

قواعد عامّ در فهم آیات و روایات عرفانی و اخلاقی از منظر کتاب سیرالاسراء

مصطفی همدانی*

چکیده

سیرالاسراء تألیف استاد عرفان و اخلاق معاصر، مرحوم آیت الله سعادت‌پور رحمته الله علیه 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 پیش‌زمینه روش مؤلف کتاب سیرالاسراء 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 مصادیق و کارکردهای این قواعد را نیز نشان دهد.

کلیدواژه‌ها: عرفان، اخلاق، سیرالاسراء، قواعد عرفانی و اخلاقی، توصیه تربیتی.

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

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

مقدمه

استاد عرفان و اخلاق در عصر حاضر، مرحوم حجت‌الحق آیت‌الله سعادت‌پور^{ره} از دانشورانی است که توفیق یافت یافته‌های خود در علوم عرفانی و اخلاقی-تربیتی 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، «سیرالاسراء» تألیف ماندگار ایشان در حوزه عرفان و اخلاق ماثور است که با فشرده‌گی فراوان به این عرصه علمی قدم نهاده است. این تألیف گرانسنگ به شرح قرآنی - روایی «حدیث معراج» با رهیافتی فقیهانه (فقه = فهم روشمند 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 مسأله

از نقاط مورد توجه در تحلیل کتاب سیرالاسراء که این نوشتار بر اساس آن شکل گرفته، سازماندهی خاص تبیین‌های عرفانی و اخلاقی مؤلف محترم از کتاب و سنت، و استخراج توصیه‌های عرفانی و اخلاقی بر اساس زیربنایی منسجم است. این انسجام، کتاب شریف «سیرالاسراء» 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 سازمان‌یافتگی و سازگار بودن روینا (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 سیرالاسراء) از مهم‌ترین نقاط موفقیت یک نظریه علمی است؛ زیرا اگر نظریات علمی نتوانند واقعیات علمی را توجیه کنند و یا در توجیهاات 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 روشی نشد.

از نظر صاحب این قلم، راز این ساختمان‌دی منجر به یک‌دستی در تبیین‌ها و نظریات سیرالاسراء، در دو امر است: اول، استفاده از اصول و قواعد ثابت‌شده و دارای اعتبار در علوم استنباطی که خود ریشه در کتاب و سنت دارند و ابزارهایی بیرونی و تحمیل‌شده 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 سیرالاسراء یاد نشده‌اند؛ بلکه حضور آن‌ها در سیرالاسراء به شکل عملیاتی است؛ به این معنا که در جای جای این کتاب، از آن‌ها استفاده شده است و گویا در پس‌زمینه نظریات مؤلف، همواره وی را در نظریه‌پردازی‌ها یاری کرده‌اند. این حضور فراگیر، پراکنده و غیرمصرح، انگیزه این مقاله شده است تا با هدف کشف و دسته‌بندی این قواعد بر حسب کاربرد آن‌ها، همه مصادیق و کاربردها را جمع‌آوری کرده، با تحلیل مجدد مصادیق به کمک سیر استقرائی از این مصادیق به سوی قواعد کلی، به الگوهای کلی - که همان قواعد است - دست یابد.

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

پیشینه

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

چهارچوب نظری (تعریف قواعد عرفانی و اخلاقی)

از آن جا که عنوان «قواعد فقهی»، الهام بخش این نوشتار بوده است و توجه به ماهیت و کارکرد قواعد فقهی در تبیین مفهوم قواعد عرفانی و اخلاقی و اهمیت آن ها نیز کمک مؤثری دارد، در این بحث، ابتدا قواعد فقهی معرفی می شود و سپس به بیان مقصود از قواعد عرفانی و اخلاقی می پردازیم.

قاعده عبارت است از قضیه ای کلی که بر همه جزئیات آن منطبق شود (جرجانی، ۱۴۲۴: ۱۴۰) و قاعده فقهی، عبارت است از حکم فقهی عامی که احکام جزئی مختلفی از آن انتزاع می شود و به عنوان جزئی، مصداق آن قرار می گیرد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۲۳/۱؛ سبحانی، ۱۴۱۴: ۱۱/۴ و ۱۲). 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 قاعده «لاضرر» در زمان گذشته در علم اصول طرح شده است و برخی دیگر هم مانند قاعده «فراغ» و «تجاوز»، در مباحث علم فقه به شکل پراکنده بیان شده است (ر.ک: بجنوردی، ۱۴۱۹: ۱/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۲۳/۱). مقصود از «قواعد» در اصطلاح بزرگانی چون شهید اول که کتاب «القواعد و الفوائد» را نوشته یا شهید 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: ۱۷/۱ - ۱۸).

قواعد فقهیه از سنخ فقه هستند؛ به این معنا که منشأ آن ها، کتاب و سنت و عقل و اجماع است؛ با این تفاوت که از طرفی، دارای عمومیت و قدرت انطباق بر مصادیق جزئی هستند که کارکرد آن ها در این بُعد، پاسخ گویی به مسائل جزئی فقهی است؛ و از طرف دیگر، دارای ماهیت «راهبردی» هستند که کارکرد این ماهیت، تسلط بر معانی جزئی و مشابه در آیات و روایات و مباحث فقهی و نیز موضوعات نوظهور در دانش فقه و جهت دادن به آنان به سمت و سوی محکومات است.

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

«منطق» و «روش» در استنباط از منابع ماثور، 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.

مقصود از قواعد عرفانی و اخلاقی، اصولی کلی است که همان «منشأ» و «کارکرد» قواعد فقهی را در عرفان و اخلاق ماثور 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 تکرار شده 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 ماثور یعنی کتاب شریف «سیر الإسرائاء» 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 اول مدعی است همه مسائل فقهی به پنج قاعده باز می‌گردند (شهید اول، بی‌تا: ۷۴-۱۴۷)؛ و از طرف دیگر، این سررشته قابل امتداد است و تحقیق بر اساس مبانی بیان شده می‌تواند به کشف قواعد دیگر از متن «سیر الإسرائاء» و یا ناگفته‌هایی که منطبق بر مبانی مؤلف «سیر الإسرائاء» 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 «استقرائی» انجام شده است. روش کتابخانه‌ای، روشی است که از آغاز تا انتها بر مطالعه کتب و اسناد و نرم‌افزارهای حاوی متون علمی مبتنی است و با ابزارهایی مانند فیش و جدول و فرم و...، به کمک استدلال عقلی، به بررسی متون برای دست یافتن به پاسخ سؤال می‌پردازد (حافظنیا، ۱۳۸۶: ۱۶۴-۱۷۲).

استفرا به معنای سیر از جزئی به سوی کلی است؛ به این معنا که با دیدن چند نمونه، پی به قانونی کلی ببریم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵۵۷/۲-۵۵۸؛ دلاور، ۱۳۹۲: 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 مصادیق 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 منطوی و ضمنی، در تبیین‌های مؤلف از مباحث عرفانی و اخلاقی، حضور دارند.

از نظر منطبق 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 استقرای تحلیلی که در آن، محقق از طریق طبقه‌بندی داده‌ها و الگویابی درون داده‌ای و بیرون داده‌ای، 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 افتاده، الگوی دیپوی و گیتین است. این رهیافت از چهار مرحله تشکیل شده است و ممکن است به شکل هم‌زمان 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 کدبندی متعارف انجام می‌شود. ابتدا مفاهیم اولیه و سپس مقولات اساسی (کدبندی متمرکز) شکل می‌گیرند.

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

می‌توان در این جا بر اساس منطق مقایسه معنایی، به سطوح بالاتر از انتزاع، ارتقا داد.

۴. کشف معانی و تم‌های زیرین (محمدپور، ۱۳۹۲: ۶۸۶۷/۲).

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 سیرُالإسراء 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 کشف‌شده‌ای 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 گسترده در تکوین و تشریح

سیرُالإسراء، تفسیری قرآنی - روایی و مؤید به عقل و شهود (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۲۷۶/۲) از توحید به دست داده است که آیات و روایات فراوانی را بر اساس این مبنا تفسیر می‌کند و به این اصل بازمی‌گرداند؛ 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 خالق دانای و توانا و حکیم دارند که این آفریننده، هرگز از مخلوقاتش «جدا» نیست، بلکه ذات الاهی و نام‌ها و صفات او (کمالات الاهی) 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 فی‌الله و بقای بالله است (همان: ۱۸۶/۲).

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

مسأله مهم دیگر که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که این قاعده، «ام‌القواعد» در بین قواعد مورد استفاده مؤلف است؛ به این معنا که علاوه بر مسائلی که در سیر الإسرائ 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 سعادت‌پرور رحمته‌الله بر اساس این قاعده به تبیین آن‌ها پرداخته‌اند، عبارتند از: راز آفرینش: آفرینش، و به بیانی دیگر «راز آفرینش»، مسأله‌ای مهم است که متکلمان، فلاسفه، عارفان و علمای طبیعی‌دان در گذشته و فیزیک‌دانان در روزگار معاصر، هر کدام به گونه‌ای سعی در گشودن آن راز داشته‌اند. مهم‌ترین دغدغه در مسیر این حرکت علمی سؤالی اولیه است که آفرینش چیست؟/ استاد سعادت‌پرور 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 گسترده الاهی در پهنه 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).

فناء: این مفهوم از مفاهیم کلیدی عرفان اسلامی و در عین حال بسیار غامض است. برخی هم می‌پندارند «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 می‌داند. ایشان می‌نویسند: فنای موجودات در خدای متعال، یعنی مقتضای «بیده ملکوت کل شیء» و «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِزْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (فصلت/۵۴) و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید/۳)؛ که همان احاطه خدای متعال و کمالات او به موجودات است. همچنین آیه «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص/۸۸) به علت تعبیر «هَالِكٌ»، بر فنای فعلی اشیا دلالت دارد؛ زیرا نفرموده: «كُلُّ شَيْءٍ يَهْلِكُ»؛ و نیز: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» و نفرموده است: «كُلُّ شَيْءٍ يَفْنَى» (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۱۰۶/۱) ایشان به همین اشاره، اکتفا فرموده و تفاوت دو تعبیر «هَالِكٌ» و «فَانٍ» با «یَهْلِكُ» و «یَفْنَى» در سیرالاسراء بیان نشده است؛ اما در کتاب «نور هدایت» که شرح دعاهاى «اقبالاعمال» به قلم مؤلف است، توضیح داده شده که «یَهْلِكُ» و «یَفْنَى» می‌توانند اشاره به موت اضطراری بشر و یا فنای آخر کار آن‌ها داشته باشد، اما «هَالِكٌ» و «فَانٍ» چنین نیستند و بر فنای فعلی اشیا دلالت دارند (سعادت پرور، 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 پرور، ۱۳۸۵: ۱۰۴/۲-۱۰۸-۱؛ ۲۴۴/۱).

قرب الی 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 فناء) برسد، این قرب را مشاهده می‌کند؛ یعنی به شهود توحید افعالی و اسمائی و صفاتی و ذاتی در تمام مظاهر وجود می‌رسد و می‌یابد که ممکنات، همه فقر محض هستند. راه رسیدن به

این مرتبه نیز در خروج از انانیت 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 - روان‌شناختی از علت تعلق خاطر انسان به موجودات: وقتی خدای متعال و کمالات او با همه مظاهر (آفریدگان) معیت دارد، پس علاقه انسان به موجودات به این دلیل است که مظهر کمالات الهی هستند. پس مظهر (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 پیچیده عرفانی - که در عرف درایة الحدیث به «مشکل الحدیث» معروف هستند - تفسیر کند. مشکل الحدیث عبارت است از حدیثی که در بردارنده معانی پیچیده و دشواری است که تنها آگاهی 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 شایسته افرادی است که عمری را در مسیر حدیث‌خوانی و حدیث‌فهمی گذرانده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۹۲).

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

فراز «لَا أَرَى فِي قَلْبِهِ شُغْلًا بِمَخْلُوقٍ» در حدیث معراج (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۴/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴/۷۴)، از مصادیق روایات مشکل در بیان کمالات افراد برجسته است. مؤلف با کمک گرفتن از مبانی مذکور، معتقدند مقصود از این فراز، این نیست که این انسان با هیچ مخلوقی ارتباط ندارد؛ بلکه به این معنا است که بنده رشدیافته 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: «رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (نور/۳۷) و امام حسین علیه السلام در دعای عرفه فرموده است: «أَنْتَ الَّذِي تَعَرَّفْتَ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ فَرَأَيْتُكَ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۳۵۰/۱) (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۲۶۶/۲-۲۶۸).

فراز «وَيَصِلُ 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 می‌نویسند: خدای متعال از خلقتش جدا نیست تا لازم باشد انسان به وصال او برسد. مقصود از این روایت و امثال آن، مانند «فَمَنْ اغْتَصَمَ بِهِ وَصَلَ» (بن‌طاووس، ۱۴۰۹: ۶۲۸/۲) و «الآنَّ وَصَلَتْ إِلَيَّ» (صدوق، 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 انبیا و سیر بر اساس روش آنان و انجام مجاهدات و ریاضات شرعی 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 «وَلَأَنعَمَنَّهُمْ بِالْوَانِ التَّلَذُّذِ مِنْ كَلَامِي» در حدیث معراج (دیلمی، ۱۴۱۲: ۲۰۲/۱؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۵/۲۶) نیز از مصادیق 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 صداهای و نغمه‌های بهشتی انس‌آور را از خدای متعال می‌شنود (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۳۵۰/۲)؛ زیرا او حقیقت عالم و چهره باطنی همه موجودات از جمله صداهای و نغمه‌های بهشتی است (همان: ۲۷۶/۲).

عرش در فراز «... وَفُتِنَا جَانَّهُمْ مَعَ الْجَلِيلِ الَّذِي فَوْقَ عَرْشِهِمْ» در حدیث معراج (فیض‌کاشانی، 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 استیلائی خداوند بر عرش، بدعت است (نک به: طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۶۶۰؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۸۵؛ اشیلی مالکی، ۱۴۲۸: ۴۵۲/۳). مؤلف با کمک مبانی توحیدی خود، در تفسیر عرش می‌نویسند: از آن‌جا که کتاب و سنت، بر معیت همیشگی خدای متعال با هر چیز و ظهور هر چیز از کمالات الهی و ظهور موجودات به عنوان مظاهر

اسماء و صفات الاهی دلالت دارند، بنابراین عرش حکومت او، همه مخلوقات است (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۳۲۲/۲).

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، عقلاً 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).

مصادیق کاربرد این قاعده در استنباط آموزه‌های عرفانی و اخلاقی، در روش حضرت استاد سعادت پرور رحمته الله علیه عبارتند از:

حدود و علت نکوهش دنیا: بهره بردن از دنیا نکوهیده نیست، مگر این که به برآورد غرض از خلقت انسان آسیب زند. اگر این بهره بردن، سبب تعطیل شدن این مسأله یا غفلت از آن یا به فراموشی آن انجامد، باید به اندازه ضرورت از این امور اکتفا نمود و از زیاده غذا و لباس و ... پرهیز نمود؛ همان طور که در دعا وارد است که: «لَا تَجْعَلِ الدُّنْيَا أَكْبَرَ هَمِّنَا» (طوسی، ۱۴۰۷: ۹۲/۳)، یعنی دنیایی ناستوده است که بزرگ‌ترین هدف انسان شود؛ و نیز: «أَعُوذُ بِكَ مِنْ دُنْيَا تَمْنَعُ الْآخِرَةَ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۳۹۰/۱)؛ یعنی دنیایی نکوهیده است که مانع آخرت شود (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۸۴۸۲/۲)؛ اما اگر دنیا را برای آخرت و رسیدن به کمالات انسانی بخواهیم، نه فقط نکوهیده نیست، بلکه مطلوب است (همان: ۱۴/۲).

تفسیر معنای آخرت گرایی: دستورات الاهی درباره آخرت گرایی، از جمله فراز حدیث معراج که «وَأَرْغَبُ فِي الْآخِرَةِ» (دبلی، ۱۴۱۲: ۱۹۹/۱)، به معنای دل‌کندن از دنیا و غافل نشدن از یاد خدا در اثر اشتعالات دنیوی در عین استفاده از دنیا است (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۱۴۸/۱).

استفاده از مظاهر 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 مظاهر لذت می‌برند، از مشاهده‌ی الهی غافل نیستند (همان: ۳۳۲/۱).

ملاک انتخاب همشین: کسی که همتش دنیا است، چون آخرت و فطرت را رها کرده و هدف از خلقت را فراموش نموده است، نباید با او همشین شد؛ و برعکس، 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).

مراتب 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 جمع‌آوری مال و ثروت و لذت بردن از جمع و نگهداری آنها که افراد زیادی از دنیا داران به این نوع زهد مبتلا هستند (همان: ۱۴۰/۱). «زهد من الدنیا» که همان دوری گزیدن 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 زاهد بودن در دنیا با وجود استفاده از دنیا و آیاتی چون «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (نور/۳۷) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ 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 دل بسته و مطمئن نباشد، بلکه به عطایای الهی دل خوش 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 (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱۴۲/۱). 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 می آورد؛ 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: ۶۴۶۲/۱).

۳. قاعد اعتنا به نیازهای غریزی فردی

از منظر مؤلف سیر الإسرائاء، 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-نقلی و با رهیافتی تحلیلی نسبت به آیات و روایات، با محوریت مسلّمات عقلی در نگاه به ساختمان غرایز بشر - که ظهور مشیت حکیمانه الهی است - شکل گرفته است (همان: ۲۵۴/۲؛ ۱۲۰/۱؛ ۳۴۶/۳). از نظر ایشان، منع تمتعات 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؛ وگرنه 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 هَمًّا» (طوسی، ۱۴۰۷: ۹۲/۳). 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 گوشه‌گیری کامل و یکسره از دنیا (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴۲۰/۱).

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

عدم تعارض ارضای درست غرایز با ذکر خدا: خدای متعال، جدای 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 بکشانند؛ زیرا این افراط، طغیان نفس و شورش غرایز و آمال را در پی دارد و سبب می‌شود اعضا و قوای درونی، بر خلاف هدفی که انسان برای آن خلق شده، به کار افتند؛ و بشر از راه فطرت و نعمت‌های معنوی در دنیا و آخرت، محروم شود (همان).

محبت نکوهیده به همسر و فرزند: منظور از آموزه‌های متأثر 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 دنیایش را دوست بدارد، این دوستی مذموم نیست؛ زیرا همان طور که گذشت، در دعای حضرت رسول‌الله^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} 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 هَمًّا وَلَا مَبْلَغَ عِلْمًا» (ابن طاووس، ۷۰۰/۲:۱۴۰۹)، 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 (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۳۹۰/۴).

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

ذیل فراز «وَيَقِلُّ ضِحْكَاً» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۵۱/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰/۷۴): مؤلف در این قسمت به این نکته توجه کرده‌اند که خدای متعال فرموده است «وَيَقِلُّ»، و نفرموده است «وَلَا يَضْحَكُ»؛ و سپس نتیجه گرفته‌اند که پس آنچه مطلوب است، اندک بودن خنده است، نه نخندیدن (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۸۴/۲). همچنین در روایات شارح این فراز، مانند «كَثْرَةُ الضَّحِكِ تَمِيثُ الدِّينِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۶۴/۲) و «كَثْرَةُ الضَّحِكِ تَثْرِكُ الرَّجُلَ فَقِيْرًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۲۰/۱۲) هم به قید «کثرة» توجه نموده و چنین استفاده نموده‌اند که از این روایات استفاده می‌شود که فراوانی خنده نکوهش شده است، نه اصل آن (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۳۱۰۳۰۸/۱).

ذیل فراز «وَلَا يَرِيدُونَ كَثْرَةَ الطَّعَامِ وَلَا كَثْرَةَ الْكَلَامِ وَلَا كَثْرَةَ اللَّبَاسِ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۴/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴/۷۴): علت تعبیر «کثرة» و عدم استفاده از تعبیر «لا یریدون 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 تشتت ذهن و مشغول شدن به امور ناشایست وادار می‌کند (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۲۳۲-۲۳۰/۲).

ذیل فراز «وَعَجِبْتُ مِنْ عَبْدٍ لَا يَدْرِي أَنِّي رَاضٍ عَنْهُ أَوْ سَاخِطٌ عَلَيْهِ، وَهُوَ يَضْحَكُ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۳/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۷۴): در این فراز و امثال آن، خنده‌ای نکوهش شده که از روی غفلت از حال و قبل و آینده باشد، نه مطلق خنده (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۳۰۸/۱).

ذیل «... وَبُعْضِكِ الْحُلُوِّ وَالْحَامِضِ، وَفَرَاخِ بَطْنِكَ وَبَيْتِكَ مِنَ الدُّنْيَا» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۲/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۷۴): این فراز، توصیه به دشمن داشتن چرب و شیرین دنیا برای رسیدن به مرتبه

«دوام ذکر» است و این لذا یذ ذنیوی از آن جا که غالباً مانع این هدف هستند، برای همین باید در حد نیاز و به اندازه اعتدال و میانه از آن ها بهره برد (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۱۶۶/۱).

ذیل فراز «یا أَحْمَدُ! وَاحْدَرُ أَنْ تَكُونَ مِثْلَ الصَّبِيِّ إِذَا نَظَرَ إِلَى الْأَخْضَرِ وَالْأَضْفَرِ أَحَبَّهُ، وَإِذَا أُعْطِيَ شَيْئاً مِنَ الْحُلُوِّ وَالْحَامِضِ، إِعْتَرَبَهُ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۲/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۷۴): این دستور به معنای دل بسته نبودن به دنیا است؛ نه این که دنیا به خودی خود، نکوهیده و بد باشد (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۱۷۶/۱).

ذیل فراز «وَيَكُونُ قُوَّةً 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 می شود؛ و همین توجه، باعث صدور نیکی ها از روح است (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۲۱۶/۱). بنابراین افراط در گرسنگی هم نکوهیده است؛ زیرا این اثر از آن صادر نمی شود؛ بلکه تشوش روح می آورد؛ همان طور که مرحوم فیض کاشانی معتقد است: «سنگینی حاصل از پر خوری، مانع عبادت است و فشار و رنج گرسنگی نیز دل را مشغول می سازد و مانع عبادت می شود؛ پس مقصود از دستور جوع، آن است که به حد اعتدال باشد؛ به گونه ای که اثری از خوردن و نا خوردن 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 لِأَنفُسِهِمْ مُتَعَبِينَ 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 (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۱۸۲/۲).

ذیل فراز «وَعَجِبْتُ مِنْ عَبْدٍ لَهُ قُوَّةٌ يَوْمَ مِنَ الْحَشِيشِ أَوْ غَيْرِهِ، وَهُوَ يَهْتَمُّ لِعَدْلِهِ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۳/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۷۴): اهمتانی 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 (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۳۰۲/۱).

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 اعتنا به لوازم زندگی اجتماعی انسان

همان طور که در قاعده اول گذشت، از نظر استاد سعادت پرور رحمته الله علیه 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»ی 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 گیرد (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 نباید 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 آمدوشدها حاصل می‌شود. ایشان معتقد است کتاب و سنت، شروط این قطع ارتباط و موارد آن و نیز شرایط آن توأمل 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 منظومه 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: ۸۸۶/۱)؛ و قطع نابجای روابط حسنه 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 دل‌های مؤمنان دور کند و کینه‌توزی را جایگزین کند، اجتماع اسلامی را دچار اختلال می‌کند؛ و رفتارهای مودت‌برانگیز در ایجاد الفت و انس اجتماعی، مؤثر هستند (همان: ۴۴/۲).

از نظر مؤلف سیرالاسراء، 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 «لَيْسَ شَيْءٌ أَفْضَلَ عِنْدِي مِنْ ... الرِّضَا بِمَا قَسَمْتُ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۲/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳:

۱. قَلِيلُ الرِّضَا، لَا يَغْتَدِرُ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْهِ وَلَا يَقْبَلُ عُذْرَ مَنْ اغْتَدَرَ إِلَيْهِ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۲/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۷۴).

۲۱/۷۴) نوشته‌اند: انسان نباید از فعالیت اجتماعی دست بکشد؛ و آموزه‌هایی چون رضا و توکل، نباید 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 کمال الاهی نیستند (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۷۲/۱).

تفسیر آموزه‌های متعالی عرفانی در زمینه قطع ارتباط عارف با خلق: مؤلف بزرگوار سیر الإسراء در ذیل فراز «وَلَمْ يَزْعُمُوا الْحَوَائِجَ إِلَى الْخَلْقِ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۲/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۷۴) 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 برجسته، 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 برآورده می‌کند (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱۱۴/۱).

همچنین ایشان در ذیل فراز «وَأَفْتَحُ عَيْنَ قَلْبِهِ ... فَأَنَاجِيهِ فِي ظَلَمِ اللَّيْلِ وَنُورِ النَّهَارِ، حَتَّى يَنْقَطِعَ حَدِيثُهُ مَعَ الْمَخْلُوقِينَ وَفَجَالَسَتْهُ 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 تَعَرَّفْتَ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ، فَرَأَيْتَكَ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ» و بر این اساس، در همان حال که بر حسب نیاز خود در عالم طبیعت با انسان‌ها سخن می‌گویند، با قلب خود، ملکوت آن‌ها را مشاهده می‌کند که

خدای متعال است؛ همان طور که در دعای کمیل است: «و باسمائک الّتی غلبت [ملاّت] أركان کلّ شیء»؛ و این است معنای قطع سخن گفتن او با مخلوقات (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱۶۴/۳-۱۶۶).

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

۵. اخلاق، ظهور فطرت و تخلق به اخلاق الاهی

مؤلف سیرالاسراء 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 مدعا در قاعده 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؛ ۷۲/۲)؛ زیرا قرآن کریم فرموده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي 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 (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱۰/۱؛ و ۲۲۴/۱)؛ و نزدیک شدن به فطرت، همان نزدیکی به خداوند است (همان، ۱۳۸۵: ۲۲/۳). وصول به فطرت نیز در این است که بنده‌ای 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 ۱۳۸۶: ۲۳۷/۱)؛ همان طور که حیات باطنی و معنوی انسان در این مشاهده و فنای فی‌الله 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 متأثر را می‌گشاید. کارکرد این نگرش در روش اخلاق‌پژوهی 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 خوشرویی تنها نیست، بلکه به معنای تلبس 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 الْمَخْلُوقِينَ بِنَظَرِي إِلَيْهِمْ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۲/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۷۴): مؤلف معتقد است این فراز به این معنا است که انسان‌های رشدیافته و غیرمحبوب 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 قُوَّةَ 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 می‌شود؛ و همین توجه، باعث صدور نیکی‌ها از روح است؛ زیرا نیکی در فطرت انسان نهفته است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۲۱۶/۱). بنابراین ارزش «جوع» نیز در توجه دادن آن به فطرت توحیدی است.

ذیل فراز «اللَّهُمَّ! ارْزُقْهُمْ ... وَحِلْمًا لَيْسَ بَعْدَهُ عَجَلَةٌ» (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 علیهم‌السلام در اثر تبعیت

استاد معتقد است انبیا و اوصیای علیهم‌السلام 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 محجوبند، به تخلق 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 علیهم‌السلام 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 علیهم‌السلام و نیز مؤمنان امتحان‌داده که قلبشان برای ایمان آزموده شده، ممکن است. این ذکر، انقطاع خاصی از دنیا لازم دارد که تنها با تبعیت کامل از انبیا و اوصیای علیهم‌السلام در همه امور مادی و معنوی حاصل می‌شود (همان: ۲۰۰/۲)؛ و صاحب آن، همواره در خواب و بیداری و در خلوت و اجتماع، در یاد خدا است (همان: ۲۶۸، ۲۶۶/۲؛ ۱۳۲/۳؛ ۱۲۴/۴).

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 أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۲/۲)، «وَلَا قَوْمَ لَهٗ مَقَامَ عَقْلِهِ»، «وَعَقْلًا كَيْسَ بَعْدَهُ حُمُقٌ»، «اللَّهُمَّ! ارزُفْهُمْ ... وَخُشُّوعًا كَيْسَ بَعْدَهُ قَسَاوَةٌ ... وَعَقْلًا كَيْسَ بَعْدَهُ حُمُقٌ و...» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۸/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶/۷۴). انسان‌ها می‌توانند با تبعیت از انبیا و اوصیای علیهم‌السلام از مقربین و مخلصین شوند (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۲۶۶/۳)؛ به این معنا که تابعین انبیا

و اوصیاء علیهم السلام می‌توانند 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 طیتشان، می‌توانند به کمالات معنوی آنان دست یابند. ایشان روایات زیادی را شاهد تأیید این مدعا می‌دانند (همان: ۲۶۸/۳). وی در دیگر آثار خود به نقل و تفسیر این روایات پرداخته‌اند (سعادت‌پور، ۱۳۸۶: ۲۷/۳؛ ۷۳-۷۲/۱؛ ۱۳۸۸: ۳۹۲؛ و ۱۳۶۸: ۴۳۲/۳؛ ۲۳۰/۵).

۷. اعتدال در همه امور

از منظر سیرالاسراء، اعتدال و میانه‌روی در همه امور، یک اصل است مگر این‌که وظیفه شرعی چیزی دیگر اقتضا کند؛ مانند ذخیره نکردن هیچ چیز در منزل و انفاق همه داشته‌ها و ایثار دیگران همان‌طور که در برخی زمان‌ها و مکان‌ها چنین است (سعادت‌پور، ۱۳۸۵: ۱۶۶/۱).

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

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

اعتدالیابی، هدف مجاهده: هدف از مجاهده مداوم، بازداشتن 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 می‌کند.

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

۸. جایگاه عقل و عرف در ارزش‌گذاری رفتارهای اخلاقی

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

و بایسته محترم دانسته، احکام آن‌ها را در آن حدود، لازم‌الاتباع 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 می‌کنند (همان: ۳۲/۳).

ب) 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).

ج) هر رفتاری که نزد عقل یا عرف ستوده باشد، مطلوب است، اما باید از حد شرعی هم نگذرد، وگرنه 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 سیرالاسراء است. مصادیق کاربرد این اصل در تبیین‌های عرفانی و اخلاقی ایشان به این شرح است:

غرض از تشریح دستورات عرفانی و اخلاقی مانند تقوا و مراقبه و حیا و خوف و خشیت و...؛ و نیز احکام الهی از واجبات و مستحبات و... جز این نیست که انسان به مراقبت حضور خدای متعال در همه شئون زندگی خود بپردازد و هرگز کاری که مخالف این حضور خدای متعال است، مرتکب نشود (همان: ۵۰/۲). این است مقصود از ورع در اصطلاح روایات؛ یعنی اجتناب از همه 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 زبانی و قلبی، و توجه همواره قلب به ساحت کبریا در مرحله ذکر قلبی، چنین می‌نویسند: کسی هم که در مرحله 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: ۱۵۶/۱).

با وجود توصیه مؤلف به اعتدال در انفاق، مبنای اعتدال‌گرایی 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 هر چه حکم کند، باید از همان تبعیت نمود. به عنوان مثال اصل بر اعتدال و اقتصاد در همه امور است، اما همان طور که در قاعده اعتدال گفته شد، اگر وظیفه شرعی چیزی دیگر اقتضا کند، همان ملاک است (همان: ۱۶۶/۱).

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

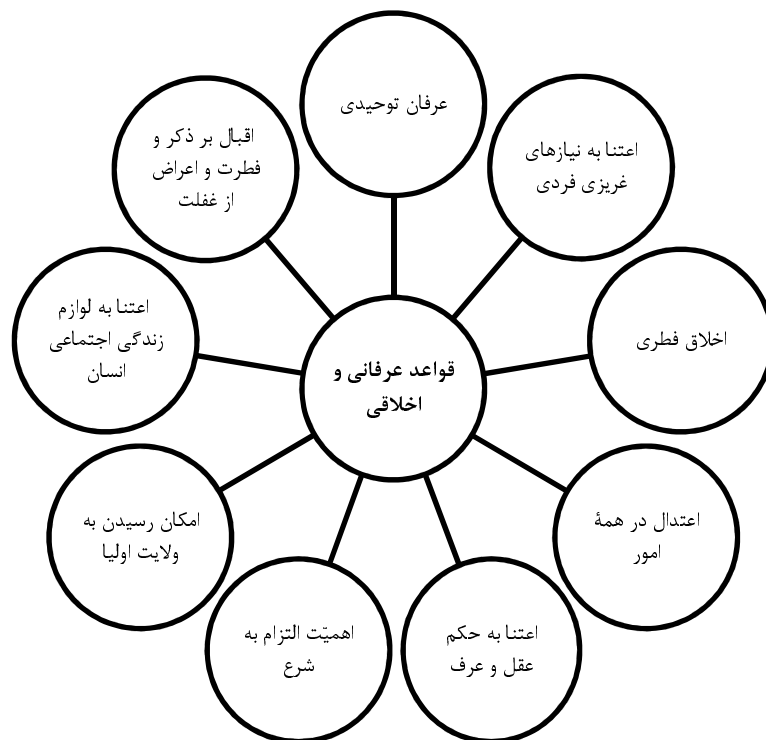
حلال و حرام و بلکه مستحب و مکروه در روش مورد توصیه مؤلف، یک اصل حتمی و مؤکد است: امور مادی و نیازهای غریزی از غذا و لباس و مسکن و ازدواج و ... باید از راه حلال کسب شوند تا توفیق عبادت و نورانیت درون و ازدیاد معرفت و یقین و در نتیجه، رجوع به فطرت الاهی و شهود آن حاصل شود؛ زیرا رعایت جهات شرعی بلکه همه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

بالاخره این که ایشان به طور مطلق نوشته‌اند: 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 لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»؛ و این است معنای «وصول» در فراز «وَيَصِلُ بِهِ إِلَى اللَّهِ» (همان: ۴۰/۳).

نتیجه‌گیری

این تحقیق، به نوعی تکاپوی اکتشافی محسوب می‌شود که زمینه‌ای از قواعد عرفانی و اخلاقی در حوزه عرفان و اخلاق مأثور را بیان کرده است. این نوع پژوهش سابقه‌ای ندارد؛ همان‌طور که قواعد فقهی هم سابقه‌چندانی 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 مأثور حضور داشته باشند.

تحقیق حاضر توانسته است نه 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:



قواعد عام در مواجهه با آیات و روایات عرفانی و اخلاقی از منظر سراسر

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا (۱۴۰۴)، الشفاء (المنطق)، مکتبة آية الله المرعشي، قم.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹)، إقبال الأعمال، دارالکتب الإسلامیه، تهران، چاپ دوم.
۴. اشبیلی مالکی، محمد بن عبدالله (۱۴۲۸)، المسالک فی شرح هبوطاً مالک، دارالغرب الإسلامی، چاپ اول.
۵. ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱)، روش شناسی تحقیقات کیفی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ اول.
۶. بجنوردی، سیدحسن (۱۴۱۹)، القواعد الفقهية، نشر الهادی، قم، چاپ اول.
۷. جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۲۴)، التعريفات، چاپ اول، داراحیاء التراث، بیروت.
۸. حافظنیا، محمدرضا (۱۳۸۶)، مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی، انتشارات سمت، تهران، چاپ سیزدهم.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، چاپ اول.
۱۰. دلاور، علی (۱۳۹۲)، مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی، انتشارات رشد، تهران، چاپ دوازدهم.
۱۱. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲)، إرشاد القلوب، الشریف الرضی، قم، چاپ اول.
۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۴)، المحصول فی علم الأصول، قم، چاپ اول.
۱۳. سعادت پرور، علی (۱۳۸۸)، فروغ شهادت، احیاء کتاب، تهران، چاپ سوم.
۱۴. _____ (۱۳۶۸)، جمال آفتاب، مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی نور، تهران، چاپ اول.
۱۵. _____ (۱۳۸۵)، سیر الإسراء، شرکت احیاء کتاب، چاپ اول.
۱۶. _____ (۱۳۸۶)، نور هدایت، احیاء کتاب، تهران، چاپ اول.
۱۷. شهید اول، محمد بن مکی (بی تا)، القواعد و الفوائد، کتابفروشی مفید، قم، چاپ اول.
۱۸. صدر المتألهین (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ اول.
۱۹. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵)، علل الشرائع، کتابفروشی داوری، قم، چاپ اول.
۲۰. طباطبایی، محمدکاظم (۱۳۹۰)، منطق فهم حدیث، مؤسسه امام خمینی، قم، چاپ اول.
۲۱. طبرسی فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷)، تهذیب الأحکام، دارالکتب الإسلامیه، تهران، چاپ چهارم.
۲۳. فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۶)، الوافی، کتابخانه امیرالمؤمنین علیهم السلام، اصفهان، چاپ اول.

۲۴. _____ (۱۴۲۳)، الحقائق في محاسن الأخلاق، دار الكتاب الاسلامي، قم، چاپ دوم.
۲۵. كليني، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷)، الكافي، دار الكتب الإسلامية، تهران، چاپ چهارم.
۲۶. مامقاني، عبدالله (۱۴۱۱)، مقباس الهداية، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، چاپ اول.
۲۷. مجلسي، محمد باقر (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، چاپ دوم.
۲۸. محمدپور، احمد (۱۳۹۲)، روش تحقيق كيفي، انتشارات جامعه‌شناسان، تهران، چاپ دوم.
۲۹. مصطفوي، سيد محمد كاظم (۱۴۲۱)، مائة قاعدة فقهية، دفتر انتشارات اسلامي، قم، چاپ چهارم.
۳۰. مكارم شيرازي، ناصر (۱۴۱۱)، القواعد الفقهية، مدرسة امير المؤمنين عليه السلام، قم، چاپ سوم.