

مسائل کلان عرفان عملی و عرفان نظری در اندیشه شهید مطهری

محمد میری  / استادیار گروه اخلاق اسلامی دانشکده معارف دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۳

m.miri57@ut.ac.ir

چکیده

با آنکه شهید مطهری کتاب تخصصی و مستقلی درباره عرفان ننوشته، اما در موارد متعددی از آثار خود، به اساسی‌ترین پرسش‌ها درباره عرفان اسلامی توجه نشان داده و به مهم‌ترین مباحث مطرح در دو ساحت اصلی عرفان اسلامی (عرفان نظری و عرفان عملی) اشاره کرده است. پژوهش پیش‌رو، که به روش تحلیلی - اسنادی سامان یافته است، از لابه‌لای نوشته‌های گوناگون شهید مطهری، اندیشه کلان ایشان را در این مقوله به دست آورده است. ایشان عرفان اصیل اسلامی را جنبه باطنی و معنوی حقیقت اسلام دانسته و نظریه وارداتی بودن آن را در اسلام به شدت انکار کرده، مهم‌ترین مؤلفه‌های هر کدام از دو بخش اساسی عرفان اسلامی را برشمرده و بدین‌سان فرق علم عرفان نظری را با رقیب خود (فلسفه) و تفاوت علم عرفان عملی را با مشابه خود (اخلاق) روشن کرده است. شهید مطهری اساسی‌ترین مباحث عرفان نظری (وحدت وجود، توحید عرفانی و انسان کامل) را نیز تبیین نموده؛ همان گونه که مهم‌ترین مباحث عرفان عملی (همچون ضرورت سیر و سلوک و چند و چون منازل سلوک الی الله) را نیز در آثار خود بررسی کرده است.

کلیدواژه‌ها: شهید مطهری، عرفان اسلامی، عرفان نظری، عرفان عملی.

اگرچه چهرهٔ عقلی و فلسفی شهید مطهری سایر جهات وجودی ایشان را تحت الشعاع خود قرار داده است، اما نباید از منظومهٔ فکری و دیدگاه ایشان دربارهٔ عرفان اسلامی غافل ماند.

ایشان از ابتدای کودکی به راهنمایی پدر بزرگوارش، به وادی عبودیت و معنویت قدم نهاد. مقام معظم رهبری دربارهٔ روحیهٔ معنوی - عرفانی شهید مطهری می‌فرماید: «[شهید مطهری] می‌گفتند: اول کسی که من را به مسائل معنوی و حال و عبادت و اینها هدایت کرده، پدرشان بوده» (ر.ک. تارنمای مقام معظم رهبری: khamenei.ir). ایشان از همان دوران نخستین طلبگی و تحصیل علوم دینی، به امور معنوی و پرداختن به باطن، توجه ویژه داشت. خاطره‌ای که آیت‌الله منتظری از شهید مطهری - که هم‌حجرهٔ دوران طلبگی ایشان بود - در این زمینه دارد، گواه روشنی بر این مدعاست (ر.ک. درگاه امام خمینی: www.imam-khomeini.ir).

گذشته از آن، به این مهم نیز باید توجه داشت که چنان‌که علامه طباطبائی در مصاحبه‌ای پس از شهادت ایشان در تبیین حالات معنوی آن شهید فرمود، نفس پرداختن به حکمت اسلامی و به‌ویژه حکمت متعالیه صدرایی نیز انسان را متوجه و مشتاق وادی عرفان و معنویت می‌کند و البته شهید مطهری هم از این قاعده مستثنا نبود و بلکه بیشترین بهره را از آن داشت (ر.ک. تارنمای مؤسسهٔ فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان: <https://article.tebyan.net>).

تعلق خاطر شهید مطهری به عرفان به ضمیمهٔ قوت علمی ایشان در رشته‌های گوناگون علوم اسلامی، به همراه توجه به نیاز زمانه - به تصریح شهید مطهری، پاسخ به نیاز زمان، محور اصلی همهٔ نوشته‌های ایشان است. (ر.ک. مطهری، ۱۳۹۰ الف، ج ۱، ص ۳۸) - موجب شد تا ایشان به بخش‌های گوناگون عرفان اسلامی وارد شود و دیدگاه‌های خود را بیان دارد. در این پژوهش نگاهی خواهیم داشت به اندیشهٔ این شهید بزرگوار دربارهٔ مهم‌ترین مباحث عرفان اسلامی که در آثار ایشان منعکس شده است.

۱. خاستگاه اصیل عرفان در سنت اسلامی از دیدگاه شهید مطهری

هرکدام از مباحث مطرح‌شده از سوی عارفان، درخصوص موضوعاتی است که در آموزه‌های دینی نیز به آنها پرداخته شده است و بدین‌روی این پرسش رخ می‌نماید که میان آنچه عارفان مسلمان عرضه داشته‌اند با آنچه اسلام بیان کرده چه نسبتی برقرار است؟ آیا عارفان سخن و دانش خود را از اسلام و آموزه‌های آن گرفته‌اند یا آنکه عرفان اسلامی خاستگاهی جز قرآن و روایات داشته و از منبعی جز اسلام سرچشمه گرفته است؟

در اینجا نظرات متفاوتی ابراز شده است که شهید مطهری ضمن اشاره به مهم‌ترین آنها، به ارزیابی و نقد نشسته است. غالب مستشرقان تا زمان ایشان، خاستگاه عرفان اسلامی را در بیرون از سنت اسلام می‌جستند و البته مسلمانان مخالف با عارفان نیز عرفان و تصوف را یکسره با اسلام بیگانه دانسته‌اند. شهید مطهری با این رویکرد اشتباه به مخالفت برخاسته و با استناد به مدارک یقین‌آور، اثبات کرده است که عرفان اسلامی ریشه در حقیقت روشن اسلام دارد.

۱-۱. دلیل اول: بُن‌مایه‌های عمیق و عرفانی دین اسلام

هرچند طرفداران نظریه «یگانگی عرفان از اسلام» مدعی هستند که اسلام دینی ساده و بی‌تکلف بوده و محتوایی بالاتر از سطح نازل فهم عموم مردم ندارد، اما شهید مطهری با این نگاه ساده‌لوحانه به شدت مخالفت کرده و با دلایل متعدد اثبات نموده که آموزه‌های اسلام - هم در بُعد اعتقادی و هم در ساحت عملی - دارای مراتب بسیار متعالی است که از سطح عمومی مردم بالاتر بوده و الهام‌بخش تعلیم عرفانی است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۵-۴۳).

برای مثال، در ساحت اعتقادی، «توحید» که اساس آموزه‌های اسلامی است، در قرآن و روایات به گونه‌ای تبیین شده که رسیدن به عمق آن فراتر از فهم بسیط و نازل عمومی مردم است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۸).

همچنین در ساحت عمل، برخی ساده‌انگاران «زهد خشک» و صرفِ اعراض از متاع فانی دنیا برای وصول به نعیم جاویدان آخرت را اساس دستورات اسلام دانسته‌اند. این در حالی است که در آموزه‌های دینی قله‌هایی بس بلندتر از زهد، نشانه‌گذاری شده و مسلمانان به سلوک در مراتب عشق به خداوند فراخوانده شده‌اند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۶-۳۷). بنابراین اسلام در متن آموزه‌های تعالی‌بخش خود، سرمایه‌عظیمی از معارف عرفانی را داراست و این سرمایه بزرگ بهترین الهام‌بخش رویکرد عرفانی در جهان اسلام است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۹). بعید نیست که شهید مطهری این مطلب را از استادان خود، همچون علامه طباطبائی و امام خمینی^۱ استفاده کرده باشد؛ چنان‌که علامه سراسر بیانات شارع را به نوعی درباره‌ی معرفت نفس می‌داند که نزدیک‌ترین طریقت به سوی خداوند است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۷) و امام خمینی^۲ نیز نوع سخنان عارفان را برگرفته از کتاب الله و روایات معصومان^۳ می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۳۸؛ ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۴۵۸).

۱-۲. دلیل دوم: سیره عرفانی معصومان^۴ و اصرار صوفیه به اتصال سلسله تصوف خود به آنان

عرفان و معنویت و عشق به پروردگار در سراسر زندگی پیامبر اکرم^۵ و اهل بیت مطهر ایشان^۶ موج می‌زند. به باور عارفان، پیامبر اکرم^۷ و امیرالمؤمنین^۸ بزرگ‌ترین عرفای عالم بشریت‌اند؛ و این گونه است که عارفان مسلمان سلسله مشایخ خود را به امیرالمؤمنین^۹ رسانده و طریق تصوف و معرفت خود را از طریق ایشان به شخص پیامبر اکرم^{۱۰} به عنوان برترین بنده خداوند و بالاترین الگوی عبودیت و بزرگ‌ترین عارف الهی می‌رسانند.

زندگی و حالات و کلمات و مناجات‌های رسول اکرم^{۱۱} سرشار از شور و هیجان معنوی و الهی و اشارات عرفانی است. دعا‌های رسول اکرم^{۱۲} فراوان مورد استشهداد و استناد عرفا قرار گرفته است. امیرالمؤمنین^{۱۳} نیز - که اکثریت قریب به اتفاق اهل عرفان و تصوف سلسله‌های خود را به ایشان می‌رسانند - کلماتش الهام‌بخش معنویت و معرفت است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۹).

به باور شهید مطهری، دعا‌هایی که از معصومان^{۱۴} به ما رسیده (از قبیل دعای کمیل، دعای ابوحزمه ثمالی، مناجات شعبانیه و دعا‌های صحیفه سجاده) نیز مؤید همین سیره نورانی و عرفانی آنهاست. در این ادعیه نیز بالاترین مضامین عرفانی و عالی‌ترین اندیشه‌های معنوی به چشم می‌خورد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۴۱).

۱-۳. دلیل سوم: وجود حالات عرفانی در برخی صحابه

به باور مخالفان عرفان، نیکان از صحابه رسول اکرم ﷺ که عرفا و متصوفه خود را به آنها منتسب می‌کنند و آنها را پیشرو خود می‌دانند، زاهدانی بیش نبوده‌اند که برای رهایی از عذاب دوزخ و راهیابی به بهشت، دست از دنیا شستند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۶-۳۷). این در حالی است که تراجم احوال شخصیت‌های صدر اول اسلام از یک سلسله تجربیات عرفانی، مکاشفات و واردات روحی و روشن‌بینی‌های قلبی و سوز و گدازها و عشق‌های معنوی حکایت می‌کند که بسیار فراتر از زهد خشک است. شهید مطهری برای نمونه، به حدیث منقول در اصول کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۳) اشاره می‌کند که در آن، جوانی از صحابه برای پیامبر اکرم ﷺ حالات و مکاشفات عرفانی خود را تعریف کرد و پیامبر اکرم ﷺ او را تأیید نمودند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۹).

۱-۴. دلیل چهارم: تصریحات خود عارفان

وقتی خود عارفان به صراحت و روشنی، بر فاصله نداشتن از شریعت اسلامی تأکید می‌کنند، بلکه بر این باورند که بهتر و بیشتر از دیگر نحله‌های اسلامی، واقعیت اسلام را دریافته‌اند، دیگر دلیلی برای ریشه‌یابی عرفان در خارج از اسلام باقی نمی‌ماند.

عرفای اسلامی هرگز مدعی نیستند که سخنی ماورای اسلام دارند و از چنین نسبتی سخت تبری می‌جویند. بر عکس، آنها مدعی‌اند که حقایق اسلامی را بهتر از دیگران کشف کرده‌اند و مسلمان واقعی آنهایند. عرفا، چه در بخش عملی و چه در بخش نظری همواره به کتاب و سنت و سیره نبوی و ائمه اطهار علیهم‌السلام و اکابر صحابه استناد می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۵۵۲؛ ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۰).

شهید مطهری همچنین در خلال تبیین مبحث عرفانی «شریعت، طریقت و حقیقت» به ریشه‌های عمیق عرفان در دین مبین اسلام اشاره کرده است. ایشان توضیح می‌دهد که چگونه «شریعت، طریقت و حقیقت» در اندیشه عارفان، به‌منزله سه لایه مترتب بر هم، از واقعیت یگانه اسلام است؛ چنان که بدن، نفس و عقل سه مرتبه وجودی از یک شخص انسانی به شمار می‌آیند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۰ و ۳۳-۳۴).

بدین‌سان شهید مطهری پس از تبیین دلایل مزبور، بر آن است که اگر کسی با وجود این همه اسناد و مدارک روشن، باز هم برای عرفان اسلامی به دنبال سرچشمه‌ای خارج از اسلام باشد، مانند کسی است که شخصی را در کنار رودخانه یا لب دریا ببیند و آنگاه رودخانه و دریا را نادیده گرفته، بیندیشد که این شخص ظرف خویش را از کدام برکه دوردست پر کرده است. شهید مطهری در ادامه به این نکته نیز اشاره دارد که نیکلسون و ماسینیون در پی مطالعات گسترده‌ای که درخصوص عرفان اسلامی داشتند، دریافتند منبع اصلی عرفان اسلامی قرآن و سنت است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۴۲).

شهید مطهری پس از آنکه با تبیین و تحلیل دلایل پیش گفته، اصل ابتدائی بنیادهای عرفان بر اسلام را تثبیت نمود، به یک پرسش مقدر نیز پاسخ داده است. ممکن است سؤال شود: اگر عرفان ریشه در آموزه‌های اسلامی دارد، پس چرا اصطلاحات و تعبیرات عارفان در ادبیات دینی به چشم نمی‌خورد؟

پاسخ شهید مطهری به این پرسش آن است که لازمه ریشه داشتن عرفان در اسلام آن نیست که عین همه سخنان عارفان در آموزه‌های دینی قابل مشاهده باشد، بلکه همان‌گونه که علم اصول فقه - مثلاً - ریشه‌ای کاملاً اسلامی داشته و در دامن اسلام تولد یافته و رشد کرده و نبود عین کلمات و اصطلاحات بر ساخته اصولیان در قرآن و احادیث، مانع اسلامی دانستن آن نیست، نبود عین برخی اصطلاحات و قواعد و سخنان عرفانی در آموزه‌های دینی نیز مانع اسلامی دانستن این علم نخواهد بود (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۸۰).

۲. عرفان عملی از دیدگاه شهید مطهری

شهید مطهری مجموعه عرفان اسلامی را به مثابه یک رشته مستقل و مهم از علوم اسلامی، به دو بخش مهم «علم عرفان عملی» و «علم عرفان نظری» تقسیم کرده است. ناگفته نماند که ایشان جسته و گریخته به برخی از اساسی‌ترین مباحث مطرح در دیگر ساحت‌های عرفان اسلامی، همچون مباحث مهم ادبیات عرفانی در کتاب *عرفان حافظ*، تأویلات عرفانی (مطهری، ۱۳۹۰ هـ، ج ۲۶، ص ۴۷۶ و ۳۹) و فریق و سلسله‌های صوفیه (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۳۶۲-۳۶۴؛ ۱۳۸۹ ب، ج ۱۳، ص ۳۸۹ و ۳۶۵؛ ۱۳۸۹ و، ج ۲۲، ص ۴۶۵) نیز اشاراتی داشته است.

«علم عرفان عملی» که از آن با عنوان «علم سیر و سلوک» نیز یاد می‌شود (فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۷)، مربوط به توضیح مجموعه اقدامات سلوکی است که رسیدن به قله منیع کمال انسانیت (یعنی توحید) متوقف بر آن است. در این علم روشن می‌شود که سالک از کجا باید آغاز کند و چه مراحل را باید به ترتیب طی کند و در منازل بین راه چه احوالی برای او رخ می‌دهد و چه احوالی بر او وارد می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۲۶-۲۷).

«علم عرفان عملی» عبارت است از: بیان [چند و چون] سیر و سلوک انسان الی الله، و به عبارت دیگر، بیان [چگونگی] حالات و مقامات انسان در سیر به سوی حق... از نظر عارف، توحید حقیقی جز با وصول به حق حاصل نمی‌شود (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۲۵-۳۲۶).

۲-۱. مقایسه عرفان عملی با اخلاق از دیدگاه شهید مطهری

اگرچه عرفان عملی از آن نظر که درباره «چه باید کرد» بحث می‌کند، شباهت‌هایی با علم اخلاق دارد، لیکن شهید مطهری تفاوت‌هایی نیز میان عرفان و اخلاق می‌بیند:

تفاوت نخست آنکه محور اصلی عرفان عملی تنظیم و تصحیح رابطه انسان با خداست، در حالی که همه ساختارهای اخلاقی ضرورتی نمی‌بینند که الزاماً درباره روابط انسان با خدا بحث کنند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۲۷).

تفاوت دوم آن است که عرفان عملی برخلاف اخلاق، با سیر، پویایی و حرکت از نقطه آغازین سلوک به سوی مقصد نهایی آن، در مسیری مشخص و تشکیل یافته از منازل سلوکی همراه است (مطهری، ۱۳۸۹ ب، ج ۱۳، ص ۳۹۰). تفاوت سوم اختصاص عرفان به یک سلسله احوال، مکاشفات و واردات قلبی است، در حالی که در اخلاق، به هیچ وجه سخنی از این موارد به چشم نمی‌خورد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۲۸).

تفاوت چهارم نکته بسیار مهم و اساسی دیگری است که کمتر بدان توجه شده و شهید مطهری آن را از فحوی کلمات حکما به دست آورده است. به گفته ایشان، فلاسفه در حکمت عملی، ملاک تکامل اخلاق را «عقل» و «آزادی

عقلی» می‌دانند. آنها بر این باورند که حقیقت بنیادین و گوهر وجودی انسان همان قوه عاقله اوست و در نتیجه، کمال و سعادت نهایی و واقعی انسان سعادت عقلی اوست. از این‌روست که در تعریف «حکمت» به لحاظ غایت می‌گویند: «الحکمة صیوره الانسان عالماً عقلياً مُصاهياً لِعَالَمِ التَّيْنِ» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵).

عقل انسان دو جنبه دارد: یک جنبه نظری و رو به بالا که با این جنبه توجهش به بالاست و می‌خواهد حقایق را کشف کند. یک جنبه هم رو به پایین است؛ یعنی رو به بدن که با این جنبه می‌خواهد بدن را تدبیر کند. به باور فیلسوفان، ریشه اخلاق برمی‌گردد به عدالت مد نظر عقل. این عدالت مقدمه‌ای است برای آزادی عقل. درواقع اخلاق از نظر این حکما از مقوله حاکمیت عقل است. به دیگر سخن، بر اساس این دیدگاه، غایت و کمال اخلاق آن است که عقل بر وجود انسان حاکم باشد و قوا و غرایز طبیعی او (شهوت و غضب و وهم و خیال) بر مملکت وجودی انسان حاکمیتی نداشته باشند. به دنبال این حاکمیت است که عقل در انسان حکم کرده، حظ هر قوه را بدون افراط و تفریط به او می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۴۸۱-۴۸۳).

این در حالی است که در مکتب عارفان، برخلاف باور فیلسوفان، حقیقت انسان به قلب اوست و کمال انسان به عشق، فنا و رسیدن به خداوند. مکتب عشق برای رسیدن انسان به کمال، عقل را کافی نمی‌داند، می‌گوید: عقل جزئی از وجود انسان است. ذات و جوهر انسان روح است و روح از عالم عشق است و جوهری است که در آن جز حرکت به سوی حق چیز دیگری نیست. به همین اعتبار است که عقل در این مکتب تحقیر می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۱۶۶-۱۶۸). تفاوت پنجم که در کلمات شهید مطهری به چشم می‌خورد این است که ایشان ضمن نقد برخی افراطی‌گری‌ها، اخلاق عارفانه را به خاطر نقاط قوت و امتیازی که بر اخلاق فیلسوفانه دارد، موفق‌تر می‌داند. نزدیکی طریقت عرفان عملی با شریعت و آموزه‌های دینی موجب شد تا مورد استقبال جامعه قرار بگیرد و در مقابل، چهره خشک و صرفاً علمی اخلاق فلسفی، آن را از حالت عملی خارج ساخت و به همین سبب، هیچ‌گاه از محیط عالمان و فلاسفه تجاوز نکرد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۶۴۶-۶۴۷).

۲-۲. مهم‌ترین مباحث عرفان عملی در اندیشه شهید مطهری

شهید مطهری در آثار خود به مناسبت‌های گوناگون، توضیحاتی درباره برخی از مباحث کلی مطرح در عرفان عملی دارد. برای نمونه، ایشان در سلسله درس‌های *الاشعار*، ذیل نمط نهم (مقامات العارفین) به مناسبت سخن ابن سینا در این بخش، توضیحاتی کلی درباره عرفان عملی، سلوک در مراتب آن و برخی مباحث پیرامونی دیگر دارد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۱۱۱-۱۳۵). ایشان همچنین خلاصه‌ای از این مطالب را در سلسله درس‌های *آشنایی با عرفان* بیان داشته است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۶۷-۸۱).

در ادامه، با نگاه به مجموعه آثار شهید مطهری، دیدگاه ایشان نسبت به برخی از مهم‌ترین مباحث عرفان عملی را دنبال می‌کنیم:

۳-۲. ضرورت سلوک از دیدگاه شهید مطهری

یکی از مبنای ترین مباحث در عرفان عملی، ضرورت و اهمیت سلوک الی الله است. در نگاه روشن شهید مطهری، مبارزه با نفس و سلوک الی الله امری ضروری است؛ زیرا اساساً غایت و نتیجه اصلی دستورات دینی سوق دادن انسان به این وادی و تکامل او از این طریق است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۱۲۷).

بنابراین به باور شهید مطهری (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۲۰۶-۲۰۷) از دیدگاه اسلام، مسیر کمال انسانی از جاده تهذیب و تزکیه نفس می‌گذرد. بر انسان لازم است که مرحله به مرحله و قدم به قدم در مسیر سیر و سلوک الی الله تا قرب حق متعال به پیش رود، تا جایی که بین او و خدا حجابی باقی نماند و پروردگار را با دیده دل بنگرد؛ چنان که امام حسین علیه السلام در دعای عرفه فرمودند: «أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ؟» (سید بن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۹) و امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «من اصلاً خدایی را که ندیده باشم، عبادت نمی‌کنم» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ق، خطبه ۱۷۷).

اهمیت و ضرورت سلوک از نگاه شهید مطهری تا حدی است که به گفته ایشان، یک مسلمان اگر با قرار نگرفتن در مسیر سلوک، مالک نفس خود نشده باشد، جا دارد که حتی در مسلمان بودن خود تردید کند (مطهری، ۱۳۹۳، ج ۲۳، ص ۴۷۱).

شهید مطهری از مبدا و منتهای سلوک تعبیرات گوناگونی دارد که البته همه اشاره به یک مطلب دارند و هر کدام به گونه‌ای، مشیر به ضرورت و اهمیت دست به کار شدن و قدم نهادن در مسیر سلوک هستند. ایشان گاهی مبدأ سلوک را پایین‌ترین درجه انسان محبوس در مرتبه خاکی و طبیعت دانسته (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۲۷) و گاهی از آن به منزله نفس و حیوانیت تعبیر می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۱۲۷). به گفته ایشان، مقصد سلوک وصول به حق و لقای پروردگار (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۲۷) و فنای در او و رسیدن به مقام توحید است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۱۲۷). با این همه، شهید مطهری با رهبانیت مسیحی به شدت مخالفت کرده (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۲۷؛ ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۲)، تأکید می‌کند که زهد مد نظر اسلام با رهبانیت مد نظر مسیحیان متفاوت است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۱۴؛ ۱۳۸۹، ج ۲۵، ص ۴۶۴؛ ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۴۱۲). او همچنین برخی افراطی‌گری‌های صوفیان جاهل را نیز به رسمیت نمی‌شناسد و بلکه آن را «خسارت تعلیمات متصوفه» می‌داند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۶۳۳؛ ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۲۱۷).

در نگاه شهید مطهری «ملاطمتی‌ها» و زیاده‌روی‌های غیرقابل توجیه آنها یکی از نمونه‌های بارز این تفکر انحرافی بوده (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۷۷۵؛ ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۲۳۶) و روش اینان شباهتی به روش «کلیون» یونان قدیم داشته است و از تعالیم اصیل اسلامی فاصله دارد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۳۹۸). «درون‌گرایی مطلق و افراطی» و «نفس‌کشی» به جای «تهذیب نفس» برخی از مهم‌ترین مشکلاتی است که شهید مطهری در کار عارفان می‌بیند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۲۰۷-۲۴۳).

البته خود ایشان در همان ابتدای بحث، تصریح می‌کنند که «ممکن است بعضی عرفا منطققشان را به اسلام خیلی نزدیک کرده باشند. ما راجع به آن بحثی نداریم» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۲۰۷) و بدین‌سان خود ایشان تذکر داده که این اشکالات الزاماً متوجه تمام عارفان نیست.

۲-۴. «شریعت، طریقت و حقیقت» از دیدگاه شهید مطهری

مسئله «شریعت، طریقت و حقیقت» از دیگر مباحث مهم عرفان عملی است که شهید مطهری به آن توجه داشته است. از دیدگاه عارفان، «شریعت» یا همان دستورات شرعی دینی وسیله یا پوسته‌ای است برای نیل به «طریقت» و «طریقت» پوسته یا وسیله‌ای برای رسیدن به «حقیقت» است. باطن احکام شریعت راه و «طریقت» است و پایان این راه «حقیقت» است. «حقیقت» تنها بر عارفی روشن می‌شود که از راه التزام جدی به «شریعت»، «طریقت» را در پیش گیرد تا پس از فنای از خود و انانیت خود به «حقیقت» راه یابد (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۳۳).

بدین‌روی اگرچه شهید مطهری - چنان‌که گذشت - از نظریه «شریعت، طریقت و حقیقت» یک تقریر و تحلیل قابل قبولی ارائه داد، اما وی به سوءاستفاده برخی جاهلان صوفیه از این آموزه عرفانی نیز توجه کرده و با این مسئله که نظریه مزبور وسیله‌ای برای توجیه اباحی‌گری‌های جهله صوفیه قرار بگیرد به شدت مخالف است. (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۳۶-۱۳۷).

اهمیت ورود شهید مطهری به این مبحث و ارائه تحلیلی صحیح از آن به همراه انتقاد از کج‌فهمی‌ها و سوءاستفاده از آن، وقتی روشن‌تر می‌شود که به این نکته توجه داشته باشیم که حتی امروزه هم هستند کسانی که با عنوان روشنفکر، به دنبال آن هستند که با تقسیم مجموعه نظام دین به «گوهر» و «صدف» به نوعی، همان سوءاستفاده‌هایی را که از نظریه مزبور شد، به‌روزرسانی کرده و به خورد مخاطبان خود دهند و گفتمان‌هایی از قبیل «دیانت منهای شریعت»، و «معنویت بلادیانت»، و «دین‌داری بدون فقاقت» به‌راه اندازند (ر.ک. رشاد، ۱۳۸۷، ص ۱۹۶؛ ساجدی، ۱۴۰۲؛ ملکیان، ۱۳۷۹).

۲-۵. مراحل سلوک از دیدگاه شهید مطهری

از دیگر مباحث مد نظر شهید مطهری، اشاره به برخی از مهم‌ترین دسته‌بندی‌های مراحل سلوک است که از سوی صاحب‌نظران مطرح شده است:

۱-۲-۵. دسته‌بندی خواجه عبدالله انصاری در کتاب «منازل السائرین»

در این نگاه، سالک باید صد مرحله را تا رسیدن به کمال توحید عرفانی بپیماید. اولین منزلی که سالک در مبدأ سلوک به آن قدم می‌نهد، منزل «یقطه» (بیداری از خواب غفلت) است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۹۰؛ ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۳۲۶؛ ۱۳۷۸، ص ۲۸۸). منزل نهایی، منزل «توحید» است. حقیقت توحید جز در انتهای سلوک و با وصول به حق حاصل نمی‌شود و عارفان توحیدهای قبل از این مرحله را اساساً توحید واقعی نمی‌دانند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۳۲۶).

۲-۵-۲. اسفار اربعه عرفانی

عارفان در نگاهی دیگر، مجموعه مراحل سیر و سلوک عرفانی را در قالب چهار سفر تبیین کرده‌اند:

۱. «سیر من الخلق الی الحق»: در این مرحله کوشش سالک آن است که مجموعه عالم ماسوا را پشت سر بگذارد تا به ذات حق واصل شود و میان او و حق حجابی نباشد.
۲. «سیر بالحق فی الحق»: در این مرحله سالک پس از وصول به حق متعال، به سیر در اسما و صفات او می‌پردازد.

۳. «سیر من الحق الى الخلق بالحق»: در این سیر، سالک به میان مردم بازمی‌گردد، اما بازگشت او به معنای جداشدن و دور گردیدن از ذات حق نیست. او ذات حق را با همه چیز و در همه چیز می‌بیند.

۴. «سیر فی الخلق بالحق»: در این سیر، سالک به ارشاد و دستگیری مردم و رساندن آنها به حق می‌پردازد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۵۲؛ ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۳۵).

۳-۵-۲. دسته‌بندی ابن‌سینا در کتاب «الاشارت»

از نگاه ابن‌سینا «سیر من الخلق الى الحق» از منزل «اراده» شروع می‌شود و به منزل «وصول» که درواقع همان فناء فی الله است، منتهی می‌گردد. او این سفر را در نه مرحله بیان کرده است: سه مرحله مربوط به مبدأ سفر است، سه مرحله مربوط به عبور از مبدأ به منتهاست و سه مرحله دیگر مربوط به وصول به مقصد است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۸۰-۸۱). تحلیل شهید مطهری از این سخن ابن‌سینا، در ادامه تبیین و شرحی است که خواجه نصیرالدین طوسی از هر کدام از این مراحل ارائه داده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۸۷).

۳. عرفان نظری از دیدگاه شهید مطهری

عرفان نظری به تفسیر هستی می‌پردازد و درباره خدا و جهان و انسان بحث می‌نماید. «هستی‌شناسی عرفانی» تعریف مختصر و در عین حال دقیق عرفان نظری است؛ همان‌گونه که «هستی‌شناسی عقلی» تعریف فلسفه اسلامی است.

پس از جدی شدن علم عرفان نظری از سوی ابن‌عربی، شاگرد بزرگ وی، صدرالدین قونوی برای اولین بار موضوع، مبادی و مسائل این علم را در کتاب *مفتاح الغیب خود تبیین کرد* (قونوی، ۲۰۱۰، ص ۵). شهید مطهری نیز به نوعی موضوع و مسائل این علم را معرفی کرده است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۲۱۱). به باور وی، علم عرفان نظری به حسب اقتضائات خود، موضوع، مبادی و مسائل متناسب با خود را دارد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۲۹).

«عرفان نظری» یعنی: جهان‌بینی عرفانی؛ بینش عرفانی؛ یعنی: آن نظری که عارف و عرفان درباره جهان و هستی دارد. این بخش از عرفان درباره خدا، هستی، اسما و صفات حق و درباره انسان است. از جنبه نظری، اظهار نظر کردن در باب شناخت هستی است. درواقع توصیف و شناخت خدا از نظر عارف است و اینکه انسان در نظر عارف چگونه است و عارف در انسان چه می‌بیند و انسان را چه تشخیص می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۲۸).

هرچند هستی‌شناسی عرفانی بسته و گریخته در کلمات عرفای صدر اسلام نیز یافت می‌شود، ولی آن که عرفان نظری را به صورت یک جداگانه و به‌مثابه رقیب جدی هستی‌شناسی فلسفی درآورد بی‌شک محیی‌الدین ابن‌عربی است. از این‌روست که او «پدر علم عرفان نظری اسلامی» به شمار می‌آید (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۲۷-۳۳۰؛ ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۲۰۸-۲۱۰). به این اعتبار، شهید مطهری در آثار گوناگون خود؛ از ابن‌عربی به بزرگی یاد کرده و بر این باور است که او مظهر و نماینده کامل عرفان اسلامی است که عرفان را به صورت یک علم مضبوط درآورد و پس از او هر کس آمده تحت تأثیر شدید او بوده است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۴۹).

او پدر عرفان نظری و به یک معنا، عرفان فلسفی است و بلکه در عرفان عملی هم مرد فوق العاده‌ای بوده است و عرفا، چه فارسی‌زبان و چه عربی‌زبان، تماماً شاگردان او هستند (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ج ۱۰، ص ۵۷۶؛ همچنین ر.ک. مطهری، ۱۳۸۹ ز، ج ۲۳، ص ۸۴ و ۸۵ و ۳۳۱ و ۳۵۳).

۱-۳. مقایسه عرفان نظری با فلسفه از دیدگاه شهید مطهری

عرفان نظری نیز مانند فلسفه اسلامی، نوعی هستی‌شناسی است؛ تا جایی که برخی از آن به «عرفان فلسفی» تعبیر می‌کنند و فلاسفه‌ای که بعد از ابن عربی آمدند چاره‌ای نداشتند، جز اینکه به نظرات او توجه کنند (مطهری، ۱۳۸۹ ز، ج ۲۳، ص ۳۲۸). بنابراین عرفان نظری همانند فلسفه الهی به دنبال تفسیر، تحلیل و توضیح هستی است؛ اما با وجود شباهت‌هایی که میان فلسفه و عرفان نظری هست، نباید فراموش کرد که در این میان، تفاوت‌های جدی نیز وجود دارد که این دو علم را از هم جدا می‌سازد. «تفاوت در روش» و «تفاوت در محتوا» و «تمایز در غایت» سه فرق اصلی میان این دو علم است.

روش فلسفه «برهانی - عقلی» است؛ اما روش عرفان نظری «شهودی - ذوقی» است (مطهری، ۱۳۸۹ ی، ج ۶ ص ۵۰۹؛ ۱۳۸۹ ب، ج ۱۳، ص ۲۰۹). به تعبیر شهید مطهری ابزار کار فیلسوف عقل و منطق و استدلال است، ولی ابزار کار عارف دل و مجاهده و تصفیه و تهذیب و حرکت و تکاپو در باطن است (مطهری، ۱۳۸۹ ز، ج ۲۳، ص ۳۰). فلسفه در استدلالات خود، تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند و عرفان مبادی و اصول - به اصطلاح - کشفی را مایه استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آنها را با زبان عقل بیان می‌کند. استدلالات عقلی فلسفی مانند مطالبی است که به زبانی نوشته شده باشند و با همان زبان اصلی مطالعه شوند؛ ولی استدلالات عرفانی مانند مطالبی است که از زبان دیگر ترجمه شده باشند؛ یعنی عارف - دست‌کم به ادعای خودش - آنچه را با دیده دل و با تمام وجود خود شهود کرده است، با زبان عقل توضیح می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۹ ز، ج ۲۳، ص ۲۹).

تفاوت اساسی دیگر میان عرفان نظری و فلسفه، در محتوای عرفان نظری بر محوریت وحدت وجود تنظیم شده و سایر مسائل آن به گونه‌ای، تفصیل همین محور است؛ ولی از نگاه فیلسوف، کثرت در وجود، امری بدیهی و غیر قابل انکار بوده و از این رو در محتوای مسائل فلسفی همسویی با آموزه «وحدت» وجود ندارد.

تفسیر عرفان از هستی و به عبارت دیگر، جهان‌بینی عرفانی هستی با تفسیر فلسفه از هستی تفاوت‌های عمیقی دارد. از نظر فیلسوف الهی، هم خدا اصالت دارد و هم غیر خدا، الا اینکه خدا واجب‌الوجود و قائم بالذات است و غیر خدا ممکن‌الوجود و قائم بالغیر و معلول واجب‌الوجود. ولی از نظر عارف، غیر خدا به مثابه اشیایی که در برابر خدا قرار گرفته باشند - هرچند معلول او باشند - وجود ندارد، بلکه وجود خداوند همه اشیا را دربر گرفته است؛ یعنی همه اشیا، اسما و صفات و شئون و تجلیات خداوندند، نه اموری در برابر او (مطهری، ۱۳۸۹ ز، ج ۲۳، ص ۲۹-۳۰).

تفاوت دیگر عرفان نظری با فلسفه در هدف و غایت است. چون فیلسوف تمام حقیقت انسان را به عقل و نفس ناطقه او می‌داند، یافتن و دانستن عقلی عالم هستی را به مثابه برترین هدف، در فلسفه دنبال می‌کند. فیلسوف با این

نگاه خود، خداوند را نیز از آن نظر که یک واقعیت مهم در عالم هستی است، موضوع مطالعه عقلی قرار می‌دهد. اما عارف به دنبال هدفی والاتر از دانستن عقلی عالم است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۹۲). هدف او شهود حقیقت هستی، یعنی خداوند متعال است. بنابراین غایت فلسفه شناخت عقلی، هستی و غایت عرفان نظری، شناخت شهودی حق متعال است که واقعیت هستی است (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص ۲۱۸-۲۱۹).

شهید مطهری این تفاوت را در جایی دیگر این‌گونه توضیح داده است:

نوع بینش فیلسوف با عارف متفاوت است. فیلسوف می‌خواهد جهان را فهم کند؛ یعنی می‌خواهد تصویری صحیح و نسبتاً جامع و کامل از جهان در ذهن خود داشته باشد. از نظر فیلسوف، حد اعلای کمال انسان به این است که جهان را آنچنان‌که هست، با عقل خود دریابد، به‌طوری که جهان در وجود او وجود عقلانی بیابد و او جهانی شود عقلانی... ولی عارف به عقل و فهم کاری ندارد. عارف می‌خواهد به کُنه و حقیقت هستی که خداست، برسد و متصل گردد و آن را شهود نماید. از نظر عارف، کمال انسان به این نیست که صرفاً در ذهن خود تصویری از هستی داشته باشد، بلکه به این است که با قدم سیر و سلوک، به اصلی که از آنجا آمده است، بازگردد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۰؛ همچنین ر.ک. مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۳۶۶ و ۳۵۸؛ ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۸۷۹).

با این‌همه، به این نکته نیز باید توجه داشت که به باور شهید مطهری عرفان نظری و فلسفه، هر دو لازم و مفیدند و هیچ‌کدام از این دو نافی دیگری نبوده و بلکه هر کدام مکمل دیگری است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۸۷۹).

۲-۳. مهم‌ترین مباحث عرفان نظری در اندیشه شهید مطهری

مهم‌ترین مسائل علم عرفان نظری حول وحدت وجود و انسان کامل می‌چرخد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۹). شهید مطهری نیز در خلال برخی آثار خود به این دو مبحث اساسی توجه نشان داده است که در ادامه نگاهی به آن خواهیم داشت:

۱-۲-۳. وحدت وجود و کثرت مظاهر

ایشان مسئله وحدت وجود را محور علم عرفان نظری دانسته (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۲۸ و ۳۸۸) و ضمن معرفی ابن عربی به‌عنوان قهرمان این مبحث (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۶۸) بر این باور است که وحدت وجود از جمله اندیشه‌های دقیقی است که کمتر کسی به عمق آن پی برده و بلکه بسیار کم‌اند افرادی که بتوانند تصور صحیحی از وحدت وجود عرفانی داشته باشند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۹۲؛ ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۶۸).

به هر روی، شهید مطهری به تبیین مسئله «وحدت وجود» و برخی مباحث مربوط به آن پرداخته است. وی در قالب تاریخچه بحث از وحدت و کثرت وجود، آموزه عرفانی «وحدت وجود» و انگاره «وحدت شهود» را در عمق تاریخ عرفان اسلامی دنبال کرده و روند گرایش برخی فلاسفه به این مبحث را همراه با اشاره به تقریرهای گوناگون آنان از این مبحث بررسی کرده است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۸۹-۲۰۲).

شهید مطهری بر این باور است که توحیدی که از نظر عارف، قله منبع انسانیت به شمار می‌رود و آخرین مقصد سیر و سلوک عارف است، این تفاوت اساسی را با توحید مد نظر دیگران دارد که در توحید عرفانی، وجود حقیقی مختص خداست و جز خدا هرچه هست «تمود» است، نه «بود». توحید عارف یعنی: «جز خدا هیچ نیست» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۵۵۰).

وحدت وجود عرفانی البته به هیچ وجه به معنای انکار کثرت مخلوقات نیست. عارف واقعیت مخلوقات را به گونه‌ای که منافای با وحدت وجود نباشد، تبیین می‌کند. در نظام هستی‌شناسی عرفانی، نسبت کثرت مخلوقات با وحدت حق متعال به گونه‌ای است که حق و خلق از جهتی عینیت و از جهتی غیریت دارند و این نسبت مصحح اعتقاد به جمع میان تنزیه و تشبیه است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۳۷).

شهید مطهری این نکته دقیق عرفانی را به روشنی توضیح می‌دهد:

حقیقت این است: عارف که قائل به وحدت وجود است، اشیا را به این صورت نفی می‌کند که وجود آنها را اولاً، «وجود ظلی و ظهوری»، نه «وجود حقیقی» می‌داند. پس نفی وجود حقیقی می‌کند، بدون آنکه وجود ظلی را نفی کرده باشد. ثانیاً، اشیا، یعنی وجودات ظلیه را همه یکجا ظهورات حق و تجلیات حق و شئون و اسما و صفات حق می‌داند. بنابراین به یک اعتبار، ذات حق در مرتبه ذات همه صفات مخصوص مخلوقین از او سلب می‌شود و در اینجا «تنزیه» کامل حکمفرماست؛ و از نظر دیگر که شئون و اسما و صفات حق ثانی حق نمی‌باشد، بلکه خود حق است، در مرتبه اسما و صفات، از این نظر حق در مرتبه اسما و صفات خود، به همه شئون مخلوقات، از قبیل مخلوقیت و محدودیت و حدوث و کثرت و امثال اینها متصف می‌شود و در این مرتبه «تشبیه» حکمفرماست... عرفا قائل به تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه هستند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۲۱۸).

شهید مطهری توضیح می‌دهد که چگونه صدرالمآلهین با بهره‌گیری از قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء و ليس بشيء منها» که از ابتکارات اوست، توانست میان فلسفه اسلامی و مبحث مهم و چالش‌برانگیز «وحدت وجود عرفانی» توافق برقرار کند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۹۶) و چگونه حکیم ملاصدرا به دنبال اثبات وحدت وجود، مبحث فلسفی «علیت» را به مسئله عرفانی تجلی و تشان ارجاع داد.

از کارهای بزرگ صدرالمآلهین این بود که مفهوم «علیت» و «تجلی» را به هم نزدیک کرد و ثابت نمود که معلول واقعی «لیس الا شأنا من شئون العلة و ظهوراً من ظهورات العلة و وجهاً من وجوه العلة». درواقع او علیت را به تجلی برگرداند. قبلاً می‌پنداشتند که پیوندی علت و معلول را به هم می‌پیوندد. ذات معلول ذاتی است جداگانه و مرتبط با علت، و این پیوند زاید بر ذات معلول است. ملاصدرا ثابت کرد که معلول واقعی با تمام حقیقت‌اش عین انتساب به علت است. حقیقت معلول عین اضافه به علت است؛ چنان نیست که علت معلول را اشراق کند و معلول چیزی باشد که اشراق بدان تعلق گرفته باشد. در فلسفه صدرا بین عقیده فلاسفه و عرفا آشتی داده شد. او دریافت که علیت جز تجلی نیست و تجلی جز علیت نتواند بود (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۲۱۳-۲۱۴ و ۲۶۴-۲۶۶).

شهید مطهری همچنین رد پای اندیشه عرفانی وحدت وجود را در بسیاری از اشعار عارفانه نیز مشاهده و پیگیری کرده است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۹۷-۴۰۱).

۲-۳. انسان کامل

هرچند واژگان اصطلاحی «انسان کامل» که در ادبیات و آثار اسلامی تا قرن هفتم هجری وجود نداشته، بر ساخته ابن عربی است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۱۰۹ و ۱۰۰)، اما اصل بحث مربوط به پیش از دوران وی است (مطهری،

۱۳۸۹ز، ج ۲۳، ص ۳۹۱). پس از ابن عربی و جدی شدن عرفان نظری، مبحث «انسان کامل» نیز مورد توجه جدی تر عارفان قرار گرفت، تا آنجا که حتی کتاب‌هایی با همین عنوان از سوی برخی عرفا به نگارش درآمد (مطهری، ۱۳۸۹ز، ج ۲۳، ص ۳۹۱: ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص ۲۱۷). در همین زمینه بخش مهمی از منظومه نفیس گلشن راز به مبحث «انسان کامل» اختصاص یافته است (مطهری، ۱۳۸۹ز، ج ۲۳، ص ۱۰۰).

چون هر صاحب مکتبی که مکتبی برای بشریت آورده است، نظریه‌ای درباره کمال انسان و یا «انسان کامل» دارد (مطهری، ۱۳۸۹ز، ج ۲۳، ص ۱۶۴)، یکی از مهم‌ترین مباحث شهید مطهری در این باب، بررسی و تحلیل ملاک کمال انسانی در مکاتب گوناگون است. چنین کاری البته تنها از مثل شهید مطهری ساخته است که اشراف مناسبی بر همه مکاتب مهم و مدعی دارد. ایشان کتاب *انسان کامل* و بخش مهمی از کتاب *آزادی معنوی* (مطهری، ۱۳۸۹ز، ج ۲۳، ص ۶۵۵-۶۸۷) را به بررسی همین مطلب اساسی اختصاص داده است. به باور ایشان، بررسی علمی و دقیق مناظ و معیار کمال انسان، از نگاه مکتب‌های مختلف فلسفی - اعم از الهی، مادی، قدیم و جدید - و عرفانی و مقایسه دیدگاه‌ها با هم ضروری است (مطهری، ۱۳۸۹ز، ج ۲۳، ص ۳۹۱).

شهید مطهری دیدگاه عارفان در باب «انسان کامل» را در سطحی بالا ارزیابی می‌کند که تنها برای کسانی که مراحل از منازل سلوکی را طی کرده باشند قابل فهم است و به نظر ایشان اشتباه است اگر تصور کنیم امثال ماسینیون و نیکلسون و عبدالرحمن بدوی می‌توانند عارفانی همچون حلاج و مولوی و عطار و غیر او را بشناسند (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۲۸۷). معیار کمال انسان در نگاه عرفا، فنای در حق متعال است. انسان کامل جز او نمی‌بیند و جز او نمی‌خواهد. از نظر عرفا، کمال انسان در توحید حقیقی شهودی است. چنین انسان والایی از خود فانی و خالی می‌شود و جز او و شئون و اسما و صفات او نمی‌بیند خلق در نظر او یکپارچه تبدیل می‌شود به حق مقید و به شئون و جلوات و صفات و اسماء حق. در این نگاه متعالی عرفانی، هر که به این سطح از کمال راه نیابد انسان کامل نخواهد بود (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۲۸۷).

در نگاه عارفان، اگرچه همه عالم مظاهر و مجالی حق متعال‌اند، اما این تنها انسان کامل است که مظهر اتم همه اسما و صفات الهی قرار می‌گیرد و آیین‌های می‌شود که ذات حق در او تجلی می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹ز، ج ۲۳، ص ۲۰۱). عرفا انسان را مظهر تام و تمام اسما و صفات و مظهر کامل اسماء حق می‌دانند و به تعبیر دینی و قرآنی، او را «خليفة الله الاعظم» و مظهر روح خدا می‌دانند. از این‌روست که برای انسان مقامی قائل هستند که هیچ مکتبی چنان مقامی برای انسان در جهان قائل نیست (مطهری، ۱۳۸۹ز، ج ۲۳، ص ۳۹۰-۳۹۱).

عارفان به دنبال مظهریت اتمی که برای انسان کامل قائل‌اند، او را در اصطلاح خود «کون جامع» می‌دانند. انسان کامل حقیقت تمام ماسوی الله را در خود به تنهایی جمع کرده است و این جامعیت امتیاز انحصاری انسان کامل است که به هیچ مخلوق دیگری عطا نشده است. (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۶۵۵).

شهید مطهری نیز به این مبحث عرفانی توجه داشته و شعری منسوب به جامی (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۰) را اشاره به آن می‌داند:

ادمی چیست؟ برزخی جامع صورت خلق و حق در او واقع
متصل با حقایق جبروت مشتمل بر رقایق ملکوت
(ر.ک. مطهری، ۱۳۷۸، ص ۳۴۲-۳۴۳).

ایشان مضمون این محتوای عرفانی را در اشعار حافظ نیز به خوبی مشاهده کرده و آن را تشریح نموده است:

حافظ... می‌خواهد بگوید: انسان مظهر تام و اتم و مظهر جمیع اسما و صفات الهی است. از انسان به «جام جم» تعبیر می‌کند؛ یعنی از یک افسانه استفاده می‌کند (گاهی در شعر از افسانه استفاده می‌کنند). می‌گویند: جمشید یک جامی داشت که جهان نما بود. وقتی به آن جام نگاه می‌کرد تمام جهان را می‌دید. می‌خواهند بگویند: قلب انسان، روح انسان، معنویت انسان همان جام جهان نماست. اگر انسان به درون خودش نفوذ کند، اگر درهای درون به روی انسان باز شود، از درون خودش تمام عالم [را شهود می‌کند]... حافظ در اینجا خیلی شاهکار به خرج داده؛ یکی آن غزل معروفش است (ر.ک. حافظ شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۹) که می‌گوید:

سال‌ها دل طلب جام‌جم از ما می‌کرد
واتچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است
طلب از گم‌شدگان لب دریا می‌کرد
(مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۴۱۹-۴۲۰).

همچنین از آن رو که در نگاه اهل معرفت، انسان کامل جامع همه حقایق عالم است، عارفان انسان کامل را «عالم کبیر» می‌نامند و در مقابل، عالم خارج را «عالم صغیر» برمی‌شمارند. شهید مطهری در تبیین این آموزه عرفانی از گفته‌های مولوی کمک می‌گیرد که می‌گوید:

چیست اندر خم که اندر نهر نیست
چیست اندر خانه کاندر شهر نیست
(مولوی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۹۱).

آیا می‌شود چیزی در خانه باشد، ولی در شهر نباشد؟ نه؛ چون خانه، خود جزو شهر است. هرچه در خانه است، نمونه‌ای است از آنچه در شهر است. آیا می‌شود چیزی در خم آب باشد که در نهر نباشد؟ آنچه در خم است، قسمت کوچکی است از آنچه که در نهر است.

این جهان خم است و دل چون جوی آب
این جهان خانه است و دل شهر عجب

نمی‌گوید: این دل خم است و جهان چون جوی آب، می‌گوید: این جهان خم است و دل چون جوی آب. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۲۱۵-۲۱۶ و ۳۹۰).

شهید مطهری در جایی دیگر، به تمثیلی که مولوی در تبیین این مسئله عرفانی در باب انسان کامل دارد، اشاره کرده و این شعر منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام را که فرمود: «أَتَزَعُمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ؟ وَ فَيْكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ» (بیهقی نیشابوری، ۱۳۷۴، ص ۱۷۵) نیز به‌عنوان گواهی دیگر بر این مطلب ذکر کرده که نسخه‌ای مختصر از همه عالم در وجود انسان تعبیه شده است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۲۱۶-۲۱۷).

در نهایت، شهید مطهری تأکید می‌کند که این مقام عظیم و متعالی انسان کامل موجب شده است که خداوند او را به مقام خلافت خود برگزیند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۹۰؛ ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۷۸). خلافت و ولایتی که عارفان برای انسان کامل در بالاترین سطح قائل‌اند، تشابه معناداری با نظریه شیعی «امامت» دارد؛ چندان که حتی این تشابه به مذاق برخی متعصبان اهل تسنن خوش نیامده و آن را به باد انتقاد گرفته‌اند:

ابن خلدون در قرن هشتم می‌نویسد:

و ظهر فی کلام المتصوفة القول بالقطب، و معناه رأس العارفين. يزعمون انه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة، حتى يقبضه الله، ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان... و هذا الكلام لا تقوم عليه حجة عقلية و لا دليل شرعي؛ انما هو من انواع الخطابه، و هو بعينه ما يقوله الرافضة في توارث الأئمة عندهم. فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة و دانوا به (ابن خلدون، ۲۰۰۵، ج ۳، ص ۵۸-۵۹).

شهید مطهری چگونگی ریشه داشتن اصل مبحث مهم «انسان کامل» را در آموزه‌های اعتقادی تشیع به‌خوبی توضیح داده است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۷۱۹ و ۷۳۴ و ۸۰۴).

نتیجه‌گیری

وجهه غالب عقلی - فلسفی شهید مطهری نباید ما را از جنبه عرفانی ایشان و تحقیقات و مباحث مفیدی که در این باب ارائه داده است، غافل کند. این شهید بزرگوار در لابه‌لای سخنان و آثار خود، به اصلی‌ترین مباحث عرفانی پرداخته است.

با نگاه به مباحثی که ایشان درباره وحدت وجود و برخی مباحث پیرامونی آن مطرح کرده و همچنین با نگاه به مطالبی که درباره مسئله عرفانی انسان کامل بیان داشته است، دقت نظر و تسلط ایشان به علم عرفان نظری روشن می‌شود؛ چنان‌که تحلیل‌ها و مباحث مهمی که در باب عرفان عملی دارد، گویای مهارت و اطلاع کافی ایشان از علم عرفان عملی نیز هست.

به هر روی، ایشان مدافع و طرفدار سرسخت عرفان اسلامی است و بدین‌روی ضمن تأکید بر خاستگاه اسلامی آن، با تحلیل و تبیین مباحث گوناگون آن، کوشیده است تا پرده شبهات را از چهره آن بردارد. البته چنان‌که گذشت، طرفداری ایشان از عرفان اسلامی، موجب نادیده گرفتن برخی افراطی‌گری‌ها که از برخی مدعیان صادر شده نیز نشده است.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). شرح صبحی صالح. قم: هجرت.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۲۰۰۵). مقدمه. تصحیح عبدالسلام الشدادی. مغرب: دارالبیضاء.

بیهقی نیشابوری، ابوالحسن محمد بن حسن (۱۳۷۴). دیوان امیرالمؤمنین امام علی بن ابی طالب علیهما السلام. ترجمه مصطفی زمانی. قم: نصاب.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. چ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). عین نضاح. چ دوم. قم: اسراء.

حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۸۵). دیوان حافظ. چ چهارم. تهران: زوار.

رشاد، علی اکبر (۱۳۸۷). معنا منهای معنا. کتاب نقد. ۴۶، ۱۹۵-۲۳۴.

ساجدی، ابوالفضل (۱۴۰۲). نشست علمی «نقد و بررسی گوهر و صدف دین از دیدگاه آقای مصطفی ملکیان». مجمع عالی حکمت

اسلامی. در: <https://iqna.ir>.

سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق). اقبال الأعمال. چ دوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

صدرالمتألهین (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶). رساله الولایه در: مجموعه الإنسان و العقیده. چ دوم. قم: باقیات.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.

فناری، شمس الدین محمدحمزه (۲۰۱۰). مصباح الأنس بین المعقول و المشهود. بیروت: دارالکتب العلمیه.

قنونی، صدرالدین (۲۰۱۰). مفتاح الغیب (مصباح الأنس). بیروت: دارالکتب العلمیه.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق). لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. چ چهارم. تهران: اسلامیه.

_____ (۱۳۷۸). مجموعه یادداشت‌های استاد مطهری. تهران: صدرا. ج ۱۷.

_____ (۱۳۷۹). مجموعه یادداشت‌های استاد مطهری. تهران: صدرا. ج ۳.

_____ (۱۳۸۰). مجموعه یادداشت‌های استاد مطهری. تهران: صدرا. ج ۵.

_____ (۱۳۸۷). مجموعه یادداشت‌های استاد مطهری. تهران: صدرا. ج ۱۱.

_____ (۱۳۸۸). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۱۵ (فلسفه تاریخ). تهران: صدرا.

_____ (۱۳۸۹ی). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم). تهران: صدرا.

_____ (۱۳۸۹الف). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۱۰ (ادامه شرح مبسوط منظومه). تهران: صدرا.

_____ (۱۳۸۹ب). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۱۳ (مسئله شناخت). تهران: صدرا.

_____ (۱۳۸۹ج). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۱۴ (خدمات متقابل اسلام و ایران). تهران: صدرا.

_____ (۱۳۸۹ح). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۲۵ (احیای تفکر اسلامی). تهران: صدرا.

_____ (۱۳۸۹د). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۱۶ (سیری در نهج البلاغه). تهران: صدرا.

_____ (۱۳۸۹ز). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۲۳ (انسان کامل). تهران: صدرا.

_____ (۱۳۸۹ط). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۵ (فلسفه - کلیات علوم اسلامی). تهران: صدرا.

_____ (۱۳۸۹ک). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۷ (درس‌های اشارات). تهران: صدرا.

_____ (۱۳۸۹و). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۲۲ (تعلیم و تربیت در اسلام). تهران: صدرا.

- _____ (۱۳۸۹ هـ.). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۱۸ (داستان راستان). تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۹ ل.). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۲۳ (کلیات علوم اسلامی). تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۹۰ الف.). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۱ (عدل الهی). تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۹۰ ب.). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۱۷ (حماسه حسینی). تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۹۰ ج.). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۱۹ (نظام حقوق زن در اسلام). تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۹۰ ح.). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۹ (شرح مبسوط منظومه). تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۹۰ د.). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۲ (وحي و نبوت). تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۹۰ ز.). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۴ (امامت و رهبری). تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۹۰ و.). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۲۷ (تفسیر سوره حدید). تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۹۰ هـ.). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۲۶ (آشنایی با قرآن). تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۹۳). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۲۳ (آزادی معنوی). تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). درسگفتار معنویت در نهج البلاغه. بی جا: انجمن احیای فلسفه نو.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۳). سر الصلاة (معراج السالکین و صلاة العارفين). چ نهم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۵). مثنوی معنوی. چ سوم. تهران: پژوهش.
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.