مخیل و خیال مجرد تقسیم می‌شود. کشف مجرد آن است که امر غیبی با دیده روح رؤیت شود. این کشف صادق است و قوه خیال در آن مشارکت ندارد و به همین جهت نیز کشف مجرد نام گرفته است. اگر رؤیت مذکور واقعه باشد؛ به آن رؤیای صادقه نیز می‌گویند. شعور روح به جزئیات موقوف نبود بر حواس ظاهره و باطنه، بلکه او را از استعمال حواس هیأتی چند اکتساب یافته است که در حال تجرد از بدن بدان هیأت محسوسات را دریابد. قسم دوم کشف مخیل است و روح انسان در خواب یا واقعه بعضی از مغیبات را درمی‌یابد؛ اما چون نفس نیز با روح مشارکت دارد، نفس به قوه متخیله آن را با صورتی خیالی همراه می‌کند و این قسم نیاز به تعبیر معبر یا شیخ دارد. راه یافتن کذب در این قسم ممکن است، اما کذب محض راهی ندارد، زیرا روح نیز در این ادراک مشارکت کرده است. قسم سوم که خیال مجرد است، چنان که از نامش پیداست، تنها به قوه خیال صورت بسته است و روح در آن مشارکتی ندارد. این قسم اگر در خواب باشد اضغاث احلام نام دارد و اگر در بیداری باشد واقعه کاذبه» (کاشانی، ۱۳۶۷، ص ۱۷۹-۱۷۱).

نزدیک به همین معانی: «فرق میان خواب و واقعه به نزدیک این طایفه از دو وجه است: یکی از صورت دوم از معنی از راه صورت واقعه آن باشد که میان خواب و بیداری بیند یا در بیداری بیند و از راه معنی واقعه آن باشد که از حجاب خیال بیرون آمده باشد و غیبی صرف شده، چنان که روح در مقام تجرد از

صفات بشری مدرک آن شود، واقعه‌ای روحانی بود مطلق. و گاه بود که نظر روح مؤید شود به نور الوهیت واقعه‌ای ربانی بود. و خواب آن باشد که حواس به کل از کار بیفتاده بود و خیال بر کار آمده در غلبات خواب چیزی در نظر آید. و آن بر دو نوع بود: یکی اضغاث احلام است و آن خوابی بود که نفس به واسطه آلت خیال ادراک کند از وساوس شیطانی و هواجس نفسانی که القای نفس و شیطان باشد و خیال آن را نقش‌بندی مناسب کند و در نظر نفس آید، آن را تعبیری نباشد خواب‌های آشفته و پریشان بود، از آن استعاذت واجب بود و با کس حکایت نباید کرد. دوم خواب نیک است و آن را رؤیای صالح می‌گویند و خواب صالح بر سه نوع است یکی آن که هر چه بیند به تأویل و تعبیر حاجت نیفتد، همچنان به عینه ظاهر شود. دوم آن که بعضی به تأویل محتاج بود و بعضی همچنان باز خواند و سوم آن که محتاج به تأویل باشد به تمام ... همچنین واقعه بر دو نوع می‌نهد: یکی آن که محتمل است که آن نوع رهایی و براهمه و دیگر بی‌دینان را بود از کثرت ریاضت نفس و تصفیه دل و تربیت روح تا وقت باشد که ایشان را از آنچه عوام آن را مغبیات دانند کشف افتد، چنان که از بعضی احوال خلق واقف شوند از بعضی کارهای دنیایی ناآمده خبر دهند ... دوم واقعه آن است که حق - تعالی - در آینه آفاق و انفس جمال آیات مبینات در نظر موحدان آورد، به الهام ربانی که در معرفت فجور و تقوی نفس به دل سالک می‌رسد، در حالت مغلوبی حواس نظر دل یا روح بر صورت آن الهامات افتد که خیال آن را نقش‌بندی مناسب کرده باشد یا بی‌واسطه تصرف خیال بر حقیقت آن الهامات نظر افتد تا سالک را بر صلاح و فساد نفس و ترقی و نقصان خویش اطلاع پدید آید. و فرق میان واقعه مشرک و واقعه موحد آن که مشرک در حجب شرک و اثنینیت بازمانده است؛ هرگز از مشاهدات انوار صفات احدیت خبر نیابد و از هستی انانیت بیرون نیاید. و این معنی بعد از علم‌الیقین به عین‌الیقین از احوال بسی مدعیان طوایف و ملل مختلف مشاهده افتاده است و با ایشان

بحث‌ها رفته و احوال ایشان محقق گشته. و اما موحد به نور وحدانیت از ظلمت حجب شرکت خلاص یابد و انانیت در تجلی انوار صفات احدیت محو کند و در ظهور عالم وحدانیت برخوردار از مقام وحدت گردد» (رازی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۸-۱۵۶).

در برخی دیگر از مآخذ خواطر را به چهار نوع تقسیم کرده‌اند: خواطری از سوی خدا، فرشته، نفس و شیطان. اثر خاطر الهی بیدار کردن است و خاطر ملکی به طاعت برانگیختن. خاطر نفسانی طلب شهوات است و شیطانی آراستن گناه (بخاری، ۱۳۶۵، ص ۱۱۸۷). نزدیک به همین مضمون از قشیری نقل شده است (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۵۲۶).

حاصل این سخنان دو نکته اصلی است. نخست آن که در مکاشفات نیز خطا راه دارد و راه کشف از این جهت با طریق عقل تفاوتی ندارد. دیگر آن که سبب خطا - با اختلاف تعابیر - دخالت قوای وهمی و خیالی است. این مطلب در ادامه تبیین خواهد شد.

۳. تبیین اصول

همان گونه که گذشت، در این پژوهش از اصول فلسفه اسلامی - به ویژه حکمت متعالیه - به نحو گسترده‌ای استفاده شده است. هر یک از اصولی که در این مختصر بیان می‌گردد، به تفصیل در محل خود اثبات گشته‌اند و ما از این مباحث به اجمال می‌گذریم، که غرض کاربرد آنهاست، نه اثبات و تفصیل.

۳-۱. مقدمات فعل ارادی

نخستین گامی که برای پاسخ به نخستین پرسش برمی‌داریم، اشاره به مسأله «مقدمات فعل ارادی» است. بی‌گمان بسیاری از افعال ما ارادی هستند و کارهای غیر ارادی نیز می‌توانند در مراحل بعد از ایجاد ارادی باشند. ممکن است شخصی بی‌اختیار در معرض گناهی قرار گیرد، اما باقی ماندن در آن حال و امعان در آن

فعل، دیگر بی اختیار نیست. بر این اساس، بحث مقدمات فعل ارادی می تواند برای همه افعال مفید باشد. در میان حکما اجماع وجود دارد که نخستین مرحله فعل ارادی؛ صورت علمیه است. پذیرش این امر نیازی به استدلال پیچیده فلسفی ندارد. ما بالوجدان درمی یابیم که در هر کاری ابتدا باید صورتی از آن عمل در ذهن حاضر شود. از حیث استدلال نیز پیداست که فعل ارادی یک طلب است و طلب بدون تصور مطلوب؛ طلب مجهول مطلق است. صورت احضار شده، همیشه معلول قوه عاقله نیست؛ به دیگر سخن همیشه اغراض انسانی، عاقلانه نیست. گاهی منشأ این صورت وهم صرف است و گاهی وهم به معونه طبع یا عادت یا مزاج. بدین سان هیچ فعلی را نمی توان یافت که خالی از صورت باشد، اما هر صورتی کارکرد عقل نیست. مرتبه بعد از احضار صورت، سنجش سود یا زیان اقدام به فعل است. اگر مطلوبیت عمل با زیان های آن قابل سنجش باشد؛ زمان اندیشه و تصمیم است؛ اما اگر مطلوبیت فعل یا مکروه بودن آن در حدی باشد که جایی برای مخالفت نگذاشته باشد؛ اندیشه و تصمیم وجود ندارد و فعل بی درنگ یک سویه خواهد شد. فی المثل نوشیدن آب بعد از تشنگی روزه، نیازی به تفکر ندارد؛ نیز کارهای روزمره، مانند سخن گفتن به احضار تک تک کلمات نیازمند نیست. اگر فعل نیاز به تصمیم داشته باشد باید مرجحات انجام یا ترک آن بررسی شود. داور این سنجش نیز مانند همان صورت علمیه، همیشه عقل نیست. به دیگر سخن مرجحات انسان برای گزینش عمل، همواره عقل نیست. گفته آمد که گاهی عمل نیازی به سنجش ندارد و بی درنگ انجام می گیرد یا ترک می شود؛ این امر در زمانی رخ می دهد که ملکه فعل یا ترک آن عمل در انسان وجود داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۶۰؛ ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۲۵-۷۲۰). ملکه را به خلق راسخ نفسانی تعریف کرده اند که با وجود آن، عمل به سهولت صادر می گردد (همو، ۱۳۸۲، ص ۴۷۱). از همین جا می توان نتیجه گرفت که تکرار عمل به ایجاد ملکه منجر می شود، همان گونه که وجود

ملکه به ایجاد آسان عمل ختم می‌گردد. پس از مرحلهٔ سنجش عمل نوبت به شوق می‌رسد. شوق مرحلهٔ شدیدتری از آمادگی برای فعل است. بعد از شوق نیز تنها اراده است و اگر فعل از اعمال جوارحی باشد، بعد از اراده انجام می‌گیرد و اما اگر فعل جوانحی باشد؛ در یکی از مراحل ماقبل توقف می‌کند. مثلاً اگر عمل تنها احضار یک خاطره باشد؛ همان صورت علمیه کافی است.

۳-۲. وهم و خیال

مراتب فعل ارادی به ما نشان داد که نیروی وهم می‌تواند هم در مرحلهٔ احضار صورت علمیه وهم در پیش آوردن مرجحات؛ نقش داشته باشد. اکنون باید دید که نیروی وهم چیست و چه کاربردی دارد؟ حکما در علم النفس فلسفی خویش به پنج قوهٔ باطنی - به ازای پنج حس ظاهری - باور دارند و بر وجود آنان برهان‌هایی آورده‌اند. شرح این برهان‌ها بیرون از بحث ماست. تقسیمات قوا در کتب متعددی آمده است. تلخیص آن است که قوای مذکور یا مدرک جزئیات هستند یا مدرک کلیات. مدرک جزئیات یا حواس ظاهری است یا حواس باطنی. حس باطن یا تنها مدرک است و یا هم مدرک است و هم متصرف. اگر تنها مدرک باشند یا مدرک صور جزئی‌اند و یا مدرک معانی جزئی. مراد از صور جزئی مانند خیال حاصل از زید و عمر است. معانی جزئی نیز مانند ادراک دوستی و دشمنی این و آن است. مدرک صور جزئی حس مشترک است و صورت‌های برآمده از حواس گوناگون در آن گرد می‌آیند. این قوا یا مدرک هستند یا معین ادراک. اعانت آنها نیز یا به واسطهٔ حفظ است یا به سبب عمل. مدرکات آنها نیز یا صور است، یا معانی. بر این اساس، قوای مذکور عبارتند از: نیروی حس مشترک که مدرک صوری است که از مجاری مختلف حواس به آن راه می‌یابند. مدرک معانی جزئی وهم است. هر یک از این نیروها خزانه‌ای دارند؛ خزانهٔ حس مشترک، خیال و خزانهٔ واهمه، حافظه است. قوه‌ای که تصرف می‌کند می‌تواند در مدرکاتی که در خزانه‌ها است، به صورت ترکیب و تحلیل

تصرف کند و مثلاً انسان پرنده ایجاد کند. این قوه اگر مورد استفاده قوه ناطقه قرار گیرد، مفکره است و اگر در اختیار قوه وهمی باشد، قوه متخیله است. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۵۶).

مطلب دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد؛ خلاقیت قوه مخیله یا مفکره است. همان گونه که گذشت، این قوه می تواند در اختیار قوای وهم یا عقل قرار گیرد و دو نام یابد. غالباً عمل این قوه را به نیروی خیال یا وهم نسبت می دهند و گفته می شود که کار قوه خیال صورت گری است، در حالی که وظیفه قوه خیال بایگانی صورت های حس مشترک است و اساساً کار آن حفظ صور است، نه ایجاد آنها. به هر حال این عمل را به مسامحه به خیال نسبت می دهند. پیش از صدرالمتألهین، همه مدارک انسان، از جمله خیال را مادی می دانستند؛ حتی عارفان نیز به رغم دعوی شهود و درک یقینی بر همین نظر خطا بودند. مادی دانستن وهم و خیال، راه را بر مشائیان و رئیس ایشان، شیخ الرئیس بسته بود؛ و او نمی توانست معاد جسمانی را اثبات کند، زیرا همه قوای مادی با مرگ فانی می شوند (سبزواری، ۱۳۷۳، ص ۴۰۳-۳۳۹). براساس این تقسیم؛ آنچه در عبارات عارفان با نام وهم آمده است و گاهی آن را خیال نیز می نامند، به واقع نه وهم است و نه خیال؛ بلکه قوه متخیله است. این مسامحات در کلام حکما نیز فراوان دیده می شود و غالباً این قوه را وهم می نامند. بدین سان، کسانی که در مرحله صورت ذهنی یا مرجحات؛ اسیر قوه مخیله هستند کسانی اند که نیروی عامله ایشان در خدمت واهمه است و صوری که برایشان می سازد یا برمی گزیند، وهم است و نشانی از حقیقت ندارد یا حق محض نیست.

۳-۳. اتحاد عاقل و معقول

یکی از اصولی که از ابداعات صدرالمتألهین است و نقش فراوانی در مباحث گوناگون نفس شناسی دارد؛ اتحاد عاقل و معقول است. ابن سینا به شدت با این اصل مخالفت کرده بود و دلیل آن نیز نداشتن درک صحیح از مسأله بود. ابن

سینا در ابطال اتحاد دلایلی چند آورده است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۹۸-۲۹۹). تصور او از این مطلب، اتحاد دو امر بالفعل است که البته اگر چنین می‌بود، حق با او بود و اتحاد محال می‌گشت. در تصور رایج، صورت‌های علمی کیف نفسانی و عرض بودند و اعراض باید در جوهر حلول می‌کردند، ترکیب میان حال و محل نیز ترکیب انضمامی بود، بنابر این عرض نمی‌توانست داخل وجود جوهر باشد و همواره به صورت ضمیمه‌ای در جوهر حلول می‌کرد. با این مبنا ادراکات انسان سازنده وجود او نبود، بلکه مانند نقشی بر لوح بود و نفس از آغاز تا انجام موجودی تغییرناپذیر باقی می‌ماند، زیرا مشائیان حرکت در جوهر را نیز نمی‌پذیرفتند.

صدرالمتألهین، همه این اصول را دگرگون کرد. او اتحاد میان ادراک و مدرک را اثبات نمود و به این طریق مبرهن ساخت که ادراک انسان سازنده وجود او بلکه عین او است. ملاصدرا بیان داشت که نسبت نفس به صورت‌های ادراکی، نسبت ماده به صورت است. نفس انسان بدون ادراکات او تنها موجودی بالقوه است که استعداد درک دارد. هر درکی که صورت می‌گیرد، صورت علمیه با نفس متحد می‌شود، ولی در آن حلول نمی‌کند. صورت علمیه وجودی جز در نفس ندارد، در حالی که حال و محل باید دو وجود جداگانه داشته باشند. بر این اساس ارتباط میان صورت ادراکی و نفس، ارتباط حال و محل نیست، بلکه اتحاد است. هر صورتی که با نفس متحد شده، آن را شکل می‌دهد و پدید می‌آورد. ترکیب میان نفس و صورت‌ها ترکیب اتحادی است، بنابر این آنها به یک حقیقت تبدیل می‌شوند. عرض می‌تواند از حیث وجود با جوهر متحد گردد و البته مراد از این اتحاد، یکی شدن ماهیت آنها نیست. از وجود واحد که همان وجود نفس و صورت علمی است، دو ماهیت به دو جهت انتزاع می‌گردد؛ یکی ماهیت جوهر است و دیگری ماهیت عرض، اما چون دو جهت وجود دارد، این امر مستلزم تناقض نیست. حرکت جوهری در نفس سبب می‌گردد که نفس در

اتحاد با هر صورت علمی، وجودی شدیدتر یابد و این شدت وجودی می‌تواند به حسب ادراک، در جهت تعالی یا تنزل باشد. با تدوین این اصول، دانسته می‌شود که ادراک انسان تنها به صورت عرضی که در نفس حلول کند و تأثیری در آن نداشته باشد نیست، بلکه در واقع همه حقیقت آدمی اندیشه او است که با او متحد می‌گردد و به او شکل می‌دهد. اتحاد عاقل و معقول اثبات کرد که هر ادراکی با مدرک خود متحد است. صورت‌های ادراکی که به منزله صورت برای ماده نفس مدرک هستند با او یکی می‌شوند و تکرار عمل سبب ایجاد صورت نوعیه می‌گردد (ر.ک: صدرالمتهلین، مبحث اتحاد عاقل و معقول جلد سوم اسفار).

کشف صدرا در تجرد همه مشاعر آدمی، تأثیری دوران‌ساز بر فلسفه اسلامی نهاد. صدرالمتهلین اثبات کرد که قوه خیال، بدون آگاهی و اراده انسان صورت‌هایی مناسب عمل می‌سازد. این صورت‌ها لزوماً شبیه به خود عمل نیستند، بلکه صور ملکوتی متناسب با باطن عملند. صوری که قوه خیال می‌سازد با نفس متحد می‌شوند و پیش‌تر گفته شد که نخستین مرحله فعل ارادی، احضار صورت علمی است. بنابراین از هر فعل انسان صورتی ساخته می‌شود و با او متحد می‌گردد (صدرالمتهلین، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۳۹).

توجه به اصل دیگری از ابداعات ملاصدرا مطلب را عیان‌تر می‌سازد. براساس این اصل، نفس و قوا یک حقیقت هستند. حکیم سبزواری این اصل را به زیبایی بیان داشته است: «النفس فی وحدتها کل القوی، و فعلها فی فعله قد انطوی»؛ نفس در وحدت خویش همه نیروهاست و فعل آنها در فعل نفس جای می‌گیرد (فعل نفس، مشتمل بر عمل قواست). پیش‌تر در باب قوا سخن رفته بود. مشائیان همه قوای نفس را مادی می‌دانستند و تنها به تجرد نفس باور داشتند. قوای نفس براساس مبانی پیش گفته؛ با خود نفس متحد نبودند، بلکه آنها اعراضی مادی بودند که در نفس مجرد حلول می‌کردند. فعل هر یک از آنها نیز ویژه خود بود

و نفس آنها را به عنوان آلات و ابزارهایی برای ادراک به کار می‌گرفت. ذات نفس کلیات را درک و تعقل می‌کرد و درک جزئیات نیز اگر چه به وسیله نفس انجام می‌شد، اما قوا ابزارهای او در این مهم بودند. ملاصدرا اثبات کرد که همه قوای نفس مانند خود آن مجرد هستند و با نفس وحدت دارند. قوا تجلیات نفس هستند و هر فعلی که انجام می‌دهند، هم فعل آنهاست و هم فعل نفس. او کارهای صادره از قوا را به افعال حق تشبیه می‌کرد که به عنوان می‌توان باریدن باران را هم به خدا نسبت داد و هم به ابر. به این جهت که نفس در رتبه هر قوه حاضر است، هر کاری که به وسیله آن قوه انجام می‌گیرد، فعل نفس در رتبه تنزل یافته آن قوه است. پس نفس در قوه خیال، عین آن قوه است و در قوه وهم نیز همان وهم است. با این همه، نفس دارای مرتبه‌ای است که در آن مرتبه هیچ تجلی‌ای نسبت به هیچ قوه‌ای ندارد. این تبیین شگفت‌انگیز از ارتباط نفس و قوا؛ عیناً همان بیانی است که صدرالمتهلین از ارتباط حق و خلق دارد. همان‌گونه که موجودات تجلیات حق هستند و در عین حال حکم کثرات نیز نفی نمی‌گردد و هر کس مختار و مسؤول است؛ قوا نیز در عین حفظ عمل خود، تجلیات نفس هستند (همان، ص ۲۲۳-۲۲۲).

این ارتباط دو سویه است، همان‌گونه که نفس در مرتبه قوا حاضر است؛ قوا نیز در ذات نفس حضور دارند و این ارتباط دو سویه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. از این که وجود نفس در واقع همان وجود قواست، وحدت در کثرت نتیجه می‌شود و معنای آن همین است که همه این قوا و اعمال متکثر در واقع چیزی جز ظهور یک واحد، که همان نفس یا من انسانی است، نمی‌باشند. از سوی دیگر چون همه قوا به وجودی عالی‌تر از وجود خود، در باطن نفس حضور دارند، آن را کثرت در وحدت می‌نامند (آملی، بی‌تا، ص ۴۳۴-۴۳۳).

۴. تطبیق اصول

اکنون می‌توان به مدد اصول پیش گفته، تأثیر ریاضت بر نفس را تبیین کرد.

کشف یا واقعه ممکن است به اختیار سالک یا بی‌اختیار باشد. اگر اختیاری باشد، مقدمات فعل ارادی را خواهد داشت. همان‌گونه که گذشت، نخستین مرحله فعل ارادی، صورت علمیه است که همیشه علم به معنای مصطلح نیست، بلکه گاهی آمیزه‌ای از خیال و طبع یا مزاج است. اکنون اگر باورهایی که سالک دارد مطابق شرع نباشد چه خواهد شد؟ آیا صورت‌های علمیه او به راستی علم خواهند بود یا اوهام و خیالات؟ همان‌گونه که پیش‌تر گذشت و در گفتار عرفا نیز آمده بود، وهم می‌تواند صوری را ایجاد کند و این صور که ممکن است مکاشفات کاذب باشند، سبب اشتیاق سالک به ادامه عمل و رسوخ نظر می‌شوند. قرار گرفتن این مراتب به صورت علل طولی است و آشکار است که در علل طولی، از میان رفتن هر یک از حلقه‌ها سبب از میان رفتن مراتب مادون می‌گردد، اما مرتبه بالا را از میان نمی‌برد. بر این اساس اگر عارفی بخواهد ملکه بدی را زایل کند یا ملکه نیکویی را پرورش دهد، صرف انجام یا تکرار عمل کافی نیست، بلکه باید تکرار عمل به جایی برسد که صورت علمیه را نیز تغییر دهد.

برای عارف راستین کافی نیست که خطایی را انجام ندهد، بلکه اهتمام او بر آن است که حتی اندیشه آن عمل را نیز نداشته باشد. زدودن اندیشه‌های نادرست که عارفان آن را نفی خواطر می‌دانند، عمل بسیار دشواری است و غالباً آن را با ذکر مدام حاصل می‌کنند، تا کثرت ذکر به خیال، اجازه جولان به باطل را ندهد. بر این اساس، می‌توان دانست که چگونه کسانی ممکن است پس از سال‌ها ریاضت، ناگاه تغییر ماهیت دهند و به افراد آلوده‌ای تبدیل شوند. راز این امر آن است که صورت علمیه خطا یا گناه، هرگز از باطن آنان زدوده نشده بود. حاصل آن که، صورت علمیه خطا سبب انگیزش به عمل خطا می‌شود و عمل خطا نیز به رسوخ همان صورت علمیه منتهی می‌شود. اوهام در مراتب بعدی به شوق و اراده تبدیل می‌شوند و عمل را نیز به خطا و خلاف شرع ایجاد می‌کنند. تکرار عمل و دور بودن از بحث و نظر، ملکه خطای نظری و عملی را پدید می‌آورند و

با ظهور ملکات، امید به اصلاح کم‌تر می‌گردد. ظهور ملکات سبب می‌شود که عمل بی‌اختیار نیز همین احکام را داشته باشد، زیرا همان‌گونه که گذشت، هیچ عملی از صورت علمی تهی نیست، اما صور همیشه از طرق آگاهانه و علمی به ذهن وارد نمی‌شوند، بلکه گاهی نیز بی‌اختیار وارد می‌شوند، اما همین صورت ظاهراً بی‌اختیار نیز، در ملکات ما ریشه دارد. این که صورت علمیه به عمل خطا منجر می‌شود، روشن است، اما این که عمل خلاف شرع به ادراک ناصواب منتهی

می‌شود، آشکار نیست. از این رو برای تبیین آن توجه به اصول دیگر نیز لازم است.

یکی از اصولی که پیش‌تر گذشت خلاقیت وهم و خیال بود. همه حکیمان بر این که قوه متخیله یا مسامحتاً وهم یا خیال می‌تواند انسان را فریب دهد، اتفاق نظر داشتند و این اجماع از کارکردی که برای این قوا قائل شده‌اند آشکار است، اما نسبت دادن این کارکرد به وهم تنها در فرضی میسر است که وهم را مجرد بدانیم و جز ملاصدرا کسی به این امر باور نداشته است. عارفان بر نقش وهم تأکید داشته‌اند و در اقسام کشف سخنان آنان بیان شد. قیصری در بیان نیکویی هم سر یقینی نبودن ادراکات عقلی را بیان کرده است و هم چاره‌ای برای مصونیت ادراک عارف اندیشیده است. او گفته است که صاحب اندیشه نظری نزد اهل الله معتبر نیست، زیرا مفکره قوه‌ای جسمانی است که گاهی وهم و گاهی عقل در آن تصرف می‌کنند و وهم با عقل نزاع می‌کند و از آن رو که عقل در ماده ظلمانی قرار دارد، نمی‌تواند از حقایق، ادراک کاملی داشته باشد، به ویژه آن که وهم نیز با آن در نزاع است. بنابر این ادراکات عقل از شبهات در امان نمی‌ماند، ولی ارباب یقین هر چیز را با نور خدای خویش مشاهده می‌کنند و اگر چه قوه خیال آنها نیز جسمانی است، اما به منزله چشم برای قلب است و مدرکات آن محسوسات هستند و به عین حاصل می‌گردند. نیز او آورده است

که وهم بر هر معنایی، خواه کلی یا جزئی، جامه‌ای از صور متخیله می‌پوشاند (قیصری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۶۰). شبیه به همین مضامین از جندی نیز نقل شده است. او وهم را بر صاحب عقل در هر مرتبه‌ای که باشد، چیره دانسته است (جندی، ۱۳۱۶، ص ۵۹۵). نیز به صورت گری وهم تصریح کرده است: «عارف به همت خویش و گردآوری اندیشه و خاطر مجموع و دوری از پراکندگی، قادر بر خلق است، اما استمرار وجود این موجود وابسته به توجه او است» (همان، ص ۳۹۳-۳۹۲).

سخنان قیصری از حیث نظر صحیح هستند. نیروی عقلانی انسان با ماده درآمیخته است و کار ریاضت این است که عقل را تا حد امکان از تصرف ماده آزاد کند. اما این که خود عارفان به چه میزان در این امر موفق بوده‌اند و اندیشه خود را از خطا پیراسته کرده‌اند، سخنی دیگر است. در همین نقل، قیصری که به فرض باید به کشف، مسلح می‌بود، نیروی خیال را مادی می‌داند و این عیناً همان سخن مشائیان است. قطعاً نمی‌توان این رأی خطا را به شهود نسبت داد و بی‌گمان آراء فلسفی روزگار قیصری بر او تأثیر نهاده و چنین سخنانی را بیان کرده است، اما عارفان خوش داشته‌اند علوم خویش را برآمده از طریق تصفیة باطن و مکاشفه بدانند. سخنی هم که در باب اسارت عقل در وهم و درآمیختگی آن با شبهات بیان کرد، صواب است، اما دعاوی متعارض عارفان در سرتاسر جهان، بلکه تنها در عرفان اسلامی نشان می‌دهد که خلاف و اختلاف میان عارفان، کم‌تر از اهل نظر نیست. در موضوع کنونی نیز فرض مادیت وهم و خیال با صورت‌گری آن سازگار نیست.

باری، اگر چه عارفان و حکیمان دیگری جز ملاصدرا بر کارکرد قوای وهم و خیال تأکید داشته‌اند، اما تنها با تجرد آنها می‌توان به تعلیل این امر پرداخت و فرض مادی بودن قوا، تاب تبیین صواب ندارد. نیروی وهم مادی، نمی‌تواند با نفس مجرد متحد شود و ذاتاً با آن مباین است که یکی مجرد و دیگری مادی

است. اگر اتحاد صورت نگیرد آثار وهم نمی‌تواند به راستی وارد نفس شود و مقوم شخصیت باشد. روشن است که حشر انسان با ملکات خود نیز معنایی نخواهد داشت. در همین دنیا نیز تبدلی که عارف خواهان آن است واقع نخواهد شد، زیرا اتحادی وجود ندارد. در اصل اتحاد مدرک و مدرک بیان شد که رابطه اعمال با نفس انسان، رابطه جوهر و عرض نیست، بلکه قوه متخیله، صورتی از عمل یا نظر در نفس ایجاد می‌کنند که جان آدمی متحد می‌شود و او را می‌سازد. بدین سان ریاضت‌های خلاف شرع یا اندیشه‌های خطا با سالک متحد می‌شوند و در فرایندی دوسویه، نفس و ادراکات به تشکیک وجود سالک در مسیر خطای می‌رسانند.

براساس رأی رایج، که رابطه نفس با علم و عمل خود، رابطه عرض و معروض و ترکیب میان آنها انضمامی بود، ادراکات داخل نفس نمی‌شد. ریاضت‌های عارفان نیز نباید هیچ تحولی در جوهر نفس آنان ایجاد می‌کرد. تأمل در این اصل که نفس در وحدت خود همه قواست، این معنا را آشکارتر می‌کند. انسان در ذات خود این استعداد را دارد که بدون استعانت از چشم ببیند و بدون گوش بشنود؛ این توان در همه آدمیان بعد از مرگ عیان می‌شود که با فنای تن می‌توانند مواعید شرع را درک کنند. در رؤیا نیز این امر برای ما آشکار است که با لب خاموش سخن می‌گوییم و با چشم بسته می‌بینیم. اهل سلوک و ارباب ریاضت، با هر گونه ریاضتی، احکام بدن را ضعیف می‌کنند و درهایی از درون برایشان گشوده می‌شود؛ مکاشفاتی رخ می‌دهد، اما روشن نیست که منشأ آنها چیست. اگر نظر و عمل بر وفق شرع باشد، آنچه رؤیت می‌شود، حق است و گرنه از قبیل وحی شیاطین به دست یاری وهم و خیال سالک است.

باید توجه داشت که ممکن الوجود همواره تحت ولایت موجود مجرد بالاتر از خود است. خداوند در آیه الکرسی این ولایت را ولایت خود نامیده و خارج از آن را ولایت شیطان خوانده است. بدین سان، ما پیوسته تحت ولایت خدا یا

شیطان هستیم و آنچه در ک می کنیم منشأی جز خدا یا شیطان ندارد.

ممکن است با اصل دیگری از فلسفه صدرا و تمسک به علم حضوری، بر خطای کشف، اعتراض شود که چون علوم عرفا، مکاشفه و به اصطلاح فلاسفه علم حضوری هستند، خطا در آن رخ نخواهد داد. دلیل خطاناپذیری علم حضوری آن است که واقعیت معلوم نزد عالم حاضر است و خطا در مقام انطباق صورت ذهنی با خارج است و در علم حضوری صورتی نیست، بلکه خود شیء وجود دارد.

پاسخ آن است که در صحت علم حضوری سخنی نیست، اما منشأ یا تبیین آن ممکن است خطا باشد. اگر علم حضوری معلول وهم و خیال باشد نیز خطاناپذیر است، زیرا به راستی در علوم حضوری معلول وهم و خیال، همان وهم و خیال حاضرند و از این جهت در آنها خطایی نیست؛ اما آنها تنها از واقعیت خیالی درون سالک حکایت می کنند و در این محاکات، به خطا نمی روند. در مقام ایضاح، باید توجه داشت که چون در علم حضوری، خود معلوم نزد عالم حاضر است، خطایی رخ نمی دهد، زیرا خطا در مقام تطبیق صورت ذهنی با واقع است؛ و در اینجا صورتی وجود ندارد، بلکه خود معلوم حاضر است. بدین سان، مراد از این که علم حضوری خطا نیست، این است که معلوم نزد عالم حاضر است؛ اکنون اگر معلوم، موجودی وهمی و خیالی بود، باز هم علم حضوری خطا نشده است، اما آنچه که حاضر شده است، جز پنداری که معلول سالک است، نخواهد بود. به عنوان مثال اگر کسی از گورستان بترسد از صدای باد در درختان، چنین می پندارد که مردگان می خواهند به او آسیب برسانند. در این مثال، علم حضوری که ترس است، به راستی وجود دارد و خطا نیست، زیرا او به راستی ترسیده است؛ اما منشأ این علم حضوری چیزی جز خیال و دستاورد قوه متخیله نیست. مثال دیگر خواب ها و حالاتی است که ما در رؤیاها داریم. همه آنها علوم حضوری هستند، اما بسیاری از رؤیاها منشأی جز افکار بیننده ندارند.

نکته دیگر این است که ارجاع ریاضت‌ها و کشف‌ها به پیر و مرشد نیز گرهی را نمی‌گشاید، زیرا سخن در صحت اعمال آن مرشد نیز عیناً مانند عارف خواهد بود. دعوی واصل شدن و راهنما بودن نیز مدعایی است که به دلیل نیاز دارد و دلیل آن باید تطبیق با عقل و شرع باشد. عارفان خود به این دقیقه ملتفت بوده‌اند که در ریاضت و عمل، از طریق شرع تجاوز نکنند، زیرا به این آفات - اگر چه نه با این تبیین - آگاه بوده‌اند. در بسیاری از متون عرفانی بر پاس‌داشت شریعت تأکید شده است: «اقامت شریعت بی وجود حقیقت محال بود و اقامت حقیقت بی حفظ شریعت محال و مثال این چون شخصی باشد زنده به جان چون جان از وی جدا شود شخص مرداری شود و جان بادی؛ پس قیمتشان به مقارنت یکدیگر است. همچنان شریعت بی حقیقت ریایی بود و حقیقت بی شریعت نفاقی؛ قوله تعالی (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا)، مجاهدت شریعت و هدایت حقیقت، آن یکی حفظ بنده مر احکام ظاهر را بر خود و دیگر حفظ حق مر احوال باطن را بر بنده؛ پس شریعت از مکاسب بود و حقیقت از مواهب» (هجویری، ۱۳۷۱، ص ۴۹۸).

شریعت شرط لازم سلوک است: «مشایخ ما بر آنند که اگر مدت عمر در تزکیه نفس به سر برند نفس تمام مزکی نگردد و کس به تحلیه روح نپردازد، ولیکن چون اول نفس را به قید شرع محکم کردند و روی به تصفیة دل و تحلیه روح آوردند، الطاف خداوندی به استقبال گرم پدید آید و تصرفات جذبات عنایت و فیض فضل الوهیت متواتر گردد؛ به یک لحظه چندان تزکیه نفس حاصل گردد که به مجاهده همۀ عمر حاصل نیامدی (رازی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۹). اما آیا این توصیه‌ها جدی گرفته شده است؟ پاسخ در بسیاری از مواضع منفی است. عقاید و اعمال خلاف شرع در عرفان به وفور موجود است و هیچ توجیهی برای آنها وجود ندارد. اگر چه اقتضای تحقیق این است که اصل عرفان و تصوف را از درون خود اسلام بدانیم، اما شباهت فراوان آداب اهل تصوف به عرفان‌های

بیگانه به حدی بوده است که منشأ آن را در غیر اسلام جستجو کنند و این رأی اگر چه صواب نیست، اما حداقل بر تأثیر عرفان‌های دیگر بر تصوف اسلامی دلالت دارد. میان ریاضت‌های عرفان اسلامی و هندی شباهت‌های انکارناپذیری وجود دارد (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۱۱۳).

ورود تفصیلی به این موارد بیرون از موضوع این مقاله است، در مقام استشهاد به چند نمونه از باورها و اعمال بسنده می‌کنیم: «ای عزیز، آن عاشق دیوانه که تو او را ابلیس خوانی در دنیا، خود ندانی که در عالم الهی او را به چه نام خوانند ... مگر منصور حلاج از اینجا گفت: ماصحت الفتوه إلا لأحمد و إبلیس! در یغا چه می‌شنوی؟ گفت جوانمردی دو کس را مسلم بود: احمد را و ابلیس را. جوانمرد و مرد رسیده این دو آمدند؛ دیگران خود جز اطفال راه نیامدند. این جوانمرد ابلیس می‌گوید اگر دیگران از سیلی می‌گریزند ما آن را بر گردن خود می‌گیریم» (زرین کوب، ۱۳۶۴، ص ۲۳۶).

پیش‌تر به تفصیل بیان شد که میان عمل و نظر رابطه دو سویه‌ای است که مقتضای اتحاد عالم و معلوم است. نظر خطا به عمل غلط منتهی می‌شود و عمل خطا بر نظر غلط می‌افزاید. اگر بنابر تأویل، بلکه تغییر نصوص قرآن در این حد باشد، دیگر به هیچ قسمت شریعت نمی‌توان اعتماد کرد.

در گستره عمل نیز، رفتارهای فراوانی از اهل عرفان ثبت شده است که به هیچ وجه نمی‌توان آنها را به شرع محمدی (ص) نسبت داد، ولی شباهتی تام به کردار هندویان و رهبانان دارد: «عدی بن مسافر را می‌گویند که سال‌ها در کوه‌ها و صحاری به سر برد و حیوانات بیابان، گرد او رفت و آمد می‌کردند. ابوتراب نخشی حتی در بیابان طعمه درندگان شد ... این خاکساری و افتادگی گاه حتی در ظاهر حال آنها نیز جلوه می‌یافت، چنان که جامه و هیأت بعضی از آنها زیاده ساده و ژنده و کثیف می‌نمود. شیخ احمد رفاعی می‌گفت دوست ندارم اهل فقر به حمام روند و برای همه یاران گرسنگی را دوست دارم و برهنگی و فقر و ذل و

مسکنت را. این شیخ ژنده پوش درویشان را حتی از کشتن کیک و شیش بر حذر می داشت و می گفت نکنید خدا شما را فرو می گیرد» (همان، ص ۱۵۸-۱۵۹). حتی عارفانی که بر شرع تأکید داشته اند نیز در بسیاری از مناسک شرعی به جای خدا تشریع کرده اند: «اصحاب خلوت سه طایفه اند؛ اقویا، متوسطان و ضعفا. ضعفا هر شب افطار کنند و متوسطان به هر دو شب و اقویا به هر سه شب» (کاشانی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۶). معلوم نیست روزه ای که افطارش هر سه شب یک بار باشد از کجا آمده است.

حاصل آن که، فروگزاردن شرع، خواه به سبب تحقیر علوم دینی باشد، یا تشریع من عندی، ثمری جز گمراهی ندارد. ریاضتی که از طریق شرع نرسیده باشد، به شهود شخصی باشد یا به دستور مرشد، سالک را در ولایت شیطان قرار می دهد و آثار این ولایت در علم و عمل دوری از شریعت است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، *الاشارات و التنبیها*، مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین الرازی، ج ۳، قم: نشر البلاغة.
۲. ابن عربی، محی الدین (۱۴۱۸ق)، *الفتوحات المکیه*، مقدمه محمد عبدالرحمن المرعشی، بیروت: مکتبه التحقیق بدار احیاء التراث الاسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، به تصحیح جمال الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۴. آملی، محمد تقی (بی تا)، *دررالقواید*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۵. بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۵)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر.
۶. تهانوی، محمد بن علی (۱۹۷۱)، *حواشی احمد حسن بسیج*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۱)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال الدین آشتیانی و به همکاری ابراهیم دینانی، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد.
۸. رازی، نجم الدین (۱۳۶۸)، *گزیده مرصاد العباد*، انتخاب و مقدمه و فرهنگ لغات، محمد امین ریاحی، تهران: انتشارات طوس.
۹. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
۱۰. سبزواری، ملا هادی (بی تا)، *شرح المنظومه*، منشورات دارالحکمه.

۱۱. شایگان، داریوش (۱۳۸۲)، *آئین هندو در عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: نشر و پژوهش فرزاد.
۱۲. صدرالمتألهین، محمد (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۳، قم: منشورات مصطفوی.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۲)، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۳، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^۱.
۱۵. ----- (۱۳۸۰)، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۴، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^۱.
۱۶. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۴)، *تحقیق الدکتور عبدالحلیم محمود، الدکتور محمود بن الشریف*، قم: انتشارات بیدار.
۱۷. قونوی، صدرالدین (۱۴۱۶)، *مفتاح الغیب و شرحه مصباح الانس لمحمد بن حمزه الفناری*، تعلیقات اشکوری، امام خمینی^۱، قمشاهی، حسن زاده آملی، تصحیح و مقدمه خواجهی، تهران: انتشارات مولا.
۱۸. قیصری، داود بن محمود (۱۴۱۶)، *مطلع نصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم*، مراجعه و تصحیح، محمد حسن الساعدی، تحقیق دارالاعتصام، منشورات انوارالمهدی.
۱۹. کاشانی، عزالدین (۱۳۶۷)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به تصحیح جلال الدین همایی، تهران: نشر نیما.
۲۰. گوهرین، صادق (۱۳۶۷)، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران: انتشارات زوار.
۲۱. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۱)، *کشف المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، تهران: آرمان.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی