

قواعد عام در فهم آیات و روایات عرفانی و اخلاقی از منظر کتاب سرالإسراء

*مصطفی همدانی

چکیده

سِرالإسراء تألیف استاد عرفان و اخلاق معاصر، مرحوم آیت‌الله سعادت‌پور^{رهنما} است که با روش‌های اجتهادی به استنباط معارف عرفانی و آموزه‌های اخلاقی از کتاب و سنت پرداخته است. این تحقیق، به تدوین قوانین عامی می‌پردازد که در پس زمینه روش مؤلف کتاب سِرالإسراء برای فهم آیات و روایات عرفانی و اخلاقی و یا در صدور توصیه‌های تربیتی بر اساس کتاب و سنت به کار رفته است.

این قواعد، هم‌وزن قواعد فقهی در دانش فقه و دارای همان کاربرد و کارکرد در حوزه عرفان و اخلاق اسلامی است؛ و برای نخستین بار، در این تحقیق، به عنوان حوزه‌ای نو در عرفان و اخلاق اسلامی معرفی می‌شود.

تحقیق حاضر با روش کتابخانه‌ای و بر اساس شیوه استقرائی (تحلیل تماتیک) با بررسی صدها نمونه از روش استاد فقید، در استنباط از آیات و روایات اخلاقی در این کتاب، توانسته نه قاعده کلی حاکم بر روش ایشان را استخراج کند و مصاديق و کارکردهای این قواعد را نیز ثابت کرده است.

کلیدواژه‌ها: عرفان، اخلاق، سِرالإسراء، قواعد عرفانی و اخلاقی، توصیه تربیتی

*دانش آموخته خارج حوزه علمیه قم. (ma13577ma@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۴/۲۰

استاد عرفان و اخلاق در عصر حاضر، مرحوم حجت الحق آیت‌الله سعادتپور^{ره} از دانشورانی است که توفيق یافت یافته‌های خود در علوم عرفانی و اخلاقی‌تریبیتی را تا هر اندازه که بتواند، به متن کتاب و سنت نزدیک‌تر کند و عرفان و اخلاق «ناب» را در تحلیل بی‌واسطه گزاره‌های قرآن و حدیث، به دست آورد؛ تحلیلی که زبان کتاب و سنت را به اصطلاحی دیگر ترجمه نکرده و معنا را در ظرفی جز کتاب و سنت عرضه نکرده است. در همین زمینه، «سیر الإسراء» تألیف ماندگار ایشان در حوزه عرفان و اخلاق مؤثر است که با فشردگی فراوان به این عرصه علمی قدم نهاده است. این تألیف گرانسینگ به شرح قرآنی - روایی «حدیث معراج» با رهیافتی فقیهانه (فقه = فهم روشنمند کتاب و سنت) در بازتولید تفقه عرفانی و اخلاقی بر اساس مبانی منطقی استنباط، همت گماشته است. این نوشتار به مطالعه قواعد عام عرفانی و اخلاقی موجود در کتاب مذکور می‌پردازد.

بیان مسئله

از نقاط مورد توجه در تحلیل کتاب سیر الإسراء که این نوشتار بر اساس آن شکل گرفته، سازماندهی خاص تبیین‌های عرفانی و اخلاقی مؤلف محترم از کتاب و سنت، واستخراج توصیه‌های عرفانی و اخلاقی بر اساس زیربنایی منسجم است. این انسجام، کتاب شریف «سیر الإسراء» را ساختمند نموده است؛ به این معنا که دارای «روش» و «انسجام» در تبیین‌های خود از کتاب و سنت است؛ و بر اساس این روش و انسجام، به نتایج یک‌دستی دست یافته است که از هم‌گسیختگی در آن راه ندارد.

این سازمان یافته‌گی و سازگار بودن روبنا (نتایج = مصادیق حل معضلات کتاب و سنت و استفاده توصیه‌های عرفانی و اخلاقی از آن‌ها) با زیربنا (اصول و قواعد = علوم استنباطی جاری در روش‌های فهم کتاب و سنت به اضافه اصول و قواعد به دست آمده توسط مؤلف سیر الإسراء) از مهم‌ترین نقاط موقفيت یک نظریه علمی است؛ زیرا اگر نظریات علمی نتوانند واقعیات علمی را توجیه کنند و یا در توجیهات خود با تناقض مواجه شوند، به شکست

سازمانی و اخلاقی از آن‌ها) با زیربنا (اصول و قواعد = علوم استنباطی جاری در روش‌های فهم کتاب و سنت به اضافه اصول و قواعد به دست آمده توسط مؤلف سیر الإسراء) از مهم‌ترین نقاط موقفيت یک نظریه علمی است؛ زیرا اگر نظریات علمی نتوانند واقعیات علمی را توجیه کنند و یا در توجیهات خود با تناقض مواجه شوند، به شکست

خواهند رسید و انقلاب‌های علمی رخ خواهد داد. همچنین در تفسیر آموزه‌های دینی نیز تنها با داشتن یک نظریه توانا می‌توان به تفسیر انبوه آیات و روایات مختلف و ارجاع آن‌ها به یک چهارچوب مشخص دست زد و دچار تناقض معنایی و یا روشنی نشد.

از نظر صاحب این قلم، راز این ساختمندی منجر به یک دستی در تبیین‌ها و نظریات سیر الإسراء، در دو امر است: اول، استفاده از اصول و قواعد ثابت شده و دارای اعتبار در علوم استنباطی که خود ریشه در کتاب و سنت دارند و ابزارهایی بیرونی و تحمیل شده بر متن کتاب و سنت نیستند؛ دوم، دستیابی مؤلف محترم به مجموعه‌ای از اصول کلی و راهبردی در علم عرفان و اخلاق اسلامی بر اساس کتاب و سنت که خود راهگشا و بلکه رازگشا در فهم آیات و روایات عرفانی و اخلاقی هستند. این اصول و کلیات را از نظر روش‌شناختی می‌توان «مفاهیم گفتمانی»، «سازه‌های بنیادی»، «عناصر کانونی» و بهتر از همه «قواعد عام» در فهم آیات و روایات عرفانی و اخلاقی نامید.

قواعد مذکور، هرگز با این نام در کتاب سیر الإسراء یاد نشده‌اند؛ بلکه حضور آن‌ها در سیر الإسراء به شکل عملیاتی است؛ به این معنا که در جای جای این کتاب، از آن‌ها استفاده شده است و گویا در پس زمینه نظریات مؤلف، همواره وی را در نظریه‌پردازی‌ها یاری کرده‌اند. این حضور فرآگیر، پراکنده و غیرمصرح، انگیزه این مقاله شده است تا با هدف کشف و دسته‌بندی این قواعد بر حسب کاربرد آن‌ها، همه مصاديق و کاربردها را جمع‌آوری کرده، با تحلیل مجدد مصاديق به کمک سیر استقرائی از این مصاديق به سوی قواعد کلی، به الگوهای کلی – که همان قواعد است – دست یابد.

همچنین برخی از این مصاديق و توصیه‌های تربیتی، در ذیل دو یا چند قاعده مندرج هستند؛ و از این رو، گاهی این موارد تکرار شده‌اند.

پیشنه

طبق تبع این مقاله، تا کنون تحقیقی در حوزه قواعد عام عرفانی و اخلاقی انجام نگرفته است؛ اما مباحث مربوط به قواعد فقهی و روش بزرگان فقهاء در تدوین این قواعد از متون فقهی (که در بخش بعد به آن اشاره خواهد شد)، الهام‌بخش این مقاله قرار گرفته است.

چهارچوب نظری (تعريف قواعد عرفانی و اخلاقی)

از آنجا که عنوان «قواعد فقهی»، الهامبخش این نوشتار بوده است و توجه به ماهیت و کارکرد قواعد فقهی در تبیین مفهوم قواعد عرفانی و اخلاقی و اهمیت آن‌ها نیز کمک مؤثری دارد، در این بحث، ابتدا قواعد فقهی معرفی می‌شود و سپس به بیان مقصود از قواعد عرفانی و اخلاقی می‌پردازیم.

قواعد عبارت است از قضیه‌ای کلی که بر همه جزئیات آن منطبق شود (جرجانی، ۱۴۲۴: ۱۴۰) و قاعدة فقهی، عبارت است از حکم فقهی عامی که احکام جزئی مختلفی از آن انتزاع می‌شود و به عنوان جزئی، مصدق آن قرار می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۱/۲۳؛ سبحانی، ۱۴۱۴: ۴/۱۱). علم قواعد فقهیه تا روزگار ما به شکلی مستقل از دانش فقه و علم اصول و نیز یکجا و مدون گردآوری نشده است؛ بلکه بخشی از این قواعد مانند قاعدة «لاضرر» در زمان گذشته در علم اصول طرح شده است و برخی دیگر هم مانند قاعدة «فراغ» و «تجاوز»، در مباحث علم فقه به شکل پراکنده بیان شده است (ر.ک: بجنوردی، ۱۴۱۹: ۱/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۱/۲۳). مقصود از «قواعد» در اصطلاح بزرگانی چون شمھید اول که کتاب «القواعد و الفوائد» را نوشته یا شمھید ثانی که کتاب «تمهید القواعد» را نگاشته است نیز قوانین استنباط به معنای عام است و علم اصول استنباط و قواعد ادبی لازم و قواعد فقهی متعارف در زمان ما را شامل است، نه این که مشتمل بر مباحثی مستقل در قواعد فقهی به معنای مذکور باشند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۱۷ - ۱۸).

قواعد فقهیه از سنخ فقه هستند؛ به این معنا که منشأ آن‌ها، کتاب و سنت و عقل و اجماع است؛ با این تفاوت که از طرفی، دارای عمومیت و قدرت انطباق بر مصاديق جزئی هستند که کارکرد آن‌ها در این بعد، پاسخ‌گویی به مسائل جزئی فقهی است؛ و از طرف دیگر، دارای ماهیت «راهبردی» هستند که کارکرد این ماهیت، تسلط بر معانی جزئی و متشابه در آیات و روایات و مباحث فقهی و نیز موضوعات نوظهور در دانش فقه و جهت دادن به آنان به سمت و سوی محکمات است.

تعريف، منشأ، کاربرد و کلیت راهبردی مذکور در ماهیت قواعد فقهیه، به عنوان یک

«منطق» و «روش» در استنباط از منابع مأثور، قابل اقتباس است. بر همین اساس و اقتباس، این نوشتار به بررسی «قواعد» مورد استفاده مؤلف در مواجهه با آیات و روایات عرفانی و تفسیر آن‌ها خواهد پرداخت.

مفهوم از قواعد عرفانی و اخلاقی، اصولی کلی است که همان «منشأ» و «کارکرد» قواعد فقهی را در عرفان و اخلاق مأثور دارند. آنچه در این نوشتار مورد نظر است، «قواعد عرفانی و اخلاقی» در مطالعه آیات و روایات عرفانی و اخلاقی و برداشت آموزه‌ها و احکام عرفانی و اخلاقی از این منابع بر اساس اصول حاکم بر تولید و کاربرد قواعد در فقه است. در این باره، همان طور که قواعد فقهیه از متون فقهی و روش‌های تکرارشده در مواجهه با احکام فقهی به دست می‌آیند، قواعد عرفانی و اخلاقی بیان شده در این نوشتار نیز از یکی از متون تخصصی در عرفان و اخلاق مأثور یعنی کتاب شریف «سیرالإسراء» گردآوری شده است.

همچنین تعداد اندک این قواعد نسبت به تعداد قواعد فقهیه، از اهمیت آن‌ها در مقایسه با بحث قواعد فقهیه نمی‌کاهد؛ زیرا اهمیت، به کاربرد و کارکرد مذکور است، نه تعداد. به علاوه، این قواعد دارای کلیتی گسترده هستند و می‌توان خرده‌قاعده‌های دیگری از درون آن‌ها و در تطبیق آن‌ها استخراج نمود. همان طور که مرحوم شهید/ول مدعی است همه مسائل فقهی به پنج قاعده بازمی‌گردند (شهید اول، بی‌تا: ۱۴۷-۷۴)؛ و از طرف دیگر، این سرشناسه قابل امتداد است و تحقیق بر اساس مبانی بیان شده می‌تواند به کشف قواعد دیگر از متن «سیرالإسراء» و یا ناگفته‌هایی که منطبق بر مبانی مؤلف «سیرالإسراء» و یا دیگر علمای اخلاق است، بینجامد. همان طور که در عصر ما کتاب‌هایی نوشته شده‌اند که تعداد قواعد فقهیه را به یکصد قاعده رسانده‌اند (ر.ک: مصطفوی، ۱۴۲۱).

روش پژوهش

این تحقیق، به روش کتابخانه‌ای و با شیوه «استقرائي» انجام شده است. روش کتابخانه‌ای، روشی است که از آغاز تا انتها بر مطالعه کتب و اسناد و نرم‌افزارهای حاوی متون علمی مبنی است و با ابزارهایی مانند فیش و جدول و فرم و...، به کمک استدلال عقلی، به بررسی متون برای دست یافتن به پاسخ سوال می‌پردازد (حافظنا، ۱۳۸۶: ۱۶۴-۱۷۲).

استقرا به معنای سیر از جزئی به سوی کلی است؛ به این معنا که با دیدن چند نمونه، پسی به قانونی کلی ببریم (ابن سينا، ۱۴۰۴؛ دلاور، ۱۳۹۲؛ ۵۵۷-۵۵۸/۲؛ ۳۴؛)؛ و در این جا نیز از همین شیوه به عنوان روشی در تفکر عقلی و گونه‌ای از شیوه‌های ذهن انسان در رسیدن به احکام کلی از جزئیات، استفاده شده است.

بنا بر آنچه گفته شد، در تحقیق حاضر، با بررسی متن تحقیق، از مصاديق و موارد جزئی که دارای اشتراک در کبرای کلی بوده‌اند، به کشف قواعد - که همان الگوها و کبریات مورد استفاده در روش مؤلف است - پی برده شده است. این الگوها در مواردی کاملاً صریح و روشن استفاده شده است؛ و در پاره‌ای از موارد نیز به صورت منطوى و ضمنى، در تبیین‌های مؤلف از مباحث عرفانی و اخلاقی، حضور دارند.

از نظر منطق روش‌شناسی نوین، این تحقیق بر اساس روش «تحلیل تماتیک» (Thematic Analysis) انجام می‌شود. این رویکرد پژوهشی، از متعارف‌ترین و پرکاربردترین روش‌ها در تحلیل داده‌های کیفی است. این روش، عبارت است از تحلیل مبتنی بر استغراقی تحلیلی که در آن، محقق از طریق طبقه‌بندی داده‌ها و الگویابی درون‌داده‌ای و برونداده‌ای، به یک سنخ‌شناسی تحلیلی دست می‌یابد. در تعریف دیگر، تحلیل تماتیک عبارت است از عمل کدگذاری و تحلیل داده‌ها با این هدف که داده‌ها چه می‌گویند (محمدپور، ۱۳۹۲، ۶۶/۲).

تحلیل تماتیک با الگوهای مختلفی انجام می‌شود. آنچه در این تحقیق اتفاق افاده، الگوی دیپوی و گیلتین است. این رهیافت از چهار مرحله تشکیل شده است و ممکن است به شکل هم زمان نیز انجام شوند:

۱. درگیری در یک تفکر قیاسی - استقرائی به طور همزمان: در این مرحله، محقق بر روی یک پیوستار امیک (نگاه از درون میدان - متن) و اتیک (نگاه از بیرون میدان - متن) حرکت می‌کند.

۲. ساخت و تدوین مقوله‌ها: این مقوله‌ها از طریق فرایند کلبندی متعارف انجام می‌شود. ابتدا مفاهیم اولیه و سپس مقولات اساسی (کلبندی متمرکز) شکل می‌گیرند.

۳. گروه‌بندی مقوله‌ها در سطوح بالاتر انتزاعی: مقوله‌های حاصل از مرحله قبل را

می توان در اینجا بر اساس منطق مقایسه معنایی، به سطوح بالاتر از انتزاع، ارتقا داد.

۴. کشف معانی و تم‌های زیرین (محمدپور، ۱۳۹۲: ۶۸۷/۲).

۵. الگوها و تم‌ها از طریق مقایسه مداوم برای یافتن تشابه‌ها و تفاوت‌ها به دست می‌آیند.

مقایسه مداوم در تحقیقات کیفی، جایگزین روش‌های آماری در تحقیقات کمی هستند (ایمان، ۱۳۹۱: ۷۸).

متن مورد بررسی در این روش، بیانات کوتاه و بلند مؤلف سرالإسراء در ذیل فرازهای حدیث معراج است که در قالب ۲۷۳ «بیان»، به تفسیر آن فرازها بر اساس مبانی قرآنی و روایی پرداخته‌اند.

یافته‌های تحقیق

قواعد کشف شده‌ای که الگوهای مورد استفاده مؤلف در استخراج مسائل عرفانی و اخلاقی قرار گرفته‌اند، یافته‌های این تحقیق هستند که بر حسب استقرای نویسنده این نوشتار عبارتند از:

۱. قاعد نگرش توحیدی گستردۀ در تکوین و تشریع

سرالإسراء، تفسیری قرآنی - روایی و مؤید به عقل و شهود (سعادتپور، ۱۳۸۵: ۲۷۶/۲) از توحید به دست داده است که آیات و روایات فراوانی را بر اساس این مبنای تفسیر می‌کند و به این اصل بازمی‌گردد؛ زیرا آن‌ها را ناظر به شرح و بسط این حقیقت و درک تفصیلی آن در نگرش و گرایش انسان به عنوان هدف اصلی در نظام تربیتی اسلامی می‌داند. این اصل، دارای دو مؤلفه است:

(الف) آفرینش موجودات و هستی آنان، با خود آنان نیست؛ بلکه خالقی دانا و توانا و حکیم دارند که این آفریننده، هرگز از مخلوقاتش «جدا» نیست، بلکه ذات‌الاھی و نامها و صفات او (کمالات‌الهی) همواره «همراه» مخلوقات است (همان: ۴۰۲/۲)، از مجردات گرفته تا مادیات؛ و حقیقت آن‌ها است (همان: ۲۷۶/۲)؛ و هستی یافتن و زندگی داشتن و ماندگاری آنان هر لحظه، وابسته به عنایت او است (همان: ۴۰۲/۲)؛ گرچه غیر او عین او نیست (همان: ۷۲/۱).

خدای متعال با چشم دل و حقیقت ایمان، «همراه مخلوقات» مشاهده می‌شود و نه

«جدا»ی از آن‌ها (همان: ۲۷۶/۲؛ ۳۳۲/۱).

ب) حیات باطنی و معنوی انسان در مشاهده جمال و کمال و اسمای حسنی و صفات علیای الاهی، و فنای فی الله و بقای بالله است (همان: ۲/۱۸۶).

این نگرش توحیدی مبتنی بر «همراه»ی «جدا»ی ناپذیر، در تار و پود تفسیرهای مؤلف از مباحث عرفانی تا آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی و... حضور دارد. بر اساس این مبنای معنا، ایشان نه فقط پاسخ سوالات زیادی را درباره معنای آیات و روایاتی که دارای ظاهری دیرفهم یا حتی متناقض‌نما هستند، به دست آورده‌اند، بلکه به یک دستی خاصی در استنباط خود موفق شده‌اند.

مسئله مهم دیگر که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که این قاعده، «ام القواعد» در بین قواعد مورد استفاده مؤلف است؛ به این معنا که علاوه بر مسائلی که در سرالإسراء به شکل مستقیم با این قاعده تفسیر می‌شوند، در بسیاری از موارد، سایر قواعد نیز تحت تأثیر همین قاعده هستند.

مسائل عرفانی و اخلاقی‌ای که به شکل کامل و مستقیم مبتنی بر این قاعده هستند و حضرت استاد سعادت پرور^{رهنما} بر اساس این قاعده به تبیین آن‌ها پرداخته‌اند، عبارتند از: راز آفرینش: آفرینش، و به بیانی دیگر «راز آفرینش»، مسئله‌ای مهم است که متکلمان، فلاسفه، عارفان و علمای طبیعی دان در گذشته و فیزیکدانان در روزگار معاصر، هر کدام به گونه‌ای سعی در گشودن آن راز داشته‌اند. مهم‌ترین دغدغه در مسیر این حرکت علمی سوالی اولیه است که آفرینش چیست؟/استاد سعادت پرور بر اساس نگرش توحیدی مذکور، معتقدند «خلقت، همان ظهور اسماء و صفات الاهی است و ذات الاهی هم از اسماء و صفاتش و در نتیجه از مخلوقاتش، جدا نیست. بنابراین نام‌ها و کمالات الاهی، همه اجزای عالم را فراگرفته است (همان: ۳۲۴/۱).»

ملکوت: ملکوت، از مفاهیم پیچیده قرآنی و روایی است. مؤلف با کمک اصول مذکور، معتقدند ملکوت عبارت است از همان چهره ربانی موجودات (کمالات گسترده‌الاھی در پنهانه هستی) که ماورای صورت مادی آنان است و هستی این ظاهر مادی، به آن وابسته

است؛ و از آنجا مدیریت و تدبیر می‌شود؛ و تنها با حقیقت ایمان و چشم دل، قابل درک و مشاهده است (همان: ۴۰۲/۲).

فناه: این مفهوم از مفاهیم کلیدی عرفان اسلامی و در عین حال بسیار غامض است. برخی هم می‌پنداشند «فنا»، دارای ریشه‌های خارج از قرآن و حدیث است. مؤلف در این زمینه از نگرش توحیدی خاص خود که گفته شد، کمک گرفته و فنا را درک آن حقیقت توحیدی می‌دانند. ایشان می‌نویسن: فنای موجودات در خدای متعال، یعنی مقتضای (بِيَدِهِ مَلْكُوتِ كُلِّ شَيْءٍ) و (أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ) (فصل/۵۴) و (هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالباطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (حدید/۳)؛ که همان احاطه خدای متعال و کمالات او به موجودات است. همچنین آیه (وَ لَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٌ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) (قصص/۸۸) به علت تعبیر «هالِك»، بر فنای فعلی اشیا دلالت دارد؛ زیرا نفرموده: «کل شیء یهلك»؛ و نیز: «کل ممن علیها فانِ * وَ يَنْقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ» و نفرموده است: «کل شیء یفنی» (سعادت پور، ۱۳۸۵: ۱۰۶/۱) ایشان به همین اشاره، اکتفا فرموده و تفاوت دو تعبیر «هالِك» و «فانِ با یهلك» و «یفنی» در سیر الإسراء بیان نشده است؛ اما در کتاب «نور هدایت» که شرح دعاهاي «اقبال الاعمال» به قلم مؤلف است، توضیح داده شده که «یهلك» و «یفنی» می‌توانند اشاره به موت اضطراری بشر و یا فنای آخر کار آن‌ها داشته باشد، اما «هالِك» و «فانِ» چنین نیستند و بر فنای فعلی اشیا دلالت دارند (سعادت پور، ۱۳۸۶: ۲۳۵/۳)؛ و مؤمن با چشم دل و حقیقت ایمان و عالم امر و ملکوت، فنای موجودات را مشاهده می‌کند؛ زیرا همان طور که چشم ظاهر نمی‌تواند عالم معنا را ببیند، چشم باطن هم نمی‌تواند عالم ظاهر را ببیند و توجه قلب به مظاهر، تنها به عنوان وجود ظلی است (سعادت پور، ۱۳۸۵: ۱۰۴/۲؛ ۱۰۸/۱).

قرب الى الله: از نظر مؤلف، همه موجودات - از مجرد و مادی - دارای قرب به خدای متعال هستند که این معنا همان «قرب ذاتی» است؛ و اگر بنده‌ای به بندگی حقیقی (مقام فناه) برسد، این قرب را مشاهده می‌کند؛ یعنی به شهود توحید افعالی و اسمائی و صفاتی و ذاتی در تمام مظاهر وجود می‌رسد و می‌باید که ممکنات، همه فقر محض هستند. راه رسیدن به

این مرتبه نیز در خروج از انایت نفس است (همان: ۱۸۰/۱).

نفی نگاه استقلالی به موجودات: استاد معتقد است نگاه استقلالی به اسباب، مورد انکار صریح کتاب و سنت است (همان: ۷۲/۱). این انکار، ریشه در نگرش توحیدی دارد.

تبیین فلسفی - روان‌شناسی از علت تعلق خاطر انسان به موجودات: وقتی خدای متعال و کمالات او با همهٔ مظاہر (افریدگان) معیت دارد، پس علاقهٔ انسان به موجودات به این دلیل است که مظہر کمالات الاهی هستند. پس مظہر (به ضم میم و کسر هاء) محبوب‌تر است (همان: ۳۲۴/۱).

تفسیر روایات مشکل: مؤلف توانسته‌اند با کمک گرفتن از مفاهیم این قاعده و قدرت تبیین آن، برخی روایات پیچیدهٔ عرفانی – که در عرف درایهٔ الحدیث به «مشکل الحدیث» معروف هستند – تفسیر کند. مشکل الحدیث عبارت است از حدیثی که در بردارندهٔ معانی پیچیده و دشواری است که تنها آکاها نی که دارای خبرگی بارزی در علم حدیث باشند، آن را درک می‌کنند (مامقانی، ۱۴۱۱: ۳۱۶/۱). فهم مشکل الحدیث، از بالاترین مراحل فهم حدیث است و تنها شایستهٔ افرادی است که عمری را در مسیر حديث‌خوانی و حدیث‌فهمی گذرانده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۹۲).

روایات تفسیر شده به کمک این قاعده، عبارت است از:

فراز «لَا أَرِي فِي قَلْبِهِ شُغْلًا بِمَخْلُوقٍ» در حدیث معراج (فیض کاشانی، ۱۴۴/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴/۷۴)، از مصادیق روایات مشکل در بیان کمالات افراد بر جسته است. مؤلف با کمک گرفتن از مبانی مذکور، معتقد‌نده مقصود از این فراز، این نیست که این انسان با هیچ مخلوقی ارتباط ندارد؛ بلکه به این معنا است که بنده رشدیافتہ دارای چنان درجه‌ای از ایمان است که در همان حال که با خلق است، تنها خدای متعال را که کمالاتش در مخلوقاتش ظهور دارد، مشاهده می‌کند؛ همان طور که قرآن کریم فرموده است: «رِجَالٌ لَا تُلَهِّيهِمْ تِجَارَةً وَ لَا يَيْعَزُونْ ذِكْرَ اللَّهِ» (نور/۳۷) و امام حسین ع در دعای عرفه فرموده است: «أَنْتَ الَّذِي تَعَرَّفْتَ إِلَى فِي كُلِّ شَيْءٍ فَرَأَيْتُكَ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ» (بن طاووس، ۱۴۰۹: ۳۵۰/۱) (سعادتپور، ۱۳۸۵: ۲۶۸/۲).

فراز «وَيَصِلُّ بِهِ إِلَى اللَّهِ» در حدیث معراج (فیض کاشانی، همان؛ مجلسی، همان)، از مصادیق

روایات مشکل است؛ زیرا وصول به خداوند در آن دارای غموض است. مؤلف در شرح این روایت می‌نویستند: خدای متعال از خلقش جدا نیست تا لازم باشد انسان به وصال او برسد. مقصود از این روایت و امثال آن، مانند «فَمَنْ اغْتَصَمَ بِهِ وَضَلَّ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۶۲۸/۲) و «الآن وَضَلَّتِ إِلَيْ» (صدقه، ۱۳۸۵: ۳۱۵/۲) و «إِنَّ الْوُصُولَ إِلَى اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵۰/۷۵) این است که انسان در اثر توجه به عالم طبع و تمایلات این عالم، از فطرت خود غافل می‌شود و در حجاب و ظلمت می‌افتد که این غفلت، همان غفلت از خدای متعال است که با پارهای از رفتارها این حجاب‌ها برداشته می‌شود و انسان به فطرت اولی خود که دارای نور و صفا است، بازمی‌گردد؛ و این رجوع، قرب و وصال است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴۶/۳). این رفتارها عبارتند از تبعیت از آنیبا و سیر بر اساس روش آنان و انجام مجاهدات و ریاضات شرعیه که سبب می‌شوند انسان این حجاب‌ها را کنار زند و با انقطاع کامل به سوی خدای متعال، با چشم دل، خدای خود را که همواره با او بوده اما انسان به وی توجه نداشته، ببیند (همان: ۵۶/۳). فراز «وَلَا نَعْمَلُهُمْ بِالْوَانِ التَّلَذِّذِ مِنْ كَلَامِي» در حدیث معراج (دلیمی، ۱۴۱۲: ۲۰۲/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۵/۲۶) نیز از مصاديق روایات مشکل است. مؤلف با استمداد از مبانی مذکور در این قاعده، معتقدند مقصود از این فراز، این نیست که خدای متعال در بهشت با گونه‌های مختلفی با بنده برگزیده خود سخن می‌گوید، بلکه مقصود این است که این بنده وارسته باریافته به مقام قرب شهودی، با گوش دل خود، همه صدایها و نغمه‌های بهشتی انس آور را از خدای متعال می‌شنود (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۳۵۰/۲؛ ۱۳۸۵: ۳۱۵/۲)؛ زیرا او حقیقت عالم و چهره باطنی همه موجودات از جمله صدایها و نغمه‌های بهشتی است (همان: ۲۷۶/۲).

عرش در فراز «... وَمُنَاجَأَهُمْ مَعَ الْجَلِيلِ الَّذِي فَرَقَ عَزِيزَهُمْ» در حدیث معراج (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۵/۲۶) نیز از مفاهیم قرآنی و روایی مشکل است که تفاسیر گوناگونی از آن بیان شده است. برخی نیز معتقدند سؤال از کیفیت استیلای خداوند بر عرش، بدعت است (نک به: طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۶۰/۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۱۵؛ اشیلی مالکی، ۱۴۲۸: ۴۵۲/۳). مؤلف با کمک مبانی توحیدی خود، در تفسیر عرش می‌نویستند: از آن جا که کتاب و سنت، بر معیت همیشگی خدای متعال با هر چیز و ظهور هر چیز از کمالات الاهی و ظهور موجودات به عنوان مظاهر

اسماء و صفات الاهی دلالت دارند، بنابراین عرش حکومت او، همه مخلوقات است

(سعادتپرور، ۱۳۸۵: ۲۲۲).

۲. قاعد اقبال بر ذکر و اعراض از غفلت

این اصل می‌گوید: غرض از خلقت ما عبودیت و معرفت الاهی است و قوا و اعضای ما برای حفظ سلامتی ما و رسیدن به این هدف خلق شده‌اند و همه موجودات و گیاهان و جمادات و نباتات، در اختیار انسان هستند و برای رسیدن به این مقصد آفریده شده‌اند؛ و هر چه ما را از این هدف بازدارد، عقلًاً و شرعاً زشت است، پس باید رها شود. بنابراین اگر موجودات خارجی، انسان را از هدف اصلی آفرینش غافل کنند یا اعضا و جوارح وی، بر خلاف آنچه خداوند متعال انسان را برای آن آفریده، در موجودات تصرف کنند، عقل و شرع، به زشتی این گونه تصرف و رفتار، حکم خواهد کرد (همان: ۴۲۰/۱). پس مؤمن باید در عین استفاده از دنیا، هرگز به آن مشغول نگردد و از یاد خدا غافل نشود (همان: ۱۴۸/۱).

مصاديق کاربرد این قاعده در استنباط آموزه‌های عرفانی و اخلاقی، در روش حضرت

استاد سعادتپرور علی‌الله عبارتند از:

حدود و علت نکوهش دنیا: بهره بردن از دنیا نکوهیده نیست، مگر این‌که به برآورد غرض از خلقت انسان آسیب زند. اگر این بهره بردن، سبب تعطیل شدن این مسئله یا غفلت از آن یا به فراموشی آن انجامد، باید به اندازه ضرورت از این امور اکتفا نمود و از زیادی غذا و لباس و ... پرهیز نمود؛ همان طور که در دعا وارد است که: «لَا تَجْعَلِ الدُّنْيَا أَكْبَرَ هَمَّنَا» (طوسی، ۹۲/۳: ۱۴۰۷)، یعنی دنیایی ناستوده است که بزرگ‌ترین هدف انسان شود؛ و نیز: «أَعُوذُ بِكَ مِنْ دُنْيَا تَمْنَعُ الْآخِرَةِ» (ابن طاووس، ۳۹۰/۱: ۱۴۰۹)، یعنی دنیایی نکوهیده است که مانع آخرت شود (سعادتپرور، ۱۳۸۵: ۸۴۸۲/۲)؛ اما اگر دنیا را برای آخرت و رسیدن به کمالات انسانی بخواهیم، نه فقط نکوهیده نیست، بلکه مطلوب است (همان: ۱۴۲/۲).

تفسیر معنای آخرت‌گرایی: دستورات الاهی درباره آخرت‌گرایی، از جمله فراز حدیث معراج که «وَارْجَبُ فِي الْآخِرَةِ» (دلیلی، ۱۴۱۲: ۱۹۹/۱)، به معنای دل کردن از دنیا و غافل نشدن از یاد خدا در اثر اشتعالات دنیوی در عین استفاده از دنیا است (سعادتپرور، ۱۳۸۵: ۱۴۸/۱).

استفاده از مظاہر و عدم غفلت از ظهور حضرت حق در آن‌ها: خواص، با چشم دل خدای متعال را در این عالم یا آخرت با هر چیز می‌بینند؛ و در همان حال که از مظاہر لذت می‌برند، از مشاهده الاهی غافل نیستند (همان: ۳۳۲/۱).

ملاک انتخاب همنشین: کسی که همتش دنیا است، چون آخرت و فطرت را رها کرده و هدف از خلقت را فراموش نموده است، باید با او همنشین شد؛ و بر عکس، باید با اهل، معاشرت نمود؛ زیرا معاشرت با آنان، اقبال بر یاد خدا و توجه به مقصود از خلقت را می‌افزاید (همان: ۴۲۰/۱).

میزان کار و شغل: تلاش زیاده از نیاز برای کسب معاش غیر ضروری، نیازمند کار اضافه و اشتغال به روابط با مردم و طلب رفع نیاز با آنان است؛ و معاشرت زیادی می‌تواند سبب اشتغال به غیر یاد خدا باشد (همان: ۲۵۶/۱).

مراقب زهد: زهد به سه معنا (و به بیان بهتر بر سه درجه) است: زهد للدنیا، زهد من الدنیا، زهد فی الدنیا. «زهد للدنیا» عبارت است از بهره نبردن از دنیا و صرف جمع آوری مال و ثروت و لذت بردن از جمع و نگهداری آن‌ها که افراد زیادی از دنیاداران به این نوع زهد مبتلا هستند (همان: ۱۴۰/۱). «زهد من الدنیا» که همان دوری گزیندن از اضافه بر نیازهای دنیوی از غذا و لباس و... است، مقدمه برای رسیدن به مرحله سوم زهد یعنی «زهد فی الدنیا» است (همان: ۱۵۴/۱). زهد فی الدنیا یعنی زاحد بودن در دنیا با وجود استفاده از دنیا و آیاتی چون **﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيَهُمْ تِجَارَةً وَ لَا يَبْغِ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾** (نور/۳۷) و **﴿بِاَيْهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَ لَا اُولَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾** (منافقون/۹) انسان را به این مرتبه دعوت می‌کنند؛ و هدف آن، این است که انسان به دنیا نگاه استقلالی نداشته باشد و به داشته‌های خود دلیسته و مطمئن نباشد، بلکه به عطا‌یای الاهی دلخوش باشد. آثار زهد، چون یافتن حلاوت حب خدا و سلامت از آفات دنیا و یافتن حکمت و... که برای زهد در روایات بیان شده نیز بر این مرحله مترتب است (سعادتپور، ۱۴۲/۱: ۱۳۸۵). البته کسی هم که در مرحله سوم است، نه به این معنا است که در ارتکاب شیوه‌های نهی شده در تمتعات مادی در اسلام مانند اسراف و... هم آزاد است و هرگونه بخواهد، می‌تواند از دنیا بهره برد؛ زیرا دائم‌الذکر بودن با انجام

رفتارهای ممنوع در شرع، معقول نیست (همان: ۱۵۶/۱).

راز ستایش فقر و فقرا در روایات: فقر و فقرا نزد خدا بزرگ هستند. راز این بزرگی شاید در این باشد که فقر برای آنان حالت انکسار و خضوع برای خدای متعال و فراوانی اقبال و توجه آنان به خدا در همه امور می‌آورد؛ و این چیز کمی نیست؛ بلکه همه انبیا به سوی این هدف دعوت کرده‌اند (همان: ۳۶۰/۱). بنابراین فقری ستوده است که توجه به خدای متعال را در پی آورد. چنین فقیری است که روایات ما مجالست با او را ستوده‌اند (همان: ۴۰۰/۱).

علت نکوهش غنی: از آیات و روایات چنین استفاده می‌شود که غنایی نکوهیده است که سبب طغیان و توجه به عالم طبیعت شود و در نتیجه، فراموشی خدا و آخرت را در پی آورد. آیات و روایات ما همنشینی با توانگری را که دارای این آثار خسارت بار باشد، نکوهش فرموده‌اند، نه همنشینی با هر توانگری (همان: ۴۰۰/۱).

آرزوی نکوهیده: انسان با آرزو زنده است و اگر آرزو را از او بگیرند، حرکت و فعالیتی ندارد؛ بلکه انسان با آرزوهایش است که انسان است و گرنه حیوان یا جماد است. آرزویی در اخلاق اسلامی نکوهیده است که مانع رسیدن انسان به هدف از خلقتش که همان عبودیت عارفانه است، باشد؛ در غیر این صورت، آرزو نکوهیده نیست (همان: ۶۴-۶۲/۱).

۳. قاعد اعتماد به نیازهای غریزی فردی

از منظر مؤلف سیر الإسراء، اسلام به نیازهای غریزی توجه خاصی دارد و ارضای آن‌ها را نه فقط منافی با سلوک معنوی و تربیت اخلاقی نمی‌داند، بلکه ارضای صحیح آن‌ها را برای رشد معنوی لازم می‌شمارد. این نگرش ایشان بر اساس رویکردی عقلی-نقلى و با رهیافتی تحلیلی نسبت به آیات و روایات، با محوریت مسلمات عقلی در نگاه به ساختمان غراییز بشر - که ظهور مشیت حکیمانه‌الاھی است - شکل گرفته است (همان: ۲۵۴/۲؛ ۲۵۴/۳؛ ۲۰۰/۱). از نظر ایشان، مع تمعات غریزی، تنها در صورتی موجه است که این بهره بردن، سبب تعطیل شدن دستیابی به هدف خلقت انسان - که رسیدن به عبودیت حقیقی است - نشود و انسان

را از آن غافل ننماید^۱؛ و گرنه باید به اندازه ضرورت از این امور، اکتفا نموده و از زیادی غذا و لباس و ... پرهیز نمود؛ همان طور که در حدیث معراج، «کثرة الفرح عند الطعام» [با تأکید بر لفظ کثرت] نکوهش شده نه هرگونه شادی‌ای؛ و همان طور که گذشت، در دعا وارد است که: «لَا تَجْعَلِ الدُّنْيَا أَكْبَرَ هَمَّنَا» (طوسی، ۹۲۳: ۱۴۰۷). بنابراین آیات و روایاتی که بر ناپسندی دنیا و نهی از بهره‌وری از آن دلالت می‌کنند، در حقیقت، به این نکته اشاره دارند؛ نه به ترک دنیا به طور کلی و ترک استفاده از نعمت‌ها و زیور دنیا و گوشگیری کامل و یکسره از دنیا (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴۲۰/۱).

کارکرد این قاعده در روش حضرت آیت‌الله سعادت‌پرور^۲ برای تجزیه و تحلیل آموزه‌های دینی مرتبط با تربیت غریزی بشر و صدور دستورات عملی لازم، به این شرح است:

عدم تعارض اراضی درست غراییز با ذکر خدا؛ خدای متعال، جدائی از مظاهر نیست، بلکه همراه آن‌ها است و با آن‌ها تجلی می‌کند که خواص در همان حال که از مظاهر لذت می‌برند، با چشم دل او را در این عالم یا آخرت با هر چیز می‌بینند (همان: ۳۳۲/۱).

سخن گفتن و خوردن نکوهیده: سخن و غذا، «وسیله» انسان برای رسیدن به «غرض» اصلی از خلقت هستند (همان: ۳۴۴/۱)؛ و افراط در سخن و غذا، به فساد خود و بسا فساد غیر بکشاند؛ زیرا این افراط، طغیان نفس و شورش غراییز و آمال را در پی دارد و سبب می‌شود اعضا و قوای درونی، بر خلاف هدفی که انسان برای آن خلق شده، به کار افتدند؛ و بشر از راه فطرت و نعمت‌های معنوی در دنیا و آخرت، محروم شود (همان).

محبت نکوهیده به همسر و فرزند: منظور از آموزه‌های مؤثر در نکوهش حب زن و فرزند، محبتی است که فرد را از ذکر خدا بازدارد؛ اما کسی که از توجه به عالم طبیعی وجود خود منقطع باشد، و با وجود این، خود و دنیايش را دوست بدارد، این دوستی مذموم نیست؛ زیرا همان طور که گذشت، در دعای حضرت رسول‌الله^{صلی‌الله‌علی‌ہ و‌آله‌ی‌و‌سلم} است که: «لَا تَجْعَلِ الدُّنْيَا

۱. در کارکرد دوم از کارکردهای قاعده دوم، روندهای تعطیلی این هدف و نیز غفلت و فراموشی یاد خدا در اثر تمتعات نادرست غریزی از منظر مؤلف بیان شد.

أَكْبَرُ هَمَّنَا وَ لَا مُنْلَعٌ عِلْمَنَا» (ابن طاوس، ۱۴۰۹: ۷۰۰/۲)، که دلالت دارد دنیا اگر همه آرزو و نهایت پنداشت بشر باشد، ممنوع است؛ نه این که فقط به اندازه لازم که مقتضای طبیعت اوست، نزد او محبوب باشد (سعادتپرور، ۱۳۸۵: ۳۹۰/۴).

ذیل فراز «كَثِيرُ الْفَرَحِ عِنْدَ الطَّعَامِ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۴/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳/۷۴)؛ مؤلف در اینجا گوشزد فرموده‌اند که لفظ «کثیر» دلالت دارد بر «فراوانی» شادی؛ ولذت هنگام غذا خوردن، از صفات اهل دنیا است، نه هرگونه شادی (سعادتپرور، ۱۳۸۵: ۸۴/۲).

ذیل فراز «وَيَقِلَّ ضِحْكًا» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۵۱/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰/۷۴)؛ مؤلف در این قسمت به این نکته توجه کرده‌اند که خدای متعال فرموده است «وَيَقِلَّ»، و نفرموده است «وَلَا يَضْحِكَ»؛ و سپس نتیجه گرفته‌اند که پس آنچه مطلوب است، اندک بودن خنده است، نه نخنديدين (سعادتپرور، ۱۳۸۵: ۸۴/۲). همچنین در روایات شارح این فراز، مانند «كثرة الضحك تمييز الدين» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۶۴/۲) و «كثرة الضحك تترك الرجل فقيراً يوم القيمة» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۲۰/۱۲۰) هم به قید «كثرة» توجه نموده و چنین استفاده نموده‌اند که از این روایات استفاده می‌شود که فراوانی خنده نکوهش شده است، نه اصل آن (سعادتپرور، ۱۳۸۵: ۳۱۰-۳۰۸/۱).

ذیل فراز «وَلَا يَرِيدُونَ كَثْرَةَ الطَّعَامِ وَلَا كَثْرَةَ الْكَلَامِ وَلَا كَثْرَةَ الْبَلَاسِ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۴/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۷/۴)؛ علت تعبیر «كثرة» و عدم استفاده از تعبیر «لا يريدون الطعام ولا الكلام ولا اللباس» این است که اصل نیاز انسان به لباس و غذا و سخن، از ضروریات و مقتضای طبع انسان و مورد تأیید دین است. امتیاز خوبان در پرهیز از زیاده‌روی و زوائد در این امور است؛ زیرا می‌دانند این اضافات، آنان را از یاد خدا بازمی‌دارد؛ زیرا آنان را به غفلت و تشتبه ذهن و مشغول شدن به امور ناشایست و ادار می‌کند (سعادتپرور، ۱۳۸۵: ۲۳۲-۲۳۰/۲).

ذیل فراز «وَعَجِبْتُ مِنْ عَبْدٍ لَا يَذْرِي أَنَّى راضٍ عَنْهُ أَوْ سَاخِطٌ عَلَيْهِ، وَهُوَ يَضْحِكُ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۳/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۷/۴)؛ در این فراز و امثال آن، خنده‌ای نکوهش شده که از روی غفلت از حال و قبل و آینده باشد، نه مطلق خنده (سعادتپرور، ۱۳۸۵: ۳۰۸/۱).

ذیل «... وَيَغْضِكُ الْحُلْمُ وَالحَامِضُ، وَفَرَاغُ بَطْنِكَ وَبَيْتِكَ مِنَ الدُّنْيَا» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۲/۲۶)؛ این فراز، توصیه به دشمن داشتن چرب و شیرین دنیا برای رسیدن به مرتبه مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۷/۴)؛ در این فراز، توصیه به دشمن داشتن چرب و شیرین دنیا برای رسیدن به مرتبه

«دوام ذکر» است و این لذایذ دنیوی از آنجا که غالباً مانع این هدف هستند، برای همین باید در حد نیاز و به اندازه اعتدال و میانه از آن‌ها بپره برد (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵/۱: ۱۶۶).

ذیل فراز «يَا أَحْمَدُ وَاحْدَأْ أَنْ تَكُونَ مِثْلَ الصَّبِيِّ إِذَا نَظَرَ إِلَى الْأَخْضَرِ وَالْأَصْفَرِ أَحَبَّهُ، وَإِذَا اغْطَيَ شَيْئاً مِنَ الْحَلْوِ وَالْحَامِضِ، إِغْتَرَبَهُ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶؛ ۱۴۲/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳؛ ۲۲/۷۴)؛ این دستور به معنای دلبسته نبودن به دنیا است؛ نه این‌که دنیا به خودی خود، نکوهیده و بد باشد (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵/۱: ۱۷۶).

ذیل فراز «وَيَكُونُ قُرَّةً عَيْنِهِ الْجُوعُ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶؛ ۱۴۲/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳؛ ۲۲/۷۴)؛ گرسنگی معقول و معتدل سبب نوعی آرامش روح و در نتیجه، توجه یافتن آن به سوی فطرت می‌شود؛ و همین توجه، باعث صدور نیکی‌ها از روح است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ۲۱۶/۱). بنابراین افراط در گرسنگی هم نکوهیده است؛ زیرا این اثر از آن صادر نمی‌شود؛ بلکه تشوش روح می‌آورد؛ همان طور که مرحوم فیض کاشانی معتقد است: «سنگینی حاصل از پرخوری، مانع عبادت است و فشار و رنج گرسنگی نیز دل را مشغول می‌سازد و مانع عبادت می‌شود؛ پس مقصود از دستور جوع، آن است که به حدّ اعتدال باشد؛ به گونه‌ای که اثری از خوردن و ناخوردن باقی نماند تا سالک به فرشتگان شباهت یابد؛ زیرا که ایشان نه درد گرسنگی دارند و نه سنگینی سیری» (فیض کاشانی، ۱۴۲۳، ۶۷).

ذیل فراز «مُحَاسِبِينَ لِأَنْفُسِهِمْ مُتَعَبِّينَ لَهَا» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶؛ ۱۴۴/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳؛ ۲۴/۷۴)؛ مقصود از «به رنج انداختن خود»، ترک غذا و آب و دوری کردن از همسر و فرزندان نیست؛ زیرا این رفتار هم با طبیعت انسان و بشریت او مخالف است و هم با سنت نبوی در تضاد است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵/۲: ۱۸۲).

ذیل فراز «وَعَجِبْتُ مِنْ عَبْدٍ لَهُ قُوتٌ يُومٌ مِنَ الْحَشِيشِ أَوْ عَيْرِهِ، وَهُوَ يَهْسَمُ لِعَدِلٍ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶؛ ۱۴۳/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳؛ ۲۲/۷۴)؛ اهتمامی نکوهش شده که سبب غفلت از رزاق و اعتماد بر فکر و تدبیر خود و اسباب ظاهری است، نه کسب حلال بدون اتکال بر اسباب که ستودنی هم هست (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵/۱: ۳۰۲).

حب دنیا و حب نفس نکوهیده؛ هر رفتاری که بر اساس نیاز طبع و جهات بشری باشد،

مصدق حب دنیا و نفس نیست تا زمانی که از حد شرعی نگذرد (همان: ۴۲/۲).

۴. قاعد اعتمنا به لوازم زندگی اجتماعی انسان

همان طور که در قاعدة اول گذشت، از نظر استاد سعادت پرور^{۳۷} خدای متعال هرگز از مخلوقاتش «جدا» نیست، بلکه ذات الاهی و نامها و صفات او (کمالات الاهی) همواره «همراه» مخلوقات است (همان: ۴۰۲/۲)؛ و نیز خدای متعال با چشم دل و حقیقت ایمان، «همراه مخلوقات» مشاهده می‌شود و نه «جدا»‌ای از آن‌ها (همان: ۲۷۶/۲). از طرف دیگر، انسان موجودی اجتماعی است و به گونه‌ای آفریده شده که تنها در جامعه و به کمک دیگران، قدرت ادامه حیات دارد. اسلام نیز بر خلاف اقتضای طبع بشر که اجتماعی بودن است، دستور نداده که از جامعه کناره کیرد (همان: ۱۱۴/۱)؛ بلکه بالاتر، انسان «نباید» از اجتماع بریده شود و خدا و معنویت را در حاشیه جامعه جست‌وجو کند، بلکه انسان باید خدای متعال را در درون جامعه بیابد و او را با همه موجودات مشاهده کند. همچنین انسان باید از فعالیت اجتماعی و تلاش و کوشش دست بکشد (همان: ۷۲/۱).

از نظر ایشان، پاره‌ای از اهداف دین اسلام، تنها با تعاون اجتماعی و ارتباط عاطفی و دوستانه افراد جامعه با یکدیگر به دست می‌آید؛ همان طور که برخی مقاصد این دین هم تنها با قطع ارتباط و آمدوشدهای حاصل می‌شود. ایشان معتقد است کتاب و سنت، شروط این قطع ارتباط و موارد آن و نیز شرایط آن تواصل را بیان کرده است؛ و بر این اساس، اسلام بر دوستی و ارتباط اجتماعی مؤمنان با هم، آن هم فقط برای رضای خدا و بر اساس این محور، تأکید کرده است (همان: ۸۸۶/۱).

مصادیق کارکردی این قاعده در فهم آیات و روایات عرفانی و اخلاقی و استنباط دستورات عملی از آن‌ها بر اساس روش مرحوم مؤلف، عبارتند از:

حاشیه‌نشینی عزلت در منظمهٔ معارف عرفانی و اخلاقی: اصل در اسلام بر عدم عزلت است؛ به این معنا که عزلت به عنوان یک رفتار گسترده، در زندگی حضور ندارد؛ زیرا انسان موجودی اجتماعی است و برای زندگی به حیات جمعی نیاز دارد؛ زیرا از نظر ساختمان جسمی به گونه‌ای آفریده شده که این اجزا و قوای تن او موجودی نیست که برای

انعزال و انفراد خلق شده باشد. به علاوه، عزلت فراگیر، بر خلاف کتاب و سنت است. اما از کتاب و سنت چنین استفاده می‌شود که عزلت در برخی اوقات مطلوب است. بنابراین این موارد به عنوان استثنا از این اصل خواهد بود (همان: ۱۸۸/۴).

قانون ارتباط و قطع ارتباط اجتماعی: اسلام به دوستی و ارتباط اجتماعی مؤمنان با هم، آن هم فقط برای رضای خدا و بر اساس این محور، تأکید کرده است (همان: ۸۶/۱)؛ و قطع نابجای روابط حسنی را از اوصاف اهل دنیا دانسته است؛ همان طور که طبق حدیث معراج^۱، کم راضی بودن از مؤمنان و عذرخواهی نکردن از بدی خود در برابر آنها و قبول نکردن عذر از عذرخواهان، سه صفت از اوصاف اهل دنیا در حدیث معراج هستند. این سه رفتار و هر رفتاری که مودت و دوستی را از دلهاي مؤمنان دور کند و کينه‌توزی را جايگزين کند، اجتماع اسلامی را دچار اختلال می‌کند؛ و رفتارهای مودت‌برانگيز در ايجاد الفت و انس اجتماعی، مؤثر هستند (همان: ۴۴/۲).

از نظر مؤلف سیر الإسراء، آزار نرساندن به غیر در ارتباطات فردی و خانوادگی و دوستان و اجتماعی و بین‌الملل، یک اصل اساسی و فراگیر است (همان: ۱۶۶/۲). ایشان احتمال می‌دهند شاید راز این دستور اسلامی، الگو قرار گرفتن مؤمنان در زندگی فردی و اجتماعی و خانوادگی و بین‌الملل است تا از طرفی افرادی که قابلیت هدایت دارند، جذب این الگو شده، رشد کنند و هدایت یابند. از طرف دیگر، ارتباطات مسالمت‌آمیزی با فرهنگ‌ها و اقوام و ادیان دیگر برقرار کنند و آرامش و الفت بر جامعه بشر حاکم شود و دشمنی و اختلاف از شؤون زندگی رخت بریندد. کیفیت این ارتباطات و حدود آن در بخش‌های مختلف دستورات و قوانین و ارشادات اسلامی بیان شده است (همان: ۱۶۸/۲).

معنای توکل و رضا و حدود آنها در موازنه با فعالیت اجتماعی: مؤلف در ذیل فراز «ليس شيئاً أفضلاً عندى من ... الرضا بما فسمّت» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶؛ ۱۴۲/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳).

۱. قليل الرضا، لا ينكر إلى من أساء إليه ولا يقبل عذر من أغنى إليه (فیض کاشانی، ۱۴۰۶؛ ۱۴۲/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳).

(۲۱/۷۴) نوشته‌اند: انسان باید از فعالیت اجتماعی دست بکشد؛ و آموزه‌هایی چون رضا و توکل، باید او را از تلاش و کوشش بازدارد، بلکه او باید تلاش مورد نیاز خود را اعمال کند؛ اما در همان حال، نگاه استقلالی به اسباب نداشته باشد و آن‌ها را محتاج به فیض الاهی بیند و بداند که همگی به او محتاج هستند و استمداد از آنان، استمداد از خدای متعال است؛ زیرا آنان جز سایه‌هایی از کمال‌الاهی نیستند (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۷۲/۱).

تفسیر آموزه‌های متعالی عرفانی در زمینه قطع ارتباط عارف با خلق: مؤلف بزرگوار سر الإسراء در ذیل فراز «وَلَمْ يُرْفَعُوا الْحَوَاجِجُ إِلَى الْخَلْقِ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۲/۲۶) نوشته‌اند: این فراز به معنای عدم توجه استقلالی به اسباب و خلق در درخواست از آنان است، نه عدم درخواست از ایشان. این احتمال هم در آن وجود دارد که به این معنا اشاره کند که این افراد بر جسته، دارای چنان درجه‌ای از «علم‌الیقین» یا «عین‌الیقین» هستند که هیچ اراده و قدرت و تأثیری از خلقی نمی‌بینند که از او چیزی بخواهند. احتمال سومی هم در آن وجود دارد که آنان به درجه‌ای از «حق‌الیقین» رسیده‌اند که جز خدای متعال را که احاطه به خلق دارد، مشاهده نمی‌کنند؛ بنابراین در عین ارتباط با خلق، تنها خدا را می‌بینند که حاجت آنان را برابر و درست می‌کند (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱/۱۱۴).

همچنین ایشان در ذیل فراز «وَأَفْتَحْ عَيْنَ قَلْبِهِ ... فَاناجِيَهُ فِي ظَلَمِ اللَّيْلِ وَنُورِ النَّهَارِ، حَتَّى يَنْقُطِعَ حَدِيثُهُ مَعَ الْمَحْلُوقَيْنَ وَمُجَالَسَتُهُ مَعَهُمْ» از حدیث معراج (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۷/۲۶) نوشته‌اند: خدای متعال هرگز از مخلوقاتش جدا نیست. از طرف دیگر، بشر و دیگر موجودات تا زمانی که در عالم طبیعت هستند، برای ادامه زندگی به هم‌دیگر محتاج هستند. همچنین انسانی که حجاب‌های بین او و حقیقت محیط به همه موجودات برداشته شده باشد، با چشم دل، خدای متعال و کمالات او که عین ذات او و همه مظاهر به او پابرجا هستند و هستی دارند را با خود و همه مخلوقات مشاهده می‌کند، بدون این که مظاهر را بیند؛ همان طور که امام حسین علیه السلام در دعای عرفه فرمودند: «أَنْتَ الَّذِي تعرَّفْتَ إِلَيْ فِي كُلِّ شَيْءٍ، فَرَأَيْتَكَ ظاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ» و بر این اساس، در همان حال که بر حسب نیاز خود در عالم طبیعت با انسان‌ها سخن می‌گوید، با قلب خود، مملکوت آن‌ها را مشاهده می‌کند که

خدای متعال است؛ همان طور که در دعای کمیل است: «و بasmائک الٰتی غلبت [ملأٰت] اركان کلّ شئٰ»؛ و این است معنای قطع سخن گفتن او با مخلوقات (سعادتپور، ۱۳۸۵: ۱۶۴-۱۶۶).

در مطالعه روش مؤلف محترم سرِ الإسراء، در تفسیر این دو فراز، لازم است قاعدة اول (قاعدة نگرش توحیدی گسترده در تکوین و تشریع) که به عنوان «ام القواعد» معرفی شد، به خوبی مورد توجه قرار گیرد.

۵. اخلاق، ظهور فطرت و تخلق به اخلاق الاهی

مؤلف سرِ الإسراء معتقد است طبق کتاب و سنت، قرب و وصال و معرفت الاهی، فطرتاً برای انسان حاصل است، اما حجاب‌ها مانع توجه او به این حقیقت است (همان: ۵۶/۳). بخشی از ادله ایشان بر این مدعای قاعدة اول بیان شد. بر این اساس، وی معتقد است حقیقت اخلاق از منظر کتاب و سنت، شکوفایی فطرت الاهی انسان و نتیجه رجوع او به فطرت توحیدی است (همان: ۱۰/۱؛ ۲۱۶/۱؛ ۲۳۴/۱؛ ۷۷۲/۲)؛ زیرا قرآن کریم فرموده است: «فَأَقْمِ وَجْهكَ لِلّدِينِ حَيْنِيًّا فُطِرتَ اللّهُ الٰتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم/۳۰)؛ پس مقصود از دین، فطرت است. این شکوفایی، تنها با ممارست علم نافع و عمل صالح به دست می‌آید. بنابراین فطرت منشأ اخلاق و ریشه آن و ریشه همه کمالات والا است (سعادتپور، ۱۳۸۵: ۱۰/۱؛ و ۱۳۸۶: ۱؛ و ۲۲۴/۱)؛ و نزدیک شدن به فطرت، همان نزدیکی به خداوند است (همان، ۱۳۸۵: ۲۲۷/۳). وصول به فطرت نیز در این است که بندگی به بندگی حقیقی (مقام فنا) برسد؛ یعنی به شهود توحید افعالی و اسمائی و صفاتی و ذاتی در تمام مظاهر وجود رسیده و بیابد که ممکنات، همه فقر محض هستند (همان: ۱۸۰/۱؛ و ۲۳۷/۱؛ و ۱۳۸۶: ۱)؛ همان طور که حیات باطنی و معنوی انسان در این مشاهده و فنای فی الله و بقای بالله است (همان، ۱۳۸۵: ۱۸۶/۲).

این نگرش کلان به چیستی علم اخلاق و غایت و زمینه آن، مفاهیم و مسائل زیادی در علم اخلاق را تبیین می‌کند و گره‌های بسیاری از آموزه‌های عرفانی و اخلاقی مؤثر را می‌گشاید. کارکرد این نگرش در روش اخلاق پژوهی مؤلف به این شرح است:

ذکر مداوم قلبی پس از تزکیه: اگر قلب با عنایت الاهی، به ایمان و هدایت و سکینه و

حکمت آراسته شود، از هوا و وسوسه و شیطان و تعلق به دنیا و هر امر غفلت‌ساز رها شده و به فطرت اصلی خود مراجعه می‌کند؛ پس تنها ذکر الاهی را انتخاب می‌کند و توان نظر بر ملکوت را می‌یابد (همان: ۲۳۲/۱).

معنای حسن خلق: حسن خلق به معنای خوشروی تنها نیست، بلکه به معنای تلبیس به اخلاق الاهی است (همان: ۴۶/۴).

معنای ورع: مقصود از ورع در اصطلاح روایات، اجتناب از همه چیزهایی است که مخالف فطرت توحیدی و کتاب و سنت و عقل سلیم هستند، نه فقط معنای متعارف آن که دوری از گناهان باشد (همان: ۲۰/۳).

حقیقت گناه و آثار اخروی آن: مهالک اخروی، همگی از تخلف انسان در عمل بر اساس فطرت الاهی ریشه می‌گیرند (همان: ۳۲/۳).

معنای فراز «نَظَرُوا إِلَى الْمَحْلُوقَيْنِ بِنَظَرِي إِلَيْهِمْ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۲/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۷۴)؛ مؤلف معتقد است این فراز به این معنا است که انسان‌های رشدیافته و غیرمحجوب از فطرت، به اخلاق الاهی تخلق دارند؛ و بر این اساس، به چشم فطرت الاهی خود یعنی نگاهی که خدای متعال به خلقش نگاه می‌کند، به مخلوقات نظر می‌کنند. به معنای دقیق‌تر، همان طور که خدای متعال به نگاه آلی و ظلی، به خلق نگاه می‌کند، اینان هم به علت رسیدن به مقام فنا و دیدن موجودات به عنوان فانی در خدای متعال، چنین نگاهی به مخلوقات دارند (سعادتپرور، ۱۳۸۵: ۱۰۴-۱۰۲/۱).

ذیل فراز «وَيَكُونُ قُرَّةً عَيْنِهِ الْجُوع» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۲/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۷۴)؛ گرسنگی معقول و معتدل، سبب نوعی آرامش روح و در نتیجه، توجه یافتن آن به سوی فطرت نهفته است (سعادتپرور، ۱۳۸۵: ۱۱۶/۱). بنابراین ارزش «جوع» نیز در توجه دادن آن به فطرت توحیدی است.

ذیل فراز «اللَّهُمَّ ارْزُقْهُمْ ... وَحِلْمًا لَّيْسَ بِعْدَهُ عَجَلَةً» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۶/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶/۷۴)؛ این مرتبه از حلم تنها برای کسی تحقق می‌یابد که صفات الاهی در فطرتش بروز

کرده باشد و به حلم الاهی آراسته باشد؛ و کسی که این رتبه را بخواهد، باید به صفات الاهی آراسته شود (سعادتپرور، ۱۳۸۵: ۴۹۴/۲).

۶. امکان دریافت کمالات انبیا و اوصیای آنان در اثر تبعیت

استاد معتقد است انبیا و اوصیای علیهم السلام که محجوب از فطرت نیستند، متخلق به اخلاق الاهی هستند و مأمور شده‌اند که امت خود را که به سبب توجه به عالم طبیعت از فطرت خود محجوب‌نده، به متخلق به اخلاق الاهی دعوت کنند. کسانی که از ایشان متابعت حقیقی کنند، از حجاب‌ها خارج شده و اخلاق الاهی در آنان آشکار می‌شود (همان: ۱۰۲/۱-۱۰۴). همچنین انسان‌های دیگر با تبعیت از هدایت افرادی که به هدایت انبیا و اوصیای علیهم السلام به فطرت خود رجوع کرده‌اند، می‌توانند به عنایت الاهی، به فطرت خود بازگردند (همان: ۷۲/۲).

کارکردهای این اصل بسیار مهم در شناخت کمالات انسانی و ظرفیت‌های وجودی انسان و سپس تبیین برنامه‌های انسان‌ساز و آثار آن برنامه‌ها بر اساس رهیافت مذکور در روش مؤلف بزرگوار، به این شرح است:

امکان رسیدن به ذکر مدام قلبی: ذکر قلبی، مؤمن را به هر خیر دنیوی و اخروی و هر امر معنوی و باطنی هدایت می‌کند و او را از هر شر و بدی بازمی‌دارد و حفظ می‌کند (همان: ۱۹۸/۲). ذکر قلبی برای انبیا و اوصیای علیهم السلام و نیز مؤمنان امتحان داده که قلیشان برای ایمان آزموده شده، ممکن است. این ذکر، انقطاع خاصی از دنیا لازم دارد که تنها با تبعیت کامل از انبیا و اوصیای علیهم السلام در همه امور مادی و معنوی حاصل می‌شود (همان: ۲۰۰/۲)؛ و صاحب آن، همسواره در خواب و بیداری و در خلوت و اجتماع، در یاد خدا است (همان: ۱۳۲۳/۴؛ ۲۶۸-۲۶۶/۲). (۱۲۴/۴: ۱۳۲۳)

شرح فرازهایی از روایات که کمالاتی فوق تصور بشر عادی را برای عموم انسان‌هایی که در راه معنویت قدم گذارند، نوید داده است؛ مانند: «فَإِذَا أَحْبَبَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يُسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرُهُ الَّذِي يُبَصِّرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يُنْطَقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يُبَطِّشُ بِهَا» (کلیی، ۳۵۲/۲: ۱۴۰۷)، «وَلَا قُوَّمٌ لَهُ مَقَامٌ عَقْلِهِ»، «وَعَقْلًا لَيْسَ بَعْدَ حُمْقٍ»، «اللَّهُمَّ ارْزُقْهُمْ ... وَخُشُوعًا لَيْسَ بَعْدَ قَسَاؤَةً، ... وَعَقْلًا لَيْسَ بَعْدَ حُمْقٍ و...» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۸/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۷/۲۶؛ انسان‌ها می‌توانند با تبعیت از انبیا و اوصیای علیهم السلام از مقربین و مخلصین شوند (سعادتپرور، ۱۳۸۵: ۲۶۶/۳)؛ به این معنا که تابعین انبیا

و اوصیا علیهم السلام می توانند به قدر ظرفیت خود به شکل حال یا مقام، وارث کمالات آنان جز نبوت و وصایت باشند (همان: ۳۴۲/۴)؛ و در جای دیگر، این تعبیر را دارند: به قدر ظرفیت و اقتضای طیشان، می توانند به کمالات معنوی آنان دست یابند. ایشان روایات زیادی را شاهد تأیید این مدعای دانند (همان: ۲۶۸/۳). وی در دیگر آثار خود به نقل و تفسیر این روایات پرداخته اند (سعادتپرور، ۱۳۸۶: ۲۷/۳؛ ۲۷/۳؛ ۱۳۸۸: ۷۳-۷۲/۱؛ ۱۳۶۸: ۴۹۲؛ ۴۲۲/۳؛ ۲۳۰/۵).

۷. اعتدال در همه امور

از منظر سیاست اسلام، اعتدال و میانه روی در همه امور، یک اصل است مگر این که وظیفه شرعی چیزی دیگر اقتضا کند؛ مانند ذخیره نکردن هیچ چیز در منزل و انفاق همه داشته ها و ایثار دیگران همان طور که در برخی زمان ها و مکان ها چنین است (سعادتپرور، ۱۳۸۵: ۱۶۶/۱).

مصاديق کارکردی این قاعده در روش مؤلف به این شرح است:

اعتدال یابی، هدف دستورات انبیا از جمله تعالیم اخلاقی آنان: خدای متعال حجت های ظاهری که انبیا علیهم السلام هستند و نیز عقل به عنوان حجت باطنی را نصیب انسان نموده است تا به افراط و تفریط در اراضی غرایی مبتلا نشود. اینان بشر را به اعتدال در همه امور رهنمون شده اند و هر کس از ارشادشان تبعیت کند، از ظلمت افراط و تفریط به نور میانه روی و اعتدال بار خواهد یافت (همان: ۱۵۲/۲).

اعتدال یابی، هدف مجاهده: هدف از مجاهده مداوم، بازداشت نفس از خروج از اعتدال است (همان: ۲۵۲/۲).

اعتدال قلبی: در خوف و رجا، اعتدال مطلوب است (همان: ۷۸/۲).

اعتدال در خوراک: این توصیه که در ذیل قاعده دوم بیان شد، از قاعده اعتدال نیز تغذیه می کند.

اعتدال در بھر بردن از اعضاء: بشر باید در حد اعتدال از همه اعضایش استفاده کند؛ گرچه هوای نفس این اجازه را به او نمی دهد (همان: ۱۵۰/۲).

۸. جایگاه عقل و عرف در ارزش گذاری رفتارهای اخلاقی

سیاست اسلام برای عقل و عرف جایگاهی خاص قائل است و هر کدام را در جای شایسته

و بايسته محترم دانسته، احکام آن‌ها را در آن حدود، لازم الاتّباع می‌داند. نگرش ایشان به این دو ساحت ارزش‌گذار به این شرح است:

الف) دین، همان فطرت است که کتاب و سنت و «عقل»، انسان را به آن دعوت می‌کند

(همان: ۳۲/۳).

ب) مقصود از ورع در اصطلاح روایات، اجتناب از همهٔ چیزهایی است که مخالف فطرت توحیدی و کتاب و سنت و عقل سلیم هستند، نه فقط معنای متعارف آن که دوری از گناهان باشد (همان: ۲۰/۳).

ج) هر رفتاری که نزد عقل یا عرف ستد و باشد، مطلوب است، اما باید از حد شرعی هم نگذرد، و گرنّه ناستوده است (همان: ۴۲/۲).

۹. التزام به شرع، مأموریت انسان و محور رشد او در اخلاق و عرفان

توجه به شرع به معنای التزام کامل به تمام ابعاد شریعت، از مبانی پابرجا و ریشه‌دار در تفکر عرفانی و اخلاقی مؤلف سرِ الإسراء است. مصاديق کاربرد این اصل در تبیین‌های عرفانی و اخلاقی ایشان به این شرح است:

غرض از تشریع دستورات عرفانی و اخلاقی مانند تقوّا و مراقبه و حیا و خوف و خشیت و ...؛ و نیز احکام الاهی از واجبات و مستحبات و... جز این نیست که انسان به مراقبت حضور خدای متعال در همهٔ شؤون زندگی خود بپردازد و هرگز کاری که مخالف این حضور خدای متعال است، مرتکب نشود (همان: ۵۰۰/۲). این است مقصود از ورع در اصطلاح روایات؛ یعنی اجتناب از همهٔ چیزهایی که مخالف فطرت توحیدی و کتاب و سنت و عقل سلیم هستند، نه فقط معنای متعارف آن که دوری از گناهان باشد (همان: ۲۰/۳).

مؤلف پس از تقسیم ذکر به زیانی و قلبی، و توجه همواره قلب به ساحت کریا در مرحلهٔ ذکر قلبی، چنین می‌نویسند: کسی هم که در مرحلهٔ ذکر قلبی (دوام یاد خدای متعال در قلب) است، باید به رفتارهای شرعی پایبند باشد و دائم‌الذکر بودن با انجام رفتارهای ممنوع در شرع، معقول نیست (همان: ۵۶/۱).

با وجود توصیه مؤلف به اعتدال در انفاق، مبنای اعتدال‌گرای ایشان از مطلق‌گرایان در

اعتدال که آن را مبنای کل توصیه‌های اخلاقی خود قرار داده‌اند، جدا است. ایشان تأکید می‌کنند که وظیفه شرعی در هر زمان هرچه حکم کند، باید از همان تبعیت نمود. به عنوان مثال، اصل بر اعتدال و اقتصاد در همه امور است، اما همان طور که در قاعدة اعدال گفته شد، اگر وظیفه شرعی چیزی دیگر اقتضا کند، همان ملاک است (همان: ۱۶۶/۱).

شرعی بودن ریاضات سلوکی، مورد تأکید مؤلف سیر الإسراء است؛ و رسیدن به کمال را از طریق تبعیت از آنیبا و سیر بر اساس روش آنان، ممکن می‌دانند (همان: ۵۶/۳).

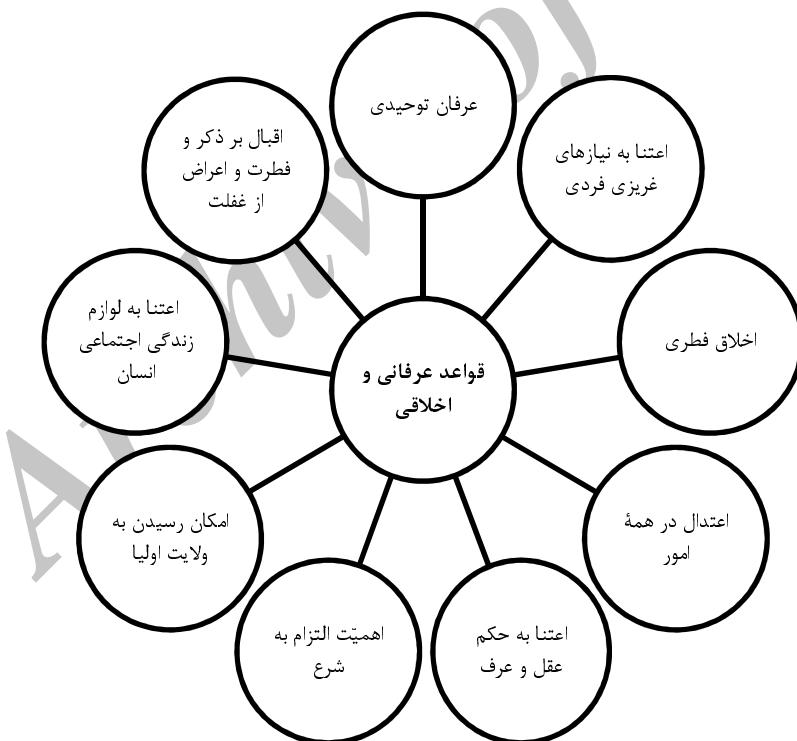
حلال و حرام و بلکه مستحب و مکروه در روش مورد توصیه مؤلف، یک اصل حتمی و مؤکد است: امور مادی و نیازهای غریزی از غذا و لباس و مسکن و ازدواج و ... باید از راه حلال کسب شوند تا توفیق عبادت و نورانیت درون و ازدیاد معرفت و یقین و در نتیجه، رجوع به فطرت الاهی و شهود آن حاصل شود؛ زیرا رعایت جهات شرعی بلکه همه واجبات و محرومات و مستحبات و مکروهات، در معنویت و فزونی درجات و رجوع به فطرت الاهی توحیدی اثر نام دارند (همان: ۱۰۲/۱).

بالاخره این که ایشان به طور مطلق نوشتند: هر رفتاری باید از حد شرعی نگذرد، و گرنه ناستوده است (همان: ۴۲/۲)؛ اما مقصود وی از شرع، معنایی بسیار دقیق است. ایشان با تأکید بر مفهومی به نام «بندگی حقیقی»، دایره شرع را به همه جنبه‌های کتاب و سنت و نه فقط احکام فقهی، گسترش داده و معتقدند برای رسیدن به بندگی حقیقی، باید علاوه بر وظایف ظاهری فقهی، به همه دستورات شرعی در تمام مقتضیات عالم طبع بشری عمل کرد تا همه رفتارها و فعل و ترک‌های انسان بر اساس بندگی باشد؛ و این جا است که حجاب‌های غفلت از دیده قلب کنار خواهد رفت و صورت ملکوتی انسان در همه لحظات به طرف فطرت او متوجه خواهد شد که خدای متعال به این توجه امر فرموده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلّدِينِ حَنِيفًا فُطُرَ اللّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»؛ و این است معنای «وصول» در فراز «وَصِيلٌ يَهُ إِلَى اللّهِ» (همان: ۴۰/۳).

نتیجه‌گیری

این تحقیق، به نوعی تکاپوی اکشافی محسوب می‌شود که زمینه‌ای از قواعد عرفانی و اخلاقی در حوزه عرفان و اخلاق مؤثر را بیان کرده است. این نوع پژوهش سابقه‌ای ندارد؛ همان طور که قواعد فقهی هم سابقه چنانی در تدوین ندارد؛ گرچه ممکن است مواد و مصادیق هر دو - چه قواعد فقهی و چه قواعد عرفانی و اخلاقی - در متون فقه و عرفان و اخلاق مؤثر حضور داشته باشند.

تحقیق حاضر توانسته است ^ن قاعده از قواعد حاکم بر روش مؤلف محترم در مواجهه با آیات و روایات عرفانی و اخلاقی را تدوین کند. این قواعد به صورت خلاصه در نمودار زیر به نمایش درآمده‌اند:



منابع

١. قرآن کریم.
٢. ابن سینا (١٤٠٤)، *الشفاء (المنطق)*، مکتبه آیة الله المرعشی، قم.
٣. ابن طاووس، علی بن موسی (١٤٠٩)، *إقبال الأعمال*، دارالكتب الإسلامية، تهران، چاپ دوم.
٤. اشبيلی مالکی، محمد بن عبدالله (١٤٢٨)، *المسالک فی شرح موطأ مالک*، دارالغرب الإسلامي، چاپ اول.
٥. ایمان، محمد تقی (١٣٩١)، *روش‌شناسی تحقیقات کیفی*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ اول.
٦. بجنوردی، سید حسن (١٤١٩)، *القواعد الفقهية*، نشر الهادی، قم، چاپ اول.
٧. جرجانی، عبدالقاهر (١٤٢٤)، *التعريفات*، چاپ اول، دارالحیاء التراث، بیروت.
٨. حافظیا، محمد رضا (١٣٨٦)، *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی*، انتشارات سمت، تهران، چاپ سیزدهم.
٩. حر عاملی، محمد بن حسن (١٤٠٩)، *وسائل الشیعه*، مؤسسه آل الیت علیهم السلام، قم، چاپ اول.
١٠. دلاور، علی (١٣٩٢)، *مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی*، انتشارات رشد، تهران، چاپ دوازدهم.
١١. دیلمی، حسن بن محمد (١٤١٢)، *إرشاد القلوب*، الشریف الرضی، قم، چاپ اول.
١٢. سبحانی تبریزی، جعفر (١٤١٤)، *المحصلون فی علم الأصول*، قم، چاپ اول.
١٣. سعادت پرور، علی (١٣٨٨)، *فروع شهادت*، احیاء کتاب، تهران، چاپ سوم.
١٤. ——— (١٣٦٨)، *جمال آفتاب*، مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی نور، تهران، چاپ اول.
١٥. ——— (١٣٨٥)، *سر الإسراء*، شرکت احیاء کتاب، چاپ اول.
١٦. ——— (١٣٨٦)، *نور هدایت*، احیاء کتاب، تهران، چاپ اول.
١٧. شهید اول، محمد بن مکی (بی‌تا)، *القواعد و الفوائد*، کتابفروشی مفید، قم، چاپ اول.
١٨. صدر المتألهین (١٣٦٣)، *مفایع الغیب*، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ اول.
١٩. صدوق، محمد بن علی (١٣٨٥)، *علل الشرائع*، کتابفروشی داوری، قم، چاپ اول.
٢٠. طباطبایی، محمد کاظم (١٣٩٠)، *منطق فهم حدیث*، مؤسسه امام خمینی، قم، چاپ اول.
٢١. طبرسی فضل بن حسن (١٣٧٢)، *مجمع البیان*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم.
٢٢. طوسمی، محمد بن حسن (١٤٠٧)، *تهذیب الأحكام*، دارالكتب الإسلامية، تهران، چاپ چهارم.
٢٣. فیض کاشانی، محمد محسن (١٤٠٦)، *الواقي*، کتابخانه أمیر المؤمنین علیهم السلام، اصفهان، چاپ اول.

سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

۱۷۶

٢٤. ——— (١٤٢٣)، **الحقائق في محسن الأخلاق**، دار الكتاب الإسلامي، قم، چاپ دوم.
٢٥. كليني، محمد بن يعقوب (١٤٠٧)، **الكافى**، دار الكتب الإسلامية، تهران، چاپ چهارم.
٢٦. مامقانى، عبدالله (١٤١١)، **مقbas الهدایة**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول.
٢٧. مجلسى، محمد باقر (١٤٠٣)، **بحار الأنوار**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، چاپ دوم.
٢٨. محمدپور، احمد (١٣٩٢)، **روش تحقيق كيفي**، انتشارات جامعه‌شناسان، تهران، چاپ دوم.
٢٩. مصطفوى، سيد محمد‌كاظم (١٤٢١)، **مائة قاعدة فقهية**، دفتر انتشارات اسلامى، قم، چاپ چهارم.
٣٠. مكارم شيرازى، ناصر (١٤١١)، **القواعد الفقهية**، مدرسة أمير المؤمنين عليهم السلام، قم، چاپ سوم.