

کتابخانه الکترونیکی
<http://KetabFarsi.ir>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سرشناسه: نکونام، محمدرضا، ۱۳۲۷ -
 عنوان و پدیدآور: عارف و کمال، شناخت عارفان حقیقی و چالش‌ها و آسیب‌های
 عرفان رایج / مولف: محمدرضا نکونام.
 مشخصات نشر: قم: ظهور شفق، ۱۳۸۶.
 مشخصات ظاهری: ۴۸ ص.
 شابک: ۴-۱۵-۲۸۰۷-۹۶۴-۹۷۸
 یادداشت: فیفا.
 یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.
 موضوع: ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ ق. - نقد و تفسیر.
 موضوع: عرفان.
 موضوع: اخلاق عرفانی.
 رده بندی کنگره: ۲ ع ۸ ن / BP286
 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۸۳
 شماره کتابخانه ملی: ۳۷۶۴۹ - ۸۵ م



عارف و کمال

تألیف: حضرت آیت الله العظمی محمدرضا نکونام

ناشر: ظهور شفق

محل چاپ: نکین

نوبت چاپ: اول

تاریخ چاپ: زمستان ۱۳۸۶

شمارگان: ۳۰۰۰

قیمت: ۵۰۰۰ ریال

ایران، قم، بلوار امین، کوچه ۲۲، فرعی اول سمت چپ، شماره ۷۶

صندوق پستی: ۴۳۶۴ - ۳۷۱۸۵

تلفن: ۲۹۳۴۳۱۶ - ۰۲۵۱ تلفکس: ۲۹۲۷۹۰۲ - ۰۲۵۱

www.Nekounam.ir www.Nekoonam.ir

ISBN: 978-964-2807-15-4

حق چاپ برای ناشر محفوظ است



عنوان	فهرست مطالب	صفحه
پیش‌گفتار		۷
عرفان علمی و عینی		
انواع کفر		۱۱
کفر تاریخی		۱۱
کفر عرفانی		۱۲
ارزیابی و تحلیل دو نوع کفر یاد شده		۱۳
جناب محی‌الدین و توجیه تمام کفر		۱۳
ننگی و رنگی		۱۵
خودخدایی عرفانی		۱۵
وجود مثالی فراگیر		۱۶
عالم مثال و وجود برزخی		۱۷
عرفان وصولی و مشکلات راه		۲۰
ترجمان عرفان		۲۲
بیان عرفان به زبان عارف		۲۳

عارف و دریافت‌های عرفانی وی ۲۳

تعریف عرفان ۲۴

عارف و حق ۲۴

حق موضوع و غایت عرفان ۲۵

راهیان عرفان ۲۶

مراحل و منازل کلی عرفان ۲۷

موازنه‌ی دائمی میان حق و باطل ۲۷

عارف و کمال

وحدت طلب ۳۰

حق به لباس خلق ۳۸

جنبه‌ی منصور ۴۱

إِنِّي «أُحِبُّكَ» ۴۲

بندگی حق ۴۳

اخلاق و عرفان ۴۴

تفاوت موضوع و روش ۴۴

فنا و بقا ۴۷

عارفان دل‌باخته و دل‌سوخته ۴۸

پیش‌گفتار

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على
محمد وآله الطاهرين، واللعن الدائم على
أعدائهم أجمعين.

عرفان دنیای پر رمز و راز و پیچیده‌ای است که در جهان امروز از ریشه‌های ناب خویش بسیار فاصله گرفته و هم‌اینک با چالش‌ها و آسیب‌های بسیاری روبروست. با توجه به استقبال گسترده‌ای که پیوندگان راه حقیقت از معارف عرفان موجود دارند، ضرورت بازشناسی آسیب‌های عرفان رایج و به‌ویژه آموزه‌های ابن عربی بیش از پیش خود را نشان می‌دهد.

نوشتار حاضر دارای دو مقاله است: در مقاله‌ی نخست دو آسیب و نقد جدی که بر عرفان ابن عربی وارد است را به بحث می‌گذارد و در مقاله‌ی دوم تفاوت عرفان و اخلاق و به ویژه کمال‌خواهی اخلاقیان را به نقد می‌کشد و بر این نکته که: «یک دیار آباد بس است» تأکید می‌کند.
و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین.



عرفان علمی و عینی

عرفان را به‌طور کلی می‌توان به دو بخش علمی و عینی تقسیم کرد. عرفان علمی همان عرفان حصولی، درسی و مباحثه‌ای است و عرفان عینی همان عرفان وصولی و عینی است که البته ما در این مختصر سعی داریم به اجمال درباره‌ی هر یک به‌طور جداگانه اشارتی داشته باشیم تا ضمن آشنایی با هر یک از این دو، مشکلاتی که در طریق ادراک و فهم هر یک وجود دارد باز شناخته شود.
موضوعی که اهمیت و زمینه‌ی بحثی بسیار فراوانی برای بشر دارد و باید در تمام جهات آن



دقت و هوشیاری به کار بست، مسأله‌ی عرفان نظری موجود و هدف و غایت آن است.

باید بسیار دقت شود تا روشن گردد که عرفان کلاسیک موجود و متداول چیست؟ غایت و هدف آن کدام است؟ و علت فاعلی و غرض از ابداع و ایجاد چنین عرفانی چه بوده است؟ البته، برای هر یک از این دو امر جهات مختلفی برای بحث وجود دارد؛ به طوری که باید هر یک را به طور کامل در جای خود مورد بحث قرار گیرد.

برای استحکام مبانی عرفان کلاسیک و روشنگری تمام در این زمینه، طرح دو توهم و شبهه بسیار مهم و پیچیده لازم و ضروری است که هر یک دارای موقعیت والایی می‌باشد و در برخورد با این علم، حالتی متفاوت دارد و در این جا به طور مختصر، به هر یک اشاره‌ای می‌شود:

نخست - غایت از عرفان کلاسیک؛ به خصوص عرفان عرفایی پر مدعا همچون محی‌الدین و پیروان و اقمار منظومه‌ی عرفانی وی.

دوم - اثبات یا نفی تمثالات مثالی در عالم مثال برای حق تعالی.

انواع کفر

به عنوان مقدمه، برای فهم بهتر اصل اشکال و توهم می‌توان گفت: در مقابل توحید حق و عالم ربوبی، به طور کلی در نظری ابتدایی دو نوع کفر و شرک و الحاد وجود دارد. نوع نخست، کفر رسمی، ظاهری و صوری که همان انکار مستقیم و بی‌مهابای کفار عمومی و رسمی است که خود دارای اقسام فراوان و انواع متفاوت می‌باشد.

نوع دوم آن را باید کفر و شرک و الحاد پنهانی، آبرومند، محترمانه و عالمانه‌مآب و ظریف دانست، و خوب است که این قسم از کفر را «کفر عارفانه» و «عرفان کفرنما» یا «کفار عارف مآب» نام نهاد. هنر این افراد؛ اگرچه تمامی در قالب دین است و استناد به دین دارد، چیزی جز توحید کفر و تشریح شرک نمی‌باشد، که در این جا به هر یک به طور اجمال اشاره می‌شود.

کفر تاریخی

نوع نخست از کفر و شرک و الحاد را با تمامی انواع و اقسام آن باید دشمنی با حق دانست. چنین کفر و مقابله‌ی با حق را کفر تاریخی و مردمان این

گونه را «کفار همگانی» باید نامید؛ مانند: بت پرستی و تمامی اقسام دور و نزدیک آن با تمامی انواع گوناگون ظاهر و پنهان و یا خفی و جلی و نفاق گونه که هر یک در جای خود روشن و مشخص می باشد و در این مقام بحثی از آن نداریم.

کفر عرفانی

نوع دوم از کفر را می توان کفر عرفانی و عارفان کافر دانست؛ زیرا هدف و غایت بسیاری از عارفان چیزی جز توجیه تمام کفر و کفر مطلق نیست. عارف برای اثبات مطلق کفر و توجیه هر نوع شرک و الحاد، دم از ایمان مطلق و مطلق ایمان می زند.

کفر تاریخی، حق را در صورت اجسام و ماده و عنوان بت منحصر می نماید و بقیه را یا بی خالق و یا مخلوق ولی بیگانه به خود می پندارد، ولی کفر عرفانی - که همان نوع دوم از کفر می باشد - حق را بدون حد و حصر و زیاد و نقصان در تمامی موجودات سرایت می دهد و به طور روشن، تمامی هستی را سراپا یک بت می پندارد و نامش را گاهی حق و زمانی خود را مُعَنَوَن آن می شناسد.

ارزیابی و تحلیل دو نوع کفر یاد شده

کافر می گوید: «سنگ خداست» و عارف می گوید: «نه تنها سنگ، بلکه علاوه بر سنگ، همه چیز، یکجا خداست و دوگانگی و غیریتی در هستی یافت نمی شود».

همه خدایی شعار عارف - به ویژه محی الدین و همفکران وی - است که بت را هستی و هستی را تنها یک بت می داند که با تمام جدایی و کثرت، بیش از یک بت به نام «هستی» نمی باشد و کثرتی در آن وجود ندارد و همه ی هستی همچون یک سنگ و بت پرستی یک خداست و یک هستی، همچون یک بت، واحد مشخصی است.

جناب محی الدین و توجیه تمام کفر

با بصیرتی جامع از میان تمامی بیانات محی الدین، این امر به خوبی آشکار می شود که ایشان برای توجیه تمامی کفر و رفع نزاع میان ایمان و کفر و برای تبرئه ی بی چون و چرای کفار، چگونه ظریفانه وارد بحث می شود.

او فرعون را به خوبی تبرئه می کند، ولی جناب موسی را درگیر اشکالات گوناگون می نماید. شیطان



را نجات می‌دهد و برات آزادی را بدرقه‌ی راهش می‌سازد؛ در حالی که فرشتگان الهی را به هزارویک اشکال دچار می‌سازد.

بهشت را لقا و دوزخ را شیرین و گوارا می‌داند؛ عذاب و درد را از دوزخ دور می‌سازد و با تلاش بیهوده و فراوان، این امر را به کرسی خیال خود می‌نشانند، نمرود را مظهر قدرت حق و خلیفه‌ی ظاهری پروردگار معرفی می‌کند؛ در حالی که حضرت ابراهیم را به وهم و گمان می‌کشاند و او را در خور آن می‌داند و آن را نقص نمی‌شناسد.

به طور کلی، ایشان تمامی موجودی و سرمایه‌ی هستی را به یک چوب می‌رانند و اگر ایمان را بدهکار نسازد، چیزی اضافه نمی‌آورد.

او با صراحت، سخن از «لا تفاوت فی خلق الرحمان» سر می‌دهد و «تسییح شیخ» را همچون «جامه‌ی مرد شرایخوار» می‌شناسد و تمامی خوب و بد را چیزی جز ظهورات حق نمی‌داند.

خود را با هستی دمساز می‌داند و همه‌ی هستی را در خود به‌طور کامل می‌یابد و تمامی وجود را میهمان خود می‌سازد و گاهی هستی را میزبان

همگان معرفی می‌نماید و به‌طور کلی می‌بافد و بافته‌ی خود را چیزی جز خامه‌ی حق نمی‌داند.

ننگی و رنگی

به بیان محی‌الدین، کفری وجود ندارد و ایمان چیزی جز کفر نیست و چنانچه خواهی عکس این موضوع را عنوان کن؛ با این عبارت: ایمانی وجود ندارد و کفر هم چیزی جز ایمان نیست و تمامی را باید یک هستی نام نهاد و خود را در واقع مشغول خود داشت و خود را سجده‌گاه و قبله‌گاه تمامی هستی دانست و بر خود سجده نمود.

محضر هر ذره محضر حق است و حق در آن ذره سراسیمه غرق می‌شود و تنها رنگی که آن هم ننگی بیش نیست عنوان ظاهر و باطن و دیگر عناوین حق است که حق را با آن مطرح و درگیر می‌سازد.

خودخدایی عرفانی

در این جا اگرچه کفر مصطلح و عمومی در کار نیست و ابن عربی سخنی از خالق و معبود و یا شفیعان و دیگر تعابیر نمی‌گوید، ولی آنها را مخلوق و بی‌خالق و مدبر و بیگانه از حق نمی‌پندارد، بلکه

هستی را یکپارچه حق و حق را یک حقیقت تمام می‌داند و میان خالق و مخلوق تباین و بینونیتی قایل نیست.

عارف مدبر خود را بت نمی‌داند و از آن طلبِ شفاعت نمی‌کند، بلکه بت را تحت تدبیر خود در می‌آورد و خودخدایی را لحظه‌ای از خود دور نمی‌سازد و آن را عین ایمان می‌شمارد.

این بیان، فشرده‌ای از توهم نخست است که گذشته از جهات عرفانی و فنی آن، جهتهای مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در بر دارد و باید در تمامی این جهات، حساسیت خاصی از خود نشان داد و هر یک را به‌طور روشن و واضح مورد بحث قرار داد که نفی و یا اثبات هر یک عوارض و لوازم متعدد و بسیاری در پیش دارد.

وجود مثالی فراگیر

توهم دوم - بیانگر ایراد اول است - موضوع وجود عالم مثالی برای حق و یا نفی آن می‌باشد. عرفان می‌گوید تمامی موجودات عوالم مختلف که در هر عالم تحقق وجودی دارد - هر یک برای

خود عالم مثالی و وجود مثالی نیز دارد و هیچ یک عاری از وجود مثالی و عامل مثال نمی‌باشد.

هر موجودی در کنار تمامی عوالم مختلف وجودی خود به‌طور مستقل در عالم مثال تحقق دارد و از وجود مثالی برخوردار است و عالم مثال، برزخ میان تمامی عوالم است.

عالم مثال و وجود برزخی

تمام موجودات از همه‌ی عوالم با تمامی خصوصیات و ویژگی‌های خود؛ خواه مادی باشد یا مجرد و ناسوتی باشد یا ملکوتی و یا جبروتی و یا از دیگر عوالم مختلف - از عوالم متعدد ملایک گرفته تا ماده - دارای عالم مثال و وجود مثالی است و هر یک از موجودات، در عالم مثال تمثال برزخی متناسب با وجود حقیقی خود دارد.

در این جا پرسش و توهمی مطرح می‌شود که آیا وجود حق و جناب باری تعالی از چنین عالمی برخوردار است؟ آیا حضرت حق ظهور مثالی دارد و دارای عالم مثال است؟ یا عالم مثال، تنها برای ممکنات می‌باشد؟

این توهم در هر دو صورت نفی و اثبات مورد

پرسش است و برای گریز از این پرسش اگر جانب نفی آن را برگزیده شود، برای جناب حضرت حق عالم مثال و یا وجود مثالی نخواهد بود و آن حضرت والاتر از این سخن است و اگر این پرسش دنبال شود که چرا برای حضرت حق وجود مثالی نیست؟ وجود مثالی ماده و مجرد ندارد و وصف مادی و یا تجردی مانعی برای تحقق عالم مثال و وجود مثالی برای چیزی نخواهد بود و وجوب و امکان برای عارف مانعی نیست؛ زیرا هرچه هست و هرچه باشد، وجود است و وجوب، و امکان تحقق وجودی یا وجوبی ندارد.

اگر جهت اثباتی آن دنبال شود و گفته شود برای جناب حق همچون تمام موجودات - عالم مثالی وجود دارد، این پرسش رخ می‌نماید که آیا وجود مثالی و عالم مثال چیزی جز تمثل و تجسم حق است؟ و این خود چیزی جز بت - البته به طور مثالی - است؟ با این فرض، به آسانی می‌توان خدا را بر تختی نشانند و دیگر قوا را برای او اثبات کرد و دست و پای مثالی به آن حضرت اعطا نمود.

البته، بعد از اعطای کرسی و عرش مثالی و

دست و پای مثالی در قالب و عنوان وجوبی و ربوبی، دیگر باکی نیست که تمامی اعضا و جوارح متداول و مأثور یا بیش‌تر از آن را برای حق اثبات نمود و این امر را چنان گسترش داد که عارف، سنگ مثانه را نشان همگان دهد و آن را عالمی از عوالم برزخی بداند. البته، در این صورت بسیاری از عناوین کفر و شرک مفهوم و معنایی نمی‌یابد و بی‌پرده می‌توان حق را در تمامی مفاهیم و عناوین به‌طور مجسم دید و به آن مراحل وجودی رسید و آن مقامات عرفانی را یافت و به آن نایل شد؛ ولی با جسمی بس لطیف، برزخی، محسوس و با ظاهری نامحدود و باطنی غیب‌آلود، ناگشوده و بی‌حد و حصر.

با این بیان، می‌توان حق را دارای تمامی مراحل و مراتب هستی دانست و آن جناب را افزوده بر تمام مقامات و صفات نامحدود وجودی و تجردی، دارای عالم مثال دانست.

می‌توان بسا موازین عرفانی، آن حضرت را به‌خوبی با این قالب و در این قالب جا داد و بتی این چنین برای حق ترسیم نمود و چنین خدای عرفانی



خود را به گرمی در بر کشید و با تمامی صفاتش همراه بود و لحظه‌ای از آن غافل نبود و از آن دور نشد.

این دو توهم و پرسش از مشکلات مهم عرفانی است که در این مقام، بی مهابا و به‌طور آشکار عنوان شد تا زمینه‌ای برای تحلیل هرچه بیش‌تر مباحث عرفانی باشد و هرگونه تزلزلی را رفع نماید.

باید از این دو ایراد به روشنی پاسخ داد تا مرز باریک کفر و ایمان بخوبی از هم شناخته شود و هنرهای عرفان و عارفان بحق از جهالت‌های الحادی مشخص گردد.

عرفان وصولی و مشکلات راه

برای آشنایی با عرفان و وصول به آن تنها باید به عرفان پناه برد و از زبان عارف واصل سخن شنید و اگر میسور شد، چیزی از آن چشید و سیراب شد. تعریف ادبی، فلسفی و یا تاریخی و ترجمه‌ای جهانی بیانگر حقیقت عرفان نیست و تمامی آن را باید فراموش نمود و به کناری نهاد.

سؤالاتی که برای هر پوینده‌ی عرفان به وجود می‌آید عبارت است از: عرفان چیست و این واژه چه حقیقتی را در بر دارد؟ عرفان از چه زمان و از کجا شروع گردیده است؟ تعریف آن چیست؟ موضوع آن کدام است، غایت عرفان چیست و پویندگان راستین عرفان چه کسانی بوده‌اند؟ و آنان چه محتوایی را یافته‌اند؟ منازل و مراحل عرفان چگونه و به چه صورت طی طریق می‌شود؟ رابطه‌ی عرفان زنده‌ی امروز با دنیای امروز چگونه است؟ و بسیاری از پرسش‌های دیگر که پاسخ‌های آن را باید تنها از دهان عارف و زبان عرفان شنید و به آن رسید و دیگر سؤال‌ها و پرسش‌ها را با جان دنبال کرد.

آنچه در این زمینه به‌طور کوتاه و مختصر و به عنوان پیش‌درآمد مورد بحث قرار می‌گیرد چند امر است:

عرفان وصولی صلابی است استوار و ندایی است بس رسا برای آنان که از «دیو» و «دد» ملولند و دل در گرو حق دارند و از هر سخن نو و کهنه‌ای رهیده و آهنگ آشنا می‌خواهند؛ از شنیده‌ها خسته



و از دیدنی‌ها رسته‌اند و تمامی اوهام و خیالات موجود را سرکوب کرده‌اند.

ترجمان عرفان

پاسخ آن‌چه در ابتدا به عنوان سؤال بیان گردید و تشریح شد چنین است که شناخت عرفان و دریافت حقایق عرفانی در قدرت بیان تاریخ و ترجمان و تحلیل داستان نیست؛ زیرا عرفان، تاریخ ندارد؛ چون تاریخ آن تمامی هستی است و تحلیل واژه و لفظ سود چندانی در بر ندارد و تنها کاری جانبی است. این که عمری را صرف نماییم تا بدانیم که پویندگان و روندگان و رسیدگان به عرفان چه کسانی هستند و سخن آنان چیست عرفان نمی‌باشد؛ چون ذکر غیر، غفلت از خود را در پی دارد و وصف پیشینیان دوری از حال را نصیب می‌سازد و این نیز شرط عرفان نیست. آنان که رفته‌اند، رفته‌اند و آن که هم‌اکنون می‌رود، نقد جان است و این اندیشه لازم است که هر پوینده با خود در سفر باشد و خود از خود باز نماند.

پس لازم است نخست «تعریف» عرفان و «موضوع» و «غایت» آن از زبان عارف شنیده شود

که این خود اساس سیر و سلوک اندیشه و عمل را روشن می‌سازد و راه را برای پویندگان واقعی مشخص می‌نماید.

بیان عرفان به زبان عارف

آنچه بیانگر هویت آدمی و نمایانگر حقیقت بشری است - بعد از مراحل اندیشه‌ی نظری و عملی - عرفان است. آدمی را با اندیشه و حقیقت اندیشه را با یافت آدمی باید شناخت. آنچه «حقیقت» انسان را مشخص می‌سازد، «اندیشه» و آنچه آدمی را به باور اندیشه می‌رساند، «عرفان» است. عرفان عالی‌ترین مقام در یافت بشری و بلندترین قلّه‌ی شناخت انسان است. بعد از مراحل کلی شناخت اندیشه‌ی نظری؛ اعم از کلام، منطق و فلسفه‌ی مشا و اشراق دیگر مکتب‌های عقلی و نقلی با محتوای غنی و فراوانی که دارد، نوبت به عرفان می‌رسد.

عارف و دریافت‌های عرفانی وی

عارف از هستی، نفس هستی را می‌خواهد و از حقایق، خود آنها را آرزو دارد و هرگز طالب



اندیشه، ماهیت، مفهوم و عدم نیست.

عرفان، یافت انسان است که بر حق بنا می شود و عارف راهگشای این تشخّص است. عارف، میهمان «یافته‌های عینی» خود از سر سفره‌ی نفس خویش است و حق را تنها میزبان خود می شناسد.

تعریف عرفان

عرفان، دریافت حق بدون هر اندیشه و یا ماهیت و مفهوم است. عرفان، دریافت حق است با هر جلوه و ظهور و بروز. حق است که در نفس هر ذره ظهور دارد و «أنت الذي تعرّفتَ إليّ في كلّ شيء فرأيتك ظاهراً في كلّ شيء و أنت الظاهر لكلّ شيء» و این خود، ساخت حق است بی هر بود و نبود و یافت عارف است بی هر خلق و خوی.

عارف و حق

عارف می گوید و حق می گوید و او می جوید و حق می جوید، حق است بی نهایت و بی نهایت حق است که بی نهایت اسم بر خود روا می دارد. مفاهیم، حکایت از اسم دارد و اسم خود مسمای بی تعیین حق است که بر دل عارف فرو می ریزد و بی هیچ تغییر صفت و یا حالت و تبدیل او را می یابد و

می ستاید و می رباید تا آن که عارف، خود را از دست می دهد و تنها حق معرکه دار هستی می گردد.

حق موضوع و غایت عرفان

موضوع و اساس عرفان را «حق» تشکیل می دهد و عارف راهگشای این امر است. عرفان را موضوعی است که عین موضوعات و مسایل دیگر و نفس مبادی و مطالب است و دوگانگی حمل و انتقال ذهن و هر بیان دیگر در حریمش نشاید؛ ذهنش عین خارج و انتقالش ثبات محض است، مسیر آن، نفس سیر و این دو تشخّص غایت خود می باشد. عرفان، عارف را طالب است و عارف، خود نفس عرفان است و این دو، دو لفظ در قالب یک معنا و یا بدون قالب می باشد و تنها حق را بیان می دارد. عارف غایت مطلوب را در خود و خود را غایت مطلوب می داند و دانسته‌ی وی نفس یافته‌ی او می باشد.

غایت در عرفان نفس موضوع و موضوع عرفان نفس غایت می باشد.

عارف، شنیده‌ها و اندیشه‌های ذهنی را چندان اهمیت نمی دهد و حق را جز با حق نمی شناسد و



تنها دل درگرو او دارد و فارغ از هر وسوسه و خیال و مفهوم به سر می‌برد.

عارف نه چون متلکم دل به ظاهر الفاظ می‌بندد و نه همچون فیلسوف خشک، سنگ خیال و استدلال را به سینه می‌زند، فلسفه‌ی مطلق را عرفان می‌داند و مطلق فلسفه را منطق معقول ثانی و اندیشه می‌شناسد. عارف چون علوم علمای ظاهر به دنبال سند، مدرک، ظن و ظاهر نمی‌باشد و اساساً خود را محتاج آن نمی‌داند. عارف، دل بر ذهن نمی‌سپارد و ذهن را سفره‌ی خارج و عین آن می‌داند و خارج را تهی از موحد، ماده، ماهیت و مفهوم را عین حق می‌داند.

راهیان عرفان

پویندگان این راه بسیار کم به مقصد می‌رسند و رسیدگان آن چه بسیار اندک و چه بسیار اندک می‌باشند؛ هرچند همیشه مدعیان عرفان چندان کم نبوده‌اند، آن کس که می‌رود جزع سر نمی‌دهد و آن که می‌رسد مقام «لا» را پیشه‌ی خود می‌سازد و با تمام پنهانی «بلی» سر می‌دهد؛ اگرچه در ابتدا، وصول پنهانی را پیشه‌ی خود می‌سازد و خود را با آن دمساز می‌سازد.

مراحل و منازل کلی عرفان

میان گفتن و رفتن، رسیدن و بودن، مراحل و منزلی بسیار زیاد و طولانی است و این منازل، خود حکایت از حقیقت بارزی دارد.

حرف کار است و رفتن بار، رسیدن قرار و بودن فراغت بال می‌خواهد، اولی دام است و دومی لانه، سومی کام است و برای چهارمی دیگر لفظ و معنایی مجو؛ زیرا آن را محتاج به بیان است که عیان نیست و آن را که عیان است لزومی در بیان آن نمی‌باشد، از این رو، آن کس که یافت از بیانش فارغ است و آن که ندارد، لفظ و معنا، دیگر برای وی دردی را دوا نمی‌سازد.

موازنه‌ی دایمی میان حق و باطل

عرفان در طول تاریخ عمر خود همیشه، رسیدن‌ها، دیدن‌ها، دغل‌ها و مدعیان دروغین را دنبال و یا همراه خود داشته است. «ادعا» و «دغل» همیشه در کمین «حقیقت» بوده است و این دو رابطه‌ای بس پیچیده با هم داشته است و باز هم خواهد داشت.

آن کس که «مدعی عرفان» است دمساز خیال

می‌گردد و از واقعیت آن بی‌بهره می‌ماند و آن که چیزی یافت، دم بر نخواهد داشت. مدعیان چه بسیار بی‌ثمر و رسیدگان چه بسیار اندک و بی‌خبر و بی‌اثر می‌باشند. این موازنه برای همیشه باقی است و این خود برای پویندگان راه عرفان همیشه مشکل آفریده است؛ زیرا جدایی واقع از غیر آن کاری آسان نمی‌باشد.

این مطالب مقدمه‌ای بر پیش‌درآمد عرفان به زبان عارف بود که در این مقام بیان شد تا بعد، حق چه خواهد و چه بر سر آورد.



عارف و کمال

هر کس که می‌رود یا می‌دود به سوی کمال می‌رود و می‌دود جز عارف که خرابی را دنبال می‌کند. همه عاشق کمال نفس و استکمال آن هستند و عارف، عاشق خرابی و افنای آن غایت همه کمال است و غایت عارف حق. همه که می‌روند می‌خواهند به دست آورند و عارف می‌خواهد از دست بدهد. همه می‌خواهند خود را بسازند و عارف می‌خواهد خود را خراب کند. همه می‌خواهند چیزی به دست آورند و عارف می‌خواهد خود را از دست بدهد. همه خراب از حق و آباد خلق، و عارف، خراب



از خود و آبادِ حق است. حق، خراب و خود خراب است؛ اگرچه هر دو خراب هستند، میان این دو خراب، یک هستی آباد است که در خود هیچ خرابی نیست. عارف می‌خواهد ثابت کند که جز حق همه هیچ است، و دیگران می‌خواهند ثابت کنند ما هم هستیم و یا تنها ما هستیم که هستی مشهود داریم. عارف می‌گوید اوست، همه می‌گویند او و ما و یا ما تنها.

همه طلبکار هستند و عارف بدهکار. همه می‌خواهند طلب خویش از حق ستانند و عارف می‌خواهد گرفته‌ی خویش باز دهد.

همه داریند و عارف نادار، همه فخر به دارایی خود دارند و عارف فخرش به فقر است. همه دارایی را کمال می‌دانند و عارف آن را شرک می‌داند. نزد عارف همه شرک می‌ورزند و طمع به کمال حق دارند، همه سارق هستند و عارف از خود باخته، و بی‌خود ساخته، و هیچ طمعی به خود یا دیگران یا به حضرت حق ندارد.

وحدت طلب

همه اگرچه در سیر متفاوت می‌باشند، در یک غایت شریک هستند که می‌طلبند و می‌خواهند،

ولی عارف، غایتی جز حق ندارد و طالب کمالی نیست.

دیگران، یکی مال می‌خواهد و یکی زندگی، یکی دنیا می‌طلبند و یکی سروری، یکی شهرت را می‌پایند و یکی آقایی، یکی نصرت را پی می‌گیرد و یکی دولت، یکی عزت را می‌خواهد و یکی شوکت، یکی علم را می‌طلبند و یکی عرفان و عارف، حق را می‌خواهد؛ نه هیچ کدام از این و آن. عارف، خود را نمی‌خواهد و عرفان را برای عرفان نمی‌خواهد.

یکی دنیا می‌خواهد یکی آخرت، یکی نان می‌خواهد یکی جان، یکی نار و یکی نور، یکی حور می‌خواهد و یکی قصور و عارف حتی از حق هیچ نمی‌خواهد.

همه می‌خواهند با کمال، علم یا هستی خود، خدا را اثبات کنند و عارف می‌خواهد با نیستی خود، حق را بیابد.

همه هرچه پیش می‌روند بر خود می‌افزایند و عارف هرچه پیش می‌رود از خود می‌کاهد؛ آن‌قدر می‌کاهد که کاهیدن به رنج آید، آن‌قدر می‌زداید که زدودن به وحشت افتد.



همه با دست پُر، حق را طلب می‌کنند و عارف بی دست. همه با دست و پا و دل و فکر، خدا را می‌خوانند و عارف با هیچ.

عارف هرچه پیش می‌رود، می‌نهد؛ از مال، منال، علم، کمال و هرچه قیل و قال و مفهوم و مصداق است تا از خود و هرچه که منسوب به خود است رها شود و رهایی را نیز رها می‌سازد.

حق مطلق جز به نفی مطلق وجدان نمی‌شود و عارف نفی مطلق کرده است و این است حقیقت وصول.

عارف می‌خواهد اثبات کند که جز حق همه خراب هستند و آباد اوست. عارف خود را خراب می‌کند که معلوم گردد آباد اوست؛ همه‌ی خیر و همه‌ی کمال اوست و اوست همه‌ی جمال، اوست همه‌ی قیل و قال و مقال. عارف هیچ نگوید تا روشن گردد که همه اوست و تنها اوست همه.

آن که کمال طلب می‌کند چه می‌کند و چه می‌خواهد؟ کمال، کمال چیست؟ همه چیز؛ مال، منال، دنیا، آخرت، حور، قصور و هرچه که در نظر آید کمال آنهاست که طلب می‌شود؛ پس همه طالب یک چیزند و آن کمال خود است و عارف چنین

نیست. او حق می‌خواهد و هرچه هست برای حق است و حق است و خود را برای حق می‌خواهد که حق چنین می‌خواهد و او خواستِ حق را می‌خواهد و خواست حق این است که عارف جز حق نخواهد و خواسته‌ای جز خواست حق نداشته باشد و عارف نمی‌خواهد مگر همان را که حق می‌خواهد و خواست او همان خواست حق است و از خود، خواسته‌ای ندارد و طلب و خواست عارف، فانی در خواست حضرت حق است.

عارف اراده‌ی حق می‌کند و جز حق، هیچ پیش رو ندارد. آن که طالب کمال است، کمال، حجاب اوست و او هرچه می‌یابد کمال است و حجاب و شخص حق در کار نیست. هرچه پیش رود این حجاب بیش‌تر می‌شود و هرچه بیش دود این حجاب او را دورتر می‌سازد تا به جایی می‌رسد که چون کمال بی‌پایان است، حجاب نیز بی‌پایان می‌شود و هرچه این راه را ادامه دهد، چیزی جز دوری نصیبش نمی‌شود.

طالب کمال، کمال خود را می‌خواهد و کمال را برای خود می‌خواهد و هرچه می‌بیند می‌خواهد و این حرص و طمع، لحظه‌ای او را از کار باز نمی‌دارد

و اگر ممکنش بود، حق را از حق می‌ربود و این، خودخواهی را همیشه دنبال می‌کند تا بمیرد.

او کمال می‌خواهد و می‌خواهد که با کمال شود، هرچه هم به او دهی می‌خواهد و اگر برای وی میسر بود، همه‌ی کمال را از خود دریغ نمی‌داشت و از سر ذره‌ای نمی‌گذشت و این منتهای خودخواهی است. کمال خواهان، رشد و کمال را برای چه می‌خواهند؟ برای خود. خود را برای چه می‌خواهند؟ برای خود، خدا را برای چه می‌خواهند؟ برای خود، عبادت را برای چه می‌خواهند؟ برای خود، و ریاضت و زحمت و حق را نیز برای خود می‌خواهند. پس طالب، هستی را واسطه‌ای برای خود می‌داند و حق را واسطه‌ای برای کمال خود قرار می‌دهد و این امر چیزی نیست جز منتهای خودخواهی.

اگر طالب کمال گوید: همه‌ی کمالات من ظلّ و نزولی از کمال حق است و من طالب تمام حق نیستم، در پاسخ به او باید گفت: مگر حق، نزولی دارد و مگر تو را بیش از آن، میسر شد و نخوابستی؟ و مگر طلب تو حدّ و مرزی دارد؟

پس ظلّ حق هم حق است و هیچ جای من

نیست، طلب هم حد و مرزی ندارد و بی‌حدی سزاوار اوست و آنچه تو اندوختی، مشتی از خروار است که اگر باز هم می‌توانستی چنین می‌کردی و اگر می‌توانستی با این خودخواهی و طلب، حق را از حق می‌ربودی و خود را حق می‌نمایاندی که این است نهایت طلب و این است پایان خودخواهی که سرانجامی جز خودخواهی ندارد.

طالب کمال، هرچه می‌تواند پیش می‌رود و هرچه باشد می‌خواهد و هرچه پیش می‌رود به خود می‌افزاید و چیزی جز ستیز حق را دنبال نمی‌کند و این است عاقبت خودخواهی و این است رنگ و روی غنا و دارایی. طالب کمال هرچه پیش می‌رود می‌افزاید، ولی تا کجا؟ افزودن حد و مرزی ندارد و طالب به دنبال بی‌حدی می‌رود، بی‌حدی که آن را در خود دنبال می‌کند. پس حق کجاست و چه موقعی به دنبال حق خواهد رفت؟ هرچه می‌رود، خود است و کمال خود و تنها حق در کار نیست. خودخواه، با حق در مبارزه است که می‌خواهد به جایی رسد که گوید: اگر حق داراست من هم دارم و تنها تفاوت در کم و زیاد آن است و این خود بی‌خدایی است و یا دو خدایی و یا

همه‌خدایی و یا تصوّراتی است بدین گونه.

امام اهل کمال و صاحبان طلب، حق را واسطه‌ی مطلوب خود قرار می‌دهند و عارف، تمام مطلوب خود را حق قرار می‌دهد و تنها حق را برای حق می‌خواهد؛ نه برای خود که برای خود هیچ نمی‌خواهد. عارف، خراب می‌کند که تنها یک آباد در کار باشد. عارف خود را می‌بازد تا تنها حق برنده باشد. همه می‌خواهند خود را مطرح کنند و عارف می‌خواهد حق مطرح باشد. همه می‌خواهند خود را دنبال کنند و عارف می‌خواهد حق دنبال گردد. همه می‌خواهند خود را آباد کنند تا حق آباد شود و عارف می‌خواهد خود را خراب کند تا روشن شود که حق آباد است.

اگر گویی طالب کمال نمی‌خواهد با آبادی خود حق را خراب کند، بلکه تنها خود را آباد می‌کند؛ نه آن که می‌خواهد حق را خراب نماید، در پاسخ باید گفت: پس آبادی جز حق وجود دارد؛ هرچند به صورت نازل و این خود نفس شرک خفی است. آیا می‌توان با آبادی خود حق را خراب ساخت؟ اگر گویی می‌تواند، این خود کفر است و ظلم؛ که آبادی حق زوال نمی‌پذیرد، و اگر می‌تواند و نمی‌خواهد

چنین کند، گذشته از آن که جهل است و نادانی، با طلب منافات دارد؛ زیرا طلب را حد و مرزی نیست و طالب پیوسته به دنبال طلب خویش است و در پی تحصیل کمال لحظه‌ای از پا نمی‌نشیند، و اگر گویی می‌خواهد و نمی‌تواند، پس این خود طالب کمال نیست و سخن در طالب کمال است؛ گذشته از آن که این وقوف، از عجز است و فخری برای عبد نیست و اگر گویی هم نمی‌تواند و هم نمی‌خواهد؛ چرا که او تنها در پی تحصیل کمال خویش است که باید گفت: این دیگر معرکه‌ای است که معجون نمی‌تواند و نمی‌خواهد را می‌سازد؛ چرا؟ چون از کجا معلوم که نمی‌خواهد یا عدم توان علت عدم خواسته‌ی او نگشته است؛ پس طالب کمال اگر بتواند، می‌خواهد حق را از حق بریاید و عارف چنین اندیشه‌ای در خود نمی‌پروراند. عارف، حق را برای حق می‌خواهد و خود را نیز برای حق می‌داند و حق را حق و دیگرها را هم تمامی حق می‌داند و بلکه حق می‌داند؛ آن هم تمامی که بی‌تمام است و هیچ در موضوع نگنجد. همه خود را می‌خواهند و عارف او را، همه کمال می‌طلبند و عارف حق را، همه همه می‌خواهند و عارف هیچ را.

حق به لباس خلق

ارادت عارف حق است و عبادت عارف صفت خلقی و عبدی اوست، زهد عارف دوری از خود است و هرچه کمال فردی که در خود باشد و یا به خود باز آید، تمامی چهره‌ی جمال اوست.

قرب عارف قرب حق است و با دوری از خود به حق نزدیک می‌شود و هر قدر از خود دور می‌گردد، حق را در خود بیش‌تر می‌یابد. آن دم که خود را از دست می‌دهد، وصالش حق است و فراغ از خود فراغتش می‌باشد، قربش به حق با «قاف» است و نه با «غین». عارف هرچه بیش‌تر آشنا می‌شود، از خود بیگانه‌تر می‌گردد و هرچه خود را فراموش می‌کند، حق را به یاد می‌دارد.

قرب عارف به حق نه به آرزوی کسب کمال است، بلکه ترک آنچه تو آن را کمال دانی است.

و این است معنای «**خَلَقْتَ الْخَلْقَ لِأَجْلِكَ وَخَلَقْتَهُ لِأَجْلِي**» که گوید: همه برای تو و تو برای خودم، تو را برای خودم آفریده‌ام؛ نه برای خودت یا دیگری، تو خود را به این مرتبه برسان که خود را برای حق دانی که او تو را برای خود خواهد؛ نه برای خود، که خودِ اوّل، خویش‌ترین خویش است و خودِ دوّم خویش.

از خود بگذر که حق چنین خواهد. هرچه خواهی برای حق خواه و از حق، تنها حق را طلب نما که این خود شرط انصاف است.

حق تو را برای خود می‌خواهد و تو نیز حق را بخواه؛ نه برای خود، بلکه برای حق. حق تو را برای حق برگزید و تو حق را برای خود برگزین، او تو را می‌خواهد، تو او را خواه. او جز تو نخواهد، تو نیز جز او نخواه، که این خود، شرط بندگی و انصاف است.

اگر گویی این خود طلب است و عارف نیز مطلوبی دارد که حق است و این خود عالی‌ترین مرتبه‌ی کمال است که باید گفت: اگر این عالی‌ترین مرحله‌ی کمال است؛ پس همت بلند دار و توهم این حقیقت را خواه، اگرچه این نه آن است، عارف خود را نفی می‌کند و تنها در پی حق است؛ اگرچه نتیجه‌ی ضمنی آن وصول به عالی‌ترین مرحله‌ی کمال می‌باشد که این هرگز در نظر عارف نباشد که دون اوست و عارف تنها حق را می‌شناسد و بر غیرش همتی ندارد، همانند آبی که در جوی روان است که نظر در پیش دارد و دریا طلب می‌کند و در این مسیر، هرگز در فکر آبادی نهالان در اطراف جوی نیست؛

اگرچه همه از وجود و سیر و حرکتش فیض می‌برند.
چون تو که به دنبال آب روانی گویی آب این
نهالان را تازه و سرسبز نمود، ولی آب نه همتش
چنین بود و نه در پس خود نظر کند تا چنین بیند و یا
بیند که چه کرده است.

عارف نیز حق را طالب است، ولی نه برای
خود، بلکه برای حق و جز حق نمی‌بیند و
نمی‌خواهد؛ اگرچه آن که به دنبال است، عارف را
اکمل طالب و طالب اکمل می‌شناسد.

این است معنای «وجدتک أهلاً للعبادة»^۱ که آن
عارف کامل و آن واصل حقیقی حضرت حق یافته
می‌فرماید: وجود را در تو می‌یابم و از دیگران آسان
می‌گذرد. او را تنها اهل می‌دانم و دیگران همه
هرچه که باشد، اهل او می‌بیند، خود را طالب او
می‌داند و فارغ از همه، کمال را نفع می‌داند و خود
را از آن بیگانه، دوزخ را ترس می‌داند و خود را از
آن دور؛ نه حور می‌خواهد و نه قصور، نه نار
می‌خواهد و نه نور، همه را از خود دور و خود را از
خود دور، و تنها حق آرزوی اوست، نه خود

۱- بحارالانوار، ج ۴۱، ص ۱۴، روایت ۴.

می‌شناسد و نه کمال می‌خواهد و تنها حق را
می‌خواهد و بس.

هر کس در پی حق است سر به هیچ دارد، با هیچ
سرخوش است و سر به هیچ فرود نمی‌آورد. او
سرخوش است که حق دارد و دلخوش است که
تنها حق دارایی همه است.

هر کس در خود خبر از چیزی دارد در خود
است و آن کس که در خود است با خود است، و
خودی از خود است و دیگر حق نیست.

جَبَّه‌ی منصور

منصور که «لیس فی جَبَّتِی» گفت، دیدید که چه
دید! بر سر دارش کردند و آخر سنگسار شد تا
خسارت جَبَّه‌ی خود پردازد. نفی را محکم گفت و
چه عالی هم گفت، ولی افسوس که در دام اثبات
افتاد و جَبَّه‌ای گرفتارش کرد. آن کس که نفی گوید
باید در نفی بماند و دیگر فرصت اثبات ندارد، در
فکر جبه نباشد و جبه‌ای از خود نخواهد داشت.

او رفت تا با رفتنش باز آید و از نو خود را در نفی
اندازد. او را کشتند تا خونش چرکاب جبه را ببرد و
اثباتش را بی جَبَّه جست‌وجو کند. او رفت و می‌رود
تا با خراب خود، آباد حق بیند.

همین است معنای آن کلام بلندی که آن رند سینه‌چاکِ دهل دریده سر داد؛ یا آن معصوم می‌گوید: «إِن أَدْخَلْتَنِي النَّارَ أَعْلَمْتُ أَنِّي أُحِبُّكَ»^۱.

اگر از نعیمت دورم سازی و یا در نارت اندازی، فریاد سر دهم و تمام اهل آتش را باخبر سازم که من تنها تو را دوست دارم و حق را طالبم. نورت پیش کش، نارت بی اثر، و تنها خود را پیش کش.

خواهی بسوزانی بسوزان و خواهی در نزد دشمنان به آتشم کشی پس درکش که در هر حال می‌گویم تو را طالبم، هرچه می‌خواهی در نارت بسوزان که سوزش از سوزش نار محبتت بیش‌تر نخواهد بود.

هرچه خواهی در آتشت خواهم بود و آن‌جا آن‌قدر «اِنِّي أُحِبُّكَ» گویم تا تمامی اهل نار را باور افتد و همه با من همناله گردند و تمامی گوئیم: «اِنِّي أُحِبُّكَ، اِنِّي أُحِبُّكَ، اِنِّي أُحِبُّكَ» تا آن که آتش را با خود همصدا سازیم و در حبّ تو اندازیم که دیگر چیزی و کسی جز حبّ تو باقی نماند و نار و نور و

۱- بحارالانوار، ج ۹۴، ص ۹۸، روایت ۱۳.

دوزخ و دوزخی تمامی محب تو گردند و تو محبوب آنان.

بندگی حق

حق «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۱ سر داد تا همه بدانند که وظیفه‌ی عبد چیست و جز عارف چه کسی می‌یابد که جز حق غایت نیست و این خود بی ترک خود و عبودیت در بر حق میسر نمی‌شود و نشانه‌ی وصول همین است و بس.

عارف خرابی را می‌خواهد و بس. عارف می‌خواهد به مقامی رسد که جز حق نباشد؛ بی لحاظ و عدم لحاظ هر چیزی که در وهم آید. پس فاقد اراده‌ی حق ندارد و واجد دارایی‌های خود را از خویش دور می‌سازد؛ زیرا فاقد، حبّ وجدان را نمی‌تواند از خود دور دارد و واجد نه می‌خواهد و نه می‌تواند چیزی جز حق داشته باشد. بی زمینه‌ی وجود راهی به عرفان حق نیست؛ اگرچه صدق در سیر اراده‌ی حق نفی هر وجودی جز حق را در پی دارد.

۱- انس و جن را نیافریدم مگر آن که مرا عبادت کنند. ذاریات/۵۶.

اخلاق و عرفان

در این جا لازم است ابتدا بیان علم اخلاق و سلوک عرفانی دنبال گردد تا تمایز میان این دو معلوم باشد.

علم اخلاق با سلوک عرفانی تمایز بسیار دارد؛ اگرچه هر دو تصفیه‌ی باطن است، در بسیاری از جهات، میان این دو روش تفاوت کلی وجود دارد که در این جا هر یک را به اختصار بیان خواهیم نمود.

تفاوت موضوع و روش

منشأ اساسی تفاوت این دو علم، تعدد روش در حکمت نظری آن است؛ زیرا روش اخلاقی برای خود نفسی تحقق می‌دهد که در مقابل حق است و موضوع اخلاق نفس است؛ در حالی که عارف، موضوع حرکت و سیر خود را حق قرار می‌دهد و روش وی ترک خویشتن خویش است. پس موضوع اخلاق، «نفس» و موضوع سلوک عرفانی «حق» است. او در پی تیمار نفس است و عارف ترک را پی می‌گیرد.

مبادی و ابزار اخلاق همان تخلیه و تحلیه است که عامل رفع مفساد و جلب صفات شایسته و

وارستگی‌ها می‌باشد و از این دو، اکتساب کمال ممکن می‌گردد؛ در حالی که عارف، مقدمه‌ی کار خود را ترک قرار می‌دهد و کمال خود را به ترک کمال و نفی آن چه منسوب به اوست می‌داند؛ از نفس و کمال گرفته تا هر چیز دیگری که واجدیت را می‌نمایاند؛ زیرا همت عارف بر خرابی نفس و آبادی حق است؛ پس کمال دیگر او را به کار نیاید؛ در حالی که اخلاق نتیجه‌ای جز کمال به دنبال نمی‌آورد.

غایت و هدف عالی اخلاق، اکتساب کمال و ایجاد صفات شایسته‌ی نفسانی است؛ در حالی که عارف از آن گریزان است و این امر را با حرص و طمع و خودخواهی برابر می‌بیند؛ زیرا فرد متخلّق در فکر خویش است و عارف در اندیشه‌ی حق. عرفان، خرابی را می‌خواهد، ولی اخلاق، آبادی نفس را دنبال می‌کند.

بر این اساس، میان این دو طریق تفاوت کلی وجود دارد؛ زیرا با به کارگیری تعالیم اخلاقی آرایش نفس میسر می‌شود و عرفان از این آرایش گریزان است و آن را در شأن خود نمی‌بیند.

موضوع اخلاق، نفس و مبادی آن، تخلیه و

تحلیله و غایت آن، اکتساب کمال است و موضوع عرفان، حق و مبادی آن ترک و غایت آن حق می‌باشد و بنابراین، موضوع و غایت عرفان یکی است و ترک، ظرفِ نفی است و هر دو واحد در پی بیان یک حقیقت است؛ با این تفاوت که واحدیت اول وجودی است که حق است و واحدیت دوم عدمی است که همان عبد است و همّت عارف تحقق این ترک است؛ زیرا اساس کار عارف را نفی غیر حق تشکیل می‌دهد و عارف در اندیشه‌ی رهایی خود از این قید است و همین است سرّ عبودیت و ربوبیت که هر یک دیگری را بیان می‌کند؛ زیرا کنه عبودیت ربوبیت است^۱ و عارف در اندیشه‌ی وصول به این باطن به سر می‌برد و باطن منزلگاه ثابت و ابدی اوست و دانش اخلاق، رضوان را تحصیل می‌نماید و برای رسیدن به آن، حق را واسطه قرار می‌دهد و عارف، خود را واسطه قرار می‌دهد و با ترک خویش، حق را مرید می‌شود و تا تحقق این امر با نفی خود و ظهور تمام آثار

۱- قال الصادق علیه السلام: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية»؛ امام صادق علیه السلام فرمودند: عبودیت گوهری است که کنه و باطن آن ربوبیت و پروردگاری است. مصباح الشریعه، باب ثانی.

وجودی حق به طور ثابت و متغیّر میسر گردد. وصول به عرفان اگرچه بدون اکتساب کمال ممکن نیست و اخلاق مقدمه‌ی این امر است، این وصول در ابتدای عرفان نفی می‌گردد و راه خود را در نیستی قرار می‌دهد. بر این اساس، اخلاق می‌تواند برای همگان قابل دسترس باشد و عرفان جز برای اندکی بس قلیل میسر نمی‌گردد؛ زیرا از اندیشه و حساب صوری به دور است و توده‌ی مردم، حساب و میزان و افزونی خود را دنبال می‌نمایند. روش اخلاق از طریق عرفان جداست و هر یک، راه خود را دنبال می‌کنند و هر یک مقامی غیر از مقام دیگری دارد و غایتی مناسب خود می‌یابد.

فنا و بقا

عرفان دریایی بس ژرف و پر طوفان و انباشته‌ای از امواج هولناک است و به آسانی نصیب کسی نمی‌گردد؛ زیرا ترک خود کردن و نفی کمال نمودن و دنبال کردن حق مقدماتی جز فنا، تلاشی و نابودی تعینات ندارد؛ در حالی که انسان تا خود را می‌یابد و می‌شناسد، درگیر غم و اسیر تن و آلوده‌ی من می‌باشد و تنها هنگامی از این بار گران فارغ



می‌گردد که دیگر بقا و ثباتی از خود نداشته باشد و بدون آن که بنخواهد و یا ببیند، ناگاه خود را در سلک حق خواهد دید و می‌بیند که به بقای حق باقی است و دیگر از خود و خودی اثری ندارد.

عارفان دل‌باخته و دل‌سوخته

عارفان به طور کلی بر دو گروه می‌باشند: عارفان دل‌باخته و نظر باز و عارفان دل‌سوخته و جان‌گداز. یکی به نظر می‌رسد و دیگری بی‌پا و سر می‌شود. یکی در سوز است و دیگری در ساز؛ که هر یک غیر از دیگری است. یکی را می‌یابند و از اشراق بار سفر می‌بندد^۱ و دیگری خود باخته‌ی حق می‌باشد و با شهود و خون دلی از برای خود، توشه‌ی سفر می‌دارد.



۱- الهی حَقَّقَنی بِحَقَائِقِ أَهْلِ الْقَرَبِ وَأَسْأَلُکَ بِیْ مَسَلِّکِ أَهْلِ الْجَذَبِ؛ پروردگارا، مرا به حقایقی که مقربان درگاهت را بدان واصل فرمودی متحقق ساز و سیرم را در طریق اهل جذب (که طریق محبوبان و مجذوبان درگاه است) قرار ده.
«فرازی از دعای شریف عرفه»