

نگرش عرفانی و فلسفی امام خمینی(ره) و مولوی، سیری تاریخی

مریم پیامی

گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

فرج الله براتی

گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

مریم بختیار

گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ (شایا) ۲۰۰۸-۲۰۲۱ سال ۱۷ شماره ۶۷- صفحه ۲۳۰-۲۰۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۲۸ تاریخ پذیرش ۱۴۰۱/۳/۱۴

چکیده:

در این مقاله نگرش فلسفی و عرفانی امام خمینی(ره) و مولانا و نیز سیر تاریخی این دو مقوله مورد بررسی و بحث واقع شده است، در خصوص اختلاف نظر تاریخی از منظر این دو بزرگوار به این نتیجه رسیدیم که از دیدگاه ایشان هر دو مقوله اصیل و بنیادی هستند و علوم برخاسته از هر دوی این مقولات برای سعادت بشر ضروری می‌باشند. امام علاوه بر اینکه فقیه و مجتهدی آشنا به احکام اسلام بودند، فیلسوفی آشنا با تمامی مبانی فلسفه بوده و عارفی به غایت مقصود و مطلوب عرفا رسیده بوده‌اند و مولانا نیز عارفی بزرگ بوده که با فلسفه بیگانه نبوده و در اشعارشان از حامیان عقل و آن‌هم عقل کلی بوده‌اند؛ آنچنان که می‌فرماید: عقل جزوی عقل را گمراه کرد کام دنیا مرد را بی‌کام کرد مولوی عقل دنیوی را عقل جزئی و عقل عالم دیگر را عقل کلی می‌داند و جهان عقول را جهان پس از این جهان می‌داند. امام و مولانا هر دو وحدت وجودی هستند و وحدت شخصیه‌ی وجود را قبول دارند و بر این عقیده‌اند که وجودی واحد و بی‌نهایت که همان وجود حق تعالی است و تمام هستی و عوالم وجود، تجلی آن وجود واحد هستند؛ تمامی مراتب عالم را فرا گرفته است و قائل به اصالت وجود هستند.

کلیدواژگان: امام خمینی(ره)، مولوی، فلسفه، عرفان، تاریخ، عقل، عشق.

مقدمه:

در طول تاریخ همواره پیرامون مسائل مختلف از دیدگاه صاحب‌نظران و اهل فن مباحثات و مناظرات بیشماری بوده که در این راستا گاهی به نقطه‌ی واحدی در نظرات خود رسیده و گاهی منتقد نظرات یکدیگر بوده و تناقضاتی در گفت‌وگوهایشان داشته‌اند و این سیر تا پایان نگارش تاریخ که پایان جهان هستی است ادامه دارد و چون تاریخ برگرفته از تمامی لحظات زندگی انسان‌ها است؛ تا انسان هست؛ کتاب تاریخ پایان ندارد و فقط به فصول آن افزوده می‌شود.

در این مقاله نگرش فلسفی و عرفانی امام خمینی (ره) و مولانا مورد بحث و نگارش قرار گرفته است. بنابراین ابتدا ضروری است این دو مقوله‌ی اصیل و مهم مورد بحث واقع شود؛ در این خصوص چون خاستگاه فلسفه، عقل و خاستگاه عرفان، عشق می‌باشد؛ یعنی ماهیت عقل و عشق و درباره‌ی تفاوت میان این دو امر مهم و ریشه‌ای زندگی بشر سخن بسیار گفته شده و پژوهش‌های متعددی انجام پذیرفته ولی همانطور که ذکر گردید هیچ ادعایی وجود ندارد که سخن در این خصوص به پایان رسیده است. البته این واقعیت درباره‌ی بسیاری از امور دیگر نیز صادق است؛ زیرا کم نیست شمار ماهیات و اموری که سال‌های متمادی مورد بحث و بررسی بشر قرار گرفته ولی هنوز به راه حل نهایی خود نرسیده و هیچ گرهی از کار فروبسته‌ی آن باز نشده است.

«مشکلی که به طور خاص در مورد عقل مطرح می‌گردد این است که این گوهر شریف برای درک ماهیت خود ناچار باید خود را موضوع ادراک خود قرار دهد؛ مشکل بررسی عقل پرداختن به خود توسط خود است. این مسأله نیز مسلم است که آنچه موضوع ادراک واقع می‌شود به عنوان یک شیئی مطرح می‌گردد و چیزی که به عنوان یک شیئی مطرح می‌شود نمی‌توان آن را عقل به شمار آورد. عقل در حد ذات خود شناسنده است و شناساندگی با شیئی واقع شدن سازگار نیست؛ در این صورت چگونه می‌توان از عقل به عنوان یک شیئی که موضوع ادراک واقع می‌شود؛ سخن گفت؟» (دینانی، ۱۳۸۵، جلد یک: ۱۰)

و در مورد عشق هم اگر قرار باشد مورد بررسی قرار گیرد؛ باید بدانیم که درک ماهیت عشق نیز مشکل خاص خود را دارد که البته با مشکل درک ماهیت عقل متفاوت است.

«درک ماهیت عشق از آن جهت مشکل است که عشق وقتی شعله‌ور می‌گردد؛ جایی برای عقل باقی نمی‌گذارد و اگر قرار باشد عشق مورد بررسی قرار گیرد؛ این بررسی توسط عقل صورت می‌گیرد؛ اما مشکل اینجاست که وقتی عشق وجود انسان را فرا گیرد؛ جایی برای عقل نمی‌ماند و وجود انسان را به آتش می‌کشد.» (دینانی، ۱۳۸۵: ۱۰)

بنابراین آنچه در اینجا ذکر شد این نتیجه به دست می‌آید که اگر درک ماهیت عقل مشکل است درک ماهیت عشق نیز خالی از اشکال نیست. این مسأله نیز مسلم است که وقتی ماهیت هریک از این دو امر بنیادی معلوم و مشخص نباشد درباره‌ی ماهیت تفاوت میان آن‌ها نیز به آسانی نمی‌توان سخن گفت. پس ابتدا ضروری است؛ انسان خودآگاهی لازم را پیدا کند تا در مورد عقل و عشق به آگاهی برسد. ضرورت شناختن انسان از طریق حد و تعریف، به علم حصولی مربوط است در حالی که دریافت خود و آگاهی از خویشتن خویش با نوعی حضور همراه است. شیخ شهاب‌الدین سهروردی در میان حکمای اسلامی از جمله کسانی است که روی مسأله‌ی «خودی» تکیه کرده و معتقد است آگاهی انسان به خویشتن خویش از طریق علم حصولی امکان‌پذیر نیست. البته سال‌های متمادی قبل از سهروردی شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا نیز با طرح انسان معلق، به علم حضوری انسان نسبت به خویشتن خویش اشاره کرده و آن را اساس معرفت دانسته است.

«باید توجه داشت که آنچه علم حضوری نامیده می‌شود نوعی شهود به شمار می‌آید و شهود یک ادراک بی‌واسطه است. ما اکنون درباره‌ی انواع علم حضوری سخن نمی‌گوییم همین اندازه یادآور می‌شویم که اگر انسان به حال خود وانهاده شود ممکن است میان معرفت ذهنی و ادراک حضوری دچار تردید شود و در حکم برتری یکی از آن دو بر دیگری عاجز و ناتوان بماند شاید در آغاز کار کسانی چنین بیندیشند که معرفت ذهنی و ادراک ماهوی برتر و بالاتر از درک شهودی به شمار می‌آید ولی اینگونه اشخاص به این نکته نیز باید توجه داشته باشند که معرفت ذهنی و ادراک اشیاء از طریق حد و تعریف، مستلزم نوعی فاصله و شکاف میان عالم عین و جهان ذهن خواهد بود و این شکاف آنچنان ژرف و گسترده است که عبور کردن از آن به هیچ وجه آسان نخواهد بود.» (دینانی، ۱۳۸۵: ۱۱)

سیری در فلسفه و عرفان:

اگر وجود ما ظل هستی حق تبارک و تعالی شناخته می‌شود عقل و اندیشه‌ی ما نیز پرتوی از اشعه تابناک عقل مطلق خواهد بود پس انسان آگاه چاره‌ای ندارد جز اینکه ضرب آهنگ هستی خود را با ضرب آهنگ حقیقت مطلق و غیرمتناهی ذات پروردگار هماهنگ سازد. این هماهنگی همان چیزی است که می‌توان آن را مستقیم‌ترین راه وصول به حق تبارک و تعالی به شمار آورد. البته مستقیم‌ترین راه نزدیک‌ترین راه نیز شناخته می‌شود. شاید آنچه در میان اهل معرفت «طریقت» خوانده می‌شود همان چیزی است که به این هماهنگی اشاره داشته و از بی‌واسطه‌ترین راه تقرب به خداوند حکایت می‌نماید.» (دینانی، ۱۳۸۵، جلد یک: ۱۲)

بنابراین بسیاری از عرفا در طریق سیر و سلوک خود از بصیرت قلبی سخن گفته و گاهی نیز کلمه‌ی عشق و ذوق را به کار برده‌اند. منظور این بزرگان از به کار بردن اینگونه عناوین نوعی معرفت بی‌واسطه است که به تجربه‌های حسی و شهودی شبیه‌تر است از آنچه معرفت عقلی و استدلالی خوانده می‌شود. آنچه یک سالک از طریق ذوق و عشق درمی‌یابد ضمن اینکه به تجربه‌ی حسی شبیه است در اعماق جان و ژرفای روح ریشه داشته و پیوسته او را به سوی حقیقت مطلق سوق می‌دهد. سالک طریق حق اهل باطن است و در اندیشه و کردار با اهل ظاهر تفاوت دارد.

همچنین کسانی که اهل ظاهر شناخته می‌شوند در یک جهان دو بعدی زندگی می‌کنند؛ در حالیکه سالکان طریق حق و اهل باطن با عالمی دیگر و جهانی غیر از جهان اهل ظاهر سر و کار دارند. جهان اهل باطن در دو بعد محدود نبوده و از ژرفا و ارتفاع خیره‌کننده‌ای برخوردار است؛ کسانی که با کتب آسمانی ارتباط دارند نمی‌توانند از باطن امور بی‌خبر بوده باشند زیرا کتاب آسمانی تنزیل است و برای فهم معنی تنزیل باید فرود آمدن از یک مبدأ متعالی غیبی در نظر گرفته شود. این مسأله نیز مسلم است که فرود آمدن از یک مبدأ متعالی و غیبی بدون عمق و ارتفاع معنی محصلی ندارد. تردیدی نمی‌توان داشت که نزول وحی و فرود آمدن کلام الهی ابتدا باید در لحظه‌ای خاص از تاریخ تحقق پذیرد. اما همین لحظه‌ی مخصوص از یک دیدگاه دیگر می‌تواند در یک افق مافوق زمان قرار گرفته باشد برحسب یکی از آیات قرآن کلام الهی در شب قدر نازل شده است و شب قدر از هزار ماه بهتر و بالاتر است. ما اکنون درباره‌ی معنی شب قدر و تفسیرهای گوناگون آن سخن نمی‌گوییم

ولی این نکته را یادآور می‌شویم که اگر همه‌ی لحظه‌ها و آنات زمان یکسان و یکنواخت شناخته می‌شود برتر بودن زمان وحی بر سایر اوقات، مستلزم این است که این زمان از افق معنایی دیگری نیز برخوردار است.

همچنین باید توجه داشت که آنچه از یک مبدأ در دایره‌ی هستی نزول پیدا می‌کند در مرحله‌ی صعود دوباره به اصل خود بازمی‌گردد. تردیدی نمی‌توان داشت که آنچه در دو دایره‌ی نزول و صعود تحقق می‌پذیرد دارای مراتب متفاوت و مختلفی است که این مراتب متفاوت را می‌توان مراحل عمق و لایه‌های ژرفا در سیر و سلوک یک انسان کامل به شمار آورد. از این نکته نیز نباید غافل بود که آنچه در تنزیل الهی آمده سرمدی است و نزول و صعود کلام خداوند همیشگی و پایان‌ناپذیر شناخته می‌شود. متکلم از صفات خداوند تبارک و تعالی است و صفات حق همانند ذات او همیشگی و جاودان است تنها در جایی می‌توان از نبودن کلام خداوند سخن به میان آورد که گوش آماده و شنوایی برای شنیدن آن وجود نداشته باشد. کلام خدا همیشه و در همه جا طنین افکن است ولی تنها گوشهای مستعد و شنوا می‌توانند آن را بشنوند. به قول حکیم روشن ضمیر حاجی سبزواری:

موسیثی نیست که دعوی انالحق شنود ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
گوش اسرار شنو نیست وگرنه «اسرار» برش از عالم معنی خبری نیست که نیست وقتی
از گوش مستعد و شنوا برای شنیدن کلام خداوند تبارک و تعالی سخن گفته می‌شود منظور این
است که انسان از مرحله‌ی ظاهر فرا رفته و دریچه‌ی جان او به روی عالم معانی گشوده شده است.
انسان به همان اندازه که از طریق حواس و ادراکات ظاهری می‌تواند با جهان بیرونی ارتباط پیدا
کند.

از طریق گشوده شدن دریچه‌ی بی‌جانیش به عالم معانی می‌تواند با باطن امور و حقایق جهان هستی نیز مرتبط و هماهنگ گردد. بنابراین انسان دارای دو عالم ظاهر و باطن بوده و با هیچ یک از این دو عالم بیگانه نیست.

حقیقت هستی انسان نه تنها دارای دو جنبه‌ی ظاهر و باطن است بلکه از یک منظر دیگر می‌توان در وجود او سه ساحت مختلف و متفاوت را مورد شناسایی قرار داد که هر یک از آن‌ها دارای اهمیت فراوان است. این سه ساحت به ترتیب زیر عبارتند از:

۱. ساحت اراده

۲. ساحت محبت یا عشق

۳. ساحت معرفت و شناسایی» (دینانی، ۱۳۸۵: ۱۴)

ضرورت فلسفه:

انتخاب مسیر صحیح و راه و روش خردمندانه در طول زندگی منوط به دانستن حقایقی است که مربوط به مبدأ و معاد آفرینش و مسائل کلی هستی می‌باشد.

از هر طرف که رفته‌ام جز وحشتم نیفزود ز نهار از این بیابان و این راه بی‌نهایت

در این شب سیاهم گم گشته راه مقصود از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت

تنها راهی که انسان را از این بحران نجات می‌بخشد تلاش عقلانی برای حل مسائل بنیادین جهان‌بینی (اصول دین) است و در یک جمله: سعادت فردی و اجتماعی و سیدن به کمال انسانی، در گرو دستاوردهای فلسفه است.» (شیروانی، ۱۳۹۰: ۳۳-۳۵)

از متخصصین علوم فلسفه و عرفان و علاقه‌مندان به مطالعه‌ی کتب صدرالمآلهین در حوزه‌ی علمیه‌ی قم در روزگار این کتاب، دانشمند عالی‌مقام آقای حاج آقا روح‌الله خمینی بودند؛ به طوری که چکامه‌های دلنواز آن جناب نیز ورد زبان ما دانشجویان بود؛ از آن جمله غزل شیرینی بود که مطلعش را فراموش نکرده‌ام:

من در هوای دوست گذشتم ز جان خویش دل از وطن بریدم و از خاندان خویش

(دیوان شعر امام: ۲۱-۱۹)

تاریخچه‌ی فلسفه:

فلسفه علمی است که به دنبال چیستی‌ها و چرایی‌ها می‌گردد و مقصودش فهم معنی و ادراک آن است؛ بنابراین جست‌وجوی معنی و ادراک آن، نوعی معقولیت است و معقولیت در این جهان برای

انسان پیوسته با برخی از احوال همراه است. اندیشه‌ی عقلی و شهود درونی از ویژگی‌های بشر بوده و با همین ویژگی است که از سایر موجودات جهان ممتاز گشته و بر آن‌ها سروری پیدا می‌کند. انسان یگانه موجودی است که ضمن لین که در زمان زندگی می‌کند ابعاد مختلف و گوناگون آن را ادراک کرده و تفاوت آن‌ها را مشخص می‌سازد. ادراک ابعاد مختلف زمان یک امر بیرونی نیست و به صورت یک واقعیت خارجی تحقق نمی‌پذیرد؛ بلکه این ادراک یک ادراک معقول و درونی است که همراه با کمک حواس صورت می‌پذیرد. البته برخی از فیلسوفان مغرب‌زمین این ادراک را صرفاً یک ادراک درونی دانسته و کمک حواس ظاهری را به هیچ وجه در این باب دخیل ندانسته‌اند. به این ترتیب، ادراک ابعاد زمان به ابعاد وجود انسان بستگی دارد و در ابعاد وجود انسان است که تاریخ شکل می‌گیرد. بر اساس آنچه ذکر شد می‌توان گفت: وجود انسان به همان اندازه که در زمان حال حاضر تحقق دارد به زمان گذشته و آینده نیز وابسته است.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: انسان در زمان حال و گذشته و آینده زندگی می‌کند و در هیچ یک از این ابعاد سه‌گانه مقید و محصور نمی‌گردد. او نه تنها در قید زمان مقید نمی‌گردد بلکه در قید مکان و محیط معین نیز مقید و محصور باقی نمی‌ماند. زیرا همان‌گونه که ذکر شد وجود انسان از چنان قدرت و توانی برخوردار است که می‌تواند از حدود تنگ و قیود دست و پاگیر محیط زندگی خود خلاص شود و با نوعی تعالی و تکامل، از آنچه مرحله‌ی ظاهر خوانده می‌شود فراتر رود. وقتی گفته می‌شود انسان در قید زمان حال و حاضر محصور نمی‌گردد؛ منظور این است که او پیوسته توجه خود را از زمان حال به آینده معطوف داشته و حتی مرگ را پایان این آینده نمی‌شناسد. البته بازگشت به گذشته نیز دارای اهمیت بوده و انسان در توجه به گذشته حتی از تولد خویش فراتر می‌رود.

بنابراین می‌توان ادعا کرد که زمان حال و حاضر پایگاهی است که انسان می‌تواند از این پایگاه به زمان آینده پرواز کند و در بازگشت به زمان گذشته نیز آن را مورد استفاده قرار دهد و این همان چیزی است که از ویژگی‌های انسان محسوب می‌شود.

فلسفه و علم حضوری:

امتداد معرفت قلبی، ایمان و فضایل ملازم با ایمان را تشکیل می‌دهد. به همین جهت می‌توان گفت معرفت تنها هنگامی می‌تواند انسان را به ساحل نجات و رستگاری واصل سازد که کل هستی او را فراگیرد. معرفتی که فراگیر نیست و موجب دوگانگی می‌شود بیگانگی را نیز به دنبال خواهد داشت. در عالم حضور فاصله‌ی میان عین و ذهن از میان برداشته می‌شود و عالم با معلوم خود از نوعی یگانگی و اتحاد برخوردار خواهند بود. در جهان مثالی و عالم مجردات نیز عین از ذهن جدا نبوده و میان عالم و معلوم فاصله و شکاف نیست.

بنابراین کامل‌ترین علم و فراگیرترین دانش که یگانگی و حضور را آشکار می‌کند علم خداوند است. واسع و علیم از صفات خداوند شناخته می‌شوند و به حکم این دو صفت، خداوند همه‌جا و همیشه به همه چیز علم و آگاهی دارد. این مسأله نیز مسلم است که علم خداوند به همه چیز و در همه جا و همیشه مستلزم نوعی وحدت و یگانگی است که مقابل برای آن نمی‌توان در نظر گرفت و در این وحدت مطلق و یگانگی است که میان فاعل شناسایی و آنچه متعلق امر شناسایی قرار می‌گیرد هیچگونه فاصله و دوگانگی نخواهد بود.

تاریخچه عرفان

فلسفه، تفکر عقلی روشمند و نظام‌مند درباره‌ی مسائل بنیادین و غایی در هر موضوعی است. یکی از موضوعات مورد علاقه‌ی فیلسوفان در طول تاریخ، عرفان یا تجربه‌ی عرفانی بوده است. عرفا در فرهنگ‌ها و سنت‌های گوناگون مدعی راه یافتن به باطن عالم و اسرار هستی بوده‌اند. آنان در مقابل فیلسوفان و دانشمندان، که به حس و عقل اعتقاد دارند و متکلمان که به نقل تکیه می‌کنند بر راه دل برای یافتن اسرار هستی تأکید می‌ورزند. ایشان برآن‌اند که در نادر احوالی که بر آنان روی می‌دهد، پرده از حقایقی برداشته می‌شود که جز از این طریق ممکن نیست. برخی عرفان یافته‌هایشان در تجربه‌ی عرفانی را بیان کرده و برداشت خود از جهان و انسان را تصویر کرده‌اند. اینجاست که فیلسوفان وارد معرکه شده و به تأمل و کاوش در چیستی عرفان و تجربه‌ی عرفانی و بررسی دعاوی عرفا و مبانی و نتایج آن پرداخته‌اند. از این حوزه‌ی معرفت می‌توان با عنوان «فلسفه‌ی عرفان» یا «فرا عرفان» یاد کرد.» (فناپی اشکوری، ۱۳۹۳: ۱۷)

عرفان عملی و نظری

«عرفان اسلامی در بستر تکامل خود، ابعاد مختلفی یافته و در جنبه‌های گوناگونی رشد و شکوفایی داشته است که می‌توان این ابعاد را در پنج بعد خلاصه کرد:

بعد عملی (عرفان عملی)

بعد معرفتی (عرفان نظری)

بعد دینی (ارتباط دو سویه‌ی عرفان و شریعت)

بعد ادبی؛ چراکه عرفان اسلامی در ادبیات عربی و فارسی تجلی شگرفی یافته و شاهکارهای بدیعی به جای گذاشته است که از آن به «عرفان ادبی» یاد می‌شود.

بعد تربیتی که به صورت فرقه‌ها و سلسله‌های عرفانی بروز یافته و از همین دیدگاه تأثیرات اجتماعی گسترده‌ای برجای گذاشته است و می‌توان از آن به «عرفان اجتماعی» یاد کرد.

عارفان ما از دیرباز، متوجه یک تقسیم مهم در زمینه‌ی عرفان بوده‌اند و می‌دانستند که در عرفان دو شاخه‌ی عمده وجود دارد؛ نخست شاخه‌ی عملی که از آن به «علم طریقت»، «علم سلوک»، «علم تصوف»، «علم معاملات» و «علم منازل‌الآخره» تعبیر می‌نمودند و دیگری شاخه‌ی معرفتی است که با عناوین متعددی همچون «علم حقیقت»، «علم حقایق»، «علم مکاشفه»، «علم مشاهده» و «علم بالله» از آن یاد می‌کردند.

بعدها در زمان ما، دو اصطلاح «عرفان عملی» و «عرفان نظری» استقرار کامل یافت که می‌توان آن دو را از دیدگاه واژگان، گرت‌برداری از «حکمت عملی» و «حکمت نظری» یا «عقل عملی» و «عقل نظری» دانست. (امینی نژاد، ۱۳۹۰: ۵۲-۴۳)

عرفان عملی

همیشه عارف مسلمان خود را بین مبدأ مادی و مقصد الهی مشاهده می‌کند و این احساس را در خود می‌یابد که می‌بایست با سیر و سلوک و برنامه‌های عملی، منزل به منزل، مقام‌هایی را پیموده تا به مقصد نهایی دست یابد. مبدأ حرکت، عالم ماده و مقصد نهایی، خدای سبحان است و عارف می‌خواهد این مسیر را قدم به قدم بپیماید تا به آن مقصد نهایی برسد. عارف مسلمان خود را پشت

پرده‌ها و حجاب‌های فراوان می‌یابد که حقایق را از وی پوشانده است. این حجاب‌ها باید آرام آرام از میان برداشته شود تا او به مقام اوج که معرفت زلال حقایق هستی است، دست پیدا کند. عارفان در این مسیر مقامات و منازل را رصد کرده‌اند که طالبان حقیقت به ارشاد و دستگیری استاده راه، منزل به منزل و مقام به مقام سیر وجودی یافته تا آنجا که به وصول حق که از آن به «مقام فنا»، «بقای بعد از فنا» و «مقام توحید» یاد می‌شود؛ نائل می‌آیند.

بنابراین، در تعریف عرفان عملی می‌توان گفت: مجموعه‌ی برنامه‌ها و دستوراتی که سالک عملاً در خود پیاده می‌کند تا آنکه منازل سلوک را یکی پس از دیگری سپری نماید و به حق نائل شود؛ عرفان عملی است.

این دستورالعمل‌ها ممکن است اموری ظاهری بوده و یا آنکه به باطن انسان و ضمیر او مربوط باشد؛ اما در امور ظاهری نیز جنبه‌ی باطنی مورد نظر است؛ از این رو تمام دستورات عرفان عملی با رنگ باطن‌گرایی تنظیم شده است.

ملاحظاتی چند در عرفان عملی

با اندکی دقت معلوم می‌شود در عرفان عملی حداقل دو محور اساسی وجود دارد؛ یکی آنکه در عرفان عملی، هدف خداوند متعال و وصول به حضرت حق است؛ چراکه با نگاه به حق تعالی، طریقت و سلوک معنا می‌یابد. دیگر آنکه عرفان عملی یک حقیقت سیری است و پیمودن منازل و مقامات در آن دیده می‌شود و سالک راه خدا، این منازل را به صورت ترتیبی و با نظمی حساب‌شده می‌پیماید تا به مقصد اصلی برسد.

در عرفان عملی مراد از عمل، اعم از اعمال جوارحی و جوانحی است. به بیان دیگر، اعمال ظاهری و باطنی هر دو. در علم سلوک مطرح‌اند، اما همچنان‌که گفته شد؛ در عرفان عملی، بلکه مطلق عرفان، باطن‌گرایی چهره‌ای غالب است؛ از همین رو اعمال و دستورات ظاهری نیز با رویکرد باطنی که به صورت معاملات قلبی خود را نمایان می‌سازد؛ مورد نظر می‌باشند.

هرچند واژه‌ی عرفان عملی در موارد بسیاری به طور تسامحی بر علم عرفان عملی اطلاق می‌گردد؛ اما باید دانست که بین عرفان عملی و علم عرفان عملی تفاوت است. آنچه شرح آن گذشت؛ نفس عرفان عملی بود. عرفان عملی یعنی آنکه شخصی عملاً وارد سیر و سلوک شده، مقامات را یکی

پس از دیگری تحت نظارت استاد وارسته و واردی بپیماید تا به مرحله‌ی وصول و فنا دست یابد. نفس این حقیقت را عرفان عملی با سیر و سلوک می‌گویند؛ اما عارفان با استفاده از شریعت و بهره‌گیری از تجارب شخصی خود که به تدریج و در پیمودن عملی مسیر سلوک حاصل نموده، به تدوین و تنظیم علمی منازل، مقامات و احوال سالک دست زدند و مجموعه‌های بدیعی به صورت کتاب، فن و علم عرضه کردند و علم عرفان عملی را پایه‌ریزی نمودند. بنابراین علم عرفان عملی، بررسی عالمانه و دقت‌های خردمندانه پیرامون سلوک عارفان، ریاضات و مجاهدات صوفیان است. عرفان نظری

پس از آنکه سالک منازل عرفانی را پشت سر گذارده، در ساحت قدس قدم می‌گذارد و به مقام فنا می‌رسد؛ مشاهدات و مکاشفاتی به او روی می‌آورد و در پی آن، معرفتی از سر شهود، بنیاد و حقیقت عرفان نظری می‌باشند. به سخن دیگر، شخص پس از ورود به عرفان عملی و پیمودن مسیر طریقت، در نهایت به مرحله‌ی حقیقت می‌رسد که همانا پایه و اساس علمی است که امروزه از آن به عرفان نظری تعبیر می‌گردد.

بنابراین، عرفان نظری، علمی حصولی است که از حقایق دریافت شده به وسیله‌ی شهود حکایت می‌کند؛ چراکه سالک با مجاهدت و ریاضت، حجاب‌های پیش روی خود را کنار می‌زند و هرچه پیش می‌رود؛ حقیقت را روشن‌تر می‌یابد تا آنکه به صورت «عین‌الیقین» بلکه «حق‌الیقین» (نه علم‌الیقین) واقعیت نظام هستی و خدای سبحان را در می‌یابد.

بنابراین، وقتی سالک از طریق سلوک به شهود حقایق نظام هستی رسید، در درجه‌ی اول برای خویش معرفتی فراهم کرده است که از آن به «معرفت شهودی» و «تجربه‌ی عارفانه» تعبیر می‌شود. امام اگر همین عارف، مشاهدات خود را در زمینه‌ی هستی‌شناسی عرفانی ترجمه نموده، بازتاب زبانی دهد و به تقریر، توضیح و تبیین آن بپردازد؛ عرفان نظری یا علم عرفان نظری شکل می‌گیرد. به بیان دیگر، همچنان که عارفان تجارب خویش را در پیمودن منازل سلوک به رشته‌ی تحریر درآورده، علم عرفان عملی را پدید آوردند؛ با تحریر معارف برآمده از شهود حقایق، برای قافله‌ی بشری ارمغانی بس گرانقدر عرضه داشتند که علم عرفان نظری نام دارد و طبیعی است که علم

عرفان نظری همچون علم عرفان عملی، در ابعاد مختلف و حتی پیمودن راه برای سالکان بعدی، در دو بعد عملی و شهودی و معرفتی، اثر بسزا و شگرف دارد.

تقریر عرفانی از اصالت وجود

جالب توجه است که نگاه صدرالمآلهین به اصالت وجود همانند رأی وی درباره اعتباری بودن ماهیت نگاهی واحد نیست. در پاره‌ای از عبارات، در تقریر اصالت وجود، آن‌چنان متأثر از عرفاست که می‌گوید: در دار دیاری جز واحد قیوم نیست و در مواضع متعددی بر تثبیت این دیدگاه تأکید دارد که نظر در علت و معلول براساس موازین وضع و اصطلاح است؛ لیکن در نگاه عرفانی، سخن از علت و معلول نیست بلکه وجودات، شئون، تطورات و تجلیات وجود واجب‌اند. در نگاه نخست شاید چنین به نظر آید که چون وجود معلول، اثر علت است و هرچه معلول دارد از ناحیه‌ی علت است؛ بنابراین تفاوتی بین دو دیدگاه نیست؛ لیکن این چنین نیست. بین دو دیدگاه تفاوت بسیار است. در نظام علی و معلولی، علت و معلول هر دو وجود دارند و وجود هر دو حقیقی است؛ البته وجود علت اصل و وجود معلول تابع آن است و در نگاه عرفانی، تنها یک وجود حقیقی وجود دارد و سایر موجودات، وهم و پندارند. به تعبیری دیگر، این دو نوع نگرش به وجود در امتداد یکدیگر نیستند بلکه مقابل یکدیگرند.» (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۱۹۲)

تقریر فلسفی از اصالت وجود

«این تقریر از اصالت وجود، مبتنی بر این است که از دو مفهوم چیستی و هستی که منتزاع از شیء خارجی‌اند، کدام یک ما به ازاءالذات و برابر عینی دارند و کدام یک از آن دو، وجودی تبعی دارد. طرفداران متعالیه می‌گویند این تقریر از اصالت وجود صدرایی است و در مقابل ملاصدرا کسانی چون شیخ اشراق، طرفدار اعتباری بودن وجودند و اما درباره‌ی ابن سینا آرا یکسان نیست. بسیاری از اندیشمندان او را اصالت وجودی می‌دانند و برخی می‌گویند مسئله‌ی اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، مسئله‌ی ابن سینا نبوده و نمی‌توان وی را به طور مشخص در یکی از این دو حوزه قرار داد. تفصیل این مباحث پیش از این گذشت و چکیده‌ی سخن این شد که هیچ یک از سه مکتب فلسفی سینوی، اشراقی و صدرایی درباره‌ی واقعیت خارجی نزاعی ندارند و نزاع در نام‌گذاری آن است.» (همان: ۱۹۴)

فلسفه از منظر امام خمینی (ره)

امام خمینی فلسفه (حکمت) را یکی از علوم برهانی و عقلی می دانستند که می تواند در معرفت و شناخت به انسان کمک کند، و عقل انسان را سیراب نماید. در درسهای تفسیر سوره مبارکه حمد می فرمایند: «فلسفه وسیله است، خودش مطلوب نیست. وسیله است برای اینکه شما مسائل را، معارف را با برهان به عقلمندان برسانید، هنرش همین قدر است.» (تفسیر سوره حمد: ۱۱۰-۱۰۹)

و در نامه به فرزندشان ضمن برتری دادن به لسان انبیاء و اولیای خلص و اصحاب دل به اصحاب براهین و فلسفه می گویند: «و آنچه گفتم به آن معنا نیست که به فلسفه و علوم برهانی و عقلی نپرداز و از علوم استدلالی روی گردان که این خیانت به عقل و استدلال و فلسفه است، بلکه به آن معنی است که فلسفه و استدلال «راهی» است برای وصول به مقصد اصلی و نباید تو را از مقصد و مقصود و محبوب محجوب کند.» (صحیفه امام، ج ۱۶: ۲۲۰)

«امام در برابر کسانی که فلسفه اسلامی را به دلیل ریشه یونانی مورد انتقاد قرار می دادند، این نقد را به دلیل کم اطلاعی و بی اطلاعی می دانند و حکمت و فلسفه اسلامی به ویژه حکمت صدرایی را بهره مند از نور قرآن و حدیث می دانند و بین حکمت اسلامی و یونانی فاصله ی بسیار قائل هستند؛ بنابراین حکمت اسلامی در دیدگاه امام (س) نه تنها مخالف قرآن (یعنی وحی) نیست بلکه همراه و پرورش یافته در دامن کتاب و سنت است.» (آداب الصلاة، ص ۳۰۴؛ تقریرات فلسفه، ج ۱، ص ۸۷)

مشرب فلسفی امام خمینی (س) و بیشترین تمایل ایشان در فلسفه به صدرالمتألهین و حکمت متعالیه است، و سالها ایشان از مدرسین به نام فلسفه صدرایی به شمار می آمدند، و اگر مقصود سؤال کننده از باور امام به مؤلفه های فلسفی این باشد که ایشان چه مباحثی از فلسفه را قبول داشتند، باید گفت مباحث اصلی و ریشه ای مکتب صدرایی مانند بحث اصالت وجود، حرکت جوهری، قاعده الواحد، تجرد نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس، علم تفصیلی و اجمالی حق تعالی در مقام ذات و دیگر مباحث، مورد پذیرش ایشان می باشد.

برای پاره ای اطلاعات پیرامون فلسفه از دیدگاه امام خمینی و نقش ایشان در گسترش و رواج این علم به کتاب نهضت فلسفی امام خمینی (ره) به قلم علی اکبر ضیایی رجوع کنید.

فلسفه از منظر مولوی :

مثنوی حاوی حقایق زنده و مطالب سرشاری است که هنوز پیشاپیش بشریت می رود و پشت سر عالم نیست، تمدن جدید هنوز نتوانسته است بسیاری از افکار مولانا را پشت سر گذارد. بسیاری از طرق فلسفه تاکنون پشت سر دنیا افتاده است و دنیا سالها از آنها جلو افتاده است ولی حقیقت زنده در اخلاق و در شناسایی و در معرفت انسان و توحید و اصول انسانیت که باید پیروی شود و در یک عالم متشکل و متحد و یگانه در مثنوی طوری است که قرنها هنوز پیشاپیش خواهد رفت و اگر فرض کنید، وسایل مخرب، دنیا را خراب و ممالک و تمدنها را زیرو رو کند، بی گمان حقایق و افکار مندرج در مثنوی همیشه زنده و پایدار خواهد بود و ملت ایران، همواره سرافراز و سربلند خواهد ماند.

مثنوی شریف در حقیقت یک کتاب حکمت، فلسفه و اخلاق، ذوق، حال، تربیت و علوم اجتماعی است، زیرا بحث در مثنوی از هر ناحیه‌ای که باشد و هر صاحب فنی که مثنوی شریف را مطالعه کند و بخواهد فکر قدیم و جدید نا میرنده جاوید را برای مطلوب خود در مثنوی پیدا کند، می یابد. کسانی که در علم النفس، فقه، اصول، اصول عقاید یعنی علم کلام، ادب و فلسفه مطالعه دارند، هر یک از علوم قدیم و جدید که تصور شود درباره آنها بحث دارد و فکر جدید نامیرنده دارد.

به طور خلاصه نظریات فلسفی مولانا در مجموع بر چهار اصل استوار است که عبارتند از :

وحدت وجود، تضاد، جبر و اختیار و تعقل.

عرفان و عقل

محمی‌الدین عربی ضمن این که عقل را نور دانسته مدرکات آن را مخصوص و محدود شمرده است ولی برای نور ایمان قید قائل نشده و در جایی که مانع نباشد همه امور را با نور ایمان قابل ادراک دانسته است. با این همه در عبارت مزبور نکته‌ای وجود دارد که دارای اهمیت بسیار است. درست است که ابن عربی در مورد نور ایمان قید قائل نشده و همه چیز را با آن قابل ادراک دانسته است ولی می گوید این عقل است که نور ایمان می تواند به معرفت ذات و صفاتی که حق تبارک و تعالی

به خود منسوب ساخته دست پیدا کند. به این ترتیب عقل با نور ایمان اموری را ادراک می‌کند که بدون نور ایمان از وصول به آن‌ها بی‌نصیب خواهد بود و در اینجاست که هرگونه تفرقه و جدایی میان عقل و ایمان با مشکل روبه‌رو خواهد شد.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا میان عقل سنجشگر و اسطوره و یا عقل و عشق مباین و تضاد و بیگانگی حاکم است و یا این‌که برعکس در میان آن‌ها نوعی مناسبت و همسویی تحقق دارد؟

در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت آیا همین امر که عقل می‌تواند درباره‌ی ماهیت اسطوره سخن بگوید و از سوی دیگر بررسی و تحقیق درباره‌ی حقیقت عشق پردازد دلیل این نیست که میان آن‌ها نوعی مناسبت و آشنایی وجود دارد؟ عقل از چنان احاطه و سیطره‌ای برخوردار است که حتی می‌تواند امور نامعقول را نیز تعقل کرده و از این طریق آن‌ها را معقول سازد. در نظر بسیاری از حکمای اسلامی نخستین مخلوق، عقل است و نفس از عقل صادر می‌گردد. البته اگر مطابق نظر اندیشمندان اسماعیلی طبیعت را نیز زاییده‌ی نفس به شمار آوریم احاطه و اشراف عقل بر کل کائنات محرز و مسلم می‌گردد. باید توجه داشت که وقتی در اینجا از احاطه و اشراف عقل سخن می‌گوییم منظور ما مجموعه‌ای از قواعد نیست. چنان‌که برهان منطقی نیز تنها چهره‌ی شناخته شده‌ی عقل به شمار نمی‌آید.

به همین جهت تنها جنبه‌ی معرفت‌شناختی عقل همه‌ی ماهیت عقل را برای ما روشن نمی‌سازد بلکه شاید جنبه‌ی وجودی عقل در اینجا از اهمیت بیشتری برخوردار باشد. از ویژگی‌های وجودی عقل یکی این است که همواره به خویشتن خویش مراجعه می‌کند و در نوع نگاه خود به تأمل می‌پردازد. به عبارت دیگر می‌توان گفت انسان هم با عقل می‌اندیشد و هم درباره‌ی عقل به تأمل می‌نشیند. آنجا که با عقل می‌اندیشد با زبان برهان سخن می‌گوید ولی آنجا که در درون عقل به تأمل می‌پردازد مسأله‌ی حدس و تأویل مطرح می‌گردد.

عشق از منظر عرفان اسلامی

عشق در عرفان یکی از مباحث مهم است. هم عشق انسانی و هم عشق الهی، عشق انسانی عشق به کمال مقید است و عشق الهی عشق به کمال مطلق است و این دو عشق ناشی از فطرت هستند ولی یکی محصول جاذبه‌های مادی است و دیگری عشق به کمال مطلق است. این کشش‌های غریزی حرام نیستند اما ایجاد کردن زمینه‌های غلیان آن‌ها حرام است. لذا انسان کامل در عشق مادی نفس را کنترل نموده و آن را مسیری می‌داند برای رسیدن به عشق الهی. مانند عشق حضرت یوسف و زلیخا که در قرآن کریم آمده است.

پس عشقی زیباست که انسان را در پیمودن اسفار اربعه برای رسیدن به معشوق واقعی که خداوند است؛ یاری برساند و اصلاً فلسفه‌ی عشق زمینی همین رسیدن به عشق الهی و آسمانی است؛ شاید به بیانی دیگر بشود این جرأت را داشت و گفت این عشق ودیعه‌ی الهی است که جرقه‌اش از طرف خدا در قلب انسان زده می‌شود و همان‌طور که ذات حق برای تجلی خود خلیفه می‌خواهد در این مورد هم انسان را خلیفه‌ی خود نموده و او را به‌جای خود می‌نشانند و درواقع عاشق و معشوق خداست که تجلی و جلوه و ظهورش در خلیفه‌اش یعنی انسان نمودار می‌شود.

عشق که یکی از مقوله‌های مهم عرفان نظری است، آثار عملی آن محبت است که مهم‌ترین احوال سالک الی الله است و محبت در میان مقامات عرفانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و سبب حصول مقامات عرفانی دیگر می‌شود. انسانی که محبتش به درجه‌ی کمال برسد سایر حالات عرفانی فنا، بقا و صحو و سکر را به دست می‌آورد. همان‌طور که حلاج اعتقادش این است که محبت یعنی پدیدار شدن صفات محبوب در محب که خود او وقتی به این مقام رسید، به درجه‌ی اصطلاح و اتحاد نفسین «یعنی یکی شدن دو روح» روح محب و روح محبوب نائل آمد و فریاد انا الحق سر داد و در این ره به دلیل شدت عشق و محبت در راه دوست سر بداد و بر بالای دار چنان خنده مستانه می‌کرد که تا ابدیت هر عارفی را شیفته‌ی اتحاد النفسین خود نمود. حب الهی سبب می‌شود که عاشق مجذوب، خدا را در همه‌ی مخلوقات می‌بیند و عشق او در کل عالم جریان می‌یابد.

محبت که عبارت است از تمایل پیدا کردن و راغب بودن به چیزی که موجب لذت و راحتی انسان می‌گردد، زاییده‌ی معرفت و ناشی از ادراک آن چیز است. از این رو کشش و تمایلی که در عالم جمادات وجود دارد مثل آهن و آهن‌ریا، جاذبه‌ی زمین و... چون ظاهراً ناشی از معرفت و ادراک

نیست، محبت نامیده نمی‌شود و نیز هرچه معرفت بیشتر باشد، محبت افزون‌تر می‌شود چنان‌که هر چه کمال و موجبات لذت در محبوب بیشتر شود، محبت پررنگ‌تر می‌گردد «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره، ۱۶۵) (کسانی که ایمان می‌آورند محبت آن‌ها به خداوند شدید می‌شود)» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۳۷-۲۳۸)

البته باید بدانیم که انسان به حقیقت عشق نمی‌رسد جز با تکیه بر موهبت الهی، پس محبت الهی دو نوع است، محبت عام و محبت خاص

عشق و محبت صفت طایفه‌ای است که مسیر الی الله دارند و با آن شناخته می‌شوند. محبت در سیمای ارباب طریقت و اعضا و جوارح آن‌ها آشکار است به گونه‌ای که آن‌ها را توان کتمان نیست که توسط آن نسبت ربوبیت و عبودیت میان مخلوق و خالق منعقد می‌گردد.

و عارف به حقایق و مطلع از نسبت بین ممکن و واجب جلّ و علی شود که او را دو نظر است یکی نظر به نقصان ذاتی خود که در این نظر اگر تمام عبادات و اطاعات و عوارف و معارف را در محضر قدس ربوبیت برد جز سرافکندگی و خجالت و ذلت و خوف چاره‌ای ندارد. چه اطاعت و عبادتی؟ که تمام محامد راجع به خود اوست و ممکن را در او تصرفی نیست و نظر دیگر کمال واجب و بسط رحمت و سعه ی عنایت و لطف او. این همه بساط نعمت و رحمت‌های گوناگون که بی‌سابقه‌ی استعداد و قابلیت او ابواب الطاف و بخشش را به روی بندگان گشوده است بدون داشتن استحقاق، پس در اینجاست که رجاء او قوت گیرد و امیدوار به رحمت حق گردد که عصیان اهل معصیت به مملکت وسیع او خلی وارد نکند و طاعت اهل طاعت در آن افزونی نیابد.

گر جمله‌ی کائنات کافر گردند بر عالم کبریاش ننشید گرد

پس تالّو بارقه‌ی امید به قلب عارف عاشق مجلای مورد تجلی دوست است که هم با خوف و هم با رجاء به ذات اقدس باری تعالی گوید آیا از درگاه تو جز امید رحمت چیز دیگر متوقع است؟ پس انسان همیشه باید بین این دو نظر متردد باشد، نه نظر از نقص خود در قصور از قیام به عبودیت ببندد و نه نظر از سعه ی رحمت و احاطه‌ی عنایت و شمول نعمت و الطاف حق جل و جلاله بپوشد.

عشق از دیدگاه مولانا

مرا حق از می عشق آفریدست همان عشقم اگر مرگم بساید (دیوان شمس)

مولانا «عشق» را خمیر مایه همه پیشرفت‌ها و بزرگواری‌ها می‌داند. او معتقد است که واجب الوجود، محور عشق است و جهان مدارهای متصل و وابسته به آن. مثنوی مولانا با عشق آغاز شده و با عشق پایان می‌پذیرد.

جمع باید کرد اجزا را به عشق تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق (مولوی، ۶۷۷، ش.ب. ۳۲۸۹)

تمام شش دفتر مثنوی عشق است. مولانا از شخصیت‌های فرا زمانی و فرا مکانی است که همواره بر مسائل بنیادین بشر نظیر عشق که هیچ‌گاه کهنه نمی‌شود، تکیه و تاکید می‌کند.

عشق که همان دگرخواهی است و رهیدن از خود، رهایی از خود مطلوب‌ترین فرآورده عشق و آرزوی تکوینی انسان است؛ زیرا شخص در پرتو آن در دنیای کنونی از رنج‌های آمیخته به خود رهایی می‌یابد و به مطلوبیت فطری خود می‌رسد. پس عشق موردنظر مولانا می‌تواند چراغی باشد برای کشف نیازهای معنوی عمیقی که در درون انسان قرار دارد. مضمون اصلی همه آثار مولانا عشق است. عشق جوهر اصلی و کلید دیوان شمس، مثنوی معنوی و تنها سرچشمه‌ی نور، معرفت و شناخت است. مولانا که در تمام زندگی‌اش در جستجوی یکی شدن با خداوند بوده، عشق را تنها راه رستگاری می‌داند. اگر در طی قرن‌های متمادی، عقل و تفکر مدعی کشف اسرار جهان بوده‌اند، مولانا اصل وجود را در عشق می‌یابد. از این رو است که فقط در دیوان شمس می‌توان در حدود پنج هزار بیت را یافت که در مورد عشق، که به قول مولانا «اسطرلاب اسرار خداست» با هیچ چیز دیگر مگر با خود عشق نمی‌توان آن را تعریف کرد، سخن به میان می‌آورد.

عشق اسطرلاب اسرار خداست علت عاشق ز علت‌ها جداست

(مولوی، ۶۷۷، دفتر اول، ش.ب. ۱۱۰)

از نظر مولانا عقل پس از عشق در جهان ظاهر می‌شود. او عقل را به اندازه‌ای می‌پذیرد که سبب رسیدن به عالم عقول مجرد گردد یعنی عقل عقلا را عقل جزوی می‌داند در برابر عقل کلی ماورایی که مربوط به جهان دیگری است.

تجسم عشق در عرفان امام خمینی

امام خمینی در طول تاریخ اسلام بعد از حکومت پیامبر (ص) و امیرالمومنین (ع) اولین عارف و فیلسوف و فقیهی است که در میدان عملی و نظری عشق و محبت الهی با الهام از مکتب عاشورا و سیره ائمه هدی علیهم السلام بهترین جایگاه را برای عشق و محبت الهی به تصویر کشید، او علاوه بر اینکه از حکما و فلاسفه صاحب اندیشه قرن حاضر است از عرفای نامدار تاریخ اسلام و تشیع محسوب می‌شود؛ تا اگر عرفا و حکمای اسلام عشق را در دفاتر و کتب خود تعریف و تمجید نموده‌اند و یا در محراب عبادت و یا در خلوتگاه راز و نیاز خود بدان پرداخته‌اند و بیش از این حد و مرز فراتر نرفته و چندان تاثیرگذار نبوده‌اند؛ عاشق دوران ما فراتر از این اندیشه و عمل پیشرو است، هم در میدان قال و هم در حال، عشق الهی او چونان عشق انبیای الهی است؛ رستاخیز است. عشقی فراگیر و دگرگون کننده احوال جوامع بشری، اگر عرفای بزرگ شیعه درس عشق گرفته و از آن با زبان زیبای هنری نثر و نظم نوشته‌اند و در مرتبه اول دل خویش را شیدای حق و در مرتبه دوم خواننده را تحت تاثیر قرار داده‌اند، درس عشق امام فراخور تمام اصناف بود و از هر طبقه و صنفی در زمره عشاق او قرار داشته‌اند، امام عاشق خدا بود و در همه احوال، خدا گفن و با این عشق به شهود رسید.

عشق در مرحله‌ای که با فرد سرو کار دارد بسیار محدودتر است ولی از مرحله‌ای که وجود انسان را فرا گرفت و لبریز شد، در عالم سریان و جریان پیدا می‌کند و جمعی را نیز عاشق خود نموده و همراه نماید تا اینکه رستاخیزی برای عاشقان به وجود می‌آورد. عاشق حق، خود عاشقانی دارد، چون جلوه‌ی حق می‌شود. امام مصلحی بود عاشق پیشه و در مرتبه عشق به خدا وند متعال و عاشق تمامی جلوه‌های خدایی بود.

نتیجه‌گیری:

با بررسی دیدگاه فلسفی و عرفانی امام خمینی و مولانا این نتیجه حاصل گردید که دو بزرگوار هم در عالم فلسفه و هم در عالم عرفان بسیار غور نموده و در باب این دو مقوله ید طولایی دارند و بیان نگرش فلسفی و عرفانی هر دو نه تنها کار آسانی نیست بلکه بسیار مشکل و مسیری صعب‌العبور

است؛ اما این سختی و مشکل دلیل بر این نیست که این مسیر نیافتنی و عبور از آن غیرممکن باشد؛ ولی همانند پیمودن منازل سیر و سلوک عرفانی راهی بسیار دشوار و مستلزم آگاهی زیاد و تحمل سختی‌های وافری است؛ زیرا هم دو مقوله بسیار مهم و نقش‌آفرین در سرنوشت بشر می‌باشند و هم امام و مولانا شخصیت‌های چندبعدی و به مراحل سلوک و وصال الهی رسیده‌اند و به طور نسبی بسیاری از خصوصیات انسان کامل را که هدف آفرینش رسیدن به این مقام است کسب نموده‌اند. بنابراین سخن گفتن در این مورد کار آسانی نیست اما به قدر توان محدود و مقدور مطالبی در این مقاله عرضه گردید و نتیجه‌گیری از موضوعات مطروحه بدین شرح می‌باشد.

همان‌طور که می‌دانیم منشأ فلسفه عقل و منشأ عرفان، عشق است. مباحثی اندک در خصوص عقل و عشق و فلسفه و عرفان در این مقاله بیان گردید و باز در حد بضاعت دیدگاه امام و مولانا در خصوص فلسفه و عرفان و عشق مطالبی به رشته‌ی تقریر درآمد. همان‌طور که در مقاله آمده، امام از مدافعان فلسفه و عرفان بوده‌اند و در کنار تدریس علوم دینی و فقه و احکام و کرسی اجتهاد، به تدریس فلسفه اهتمام تام داشتند تا جایی که از جانب بعضی از مخالفین یا منتقدان فلسفه، مورد نكوهش قرار گرفتند. در زمینه‌ی عرفان نیز به همین صورت کم نبودند و نیستند صاحب‌نظران و علمایی که عرفان را با تصوف یکی می‌دانند و با آن به شدت مخالف هستند که موضع امام در قبال این افراد هم موضع سخت و مخالفی بود و از طرفداران کوشا و مدافعان بزرگ عرفان می‌باشد و عرفان نظری و عملی در لحظه لحظه‌ی زندگیش نمایان است و از آن بالاتر، امام عرفان را به عرصه‌ی واقعی اجتماع کشاند و عارف‌پروری نمود. مولانا نیز عارفی سوخته‌دل و عاشقی در مسیر تکامل و انسانیت است و شش دفتر مثنوی معنوی و دیوان شمس، بهترین گواه و نماد عارف بودن ایشان است و در خصوص فلسفه نیز ایشان، فیلسوف نبودند اما به نوعی فلسفه و عقل را که خاستگاه فلسفه است؛ در فرازی بالا قبول داشتند و در مورد عقل حتی عقل این جهان را در مقابل عقل جهان دیگر عقل جزوی می‌دانند و می‌فرمایند: جهان عقول جای دیگری است.

امام و مولانا تشابهات زیادی با هم دارند؛ فقط اندک اختلاف نظری که دارند در مورد عشق است که امام عشق مجازی را نمی‌پسندند و اصالت را به عشق حقیقی می‌دهند و عشق مجازی را قبول ندارند اما مولوی براساس المجاز قنطره الحقیقه مجاز راهی است برای رسیدن به حقیقت عشق

مجازی را نیز قبول دارد؛ گرچه امام خمینی یک عارف، عاقل و عاشق به یقین رسیده بود ولی در اشعارش خیلی متأثر و بهره‌مند از مثنوی معنوی است؛ و در بسیاری از کتب خود مانند تقریرات فلسفی در جلد دوم، در چهل حدیث، جهاد با نفس و شرح دعای سحر استناد به اشعار مولانا می‌کرد. مثلاً در این شعر از زبان مولانا می‌گوید:

قدرت جبریل از مطبخ نبود بود از دیدار خلاق و دود (مولوی، دفتر سوم، ش.ب. ۶)
یعنی قدرت مردان خدا از خوردن غذاهای مادی نیست بلکه چون آن‌ها از غذاهای معنوی ارتزاق نموده‌اند، همیشه محکم، قوی و استوار هستند.

پس اشعار امام از لحاظ مفهوم به مثنوی معنوی نزدیک است. امام خمینی در چهارچوب فقاقت و فقه شیعی دوازده امامی قائل به سلوک عرفانی است. یعنی کشف حقیقت از طریق شریعت امکان‌پذیر است.

سلوک عارفانه امام مبتنی بر سیره‌ی ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام است. بنابراین همچون ائمه برای سلوک عرفانی عقل و استدلال را کافی نمی‌داند. اما عرفانی که ایشان قبول دارد یک عرفان عاقلانه یا ترکیبی از عرفان زاهدانه و عاشقانه است. امام در سیرو سلوک معنوی به طمأنینه و یقین رسیده بنابراین بی‌قراری‌های خام در وجود ایشان موجود نبود. او به یقین رسیده و مانند یک پیر، عارف یقینی شعر می‌گفت.

و اما مولوی، مولانا در وهله‌ی اول عارف است و سپس شاعر؛ البته او با حافظ، سعدی و فردوسی وجه اشتراک‌هایی نیز دارد. شعر مولانا عرفانی، داستانی است. مولانا از یک سو متعلق به خانواده‌ی عرفانی است، پدر او عارف بزرگی است؛ ثانیاً متعلق به فرهنگ و ادبیات خراسان بزرگ است که از دیرباز مهد عرفان و تصوف بوده است. بنابراین مولانا در محیط فرهنگی و خانوادگی خراسان بزرگ راه عرفان را پیش گرفته است. او چون اهل عرفان بوده، شعرش نیز عرفانی است. مولانا در اشعارش نوعی شناخت شناسی را مطرح می‌کند؛ این شناخت شناسی در عرصه شناخت بشری و شناخت الهی متجلی می‌شود. او از جهت معرفتی گام‌های بزرگی در توسعه معرفت معنوی اسلامی برداشت

و جنبه‌های مهر و عشق را در مرکز معرفت قرار داد؛ و همچنین در تعاملات اجتماعی و فرهنگی مهر و عشق را محور در هم آمیختگی و وحدت اجتماعی معرفی کرد.

نگاه مولانا، نگاه وحدت وجودی است. این نگاه توحیدی در تحلیل عالم کثرت به این صورت نشان داده می‌شود، زیرا او کثرات را با هم مقایسه می‌کند و نشان می‌دهد که این عالم را از طریق تطبیق می‌توان شناخت و به وحدت بازگشت.

شش دفتر مثنوی هر کدام مرحله‌ای از مراحل معرفتی و سفر نفس است. از مرحله‌ی تبتل تا مرحله‌ی فنا پیش می‌رود و در دیوان کبیر یا دیوان شمس از قالب غزل استفاده می‌کند، اما در مثنوی معنوی از قالب شعری مثنوی استفاده می‌کند. اثر مثنوی، هم دارای ظاهر است و هم باطن، مثل آیات قرآن که هم ظاهر دارند و هم باطن. کار مفسر آن است که بواطن را کشف و معرفی کند. مولانا با دقت این کار را انجام داده است.

آیا عشق مشروعیت دارد و علما آن را ممدوح می‌دانند یا مذموم؟ در پاسخ باید گفت که از گذشته میان علما و عرفا در مورد عشق اختلاف نظر وجود داشته است و عده‌ای آن را نوعی جنون، یا نتیجه شهوات حیوانی و مذموم و ناپسند دانسته‌اند. و جمعی آن را ستوده و از فضایل انسانی بشمار آورده‌اند. عده‌ای کاربرد کلمه عشق را در رابطه با خدا و خلق ممنوع می‌دانند زیرا در قرآن نیز کلمه حب آمده نه عشق، اما عده‌ای دیگر به استناد آیات و روایات آن را جایز شمرده‌اند. ملاصدرا عشق را، از آن جهت که در انسان به صورت طبیعی و فطری وجود دارد، یک امر الهی می‌داند که حتماً به خاطر مصلحت و هدفی در وجود انسان‌ها نهاده شده و اما عرفا بر اساس تأییدات حاصل از کشف و شهود، و با استناد به قرآن و احادیث آن را قبول دارند. مثلاً استناد می‌کنند به این که خدای متعال قصه یوسف و زلیخا را احسن القصص نامیده و یا روایات دیگر.

بنابراین به وجود آمدن چنین کششی در انسان جز از سوی خدا نیست و خداوند است که این کشش و شور و ذوق و هیجان و اشتیاق را در فطرت انسان نهاده است و زمانی که این شوق نهاده در ذات و فطرت بشر بیدار گردد، عشق تمامی وجود او را فرا می‌گیرد که اصل این عشق وصال به محبوب حقیقی یعنی ذات پروردگار است که گاهی با به وجود آمدن واسطه‌ای ابتدا به صورت عشق مجازی خود را نشان می‌دهد که تمرینی باشد برای آمادگی پیمودن مسیر پردرد و رنج عاشقی و

وصال به محبوب حقیقی که کمال مطلق است. پس تمامی این برنامه‌ها برای رسیدن انسان به کمال مطلق است که سعادت حقیقی او فقط رسیدن به کمال مطلق یعنی خداست.

بر اساس تعاریف و دیدگاه‌های عرفانی که در مورد عشق ذکر شد، در صورتی که عشق در جذبیه کمال و جمال مطلق واقع شود، آن دلدادگی و آن جذبیه عشق حقیقی است. اگر هم غیر از این باشد و دلدادگی در راستای وابستگی به مناظر و مظاهر هستی باشد، عشقی نفسانی و غریزی می‌شود و هم زمان با وصال محبوب و خاموش شدن غریزه از بین می‌رود.

شاخص ترین عشقی که مولانا در سروده‌هایش بدان پرداخته و آن را مورد توجه قرار داده است؛ عشق آدمی به خداوند است، عشقی حقیقی و روحانی که همواره انسان و حقیقت انسان با آن همراهی دارد، زیرا از نگاه وی انسان، دلداد و عاشق الله تعالی است و همیشه در پی آن است که همراه وی شود. در غزلیات شمس گرچه محور عشق را شمس قرار داده و از سرشوریدگی اشعاری عاشقانه با سوز و گداز هجر یار «شمس» سروده است.

منابع :

قرآن

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۵)، دفتر عقل و آیت عشق، جلد اول، طرح نو، تهران.
- ۲- -----، (1392)، دفتر عقل و آیت عشق، جلد دوم، طرح نو، تهران.
- ۳- ابن عربی، محی‌الدین، (۵۳۸ ق)، فصوص الحکم، انتشارات مولی، تهران.
- ۴- امینی‌نژاد، علی، (۱۳۹۰)، آشنایی با مجموعه‌ی عرفان اسلامی، انتشارات آثار امام خمینی، تهران.
- ۵- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، حماسه عرفان، نشر اسراء، قم.
- ۶- حافظ، شمس‌الدین، (۱۳۸۳)، دیوان حافظ، نشر بوستان کتاب قم، قم.
- ۷- خمینی، روح‌الله، (۱۳۸۷)، دیوان امام خمینی (ره)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
- ۸- -----، (1371)، چهل حدیث، نشر آثار امام خمینی (س)، تهران.
- ۹- -----، (1368)، جهاد با نفس، نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.
- ۱۰- -----، (1368)، آداب الصلاة، نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.

- ۱۱) ----- -گردآورنده، عبدالغنی اردبیلی، (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه، نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران
- ۱۲) ---- - (1400)، تفسیر سوره حمد، مؤسسه نشر امام خمینی، تهران.
- ۱۳) ---- - (1368)، صحیفه امام، مؤسسه نشر امام خمینی، تهران.
- ۱۴) -ذبیحی، محمد، (۱۳۹۲)، فلسفه‌ی مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، تهران.
- ۱۵) -شیروانی، علی، ۱۳۹۰، کلیات فلسفه، انتشارات دارالفکر، قم.
- ۱۶) -فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۶)، احادیث معنوی، تهران.
- ۱۷) -فنایی اشکوری، محمد، (۱۳۹۳)، درآمدی بر فلسفه عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
- ۱۸) -مولوی، جلال‌الدین محمد، (۶۷۲ق)، مثنوی معنوی، انتشارات هرمس.
- ۱۹) ----- - (1398)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح احمد خوشنویس، تهران.