

## برخی از آموزه های وحدت وجود در عرفان خراسان

### اول: توحید و «وحدت وجود»

اساس علم توحید و عرفان مسأله حقیقت وجود و وحدت آن است.

این مفهوم و ارزش معنایی «وحدت وجود» یا توحید در اندیشه های عرفانی و دینی فلاسفه خراسان و جهان اسلام با برداشت های متفاوت مطرح بوده است.

عارفان در باره وحدت وجود میگویند: روح عرفان معرفت حقیقی است و معرفت حقیقی درک وحدت وجود است.

بقول آنها توحید واقعی بدون وحدت وجود و بدون وحدت حقه حقیقی امکان پذیر نیست. و عالی ترین مقامات عرفان و منزل طریقت، همین مقام توحید یعنی «وحدت وجود» است. که با شیوه های معرفتی زیر به تعبیر گرفته می شود.

**یکم - توحید ایمانی:** برخی از فلاسفه به این اعتقاد اند که غیر از خدای متعال هیچ چیزی وجود ندارد و نخواهد داشت. آنچه بنام هستی و موجودات عالم مسمما می شود همه تخیلات ذهن ما چیز دیگری نیست. این توحید عبارت است از تصدیق به یگانگی خداوند، سزاوار پرستش دانستن او را به دل و اقرار به زبان.

**دوم - توحید علمی:** شیوه دیگری از شناخت عرفانی است که در آن مرتبه نزد سالک چیزی خارج از ذات الله و محیط علم الهی وجود ندارد. و همه موجودات را با ابعاد هستی اش پرتوی از نور جمال ذات حق بشمارد. با این برداشت، نوع کثرت در وحدت وجود پذیرفته می شود.

**سوم - توحید حالی:** انگاره دیگر شناخت عرفان است که سالک در روند معرفت و سلوک در مسیر فوقانی سیرش بمقام فناء می رسد وجود مادی اش محو میشود از او جز نام چیز دیگری باقی نمی ماند.

**چهارم - توحید الهی:** مرتبه معرفت عرفانی ذات حق است که سالک در سیر شناختش به مقامی دست می یابد که چیزی جز خدا نه می بیند. یعنی محو بودن همه هستی را در وجود خدای متعال مشاهده می کند.

آیات قرآن کریم هم بر داشت های ساده و تعبیرموجه ای را، از توحید بیان می کند و بدینوسیله فهم عرفا را از توحید تأیید مینماید. " أَئِنَّمَا تُوَلُّوْا قُلُوبَكُمْ وَجْهَ اللّٰهِ " (۱) به هر طرف رو کنید چهره خدا آن جاست.

بادرک اسلوب چهار گانه فوق یعنی معرفت عرفانی ای که از «وحدت وجود» در سیر حکمت خراسانی مطرح شده است میتوان اذعان کرد که: " وجود مخلوقات نسبت به ذات الله «ربطی و تعلقی» است و از خود هیچ نوع استقلالیته ندارند. و آنچه را که عارف در سیر معرفت و شناختش می یابد همین نفی استقلال از سایر موجودات هستی ست که آنرا نفی وجود حقیقی می نامند." (2)

بقول خواجه عبدالله انصاری: " توحید آن نیست که او را یگانه خوانی، توحید آن است که او را یگانه دانی، توحید آن نیست که او را بر سر زبان داری، توحید آن است که او را در میان جان داری، توحید نه آن است که یک بار گویی و یگانه باشی، توحید آن است که از غیر او بیگانه باشی " (3).

وحدت وجود و وحدت شهود دومقوله باارزشی است که در اندیشه و رویکرد های عرفانی و صوفیگری خراسانی و اسلامی بکار رفته است. چنانچه محمد غزالی (1058 - 1111 م.) در مورد میفرماید:

"... هیچ وجودی غیر از خداوند نیست... وجود فقط به یکتا حقیقی متعلق است... جهان فقط دارای یک مبدأ قدیم است که آنها خدا است... درک این مبدأ و معرفت به خدا را تنها از طریق سیر و سلوک و اشراق میسر میسرورد." (4)

گویا اینکه در این میان، افراد و گروه های اندک شماری هستند که چشم دلشان بر روی حقایق معنوی باز و گوش جانشان با پیام های الهی آشنا شده، دامن همت از آلودگیهای حیوانی برگرفته و به سوی آفاق نورانی ملکوت پر میکشایند و حرکتی صعودی در مسیر تکامل خود و نزدیک شدن به مبدأ همه زیباییها، شکوهها، قدرت ها، بهجت ها و سرچشمه بی نهایت کمال ها و در یک کلمه، به «سوی خدا» آغاز می کنند.

از دید عرفان، «وحدت» از حیث معنا و مفهوم دو قسم است:

**یکم - وحدت ذاتی یا حقیقی** است که از هرگونه کثرتی منزیه است و ظاهری دارد که منشأ نمایش کثرت است.

**دوم - وحدت عرضی** است که عارض بر شیء شده به گونه ای که بواسطه آن قسمت پذیر نباشد.

مگر برخی از فلاسفه عرفان خراسانی درک وحدت وجود را طوریکه در آغاز گفته شد بگونه نسبتاً متفاوت فکری، قسم ذیل مطرح مینمایند:

**اول - وحدت وجود یعنی وحدت شهود.** در این اندیشه ذات حق وجود لایتنهایی می باشد و عارف با روئیت عظمت حق، موجودات متناهی را در برابر او هیچ و غیر قابل اعتنا می بیند، این نوع وحدت، وحدت مشهود است نه وحدت وجود.

**دوم - جهان هستی مساوی با خداست و ذات احدیت** به صورت مجرد از صورت ظاهری قابل تحقیق نیست. این نظریه به (جهل صوفیه) نسبت داده شده و محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی ملقب به ملا صدرا (980 - 1050 هجری قمری) عارف بزرگ خراسان این اندیشه را کفر آشکار می داند.

**سوم - وحدت تشکیکی وجود.** این وحدت وجود در آرای ملاصدرا وجود دارد که مبتنی بر فهم اصالت وجود است.

وحدت تشکیکی عبارت است از اینکه حقیقت وجود واحد صاحب مراتب است. پیروان این نظریه معتقد اند که در نگرش اشیای خارجی دو مفهوم بدست می آید یکی **وجود و هستی** که در میان همه موجودات مشترک است. و دیگری **چیستی و ماهیت** که تنها به بخش خاصی از اشیاء اختصاص دارد مانند: حیوان، درخت، چراغ، سنگ.

چون براساس نظر فلسفی اشیای خارجی تنها یک واقعیت دارند. بنا براین، فقط یکی از این دو مفهوم وجود و ماهیت در جلو آن واقعیت خارجی قرار می گیرند.

ادعای حکمت ملاصدرا آن است که وجود اصل است یعنی واقعیت خارجی ما بجلو مفهوم وجود است و ماهیت تنها نمایانگر حدود و قالبهای وجود عینی است که در ذهن منعکس می شود. (5)

**به اعتقاد ملاصدرا:** از آنجا که در خارج چیزی جز وجود محض نیست و ماهیت اعتباری است، بناً وحدت موجودات را باید براساس وجود تفسیر کرد نه براساس ماهیت.

به نظر ایشان چون ماهیت امر اعتباری است نمی توان کثرت خارجی را به کثرت ماهوی باز گرداند بلکه کثرت را نیز براساس وجود تفسیر کرد. به این ترتیب وحدت و کثرت هر دو به وجود باز می گردند یعنی وجود هم بیانگر وحدت موجود است و هم توجیه کننده کثرت آنها.

**چهارم - وجود از جمیع جهات بی جزء و واحد است** و کثرت طولی و عرضی در او راه ندارد. به عقیده عارفان بزرگ سرزمین نیاکان ما ، این حقیقت واحد، خداست و غیر او وجود نیست بلکه وجود ناماست. یعنی که کثرت ها نمود است نه بود.

وجود خلق و کثرت در نمود است

نه هرچه آن نماید عین بود است

شعرای بزرگ ما در مورد باز شناسی مقولات فلسفی: وجود و نبود و بود چه نغز سروده اند که چند نمونه آنها را بخوانش می گیریم:

مولوی:

خنده موجم در این دریا کجا تر می کند

من که دریا را وجود شبی نمی نگذاشتم

نیست شو تا هستیت از پی رسد

تا تو هستی هست در تو کی رسد

خاقانی شروانی:

چونکه به بودش کرم آباد شد  
بند وجود از عدم آزاد شد

نظامی گنجوی:

خدایی کآفرینش در سجود است  
گواهی مطلق آمد بروجودش

سعدی:

هرگز وجود حاضر غایب شنیده ای  
من در میان جمع و دلم جای دیگر است

خداوندگار! نظر کن به جود  
که جرم آمد از بندگان در وجود

گسترده‌گی و پیشتازی تفکر عبدالقادر بیدل (1644- 1720 م.) بصورت کل در عرصه های گونه  
گون علوم عقلی، فلسفه و دین شناسی، ادب و منطق و کلام از اهمیت بالا برخوردار است. ولی  
رویکرد های بینشی حکمت عرفانی وی که در چهار منظومه نغز اش:

- مثنوی عرفان

- طور معرفت

- طلسم حیرت

- محیط اعظم

شایسته بیان گردیده قابل ستایش و تمجید می باشد.

مرحمتا که ماگونه ای از اساسات فلسفی تفکر وی را در «وجود شناختی و وحدت وجود» که تجلی  
از معرفت عرفانی تطبیقی او است رضامندانه به آموزش می گیریم. ومی بینیم که در ابیات  
زیرسیرروحانی و معنوی انسان را به مثابه موضوع اساسی فلسفه عرفانی خویش پیوسته به تفسیر  
گرفته ؛ واین روند معنویت انسانی را با درک عمیق، باز شناسی و تفصیل نموده است.

بیدل میفرماید:

محفل هستی به تحریک دلی آراستند

دانه ای در شوخی آمد حاصلی آراستند  
عقدۀ کار دو عالم دستگاه هوش بود  
بیخودان آسانی از هر مشکلی آراستند  
دل غبار آلود چشمی گشت بانم آشنا  
غافلان هنگامه آب و گلی آراستند  
کعبه و بتخانه نقش مرکز تحقیق نیست  
هرکجا گم گشت ره سر منزلی آراستند(6)

تاب و تب موج و کف، خارج دریا شمار  
قصه کثرت مخوان بیدل ما وحدتی ست(7)

پیشتر ز آشوب کثرت وحدتی هم بوده است  
یاد آن موجی که ما بیرون این دریا زدیم(8)

کثرت غبار آئینه وحدت است و بس  
گلزار عالم و هوس چون و چند او(9)

کثرتی بسیار در اثبات وحدت گشت صرف  
عالمی را جمع کردم کاین قدر یکتا شدم(10)

به این کثرت نمایی غافل از وحدت مشو بیدل  
خیال آئینه ها درپیش دارد شخص تنها را(11)

□ بقول علامه آیت الله حسینی تهرانی:

کسانی که به وحدت وجود اعتراض و ایراد دارند، ابداً معنای آن را تعقل ننموده‌اند. وحدت وجود، با توحید که مبنای اساس شرایع خداوندی و بویژه دین امام اعظم ابوحنفیه اسلام است، یک معنی است.

الله اکبر، و لا إله إلا الله، معنایشان همین حقیقت بزرگ است.

رهروان اندیشه توحید می‌گویند: در عالم وجود، غیر از خدا چیزی دیگری نیست. تمام موجودات در برابر ذات او وجودی ندارد و اصل وجود موجودات بسته به ذات حق است. که از آن به صمدیت (بی نیاز و پاینده)، منشأیت، قیومیت (قائم بذات) و مصدریت (صدر نشین) تعبیر و تفسیر شده است.

یعنی وجود او چنان إحاطه در عالم هستی است که هیچ موجودی در برابر او عرض وجود ندارد. وجود مقدس حق همه اشیاء را مضمحلّ و فانی نموده است. آنجا حدود و قیود که لازمه شیئیت اشیاء هستند، کجا می‌توانند وجود و تحقق داشته باشند.

علامه آیت الله حسینی تهرانی جای دیگر می‌فرماید:

وحدت وجودی یعنی غیر از خدا هیچ نیست!

فرق است بین این که بگوئیم: " همه چیز خداست. و یا اینکه بگوئیم: غیر از خدا چیزی نیست. وحدت وجودی می‌گوید: غیر از ذات مقدّس حضرت واجب الوجود، وجودی در عالم نیست.

وجود استقلالی یکی است و بس؛ و او تمام موجودات را فرا گرفته است، و هر موجودی را که شما موجود مستقلّ می‌پندارید، این استقلال ناشی از نایبنائی و عدم إدراک شماست! موجود مستقلّ اوست (خدا) و بس.

تمام موجودات وجودشان وجود ظلّی (سایه) است؛ وجود تبعی (پیرو) و اندکاکی و آلی (منسوب به آلات جسم حیوانی و نباتی) برای اصل وجود است. همه، وجودشان وجودی است قائم به آن ذات مقدّس. همه، سایه‌ها و اضلال وجود او هستند.

وحدت وجود، حقیقت «لا إله إلا الله» است. وحدت وجود حقیقت ولایت است! وحدت وجود حقیقت نبوت است! وحدت وجود حقیقت کل اشیاء از جهت ربط خاص آن به ذات اقدس پروردگار است. (12)

حضرت امام خمینی مسأله «وحدت وجود» را نیز اساس عرفان میداند با این سلسله اکثر اندیشه های او ناظر به بیان ذات و صفات و اسماء حق تعالی و رابطه خالق و مخلوق، رازق و مرزوق، عالم و معلوم، فاعل و مفعول و... بیان گردیده است. که همه ای این اشارات و مراتب بیانگر مفهوم «وحدت وجود» است.

امام خمینی در شرح «دعای سحر» رابطه موجودات عالم هستی را با ذات احدیت توضیح داده و موجودات و مخلوقات عالم را هیچ در هیچ دانسته و جز «ظهورات» و «اسماء الهی» هیچ موجود دیگری را در جهان نمی‌بیند و میگوید که: وحدت اسماء و ذات ظهورات و مظهر نیز نیازی به شرح و بیان ندارد.

پس وحدت وجود به این تعبیر پا را از فلسفه فراتر نهاده به بیان عرفا نزدیکتر شده و به همین سبب، راه درک آن نیز تهذیب نفس و سیر و سلوک روحانی است. (13)

در جای دیگر به تعبیر درک ما می‌فرماید: حقایق را به آسانی نمی‌شود درک کرد. مگر آنکه علاقه های دنیوی را از خود بدور انداخته و بار سفر به ابواب انسانیت بربندی واز همه مراتب انسانیت بیرون روی و همه شهوت‌های نفسانی را ترک گویی که جز با ترک قید ها مقام اطلاق را شهود نتوان کرد

وجز با الغاء حدود، وصول به دروازه ارسال بی حدی آسان نگردد.... و کسی که لباس جسمانیت پوشیده و ردای هیولای ظلمانی را بر دوش افکنده است نمی تواند مقام مشیت الهی و کیفیت سریان مشیت و نفوذ و بسط و اطلاق آن را شهود نماید.

به باور این جانب آموزش معرفت عرفانی فلاسفه خراسان و جهان اسلام دارای دو منشائیت معرفتی است:

### یکم: منشائیت اعتقادی و ایمانی

#### دو - منشائیت ادراکی و عقلانی

- مرام مقدس اسلوب منشائیت اعتقادی و ایمانی سالک واصل در سیر روحانی گزار، رهانیدن خویش از جبر خویشتن بوسیله تزکیه نفس (از آلودگی های مادی و شهوانی) و عبور معنویت اوز محیط دنیای ظاهری وجود به محیط دنیای احساس اخلاقی بود می باشد. و آن دنیای صوری پاکیزه ای که کثرت ها منحیث نمود و نه بود بدون جزء در جمیع پدیده های متنوع کائنات، گواهی دلالت بر وحدت وجود خالق متعال دارد، برای سالک متجلی می شود.

- اسلوب منشائیت ادراکی و عقلانی عارف در کمال محبت در این مرحله معرفت وحدت وجود، درک حقایق قوانین وجود و جریان نظم خاص ارتباط و بهم پیوستگی کامل کثرت موجودات عالم است. که عارف ابتدا آنها را در سلسله حیطة قدرت ذات حق می پندارد، و بعد آنرا به تأمل و بازکاوی می گیرد.

در باره خدای متعال، فیلسوف هالندی باروخ اسپینوزا (1632- 1677 م.) معتقد است که :

" فکر و وجود یکی است. خدا در خارج از دنیا نیست، در داخل دنیاست. خدا سرچشمه یی همه اشیاء است و با جهان یکی است.

اندیشه «وحدت وجود» او در مورد اثبات خدا میگوید: دنیا زنجیر علت و معلول است و معلول اجباراً با علت قبلی بستگی دارد. چون از سلسله معلول ها به عقب برگردیم، بالاخره به علتی میرسیم که قائم بذات یعنی خود علت خود است و این علت «خدا» است که دانش و ماهیتش وجودش را ایجاد می کند. " (14)

معانی کشف و شهود و فناء در بحث وحدت وجود عرفان خراسانی نیاکان ما از اهمیت ویژه برخوردار است.

مقوله کشف منحیث اسلوب شناخت در سراسر سخنان صوفیه بکار می رود که بمفهوم «کنار زدن حجاب» و «بصیرت» تعبیر می شود، بصیرتی که می توان در مورد عقل، قدرت پیش گویی یا نوع رؤیت به کار برد.

صوفیان متقدم کشف یا مکاشفه را بعنوان مرحله از انتقال بین مرحله استقرار در محضر خداوند و مرحله داشتن بینش کامل از حقیقت خداوندی تلقی می کنند.

از نظر روزبهان بقلی (522- 606 ه.)، کشف ایضاح امور پوشیده است برای قوه ادراک، چنان که گویی شخص با چشم آنرا می بیند؛ به عبارت دیگر ادراک برای روزبهان بقلی رؤیتی است در

لباس صورت بخصوص صورت بشری و شناختی است، تجسمی و شبیحی است که علم را بواسطه نور الهی ظاهر می سازد. (15)

معنای مقوله شهود در سبب فکری عرفان و تصوف بمفهوم «رؤیت حق» خوانده شده که در آن مشهد سالک واصل، بساط هستی مجازی را که وجود کثرات است، طی کرده و دیده که هرچه هست اوست و غیر آن حقیقت، موجود دیگری نیست؛ پس کثرات اعتبارات هستی مطلق اند که عارض آن حقیقت شده اند.

ملا صدرا باری میگوید: مشاهده و عیان نوعی درک و دریافت حضوری است که معنای جزاتحاد و یگانگی میان عالم و معلوم ندارد، به خوبی روشن می شود که حضور وجود جز برای وجود معنا نداشته و مشاهده وجود نیز جز به عین وجود تحقق نمی پذیرد. یعنی مشاهده وجود تنها به چشم وجود انجام می پذیرد و غیر وجود چون خفاشانند که توان مشاهده نور وجود را ندارند. (16)

جای دیگر ملاصدرا در مورد فناء مینویسد که: " فناء به معنای نابود شدن سالک یا اعدام کمالات وی نیست، بلکه به معنای بی توجهی به نفس و کمالات نفسانی است. سالک در اثر فنا به جایی می رسد که جز حق تعالی احدی را نبیند. مقیم کوی فنا نه خود را می بیند و نه دیدن خود را، او فقط با دیده حق به خود حق می نگرد. پس فنا ندیدن است نه نبودن و خرق (شکافتن) نهایی نیز خود را ندیدن است، نه نابود شدن؛ چون نابودی کمال نیست بلکه ندیدن هنر است. سالک چون به مقام فنای تام راه یافت، چیزی جز خدا نبیند، نه خود را و نه غیر را و نه ندیدن غیر را و نه دیدن حق را و در این مقام تمام حجابها خرق شود مگر حجاب خدا دیدن که قابل خرق نیست " (17)

شهاب الدین سهروردی (1154- 1191 م.) (18) نیز بر این عقیده است که سالک در مقام فنا جز به محبوب نمی اندیشد، یعنی سالک در این مقام نه تنها توجه اش از غیر محبوب ازلی محو و نابود می گردد بلکه به فنای خود، در محبوب نیز نمی اندیشد. فنای در محبوب مقامی است که سالک در عین ارتباط با محبت، معرفت نیز دارد؛ زیرا معرفت کامل مستلزم محبت است همان گونه که محبت تام و تمام نیز مستلزم معرفت خواهد بود.

## دوم - نگرش متفاوت از مفاهیم:

### از خود بیگانگی، فناء، توحید و وحدت وجود

اما در بحث علم جامعه شناسی و روانکاوی که انسان یک موجود «آرمان خواه» یا ایده آل پرست است، مفهوم «فناء» عرفانی بمعنای نابود شدن سالک یا اعدام کمالات وی نیست، بلکه بمفهوم حالت «از خود بیگانگی» انسان یا مسخ وی در کشاکش حیات اجتماعی، مورد بحث و تأمل قرار می گیرد.

برای اولین بار واژه حالت از «خود بیگانگی» انسان را، فیلسوف آلمانی فریدریش هگل (1770 - 1831 م.) در قرن نهم وارد فلسفه اش کرد و پس از اوشاگردش کارل مارکس (1818- 1883 م.) آن را در جامعه شناسی به کاربرد.



ظهور حالت از خود بیگانگی در انسان زمانی احساس می شود که جسم لطیف او به نسبت موقعیت اجتماعی اش بصورت مستقیم و غیر مستقیم تحت تأثیر جبر: طبیعت، خویشتن، جامعه و تاریخ قرار می گیرد و به گونه ای مصاب به بیماری روانی می شود. او در این حالت بیماری روانی، خود را گم می کند، هویت و شخصیت خود را نمی شناسد و وجود حقیقی خود را می بازد.

و بقول علی شریعتی (1312- 1356) این حالت که مسخ انسان است - معلول رسوخ و حلول یک شخصیت یا هویت غیر انسانی در انسان است.... و این هویت غیر انسانی که در کالبد انسانی جای میگیرد شبه انسان است. بیمار همه چیز را به آن غیر خود که در او حلول کرده نسبت می دهد و آن را خود و خود را آن، احساس می کند و در نتیجه می شود انسانی مسخ شده، انسانی بی خود (19).

در این حالت انسان بقبول حرف عارفان و سالکان واصل، فناء نمی شود برخلاف آن، خود را به شبه خود عوض میکند. و در آن روند حالت از خود بیگانگی و مسخ خودی شخص بیمار، بگونه ای خویشتن را در قالب های متنوع « احتیاج» می یابد و با استفاده از آن موقعیت دست یافته مجازی در رفع اقناع آن «احتیاج» عالم دنیای درونی خویش گام می گذارد.

چون اساس حقیقت واقعی نیاز و هدف انسان همین «احتیاج» است و او در این دنیای جبروتحمل پیوسته در مقابله با عوامل نفی «احتیاج» قرار دارد. و این حقیقت واقعی «احتیاج» بر اثر اعمال فشار دنیای برونی قربانی می شود. این جاست که انسان همه ابعادش را فرو می شکند و در شکل ابعاد یک شیء بیرونی در می آید.

برای توجیه بحث ما ایضاحی از علی شریعتی می آوریم:

اواز قول دوستش دکتر الزمانی که متخصص بیماری روانی در یک بیمارستان بوده حکایت می کند که:

" در بیمارستان، بیمار ها دسته جمعی میروند بسمت سالن نان خوری، در بین راه یکی از راه می ماند، میپرسم: چرا ایستادی؟ می گوید: « بنزین تمام کرده ام » ناچار یک بیسکویت، شیر یا لیوانی آب به او می رسانیم، راه می افتد و می گوید «خوب این تا آنجا می رساند» (20).

می بینیم او سالها راننده تاکسی بوده است... و در مبتلای ناهنجاریهای روانی و افسردگی خودش را جای! ماشین احساس می کند.

این بیمار روانی که سالها اشتغال رانندگی داشت گونه هایی از مراحل از خود بیگانگی و مسخ خودی خویشتن، توسط شیء می باشد. اما محیط حیات اجتماعی انسان نمونه های بیشماری از این نوع را در خود دارد که به بیان برخی از آنها همت می گماریم:

گروه سوسیالیست های اخلاقی جزء شاگردان جامعه شناس و جامعه گرای فریدریش هگل آلمانی بودند و معتقد بودند که: انسان هم به وسیله « زهد » و هم بوسیله « پول » از خود بیگانه می شود - یعنی هم آن هایی که زاهد حرفه ای گوشه گیر اند، انسان تام و تمام نیستند، و هم آن هایی که پول پرست و رباخوار اند، خویشتن انسانی را در خود احساس نمی کنند. همه ابعاد شان زیر رو شده، فرو ریخته و بصورت شیء در آمده اند. و خود را پول احساس می کنند.

در این جاست که مخالفت اهل تعقل هم با «رهبانیت» و هم با «دنیازدگی» کاملاً روشن می شود و نیز هم میتوان مفهوم علمی و راستین رهبانیت یا «آخرت زدگی» (نه آخرت گرایی که نشانه کمال انسانی است) و نیز «دنیا زدگی» که خود گرایی پستانه مادی و روح بورژوازی یا پول زدگی است، فهمید.

بحث معضله از خود بیگانگی انسان با خودش در ابعاد مختلف مذهبی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، علمی و فرهنگی خیلی دلچسپ و وسیع و همه شمول است. مگر از حوصله بحث ما برون است.

از نظر علی شریعتی، بیگانگی انسان با خودش در آلوده ساختن «توحید» به «شرک» نیز نقش داشته اند و در رأس همه اینها " مذاهب خرافی و انحرافی " است.

به اعتقاد او: " در طول تاریخ تمام مذاهب خرافی، انسان را (الینه) بیگانه از خود می کردند. چون قدرت های انسانی و ارزشهای واقعی و اصالت هایی را که در انسان هست، نفی می کردند و همه چیز را به ارواح واجنه و نیروهای غیبی و نزدیک و دور شدن پدیده ها و ستاره ها و علایم و امارات و نشانه های طبیعی و امثال اینها منسوب می کردند، انسان را از خود به در می بردند و بصورت بدبخت و بیچاره و بازیچه نیروهای نامحسوس و عوامل بیشمار ماوراء طبیعی می پروردند.

انسان گذشته را نگاه کنید که شب و روزش در این فکر می گذرد که چه گونه اجنه، دیوها، پری ها، باد های شوم، نحوست دوری و نزدیکی دو ستاره از این همه ستاره ها به هم (!) و ارواح خبیثه و شریره را از خود دور کند؛ خود، قادر به سیر کردن شکم خود نیست، اما باید خیل خدایان (الهه) و ارواح و همه آن هایی را که دست اندر کار سرنوشت اویند (!) راضی نگاه دارد.... تا دست از سرش بردارند، یا با رضایت و خوشنودیشان به زندگیش برکت بدهند.

این ها همه روند بیگانه ساختن انسان است با خودش بوسیله این همه نیروهای غیبی و ارواح واجنه، و این همه عوامل مسلط بر او و بر سر نوشت و زندگی و فکر و روح او.... که انسان بدبخت در زیر سایه اشباح و اوهام و خیل خدایان آسمان و بیشمار ارواح واجنه خرد و کلان که درکوه صحرا موج می زنند، زندگی کند و از هر حادثه طبیعی، هر رنگی شکل و حالتی از طبیعت و (اجتماع) بهراسد و آنرا نشانه بدبختی دیگری بشمارد... " (21)

علی شریعتی با ارتباط بیان فوق که مذاهب خرافی و انحرافی را عامل از خود بیگانگی انسان معرفی می کند: می گوید: " به نظر من گاه «مذهب» انسان را از خود بیگانه می کند، بخصوص در فرهنگ های تاریخی که همه مذهبی هستند. بویژه در شرق، مذاهب صوفیانه با «ریاضت» و «عشق» انسان را از خود بیگانه می کردند.

بقول او " وحدت وجود " از خود بیگانگی انسان است بوسیله خدا؛ در مذهب تصوف حسین بن منصور حلاج «خود» را واقعاً «الله» می یافت و به واقع «در زیر جبه اش جز خدا کسی را احساس نمی کرد» یعنی وقتی گفت من خدایم، مقصودش این بود که من نیستم، فقط «خدا» ست. خود شان هم می گویند «خدا» در ما حلول کرده است.

چنانچه حافظ مینویسد:

چنان پُر شد فضای سینه از «دوست»

که رنگ «خویش» گم شد از ضمیرم

اما اندیشه ما: در مورد شناخت اهمیت و ارزش هویتی حکمت عرفان و تصوف خراسان اینست که این دست آورد های بکر و ناب فرهنگی و علمی و عرفانی ما یکی از تاثیر گذار ترین ساختار معرفت انسانی در مورد وحدت وجود و توحید در تمام اعصار گذشته و حال می باشد.

از برکت غنای این حکمت عرفانی است که زبان فارسی زبان اول ادبیات عرفانی در سراسر جهان قبول و حساب می شود.

قابل تذکار است که پژوهشهای عرفانی استدلالی نیست اینجا قلمرو اقتناع است نه نفی و اثبات بلکه عینی ترین نوع بیان عشق سالک به ذات حق است.

این معرفت و کمال زبان رازآلود و چندلایه، رمزی از مراحل سلوک روحانی است. که در حالت از خود بیگانگی و فرا آگاهی و گونه های زوال عقل بی اختیار بر زبان عارف جاری میگردد.

تلاش و گرایش ما در این برهه به معرفی هرچه شایسته تر آموزه های عرفان حوزه سرزمین خراسان است. معرفی و تأمل نگاه هنری عارفان و شناخت جمال شناسانه آنها از مفاهیم وحدت وجود، گونه های ارزشی ایست که هویت علمی، فرهنگی و ادبی و زبانی ما را شایسته بنمایش می گذارد.

نگرش عارفان خراسان از خاص برای عوام است. و بیان گرزبان ملیونها انسان در مانده اند. در حکمت و عرفان خراسان نوعی همدردی و غم شریکی به در ماندگان وجود دارد. که وجه مشترک پیوند عارف را به شناخت اصالت انسان و نجات اونیز بیان می کند.

پژوهش عرفانی حوزه سرزمین خراسان از آموزه اسرار توحید، ابوسعید ابی الخیر آغاز می شود. اهمیت عرفان خراسانی بخاطر داشتن رنگ و بوی و ریشه های باستانی دیرین آن است که زاده مراکز آئین های مهر و مانوی بوده و عرفانی است که عظمت معرفتی همه شمول آن در اشعار مولوی بلخی متجلی می گردد. که گزاره از "تجلی حق در خلق" و "نماد انسان کامل در زمین" می باشد.

## سوم - هایدگر: هستی و شناخت وجود

یکی از ناب ترین اندیشه در مورد هستی و شناخت وجود و زمان بوسیله فلیسوف معاصر آلمان مارتین هایدگر (1889- 1976) مطرح گردیده است؛ که بیان اجمالی آن ظرفیت معنایی بحث مان را برجسته می سازد. او تاریخ مینافزیک فلسفه غرب را در کتاب معروف «هستی و زمان» خویش نقد می کند. و میگوید: نگرش تاریخ مینافزیک، تاریخ غفلت از وجود و افتادن در ورطه موجود انگاری است. مقصود هایدگر از این تعبیر آن است که تاریخ کنونی فلسفه، با آمیزش موجود شناسی و وجودشناسی، از شناخت وجود به مفهوم اصیل آن بازمانده است. (22)

«مارتین هایدگر» در این بحث به پرسش در باره بودن اشاره می کند. و فلسفه او پرسش از معنای هستی است. ولی هایدگر از هستی نمی گوید که هستی چیست؟ زیرا پرسیدن این پرسش بدان معنا

خواهد بود که هستی یک شیء یا یک جوهر است. مگر فلسفه او کوشش برای رها شدن از مقوله جوهر می باشد.

به اعتقاد «مارتین هایدگر» شایسته ترین موجود که به عنوان نقطه شروع برای تحقیق در مورد هستی بگونه عام بکار می آید و آن انسان است که با همه باشندگان فرق دارد چون هم هست و هم از آنچه معنای بودن هست، فهمی دارد.

هایدگر معتقد است انسانها تماشاگران هستی نیستند بلکه شرکت کنندگان در هستی هستند. بنا براین فلسفه هایدگر صرفاً بر اساس شرکت کامل انسان بوجود می آید.

او میگوید: انسان هیچ وقت در هستیش کامل نیست. وجود داشتن همیشه در راه بودن است و نمی توان از انسان توصیف کاملی بدست بیاوریم زیرا انسان از امکانش فراموش شده است.

برخلاف باشندگان و هستی های دیگری که ماهیتشان ثابت است، انسان ماهیت ثابتی ندارد. یعنی انسان همواره در حال تحقق بخشیدن به امکاناتش است و با تحقق امکانش یا رها کردن آنها ماهیت یا چیستی خود را می سازد.

هایدگر معتقد است که انسان هیچ وقت در هستیش کامل نیست. انسان منفرد است در کل حل نمی شود. یک انسان را نمی توان مانند چیزی بی اهمیت جایگزین یکی دیگری کرد. او برای وجود انسان دو حالت بنیادی قائل است:

## 1 - وجود اصیل یا خودی

## 2 - وجود غیر اصیل یا غیر خودی

هایدگر باور دارد که وجود اصیل، وجودی است که از خود ما باشد، چیزی که ما بطور مشخص انتخاب کردیم. در حالیکه وجود داشتن هرروزی ما را الگوهای قالب میگیرند که از بیرون به آن تحمیل می شوند؛ بنابراین، این انسان هرروزی، اصیل نیست.

هایدگر برای رهایی از وجود داشتن هر روزی به دو مفهوم دیگر توجه می کند و عبارت اند:

1 - مرگ - که انسان را قادر می سازد تا ماهیت خود را در کل بودنش درک کند (درک وجود هر روزی و غیر خودی)

2 - وجدان - که برای انسان وجود اصلیش را منکشف می سازد (درک وجود اصیل و خودی).

هایدگر در مورد وجدان معتقد است<sup>23</sup>: وجدان دقیقاً افشایی است که برای هر کس معلوم می کند که او چه باید باشد و خوداصیل او چیست؟ وجدان آگاهی از این امر است که او با خودش چگونه است؟ وجدان خصلت یک ندا یا خطاب را دارد و این صرفاً ندای خود اصیل به آن خودی است که در جهان، منجذب یا در آنها گم شده است و لازم نیست که فرض کنیم این ندا از بیرون هر کس به سوی او می آید. وجدانی که هایدگر می گوید، با وجدان هرروزی متمایز است چون وجدان هرروزی نه خودش اصیل است و نه ما را به وجودی اصیل می رساند.

( 1 ) قرآن کریم، ترجمه: مهدی الهی قمشه ای، نوبت چاپ اول، تهران بنیاد نشر قرآن، ص 17  
سوره بقره، 115.

( 2 ) استاد مصباح یزدی محمد تقی، عرفان و حکمت اسلامی، عرفان و عقل.

و رجوع شود به سایت: پایگاه حوزه،

<http://64.233.183.104/search?q=cache:ohaYYpx4->

CQJ:www.mesbahyazdi.org/farsi/writen/articales/erfan.htm++  
%22%D9%88%D8%AD%D8%AF%D8%AA+%D9%88%D8%AC  
%D9%88%D8%AF%22&hl=fa&ie=UTF-8&inlang=ar

( 3 ) - کشف الاسرار، ج 3 ص 396 مقولات، ص 6.

( 4 ) تاریخ نظریات فلسفی، مؤلف: بصیر کامجو، سال چاپ 1381، محل چاپ کابل: بنگاه  
انتشارات میوند، ص 197.

( 5 ) علامه طباطبایی، سید محمد حسین، بدایه الحکمه، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی تا، ص 12 -  
13.

- مصباح یزدی محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، 136، ج  
اول، صص 306- 308.

( 6 ) غزلیات بیدل، جلد دوم، به تصحیح استاد خلیلی، چاپ اول 1363، تهران، ص 637.

( 7 ) غزلیات بیدل، جلد اول، به تصحیح استاد خلیلی، چاپ اول 1363، تهران، ص 287.

( 8 ) غزلیات بیدل، جلد دوم، به تصحیح استاد خلیلی، چاپ اول 1363، تهران، ص 881.

( 9 ) همانجا، ص 1095.

( 10 ) همانجا ص 821.

( 11 ) غزلیات بیدل، جلد اول، به تصحیح استاد خلیلی، چاپ اول 1363، تهران، ص 33.

( 12 ) کتاب ولایت فقیه در حکومت اسلام / جلد سوم / قسمت سوم

( 13 ) منبع خبر: سایت انترنتی مجذوبان نور: (موسوی الخمینی، 1359، ص 184-186).

( 14 ) تاریخ نظریات فلسفی، مؤلف: بصیر کامجو، سال چاپ 1381، محل چاپ کابل: بنگاه  
انتشارات میوند، ص 271.

( 15 ) کارل ارنست، روزبهان بقلی، ترجمه: دکتر مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، چاپ اول،  
1377. صص 52- 53.

( 16 ) ابراهیمی دینامی، غلام حسین، ماجرای فکر در جهان اسلام، تهران، طرح نو، 1379، ج 3، ص 95.

( 17 ) صدرالدین شیرازی، محمد، اسفار اربعه، قم، چاپخانه مصطفوی، چاپ دوم، 1368، ج 1، صص 116، 248- 249.

( 18 ) شهاب الدین سهروردی، دانش نامه آزاد، ویکی پدیا

( 19 ) شریعتی، علی، اسلام شناسی، جلد اول (مجموعه آثار 16) تهران انتشارات قلم، 1361 خورشیدی. صص 254- 263.

( 20 ) درامدی برانسان گرایی علی شریعتی، دکتر سید نورالحق کاوش، نشر نیما، سنبله 1381، صص 102- 104.

( 21 ) شریعتی، علی، اسلام شناسی، جلد اول (مجموعه آثار 16) تهران انتشارات قلم، 1361 خورشیدی، 189- 200.

( 22 ) احمدی، بابک، هایدگر و پرسش بنیادین، 1384 تهران، نشر مرکز، چاپ سوم. و همچنان رجوع شود به آثار:

- هستی و زمان، مارتین هایدگر، ترجمه: سیاوش جمادی، نشر ققنوس، 1386 تهران.

- مفهوم زمان، مارتین هایدگر، ترجمه: محمد رنجبر، نشر پرسش، 1384 تهران.

( 23 ) - مقاله: «جستاری در فلسفه غرب»، نویسنده: فاطمه - ولی پور، شبکه خبر دانشجو، آدرس اینترنتی: <http://snn.ir> و همچنان رجوع شود به آثار:

- موریس کروز، فلسفه هایدگر، ترجمه: دکتر محمود نوالی.

- محمود رضا الهی، دیباچه ای بر فلسفه وجود.

- ویلیام بارت، اگزیستانسیالیسم چیست؟ ترجمه: منصور مشکین.

- جان مک کواری، پدید آورندگان کلام جدید، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی.

- مفهوم زمان و چند اثر دیگر - مارتین هایدگر، ترجمه علی عبداللهی، نشر مرکز - 1383 تهران.

[http://www.bashgah.net/fa/content/print\\_version/26730](http://www.bashgah.net/fa/content/print_version/26730) (Sun Feb 21 04:56:34 2016)