

اخلاق ایجابی عرفانی به روایت ترزا آویلابی و جلال‌الدین مولوی^۱

بخشعلی قنبری^۲

استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی.

چکیده

اخلاق ایجابی مجموعه فضایل و ملکات جاری در تمام جوامع بشری، و ضامن قوام و دوام حیات جامعه انسانی است. از آن جهت که در عرفان دستیابی به بطون نهایی این فضایل مورد توجه است، این گونه فضیلت‌ها عرفانی هم تلقی می‌شوند و در سیروسولوک در مقام عمل، تنها به جنبه‌های مشترک آنها اکتفا نمی‌شود، بلکه عارفان به آخرین مراحل آن عطف توجه می‌کنند. البته این موضوعات از آن جهت که اخلاقی‌اند، با موضوعات عام اخلاقی تفاوتی ندارند، اما عارفان نه به لایه‌های ظاهری و عام آنها، بلکه به ژرفای آنها می‌پردازند. ترزا آویلابی (۱۵۱۵-۱۵۸۲م) و جلال‌الدین محمد مولوی (۶۰۴-۷۷۲ق) عارفانی از دو سنت مسیحی و اسلامی‌اند که در آثارشان عنایت ویژه‌ای به اخلاق ایجابی عرفانی هم‌چون فروتنی، اخلاص، عفو و ... داشته‌اند و بر اهمیت و جایگاه آنها در سلوک عرفانی تأکید ورزیده‌اند. اخلاق در آثار عارفان یادشده از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، چندان که بدون توجه به آنها سلوک ناممکن می‌شود. در این میان، ترزا آویلابی به حدی به فضیلت اخلاقی- عرفانی فروتنی اهمیت می‌دهد که می‌توان عرفان وی را عرفان فروتنی دانست که بدون توجه به آن سلوک به سرانجامی نمی‌رسد. نظر مولوی هم کم و بیش در این مقوله شبیه ترزاست و تخلق سالک به فروتنی را مانع نفوذ شیطان در وجود او، و عامل رسیدن به مقام امیری انسان بر کائنات و دستیابی به وصال الهی می‌داند.

کلید واژه‌ها

اخلاق ایجابی، فضایل، عرفان، فروتنی، سلوک، اخلاص.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱/۳۰

۲. پست الکترونیک: ghanbari768@yahoo.com

مقدمه

اخلاق به مجموعه صفات نفسانی انسان گفته می‌شود که در نفس آدمی به گونه‌ای رسوخ کرده‌اند که فاعل، فعل متناسب با آنها را به سهولت و بدون زحمت می‌تواند انجام دهد، به این سبب که وقتی فعل یا حالتی در انسان به صورت خُلق در می‌آید، مانند آن است که در او خُلق شده است و از این رو، می‌توان آن را امری جبلی در انسان دانست.^۱ به تعبیر دیگر، اگر این اوصاف در آدمی تحقق یابند، فرد در عمل کردن به آنها با امری به نام تحمیل مواجه نمی‌شود. برای نمونه، فردی که دارای صفت اخلاقی حلم است، در مواضع خشم بدون زحمت عصبانیت خود را مهار می‌کند و دچار آن نمی‌شود. به این ترتیب، اصول اخلاقی به معنای عام کلمه، هنجارها و ارزش‌های راهنمای اندیشه و عمل، شامل اخلاق باور، اخلاق تفکر و اخلاق پژوهش‌اند که در این صورت اخلاق عام شمرده می‌شوند، اما اگر آن را به حوزه عمل منحصر کنیم، اخلاق به معنای خاص خواهد بود. حال اگر همین امور به نحوی به دین تعلق یابند، می‌توان از آنها با عنوان اخلاق دینی یاد کرد.^۲ به هر روی، عارفان برای طی طریقت و رسیدن به سرمنزل مقصود باید موضوعات اخلاق به معنای عام کلمه و وظایف دینی شان را به انجام برسانند تا بتوانند به حوزه اخلاق عرفانی پای بگذارند و آماده انجام وظایف مربوط به آن شوند.

در معنای کلی، تمام اعمالی که سالک به عنوان عمل اخلاقی انجام می‌دهد، ایجابی‌اند، زیرا وی حتی جایی که خود را از ارتکاب به عمل ناشایست باز می‌دارد نیز دست به کاری می‌زند، یعنی به لحاظ ارادی فعالیتی را انجام می‌دهد، زیرا هر ترک فعلی هم یک فعل به‌شمار می‌آید. پس به باور فیلسوفان اخلاق، فعل و ترک هر دو فعل‌اند، اما از آن جهت که فرد در اخلاق ایجابی مأمور به انجام فعلی می‌شود که برای تحقق آن نیازمند به کارگیری اعضا و جوارح است و عملش در بیرون از ذهن نمود و شهود پیدا می‌کند، اخلاق را ایجابی می‌گویند و از آن جهت که در اخلاق سلبی فرد از انجام عملی باز داشته می‌شود، به آن اخلاق سلبی گفته می‌شود. در واقع، هرگاه انسان عامل به فضایل شود، به اخلاق ایجابی

۱. راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن الکریم، به کوشش ندیم مرعشلی، تهران، مکتب المرتضویه، بی تا، ص ۱۵۹.

۲. فنایی، ابوالقاسم، دین در ترازوی اخلاق، تهران، موسسه صراط، ۱۳۸۴، ص ۵۱.

متصف شده و هرگاه خود را از رذایل (مهلکات) باز دارد، به اخلاق سلبی^۱ متخلق می‌گردد. این معنا از اخلاق عام است و در بین همه آدمیان رواج دارد، اما از کجا به بعد می‌توان به آنها عنوان عرفانی داد؟ در جواب باید گفت که همه عرفا از هر دین، مسلک و مذهبی بر ضرورت اخلاق در آغاز سلوک تأکید کرده‌اند و در این مرحله نظر آنان با یکدیگر هیچ تفاوتی ندارد، بلکه به نظر می‌رسد که این اخلاق به دو دلیل معنای عرفانی به خود می‌گیرد. نخست آنکه به غایت عمل اخلاقی بر می‌گردد، به این معنا که عارفان عملی را به لحاظ عرفانی اخلاقی می‌دانند که زمینه‌ساز ترقی سالک به مراتب بالای عرفانی و یا زمینه‌ساز تحقق حالی از احوال عرفانی بشود؛ دوم آنکه در عرف عام در پرداختن به اخلاق، حداقل تحقق آنها مد نظر است، در حالی که در سلوک عرفانی حداکثر آن مورد توجه است.

تخلق به اخلاق الهی و یکی شدن با خدا و وصال با او، هدف اصلی طی طریقت عرفانی است. یکی از گذرگاه‌هایی که از آن طریق می‌توان به این هدف/اهداف نایل آمد، تخلق به اخلاق ایجابی عرفانی است. براساس آنچه گفتیم بی‌هیچ تردیدی می‌توان گفت که این اخلاق در سیر و سلوک نقش و تأثیر بسزایی دارد و بدون توجه به آن امکان ورود به طریقت، نزدیک به محال است.

اما هنگامی که از اخلاق عرفانی ایجابی در دیدگاه عارفان و از جمله دو عارف یادشده سخن می‌گوییم، مرادمان مفاهیم اخلاقی‌اند که سالک طریقت باید آنها را در خود محقق سازد. اخلاقی بودن این مفاهیم از آن جهت است که علمای اخلاق آنها را جزو اخلاقیات به‌شمار آورده‌اند و عرفانی بودنشان از این نظر است که سالک طریق باید با توجه به اهداف سلوکش آنها را محقق سازد، تا بتواند به واسطه آنها به مقامات و یا احیاناً به احوال عرفانی دست یابد. اما نقطه تمایز این دو عارف از دیگران در آن است که اولاً در نگاه آنان ماهیت این دسته از امور اخلاقی در ارتباط با عشق معنای اصلی خود را پیدا می‌کند و ثانیاً خاستگاه و ریشه اخلاق ایجابی نزد این دو عارف را می‌توان در خاکساری و فروتنی یافت.

۱. در این زمینه نک: قنبری، بخشعلی، «اخلاق سلبی به روایت ترزا آویلابی»، پژوهشنامه / دیان، سال سوم، ش ۶، پاییز ۱۳۸۸، صص ۸۱-۱۰۴.

این دسته از اخلاقیات در متون عرفانی پیش از ترزا آویلابی و مولوی نیز یافت می‌شوند. عموم عارفان مسیحی در آثار خود از چنین اخلاقی نه به نام، بلکه با عنایت به خود مفاهیم آن سخن به میان آورده‌اند. آگوستین قدیس (۳۵۴-۴۳۰ م) به احتمال بسیار نخستین عارفی بود که در آثار خویش به طور مفصل درباره اخلاق عرفانی ایجابی سخن گفت و پس از او نیز سایر عارفان مسیر وی را ادامه دادند. در میان عارفان سنت اسلامی، امام محمد غزالی (۴۴۵-۵۰۵ ق) بزرگ‌ترین عارفی است که به طور مبسوط به اخلاق عرفانی ایجابی، البته تحت عنوان «منجیات» پرداخت و پس از او قطب‌الدین عبادی مروزی (۵۴۷ ق) نیز به موضوع اخلاق عرفانی توجه داشت و بر این باور بود که پادشاه عالم در نهاد آدمی دو پاسبان، یکی شهوت و دیگری غضب را قرار داده است که اولی هم‌چون وکیل، و دومی هم‌چون شحنه عمل می‌کند.^۱ افزون بر اینها، انسان دارای خلق نیکوست که فضل خداوند به انسان به‌شمار می‌آید و در قلب آدمی جای دارد.^۲

در اخلاق عرفانی، همانند سایر حوزه‌های عرفان پیش فرض‌هایی وجود دارد که خداشناسی یکی از آنهاست. به این معنا که خدا هم در دیدگاه ترزا آویلابی و هم مولوی خدایی مشخص است و می‌توان از رابطه با او سخن گفت و انتظار داشت که با آدمیان تعامل اخلاقی داشته باشد.^۳ از این رو است که خدا در دیدگاه ترزا به دنبال بهانه‌ای است تا گناهکاران را ببخشد. پس خدا از اوج گذشت برخوردار است و سالک نیز باید همانند خدا نسبت به دیگران گذشت داشته باشد. چنین تلقی‌ای از خداوند در میان اغلب عارفان مسیحی دیده می‌شود و عموماً از آن با عنوان «رحمت عام خدا» نام می‌برند. بنده خوب خدا کسی است که چنین ویژگی را درخود متحقق سازد و نسبت به سایر افراد گذشت داشته باشد. با عنایت به چنین اصلی است که ترزا نسبت به بدگویان خود، نظر خوبی دارد و آنان را مورد عفو و بخشش خود قرار می‌دهد و حتی در بدگویی کردن، آنان را محق

۱. عبادی مروزی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصوربن اردشیر، *صوفی‌نامه یا التصفیه فی احوال المتصوفه*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، سخن، ۱۳۶۸، ص ۲۱۹.

۲. همو، صص ۲۳۱-۲۳۲.

۳. در این زمینه نک: قنبری، بخشعلی، «آفتاب در آینه؛ خدا به روایت ترزا آویلابی و مولوی»، *آینه میراث*، ش ۳۸، پاییز ۱۳۸۶.

می‌شمارد.^۱ وی در این مورد به آیاتی از انجیل متی تمسک می‌جوید که در آنها عیسی(ع) فرمود: «شنیده‌اید که به اولین گفته‌اند که همسایه خود را محبت کن و با دشمن خود عداوت نما، اما من به شما می‌گویم که دشمنان خود را محبت کنید و برای لعن کنندگان خود برکت بطلبید و به آنانی که از شما نفرت دارند احسان کنید و به هر که به شما فحش دهد و جفا رساند، دعای خیر کنید».^۲ از این رو، ترزا به راهبانش توصیه می‌کند که نسبت به یکدیگر عشق بورزند.^۳

مولوی هم مانند ترزا آویلابی، خدا را وجودی رحیم و بسیار بخشنده معرفی می‌کند که از گناهان بزرگ بندگان می‌گذرد و قلم عفو بر روی آنها می‌کشد و به نوعی به رحمت عامه در این دنیا معتقد است:

ای کمینه بخششت ملک جهان من چه گویم چون تو می‌دانی نهان^۴
ای عظیم از ما گناهان عظیم تو توانی عفو کردن در حریم^۵
و از آدمیان می‌خواهد تا آنان نیز از گناهان و خطاهای یکدیگر بگذرند.

هم ترزا و هم مولوی چنین تصورات و تصویرهایی از خدا و انسان دارند که اخلاق و سلوک عملی شان تحت تأثیر آن معنا و مبنا پیدا می‌کند. افزون بر این، هردو عارف بر این باورند که انسان از طریق سیر و سلوک توانایی ایجاد رابطه با خدا را دارد و در عین حال، برخی از احوال نفس از قبیل احساسات، عواطف و هیجانات را اموری اختیاری می‌دانند. به عنوان نمونه، ترزا و مولوی هردو به عشق‌ورزی دعوت می‌کنند و این امر نشان از آن دارد که عشق به عنوان یکی از احساسات انسان، امری اختیاری است. این در حالی

1. Teresa, *Interior Castle*, Robert Van de Weyer(ed.), London, Fount, 1995, p.184.

۲. متی: ۵: ۴۴-۴۸.

3. Peers, E. A., Introduction to "The Way of Perfection", *The Complete Works of Teresa of Avila*, E. A. Peers(ed.), London, Sheed & Ward, p.14.

۴. کاشفی، ملاحسین، *لب لباب مثنوی*، تهران، طهوری، ۱۳۸۳، ص ۱۹.

۵. مولوی، جلال‌الدین، *مثنوی معنوی*، به کوشش ر. نیکسون، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، دفتر سوم، بیت ۲۲۱۴.

است که پاره‌ای از روان‌شناسان، این دسته احوال را اموری اختیاری نمی‌دانند، زیرا این احوال از بدو تولد در انسان به ظهور می‌رسند و در طول حیات ادامه می‌یابند.^۱ به هر روی، ترزا آویلابی و مولوی دو عارف از دو سنت بزرگ ادیان سامی‌اند که مانند عارفان سایر سنت‌های دینی در آثار خود به این مقوله پرداخته و هر کدام به مشرب فکری خویش، زوایای مفاهیم اخلاقی عرفانی ایجابی را کاویده و راجع به آن نظرهایی ارائه کرده‌اند. اما سؤال اصلی این مقاله آن است که اخلاق ایجابی نزد این دو عارف برجسته اسلام و مسیحیت چه ماهیتی دارد؟

نگارنده براساس پرسش یادشده اخلاق ایجابی را به عنوان بخشی از وظایف در سلوک عرفانی به‌شمار آورده و آن را براساس روابط چهارگانه انسان با خدا، با خود، با سایر انسان‌ها، و با طبیعت مورد بررسی قرار داده است. به لحاظ رعایت محدودیت نظام عرفانی ترزا، نخست نظرات او مطرح شده و آنگاه، بر اساس و متناظر با آن، به نظرات مولوی پرداخته شده است. ذکر این نکته هم ضروری به نظر می‌رسد که حوزه اخلاق ایجابی نزد مولوی گسترده است، اما از نظر مقایسه‌ای که با ترزا به عمل می‌آید، تنها موارد مشترک و متناظر مورد توجه قرار گرفته و به روش مقایسه‌ای و تطبیقی بررسی شده‌اند.

۱. اخلاق ایجابی در حوزه رابطه انسان و خدا

بی‌هیچ تردیدی می‌توان گفت که از نظر عرفانی، مهم‌ترین رابطه‌ها رابطه انسان با خداست، زیرا اعتقاد به وجود یا عدم خدا و ممکن یا ناممکن بودن برقراری رابطه با او، تمام روابط دیگر انسان را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. اگر انسان به وجود خدا باور داشته باشد، می‌تواند به تأثیر از آن، با خود و دیگران نوعی رابطه داشته باشد و در صورتی که به او و رابطه با او باور نداشته باشد، رابطه‌ای از نوع دیگر با آنها خواهد داشت.

۱. شعاری نژاد، علی اکبر، روان‌شناسی عمومی، تهران، انتشارات دانشگاه سپاهیان انقلاب ایران، ۱۳۵۴، صص ۴۳۸-۴۳۹.

الف. خاکساری و فنا

خاکساری مفهوم عامی است که خود را کم دیدن انسان، هم در برابر خدا و هم در برابر سایر انسان‌ها را شامل می‌شود و در علم اخلاق به اولی خودشکنی یا انکسار نفس، و به دومی تواضع گویند. شک نیست که خودشکنی / انکسار نفس به حوزه رابطه انسان با خدا مربوط است. خدا در قرآن به صراحت به آدمیان توصیه می‌کند که خود را برابر خلق بشکنند: «واخفض جناحک لمن اتبعک من المومنین؛ و بال [مهر و رحمت] خود را برای مومنانی که تو را پیروی کرده‌اند فرود آر (شعرا/ ۲۱۵)».

عالمان اخلاق، خاکساری به معنای خود شکنی (فروتنی) را در جایی به کار می‌برند که شخص خود را بدون مقایسه با دیگران بشکنند و کوچک‌تر از آن در نظر بگیرد که هست. حال آنکه تواضع همین حالت در مقایسه با سایر افراد است. در عین حال، در برخی متون اخلاقی و عرفانی تواضع نیز به معنای خودشکنی به کار رفته و عبارت از کوچک گرفتن جدی نفس و شناخت خدا و بزرگداشت او دانسته شده و از پیامبر نقل شده است که هیچ پیامبری نیست که متصف به صفت تواضع نباشد.^۱ از این عبارت می‌توان نتیجه گرفت که تواضع و خودشکنی با خاکساری همراه است.

در باب اهمیت و جایگاه خود شکنی در نظام عرفانی ترزا همین بس که وی این مفهوم را در قالب واژگان و اصطلاحات مختلف مطرح می‌کند. این امر نشان دهنده اهمیت والای این فضیلت اخلاقی و عرفانی نزد او است. ترزا در تربیت راهبان تأکید می‌کند که آنان بخش قابل توجهی از کوشش‌هایشان را مصروف تحقق این فضیلت کنند، زیرا تا زمانی که افراد، نظر مبالغه‌آمیزی به شایستگی‌های خود داشته باشند، محرومیت از تأملات عرفانی امری اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. فروتنی نزد ترزا چیزی بیشتر یا کم‌تر از حقیقت نیست. تحقق و استمرار سه فضیلت عشق خالصانه، انقطاع و فروتنی آن گونه که در برخی فصول آثار وی آمده، باعث می‌گردد تا نفس، صاحب و حاکم همه مخلوقات شود.^۲

۱. تهانوی، محمد اعلی، کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۴۰۴ق، ج ۲،

خودشکنی(فروتنی) آموزه اصلی ترزا، نه تنها در حوزه اخلاق، بلکه در کل عرفان اوست، چندان که می‌توان گفت اساس عرفان وی بر این اصل استوار است. فروتنی، تمام مواهب الهی را به دنبال می‌آورد و در نقطه مقابل آن، تکبر و خودپسندی تمام مواهب و فضایل را از بین می‌برد. از نظر وی حتی مسیح نیز از طریق فروتنی به آغوش پدر بازگشت. پس سالکان طریقت هم باید به کمک فروتنی به آغوش مسیح و خدای پدر بازگردند و صد البته که خدای پدر و مسیح جز فروتنان، کس دیگری را نخواهند پذیرفت.

از برخی عبارات ترزا می‌توان دریافت که او در مقوله فروتنی روش ملامتی را در پیش گرفته بود، یعنی به حد اخلاقی این فضیلت قانع نبود و بر این نکته تأکید می‌ورزید که باید کاری انجام دهیم که دیگران ما را بدترین آدم‌ها بشمارند، تا کاملاً شکسته شویم: «نه تنها باید در آرزوی این باشیم که دیگران ما را از همه بدتر بدانند، بلکه باید بکشیم تا آنان چنین تصویری از ما پیدا کنند»^۱. از همین روست که می‌توان تصور کرد که گناهایی که ترزا به خود نسبت می‌داد، اساساً مرتکب آنها نشده بود و یا در اصل گناه، کوچک و غیرقابل ملاحظه بودند و خود او، آنها را بسیار بزرگ جلوه می‌داد تا مردم تصور کنند که او انسان به غایت بدی بوده است. ترزا روش ملامتی را راه بسامان شدن امور نفس می‌دانست و بر این باور بود که اگر سالکان چنین روشی را در پیش نگیرند، شاهد هیچ پیشرفتی نخواهند بود، بلکه همیشه گرفتار سختی‌های بسیار خواهند شد.^۲

از این جهت، شایسته آن است که در سلوک عرفانی فروتنی را از معنای اخلاقی آن فراتر ببریم و جنبه عرفانی آن را در نظر بگیریم. یعنی آن که فروتنی هنگامی به معنای حقیقی کلمه تحقق پیدا می‌کند که شخص سالک خود را فانی در حق ببیند و هیچ «خود»ی برای خود قایل نشود. به این ترتیب، فروتنی مورد نظر ترزا را می‌توان با فنای ذاتی معادل گرفت. در واقع، مراد او از این ویژگی، جنبه عام آن (در اخلاق) نبود، زیرا چنین صفتی در همه انسان‌ها قابل تحقق است. بلکه به این معنا که سالک به لحاظ شناختی و عملی به جایی می‌رسد که به هیچ وجه برای خود و ماسوی الله حصه‌ای از وجود قایل

1. Teresa of Avila, *Interior Castle*, p.39.

2. Ibid.

نمی‌شود. پس اوج فروتنی انسان، رسیدن به فنای فی‌الله است. از این جهت ترزا فقر را می‌ستاید و دختران روحانی‌اش را به تمرین آن تشویق می‌کند: «ساختمان‌هایی که راهبه‌ها در آن به سر می‌برند باید فقیرانه باشند، زیرا در روز رستاخیز کلبه‌های فقیرانه مملو از ساکنان خواهند بود».^۱ وی فنای حاصل از فروتنی و فقر را در دو موضوع مورد توجه قرار داد: یکی در نیایش‌های چهارگانه، به ویژه در نیایش وصال نهایی که در طی آن سالک کاملاً از خود و دنیا مرده، و تنها به خدا زنده می‌شود و در این حالت تمام مشاعر او نسبت به دنیا و امور آن کاملاً بی‌تفاوت می‌شود و هیچ واکنشی از خود نشان نمی‌دهد؛^۲ دیگری در عمارت‌های هفت‌گانه، به ویژه در عمارت هفتم که نکاح روحانی رخ می‌دهد و همین حالات به‌طور کامل برای سالک دست می‌دهد.^۳ بدین ترتیب وی در صدد برآمد تا از مضامین اخلاقی فروتنی به معنی عرفانی آن نقبی بزند و در عین حال از معنای اخلاقی این اصطلاح نیز غافل نماند. در حقیقت، نظر ترزا راجع به فروتنی ملهم از کتاب مقدس است. عیسی (ع) در کتاب مقدس از فروتنان به عنوان فقیران در روح یاد می‌کند و می‌گوید: «خوشا به حال فقیران در روح». ترزا نیز از فروتنی همین معنا را قصد کرد و نتیجه گرفت که شخص باید خود را هیچ بداند و خدا را همه هستی تلقی کند و به خاطر خدا در برابر خلق نیز خاکسار باشد، همان‌گونه که عیسی (ع) نیز چنین رفتاری را در پیش گرفت. وی در عشای ربانی پای شاگردان خود را شست تا بدان وسیله درس فروتنی بدهد.^۴

مولانا هم به مقوله فروتنی می‌پردازد و آن را به این معنا به کار می‌برد که اگر انسان پیش از آن که خود را در برابر دیگران کوچک نشان دهد (تواضع)، خود را در درون و خلوتش بشکند، به فضیلت فروتنی دست یافته است. ظاهراً مولوی میان دو مفهوم فروتنی و تواضع تفکیک قایل نشده و در نتیجه هر دو را به یک معنا به کار برده است، اما او نیز همانند ترزا آویلابی تواضع را در آغاز سلوک به معنای شکستن خود در برابر دیگران

1. Peers, E.A., p.13.

2. Teresa of Avila, *Autobiography of Teresa of Avila*, New York, Image Books, 1991, pp. 127- 133.

۳. نک: قنبری، بخشعلی، «کاخ درون؛ هفت مرحله عرفانی ترزا آویلابی»، هفت آسمان، ش ۳۸، سال ۱۳۸۷.

ص ۷۵.

۴. یوحنا: ۱۳: ۱۲-۱۷.

می‌گیرد و در اواسط و نهایت سلوک آن را به فانی شدن در وجود حق معنی می‌کند. از این نظر، فرد متواضع به خاکساری کامل می‌رسد و خود را در خدای خویش محو می‌کند، تا آخرین نشانه‌های شرک از بین برود. پس اگر آدمی خود را بشکند، مستحق و شایسته دریافت مواهب الهی خواهد شد و این دریافت با وصول سالک به مقام فقر به اوج خود خواهد رسید:

چون شکسته می‌رهد اشکسته شو امن در فقر است اندر فقر رو^۱
توجه به بیت بالا این نکته را نشان می‌دهد که وی نیز همانند ترزا میان دو مفهوم فروتنی و فقر رابطه وثیقی می‌بیند و امنیت خاطر را محصول دستیابی انسان به این دو فضیلت می‌داند. در مقابل، اگر کسی خودپسند باشد و به ما و منی توجه و تکیه کند، امنیت خاطر را از دست می‌دهد و نردبانی از ما و من درست می‌کند که با کوچک‌ترین حرکتی خواهد شکست.

نردبان خلق این ما و منی است عاقبت این نردبان افتادنی است
هر که بالاتر رود ابله‌تر است کاستخوان او بتر خواهد شکست^۲
به این ترتیب، او سالک طریق را از کبر بر حذر می‌دارد و آن را ردایی می‌داند که تنها بر قامت خداوند راست می‌آید:

هست الوهیت ردای ذوالجلال هر که در پوشد بر او گردد وبال^۳
تواضع (فروتنی) در ظاهر پست شدن ولی در حقیقت بالا رفتن است، زیرا هر چه آدمی پایین‌تر آید، نزد خدا بالاتر خواهد رفت.

از تواضع چون زگردون شد به زیر گشت جزو آدمی حی و دلیر^۴
هر که بالا رفت آخر پست شد نیستی هر کس که آرد هست شد^۵

۱. مولوی، جلال‌الدین، دفتر چهارم، بیت ۲۷۵۷.

۲. همو، دفتر چهارم، ابیات ۲۷۶۳-۲۷۶۴.

۳. همو، دفتر پنجم، بیت ۵۳۳.

۴. همو، دفتر سوم، بیت ۴۶۱.

۵. کاشفی، ملاحسین، ص ۲۹۶.

بیت اخیر به یک نکته ظریف عرفانی اشاره دارد، به این معنا که هر کس که ادعای هستی کند، هستی‌اش را از دست خواهد داد و در مقابل، اگر کسی خود را در مقام نیست (که اوج فروتنی و تواضع است) قرار دهد، هستی دوباره‌ای خواهد یافت که از هستی قبلی‌اش به مراتب بالاتر و کامل‌تر است. از این نظر، عارفان با تحقق این صفت تولدی دوباره می‌یابند که به سبب برخورداری مجدد از نظر رحیمیه خداوند حاصل می‌شود:

آب رحمت بایدت رو پست شو و آنگهان خور خمر رحمت مست شو^۱

پیش‌تر اشاره کردیم که ترزا از فروتنی نقبی به فنا می‌زند. مولوی هم فروتنی را در رابطه با فنا به کار می‌برد. وی فنا را در آثار خود به به معنای عدم شعور سالک به خود، به سبب غلبه ظهور هستی حق بر باطن او به کار می‌گیرد. اگر فنا استمرار یابد، سالک به مرحله‌ای می‌رسد که شعور خود را از دست می‌دهد و نسبت به دنیا و آنچه در آن است، ناآگاه می‌شود که عارفان از این مرحله با عنوان فنای فنا یاد می‌کنند:

ای برادر گریه و زاری تو هست هم آثار هشیاری تو
راه فانی گشته راه دیگر است ز آن که هشیاری گناه دیگر است^۲

مولوی برای بیان فنا از تمثیل نور شمع و نور آفتاب بهره می‌گیرد که در آن با طلوع خورشید شمع هستی و نور خود را از دست می‌دهد:

چون زبانه شمع پیش آفتاب نیست باشد هست باشد در حساب^۳
نیست باشد روشنی ندهد تو را کرده باشد آفتاب او را فنا^۴

وی این حالت را با تمثیل آهوی لنگ و شیر درنده نیز توضیح می‌دهد که در آن به محض رخ دادن دیدار این حیوان، آهو هستی خود را از دست می‌دهد و تنها شیر درنده را می‌بیند و بس، و خود کاملاً از هستی تهی می‌گردد:

۱. مولوی، جلال‌الدین، دفتر دوم، بیت ۱۹۳۹.

۲. کاشفی، ملا حسین، ص ۳۹۸.

۳. مولوی، جلال‌الدین، دفتر سوم، بیت ۳۶۷۱.

۴. همو، دفتر سوم، بیت ۳۶۷۳.

پیش شیری آهوی مدهوش شد هستی‌اش در هست او روپوش شد^۱
مولوی در این مقوله تمثیل رسای دیگری نیز ارائه می‌دهد که در آن نسبت انسان با تواضع و تکبر مورد بررسی قرار می‌گیرد و مطمح نظر خدا بودن را مهم‌ترین اثر آن تلقی می‌کند. اگر پادشاهی با پادشاه دیگری درگیر شود و بر او غالب آید، یا او را می‌کشد و یا او را در چاهی می‌افکند، اما اگر همین پادشاه برافتاده‌ای دست یابد، او را مورد رحمت خود قرار می‌دهد و هدیه‌ای نثارش می‌کند. نسبت ما و خداوند نیز چنین است. اگر در برابر او افتاده باشیم، بی‌شک دلش به رحم می‌آید و چیزی را نثار ما خواهد کرد، اما اگر در برابر او گردن فرازی کنیم، مسلماً ما را بر زمین خواهد زد:

چون که شاهی دست یابد بر شهی بکشدش یا باز دارد در چهی
و بر بیاید خسته‌ای افتاده را مرهمش سازد شه و بدهد عطا^۲
مولوی تعظیم و توحید خدا را با فروتنی (تواضع) و خاکساری از یک سو، و با فنا از سوی دیگر در ارتباطی تنگاتنگ می‌بیند و تحقق تعظیم خدا و توحید را مشروط به تحقق این صفت اخلاقی و عرفانی می‌داند:

چیست تعظیم خدا افراشتن خویشتن را خوار و خاکی داشتن
چیست توحید خدا آموختن خویشتن را پیش واحد سوختن^۳
فنا در ابیات بعدی به عنوان نتیجه فروتنی مطرح می‌گردد و پیوند آشکار این دو مفهوم به وضوح بیان می‌شود:

گر همی خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز
هستی ات در هست آن هستی نواز همچو مس در کیمیا اندر گداز^۴

این معنا از فروتنی و فنا یادآور مراد ترزا از فروتنی و فناست که در سایه آن، سالک در دنیا و خود مرده، و در خدا زندگی می‌کند و به طور کلی شعور خود نسبت به خود و جهان پیرامونش را از دست می‌دهد. افزون بر این، اتصاف به این صفت باعث می‌شود که سالک

۱. همو، دفتر سوم، بیت ۳۶۷۶.

۲. مولوی، جلال‌الدین، دفتر چهارم، ابیات ۲۷۵۱-۲۷۵۲.

۳. همو، دفتر اول، ابیات ۳۰۰۸-۳۰۰۹.

۴. همو، دفتر اول، ابیات ۳۰۱۰-۳۰۱۱.

از خاک به افلاک برسد و خاک وجودش به گل تبدیل شود و از بندگی در برابر خدا به امیری در برابر بندگان دست یابد.^۱

ب. اخلاص

اخلاص در دیدگاه عارفان عبارت از آن است که سالک برای عمل خود جز خدا شاهدهی نیاورد و آن را از تمام غش‌ها و کدورت‌ها تصفیه کند، که اگر چنین شود، عملی به غایت پوشیده خواهد شد، چندان که حتی فرشتگان و شیاطین نیز از آن بی‌خبر خواهند ماند و در این صورت، نه گروه اول می‌توانند آن را مکتوب کنند و نه گروه دوم قادرند که آن را فاسد نمایند.^۲ اخلاص هم به طور مستقل و مستقیم در اخلاق و عرفان اهمیت دارد، و هم از آن جهت که مقدمه‌ دستیابی سالک به عشق است. از این نظر، میان این دو مفهوم ارتباط وثیقی وجود دارد، زیرا اخلاص معطوف ساختن تمام نیات و اعمال به یک موجود است و مرتبه‌ نهایی این امر تحقق پیدا نمی‌کند، مگر این که شخص به درجه‌ عشق‌ورزی برسد. پس می‌توان نتیجه گرفت که هر جا عشق وجود دارد، اخلاص نیز وجود دارد، هر چند که عکس این قضیه صادق نیست، زیرا ممکن است برخی از اخلاص‌ها به حد عشق‌ورزی نرسند. بنابراین، اگر در صدد بازخوانی نظر ترزا راجع به اخلاص باشیم، بناچار باید عشق را بررسی کنیم.^۳ البته این بدان معنا نیست که ترزا به مراتب پایین‌تر اخلاص توجه نداشت، بلکه او در توصیه‌هایش به راهبان این مراتب را نیز بجد مورد توجه قرار داد. از جمله مواردی که ترزا به رعایت اخلاص معطوف به عشق توصیه می‌کرد، رابطه‌ عاشقانه‌ راهبه‌ها با یکدیگر است.^۴ از جمله متعلقات اخلاص عیسی آن است که راهبه‌ها و حتی سایر مؤمنان مسیحی باید اخلاص خود را در رابطه با او به کار بندند. ترزا عیسی را همسر معنوی همه‌ راهبه‌ها می‌دانست. به همین جهت وی در مواردی به‌صراحت آنها را به معطوف ساختن تمام توجه‌شان به همسرشان (عیسی مسیح) سفارش می‌کرد، زیرا از دیدگاه وی، اوست که

۱. همو، دفتر سوم، ابیات ۴۵۵-۴۵۸.

۲. جرجانی، میر سید شریف، تعریفات، ترجمه حسن عرب، تهران، فرزاد، ۱۳۷۷ ص ۷.

3. See: Teresa of Avila, "The Way of Perfection", *The Complete Works of Teresa of Avila*, E. A. Peers (ed. & trans.), London, Sheed & Ward, 1957, p.56.

4. Peers, E. A., p.14.

مایه و پایه ادامه حیات آنان است. خشنودی او باعث جلب محبت دیگران است و باعث می‌شود دیگران در صدد تامین غذای راهبان برآیند.^۱ براساس آنچه گفته آمد می‌توان به این نتیجه دست یافت که اخلاص در دیدگاه ترزا منحصر ساختن همه جانبه یک عمل به یک موجود، یعنی خدا یا اولیای اوست.

از نظر مولوی، اخلاص تنها قیام به انجام عمل نیست، بلکه عمل بدون شایبه و شک و ریب است، به گونه‌ای که حتی برای دستیابی به مزد اخروی هم نباشد. مثال بارز این نوع عمل رفتار علی(ع) در برابر پهلوان عرب است.^۲ مولوی اخلاص را به پنهانی عمل کردن و منحصر کردن آن به خدا می‌داند. این عمل باید چندان پنهانی باشد که حتی دیدگان خود آدمی نیز آنها را نبینند.^۳ سالک به محض دستیابی به توفیق در پنهان داشتن اعمال خود، نتایج زیادی را به دست خواهد آورد که دستیابی به مراد دل^۴ از جمله آنها است.

مولوی عمل خالص خالی از ریا را بر سایر اعمال ترجیح می‌دهد، اما در دیدگاه او عمل ریایی شیخ که از روی علم و معرفت انجام گرفته باشد، بر عمل خالصانه سالک مبتدی برتری دارد.

پس ریای شیخ به ز اخلاص ما کز بصیرت باشد آن وین از عمی^۵

۲. اخلاق ایجابی در حوزه رابطه انسان با خود

در آثار این دو عارف و ظایف اخلاقی متعددی مورد توجه قرار گرفته که از میان آنها به دو مورد خودشناسی در ساحت عقل و مبارزه با نفس در ساحت عمل اشاره می‌کنیم. شناخت خود و نفس مهم‌ترین مسأله‌ای است که در ساحت عقل مورد توجه هر دو عارف بوده است و هم ترزا و هم مولوی در شناخت نفس و اهمیت دادن به آن به

1. Teresa of Avila, "The Way of Perfection", p.39.

۲. نک: مولوی، جلال‌الدین، دفتر اول، ابیات ۳۷۸۷-۳۷۹۱.

۳. مولوی، دفتر دوم، بیت ۱۵۰۱.

۴. همو، دفتر اول، بیت ۱۷۵-۱۷۷.

۵. همو، دفتر دوم، بیت ۳۶۹۷.

مضمون آیه «علیکم انفسکم» در شناخت نفس و توجه به اخلاق مربوط به آن واقف بوده و بدان عمل کرده‌اند.

مبارزه با نفس مهم‌ترین وظیفه انسان سالک در ارتباط با خود است که در ساحت عمل محقق می‌شود. این مقوله عملی هم در آثار ترزا و هم در آثار مولوی جایگاه برجسته‌ای دارد. اهمیت این موضوع چندان است که می‌توان گفت همه اخلاقیات سالکان و عارفان در این موضوع خلاصه می‌شود.

ترزا علاوه بر این که سالک را به کفّ نفس از امور غیر اخلاقی دعوت می‌کند،^۱ مبارزه با نفس را نیز برای راهباننش ضروری می‌شمارد و از این رو، در آثار خود از وسوسه‌هایی یاد می‌کند که ممکن است در طی طریق عرفانی برای سالک پدید آید. یکی از این وسوسه‌های رایج، آن است که سالک در دستیابی به امور معنوی، از خود انتظاری فوق طاقت خود داشته باشد و بخواهد که مدارج معنوی را در مدت کوتاهی طی کند. اصل این خواسته نادرست نیست، اما هنگامی ناشایست می‌شود که دیگران او را انسانی بسیار معنوی بشمارند، در حالی که در حقیقت چنین نباشد. حتی اگر چنین چیزی حقیقت هم داشته باشد نباید ابراز شود، زیرا ابراز چنین حقیقتی ممکن است منجر به تحقق صفت ناپسند ریا در سالک شود و بسا که دیگران به سبب چنین کاری اغفال، و از مسیر طبیعی خود خارج شوند.^۲ البته اگر کسی دارای فضایل اخلاقی باشد و یا با احتیاط و تقیه چنین کاری را انجام دهد، اشکالی نخواهد داشت،^۳ اما سالک مبتدی باید با این امور با احتیاط بیشتری برخورد کند.

وسوسه تهدید کننده دیگر، اضطراب است که در اثر مشاهده گناهان و تقصیرات دیگران به وجود می‌آید، زیرا آدمیان مشتاق آن‌اند که فضیلت‌ها را کسب کنند، در حالی که شیطان وسوسه می‌کند تا نشان دهد که چنین امری ناشی از اراده سالک مبنی بر سرپیچی از فرمان خدا است. اما ممکن است چنین تصویری خالی از حقیقت باشد و او باید با استواری بیشتری در پیمودن مسیر خود بکوشد. وقتی سالک چنین بپندارد که از خدا نافرمانی می‌کند

۱. نک: قنبری، بخشعلی، «اخلاق سلبی ...»

2. Teresa of Avila, *Autobiography of ...*, p.142.

3. *Ibid*, p.133.

تصور بدی درباره خود پیدا می‌کند. در نتیجه وسوسه گناهکاری به او دست می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که نباید با حالت گناه خدا را عبادت کند و این تصور سرانجام منجر به دوری او از عبادت خدا می‌شود. این درست همان کاری بود که ترزا خود در طی طریق عرفانی‌اش بدان مرتکب شد و به سبب آن خسارت عظیمی را تحمل کرد. خواسته حقیقی شیطان آن است که کاری کند که سالک نتواند به خوبی و با دقت کافی خدا را پرستش کند.^۱

ترزا مبارزه با نفس را تا آنجا لازم و ضروری می‌داند که نفس هدایت شود و از مسیر هدایت خارج نگردد. به تعبیر دیگر، ترزا بر این باور است که نفس آن اندازه مستعد هدایت است که می‌تواند در مسیر حق قرار گیرد و به پیشرفت بزرگی نایل آید.^۲

عوامل توفیق در مبارزه با نفس

ترزا برای توفیق در مبارزه با نفس توجه به چند عامل را توصیه می‌کند که شجاعت از جمله آنهاست. اگر راهبان باور راسخ خود را با شجاعت در آویزند و به جنگ نفس اماره بروند، پیروز خواهند شد. توفیق هر چند که اندک باشد، می‌تواند سالک را از هر جهت غنی سازد.^۳ مهم‌ترین نشانه توفیق سالک کسب رضایت خداوند است و تنها واهمه‌ای که او باید داشته باشد، این است که مبدا اعمالش باعث نارضایتی خداوند شود. بنابراین سالک باید با قوت تمام با نفس مبارزه کند تا بتواند خدا را از خود خشنود سازد، زیرا خشنودی خدا در گرو ناخشنودی نفس است.

علاوه بر شجاعت، بالا بردن صبر و تحمل از دیگر عوامل توفیق در مبارزه با نفس است. صبر و تحمل و ریاضت بسیار مهمی‌اند، زیرا اگر این دو خصیصه اخلاقی وجود نداشته باشند، سالک نمی‌تواند مسیر عرفان را طی کند. اولین ریاضتی که او باید تحمل کند، گذشتن از آزادی خود به خاطر عشق به خدا و تحمل رنج‌های بی‌شمار همچون روزه، سکوت، محدود کردن خود، و خدمت در دسته سرایندگان است.^۴ نکته مهم در تحمل

1. Ibid, p.142.

2. Ibid, p.133.

3. Teresa of Avila, "The Way of Perfection", p.100.

4. Ibid, p.49.

رنج‌ها این است که نباید آنها را با کس دیگری در میان گذارد. ترزا برای بیان اهمیت این موضوع تمثیلی می‌آورد، به این مضمون که اگر زنی ازدواج ناموفقی داشته باشد، درباره آن چیزی را بر زیان نمی‌آورد و ناله سر نمی‌دهد، مبدا که شوهرش از این امر آگاه شود. پس او باید رنج زیادی را تحمل کند. آیا سزاوار نیست که ما رنج‌هایی را که خداوند به سبب گناهانمان برای ما فرستاده، تحمل کنیم و آنها را با کسی غیر از خدا در میان نگذاریم؟ مسلم است که تحمل کردن و در میان نگذاشتن آنها با دیگران بر همگان بسیار شایسته‌تر است و برای سالک به طریق اولی شایسته‌تر خواهد بود.^۱

تحمل رنج باعث تقویت اراده انسان در مبارزه با نفس می‌شود و راهب باید در این عمل از عیسی الگو بگیرد. اگر چه جسم عیسی دردی کشید، اما روح او با افزایش رنج‌ها و شکنجه‌ها شاداب‌تر می‌شد و از رنج و دردی که تحمل می‌کرد، به وجد می‌آمد.^۲ پس سالک طریق عرفان نیز باید چنین کند، وگرنه در مبارزه با نفس موفق نمی‌شود و به زانو در می‌آید.

سالک طریقت باید به این نکته توجه داشته باشد که اگر در تحمل رنج‌ها چیزی جز کسب رضایت خداوند را در نظر بگیرد، نتیجه مثبتی نخواهد گرفت. ورود شخص دیگری جز خدا به دل، و جلب رضایت او، عین حرکت کردن در مسیر نفس است و سالک باید خود را سخت از این امر برحذر دارد.

افزون بر موارد بالا، ترزا خلوت‌گزینی و سکوت را نیز توصیه می‌کند، جز در مواردی که سالک با کسی مصاحبت کند که پیشتر این مرحله را پشت سر گذاشته و درد و رنج لازم را تحمل کرده است. چنین مصاحبتی می‌تواند سالک را آرام کند و قوت قلب او را افزون‌تر سازد.^۳ ترزا در این زمینه خود را مثال می‌زند. از این جهت، برای آن که به راهبان قوت قلب بدهد، بخشی از رنج‌هایی را که تحمل کرده، بازگو می‌کند و متذکر می‌شود که مصایب و اهانت‌های زیادی را تحمل کرده و همه آنها را به هیچ گرفته است^۴ و در سایه همین تحمل و بردباری بوده که توانسته رضایت خدا را کسب کند.

1. Teresa of Avila, "The Way of Perfection", p.47.

2. idem, *The Autobiography of ...*, p.196.

3. Ibid.

4. ibid, p.270.

مولوی در مبارزه با نفس روش بسیار قاطعی را در پیش می‌گیرد. او مادر بت‌ها را بت نفس می‌داند، زیرا به باور او، بقیه بت‌ها در واقع تابعان همین بت‌اند. هر اندازه این بت قوی‌تر باشد، دل ضعیف‌تر می‌شود و عکس قضیه هم کاملاً صادق است. پس تا زمانی که سالک بت نفس را نشکند، اجازه ورود به حریم یار را پیدا نخواهد کرد.^۱

مولوی برای بیان دقیق‌تر و واضح‌تر، نفس انسان را به شراره آتش تشبیه می‌کند، به گونه‌ای که هر چه بر این شراره آب ریخته شود، شعله‌ورتر می‌شود و در نتیجه، شخص توفیقی در مبارزه با آن به دست نمی‌آورد.

آهن و سنگ است نفس و بت شرار
آن شرار از آب می‌گیرد قرار
سنگ و آهن ز آب کی ساکن شود
آدمی با این دو کی ایمن بود^۲

سنگ و آهن در درون دارند نار
آب را بستر نارشان نبود گذار^۳
این وضعیت در صورتی است که سالک یا هر فرد متدین دیگر، وجود چنین نفسی و سختی مبارزه با آن را بپذیرد، اما اگر دیدگان خود را به روی این واقعیت ببندد و مبارزه با نفس را امری سهل گیرد، هرگز گوی توفیق را به دست نخواهد آورد:

بت شکستن سهل باشد نیک سهل
سهل دیدن نفس را جهل است جهل^۴
مولوی محرومیت از جنت و محرومیت از دیدار فرشته را از جمله آثار پیروی از نفس بر می‌شمارد.

یک قدم زد آدم اندر ذوق نفس
شُد فراق صدر جنت طوق نفس
همچو دیو از وی فرشته می‌گریخت
بهر نانی چند آب چشم ریخت^۵

۱. کاشفی، ملاحسین، ص ۲۰۸.

۲. مولوی، جلال‌الدین، دفتر اول، ابیات ۷۷۳-۷۷۴.

۳. کاشفی، ملاحسین، ص ۲۲۰.

۴. مولوی، جلال‌الدین، دفتر اول، بیت ۷۷۸.

۵. همو، دفتر دوم، ابیات ۱۵-۱۶.

راه دستیابی سالک به نتایج فوق به میزان اهتمام و جدیت وی در مبارزه با نفس اماره که اصلی‌ترین دشمن وی است، بستگی دارد. اگر به رغم آگاهی به نفس به چیز دیگری بیندیشد، به یقین راه خطایی در پیش گرفته است:

نفس اندر خانه و تو نازنین بر دگر کس دست می‌خایی به کین^۱

آن عدو در خانه آن کوردل او شده اطفال را گگردن گسیل^۲
هر گونه ترحم به نفس مساوی با دشمنی با خود است، زیرا از دید مولوی مهم‌ترین، بدترین و آسیب‌رسان‌ترین دشمن انسان نفس اوست. از این نظر، مجال زیست دادن به آن به معنای ایجاد مانع در دستیابی به کمال معهود در طریقت است:

خود عدوت اوست قندش می‌دهی وز برون تهمت بهر کس می‌نهی^۳

۳. اخلاق ایجابی در حوزه رابطه انسان با سایر انسان‌ها
ترزا و مولوی درباره رابطه انسان با سایر آدمیان به مواردی اشاره کرده‌اند که همه آنها در سیروسولوک تأثیرگذارند. در اینجا به بررسی برخی از آنها می‌پردازیم:

الف. تواضع: یکی از آموزه‌های اخلاقی در ارتباط انسان با سایر انسان‌ها تواضع به معنای مزیت نهادن برای خود نسبت به کسانی است که در موقعیت‌های ظاهری و باطنی از او پایین‌تراند.^۴ تواضع شکستن خود در برابر دیگران است، به گونه‌ای که فرد خود را از آن جایگاهی که هست، پایین‌تر تلقی کند. ترزا به این معنا از تواضع توجه داشته و خود و دیگران را به رعایت آن دعوت می‌کرد. واقعیت آن است که تواضع و فروتنی آموزه اصلی ترزا نه تنها در حوزه اخلاق، بلکه در کل عرفان اوست، چندان که اگر بگوییم که اساس عرفان ترزا بر اصل تواضع و فروتنی استوار است، سخن گزافی نگفته‌ایم. از نظر ترزا

۱. کاشفی، ملاحسین، ص ۲۰۹.

۲. مولوی، جلال‌الدین، دفتر چهارم، بیت ۱۹۱۸.

۳. مولوی، جلال‌الدین، دفتر چهارم، بیت ۱۹۱۹.

۴. آملی، شمس‌الدین محمد، فرهنگ اصطلاحات و تعریفات (نقایس الفنون)، به کوشش بهروز ثروتیان، تهران، فردوس، ۱۳۸۰، ص ۸۰.

فروتنی تمام مواهب الهی را به دنبال می‌آورد و در مقابل، تکبر و خودپسندی تمام مواهب و فضایل را از بین می‌برد. وی در این زمینه تا جایی پیش می‌رود که می‌توان سخنانش را با ملامتین متناظر دانست، زیرا در مقایسه خود با خلق، خود را به مراتب بدتر از آن معرفی می‌کند^۱ که در واقع هست و بسا گناहانی را به خود نسبت می‌دهد که در عمل به آنها مرتکب نشده است.^۲

مولوی هم تواضع را به معنای یادشده به کار می‌برد، اما وی در مواردی هم از طریق مفاهیم متقابل به توصیف آن می‌پردازد و از طریق تبیین تکبر، معنی تواضع را روشن می‌کند. البته این نوع معنایی لزوماً از طریق پرداخت مستقیم به معنای مفهوم متقابل حاصل نمی‌شود، بلکه گاه با بررسی آثار آن به تبیین تواضع مدد می‌رساند. از نظر وی تکبر خصلتی است که اگر کسی بدان متصف شود، به قعر چاه مذلت و خواری فرو می‌غلتد. در مقابل، تواضع موجب ارتقا و تعالی آدمی می‌شود. در واقع تکبر بسان زهر قتالی است که هر کس آن را سرکشد، عقل و هوش و مهار نفس خود را از دست می‌دهد:

این تکبر زهر قاتل دان که هست از می پُر زهر شد آن گیج مست^۳

دو شخصیتی شدن، بلکه با شخصیت کاذب زیستن، از جمله آثار ناگوار سرشته شدن آدمی به تکبر است، به این معنا که ساحت‌های وجودی وی از این صفت متأثر شده و انسان دیگری از وی ساخته می‌شود که با نفس الامر وی انطباق ندارد. فرد متکبر در اثر اتصاف به این صفت شخصیت ثانوی پیدا می‌کند و بر این اساس تعاملات خود را تنظیم می‌کند.

چون می پر زهر نوشد مُدبری از طرب یک دم بجنباند سَری^۴

ب. گذشت نسبت به دیگران: صاحب‌نظران عفو را گذشتن از بدی و صرف‌نظر کردن از مجازات آن و طلب مکافات، و برخورد مبتنی بر نیکی با حصول قدرت می‌دانند و از آن با

1. Teresa of Avila, *Interior Castle*, p.39.

2. idem, *The Autobiography of ...*, p.64.

۳. مولوی، جلال‌الدین، دفتر چهارم، بیت ۲۷۴۶.

۴. همو، دفتر چهارم، بیت ۲۷۴۸.

عنوان خلق ششم یاد می‌کنند.^۱ به جرأت می‌توان گفت که این معنا از عفو در غالب آثار اخلاقی و عرفانی از جمله آثار ترزا و مولوی به کار رفته است. بی آنکه به آثار ترزا رجوع کنیم، می‌توانیم حدس بزنیم که گذشت نسبت به دیگران از چه جایگاهی در عرفان وی برخوردار است، زیرا او خواننده را در جای جای آثارش به اناجیل و سخنان عیسی(ع) ارجاع می‌دهد و بارها زندگی وی را سرمشق خود و همه انسان‌ها معرفی می‌کند. این در حالی است که سراسر زندگی عیسی(ع) آکنده از گذشت نسبت به رفتارهای ناشایست دیگران است. وقتی عیسی(ع) به مخاطبانش یادآور می‌شود که پیش از من می‌گفتند که از خطاهای دوستانان بگذرید، ولی من به شما می‌گویم که از خطای دشمنانتان نیز بگذرید،^۲ مؤید زندگی مبتنی بر گذشت است.

مولوی هم مانند ترزا از برخورد عطف‌آمیز با عموم خلایق به ویژه انسان‌ها سخن می‌گوید و عفوهای خلایق را به جوی آب و سیل روان تشبیه می‌کند که هر شب به سوی خدا در حرکت‌اند و خدا نیز سحرگاهان آنها را به سوی خلق باز می‌گرداند:

عفو خلایق همچو جو و همچو سیل هم بدان دریای خود تازند خیل
عفوها هر شب از این دل پاره‌ها چون کبوتر سوی تو آید شها
بازشان وقت سحر پران کنی تا به شب محبوس این ابدان کنی^۳

بدین سان خلق باید در برخورد با یکدیگر شیوه عفو و گذشت را در پیش بگیرند، تا مستحق عفو بی‌کران الهی شوند. با عنایت به چنین شناختی از خدا، توجه به تحقق اخلاق ایجابی در سلوک معنا و مبنا می‌یابد. تردیدی نیست که این تصویر از خدا می‌تواند نوید بخش تصویری از انسانی باشد که امکان تقرب به خدا و یا وصال به او، و در نهایت یکی شدن با او را دارد.

۱. آملی، شمس‌الدین محمد، صص ۱۹۸-۱۹۹.

۲. متی، ۵: ۴۳-۴۴.

۳. مولوی، جلال‌الدین، دفتر پنجم، ابیات ۴۱۷۶-۴۱۷۸.

۴. اخلاق ایجابی در حوزه رابطه انسان با طبیعت:

پیش از هر چیزی باید گفت که غالب عارفان به لحاظ شخصیتی شهودی‌اند. از این رو، هرگز مانند انسان‌های حسی به جهان نمی‌نگرند و به بررسی واقع‌گرایانه آن نمی‌پردازند، بلکه با دیدن جهان به یاد خدایشان می‌افتند و از این طریق به نجوای معشوقشان مشغول می‌شوند.^۱

رابطه انسان با طبیعت به دو صورت برقرار می‌شود: یکی از آن جهت که آدمی با واقعیتی به نام طبیعت مواجه است که در این صورت هیچ‌گونه وظیفه‌ای بر او مترتب نیست. در اینجا طبیعت به معنای ماسوای حق اموری واقعی است و ترزا و مولوی هر دو بر این باورند که خداوند خالق آن است و هستی به طور کامل در وجود و بقا وابسته به خداوند است. به تعبیر دیگر، این دسته از موجودات هم در وجود و هم در بقا نیازمند خدا هستند. دیدگاه دوم آن است که آدمی از «است‌های طبیعت» نتیجه «باید» بگیرد و عموم عارفان از این دیدگاه پیروی می‌کنند، یعنی آنان به طبیعت از آن جهت که طبیعت است نمی‌نگرند، بلکه چون نگرش شهودی دارند، از دیدن آن به یاد خدا و وظایفی (اعم از سلبی و ایجابی) می‌افتند که در برابر او به عنوان معشوق بر عهده دارند. هم ترزا و هم مولوی از این زاویه به طبیعت می‌نگریسته‌اند.

به رغم آنکه هیچ یک از این عرفا، موجودیت جهان طبیعت را انکار نمی‌کنند و وجود آن را ذاتاً مانع سلوک نمی‌دانند، اما در عین حال به هنگام مواجهه با آن، این احتمال را می‌دهند که آدمی به دنیا و زخارف موجود در آن دل ببندد و از هدف اصلی غافل شود. از این جهت است که هر دو عارف آدمیان را نسبت به آفات آن هشدار می‌دهند و از آنان می‌خواهند تا با دنیاطلبی به مبارزه برخیزند.

ترزا به دنیا از نقطه نظر فلسفی - کیهان‌شناختی نمی‌نگرد، بلکه نگرش وی به دنیا نگرش کاملاً ارزشی و اخلاقی - عرفانی است و به تناسب آن وظایفی را تعریف می‌کند. به تعبیر دیگر، وی برای سالکان اخلاقی تنظیم می‌کند که با توجه به آن با دنیا تعامل کنند. او به تبعیت از عارفان پیشین و به پیروی از نظرات پولس، دنیا را امری پلید، و دنیاگرایی را

۱. نک: تیگر، پل دی، باربارا بارون تیگر، هنر شناخت مردم، ترجمه محمد گذرآبادی، تهران، هرمس، ۱۳۸۸، صص ۲۸-۳۴.

یکی از بزرگترین موانع سیرو سلوک می‌داند. از نظر ترزا، گرایش به دنیا با حرکت در مسیر الهی منافات تام دارد. از این جهت برای سالکان طریقت فرض است که خود را از تمامی الطاف و نعمات دنیوی، حتی از نعماتی که پروردگار عنایت کرده است، محروم سازند.^۱ از نظر ترزا مال دنیا چیزی جز راحتی نکبت‌آور نیست که در نهایت برای انسان‌ها در آخرت آتش دوزخ، و در دنیا محنت بی‌پایان به بار می‌آورد.^۲ دنیا از نظر عارفی چون ترزا نمی‌تواند مایه آرامش باشد، بلکه همنشینی با پروردگار مایه آرامش روحی- روانی است. دنیا همانند صلیبی است که بر دوش ترزا سنگینی می‌کند.^۳

ترزا دنیای مذموم را تنها در راحتی و تن‌پروری خلاصه نمی‌کند، بلکه از نظر وی، اموری چون محبت دنیا، شهرت طلبی و تمایل به ثروت نیز از مصادیق اصلی دنیاطلبی مذموم است و هر کدام می‌تواند مانع عظیمی در سیرو سلوک به شمار آید. از جمله آثار تعلق به این امور خنثی کردن دعاست، که باعث می‌شود که فرد نیایش‌گر به رغم نیایش‌های زیادی که انجام می‌دهد، هرگز پیشرفت محسوسی در امر معنویت نداشته باشد و از ثمره واقعی عبادت بهره لازم را نبرد.^۴

از نظر ترزا آخرت‌گرایی دقیقاً با دنیاگرایی منافات دارد و نمی‌تواند با آن جمع شود. از این جهت تنها کسی که کاملاً به آخرت مشغول و دل‌گرم است، می‌تواند از دنیا‌گریزان باشد و کاملاً از آن کناره‌گیری کند. این کناره‌گیری هنگامی به اوج خود می‌رسد که شخص به خداوند عشق بورزد و به عشقی که خداوند نیز به او دارد، ایمان بیاورد.^۵

ترزا دارایی و برخورداری از نعمات الهی را وسیله‌ای برای آزمایش می‌داند و بر این باور است که شیطان به سهولت می‌تواند از این طریق ما را بفریبد. اگر سالک به عمق ماهیت دنیا پی ببرد و صادقانه از خداوند بخواهد که صبر و تحملش را زیاد کند، خدا نیز او را در این امر موفق خواهد کرد.^۶ مولوی هم به پیروی از قرآن دنیا را دار غرور می‌داند و پرهیز از آن را وظیفه سالکان می‌شمارد. از نظر وی معامله کردن با دنیا جز لهو و لعب

1. Teresa of Avila, *Interior Castle*, p.204.

2. idem, *The Autobiography of . . .*, p.201.

3. ibid, p.95.

4. Teresa of Avila, *The Autobiography of . . .*, p.94.

5. ibid, p.123.

6. ibid, p.122.

نیست. افزون بر این، دنیا زندان مومن است و او باید بکوشد تا خود را از آن رها سازد. گرفتاری به دنیا چیزی جز نکبت به بار نمی‌آورد. در نتیجه باید خود را از آن دور کرد و به جهان آخرت توجه داشت که از جنس حال ما است نه تن ما:

این جهان خود حبس جان‌های شماس است هین روید آن سو که صحرای شماس است^۱
این جهان زندان و ما زندانیان حفره کن زندان و خود را وارهان^۲

از نظر مولوی دنیا مرداری است که تنها به درد سگان می‌خورد، پس باید آن را به دست سگان سپرد:

بر سگان بگذار این مردار را خورد بشکن شیشه پندار را^۳
دنیا چیزی جز بازیچه کودکانه نیست که تنها کودکان از آن بهره می‌برند. پس درماندگان دنیا جز افراد نابالغ و فرومایگان نیستند. اهل معرفت آن را پشت سر می‌گذارند و بر آن وقعی نمی‌نهند:

خلق اطفال اند جز مسست خدا نیست بالغ جز رهیده از هوا
گفت دنیا لهُو و لعب است و شما کودکید و راست فرماید خدا
از لعب بیرون نرفتی کبودکی بی زکات روح کی باشد ذکی^۴

نتیجه‌گیری

با مروری بر نظرات این دو عارف از دو سنت بزرگ اسلام و مسیحیت می‌توان گفت که ترزا آویلابی در بیان اخلاق ایجابی عرفانی دقیق و جزوی نگرتر از مولوی است و به طور دقیق و محدود ملموس و عینی به این گونه مباحث می‌پردازد. اما گفتارهای مولوی غالباً کلی و درعین حال متعالی‌تر و آرمان‌گرایانه‌تر از مباحث ترزا به نظر می‌رسند. ترزا مباحث

۱. مولوی، جلال‌الدین، دفتر اول، بیت ۵۲۵.

۲. همو، دفتر اول، بیت ۹۸۹.

۳. کاشفی، ملاحسین، ص ۱۹۸.

۴. مولوی، جلال‌الدین، دفتر اول، ابیات ۳۴۳۰-۳۴۳۲.

را به موارد خاصی محدود می‌کند که از عینیت آشکاری برخوردارند و آنها را با مثال‌های عرفی و قابل لمس توضیح می‌دهد، در حالی که مولوی بیشتر از امور متعالی سود می‌جوید. اما در زمینه موضوعات ذکر شده باید گفت که فروتنی با اصناف و شقوق آن در عرفان ترزا جایگاه بسیار والایی دارد، چندان که می‌توان سایر مفاهیم اخلاقی-عرفانی وی را در دل آن قرار داد. فروتنی عامل دستیابی سالک به حاکمیت بر جهان خلایق است، ضمن این که می‌تواند سالک عاشق را به معشوقش برساند. فروتنی مورد نظر ترزا فروتنی ملامتی است، یعنی وی از مریدان خود چیزی بیش از فروتنی می‌خواهد و خود نیز چنین می‌کرد. صفات بدی که وی به خود نسبت می‌دهد، اولاً بسیار بزرگ‌تر از آن چیزی است که رخ داده، ثانیاً گاه ناشی از بدبینی نسبت به خود است.^۱ فروتنی مورد نظر وی نهایتاً به فقر و فنا می‌انجامد که این مسأله بسیار مورد تأکید ترزا بوده است.

مولوی هم به این مفهوم اخلاقی- عرفانی توجه دارد و آن را سبب ارتقا و تعالی آدمی می‌داند. فروتنی عامل تولد دوباره انسان سالک است، اما در دیدگاه مولانا سالک از فروتنی به فنا نمی‌رسد، بلکه آن را در حوزه‌ای جداگانه مورد بحث قرار می‌دهد.

اخلاص از نظر ترزا در خشنود ساختن معشوق (پروردگار) است و منظور وی از معشوق، در وهله اول خدای پسر که مظهر بیرونی آن عیسی (ع) است و در مرتبه ثانی خدای پدر است. مولوی هم برای اخلاص اهمیت فراوانی قایل است و تحقق آن را به کار پنهانی برای خداوند منوط می‌سازد.

عفو و گذشت هم از مقولاتی است که هر دو عارف به آن پرداخته‌اند و هر دو با تکیه بر رحمت عامه از خلایق می‌خواهند که نسبت به هم به دیده عفو بنگرند و حتی از حقوق خویش نیز چشم پوشی کنند.

مقوله مبارزه با نفس هم در اخلاق عرفانی ایجابی این دو عارف نقشی مهم، بلکه مهم‌ترین نقش را دارد، زیرا تمام مراحل سیر و سلوک به مبارزه با نفس بر می‌گردد. از نظر ترزا مبارزه با نفس در کف نفس و پرهیز از وساوس خلاصه می‌شود و حد آن تا جایی است که موجب نومیدی و خروج از مسیر هدایت الهی نشود.

1. Teresa of Avila, *The Autobiography of . . .*, p.65.

ریاضت، شجاعت، خلوت‌گزینی، صبر، روزه، سکوت و انجام خدمات دینی از جمله عوامل توفیق در مبارزه با نفس به شمار می‌آیند. مولوی هم از این مقوله غافل نیست و بر قاطعیت در مبارزه با نفس تأکید می‌کند و تمثیل‌های فراوانی در این زمینه ارائه می‌دهد. هر دو عارف دنیا را به عنوان یکی از مظاهر نفس مذموم می‌شمارند، اما ظاهراً ترزا با تأثیرپذیری از نگرش گنوسی پولس قدیس، دنیا را پلید می‌داند و پرهیز از آن را به هر صورت ممکن لازم و ضروری می‌شمارد، ولی مولوی سالکان را از دنیای ناپسند برحذر می‌دارد. در عین حال هر دو عارف، تن دادن به محبت دنیا را نکبت بار می‌دانند.

منابع

- آملی، شمس‌الدین محمد، فرهنگ اصطلاحات و تعریفات (نفایس الفنون)، به کوشش بهروز ثروتیان، تهران، فردوس، ۱۳۸۰.
- اصفهانی، راغب، معجم مفردات الفاظ القرآن الکریم، به کوشش ندیم مرعشی، تهران، مکتب المرتضویه، بی تا.
- تهانوی، محمد اعلی، کشف اصطلاح الفنون، به کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۴۰۴ق.
- تیگر، پل دی، باربارا بارون تیگر، هنر شناخت مردم، ترجمه محمد گذرآبادی، تهران، هرمس، ۱۳۸۸.
- جرجانی، میر سید شریف، تعریفات، ترجمه حسن عرب و سیما نوربخش، تهران، فرزانه، ۱۳۷۷.
- شعاری نژاد، علی اکبر، روان‌شناسی عمومی، تهران، انتشارات دانشگاه سپاهیان انقلاب ایران، ۱۳۵۴.
- عبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصورین اردشیر، صوفی‌نامه یا التصفیه فی احوال المتصوفه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، سخن، ۱۳۶۸.
- فنایی، ابوالقاسم، دین در ترازوی اخلاق، تهران، موسسه صراط، ۱۳۸۴.
- قرآن کریم.
- قنبری، بخشعلی، «آفتاب در آینه؛ بررسی تطبیقی نظرات مولوی و ترزا آویلابی درباره خدا»، آینه میراث، ش ۳۸، پاییز ۱۳۸۶.
- همو، «اخلاق سلبی به روایت ترزا آویلابی»، پژوهشنامه ادیان، سال سوم، ش ۶، پاییز ۱۳۸۸.
- همو، «کاخ درون؛ هفت مرحله عرفانی ترزا آویلابی»، هفت آسمان، ش ۳۸، ۱۳۸۷.
- کاشفی، ملا حسین، لب لباب مثنوی، تهران، طهوری، ۱۳۸۳.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد ا. نیکلسون، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

- Peers, E. Allison, "Introduction to, The Way of Perfection", *The Complete Works of Teresa of Avila*, E. A. Peers (ed. & trans.), London, Sheed & Ward, 1957.

- Teresa of Avila, *The Autobiographi of St. Teresa of Avila*, E. A. Peers (trans. & ed.), New York, Image Books, 1991.
- idem, *Interior Castle*, Robert Van de Weyer (ed.), London, Fount, 1995.
- idem, "The Way of Perfection", *The Complete Works of Teresa of Avila*, E. A. Peers (ed. & trans.), London, Sheed and Ward, 1957.