

دوفصل نامه علمی - پژوهشی

انوار معرفت

سال هشتم، شماره دوم، پیاپی ۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۷



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع

دوفصل نامه «انوار معرفت» به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۹۷/۰۹/۰۶ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۹۵۸۸ مورخ ۱۳۹۷/۰۹/۱۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۱۲ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

علیرضا کرمانی

سردبیر

احمدحسین شریفی

مدیر اجرایی

حمید خانی

صفحه آرای

رضا صفری

چاپ

زمزم

اعضای هیئت تحریریه

علی امینی نژاد

استاد سطح عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

حسن سعیدی

دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

عسکری سلیمانی امیری

دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ع

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ع

محمد فتایی اشکوری

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ع

غلامرضا فیاضی

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ع

محسن قمی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ع

یار علی کرد فیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ع

علیرضا کرمانی

دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ع

محمد مهدی گرجیان

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ع

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی ع اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۱ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار

۳۷۱۶۵-۱۸۶ صندوق پستی (۰۲۵) ۳۲۹۳۴۴۸۳

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

نمایه در:

magiran.com & noormags.ir & iki.ac.ir &

nashriyat.ir

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
 ۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
 ۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
 ۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
 ۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
- ع از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌یابگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
- ع فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان ان‌هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده ان‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست

انسان‌شناسی عرفانی و پایه‌های هستی‌شناختی آن / ۵

محمد رضا اسفندی / احمد سعیدی

ظهور حضرت قائم عجله، تجلی توحید با دولت اسم الباطن / ۲۵

محمد رضا عابدینی / ابراهیم پور علی

مواطن أخذ میثاق الست و مفاد آن از نگاه فرغانی با تأکید بر آیه میثاق / ۴۱

رسول مزرائی

تفکر و کارکردهای فردی و اجتماعی آن در نظام عرفان عملی از منظر نهج البلاغه / ۵۹

حسن طارمی راد / منصور پهلوان محمد علی / صدیقه لبانی مطلق

تحلیل و بررسی چیستی و جایگاه عقلانیت در معنویت مدرن / ۷۳

علی قربانی کلکناری / محمد جعفری

سه‌گانه‌های سلوکی در عرفان اسلامی و مسیحی / ۹۳

علیرضا کرمانی

انسان‌شناسی عرفانی و پایه‌های هستی‌شناختی آن

ک محمدرضا اسفندی / کارشناسی ارشد عرفان اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉
 احمد سعیدی / استادیار گروه عرفان اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉
 دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۷
 ahmadsaeidi67@yahoo.com

چکیده

به اعتقاد عارفان، انسان نسبت به سایر مخلوقات خداوند از ویژگی جامعیت برخوردار است و به دلیل این جامعیت، هر یک از کمالات حق تعالی که در تعینات دیگر بروز و ظهور می‌کند، در تعین انسانی هم هست و ظهور دارد. از این رو، اهل معرفت انسان را نمونه و نسخه کوچک عالم برمی‌شمارند و عالم را یک انسان مفصل و بزرگ تلقی می‌کنند. این نوع نگاه به انسان و جایگاهی که در این نگاه برای انسان در میان ماسوی‌الله در نظر گرفته می‌شود و نقش و نسبتی که برای انسان نسبت به خداوند و نسبت به دیگر تجلیات او معرفی می‌گردد، مبتنی بر نوع خاصی از هستی‌شناسی است. هم انسان‌شناسی عرفانی و هم هستی‌شناسی خاصی که در پس آن قرار دارد به صورت‌های مختلفی در آثار عرفانی بررسی شده‌اند؛ ولی به ظاهر در هیچ یک از آثار عرفانی یا درباره عرفان، بخش مستقلی به پایه‌های هستی‌شناختی انسان‌شناسی عرفانی اختصاص نیافته و رابطه مبانی مزبور با آموزه‌های انسان‌شناسی عارفان به صورت ویژه تنقیح نشده است. هدف اساسی از این پژوهش، بیان رابطه میان دو بخش اصلی مباحث عرفانی، یعنی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی است و بدین منظور، ابتدا به مباحثی از بنیادهای هستی‌شناسی و سپس به پاره‌ای از مباحث انسان‌شناسی عارفان پرداخته، و رابطه این مباحث را به‌اجمال بررسی و تبیین نموده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: مبانی، عرفان نظری، عرفان عملی، علم عرفان نظری، علم عرفان عملی.

عرفا انسان را یک نوع خاص در کنار سایر مخلوقات تلقی نمی‌کنند. از منظر ایشان، انسان نسبت به دیگر مخلوقات خداوند از ویژگی جامعیت برخوردار است و از این نظر در کنار آنها یا حتی در طول آنها قرار نمی‌گیرد. نحوه وجود انسانی یا به تعبیر عرفانی، تعین انسانی، یک تعین کلی است که همه تعینات خلقی دیگر عالم را زیر پر می‌گیرد و به دلیل این جامعیت، هر یک از کمالات حق تعالی که در تعینات دیگر بروز و ظهور می‌کند، در تعین انسانی هم اجمالاً و تفصیلاً هست و ظهور دارد؛ درحالی‌که آنچه در تعین انسانی هست، در هیچ یک از تعینات خلقی دیگر به‌تنهایی نیست. بله؛ سایر تعینات با همدیگر، نسخه‌ای مطابق با نسخه انسانی می‌شوند و از این نظر می‌توان انسان را یک عالم جمع‌وجور و کوچک، و عالم را یک انسان مفصل و بزرگ تلقی کرد. این نوع نگاه به انسان و جایگاهی که در این نگاه برای انسان در میان ماسوی‌الله در نظر گرفته می‌شود و نقش و نسبتی که برای انسان نسبت به خداوند و نسبت به دیگر تجلیات او معرفی می‌گردد، مبتنی بر نوع خاصی از هستی‌شناسی است. هم انسان‌شناسی عرفانی و هم هستی‌شناسی خاصی که در پس آن قرار دارد، به صورت‌های مختلفی در آثار متعددی آمده است، ولی به‌ظاهر در هیچ یک از آثار مزبور، بخش مستقلی به پایه‌های هستی‌شناختی انسان‌شناسی عرفانی اختصاص نیافته و رابطه مبانی ذکر شده با انسان‌شناسی یادشده، به‌صورت ویژه تنقیح نشده است. اما در این مقاله، ناظر به ارتباط هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی بوده‌ایم و به این منظور، ابتدا مباحثی از بخش اول (مباحث هستی‌شناختی) را به‌اجمال مطرح کرده‌ایم و سپس به برخی از مباحث بخش دوم (مباحث انسان‌شناسی) پرداخته و رابطه این مباحث را به‌اجمال بررسی نموده‌ایم. اهمیت و ضرورت این بحث را می‌توان از چند منظر ثابت کرد: اولاً با توجه به تأکیدهای مکرر شریعت مقدس اسلام بر اهمیت انسان‌شناسی و رابطه آن با خداشناسی؛ نظیر «أَفْضَلُ الْعَقْلِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ فَمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَقْلٌ وَ مَنْ جَهَلَهَا ضَلَّ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۲)؛ «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۲)؛ «أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِيهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّيهِ» (شعیری، بی‌تا، ص ۴)؛ ثانیاً با توجه به اهمیت اسلامی‌سازی علوم انسانی و ابتدای این اسلامی‌سازی بر شناخت صحیح و همه‌جانبه انسان از منظرهای مختلف (عقلی، نقلی و شهودی)؛ ثالثاً با توجه به جایگاه انسان‌شناسی در میان مباحث عرفانی؛ به‌طوری که گفته شده است، همه مباحث علم عرفان نظری پیرامون دو بحث کلی‌اند: ۱. توحید عرفانی (وحدت شخصی وجود) و فروع آن، مانند چپ‌نظام هستی؛ ۲. موحد حقیقی یا انسان کامل.

مهم‌ترین پرسش‌های ما در این تحقیق عبارت‌اند از: حقیقت و گوهر وجودی انسان چیست؟ انسان دارای چه لایه‌ها و مراتبی است؟ انسان‌شناسی عرفانی بر چه مبانی هستی‌شناختی‌ای بنا شده است؟ هدف و مقصود از خلقت انسان چه بوده است؟ و انسان چه نسبتی با حق و خلق دارد؟

۱. مبانی عام هستی‌شناختی انسان‌شناسی عرفانی

وحدت شخصی وجود آموزه‌ای است که بر همه مسائل عرفان نظری سایه افکنده است. بر پایه این آموزه، تنها مصداق حقیقی وجود، حق تعالی است و ماسوی‌الله مصداق بالذات وجود به‌شمار نمی‌رود و صرفاً آیه و آینه آن وجود یکتایند؛ اما آیه‌ها و جلوه‌های متنوع وجود، در یک سطح نبوده و بی‌ارتباط با یکدیگر نیز نیستند؛ بلکه یک نظام از تجلیات را شکل می‌دهند. در نظام تجلیات حق، تجلیات عالی که وحدت حق را بیشتر جلوه می‌دهند، تجلیات حقی نامیده می‌شوند و تجلیات پایین‌تر که کثرت کمالات حق را بهتر اظهار می‌کنند، تجلیات خلقی خوانده می‌شوند. تجلیات حقانی، به یک اعتبار به تعین اول و ثانی تقسیم می‌شوند و روی هم، حضرت علمیه یا صقع ربوبی نامیده می‌شوند؛ و تجلیات خلقی یا تجلیات عالم خلق، شامل سه عالم یا سه حضرت عقل، مثال و ماده می‌شوند. حضرت پنجم، حضرت انسان است که کون جامع و تجلی اعظم حق تعالی نامیده می‌شود؛ زیرا آنچه را چهار حضرت دیگر به‌صورت مفصل دارند، انسان به‌صورت مجمل و یک جا دارد. به عبارت دیگر، در موطن انسان (کامل)، تمام تعینات حقی و خلقی جلوه کرده‌اند.

۱-۱. توحید عرفانی (وحدت شخصی وجود)

از منظر عارفان، یک وجود شخصی بسیط و بی‌نهایت، تمام متن هستی را پر کرده است؛ به‌نحوی که جایی برای غیر خود باقی نمی‌گذارد (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۶۴). طبعاً کثراتی که در نگاه سطحی به‌نحو وجودهای مستقل خودنمایی می‌کنند، به دقت عقلی، بالعرض و المجاز و به حیثیت تفهیمی شائیه وجود حق موجودند و خدانمایی می‌کنند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۶۱-۱۶۲). به این ترتیب، کثرات عالم، اگر به‌عنوان آیات حق تعالی و محل‌های ظهور شئون و احوال ذاتی حق سبحانه لحاظ شوند، حق و صادق‌اند (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۸)؛ اما اگر به تعین‌ها و خصوصیات شخصی خود آنها نظر شود، باطل به‌شمار می‌روند: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ» (حج: ۶۲).

۱-۲. فروع وحدت شخصی وجود

الف) اطلاق مقسمی حق تعالی

از منظر عارفان، تنها یک وجود است که کل هستی را پر کرده و آن هم وجود واجب‌تعالی است. بنابراین، وجود او مطلق است و باید در هر حدی حضور داشته باشد؛ وگرنه مطلق و بدون حد نخواهد بود:

فأول المراتب والاعتبارات العرفانية المحققة لغيب الهوية الاعتبار المسقط لسائر الاعتبارات، وهو الإطلاق الصرف عن القيد والإطلاق، و عن الحصر في أمر من الأمور الثبوتية والسلبية كالأسماء والصفات، و كل ما يتصور و يعقل و يفرض بأي وجه تصور، أو تعقل أو فرض (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۶).

اگر مطلق در مرتبهٔ یکی از تعینات نباشد، مطلق نخواهد بود؛ بلکه خود یکی از تعینات مطلق در کنار سایر تعینات خواهد بود. بنابراین، مطلق باید: اولاً برتر از همهٔ تعینات باشد؛ ثانیاً کمال همهٔ تعینات را در مرتبهٔ خود داشته باشد؛ ثالثاً در مرتبهٔ همهٔ تعینات حضور داشته باشد؛ و رابعاً همهٔ تعینات، او را ارائه کنند، نه خود را.

– تفاوت اطلاق مقسمی و فوق سربانی حق تعالی با اطلاق قسمی و سربانی وجود منبسط

در آموزهٔ وحدت شخصی وجود، تعینات نفی نمی‌شوند؛ ولی در کنار مطلق نیز قرار نمی‌گیرند؛ بلکه به‌عنوان مظاهر و شئون آن واحد مطلق تفسیر می‌شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۰۹). این نکته خیلی مهم است که حقیقت واجب، از آن جهت که واجب است، آمیخته به هیچ قید و تعین نیست (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۶۶) و به همین دلیل، حتی خود اطلاق نیز قید او نیست. به عبارت دیگر، اطلاق حق، اطلاق نیست که در مقابل تقیید و تقید باشد؛ چراکه چنین مطلقی، در حقیقت، خود یک نوع تعین است (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۷). به عبارت دیگر، در کنار جلوه‌های متکثر خداوند – که هر کدام به‌قدر ظرف و ظرفیت خود (تعین خود) یکی از کمالات خداوند را بیشتر نشان می‌دهند – جلوه‌ای هم متصور است که همهٔ جلوه‌های جزئی خداوند را به‌صورت وحدانی جمع کرده، ارائه می‌کند. این جلوه به دلیل اینکه دیگر جلوه‌های جزئی را شامل است و در همهٔ جلوه‌های دیگر سربان دارد، نوعی اطلاق در مقابل جلوه‌های مقید دارد. اصطلاحاً این جلوه، نفس رحمانی یا وجود منبسط گفته می‌شود. نفس رحمانی، هر چند به یک معنا مطلق است، با ذات حق که فوق سربان است، متفاوت است. در واقع، اطلاق قسمی نفس رحمانی، جلوهٔ اطلاق مقسمی ذات است.

۳-۱. تجلی و ظهور

عرفا برای توضیح کیفیت انتشای کثرت از وجود واحد و رابطهٔ کثرات مزبور با یکدیگر، بحث تجلی و نظام تجلیات را مطرح می‌کنند و از این رهگذر، در عین اینکه عقیده به اطلاق مقسمی حق تعالی را حفظ می‌کنند، برای کثرات نیز نوعی نفس‌الامر در نظر می‌گیرند. به اعتقاد عرفا، تمام حقایق به‌صورت اطلاق و اندماجی در ذات حق مندرج و مندمج‌اند؛ یعنی هیچ نوع تعینی در ذات نیست (جامی، ۱۳۸۳، ص ۳۵). برای تشبیه، ملکهٔ اجتهاد یا ملکهٔ ریاضی را در نظر بگیرید که در عین بساطت، مجتهد یا ریاضی‌دان امور بسیاری را اجمالاً در خود دارند زمانی که یک پرسش فقهی را از یک مجتهد یا یک پرسش ریاضی را از ریاضی‌دان می‌پرسیم، ملکهٔ اجتهاد یا ملکهٔ ریاضی خودنمایی می‌کنند و یکی از کمالات سربستهٔ خود را بروز می‌دهند.

به‌هرحال، ظهور و تجلی در عرفان به معنای بروز و ظهور و غلبهٔ یکی از کمالات بی‌شمار حق تعالی در یک محل خاص است؛ به عبارت دیگر، ظهور و تجلی به معنای این است که مطلق متعین گردد (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰،

ص ۱۵۸). البته مطلق برای متعین شدن، اطلاق خود را از دست نمی‌دهد؛ بلکه برخی از صفات و نسبی که به حالت کمونی در آن ذات مطلق حضور دارند، آشکار می‌شوند. به اصطلاح، تنزل مطلق به نحو تجلی است، نه تجافی. به قول صائِن‌الدین:

هذا انما يكون بعد تنزلها عن صرافة إطلاقها و اعتبار النسب فيها، فأنه لا اعتبار للنسبة أصلاً في تلك الحضرة...
فحينئذ، ظهورها انما يكون بتنزلها عن صرافة إطلاقها و وحدتها، إلى الانتساب بالتقييدات و الانصباف بكرة
تعيّنتها. (همان، ص ۱۵۸).

الف) اسماء الله

به اعتقاد اهل معرفت، وقتی ذات مطلق تجلی کرده، از مقام اطلاق خویش تنزل می‌کند و یکی از کمالات مندمج در ذات خود را آشکار می‌سازد، اسم شکل می‌گیرد. بنابراین، در این اصطلاح عرفانی، «اسم» عبارت است از ذات حق تعالی همراه با صفتی معین و اعتبار تجلی‌ای از تجلیات او (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴).

در این اندیشه، همه کثرات اسماء الله‌اند بدین معنا که هر کثرت ذات خود را از یک جهت خاص اظهار و ارائه می‌کند. بنابراین، همه اسما صرف نظر از ارائه حق، یک تعین عدمی‌اند نه یک وجود؛ اما از آن جهت که حق را به اندازه ظرف و ظرفیت محدود خود ارائه می‌کنند و اسمای حق و نسب اضافیه او به شمار می‌روند و به واسطه آنها وجود حق تعالی ظهور می‌یابد، موجود به حساب می‌آیند. اسما به اعتبار اول، «امور عدمی» و «نسب اعتباری امکانی» نامیده می‌شوند (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ص ۲۹۴).

ب) تشکیک در ظهور

در عرفان، تجلیات واحد شدت و ضعف و مراتب طولی دارند، نه خود وجود واحد. منظور از شدت و ضعف هم ظهور و خفاست. هر تجلی نسبت به مرتبه بالاتر خود، ظاهر، و نسبت به مرتبه پایین‌تر خود، باطن است. «و لا یقبل الاشتداد و التضعف فی ذاته... و الشدة و الضعف یقعان علیه بحسب ظهوره و خفائه فی بعض مراتبه» (قیصری، ۱۳۷۰، ص ۱۳۸).

به عبارت دیگر، همه انواع تشکیک از نگاه عارف به ظهورات مربوط می‌شوند، نه به وجود واحد حق؛ و تفاوت ظهورات هم به تفاوت استعدادهای قابل مربوط می‌شود، نه به حضرت حق (فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۱۱). باید توجه داشت که ماهیات یا اعیان ثابته یا استعدادها، نسبت به وجود و عدم علی‌السویه‌اند و هرگز نه وجود داشته‌اند و نه وجود می‌یابند. ماهیات یا اعیان ثابته عرفان، اقتضائاتی هستند که قابلیت جعل ندارند؛ از این‌رو، می‌توان گفت که «الاعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود» (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۷۶)؛ چنانکه ملاصدرا با الهام از این عبارت فرمود: «الماهیات ما شمت رائحة الوجود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۴۹).

خلاصه اینکه از یک سو اختلاف قابل‌ها قابل جعل و خلق و تغییر و تعییر نیست، و از سوی دیگر، وجود واحدی که فاعل است، نسبت به هر قابلیت یکسان است. بنابراین، اگر اختلافی در تجلیات دیده می‌شود، از جلوه‌کننده (مطلق و واحد) نیست؛ بلکه از مجلی (محل جلوه) است.

ج. چینش و مراتب تجلیات

گفتیم که ذات مطلق به دلیل اینکه مطلق است، همه حقایق را دارد؛ و باز به دلیل اینکه مطلق است حقایق را به صورت سر بسته و فشرده دارد. اکنون اولین جلوه یک مطلق نمی‌تواند یک کمال به خصوص باشد؛ زیرا فرض این است که در مرتبه ذات مطلق، هیچ کمالی بر دیگران غلبه ندارد. بنابراین در اولین ظهور نیز هیچ کمالی بر دیگران سبقت نخواهد گرفت. بالطبع، اولین جلوه باید بیشترین مناسبت را با کمالات حق داشته باشد؛ یعنی باید بیشترین کمالات را (کمالاتی که می‌شود یک جلوه داشته باشد) در خود جمع کرده باشد و کمالاتی را که در خود جمع کرده است، به صورت وحدانی بروز بدهد. روشن است که اولین جلوه، به حکم اینکه جلوه وجود است، نه خود وجود، بالاخره یک مرتبه نقص ذاتی (در مقابل نقص عرضی) دارد و از این نظر، فاقد برخی کمالات ذات است؛ مثلاً استقلال اطلاقی و غنای اطلاقی ذات را نمی‌تواند داشته باشد. به زبان فنی، همه کمالاتی که در جلوه‌های حق بروز می‌کنند، فاقد اطلاقی مقسمی‌اند.

به هر حال، اولین جلوه حق، صفت فاعلیت و خالقیت و تجلی حق را هم در خود بروز می‌دهد و جلوه دوم از آن ناشی می‌شود. طبعاً هر جلوه‌ای نسبت به جلوه قبل یک نوع تنزل خواهد داشت. به این ترتیب، نظامی از تعینات و جلوه‌ها بروز می‌کند که هر کدام از آنها ذات حق و همه جلوه‌های بالاتر از خود را به اندازه ظرف وجودی خود بروز می‌دهد. در این نظام تجلیات، جلوه‌های بالاتر که وحدت حق را بهتر و بیشتر ظاهر می‌سازند، تعینات حقی، و جلوه‌های نازل تر که کثرت کمالات حق را بارز می‌کنند، «تعینات خلقی» نامیده می‌شوند.

د. مقام ذات

گفتیم که از منظر عرفا، ذات حق اطلاقی مقسمی دارد و در همه تعینات به اندازه آن تعینات جلوه می‌کند. اکنون به ذات حق به دو صورت می‌توان نگاه کرد: اگر ذات حق را از حیث اطلاقی مقسمی‌اش ملاحظه کنیم، هم در دل همه کثرات است و هم فوق آنهاست؛ بنابراین، از این حیث، ذات حق را نمی‌توان یک مقام حساب کرد و کثرات را در مقام‌های بعدی قرار داد؛ اما اگر ذات را صرف نظر از حضور در تعینات لحاظ کنیم و تعینات را از حیث تعیین بودنشان در نظر بگیریم، نه از حیث ارائه وجود حق، در این صورت، می‌توان در اعتبار و لحاظ، ذات را به منزله یک مقام، و تعینات را به منزله مقام‌های بعدی بررسی کنیم. روشن است که این لحاظ‌ها نفس الامر دارند؛ ولی سبب تفرقه در خارج نمی‌شوند.

۵. نفس رحمانی

گفتیم که اولین جلوه حق نیز اطلاق دارد؛ ولی اطلاق قسمی به این معنا که اطلاق و سریان در تعینات مادون، قید آن است. جلوه اول نیز، مانند ذات، از آنجا که هویت اطلاق دارد دو لحاظ مختلف دارد: یکی به لحاظ اطلاق قسمی و سرینش در مظاهر و تعینات مادون؛ و دیگری به‌عنوان بالاترین و اولین تعین، واسطه میان حق و خلق، تعینی که همه کمالات مادون را با بالاترین درجه وحدت (پس از وحدت ذات) ارائه می‌کند، تعینی که وحدت و بساطت و جمعیت ذات حق تعالی را بیش از سایر تعینات ارائه می‌کند. اگر اولین ظهور را از حیث سریان ملاحظه کنیم، در دل همه تعینات مادون هست و در مقابل آنها به‌شمار نمی‌رود؛ و از این حیث، «نفس رحمانی»، «وجود منبسط»، «هیولای اولی» و... نامیده می‌شود؛ اما اگر اولین جلوه را از حیث دوم ملاحظه کنیم، تعین اول شمرده می‌شود و عرفا نام آن را به‌همراه تعین ثانی، «حضرت علمیه» می‌گذارند.

- حضرت اول: تعین اول

اگر اولین جلوه حق را در مقابل تعینات مادون خود در نظر بگیریم، نه از آن حیث که در تعینات مادون حضور و ظهور دارد، احکامی متفاوت با احکامی خواهد داشت که از حیث سریان و حضور در سایر مراتب دارد؛ دقیقاً شبیه آنچه صدر‌المتألهین در مورد نفس و بدن قائل است. ایشان معتقد است که نفس را می‌توان به‌عنوان یک صورت در مقابل بدن در نظر گرفت و می‌توان آن را به‌عنوان صورتی که تمام حقیقت نوع را تشکیل می‌دهد و فی وحدتها کل القوی است، در نظر گرفت. در نگاه اول، انسان موجودی مرکب از نفس و بدن است و نفس غیر از بدن است و احکامی دارد که بدن آن احکام را ندارد؛ مثلاً مجرد است؛ اما در نگاه دوم، انسان نفس است، نه نفس و بدن. در این نگاه، نفس موجودی مجرد - مادی است، نه مجرد. به‌هرحال، اولین جلوه خداوند به‌صورت لابلشروط از مراتب مادون، تعین اول نامیده می‌شود.

به اعتقاد اهل معرفت، اولین تعین ذات حق، هویت علمی دارد؛ و به یک تعبیر، می‌توان آن را علم حضوری خداوند به خود، از منظر وحدت جمعی (احدیت جمع) تفسیر کرد. به عبارت دیگر، این نوع علم، یک نوع تجلی و تنزل از مرتبه مطلق به‌شمار می‌رود؛ زیرا در آن هویت علمی، احدیت و جمعیت ظهور داشته، بر دیگر کمالات ذات مطلق غلبه دارند.

با ادبیات نه چندان دقیق فلسفه مشاء، از علم حضوری ذاتی حق به خود، علم به تفصیل کمالات خود لازم می‌آید و لازم غیر از ملزوم است. به عبارت دیگر، علم به تفصیل، نوعی تمایز و تعین نسبت به علم ذات به ذات دارد. البته سخن عارفان از این هم دقیق‌تر است: اولاً ایشان علم به تفصیل را علم حصولی نمی‌دانند؛ ثانیاً آن را لازمه ذات به معنای مشابهی این تعبیر نمی‌دانند؛ ثالثاً برای همین علم به تفصیل نیز غالباً تعبیر علم ذاتی را به کار می‌برند؛ چنانکه مشاء ذاتی باب برهان را برای لوازم به کار می‌برد؛ رابعاً همین علم به تفصیل را به دو صورت

تصویر می‌کنند: یکی علم به تفصیل به صورت اجمالی و اندراجی در تعین اول؛ و دیگری علم به تفصیل به صورت تفصیلی در تعین ثانی. اولی علم به تفصیل موجود در ذات است برای ذات؛ و دومی علم به تفصیل موجود در ذات است نسبت به مادون. به تعبیری نارسا، اولی خودشناسی است و دیگری دیگرشناسی است. به قول فناری: «اما الأول فهو صورة علمه بنفسه لنفسه» (فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۱۱). روشن است که دومی لازمه اولی است. کسی که خود را به خوبی می‌شناسد، نوع آثار متوقع از خود را هم به خوبی می‌شناسد.

– حضرت اول: تعین ثانی

از علم اجمالی ذات به ذات، علم تفصیلی به کمالات ذات حاصل می‌شود. زمانی که حق تعالی کمالات موجود در ذات خویش را به طور مفصل و ممتاز ملاحظه می‌کند، مرتبه تعین ثانی شکل می‌گیرد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۸). صورت مرتسمه مشائین را می‌توان بیان مشائی و البته ناقص و نارسا از تعین ثانی عرفا در نظر گرفت. به هر حال در تعین ثانی نیز مانند ذات و مانند تعین اول، حقایق مادون حضور دارند، ولی با کمی تفصیل بیشتر از دو مقام قبلی؛ ولی باز هم ظهور تفصیلی کمالات خداوند در قالب تعین‌های مختلف، فقط برای خداوند است و این حقایق در این مرتبه، برای خود و برای یکدیگر ظهوری ندارند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

بنابراین، مهم‌ترین ویژگی تعین ثانی پیدایش کثرت و امتیاز در کمالات حق است؛ امتیازی که اولاً علمی است، نه خارجی؛ ثانیاً نسبی است، نه حقیقی (مهائمی، ۱۴۲۹ق، ص ۷۵). منظور از امتیاز نسبی این است که متعلقات و اعتبارات علوم موجود در تعین ثانی از یکدیگر ممتازند، نه خود وجود. به عبارت دیگر، هر صورت علمی چیزی (شیئی) را نشان می‌دهد که صورت دیگر نشان نمی‌دهد؛ ولی این بدان معنا نیست که در متن تعین ثانی خود صورت‌های علمی اشیا جزایی جدا از یکدیگرند و تعین اول یک مجمع‌الجزایر است. در این مرتبه، علم تفصیلی حق بروز می‌کند و معلومات (اشیای عالم) را با تفصیل بیشتری نشان می‌دهد؛ ولی اشیای جدا از یکدیگر در این مرحله راه ندارند؛ به عبارت دیگر، اشیا در این مرحله وجود خارجی ندارند و معدوم‌اند؛ درست مثل اینکه یک مهندس ملکه هندسه خود را که به صورت اجمالی در اختیار دارد، مفصل کند و نقشه چند ساختمان را طراحی کند؛ ولی هنوز خود ساختمان‌ها را نساخته است. در این مثال، تعین اول، علم اجمالی‌ای است که به صورت ملکه در وجود مهندس هست؛ و تعین ثانی، علم تفصیلی است که از آن ملکه ناشی شده و به صورت نقشه چند ساختمان در آمده است. این علم تفصیلی، ساختمان‌های متعدد و متمایزی را نشان می‌دهد؛ ولی هنوز خبری از وجود خود ساختمان‌های خارجی نیست. به بیان دیگر، امتیازات علمی موجود در تعین ثانی به نحوی نیست که به قبول متن‌های دیگری از وجود و موجود در کنار حق تعالی بینجامد و به زیادت صفات بر ذات حضرت حق منجر شود (قونوی، ۲۰۱۰، ص ۱۶۷). کثرتی که در اینجا رخ می‌دهد، تنها به حسب متعلق علم، یعنی معلوم (شیء) است، و نه به لحاظ علم (همان، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۶).

– چپ‌نش نظام اسمایی در تعیین ثانی

تصور کنید یک هنرمند فقط نقاشی می‌داند. طبیعی است که این هنرمند نمی‌تواند شعری زیبا بسراید و فقط می‌تواند از هنر خود، نقاشی‌های متعدد و متنوع ارائه کند. حال اگر کسی هم نقاشی می‌داند و هم ذوق شعری دارد، طبیعی است که آثار هنری او متنوع‌تر خواهد بود؛ ولی نقاشی او از ذوق شعری او برنمی‌خیزد و اشعار او از توان نقاشی او حکایت نمی‌کند. بر این اساس، خداوند که همه کمالات را به‌نحو بسیط و وحدانی در مرتبه ذات دارد و تجلی می‌کند و تجلی او به‌تدریج مفصل می‌شود، با توجه به هر کمالی، مخلوقی ارائه می‌کند متفاوت با مخلوقات دیگر و انسان می‌تواند با دیدن مخلوقات متنوع، به کمالات متنوع حق فی‌الجمله پی ببرد.

با صد هزار جلوه برون آمدی تا با صد هزار دیده تماشا کنم تو را (فروغی بسطامی، ۱۳۲۰، غ ۱)

اما گفتیم که وجود حق از زوایه یک تعیین، «اسم» نامیده می‌شود؛ مثلاً وجود حق از حیث حیات «حی» نامیده می‌شود و از حیث الوهیت، «اله». بنابراین می‌توانیم بگوییم حق تعالی با اسمای خود، امور عالم را تدبیر می‌کند و مثلاً نمی‌توان از کمال جباریت خداوند که منشأ اسم جباریت و اسامی جزئی مادون آن می‌شود، تقاضای شفا داشت یا از اسم منتقم خداوند طالب رحمت شد. حاصل آنکه عارفان مسلمان با الهام از شریعت و شهود معتقدند که همه امور از طریق اسما و صفات خداوند سامان می‌یابد و با توجه به اینکه غیر از احدیت خداوند، سایر اسمای کلی و جزئی (کمالات کلی و جزئی) در تعیین ثانی بروز می‌کنند، تدبیر همه امور عالم با وساطت اسما در تعیین ثانی انجام می‌پذیرد؛ اما همین اسما تا زمانی که در تعیین ثانی‌اند و حالت علمی دارند، اسمای الهی نامیده می‌شوند و وقتی به عالم خلق رسیدند و در قالب عوالم عقل و مثال و ماده درآمدند، اسمای کونیه خوانده می‌شوند. بنابراین، سخن قبلی را می‌توان این‌گونه تدقیق کرد که خداوند، عالم را به‌وسیله اسمای الهی در تعیین اول و اسمای کونیه در تعیینات خلقی تدبیر می‌کند.

اما همان‌گونه که کمالات ذات حق به تدریج تعیین می‌یابند و از تعیینات وسیع به تعیین‌های محدود می‌رسند، اسمای ناظر به این تعیین‌ها نیز از اسمای گسترده یا به‌اصطلاح کلی (کلی سعی (شمول و سریان) منظور است، نه کلی مفهومی (ابن عربی، ۲۰۰۳م، ص ۹۲) به سمت اسمای با دایره شمول کمتر یا به‌اصطلاح جزئی می‌روند و به این ترتیب، نظامی از اسما و کمالات و تعیینات حق شکل می‌گیرد. خداوند متعال یا ذات الله (الله ذاتی) ابتدا به‌صورت احد و واحد جلوه کرده سپس الوهیت او جلوه می‌کند (الله وصفی که در آیه «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا» (اسرا: ۱۱۰) به‌عنوان یک اسم در کنار اسم «الرحمن» آمده است و در مراحل بعد، این الوهیت به صورت اول و آخر و ظاهر و باطن جلوه می‌کند و همین‌طور جلوه‌های پایین‌تر شکل می‌گیرند.

حاصل آنکه اسمای خداوند در تعیین ثانی نظم و نسق ویژه‌ای دارند و همین ترتیب و نظم در میان علوم تفصیلی حق، سبب ظهور و بروز اسمای کونیه با نظم و ترتیب خاص می‌شود.

- اسم جامع الله

گفتیم که از تعین اول، فقط وحدت ذات خداوند بر سایر کمالات الله تعالی (الله ذاتی) غلبه دارد. از این تعین که بگذریم و وارد تفصیل علمی کمالات حق در مرتبه تعین ثانی شویم، اولین کمالی که غلبه دارد و کمالات دیگر را تحت شمول خود می‌گیرد، الوهیت خداوند است که بر اساس آن، اسم الله (الله وصفی) شکل می‌گیرد. این اسم، به اعتبار اینکه جامع و سرسلسله اسما در تعین ثانی است و همه اسمای کلی و جزئی موجود در تعین ثانی را در خود دارد، اسم جامع خوانده می‌شود: «اسم «الله»... له اُحدیة جمع جمیعها باشمال الألوهیة علی حقائق کلیة هی أمهات الجمیع، و هی: الحیة، و العلم، و الإرادة، و...» (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۱).

رابطه اسم جامع الله با نفس رحمانی و اسم الرحمن

اگر این نکته را در نظر داشته باشیم که اولین جلوه خداوند دارای اطلاق قسمی است و در همه جلوه‌های دیگر سریان دارد و به اعتبار این سریان، نفس رحمانی خوانده می‌شود، می‌توانیم بگوییم که اولاً نفس رحمانی در تعین اول، به شکل احد واحد، و در تعین ثانی ابتدا به شکل الله (وصفی) و سپس به صورت سایر اسمای کلیه و جزئی و الهیه و کونیه در می‌آید. بنابراین، الله ذاتی (ذات مطلق حق) به واسطه رحمت و وسیع خود (رحمت رحمانیه، نه رحمت رحیمیه که مخصوص مؤمنین است) در کل اشیا جلوه می‌کند: «وَ اُكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ اِنَّا هُدْنَا اِلَيْكَ قَالَ عَذَابِيْ اُصِيبُ بِهٖ مَنْ اَشَاءُ وَ رَحْمَتِيْ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَاكُنْهَا لِلَّذِيْنَ يَتَّقُوْنَ وَ يُؤْتُوْنَ الزَّكَاةَ وَ الَّذِيْنَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُوْنَ» (اعراف: ۱۵۶). حال اگر مقاطع مختلف این رحمت واسعه را لحاظ کنیم، ابتدا احد واحد می‌شود و سپس به صورت الله وصفی (ذات الله با لحاظ الوهیت الله) جلوه می‌کند و این جلوه منشأ و اله همه تعینات بعدی می‌شود.

- اعیان ثابت

گفتیم که ذات مطلق و بی‌تعین حق، به وحدت و بساطت اطلاقی خود، همه کمالات را دارد؛ وگرنه مطلق واقعی و حقیقی نخواهد بود. این ذات مطلق به اعتبار کمالات بی‌شمار و بی‌پایان خود، جلوه‌های نامحدودی می‌تواند داشته باشد و دارد. هر یک از جلوه‌ها، از آن جهت که ذات حق را نشان می‌دهند، همه کمالات حق را به نحو اجمالی در خود دارند و به تعبیری، «الکل فی الکل»؛ اما همین جلوه‌ها به دلیل اینکه حق را از یک حیث نشان می‌دهند و جلوه حق و ذات حق را به اندازه ظرف خود ظهور می‌دهند، یک تعین برای کمالات جلوه کرده حق به شمار می‌روند. تعین‌ها از آن جهت که تعین‌اند، نه خلق می‌شوند و نه تعبیر می‌کنند. تصور کنید در یک مقوا یک مثلث و یک مربع را درآورده‌ایم و اصطلاحاً یک شابلون یا کلیشه یا... درست کرده‌ایم؛ سپس نور یک چراغ‌قوه را از پشت این مقوا به

سمت یک دیوار می‌تابانیم. طبیعی است که بر روی دیوار مقابل، یک مثلث و یک مربع درست می‌شود. اکنون ذهن خود را بر روی مثلث و مربع روی دیوار (نه روی مقوا) متمرکز کنید. آیا نور مثلث شکل نور به‌اضافه مثلث و نور مربع شکل نور به‌علاوه مربع است؟ مطمئناً خیر؛ ولی آیا می‌توان نور مثلث شکل را دقیقاً نور مربع شکل دانست؟ باز هم خیر. قطعاً میان نور مثلث شکل با نور مربع شکل تفاوت هست؛ ولی این تفاوت را نباید با نگاه سطحی این‌طور تفسیر کرد که نورهای متعددی داریم و نباید این‌گونه تفسیر کرد که مثلث و مربع، مستقل از نور تحقق دارند؛ «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يُضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نور: ۳۵)

من و تو عارض ذات وجودیم ما مشبک‌های مشکات وجودیم (سبزواری، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۷۹)

غرض آنکه عرفا معتقدند فقط یک وجود مطلق هست که به شکل‌های مختلف جلوه می‌کند؛ شکل‌هایی که امور وجودی نیستند؛ خالق ندارند؛ قابل تغییر هم نیستند. خالق می‌تواند به این شکل‌ها (که اقتضای صرف‌اند) جلوه کند و می‌تواند به این شکل‌ها جلوه نکند؛ ولی معنا ندارد این شکل‌ها را تغییر دهد؛ معنا ندارد قادر مطلق و متعالی یک مثلث چهارضلعی یا دوضلعی بسازد. روشن است که مثلث چهارضلعی یا دوضلعی فقط نام مثلث را دارد؛ ولی مثلث نخواهد بود. اگر خالق هیچ شکل یا سطح مثلثی در عالم نسازد، طبعاً مثلثی محقق نخواهد شد؛ ولی این بدان معنا نیست که او مثلث را تغییر داده است. عارفان از این ویژگی تعین‌ها، به ثبات تعبیر می‌کنند و معتقدند که خداوند در تعین ثانی به همه اقتضائات و تعین‌ها (ماهیات فلسفی) علم دارد و اشیایی که بعدها خلق خواهند شد، قبل از خلق، یک حقیقت ثابت در تعین ثانی دارند. «ما أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (حدید: ۲۲).

با این توضیحات، اعیان ثابت‌ه یا ماهیات در تعین ثانی، وجود علمی و ثابت دارند (فناری، ۲۰۱۰م، ص ۲۲۱)؛ ولی هنوز وجود خلقی پیدا نکرده‌اند و عرفا گاهی تعبیر می‌کنند که اعیان ثابت‌ه، نه موجودند و نه معدوم. موجود نیستند، یعنی وجود خارجی ندارد؛ و معدوم نیستند، یعنی معدوم مطلق نیستند؛ بلکه در تعین ثانی وجود علمی دارند. این سخن عارفان معادل سخن فلاسفه است که نسبت ماهیت به وجود و عدم یکسان است و ماهیت من حیث هی لیست الاهی لا موجوده و لا معدومه.

– رابطه اعیان ثابت‌ه با اسما

گفتیم که اسم الهی عبارت است از ملاحظه ذات از یک حیث خاص و یک تعین ویژه. حال اگر اسم را از جهت اینکه ذات حق و کمال او در آن جلوه می‌کند و منشأ آثاری در مادون می‌شود (از حیث مبدائیت و الوهیت) ملاحظه

کنیم، یک حکم دارد و اگر به خود ذات حق و کمال ذات حق توجه نکنیم و نظر خود را بر تعیین آن ذات متمرکز کنیم، حکمی دیگر دارد. این تفکیک عرفانی در فلسفه تبدیل شد به تفکیک میان وجود و ماهیت چنین بیان شد که در عالم خارج، وجود و ماهیت، دو امر جدا از هم نیستند؛ بلکه در ذهن ما و به صورت اعتباری از یکدیگر جدا می‌شوند.

ان الوجود عارض الماهية تصوراً و اتحاداً هوية (سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۸۸)

«الظاهر و المظهر فی الوجود شیء واحد لا کثرة فیہ و لا تعدد و فی العقل یمتاز کل منهما عن الآخر کما یقول اهل النظر بان الوجود عین الماهية فی الخارج و غیره فی العقل» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۷).

به تعبیر دیگر، تعیین و متعین، خارجاً دو چیز به‌شمار نمی‌روند؛ بلکه دو حیث از یک وجود متعین‌اند. اعیان ثابت‌ه تعیین‌های اسمایند. اعیان ثابت‌ه، صور (به معنای عرفانی صورت، نه به معنای فلسفی آن) و مظاهر اسمای الهی‌اند (آملی، ۱۳۸۲، ص ۴۲). به این ترتیب، می‌توان گفت: ارتباط اسما با اعیان، از نوع ارتباط ظاهر و مظهر است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۴۶۳).

– رابطه اعیان ثابت‌ه با تعینات خلقی

خواست و طلب، گاهی به زبان قال است و گاهی به زبان حال، و زمانی هم به زبان استعداد. زبان قال و حال مربوط به تعینات خلقی می‌شوند؛ اما زبان استعداد عبارت است از درخواست و طلبی که مربوط به طلب و اقتضای خاص هر عین از اعیان ثابت‌ه است. هر عین ثابت و ماهیتی، از آنجا که ممکن‌الوجود است، قابلی است که از فاعل قادر مطلق، جود و وجود می‌طلبد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۲۰). همچنان که گذشت، قادر متعال با توجه به حکمت خود، می‌تواند به این قابل، وجود بدهد یا ندهد (به زبان دقیق عرفانی، در این قابل تجلی کند یا نکند)؛ ولی معنا ندارد که اقتضانات آن قابل را تغییر دهد. به هر حال با تحقق اعیان ثابت‌ه در خارج، این اعیان از جایگاه خود در تعین ثانی خالی نمی‌شوند؛ به اصطلاح، تجافی صورت نمی‌گیرد؛ درست مانند اینکه مهندسی که بر اساس یک نقشه ذهنی خانه می‌سازد، ولی با تحقق خانه در خارج، نقشه ذهنی خود (وجود ذهنی نقشه مزبور) را از دست نمی‌دهد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲۵). بنابراین، اعیان ثابت‌ه، به یک تعبیر غیرمجموع‌اند و به تعبیری دیگر فایض از حق‌اند (همان، ص ۸۱۶).

حضرت دوم: عالم ارواح یا عالم عقول

گفتیم که ذات حق با اولین جلوه خود، عوالم حقی و خلقی را به وجود می‌آورد و مقاطع مختلف این جلوه، به چهار حضرت تقسیم می‌شوند و حضرت پنجم هم انسانی است که کل مقاطع نفس رحمانی (چهار حضرت آن) را به صورت احدیت جمعی ظهور می‌دهد. حضرت اول را که دو تعین علمی و حقانی داشت، از نظر گذرانیدیم. گفتیم که در تعین ثانی، اسما و اعیان ثابت‌ه وجود دارند و این اسما به شکل آن اعیان درمی‌آیند و از این رهگذر، عوالم خلقی (حضرات دوم تا چهارم) حاصل می‌شود. اول مخلوق خداوند، گاهی عالم ارواح و گاهی عالم عقول نامیده می‌شود: «اول ما خلق الله العقل» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵، ص ۲۳۲). به اعتقاد عارفان، ساکنان عالم عقل دو دسته‌اند: یک قسم از آنها که به هیچ وجهی به عالم اجسام تعلق ندارند و به آنها «کروبیان» گفته می‌شود؛ و قسم دوم فرشتگان مدبر عوالم مادون‌اند و به آنها «روحانیان» اطلاق می‌شود: «فَالْمُدْبِرَاتِ أُمَّرَأُ» (نازعات: ۵). کروبیان خود دارای دو قسم‌اند: قسمی که از عالم و عالمیان به هیچ وجه خبر ندارند و «ملائکة مهیمه» نامیده می‌شوند و احتمالاً «عالین» در قرآن کریم به آنها اشاره دارد: «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ» قسم دیگر، گرچه به عالم اجسام تعلق ندارند و تدبیر عالم ماده نمی‌کنند، ولی واسطه فیض حق تعالی هستند و رئیس آنها روح اعظم است. «روحانیان» نیز دو قسم دارند: ارواح و عقولی که در آسمان‌ها تصرف می‌کنند و به اصطلاح اهل ملکوت اعلیٰ به‌شمار می‌روند؛ و عقولی که امور زمینی را تحت تصرف و تدبیر خویش دارند و اهل ملکوت اسفل‌اند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۹).

– حضرت سوم: عالم مثال

عالم مثال عرفانی شبیه عالم مثال فلسفه است، بلکه اساساً عالم مثال چه منفصل و چه متصل، از عرفان به فلسفه راه یافته است. خاصیت عالم مثال این است که فیض حق که در عالم عقل به شکل معناست (یعنی به یک معنای فلسفی، فاقد صورت و تقدر است)، در عالم مثال، صورت و تقدر می‌گیرد. عالم مثال منفصل، عکس و مثال اشیای مادی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۸). عالم مثال منفصل، جزئی از عالم کبیر یا انسان کبیر است و عالم مثال متصل، مرتبه‌ای از وجود انسان است. در واقع، مثال منفصل در حکم خیال انسان است. مرتبه خیال انسان یا مثال متصل را خیال مقید یا مثال مقید نیز می‌خوانند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۲-۵۳). عرفا با کمک ویژگی‌های عالم مثال، وحی و کشف صوری و امثال آن را تبیین می‌کنند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲).

– حضرت چهارم: عالم اجسام یا عالم ماده

حضرت چهارم، به یک اعتبار پایین‌ترین بهره را از کمالات حق دارد؛ ولی از جهت دیگر، به دلیل اینکه بالاترین درجه تفصیل را دارد، بالاترین ظهور را نسبت به کمالات حق دارد. به همین دلیل به این عالم «شهادت مطلقه»

می‌گویند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۸). روشن است که این عالم به همان اندازه که کثرت کمالات حق را جلوه می‌دهد، وحدت و بساطت او را مخفی می‌کند؛ دقیقاً برعکس تجلیات برتر حق که وحدت را اظهار و کثرت را پنهان می‌سازند.

– حضرت پنجم: موطن انسان

در نظام تجلیات، انسان در کنار یا در طول چهار حضرت دیگر نیست بلکه جامع آنهاست؛ به این معنا که هر آنچه در چهار موطن دیگر جلوه کرده است، در حضرت پنجم نیز یک نوع حضور و ظهور دارد. عرفا این ویژگی را تطابق نستخین می‌نامند و بر اساس آن، عالم را انسان کبیر و انسان را عالم صغیر می‌نامند؛ یعنی انسان را یک ماکت یا نمونه کوچک از عالم کبیر می‌دانند.

۳. انسان‌شناسی عرفانی

جایگاه انسان در هستی را از منظر عرفانی به‌جمال بررسی کردیم و گفتیم که به اعتقاد عرفا، انسان حضرت پنجم و جامع حضرات دیگر است؛ اما جایگاه انسان در هستی‌شناسی عرفانی (علم عرفان نظری) کجاست؟ پاسخ این است که برخی عارفان معتقدند همه مباحث عرفانی حول توحید حقیقی و موحد حقیقی دور می‌زند (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۹۹). به عبارت دیگر، علم عرفان نظری (هستی‌شناسی عرفانی)، دو بخش اصلی دارد: خداشناسی و انسان‌شناسی.

تقسیم مباحث عرفانی به دو بخش خداشناسی و انسان‌شناسی، در عین حال که اشتباه نیست، ممکن است سبب دو تصور غلط شود: یکی اینکه یک نوع انسان‌محوری در مباحث عرفانی نیز وجود دارد و دوم اینکه عرفا در علم عرفان نظری چندان به بحث دربارهٔ عوالم دیگر نمی‌پردازند؛ اما هر دو تصور اشتباه است. در انسان‌شناسی عرفانی نیز محور خداوند است، نه انسان؛ زیرا در این بخش نیز انسان از آن منظر که آینهٔ تمام‌نمای حق است بررسی می‌شود. به عبارت دیگر، انسان‌شناسی عرفانی نیز نوعی خداشناسی است. پس تصور اول غلط است. تصور دوم نیز چندان دقیق نیست؛ زیرا بحث دربارهٔ انسان، خواه‌ناخواه بحث دربارهٔ حضرات دیگر را پیش می‌کشد. به عبارت دیگر، فهم عالم صغیر مستلزم شناخت عالم کبیر است و برعکس. انسان نسخهٔ مختصر عالم است و عالم نسخهٔ مفصل انسان. پس انسان‌شناسی و عالم‌شناسی به‌صورت کامل قابل تفکیک از یکدیگر نیستند. به هر حال پس از بررسی اجمالی مهم‌ترین ویژگی‌های هستی و مشخص کردن جایگاه انسان در هستی، به بررسی مهم‌ترین ویژگی‌های انسان در انسان‌شناسی عرفانی می‌پردازیم.

الف) رابطه انسان با خداوند

اگر هدف از خلقت این است که خداوند خود را در آینه‌ی غیر مشاهده کند، این مشاهده به‌طور کامل فقط در موطن انسان کامل محقق می‌شود. خداوند در حضرت اول (تعین‌های اول و ثانی) خود را مشاهده می‌کند؛ ولی این حضرت، در حکم غیر برای او به‌شمار نمی‌رود. حضرات دیگر برای او در حکم غیرند و مشاهده‌ی خود در آینه‌ی غیر، لطف دیگری دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۲۶)؛ اما خداوند در این حضرات، بخشی از جمال و کمال خود را مشاهده می‌کند. او در عالم عقل، عوالم مثال و ماده را در حد عالم مثال و ماده نمی‌بیند و همین‌طور در عوالم مثال و ماده، عالم عقل را در قامت عالم عقل نمی‌یابد؛ ولی در موطن انسان، خداوند همه‌ی عوالم را یک‌جا و به‌صورت وحدانی ملاحظه می‌کند. در موطن انسان (کامل) وحدت و کثرت بالاترین اعتدال را دارند؛ یعنی نه وحدت بر کثرت غلبه دارد و نه کثرت بر وحدت؛ درحالی‌که در هر یک از حضرات دیگر، یا وحدت بر کثرت غلبه دارد یا کثرت بر وحدت. حاصل آنکه خداوند خود را در آینه‌ی انسان به‌صورتی مشاهده می‌کند که در هیچ یک از مواطن دیگر نمی‌بیند. بنابراین، تعین انسان برترین تعین است. تعین انسانی تعینی جامع است و خداوند همه‌ی تجلیات و اسما و صفاتی را که در خود به‌نحو بالقوه و مندمج دارد، در آینه‌ی انسان کامل می‌بیند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۹۱):

إنما كان الإنسان الكامل هو المراد بعينه دون غيره من أنه مجلي تام للحق يظهر به تعالى من حيث ذاته و جميع أسمائه و صفاته، و أحكامه و جميع اعتباراته على نحو ما يعلم نفسه بنفسه، و ليس وراء هذا المقام مرمي يرام، و لا ترق إلى مرتبة أو مقام (ابن عربی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۹).

ه) رابطه انسان با نفس رحمانی

انسان نفس رحمانی را به اندازه‌ی خود نفس رحمانی ارائه می‌کند؛ درحالی‌که چهار حضرت دیگر، هر کدام حصه‌ای از نفس رحمانی را ارائه می‌کنند. به عبارت دیگر، انسان همه‌ی تفصیلات را به‌صورت احدی ارائه می‌کند؛ درحالی‌که چهار حضرت دیگر، هر کدام بخشی از تفصیلات نفس رحمانی را ارائه می‌کنند (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۲۶).

ج) رابطه انسان با عالم

به اعتقاد عارفان، عالم جلوه‌ی خداست؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که هر جلوه‌ای به اندازه‌ی جلوه‌گری‌اش مقصود خداوند بوده است. پس اگر ثابت شود که انسان بالاترین جلوه‌ی خداست، می‌توان نتیجه گرفت که انسان مقصود اصلی است و جلوه‌های دیگر مقصود بالتبع‌اند. فرض کنید کسی به دنبال کشف یک گنج، زمین را می‌کاود. همه‌ی حرکات اختیاری او مقصود اویند؛ یعنی او با قصد و عمد اقدام به آنها کرده است؛ ولی روشن است که مقصود بودن آنها به‌دلیل مقصود بودن گنج است، نه برعکس؛ به‌طوری‌که این شخص اگر بفهمد گنجی در کار نیست، از ادامه‌ی کار می‌پرهیزد و از کارهای گذشته‌ی خود نیز احساس خسران و پشیمانی می‌کند. رابطه‌ی انسان (کامل) و عالم نیز چنین است؛ به‌طوری‌که خداوند به کامل‌ترین انسان می‌فرماید: «لولاک لما خلقت الافلاک» (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۴۰۶).

حاصل آنکه همه عالم مقدمه‌ای برای ظهور انسان است و انسان هدف از خلقت عالم. اگر انسان نبود، خداوند آن گونه که باید و شاید ظاهر نمی‌شد. به قول شمس مغربی:

ظهور تو به من است و وجود من از تو فلست تظهر لولای لم اکن لولاک (حسن‌زاده املی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰)

د) تطابق مراتب انسان و عالم کبیر (تطابق نسختین)

به اعتقاد اهل معرفت، نسخه انسان با نسخه عالم، کاملاً مطابق است و آن دو منطبق بر یکدیگرند؛ به این معنا که هرچه در عالم محقق است، در موطن انسان (کامل) نیز محقق است و برعکس: «الانسان لكونه نسخة العالم الكبير مشتمل علی ما فيه من الحقائق كلها بل هی عینه من وجه» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۹).

تطابق عوالم معنای دیگری نیز دارد. به اعتقاد عارفان، انسان صغیر در حکم روح انسان کبیر، و عالم کبیر در حکم بدن عالم صغیر است. یعنی همان‌طور که روح صورت بدن، مدبر بدن و دلیل وحدت اجزای متکثر بدن به‌شمار می‌رود، انسان نیز صورت، مدبر و عامل وحدت عالم محسوب می‌شود:

(و لهذا) أي لكون العالم بمنزلة الجسد و كون الإنسان الكامل بمثابة روحه (يقال فی حق العالم: أنه الإنسان الكبير)... فانه كما أن الإنسان عبارة عن جسد و روح يدبره، كذلك العالم عبارة عنهما مع أنه أكبر منه صورة. و (لكن هذا القول إنما یصح و یدق (بوجود الإنسان) الكامل (فیه) أي فی العالم، فانه لو لم یکن موجوداً فیه كان كجسد ملقى لا روح فیه و لا شك أن إطلاق الإنسان علی الجسد الذي لا روح فیه لا یصح إلا مجازاً، و كما یقال للعالم: الإنسان الكبير كذلك یقال للإنسان: العالم الصغير و كل من هذا القولین إنما یصح بحسب الصورة و أما بحسب المرتبة فالعالم هو الإنسان الصغير و الإنسان هو العالم الكبير (جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۱).

ه) جامعیت انسان

هر آنچه در عالم اله و عالم خلق به‌نحو ممتاز و منفصل وجود داشت، در حقیقت انسان به‌نحو یکجا محقق است. به تعبیری، نحوه وجود انسان به‌صورت «احدی الجمع» است. به بیان دیگر، در انسان، هم ویژگی‌های مراتب حقانی، تعیین اول و تعیین ثانی نقش بسته شده و هم ویژگی‌های مراتب خلقی عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده در او به ودیعه گذاشته شده است. همین امر، سرّ اشرافیت او بر دیگر مخلوقات، و خلقت او با دو دست جمال و جلال است: «فما جمع الله لآدم بین یدیه إلا تشریفاً. و لهذا قال لإبلیس: «ما مَنَّكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَیَّ؟» و ما هو إلا عین جمعه بین الصورتین: صورة العالم و صورة الحق، و هما یدا الحق (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ص ۵۵).

حقیقت انسان، تمام حقایق را در خود جمع کرده و جامع همه جهات حقی و خلقی است. گفتنی است، اهل معرفت با استناد به «آیه امانت» معتقدند که همه انسان‌ها توانایی و استعداد جمع تمام حقایق اسمایی را در وجود خویش دارند؛ هرچند در مرحله عمل تعداد کمی این قابلیت را در وجود خود به فعلیت برسانند (بیزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۵۷۹).

۱-۲. آغاز و انجام سیر انسان

انسان همهٔ مراتب حقی و خلقی را در خود جمع کرده است. این بدان معناست که انسان، هم در قوس نزول و هم در قوس صعود، تمام مراتب عالم را طی می‌کند. سیر انسان از اولین جلوهٔ خدا آغاز می‌شود و در انتها نیز به همان جا باز می‌گردد؛ یعنی انسان به اولین تعیین حق دست پیدا می‌کند. قونوی پس از برشمردن مقام ذات و تبیین حقیقت تعیین اول می‌نویسد: «هو مشهود الکمل، و هو التجلی الذاتی، و له مقام التوحید الأعلی» (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۵۶).

۲-۲. مراتب و لایه‌های طولی انسان

انسان هنگام عبور از مراتب گوناگون در قوس نزول، رنگ آن مراتب را به خود می‌گیرد. به عبارت دیگر، هر مرتبه از عالم، خصوصیات خود را در انسان به ودیعت می‌گذارد. به همین دلیل، عارفان از مراتب نزولی به «مراتب استیداعیه» یاد می‌کنند. در مقابل مراتب استیداعیه، «مراتب استقراریه» قرار دارند. مراتب استقراریه از پایان قوس نزول، یعنی از زمانی که نطفه در رحم مستقر، می‌گردد و روح دمیده می‌شود، آغاز می‌شوند (فناری، ۲۰۱۰م، ص ۶۰۳). انسان در قوس صعود، باید همهٔ لایه‌ها و مراتبی را که در وجود او نشسته‌اند، حجاب‌هایی بین خود و خداوند در نظر بگیرد و با گذشتن اختیاری از آنها به معدن عظمت برسد و به وجودی تبدیل شود که به راحتی بین عوالم مختلف تردد می‌کند. تعداد لایه‌های مزبور بسیار زیاد است؛ ولی می‌توان آنها را در ده یا هفت یا سه لایه (یا بطن) دسته‌بندی کرد. برخی از این لایه‌های باطنی مطابق بیانات شرع مقدس، از پایین به بالا عبارت‌اند از: نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفی.

نتیجه‌گیری

- وحدت شخصیهٔ وجود عبارت است از اینکه متن هستی را یک وجود یکپارچه و نامتناهی فراگرفته است که جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد.
- مقصود عارفان از اطلاق مقسمی این است که ذات او مقید به هیچ قیدی، حتی قید اطلاق و سریان نیست.
- در مقام ذات، اسم به معنای ذات به علاوهٔ یک تعیین، بی‌معناست.
- همهٔ کثرات، تجلیات وجودند، نه وجود مستقل فی‌نفسه.
- حضرات خمس عرفانی عبارتند از: حضرت اول (تعیین اول و ثانی)، عالم عقل، عالم مثال، عالم ماده و انسان.
- مقام تعیین اول، علم حق تعالی به ذات خویش از حیث احدیت جمعیه بوده و مشتمل بر دو جهت «احدیت ذاتیه» و «واحدیت ذاتیه» است.

- نهایت سیر سالکان، تعین اول است.
- تعین ثانی، علم حق تعالی به ذات خویش از حیث تفصیلات است.
- اسما و اعیان ثابت، در تعین ثانی پیدا می‌شوند.
- عوالم عقل و مثال و ماده، تعینات خلقی را تشکیل می‌دهند.
- انسان، جامع همه حضرات چهارگانه دیگر است.
- انسان تجلی اعظم حق تعالی است.
- انسان مقصود از خلق عالم است.

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۹۴۶، *فصوص الحکم*، دار إحياء الكتب العربية، قاهره.
- ، بی تا، *الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)*، دارالصادر، بیروت.
- ، ۲۰۰۳م، *کتاب المعرفه*، دارالتکوین للطباعه و النشر، دمشق.
- ، ۱۴۲۶ق، *مشاهد الاسرار القدسیه و مطالع الانوار الالهیه*، دارالکتب العلمیه، بیروت.
- امینی‌نژاد، علی، ۱۳۹۰، *حکمت عرفانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- آملی، سیدحیدر، ۱۳۵۲، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه؛ تهران، پژوهش‌های علمی در ایران.
- ، ۱۳۸۲، *أنوار الحقیقه و أطوار الطریقه و أسرار الشریعه*، قم، نور علی نور.
- ، ۱۳۶۸، *نقد النقود فی معرفه الوجود (جامع الأسرار)*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ترکه، صائت‌الدین علی‌بن محمد، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- تیمی‌آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *تصنیف عمر الحکم و درر الکلم*، تصحیح: مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۸۳، *أُسعة اللغات*، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳، *شرح فصوص الحکم*، قم، بوستان کتاب.
- حسن زاده، حسن، ۱۳۸۱، *هزار و یک کلمه*، قم، بوستان کتاب.
- سیزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۸۰ق، *اسرار الحکم*، تهران، اسلامیه.
- ، ۱۴۲۲ق، *شرح المنظومه*، تعلیقه حسن زاده آملی، قم، ناب.
- شعیری، محمد بن محمد، بی تا، *جامع الأخبار*، نجف: مطبعه حیدریه.
- صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ دوم، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- فروغی بسطامی، عباس، ۱۳۲۰، *دیوان شعر*، تصحیح و مقدمه علی غفاری، تهران، اقبال.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فناری، شمس‌الدین محمد بن حمزه، ۲۰۱۰م، *مصباح الأئس*، دارالکتب العلمیه، بیروت.
- قونوی، صدرالدین محمد، ۱۳۷۱، *الفکوک*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- ، ۱۳۷۱، *النصوص*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

- ، ۲۰۱۰م، *مفتاح الغیب (مصباح الأنس)*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، ۱۳۸۱، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۴۱۶، *المراسلات بین صدر الدین القونوی و نصرالدین طوسی*، بیروت، وزارت مرکزی علوم و فن آوری
آلمان.
- قیصری، داود، ۱۳۸۱، *رسالة فی التوحید و النبوة و الولاية (رسائل قیصری)*، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۴۲۵ق، *شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، *اصطلاحات الصوفیه*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- کلینی، محمد بن یقوب، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، قم، دارالحديث.
- المهائمی، علاءالدین علی بن احمد، ۱۴۲۹ق، *مشرع الخصوص إلى معانی النصوص*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، تصحیح: جمعی از محققان، چ ۲، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- میری، محمد، ۱۳۹۱، «چگونگی ارتباط نفس و بدن از دیدگاه ابن عربی»، *حکمت عرفانی*، ش ۴، ص ۷۳-۸۸
- یزدان پناه، سید یدالله، ۱۳۹۳، *مبانی و اصول عرفان نظری*، چ پنجم، نگارش سیدعطاء انزلی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.

ظهور حضرت قائم عجل الله فرجه، تجلی توحید با دولت اسم الباطن

محمدرضا عابدینی / استاد سطح عالی حوزه

abca883883@gmail.com

کتاب ابراهیم پورعلی / سطح چهار حوزه

دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۱۲

چکیده

ظهور حضرت قائم عجل الله فرجه و استقرار حکومت آن حضرت، موجب تغییرات گسترده در حیات عمومی بشریت خواهد شد؛ اما این تحول عظیم دارای روح کلی است، و آن تجلی توحید با دولت و هیمنه اسم الباطن است. در این مقاله سعی شده است با پژوهشی در روایات اهل بیت علیهم السلام درباره ظهور، به این پرسش پاسخ داده شود که روایات مربوط به ظهور حضرت قائم عجل الله فرجه چگونه بر تجلی اسم الباطن در این دوران دلالت دارد و در این زمینه به شواهدی از کلمات اهل معرفت استناد شده است.

کلیدواژه‌ها: ظهور حضرت قائم عجل الله فرجه، توحید، اسم الباطن، اسم الظاهر، رجعت، قیامت.

مقدمه

ظهور و استقرار حکومت امام زمان علیه السلام حاصل تلاش تمام موحدین ایشارگر در حیات بشری است که با سیر طبیعی و جوهری کلی عالم به سوی حق تعالی همراهی دارد.

روز ظهور (دوره استقرار حکومت حضرت، نه دوره قیام) تنها این حقیقت ساده نیست که فقط مؤمنین به حاکمیت همراه با گسترش هدایت می‌رسند و انتقام سالیان طولانی محرومیت‌شان را از عده‌ای معاند می‌گیرند؛ بلکه یک مرحله ارتقایی فوق‌العاده از زندگی بنی آدم است که در آن مرحله و زمان گذر، اتفاقات بزرگ و عظیمی رخ خواهد داد که همه آنها تحت‌الشعاع تغییری بزرگ در نگرش نوع انسانی خواهد بود و آن، ظهور دولت توحید با اسم الباطن است. اثبات این مسئله، تحولی عظیم را در وادی دین‌پژوهی مربوط به مهدویت و روایات آن موجب می‌گردد. از این رو، این مقاله در پی اثبات این مطلب از بین روایات ظهور است. برای این منظور، توضیحاتی مختصر درباره اسم عرفانی و آثار تجلی اسم الباطن ارائه می‌گردد؛ و سپس به روایات پرداخته می‌شود.

۱. اسم در عرفان

ذات را با صفتی معین و به اعتبار تجلی‌ای از تجلیات، اسم می‌نامند. تجلی حق راه، اگر به اعتبار اندکاک و استحاله ذوات در ذات واحد، باشد، تجلی ذاتی، و اگر به اعتبار صفات باشد، تجلی اسمایی، و اگر به اعتبار اسمای فعلی باشد، تجلی فعلی می‌نامند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۵).

در عرفان نظری، اسما به اعتباری به چهار قسم به نام «امهات اسماء» تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از: «اول و آخر و ظاهر و باطن» که اسم جامع جمیع اینها «الله» و «الرحمن» است. «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اسراء: ۱۱۰)؛ یعنی هر یک از اسمای حسنی داخل حیطة اسم الله و الرحمن هستند؛ پس هر اسمی که ازلی و ابدی است، ازلیت‌ش ناشی از اسم اول است و ابدیت‌ش از اسم آخر، و ظهورش از اسم ظاهر و بطونش از اسم باطن است. بنابراین، اسمای متعلق به ابد و ایجاد، داخل در اسم اول، و اسمای متعلق به اعاده و جزاء، داخل در اسم آخرند؛ و آنچه متعلق به ظهور و بطون است، داخل در اسم ظاهر و اسم باطن‌اند بنابراین، اشیا خالی از این اسمای اربعه نیستند (همان).

۱-۱. اسم ظاهر و اسم باطن

عالم غیب و باطن، در برابر عالم شهادت و ظاهر است. عالم غیب، عالم برزخ و ارواح و عقول مجرد و حضرت اسماست؛ و عالم شهادت، جهان ملک و دنیا است. غیب، حاکم و محیط بر شهادت است. همچنین هر موجود در مرتبه پایین، نازله موجود در مراتب بالاست: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) و نسبت آنها به صورت رابطه مظهر و مظهر است. بنابراین، هر چیزی ظاهری دارد که همان صورت و شهادت اوست

و باطنی دارد که همان روح و معنا و غیب اوست؛ پس جمیع صور حقایق مادی، منسوب به اسم «الظاهر» است و جمیع معانی و حقایق مجرد، به غیب و اسم «الباطن» نسبت دارند.

۲-۱. آثار تجلی اسم باطن

تجلی اسم الباطن دارای مراتبی است و آن برخاسته از مراتب باطنی و غیبی عالم است. غیب و باطن بر دو قسم است: حقیقی و اضافی. غیب و باطن حقیقی عبارت است از حضرت ذات و هویت حق تعالی که بدان «غیب مکنون» و «غیب مطلق» گویند و جز خودش، احدی از آن آگاه نیست (قنوی، ۲۰۱۰م، ص ۱۱۲). غیب و باطن اضافی، مقابل شهادت است؛ یعنی غیب امکانی (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۶)؛ که دارای مراتبی است که مراتب بالاتر و نزدیکتر به ذات باری تعالی، باطن تر هستند نسبت به مراتب دورتر از ذات باری تعالی.

تقسیم عوالم به غیب و شهادت، و سپس تقسیم غیب به مطلق و اضافی، در بیان فوق العاده رسایی از عبدالکریم جیلی چنین آمده است:

بدان؛ برای حق تعالی عوالم زیادی است. پس هر عالمی که الله به واسطه چشم انسان به آن نگاه کرده، عالم شهادت وجودیه گفته می‌شود؛ و هر عالمی که خدا به آن به واسطه چشمی غیر چشم انسان نگاه کرده، عالم غیب نامیده می‌شود. پس آن غیب دو نوع است: غیبی که در عالم انسانی، مفصل است؛ و غیبی که در قابلیت انسانی، مجمل است. پس غیب مفصل در عالم انسانی، غیب وجودی نامیده می‌شود و آن مثل عالم ملکوت است؛ و غیب مجمل در قابلیت انسانی، غیب عدمی نامیده می‌شود (جیلی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۴).

تذکر این نکته نیز لازم است، کسی که به مرتبه‌ای از مراتب اسم الباطن راه یافت، آن مرتبه برای او اسم الظاهر می‌شود؛ هرچند همین مرتبه نسبت به مراتب قبلی‌اش اسم الباطن است.

۲. شواهد روایی تجلی دولت توحید با اسم الباطن در ظهور حضرت قائم عجله

با استقرار حکومت حضرت حجت عجله تعالی همه انسان‌ها تجلی و هیمنه ولایت او را خواهند دید و آن را با شاکله و فطرت خود هماهنگ می‌یابند و قلوب انسان‌ها واله و عاشق آن حقیقت رحمتی و رؤوفی خواهند شد؛ حضرت دست الهی بر سر آنان می‌کشد و باب علوم موحدانه را به روی آنان گشاید؛ شیطان سر بریده می‌شود؛ زمین گنج‌های خود را آشکار می‌کند؛ استعداد انسان‌ها از امور بیگانه بازداشته می‌شود و به سوی سیر توحیدی جلب می‌شود؛ سرعت سیر و سیوررت به سوی حضرت حق، شتاب فوق العاده می‌گیرد، و در عین حالی که حکومت آن حضرت در عالم دنیاست، سطح ادراک همه مؤمنان به سوی باطن عالم و مراتب سه‌گانه فنا کشیده می‌شود (برخلاف دوره قبل از ظهور حضرت که نوادری از انسان‌ها، با اینکه در دنیا بودند، ادراکشان به باطن عالم نیز راه یافته است). در نتیجه، آن روز همه مؤمنان، دولت توحید با اسم الباطن را شهود خواهند کرد.

نکته بسیار مهم این است که منظور از تجلی دولت اسم باطن در دنیا و عالم ملک، با وجود پابرجا بودن عالم دنیا، ظهور آثار و احکام باطنی در عالم ملک و اجرا شدن آن است.

از این رو، شهود باطن عالم (یعنی مرتبط شدن با اسم الباطن) هیچ ملازمه‌ای با مرگ شاهد ندارد؛ بلکه امکان جمع بین شهود بواطن عالم و زندگی ظاهری دنیا وجود دارد؛ به این صورت که در نگاه و شهود سالک، تغییر و دگرگونی ایجاد می‌شود.

علامه طباطبایی ذیل آیه «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲) می‌فرماید: «تو در دنیا از آنهایی که فعلاً مشاهده می‌کنی و به معاینه می‌بینی، در غفلت بودی؛ هرچند که در دنیا هم جلو چشمت بود و هرگز از تو غایب نمی‌شد؛ لیکن تعلق و دلبستگی‌ات به اسباب، تو را از درک آنها غافل ساخت و پرده و حائل بین تو و این حقایق افکند. اینک ما آن پرده را از جلو درک و چشمت کنار زده‌ایم» (طباطبایی، ج ۱۸، ص ۳۵۰).

یکی از نکاتی که علامه از این آیه برداشت می‌کند، این است که آنچه خدا برای فردای قیامت انسان تهیه دیده، از همان روزی تهیه دیده که انسان در دنیا بوده؛ چیزی که هست، از چشم بصیرت او پنهان بوده است. علامه تأکید دارد: اولاً غفلت وقتی تصور دارد که در این میان چیزی باشد و ما از بودنش غافل باشیم؛ ثانیاً تعبیر به غطا (پرده) در جایی صحیح است که پشت پرده چیزی بوده و پرده، آن را پوشانده و بین بیننده و آن حائل شده باشد؛ ثالثاً تعبیر به حدت و تیزی در جایی صحیح است که بخواهد یک دیدنی بسیار دقیقی را ببیند؛ و گرنه احتیاجی به چشم تیزبین پیدا نمی‌شود.

برای اثبات اینکه آن روز، روز شهود توحید با دولت اسم الباطن در دنیاست، به چند دسته روایات استدلال می‌شود:

۱-۲. مراتب سه‌گانه یوم‌الله و مراتب تجلی اسم الباطن

یکی از اصلی‌ترین شواهد در روایات، مبنی بر اینکه ظهور حضرت صاحب‌الامر و استقرار حکومت حضرت، از مراتب اسم الباطن حق می‌باشد و با دوره قبل از آن متفاوت است، روایاتی است که از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام در کتب روایی مختلف وارد شده و روزهای خدا را برشمرده است: «أَيَّامُ اللَّهِ ثَلَاثَةٌ: يَوْمٌ يَقُومُ الْقَائِمُ علیه السلام، وَ يَوْمُ الْكُرَّةِ، وَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۶۱).

ایام‌الله، یک کد است معلوم می‌کند که یک حقیقت واحده‌ای در بین ظهور و رجعت و قیامت هست که این سه را مرتبط می‌کند؛ و همان‌طور که عرفا یوم‌القیامه را مرتبه ظهور احدیت - که مرتبه‌ای از اسم الباطن خداست - می‌دانند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۲)، یوم‌الظهور نیز در وزان یوم‌القیامه است.

به بیانی دیگر، قرآن مجید که تبیان کل شیء است، می‌فرماید: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» (هود:۷). این یوم، غیر از یومی است که با گردش زمین به دور خورشید حاصل می‌شود؛ زیرا خود خورشید و زمین و گردش زمین به دور خورشید، بعد از آفرینش آسمان‌ها و زمین به وجود آمده‌اند؛ درحالی‌که این آیه می‌فرماید، همه آسمان‌ها و زمین در شش روز خلق شده‌اند؛ از طرفی، یکی از آیاتی که به خلقت و مراتب آن توجه دارد و روی آن اسم یوم را می‌گذارد، این آیه است: «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمان:۲۹). این یوم نیز غیر از یومی است که با گردش زمین به دور خورشید حاصل می‌شود و همان یوم در آیه قبل است؛ زیرا اگر این یوم را به معنای روز دنیایی بگیریم، معنای آیه چنین خواهد شد که خداوند به غیر از ظهور مادی، ظهور دیگری نخواهد داشت. پس این یوم، هم شامل یوم دنیایی می‌شود و هم یوم‌های قبل خلقت عالم دنیا که مراحل و مراتب خلقت ماسوی‌الله است؛ علاوه بر آنکه قسمت اول آیه هم می‌فرماید: کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند، از او سؤال و درخواست می‌کنند؛ که این سؤال، از استعداد وجودی‌شان برخاسته است (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۰۴). در نتیجه، آن موجودات آسمانی، فرامادی‌اند. پس روز و شب دنیایی شامل حال آنها نمی‌شود. بنابراین، منظور از کلمه «یوم»، هر خلقتی و هر مرتبه‌ای از خلقت است.

و اما معنای کلمه شأن: «أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي هَذِهِ الْمَادَّةِ: هُوَ ظَهْرُ أَمْرٍ وَ تَجَلَّى عَمَلٍ عَنِ حَالَةِ بَاطِنِيَّةٍ» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶ ص ۹). پس هر شأن که از مرتبه ذات باری تعالی، از حالت باطنی به ظهور و اشراق می‌رسد، یوم است. لذا طبق این آیه، هر تجلی خداوند، غیر از تجلی دیگر است و تکرار در تجلی نیست.

اما چرا به این مراتب وجودی و تجلیات، یوم (حسن‌زاده آملی، ج ۲، ص ۳۷۱) گفته شده است؟ باید در جواب گفته شود، با توجه به نکات فوق، یوم‌الله، همان لیلۃ‌القدر است با این تفاوت که، لیلۃ‌القدر همان مراتب و بطون عالم است در قوس نزول، که با حدّ خوردن مراتب هستی موجب خفای حق و به تاریکی رفتن شهود حق برای اهل اسم الظاهر می‌شود و همچون شب است که موجب می‌شود انسان از دیدن باز بماند؛ ولی یوم‌الله سیر است و سیرورة است از مراتب ظاهری به سوی بواطن هستی؛ لذا حدود شکسته می‌شود و موجب خفای اشیا و بروز و آشکار شدن حق می‌گردد.

در این باره، آیت‌الله حسن‌زاده آملی می‌فرماید: «بدان که از منازل سیر حیّی وجودی در قوس نزولی، به لیل و لیلی تعبیر می‌شود و در قوس صعودی به یوم و ایام تعبیر می‌گردد» (همان، ۱۳۷۸، ص ۶۷۴). پس یوم و لیل بودن مراتب هستی، به اعتبار ادراک انسان است؛ وگرنه مراتب خلقت نسبت به خدا یوم و لیل ندارد: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةً» (قمر:۵۰)؛ و نیز هر مرتبه‌ای از خلقت خودش هست و یوم بودن و لیل بودن هر مرتبه‌ای نسبت به خودش معنا ندارد؛ بلکه یوم بودن و لیل بودن به‌لحاظ انسان است.

حال که معلوم شد ایام‌الله مراتب ظهور توحید در قوس صعود است، بنابراین، طبق این روایت، خصوصیت این سه روز این است که هر انسانی در ظرف آن روزها قرار گرفت، یومیت تجلیات خدا برایشان محقق خواهد شد؛ پس

یوم یقوم القائم عجل الله فرجه با اینکه در دنیاست، ولی از روزهایی است که شهود حق از خفا بیرون شده، مشهود همه خواهد شد؛ یعنی مرتبه‌ای از دولت توحید با اسم الباطن تجلی خواهد کرد.

۲-۲. اشراق زمین به نور رب در ظهور حضرت قائم عجل الله فرجه

عن المفضل، قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول: «إِنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ، أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا، وَاسْتَعْنَى النَّاسُ عَنِ ضَوْءِ الشَّمْسِ» (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵۵۵)؛ (مفضل از قول امام صادق عليه السلام نقل می‌کند که فرمود: وقتی قائم قیام کند، زمین به نور پروردگارش اشراق می‌شود و مردم از پرتو خورشید بی‌نیاز می‌شوند.

ساختار و وجود عالم خلقت، اشراق نور وجود خداست: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵)، ولی در قیامت با کنار رفتن پرده‌ها، انسان‌ها تیزبین می‌شوند و حقایق را می‌بینند: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲) و عالی‌ترین مرتبه‌ای که انسان‌ها در شهود اسم الباطن می‌توانند به آن راه پیدا کنند، برایشان اتفاق خواهد افتاد که همان «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» (زمر: ۶۹) است؛ یعنی قبلاً هم عالم اشراق نور خدا بود؛ ولی قیامت کاری کرد که انسان نیز با ادراکش آن را یافت. طبق روایتی که ذکر شد، این رابطه با اسم الباطن که در قیامت برای عموم انسان‌ها واقع می‌شود، در ظهور قائم عجل الله فرجه نیز برای عموم واقع خواهد شد، با اینکه در دنیا هستند؛ و مردم از نور خورشید بی‌نیاز خواهند شد. به عبارت دیگر، نه اینکه خورشیدی در کار نخواهد بود، بلکه در ادراک انسان عصر ظهور، تیزیابی به وجود خواهد آمد که نور را از خورشید نخواهد دید: «وَاسْتَعْنَى النَّاسُ عَنِ ضَوْءِ الشَّمْسِ»

همان‌گونه که با بروز قیامت، اشراق نور خدا خواهد شد و انسان‌ها نور خورشید را از او نخواهند دید و خورشید در نگاه آنها «و إذا الشمس كورت» (تکویر: ۱) خواهد شد و انسان‌ها با نور ایمان - که همان نور ولایت‌الله است و نور رابطه با خداست - پیش پای خود را خواهند دید و حرکت خواهند کرد: «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ»، چون بروز اسم الباطن برای آنها رخ داده است، همین‌طور در ظهور حضرت قائم عجل الله فرجه حقیقت برای عموم انسان‌ها در این عالم رخ می‌دهد: «وَاسْتَعْنَى النَّاسُ عَنِ ضَوْءِ الشَّمْسِ»؛ بلکه روشنایی در آن روز، روشنایی و درخشندگی ایمان است؛ یعنی هنگامی که آثار وجودی نمود یافته در دوره ظهور، شبیه آثار وجودی در قیامت است، پس منشأ آثار نیز شبیه خواهد بود. منشأ آثار در قیامت، بروز اسم الباطن است؛ پس منشأ آثار در دوره ظهور نیز اسم الباطن حق خواهد بود.

۲-۳. روابط قلبی در ظهور و تجلی اسم الباطن

عن ابن مسكان قال: سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول: إِنَّ الْمُؤْمِنَ فِي زَمَانِ الْقَائِمِ وَهُوَ بِالْمَشْرِقِ لِيرَى أَخَاهُ الَّذِي فِي الْمَغْرِبِ، وَ كَذَا الَّذِي فِي الْمَغْرِبِ يَرَى أَخَاهُ الَّذِي فِي الْمَشْرِقِ (حر عاملی، ج ۳، ص ۵۸۴)؛ در زمان قائم، مؤمن در مشرق است و برادرش را که در مغرب است، می‌بیند؛ و آنکه در مغرب است، برادرش را در شرق می‌بیند.

حال سؤال این است: منظور روایاتی که از این سنخ‌اند، چیست؟ در جواب باید گفت: اگر این دیدار با وسایل و ابزار آلات مخابراتی باشد، دیگر فضیلت برای مؤمنین نیست؛ بلکه این فعل مربوط به اعم از مؤمن و غیرمؤمن خواهد بود. به عبارت بهتر، این فضیلت برای ثروتمندان خواهد بود و ثروتمندان بافضیلت‌تر خواهند بود؛ در حالی که؛ امام صادق علیه السلام این ویژگی را اختصاصی مؤمنین بیان می‌کند، پس منظور این سنخ روایات، ارتباط از طریق ابزار آلات مادی نیست و آگاهی از امور دیگر به غیر راه مادی، همان اطلاع از راه مجردات و غیب عالم است و خبر از احاطه مؤمنین بر غیب عالم دارد که مظهر اسم الباطن است.

همچنین در روایت دیگر آمده است: «أبي الربيع الشَّامِيَّ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن قائمنا إذا قام، مدَّ الله عزَّ وجلَّ لشيئتنا في أسمعهم و أبصارهم، حتَّى لا يكون بينهم و بين القائم بريد؛ يكلمهم فيسمعون، و ينظرون اليه و هو في مكانه» (همان، ج ۳، ص ۴۵۰)؛ وقتی قائم ما قیام کند، خداوند شنوایی و بینایی شیعیان ما را وسعت دهد، به گونه‌ای که بین آنها و قائم واسطه و پیکی نباشد. آن حضرت با ایشان صحبت می‌کند و آنها می‌شنوند و آن حضرت را در همان جایی که هست، می‌بینند.

در این روایت، گسترش و سعه یافتن شنوایی و بینایی، یکی از فضایل و کرامات شیعیان شمرده است؛ پس اگر این توصیف با گسترش ارتباطات از طریق ابزارهای مخابراتی باشد، مخصوص شیعیان نخواهد بود بلکه همه، اعم از شیعیان و غیره می‌توانند از آن استفاده کنند؛ در حالی که روایت می‌فرماید: این رابطه بین شیعیان و حضرت قائم عجله تعالی توحیدی بدون واسطه است؛ به گونه‌ای که حضرت با شیعیان تکلم می‌کند و شیعیان می‌شنوند و به حضرت می‌نگرند در حالی که حضرت در مکان خود است. لذا این کرامت، مخصوص شیعیان و نشانگر عظمت آنان است. و از سوی دیگر، با ظهور حضرت، نور ولایت و عظمت آن جلوه‌گر خواهد شد و شیعیان متوجه رابطه ویژه خود با امامت خواهند شد که همان رابطه شأن و ذی‌شأن است؛ لذا این رابطه قلبی است و در شهود شیعیان اتفاق می‌افتد که همان مرتبه‌ای از اسم الباطن است.

۴-۲. قضاوت عادلانه در وقت ظهور و تجلی اسم الباطن

یکی از احکام اجرای عدالت واقعی این است که افراد بر اساس حقیقت محاکمه شوند و به سبب عملی که از آنان صادر شده است، بازخواست شوند، نه بر اساس اطلاعات ظاهری‌ای که به قاضی می‌رسد؛ اما چون قاضی در محاکم دنیوی به واقعیت خارجی راه ندارد، به‌ناچار بر اساس بینه و قسم و اموری از این سنخ حکم جاری می‌کند؛ اما در روز حکومت حضرت حجت علیه السلام قضاوت بر اساس بینه و قسم نیست؛ بلکه بر اساس علم و واقعیت قضاوت می‌شود. بیش از ده روایت وارد شده است که قضاوت آن حضرت بر اساس احکام داودی و سلیمانی است و از روی علمی که خداوند به او داده است، حکم ملکوتی می‌کند.

«فی مکتوبه حسن بن طریف عن ابي محمد^ع: سألت عن القائم، و إذا قام قضی بعلمه بین الناس كقضاء داود، لا يسأل البینه» (حر عاملی، ج ۳، ص ۴۰۳): در نامه‌ای که حسن بن طریف از امام عسکری^ع دریافت کرده، آمده است: «در باره قائم سؤال کردی؛ و او وقتی بین مردم داوری کند، مثل حضرت داود^ع به علم خودش قضاوت می‌کند و شاهد و دلیل نمی‌خواهد... همان گونه که قضاوت خداوند در قیامت و در نتیجه ثواب و عقاب او بر اساس حقیقت عمل و اسم الباطن است، طبق روایات، امام زمان^ع نیز بر اساس حقیقت عمل قضاوت خواهد کرد و این به دلیل جاری بودن احکام باطنی و اسم الباطن در این دوره است، با اینکه حضورشان در دنیاست.

در اینجا نمی‌توان اشکال کرد که ممکن است آثاری از مورد جرم موجود باشد که حضرت آنها را استخراج کرده، با آن قضاوت می‌کند؛ چراکه جواب داده می‌شود: اولاً آثار جرم شامل بینه به معنای اعم نیز می‌شود که قضات امروزی نیز از آن استفاده می‌کنند؛ ثانیاً همه جرم‌ها آثار دنیوی ندارند؛ ثالثاً روایت می‌گوید: امام زمان^ع از بینه و شاهد سؤال نمی‌کند؛ نه اینکه بینه و شاهدی نیست؛ و الا اگر بر اساس اسم الظاهر قضاوت کند، باید عیناً همانند قضات امروزی شاهد و بینه برای قضای خود دعوت کند؛ وگرنه از عدالت خارج می‌شود؛ چنانکه در روایت امام صادق^ع، سه قسم از گروه قضات چهارگانه اهل جهنم‌اند حتی با اینکه یکی از این سه قسم به درستی قضاوت کرده است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^ع قَالَ: الْقَضَاءُ أَرْبَعَةٌ ثَلَاثَةٌ فِي النَّارِ وَ وَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرِ وَ هُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرِ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَ هُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ.

قضات بر چهار قسم‌اند، که سه قسم به دوزخ وارد می‌شوند و یک قسم به بهشت می‌روند: قاضی‌ای که به ظلم قضاوت می‌کند، درحالی که حقیقت را می‌داند، او در آتش است؛ قاضی‌ای که به ظلم قضاوت می‌کند، درحالی که حقیقت را نمی‌داند، او نیز در آتش است؛ و قاضی‌ای که به حق قضاوت می‌کند، درحالی که حقیقت را نمی‌داند، او نیز در آتش است؛ اما قاضی‌ای که به حق قضاوت می‌کند و حقیقت را می‌داند، او در بهشت است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۰۷).

بنابراین، قضاوت امام زمان^ع که بدون شاهد و سوگند و بدون حضور فیزیکی در محل جرم قضاوت می‌کند اگر بر اساس اسم الظاهر باشد، داخل در قسم سوم از قضات اهل جهنم خواهد شد؛ زیرا قسم سوم قضاتی بودند که بر حق قضاوت می‌کنند ولی آنچه را که موجب به دست آوردن علم برای او در مرتبه اسم الظاهر می‌شد، مراعات نمی‌کنند؛ یعنی به بینه و قسم اهمیت نمی‌دهند؛ ولی با این حال، امام زمان^ع داخل در آن سه دسته از قضات اهل جهنم نیستند؛ چرا که بر اساس اسم الباطن و حقیقت اعمال قضاوت می‌کند. از این رو، علم خودشان که از راه باطن اعمال است، مدخلیت دارد. این بیان، در روایت دیگری از امام صادق^ع با وضوح بیشتری آمده است: «چون قائم آل محمد^ع قیام کند، در میان مردم مانند حضرت داود حکم می‌کند و نیاز به دلیلی ندارد، خدا به او الهام می‌کند؛ پس به علمش حکم می‌کند و از باطن هر قومی خبر می‌دهد» (مجلسی، ۱۴۳۰، ص ۳۳۹).

۵-۲. مجازات ذراری قاتلین امام حسین علیه السلام بر اساس اسم الباطن

از دیگر احکام باطنی که در روز قیامت اجرا می‌شود، ثواب و عقاب بر اساس نیت افراد است؛ که در مباحث اخلاقی با عنوان «من رضی بفعل فیهو کمن اتاه» یاد می‌شود. در روایات زیادی به این امر تنبیه داده شده است که در قیامت، ظاهر اعمال ملاک نیست؛ بلکه نیت افراد است که به عمل ارزش می‌دهد و بلکه این نیت است که عمل است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَلَا وَإِنَّ النَّيَّةَ هِيَ الْعَمَلُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶). درباره ظهور نیز روایاتی نقل شده است که اگر بر مرتبه اسم الباطن حمل نشود، قابل توجیه نیست؛ مانند روایاتی که بیان می‌کنند، آن حضرت بنی امیه و اولاد و ذراری آنها را می‌کشد؛ درحالی که در هیچ دادگاه عدلی در دنیا کسی را به جرم جنایت اجدادش قصاص نمی‌کنند؛ حتی خود پیامبر صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام نیز در دوران حکومتشان چنین نکردند.

صالح الهروی قال قلبت لابی الحسین علی بن موسی الرضا علیه السلام: یابن رسول الله! ما تقول فی حدیث روی عن الصادق علیه السلام قال: إذا خرج القائم، قتل ذراری قتلة الحسین علیه السلام؟ فقال: هو كذلك. فقلت: «فقول الله عزوجل: و لا تزر وازرة وزر أخرى (الانعام: ۱۶۴، الإسراء: ۱۵ و الفاطر: ۱۸) ما معناه؟ فقال: صدق الله فی جمیع أقواله، و لکن ذراری قتلة الحسین علیه السلام یرضون بفعل آبائهم، و یفتخرون بها؛ و من رضی شیئا کان کمن اتاه، و لو أن رجلا قتل بالمشرق، و رضی بقتله رجل بالمغرب، لکان الراضی عند الله عزوجل شریک القاتل؛ و إنما یقتلهم القائم علیه السلام إذا خرج، لرضاهم بفعل آبائهم. قال: قلت له: فبأی شیء یبدأ القائم منکم إذا قام؟ قال: یبدأ ببینی شیبة، فیقطع أیدیهم، لآئهم سراق الله تعالی. (حر عاملی، ج ۳، ص ۴۵۵).

صالح هروی می‌گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: یابن رسول الله! درباره حدیثی که از امام صادق علیه السلام نقل شده است که وقتی قائم خروج کند، فرزندان قاتلان امام حسین علیه السلام را می‌کشد، چه می‌فرمایید؟ آن حضرت فرمود: همین طور است. عرض کردم: پس معنای آیه شریفه «و لا تزر وازرة وزر أخرى» چه می‌شود؟ فرمود: تمام گفته‌های خداوند راست است؛ اما نسل قاتلان حسین علیه السلام به آنچه پدرانشان کرده‌اند، راضی‌اند و به آن افتخار می‌کنند و هر کس به چیزی راضی باشد، مثل کسی است که آن را انجام داده است؛ و اگر کسی در شرق عالم کشته شود و در غرب دنیا کسی به قتل او راضی باشد، در پیشگاه خداوند شریک قاتل خواهد بود؛ و اینکه قائم علیه السلام فرزندان قاتلان حسین علیه السلام را می‌کشد، برای این است که آنان از کرده پدرانشان خشنودند. عرض کردم: قائم شما از کجا و چطور شروع می‌کند؟ فرمود: از بنی شیبه شروع می‌کند و دست‌هایشان را قطع می‌نماید؛ چون آنها دزدان خانه خدای تعالی هستند.

اینکه حضرت صاحب الزمان عجله تعالی فرجه نیز همانند قیامت، افراد را بر اساس نیاتشان ثواب یا عقاب می‌کند و حتی ذراری قتله امام حسین علیه السلام را مجازات می‌نماید، نشانگر آن است که مرتبه‌ای از اسم الباطن در دوران حکومت حضرت تجلی می‌یابد؛ و الا اگر احکام اسم الظاهر حاکم باشد، نمی‌توان به جرم پدر، فرزند را کشت؛ چه رسد به فرزندی که چندین نسل با صاحب جنایت فاصله دارد.

همچنین فهمیده می‌شود که منظور از این ذراری، فرزندان ولایی طاغوت‌اند، و ممکن است کسانی باشند که پدران آنها در ریختن خون امام حسین علیه السلام شرکت نداشتند، ولی به فعل قتله امام حسین علیه السلام راضی‌اند، بنابراین، آنان ذریه ولایی آن قتله‌اند. و حضرت آنها را به جرم قتل امام حسین علیه السلام مجازات خواهد کرد؛ و چه بسا کسانی از فرزندان

قَتْلَهُ امام حسین علیه السلام باشند، که اکنون از شیعیان امام حسین علیه السلام هستند و قَتْلَهُ آن حضرت را لعن می‌کنند؛ پس اینان فرزندان ولایی امام حسین علیه السلام هستند که در ثواب گریه‌کنندگان آن حضرت علیه السلام شریک‌اند.

۶-۲. رشد عقول و تجلی اسم الباطن

«عن مولی الشَّیْبَانِ، عن أبی جعفر علیه السلام قال: إِذَا قام قائمنا، وضع اللّٰه یده علی رُئوس العباد، فجمع بها عقولهم، و کملت أحلامهم» (شیخ حرعاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۴۹۵)؛ مولی الشیبیان از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند: وقتی قائم ما قیام کند، خداوند دستش را بر سر بندگان می‌کشد؛ پس عقل آنها زیاد و فهمشان کامل می‌شود.

دست عنایت خدا چیست که با آن عقل‌ها و فهم‌ها رشد می‌کند؟ و وقتی عقل‌ها رشد کرد، چه اتفاقی می‌افتد؟ یعنی آیا اختراعات جدید و شگفت‌انگیز رخ می‌دهد؟ درحالی‌که در زمانه ما هم این اختراعات اتفاق می‌افتد؛ ولی موجب قرب مردم، به خدا نمی‌شود؛ بلکه در کنار اختراعات گسترده و شگفت‌انگیز، شاهد دوری عموم مردم جهان از دین هستیم. از این‌رو، باید گفت: این عقلی است که باعث عبودیت در برابر خدا می‌شود: «الْعَقْلُ مَا عَبَدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اِكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانَ» (همان، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴). پس این عقل، از نوع و سنخ دیگری است که در جهت سیر الی‌الله است و سیر الی‌الله در قوس صعود، به‌سوی مراتب اسم الباطن است. مؤید دوم بر این برداشت، این است که دست خدا مادی نیست؛ بلکه دستی است که موجب رشد در دیدن حقایق شده، موجب تقرب الی‌الله و عبودیت می‌شود؛ یعنی موجب سیر به سوی خدا می‌شود. دست خدا طبق بیان عرفا، اسمای الهی است که خدا با آن کارهایش را انجام می‌دهد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۱). از طرفی می‌دانیم خدا در زمان قبل ظهور نیز با اسمایش عالم را اداره می‌کند؛ پس فرق زمان قبل ظهور با زمان ظهور در چیست؟ جز اینکه گفته شود انسان‌های زمان ظهور، حضور این اسمای الهی را که یدالله است، در حیات خود می‌بینند و می‌یابند؛ که یافت اسماء‌الله یافت اسم الباطن است.

به عبارت دیگر، جمع شدن عقل و کامل شدن فهم به این است که به عالم از منظر خدا نگاه شود، که نگاه از مرتبه اسم الباطن و نگاه از مرتبه علت عالم است؛ و الاً اگر از منظر ناقص دنیوی ادراک شود، باز نگاه جامع و کامل نیست؛ پس نگاه به علم در آن روز، از راه اسم الباطن، یعنی از راه علت است؛ پس وقتی نگاه به علم از راه علت وجودی شد، پس لابد تصرف در معلول، از راه علت محقق می‌شود که همان راه اسم الباطن است و موجب قرب الی‌الله می‌شود؛ همانند آنچه برای حضرت ابراهیم علیه السلام اتفاق افتاد که به عالم از جهت علت، علم پیدا کرد و موجب یقین برای او شد این همان عقل جامع و کامل است: «وَ کَذٰلِکَ نُرِیْ اِبْرٰهٖمَ مَلٰکُوتَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ لَیْکُوْنَنَّ مِنَ الْمُوقِنِیْنَ» (انعام: ۷۵). که حضرت ابراهیم علیه السلام از راه مشاهده ملکوت اشیا، به آنها علم پیدا کرد؛ که حضور در مرتبه اسم الباطن عالم است.

۷-۲. سر بریده شدن شیطان در ظهور، و تجلی اسم الباطن

یکی از بحث‌های مهم در موضوع، این مقاله، سربریده شدن شیطان در زمان استقرار حکومت حضرت عجله است. این مطلب در سه دوره مطرح شده است:

۱. در دوران ظهور:

و عن وهب بن جميع قال: سألت أبا عبدالله عن قوله تعالى: «فَأَنك مِن الْمُنظَرِينَ، إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ». قال له وهب: جعلت فداك! أي يوم؟ قال: يا وهب! تحسب أنه يوم يبعث الله فيه الناس! إن الله أنظره إلى يوم يبعث فيه قائمنا، فإذا بعث الله قائمنا كان في مسجد الكوفة، وجاء إبليس حتى يجثو بين يديه على ركبتيه، فيقول: يا ويله من هذا اليوم! فيأخذ بناصيته، فيضرب عنقه، فذلك يوم الوقت المعلوم. (شيخ حرّ عاملي، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵۱).

وهب بن جميع می‌گوید: دربارهٔ آیه: «فَأَنك مِن الْمُنظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» (حجر: ۳۷ و ۳۸) از امام صادق ع سؤال کردم و گفتم: فدایت شوم! این وقت معلوم چه روزی است؟ امام ع فرمود: ای وهب! آیا فکر می‌کنی که آن روز، مقصود روز قیامت است؟ خداوند او (ابلیس) را تا روزی که قائم ما قیام کند، مهلت داده است. وقتی خداوند قائم ما را برانگیزد، او در مسجد کوفه است که ابلیس می‌آید و در برابرش زانو می‌زند و می‌گوید: ای وای از امروز. آن‌گاه قائم عجله موی پیشانی‌اش را می‌گیرد و او را گردن می‌زند؛ و آن روز، روز وقت معلوم است.

۲. زمان رجعت:

عبدالکریم بن عمرو خنعمی می‌گوید: از امام صادق ع شنیدم که فرمود: ابلیس گفت: «أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (اعراف: ۱۴) خداوند آن را ناخوش داشت و فرمود: «فَأَنك مِن الْمُنظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» (همان) وقتی آن روز معین فرا رسد، ابلیس با تمام پیروانش که از زمان خلقت آدم تا آن روز به دنیا آمده‌اند، ظهور می‌کند؛ و آن آخرین باری است که امیرالمؤمنین ع رجعت می‌کند. عرض کردم: آن حضرت بیش از یک بار رجعت می‌کند؟ امام ع فرمود: آری؛ بارها و بارها. هیچ امامی نیست که در زمانی آمده باشد، مگر اینکه نیکوکار و بدکار زمانش رجعت می‌کنند تا خدا مؤمنان‌شان را بر کافران مسلط کند. وقتی روز معین برسد، امیرالمؤمنین ع با اصحابش و ابلیس هم با یارانش رجعت می‌کنند و محل برخوردشان زمینی از اطراف فرات است که «روحا» نامیده می‌شود و نزدیک کوفه است. جنگ سختی بین آنها درمی‌گیرد که تا آن روز در عالم، سابقه نداشتنه است، گویی یاران امیرالمؤمنین ع را می‌بینم که صد قدم به عقب برگشته و بعضی از آنها پایشان در آب فرات فرو رفته است. در این هنگام است که عذاب پروردگار برای ابلیسیان، در شکل تودهٔ ابر و دسته‌های فرشتگان فرا می‌رسد (اشاره به آیه ۲۱۰ سوره بقره «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ») و کار تمام می‌شود. رسول-الله ص پیشاپیش آنها، درحالی که حربه‌ای از نور در دست دارد، در حرکت است. وقتی ابلیس به آن حضرت می‌نگرد، به عقب برمی‌گردد و به پشت می‌افتد - و قصد فرار دارد- که یارانش به او می‌گویند: کجا؟ تو که داشتی پیروز می‌شدی. می‌گویند: من چیزی می‌بینم که شما نمی‌بینید. من از پروردگار جهانیان می‌ترسم (انفال: ۴۸ و حشر: ۱۶). آن‌گاه پیامبر ص به او می‌رسد و نیزه‌ای بین دو کتفش فرو می‌کند که سبب نابودی او و یارانش می‌شود. آن موقع خداوند- به دور از هر شرکی- پرستیده می‌شود (مجلسی، ۴۰۳ق، ج ۳، ص ۴۲).

۳. در قیامت:

أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ جَعَلْتَ فِدَاكَ أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لِإِبْلِيسَ فَأَنك مِن الْمُنظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ... قَالَ وَ يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ نَفْحَةٌ وَاحِدَةٌ فَيَمُوتُ إِبْلِيسُ مَا بَيْنَ النَّفْحَةِ الْأُولَى وَ الثَّانِيَةِ (همان، ج ۱، ص ۱۰۹).

مردی بر امام صادق علیه السلام وارد شد و از او سؤالاتی کرد؛ از جمله درباره آیه «فَأَنْتَ مِنَ الْمُنْتَظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» که پاسخ خدا به درخواست ابلیس بود. حضرت فرمودند: روز وقت معلوم، روزی است که نفخه اول در صور دمیده می‌شود. پس ابلیس بین نفخه اول و دوم می‌میرد).

با توجه به اینکه نگاه به علم در آن روز از راه علت است - چنانکه بیان شد - سر بریده شدن شیطان در دوران ظهور به معنای از میان برداشته شدن تمام راه‌هایی است که، شیطان از طریق آنها سلطه پیدا می‌کند؛ مثل جهل، فقر، وهم و...؛ به عبارت دیگر، چون نوع انسان‌ها به ملکوت عالم راه پیدا کرده‌اند، زشتی و قباحت اکثر گناهان برای آنان آشکار می‌شود؛ از همین رو، مرتکب آن گناهان نمی‌شوند. این یعنی اغوای شیطان تا آن مرتبه از بین رفته و سر بریده شده است؛ اما شیطان در مراتب خفی‌تری از شرک زنده است که در زمان رجعت کشته می‌شود و باز تا حدودی گناه برای فساق محض باز است تا اینکه در قیامت، که تمام مراتب خفی شرک از بین می‌رود، در نهایی - ترین مرتبه، سرش بریده می‌شود.

نکته: روایات فراوان دیگری نیز وجود دارد اگر قائل به تجلی توحید با دولت اسم الباطن در دوران استقرار حکومت حضرت صاحب الزمان علیه السلام نباشیم، قابل فهم نیستند. همانند روایاتی که بیان می‌کنند وقتی قائم قیام کند، مؤمن پرنده را از هوا به زیر می‌طلبد؛ آن را می‌کشد؛ کباب می‌کند و گوشتش را می‌خورد (حرعاملی، ج ۳، ص ۵۷۳). حال اگر اسم الظاهر حاکم باشد، همانند دوره قبل از ظهور، هیچ پرنده‌ای سخن کسی را گوش نمی‌کند مگر اینکه گفته شود، پرنده مسخر کسی است که به او فرمان می‌دهد؛ و این تنها در صورتی ممکن است که مؤمن به مرتبه علت پرنده احاطه داشته باشد؛ یعنی از راه باطن و اسم الباطن بر او اشراف داشته باشد. یا روایاتی که می‌گویند: اگر کافری در دل سنگ بزرگی پنهان شده باشد، آن سنگ خطاب به یاران امام علیه السلام می‌گوید: «ای مؤمن! در دل من شخص کافری پنهان شده است. مرا بشکن و او را بکش» (همان، ص ۴۹۲). این در صورتی است که مؤمن با باطن سنگ محشور باشد که زنده است؛ وگرنه بر اساس اسم الظاهر، سنگ نمی‌توان حرف بزند. یا روایاتی که می‌گویند: بعضی از یاران حضرت در میان ابر حرکت می‌کنند (همان، ج ۳، ص ۴۹۳). «وَأَلَسَّخَرْنَ لَهُ الرِّيحَ»، (قطعاً بادها را برای او مسخر می‌کنم) (مجلسی، ج ۲۶، ص ۳۳۷). که اگر کسی با باطن و مرتبه علت ابر متحد شد، آن را می‌تواند تسخیر کند. و روایات فراوان دیگر.

۳. ظهور و رجعت و قیامت، سه مرتبه یک حقیقت

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۲۱۰ سوره بقره با سه دسته از روایات مواجه می‌شود. گروهی از روایات ائمه اهل بیت علیهم السلام، این آیه شریفه را به روز قیامت، و گروهی دیگر به روز رجعت تفسیر کرده‌اند؛ حال آنکه گروه سوم از روایات، آن را به ظهور حضرت مهدی علیه السلام تفسیر نموده‌اند. علامه بیان می‌کند: نظیر این سه گونه تفسیر، مختص به این آیه نیست.

علامه در پاسخ به روش حل این مسئله بیان می‌کند:

این نیست، مگر به خاطر وحدت و سختی که در این سه معنا هست؛ و چون مردم نفهمیده‌اند که قرآن کریم درباره روز قیامت چه فرموده لذا درباره این روایات دچار اختلاف شده‌اند: بعضی به کلی آنها را - با اینکه شاید از پانصد روایت تجاوز کند - طرح کرده‌اند؛ و بعضی دیگر دست به تأویل و توجیه آنها زده‌اند؛ با اینکه ظهور آنها روشن است؛ و بعضی دیگر که حد متوسط و راه میانه را رفته‌اند، تنها به نقل آنها اکتفا نموده، از بحث پیرامون آنها خودداری نموده‌اند (همان، ص ۱۵۹).

برای آشکار شدن بیان ایشان باید گفته شود: قیامت قطعاً، روز بروز و ظهور توحید است، نه ایجاد توحید؛ یعنی معلوم می‌شود توحید و حقیقت وحدانی حضرت حق، از مبدائیت عالم تا منتهای عالم، در کار است و غیر از خداوند، مؤثری در کار نیست. به عبارت دیگر، در آن روز آشکار می‌شود که خداوند در کار است؛ نه اینکه در آن روز خداوند دست به کار می‌شود و در ایام دیگر بیکار است و «هو القاهر» (انعام: ۱۸). این نکته برای همه آشکار می‌شود. همچنین «و تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ» (بقره: ۱۶۶) برای همه آشکار می‌شود؛ یعنی اتکا بر اسباب و توجه به اسباب برداشته می‌شود دیگر کسی در آن روز خورشید را تابان نمی‌بیند؛ یعنی نور را از خورشید نمی‌بیند: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ» (تکویر: ۱)؛ زمین را بر پایه مجموعه عللی که قبلاً استوار می‌دید، نمی‌بیند: «و سِيرَتِ الْجِبَالِ فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبأ: ۲۰)؛ رسوخ کوه‌ها را بر اساس آنچه تاکنون می‌دید که میخ‌های زمین‌اند و جلوی زلزله و پاشیدن زمین را گرفته‌اند و این سکون را از کوه نمی‌بیند؛ بلکه این نگاه قبلی خود را سرابی بیش نمی‌داند: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) هالک مشتق است. مشتق نسبت به حال و گذشته حقیقت است؛ ولی قطعاً نسبت به آینده مجاز است: پس «کل شیء هالک» یعنی همین الآن هالک است، نه سیه‌لک (در آینده هلاک خواهد شد).

پس تمام حقایقی که در روز قیامت برای عالم اتفاق می‌افتد، حقیقت این اتفاق در بروز و ظهوری است که در مؤثر بودن و ارتباط با خدا ایجاد می‌شو یعنی تمام سلسله علل، حاجب بودنشان برداشته می‌شود.

این تعیین‌ها و اسباب، در مرتبه اسم الظاهر مانع دیدن فقر وجودی اشیا بودند؛ ولی در مرتبه اسم الباطن، تعیین‌ها و اسباب، حاجب از دیدن فقر وجودی اشیا نیستند؛ یعنی سلسله علل، حاجب نمی‌شود؛ نه اینکه معدوم می‌شود. لذا یوم بودن و ظهور داشتن و آشکار شدن توحید، مشترک بین این سه روز است. علامه می‌فرماید: این سه روز، سه مرتبه یک حقیقت‌اند. در روز قیامت به تمام حقیقتش، بر مؤمن و کافر آشکار می‌شود.

در روز رجعت، مرتبه رقیقه‌ای از او، و در روز ظهور حضرت قائم عجله تعالی توحیدی هم مرتبه رقیق‌تری از رجعت آشکار می‌شود. قیامت و رجعت و ظهور حضرت قائم عجله تعالی توحیدی تغییر در نحوه ادراک است. حضرت امروز با ما همان نسبتی را دارد که در یوم‌الظهور دارد؛ الا اینکه ما در آن موقع شهود می‌کنیم؛ چنانچه در قیامت هم، ما معیت حضرت حق را شهود می‌کنیم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۸).

ایشان بیان می‌دارند که اتحاد این سه روز، بر حسب حقیقت تجلی توحید با دولت اسم الباطن، و اختلاف آنها از نظر مراتب ظهور اسم الباطن می‌باشد:

روز رجعت، خود یکی از مراتب روز قیامت است؛ هر چند که از نظر ظهور به روز قیامت نمی‌رسد؛ چون در روز رجعت، باز شر و فساد تا اندازه‌ای امکان دارد؛ به‌خلاف روز قیامت که دیگر اثری از شر و فساد نمی‌ماند؛ و باز به همین جهت، روز ظهور مهدی علیه السلام هم ملحق به روز رجعت شده است؛ چون در آن روز هم حق به تمام معنا ظاهر می‌شود؛ هر چند که باز ظهور حق در آن روز، کمتر از ظهور در روز رجعت است (همان، ص ۱۰۹).

حافظ رجب بررسی نیز وقتی با روایات ذیل آیه سوم سوره بقره - که آن را به حضرت حجت علیه السلام و رجعت و قیامت تفسیر می‌کنند - مواجه می‌شود، بیان می‌کند: «قوله: الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ، قال: الغيب يوم الرجعة، و يوم القيامة، و يوم القائم، و هي أيام آل محمد» (حافظ بررسی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۳) و نیز در مورد آیه ۵ سوره ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: «و إليها الإشارة بقوله: وَ ذَكَرَهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ، فالرجعة لهم، و يوم القيامة لهم، و يوم القائم لهم، و معول المؤمنین فيه عليهم» (همان، ص ۲۵۴). علامه سید حیدر آملی هم در هنگامی که انواع دوازده‌گانه قیامت را می‌شمارد، ظهور حضرت حجت علیه السلام را قیامت صغری صوری آفاقی می‌داند: «أما القيامة الصغرى الصورية بالنسبة إلى الآفاق؛ عند البعض فهي عبارة عن ظهور المهدي علیه السلام في آخر الزمان...» (آملی، سیدحیدر، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۳۴۵).

حرکت کلی عالم به سوی تمحیص و تجلی اسم الباطن

در برخی آیات قرآن، خدای متعال سرانجام و منتهای حرکت موجودات بیان شده است:

«أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شورا: ۵۳). با توجه به اینکه «صیوروت» دگرگون گشتن و تغییر تدریجی است که در متن حرکت رخ می‌دهد، می‌توان از این آیه استفاده کرد که اشیا در نهایت تغییرات تدریجی و حرکت خود، به پیشگاه الهی بازمی‌گردند؛ چنانکه ملاصدرا آن را بر حرکت جوهری تطبیق می‌کند.

«وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم: ۴۲). منتهای هر چیزی، نقطه‌ای است که آن چیز با حرکت و سیر خود به آن جا می‌رسد؛ و هنگامی که خداوند منتهای موجودات معرفی می‌شود، یعنی آن موجودات به سوی خداوند در سیر و حرکت‌اند. به تعبیر دیگر، غایت و نهایت سیر آنها خداوند است: «وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» (هود: ۱۲۳).

«وَوَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ» (نمل: ۸۸)؛ کوه‌ها را می‌بینی، می‌پنداری آنها بی‌حرکت‌اند و حال آنکه آنها ابرآسا در حرکت‌اند.

«إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ» (علق: ۸)؛ در حقیقت، بازگشت به سوی پروردگار توست.

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵)؛ آیا پنداشتید که شما را بی‌هوده آفریده‌ایم و

اینکه شما به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟

لذا عالم به‌طور عام، و انسان به‌طور خاص، به سوی خدا در حرکت است: «بَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶).

طبق حرکت جوهری، درون مایه همه موجودات مادی، حرکت و تغییر است. علامه طباطبایی در این باره می-فرماید: «از آنجا که ماده، موضوع حرکت عام جوهری است، پس عالم ماده، به طور کلی یک حقیقت واحد سیال است که از قوه محض به فعلیتی که با آن هیچ قوه‌ای نیست، در حرکت است» (طباطبایی، بی تا، ص ۲۱۰).

ایشان همچنین در *المیزان* می‌فرماید:

روایاتی که رجعت را اثبات می‌کنند... همه کثرتش در یک جهت اتحاد دارند و آن یک جهت این است که سیر نظام دنیوی متوجه به سوی روزی است که در آن روز آیات خدا به تمام معنای ظهور، ظاهر می‌شود، روزی که در آن روز، دیگر خدای سبحان نافرمانی نمی‌شود؛ بلکه به خلوص عبادت می‌شود؛ عبادتی که مشوب و آمیخته با هوای نفس نیست؛ عبادتی که شیطان و اغواش هیچ سهمی در آن ندارد... تا میان حق و باطل حکم شود (همان، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۹).

و چون قبلاً بیان فرموده بودند که ظهور و رجعت و قیامت از حقیقت واحده و سنخیت مشترک برخوردارند، پس همان طور که در رجعت، سیر به طرف اسم الباطن روی می‌دهد، همان طور در ظهور حضرت قائم عجله الله فرجه نیز روی خواهد داد؛ که این همان حرکت از تجلی دولت توحید با ظهور اسم الظاهر به دولت توحید با ظهور اسم الباطن است.

نتیجه گیری

با این مطالب ارائه شده، به این نتیجه می‌رسیم که در ظهور حضرت قائم عجله الله فرجه تمامی تحولاتی که در زندگی بشر روی خواهد داد، دارای روح واحدی است که تجلی دولت توحید با اسم الباطن است. در آن روز، که باطن و غیب عالم آشکار می‌شود، مرتبه‌ای از اسم الباطن در نگاه و منظر چشم بصیرتی انسان عصر ظهور حضرت صاحب الامر عجله الله فرجه تبدیل به مرتبه اسم الظاهر می‌شود.

لذا با این مبنا که ظهور حضرت قائم عجله الله فرجه مرتبه‌ای از تجلی اسم الباطن است، تحولی بنیادین در فهم حقیقت ظهور حاصل می‌شود؛ همچنین تحولی عظیم در وادی دین پژوهی رخ خواهد داد و مرتبه‌ای و بطنی عمیق از معارف ظهور حضرت صاحب الامر عجله الله فرجه به روی مشتاقان حقیقت و توحید باز خواهد شد. و همچنین با پذیرش این مبنا که ظهور حضرت قائم عجله الله فرجه و رجعت و قیامت، سه مرتبه یک حقیقت‌اند و آن مراتب دولت توحید با اسم الباطن است، بسیاری از زوایای ناپیدا و مغفول مانده هر سه بحث، به کمک آیات و روایات بخش‌های دیگر حل خواهند شد.

منابع

- آملی، سید حیدر، ۱۴۲۲ق، *تفسیر المحيط الأعظم*، مصحح، موسوی تبریزی، سید محسن، چ سوم، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، بی تا، *الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)*، دار الصادر، بیروت.
- الجلیلی، عبدالکریم، ۱۴۱۸ق، *الإنسان الكامل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- حافظ برسی، رجب، ۱۴۲۲ق، *مشارك أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنین*، بیروت، علمیه.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- ، ۱۳۸۱، *هزار و یک کلمه*، قم، بوستان کتاب.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- شیخ حرعاملی، محمد، ۱۴۲۵ق، *إتبات الهداة بالنصوص والمعجزات*، بیروت، علمیه.
- ، ۱۴۱۴ق، *هدایة الأمة إلى أحكام الأئمة*، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه.
- طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۷۴ق، *ترجمه تفسیر المیزان*، موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ، بی تا، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین.
- ، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- قونوی، صدر الدین، ۲۰۱۰، *مفتاح الغیب (مصباح الأتس)*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم (القیصری)*، تهران، علمی و فرهنگی.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۳۰ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۴۲۳ق، *زاد المعاد - مفتاح الجنان*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- مظفریان، منوچهر، ۱۳۶۹، «یادواره علامه طباطبایی در کارزون»، شیراز، نوید.
- یزدان‌پناه، سید یدالله، ۱۳۸۹، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

موطن أخذ میثاق الست و مفاد آن از نگاه فرغانی با تأکید بر آیه میثاق

Erfani2015@chmail.ir

رسول مزرئی / سطح چهار حوزه علمیه قم

دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۹

چکیده

آیه ۱۷۲ سوره اعراف معروف به آیه میثاق، همراه با روایات مرتبط با آن، مورد توجه و شرح و تفسیر اندیشمندان مسلمان با گرایش‌های متفاوت قرار گرفته و در باب حقیقت و مفاد و موطن این میثاق، دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده است. در این میان، سعیدالدین فرغانی فرد شاخص مکتب عرفانی ابن عربی و شاگرد برجسته صدرالدین قونوی، با توجه به مبانی عرفانی و لحاظ روایات، تفسیر و تبیین بدیعی را درباره موطن و مفاد پیمان و تعداد موثیق اظهار نموده که تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است. این تحقیق از نوع تحقیقات توصیفی و تحلیلی است. روش به کاررفته در این نوشتار، اسنادی و روش جمع‌آوری داده‌ها کتابخانه‌ای بوده و داده‌های مورد نیاز از طریق ابزار فیش‌برداری گردآوری شده است. به نظر فرغانی، صورت طینیه حضرت آدم - که مشتمل بر ذرات تراپیه است و هر ذره تراپیه ماده صورت عنصری یکی از ذریه و فرزندان اوست - در عالم مثال منفصل صورت مثالی می‌یابد. آن ذرات نیز به گونه تفصیلی در آن عالم ظاهر شده، با صورت مثالی ارواح خود مرتبط می‌شوند و به دلیل قرب به عالم بساطت و وحدت و سریان توحید فطری، به ربوبیت حق تعالی اقرار می‌کنند. این دیدگاه ویژگی‌هایی دارد که با ظاهر آیه میثاق و روایات مربوطه انطباق بیشتری دارد.

کلیدواژه‌ها: میثاق الست، فرغانی، آیه میثاق، محبت اصلی، عالم مثال محاذی با محسوسات، عالم خیال منفصل.

اصطلاحات پیمان الست، عالم میثاق و عالم ذر، از آیه ۱۷۲ سوره مبارکه اعراف و برخی از روایات گرفته شده است. بر اساس این آیه، که به آیه میثاق مشهور شده (حلی، ۱۹۸۲م، ص ۱۹۱) و روایات ناظر به آن (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۰۵-۶۱۸؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۲-۱۰۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۷۸-۲۸۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۷-۴۲)، خداوند در موطنی از مواطن وجود، ذریه فرزندان آدم را از پشتشان گرفت و پس از گواه گرفتن آنان بر خودشان، از ایشان بر ربوبیت خود اقرار گرفت تا در روز رستاخیز نگویند که از این نکته غافل بوده‌ایم؛ و همگان با پاسخ «بلی» به ربوبیت او اعتراف کردند: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲).

این آیه از آیات متشابه و مشکل قرآن کریم است. هر یک از اندیشمندان علوم مختلف اسلامی پیرامون جایگاه عالم ذر و نحوه گرفتن پیمان، دیدگاه‌ها و اشکالات متفاوتی ابراز کرده‌اند. در یک دسته‌بندی کلی، دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: گروهی این حکایت قرآنی را واقعی ندانسته و از باب تمثیل و استعاره قلمداد کرده‌اند (ر.ک. زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، ص ۴۰۰)؛ گروه دیگر، مضمون آیه میثاق را حکایت از امری واقعی دانسته و درباره موطن و مفاد عهد الست عبارات مختلفی ذکر کرده‌اند. قول به اینکه موطن این پیمان نشئه‌ای پیش از دنیا به نام عالم ذر (ر.ک. سید بن طاووس، بی‌تا، ص ۲۰۱-۲۰۳؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۷، ص ۱۲۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۷۵-۸۱) یا عالم ارواح (ر.ک. قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۷، ص ۱۳۱۴) یا عالم ملکوت بوده (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۳۲۱)، از مشهورترین اقوال گروه دوم است. علاوه بر این، درباره مفاد این پیمان نیز دیدگاه‌ها و اشکالات مختلفی ابراز شده است. برخی محتوای پیمان الست را بیان فطرت توحیدی می‌دانند (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۹۲ش، ج ۳۱، ص ۱۱۰-۱۱۳).

تاکنون افزون بر مطالبی که در ضمن کتب تفسیری، کلامی، فلسفی و عرفانی پیرامون موطن پیمان الست و نحوه اخذ پیمان درج شده، چند مقاله مستقل پیرامون عالم ذر و عهد الست به رشته تحریر درآمده است و هر یک از نویسندگان این مقالات، از دریچه‌ای خاص به این موضوع نگاه کرده و به بررسی آن پرداخته است؛ در این میان، دیدگاه سعیدالدین فرغانی (د. ۷۰۰ق)، از عارفان مکتب ابن عربی (د. ۶۳۸ق) و نویسنده دو کتاب *مثنوی المدارک* و *مشارق الدرر* در شرح تائیه ابن فارض مصری (د. ۶۳۲ق)، دیدگاه منحصر به فردی است و دارای ویژگی‌هایی است که با ظاهر آیه مطابقت دارد؛ اما تاکنون به صورت مستقل به نقد و ارزیابی آن پرداخته نشده است. به نظر می‌رسد با توجه به مبانی عرفای مکتب ابن عربی در تفسیر و تأویل آیات قرآن، بررسی موضوع موطن پیمان الست و مفاد آن از دریچه نگاه این عارف ضروری، و کامل‌کننده سایر پژوهش‌ها و تحقیقات باشد. نگارنده در این نوشتار درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل از دیدگاه فرغانی است:

۱. حقیقت پیمان و میثاق بین خدا و عبد چیست؟ ۲. این میثاق و عقد از کجا آغاز شده و انواع آن بر اساس مراتب علم و عین کدام است؟ ۳. چرا انسان‌ها و دیگر موجودات به این میثاق متعهد می‌شوند و آیا از روی اکراه و اجبار است؟ ۴. پیمان الست مورد اشاره در آیه میثاق، در کدام مرتبه از مراتب وجود از ذریهٔ بنی‌آدم گرفته شده و مفاد آن چه بوده است؟ ۵. آیا این پیمان نقض شدنی و انقضای پذیر است؟ ۶. آیا دیدگاه فرغانی پیرامون موطن و مفاد پیمان الست، با ظاهر آیه میثاق مطابقت دارد؟

به منظور پاسخ‌گویی بهتر به این پرسش‌ها، مقاله پیش‌رو را در چهار گفتار تنظیم خواهیم کرد. در گفتار اول دربارهٔ حقیقت میثاق بین حق و عبد، و در گفتار دوم دربارهٔ مراتب و تعداد موثقی سخن خواهیم گفت؛ سپس در گفتار سوم، موطن و مفاد پیمان الست را که خداوند در آیه میثاق بدان اشاره فرموده است، بررسی می‌کنیم و در گفتار چهارم، پس از ذکر ویژگی‌های دیدگاه فرغانی پیرامون میثاق الست و پاسخ برخی اشکالات، آن را با ظاهر آیه میثاق تطبیق می‌دهیم.

۱. حقیقت میثاق بین حق و عبد

فرغانی در کتاب *منتهی‌المدارک* در شرح ابیاتی از قصیدهٔ تائیه/ابن‌فارض، از حقیقت و معنای میثاق، تعداد و انواع آن بر اساس مراتب وجود، و نیز ارتباط موثقی و میثاق الست با حبّ ذاتی اصلی سخن گفته است. ابن‌فارض در دیوان اشعارش پیرامون میثاق ولا یا همان میثاق الست - که یکی از انواع کلی موثقی است - چنین سروده است (ابن فارض، ۱۴۱۰، ص ۳۱):

و أخذک میثاق الولا حیث لم أبن
بمظهر لبس النفس، فی فیء طیتی؟

واژه «میثاق» بر وزن مفعال از فعل «وَوَثَّقْتُ بِهِ»، یعنی به او اعتماد کردم، به معنای عقد و عهد مؤکد است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۸۵۳؛ فرغانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۲۵). عقد، پیمانی است که متعاقبین را به هم می‌پیوندد و به رعایت و پایبندی بر مفاد عهدشده ملزم می‌کند. از آنجاکه هیچ امری همچون حب و محبت نمی‌تواند دو طرف را به هم مرتبط کند و پیوند دهد و آنان را خواسته و ناخواسته بدون الزام بیرونی پایبند و ملزم سازد، پس ذات حب، یک عقد و عهد به‌شمار می‌آید و هر جا یافت شود، متحائین را متحد، و متعاقبین را متعهد و وفادار به هم می‌نماید (ر.ک: فرغانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۲۵).

در عرفان بر اساس حدیث کنز، منشأ تنزلات وجود و ایجاد ممکنات، حب و محبت ذاتی خداوند است: «کنت کنزاً مخفیاً فأحبت أن أعرف فخلقت الخلق لکی أعرف» (ر.ک: سید حیدر املی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۲۴). محبت در حق تعالی عین ذات او، و ذات او عین حب است. در این محبت، متحائین غیر ذات حق نیستند. در واقع، این حب، حب ذات به جلا و استجلاء و رؤیت و جلوهٔ خود در صورتی کامل و بدون هیچ خفا و پوشیدگی است. در این استجلاء، ذات متجلی شده، جز همان ذات جلوه‌گر نیست. پس ذات عالم، همان ذات معلوم است که با حب ذاتی،

همانند علم ذاتی، با هم وحدت داشته و بدون هیچ غیریت و مغایرت و تکثری، حقیقت حب آشکار شده است (ر.ک. فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۲-۳۳؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۲۳). اقتضای حب ذاتی برای پیدایی ذات با همه صفات و کمالاتش، متوقف بر ظهور تفصیلی اسما و صفات و بروز آثار و احکام آنهاست. بنابراین در رتبه بعد از حب ذاتی، حب صفاتی برای تفصیل اسماء و سپس حب فعلی برای بروز آثار و احکام اسما ظهور می‌یابد. در عرف عرفان، به وجودی که در مرتبه ذاتی منصعب به محبت شده و در مراتب دیگر نازل و متلبس به احکام مراتب و تعینات می‌شود، «امر وجودی ساری در مراتب» یا «نفس رحمانی» می‌گویند.

از آنجا که حق جامع جمیع اسما و حقایق است و این حقایق بعضاً متقابل و متضادند، پس ظهوردهنده تمام وجود جامع حبی یا اصل نفس رحمانی، باید مظهر و حقیقتی متعادل و برزخ میان جمیع حقایق و متقابلات باشد. این حقیقت، «حقیقت انسانی» نام دارد و در محاذات مرتبه ذاتی واقع شده است و با تحققش اقتضای حب ذاتی را متحقق می‌گرداند. حاق و نقطه مرکزی این حقیقت و مظهر - که تجلی تام وجود رحمانی وحدانی را دریافت می‌دارد - قلب حقیقت انسانی خوانده می‌شود. در نتیجه می‌توان گفت: هر آنچه در تمام مراتب ظاهر می‌شود، اثری از همان نفس رحمانی و تجلی امر وجودی وحدانی است که به حسب مرتبه و مظهر ظاهر شده است. هر کدام از مظاهر، قلبی دارد که مستجلب آن تجلی، و فرع و جزء و مرتبه‌ای از آن قلب کلی وحدانی انسانی است که به اقتضای مرتبه، تعین خاص یافته است. در نتیجه، این حقیقت قلبی همان فطرت اصلی تغییرناپذیر است که در همه مظاهر و در تمام مراتب روحانی و مثالی و حسی، یعنی تا انتهای تنزلات وجود مرکوز بوده و همه موجودات بر آن مفضورند و تجلی وحدانی حبی حق را دریافت می‌کنند و به حسب خود ظاهر می‌سازند و ذاتاً تسبیح‌گوی حق‌اند و در قامت آسمان و زمین «آتینا طاعتین» می‌گویند و در شکل ذره ترابی «قالوا بلی» را مترنم می‌شوند (ر.ک: فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۲۳-۱۲۴).

با توجه به مطالب یاد شده معلوم می‌شود که چرا در مراتب هستی و در تمام تطورات و تحولات و ظهورات آن و در هر جایی که بین دو امر متغایر و متقابل، امتزاج، اجتماع و اتحادی صورت می‌گیرد، محبت نقش دارد و به‌عنوان یک عقد و پیونددهنده، وجودش ضروری است. در واقع، امر آفرینش چیزی جز تعیین مظاهر و برازخ نیست و تألیف اطراف متقابل این برازخ و نیز استجلاب تجلی وحدانی توسط آنها جز با عقد محبت و میثاق حبی صورت نمی‌پذیرد. همچنین معلوم می‌شود که به چه علتی در تمام این موثقیق بی‌شمار، حقیقت انسان نقش اساسی دارد و تمام عهدها و میثاق‌ها، عهد انسان و خدا و میثاق عبد و الله تبارک و تعالی محسوب می‌شود. بحث اصلی در این مقاله، میثاق الست است؛ ولی به‌مناسبت و برای روشن شدن اطراف بحث، به دیگر میثاق‌های کلی از منظر فرغانی به اجمال اشاره خواهد شد.

۲. مراتب و تعداد موثیق

۱-۲. موثیق کلی شش گانه

چنانکه بیان شد، تعداد میثاق‌ها به عدد هر پیوند و الفتی است که بین دو امر متباین واقع می‌شود و آنها را متحد می‌گرداند. پس به لحاظ مراتب و مواطن متفاوت، انواع عهد و عقد تصویر می‌شود و در هر آن که یک امر ممکن در هر مرتبه امکانی، شاهد وجود را دربر می‌گیرد، یک پیوند محبتی برپاست. از این روی، ابن عربی در توضیح سخن عارفی که عدد موثیق را شش شمرده بود، گفت: منظورش کلیات موثیق بوده؛ و الاً تعداد موثیق بسیار بیش از این است (ر.ک: فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ قونوی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۰). کلیات موثیق با تنوع لحاظ، متفاوت و تعداد آن نیز مختلف می‌گردد. فرغانی شش مرحله میثاق را مطابق نظر قونوی مطرح کرده است؛ اما به ظاهر شش مرتبه‌ای که قونوی مطرح نموده، همه پیش از عهد الست واقع شده‌اند (همان، ۱۳۷۴، ص ۱۱۰)؛ در حالی که یکی از مراحل شمرده شده توسط فرغانی - که مطابق اصطلاح ابن‌فارض «عهد لاحق» نامیده شده است - بعد از میثاق الست قرار دارد. عقد لاحق، جامع همه موثیق است و انسان به واسطه این عشق، عبودیت حقیقی را فعلیت می‌بخشد و به انجام و اظهار و تحقق مرادات اصلی خدای تعالی متعهد می‌شود و بر این میثاق وفادار می‌ماند.

به نظر فرغانی، نخستین میثاق کلی بین حق و خلق، میثاق «محکم‌الحب» یا حب ذاتی است. دومین میثاق کلی، در مرتبه حاق و اجمال برزخیت تعین ثانی، و سومین میثاق کلی در حضرت عمائیه، هنگام تفصیل برزخیت ثانی واقع شده است. چهارمین میثاق کلی، میثاق ایجاد امری است. در توضیح میثاق چهارم باید گفت: وقتی امر وجودی به مقتضای حب ذاتی و برای تحقق کمال اسمائی در مرتبه اسما و صفات - که تعین ثانی خوانده می‌شود - نازل شد، در این هنگام بین اسما وجودی و جویی و حقایق علمی امکانی تمایز پدید می‌آید و تباین و تنافری بین دو حیث وجود و امکان آشکار می‌گردد. در این حالت، آن امر وجودی رحمانی، محبت را در حقایق امکانی به شکل استعداد و قابلیت و طلب موجود شدن، و در اسمای و جویی به شکل طلب و اراده برای ایجاد و فاعلیت و ابراز آثار و احکام، متجلی می‌گرداند. در نتیجه، اسمای و جویی و حقایق امکانی به واسطه این حب وحدانی - که در دو طرف متبلور شده است - به هم متمایل می‌شوند و پیوند و اتحاد و ائتلاف می‌یابند. حب در این مرتبه حب صفاتی، و این عقد و میثاق که با خطاب «کن» حاصل می‌شود، میثاق ایجاد امری نامیده می‌شود و محصول این ائتلاف و پیوند، پیدایش عالم ارواح است. پنجمین میثاق از موثیق کلی، میثاق ولا یا عهد فعلی ایجاد میثاق الست، و ششمین میثاق کلی، عقد لاحق حبی است (همان، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۳۰).

به بیانی دیگر کلیات مراتب حب را می‌توان به سه مرتبه ذاتی، وصفی و فعلی، و مرتبه چهارمی که در حقیقت جامع بین مراتب سه گانه است، منحصر کرد. از نخستین مرتبه، یعنی حب ذاتی، به «محکم‌حب» تعبیر شده؛ از این رو، که حکم آن، عدم قبول تغیر و تبدل است. دومین مرتبه از آن، حب صفاتی است که میثاق امری یا «سابق

عهد» به این مرتبه تعلق دارد. این حب که مبدأ امر ایجاد است، با امر «کن» منعقد می‌گردد. سومین مرتبه از مراتب کلی حب، حب فعلی است در نشئه ذریه، که از آن به «میثاق ولا» یا «میثاق الست» تعبیر شده و متعلق فعل ایجاد است؛ و مرتبه چهارم که جامع بین مراتب کلی یاد شده است؛ «لاحق عقد» نامیده شده. عشق به حق تعالی است که بعد از تجلی حسن مطلق او بر انسان، در قلب شعله‌ور می‌گردد (همان، ص ۲۲۳).

۳. میثاق ایجاد فعلی یا عهد الست

بر اساس مبانی عرفانی که مؤید به اصول قرآنی است، هدف آفرینش، خلقت انسان است؛ از این رو، تمام اسما در خلقت او دخیل اند و همه ترکیبات در او مزوج گشته‌اند و به تعبیر قرآن، انسان با دو دست خدا خلق شده است. حقیقت انسانی، برزخ و جامع بین مقابلات و دارای اعتدال تام است. این اعتدال و جمعیت، در هر مرتبه به گونه‌ای خاص جلوه می‌کند تا اینکه در مرتبه اکوان ظاهر شود. در این مرتبه، انسان نسخه مختصر عالم و جامع جسم و روح است. جسم انسان مظهر حقایق قابل‌امکانی، و روح او مظهر اسمای وجودی فاعلی است.

اگرچه انسان مطلوب اصلی خالق است، ولی این حب و طلب در مراتب گوناگون به اقتضای مظاهر و به حکم آن ظاهر می‌شود. در مراتب کیانی اسباب و معدّات ایجاد - که همان موجودات و مخلوقات هر مرتبه هستند - باید طلب، اراده و فعل خود را در جهت فعل ایجاد خداوند، ظاهر کنند یا اجبار شوند. در مراتبی که به بساطت و وحدت نزدیک است، به جهت فطرت اصلی مرکوز در اهل آن مرتبه، حب وجودی ساری اثر خود را آشکار می‌کند و بدین سان مقدمات تألیف فراهم می‌شود و در جایی که احکام کثرت و ترکیب و امکان غلبه بیابد و حکم فطرت اصلی محجوب شود، با اکراه و ریاضت و اجبار، مراد حاصل خواهد شد.

با مقدمه بالا روشن می‌شود که در خلقت انسان باید اسباب روحانی، یعنی ملائکه، به‌عنوان دست راست حضرت حق و مواد زمینی به عنوان قبضه و دست دیگر حق، با هم الفت و محبتی پیدا کنند تا از یک سو ملائکه لطیف مصفاً به‌منظور تدبیر و تأثیر، به عناصر ظلمانی رغبت کنند؛ و از سوی دیگر، عناصر کثیف، طلب و قابلیت و قبول اظهار نمایند تا این طلب و حب طرفینی، همانند حد وسط در مقدمتین، آنان را به هم مرتبط و متحد کند و نتیجه مطلوب حاصل شود. فرغانی در این باره می‌گوید:

ثم ظهر عين هذا العقد في نزول الأمر إلى النشأة الأخيرة الإنسانية في ابتداء ظهور الصورة الأدمية باجتماع البدين اللتين هما كالمقدمتين، و سرایة الأثر الطبی الحیی فیهما، و ظهور نتیجه صورة آدم و ظهور ذرات ذرّیته فی ضمن صورته (همان، ج ۱، ص ۲۲۸).

در نگاه فرغانی، خطاب خداوند به ملائکه، به‌عنوان قوای حقیقت انسانی، در هنگام خلقت آدم که فرمود: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰)، تسری دادن و ظهور حب در آنان بود که به واسطه علمی که بعد از خلقت انسان به دست خواهند آورد، طالب تکمیل خود شوند. از این رو، ملائکه متوجه ایجاد صور آسمان و زمین شدند تا پس از

آن، صورت عنصری آدم ﷺ خلق شود (ر.ک: فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۹۹). در مقابل، آسمان و زمین نیز به جهت قرب به وحدت و سرایت وجود جزئی، حکم محبت اصلیه را ظاهر کردند و برای رسیدن به خیر خود، «أتینا طائعين» سر دادند (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۸۹). آدم نیز بعد از خلقت، به عنوان معلم ملائکه، آنان را از آسمای الهی باخبر کرد و آنان در برابر انسان خضوع کردند و به تدبیر امورش راغب تر شدند.

در طرف مقابل، وقتی صورت طینیة آدم ﷺ خلق شد، این طینت شامل ذرات تریبیه‌ای بود که هر یک از آن، ماده‌ای بود برای خلق صورت عنصری بنی‌آدم. این ذرات در عالم حس مفصل نبود بلکه صورت آدم اجمال همه آن تفصیل بود. مؤید این ادعا، روایت نبوی است که فرمود: «إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، منهم الأحمر والأبيض والأسود، وما بين ذلك، والسهل والحزن والخبيث والطيب» (ر.ک: فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۲۷)؛ لیکن باید بین این ذرات - که هر یک ماده بدن عنصری ذریه آدم - بودند و نفس ناطقه آنان ارتباط و تألفی صورت می‌پذیرفت تا همانند خود آدم ﷺ، تعامل دو طرف به حصول نتیجه پیدایش و تکمیل صورت عنصری ذریه آدم - که آنها نیز همانند ملائکه از اجزایش بودند - منجر می‌شد.

در واقع، اگر انسان‌ها در موطنی قبل از خلقت عنصری، عهدی که فطری آنان باشد با خداوند نبسته و اقرار به ربوبیت او نکرده باشند، دیگر الزام و تعهد درونی نسبت به تکلیف احساس نخواهند کرد و خود را معصیت‌کار نخواهند شمرد. از این‌روست که خداوند در ادامه آیه میثاق فرمود: «تا در قیامت نگوئید ما غافل بودیم و نمی‌دانستیم» بر این اساس باید دانست که نتیجه این عهد، احساس درونی انسان‌ها به عبودیت حق و تعهد به اطاعت است و این عقد در همه انسان‌ها ارتکازی و فطری است؛ مگر اینکه انسان‌ها بر اثر آلودگی و توغّل در دنیا و معاصی، آثار فطرت را مخفی و زایل کنند؛ تا حدی که از فطرت انسانی به دور افتند.

۴. موطن و مفاد میثاق الست

اکنون که با حقیقت میثاق و عهد الهی، و انواع کلی موثیق بین عبد و خلق و رابطه این موثیق با محبت اصلی و رقیقه عشقی موجود در حرکت حبی ایجاد می‌شدیم، نوبت به بررسی این سؤال می‌رسد که از نگاه فرغانی، موطن اخذ این میثاق از ذریه آدم، یا به تعبیر قرآن، از ذریه بنی‌آدم، کدام یک از مراتب وجودی بوده و مفاد و محتوای این پیمان چه بوده است؟

چنان‌که گفته شد، به نظر فرغانی «میثاق الولاء» در بیت یاد شده از ابن‌فارض، همان پیمان الست مورد اشاره آیه میثاق است، که از ذریه مثالی حضرت آدم ﷺ اخذ شده است. از نگاه او، در نشئه عنصری مادی، ذریه حضرت آدم ﷺ به صورت ذرات تریبی در وجود عنصری او جمع، و بدن او صورت جمعی تمام اولادش بوده است. در واقع، هر یک از این ذرات تریبی عنصری، اصل و ماده اولیه یکی از اولاد حضرت آدم ﷺ بوده است. عهد و پیمان الست مورد اشاره آیه میثاق، از روح و نفس متعین و تعلق یافته به این ذرات گرفته شده است؛ اما نه در نشئه حسی عنصری

زیرا در نشئهٔ عنصری هنوز این ذرات مفصل نشده بودند؛ بلکه اخذ این پیمان در عالم مثال، به‌نحو تفصیل در عین اجمال بوده است، قبل از مفصل شدنشان در عالم حس و پیدا شدن بدن مادی هر فردی از این ذرات ترابی.

البته منظور فرغانی از عالم مثالی، عالم مثال محاذی با عالم ارواح - که قبل از پیدایش صورت عنصری آدم بوده - نیست؛ بلکه مراد او صورت مثالی محاذی با عالم ماده، بعد از پیدایش صورت عنصری حضرت آدم علیه السلام است. فرغانی این وجه از عالم مثال را عالم مثال نفوس جزئی یا عالم خیال منفصل نام‌گذاری می‌کند.

توضیح بیشتر اینکه فرغانی در مقدمهٔ نخست از شرح بیت یاد شده از دیوان *ابن فارض*، عالم مثال را دارای دو وجه و دو حیثیت دانسته و برای هر یک احکام و ویژگی‌های خاصی شمرده است. این دو وجه عبارت‌اند از: ۱. عالم مثال محاذی با عالم ارواح؛ ۲. عالم مثال محاذی با عالم محسوسات. وجه نخست از عالم مثال، از جهت رتبه و زمان متأخر از عالم ارواح و مقدم بر عالم اجسام است. حکم مخصوص وجه نخست این است که حقایق لطیف عالم ارواح را کثیف و مرکب می‌کند؛ بدین صورت که صور معنوی و روحانی و لطیف منزه از ترکیب و ادراک با حواس جسمانی را مرکب و قابل درک با این حواس می‌گرداند؛ مثل ظهور جبرئیل امین در صورت اعرابی برای پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحابش.

اما وجه دوم از عالم مثال که به آن عالم خیال منفصل نیز می‌گویند، محاذی با عالم محسوسات بوده و از جهت رتبه و زمان، متأخر از عالم اجسام است. حکم مخصوص وجه دوم این است که صور کثیف عالم محسوسات را لطیف و بسیط می‌کند؛ بدین صورت که صور کثیف و مرکب و قابل تجزیه و تبعیض عالم محسوسات را لطیف و غیر قابل تجزیه و تبعیض می‌گرداند؛ مثل صور اجسام مادی که در آینه یا جسمی صیقلی رؤیت می‌شوند یا آنچه که در خواب دیده می‌شود. به دلیل تأخر این وجه از عالم مثال از عالم اجسام، هر آنچه از صور مرکب قابل تجزیه، به هر نحوی که باشند، خواه مجمل و خواه مفصل، در عالم مثال یاد شده به همان صورت مجمل یا مفصل ظاهر می‌شوند. این مرتبه یلی الحس، چون قبل از عالم حس پدید آمده، از صور خالی است، تا وقتی که اجسام موجود شوند و به تدریج و ترتیبی که اجسام موجود می‌شوند، در آنجا صورت لطیف مثالی پیدا می‌کنند؛ یعنی سماوات و کواکب و ارضین و مولدات حسی و... سپس انسان‌ها و اعمال و اقوال و رفتار آنها بعد از تحقق در این مرتبه از مثال، صورت می‌یابند. برخلاف خیال متصل، که به انسان وابسته است و با نسبان و تحول او متحول می‌شود و مشترک نیست، این عالم خیال منفصل همهٔ صور را در خود حفظ می‌کند و ثبات می‌بخشد.

با این توضیح، هنگامی که صورت طینیة حضرت آدم ابوالبشر خلق گشت، صورتی از آن در عالم مثال مجاور حس نقش می‌بندد. از آنجاکه این صورت طینیة اجمالاً همهٔ ذرات ترابیه‌ای را که مادهٔ صورت عنصری تمام بنی آدم خواهند شد، در خود دارد، آن ذرات به‌صورت تفصیل در اجمال در عالم مثال ظاهر می‌شوند. روایت «مسح ظهر آدم و أخرج ذریته منه کهیئة الذر» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۴۷) به جهت کاف تشبیه، به همین معنا دلالت دارد؛ یعنی خود ذره حسی نیست، بلکه صورت و شبیه آن است. همچنین در این روایت پیامبر از مسح ظهر آدم خبر داده

که منظور، زدودن اثر غیب و آشکار شدن عالم مثال برای حضرت است. همچنین بنا بر روایت دیگری، حضرت آدم علیه السلام از دو دست مقبوض خدا دست راست را برگزید و خود و ذریه‌اش را در آن دست بسط مشاهده کرد. دست راست در قبال قبضه شمال - که همان وجه حسی است - وجه لطیف و محل بسط یافتن ذرات تریبیه است (ر.ک: فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷).

از آنجا که نفس ناطقه و یا به عبارت بهتر، آثار روحی آن، در مرتبه مثالی مجاور عالم روح متمثل شده‌اند، بعد از ظهور بسط یافته ذرات در وجه مثالی مجاور عالم حس، این دو موجود مثالی که یکی مظهر نفس ناطقه است و لطیف، و دیگری صورت ذره تریبیه است و کثیف، با خطاب «الست بریکم» و بارز شدن اثر محبت اصلیه در آنان به خاطر اسم «الرب» و شائق شدن برای کمالی که رب قرار است به ایشان عطا کند، با یکدیگر پیوند و الفتی یافته و این ذرات مرتبط شده با مظهر روح وحدتی می‌یابند و این موجود دارای روح با لفظ «بلی» به ربوبیت حق اقرار می‌کند و این عهد قبل از خلقت عنصری و تعلق نفس ناطقه در او، مفلور و مرتکز می‌گردد. افزون بر این، این نحوه ارتباط معنوی زمینه‌ای می‌شود تا نفس مجرد ناطقه - که از عالم ارواح مجرده است - با این وسایط با جسم مادی الفتی برقرار کند تا بتواند با آن، ارتباط و ترکیب صوری حقیقی حاصل نماید و سپس به تدبیر بدن عنصری بپردازد (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۲۸).

نکته در خور توجه اینکه اولین ذره مفصل شده هر فرد در عالم حس نیز همین حکم را دارد و روح به فی مثالی آن تعلق می‌گیرد و متعهد می‌شود و آیه میثاق ناظر به همه است و نه صرفاً حضرت آدم علیه السلام هر چند شهود او مقدم بر دیگران بوده و اولین ظهور این مرتبه است. همچنین در هر فرد انسانی، هنوز ذره تریبیه او همراه روح متعلق به آن، بر عهد خود باقی است و «بلی» می‌گوید؛ لیکن تعلق به کثرت امکانی این عهد را مخفی می‌کند. لذا اگر کسی از این تعلقات خلاصی یابد، هنوز هم خطاب «الست بریکم» را می‌شنود و به عهدی که در هر آن و لحظه وجودی اخذ می‌شود، اقرار به ربوبیت حضرت حق دارد.

فرغانی در کتاب *مشارق الدراری* نیز در شرح بیت، یاد شده، عیناً همین مطالب را تکرار می‌کند و پیرامون این دو وجه از عالم مثال و احکام آن چنین می‌گوید:

عالم مثال را دو جهت و دو حکم است: جهت اولش آن است که محاذی عالم ارواح و روحانیات است و حکم او آن است که لطیف را کثیف می‌گرداند؛ چنانکه صور روحانی‌ای که در غایت بساطت و لطافت‌اند و به آن سبب از ترکب و تشکل منزّه، در این جهت از عالم مثال به این حکم او مرکب و مشکل ظاهر می‌شوند؛ همچون ظهور جبرئیل و غیر او از ارواح و مجردات در صور مثالی؛ و ظهور و تعیین این جهت یاد شده از عالم مثال، پیش از تعیین عالم حس و محسوسات بود مطلقاً. اما جهت دوم از عالم مثال، آن است که محاذی عالم حس و محسوسات است و حکم این جهت آن است که کثیف را لطیف گرداند، تا صور محسوسات که از غایت کثافت، تجزیه و تبعیض از خواص ایشان است. صور و امثله ایشان در این جهت از عالم مثال، از تجزیه و تبعیض محفوظ می‌باشند؛ چنانکه

صوری که در آینه و آب صافی و همه چیزهای شفاف ظاهر می‌شود... تعین و ظهور این جهت، متأخر بود از تعین عالم اجسام؛ و چون عالم حس متعین شد، این جهت بعد از او متعین گشت؛ تا هر صورتی که در حس ظاهر می‌شود، در حال، او را سایه‌ای و مثالی در این جهت از عالم مثال پیدا می‌آید (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۵ - ۲۳۶).

به نظر فرغانی اخذ میثاق الست از آدم و ذریه او، در این وجه از عالم مثال محقق شده و عالم مثال محاذی با محسوسات موطن عالم ذر است. او در این باره می‌گوید: «میثاق أَلَسْتُ» در صور این جهت از عالم مثال (مثال محاذی با محسوسات) واقع بود که نفس جزئی هر شخصی انسانی به مظهر صورتی از صور این جهت، از عالم مثال متلبس شد و آن میثاق را قبول کرد و آن صورت سایه آب و گل این شخص بود، ماده او ذره که از او در شخص آدم موجود بود بالقوه، و هذا تحقیق قوله: و أخذک میثاق الولا فی فیء طینتی» (همان، ص ۲۳۷).

به نظر نویسنده کتاب *مشارك الدراری*، این وجه از عالم مثال، همان زمین خلق شده از اضافه خاک آدم است که ابن عربی در برخی از آثار خویش به آن اشاره کرده است: «شیخ محیی‌الدین - رضی‌الله عنه - این جهت از عالم مثال را الأرض المخلوقة من بقیة طینة آدم می‌گوید و می‌فرماید که در این زمین درآمد و در او شهرها و خلائق و مردم دیدم» (همان، ۱۳۷۹، ص ۲۳۶). چنان که از برخی آثار ابن عربی به دست می‌آید (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۵۷)؛ وی کتابی با عنوان *الاعلام* داشته که موضوع آن بیان ویژگی‌های ارض مخلوق از اضافه خاک آدم یا ارض حقیقی یا مسرح عیون عارفان بوده است. این کتاب اکنون مفقود است؛ اما ابن عربی در باب هشتم از کتاب *فتوحات* به‌طور مفصل پیرامون این ارض که از باقی‌مانده خمیره گل حضرت آدم پدید، آمده بحث کرده است (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۳۱).

با این توضیح، موطن اخذ میثاق بر اساس دیدگاه فرغانی، در این ارض عجیب اتفاق افتاده و لازمه آن، تجرد روح از بدن است. به گمان ابن عربی، ارض مذکور همان عالم خیال انسانی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۵، ۳۱۳ و ج ۳، ص ۵۲۵). بنابراین، بر اساس دیدگاه فرغانی، موطن عالم ذر و جایگاه اخذ پیمان الست، در نشئه مثالی انسانی یا عالم خیال منفصل یا ارض حقیقی است.

حال که با موطن اخذ پیمان الست آشنا شدیم، این سؤال مطرح می‌شود که مفاد و محتوای این پیمان چه بوده است؟ به نظر فرغانی، آن پیمانی که در عهد الست در موطن عالم خیال منفصل از تک‌تک ذریه بنی‌آدم اخذ شده، همان فطرت توحیدی بشر است. منظور از فطرت توحیدی همان است که خداوند متعال در آیه ۳۰ سوره روم به آن اشاره فرموده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». فرغانی در عبارتی از کتاب *متهی الصدراک* به این مطلب اشاره می‌کند و می‌گوید:

لهذا الفيض (النفس الرحمنی) أيضا قلب وحدانی جامع لما اشتمل علیه من تفاصيل أثاره و صفاته، و حقيقة هذا القلب الوحدانی ثابتة مكرزة فی كل واحد من المظهر و الظاهر المتلبس بأحكام المراتب و الصور الروحانية و المثالية و الحسنية، و هو الذي قامت به الفطرة الأصلية التي فطر الخلق عليها حتى يستیح كل شيء بحمد ربّه و يعلم

صلاته و تسبیحه. و لما ورد المدد الوجودی علی کل ذرة ترايية مطیعة مجیبة بجواب بلی و أتینا طائعين بالفطرة لتعيين مزاج عنصری فی عرض الاعتدال الإنسانی ... فكانت نفسا إنسانية حیوانية (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۲۴).

به نظر فرغانی، فطرت علم ذاتی است که همراه وجود، است بلکه عین وجود، است. اینکه در مراتب وجود، هر موجودی ذاتاً جذب منفعت و دفع ضرر می کند، به دلیل همین فطرت است؛ اما آنچه باعث می شود که این فطرت توحیدی محبوب و انسان به شرک کشیده شود، قیود مراتب وجود همچون عادات است. فرغانی در کتاب *مشارق الدراری* در این باره می گوید:

فطرت علم ذاتی است که در اصل با وجود همراه است؛ بلکه از وجهی عین وجود است؛ و اینکه مشاهده می کنی در مراتب موجودات که هر چیزی جذب منفعتی و منع مضرتی از خود می کنند بالذات و به منافع و مضار خود محسوس می شوند، به حصه‌ای از فطرت است؛ الا آنکه احکام قیود مراتب از عادات و غیرها حجاب کمال ظهور فطرت می شود؛ كما قال - علیه الصلاة و التحية -: «كل مولود یولد علی الفطرة، لكن أبواه، هما اللذان یهودانه و یمنرانه و یمجسانه» ای با حکام عاداتهما یحجبانها عن الفطرة (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۴۱۹).

به نظر فرغانی، آنچه باعث می شود انسان در عالم کثرت عهود و موثیق سابق، از جمله پیمان عهد الست را به خاطر بیاورد، همین فطرت توحید است. او در شرح یکی از ابیات قصیده *ابن فارص* به این مطلب تصریح می کند (ر.ک: همان، ۱۳۷۹، ص ۴۷۹-۴۸۰).

ابن عربی نیز همچون دیگر عرفا، مفاد پیمان الست را فطرت توحیدی می داند. او در مواضع مختلفی از کتاب *فتوحات مکیه* و دیگر رسائل خود به این مطلب تصریح کرده است (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۵۷ و ۳۸۱ و ۶۷۰؛ ج ۲، ص ۷۰ و ۱۷۰ و ۶۱۶ و ۶۹۰؛ ج ۳، ص ۲۴۸؛ ج ۴، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۳۶۷ق، ص ۱۲؛ همو، ۲۰۰۳م، ص ۳۹). *ابن عربی* معتقد است فطرت همان علم توحید است که مخلوقات به مقتضای آن آفریده شده‌اند و این آفرینش بر مقتضای توحید، برای انسان هنگام اخذ میثاق الست رخ داده است. در این میثاق، خداوند ذریه آدم را بر خود گواه گرفته است و تمامی آنان به ربوبیت او اقرار و اعتراف کرده‌اند: «و الفطرة علم التوحيد التي فطر الله الخلق علیها حين أشهدهم حين قبضهم من ظهورهم ألسنتُ برَبِّكُمْ قَالُوا بلى فشهدوا الربوبية قبل كل شیء» (همان، ۵۷).

در بین محققان و مفسران متأخر، *جوادی آملی* نیز مفاد پیمان الست را فطرت توحیدی می داند. او با تأمل در الفاظ آیه، به چند ویژگی اشاره می کند و معتقد است که فقط موطن فطرت تمام این ویژگی‌ها را دارد. از جمله این ویژگی‌ها تقدم موطن میثاق بر موطن خطاب است؛ زیرا واژگان «أذ» و «أخذ» در آیه میثاق، اخبار از گذشته‌اند. البته به نظر او تقدم موطن میثاق بر موطن خطاب در این آیه، تقدم رتبی است؛ زیرا این موطن هم‌اکنون موجود است و قابلیت یادآوری و تذکار دارد و تغییرپذیر نیست. البته گاهی به دلیل غلبه غضب و شهوت، زیر غبار دفن می شود؛ اما در هنگام خطر این غبار کنار می رود و دوباره ظاهر می شود. همچنین به دلیل وجود کلمه «أذ» در آیه شریفه - که متعلق به فعل محذوف «اذکر» است - این پیمان، عمومی و مربوط به تک تک انسان‌هاست. انسان‌ها در آن موطن

باید ادراک و شعور داشته باشند. و ربوبیت خدا و عبودیت خویش را به علم حضوری مشاهده و بر آن اقرار کرده باشند؛ و نیز موطن میثاق، غفلت بردار و نسیان بردار نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۲ ش، ج ۳۱، ص ۳۱-۱۱۰).

سؤالی که اینجا مطرح می‌شود، این است که اگر توحید و اقرار به ربوبیت حق، فطری، و به تعبیری ذاتی است، پس چرا انسان‌ها مشرک و کافر می‌شوند؟

در پاسخ به این سؤال باید گفت: چنانکه پیش‌تر نیز اشاره شد، ورود به دنیا و گرفتار شدن در بند طبیعت، موجب عدم وضوح عهد الست می‌شود. در عین حال، همه انسان‌ها در فطرت خود این عبودیت و سر سپردگی ذاتی را می‌یابند و دعوت به دین حق را پاسخ می‌گویند؛ مگر کسانی که با توغل در معاصی به قساوت شدید قلب مبتلا گردد و محبوب شدن آثار این عهد بر آنان عارض شود (ر.ک: فرغانی، ۱۴۲۸ ق، ج ۱، ص ۱۲۵).

البته ابن عربی در توجیه شرک و به‌ویژه اینکه خداوند فرموده است: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف: ۱۰۶)، توجیه درخوری دارد. وی معتقد است که این عهد و اقرار، مربوط به اصل وجود حق و ربوبیت و ملکیت اوست، نه یگانگی او؛ و اقرار به ربوبیت، با شرک قابل جمع است. بنابراین، مفاد آیه میثاق اقرار به وجود (رب) است، نه توحید او؛ و نهایت چیزی که استفاده می‌شود، توحید ملک است. او در این باره می‌گوید:

إِنَّ هَذَا الْهَجِيرَ لَا يُعْطَى الْإِيمَانَ بِتَوْحِيدِ اللَّهِ وَ إِنَّمَا يُعْطَى مَشَاهِدَةَ مِيثَاقِ الذَّرِيَةِ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى وَ مَا كَانَ إِلَّا التَّصْدِيقُ بِالْوُجُودِ وَ الْمَلِكُ لَا بِالتَّوْحِيدِ وَ إِن كَانَ فِيهِ تَوْحِيدٌ فَغَايَتُهُ تَوْحِيدُ الْمَلِكِ فَجَاءَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ لِمَا خَرَجُوا إِلَى الدُّنْيَا لِأَنَّ الْفِطْرَةَ إِنَّمَا كَانَتْ إِيْمَانَهُمْ بِوُجُودِ الْحَقِّ وَ الْمَلِكِ لَا بِالتَّوْحِيدِ فَلَمَّا عَدِمَ التَّوْحِيدَ مِنَ الْفِطْرَةِ ظَهَرَ الشَّرْكَ فِي الْأَكْثَرِ مِمَّنْ يَزْعَمُ أَنَّهُ مُوَحَّدٌ (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۱۳۳).

ابن عربی در بخشی دیگر از کتاب *فتوحات ذیل بحث عمومیت ولایت*، مجدداً مطلب یاد شده را تکرار می‌کند و می‌گوید: «لما كان متعلق الولاية المؤمنين لذلك أشهدهم على أنفسهم أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى وَ لم يقل لهم أَلَسْتُ بواحد...» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۷) و در ادامه، در تعلیل این مطلب می‌گوید: چون خداوند علم داشت که پس از ایجاد انسان‌ها برخی از آنان مشرک خواهند شد، لذا اقرار به توحید نگرفت. وی در رساله کتاب *المعرفه* نیز به این مطلب تصریح می‌کند و می‌گوید: «أما أخذ الله ميثاق الذرية إلا بالتصديق بالوجود لا بالتوحيد. فلما عدم التوحيد من الفطرة ظهر الشرك في الأكثر ممن يزعم أنه موحد...» (همان، ص ۳۹).

۵. ویژگی‌های دیدگاه فرغانی و تطبیق آن با ظاهر آیه میثاق

بیشتر نظرانی که از سوی اندیشمندان علوم اسلامی پیرامون موطن و مفاد پیمان الست ذکر شده، با ظاهر آیه میثاق همخوانی و مطابقت ندارد؛ لیکن دیدگاه فرغانی، به‌جز اینکه با توجه به روایات، اخذ میثاق را از ذریه آدم می‌داند، نه بنی آدم، ویژگی‌هایی دارد که به نظر می‌رسد این نظریه از دیگر وجوه ذکر شده با ظاهر آیه میثاق سازگاری بیشتری داشته باشد. پیش از بیان این ویژگی‌ها، شایسته است معنای ظاهری آیه میثاق را با توجه معانی الفاظ و واژگان و

ترکیب نحوی آنان، واضح و روشن کنیم. خداوند در این آیه می‌فرماید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲).

إذ: «إذ» ظرف زمان ماضی به معنای «حین» است و معمولاً قبل از جمله می‌آید. «إذ» استعمالات مختلفی دارد و غالباً ظرف است و در آیه یاد شده مفعول به برای فعل محذوف «أذکر» می‌باشد؛ یعنی به یاد آور آن هنگامی که ...

أخذ: «أخذ» فعل ماضی از ماده «أخذ» به معنای گرفتن و حیات است. اخذ شیئی از شیئی دیگر مستلزم این است که اولی از دومی به صورت مستقل جدا شود. این جدایی و استقلال، به حسب اختلاف در متعلق اخذ، مختلف می‌شود. پس هر جا این کلمه استعمال شود، برای تشخیص نوع آن باید به متعلقش رجوع کرد. از این رو، در آیه میثاق بعد از کلمه أخذ، واژه «مِنْ ظُهُورِهِمْ» آمده است تا بر نوع خاصی از اخذ و جدایی، یعنی اخذ و جدایی مقداری دلالت کند. این اخذ به گونه‌ای است که چیزی از صورت باقی‌مانده ماده نخست کم نمی‌شود، و استقلال و تمامیت خود را از دست نمی‌دهد. همچنین پس از اخذ، ماده دوم اخذ شده نیز موجودی مستقل می‌شود. بنابراین، اخذ ذریه از اصلاب بنی آدم به گونه‌ای است که چیزی از ماده پدران کم نمی‌شود و مأخوذ، خود موجودی مستقل می‌شود؛ و آن‌گاه خداوند آنان را بر خودشان شاهد گرفته است. و این استقلال بدین جهت بود تا سود و زیانشان متوجه خودشان باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۰۰). برخی هم فعل أخذ در آیه یاد شده را به معنای «اخراج» دانسته‌اند: یعنی به یاد آور آن زمانی را که پروردگار تو از اصلاب فرزندان آدم ذریه آنان را خارج کرد (ر.ک: طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۷۳).

ظهورهم: «ظهور» جمع ظهر به معنای پشت بدن، و در آیه مورد نظر به معنای اصلاب بنی آدم است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۴۰). عبارت «من ظهورهم» در آیه میثاق، بدل بعض از کل کلمه «بنی آدم» است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۷۶).

ذریتهم: «ذریه» به معنای فرزندان صغیر و کوچک است؛ هر چند در عرف بر فرزندان بزرگ و کوچک نیز اطلاق می‌شود. این واژه در معنای مفرد و جمع به کار می‌رود؛ ولی اصلش در معنای جمع است. پیرامون ریشه این واژه سه نظریه مطرح شده است: گروهی این واژه را مشتق از «ذراً» به حذف همزه، گروهی دیگر مشتق از «ذرویة» و گروه سوم مشتق از «الذر» دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۲۷). کلمه «ذریتهم» در آیه میثاق، مفعول فعل «أخذ» است.

اشهدهم: اشهاد بر هر چیز حاضر کردن گواه است نزد آن و نشان دادن حقیقت آن است تا گواه، حقیقت آن چیز را از نزدیک و به حس خود درک کند و در موقع شهادت، به آنچه که دیده شهادت دهد. اشهاد کسی بر خود آن کس، نشان دادن حقیقت اوست به خود او تا پس از درک حقیقت خود و تحمل آن، در موقعی که از او سؤال

می‌شود، شهادت دهد؛ و از آنجایی که نفس هر صاحب نفسی از جهاتی به‌غیر خود ارتباط تعلق دارد، ممکن است انسان نسبت به پاره‌ای از آنها استشهاد شود و نسبت به پاره‌ای دیگر نشود. از این رو، خداوند در ادامهٔ آیه فرمود: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» تا بدین وسیله موضوع استشهاد را معلوم کرده باشد و بفهماند آن امری که برای آن، ذریهٔ بشر را استشهاد کرده‌ایم، ربوبیت پروردگار ایشان است تا در موقع پرستش، به ربوبیت خدای سبحان شهادت دهند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۰۰-۴۰۱).

با این توضیح، معنای ظاهری آیهٔ میثاق چنین است و به خاطر آور آن هنگامی را که پروردگار تو از پسران آدم از پشت‌هایشان فرزندانشان را بیاورد و آنان را بر خودشان گواه گرفت که مگر من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: بله، گواهی می‌دهیم؛ تا روز رستاخیز نگویید که از این نکته غافل بوده‌ایم.

از این معنای ظاهری، چند نکته به دست می‌آید که عبارت‌اند از:

۱. کلمهٔ «أذ» دلالت بر این دارد که موطن اخذ میثاق، مقدم بر موطن خطاب است که قرآن به آن احتجاج می‌کند. به عبارتی دیگر، آیه دلالت بر سه موطن دارد: موطن اخذ میثاق؛ موطن تکلیف و موطن محاکمه در قیامت. موطن اخذ میثاق، مقدم بر دو موطن بعدی است.

۲. اخذ پیمان، در نشئهٔ انسانی و از ذریهٔ بنی‌آدم بوده است، نه ذریهٔ آدم.

۳. اخذ پیمان، عمومیت دارد و تمام فرزندان بنی‌آدم را شامل می‌شود.

۴. پاسخ ذریه و دلیل مطرح شده در ذیل آیه، دلالت بر وجود نوعی ادراک و شعور در ذریه دارد.

از جمله ویژگی‌های نظریهٔ فرغانی پیرامون آیهٔ میثاق، که با معنای ظاهری آیه سازگاری دارد، عبارت‌اند از:

۱. اخذ پیمان در این موطن، بعد از آفرینش آدم و در عالم مرتبط با اجسام بوده است.

۲. اخذ پیمان در این موطن عمومیت دارد و شامل تک‌تک انسان‌ها می‌شود.

۳. اخذ پیمان در این موطن که از ذرات مثالی بوده، بر ذرات فرزندان صوری حضرت آدم علیه السلام - که در پشت او موجود بودند - تقدم رتبی دارد. لذا با الفاظ «أذ» و «أخذ» که دال بر نوعی تقدم رتبی و زمانی است، همخوانی دارد.

۴. اشکال اخذ پیمان از ارواح جزئی بدون بدن، بر این دیدگاه وارد نمی‌شود.

۵. در اخذ پیمان در این موطن، ادراک و شعور ذریهٔ بنی‌آدم قابل تصور است.

۶. چون این پیمان به‌همراه تذکر و ارتکاز فطری است، غفلت‌بردار و نسیان‌پذیر نیست.

۷. کثرت و تفصیل در اخذ پیمان در این موطن، قابل تصور است.

۸. اخذ پیمان در موطن خیال منفصل، وجه ثبات و دوام آن را موجه می‌کند؛ لذا این پیمان هم‌اکنون موجود است و رابطهٔ انسان با آن گسسته نبوده و قابل یادآوری است.

۹. چون این ارتباط، ارتباط و اتحاد حقیقی روح و جسم و محقق شدن انسان در دنیا نیست، محذوراتی مثل تناسخ و... را ندارد.

۱۰. دیدگاه فرغانی مستلزم ارتکاب مجاز و کنایه و تمثیل در آیه یاد شده نیست.

۱۱. اخذ پیمان در این موطن، با روایاتی که پیرامون پیمان الست و عالم ذر وارد شده‌اند تطابق بیشتری دارد؛ به‌ویژه این روایت یاد شده که چگونه حضرت آدم در عین اینکه خارج قبضه بود و به امر خدا خواستار گشوده شدن یمین خدا گشت، خود و ذریه‌اش را در آن یمین مبارک یافت و مشاهده کرد؛ زیرا این از خصوصیات ارض حقیقت و خیال منفصل است.

در پایان باید گفت: اگر چه فرغانی ارتباط ذرات ترابی با مظاهر روحی نوعی حقیقت انسانی را قبل از خلق مادی و ترکیب حقیقی روح و جسم طرح و تصویر کرد، ولی این بدان معنا نیست که انسان‌ها فقط به شکل ذرات بودند؛ بلکه همان‌طور که صورت طینیۀ آدم مشتمل بر ذرات ترابی و ماده برای صورت طینیۀ بنی‌آدم است و مثال این ذرات تخصیص ارواح را در عالم مثال منفصل توجیه می‌کند، صورت حقیقی حضرت آدم ﷺ که با ترکیب جسم روح حاصل شده نیز جامع همه صورت‌های بنی‌آدم است؛ لذا آدم و کمال از اهل شهود، انسان‌ها را به‌صورت کاملی که بعد ظاهر می‌شوند، می‌یابند (ر.ک ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳). بنابراین، با این نظریه هر دوگونه روایات در این باب، چه به صورت ذره و چه به‌صورت قیافه‌هایی که بعداً می‌یابند، قابل توجیه است.

نتیجه‌گیری

از آنچه تاکنون گفته شد، نتایج ذیل به دست می‌آید:

واژه «میثاق» بر وزن مفعال به معنای عقد و عهد مؤکد است. عقد، پیمانی است که متعاقدين را به هم پیوند می‌دهد و ملزم به رعایت و پایبندی بر مفاد عهد شده می‌کند. از آنجاکه هیچ امری همچون حب و محبت، نمی‌تواند دو طرف را به هم مرتبط کند و پیوند دهد و آنان را خواسته و ناخواسته بدون الزام بیرونی پایبند و ملزم سازد، پس ذات حب، یک عقد و عهد به‌شمار می‌آید و هر کجا یافت شود، متحاین را متحد، و متعاقدين را متعهد و وفادار به هم می‌نماید.

تعداد میثاق‌ها به عدد هر پیوند و الفتی است که بین دو امر متباین واقع می‌شود و آنها را متحد می‌گرداند. به نظر فرغانی، شش پیمان کلی در مراتب گوناگون وجود از انسان اخذ شده است و پیمان الست از حیث رتبه، پنجمین پیمان کلی بوده که از ذرات مثالی فرزندان آدم اخذ شده است و قبل از این پیمان، در سایر حضرات و مواطن پیش از خلقت انسان، چهار میثاق کلی دیگر وجود داشته است.

به نظر فرغانی، آنچه باعث شده بین وجود حق و اعیان ممکنه انس و الفت ایجاد، و عاقد به معقود متصل شود، همان محبت اصلی است. به عبارتی بهتر، بین میثاق که عقد محکم همراه با سوگند است و رقیقه عشقی حرکت حی، که ایجادکننده کمالات اسمایی است، پیوند وثیق و ارتباط تنگاتنگی برقرار است.

به نظر فرغانی موطن پیمان، عالم مثال نفوس جزئی یا عالم مثال محاذی با عالم اجسام یا همان عالم خیال منفصل است. فرغانی این وجه از عالم مثال را همان زمین خلق شده از اضافه خاک آدم می‌داند که/بن عربی در برخی از آثار خویش به آن اشاره کرده و آن را ارض حقیقی یا گردشگاه عارفان نامیده است.

به نظر فرغانی، آن پیمانی که در عهد الست در موطن عالم خیال منفصل از ذرات مثالی فرزندان آدم اخذ شده، همان فطرت توحیدی بشر است. منظور از فطرت توحیدی همان است که خداوند متعال در آیه ۳۰ سوره روم به آن اشاره فرموده است.

برخلاف بیشتر دیدگاه‌های مطرح شده پیرامون موطن میثاق الست، - که نیازمند توجیه و ارتکاب خلاف ظاهر می‌باشد - معنای ظاهری آیه میثاق به دیدگاه فرغانی نزدیک‌تر است؛ بی‌آنکه مرتکب توجیه یا حمل برخلاف ظاهر شویم؛ زیرا دیدگاه فرغانی ویژگی‌هایی دارد که با ظاهر آیه میثاق قابل جمع است.

از جمله ویژگی‌های دیدگاه فرغانی این است که اخذ پیمان در این موطن در نشئه انسانی بوده و شامل تک‌تک انسان‌ها می‌شود و نیز بر موطن تکلیف و محاکمه تقدم رتبی و زمانی دارد. اخذ پیمان در این موطن، غفلت‌بردار و نسیان‌پذیر نیست و هم‌اکنون موجود است و رابطه انسان با آن گسسته نمی‌شود. همچنین کثرت و تفصیل و شعور در اخذ پیمان، در این موطن قابل تصور است.

- ابن عربی، محمد بن علی، بی تا، *الفتوحات المکیه*، دارالصادر، بیروت.
- ، ۲۰۰۳م، *المعرفه*، دارالتکوین للطباعه و النشر، دمشق.
- ، ۱۳۶۷ق، *مجموعه رسائل دو جلدی (کتاب التجلیات)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ، ۱۴۲۱ق، *مجموعه رسائل ابن عربی سه جلدی (عنقاء مغرب)*، بیروت، دار المحجبه البیضاء.
- ابن طاووس، علی بن موسی، بی تا، *سعد السعود للنفوس منضود*، قم، دارالذخائر.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۵ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲ش، *تسنیم*، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۹۸۲م، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی.
- حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نورالتقلین*، قم، اسماعیلیان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتاب العربی.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- طریحی، فخر الدین بن محمد، ۱۳۷۵ش، *مجمع البحرين*، تهران، مرتضوی.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۴۲۸ق، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ، ۱۳۶۸ش، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فناری، محمد بن حمزه، ۱۳۷۴ش، *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*، تهران، مولی.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴ش، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۴ش، *مفتاح الغیب*، تهران، مولی.
- مازندرانی، محمد صالح، ۱۳۸۲ق، *شرح الکافی الاصول و الروضه*، تهران، المکتبه الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، محقق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب

تفکر و کارکردهای فردی و اجتماعی آن در نظام عرفان عملی از منظر نهج البلاغه

h_taromi@yahoo.com

pahlevan@ut.ac.ir

s.labanymotlagh@yahoo.com

حسن طارمی راد/ دانشیار بنیاد دائرةالمعارف اسلامی

منصور پهلوان محمدعلی/ استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

کلیه صدیقه لبانی مطلق/ دانشجوی دکتری پژوهشکده نهج البلاغه تهران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۲۵

چکیده

فکر، نیرویی است پویا برای به دست آوردن حقایق، و تفکر کوشش این نیرو به اقتضای عقل و خرد است. در عرفان عملی که برنامه‌ای منسجم برای طی مراحل کمال انسانی است، تفکر مقامی بلند و تأثیرگذار برای سالکان طریق است؛ چراکه انسان با ابزار تفکر می‌تواند گام‌های بلندی را به سوی تکامل و تعالی فردی و اجتماعی بردارد. با توجه با این جایگاه، پژوهش پیش‌رو، که از نوع بنیادی است، با شیوه‌ی تبعی-استنباطی و با هدف شناخت جایگاه عنصر تفکر و تحلیل کارکردهای فردی و اجتماعی آن در نظام عرفان عملی از منظر نهج البلاغه صورت گرفته است. نتیجه آنکه تفکر با دارا بودن زمینه‌های متفاوتی نظیر عظمت پروردگار، لطایف آفرینش و در احوال پیشینیان، عنصری ابتدایی و مبنایی برای ورود سالک به طریق الی الله است و با دارا بودن طیف گسترده‌ای از کارکردهای فردی نظیر بیداری، و قرار گرفتن در طریق الی الله، و کارکردهای اجتماعی همچون روشن‌سازی راه برای دیگران، امر به معروف و نهی از منکر، نقش ویژه‌ای را در این نظام داراست.

کلیدواژه‌ها: نهج البلاغه، عرفان عملی، تفکر.

تفکر از ریشهٔ فکر به معنای رفت و آمد پی در پی قلب در چیزی است و تفکر رفت و آمد قلب است با حالت عبرت‌پذیری (این فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۴۶). در *مفردات* آمده است: «الفکره» نیرویی است پویا و پیاپی که آدمی را از علم به معلوم می‌رساند و به آن می‌پردازد و تفکر کوشش و جولان آن نیرو به اقتضای عقل و خرد است؛ و این نیرو ویژهٔ انسان است و در حیوان نیست؛ و تفکر یا اندیشه گفته نمی‌شود، مگر در چیزی که ممکن شود صورتی از آن در خاطر و قلب انسان حاصل گردد (راغب اصفهانی، ۱۹۹۲، ص ۶۴۳). در میان اهل عرفان، تفکر یکی از مهم‌ترین منازل عرفانی است. *خواجہ عبداللہ انصاری* تفکر را پنجمین منازل در باب بدایات و آن را حرکت عقل برای رسیدن به مطلوب دانسته است (انصاری، ۱۴۱۰، ص ۴۱). *خواجہ نصیرالدین طوسی* نیز تفکر را سیر باطن انسانیت از مبادی به مقاصد می‌داند و می‌گوید: برای واژهٔ «نظر» نیز همین معنا را گفته‌اند. در اصطلاح علما، هیچ کس از مرتبهٔ نقصان به مرتبهٔ کمال نتواند رسید، مگر به سیری؛ و به این سبب گفته‌اند اولین واجبات، تفکر و نظر است؛ و آیات آفاق و انفس، مبادی سیر و نقطهٔ آغاز حرکت است و سیر در اصل خود، استدلال است از این آیات؛ و آنچه مقصد و منتهای سیر است، وصول باشد به نهایت مراتب کمال (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۷-۴۹). در مجموع می‌توان گفت که این اصطلاح در نزد عارفان عبارت است از اندیشه و فکر کردن در خداوند (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۲۵۰). به عبارت دیگر، تفکر، جست و جوی بصیرت است در درک مطلوب؛ و نتیجهٔ آن رهایی از ظلمت جهل و نادانی است (گوهرین، ۱۳۸۳، ص ۱۶۰)؛ زیرا انسان با نور معرفت است که از جهل و ظلمت بیرون می‌آید و این نور حاصل نمی‌شود، مگر با تفکر (همان، ۱۵۴). در نزد عرفا، از آنجا که مجال و میدان تفکر به علت بی‌نهایت بودن علوم بی‌حد و اندازه است، آن تفکری ارزشمند است که به راه دین تعلق دارد (همان، ص ۱۶۰)؛ و مقصود از دین، اموری است که میان بنده و پروردگار واقع می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۰۰).

در *نهج البلاغه* نیز تفکر از ریشهٔ «فکر» و بر وزن علم و عقل و به معنای اندیشه و تأمل است. به عبارت دیگر، فکر اعمال نظر و تدبّر است، برای به دست آوردن حقایق و عبرت‌ها (قرشی بنایی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۲۵). حضرت علی علیه السلام فکر و اندیشه را یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های انسانی در بدو خلقت هر انسان می‌داند و می‌فرماید: «...فَتَمَلَّتْ فَمَثَلَتْ إِنْسَانًا دَا أَدْهَانَ يُجِلُّهَا - وَ فِكْرٍ يَتَصَرَّفُ بِهَا...» (نهج البلاغه، خ ۱)؛ «... و به صورت انسان درآورد؛ دارای قوای مختلف ذهنی و فکری که در اشیا تصرف کند... آن حضرت در وصف نیروی تفکر می‌فرماید: «وَ الْفِكْرُ مِرَاةٌ صَافِيَةٌ» (همان، کلمات قصار، ۳۶۵)؛ اندیشهٔ آدمی، آینه‌ای صاف است. در اینجا منظور از فکر، همان نیروی فکری (اندیشه) است و کلمهٔ «المراة» یعنی آینه را استعاره آورده است از آن جهت که نیروی اندیشه وقتی در پی مطالب تصویری یا تصدیقی برمی‌آید و آنها را درمی‌یابد و عکس‌برداری می‌کند، مثل آن است که صورت اشیا وقتی در برابر آینه قرار می‌گیرند، بر آن می‌افتد (ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۲۴۱). در بیان حضرت علی علیه السلام، تفکر جزء ارکان اولیه و محرک اصلی در راهیابی به طریق حق و سیر الی الله است. آن حضرت در توصیفی کامل از

احوال سالکان طریق، نخستین گام را در حرکت ایشان، بیدارسازی عقل معرفی می‌کند که در نتیجه آن، شخص به طریق هدایت وارد می‌شود و منزل به منزل در آن پیش می‌رود:

قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَ أَمَاتَ نَفْسَهُ حَتَّى دَقَّ جَلِيلَهُ وَ لَطَفَ غَلِيظَهُ وَ بَرَّقَ لَهُ لَمَعٌ كَثِيرُ الْبُرْقِ فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ وَ سَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ وَ تَدَفَعَتْهُ الْأَبْوَابُ إِلَى بَابِ السَّلَامَةِ وَ دَارِ الْإِقَامَةِ وَ تَبَتَّ رَجُلَاهُ بِطَمَأْنِينَةٍ بَدَنَتِهِ فِي قَرَارِ السَّامِنِ وَ الرَّاحَةِ بِمَا اسْتَعْمَلَ قَلْبَهُ وَ أَرْضَى رَبَّهُ (نهج البلاغه، خ ۲۲۰).

خردش را زنده می‌کند، و نفس سرکش خود را می‌راند، تا آنجا که بدنش ضعیف و اندامش لاغر و نزار شد، و تندی اخلاقیش به نرمی مبدل گشت؛ و برای او هاله‌ای از روشنایی درخشید که راه او را روشن و او را در آن مسیر روان ساخت و پیوسته از دری به در دیگر منتقل شد تا به باب سلامت و سرای زندگی جاودانی راه یافت؛ و به سبب اعمال قلبی‌ای که انجام داد و خشنودی پروردگار خویش را جلب کرد، با آرامش کامل جسمانی در قرارگاه امن و آسایش، ثابت‌قدم قرار گرفت.

این سخن امام علیه السلام، درباره بیان اوصاف سالک الی الله و عارف حقیقی و چگونگی سیر و سلوک او در این طریق آمده است. امام علیه السلام، در این خطبه با این تعبیر که سالک راه حق خرد خود را زنده کرده است، به این مطلب اشاره فرموده‌اند که عارف با ریاضت‌های عارفانه و کوشش‌های سالکانه خود برای به دست آوردن کمالات عقلی، از قبیل دانش‌ها و معارف و ویژگی‌های اخلاقی، موفقیت‌های شایانی کسب می‌کند (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۵۲). حضرت علی علیه السلام در بیان احوال بندگان خاص پروردگار نیز، بار دیگر بر این نکته توجه می‌دهند که نخستین گام برای صالحان و سالکان طریق، بیداری فکر است و به واسطه این بیداری فکر است که خداوند تعالی از طریق نجوای فکری و الهامات قلبی، نور هدایت را در دل آنها می‌افکند: «عِبَادُ نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَ كَلَمَتِهِمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ فَاسْتُصْبِحُوا بِنُورِ بَقْظَةِ فِي الْأَسْمَاعِ وَ الْأَبْصَارِ وَ الْأَفْئِدَةِ» (نهج البلاغه، خ ۲۲۲)؛ «بندگان آنی هستند که در اندیشه‌شان با آنان مناجات کرده و در عقلشان با ایشان سخن گفته است؛ در نتیجه با نور بیداری، در گوش‌ها، چشم‌ها و قلب‌هایشان چراغ برافروخته است. در نظام عرفانی که از منظر نهج البلاغه ترتیب یافته، تفکر مؤلفه‌ای است که فارغ از معنای عرفانی، و بیشتر با تمرکز بر معنای فلسفی، نقش مهمی را در طی طریق برای سالک الی الله به عهده گرفته است. در واقع، تفکر با حیطة گسترده‌ای از واژگان قریب‌المعناى خود، عنصری است که مکرر در نهج البلاغه مورد توجه قرار گرفته و با تأثیر مستقیم بر سالک، اهمیت ویژه‌ای را در صعود وی در این نظام عرفانی به خود اختصاص داده است. در ادامه، مجموعه گسترده‌ای از کارکردهای فردی و اجتماعی برای این مقام، نظیر به دست آوردن بیداری، قرار گرفتن در طریق الی الله، روشن‌سازی راه و امر به معروف و نهی از منکر، قابل شناسایی و تحلیل است.

این پژوهش از نوع پژوهش‌های بنیادی است که اطلاعات آن به روش کتابخانه‌ای و با مطالعه متون و کتب مربوطه و با محوریت موضوع عرفان عملی در کتاب شریف نهج البلاغه جمع‌آوری شده است. این تحقیق با شیوه تبعی - استنباطی و با هدف شناخت جایگاه تفکر در نظام عرفان عملی در نهج البلاغه صورت پذیرفته است. در موضوع مورد پژوهش، به ویژه در بخش کارکردهای فردی و اجتماعی، هیچ پیشینه مستقلى یافت نشد؛ لیکن

موضوع تفکر، از جمله موضوعات مهمی است که گاه در ذیل عناوین دیگر در *نهج البلاغه* بررسی شده است؛ از آن جمله، پایان نامه سلوک عرفانی در *نهج البلاغه* (رضائی نژاد، ۱۳۸۹) که موضوع تفکر را به عنوان یکی از مقامات عرفانی در نظام عرفانی از منظر *نهج البلاغه* بررسی کرده است.

۱. انواع تفکر در عرفان عملی و در نهج البلاغه

بر اساس زمینه‌های مختلفی که برای تفکر وجود دارد، انواع متفاوتی برای آن در نظر گرفته شده است. بر پایه یک تقسیم‌بندی در منابع عرفانی (بر اساس زمینه‌های تفکر)، تفکر سه نوع است: اول تفکر در یکتایی پروردگار؛ دوم تفکر در لطایف صنع؛ و سوم تفکر در حقیقت احوال و اعمال (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۴۱). در *نهج البلاغه* نیز زمینه‌های مختلف برای اندیشه و تفکر به مخاطبان ارائه می‌شود:

۱-۱. تفکر در عظمت قدرت پروردگار.

حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «وَلَوْ فَكَّرُوا فِي عَظِيمِ الْقُدْرَةِ وَ جَسِيمِ النِّعْمَةِ لَرَجَعُوا إِلَى الطَّرِيقِ» (نهج البلاغه، خ ۱۸۵)؛ اگر مردم در عظمت قدرت خدا، و بزرگی نعمت‌های او می‌اندیشیدند، به راه راست بازمی‌گشتند. در این خطبه، امام علیه السلام جمله شرطیه را علت جمله جزا دانسته و فرموده است، علت اینکه مردم از گمراهی و نادانی به سوی حقیقت برنگشتند و از کيفر آخرت نترسیدند، آن است که در عظمت آفرینش و آفریده‌های حیرت‌انگیز و نعمت‌های فراوان حق تعالی نیندیشیدند. بنابراین، از عدم علت، بر عدم معلول شده استدلال است؛ زیرا تفکر در این امور، سبب توجه انسان به دین خدا و پیمودن راه دیانت و شریعت می‌شود (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۱۳۲). این مرتبه از تفکر، افضل مراتب فکر و اعلی مرتبه علوم و اتقن مراتب برهان است و نتیجه آن، علم به وجود حق و انواع تجلیات است؛ و از آن، علم به اعیان و مظاهر رخ دهد؛ زیرا از نظر به ذات علت و تفکر در سبب، مطلق علم به او و مسببات و معلولات پیدا شود؛ و این نقشه تجلیات قلوب صدیقین است (رک: موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۱). در عین حال، نکته قابل تذکر آن است که تفکر در این موضوع، در دو نوع تفکر ممنوع و تفکر مرغوب قابل بررسی است. به بیان دیگر، وجود یک شرط اساسی در این تفکر سبب می‌شود تا از انواع ممنوع فاصله گرفته و تفکر راه‌گشا و سازنده‌ای را داشته باشیم. شرط آن است که از تفکر در اکتنا ذات و کیفیت آن خودداری شود. به بیان دیگر، یکی از انواع تفکر ممنوع، تفکر، در عین ذات و کیفیت آن است؛ چنانکه در *نهج البلاغه* آمده است:

«وَإِنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ تَنْتَهِ فِي الْعُقُولِ فَتَكُونَ فِي مَهَبٍ فِكْرَهَا مَكْتِفًا وَلَا فِي رَوِيَّاتِ خَوَاطِرِهَا فَتَكُونُ مَحْدُودًا مُصْرَفًا» (نهج البلاغه، خ ۹۱).

تو آن خداوندی هستی که در خردها نکتجی؛ تا در منشأ اندیشه‌ها دارای کیفیت و چگونگی باشی و نه در اندیشه‌های عقول محدود به حدی؛ تا به تعریف درآیی و موصوف به دگرگونی و جابه جانی گردی.

در واقع، امام علیه السلام در جمله اول، به عدم درک عقل‌ها از کنه ذات و صفات خدا اشاره می‌کند که در آغاز این خطبه نیز با عبارات دیگری به آن اشاره شده بود؛ آنجا که می‌فرماید: «اگر عقل قادر به درک تو بود، باید کیفیت

خاصی در ذات پاک تو باشد؛ ولی از آنجاکه بالاتر از کیفیت می‌باشی و هستی محض و خالصی، عقل قادر به درک کنه ذات و صفات نیست». در جمله دوم، به عدم احاطه اندیشه‌ها بر ذات پاک او اشاره می‌کند؛ چرا که اگر اندیشه بر او احاطه یابد، حتماً باید محدود باشد؛ و هر چیز که محدود باشد، در معرض تغییرات زمانی و مکانی و جهات دیگر قرار می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۶-۶۵).

۱-۲. تفکر در لطائف آفرینش

این تفکر همان تفکر در صنع خداوند و در مخلوقات اوست که حسن و زیبایی آن باعث تقویت عقل و روشنی قلب می‌شود. به بیان دیگر، نتیجه فکر در لطایف صنع و اتقان آن و دقایق خلقت، به قدری که در طاقت بشر است، علم به مبدأ کامل و صانع حکیم است.

ابتدعُهُمْ خَلْقًا عَجِيبًا مِنْ حَيَوَانٍ وَ مَوَاتٍ وَ سَاكِنٍ وَ ذِي حَرَكَاتٍ وَ اَقَامَ مِنْ شَسَاهِدِ الْبَيِّنَاتِ عَلٰى لَطِيفِ صَنَعَتِهِ وَ عَظِيمِ قُدْرَتِهِ مَا اِنْقَادَتْ لَهُ الْعُقُولُ مُعْتَرِفَةً بِهٖ وَ مَسْلَمَةً لَهٗ (نهج البلاغه، خ ۱۶۵). خداوند آفریدگانی شگفت‌انگیز از جان‌دار و بی‌جان و آرام و جنبان پدید آورده و دلایلی روشن بر لطف آفرینش و عظمت توانایی خویش اقامه کرده است، آن گونه که خرده‌ها در برابر او رام گشته و زبان به اعتراف گشوده و سر بر فرمان او نهاده.

حضرت علی علیه السلام مکرر مخاطبان خویش را به تفکر در مخلوقات و مصنوعات پروردگار فرا می‌خواند و نتیجه حتمی آن را شناخت خداوند و تسلیم شدن به حضرتش می‌دانند. برای مثال، آن حضرت در خطبه ۱۸۵، مخلوقات مختلف را در کنار هم توصیف می‌کند و نتیجه نهایی تفکر در این موجودات را رسیدن به خداوند و شناخت عظمت او می‌داند:

وَ لَوْ فَكَّرْتَ فِي مَجَارِي اَكْلِهَا - وَ فِي غُلُوبِهَا وَ سُلُوبِهَا - وَ مَا فِي الْجَوْفِ مِنْ شَرَّاسِيفِ بَطْنِهَا - وَ مَا فِي الرَّاسِ مِنْ عَيْنِهَا وَ اَذُنِهَا - لَقَسَّيْتَ مِنْ خَلْقِهَا عَجَبًا وَ لَقَيْتَ مِنْ وَصْفِهَا تَعَبًا - فَتَعَالَى الَّذِي اَقَامَهَا عَلٰى قَوَائِمِهَا - وَ بَنَاهَا عَلٰى دَعَائِمِهَا - لَمْ يَشْرُكْ فِي فِطْرَتِهَا فَاطِرٌ - وَ لَمْ يَعْزُذْ عَلٰى خَلْقِهَا قَادِرٌ - وَ لَوْ ضَرَبْتَ فِي مَذَاهِبِ فِكْرِكَ لِتَبْلُغَ غَايَاتِهٖ - مَا ذَلَّتْكَ الدَّلَالَةُ اِلَّا عَلٰى اَنْ فَاطِرُ النَّمَلَةِ - هُوَ فَاطِرُ النَّخْلَةِ - لِذَقِيقِ تَفْصِيْلِ كُلِّ شَيْءٍ - وَ غَامِضِ اِخْتِلَافِ كُلِّ حَيٍّ - وَ مَا الْجَلِيلُ وَ اللَّطِيفُ وَ الثَّقِيلُ وَ الْخَفِيفُ - وَ الْقَوِيُّ وَ الضَّعِيفُ فِي خَلْقِهٖ اِلَّا سَوَاءٌ وَ كَذٰلِكَ السَّمَاءُ وَ الْهَوَاءُ وَ الرِّيحُ وَ الْمَاءُ - فَانظُرْ اِلَى الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ وَ النَّبَاتِ وَ الشَّجَرِ - وَ الْمَاءِ وَ الْحَجَرِ وَ اِخْتِلَافِ هٰذَا اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ - وَ تَفَجَّرِ هٰذِهِ الْبَحَارِ وَ كَثْرَةِ هٰذِهِ الْجِبَالِ - وَ طَوْلِ هٰذِهِ الْقِطَالِ وَ تَفَرُّقِ هٰذِهِ اللُّغَاتِ - وَ اَلْسُنِ الْمُخْتَلِفَاتِ - فَالْوَيْلُ لِمَنْ اَنْكَرَ الْمَقْدَرَ وَ جَحَدَ الْمُدَبِّرَ (همان، خ ۱۸۵).

پس بلند مرتبه است خداوندی که مورچه را بر روی دست و پایش برقرار ساخت و بیکره وجودش را با استحکام خاص بنا گذاشت هیچ آفریننده‌ای در خلقت این حشره با او شرکت نداشته و هیچ قدرتی در آفرینش وی او را یاری نکرده است؛ و اگر راه‌های اندیشه خود را تا به آخر ببیمایی، سرانجام به آنجا خواهی رسید که آفریننده این مورچه ریز، همان آفریدگار درخت (تنومند) خرماسست؛ زیرا هر دو از جنبه دقت و پیچیدگی شبیه هم هستند؛ اگرچه تفاوت‌هایی با همدیگر دارند؛ و در زمینه آفرینش خداوند، موجودات بزرگ و کوچک، سنگین و سبک، توانا و ناتوان، همه یکسان‌اند، و خلقت آسمان، هوا، باد و آب نیز چنین است. پس اکنون به خورشید و ماه، گیاه و درخت، آب و سنگ و اختلاف این شب و روز، و جریان این دریاها و فراوانی این کوه‌ها و بلندی این قله‌ها و ناهمگونی این لغت‌ها و زبان‌های گوناگون، با دقت نگاه کن (تا خدای را بشناسی) و وای بر کسی که ناظم و مدبّر اینها را انکار کند.

۱-۳. تفکر در احوال پیشینیان

از بیان حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه چنین برمی آید که آن حضرت تفکر در سرگذشت پیشینیان را راهی در جهت شناخت بیشتر احوال نفس دانسته‌اند تا از این رهیافت، قبل از ورود به هر مسیر انحرافی و ایجاد خسارت، مانع آن شوند:

و خَلَفَ لَكُمْ عِبْرًا مِنْ أَثَارِ الْمَاضِينَ قَبْلَكُمْ مِنْ مُسْتَمْتِعِ خَلْقِهِمْ وَ مُسْتَفْسِحِ خَلْقِهِمْ أَرْهَفْتَهُمُ الْمَنَابِي دُونَ الْأَمَالِ وَ سَدَّبْتَهُمْ عَنْهَا تَحَرُّمَ الْأَجَالِ لَمْ يَمَهَّدُوا فِي سَلَامَةِ الْأَبْدَانِ وَ لَمْ يَغْتَبِرُوا فِي أُنْفِ الْأُولَانِ (همان، خ ۸۳).

از انسان‌هایی که پیش از این زندگی می‌کردند، برای شما عبرت‌هایی را بر جای گذاشته است؛ انسان‌هایی که زندگانی وسیع داشتند. تا هنگامی که مرگ گلویشان را گرفت، وقت زیادی داشتند؛ اما پیش از آنکه به آرزوهای فراوان خود برسند، مرگ آنان در رسید و بند خواهش‌های آنها را از هم گسیخت؛ در حالی که برای سلامتی بدن‌ها در بستر قبر، از عمل صالح فرشی نگسترده و از گردش روزگار عبرتی نگرفته بودند.

در واقع، یکی از نعمت‌های بی‌حساب خداوند متعال بر بندگان، باقی ماندن سرگذشت پیشینیان و عبرت بودن آن برای آیندگان است چه همین عبرت گرفتن، وسیله بسیار مهمی در اعراض دادن انسان‌ها از دنیای سراسر غرور و جایگاه هلاکت به سوی سعادت اخروی و ابدی است، تا با شناخت رفتار دنیا با گذشتگان، در مدت عمر و زندگانی صرفاً بهره و نصیب خود را از دنیا بگیرند، و چنانکه پیشینیان گول دنیا را خوردند، به غرور دچار نشوند و، پیش از آنکه ریسمان مرگ و زنجیرهای جهنم گلویشان را به سختی بفشرد، خود را آماده خروج از این دنیا کنند (ابن‌میثم، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۵۰). در ادامه نیز احوال نفس را برای همگان مایه عبرت می‌دانستند و می‌فرمایند:

فَهَلْ يَنْتَظِرُ أَهْلُ بَضَايَةِ الشَّبَابِ إِلَّا حَوَالِي الْهَرَمِ وَ أَهْلُ عَضَارَةِ الصَّحَةِ إِلَّا نَوَازِلَ السَّقَمِ وَ أَهْلُ مَدَةِ الْبَقَاءِ إِلَّا أَوْنَةَ الْفَنَاءِ مَعَ قُرْبِ الزَّيَالِ وَ أَوْفِ الْإِنْتِقَالِ وَ عِلَى الْقَلْقِ وَ أَلَمِ الْمَضِيِّ وَ غَضَصِ الْجُرْحِ وَ تَلَفَّتِ الْإِسْتِغَاثَةَ بِنُصْرَةِ الْحَفْدَةِ وَ الْأَقْرَبَاءِ وَ الْأَعِزَّةِ وَ الْقُرَنَاءِ فَهَلْ دَفَعَتِ الْأَقْرَابُ أَوْ نَفَعَتِ التَّوَّاجِبُ وَ قَدْ غَوَّرَ فِي مَحَلَّةِ الْأَمْوَاتِ رَهِينًا (همان، خ ۸۳).

پس آیا آن که در جوانی و طراوت عمر زندگی می‌کند، جز این است که منتظر پیری و گوز پستی و ناتوانی است؟ و آن که در نهایت صحت و سلامتی به سر می‌برد، جز این است که در معرض آفات و بیماری قرار دارد؟ و آنان که سال‌هایی طولانی در دنیا زندگی کرده‌اند، اینک منتظر اوقات فنا و نابودی‌اند که به‌زودی فرا رسد و آنها را به دنیای دیگر منتقل کند.

آن حضرت درباره خودشان مورد خودشان تأکید می‌کنند و می‌فرمایند:

أَيُّ بَنِي إِيٍّ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عُمرُتْ عُمرُ مَنْ كَانَ قَبْلِي فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ وَ فَكَّرْتُ فِي أَخْبَارِهِمْ وَ سِرَّتْ فِي آثَارِهِمْ حَتَّى غَدَّتْ كَأَحْدِهِمْ بَلْ كَأَنِّي بِمَا انْتَهَى إِلَيَّ مِنْ أُمُورِهِمْ قَدْ عَمَّرْتُ مَعَ أَوْلِيهِمْ (همان، ن ۳۱).

ای پسرک من! هرچند من به اندازه پیشینیان عمری دراز نکردم، ولی در کارهای ایشان نگریدم و در شرح حال و اخبارشان اندیشیدم و در آثار برجای مانده از ایشان سیر کردم. به گونه‌ای که همچون فردی از ایشان شدم؛ بلکه به سبب آنچه از کارهای ایشان دست یافتم، چنان شدم که گویی با اولین تا آخرینشان زندگی کرده‌ام فِتْدَرُوا فِي الْخَيْرِ وَ الشَّرِّ أَحْوَالِهِمْ وَ اخَذُوا أَنْ تَكُونُوا أَمْثَالَهُمْ فَإِذَا تَفَكَّرْتُمْ فِي تَفَاوُتِ خَالِيهِمْ فَالزَّمُوا كُلَّ أَمْرٍ لَرِمَتِ الْعِزَّةُ بِهِ سَائِهِمْ خَالِهِمْ وَ زَاخَتِ الْأَعْدَاءُ لَهُ عَنْهُمْ (همان، خ ۱۹۲).

از کيفرهایی که در اثر کردار بد و کارهای ناپسند بر امت‌های پیشین واقع شده، برحذر باشید و حالات آنها را در خوبی‌ها و سختی‌ها همواره به یاد آورید. نکند شما هم مانند آنان باشید. پس آنگاه که در تفاوت حال آنان،

هنگامی که در خوبی بودند و هنگامی که در شرّ و بدی قرار داشتند، اندیشه کردید، به سراغ کارهایی بروید که موجب عزت و اقتدار آنان شده و دشمنان را از ایشان دور کرده است.

۴-۱. تفکر در بیانات پیامبر ﷺ

یکی از تأکیدات مستقیم در نهج البلاغه، پیروی و دقت نظر در آثاری است که از انبیا و به ویژه نبی مکرم اسلام به مخاطبان رسیده است.

وَ أَنْعِمِ الْفِكْرَ فِيمَا جَاءَكَ عَلَى لِسَانِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ صَ مِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ وَ لَا مَحِيصَ عَنْهُ وَ خَالَفَ مَنْ خَالَفَ ذَلِكَ إِلَى غَيْرِهِ وَ دَعَا وَ مَا رَضِيَ لِنَفْسِهِ (همان، خ ۱۵۳).

و درباره آنچه از زبان پیامبر امی - که درود خداوند بر او و خاندانش باد - به تو رسیده و از آن گریز و گزیری نیست، نیکو اندیشه کن و با آن کس که روشی خلاف آن و گرایشی به سوی دیگر دارد، مخالفت کن و او را به آنچه بدان دلخوش است، واگذار.

آن حضرت در بیان علت این نوع تفکر و ضرورت تمسک به سنت پیامبر اکرم ﷺ به آیه‌ای از قرآن تمسک می‌جویند و می‌فرماید: فَالْحَذَرَ الْحَذَرَ أَيُّهَا الْمُسْتَمِعُ وَالْجِدَّ الْجِدَّ أَيُّهَا الْعَاقِلُ وَ لَا يُبْتَكَ مِثْلُ خَبِيرٍ (فاطر: ۱۴) (نهج البلاغه، خ ۱۵۳)؛ ای شنونده! بسیار برحذر باش؛ و ای غفلت‌زده بسیار بکوش. هیچ کس مانند انسان آگاه تو را با خبر نمی‌سازد. امام ﷺ با استشهاد به آیه قرآن، به شنونده هشدار می‌دهد، کسی آنها را موعظه می‌کند، به احوال و احوال آخرت خبیر و آگاه است و هیچ کس مانند کسی که به حقایق امور داناست، نمی‌تواند از امور آگاهی دهد (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۴۰).

۲. کارکردهای فردی و اجتماعی تفکر

تفکر از موضوعات زیربنایی در معارف اسلامی است که توجه به کارکردهای فردی و اجتماعی آن به پژوهشی مستقل نیاز دارد؛ اما در این پژوهش، آن دسته از کارکردهایی که در نظام عرفان عملی مورد توجه ویژه قرار دارند، تبیین شده‌اند.

۱-۲. کارکردهای فردی تفکر

منظور از کارکردهای فردی تفکر، مجموعه آثاری است که تفکر در زندگی فردی شخص حاصل می‌کند؛ که از آن جمله است:

۱-۱-۲. یقظه (بیداری)

یقظه در لغت از ماده «یقطا» است. این واژه نقیض خواب (فراهِیدی، ۱۴۱۰ ج ۵، ص ۲۰۰؛ ابن‌منظور، ۱۹۸۸، ج ۷، ص ۴۶۶) و به معنای بیداری و توجه است (طریحی، ۲۰۰۹، ج ۴، ص ۲۹۳). یقظه اولین مرحله‌ای است که بنده در طریق الی‌الله با آن روبه‌رو می‌شود و علامت آن برطرف شدن بعضی از حجب است که باعث تنبه و آگاهی بنده

گردد و او را به طلب وادارد (گوهرین، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۲۹۱). یقظه نقطهٔ مقابل غفلت، به معنای خودآگاهی است؛ و در اصطلاح عرفان اسلامی، بیداری از خواب غفلت و توجه به اعمال و کردارهای گذشته، برای جبران خطاها و جهت‌گیری‌های صحیح در آینده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۴۹). به صورت مکرر در نهج البلاغه این غفلت‌زدگی مورد توجه شده و حضرت علی علیه السلام دربارهٔ آن هشدار داده‌اند: «إِنِّي لَمْ أَرَ كَالْجَنَّةِ نَامَ طَالِبُهَا وَلَا كَالنَّارِ نَامَ هَارِبُهَا» (خ ۲۸، ص ۶۵)؛ همانا من نعمتی را مانند بهشت ندیدم که خواهان آن به خواب رفته باشد؛ و عذابی را مانند جهنم ندیدم که گریزان از آن در خواب باشد. آن حضرت این خواب‌زدگان را خطاب می‌کند و می‌فرماید: «أَمْ لَيْسَ مِنْ نَوْمِكَ يِقْظُهُ» (خ ۲۳۳، ص ۶۱۰)؛ مگر خواب تو بیداری ندارد؟». همچنین مخاطبین خود را به بیداری از این خواب فرامی‌خوانند: «فَتَدَاؤُ مِنْ ذَاءِ الْفَتْرَةِ فِي قَلْبِكَ بَعْرِيْمَةٌ وَمِنْ كَرَى الْعُقْلَةِ فِي نَاطِرِكَ يِقْظُهُ» (خ ۲۲۳، ص ۶۱۰)؛ پس بیماری سستی در قلبت را با تصمیم قطعی، و خواب غفلت را در چشم خود با بیداری مداوا کن. ابن‌میثم در شرح خود بر نهج البلاغه ذکر می‌کند که امام علیه السلام پس از بیان حال شخص گنهکار و غافل و مغرور، به او هشدار می‌دهد: «ای انسان! بکوش و هرچه زودتر این بیماری‌های قلبی و خواب غفلتی را که در پی سستی و بی‌اعتنایی به خدا و یاد او پیدا شده است، با تصمیم راسخ بر اطاعت فرمان و مداومت ذکر او معالجه و درمان کن» (ابن‌میثم، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۷۸).

آن حضرت در فرازی دیگر در وصف بندگان خاص پروردگار نیز به این مطلب اشاره دارند که نتیجهٔ به‌کارگیری عقل‌ها و افکار ایشان آن است که چراغ بیداری در گوش‌ها و چشم‌ها و قلب‌ها را روشن می‌کنند: «عِبَادُ نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَ كَلِمَتِهِمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ فَاسْتَصْبَحُوا بُنُورَ يَقْظَةٍ فِي الْأَسْمَاعِ وَالْأَبْصَارِ وَالْأَفْئِدَةِ» (خ ۲۲۲، ص ۶۰۶)؛ بندگان داشته است که در اندیشه‌شان با آنان مناجات کرده و در عقل‌شان با ایشان سخن گفته است؛ در نتیجه با نور بیداری، در گوش‌ها، چشم‌ها و قلب‌هایشان چراغ برافروخته...

۲-۱-۲. قرار گرفتن در طریق الی الله

عرفان عملی، اجرای یک برنامهٔ دقیق و پرمشقت برای گذشتن از مراحل و منازل و رسیدن به مقامات و احوالی در راه دست یافتن به آگاهی عرفانی است که از آن به «طریقت» نیز تعبیر می‌شود (یثربی، ۱۳۶۶، ص ۳۴). چنانکه از کلام حضرت علی علیه السلام بر می‌آید به کارگیری فکر و اندیشه همراه با داشتن نگاه با بصیرت، مقدمه‌ای مهم برای سالکان طریق است تا به واسطهٔ آن، در راه روشن هدایت یا همان طریق الی الله گام نهند (ثُمَّ سَلَكَ جَدَدًا وَاضِحًا). آن حضرت در تحذیر مخاطبان خود از موقعیت سختی که پس از کنار رفتن پرده‌های غفلت برای انسان حاصل می‌شود، توصیه می‌کند:

.... فَلْيَنْتَفِعْ امْرُؤٌ بِنَفْسِهِ فَإِنَّمَا الْبَصِيرُ مَنْ سَمِعَ فَتَفَكَّرَ وَ نَظَرَ فَأَبْصَرَ وَ انْتَفَعَ بِالْعَبْرِ ثُمَّ سَلَكَ جَدَدًا وَاضِحًا يَتَجَنَّبُ فِيهِ الصَّرْعَةَ فِي الْمَهَاوِي وَ الضَّلَالَ فِي الْمَعَاوِي... (نهج البلاغه، خ ۱۵۳).

....هر کس باید از وجود خویش سود برد. همانا بینا کسی است که بشنود و بیندیشد و بنگرد و بینش یابد و از آنچه مایه عبرت است، بهره گیرد، سپس در راه‌های روشن گام بردارد. و از آنچه مایه سقوط در وادی هلاکت و افتادن در شبهات گمراه‌کننده است، دوری کند....

در واقع، این فرورفتن در فکر موجب عبرت، و عبرت موجب فوز و سعادت است (شوشتری، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۳۹۸). پس مهم‌ترین آثار تفکر آن است که انسان را در طریق هدایت و سیر الی الله قرار می‌دهد. در واقع، اگرچه علم و معرفت ثمره خاص تفکر است، اما چون علم در دل حاصل شود، حالت دل نیز دگرگون می‌گردد؛ و هرگاه حالت دل دگرگون شد، اعمال جوارح نیز دگرگون می‌شود؛ یعنی عمل تابع حال، و حال تابع علم، و علم تابع فکر است. بنابراین، فکر اصل و کلید همه خیرات است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۹۸) و انسان را در طریق هدایت قرار می‌دهد.

آن حضرت همچنین می‌فرماید: «وَأَوْ فَكَّرُوا فِي عَظِيمِ الْقُدْرَةِ وَ جَسِيمِ النُّعْمَةِ لِرَجْعَا إِلَى الطَّرِيقِ» (نهج البلاغه، خ ۱۸۵)؛ اگر مردم در عظمت قدرت خدا و بزرگی نعمت‌های او می‌اندیشیدند، به راه راست باز می‌گشتند. در این فراز، حرف «لو» برای این وضع شده است که نبودن یک امری را به نبودن امر دیگری وابسته بداند (خواه این دو امر لازم و ملزوم باشند یا اینکه هیچ رابطه‌ای میانشان نباشد)؛ اما بیشتر در موردی به کار می‌رود که نبودن ملزوم باعث تحقق نیافتن لازم شده باشد (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۱۳۱). به بیان دیگر، لازمه قرار گرفتن در طریق الی الله و پیمودن این راه پرفراز و نشیب به‌کارگیری نیروی فکر است؛ یعنی نقطه آغاز تفکر است؛ و علت اینکه مردم از گمراهی و نادانی به سوی حقیقت برنگشتند و از کیفر آخرت نترسیدند، این است که در عظمت آفرینش و آفریده‌های حیرت‌انگیز و نعمت‌های فراوان حق تعالی نیندیشیدند. زیرا تفکر در این امور، سبب توجه انسان به دین خدا و پیمودن راه دیانت و شریعت می‌شود (همان، ص ۱۳۲). آن حضرت در هنگام تلاوت آیه ۳۶-۳۸ سوره نور، خردورزی و به‌کارگیری فکر و اندیشه به عنوان اولین مشخصه بندگان خاص پروردگار توجه می‌کند و می‌فرماید:

وَمَا بَرِحَ لِلَّهِ عَزَّتْ أَلَاؤُهُ فِي الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ وَ فِي أَرْزَامِ الْفِتْرَاتِ عِبَادًا نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَ كَلِمَتِهِمْ فِي ذَاتِ عَقُولِهِمْ ... (نهج البلاغه، خ ۲۲۲).

پیوسته برای خداوند که بخشش‌هایش ارجمند است، در هر دوره و زمانی بندگان بوده که به اندیشه انسان الهام می‌کرده و در وادی خردهایشان با آنان سخن می‌گفته است.

۲-۲. کارکردهای اجتماعی تفکر

در کلام حضرت علی علیه السلام، تفکر بعد از ایجاد تحول در زندگی فردی سالک طریق، طیف گسترده‌ای از کارکردهای اجتماعی را نیز با خود به همراه خواهد داشت؛ از آن جمله است:

۱-۲-۲. روشن سازی راه برای دیگران (چراغ هدایت)

حضرت علی علیه السلام در وصف شایستگیان، بعد از آنکه به کارگیری عقل و سپس بیداری را از مشخصات ایشان برمی شمرد، به جایگاه اجتماعی ایشان توجه می کند و یکی از مهم ترین کارکرد اجتماعی ایشان را هدایت گر بودنشان معرفی می نماید و در تبیین چگونگی این کارکرد می فرماید:

...بِمَنْزِلَةِ الْأَدْلَةِ فِي الْفُلُوتِ مَنْ أَخَذَ الْقَصْدَ حَمِيدُوا إِلَيْهِ طَرِيقَهُ وَ بَشَرُوهُ بِالنَّجَاةِ وَ مَنْ أَخَذَ يَمِينًا وَ شِمَالًا ذُمُّوا إِلَيْهِ الطَّرِيقِ وَ حَذَرُوهُ مِنَ الْهَلَاكَةِ وَ كَانُوا كَذَلِكَ مَصَابِيحَ تِلْكَ الظُّلُمَاتِ - وَ أَدْلَةٌ تِلْكَ الشُّبُهَاتِ (نهج البلاغه، خ ۲۲۲).

آنان نشانه های روشن خدا در بیابان هایت؛ آن را که راه میانه در پیش گرفت، می ستودند و به رستگاری بشارت می دادند و روش آن را که به جانب چپ یا راست کشانده می شد، زشت می شمردند و از نابودی هشدار می دادند؛ همانند چراغ تاریکی ها، و راهنمای پرتگاه ها بودند.

امیرالمؤمنین علیه السلام در این فراز، شایستگیان را به کسانی تشبیه کرده است که در بیابان ها راه را به مردم نشان می دهند؛ زیرا ایشان نیز انسان ها را به سوی حقیقت - که خداست - راهنمایی می کنند و همان گونه که نشان دهندگان راه، مردمی را که راه درست را در پیش گرفته اند و می روند، می ستایند و به آنان مژده رسیدن به مقصد را می دهند و کسانی را که از جاده مستقیم به طرف چپ یا راست انحراف یابند، توجه می دهند و از گمگشتگی و سردرگمی می ترسانند، اهل ذکر و اولیای خدا نیز روندگان راه مستقیم هدایت و طریق الهی را می ستایند و به آنها مژده و بشارت رستگاری و نجات از بدبختی ها می دهند؛ و در مقابل، کسانی را که از راه حق منحرف شوند، یعنی راه افراط یا تفریط را در پیش گیرند، نکوهش می کنند و ایشان را از هلاکت ابدی برحذر می دارند. امام علیه السلام در این عبارت، دو لفظ را به عنوان استعاره از راهنمایان حقیقت ذکر کرده است: نخست لفظ مصابیح - که به معنای چراغ هاست - به اعتبار آنکه با اعمال نیک و کمالات خود، راه مردم را به سوی خدا روشن می کنند؛ و دوم ادله نشان به معنای دهندگان راه، بدان جهت که مردم را به طریق حق راهنمایی می کنند و برای آنان حق را از باطل جدا و مشخص می نمایند (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۷۰). به بیان دیگر، سالکان طریق در حیات اجتماعی شان، سبب تذکیر و تخویف مردم و زنده کردن یاد خدا برای دیگر افراد جامعه اند:

وَ مَا يَرْجَى لِلَّهِ عَزَّتْ الْأَوْهُ فِي الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ وَ فِي أَرْجَمَانِ الْفَتْرَاتِ عِبَادًا نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَ كَلِمَتِهِمْ فِي ذَاتِ عَقُولِهِمْ... يَذْكُرُونَ بِأَيَّامِ اللَّهِ وَ يَخُوفُونَ مَقَامَهُ... (نهج البلاغه، خ ۲۲۲).

پیوسته برای خداوند - که بخشش هایش ارجمند است - در هر دوره و زمانی بندگانی بوده که به اندیشه آنان الهام می کرده و در وادی خردهایشان با آنان سخن می گفته است.... روزهای خدایی را به یاد می آوردند و مردم را از جلال و بزرگی خدا می ترساندند.

از جمله عواملی که سبب روشن سازی راه توسط سالکان طریق می شود، این است که حجاب های دنیوی برای ایشان کنار می رود و آنها با داشتن نگاه صحیح می توانند فراز و فرود این مسیر پرخطر را برای دیگر افراد جامعه روشن سازند:

فَكَأَنَّمَا قَطَعُوا الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ وَ هُمْ فِيهَا - فَشَاهَدُوا مَا وَرَاءَ ذَلِكَ - فَكَأَنَّمَا اطَّلَعُوا غُيُوبَ أَهْلِ الْبَرْزَخِ فِي طُولِ الْإِقَامَةِ فِيهِ - وَ حَقَّقَتِ الْقِيَامَةَ عَلَيْهِمْ عِدَاتُهَا - فَكَشَفُوا غِطَاءَ ذَلِكَ لِأَهْلِ الدُّنْيَا حَتَّى كَانَتْهُمْ بَرُؤُونَ مَا لَا يَرَى النَّاسُ وَ يَسْمَعُونَ مَا لَا يَسْمَعُونَ (همان).

با اینکه در دنیا زندگی می‌کنند، گویا آن را رها کرده و به آخرت پیوسته‌اند و سرای دیگر را مشاهده می‌کنند. گویا از مسائل پنهان برزخیان و مدت طولانی اقامتشان آگاهی دارند؛ و گویا قیامت وعده‌های خود را برای آنان تحقق بخشیده است. آنان پرده‌ها را برای مردم دنیا برداشته‌اند. می‌بینند آنچه را که مردم نمی‌نگرند و می‌شنوند آنچه را که مردم نمی‌شنوند.

امام علیه السلام در این قسمت از سخنان خود، حال خوبان طریق را - به دلیل آنکه به خداوند و کتاب‌های آسمانی و پیامبران او اطمینان کامل دارند و احوال قیامت را محقق می‌دانند و وعده و وعیدهای آن را با عین‌الیقین مشاهده کرده‌اند - به حالت انقطاع از دنیا و دیدار اهل برزخ تشبیه فرموده است؛ یعنی گویا، ایشان از دنیا رفته و برزخیان را دیده‌اند و بر حال آنان و طولانی بودن اقامتشان در آن عالم اشراف کامل دارند و از این‌رو، با زبان‌های گویا و بیان‌های رسا و صفای باطن و نورانیت روح، پوشش و حجاب آن عالم را از جلوی دید اهل دنیا کنار زده‌اند. این پاکدلان، به دلیل آنکه از دیدنی‌ها و شنیدنی‌هایی خبر می‌دهند که مردم از درک آن عاجزند، گویا با چشم‌ها و گوش‌های خود چیزهایی را می‌بینند و می‌شنوند که دیگران آنها را حس نمی‌کنند. در واقع، این سالکان طریق، خود را از تعلقات دنیا به دور داشته و روح را از آلودگی‌های مادی صفا داده‌اند؛ از این‌رو، صفحه دل آنها مانند آینه‌ای صیقل‌یافته، خالی از هرگونه تیرگی شده است؛ چنانکه نور الهی بر آن تابیده و صورت حقایق در آن نقش بسته است؛ و بدین جهت راه نجات را از مسیر هلاکت تشخیص می‌دهند و با دیده یقین آن را می‌بینند و راه خود را با بصیرت می‌پیمایند و مردم را از روی آگاهی به سوی حقیقت هدایت می‌کنند و از چیزهایی که با دیده حجبین مشاهده کرده و با گوش عقل شنیده‌اند، خبر می‌دهند؛ و چون این امر برای آنان خیلی روشن و عادی است، این مشاهدات در نظر آنها شبیه چیزهایی است که مردم با حواس ظاهر خود مشاهده می‌کنند؛ از این‌رو، امام فرموده‌اند که آنها چیزهایی را می‌بینند و می‌شنوند که دیگران درک نمی‌کنند (رک: ابن‌میثم، ۱۳۶۲ ج ۴، ص ۱۳۲).

۲-۲-۲. امر به معروف و نهی از منکر

کارکرد اجتماعی دیگر که برای سالکان طریق که در نتیجه تفکر برای ایشان حاصل می‌شود، نقش آنها

به‌عنوان امر به معروف و نهی از منکر است. حضرت علی علیه السلام در تبیین این کارکرد می‌فرماید:

...عِبَادُ نَاجِهِي فِي فِكْرِهِمْ وَ كَلِمَتِهِمْ فِي ذَاتِ عَقُولِهِمْ... وَ يَهْتَفُونَ بِالزَّوْجِرِ عَنِ مَحَارِمِ اللَّهِ فِي أَسْمَاعِ الْغَافِلِينَ - وَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ وَ يَأْتَمُرُونَ بِهِ - وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يَتَنَاهَوْنَ عَنْهُ (نهج البلاغه، خ ۲۲۲).

... بندگان آنی هستند که به اندیشه آنان الهام می‌کرده و در وادی خردهایشان با آنان سخن می‌گفته است... غافلان را با هشدارهای خود، از کفرهای الهی می‌ترسانند؛ به عدالت فرمان می‌دهند و خود عدالت گسترند؛ از بدی‌ها نهی می‌کنند و خود از آنها پرهیز دارند.

این اشخاص هرگز خود را از مسئولیت‌های اجتماعی (مانند گوشه‌گیران و چله‌نشینان) کنار نمی‌کشند. بلکه در میدان ارشاد جاهل و تنبیه غافل و امر به معروف و نهی از منکر، کاملاً فعال‌اند و با توجه به اینکه فعل جمله مضارع آمده است و فعل مضارع بر استمرار دلالت دارد، نشان می‌دهد که این برنامه، برنامه‌ی همیشگی آنان است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۵). در واقع امر به معروف و نهی از منکر، از جمله فرضیاتی است که دارای مبانی عقلی محکم است و هر صاحب‌خردی بر ضرورت آن برای حصول کمال در نظام اجتماعی صحنه می‌گذارد (رک: سروش، ۱۳۸۱، ص ۸۵).

قرآن کریم ارتباط دو عامل تفکر و امر به معروف و نهی از منکر را با توجه به عامل حکمت، چنین تبیین می‌فرماید: «ادع الی سبیل ربک بالحکمة» (نحل: ۱۲۵). طبق بیان حضرت علی علیه السلام، با به‌کارگیری نیروی تعقل و تفکر، بالاترین مراتب حکمت برای شخص حاصل نمی‌شود: «بالعقل یتخرج غور الحکمة» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۸)؛ با عقل، کنه حکمت به دست می‌آید. در **نهج البلاغه** حکمت به معنای حالت و خصیصه‌ی درک و تشخیص است که شخص به وسیله‌ی آن می‌تواند کار را متقن و محکم انجام دهد؛ و صاحب آن را حکیم به معنای «متقن للامور» گویند (قرشی بنایی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۹۳). پس اندیشه‌ی مستحکم را به حکمت تعبیر می‌کنند که انبیا به آن ممتازند و از آن بندگان برگزیده و صالح است و هیچ ابزار عقلانی نمی‌تواند آن را نفی کند و از بین ببرد. هیچ استدلال و تجربه‌ای هم نمی‌تواند آن را خنثی کند و لازمه‌ی دعوت مردم به طریق الی الله است.

شایان توجه اینکه امام در اینجا می‌فرماید: «آنها، هم خود عامل به معروف‌اند و هم دعوت‌کننده به آن؛ و هم خود تارک منکرند و هم نهی از آن»؛ چنان که در خطبه‌ی ۱۷۵ می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي، وَاللَّهِ، مَا أَحْتُكُمُ عَلَي طَاعَةِ إِلَّا وَ أَسْبِقُكُمْ إِلَيْهَا، وَ لَا أَنهَأَكُمُ عَنْ مَعْصِيَةِ إِلَّا وَ أَتَنَاهَى قَبْلَكُمْ عَنْهَا!». ای مردم! به خدا سوگند من شما را به کار نیکی دعوت نمی‌کنم، مگر اینکه پیش از شما به آن عمل می‌کنم. و از منکری باز نمی‌دارم، مگر اینکه خودم قبلاً از آن چشم می‌پوشم.

نتیجه‌گیری

تفکر، یکی از مهم‌ترین مقامات در نظام عرفان، عملی و عنصری تأثیرگذار در صعود سالک به مراتب عالیه‌ی انسانی است. تأکید بر تفکر در نظام عرفان عملی از منظر **نهج البلاغه** تا به آنجاست که می‌توان آن را یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های این نظام دانست. کتاب شریف **نهج البلاغه** با دارا بودن رویکرد عقلانی برای حرکت سالک در طریق الی الله، تأثیر ویژه‌ای را برای تفکر تبیین کرده است. در میان اهل عرفان، از آنجاکه مجال و میدان تفکر به علت بی‌نهایت بودن علوم، بی‌حد و اندازه است، تفکری ارزشمند است که به راه دین و به امور میان‌بنده و پروردگار تعلق دارد. از این‌رو، ایشان با بهره‌مندی از آیات و روایات، زمینه‌های متفاوتی را برای تفکر طرح کرده‌اند تا از این رهیافت، سالکان طریق بر اساس نوع تفکر، حرکت صحیحی در طریق الی الله داشته باشند. در کلام حضرت علی علیه السلام نیز

زمینه‌های متفاوتی برای تفکر صحیح ذکر شده است که عبارت‌اند از: تفکر در عظمت قدرت پروردگار (برهان صدیقین)؛ تفکر در لطایف آفرینش. تفکر در احوال پیشینیان؛ و تفکر در بیانات پیامبر ﷺ. با توجه به تأثیر گسترده‌ی مقام تفکر برای سالکان طریق، می‌توان مجموعه‌ای از کارکردهای فردی و اجتماعی را برای این مهم تبیین کرد. کارکردهای فردی این مقام در دو عنوان بیداری (یقظه) و راه‌یابی به طریق الی‌الله مورد توجه قرار گرفته است؛ اما در کلام حضرت علیؑ برای سالک ضروری است که در طریق الی‌الله، نه تنها کمال خود، بلکه کمال جامعه را نیز مورد توجه قرار دهد. در این راستا، آن حضرت به کارکردهای اجتماعی تفکر نیز برای سالکان طریق توجه کرده است که عبارت‌اند از: روشن‌سازی راه (چراغ هدایت) و امر به معروف و نهی از منکر.

منابع

- ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط عبد السلام محمد هارون، بی نا، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۹۸۸، *لسان العرب المحیط*، مقدمه علامه شیخ عبدالله العلابلی، اعاده بناءة علی الحرف الاول من الکلمه
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، ۱۳۶۸ش، *شرح نهج البلاغه*، چ دوم، بی جا، کتاب.
- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۴۱۷ق، *منازل السائرین*، تحقیق و تصحیح علی شیروانی، بی نا، تهران، دار العلم.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۳۸۳، *غرر الحکم و درر الکلم*، ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی، چ ششم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد، ۱۹۹۲م، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت، دمشق، دار العلم، - دارالشامیه.
- رمضانی نژاد، صفیه، ۱۳۸۹، *سلوک عرفانی در نهج البلاغه*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم حدیث.
- سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۵، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چ سوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- سروش، محمد، ۱۳۸۱، «مبانی عقلی امر به معروف و نهی از منکر»، *حکومت اسلامی*، ش ۲۴.
- شوشتری، محمدتقی، ۱۳۷۶، *بهبج الصباغه فی شرح نهج البلاغه*، تهران، امیر کبیر.
- طریحی، فخرالدین، ۲۰۰۹، *معجم مجمع البحرین، ضبطه و صحح نضاک علی*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۳، *اوصاف الاشراف*، تحقیق و تصحیح سید مهدی شمس، بی نا، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- الفرهیدی، ابو عبد الرحمن الخلیل بن احمد، ۱۴۱۰، *العین، تحقیق الدكتور مهدی المخزومی و الدكتور ابراهیم السامرائی*، چ دوم، بی جا، مؤسسه دار الهجرة.
- فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۷م، *المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- قرشی بنایی، سید علی اکبر، ۱۳۷۷، *مفردات نهج البلاغه*، تصحیح محمد حسن بکائی، تهران، نشر قبله.
- گوهرین، سید صادق، ۱۳۸۳، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران، زوار.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۵، *پیام امام (شرح تازه و جامع بر نهج البلاغه)*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۱، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (ع).
- یثربی، سید یحیی، ۱۳۶۶، *فلسفه عرفان*، قم، مؤلف.
- یوسف خیاط، بی نا، بیروت، دار لسان العرب - دارالنجیل.

تحلیل و بررسی چیستی و جایگاه عقلانیت در معنویت مدرن

علی قربانی کلکناری / کارشناسی ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ hekmtlabani65@gmail.com
محمد جعفری / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ mjafari125@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۶

چکیده

امروزه مقوله معنویت برای بشر اهمیت فراوانی پیدا کرده است. بر همین اساس، دیدگاه‌های معنوی متعدد و گاه متضادی در میان مکاتب فکری و فلسفی طرح شده است که یکی از آنها معنویت مدرن نام دارد. از این منظر، امروزه بر اساس عقلانیت مدرن و همسو با تجددگرایی، باید فهمی نوین از دین ارائه داد تا در پرتو آن، درد و رنج انسان کاهش یابد، و انسان به آرامش و رضایت باطن دست پیدا کند. از سوی دیگر، این رویکرد معتقد است که معنویت دینی در تأمین غرض یادشده ناکارآمد است. در پژوهش پیش‌رو تلاش شده است تا حد ممکن بررسی جامعی از ماهیت و ویژگی‌های عقلانیت در نظریه معنویت مدرن صورت گیرد. از رهگذار این بررسی و پژوهش روشن می‌شود که عقلانیت با مشخصه استدلال‌طلبی نه تنها مقتضی معنویت مدرن نیست، بلکه در تمایز و تباین با آن است.

کلیدواژه‌ها: عقل، عقلانیت، عقلانیت مدرن، معنویت، معنویت مدرن.

عقل قوه‌ای است که انسان را تا حد ممکن در تعیین درستی و نادرستی مسائل و تشخیص مصالح و مفاسد یاری می‌رساند. اهمیت آن تا آنجاست که منابع دینی نیز بر به‌کارگیری این موهبت الهی تأکید فراوان دارند. شاید بتوان ادعا کرد که امروزه سخن از ارزش و اعتبار تعقل، اگر بدیهی نباشد، چیزی نزدیک به بداهت است (ر.ک: برنجکار، بی‌تا؛ خیرالهی، ۱۳۸۷).

اما امروزه عده‌ای از متفکران با تمسک به عقلانیت، به بی‌اعتنایی، بلکه مخالفت با دین و فرآورده‌های آن - همچون معنویت دینی - گرایش پیدا کرده‌اند. توضیح آنکه در این چند دهه اخیر، برخی از روشنفکران معاصر با تأکید بر عقلانیت مدرن عقیده دارند که دوران فهم سنتی از دین و معنویت مبتنی بر آن (معنویت دینی) سرآمده و با توجه به تحولات شگرفی که در جنبه‌های مختلف زندگی بشر به وجود آمده، شایسته و بلکه بایسته است طرحی نو در انداخت و معنویتی مغایر و مابین با معنویت دینی برگزید. اینان معتقدند که اصولاً فهم سنتی از دین تاریخی و نهادینه، از رساندن انسان مدرنی که بیش از هر چیز طالب شادی، آرامش و کاهش رنج و نارضایتی در زندگی اینجایی است، عاجز است و از آنجاکه چنین فهمی قابلیت انعطاف و انطباق با مؤلفه‌های گوناگون مدرنیته را نداشته، بشر امروزی را بیشتر به تحیر، رنج و سرگردانی دچار کرده است. در نتیجه، برای خروج از این وضعیت، چاره‌ای جز این نیست که فهمی نوین از دین که با تجددگرایی همسو است، ارائه داد و باورهای دینی را با عقلانیت سازگار با این دوران (عقلانیت مدرن) فهم و استنباط کرد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳-۱۳۱).

در ادامه پژوهش پیش‌رو، درصددیم به‌منظور شناسایی یکی از مهم‌ترین مبانی «معنویت منهای دین»، به دو محور اساسی در زمینه عقلانیت مدرن پردازیم. در محور نخست، شاخص‌ها و ویژگی‌های عقلانیت مدرن را واکاوی می‌کنیم و در محور دوم، نقش و جایگاه عقلانیت مدرن را در بُعد معرفت‌شناختی معنویت مدرن توصیف و تحلیل می‌نماییم. در پایان نیز به نقد و بررسی این مؤلفه در معنویت مدرن می‌پردازیم.

۱. مفهوم‌شناسی عقل، عقلانیت مدرن و معنویت مدرن

عقل در لغت، نقیض جهل و نیز به معنای بازداری، انزجار و حبس در خصوص پاره‌ای از سخن‌ها و افعال آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۵۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۶۹). چنان‌که از تعریف لغوی یادشده پیداست، معنای اول عقل (آنچه نقیض جهل است) بیشتر به شناختنی‌ها نظر دارد، ولی آن معانی دیگر، بیشتر ناظر به اعمال و رفتار انسان است. از آن نظر که مدرکات عقل، گاه ناظر به هست‌ها و نیست‌ها بوده و گاه ناظر به باید‌ها و نبایدهاست، عقل بر دو قسم «نظری و عملی» تقسیم شده است.

در این میان، مقصود مدافعان معنویت مدرن، از عقلانیت مدرن، عقلانیتی است که کاملاً منطبق و هماهنگ با عناصر و مؤلفه‌های مدرنیته است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶). از منظر ایشان، مهم‌ترین شاخص چنین عقلانیتی،

استدلال‌گرایی آن است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۱)؛ به‌گونه‌ای که انسان مدرن ناگزیر برای پذیرش هر باوری، تنها به دلیل و استدلالی که برای آن باور اقامه می‌شود، توجه می‌کند (همان، ج ۲، ص ۴۶۸-۴۶۹).

درباره اصطلاح معنویت مدرن می‌توان گفت که از منظر طرفداران آن، معنویت مدرن رویکردی است که به دنبال فهم جدید از دین است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶ و ۱۳۳)؛ چراکه به عقیده ایشان، فهم سنتی از دین، انسان امروزی را در برابر مؤلفه‌های متعدد مدرنیته دچار چالش می‌کند، و برای خروج از این وضعیت، می‌باید باورهای دینی را با عقلانیت مدرن استنباط کرد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۵-۱۲۶). بنابراین، در این رویکرد، معنویت همان دین عقلانیت، یافته است (همان، ص ۱۲۶) که ثمره آن، کاهش رنج بشر امروزی دانسته می‌شود (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۲-۱۲۵).

در اینجا مناسب می‌بینیم پیش از آنکه به بیان چپستی و ویژگی‌های عقلانیت در معنویت مدرن پردازیم، اجمالاً از چرایی و هدف طرح این نظریه - که از سوی نظریه‌پرداز به «پروژه عقلانیت و معنویت» موسوم شده است - سخن گوئیم.

۲. چرایی و هدف طرح پروژه عقلانیت و معنویت

بنا بر معنویت مدرن، امروزه انسان‌ها از جمع میان مؤلفه‌های مدرنیته و تدین به‌شدت عاجز مانده‌اند (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳-۱۳۹) و همین امر موجب سرگشتگی و رنج فراوان ایشان شده است. از این نظرگاه، در این زمانه، اگر کسی تنها عقلانیت را پاس دارد، ناگزیر دست از دیانت می‌شوید؛ و چنانچه بخواهد به احساسات و عواطف دینی دل‌بستگی تام داشته باشد، از عقلانیت باز می‌ماند. بنابراین، تمام دل‌مشغولی این رویکرد، جمع و سازگاری میان دیانت و عقلانیت است (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۷) و ادعا بر این است که این مهم از رهگذر پروژه عقلانیت و معنویت میسر می‌شود (ملکیان، ۱۳۹۲، ص ۳-۴؛ همو، بی‌تا، الف، ص ۶۰). اهمیت و نقش عنصر عقلانیت در این پروژه، تا بدان جاست که مؤلفه معنویت از لوازم انفکاک‌ناپذیر آن یاد می‌شود (ملکیان، ۱۳۹۲، ص ۴؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۴۵).

پروژه عقلانیت و معنویت، پروژه‌های سکولاری و غیردینی معرفی می‌شود که از متن روشن‌فکری دینی برآمده است (ملکیان، ۱۳۸۹). هدف و غایتی که از طرح این پروژه دنبال می‌شود، رساندن انسان به زندگی «آرمانی و ایده‌آل» است. زندگی ایده‌آلی که با سه ویژگی «خوبی، خوشی و معناداری زندگی» پیوند می‌خورد. این پروژه، عقلانیت و معنویت را دو مؤلفه و ابزار لازم و کافی برای نیل انسان به آن هدف معرفی می‌کند (همان).

در ادامه این پژوهش، برای توصیف چپستی و ویژگی‌های عقلانیت در معنویت مدرن، ابتدا به اقسام عقلانیت می‌پردازیم؛ سپس ویژگی‌های هر یک از این اقسام را خاطر نشان می‌کنیم.

۳. چیستی و اقسام عقلانیت در نظریه معنویت مدرن

در پروژه عقلانیت و معنویت، بارها از عقلانیت و اقسام مختلف آن سخن گفته شده است (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۸۴-۱۶۱؛ همو، ۱۳۸۹). مطابق این دیدگاه، عقلانیت در سه محور تجلی می‌یابد که عبارت‌اند از: الف. عقلانیت نظری؛ ب. عقلانیت عملی؛ ج. عقلانیت گفتاری (ملکیان، ۱۳۸۹). در این رویکرد، عقلانیت نظری به اتخاذ رأی و نظر ارتباط می‌یابد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۳-۱۴)، و به تعبیر گویاتر، عقلانیت نظری در حوزه «هست‌ها و نیست‌ها» ورود پیدا می‌کند (ملکیان، بی‌تا، ج، ص ۵۴). عقلانیت عملی عقلانیتی است که به حوزه تصمیم‌گیری و عمل انسان مربوط می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۴ و ۱۶). از منظر معنویت مدرن، چنین عقلانیتی به‌ویژه در تعیین اهداف و غایات زندگی و نیز تعیین ابزارهای متناسب برای نیل به آن غایات، نقش اساسی ایفا می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۹). در این نظریه، اعتقاد بر این است که در مقام گفتار هم باید جنبه عقلانیت را مراعات کرد (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳) و از آنجا که هدف از سخن گفتن «انتقال ما فی‌الضمیر» انسان‌هاست، برای چنین هدفی می‌باید مناسب‌ترین شیوه و ابزار را برگزید؛ لذا از این منظر، سخن گفتن می‌باید از ابهام، ابهام و اغلاق پیراسته باشد (ملکیان، ۱۳۸۹).

۳-۱. عقلانیت نظری و لوازم آن در پروژه عقلانیت و معنویت

در پروژه عقلانیت و معنویت، تفاسیر مختلفی از عقلانیت نظری ارائه شده که این خود موجب پیچیدگی‌ها و ابهاماتی در درک بهتر این مؤلفه گشته است. در ادامه به این تفاسیر گوناگون اشاره می‌کنیم. در این رویکرد، عقلانیت نظری، گاه به تبعیت کامل از استدلال تعریف می‌شود (ملکیان، بی‌تا، ب، ص ۴-۵ و ۵۹) و گاه گفته می‌شود که عقلانیت نظری یعنی پابندی و دل‌بستگی تامّ به باوری که شواهد و قراین بیشتری از آن پشتیبانی می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۹). تعریف اخیر، در برخی موارد، بهترین تعریف از عقلانیت نظری معرفی شده است (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶). گاهی نیز درباره آن گفته می‌شود که اعم از حس، تجربه، حافظه، تفکر و استدلال روشمندانانه است (ملکیان، ۱۳۷۴، ص ۱۰؛ همو، ۱۳۸۱، ب، ص ۱۴).

افزون بر تعاریف پیشین، در این دیدگاه، تفاسیر شش‌گانه دیگری نیز درباره عقلانیت نظری مطرح شده است که بیان هر یک از آنها از این قرار است: ۱. عقلانیت نظری، یعنی عقیده‌ای که یا بدیهی باشد یا با سیر استدلالی معتبر و صحیح، از بدیهیات استنتاج شده باشد؛ ۲. عقلانیت نظری یعنی عقیده‌ای که با همه یا دست‌کم اکثریت قاطع دیگر عقاید انسان سازگار باشد؛ ۳. عقلانیت نظری یعنی باوری که از روی احساسات و عواطف یا ایمان و تعبد خودسرانه حاصل نیامده باشد؛ ۴، ۵ و ۶ عقلانیت نظری یعنی باوری که تحقیقات کافی آن را تأیید کند؛ حال یا این کفایت تحقیقات منوط به رأی صاحب عقیده است (تفسیر چهارم) یا معیارهای انفسی، کفایت تحقیقات را تعیین می‌کند (تفسیر پنجم) یا اینکه کفایت تحقیقات بر اساس معیارهای آفاقی و همگانی معین می‌شود (تفسیر ششم).

(ملکیان، بی تا، ب، ص ۴-۷). گفتنی است در این رویکرد، صرفاً از تمایزات تفاسیر چهارم، پنجم و ششم سخن به میان آمده است؛ ولی در این باره که کدام یک از آنها ترجیح دارد، مطلبی بیان نشده است.

نکته‌ای که از تفاسیر شش‌گانه اخیر و نیز برخی تفاسیر پیشین برمی‌آید، این است که از نظرگاه معنویت مدرن، مقصود از عقلانیت، معنای معرفت‌شناختی آن، یا به تعبیری همان معقولیت است؛ یعنی فرد به لحاظ معرفت‌شناختی، حق پذیرش چه نوع عقایدی را خواهد داشت (همان، ص ۷). شایان توجه است که در این رویکرد، عقلانیت و عدم عقلانیتِ باورهای انسان، کاملاً امری متمایز از صدق و کذب معرفت‌شناختی به‌شمار می‌رود. اساساً در این رویکرد، عقلانیتِ یک عقیده یا باور، نسبت به صادق یا کاذب بودن آن «لااقتضا» است (همان، ص ۸۷)؛ یعنی ممکن است عقیده یا باوری برای انسان مدرن معقول جلوه نماید؛ اما، ابداً به حقانیت نظر نداشته باشد. بر اساس این دیدگاه، آنچه اهمیت دارد آن است که باور انسان به‌نحوی عقلانی باشد. گفتنی است، این رویکرد معتقد است که مطابق با هر یک از تفاسیر شش‌گانه پیشین، عقلانیتِ باورهای دینی وضعیت خاصی را دارا خواهند بود (ر.ک: همان، ص ۸۴).

از نظرگاه معنویت مدرن، عقلانی‌سازی باورها و گزاره‌های معنوی، لزوماً به معنای اقامه استدلال خدشه‌ناپذیر برای آنها نیست؛ بلکه همین مقدار که نشان داده شود، قوت این مدعیات، ضریب کمتری از دیدگاه رقیب ندارند، جانب عقلانیت پاس داشته شده است (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۶۶). این رویکرد، گرچه نسبت را از ساحت صدق و کذب معرفت‌شناختی به‌کلی می‌زداید، اما به یک معنا قائل به نسبت در عرصه عقلانیت می‌شود. از این‌رو، خاطر نشان می‌کند: یک عقیده ممکن است برای شخص X در زمان «الف» عقلانی باشد؛ اما همین عقیده ممکن است در زمان «ب» یا برای شخص دیگری در همین زمان، غیرعقلانی باشد. بنابراین، مطابق با این رویکرد، صدق و کذب ابداً به اشخاص و ازمنه بستگی ندارد؛ اما عقلانیت و عدم عقلانیت، اموری وابسته و نسبی‌اند (ملکیان، بی تا، ب، ص ۶۴-۶۶). در ادامه، به لوازمی که این پروژه برای عقلانیت نظری قائل است، اشاره می‌کنیم.

مقتضای عقلانیت نظری در این پروژه آن است که انسان مدرن ابداً خود را مالک حقیقت نداند؛ بلکه مدام در طلب حقیقت در حال تکاپو و دویدن باشد (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۸-۹؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۹-۱۰). بر پایه این عقلانیت، انسان، مدرن، به آخرین دستاوردهای علوم تجربی انسانی کاملاً التزام دارد، و چنانچه عقیده‌ای را معارض با آن بیابد، نمی‌باید از برتری علوم تجربی دست بردارد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۴-۱۵؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۹). اساساً از این دیدگاه، عقلانیت نظری مقتضی است که انسان همیشه در برابر استدلال‌های مدعای مخالف، حالت گشودگی و انتفاع داشته باشد و چنانچه آنها را قوی‌تر از استدلال‌ات خود یافت، باید عقاید خود را کنار بدهد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۶۵). بر اساس چنین عقلانیتی، انسان مدرن با هرگونه جزم‌اندیشی، عقیده‌پرستی، تعصب، خرافه‌پرستی و اموری از این دست سر ستیز دارد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۹-۱۰؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۳۵۹-۳۶۳؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۲۴).

۲-۳ عقلانیت عملی و لوازم آن در پروژه عقلانیت و معنویت

معنویت مدرن برای عقلانیت عملی حساب ویژه‌ای باز می‌کند. عقلانیت عملی از نگاه این پروژه، به حوزه تصمیم‌گیری و رفتار انسان ارتباط می‌یابد (ملکیان، بی‌تا، ب، ص ۴-۵). نظریه‌پرداز معتقد است که عقلانیت عملی به‌طور کلی در دو عرصه برای انسان مطرح است: الف) عقلانیت عملی‌ای که در تعیین غایات و اهداف به کمک انسان می‌آید؛ ب) عقلانیت عملی که ابزار و وسایل متناسب برای نیل انسان به آن اهداف را تعیین می‌کند (عقلانیت ابزاری) (Instrumental Rationality) (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲-۱۱۸).

از دیدگاه ایشان، عقلانیت در تعیین غایات، انسان مدرن را ملزم می‌کند اهدافی را در زندگی انتخاب کند که در مجموع، سود و ثمره آن بیشتر از هزینه‌ها و خسارت‌هایی باشد که متوجه وی می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۶). عقلانیت در باب ابزار و وسایل هم وقتی محقق می‌شود که در تناسب با غایات زندگی انسان مدرن قرار بگیرد و او را «زودتر، مطمئن‌تر و بدون عواقب» به اهدافش برساند (همان، ص ۱۶). در ادامه به مواردی که در این پروژه، عقلانیت عملی درباره آنها به ایفای نقش می‌پردازد، اشاره می‌کنیم.

از جمله این موارد، عقلانیتِ عبادیات دین، مثل نماز، روزه، حج، زکات و... است (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲-۱۴۳). از نظرگاه معنویت مدرن، گزاره‌های عملی دین به‌طور کلی دو دسته‌اند: الف) گزاره‌های اخلاقی دین مثل عدالت، احسان به هم‌نوع، خوشرویی و... که نوعاً میان ادیان و مکاتب مختلف اشتراک دارند؛ ب) گزاره‌های عبادی دین که معمولاً مختص به دینی خاص هستند (ملکیان، بی‌تا «ب» ص ۵۴). از دیدگاه معنویت مدرن، عقلانیت گزاره‌های اخلاقی دین در قیاس با عقلانیت گزاره‌های عبادی، بیشتر قابل دفاع است (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲). دلایلی که برای اثبات این مطلب در معنویت مدرن ارائه شده، از این قرار است:

- گزاره‌های اخلاقی دین، حتی اگر از بافت و شبکه دینی خود جدا شوند، باز آثار و نتایج فردی یا جمعی مترتب بر خود را خواهند داشت؛ در حالی که گزاره‌های عبادی دین، اگر از شبکه دینی خود خارج شوند، آن فواید و کارکرد خود را به کلی از دست خواهند داد؛

- گزاره‌های اخلاقی در قیاس با گزاره‌های عبادی، کمتر مسبوق به پیش‌فرض‌های متافیزیکی و انسان‌شناختی‌اند. بنابراین رویکرد، این پیش‌فرض‌ها برخاسته از بینش‌هایی است که مقبولیت آنها امروزه مورد شک و تردید بسیار جدی است؛

- گزاره‌های اخلاقی، بیشتر، از خصوصیت جهان‌شمولی و فرامنطقه‌ای (Global) برخوردارند؛ درحالی‌که گزاره‌های عبادی دین بیشتر صبغه محلی (Local) و مقطعی دارند. باورهای عبادی دین، مختص به زمان و مکانی خاص‌اند؛ ولی چنین خصلتی در باورهای اخلاقی ابداً یافت نمی‌شود (ر.ک: ملکیان، بی‌تا، ب، ص ۵۴-۵۵).

نظریه پرداز معتقد است، هر یک از این دلایل موجب شده است که گزاره‌های اخلاقی دین برخلاف گزاره‌های عبادی، کمتر از سوی اقوام و ملل مختلف، مورد نفی و تردید قرار بگیرد (همان، ص ۵۵). اکنون پرسش این است که در معنویت مدرن، گزاره‌های عبادی دین چگونه از معقولیت بهره‌مندند؟

از منظر نظریه‌پرداز، عقلانی بودن اعمال عبادی تنها در صورتی قابل دفاع است که به گونه «نمادین و سمبلیک» ملاحظه شوند (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲-۱۴۳). به باور ایشان، برخلاف گزاره‌های نظری دین، چندان نمی‌توان از حیثیت صدق و کذب گزاره‌های عملی دین دفاع کرد (ملکیان، ۱۳۷۴، ص ۳۶-۳۷). از نگاه ایشان، با علم تفصیلی از اینکه یکایک اعمال عبادی چگونه نماد حاکی از حقایق اند، می‌توان به فضایل اخلاقی در ورای آنها نائل شد؛ البته مشروط به اینکه یگانه راه یا بهترین راه نیل به این دست فضایل اخلاقی، انجام این گونه اعمال تلقی شود (ملکیان، بی تا، ب، ص ۵۵).

از دیگر مواردی که عقلانیت عملی در نظام معرفتی معنویت مدرن نقش بسزایی ایفا می‌کند، نوع تعامل و نحوه پذیرش یا واژنش (دفع) گزاره‌های خردگریز یا فراعقلی است. از این نظرگاه، گزاره‌های خردگریز در انواع گوناگونی می‌توانند فرض شوند:

۱. در یک فرض، مثلاً گزاره خردگریز P به گونه‌ای است که نسبت به نقیض خودش - که آن هم قاعداً گزاره‌ای خردگریز است - که دارای رجحان معرفتی است؛ یعنی از شواهد و مؤیدات بیشتری در برابر نقیض خودش بهره‌مند است. در این هنگام، وظیفه معرفت‌شناختی حکم می‌کند که انسان گزاره خردگریزی را که دارای وزن معرفت‌شناختی بیشتری است، اخذ کند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۷)؛

۲. فرض دوم این است که گزاره خردگریز P شواهد و مؤیداتی دارد؛ اما این شواهد و مؤیدات اندک است، و به تعبیری، احتمال صدق گزاره P به مراتب کمتر از نقیض خودش می‌باشد. در این مورد نیز وظیفه معرفت‌شناختی، گزینش نقیض P را ایجاب می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶-۳۹۷)؛

۳. در فرض سوم، گزاره خردگریز P با نقیض خودش از هر نظر مساوی است. به تعبیر دیگر، این دو گزاره از هر جهت با یکدیگر تکافو دارند. در این موارد، وظیفه معرفت‌شناختی چه چیزی را بر انسان مدرن الزام می‌کند؟ پاسخ پروژه عقلانیت و معنویت در این موارد آن است که انسان مدرن، در این هنگام این مسئله را صرفاً با عقلانیت عملی، آن هم از نوع عقلانیت ابزاری، حل و فصل می‌کند. مطابق این رویکرد، در این مواقع، عقل کاملاً به صورت پراگماتیستی و کارکردگرایانه (نه از جنبه حقانیت یا عدم حقانیت) با این موارد مواجه می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸). یعنی صرفاً به آثار و نتایج روانی حاصل از آن دو گزاره نظر می‌کند، و هر کدام از آنها را که بیشتر «رضایت باطن و آرامش خاطر» فراهم آورد، اخذ می‌کند (همان، ص ۴۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶-۳۹۷).

باید توجه داشت که در میان حالات سه‌گانه مفروض، در صورت اول و دوم، عقلانیت نظری به ایفای نقش می‌پردازد؛ اما در حالت سوم، عقلانیت عملی وظیفه انسان مدرن را معین می‌سازد. در این هنگام، نقش دیگری

برای عقلانیت عملی مطرح می‌شود که توجه به آن بسیار اهمیت دارد، و به نوعی کلید فهم مباحث آتی نیز به‌شمار می‌رود.

از دیدگاه معنویت مدرن، سازوکار شکل‌گیری و پیدایش ایمان، تنها به همین مورد سوم که حوزه فعالیت عقلانیت عملی است، بسنده می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۹). از این نظرگاه، در حالت اول و دوم که عقلانیت نظری حضور دارد و به‌نحوی پای معرفت و شناخت در میان است، ابدأ جایی برای ایمان باقی نمی‌ماند. به اعتقاد معنویت مدرن، اساساً ایمان هنگامی رخ می‌دهد که خلاً معرفتی برای انسان وجود داشته باشد (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۷). این رویکرد، ایمان را امری اختیاری و ارادی می‌داند، و به تعبیر گویاتر، عنصر اختیار و اراده را جزء مقوم ایمان به‌شمار می‌آورد؛ لذا معتقد است: اگر ایمان مقرون معرفت و شناخت گردد، دیگر نمی‌توان آن را به‌صورت اختیاری پذیرفت؛ بلکه در این هنگام، پذیرش ایمان امری قهری می‌شود (ملکیان، بی‌تا، چ، ص ۳۰). از این نظرگاه، همان‌گونه که پذیرش « $2+2=4$ » جای هیچ شک و تردیدی را برای انسان باقی نمی‌گذارد و پذیرش آن قهری است اگر ایمان نیز بخواهد با علم و معرفت یا به تعبیر بهتر با استدلال و برهان جمع شود، دیگر پذیرش ارادی و اختیاری آن معنایی نخواهد داشت (همان، ص ۳۰) جالب آنکه نظریه‌پرداز همچنین معتقد است، مؤلفه معنویت نیز در پروژه عقلانیت و معنویت، در همین جا معنا و مفهوم واقعی‌اش را می‌یابد، و بروز پیدا می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۹)؛ یعنی از نگاه ایشان، معنویت همان باورهای ایمانی (عینیت معنویت و باورهای ایمانی) انسان مدرن است که عقلانیت نظری ابدأ در ساحت این باورها نقش و فعالیتی ندارد.

به هر روی، از دیرباز این مسئله محل مناقشه و گفت و گوی بسیار بوده است که حقیقت ایمان را چه عناصری تشکیل می‌دهد. آیا ایمان همان تصدیق ذهنی و علم است؟ (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۸؛ نیز ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۳۲) آیا ایمان صرفاً به عمل جوارحی فروکاهیده می‌شود؟ (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۴۳۹-۴۴۰؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲۸) یا اساساً حقیقتی غیر از این موارد است، و با اراده و اختیار و ساحت جوانحی انسان سروکار دارد؟ (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۷۰؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۶۲) فارغ از این اختلافات و صحت و سقمشان، در معنویت مدرن اعتقاد بر این است که ایمان حقیقتی ارادی است، و هرگز با معرفت قابل جمع نیست؛ بلکه از منظر این رویکرد، ایمان نه همراه با علم، بلکه با شک و تردید هم‌آغوش و هم‌عنان است (ملکیان، بی‌تا، چ، ص ۲۹). از این منظر، در بستر چنین وضعیتی است که ایمان شکل می‌گیرد و به حیات خود ادامه می‌دهد. ما در بخش‌های بعدی، به مناسبت بحث درباره نقش و تأثیر عقلانیت مدرن بر روی معنویت، به این مسئله باز خواهیم گشت.

بر اساس مباحثی که تا اینجا درباره عقلانیت نظری و عملی گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که در معنویت مدرن، عقلانیت نظری ساحت گزاره‌های خردپذیر و نیز گزاره‌های خردگریزی را که از رجحان معرفتی برخوردارند، پوشش می‌دهد؛ اما در مورد گزاره‌های خردگریزی که هیچ رجحان معرفتی برایشان وجود ندارد، انسان معنوی صرفاً

بر اساس عقلانیت عملی هدف - وسیله‌ای مشی می‌کند و پذیرش و توجیه این گزاره‌ها، با مسئله ایمان ارتباط پیدا می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶-۳۹۷؛ همو ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۹).

گفتنی است، بنا بر معنویت مدرن، عنصر ایمان موجب دلبستگی به اموری می‌شود که باور به آنها آثار و نتایج روانی مثبت را برای انسان مدرن به ارمغان می‌آورد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۹۸). از این نظرگاه، انسان مدرن می‌باید این نتایج و آثار را خود مورد آزمون و تجربه قرار دهد و پس از کامیابی از این محک انفسی، حق پذیرش آنها را خواهد داشت (ملکیان، بی‌تا، ت، ص ۸). بنابراین، انسان مدرن، هرگز بر پایهٔ تعبد و تسلیم، به گزاره‌های عملی دین تن نمی‌دهد (همان، ص ۸). اینکه چرا در این رویکرد، تعبد و تسلیم نفی می‌شود، مسئله‌ای است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۴. عقلانیت مدرن و استدلال‌گرایی آن

به اعتقاد نظریه‌پرداز، مهم‌ترین شاخصهٔ معنویت مدرن، عقلانیت آن است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶ و ۱۳۴؛ همو، ۱۳۹۴ ج ۲، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۸۹). استدلال‌گرایی، شاخص‌ترین عنصر عقلانیت مدرن، و نیز ویژگی بارز انسان مدرن به‌شمار می‌رود (ملکیان، بی‌تا، ت، ص ۴۵؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶؛ همو، بی‌تا، ج، ص ۸ و ۲۴-۲۵)؛ زیرا برای هاضمهٔ انسان مدرن، پذیرش هر سخن و باوری بر مبنای آتوریته بسیار سنگین و دشوار است (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۲۹۵). اکنون باید دید مراد از استدلال‌گرایی در این رویکرد چیست؟

نظریه‌پرداز معتقد است که استدلال‌گرایی انسان مدرن به این معناست که «مطالبهٔ دلیل» برای او حد یقف ندارد (همان، ص ۲۹)؛ مثلاً برای پذیرش گزارهٔ «هر الف، ب است» دلیل مطالبه می‌کند. چنانچه برای او دلیل ذکر شود که «الف، ج است» و «هر ج، ب است»؛ پس «هر الف، ب است»، در این هنگام به قبول آن تن می‌دهد (ملکیان، ۱۳۹۲، ص ۱). البته مشروط به اینکه هر کدام از مقدمات استدلال هم نیازمند به اقامهٔ دلیل نباشد؛ وگرنه این سیر برای او همچنان ادامه می‌یابد. اما اگر بخواهیم در برابر پرسش او چنین بگوییم که «الف، ب است»؛ چون X یا فلان آتوریتهٔ خاص آن را گفته است، فوری برای ذهن انسان مدرن رنجش پیدا می‌شود و چنین استدلالی را یک مغالطهٔ صریح منطقی می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۳۰؛ همو، بی‌تا، ب، ص ۷۲).

سخن از اینکه مطالبهٔ دلیل برای انسان مدرن حد یقف ندارد، ناخودآگاه این اشکال را به ذهن می‌آورد که در این صورت، انسان مدرن برای اثبات هر گزاره‌ای به بی‌نهایت استدلال نیازمند است و این به‌نوعی مستلزم تسلسل است. نظریه‌پرداز، خود به این اشکال تفتن پیدا کرده و در قبال آن سه پاسخ را ارائه داده است:

۱. هر چند در مواردی ممکن است این تالی پیش بیاید و روند مطالبهٔ دلیل از سوی انسان معنوی تا بی‌نهایت پیش برود، اما این تالی ابداً فاسد نیست و ما برای فساد آن دلیلی نداریم؛

۲. ممکن است اتفاقاً این سیر خاتمه پیدا کند و آن در جایی است که انسان معنوی به وضوح برسد که خود دیگر از مطالبه دلیل دست بردارد؛

۳. امروزه این ثابت شده است که اساساً تفکر و اندیشیدن، با پذیرش یک نظام معرفتی همراه است؛ و پذیرش آن نظام هم دست کم با پذیرش برخی اصول موضوعه و بدون دلیل آن نظام همراه است (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۳۱-۳۲).

تا اینجا روشن شد که استدلال‌گرایی برای انسان مدرن موضوعیت دارد؛ اما چگونه این خصیصه مانع تعبدپذیری وی می‌گردد؟

۵. تعبدستیزی لازمه استدلال‌گرایی عقلانیت مدرن

در رویکرد معنویت مدرن، استدلال‌گرایی اساساً در تضاد با تعبدپذیری معرفی می‌شود (ملکیان، بی‌تا، ص ۴۵؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶؛ همو، بی‌تا، ج، ص ۱۴-۱۵)؛ زیرا از این نظرگاه، اساس تعبد مبنی بر این است که قول شخص یا مرجعی را بی‌آنکه دلیلی برای آن اقامه کند، بپذیریم (ملکیان، ۱۳۸۱، ج، ص ۲۴۵؛ همو، بی‌تا، ب، ص ۷۲)؛ درحالی‌که انسان مدرن، مدام در طلب دلیل است (ملکیان، ۱۳۸۱، ج، ص ۲۵۰). اساساً از منظر معنویت مدرن، زندگی و سلوک انسان معنوی می‌باید به‌گونه‌ای باشد که در آن بر اساس فهم خود عمل کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۵-۱۶؛ همو، ۱۳۸۱، ب، ص ۱۶)؛ یعنی در برابر داده‌ها و اطلاعات مختلفی که به دست او می‌رسد، نهایتاً این اوست که با مراجعه به عقلانیت و وجدان اخلاقی خود، دست به انتخاب و گزینش میان آنها می‌زند (ملکیان، ۱۳۸۹). بر پایه تعبدگرایی، توصیه این رویکرد بر آن است که انسان معنوی می‌باید از مرحله «دیگر فرمان‌روایی» که در آن دیگران برای وی تعیین تکلیف می‌کنند، عبور کند و به مرحله «خودفرمانروایی» ناقل شود (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۱). از طرف دیگر، معنویت مدرن، قوام دین و دیانت‌پیشگی را تعبد می‌داند (ملکیان، بی‌تا، ج، ص ۱۴) و به این دلیل که تعبد در دیانت موج می‌زند، آن را به‌نوعی استدلال‌ستیز یا دست‌کم استدلال‌گریز قلمداد می‌کند (همان، ص ۱۴-۱۵؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۴۵). به باور این رویکرد، ورود در حیطه دین‌داری تنها زمانی میسر است که در برابر سخنان فرد یا افرادی، متعبد و تسلیم باشیم (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۶)؛ درحالی‌که مقتضای عصر مدرنیته، خوداندیشی و داوری استقلالی، یا به تعبیر گویاتر، عقلانیت خودبنیاد است (همان، ص ۴۷). از همین‌رو، نظریه‌پرداز در برابر دیانت، از معنویت دم می‌زند و آن را زاده عقلانیت یا عنصر استدلال‌گرایی عنوان می‌کند (همان، ص ۴۵).

در مباحث پیشین، چپستی و ویژگی‌های عقلانیت مدرن را چه در عرصه عقلانیت نظری و چه در عرصه عقلانیت عملی بررسی کردیم. عقلانیت گفتاری نیز ذیل عقلانیت عملی می‌گنجد؛ زیرا چنانکه نظریه‌پرداز نیز اذعان دارد، گفتار هم به نوعی عمل محسوب می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۹). در ادامه، درصددیم نقش و تأثیری که

عقلانیت در رویکرد معنویت مدرن دارد، تحلیل و پژوهش کنیم. برای رعایت اختصار، در این قسمت تنها به دو مسئله از میان مسائل مختلفی که می‌توان از بُعد معرفت‌شناسانه مطمح‌نظر قرار داد، می‌پردازیم.

۶. معنویت مدرن و عدم دسترسی به واقعیت عینی و تأثیرپذیری از رئالیسم انتقادی

تا پیش از *کانت* نوعاً تصور انسان بر این بود که عقل قدرت کشف واقعیات هستی را آن‌گونه که در عالم خارج موجودند، دارد. خوش‌بینی به عملکرد عقل تا بدان جا بود که در باور دوران روشنگری، عقل به‌تنهایی قادر به شناخت تمام ابعاد و زوایای عالم تلقی می‌شد (موسوی خوئینی، ۱۳۹۴، ص ۸). از همین جا مفهوم عقلانیت خودبنیاد ظهور و بروز پیدا کرد (محسنی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴)؛ اما پس از *کانت* و نقادی‌های او، توانمندی عقل شدیداً مورد شک و انکار قرار گرفت (ر.ک: ملکیان، بی‌تا، چ، ص ۳۳). جریان فکری پس از *کانت*، متأثر از دیدگاه‌های او معتقد بود که دست عقل به لحاظ معرفتی از جهان هستی کوتاه است و تصاویری که در اختیار انسان می‌نهد، صرفاً آشباح و عکس‌هایی از جهان بیرون‌اند؛ بی‌آنکه لزوماً با آنها تطابق کامل داشته باشند (ر.ک: ملکیان، بی‌تا، ه، ص ۵۱-۵۲).

این تشکیکات باعث پیدایش دیدگاهی معرفت‌شناسانه با عنوان «رئالیسم انتقادی» شد. مطابق این دیدگاه، هیچ تضمینی وجود ندارد که یک باور به‌ظاهر عقلانی درست باشد و ما ابداً در تمامی ادراکاتمان خطاناپذیر نیستیم (تریگ، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲). این نگرش در حوزه‌ی الهیات هم معتقد بود که مفاهیم و الگوهای الهیاتی باید ناقص، ولی لازم تلقی شوند؛ آنها صرفاً راه اشاره به واقعیت خدایند (همان، ص ۱۵۳-۱۵۴).

عقلانیت مدرن نیز تحت‌تأثیر این نگرش، معتقد است که انسان فهم و برداشت بسیار ناقصی از این جهان دارد. برداشت‌های او از اشیای این عالم، هم به طبیعت و ماهیت این جهان بستگی دارد و هم به هویت و طبع انسان (ملکیان، ۱۳۷۶، ص ۹۴-۹۵). از این نظرگاه، ادراکی که برای انسان حاصل می‌شود، برآیند و ترکیبی از پدیده (Noumenon) و پدیدار (Phenomenon) است (همان، ۹۵-۹۶). لذا در رویکرد معنویت مدرن، اعتقاد بر این است که عقاید انسان نفیاً و اثباتاً ناظر به خود اشیا نیست؛ بلکه هرگونه نفی و اثباتی در این باب، به ظواهر و پدیدارها مربوط می‌شود (همان، ص ۹۷). به باور معنویت مدرن، درباره‌ی واقعیت عالم خارج و مستقل از ذهن، نمی‌توان برهان قاطعی اقامه کرد (ملکیان، ۱۳۸۱ و، ص ۱۴). اساساً از این نظرگاه، برای انسان معنوی دغدغه‌ی مطابقت عقاید و باورهایش با واقع وجود ندارد (همان، ص ۱۸). حتی می‌توان گفت: درباره‌ی وجود خدا هم انسان مدرن چندان دغدغه‌ی واقعیت داشتن یا نداشتن آن را ندارد؛ بلکه برای او این مهم است که آیا در سایه‌ی چنین باور و سلوک مبتنی بر آن، به آرامش خاطر دست می‌یابد یا خیر (همان، ص ۱۷-۱۸). بنابراین، به اعتقاد نظریه‌پرداز، یکی از تمایزات مهمی که میان معنویت دینی با معنویت مدرن وجود دارد، این است که در معنویت دینی به «فرآورده‌ها» و «محصولات سلوک» بیشتر توجه می‌شود؛ در حالی که در معنویت مدرن، انسان معنوی موظف است که توجه تامی به «فرآیند» سلوک خود داشته باشد؛ حال، فرآورده هر چه می‌خواهد باشد (ملکیان، ۱۳۸۱ ب، ص ۱۰)؛ در نتیجه، از منظر این

رویگرد، حتی اعتقاد به وجود خدا لزوماً حق و ارزشمند نیست؛ بلکه باید دید که انسان از چه فرایندی بدان نائل شده است (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۵۶).

۷. معنویت مدرن و ایمان ناواقع‌گروانه

در بخش‌های پیشین ملاحظه کردیم که در پروژه عقلانیت و معنویت، فرایند شکل‌گیری ایمان به چه صورت است. بیان شد که مطابق با این دیدگاه، پذیرش ایمان در آنجایی مطرح است که اولاً باورهای خردپذیر، متعلق ایمان قرار نگیرند؛ و ثانیاً این باورها هیچ تمایز نظری و معرفتی با نقیض‌های خود نداشته باشند؛ یعنی به لحاظ معرفتی کاملاً با آنها یکسان باشند، و در یک طراز قرار گیرند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۹). پس از این نظرگاه، ساحت باورهای ایمانی معنویت مدرن را تنها باورهای خردگریز پر می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۱).

ریشه چنین برداشتهایی از مقوله ایمان، در واقع به تشکیکات کانت و اندیشمندان پس از او بازمی‌گردد. اینان اعتقاد داشتند که دست عقلانیت نظری در عرصه متافیزیک کوتاه بوده، پای آن از اثبات مسائل بنیادین دین لنگ است. از این نظرگاه، هیچ راه معرفت‌شناسانه‌ای به سوی خدا وجود ندارد و هرچه انسان درباره خداوند بگوید، می‌باید از ناحیه وحی و تعالیم وحیانی باشد (ر.ک: تریگ، ۱۳۸۵، ص ۲۹۷).

سورن کرکگور، از دیگر طرفداران این نگرش و از جمله مدافعان سرسخت ایمان‌گرایی افراطی، در این زمینه چنین می‌گوید:

بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً تقابل میان شورمندی بی‌حدوحصر سیر باطنی و بی‌یقینی آفاقی است. اگر من بتوانم خدا را به روش آفاقی دریابم به او اعتقاد ندارم، بلکه بدین جهت که نمی‌توانم او را به روش آفاقی بشناسم، باید ایمان داشته باشم؛ و اگر بخواهم ایمان خود را حفظ کنم، پیوسته باید عزم جزم داشته باشم بر اینکه به بی‌یقینی آفاقی سخت بچسبم؛ چنانکه گویی باید بر بالای ژرف‌ترین جای اقیانوس، بر فراز دریای بی‌پن‌آویخته بمانم و باز هم اعتقاد داشته باشم (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۶).

این موارد، حکایت از آن دارد که نزد این اندیشمندان، مقوله ایمان صرف‌نظر از متعلقش موضوعیت دارد و امری مطلوب شمرده می‌شود. به تعبیر دیگر، در این رهیافت ناواقع‌گروانه، ایمان بر متعلق خود تقدم و برتری دارد، و گویا هیچ محتوایی ورای آن نیست (ر.ک: جعفری، ۱۳۹۱، ص ۳۲۲ و ۳۴۰).

معنویت مدرن نیز با الگوپذیری از این نگرش‌ها معتقد است که در این دوران، دستیابی به یقین موجه کمیاب و دیرپاب است؛ لذا ترجیح می‌دهد با این بی‌یقینی کنار بیاید (ملکیان، بی‌تا، ص ۱۶). مطابق این رویکرد، ایمان دینی عرصه جستن بی‌قراری است (ملکیان، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱)، و از ایمان نباید ثبات و استقرار را انتظار داشت. اساساً این رویکرد بر این باور است که عنصر شک، مقوم ایمان و لازمه اختیاری بودن آن است. پیش‌تر هم گفته شد که معنویت مدرن، عنصر اراده و اختیار را در ایمان شرط می‌داند، و معتقد است: چنانچه ایمان با علم و یقین همراه

گردد، دیگر جایی برای پذیرش اختیاری آن باقی نمی‌ماند. لذا این رویکرد، با تأثیرپذیری از دیدگاه کرگگور معتقد است: تا برای انسان خلأ معرفتی نباشد، برای او «جهش ایمانی» رخ نخواهد داد (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۷). شاید به همین دلیل معنویت مدرن معتقد است که صدق بیشتر ادعاهای انبیا در این دنیا معلوم نمی‌شود و به آخرت موکول می‌گردد؛ بلکه از این نظرگاه، بررسی مدعیات انبیا اساساً از قلمرو تحقیق و بررسی انسان خارج است (ملکیان، بی‌تا، چ، ص ۳۳).

از مباحث پیشین این نتیجه لازم می‌آید که ایمان در معنویت مدرن بسیار متمایز از ایمان در دیانت است؛ زیرا در ایمان دینی، فرد تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا ایمان خود را به مرتبهٔ یقین برساند؛ اما انسان مدرن از آنجاکه یقین ندارد حقیقت همان چیزی است که وی تعقیب می‌کند، مدام ایمان خود را در معرض آزمون قرار می‌دهد و از تحول و تبدل آن هم ابداً بیم به دل راه نمی‌دهد (همان، ص ۲۴). نکتهٔ دیگری که این رویکرد بر آن تأکید دارد، مقولهٔ حرکت، پویایی و سیلان در ایمان است (همان ص ۲۹؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۱۹). به اعتقاد این رویکرد، مقولهٔ سیالیت موجب می‌شود که ایمان انسان معنوی به چهار خصیصهٔ «عدم دکماتیسیم، عدم پیش‌داوری، نقد و نیز شک» مزین شود. از همین جاست که از منظر معنویت مدرن، ایمان دوشادوش با شک معرفی می‌گردد (ملکیان، بی‌تا، چ ص ۲۹). از این منظر، اثبات باورهای دینی چندان وجهی ندارد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۶۴)؛ زیرا با خردگریز دانستن آنها، طبیعتاً اقامهٔ دلیل و برهان برای آنها سالبه به انتفای موضوع می‌شود.

۸. نقد و بررسی عقلانیت در معنویت مدرن

ما در این بخش درصددیم پاره‌ای از مؤلفه‌های برجستهٔ عقلانیت در معنویت مدرن را نقادی کنیم؛ گرچه معتقدیم در این‌باره تحلیل‌های نقادانهٔ بیشتری نیز می‌توان ارائه داد. یکی از اشکالات اساسی در نظریهٔ معنویت مدرن، فقدان تعادل و عدم انضباط نقش عقلانیت در منظومهٔ باورهای انسان معنوی است. به نظر می‌رسد در این پروژه، عنصر عقلانیت در پاره‌ای از موارد نقش بسیار پررنگ و به تعبیری حداکثری دارد؛ اما در پاره‌ای دیگر از موارد، عقلانیت از هرگونه ایفای نقش، هرچند غیرمستقیم، منع شده است. توضیح آنکه، عنایت به عقلانیت در مواردی آن قدر چشمگیر است که از منظر معنویت مدرن، اساساً انسان مدرن در پذیرش هر باوری تنها به دلیل آن نظر دارد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۱ و ۱۲۶)؛ از این‌رو، تأکید این رویکرد آن است که زندگی فرد معنوی هرگز نباید عاریتی باشد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۶)؛ یعنی انسان مدرن، موظف است آنچه را که در نتیجهٔ بررسی‌های خود با علم قطعی یافته است، به سبب گفته‌های دیگران رها نکند. این نشان از آن دارد که انسان مدرن در نظام باورهای خود همیشه جانب عقلانیت و استدلال‌گرایی را پاس می‌دارد؛ اما شگفت آنکه در عرصهٔ باورهای ایمانی مشاهده می‌کنیم که عقلانیتِ استدلال‌گرا هرگز حق ورود ندارد. لذا معنویت مدرن معتقد است که باورهای ایمانی انسان مدرن، هرگز

قابل اثبات عقلانی نیست (ملکیان، بی تا، پ، ص ۴)؛ زیرا از این منظر، تمام باورهای ایمانی انسان معنوی، از سخن باورهای خردگریزند (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۱). اینک با نظر داشت اینکه نظریه پرداز، معنویت را صرفاً پذیرش همین باورهای خردگریز می داند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۹)، می توان گفت که معنویت نه تنها تناسبی با عقلانیت ندارد، بلکه در تبیین و تمایز با آن است. ممکن است در دفاع از نظریه پرداز گفته شود: مؤلفه معنویت، با عقلانیت عملی یا به تعبیر گویاتر، با عقلانیت ابزاری در تناسب است؛ اما در این صورت باید گفت: اولاً عقلانیت در این نظریه صرفاً به عقلانیت ابزاری تنزل می یابد (ر.ک: اکبریان، ۱۳۹۵، ص ۵۳-۶۰)؛ ثانیاً در این هنگام چه رجحانی برای معنویت در قبال دیانت باقی می ماند. «به احتمال قریب به یقین» پاسخ نظریه پرداز این خواهد بود که در معنویت، برخلاف دیانت، تعبدپذیری کاملاً نفی می گردد؛ اما این پاسخ به نظر ما قانع کننده نیست، که در نقادی های بعدی به آن می پردازیم؛ ثالثاً نظریه پرداز به دلیل ناسازگاری میان عقلانیت استدلال گرا و دیانت، در صدد ارائه طریقی نو، موسوم به پروژه عقلانیت و معنویت برآمد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۷). اینک اگر مؤلفه معنویت هم بخواهد با چنین عقلانیتی در تبیین و تمایز باشد، چه نیازی به صرف این همه مؤونه در قالب گفتار و نوشتار برای تبیین این نظریه بود! ضمناً نظریه پرداز معتقد است که معنویت، برخلاف دیانت، زاده عقلانیت است (همو، ۱۳۹۲، ص ۴)؛ اما باید گفت: این تعبیر به همین صورت دقیق نیست؛ زیرا از مباحثی که بیان شد، کاملاً پیداست که معنویت هرگز با عقلانیت استدلال گرا که مهم ترین شاخصه این نظریه معرفی می شود (ملکیان، ۱۳۹۴ ج ۲، ص ۱۲۱)، ارتباطی ندارد؛ بلکه چنانکه دیدیم، صرفاً عقلانیت ابزاری، محملی برای توجیه عنصر معنویت مطرح می شود.

از جمله ویژگی هایی که عقلانیت مدرن تحت تأثیر نگرش رئالیسم انتقادی بر آن تأکید دارد، عدم دسترسی به واقعیت عینی (پدیده ها) در عرصه های مختلف، از جمله در حوزه حقایق دین است؛ در حالی که ما بر این باوریم کشف واقعیت عینی و دستیابی به آن در علوم مختلف و نیز در قلمرو دین، امری ناممکن نیست. از دیدگاه ما، علم و معرفت، به حضوری و حصولی تقسیم می شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۳ و ۱۲۹، ج ۲، ص ۴۴-۴۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵-۱۷۶). در علوم حضوری، انسان خود واقعیت را بدون هیچ گونه وساطت مفهومی کشف می کند. علمی مثل علم به ذات، علم به حالات و انفعالات نفسانی، و علم معلول به علت هستی بخش، از قبیل همین علوم به شمار می رود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۷). علوم حصولی نیز بر دو گونه است: علوم حصولی بدیهی و علوم حصولی نظری. علوم حصولی بدیهی یقینی اند و خود واقعیت را به ما نشان می دهند. گفتنی است در این زمینه جناب علامه مصباح یزدی در آثار خودشان دیدگاه بدیعی را ارائه می دهند (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۲۲). از منظر ایشان، علوم بدیهی نیز همچون گزاره های وجدانی، البته با سازوکاری متمایز، به علوم حضوری بازگشت می کنند (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۹۳، ص ۵۲۲-۵۴۳) و از این راه، مطابقتشان با واقع کاملاً برای ما محرز می شود. علوم نظری نیز گرچه خود موجه نیستند، و تصدیق آنها به استدلال نیازمند است، اما مطابق با الگوی مناگروی و ارجاع آنها به بدیهیات، می توان مطابقت آنها را نیز با واقعیت احراز کرد (ر.ک: همان، ۴۹۶-۵۲۰).

به‌هرروی، در اندیشهٔ دینی، سازوکار درک و فهم گزاره‌های دینی‌ای که از حقایق عالم حکایت می‌کنند، چنین است که پاره‌ای از آنها با کمک عقل برهانی، برخی با کشف و شهود و پاره‌ای دیگر نیز با کمک حس و تجربه قابل پیگیری است. گزاره‌های دینی از قبیل آداب و رسوم خاص نیستند که صرفاً سلیقه‌ی به‌شمار روند و قابل اقامهٔ برهان نباشند؛ لذا انبیا در دعوت به ایمان، از احتجاج، استدلال و حکمت بهره می‌جستند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷-۱۷۸).

نظریه‌پرداز، تحت تأثیر نگرش‌های ایمان‌گرایانه معتقد است که ایمان در خلأ معرفتی پدید می‌آید (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۷)؛ لذا به باور ایشان، باورهای ایمانی قابلیت اثبات عقلانی را ندارند (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۱). از سوی دیگر، به عقیدهٔ نظریه‌پرداز، با اثبات باورهای ایمانی، دیگر جا برای ایمان نمی‌ماند؛ زیرا همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، از این منظر، ایمان در جایی معنا دارد که نتوان متعلق آن را اثبات کرد؛ چراکه در غیر این صورت، پذیرش ایمان، غیراختیاری و قهری خواهد شد (ملکیان، بی‌تا، چ، ص ۳۰). بنابراین، تمام باورهای ایمانی انسان مدرن، باورهای خردگریز معرفی می‌شوند؛ اما به نظر می‌رسد که دست‌کم بخشی از باورهای دینی (عقاید) قابلیت اثبات عقلانی را دارند. اثبات این بخش از آموزه‌های دین هم بدین شیوه است که چنانچه این باورها از قبیل گزاره‌های نظری به‌شمار روند، آنها را با استدلال صحیح منطقی به بدیهیات عقلی ارجاع می‌دهیم. در برهان «امکان و وجوب» که از جمله براهین اثبات وجود خداوند است، چنین فرایندی (ارجاع نظری به بدیهی) به‌خوبی قابل پیگیری است (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰-۱۹۳). لذا اندیشمندان مسلمان معتقدند: عقل در حوزه و محدودهٔ خود - که بخش مهمی از آن شامل متافیزیک و مسائل بنیادین دین است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷) - قدرت کشف واقع را دارد (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۱۸۰) و در این سیر معرفتی ناکارآمد نیست.

اما دربارهٔ گزاره‌هایی که عقل برای اثبات و ابطال آنها دلیل ندارد، یعنی همان آموزه‌های خردگریز، با درک اینکه این قسم از آموزه‌ها مبتنی بر آموزه‌های خردپذیر دین‌اند، آنها را بی‌هیچ شائبه به‌صورت تعبدی می‌پذیریم؛ بنابراین، از نظر ما این سخن نظریه‌پرداز که همهٔ آموزه‌های دین خردگریزند، صحیح نیست؛ زیرا اولاً در این هنگام، دیگر هیچ راهی برای کشف حقانیت ادیان نسبت به یکدیگر باقی نمی‌ماند؛ ثانیاً با نظر اجمالی به دین اسلام می‌توانیم ببینیم که آموزه‌های خردپذیر (مانند اصل وجود خدا) در آن اندک نیست؛ ثالثاً این سخن از همان نگرش ایمان‌گرایانه برمی‌خیزد که ناپذیرفتنی است. افزون بر این، از نظرگاه معنویت مدرن، برای انسان در ساحت ایمان هیچ‌گاه یقین حاصل نمی‌شود؛ چون همیشه شک و تردید قرین با ایمان است؛ اما باید خاطرنشان کرد که این سخن با آیات و روایات فراوانی که مؤمنان را به کسب یقین دعوت می‌کنند، در تعارض است. همچنین به اعتقاد مدافعان معنویت مدرن، چنانچه متعلق ایمان برهانی شود، دیگر جایی برای ایمان ارادی و اختیاری نمی‌ماند (ملکیان، بی‌تا، چ، ص ۳۰)؛ در اینجا ما با این سخن نظریه‌پرداز موافقیم که ایمان امری اختیاری و ارادی است؛ و به تعبیری، یگانگی میان ایمان و یقین را منکریم؛ گرچه آن دو را بیگانه از هم نمی‌دانیم.

از نظر ما، این سخن از جهت دیگر مخدوش است؛ زیرا ایمان هرچند امری بسیط است، دو عنصر در آن نقش آفرینی می‌کند: الف) علم و معرفت؛ ب) تسلیم و باور قلبی. بر همین اساس، ممکن است کسی به چیزی شناخت و یقین پیدا کند؛ ولی باز از ایمان به آن اجتناب ورزد؛ چنانکه خداوند در توصیف فرعونیان می‌فرماید: «وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (نمل: ۱۴). با اینکه فرعونیان به آیات موسی یقین داشتند، آنها را منکر شدند؛ نتیجه آنکه، مؤمنان می‌توانند با افزایش علم و معرفت، بر ایمانشان بیفزایند و نیز با بهره‌مندی از عنصر تسلیم قلبی - که اختیاری است - به ارزش‌های کمالی بالاتری نائل شوند.

به اعتقاد نظریه‌پرداز، عقلانیت مدرن انسان را از تعبد و تقلید باز می‌دارد؛ زیرا از این نظرگاه، قوام عقلانیت انسان معنوی، در دلیل طلبی است و دلیل و استدلال، با تعبدوری در تضاد است. در اینجا هم ملاحظاتی به نظر ما می‌رسد:

اولاً، دین اسلام به تعبد صرف و مطلق دستور نمی‌دهد (سهرابی‌فر، صادقی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۵)؛ اصل و اساس دین را باید با تحقیق و تعقل پذیرفت و نمی‌توان در این قسمت تعبدی رفتار کرد؛

ثانیاً، تعبد از روی دلیل - البته در امور روبنایی دین - خود منطقی و عقلانی است و منافاتی با عقلانیت ندارد؛ زیرا تعبد در عرصه دین از پشتوانه عقلانی برخوردار است (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۳۴۸-۳۴۹). دانشمندان علم کلام با اقامه ادله ضرورت وحی و نبوت در صدد القای همین مطلب بوده‌اند (ر.ک: سبحانی، ۱۴۳۲ق، ص ۲۴۹-۲۵۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۷-۱۸۰؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۹-۲۰). از منظر ایشان، عقل انسان ضرورتاً نیازمند به نور وحی و تبعیت از آن است؛ لذا بسیار فرق است میان تعبد کورکورانه و تعبد از روی دلیل برهان؛ بنابراین، نباید حکم یکی را به دیگری نیز سرایت داد (سهرابی‌فر، صادقی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۴). در نتیجه می‌توان گفت که تعبد در فضای شریعت اسلام نه تنها مخالف با عقلانیت نیست، بلکه کاملاً معقولانه است؛

ثالثاً، سیره عقلا در همه جا مبتنی بر این است که در اموری که تخصص ندارند، به متخصصان آن فن مراجعه می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۲ و ۴۴ و ۱۱۴-۱۱۶؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰). آیا جز این است که انسان وقتی در حیطه‌ای مثلاً در امور فنی یا پزشکی تخصص ندارد، به متخصصان و آگاهان آن فنون مراجعه می‌کند؟ حال چه شده است که از رجوع به آگاهان از عالم ملکوت، یعنی انبیا منع می‌شود و این رجوع به اسم تقلید و تعبد بیجا نهی می‌گردد؟ آیا این از یک بام و دو هوا بودن چنین نظریاتی حکایت نمی‌کند؟ اگر رجوع به متخصص، تعبد و تقلید بی‌جاست، معنویت مدرن باید در همه جا این عمل را منع کند و مثلاً مراجعه بیمار به پزشک نیز باید از این منظر، تخطئه گردد؛ اما اگر رجوع به متخصصان و آگاهان فن عاقلانه است، در این صورت معنویت مدرن با چه ملاک و معیاری رجوع به آگاهان و حاملان حقایق وحیانی را منع می‌کند!!!

نتیجه‌گیری

نظریه معنویت مدرن معتقد است که امروزه ارائه فهمی نوین از دین بر اساس عقلانیت مدرن ضروری است؛ زیرا در این روزگار، انسان از جمع میان عقلانیت و دیانت عاجز مانده و این ناتوانی سبب رنج و سرگردانی وی شده است. هدف از طرح این نظریه - که آقای ملکیان آن را پروژه عقلانیت و معنویت نامیده - آن است که بشر مدرن را از این درد و رنجی که دامن‌گیر وی گشته است، رهایی بخشد. بر همین اساس، این پژوهش تا حد ممکن به بررسی تفصیلی چیستی و ویژگی‌های مهم‌ترین رکن این نظریه، یعنی عقلانیت پرداخت، و همچنین تأثیرات معرفت‌شناختی آن را در دو عرصه رئالیسم انتقادی و ایمان ناواقع‌گروانه نشان داد. از جمله مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش آن است که اولاً میان شاخص‌ترین مؤلفه این نظریه، یعنی عقلانیت استدلال‌گرا، با مؤلفه معنویت هرگز تناسبی وجود ندارد؛ ثانیاً معقولیت معنویت بر اساس عقلانیت ابزاری، از آنجا که متکی بر نفی تعبد است، با اشکالات جدی مواجه است.

منابع

- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۴ (مصحح: عبدالسلام محمد هارون)، قم، مکتب اعلام اسلامی.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، ج ۳، فرانس، شتاینر، آلمان - ویسبادن.
- بحرانی، کمال الدین میثم ابن میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، به تحقیق سیداحمد حسینی، ج ۲، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- تریگ، راجر، ۱۳۸۵، *عقلانیت و دین*، مترجم: حسن قنبری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسین زاده، محمد، ۱۳۹۳، *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲ق، *المنتقد من التقليد*، ج ۲، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *دین‌شناسی (سلسله بحث‌های فلسفه دین)*، چ پنجم، (تحقیق و تنظیم: محمدرضا مصطفی‌پور)، اسراء، بی‌جا.
- جوینی، عبدالملک، ۱۴۱۶ق، *الإرشاد إلى طواع الأدلة فی أول الاعتقاد*، تعلیق از: زکریا عمیراث، ناشر: دارالکتب العلمیه، بیروت.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، ج ۳، قم، المرکز العالمی للدراسات الإسلامیه.
- _____، ۱۴۳۲ق، *محاضرات فی الالهیات، تلخیص*، علی ربانی گلپایگانی، چ ۱۴، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *بدایه الحکمة*، تعلیق و تحقیق: علی شیروانی، چ پنجم، قم، دارالفکر.
- _____، ۱۳۹۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، چ پانزدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۹۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، چ نوزدهم، تهران، صدرا.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، چ ۲، بیروت، دار الأضواء.
- فاضل مقداد سیوری، ابوعبدالله، ۱۴۰۵ق، *إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدین*، تحقیق: سیدمهدی رجائی، قم، آیت الله مرعشی، قم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۶، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، تدوین و نگارش: مرتضی رضایی، احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۴، *آموزش فلسفه*، سازمان تبلیغات اسلامی، بی‌جا.
- _____، ۱۳۹۰، *آموزش فلسفه*، ج ۲، مجموعه مشکات ۶-۱ و ۳، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

- ، ۱۳۸۸، *پیام مولا از بستر شهادت*، تدوین و نگارش، محمدمهدی نادری قمی، چ ۴، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۸، *نقش تقلید در زندگی انسان*، تحقیق و نگارش: کریم سبحانی، چ ۵، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۹۲، *راه و راهنمائیناسی*، چ ۹، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۵، *آموزش عقاید*، چ نوزدهم، سازمان تبلیغات اسلامی، بی جا.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۴، *در رهگذار باد و نگهبان لاله*، ج ۲، تهران، نگاه مهاجر.
- ، ۱۳۸۷، *ایمان و تعقل (سلسله جزوات درس گفتاری)*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- موسوی خوئینی، سیداحمد، ۱۳۹۴، *جستارهایی درباره عقلانیت (مجموعه مقالات انگلیسی)*، گزینش و ویرایش: سیداحمد موسوی خوئینی، تهران، ترجمان علوم انسانی.
- اکبریان، سید محمد، ۱۳۹۵، «ضعف ساختاری نظریه عقلانیت و معنویت»، *قبسات*، سال بیست و یکم، ص ۴۹-۷۲.
- برنجکار، رضا، بی تا، «عقل و تعقل»، *قبسات*، ش ۱۹، بی جا، ص ۳۴-۴۴.
- سهرابی فر، وحید و همکاران، ۱۳۹۲، «نگاهی انتقادی به نظریه عقلانیت و معنویت»، *قبسات*، سال هجدهم، ص ۱۷۷-۱۹۶.
- خیراللهی، محمود، آذر ۱۳۸۷، «جایگاه عقل در قلمرو دین»، *معرفت*، سال هفدهم، شماره ۱۳۳.
- جعفری، محمد، ۱۳۹۱، «معنویت مدرن و دین»، در: مباحثی در کلام جدید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- محسنی، محمدجواد، ۱۳۹۰، «درآمدی بر عقلانیت سکولار با تأکید بر آرای ماکس وبر»، در: آیین عرفی جستارهای انتقادی در بنیادهای سکولاریسم، به اهتمام: مهدی امیدی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ص ۸۷-۱۸۶.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۴، «معنویت گوهر ادیان ۱»، در: سنت و سکولاریسم (چهارم)، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ص ۱۳۳-۱۴۰.
- ، ۱۳۸۱، «دین، معنویت و عقلانیت»، *آبان*، ش ۱۴۴، ص ۱۰-۱۷.
- ، بی تا، (الف) «عاطفه گرایی و جمع عقلانیت و معنویت» *آیین*، ش ۳۴ و ۳۵، ص ۵۷-۶۰.
- ، ۱۳۸۵، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، *بازتاب اندیشه*، ش ۷۷، ص ۴۵-۵۲.
- ، ۱۳۸۹، «عقلانیت و معنویت بعد از ده سال»، سخنرانی تالار شیخ انصاری دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۸۱، «عقلانیت»، *بازتاب اندیشه*، ش ۳۰، ص ۱۳-۲۱.

- ، بی‌تا، (ب) «اقتراح؛ دین و عقلانیت»، *نقد و نظر*، سال هفتم، شماره ۱ و ۲، ص ۸۱-۴.
- ، ۱۳۸۱، «پرسش‌هایی پیرامون معنویت»، در: *سنت و سکولاریسم* (عبدالکریم سروش و دیگران)، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- ، ۱۳۷۴، «اقتراح؛ دفاع عقلانی از دین»، *نقد و نظر*، ش ۲، ص ۹-۴۴.
- ، بی‌تا، (پ) «اقتراح؛ دفاع عقلانی از دین»، *نقد و نظر*، ش ۳ و ۴، ص ۲۹-۴.
- ، ۱۳۸۱، «عقلانیت، دین، نواندیشی»، *گفت‌وگو*، ش ۱۶، ص ۶۰-۶۹.
- ، ۱۳۸۰، «معنویت و عقلانیت نیاز امروز ما»، *بازتاب اندیشه*، ش ۲۲، ص ۱۹-۷.
- ، ۱۳۸۴، «بازنگری در دین تاریخی»، *بازتاب اندیشه*، ش ۷۱، ص ۷-۱۳.
- ، ۱۳۸۳، «عقیده پرستی، بت پرستی است»، *بازتاب اندیشه*، ش ۵۴، ص ۲۴-۲۷.
- ، ۱۳۸۱، «رنج، آرامش و ایمان»، گفتگو رضا خجسته رحیمی با مصطفی ملکیان، آبان، ش ۱۳۹، ص ۱۹-۱۳.
- ، بی‌تا، (ت) «فردگرایی تجددگرایانه»، *آیین*، ش ۳۰ و ۳۱، ص ۹-۵.
- ، بی‌تا، (ث) «انسان متجدد»، *آیین*، ش ۸، ص ۴۰-۴۶.
- ، دی ۱۳۸۱، «مؤلفه‌های انسان مدرن»، *بازتاب اندیشه*، ش ۳۴، ص ۱۵-۱۸.
- ، بی‌تا، (ج) «اقتراح؛ سنت و تجدد»، *نقد و نظر*، سال پنجم، ش ۳ و ۴، ص ۴-۲۵.
- ، ۱۳۸۱، «زندگی اصیل و مطالبه دلیل»، *متین*، ش ۱۵ و ۱۶، ص ۲۲۹-۲۶۲.
- ، بی‌تا، (چ) «دویدن در پی آواز حقیقت»، *کیان*، ش ۵۲، ص ۲۱-۳۵.
- ، ۱۳۷۶، «دویدن در پی آواز حقیقت (الف)»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۱۰، ص ۹۴-۹۹.
- ، ۱۳۷۹، «دویدن در پی آواز حقیقت (ب)»، *بازتاب اندیشه*، ش ۵، ص ۷-۱۳.
- ، بی‌تا، (ه) «سنت، تجدد، پساتجدد»، *آیین*، ش ۷، ص ۴۸-۵۴.
- کرگور، سورن، ۱۳۷۴، «انفسی بودن حقیقت است»، *نقد و نظر*، ترجمه، مصطفی ملکیان، ش ۳ و ۴، ص ۸۱-۶۲.

سه گانه‌های سلوکی در عرفان اسلامی و مسیحی

Kermania59@yahoo.com

علیرضا کرمانی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۰۳

چکیده

بحث درباره سلوک و مراتب آن، در عرفان اسلامی و مسیحی مورد توجه قرار گرفته است. به طور کلی در این دو عرفان، حرکتی از ظاهر به باطن مطرح است که سلوک عرفانی نام دارد و همچون هر حرکت دیگری امری تدریجی است. در این نوع سلوک، سه عنصر مبدأ و منتها و وسطی وجود دارد. تصویر این سه گانه در نفس الامر حرکت، سه گانه‌ای نفس‌الامری را در مراتب سلوک سالک ایجاد می‌کند که در عرفان اسلامی و مسیحی بدان پرداخته شده است. سه گانه تهذیب، اشراق و اتحاد در عرفان مسیحی به نحوی برابر است با سه گانه‌های مطرح در عرفان اسلامی: مقامات اسلامی، ایمانی و احسانی؛ عوام، خواص و خاص الخواص؛ شریعت، طریقت و حقیقت؛ علم‌البقین، عین‌البقین و حق‌البقین؛ و تعلق، تخلق و تحقق.

کلیدواژه‌ها: عرفان، عرفان اسلامی، عرفان مسیحی، سلوک، مراحل سلوک، تثلیث سلوکی.

عرفان، شناخت مستقیم و بی‌واسطه حقیقت است به‌وسیله قلب، که عمدتاً از راه سلوک و حرکتی باطنی حاصل می‌شود. این شناخت مستقیم یا شهود قلبی، بعد معرفتی عرفان را تشکیل می‌دهد و آن سلوک باطنی به بعد عملی عرفان مربوط می‌شود که به‌منزله مقدمه‌ای است برای وصول به شناخت. عارفان در سنت‌های مختلف دینی، گاه به تفسیر و تعبیر شهود قلبی خویش پرداخته یا سفرنامه سلوکی خود را روایت و تبیین کرده‌اند. تعبیر و تبیین شهودات علمی، آن‌گاه که به‌صورت مسائلی نظام‌مند حول موضوع واحد انجام گرفته باشد، علم عرفان نظری یا الهیات عرفانی را شکل داده و تبیین و روایت تجارب سلوکی، باعث شکل‌گیری علمی به نام عرفان عملی یا الهیات سلوکی شده است (هلدر، ۲۰۰۵، ص ۲۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۷۳).

عرفان عملی در شکل نظام‌مند سلوکی آن، در طول تاریخ اسلام و مسیحیت مورد توجه عارفان بوده و به انحای مختلفی بیان شده است: گاه منازل مطرح در نظام‌های عرفانی در یک منزل خلاصه شده و گاه در منازل متعدد به تصویر کشیده شده‌اند؛ اما یکی از متداول‌ترین بیانات در ترتیب این منازل، بیان آنها در مراتبی سه‌گانه است که از سوی عارفان مسلمان و مسیحی با تعبیر مختلف ارائه شده است.

۱. مراتب سلوک در مسیحیت اولیه

اساس اندیشه سلوک و مراتب و راه‌های آن در مسیحیت را باید در کتاب مقدس جست و جو کرد. محققان عرفان مسیحی، اصل حرکت معنوی و دعوت به آن را در کتاب مقدس امری بدیهی دانسته‌اند. *امثال سلیمان* انسان را به سلوک فرا می‌خواند: «بیباید جهالت را ترک کرده، زنده بمانید و به طریق فهم سلوک نمایید» (امثال ۹: ۶) و پولس در نامه به فیلیپیان (۳: ۱۴) و افسسیان (۴: ۱۲-۱۶) مسیحیان را در سایه مسیح به سوی یگانگی ایمان، معرفت تام، انسان کامل، فراموش کردن آنچه که در عقب است و خویش را در پی مقصد به جلو کشیدن، فرا می‌خواند.

در خصوص مراتب سلوک نیز شاهد اشاراتی در کتاب مقدس هستیم: پولس در اول قرن‌تین (۳: ۱-۳) و عبریان (۵: ۱۲-۱۴) از مرتبه اطفال در مقابل بالغان نام می‌برد که شایستگی هضم سخنان سنگین را ندارند و همچون کودکان، نه مستعد خوردن گوشت، که صرفاً از عهده نوشیدن شیر برمی‌آیند. همچنین عموماً عارفان مسیحی از زمان اریجن، دو راه یا مرتبه سلوکی عمل و تأمل را از داستان مریم و مرثا استنباط کرده‌اند. در این داستان (لوقا ۱۰: ۴۲-۳۸)، آن هنگام که عیسی علیه السلام به منزل این خواهران وارد شد، مرثا به خدمت عملی مشغول شد و مریم به تأمل در کلام عیسی علیه السلام؛ و در نهایت و در ظاهر کلام عیسی علیه السلام، نصیب مریم برتری داده شده است. این توجه به مراحل حرکت کمالی انسان، در کلام پدران نخستین و عارفان اولیه تفصیل بیشتری یافت و زمینه را برای طرح تفصیلی مراحل سه‌گانه سلوکی فراهم ساخت.

در میان عارفان نخستین مسیحی، کلمنت اسکندرانی متأثر از کتاب مقدس و مبتنی بر حکمت افلاطونی، عالمی باطنی و معنوی جدای از عالم دنیا را به تصویر کشید و بر آن بود که آدمی برای وصول به این عالم باطنی باید از دنیا و گناهان بگریزد و به‌عنوان انسانی جدید حیات دوباره یابد. این سیر، از مرتبهٔ انسان اهل گناه آغاز می‌شود و با گذر از مرتبهٔ ایمان با معرفت، به مرحلهٔ کمال و وصول به خدا می‌رسد (کاراویتس، ۱۹۹۹، ص ۱۴۰-۱۵۰). وی از مرحلهٔ اخلاقی یا مرحلهٔ عبادی نام می‌برد که به آن تأمل طبیعی گفته شده است و از مرحله‌های پایانی با عنوان مرحلهٔ الهی نام می‌برد که مرحلهٔ شهود است (لاو، ۲۰۰۱، ص ۶۴). این مرحلهٔ شهودی که کلمنت از آن به «گنوسیس» تعبیر می‌کند، جز با پاک شدن و رهایی از هوای نفس دست‌یافتنی نخواهد بود (اسمیت، ۱۳۹۰، ص ۸۲). آدمی «پیش از آنکه به رستگاری برسد، باید راه تهذیب نفس را بییامد؛ چنانکه گویی با آتش پاک شود... این تهذیب با ستردن نفس از زشتی‌ها و آراستن آن با فضایل مقبول خدا رخ می‌دهد» (همان، ص ۸۵). سالک به‌مدد عشق و با ریاضت و تمرین «به سوی آن هدف عالی که هیچ پایانی ندارد، رهنمون می‌شود... و بدین گونه حیاتی وحدانی با خدا را آغاز می‌کند» (همان، ص ۸۹).

اریجن نیز در آثار خود به سفر نفس و مراتب آن پرداخته است. وی در اصول اولیه، در قبال فعالیت‌های سه‌گانهٔ خدا در مورد انسان (وجودبخشی، به وسیلهٔ خدای پدر، اعطای عقل به واسطهٔ عیسی یا کلمه، و قداست‌بخشی توسط روح القدس) سه فعالیت برای انسان برمی‌شمرد که عبارت‌اند از: وصول به قداست به‌مدد روح القدس؛ رسیدن به مرتبهٔ عقل و حکمت با مشارکت در عیسی؛ و در نهایت، اتحاد با خدا و خداگونه شدن (تورجسن، ۱۹۸۵، ص ۷۱). وی در مقدمهٔ کتاب *تسرح غزل غزل‌ها* در تطابق با مراتبی که برای کتب سه‌گانهٔ حضرت سلیمان علیه السلام ترسیم می‌کند، برای انسان که مخاطب این کتاب‌هاست نیز سه مرتبه برمی‌شمرد: مرتبهٔ اخلاقی، که مرتبهٔ تصحیح رفتار است؛ مرتبهٔ معرفت به امور محسوس، که مرتبهٔ کمال اخلاقی و انقطاع از دنیا است؛ و مرتبهٔ معرفت به خدا و وصول به کمال (همان، ص ۷۳). وی در بیست و هفتمین موعظهٔ خود بر محور سفر اعداد، فصل ۳۳، این سفر را -که بیانگر منازل چهل و دوگانهٔ سفر بنی اسرائیل پس از خروج از مصر است- در تفسیری تمثیلی به مراتب سفر نفس تأویل می‌کند و با توجه به معانی لغوی این منازل به زبان عبری، مراحل چهل و دوگانه را در ضمن مراتب سه‌گانهٔ تهذیب، معرفت و کمال به تصویر می‌کشد. دوازده منزل از این منازل به مرتبهٔ اول نفس، یعنی تهذیب مربوط‌اند؛ ۲۹ مرتبه مربوط به مرتبهٔ معرفت است و تنها یک منزل بیانگر مرتبهٔ کمالی نفس است (همان، ص ۷۷).

کاسین نیز معرفت عرفانی را به دو قسم عمل (ترک معاصی) و تأمل، (کسب فضایل نظری و تفکر در حقایق الهی) تقسیم کرده است. به اعتقاد وی، وصول به مرتبهٔ تأمل، بدون نظم رفتاری و ریاضت امکان‌پذیر نیست؛ چه اینکه در حجاب نمی‌توان برای شهود خدا تلاش کرد (بالتو، ۱۹۲۶، ص ۲۸). آگوستین نیز وصول به مرحلهٔ کمال را در گرو امور ذیل می‌داند: ۱. سخت‌گیری بر بدن و تحت انقیاد درآوردن آن در جهت دوری از گناهان و اطاعت هرچه راحت‌تر از قوانین الهی؛ ۲. عمل بر اساس فضایل دینی؛ ۳. دعا و نیایش. وی انسان را دارای مراتبی هفت‌گانه

می‌داند: ۱. نباتی؛ ۲. حسی؛ ۳. عقلی؛ ۴. اخلاق یا تهذیب و خلوص؛ ۵. سکون و طمأنینه؛ ۶. قرب تأمل یا ورود به نور الهی؛ ۷. تأمل یا اتحاد (آمون، ۱۹۸۵، ص ۵۵). از دیدگاه وی، مسیحی کسی است که مرتبه چهارم را داشته باشد و آن‌گاه که بر شهوات خود چیره شود، به مرتبه پنجم راه یافته است. در مرتبه ششم، نفس شروع به نفوذ در لاهوت می‌کند و در مرتبه هفتم به این مرتبه واصل می‌شود (همان) سه مرتبه اخیر را می‌توان منطبق دانست بر مراحل سه‌گانه تهذیب، اشراق و اتحاد که عارفان بعدی از آن نام برده‌اند (اینگ، ۱۸۹۹، ص ۱۳۰).

۱-۱. پیدایش مراتب سه‌گانه تهذیب، اشراق و اتحاد

سه مرتبه تهذیب، اشراق و اتحاد را نخستین بار در آثار دیونیسوس عارف می‌توان یافت (آمون، ۱۹۸۵، ص ۴۴). وی که دو اثر با عناوین *سلسله مراتب آسمانی* و *سلسله مراتب کلیسایی* به جای گذاشته است، اندیشه سلسله مراتب را در سلوک انسان و در مرحله سه‌گانه مطرح کرد. در اندیشه وی، ساختار سه‌گانه سلسله مراتب - که هم در *سلسله مراتب آسمانی* و هم در *سلسله مراتب کلیسایی* بنای کار وی را تشکیل می‌دهد - بر این حرکت‌های سه‌گانه سلوکی نیز حاکم است. بر اساس این ساختار است که تهذیب صورت می‌گیرد اشراق حاصل می‌گردد و به اتحاد رهنمون می‌شود. در هر یک از این مراتب سه‌گانه، مرتبه نازل تر تهذیبی یا نیازمند تهذیب است؛ مرتبه دوم اشراقی یا نیازمند اشراق است مرتبه نهایی به کمال می‌رساند و یا وصول به کمال است (لاو، ۱۹۸۹، ص ۴۰).

این مراتب به‌نحوی منطبق‌اند بر مراتب سه‌گانه اهل بدایت، اهل سلوک و صاحبان کمال، راه یا مرتبه تهذیبی، با اهل بدایت تناسب دارد. اهل بدایت، آنان‌اند که به ضرورت سلوک دست یافته‌اند؛ اما لذایذ و تمایلات نادرست در ایشان به‌گونه‌ای نیست که به راحتی بر وسوس غلبه یابد. ایشان برای حفظ ارزش‌ها نیازمند نزاعی مستمر با خویشان‌اند (دواین، ۱۹۱۲). این نخستین گام در مبارزه برای کنترل شهواتی است که بر حقیقت سایه انداخته است (پورات، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۱۱۸). در این مرحله، نفس از گناه - که مانعی از وصول به کمال است - تهذیب می‌شود. گناه در این اندیشه، معنایی باطنی دارد؛ یعنی امری است که مانع رشد نفس است و باید برطرف شود و لذا نحوه مواجهه با آن، تغییر و تحول در نفس است (تورجسن، ۱۹۸۵، ص ۷۷). این مرتبه، اگرچه خود کمال نیست، راهی برای کمال است و تا زمانی که شخص از شیطان و هوای نفس خود فاصله دارد، به اتحاد با خدا نزدیک شده است. نهایت این مرحله، تهذیب نفس، و وسیله آن، دعا، توجه به گناه و آثار گناه، تأمل در مرگ، روز جزاء جهنم و بهشت است. در این مرحله، ریاضت‌های بدنی باعث ترک عادت گناه و مانع بازگشت دوباره به آن و همراهی با اراده خدا می‌شود. صفت اخلاقی حاکم بر این مرحله، فروتنی است که به‌مدد آن، نفس بر ضعف و عدم استقلال خود در رسیدن به هرگونه موفقیت واقف می‌شود (دواین، ۱۹۱۲).

مرتب‌ه یا راه اشراقی متناسب است با صاحبان سلوک، که در میانه راه‌اند و توانسته‌اند تا اندازه‌ای شهوات خود را مهار کنند و به راحتی از گناهان کبیره فاصله گیرند؛ اما هنوز ترک کامل گناهان صغیره برای ایشان دشوار است؛

چرا که هنوز دل در گرو امور مادی دارند و نفوس آنها تا اندازه‌ای از امور خیالی پریشان است. در این مرحله، نفس تا حدودی بر حواس تسلط یافته و به مرتبهٔ کشف حقیقت نزدیک شده است (پورات، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۱۱۸). این مرتبه را مرتبهٔ اشراق می‌نامند؛ از آن جهت که نفس سالک گام به گام به حقایق روحانی منور می‌شود. نفس در این مرحله، حیاتی معنوی توأم با ارزش‌های اخلاقی و الهی را تحصیل می‌کند. مراقبهٔ مناسب با این مرحله، تأمل در اسرار الهی همچون تجسد، حیات عیسی و رنج اوست (دواین، ۱۹۱۲).

مرحلهٔ نهایی، مناسب حال کاملین است. کاملین آنان‌اند که نفس خود را از هر امر مادی تخلیه کرده و کاملاً بر خدا متمرکزند. این مرحله، مرحلهٔ اتحاد عاشقانهٔ نفس با خداست. از این دیدگاه، پولس در این بیان خود که «لکن کسی که با خداوند پیوندد، یک روح است» (اول قرنتیان، ۶: ۱۷)، به این مقام اشاره دارد. چنین نفس اتحادیافته‌ای، بیشترین انگیزه را برای ارزش‌های اخلاقی و الهی دارد. نحوهٔ ستایش مناسب با این مرتبه، تأمل در اسرار متعالی مسیح، رستاخیز و ظهور و صعود اوست. اگرچه این موارد می‌تواند برای اهل بدایت و سلوک هم موردی برای تأمل و مراقبه باشد، اما برای کاملان معنایی متفاوت دارد (دواین، ۱۹۱۲).

از دیدگاه *بوناوتوره*، در تمامی این مراتب سه‌گانه، از جمله مرتبهٔ تهذیب، سه امر مددکار آدمی است: مراقبه، نیایش و تأمل. مراقبه، وجدان آدمی را بیدار، تحریک و هدایت می‌کند. یقظه و بیدار کردن، از طریق مطالعهٔ گناهانی محقق می‌شود که به دلیل جهل، شهوت و خبث باطن انجام گرفته‌اند. تحریک با توجه به نزدیکی مرگ، رنج عیسی مسیح و شداید روز قیامت محقق می‌شود. هدایت و راهنمایی به سمت خوبی و خیر، با تصحیح غفلت به غیرت، شهوت به ترک و انقطاع، و خبث باطن به راستی و درستی انجام می‌گیرد. نیایش مناسب با مرحلهٔ تهذیب عبارت است از نذبه و تضرع به دلیل مصائب خود. علت چنین ناله و شکایتی نیز عبارت است از درد یادآوری گناهان گذشته، شرمندگی از مواجهه با سقوط اخلاقی، و خوف ناشی از جهنم و روز جزا. بر این احساسات، که به نفس در حال تهذیب حیات می‌بخشد، باید این موارد را افزود: اصلاح تمایلات نادرست، اتکا به مسیح نجات‌بخش و مریم مقدس و مقدسین ساکن در آسمان. به‌مدد این امور است که آدمی آرامش نفس خویش را کامل می‌کند (پورات، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۱۷۸-۱۸۱).

آن هنگام که فرد مسیحی مهدب و آرام شد، به مرحله یا راه اشراق وارد می‌شود. این اشراق نورانی به‌مدد امور ذیل به دست می‌آید: توجه به گناهانی که بخشایش خدا به آنها تعلق گرفته است؛ التفات به گناهانی که اگر لطف الهی نبود، شخص همچنان انجام می‌داد؛ عنایت به نعمت‌های طبیعی و فراطبیعی که به او رسیده؛ و تفکر در پاداش‌های اخروی که به وی وعده داده شده است. سالک با اشتیاقی فراوان که ملهم از روح‌القدس است، رحمت الهی را طلب می‌کند؛ درحالی‌که اعتمادی عمیق به شایستگی مسیح دارد. در این مرتبهٔ اشراق است که مسیحی در تشبه به عیسی جهد و کوشش می‌کند. او به دلیل رنج عیسی، رنجور است و صلیب او را تحسین می‌کند و به آغوش می‌کشد. در این زمان، نور الهی، نفس مؤمن را به کمال حقیقت رهنمون می‌شود (همان).

مرحله پایانی حیات عارفانه، مرحله وصول به کمال است. راه کمال را راه اتحاد نامیده‌اند؛ چرا که در این مرحله است که اتحادی مبتنی بر محبت حاصل می‌شود. در این مرحله، نفس با محبت ورزیده می‌شود؛ این ورزیدگی با امور ذیل محقق می‌شود: رها کردن نفس از محبت به مخلوق؛ شعله‌ور کردن محبت با نظر به جمال همسر آسمانی؛ توجه به هر چه روحانی؛ و مقدس بودن محبت (همان).

شاید بهترین تحلیل از مراتب سه‌گانه سلوک، متعلق به *یوحنای صلیبی* در دو کتاب *صعود به کوه کرمس* و *تسب تاریک نفس* باشد (همان، ج ۳، ص ۱۸۶). کتاب نخست، از تهذیبی فعال سخن به میان می‌آورد که بر اساس آن، نفس با کوشش و مجاهده، بالقوه‌های خود را به فعلیت می‌رساند و راه به اتحاد با خدا می‌جوید (آمون، ۱۹۸۵، ص ۱۷۰). سالک با تهذیب فعال، به‌مدد لطف الهی از طریق حواس ظاهری و باطنی، عقل و اراده و به‌وسیله ریاضت، مراقبه و دعا، به غایت اتحاد می‌رسد. *یوحنا* در کتاب دوم از تهذیبی منفعل صحبت می‌کند که در آن نفس متحمل چنین سیر و سلوکی می‌شود. در این نوع تهذیب، نفس در دستان خداست و این خداست که متصدی رفع موانع از نفس سالک است و او را به بالاترین کمال واصل می‌کند (پورات، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۱۸۷).

به بیان *یوحنای صلیبی*، نفس با تمامی مراتبش باید در مسیر تهذیب، مهذب شود. این تهذیب در گام اول از حواس شروع می‌شود و سپس روح یعنی عقل، خیال و اراده را دربر می‌گیرد. *یوحنای صلیبی* از انواع مختلف تهذیب به «شب‌های تاریک» یاد می‌کند. شب نامیدن این مراتب سلوکی، از جهاتی است: ۱. در سلوک باید از همه امور مربوط به این عالم گذشت و آنها را به کناری نهاد و این گذر کردن و کنار نهادن مراتب، مثالی است از غروب حواس، که از آن می‌توان به شب حواس تعبیر کرد؛ ۲. راه وصول نفس به مراتب متعالی کمالی، ایمان است و از آنجا که متعلق ایمان، امری غیبی است، از آن به شب تعبیر می‌شود؛ ۳. به‌اعتبار مقصود و مقصد این راه که خدای غیب‌الغیوب است، به مسیر هم شب اطلاق می‌شود (*یوحنا الصلیب*، ۲۰۰۳، ص ۱۸). با این توضیح، شب حواس در تعبیر *یوحنای صلیبی* به تهذیب حواس و قوای نفس انسان و جدا کردن آنها از علایقشان اشاره دارد که در این صورت، همانند چشمی که در شب و بدون نور، تهی و بی‌اعتبار است، این حواس هم تاریک و بی‌اعتبار خواهند بود. با این وصف، هر یک از انواع فعال و منفعل تهذیب، به تهذیب حس و تهذیب روح تقسیم می‌شود. از منظر *یوحنا*، انسان به امیال و شهواتی سرکش مبتلا است و وصول به خدا جز با کنار گذاشتن این امیال و شهوات ممکن نیست. وی راه وارد شدن به تهذیب یا تاریکی حس را چنین بیان می‌کند:

در گام اول، لازم است نفس به تشبه به عیسی در همه امور میل حاصل کند و در این دنیا تنها به جریان اراده خداوند رضایت دهد؛ در گام دوم باید هر آنچه به حواس منسوب است و نمی‌توان آن را حقیقتاً خدایی دانست، به‌واسطه محبت به مسیح ترک کند (پورات، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۱۸۹). بعد از این مراحل، روح هنوز به مرحله اتحاد نائل نشده است؛ از این رو، به‌دنبال شب حس، شب روح می‌آید تا مسیر کمال ادامه یابد. از دیدگاه *یوحنا*، این نوع دوم شب، بسی تاریک‌تر است. شب حواس، همانند سحر است که در آن کمی نور هست تا آدمی اشیا را به دشواری

ببیند؛ اما شب روح همانند نیمه‌شب است که کاملاً تاریک است؛ چرا که در شب حواس، عقل هنوز فعال است، اما در شب روح، عقل فعالیتی ندارد و لذا نفس در تاریکی مطلق است (همان، ص ۱۹۴). عقل باید در این مسیر کاملاً مضمحل شود؛ و شهود خدا، با برهنه شدن از عقل ممکن است؛ نه باید در قوه خیال توجه به کثرات داشت و نه باید اراده غیر از اراده حق در آدمی وجود داشته باشد. شب روح به تاریکی در هر سه صفت یاد شده ناظر است. از دیدگاه یوحنا حتی در این مسیر صعودی، صوری ماورایی در مرثا و منظر سالک قرار می‌گیرد که باید از آن هم دوری کند و علم به این کثرات هم مانع سلوک است (همان، ص ۱۹۲).

بعد از تهذیب حواس و روح، یعنی بعد از گذر از شب حواس و روح، نفس قادر خواهد بود به مقام تأمل مفاض واصل شود. تأملی که حاصل فعالیت تهذیبی نفس بود و در مرحله روحی واقع می‌شد، تأملی فعال بود؛ و تأملی که بعد از مرتبه روحی رخ می‌دهد، تأملی منفعل و مفاض می‌باشد. با این وصف، تأمل روحی (فعال)، میان مراقبه حسی - که در آن قوای حسی و خیالی فعال‌اند و تأملی عرفانی و مفاض واقع است (همان، ص ۱۹۶).

۲. مراتب سه‌گانه سلوک در عرفان اسلامی

بحث درباره سلوک و حرکت باطنی و مراتب آن، به تبع متون دینی، در عرفان اسلامی نیز جایگاهی خاص دارد و اصل و ضرورت آن بسان سایر مکاتب عرفانی، بدیهی تلقی شده است. اساساً اعتقاد به ظاهر و باطن، غیب و شهادت و دنیا و آخرت از یک سو، و باور به توانایی انسان و ضرورت حرکت او از عالم شهادت و ظاهر به سوی عالم غیب و باطن، از سوی دیگر ویژگی تمامی مکاتب عرفانی، از جمله عرفان اسلامی است. این حرکت باطنی، به‌مانند هر حرکت دیگری، سیری تدریجی است و سالک در این سلوک متدرجاً از منازل و مقاماتی عبور می‌کند و به هدف مطلوب خود واصل می‌شود. این سلوک فطری، مؤید به دین الهی نیز هست و ما در متون دینی قرآنی و روایی، شواهد متعددی بر اصل سلوک، ضرورت سلوک و مراتب آن می‌یابیم (کرمانی، ۱۳۹۳، ص ۸۱-۱۰۰). عارفان مسلمان نیز با بهره‌گیری از وحی الهی و متون روایی و مبتنی بر تجارب سلوکی خود، ادبیاتی غنی در تحلیل و تبیین سلوک و مراتب آن به وجود آوردند و گاه با بیان صد یا حتی هزار مقام سلوکی، به دسته‌بندی، بیان رابطه منازل و تبیین ارتباط مقامات و منازل با مراتب جهان و انسان پرداخته‌اند. در این ادبیات عرفانی و در موارد متعددی شاهد بیاناتی از عارفان هستیم که مقامات سلوکی و شهودی را در سه‌گانه‌هایی متعدد بیان کرده‌اند. ریشه این مراتب سه‌گانه را می‌توان در متون دینی مشاهده کرد؛ از جمله در قرآن کریم، انسان‌ها به اصحاب شمال، اصحاب یمین و مقربین تقسیم شده‌اند و البته به تفسیری می‌توان این سه‌گانه را در اهل تدین نیز به کار برد (آملی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۲۸). همچنین اهل بیت علیهم‌السلام در احادیثی مشابه، اهل عبادت را به سه قسم عبید، تجار و احرار تقسیم کرده‌اند (مجلسی، ج ۷، ص ۶۷؛ نهج البلاغه، ح ۲۳۴). در ادامه به برخی از این سه‌گانه‌های سلوکی در بیانات عارفان می‌پردازیم.

۲-۱. سه‌گانه عوام، خواص، خاص‌الخواص

هرچند می‌توان مراتب انسانی را در مراتبی متعدد بیان کرد و عارفان نیز با توجه به مراتب نفس آدمی، انسان‌ها را در مراتبی سه، چهار، هفت و ده‌گانه دسته‌بندی کرده‌اند، اما یکی از مهم‌ترین تقسیم‌ها در متون عرفانی، تقسیم به مراتب سه‌گانه عوام، خواص و خاص‌الخواص است که می‌توان آن را معادل تقسیم سه‌گانه اهل بدایت، اهل سلوک و اصحاب کمال در عرفان مسیحی دانست؛ گو اینکه مشابه همین تعبیر، در ادبیات عرفان اسلامی هم دیده می‌شود. سیدحیدر آملی به تبع برخی دیگر از عارفان (جنید بغدادی، ۱۴۲۵، ص ۲۴۲؛ سلمی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۴۱) از این سه مرتبه، گاه به «أهل بدایه و أهل وسط و أهل نهاییه» (آملی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۲۷) و گاه به «المبتدی و المتوسط و المنتهی» (همان، ۲۸۰) تعبیر می‌کنند.

عوام آن‌اند که از پرده حجاب بیرون نرفته‌اند: «العوام فی غطاء الستر» (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۴۸) و هنوز نور اشراق بر قلوب آنها نتابیده است. ایشان، نه صاحبان حال و شهود، که اصحاب عمل‌اند (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۲) و نه اهل عبودیت، که اهل عبادت‌اند (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۰۰). مراد از عوام در کلمات اهل عرفان، نه عوام مردم، که عوام اهل سلوک است که به «قدم مخالف نفس و هوا و ترک شهوات و لذات بر جاده طاعت و فرمان شریعت و متابعت سنت» گام برمی‌دارند و به «معاد بهشت و درجات آن می‌رسند» (رازی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۷)؛ اما خواص از مرتبه جسم و نفس گذر کرده و به منزل قلب بار یافته‌اند (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۶۳۷). ایشان هرچند مرتکب حرام نمی‌شوند، اما هنوز به غفلت مبتلایند (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۷۴). خواص اهل سلوک، همچون عوام ایشان، سالک الی‌الله‌اند؛ با این تفاوت که هجرت عوام به واسطه نفس است و هجرت خواص به مدد قلب (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۹۵). تعبیر خواص، هرچند گاه به معنای «من لیس بعوام» در کلمات عارفان به کار رفته است (رازی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۹)، اما در موارد متعددی نیز حد وسطی است میان عوام و خاص‌الخواص. در این معنا، عوام اهل عبادت‌اند؛ خواص، اهل عبودیت‌اند و خاص‌الخواص اهل عبودت. عبادت برای عوام مؤمنین است که صاحب علم‌الیقی‌اند. و از اصحاب مجاهده؛ ایشان آن‌اند که عبادت را انجام می‌دهند تا ذخیره‌ای برای آخرتشان باشد. عبودیت برای خواص است که دارای عین‌الیقین‌اند، ایشان ارباب مجاهده و مکایده‌اند و در مرتبه قلبی، از انجام عبادت هیچ بخلی ندارند. اما عبودت برای خاص‌الخواص است که صاحبان حق‌الیقین‌اند و از اصحاب مشاهده، و در مرتبه روحی در انجام عبادت هیچ بخلی ندارند (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۰۰).

خاص‌الخواص کسانی‌اند که سیر الی‌الله را به پایان رسانده و به سیر فی‌الله وارد شده‌اند. «ایشان آنان‌اند که خداوند از مشاهده خویششان بازداشته و از تمامی اسباب تفرقه و کثرت، مصون و محفوظ نگاه داشته است. آنان از قوا و توانایی خود تجرید شده‌اند. در تمامی کارها و حالاتشان این خداست که نایب ایشان است و ایشان را بر آداب شرع حفظ می‌کند. ایشان تماماً مستغرق در وجود حق‌اند» (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۷۲). اگر عوام طاعت را جایگزین معصیت کرده و به عبادت توجه دارند، و اگر خواص بی‌توجه به طاعت و عبادت، به توفیق عبادت عنایت

دارند، خاص‌الخواص نه توجهی به طاعت خود دارند و نه توفیقی برای خود می‌بینند؛ چراکه اساساً حقانی‌اند و خود نمی‌بینند؛ بلکه ایشان تنها خدای توفیق‌دهنده را مشاهده می‌کنند و دمی از او غافل نیستند (همان، ص ۶۰۸). ایشان از مقام نفسی و قلبی عبور کرده و به مقام روح و سرّ وارد شده‌اند و لذا تمام احوال و اعمالشان برآمده از روح حقانی ایشان است.

۲-۲. سه‌گانهٔ شریعت، طریقت، حقیقت

عوام عامل به شریعت‌اند، خواص صاحب طریقت و خاص‌الخواص شاهد حقیقت. هر چند سه‌گانهٔ شریعت، طریقت و حقیقت، به وجهی بیانگر مراتب دین و شریعت در معنای عام آن است، اما از جهتی دیگر بیانگر مراتب سلوک سالک و نحوهٔ مواجههٔ او با حقیقت (دین) از مرتبهٔ بدایت تا نهایت نیز می‌باشد. از دیدگاه عرفان، شریعت در معنای عام خود سه مرحله را شامل می‌شود: ۱. مجموعهٔ احکام و آداب اسلامی (شریعت در معنای خاص)؛ ۲. بعد باطنی این احکام که در آن پویایی و حرکت به سوی قرب الی‌الله لحاظ شده است؛ ۳. جنبهٔ بطن‌البطن این احکام که حقیقت وحی را تشکیل می‌دهد و منطبق بر حقیقت هستی است. عارفان، گاه از این مراحل به «قشر»، «لب» و «لب‌اللب» نیز تعبیر می‌کنند (املی، ۱۳۶۸، ص ۳۵۳) در این اندیشه، رابطهٔ این سه مرحله، رابطهٔ ظاهر و باطن است و ظاهر علاوه بر اینکه مقدمه‌ای است برای وصول به باطن، حافظ باطن نیز می‌باشد؛ به این معنا که سالک مبتدی، نه تنها در اصل دخول به طریقت از شریعت بهره می‌برد، بلکه برای حفظ مرتبهٔ طریقت، باید شریعت را نگه دارد و برای وصول به حقیقت نباید از شریعت و طریقت فاصله بگیرد. بنابراین از این منظر، «شریعت مر حقیقت را آستان است و بی‌شریعت به حقیقت رسیدن بهتان است» (انصاری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۶۶۰). با این وصف، شریعت تصدیق قلبی و عمل به اقوال انبیاست و طریقت، متخلق شدن به اخلاق ایشان و حقیقت، مشارک شدن با ایشان است در مشاهده: الشریعة عبارة من تصدیق أقوال الأنبياء قلباً و العمل بموجيها. و الطریقة عن تحقیق أفعالهم و أخلاقهم و القيام بها وصفاً. و الحقیقة عن مشاهدة أحوالهم و مقاماتهم كشافاً، لأنّ الأسوة الحسنة فی قوله: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لَا تَحْتَقِقُ إِلَّا بِهَذَا أَى بِالِاتِّصَافِ بِهَذِهِ الْأَوْصَافِ فِعْلاً وَ صِفَةً وَ كَشْفاً (املی، ۱۳۸۲، ص ۲۵).

به تعبیر شارح *گلشن راز* «از طریقت سیر خاص مراد است که مخصوص سالکان راه حق است؛ مانند ترک دنیای دوام ذکر و توجه به مبدأ و تبتل و انزوا و دوام طهارت و وضو و صدق و اخلاص و غیر آن؛ و اسرار طریقت، عبارت از احوال حقیقت است؛ زیرا که طریقت مقدمهٔ حصول حقیقت است و چنانچه طریقت سرّ شریعت است، حقیقت سرّ طریقت است؛ و طریقت بی‌شریعت وسوسه است و حقیقت بی‌طریقت زندقه است و الحداد» (لاهیجی ۱۳۸۱، ص ۵۶۳).

«قیل: الشریعة أن تعبد، و الطریقة أن تحضره، و الحقیقة أن تشهد. و قیل: الشریعة أن تقیم أمره، و الطریقة أن تقوم بأمره، و الحقیقة أن تقوم به» (املی، ۱۳۶۸، ص ۳۴۴).

۲-۳. سه گانهٔ اسلام، ایمان، احسان

یکی از مهم‌ترین سه‌گانه‌های سلوکی، حاصل توجه به مراتب سلوک از منظر مراتب تدین است. ریشهٔ این سه‌گانه را نیز باید در قرآن و روایات جست و جو کرد. جدای از بیان قرآن که بر برتری مرتبهٔ احسان بر ایمان و ایمان بر اسلام دلالت دارد، (حجرات: ۱۴؛ المائدة: ۹۳)، این سه مرتبه در کنار هم در متون روایی آمده است. در روایتی، پیامبر اکرم ﷺ در پاسخ به سه سؤال دربارهٔ چیستی اسلام، ایمان و احسان فرمودند:

«[الاسلام هو] أن تشهد أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله، و تقیم الصلاة، و تؤتی الزكاة، و تصوم رمضان، و تحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً» [و الایمان هو] أن تؤمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله و الیوم الآخر، و القدر کله خیره و شره» [و الاحسان هو] أن تعبد الله كأنک تراه، فإن لم تکن تراه فإنه یراک» (خرگوشی، ۱۴۲۷، ص ۶۵).

عموماً اهل عرفان با توجه به متونی از این دست، اسلام را اولین مرتبهٔ سیر انسانی می‌دانند که به حیطةٔ تدین درآمده است و به‌طور اجمالی به آموزه‌های دینی باور دارد و به‌گونه‌ای تقلیدی مطیع و منقاد خداست (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۴۶۷). در این مرتبه، انسان با تلقی شهادتین، از اهل کفر متمایز می‌شود. این مرتبه که هدف از آن رعایت احکام است، متناسب با مرتبهٔ عوامی است که در مرتبهٔ ظاهر شریعت متوقف‌اند (آملی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۰۹). مرتبهٔ دوم، مرتبهٔ ایمان است که بعد باطنی اسلام را شامل می‌شود: «الإسلام هو ظاهر الإیمان و هو أعمال الجوارح، و الإیمان باطن الإسلام و هو أعمال القلوب. روی عن النبی صلی الله علیه و سلم: الإسلام علانیة و الإیمان سرّاً». (مکی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۱۶). در این مرتبه، انسان با گذار از لذات طبیعی فناپذیر، ملازمت اوامر و نواهی الهی و ضبط نفس از اعمال نادرست و اقوال باطل، در پی آخرت خود است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۹). بعد از مرتبهٔ ایمان، مرتبهٔ احسان قرار دارد؛ چنانکه در کریمهٔ قرآنی آمده است: «ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا و احسنوا و الله یرحب المحسنین» (المائدة: ۹۳). «واصل به این مرتبه، به مقام محبوبیت خداوند رسیده است که فوق تمامی مراتب است. و این مقامی است که انسان از مرتبهٔ ایمان غیبی به ایمان شهودی ترقی یافته است و از کلیهٔ قیود فانی شده است» (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۷). «در این مرتبه، انسان به مرتبهٔ یقین و عبودیت نائل می‌شود و عظمت رب را مشاهده می‌کند» (حسنی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۷۴).

مبتنی بر این مراتب سه‌گانهٔ تدین و با توجه به مراحل سه‌گانهٔ حقیقت آدمی که در بیان سعیدالدین فرغانی عبارت‌اند از نفس، روح و سرّ، برخی از اهل معرفت، منازل و مقامات متعدد عرفانی را در سه مقام اسلامی، ایمانی و احسانی دسته‌بندی کرده‌اند. در این سه‌گانه، مقام اسلام با مرتبهٔ نفسی، مقام ایمان با مرتبهٔ روحی، و مقام احسان با مرتبهٔ سرّی تناسب دارد. شروع سیر، از مرتبهٔ نفسی است و آن عبارت است از گذر از عادات و لذات فانی نفسانی به‌مدد امتثال اوامر و ترک نواهی خدا در تمامی اعمال و اقوال، که از آن به مقام اسلام تعبیر می‌کنند: «الأخذ فی السیر عن مقارّ احکام عاداتها، و لذاتها الفانیة، بملازمة الأمر و النهی، فی جمیع حرکاتها- قولاً و فعلاً- و هذه متعلّق

بمقام الإسلام» (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۲۶) پس از پیمودن مقام اسلام و ظهور تدریجی حکم وحدت، سالک به باطن اسلام، یعنی مقام ایمان می‌رسد. در این مرحله، سفر نفس به پایان می‌رسد و انسان با خروج از مرتبهٔ نفسی، سفر خود را در مرتبهٔ روح - که باطن نفس است - ادامه می‌دهد: «الثانی الدخول من حیث باطنها فی الغربة بالانفصال عن ذلك المقرّ والاتصال، بأحكام وحدة باطنه من الأخلاق و الملكة الروحانیة، و ذلك متعلق بالایمان» (همان). پس از طی منازل مربوط به مقام ایمان، سفر روح نیز پایان می‌پذیرد و سالک در مرتبهٔ باطن روح که سرّ است، سفر خود را آغاز می‌کند. در این مقام است که به جهت فنای از احکام حجب و قیود، شهوداتی توحیدی رخ می‌دهد: «الثالث دخول النفس من حیث سرّها علی المشاهدة الجاذبة الی عین التوحید، بطریق الفناء عن احکام الحجب و القیود، و ذلك متعلق بمقام الإحسان» (همان).

۲-۴. سه‌گانه تعلق، تخلق، تحقق

تعلق، تخلق و تحقق، سه‌گانه‌ای است به وزان سه‌گانه‌های اسلام، ایمان و احسان (کاشانی، ۱۴۲۶، ص ۲۱۱): آدمی آن‌گاه که به صورت این نفس و مزاج انسانی ظاهر شد، به سبب ملاپست احکام کثرت عناصر... حکم وحدتش... در آثار کثرت... مغلوب گشت و به آن سبب، از مبدأ وحدت خود... به یکبارگی محجوب ماند؛ پس اگر به واسطهٔ تقلید پدر و مادر و مربی، یا دعوت رسولی و امامی، از آن آگاه‌ای یابد، نخست اثر آن آگاهی، به ظاهر نفس... می‌رسد تا از کثرت و نامضبوطی حرکات و سکانات... اعراض کند و به وحدت و عدالتی که در احکام شرعی مدرج است، روی آورد و آن را انقیاد نماید؛ و آن زمان، دخول ایشان در دایرهٔ مقام اسلام - که انقیاد اوامر و زواجر شرع - است درست شود؛ و آن‌گاه از تباط این شخص انسانی که به مسلمانی درآمده است، با حق و اسما و صفات مقدس او به طریق تعلق ثابت می‌افتد... و بعد از آن، اثر آن آگاهی... به قوای باطنی... می‌رسد، تا به تکلف و تطف، جهد کند... و خوبستن را به اسم سمیع و بصیر و عالم و قائل، متخلق گرداند، و... حینئذ از مقام اسلام به مقام ایمان ترقی کرده باشد و در اثنا سیر... خود را به اسمای حق، چون کریم و حلیم و عَلام و رُئوف و امثال آن، بر وفق «تخلقوا بأخلاق الله» متخلق کند؛ و مقام ایمان را از این جهت، مقام تخلق گویند. پس چون احکام انحرافات از ظاهر و باطن نفس متفی گردد، صورت وحدت و عدالتی که در مشیمهٔ نفس، کامن بود، متولد شود و نام آن صورت دل است. پس دل... محل تجلی اسمی شود از توابع اسم ظاهر حق که منشأ تعیین نفس و مزاج این شخص بوده باشد...؛ و حینئذ به آن اسم متحقق شود؛ اعنی در وقت تجلی آن اسم در دل او، اسم و رسم او به کلی از میان برخیزد تا همه آن اسم باشد؛ و آن‌گاه از مقام ایمان به مقام احسان ترقی‌اش محقق شود (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۵۸۸).

با این توضیح فرغانی، تعلق، تخلق و تحقق، بیانگر مراتب سلوک سالک است به اعتبار ائصاف به اسمای الهی و مبتنی بر مراتب سه‌گانهٔ نفس، روح و سر. آن‌گاه که سالک در طلب آثار اسمای الهی در مرتبهٔ نفس و بدن و قوای مرتبط با آنها باشد، صاحب مرتبهٔ تعلق است؛ اما آن‌گاه که این اسما را در مرتبهٔ روحی احصا کند و به حقایق این اسما و معانی آنها متصف شود و اشراف یابد، به مرتبهٔ تخلق رسیده است؛ و آن‌گاه که در مرتبهٔ سرّ خود، جامع مراتب صور و معانی و آثار این اسما شود - که مقام جمع بین ظاهر و باطن است - به مرتبهٔ تحقق بار یافته است (کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۵۷). چنین انسانی است که حقانی شده و از تقیدات ظهوری و بطونی دست شسته

است. به تعبیر دیگر، سالک در مرتبه تعلق، افتقار خود را به اسما می‌یابد؛ در مرتبه تخلق از طریق عمل و کسب به مقتضای علم خود به این اسما متصف یا متخلق می‌شود؛ اما در مرتبه تحقق، به جهت طهارت آینه درونش، عمل و تبعیتش به اقتضای علم خدا خواهد بود. عارف در این مرحله چنان قابلیت محضی می‌یابد که هر آنچه از ناحیه حق می‌آید، بدون هیچ تغییر و تبدیلی می‌پذیرد (همان، ج ۲، ص ۶۳۲).

۲-۵. سه‌گانه علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین

سه‌گانه علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین بر وزان سه‌گانه‌های سابق است. علم‌الیقین مرتبه یقین عقلی است که مربوط به عوام اهل سلوک، صاحبان مقامات اسلامی و انانی است که با اسمای الهی در مرتبه نفسی تعلق حاصل کرده‌اند؛ عین‌الیقین مرتبه یقین شهودی است که مربوط است به خواص اهل سلوک و صاحبان مقامات ایمانی و متخلقی به اسماء‌الله؛ و حق‌الیقین، مربوط است به خاص‌الخواص و صاحبان مقامات احسانی و متحققین به اسمای الهی. «و عند التحقيق، علم‌الیقین و عین‌الیقین، و حق‌الیقین، إشارة إلى المراتب المذكورة [الشريعة و الطريقة و الحقيقة]، و كذلك أصحاب الشمال، و أصحاب اليمين، و المقربين، و أهل الإسلام، و الإيمان، و الإيقان، و كذلك العام و الخاص، و خاص الخاص، و المبتدی، و المتوسط، و المنتهی، و أمثال ذلك» (أملی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۲۸).

به بیان خواجه طوسی:

یقین در عرف، اعتقادی باشد جازم، مطابق، ثابت که زوالش ممکن نباشد و آن به حقیقت مؤلف بود از علم به معلوم، و از علم به آنکه خلاف آن علم اول محال باشد. و یقین را مراتب است و در تنزیل علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین آمده است؛ چنانکه فرموده است: «لَوْ تَعَلَّمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ؛ و دیگر گفته است: «و تَصَلِّيَةُ جَعِيمٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ». و در مثل آتش... مشاهده هرچه در نظر آید به توسط نور آتش، به منابت علم‌الیقین است؛ و معاینه جرم آتش که مفیض نور است بر هرچه قابل اصانت باشد، به منابت عین‌الیقین، و تأثیر آتش در آنچه بدو رسد تا هويت او محو کند و آتش صرف بماند، حق‌الیقین (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۷۷).

«علم‌الیقین ما کان بشرط البرهان، و عین‌الیقین ما کان بحکم البیان، و حق‌الیقین ما کان بنعت العیان، فعلم‌الیقین لأرباب العقول، و عین‌الیقین لأصحاب العلوم و حق‌الیقین لأصحاب المعارف» (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۶۲). «علم‌الیقین: ما أعطاه الدلیل. عین‌الیقین: ما أعطته المشاهدة و الكشف. حق‌الیقین: ما حصل من العلم بما أريد له ذلك المشهود». (مهمانمی، ۱۴۲۹، ص ۵۵).

نتیجه‌گیری

نگاه پویا به دین و دستورالعمل‌های دینی از ویژگی‌های عرفان در ادیان الهی، به‌ویژه اسلام و مسیحیت است. از دیدگاه عرفانی، انسان به مدد این دستورات، حرکتی از ظاهر به باطن و از شهادت به غیب را آغاز می‌کند و بی‌شک

آنجا که این دستورات مفصل‌تر، کامل‌تر و دقیق‌تر باشند، این حرکت باطنی نیز مسیری صحیح و شتابی مطلوب‌تر خواهد داشت. عارفان مسلمان سعی بلیغ داشته‌اند تا با استفاده از تجارب سلوکی خود و با بهره‌مندی از مضامین دینی، این دستورات را در ساختاری طولی و نظامی دارای مراتب بیان کنند و بسط دهند. غنای دستورات اخلاقی و عرفانی اسلام از یک سو، و مضامین بنیادینی که دین اسلام در مورد حقیقت عالم تکوین، شریعت و انسان در اختیار قرار داده از سوی دیگر، به عارفان مسلمان این قدرت را بخشیده است که نظامی سلوکی در قالب بیان منازل و مقامات طولی ارائه دهند که عرفان عملی نام دارد. اگرچه این مقامات در عددهای مختلف و با چینش‌های متفاوت بیان شده‌اند، اما می‌توان همگی را در نظامی منطقی با مراتبی سه‌گانه دسته‌بندی کرد. این مراتب سه‌گانه سلوکی، خود مبتنی بر سه‌گانه‌ای وجودی است که ناظر به ظاهر، باطن و جمع بین ظاهر و باطن. است سالک همواره در بدایت امر، از ظاهر - که موطن شریعت و مقام اسلام است - آغاز می‌کند تا به باطن که جایگاه طریقت و مقام اسلام است، می‌رسد و در نهایت، در مقام احسان و با وصول به حقیقت، تقیدات ظاهر و باطن را به سوی می‌نهد و در مقامی جمعی، جامع ظاهر و باطن می‌شود.

در عرفان مسیحی نیز این سه‌گانه سلوکی، مبتنی بر مراتب سه‌گانه انسان، در قالب سه راه یا مرتبه تهذیب، اشراق و اتحاد یا کمال بیان شده است. اگرچه اشاراتی به این سه‌گانه را در کلمات عارفان اولیه مسیحی می‌یابیم، اما محققان عرفان، تصریح به این سه‌گانه را برای اولین بار در نوشته‌های دیونیسوس عارف یافته‌اند. مرتبه تهذیب، منطبق است با مرتبه نفسی در عرفان اسلامی، که در آن، سالک در مرتبه ظاهر سعی در حرکت به سوی باطن دارد و تلاش می‌کند در همان مرتبه نفس، متلبس به اسمای الهی شود. مرتبه اشراق، مرتبه ورود به مقامات باطنی است که قلب شهوداتی از سنخ شهودات عین‌الیقینی دارد؛ و مرتبه اتحاد یا کمال، مرتبه ورود به مقامات احسانی است که در آن، عارف حقیقت را به حق‌الیقین می‌یابد و به اسمای الهی متحقق می‌شود.

قابل توجه است که سیر عرفانی عارف مسلمان، در وصول به وحدت به پایان نمی‌رسد. وصول به وحدت یا به تعبیر عرفان مسیحی کمال و اتحاد، اگر چه پایان سیر الی‌الله یا به تعبیری انتهای سفر اول از اسفار اربعه عرفانی است، آغازی است برای سیر فی‌الله یا سفر دوم و فنای صفاتی و ذاتی در حق. عارف در ادامه سیر، سفری سوم و چهارم نیز خواهد داشت که در آن به مقام بقای بعد از فنا واصل می‌شود.

منابع

- اسمیت، مارگارت، ۱۳۹۰، *مطالعاتی در عرفان اولیه خاور نزدیک و خاور میانه*، مترجم: منصور پیرانی و مریم محمدی، تهران، مرکز نشر.
- انصاری، خواجه عبد الله، ۱۳۷۷، *مجموعه رسائل فارسی خواجه عبد الله انصاری*، مصحح، محمد سرور مولائی، تهران، توس.
- آملی، سید حیدر، ۱۳۸۲، *أنوار الحقیقة و أطوار الطریقة و أسرار الشریعة*، مصحح، سید محسن موسوی تبریزی، قم، نور علی نور.
- ____، ۱۳۶۸، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، مصحح، هانری کربن، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ____، ۱۴۲۲، *تفسیر المحيط الاعظم*، مصحح، سید محسن موسوی تبریزی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- بحر العلوم، ۱۴۱۵، *رساله سیر و سلوک (تحفة الملوك فی السیر و السلوك)*، مصحح، علامه سید محمد حسین تهرانی، مشهد، علامه طباطبایی.
- جنید بغدادی، ۱۴۲۵، *رسائل الجنید*، مصحح، جمال رجب سیدی، دمشق، دار اقرأ للطباعة و النشر.
- حسینی، ابو العباس احمد، ۱۴۱۹، *البحر المدید*، مصحح، احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، حسن عباس زکی. حقی بروسوی، اسماعیل، بی تا، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دارالفکر.
- خرگوشی، عبد الملك بن محمد، ۱۴۲۷، *تهذیب الاسرار فی أصول التصوف*، مصحح، امام سید محمد علی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- رازی، نجم الدین، ۱۳۷۹، *مرصاد العباد*، مصحح، محمد امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- سلمی، ابو عبد الرحمن، ۱۳۶۹، *مجموعه آثار السلمی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۳۷۳، *اوصاف الاشراف*، مصحح، سید مهدی شمس الدین، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- فرغانی، سعید الدین، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، مصحح، رضا مرندی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ____، ۱۴۲۸، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*، مصحح، عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- فناری، محمد حمزه، ۱۳۷۴، *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*، مصحح، محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، *النصوص*، مصحح، سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قیشری، عبد الکریم، ۱۳۷۴، *الرسالة القشیریة*، مصحح، عبد الحلیم محمود، قم، بیدار.
- ____، ۱۹۸۱ م، *لطائف الإنشادات*، مصحح، ابراهیم بسیونی، مصر، هیئة المصریة العامه للکتاب.

کاشانی، عبد الرزاق، ۱۴۲۶ الف، *كشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر*، مصحح، احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه.

____، ۱۴۲۶ ب، *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*، مصحح، احمد عبد الرحیم السایح، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة.

کرمانی، علیرضا، ۱۳۹۳، «حقیقت و چگونگی سلوک باطنی در قرآن از منظر علامه طباطبایی»، *قرآن‌شناسخت*، ش ۱۳.

لاهیجی، محمد، ۱۳۸۱، *مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز*، مصحح، علیقلی محمودی بختیاری، تهران، نشر علم.

مکی، ابوطالب، ۱۴۱۷، *قوت القلوب فی معاملة المحبوب*، مصحح، باسل عیون السود، بیروت، دار الکتب العلمیه. مهمائمی، علی بن احمد، ۱۴۲۹، *مشروع الخصوص إلى معانی النصوص*، مصحح، احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه.

یزدان‌پناه، سید یدالله، ۱۳۹۲، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش، سید عطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

یوحنا الصلیب، اللیل المظلم، ۲۰۰۳، ترجمه به عربی: اسطفان طعمه الکرملی، بیروت، دیر سیده الکرمل.

Aumann, Jordan, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, Reprinted by Wipf and Stock Publishers, e-book, 1985.

Bulter, Cuthbertler, *Western Mysticism, The Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*, London, Fletcher and Sonltd, 1926.

Devine, A. (1912). State or Way (Purgative, Illuminative, Unitive). In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. Retrieved June 7, 2018 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/14254a.htm>

to Christian Spirituality, Holder, Arthur, *The Blackwell Companion* Blackwell Publishing Ltd, 2005.

Inge, William Ralph, *Christian Mysticism*, New York Charles Scribner's Sons, 1899

Karavites, Peter, *Evil—freedom—and the road to perfection in Clement of Alexandria*. Leiden, Boston, Koln, Brill, 1999

Louth, Andrew, Denys the Areopagite, London, New York, Continuum, 2001.

Pourrat, p, Christian Spirituality, Translated by W. H. Mitchell, London, Borns Gates and Washbourne, Digitized by the Internet Archive in 2008

Torjesen, Karen Jo, Hermeneutical procedure and theological structure in Origen's exegesis, Berlin ; New York : de Gruyter, 1985.

The Triple Elements of Wayfaring in Islamic and Christian Mysticism

Alireza Kermani / Associate Professor, Department of Mysticism, IKI Kermania59@yahoo.com

Received: 2019/10/11 - **Accepted:** 2019/12/24

Abstract

Wayfaring and its stages are among the main issues of the Islamic and Christian mysticism. Generally, in these two mysticism, there is an inward movement called mystical wayfaring which is itself a gradual matter like any other movements. In this type of journey there are three elements, beginning, acme and middle. These three elements in the fact-itself of movement, require the triple of noumenal in the stages of wayfaring for the seeker that has been dealt with in the Islamic and Christian mysticism. The triple of refinement, illumination and unity in the Christian mysticism are somehow equal to the proposed triple in the Islamic mysticism such as, Islamic stages, faith and emotion; the vulgar, elite and the elect among the elects; Shari'a, the Way and the truth; cognitive Certainty, Certainty be sense, reality of Certainty; and belonging, assuming traits and realization.

Keywords: mysticism, Islamic mysticism, Christian mysticism, wayfaring, stages of wayfaring, the triple of wayfaring.

An In-depth Analysis of Whatness and Status of Rationality in Modern Spirituality

✉ Ali Ghorbani kalkanari / M.A. in Philosophy of Religion, IKI

hekmatrabani65@gmail.ir

Mohammad J'afari / associate professor of theology and philosophy of religion, IKI

mjafari125@yahoo.com

Received: 2019/10/25 - **Accepted:** 2020/01/06

Abstract

The issue of spirituality has become very important to humanity in today's world. Accordingly, there are numerous and sometimes conflicting spiritual perspectives among philosophical and intellectual schools, one of which is called modern spirituality. From this point of view, based on modern rationality and in line with modernism, a new understanding of religion must be provided to reduce human suffering and achieve absolute peace and satisfaction. On the other hand, this approach holds that religious spirituality is inefficient in providing this purpose. This paper seeks to provide a comprehensive definition of the nature and character of rationality in modern spirituality. The findings show that, arguing rationality is not only in line with modern spirituality but is in conflict with that.

Keywords: reason, rationality, modern rationality, spirituality, modern spirituality

Thinking, and its Individual and Social Functions in the Practical Mysticism from the Viewpoint of Nahj al-Balaghah

Hasan Taremirad / Associate Professor, Encyclopedia of the Islamic World Foundation

h_taromi@yahoo.com

Mansour Pahlawan Mohammadali / Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences,
University of Tehran

pahlevan@ut.ac.ir

✉ **Sedigheh Labani Motlagh** / Ph.D. Student, Nahj al-Balaghah Research Institute, Tehran

s.labanymotlagh@yahoo.com

Received: 2019/09/23 - **Accepted:** 2019/12/16

Abstract

Thought is a dynamic force for obtaining facts, and thinking is the endeavor of this force based on reason and wisdom. In practical mysticism, which is a coherent plan for the human perfection, thinking has a high impact on the seekers, because thinking can lead man to perfection and happiness. Using an inferential method, this paper seeks to examine the status and the individual and social functions of thinking in practical mysticism from the perspective of Nahj al-Balagha. The findings show that, thinking is the best way for the seeker to reach God, since it has features such as awaking, guiding towards God, helping others and enjoining good and forbidding evil.

Keywords: Nahj al-Balagha, practical mysticism, thinking

of the Covenant of “Alast” and its Meaning from Farqani's The Homeland Viewpoint with an Emphasis on the Verse of Covenant

Rasul Mazruie / Qom Seminary, Level Four

Erfani2015@chmail.ir

Received: 2019/10/09 - **Accepted:** 2019/12/10

Abstract

The verse of covenant (172 Surat al-A'araf) and its related traditions are among the most controversial verses of the Holy Qur'an. Meanwhile, the exquisite views of Saeed al-Din Farqani, the student of Ibn Arabi and Sadr al-Din al-Qunawi's mystical school have not been examined so far. To Farqani, in the world of the discrete idea, Adam's earthy form, which contains earthy particles whose every single particles is the elemental form of the children and descendant of Adam, obtains its apparitional image. Those particles also appeared in detail in that universe and associate with the apparitional image of their spirits, and due to their closeness to the world of Simplicity and Unity and diffusion of the innate monotheism, they admit the Lordship of God the Almighty. This idea is more compatible with the appearance of the verse of covenant and related traditions.

Key words: the covenant of Alast, Farqani, the verse of covenant, original love, the apparitional image facing with the sensible world, the world of the discrete idea.

Imam Mahdi (aj)'s Reappearance, the Manifestation of Monotheism and the Dominance of the Name of Hidden

Mohammad Reza Abedini / Professor at Qom Seminary,

✉ **Ebrahim Pourali** / Qom Seminary, Level Four

abca883883@gmail.com

Received: 2019/09/12 - **Accepted:** 2019/11/03

Abstract

The reappearance of Imam Mahdi (may Allah hasten his reappearance) and the establishment of his government will cause widespread changes in the human life. This great evolution has a general spirit that is the manifestation of monotheism with the dominance of the Name of Hidden (al- Bāṭin). Focusing on the narrations of the Ahlul-Bayt (P.B.U.T.), this paper seeks to show how the narrations related to the reappearance of Imam Mahdi (may Allah hasten his reappearance) signify the manifestation of the Name of (al- Bāṭin) at that time.

Keywords: Imam Mahdi's reappearance, monotheism, the Name of (al-Bāṭin), returning, resurrection

Abstracts

Mystical Anthropology and its Ontological Foundations

✉ **Mohammad Reza Esfandi** / M.A. in Islamic Mysticism, IKI

Ahmad Saeedi / Assistant Professor, Department of Mysticism, IKI ahmadsaeidi67@yahoo.com

Received: 2018/03/03 - **Accepted:** 2019/06/17

Abstract

According to mystics, man is a comprehensive being compared to other creatures of God, and therefore, all of God's Attributes of Perfection that manifest in the other identifications will also manifest in the human determination. Thus, mystics have regarded man as a macrocosm. This worldview is based on a certain ontology that holds a special role and status for man in relation to God and the other divine manifestations. Both mystical anthropology and its ontology have been studied in various ways in mystical works, but in none of them, an independent section is devoted to the ontological foundations of mystical anthropology, and therefore the relationship between these principles and mystical anthropology is not specifically discerned. This paper seeks to explain the relationship between ontology and mystical anthropology. To this end, the foundations of the ontology and anthropology of the mystics have been studied in this paper.

Keywords: foundations, theoretical mysticism, practical mysticism.

Table of Contents

Mystical Anthropology and its Ontological Foundations

Mohammad Reza Esfandi / Ahmad Saeedi5

Imam Mahdi (aj)’s Reappearance, the Manifestation of Monotheism and the Dominance of the Name of Hidden

Mohammad Reza Abedini / Ebrahim Pourali 25

of the Covenant of “Alast” and its Meaning from Farqani’s Viewpoint with an Emphasis on the Verse of Covenant

Rasul Mazruie41

Thinking, and its Individual and Social Functions in the Practical Mysticism from the Viewpoint of Nahj al-Balaghah

Hasan Taremirad / Mansour Pahlawan Mohammadali / Sedigheh Labani Motlagh..... 59

An In-depth Analysis of Whatness and Status of Rationality in Modern Spirituality

Ali Ghorbani / Mohammad J’afari73

The Triple Elements of Wayfaring in Islamic and Christian Mysticism

Alireza Kermani.....93

In the Name of Allah

Anwār-Ma'rifat

Vol.8, No.2, fall & winter 2018-19

An Academic Semianual on Journal of Mysticism

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute (IKI)*

Editor in Chief: *Ali Reza Kermani*

Editor: *Ahmadhusein Sharifi*

Page Setup: *Hamid Khani*

Publication: *Hamid Khani*

Editorial Board:

- ☐ **Ali Amini Nezhad:** *Seminary Professor, Qum Seminary*
- ☐ **Hasan Saidi:** *Associate Professor, Shahid Beheshti University*
- ☐ **Askari Solimani Amiri:** *Associate Professor, IKI*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Professor IKI.*
- ☐ **YarAli Kord Firozjahi:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University.*
- ☐ **Mohammad Fanai Ashkevari:** *Associate Professor, IKI*
- ☐ **Golamreza Fayazi:** *Professor, IKI*
- ☐ **Mohsen Gomi:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*
- ☐ **Ali Reza Kermani:** *Associate Professor, IKI.*
- ☐ **Mohammad Mahdi Gorjiyan:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113471

Fax: +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

<http://iki.ac.ir> & <http://nashriyat.ir>
