

دوفصل نامه علمی - پژوهشی

# انوار معرفت

سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۸



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

## سر دبیر

احمدحسین شریفی

## مدیر اجرایی

حمید خانی

## صفحه آرایی

سجاد سلگی

## 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

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

محمد فتایی اشکوری

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

غلامرضا فیاضی

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

محسن قمی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

یار علی کرد فیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

علیرضا کرمانی

دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

محمد مهدی گرجیان

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

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

پژوهشی امام خمینی، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۱ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار

۳۷۱۶۵-۱۸۶ صندوق پستی (۰۲۵) ۳۲۹۳۴۴۸۳

نمایه در:

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

nashriyat.ir

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

## 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

---

روش شهودی مستقیم، روشی در فهم باطن قرآن / ۵

رسول مزرئی

مقایسه تطبیقی آموزه‌های روایی با مبانی عرفان عملی دربارهٔ ... / ۲۱

محمد میری

بررسی مسئلهٔ جعل در فلسفه و عرفان بر اساس دیدگاه ... / ۳۵

محمد محسن موحدی اصل / عسکر دیرباز

شیخ احمد سرهندی و نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی / ۵۱

مرتضی کربلایی

بررسی جایگاه «صحبت» در کشف‌المحجوب هجویری و عوارف‌المعارف سهروردی / ۶۵

قدرت‌الله خیاطیان / سیدحسن طباطبائی / فرشته حاجی‌زاده

بررسی و نقد دلایل ناهمسانی خلود و عذاب در اندیشهٔ ابن عربی و تابعان / ۸۵

رضا حسینی فر / محمد سمیه امینی کهریرسنگی

۱۱۱ / Table of Contents



## روش شهودی مستقیم، روشی در فهم باطن قرآن

Erfani2015@chmail.ir

رسول مزرئی / سطح چهار حوزه علمیه قم

دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۱

### چکیده

یکی از مسائلی که ذهن قرآن‌پژوهان را به خود مشغول ساخته، مسئله روش‌شناسی تفاسیر و تأویلات عرفاست. از جمله مهم‌ترین فواید روش‌شناسی تفسیر عرفانی این است که نگاه منفی برخی از اندیشمندان علوم قرآنی را به تفسیرهای باطنی عرفا تغییر می‌دهد. این تحقیق از نوع تحقیقات توصیفی و تحلیلی است. روش به‌کاررفته در این نوشتار، اسنادی و روش جمع‌آوری داده‌ها کتابخانه‌ای است و داده‌های مورد نیاز از طریق ابزار فیش‌برداری گردآوری شده‌اند. درباره روش تفسیری اهل معرفت، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است. گروهی روش تفسیری اهل عرفان را خلاف روش‌های متداول تفسیری و قواعد عقلایی فهم متن می‌دانند و گروهی دیگر تفاسیر عرفانی را ذوقی و غیر روشمند می‌خوانند. به نظر نگارنده، تفسیر عرفانی یا تأویل، روشمند بوده و دارای مبانی و اصول مختص به خود است. یکی از این روش‌ها، که اهل معرفت به آن اشاره کرده‌اند، روش شهودی مستقیم است. از جمله ابزار و شروط نیل به باطن کلام در این روش، طهارت باطنی قاری، تلاوت مداوم و مکرر آیات قرآن، و تدبر و تفکر همراه با حضور قلب است.

**کلیدواژه‌ها:** تأویل عرفانی، روش شهودی مستقیم، طهارت باطنی، تلاوت مداوم، تدبر.

## مقدمه

مکتب تفسیر عرفانی مبتنی بر مبانی خاص است و در فرایند تفسیر، از روش‌های ویژه‌ای بهره می‌برد؛ اما فقدان اثر تفصیلی مستقل درباره روش و مبانی تفسیر عرفانی و نیز دشواری فهم سخنان عرفا، موجب شده است این مکتب تفسیری از جانب برخی اندیشمندان علوم اسلامی مورد تردید و اشکال، و گاه انکار قرار گیرد؛ از این رو به نظر می‌رسد روش‌شناسی تفسیر عرفانی و تبیین ابزار و شرایط آن، نگاه اندیشمندان علوم اسلامی، به ویژه قرآن‌پژوهان را به تفسیرها و تأویل‌های عرفانی تغییر دهد و زمینه تحقیق بیشتر در موضوع تفسیر عرفانی را فراهم آورد.

افزون بر مطالبی که برخی از اهل معرفت، همچون روزبهان بقلی شیرازی در مقدمه کتاب *عرانس الیبان* (ر.ک: بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۱۲-۱۳)؛ سیدحیدر آملی در *تفسیر المحيط الاعظم*، (ر.ک: آملی، ۱۳۸۵، ج ۱ - ج ۵) و *عبدالرزاق کاشانی* در مقدمه کتاب *التأویلات* (ر.ک: کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۵-۶) به آن پرداخته‌اند و نیز مباحثی که برخی دیگر از عرفا به صورت پراکنده در آثار عرفانی خود به آن اشاره کرده‌اند (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۷ و ج ۴، ص ۲۵؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷)، سیدیدالله یزدان‌پناه به صورت مستقل در مقاله «رمز و راز تأویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت»، انواع و مبانی تأویل عرفانی و روش‌های نیل به باطن قرآن را بررسی کرده است. وی در این نوشتار به دو روش از روش‌هایی که اهل معرفت در تأویل قرآن از آن بهره برده‌اند، یعنی روش علمی و روش شهودی، اشاره کرده است.

به نظر نگارنده، دقت و توجه در برخی آثار عرفانی نشانگر این است که روش شهودی نیز در نهاد خود به دو نوع تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: ۱. روش شهودی مستقیم؛ ۲. روش شهودی غیرمستقیم. نوشتار پیش‌رو درصدد بررسی روش شهودی مستقیم و ابزار و شرایط آن و بیان تفاوت این روش با دو روش علمی و شهودی غیرمستقیم است و از این جهت اثری نو و جدید به‌شمار می‌آید. از این رو، به منظور تبیین بهتر روش شهودی مستقیم، مقاله پیش‌رو را در چهار بند تنظیم خواهیم کرد. در بند نخست، درباره چیستی عرفان و مستنبطات عرفانی سخن می‌گوییم و در بند دوم به روش‌های فهم باطن قرآن اشاره خواهیم کرد. در بند سوم وجوه افتراق و اشتراک روش‌های فهم باطن را بررسی می‌کنیم و سپس در بند چهارم ابزار و شروط روش شهودی مستقیم را تبیین و تحلیل خواهیم کرد.

## ۱. چیستی عرفان اسلامی و مستنبطات عرفانی

### ۱-۱. چیستی عرفان و ارکان آن

واژه «عرفان» مصدر ماده «عَرَفَ» در لغت به معنای «شناختن» است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵، ص ۵۶۰) و در اصطلاح عبارت است از: علم حضوری به اسما، صفات، افعال و مظاهر حضرت حق و علم به احکام مبدأ و معاد و شناخت مقامات و منازل سلوک و مجاهده به منظور تطهیر و تهذیب نفس و طهارت باطن. قیصری شارح کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی در تعریف عرفان می‌گوید: عرفان علم به خداوند سبحان از جهت اسما و صفات و مظاهرش و علم به ویژگی و احکام مبدأ و معاد است. و نیز علم به حقایق عالم و چگونگی بازگشت عالم به حقیقت

واحدی که ذات احدیت است. و شناخت راه سلوک و مجاهده برای خلاصی نفس از تنگناهای قیدهای جزئی و اتصال به مبدأ نفس و متصف شدن نفس به وصف اطلاق و کلیت (قبصری، ۱۳۸۱، ص ۷).

به عبارتی دیگر، عرفان معرفت شهودی به صفات، اسما و افعال حضرت حق است که از طریق پیمودن منازل و مقامات سلوکی و انقطاع از ما سوی الله و تطهیر باطن حاصل می‌شود. با دقت و تأمل در این تعریف و تجزیه و تحلیل گزاره‌های آن، دو عنصر اساسی به دست می‌آید. این دو عنصر، به اعتباری دو رکن اصلی عرفان اسلامی به شمار می‌آیند که حقیقت عرفان بر پایهٔ آن دو بنا نهاده شده است. این دو عنصر اصلی عبارت‌اند: ۱. عنصر عمل (مستفاد از عبارت: شناخت راه سلوک...؛ ۲. عنصر معرفت (مستفاد از عبارت: علم به خداوند سبحان...)). این دو عنصر اساسی جزء ارکان اصلی تعریف عرفان اسلامی است. بنابراین عرفان اسلامی به اعتبار کارکردهای اصلی و درونی دست‌کم شامل دو بُعد می‌شود: ۱. بُعد عملی؛ ۲. بُعد معرفتی.

نکتهٔ درخور توجه اینکه رابطهٔ بین عرفان و دین رابطه‌ای ویژه است که می‌توان به اعتباری آن را از کارکردهای اصلی عرفان اسلامی به شمار آورد. توضیح اینکه به عقیدهٔ اهل معرفت، دین از سه لایهٔ تودرتو تشکیل شده است: «شریعت، طریقت و حقیقت. به بیانی ساده، احکام شرعی و دستورات عملی دین، مانند نماز، روزه، حج و... و نیز اصول اعتقادی و رذایل و فضایل اخلاقی، لایهٔ بیرونی دین، یعنی شریعت است. سیر و سلوک باطنی و طی منازل و مقامات سلوکی و تصفیه و تهذیب باطنی، لایهٔ میانی یا طریقت است و وصول به قرب الی‌الله و معرفت به صفات و اسمای حق و تخلق به آنها، لایهٔ درونی یا همان حقیقت می‌باشد.

به نظر آنان، این حقایق سه‌گانه در طول هم قرار دارند؛ بدین صورت که حقیقت باطن طریقت، و طریقت باطن شریعت است. بنابراین، عرفان اسلامی که دست‌کم دو لایهٔ طریقت و حقیقت را شامل می‌شود، نسبتش با اصل دین، نسبت جزء به کل، و رابطه‌اش با لایهٔ بیرونی دین، یعنی شریعت به‌معنای اخص، رابطهٔ ظاهر و باطن است. از این رو، اخذ به ظاهر بدون درک باطن، جایز است؛ اما نیل به باطن بدون گذر از ظاهر صحیح نیست. علامه سیدحیدر آملی که در کتاب *انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه* پیرامون این سه حقیقت به تفصیل سخن گفته است، در بیان رابطهٔ آنها چنین می‌نگارد: بدان شریعت و طریقت، هرچند به حسب روح و حقیقت واحدند، حقیقت برتر از طریقت، و طریقت برتر از شریعت است...؛ زیرا شریعت در مرتبهٔ نخست و طریقت در مرتبهٔ وسط و حقیقت در مرتبهٔ نهایی قرار دارد؛ پس همان‌طور که کمال آغاز به وسط است، کمال وسط نیز به پایان است... (در واقع) شریعت بدون طریقت صحیح می‌باشد؛ اما طریقت بدون شریعت راست ناید. همچنین طریقت بدون حقیقت صحیح است، لیکن حقیقت بدون شریعت صحیح نیست (آملی، ۱۳۸۲، ص ۹۹).

با این مقدمه، آموزه‌های عرفان اسلامی را به‌لحاظ کارکردهای اصلی می‌توان به سه قسم تقسیم کرد که عبارت‌اند از: ۱. آموزه‌های معرفتی؛ ۲. آموزه‌های عملی؛ ۳. آموزه‌های دینی. در بین این آموزه‌های سه‌گانه، آموزه‌های معرفتی و عملی عرفان اسلامی، که در قالب کتاب‌ها و رسایل عرفان نظری و عرفان عملی به رشتهٔ تحریر درآمده‌اند، از بحث ما خارج‌اند. نگارنده در این مقاله دربارهٔ آموزه‌های دینی عرفان و روش استنباط آنها سخن

می‌گوید؛ هرچند به دلیل پیوند تنگاتنگ دین و عرفان، آموزه‌های عرفانی‌ای که از متون دینی استنباط می‌شوند، ملاک و معیار صحت و سقم آموزه‌های حاصل از سیر و سلوک و کشف و شهود به شمار می‌آیند.

## ۲-۱. تعریف مستنبطات عرفانی

اهل معرفت به معارف و لطایفی که از قرآن و سنت به دست می‌آیند، «مستنبطات عرفانی» می‌گویند. کلمه «استنباط» در لغت به معنای استخراج (جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۱۱۶۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۴۱۰) و در اصطلاح عارفان به معنای استخراج لطایف و معارف عرفانی از ظاهر و باطن قرآن است. اهل معرفت به این معارف و لطایف، «مستنبطات» یا «علم‌الاشاره»، و به کسانی که با درون‌پژوهی و غواصی در اعماق اقیانوس معارف قرآن، این معارف را صید می‌کنند و به اسرار قرآن و رموز احادیث دست می‌یازند، «اهل فهم» می‌گویند. در واقع، مستنبطات عرفانی، معارف و اسرار و لطایفی‌اند که اهل فهم با عمل به ظاهر و باطن کلام وحی و با متابعت ظاهری و باطنی از گفتار و رفتار رسول الله ﷺ و اهل بیتش علیهم‌السلام به دست می‌آورند. سراج طوسی که در کتاب *اللمع فی التصوف* فصلی را به مستنبطات اهل معرفت اختصاص می‌دهد، در تعریف آن چنین می‌گوید: مستنبطات آن معارفی است که اهل فهم از محققان، به سبب موافقت با ظاهر و باطن کتاب الله و تبعیت ظاهری و باطنی از رسول الله ﷺ و عمل به آنها، با ظاهر و باطنشان استخراج و استنباط می‌کنند. پس هنگامی که به آنچه علم دارند، عمل می‌کنند، خداوند علم آنچه را که نمی‌دانند - که همان لطایف و اسرار قرآن است - به آنها ارث می‌دهد. آن علم به ارث رسیده، علم اشاره و علم موارث اعمال است که خداوند آن را بر قلوب بندگان برگزیده‌اش آشکار می‌کند (سراج طوسی، ۱۹۱۴م، ص ۱۰۵).

با دقت و تأمل در کلام /بوضر سراج چند نکته به دست می‌آید:

مهم‌ترین شرط در استنباط معارف قرآن توجه و تدبر در ظاهر و باطن آن است؛ از این‌رو کسانی که فقط به ظاهر قرآن التفات دارند یا کسانی که ظاهر را به بهانه رسیدن به باطن کنار می‌گذارند و آن را فقط راه رسیدن به باطن می‌دانند، در جهالت به سر می‌برند.

شرط بعدی در تحصیل اسرار و لطایف کلام وحی و روایات معصومین علیهم‌السلام عمل به ظاهر و باطن آنهاست؛ زیرا فقط در این صورت است که خداوند «علم ما لم یعلم» را به آنان ارزانی می‌دارد.

در استنباط آموزه‌های معرفتی از متون دینی، ظاهر و باطن کلام در کنار هم ارزشمندند. به نظر اهل عرفان، ظاهر بریده و جدای از باطن نیست و تنها راه نیل به باطن، ظاهر کلام و رعایت اصل ظهورگیری است. سراج طوسی در همان فصل تصریح می‌کند که ارباب احوال و قلوب، معانی لطیف و اسرار باطنی قرآن و روایات را از راه ظاهر به دست می‌آورند (ر.ک: همان، ص ۱۰۷).

در واقع، مسئله مهم ابقای ظواهر، وجه تمایز روش استنباطی اهل معرفت و سایر گروه‌های باطنی‌گراست. غزالی در کتاب *مشکات الانوار* پس از بیان برخی از مبانی تفسیری خویش، روش تفسیری خود را از باطنیه و



کسانی که ظواهر آیات را بر نمی‌تابند، جدا می‌کند و پیرامون اصل ابقای ظواهر در تفسیر کریمه‌های قرآنی چنین می‌نگارد: از این مثال‌ها که آوردیم، گمان مبر که مجاز به کنار گذاشتن ظواهر و ابطال آنها هستی تا اینکه مثلاً در مورد امر «خلع نعلین» به حضرت موسی علیه السلام بگویی: اصلاً همراه حضرت موسی علیه السلام کفشی نبوده یا او این خطاب را شنیده است؛ حاشا! همانا باطل شمردن ظواهر، نظریهٔ باطنیه است؛ آنها که با چشم معیوب فقط به یک عالم (عالم باطن) می‌نگرند (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۲۸۳).

به نظر غزالی، مفسر کامل کسی است که بین ظاهر و باطن کلام جمع کند؛ نه اینکه مانند باطنیه ظواهر را باطل بداند یا همچون حشویه اسرار و رموز کلام حق را انکار کند. وی در ادامه با استناد به حدیث نبوی صلی الله علیه و آله که فرموده‌اند قرآن ظاهر و باطن و حد و مطلع دارد، و با اشاره به داستان حضرت موسی علیه السلام که به خلع نعلین امر شد، دربارهٔ نحوهٔ عبور از ظاهر کلام و رسیدن به باطن آن می‌گوید: حضرت موسی علیه السلام از امر خلع نعلین، طرد دو جهان را فهمید و امر حق را در ظاهر با درآوردن کفش از پا و در باطن به طرد کونین امتثال کرد؛ و این معنای اعتبار است؛ یعنی عبور از چیزی به غیر آن چیز و از ظاهر به باطن و سرش (غزالی، همان، ص ۲۸۳).

## ۲. روش‌های فهم باطن قرآن

بر اساس مفاد برخی از آیات و روایات، قرآن حقیقتی ذوبطون است. به نظر اهل معرفت، همان‌گونه که تفسیر و فهم ظاهر قرآن روشمند بوده و متوقف بر به‌کارگیری قواعد عقلایی فهم متن است، نیل به باطن آن، که «تأویل» نام دارد نیز روشمند بوده و مبتنی بر مبانی خاص و متوقف بر به‌کارگیری ابزار ویژه است. واژه «تأویل» مصدر باب تفعیل از مادهٔ «اول» در لغت به‌معنای بازگشت به اصل یا محل رجوع است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵، ص ۹۹). این واژه در علوم مختلف معانی متفاوتی دارد. تأویل در اصطلاح اهل معرفت عبارت است از: دستیابی به عمق و باطن کلام و کشف اسرار و رموز مستور و پوشیدهٔ آن از گذرگاه ظاهر. به عبارتی دیگر، تأویل به عمق رسیدن، ژرف‌کاوی، و سیر در عمق و فهم درون‌مایهٔ کلام است (رک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۱، ص ۱۱).

به نظر اهل عرفان، تفاوت تفسیر ظاهری با تأویل یا تفسیر باطنی در این است که تفسیر ظاهری پرده از ابهامات ظاهر الفاظ کلام برمی‌دارد و تأویل روشی در کشف اسرار و معارف نهفته در بطون کلام است. از نگاه آنان، باطن کلام جدای از ظاهر آن نیست و تأویل مکمل تفسیر است، نه مقابل آن. صدرالمتألهین شیرازی در این باره می‌گوید:

آنچه از اسرار و رموز قرآن برای راسخان در علم و عارفان محقق حاصل می‌شود، نه‌تنها تناقضی با ظاهر آن ندارد، بلکه مکمل و متمم ظاهر قرآن بوده، رسیدن به لب و باطن آن از دریچهٔ ظاهر و عبور از سیاق اولیهٔ کلام امکان‌پذیر است (قوامی شیرازی، ۱۹۹۹م، ص ۸۲).

چنانکه پیش‌تر گفتیم، برخی از پژوهشگران معاصر برای رسیدن به باطن کلام وحی و استنباط و استخراج معانی باطنی آیات قرآن، از دو روش نام برده‌اند: روش نخست که اعتبار و ارزش آن از روش دوم بیشتر بوده و در واقع روش اصلی دستیابی به باطن قرآن است، «روش شهودی» نام دارد؛ و روش دوم که درجهٔ اعتبار آن از روش

دوم پایین تر بوده و مبتنی بر تفکر و تدبّر در ظاهر آیات قرآن و ارجاع برخی از آیات به آیات دیگر است، «روش علمی» نامیده می‌شود (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۱، ص ۵۵-۵۹).

به نظر نگارنده، روش نخست، روش شهودی نیز بر دو قسم است: مستقیم و غیرمستقیم. بر این اساس، اهل معرفت در فهم باطن قرآن از سه روش بهره می‌برند: ۱. روش علمی، ۲. روش شهودی مستقیم؛ ۳. روش شهودی غیرمستقیم.

در ادامه، نخست دو روش علمی و شهودی غیرمستقیم را به‌اجمال توضیح خواهیم داد و در فصل سوم از نوشتار پیش‌رو، روش شهودی مستقیم را - که از نوآوری‌های این مقاله است - با تفصیل بیشتری تبیین نموده، ابزار و مبنای آن را بررسی خواهیم کرد.

## ۱-۲. روش علمی

این روش، مقابل روش شهودی است و از آن جهت که بر اصول عقلایی فهم متن استوار است، «روش علمی» نامیده می‌شود. تفاوت این روش تأویلی با روش تفسیر ظاهری این است که در تفسیر ظاهری، مفسر با استفاده از علوم متداول همچون علم لغت و نیز بهره‌گیری از اصول و قواعد عقلایی، به‌دنبال روشن ساختن مراد ظاهری خداوند از آیات است؛ اما مؤول در تأویل، با استفاده از اصل ظهورگیری و کنار هم چیدن آیات و روایات قطعی‌الصدور و نیز به‌کارگیری قواعد عقلی فهم متن، درصدد نیل به لایه‌های باطنی کلام وحی است. در روش علمی با اینکه بر ظهورگیری تأکید می‌شود، نباید بر ظاهر برخی آیات، به ویژه آیات معرفتی و اخلاقی، جمود داشت؛ بلکه به کمک برخی آیات باید از راه ظاهر و حفظ آن به عمق و باطن کلام رسید. در واقع، مؤول به کمک قرآینی که در دیگر آیات موجود است، با تلاش می‌کوشد انصراف‌های ظاهری و مادی را که در اثر انس به هستی مادی در اذهان نشست است، از معارف شریعت و حقایق فرافیزیکی بزدايد و با توجه به روح معنا و پالایش زبان عرفی، به باطن آن دست یابد (ر.ک: قوامی شیرازی، ۱۹۹۹، ص ۹۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹-۱۲).

این روش مبتنی بر پذیرفتن دو اصل اساسی است: نخست اینکه همه آیات قرآن، با آنکه بیش از شش هزار آیه است، همچون کلام واحد است؛ دوم اینکه تمام آیات قرآن همگون و هم‌نویسند؛ نه تنها هیچ اختلاف و تناقضی ندارند، بلکه معاضد و مفسّر یکدیگرند. در فرهنگ قرآنی به این روش «تدبّر» می‌گویند. تدبّر عبارت است از: تفکر همراه با پیگیری. آیات فراوانی در قرآن به تدبّر و تأمل در قرآن امر کرده و استفاده از این روش را به همگان توصیه نموده‌اند (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۱، ص ۵۵).

برای مثال، علامه طباطبایی در کتاب *قرآن در اسلام* ذیل عنوان: «قرآن مجید ظاهر و باطن دارد»، مفاد ظاهری آیه ۳۶ سوره نساء (وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا) را نهی از پرستش بت می‌داند و سپس با چینش منطقی مجموعه‌ای از آیات و تحلیل دقیق و فنی و تدبّر در آن آیات به این نتیجه می‌رسد که افزون بر این ظاهر، در سطوح باطنی تا بدانجا می‌توان پیش رفت که هرگونه التفات به غیر خدا شرک به شمار آید. او پس از بررسی این دسته از آیات و گرفتن این نتیجه، چنین می‌گوید:

همین ترتیب، یعنی ظهور یک معنای ساده ابتدایی از آیه و ظهور معنای وسیع تری به دنبال آن، و همچنین ظهور و پیدایش معنایی در زیر معنایی، در سرتاسر قرآن مجید جاری است و با تدبر در این معنای حدیث معروف که از پیغمبر اکرم ﷺ مأثور و در کتب حدیث و تفسیر نقل شده است: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً آلی سبعة ابطن» روشن می‌شود. بنابر آنچه گذشت، قرآن مجید ظاهر دارد و باطن (یا ظاهر و بطن)، که هر دو از کلام اراده شده‌اند؛ جز اینکه این دو معنا در طول هم مرادند، نه در عرض همدیگر. نه اراده لفظ اراده باطن را نفی می‌کند و نه اراده باطن مزاحم اراده ظاهر می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۴۶).

به عبارتی دیگر، این روش همان روش تفسیر قرآن به قرآن است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹-۱۱، ج ۳، ص ۲۰-۲۱). تفسیر قرآن به قرآن یعنی فهم جمعی آیات قرآن و تبیین برخی از آیات فرعی به وسیله آیات اصلی و محوری (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۹۵). خداوند ﷻ در قرآن کریم می‌فرماید: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُّشَابِهاً مَثَانِي» (زمر: ۲۳)؛ یعنی خداوند بهترین سخن را که سراسر آن هماهنگ و آیاتش نسبت به هم منعطف و منثنی است، نازل کرده است. «متشابه» یعنی شبیه یکدیگر و «مثنایی» یعنی در کنار هم بودن. بنابراین، می‌توان بعضی از آیات قرآن را به واسطه برخی آیات دیگر تفسیر کرد. کسانی که بعضی از آیات را پذیرفته و برخی دیگر را رها کرده‌اند: «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ» (حجر: ۹۱)، در واقع هیچ آیه‌ای از آن را نپذیرفته‌اند. البته در این روش، مفسر و مؤول با کنار هم چیدن آیات و روایات، اسرار و لطایف نهفته در پس پرده ظواهر را کشف می‌کند.

## ۲-۲. روش شهودی غیرمستقیم

این روش را از آن جهت که بر پایه کشف و شهود استوار است، روش شهودی، و از آن حیث که به واسطه تطبیق لایه‌های باطنی کتاب تکوینی (کتاب انفسی و آفاقی) بر کتاب تدوینی (قرآن) حاصل می‌شود، روش غیرمستقیم یا روش با واسطه می‌نامیم. این روش، مبتنی بر یک اصل مهم است و آن اصل اینکه قرآن، انسان و عالم، سه کتاب خداوند تبارک و تعالی‌اند که ظاهر و مراتب طولی باطنی آنها کاملاً منطبق بر هم است (ر.ک: آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۹). در این روش، مفسر و مؤول نخست با سیر و سلوک باطنی به لایه‌های وجودی خویش و مراتب باطنی عالم هستی دست می‌یابد؛ و سپس با تطبیق مراتب کتاب تکوینی با لایه‌های متناظر از کتاب تدوین، به باطن قرآن و اسرار و لطایف پوشیده و مخفی آن دست می‌یازد (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۱، ص ۵۹).

این روش، هرچند نوعی تأویل هستی‌شناسانه است، چون منجر به تأویل متن دینی می‌شود، می‌توان آن را یکی از روش‌های تأویل متنی برشمرد. البته این شیوه از تأویل، برخلاف روش قبلی، فقط برای اهل مکاشفه و شهود مفید است (ر.ک: قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷)؛ لیکن بررسی تأویلات عارفانی که از این روش در تأویل متون دینی بهره برده‌اند، راه را برای مفسرانی که با روش علمی دست به تأویل کریمه‌های قرآنی می‌زنند، هموار می‌سازد (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۱، ص ۵۹).

## ۲-۳. روش شهودی مستقیم

در بند قبلی از دو روش تأویل قرآن، یعنی روش علمی و روش شهودی غیرمستقیم سخن گفتیم. اکنون نوبت به

تبیین روش شهودی مستقیم رسیده است. این روش از آن حیث که بر اساس کشف و شهود بنا شده، روش شهودی، و از آن جهت که به‌طور مستقیم از راه مطالعه و تلاوت مکرر و انس و الفت با آیات قرآن و نیز تدبّر و تفکر در معانی آن به همراه طهارت باطنی قاری قرآن حاصل می‌گردد، روش مستقیم یا بی‌واسطه خواننده می‌شود. در این روش، سالک الی الله و عارف بالله در پی انس و الفتی که از طریق مداومت بر مطالعه آیات و کریمه‌های قرآنی و تدبّر در معانی آنها به دست آورده است به لایه‌های باطنی قرآن راه می‌یابد و کلام وحی را بدون واسطه از متکلم آن می‌شنود و در زمرهٔ راسخان در علم قرار می‌گیرد.

### ۳. وجوه اشتراک و افتراق روش‌های فهم باطن قرآن

هر یک از این سه روش یاد شده وجوه اشتراک و افتراقی دارند. وجه اشتراک هر سه روش این است که روشی در فهم باطن قرآن به شمار می‌آیند؛ در مقابل روش‌های متداول تفسیری که عهده‌دار کشف حجاب از ظواهر الفاظ قرآن‌اند. همچنین وجه اشتراک روش شهودی غیرمستقیم و شهودی مستقیم این است که هر دو بر پایهٔ کشف و شهود عارف بنا شده و فقط برای مشارکان در ذوق مفید فایده‌اند؛ برخلاف روش علمی که قابل استفاده برای عموم قرآن‌پژوهان است. اما وجه افتراق روش علمی با روش شهودی این است که رسیدن به بطون معنایی در روش علمی از سنخ علم حصولی است و صحت و سقم آن با ملاک‌های مخصوص به علم حصولی ارزیابی می‌شود؛ لکن روش شهودی از سنخ علم حضوری بوده و با ملاک‌های حجیت کشف قابل ارزیابی است.

روش شهودی غیرمستقیم نیز با روش شهودی مستقیم، هرچند در ابتدا بر شهود و ملاک ارزیابی اشتراک دارد، از این حیث که اسرار و معارف باطنی قرآن به‌طور مستقیم از راه مطالعهٔ باطنی و مکرر قرآن و تدبّر و تفکر در آیات آن حاصل شود، یا از طریق تطبیق لایه‌های باطنی کتاب انفسی و آفاقی بر بطون کتاب قرآنی به دست آید، تفاوت دارد. اساس روش شهودی غیرمستقیم، تأویل هستی‌شناختی، و اساس روش شهودی مستقیم، تأویل متن‌شناختی است. به عبارتی، بین روندی که خود قرآن، که متنی تنزل یافته از مقام لدن و ام‌الکتاب است، نردبان صعود به باطن آن، که دیگر از سنخ الفاظ و معانی نیست، گردد؛ با روندی که سیر در آفاق و هستی و رسیدن به حقیقت ام‌الکتاب و سپس تطبیق آن با لایه‌های باطنی قرآن، سبب نیل به باطن آن شود، تفاوت وجود دارد.

توضیح بیشتر اینکه به نظر اهل معرفت، عالم، انسان و قرآن سه تجلی ذات حضرت حق‌اند که حقیقتی متحداند، و فقط از جهت تجلی متفاوت‌اند. در واقع، تجلی حق گاهی در لباس کلمات و حروف است و گاهی به‌صورت مظاهر اسمائیه، در صورت دوم‌اند این تجلی گاهی تفصیلی است و گاهی اجمالی. کتاب قرآنی تجلی حق در کسوت حروف و کلمات است و کتاب آفاقی تجلی تفصیلی حق، و کتاب انفسی تجلی اجمالی او در مظاهر اسمائیه. عرفا معتقدند مراتب بطون این سه کتاب، یا به تعبیری دو کتاب تکوینی و تدوینی، متناظر و به وزان هم هستند. بر این اساس، با نیل به مرتبه‌ای از مراتب طولی یکی از این دو کتاب، می‌توان به مرتبهٔ متناظر با آن معرفت پیدا کرد. به عبارتی دیگر، مراتب تنزیل این سه کتاب در قوس نزول با هم مطابق و برابرند و چون قوس صعود طبق قوس نزول پیاده شده است، مراتب تأویل این سه کتاب در قوس صعود نیز هم‌وزن و مطابق‌اند.

بر این اساس، با توجه به اینکه لایه‌های کتاب تکوینی و تدوینی مطابق هم‌اند، عارفی که سیر صعودی در آفاق کرده و به مرتبه و بطن خاصی از آن رسیده است، با تطبیق آن مرتبه وجودی با مرتبه معنایی متناظرش در کتاب قرآنی، می‌تواند آیات قرآن را تأویل کرده، و اسرار و حقایق باطنی آن را کشف کند. در واقع، سالک طریق حق با سیر در آفاق و انفس، نوعی تأویل هستی‌شناسانه انجام داده که منجر به تأویل متن دینی شده است. این روند، همان روش شهودی غیرمستقیم است که پیش‌تر به آن اشاره شد.

اما از آنجاکه قرآن تنزل یافته نزد بشر، در واقع رقیقه حقایق موجود در ام‌الکتاب است، خود قرآن نیز این ظرفیت را دارد که قاری خود را ارتقا دهد؛ البته به شرط حصول ابزار و شروط ارتقا. به عبارتی دیگر، طبق مفاد برخی از آیات، جایگاه اصلی و حقیقی قرآن «ام‌الکتاب» یا «لوح محفوظ» است. (ر.ک: زخرف: ۴؛ بروج: ۲۲). حقیقت قرآن قبل از نزول در قالب الفاظ و کلمات، امری واحد و یک‌پارچه بود و دستخوش تجزی و تبعض نشده بود (ر.ک: هود: ۱). از آنجاکه این حقیقت تجلی ذات الهی است، تحمل آن از توان انسان‌های معمولی خارج بود؛ از این رو، خداوند قرآن را تا پایین‌ترین مرتبه فهم بشر تنزل داد تا در نهایت به کسوت لفظ عربی مبین درآمد. لذا برای رسیدن به حقیقت قرآن - که از سنخ الفاظ و مفاهیم نیست - باید از ظاهر گذر کرد و مرحله به مرحله بطون معنایی آن را پیمود. این پیمایش، اگر از طریق خود قرآن صورت پذیرد بدین صورت که قرآن سلم (نردبان) عروج به اسرار نهفته در پس معنای ظاهری شود و قاری خود را تا مرتبه ام‌الکتاب با خود بالا ببرد، روش شهودی مستقیم نامیده می‌شود. در واقع در این روش، خداوند در قرآن برای بنده‌اش تجلی می‌کند و قاری قرآن با متکلم کلام وحی هم سخن می‌شود. سیدحیدر آملی در این باره می‌گوید: کسی که کتاب قرآنی جمعی را به‌گونه‌ای که سزاوار است... بخواند، حق تعالی در صورت کتابش به حسب حروف و کلمات و آیات برایش تجلی می‌کند؛ تجلی‌ای که معنوی و حقیقی است؛ مثل تجلی معنا در حروف و کلمات و آیات (آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۴۱).

#### ۴. ابزار و شروط روش شهودی مستقیم

مفسر و مؤول، در روش شهودی نیازمند ابزار ویژه‌ای است. از ابزارهای مهم در این روش، طهارت باطنی است؛ چراکه بر اساس سخن خداوند، نیل به باطن قرآن جز برای مطهران حاصل نخواهد شد. از دیگر ابزار و شروط این روش، تلاوت مکرر قرآن و تدبّر و تفکر در آیات کلام وحی است. در ذیل، هر یک از این شروط و ابزار را تحلیل و بررسی خواهیم کرد.

##### ۱-۴. طهارت باطنی

از مهم‌ترین و اصلی‌ترین ابزارهای دستیابی به اسرار و رموز باطنی قرآن، طهارت از شرک خفی و جلی است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعہ: ۷۷-۷۹). در این آیات شریفه، کلمه «يَمَسُّهُ» هم شامل لمس ظاهری آیات قرآن می‌شود و هم شامل مسح باطنی. همان‌طور که لمس ظاهر قرآن بدون طهارت ظاهری حرام است، فهم اسرار و لطایف قرآن و وصول به معارف آن نیز متوقف بر

طهارت باطنی است؛ پس بدون طهارت نمی‌توان در اقیانوس قرآن ژرف‌پیمایی کرد. علامه سیدحیدر آملی در مورد مسّ حقیقی قرآن می‌گوید: مسّ حقیقی قرآن که عبارت است از علم به ظاهر قرآن و باطن آن و باطن باطنش تا رسیدن به بطن هفتم، جز برای انسان‌هایی که خود را از نجاسات شرک جلی و خفی و دس ندیدن غیر از خدا در عالم پاک کرده‌اند، حاصل نمی‌شود (آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۴۴).

در مقام تبیین شرطیت طهارت برای فهم معانی باطنی قرآن و نیل به حقیقت آن باید گفت: بر اساس کریمه‌های قرآنی و روایات معصومین علیهم‌السلام جایگاه اصلی حقیقت قرآن، ام‌الکتاب «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ» (زخرف: ۴) یا لوح محفوظ «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ» (بروج: ۲۲) است. این حقیقت، قبل از نزول امری واحد و یکپارچه بود و دستخوش تجزی و تبعض نشده بود: «كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود: ۱) از آنجاکه این حقیقت بسیط و یک‌پارچه تجلی ذات الهی است، تحمل اسرار و معارف آن از توان انسان‌های معمولی خارج بود؛ از این‌رو، خداوند قرآن را تا پایین‌ترین مرتبه فهم بشر تنزل داد تا هر کس به حد ظرفیت وجودی خود از آن بهره‌مند شود. مطابق با مراتب فهم، قرآن نیز مرتبه به مرتبه تنزل پیدا کرد تا در نهایت به کسوت لفظ عربی مبین درآمد: «وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف: ۲-۳). بنابراین برای رسیدن به حقیقت قرآن که از سنخ الفاظ و معانی نیست، باید از ظاهر گذر کرد و مرحله به مرحله بطون معنایی آن را پیمود و این سیر باطنی جز با طهارت و تهذیب حاصل نمی‌شود.

به عبارتی دیگر، فهم لایه‌های باطنی قرآن و نیل به حقیقت آن، به مقدار و اندازه طهارت افراد گره خورده است. هر چه طهارت قرائت‌کننده قرآن بیشتر باشد، اسرار و حقایق بیشتری برایش کشف می‌شود؛ تا اینکه به نهایی‌ترین بطن، که دیگر از سنخ معانی و الفاظ نیست، نایل شود. البته باید توجه داشت، از آنجاکه مصداق اتم و اکمل مطهران، به تصریح آیه شریفه تطهیر، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه معصومین علیهم‌السلام می‌باشند، وصول به بطن نهایی، مختص به آنهاست؛ لیکن این بدان معنا نیست که دیگران از اسرار و معارف باطنی کلام وحی بی‌بهره باشند؛ بلکه هر کس به‌قدر طهارت و ظرفیت وجودی خود از معارف قرآن بهره‌مند می‌شود.

طهارت باطنی با رسوخ در علم رابطه مستقیم دارد و در واقع مطهران همان راسخان در علم‌اند. در تبیین این رابطه باید گفت: «رسوخ» در لغت به‌معنای ریشه‌داری و ثبات است. راعب اصفهانی در *المفردات* می‌گوید: «رسوخ چیزی عبارت است از استحکام و ثبات آن شیء و راسخ در علم، دانایی است که شبهه‌ای بر او عارض نمی‌شود» (راعب اصفهانی، ۱۹۹۶، ص ۳۵۲). خداوند در آیه ۷ سوره آل عمران راسخان در علم را در برابر بیمارداران قرار داده است. از این تقابل چنین نتیجه گرفته می‌شود که علم راسخان با ذره‌ای از شک و شبهه آمیخته نیست؛ برخلاف بیمارداران. در نتیجه، ایمان و اعتقاد آنان به محکّمات و متشابهات هرگز دستخوش تزلزل نمی‌شود. همچنین آنان طبق اعتقاد خود، به محکّمات عمل کرده، و در مقام عمل به متشابهات، توقف و احتیاط می‌کنند. از طرفی، طهارت باطنی یا همان طهارت قلب عبارت است از طهارت نفس انسان و زایل شدن پلیدی از آن در مرحله علم (اعتقاد) و

عمل؛ و به بیانی دیگر قلب انسان در آنچه از معارف حقیقی درک می‌کند، ثبات علمی و عملی داشته باشد و دچار شک و تردید نشود. این همان معنای رسوخ در علم است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۸-۲۹).

## ۲-۴. تلاوت مداوم و مکرر قرآن

این روش موجب ارتقای سطح روحی قاری قرآن می‌شود و همچون نردبانی او را به مراتب باطنی کلام وحی سوق می‌دهد؛ چنانکه در حدیث وارد شده که درجات بهشت به قدر آیات قرآن است و در قیامت به شخص می‌گویند: «اِقْرَأْ و اِرْقْ» یعنی بخوان و بالا برو؛ و او می‌خواند و ارتقای رتبه می‌یابد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۶۱). این تلاوت مداوم و انس و الفت با آیات قرآن، انسان را به جایی می‌رساند که آیات را از متکلم آن می‌شنود و با او هم کلام می‌شود. در این هنگام است که دریچه‌ای از فهم جدید بر او گشوده شده، اسرار و رموز بی‌شماری بر او آشکار می‌شود. *عبدالرزاق کاشانی* در کتاب *تأویلات* در این باره چنین می‌نگارد: همانا هروقت با خود عهد کردم قرآن را تلاوت کنم و با نور ایمان در معانی آن تدبیر کنم، در حالی که بر انجام او را مواظبت داشتم، قلمم تنگ و دلم آزرده می‌شد و قلمم با این تلاوت باز نمی‌شد... تا اینکه با آیات قرآن انس و الفت گرفتم و شیرینی آن را چشیدم. اینک با قرائت آن نفسم نشاط دارد... زیر هر آیه‌ای از قرآن، معانی فراوانی برایم آشکار شده که زبان قدرت وصف آن را ندارد؛ نه قدرتی بر ضبط و شمارش آن معانی دارم و نه صبر و قوتی بر عدم نشر و افشای آن حقایق (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶).

وی در ادامه با ذکر روایتی از پیامبر ﷺ که قرآن را مشتمل بر ظاهر و باطن و حد و مطلع می‌دانند؛ راه رسیدن به ظاهر قرآن را «تفسیر» و طریق نیل به باطن آن را «تأویل» می‌خواند؛ سپس سخن خویش را به روایتی منسوب به امام صادق ﷺ مستند می‌کند که آن حضرت هنگام تکرار آیه شریفه «ایاک نعبد و ایاک نستعین» (فاتحة الكتاب: ۵) این آیه را از زبان متکلم وحی می‌شنیدند. روایت مذکور که فیض در تفسیر *الصفای* نیز آن را نقل کرده، این روایت است که امام صادق ﷺ در نماز بیهوش می‌شود. راوی از این حالت او در نماز می‌پرسد و امام ﷺ در جواب می‌فرماید: آن قدر آیه «ایاک نعبد و ایاک نستعین» را تکرار کردم تا اینکه از متکلم آن شنیدم» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۳).

شیخ بهایی نیز در تنبیه چهارم از بخش خاتمه کتاب *مفتاح الفلاح*، که به بحث علو مرتبه قرآن مجید اختصاص دارد، پس از بیان اینکه عبد اگر در شب و روز بر تلاوت قرآن و تدبیر در معانی آن مواظبت داشته باشد، اهل مجلس خطاب می‌گردد و به فیض حضور نایل می‌شود و در نتیجه، پرده‌های بین او و حق تعالی کنار می‌رود، به روایت مذکور استناد می‌کند. او با نقل سخن برخی از عرفا که در تفسیر کلام امام صادق ﷺ ذکر شده، حال آن حضرت را هنگام خواندن آیه یاد شده، حال رسیدن به مقام فنا - که در این مقام، غیریت بین عبد و رب از میان رخت برمی‌بندد - می‌داند و آن را همانند به سخن آمدن «شجره طور» که از زبان حق به موسی ﷺ فرمود: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» (قصص: ۳۰) می‌شمارد؛ و سپس بیتی از دیوان شیخ محمود شبستری را در تفسیر آیه شریفه انشاد می‌کند:

روا باشد انا الله از درختی  
چرا نبود روا از نیک‌بختی

و آن را بهترین سخن در تفسیر آیه یاد شده برمی‌شمرد (بهایی، بی‌تا، ص ۳۷۲-۳۷۳).

البته ناگفته نماند که این حدیث در منابع روایی دست اول شیعی ذکر نشده؛ لیکن در برخی منابع معتبر شیعه، از

جمله *اصول کافی* روایتی به همین مضمون نقل شده است. کلینی در *اصول کافی* به نقل از زُهری می‌گوید:

قال علي بن الحسين عليه السلام لَوَمَاتٍ مِنْ بَيْنِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَمَا اسْتَوْحَشْتَ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ الْقُرْآنُ مَعِيَ وَكَانَ عليه السلام إِذَا قَرَأَ «مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ» يُكْرَرُهَا حَتَّى كَادَ أَنْ يَمُوتَ» حضرت علی بن الحسین علیه السلام می‌فرمود: اگر همه کسانی که بین مشرق و مغرب هستند، بمیرند، هیچ وحشتی مرا فراموشی گیرد؛ چون قرآن همراه من است. آن امام هنگامی که آیه «مالک یوم الدین» را قرائت می‌فرمود، آن را تکرار می‌کرد تا اینکه نزدیک بود قالب تهی کند (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۶۰۳).

شاهد سخن در این روایت و روایت منسوب به امام صادق علیه السلام، موضوع مهم تلاوت مکرر کریمه‌های قرآنی و انس و الفت با آن است که موجب نیل به حقیقت آن و همسخن شدن با متکلم کلام وحی می‌شود. *ابوطالب مکی* با نقل سخن برخی از علما در زمینه هم کلام شدن با متکلم وحی چنین می‌گوید: یکی از علما گفته است: من قرآن می‌خواندم، لیکن شیرینی آن را درک نمی‌کردم، تا اینکه (به قدری) تلاوت کردم که گویا قرآن را از حضرت رسول صلی الله علیه و آله می‌شنوم که برای اصحابش تلاوت می‌فرمودند؛ سپس به مقامی بالاتر از این رسیدم که گویا از جبرئیل علیه السلام می‌شنوم که به پیامبر صلی الله علیه و آله تلقین می‌کند...؛ پس الآن از متکلم آن می‌شنوم و به نعمت و لذتی دست یافته‌ام که تاب ندارم (مکی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹۳).

نکته در خور توجه اینکه منظور از مطالعه و تلاوت کریمه‌های قرآنی، تلاوت باطنی آن است، نه تلاوت ظاهری. *ابوحامد غزالی* در ربع نخست از کتاب *احیاء علوم الدین* فصلی در بیان اسرار و آداب تلاوت قرآن گشوده و باب سوم از آن فصل را به اعمال باطنی تلاوت قرآن اختصاص داده است. وی در این بخش، ده شرط برای تلاوت کلام وحی ذکر می‌کند که به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. فهم علو و عظمت کلام وحی؛ ۲. تعظیم متکلم قرآن؛ ۳. حضور قلب و ترک حدیث نفس؛ ۴. تدبیر؛ ۵. تفهیم؛ ۶. خلاصی از موانع فهم کلام؛ ۷. تخصیص؛ ۸. تأثر قلب؛ ۹. ترقی؛ ۱۰. تبری (غزالی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۱۳). او در شرط پنجم از این شروط ده گانه به موضوع «فهم کلام حق» اشاره می‌کند و تدبیر و تأمل در اسما و صفات حق را که در آیات قرآن ذکر شده‌اند، راهی به سوی کشف اسرار باطنی قرآن می‌داند و می‌گوید:

اما صفات خداوند؛ چنانکه گفته است: «أَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» و نیز گفته است: «الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ»؛ پس باید در این اسما و صفات تأمل کند تا به اسرار آن آگاه شود؛ چراکه در ضمن آن، معانی پوشیده‌ای است که جز برای موفقان کشف نمی‌شود و حضرت علی علیه السلام بدین معنا اشارت کرده است با این سخنش که فرمود: پیامبر صلی الله علیه و آله بر من هیچ رازی نگفته که از مردمان پوشیده داشته است، مگر آنکه حق تعالی بنده‌ای را در کتاب خود فهمی دهد و باید که در طلب آن فهم حریص باشد (همان، ج ۳، ص ۵۱۳).

پرواضح است که اگر شرایط یاد شده در تلاوت کریمه‌های قرآنی رعایت شود، قاری قرآن به مقامی می‌رسد که با ام‌الکتاب، که جایگاه اصلی حقیقت قرآن است، هم کلام می‌شود و به اسرار و رموز پشت پرده آن دست می‌یابد. از این رو، قرائت و تلاوت مستمر و مکرر آیات قرآن و انس و الفت با آن به همراه طهارت باطنی - که با تقوا حاصل می‌شود - یکی از ابزار و شروط نیل به لایه‌ها و بطون تودرتوی قرآن و دستیابی به منبع اصلی آن به شمار می‌آید.



### ۳-۴. تدبیر و تفکر همراه با حضور قلب در آیات قرآن

تدبیر و تفکر همراه با حضور قلب در آیات قرآن، یکی دیگر از ابزار و شروط فهم باطن کلام حق است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴)؛ یعنی آیا به آیات قرآن نمی‌اندیشند؟ یا بر دل‌هایشان قفل‌هایی نهاده شده است؟ و نیز در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» (ص: ۲۹)؛ یعنی این کتاب پربرکتی است که آن را بر تو نازل کرده‌ایم تا در آیاتش تدبیر کنند و خردمندان متذکر شوند.

خداوند در این آیات به صراحت امر به تدبیر و تفکر در معانی کریمه‌های قرآنی کرده است؛ چراکه فهم معانی قرآن فقط منحصر در فهم معنای ظاهری آن نیست؛ بلکه قرآن افزون بر ظاهر، هفت یا هفتاد بطن لایه‌لایه و تودرتو، و به اعتباری بی‌نهایت بطن دارد که نیل به این بطون، جز با تدبیر و تفکر در آیات - که آن نیز متوقف بر حضور قلب است - حاصل نمی‌شود.

مطلب مهمی که از طلیعه سخن *سراج طوسی* - که پیش‌تر ذکر شد - به دست می‌آید، این است که فهم معانی متعدد قرآن به طهارت باطنی افراد و ظرفیت وجودی آنان گره خورده است. در واقع قرآن برای کسانی که آن را با طهارت باطنی تلاوت می‌کنند و در معانی آن می‌اندیشند، به قدر ظرفیت و طهارتشان سخن می‌گوید. از این رو، چنانکه پیش‌تر گفتیم، طهارت باطنی یکی از شرایط نیل به لایه‌های باطنی کلام وحی است.

نکته‌ای که نباید از آن غافل بود، این است که تدبیر در آیات قرآن متوقف بر قرائت مکرر و مستمر آیات آن است؛ لذا از همین روست که خداوند در قرآن به آن امر کرده و فرموده است: «وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً» (مزمّل: ۴)؛ و نیز در روایات فراوانی ترتیل خواندن قرآن سنتی نیکو شمرده شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹، فضل القرآن، باب ۸).

*فیض کاشانی* در کتاب *المحجة البيضاء* درباره رابطه تدبیر باطنی و قرائت ظاهری قرآن چنین می‌نگارد: مقصود از قرائت قرآن تدبیر در آن است؛ لذا ترتیل خواندن قرآن سنت است. زیرا ترتیل در ظاهر، تدبیر در باطن را ممکن می‌سازد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۳۷). او در ادامه به روایتی از حضرت علی علیه السلام استناد می‌کند و می‌گوید: «حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: در عبادتی که تفقه در آن نیست و در قرائتی که تدبیر به همراهش نیست، خیری وجود ندارد» (همان). از این رو اگر تدبیر بر تکرار آیات توقف داشته باشد، باید آنها را تکرار کرد؛ چنانکه در حالات پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است که به‌منظور تدبیر در معنای آیه شریفه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» بیست مرتبه آن را تکرار فرمودند (همان).

*ملا مهدی نراقی* نیز پس از تکرار سخنان *فیض کاشانی* در بحث تدبیر در قرآن - که آن نیز برگرفته از سخن *غزالی* در *احیاء علوم الدین* است - به موضوع رابطه تکرار آیات و موضوع تدبیر در آنها اشاره می‌کند و می‌گوید: برخی از بزرگان بیشتر اوقات برخی از آیات قرآن را بارها تکرار می‌کردند تا در آن تدبیر کنند و گاهی مدت زمانی طولانی در قرائت آیه‌ای توقف می‌کردند؛ و یکی گفته است: «من در هر جمعه یک بار قرآن را ختم می‌کردم و (مدتی بعد) در هر ماه یک مرتبه ختم می‌کردم و (چندی بعد) در هر سال یک بار قرآن را ختم می‌کردم و (اکنون)

مدت سی سال مشغول قرائت هستم و هنوز از آن فارغ نشده‌ام» و این (فاصلهٔ زمانی) به حسب درجات تدبیر و تفتیش (در معانی قرآن) است (نراقی، بی تا، ج ۳، ص ۳۷۲).

از آنچه گفته شد، اهمیت تدبیر و تفکر همراه با حضور قلب در آیات قرآن نیز دانسته می‌شود. بنابراین، طهارت باطنی تکرار مدام آیات قرآن و انس و الفت با آن، و همچنین تدبیر و تفکر همراه با حضور قلب، سه شرط اساسی در روش شهودی مستقیم به شمار می‌آیند. با داشتن این سه ابزار است که دریچه‌ای از فهم - جدید که در واقع فهمی و رای معنای ظاهری و مربوط به حیطة باطن است - برای قاری قرآن حاصل می‌شود.

### نتیجه‌گیری

از آنچه تاکنون گفته شد، این نتایج حاصل می‌شود که:

اهل معرفت در استنباط آموزه‌های عرفانی از متون دینی به ویژه قرآن، افزون بر ظواهر شریعت، دست‌کم از دو روش شهودی و علمی - که طریقی در کشف اسرار و لطایف باطنی متون دینی است - بهره می‌برند. روش شهودی بر پایهٔ کشف و شهود بنا شده و در مقابل روش علمی است و در نهاد خود به دو نوع مستقیم و غیرمستقیم تقسیم می‌شود.

روش شهودی مستقیم ابزار و شروطی دارد. طهارت باطنی، تلاوت مداوم و مکرر آیات قرآن، و نیز تدبیر و تفکر همراه با حضور قلب، از جمله ابزار و شروط این روش‌اند.

در روش شهودی مستقیم، عارف به‌طور مستقیم از راه مطالعه و تلاوت مکرر و مداوم آیات قرآن و تدبیر و تفکر در معانی آن - که با حضور قلب و طهارت باطنی همراه است - به درون‌پژوهی در لایه‌های باطنی قرآن مبادرت می‌ورزد و فهم جدیدی از اسرار و رموز قرآن برای او آشکار می‌شود؛ تا جایی که با متکلم قرآن هم‌کلام می‌گردد و آیات را از زبان حق می‌شنود.

## منابع

- آملی، حیدر بن علی، ۱۳۸۵ش، تفسیر المحيط الاعظم و بحر الخضم فی تاویل کتاب الله العزیز المحکم، محقق موسوی تبریزی، قم، نور علی نور.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳ش، انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه، محقق موسوی تبریزی، قم، نور علی نور.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۵ق، لسان العرب، نشر ادب حوزه ایران.
- ابن عربی، محی‌الدین، بی‌تا، الفتوحات المکیه (چهار جلدی)، بیروت، دارالصادر.
- بقلی شیرازی، روزبهان، ۲۰۰۸م، تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بهایی، محمدبن حسین، بی‌تا، مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیلة من الواجبات و المستحبات، بیروت، نشر دار الأضواء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹ق، الصحاح تاج اللغة، چ دوم، بیروت، دارالعلم للملایین.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۴ش، تفسیر موضوعی قرآن کریم (قرآن در قرآن)، قم، اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۹۹۶م، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم.
- سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی، ۱۹۱۴م، اللمع فی التصوف؛ تصحیح رینولد الن نیکلسون، لیدن، بریل.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸ش، قرآن در اسلام، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶ق، مجموعه آثار، (مشکاة الانوار) بیروت، دارالفکر.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، احیاء علوم الدین، بیروت، دار الکتاب العربی.
- فیض کاشانی، محسن، ۱۴۱۵ق، تفسیر صافی، چ دوم، تهران، الصدر.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ق، المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، قم، جامعه مدرسین.
- قوامی شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۹۹م، مفاتیح الغیب، چاپ اول، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- قیصری، داود، ۱۳۸۱ش، رسائل قیصری، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱ش، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۲ق، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ق، الکافی، قم، دار الحدیث.
- مکی، ابوطالب، ۱۴۱۷ق، قوت القلوب فی معمله المحبوب، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- نراقی، محمد مهدی، بی‌تا، جامع السعادات، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۱ش، «مز و راز تاویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت» کنگره اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی امام خمینی علیه السلام، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.



## مقایسه تطبیقی آموزه‌های روایی با مبانی عرفان عملی درباره منزل سلوکی «یقظه» با تأکید بر کتاب منازل السائرین

m.miri57@ut.ac.ir

محمد میری / استادیار دانشکده معارف اسلامی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۳

### چکیده

انبوهی از روایات معصومان وجود دارد که هر کدام به گونه‌ای به منزل عرفانی یقظه و احکام و ویژگی‌های پیرامونی آن اشاره دارد. این نوشتار بر آن است تا در قالب بررسی میزان هماهنگی آرای سلوکی خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین درباره منزل یقظه با آموزه‌های روایی، باری از فقه السلوک را در منزل عرفانی یقظه به روی محققان بگشاید. جنبه نوآوری این مقاله، جمع‌آوری و همچنین دسته‌بندی روایاتی است که می‌توانند زمینه‌ساز و پشتوانه مباحث عرفانی مطروحه در باب مقام یقظه باشند. فایده این کار، اثبات اصالت سخنان عارفان درباره نخستین منزل سیر و سلوک، یعنی یقظه است؛ زیرا ثابت خواهد شد که این سخنان از پشتیبانی آموزه‌های دینی برخوردارند و «شریعت» و «طریقت» در این بخش، هماهنگی کامل دارند.

صاحب کتاب منازل السائرین، یقظه را نخستین منزل از منازل سلوک قرار داده و ارکان و عوامل تأثیرگذار در این منزل را در دوازده مؤلفه دسته‌بندی کرده است. این تحقیق، برای نخستین بار شواهد روایی‌ای را که می‌تواند مؤید نقش آفرینی دوازده مؤلفه مزبور در بیداری و یقظه سالک باشد، جمع‌آوری کرده است.

**کلیدواژه‌ها:** عرفان عملی، منزل یقظه، شریعت، روایات عرفانی، منازل السائرین.

بی‌تردید بزرگ‌ترین اشکال وارد بر جاهلان از متصوفه و مدعیان دروغین عرفان، فاصله گرفتن طریقت آنها از شریعت است که در این‌باره تحقیقات فراوانی صورت گرفته است (شریفی، ۱۳۹۵، ص ۵۰-۵۳؛ بارفروش، ۱۳۸۵، ص ۲۶۹، روحانی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۳۷)؛ اما باید به این مهم توجه داشت که میان عرفان راستین و تصوف دروغین، تفاوت از زمین تا به آسمان است. سراسر عرفان راستین اسلامی برگرفته از آموزه‌های دینی است و بزرگان عرفان حقیقی اسلامی، شریعت را در کار خود، اصلی‌ترین میزان می‌دانند و کوچک‌ترین زاویه و فاصله با شریعت و آموزه‌های قرآنی و روایی را بر نمی‌تابند (آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، ص ۳۴۳).

انبوه روایاتی که در دل خود به بسیاری از نکات دقیق سلوکی اشاره دارند، عرصه‌ای گسترده برای پژوهشگران و علاقه‌مندان به این بخش گشوده است؛ به ویژه آنکه احادیث موجود در مجامع روایی شیعی، افزون بر احادیث نبوی، دست پژوهشگران شیعه را در این‌گونه پژوهش‌ها بازتر کرده و بستر بسیار مناسبی را برای تدوین فقه السلوک و بررسی‌های تطبیقی آرای سلوکی عارفان با آموزه‌های دینی فراهم آورده است.

به این ترتیب، جا دارد که پژوهشگران عرصه عرفان، هر کدام از منازل سلوکی مطرح در عرفان عملی را با محک *فقه السلوک* و مراجعه به منابع غنی آموزه‌های شرعی بازخوانی کنند تا هم میزان تطابق این بخش از علوم اسلامی با شریعت روشن شود و اطمینان بیش‌ازپیش به عرفان عملی را به دنبال آورد، و هم نقاط ضعف و قوت این علم به چشم آید و هم برخی نکات افزوده که در آموزه‌های دینی هست و در عرفان عملی منعکس نشده است، مشخص گردد و باعث غنی‌تر شدن عرفان عملی اسلامی شود.

نگارنده در این پژوهش، منزل یقظه را برای نمونه برگزیده و کوشیده است تا باب فقه‌السلوک در این منزل را بگشاید و به کاوش درباره میزان تطابق مباحث سلوکی عارفان در باب یقظه با شریعت بپردازد.

## ۱. مفهوم‌شناسی «یقظه»

«یقظه» در لغت به معنای «بیداری» و در مقابل خواب است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۰۱) و در اصطلاح، انتباه و بیدار شدن از خواب غفلت، و توجه و علاقه نشان دادن به وادی تقرب و سلوک الی الله است. مشایخ سلوک، یقظه را نخستین شرط ورود به وادی سلوک، و به عبارتی دیگر، نخستین منزل سیر الی الله دانسته‌اند. خواب غفلت، بالای همه‌گیری است که به‌طور طبیعی، گریبان همه مردمانی را که معمولاً مشغول زندگی روزمره خود هستند، گرفته است؛ تا جایی که پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: مردم همه خواب‌اند و هنگام مردن، بیدار می‌شوند. «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا اتَّبَهُوا» (ابن ابی‌الجمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۷۳). همه انسان‌ها هنگام مردن، چشمشان به واقعیات عالم هستی باز می‌شود و خردی دنیا و بزرگی عوالم پس از مرگ بر آنها روشن می‌شود. همچنین حق عظیمی را که حق متعال بر انسان دارد و مورد غفلت او در دنیا بوده است، می‌بینند.

سالک در نخستین گام خود از خواب غفلت بیدار می‌شود و در نتیجه واقعیاتی را که برای دیگران در هنگام مرگ روشن می‌گردد، می‌بیند و فرصت باقیمانده از عمر خود را غنیمت می‌شمرد و برای راه‌یابی به مراتب قرب الهی دست‌به‌کار می‌شود (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۹).

طرح یقظه در منابع عرفانی، ریشه در تاریخ عرفان دارد و اهل معرفت از ابتدا به مقام یقظه و چند و چون آن در آثار خود عنایت خاصی داشته‌اند. حارث محاسبی (متوفای ۲۴۳ق) بخشی از کتاب *آداب النفوس* خود را به بررسی یقظه و معنای مقابل آن، یعنی غفلت اختصاص داده است. او در فصلی تحت عنوان «الغفلة و اليقظة» (محاسبی، ۱۴۲۸، ص ۸۵-۸۶) به این مسئله پرداخته است که چیزی برای انسان خطرناک‌تر و مضرتر از غفلت نیست؛ و در مقابل، یقظه ریشه هر خوبی است؛ آن‌گونه که غفلت سرچشمه هر شر و بدی است. وی در ادامه یقظه را این‌گونه تعریف می‌کند: یقظه، نزدیک دیدن اجل و مراقب موت بودن و تفکر در سرنوشت خود پس از مرگ است؛ و اگر سالک به این مقام دست یابد، باب اشتیاق به عمل بر او باز شده، دست به کار می‌شود تا به هر نحو ممکن، قبل از مرگ کوتاهی‌های خود را جبران کند. او پس از این بیداری، تک‌تک لحظات عمر خود را تا پس از فرارسیدن اجل، فرصتی مغتنم برای سیر و سلوک الی الله برمی‌شمرد. سالک اگر بر مقام یقظه مداومت بورزد، چشمه‌های خیر و نیکی از هر سو برای او به جوشش درخواهد آمد.

حارث محاسبی همچنین در تعریف غفلت به‌عنوان نقطه مقابل یقظه، بر آن است که غفلت، همان آرزوهای دور و دراز در سر پرواندن و فراموشی قیامت و معاد است. هر کس مبتلا به این بلیه شود، خیر و نیکی نخواهد دید و همین غفلت است که سرچشمه تسویف و امروز و فردا کردن در کار سلوک و فرورفتن در دریای گناهان است. خواجه عبدالله انصاری نیز در کتاب *منازل السائرین* نخستین منزل سلوک را منزل یقظه معرفی می‌کند. توضیح کامل نگاه پیر هرات به منزل یقظه در ادامه خواهد آمد.

## ۲. جایگاه خواجه عبدالله انصاری و کتاب منازل السائرین در عرفان عملی

خواجه عبدالله انصاری همواره شخصیتی تأثیرگذار و مورد توجه بزرگان عرفان و سلوک بوده است. او در سال ۳۹۶ تولد یافت و جلسات درس و ارشاد و شاگردپروری خود را از قبل از سی سالگی آغاز کرد (روان فرهادی، ۱۳۷۷، ص ۸؛ سرژ بورکوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹). پیر هرات *منازل السائرین* را در سال ۴۷۵ق یعنی در حدود هشتاد سالگی و درحالی‌که نایب بود، بر شاگردان خود املا کرد (روان فرهادی، ۱۳۷۷، ص ۱۱). این کتاب از آن هنگام که به نگارش درآمده است تاکنون، رسمی‌ترین و جافتاده‌ترین کتاب در علم عرفان عملی به‌شمار آمده و همواره مورد اهتمام و مراجعه پژوهشگران و علاقه‌مندان به عرفان عملی بوده است. هم‌اکنون این کتاب با شرح *عبدالرزاق کاشانی* در سطوح عالی حوزه‌های علمیه به‌عنوان کتاب درسی عرفان عملی شناخته می‌شود. شایان ذکر است، امام

خمینی<sup>ره</sup> - که از بزرگان عرفان اسلامی در دوران معاصرند، - هم این کتاب را تدریس کرده‌اند و هم مطالعه آن را به علاقه‌مندان توصیه فرموده‌اند (ر.ک روح الله خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۸۳؛ ج ۴، ص ۴۵۲).

علت آنکه در این پژوهش کتاب *منازل السائرین* محور بیان دیدگاه عرفان اسلامی قرار گرفته، افزون بر اهمیت این کتاب، جامعیت مؤلف آن در عرفان و حدیث است. *خواجه عبدالله انصاری* جامع فضایل و دانش‌های دینی عصر خود بوده، در حدیث و تفسیر و عرفان گوی سبقت را از دیگران ربوده بود. او به واسطه پشتکار و حافظه خارق العاده‌ای که داشت، در ثبت و حفظ حدیث، سعی بلیغ یافت؛ چنانکه می‌گوید: «آنچه من کشیده‌ام در طلب حدیث مصطفی<sup>ص</sup>، هرگز کس نکشیده» (جامی، ۱۳۷۵، ص ۳۳۶ - ۳۳۹). *خواجه تنها* یک عارف نبود؛ بلکه محدث و فقیه‌ی بزرگ در عصر خود بود و رفته‌رفته قوت عرفانی به‌انضمام توان بالای علمی او در معارف دین، فقه و حدیث، او را یگانه عصر خود کرد؛ تا جایی که کمالات وی از چشم خلیفه وقت نیز مخفی نماند؛ تا آنکه در سال ۴۷۴ق وی از سوی خلیفه به مقام شیخ‌الاسلامی منصوب شد و به «شیخ الشیوخ و الحکما» ملقب گردید (محمد سعید، ۱۳۸۶، ص ۴۰۵).

به این ترتیب، مقایسه تطبیقی دیدگاه پیر هرات، به‌عنوان مهم‌ترین دیدگاه در علم عرفان عملی درباره مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده مقام سلوکی یقظه با روایات معصومان سلام الله علیهم اجمعین، نشان‌دهنده تقارب شگفت‌انگیز دو نگاه به این منزل سلوکی خواهد بود.

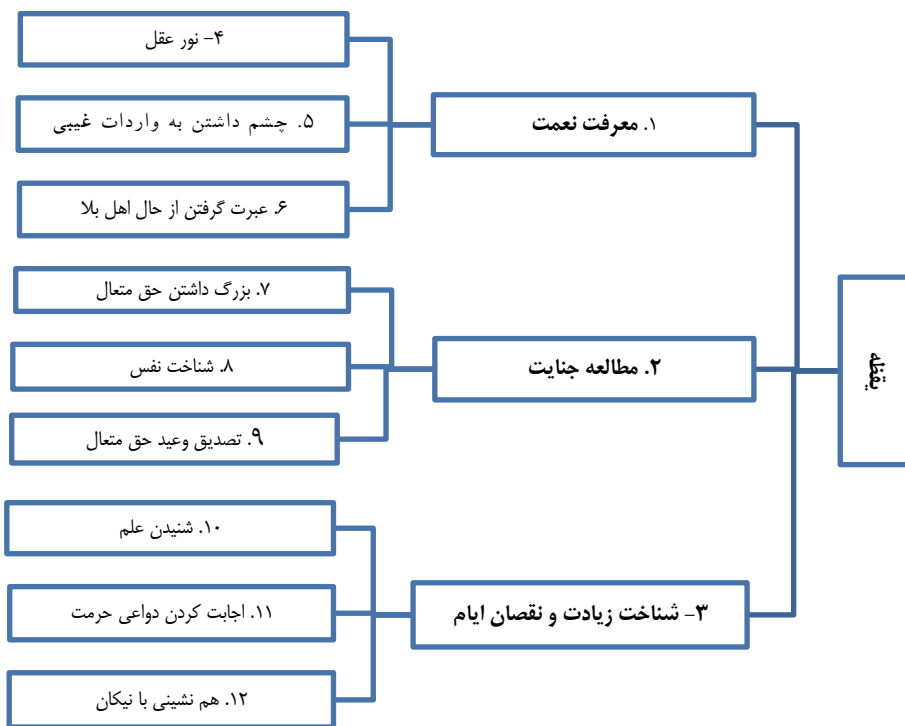
### ۳. مقام یقظه در روایات معصومین<sup>ع</sup>

روایاتی که هر کدام به‌گونه‌ای به مقام عرفانی یقظه اشاره دارند، بسیارند و شمارش کامل آنها ناممکن می‌نماید. با این حال به آن بخش از روایات که ارتباط بیشتری با مباحث عرفانی مقام یقظه دارند، نگاهی دقیق‌تر و جدی‌تر خواهیم داشت. در گزینش روایات در زمینه مقام یقظه، احادیثی را که با آنچه در مهم‌ترین کتاب عرفان عملی، یعنی *منازل السائرین*، درباره مقام یقظه آمده است، ارتباط بیشتری دارد محور کار خود قرار می‌دهیم. پیر هرات در توضیح منزل اول از *منازل السائرین*، به‌گونه‌ای عالمانه محتوای بسیاری از آیات و روایات درباره مقام یقظه را در قالبی منسجم ارائه داده است؛ اما این مسئله، یعنی ناظر بودن *خواجه* در سخن خود به محتوای آیات و روایات، هنگامی روشن خواهد شد که کلام وی را با آموزه‌های دینی مرتبط تطبیق دهیم؛ از این‌رو در ادامه به دسته‌ای از احادیث و روایات - که پشتیبان و مؤید کلمات *خواجه عبدالله* در منزل یقظه است - اشاره می‌کنیم.

صاحب *منازل السائرین* برای مقام یقظه سه پایه اساسی برشمرده است. وی همچنین برای هر کدام از این سه پایه، سه مقوم و مؤلفه اصلی طرح کرده است (انصاری، ۱۴۱۷، ص ۳۵-۳۷). به این ترتیب، وی بر دوازده مطلب مهم که نقش کلیدی برای سالک در مقام یقظه دارند، تأکید کرده است. جالب آنکه در متون روایی نیز بر نقش کلیدی همه این دوازده مورد در مقام یقظه تأکید شده است.



خلاصه نگاه صاحب منازل به ارکان و مقومات مقام یقظه مطابق نمودار ذیل است:



در ادامه، طی دوازده ردیف جداگانه مطابق نمودار یادشده، ضمن توضیح مختصری درباره هر کدام از امور دوازده-گانه‌ای که *خواجه عبدالله* در مقام یقظه مطرح کرده است، به بررسی روایی نقش کلیدی این موارد در یقظه خواهیم پرداخت تا به این ترتیب، ریشه‌های روایی مقام عرفانی یقظه را بیشتر بازمی‌کنیم.

### ۳-۱. نقش «معرفت نعمت» در «یقظه» از دیدگاه روایات و عرفان اسلامی

بر اساس کتاب *منازل السائرین*، در رکن اول یقظه، سالک به نعمت‌های خداوندگار نگاه می‌اندازد و به منت بزرگی که پروردگار به سبب این نعمت‌ها بر گردن او دارد، توجه می‌کند (انصاری، ۱۴۱۷، ص ۳۶).

امام سجاد علیه السلام نیز در دعای ابوحمزه ثمالی چنین زمزمه می‌کنند: «إِلَهِي إِنِّي أَنَا مَتْنِي الْعَقْلُ عَنِ الْإِسْتِعْدَادِ لِلْقَائِكَ فَقَدْ نَبَّهْتَنِي الْمَعْرِفَةَ بِكَرَمِ الْإِلَهِ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۶۸۷). از این فراز دعا به روشنی برداشت می‌شود که آگاهی و توجه یافتن به نعمت‌هایی که پروردگار عالم کریمانه و بدون آنکه استحقاق آن را داشته باشیم، بر ما ارزانی داشته، از بهترین راهکارها برای برون‌رفت از خواب غفلت و دست‌یابی به مقام یقظه است؛ چنانکه در دعایی دیگر این‌گونه با خداوند نجوا می‌کنیم: پروردگار! آن هنگام که از مقام بیداری و یقظه به‌دور بوده و در سهو و لهو و بی-خبری خود فرو رفته بودم، تو با من رفتار کریمانه داشتی. سرکشی و کفران نعمت مرا با نعمت‌های فراوان خود و

بدی‌های مرا با نیکویی کهن خود پاسخ گفתי: «وَقَدْ كُنْتُ تُقَابِلُ يَا رَبُّ كُفْرَانِي بِالنَّعْمِ كَثِيرًا وَ أَنَا سَاهٍ وَ إِسَاءَتِي بِالْإِحْسَانِ قَدِيمًا وَ أَنَا لَاهٍ» (ابن طاووس، ۱۴۱۱، ص ۳۱). گویا این دعا لسان انسانی است که در اثر معرفت و توجه به نعمت‌های الهی، از سهو و لهو و خواب غفلت - که نقطه مقابل یقظه است - بیدار شده و بر گذشته غفلت‌بار خود، که آغشته به کفران نعمت‌های الهی و بی‌توجهی به احسان پروردگار بوده است، تأسف می‌خورد.

### ۳-۲. نقش «مطالعه جنایت» در «یقظه» از دیدگاه روایات و عرفان اسلامی

دومین رکن یقظه، بازنگری گناهانی است که سالک مرتکب شده و توجه یافتن به مخاطراتی است که به دنبال گناهان، او را تهدید می‌کند. در این بخش، سالک باید برای جبران گناهان گذشته خود تلاش کند (تلمسانی، ۱۳۷۱، ص ۵۵-۵۷). در آموزه‌های روایی نیز دیده می‌شود که بر نقش منفی گناهان در رسیدن به مقام یقظه تأکید شده است. خداوند متعال در حدیث شریفی به حضرت مسیح ﷺ فرمودند: ای عیسی! تا دست از گناه و همچنین لهو و لعب برداری، به یقظه، تنبه و بیداری نخواهی رسید: «يَا عِيسَى لَا تَسْتَيْقِظَنَّ عَاصِيًا وَ لَا تَسْتَنْبِهَنَّ لَاهِيًا» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱۳۶/۸). محمدحسین بن قاریاغدی این حدیث شریف را اشاره به آن می‌داند که یقظه و بیداری از خواب غفلت با لهو و لعب و اشتغال به گناهان جمع نمی‌شود (ابن قاریاغدی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۶۳). نتیجه آنکه مطالعه و بازنگری جرم و جنایاتی که انسان در برابر حق متعال مرتکب شده است و تصمیم‌گیری بر ترک آنها می‌تواند در یقظه و بیداری انسان مؤثر افتد؛ چنانکه پیشرفت در خود این بیداری نیز یاری‌رسان انسان در ترک گناه است. در دعای ابوحمزه ثمالی نیز به پیشگاه خداوند چنین زمزمه می‌کنیم: خدایا! من به‌خودی خود توانایی دست کشیدن از گناه را ندارم؛ مگر آنکه تو مرا به چنان یقظه‌ای برسانی که برای محبت تو و برای پاک کردن دلم از چرک غفلت، بیدار شوم: «الهِی لَمْ یَكُنْ لِي حَوْلٌ فَانْتَقِلْ بِهِ عَنْ مَعْصِيَتِكَ إِلَّا فِي وَقْتٍ اِنْقَطَعَتْ لِمَحَبَّتِكَ... وَ لَتَطْهِّرَ قَلْبِي مِنْ أَوْسَاحِ الْغَفْلَةِ عَنكَ» (ابن طاووس ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۶۸۶). در این دعا، ابتدا انسان نظری به گناهان خود می‌اندازد و در پی «مطالعه جنایت»، به خود می‌آید و از خداوند بیداری هرچه بیشتر را درخواست می‌کند؛ چرا که انسان نمی‌تواند از گناه و آلودگی رها شود، مگر وقتی که خداوند او را بیدار کند؛ به‌ویژه بیداری و تنبهی که به سمت محبت حق باشد و با حس محبت حق در خود، بیداری حاصل کند.

### ۳-۳. نقش «شناخت زیادت و نقصان ایام» در «یقظه» از دیدگاه روایات و عرفان اسلامی

سالک در این رکن از یقظه، ایام زندگانی خود را حساب‌رسی می‌کند تا ببیند چه نقصان‌ها و کوتاهی‌هایی در گذشته داشته است. همچنین به تدارک کاستی‌ها می‌پردازد و از به تباهی کشاندن باقیمانده عمر خود جلوگیری می‌کند و بلکه به دنبال آبادسازی آن با عبادات است (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۷).

جان کلام خواجه این موضوع را به شکلی بسیار زیباتر و دل‌نشین‌تر در فرازی از مناجات شعبانیه می‌بینیم: «الهِی وَ قَدْ أَفْتَيْتُ عُمُرِي فِي شُرَّةِ السَّهْوِ عَنكَ وَ أَبْلَيْتُ شِبَابِي فِي سَكْرَةِ التَّبَاعُدِ مِنْكَ، الْهِی فَلَمْ اسْتَيْقِظْ أَيَّامَ اغْتِرَارِي بِكَ... الْهِی اِنَّا عَبْدٌ اِتَّصَلُ إِلَيْكَ مِمَّا كُنْتُ أَوَاجِهُكَ بِهِ مِنْ قَلْبِهِ اسْتِحْيَائِي مِنْ نَظْرِكَ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹،

ج ۲، ص ۶۸۶)؛ خدایا! من عمرم را در بی‌خیالی و غفلت از تو سپری کردم، و جوانی‌ام را در مستی دوری تو از تباه کردم؛ و از این‌رو خدایا بیدار نشدم در آن روزگاری که به دلیل وجود کرم تو به خود، فریفته شده بودم... خدایا! من بنده‌ای هستم که می‌خواهم خود را از آلودگی بی‌حیایی‌هایم در پیش روی تو، پاک سازم.

انسان در این فراز از دعا خود را در پیشگاه خداوند به دلیل غفلت، مستی جوانی، فریب و دوری از حق متعال در ایام گذشته سرزنش می‌کند و ناراحتی خود را از اینکه چرا زودتر بیدار نشده و به مقام یقله راه نیافته است، ابراز می‌دارد. مضمون این فراز از دعا همان مطلبی است که پیر هرات از آن به «شناخت زیادت و نقصان ایام» یاد کرد. در ادامه دعا به منظور جبران کاستی‌های گذشته، عرضه می‌داریم: «الهی اَنَا عَبْدٌ اتَّصَلُ إِلَيْكَ مِمَّا كُنْتُ أَوْجِهَكَ بِهِ مِنْ قَلَّةِ اسْتِخْيَائِي مِنْ نَفْرِكَ». کلام خواجه در توضیح نقش «شناخت زیادت و نقصان ایام» در یقله که گفت: «...و التَّصَلُّ عَنِ تَضْيِعِهَا» (انصاری، ۱۴۱۷، ص ۳۶). بی‌شبهت با این بخش از مناجات شعبانیه نیست. تَتَّصَلُ به معنای توبه و تبری‌جستن است و سالک در مقام یقله از تضييع عمر پشیمان است. این همان مطلبی است که در این قطعه از دعا به‌روشنی به‌چشم می‌خورد؛ زیرا در این دعا نیز پس از آنکه سخن از یقله به میان آمد، نوبت به تَتَّصَلُ - یعنی توبه و تبری‌جستن - از اشتباهات گذشته به منظور تدارک آینده است.

سید ابن طاووس ره نیز در دعای ذیل، نقش «معرفت زیادت و نقصان ایام» را در مقام یقله ذکر کرده است. این دعا مشحون است از ابراز تأسف به دلیل از دست دادن فرصت‌ها، پشت کردن جوانی و روی‌آوری پیری و سستی‌های آن. این افسوس‌ها بنده را از خواب غفلت بیدار می‌کند و در نتیجه به درگاه پروردگار عرضه می‌دارد: خداوند! حالا که بیدار و متنبه شده‌ام، بیشترین چیزی که بدان محتاجم، عفو توست.

اللَّهُمَّ إِنَّ نَضْرَةَ سَبَابِي قَدْ مَضَتْ وَ زَهْرَتَهُ قَدْ انْفَضَتْ وَ مَنَافِعُهُ وَ مَحَاسِنُهُ قَدْ تَوَلَّتْ وَ أَرَى النَّقْصَ فِي قُوَّاي بَادِيًا وَ بَدَنِي مُخْتَلِفًا وَاهِيًا... وَ قَلْبِي عَمَّا بَعَيْنُهُ سَاهِيًا لَاهِيًا... حَتَّى سَاءَ الْعَمَلُ وَ دَنَا الْأَجَلُ... قَلِمَ يَبْقَى لِي يَا رَبُّ قُوَّةً اسْتَظْهَرَ بِهَا وَ لَا مَدَّةً مُتَرَاخِيَةً أَتَمَكَّنَ عَلَيْهَا... وَ اَتَشَاغَلَ بِلَذَائِي وَ شَهَوَاتِي عَنِ أَمْرِكَ وَ نَهْيِكَ حَتَّى أَبْلَتَ الْأَيَّامَ جَدْتِي وَ طَرَاوَتِي وَ أَقَامْتَنِي عَلَى شَفَا حَفْرَتِي وَ مَصَارِعَ مَيْتِي... وَ أَحُوجُ مَا كَانَ عَبْدُكَ الضَّعِيفُ الْمَلْهُوفُ إِلَى عَطْفِكَ وَ عَظِيمُ عَفْوِكَ وَ صَفْحِكَ حِينَ تَبَنَّنَهُ عَلَى رُشْدِهِ وَ اسْتَبْقَيْتَ مِنْ سِتِّهِ وَ أَفَاقَ مِنْ سَكْرَتِهِ وَ خَرَجَ مِنْ ضَبَابِ غَفْلَتِهِ وَ سَرَابِ غَرَّتِهِ وَ مِنْ طَخْيَاءِ جَهْلِهِ وَ التَّجَاجِجِ طَلْمَتِهِ وَ قَدْ سَقَطَ فِي يَدِهِ وَ وَقَفَ عَلَى سُوءِ عَمَلِهِ وَ اقْتَرَبَ أَجَلُهُ (ابن طاووس، ۱۴۱۱، ص ۳۱-۳۲).

خدایا! طراوت جوانی‌ام گذشت و شکوفه‌اش پژمرد و توانایی‌ها و خوبی‌هایش به من پشت کرده‌اند و در مقابل، ضعف در قوا و پیری و کزلی در بدن به من روی آورده است. قلبم از آنچه باید بفهمد، غافل و بی‌خبر است. اعمالم زشت و مرگم نزدیک شده است. پروردگار! توان و فرصتی برای جبران خرابی‌های گذشته برایم نمانده است. آن قدر به جای پرداختن به دستورات تو، به لذت‌ها و شهوات خود مشغول شدم که روزها و فرصت طراوت و جوانی من به پیری گرایید. دست نیاز من، که بنده ضعیف و غمگین توام، به سوی بخشش و عطوفت تو دراز است. حال که به زشتی اعمال خود، واقف شده‌ام و مرگم نزدیک شده است، متنبه گشته و از خواب غفلت بیدار شده‌ام و از مستی و سراب و تاریکی بیرون آمده‌ام.

در مضامین این دعا، ابراز تأسف به دلیل از دست رفتن فرصت‌ها از سویی، و اظهار تنبه و بیداری از خواب غفلت از سوی دیگر، مؤید سخن پیر هرات در نقش‌آفرینی «شناخت زیادت و نقصان ایام» در یقله است.

### ۳-۴. نقش «نور عقل» در «یقظه» از دیدگاه روایات و عرفان اسلامی

جناب خواجه محقق شدن و صفا یافتن معرفت نعمت را در مقام یقظه با منور شدن عقل ممکن می‌داند؛ یعنی نور و عطا و هدایت حق تعالی بر قلب و عقل سالک می‌تابد و آن را منور می‌سازد. این نور در مراتب بالاتر، سبب رفع حجب از سالک می‌شود و او را برای دریافت واردات غیبی مهیا خواهد ساخت (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۸). به این ترتیب، خواجه عبدالله بر نقش‌آفرینی دو مؤلفه کلیدی «نور الهی» و «عقل منور» برای رسیدن به مقام یقظه تأکید کرده است. تأکید خواجه بر نوری بودن مقام یقظه نیز صبغهٔ روایی دارد؛ چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «الْيَقْظَةُ نُورٌ، الْغَفْلَةُ غُرُورٌ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۴۸). همچنین در حدیث شریف دیگری مردم به بیداری از خواب غفلت که موجب هر چه متراکم‌تر شدن تاریکی‌های انسان است - دعوت شده‌اند: «أَيُّهَا النَّاسُ تَيَقَّظُوا مِنْ رُقْدَةِ الْغَفْلَةِ وَ مِنْ تَكَافُفِ الظُّلْمَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۴، ص ۶۷). این حدیث نیز بر تاریکی و ظلمت بودن غفلت تصریح کرده است و البته با توجه به تضاد میان غفلت و یقظه، به دلالت التزامی به هویت نوری یقظه اشاره دارد. امام سجاد علیه السلام نیز در حدیث شریفی می‌فرمایند: اگر با نور یقظه به دنیا نظر بیفکنیم، چیزی جز نکبت، بدبختی، مصیبت و جام‌های زهرآگینی که باید آنها را چشید، نخواهیم دید: «لَوْ كُنْتُ أَسْمَعُ فِی آدَاةِ فَهْمٍ أَوْ أَنْظُرُ بِنُورِ يَقْظَةٍ وَ كَلَّا أَلْقَى نَكْبَةً وَ فَجِيعَةً وَ كَأْسَ مَرَارَاتٍ دُعَاةً أَدُوقُهَا (همان، ج ۷۵، ص ۱۵۴).

نقش عقل منور در دست‌یابی به مقام یقظه آن قدر کلیدی است که به تعبیر شریف امام علی علیه السلام، کسی که از عقل خود بهره‌بردار، می‌تواند از خواب غفلت بیدار شود و به یقظه دست یابد: «مَنْ عَقَلَ تَيَقَّظَ مِنْ غَفْلَتِهِ» (لیثی، ۱۳۷۶، ص ۴۳۴). همچنین امام صادق علیه السلام در پاسخ به زندقی که دربارهٔ عبادت خدای نادیده پرسیده بود فرمودند: بندگان خدا پروردگارش را با عقول بیدار خود می‌یابند و او را می‌پرستند: «رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِنُورِ الْإِيمَانِ وَ اثْبَتَتْهُ الْعُقُولُ بِيَقْظَتِهَا إِبْثَاتِ الْعِيَانِ.» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۳۷). در این حدیث، سخن از «یقظهٔ عقول» است و به تعبیری ملاک کارآمدی و ارزشمندی عقل، بیداری و تیقظ آن معرفی شده است. به دیگر سخن، گویا عقل در این نگاه، به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی عقل یقظان و بیدار، که یابندهٔ خداست و در حدیث فوق گذشت؛ و دیگری عقل خواب و غافل، که از فطرت خود به دور افتاده است؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام در حدیثی دیگر فرمودند: وقتی که عقل، در خواب باشد، هوای نفس بیدار می‌شود و عنان انسان را به دست می‌گیرد: «الْهَوَى يَقْظَانٌ وَ الْعَقْلُ نَائِمٌ.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۲۲۸). اصطلاح «عقل یقظان»، یعنی خرد بیدار، در ادبیات و گفتار امام هادی علیه السلام نیز به چشم می‌خورد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۸).

بنابراین روشن شد که در متون روایی بر نقش کلیدی بهره‌بردن از عقل و تفکر در رسیدن به یقظه و تنبّه، بسیار تأکید شده است؛ چنانکه امام علی علیه السلام فرمودند: «تَبَّهٌ بِالْتَفَكُّرِ قَلْبِكَ» (همان، ص ۵۴)؛ قلب خود را با فکر کردن بیدار کن.

### ۳-۵. نقش «چشم داشتن به واردات غیبی» در «یقظه» از دیدگاه روایات و عرفان اسلامی

سالک در مقام یقظه، تشنهٔ معارف و اشراقات امتنانی و غیبی است که خداوند متعال به بندگان خود عنایت فرموده و

از این طریق به آنها در مسیر سلوک الی الله قوت می‌بخشد (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۳). پیوند میان یقظه و اشراقات غیبی که از جانب حق متعال بر سالک وارد می‌شود نیز در متون روایی ریشه دارد. امام علی علیه السلام در سخن از بندگان خاص خدا می‌فرماید: خداوند با آنان در گوش جان‌شان زمزمه می‌کند و در درون عقلشان با آنان سخن می‌گوید تا آنها با نور حق، به بیداری و یقظه دست یابند: «نَا جَاهُهُمْ فِي قُلُوبِهِمْ وَ كَلِمَهُمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ فَأَصْبَحُوا بِنُورِهِ بِيَقْظَةٍ» (دیلمی، ۱۴۱۲، ص ۵۹). رازگویی در قلب و نجوای در درون خرد - که در این حدیث شریف آمده است - اشاره بسیار روشنی به واردات امتنانی حق متعال و نقش آن در مقام یقظه دارد.

### ۳-۶. نقش «عبرت گرفتن» در «یقظه» از دیدگاه روایات و عرفان اسلامی

از کسی که در خواب غفلت فرو رفته است، انتظار عبرت گرفتن از چیزی نمی‌رود و روشن است که این انسان بیدار است که می‌تواند عبرت‌ها را با نگاه تیزبین خود ببیند و از آنها پند بگیرد. از این‌رو پیر هرات «عبرت‌گیری» را در توضیح مقام یقظه لحاظ کرده است (انصاری، ۱۴۱۷، ص ۳۶). البته اشاره به این نکته نیز در روایات اهل بیت معصومین سلام‌الله‌علیهم اجمعین وجود دارد: «تَيَقَّظُوا بِالْعَبْرِ وَ تَاهَبُوا لِلسَّفَرِ» (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰، ص ۱۲۰). در این حدیث شریف، «عبرت‌گیری» مایه بیداری و یقظه معرفی شده است.

### ۳-۷. نقش «بزرگداشت حق متعال» در «یقظه» از دیدگاه روایات و عرفان اسلامی

به باور پیر هرات، سالک هرچه بیشتر به عظمت خداوند پی ببرد، به زشتی جرم و جنایت خود و به بزرگی تقصیرش در مقابل خداوند بیشتر آگاه می‌شود و از این طریق وارد وادی یقظه می‌گردد (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۴). تأثیر بزرگداشت حق متعال در مقام یقظه نیز در متون روایی قابل بررسی است؛ چنان که امام علی علیه السلام به هنگام تلاوت آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ رَبُّكَ الْكَرِيمِ» (انفطار: ۶)، از اینکه انسان از خواب غفلت خود به بیداری و یقظه راهی نمی‌یابد، اظهار تأسف می‌کند و می‌فرماید: ای انسان! چه چیز تو را بر گناه چیره کرده است؟؟ و بر پروردگارت چنین دلیر؟؟ ... مگر دردت را درمان نیست یا بیداریات از این خواب گران نیست؟؟» (شهیدی، ۱۳۷۸، ۲۵۷) امام علیه السلام پس از آنکه با این سؤال انکاری، انسان را به سبب بیدار نشدن از خواب غفلتش مؤاخذه می‌کند، عظمت حق متعال را یادآوری می‌کند تا شاید تلنگری باشد به مخاطب برای آنکه راهش به سوی یقظه و بیداری هموارتر شود. امام در ادامه می‌فرماید: پس چه نیرومند است و بزرگوار، و چه ناتوانی تو و بی‌مقدار، و چه گستاخ در نافرمانی پروردگار. در سایه پوشش او می‌آرامی، و در پهنه بخشایش او می‌خرامی؛ نه بخشش خویش را از تو بریده است و نه پرده خود را بر تو دریده؛ بلکه چشم به هم زدنی بی احسان او به سر نبرده‌ای: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا جَرَّأَكَ عَلَى ذَنْبِكَ... أَمَا مِنْ ذَنْبِكَ بُلُولٌ؟ أَمْ لَيْسَ مِنْ نَوْمَتِكَ يَقْظَةٌ؟... فَتَعَالَى مِنْ قُوَى مَا أَكْرَمَهُ وَ تَوَاضَعْتَ مِنْ ضَعِيفٍ مَا أَجْرَأَكَ عَلَى مَعْصِيَتِهِ وَ أَنْتَ فِي كَنْفِ سِتْرِهِ مُقِيمٌ وَ فِي سَعَةِ فَضْلِهِ مُتَقَلِّبٌ فَلَمْ يَمْنَعْكَ فَضْلُهُ وَ لَمْ يَهْتِكْ عَنْكَ سِتْرَهُ بَلْ لَمْ تَخُلْ مِنْ لُطْفِهِ مَطْرَفَ عَيْنٍ» (صبحی صالح، ۱۴۱۴، ص ۳۴۴).

این نکته که امیرالمؤمنین علیه السلام بلافاصله پس از نكوهش انسان به دلیل غفلتش از مقام یقظه، به بزرگداشت حق متعال پرداخته است، دلالت روشنی بر نقش تأثیرگذار تعظیم حق در مقام یقظه دارد؛ چنان که پیر هرات نیز این نکته را در توضیح مقام یقظه ملحوظ داشته است.

### ۳-۸. نقش «شناخت نفس» در «یقظه» از دیدگاه روایات و عرفان اسلامی

به باور شارحان *منازل السائرین*، مراد *خواجه عبدالله* از تأثیرگذاری معرفت نفس در مقام یقظه، شناخت حقارت نفس در پیشگاه خداوندگار بزرگ است. شناخت کوچکی خود در کنار شناخت عظمت خداوند، کمک بسیار خوبی در مسیر دستیابی به مقام یقظه است؛ زیرا جرئت یافتن و سرکشی کردن کسی که حقیرترین موجودات عالم است، در مقابل خدایی که از هر بزرگی بزرگ‌تر است، زشت‌ترین کارهاست (تلمسانی، ۱۳۷۱، ص ۵۹).

همچنین در حدیث شریفی که از *نهج البلاغه* نقل شده، امیرالمؤمنین علیه السلام بزرگداشت حق متعال را همراه با توجه دادن به کوچکی نفس یادآور شدند تا بلکه از این طریق انسان را از خواب غفلت بیدار کنند. امام علیه السلام از شدت نادانی انسان درباره کوچکی و حقارت نفس خودش اظهار تأسف می‌کنند و می‌فرمایند: «لَقَدْ أَبْرَحَ جَهَالَةً بِنَفْسِهِ؛ لَقَدْ أَبْرَحَ جَهَالَةً بِنَفْسِهِ؛ أَى اسْتَدَّ بِنَفْسِهِ مِنْ حَيْثُ الْجَهَالَةِ» (خوئی، ۱۴۰۰، ج ۱۴، ص ۲۷۵؛ صبحی صالح، ۱۴۱۴، ص ۳۴۴). ایشان این جهالت را سبب جرئت یافتن انسان بر گناه و فریفته شدن در برابر پروردگار، و در نتیجه قرار گرفتن در معرض هلاکت می‌دانند؛ از این رو امام علیه السلام چنین می‌فرمایند: ای انسان! تو که بنده به این خردی و ناتوانی هستی، خدای به این بزرگی و توانایی را چگونه نافرمانی می‌کنی؟! آیا نمی‌خواهی از خواب غفلت بیدار شوی به یقظه راه بیابی؟؟ (صبحی صالح، ۱۴۱۴، ص ۳۴۴).

### ۳-۹. نقش «تصدیق وعید حق متعال» در «یقظه» از دیدگاه روایات و عرفان اسلامی

سالک با توجه به یافتن وعده‌های عذاب دردناک الهی برای گناهکاران و با وادار کردن قلب خود به پذیرش و تصدیق هشدارها و بیدارباش‌های الهی، با جدیت هر چه بیشتر به طاعات می‌پردازد و به فکر جبران خطاها و گناهان گذشته خود می‌افتد و بدینسان قدم به وادی یقظه می‌گذارد (تلمسانی، ۱۳۷۱، ص ۵۹).

نقش تعیین‌کننده توجه به وعید حق متعال در بیداری انسان نیز رنگ و بوی روایی دارد؛ چنانکه امام علی علیه السلام خطاب به انسان غافل چنین می‌فرمایند: چگونه بیم شیخون خشم حق تو را از خواب غفلت بیدار نمی‌کند؛ در صورتی که با نافرمانی خدا خود را تباه کرده و در پنجه قهرش گرفتار ساخته‌ای؟! «وَكَيْفَ لَأُوقِفُكَ خَوْفَ بَيَاتِ نِقْمَةٍ وَقَدْ تَوَرَّطْتَ بِمَعَاصِيهِ مَدَارِجَ سَطَوَاتِهِ» (صبحی صالح، ۱۴۱۴، ص ۳۴۴).

آن حضرت همچنین در حدیث دیگری - که بخش‌هایی از آن قبلاً نیز گذشت - به این نکته اشاره دارند که مؤمن بیدار رهیده از خواب غفلت، از سویی در اثر تهدیدات حق متعال نسبت به گناهکاران، در دل هراس دارد و از آن می‌ترسد که به دلیل گناهانش بلایی بر او نازل شود؛ و از سوی دیگر، به رحمت پرودگار نیز امیدوار است. او هیچ گاه از این هراس‌هایی ندارد و به هیچ وجه خود را از عذاب الهی در امان نمی‌بیند: «الْمُؤْمِنُ يُقْظَانُ مُتَرَقِّبٌ»

خَافُ... وَ يَخَافُ الْبَلَاءَ حَذَرًا مِنْ ذُنُوبِهِ يَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يَعْرِى الْمُؤْمِنُ مِنْ خَوْفِهِ وَ رَجَائِهِ يَخَافُ مِمَّا قَدَّمَ وَ لَا يَسْهُو عَنْ طَلَبِ مَا وَعَدَهُ اللَّهُ وَ لَا يَأْمَنُ مِمَّا خَوْفَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۶۳۳). در این حدیث نیز چنانکه دیده می‌شود، امام علیه السلام میان یقظه و تصدیق و عید حق متعال و خوف حاصل از آن، پیوند برقرار کرده‌اند.

### ۳-۱۰. نقش «شنیدن علم» در «یقظه» از دیدگاه روایات و عرفان اسلامی

شنیدن پند و موعظه و یادگیری احکام و تکالیف دینی، از دیگر اموری است که *خواجہ عبدالله* در مقام یقظه بر آن تأکید داشته است. از فواید شنیدن علم، یادگیری مُنجیات و آنچه موجب نزدیک شدن سالک به حق متعال است و فراگیری مُهلکات و آنچه موجب دور شدن از ساحت خداوند است، می‌باشد (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۴).

ریشه روایی نقش شنیدن پند در یقظه و بیداری را نیز می‌توان در حدیث امام صادق علیه السلام یافت. ایشان در تشبیهی، واعظ را مانند کسی می‌دانند که بیدار بوده و طبیعتاً از بسیاری از حقایق پیرامونی خود آگاه است؛ همچنین متعظ را به کسی که خواب و از پیرامون خود غافل است، مانند می‌کنند. امام در ادامه به این نکته چنین اشاره می‌فرماید: بر کسی که از خواب غفلت بیدار شده است و زشتی گناهان و نافرمانی‌ها را به چشم می‌بیند، لازم است که با پند و اندرز، دیگران را نیز از این خواب غفلت بیدار کند: «فَإِنَّ مَثَلَ الْوَاعِظِ وَالْمُتَعِظِ كَالْيَقْظَانِ وَالرَّاقِدِ فَمَنْ اسْتَيْقِظَ عَنْ رُقْدَةِ غَفْلَتِهِ وَ مُحَالَفَاتِهِ وَ مَعَاصِيهِ صَلَحَ أَنْ يُوقِظَ غَيْرَهُ مِنْ ذَلِكَ الرَّقَادِ» (مصباح‌الشریعه، ۱۴۰ ق).

امام صادق علیه السلام همچنین پند دادن به مسلمانان و بیدارگری برای غافلان را بخشی از وظایف زبان، و به عبارت دیگر، زکات زبان دانسته‌اند:

«وَزَكَاةُ اللِّسَانِ التُّصْحُ لِلْمُسْلِمِينَ وَ التَّيَقُّظُ لِلْعَافِلِينَ وَ كَثْرَةُ التَّسْبِيحِ وَ الذِّكْرِ وَ غَيْرَهَا» (همان، ۵۱). در همین راستا امام علی علیه السلام گوش دادن مردم به سخن عالم ربانی و خدانشناس را موجب بیداری و یقظه آنها معرفی می‌فرماید: «...فَاسْتَمِعُوا مِنْ رَبَّائِكُمْ وَ أَحْضِرُوهُ قُلُوبَكُمْ وَ اسْتَيْقِظُوا إِنْ هَتَفَ بِكُمْ» (صبحی صالح، ۱۴۱۴، ص ۱۵۷). مردم! به سخن عالم خدانشناس خود گوش فرا دهید، دل‌های خود را در پیشگاه او حاضر کنید و با فریادهای او بیدار شوید!

### ۳-۱۱. نقش «اجابت کردن دعای حرمت» در «یقظه» از دیدگاه روایات و عرفان اسلامی

بزرگداشت قوانین و خط قرمزهای خداوند با امتثال اوامر و نواهی الهی و رعایت مو به موی آنها نیز در تحقق مقام یقظه تأثیرگذار است (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۴).

چنانکه در برخی دعاها به ما این‌گونه آموخته‌اند که ابتدا از کوتاهی‌های خود در پیشگاه خداوند معذرت‌خواهی کنیم و از اینکه پای خود را از حدود الهی فراتر گذاشته و احکام و دستورات او را نادیده گرفته‌ایم، اظهار پشیمانی کنیم و سپس از او بخواهیم که ما را از خواب غفلت بیدار کند؛ و در ادامه دعا کنیم: خدایا! به ما از هر گناهی که ما را از تو دور می‌کند، پناه ده. «وَلَا تُؤَاخِذْنِي بِتَفْرِيطِي فِي جَنَبِكَ، وَ تَعَدِّي طُورِي فِي حُدُودِكَ، وَ مَجَاوِزَةَ أَحْكَامِكَ... وَ تَبْهَيْنِي مِنَ رُقْدَةِ الْعَافِلِينَ، وَ سِنَةِ الْمُسْرِفِينَ، وَ نَعْسَةِ الْمُخْذُولِينَ... وَ أَعِزَّنِي مِمَّا يُبَاعِدُنِي عَنْكَ، وَ يَحُولُ بَيْنِي وَ بَيْنَ حَقِّي مِنْكَ، وَ يَصُدُّنِي عَمَّا أَحْوَلُ لَدَيْكَ» (صحیفه سجادیه ۱۳۷۶، ص ۲۲۴).

این دعا دلالت بسیار روشنی بر نقش بزرگداشت قوانین الهی در تحقق مقام یقظه دارد؛ چنانکه امام علی علیه السلام طی دستوری، از ما می‌خواهند که با بهره‌گیری از ابزار تقوا و رعایت حریم‌های الهی، به منزل یقظه وارد شویم: «عِيَادَ اللَّهِ أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ فَإِنَّهَا حَقُّ اللَّهِ عَلَيْكُمْ... أَيَقْظُوا بِهَا نَوْمَكُمْ... وَاعْتَبِرُوا بِمَنْ أَصَاعَهَا» (صبحی صالح، ۱۴۱۴، ص ۲۸۴)؛ بندگان خدا! شما را سفارش می‌کنم به تقوا و پرهیزگاری، که پرهیزگاری حقّ خداست بر شما... خود را با پرهیزگاری بیدار دارید... و پند بگیرید از آن کس که آن را تباہ کرد.

امام علیه السلام در این حدیث شریف، نخست یادآور شدند که مراعات حریم الهی، حق خداوند بر بندگان است و بر ماست که در بزرگداشت این حق بکوشیم و از سوء عاقبت کسانی که این حق را پامال کرده‌اند، عبرت بگیریم؛ سپس از ما می‌خواهند که با استفاده از چنین تقوایی به منزل یقظه پا گذاریم.

### ۳-۱۲. نقش «هم‌نشینی با نیکان» در «یقظه» از دیدگاه روایات و عرفان اسلامی

از آنجا که همراهی و هم‌نشینی نیکان و عالمان سالک، تأثیر سترگی در تعلم و معرفت به زیاده و نقصان دارد، *خواجه عبدالله* نیز هم‌نشینی با اهل علم و زهد و سلوک را در این مقام لازم دانسته و بر آن تأکید کرده است. نفس سالک در پی هم‌نشینی با نیکان، از آنها رنگ می‌پذیرد و مانند آنها و همچنین به کمک آنها، در مسیر تخلّق به اخلاق الهی قرار می‌گیرد و از آثار یقظه بهره‌مند می‌شود (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۵).

مسئله تأثیرگذاری هم‌نشینی با خوبان در بیداری و یقظه را نیز می‌توان در متون روایی ردیابی کرد؛ چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: مجالست با دنیامدران موجب فراموشی و غفلت از ایمان است: «مُجَالَسَةُ أُنْبَاءِ الدُّنْيَا مَسْأَةٌ لِلْإِيمَانِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۳۴). اینکه امام علیه السلام در این حدیث بر نقش تأثیرگذار هم‌نشینی با بدان در غفلت انسان تأکید فرموده‌اند، دلالت روشنی بر نقش مثبت هم‌نشینی با خوبان در یقظه و رهایی از غفلت دارد. ایشان در همین راستا به همراهی و مصاحبت با علما توصیه می‌کنند؛ چرا که هم‌نشینی با آنها روشن‌بینی و بیداری را به دنبال دارد: «جَاوِرِ الْعُلَمَاءَ تَسْتَبْصِرُ» (همان، ۴۳۰).

### نتیجه‌گیری

پس از مقایسه تطبیقی مؤلفه‌های مورد نظر *خواجه عبدالله* در منزل سلوکی یقظه با آموزه‌های روایی، روشن می‌شود، بسیاری از مطالبی که عارفان درباره منزل یقظه مطرح کرده‌اند و همه مطالب مهمی که پیر هرات در این زمینه در کتاب *منازل السائرین* آورده است، ریشه در شریعت دارد. درباره مقام عرفانی یقظه روایات فراوانی در مجامع روایی اهل بیت معصوم علیهم السلام به چشم می‌خورد که بخشی از آنها از سوی اهل معرفت در مباحث عرفانی مقام یقظه انعکاس یافته است؛ و البته جای کار در انبوه دیگری از روایات یقظه، که در سخنان اهل معرفت در زمینه منزل عرفانی یقظه منعکس نشده است همچنان باقی است. نکات افزوده‌ای در روایات پیرامون یقظه وجود دارد که توجه به آنها موجب غنای هر چه بیشتر مباحث مربوط به مقام عرفانی یقظه خواهد شد. توجه جدی به آنچه امروزه



فقه‌السلوک نامیده می‌شود، ایزاری خواهد بود برای تجزیه و تحلیل انبوه آیات و روایات مربوط به منازل مختلف سلوکی، از جمله منزل یقله. این کار فواید بسیار کاربردی و مهمی را به دنبال خواهد داشت: اولاً پشتوانه محکم این دست از مباحث عرفانی را در آموزه‌های دینی نشان خواهد داد؛ ثانیاً برخی نکته‌های دقیق و ویژگی‌ها و جزئیات احکام منازل، از جمله، منزل یقله، وجود دارد که در روایات به آنها اشاره شده است و توجه به آنها تکمیل‌کننده سخنان اهل معرفت در خصوص هر کدام از منازل خواهد بود؛ ثالثاً از آنجا که شریعت میزان اهل معرفت است، توجه به آیات و روایات مرتبط با هر کدام از منازل، میزانی برای سنجش سخنان عارفان درباره هر کدام از منازل، از جمله منزل یقله، خواهد بود. به این ترتیب، پس از بررسی مطابقت هر دوازده مؤلفه تأثیرگذار بر منزل سلوکی یقله با روایات اهل بیت (ع)، می‌توان همسویی اندیشه خواجه عبدالله انصاری با شریعت را در این باب نتیجه گرفت. خلاصه این مقایسه تطبیقی در جدول ذیل قابل مشاهده است:

جدول تطبیقی دیدگاه خواجه عبدالله انصاری با شریعت، درباره عناصر تأثیرگذار در منزل یقله

کتاب منازل السائرین	۱. معرفت نعمت	۲. مطالعه جنایت	۳. شناخت زیادت و نقصان ایام	۴. نور عقل	۵. چشم‌داشتن به واردات غیبی	۶. عبرت گرفتن
روایات	إلهی إن أنامتی الغفلة عن الاستعداد للآنک فقد تبهتتی المعرفة بکرم الآنک	لا تستیقظن عاصباً	الهی و قد افیت عمری فی شره السهو عنک... الهی فلم استیقظ ایام اغتراری بک	من عقل یقظ من غفله	ناجاهم فی قلوبهم و کلمهم فی ذات عقولهم فأصبحوا بنوره یقله	تیقظوا بالعبیر
کتاب منازل السائرین	۷. بزرگ-دانشت خداوند	۸. معرفت نفس	۹. تصدیق وعید خداوند	۱۰. شنیدن علم	۱۱. اجابت دعای حرمت	۱۲. هم‌نشینی با نیکان
روایات	أم لیس من نومک یقله؟... فتعالی من قوی ما أکرمه	ام لیس من نومک یقله؟... تواضعت من ضعیف ما أجزاک علی معصیته	و کیف لا یوظفک خوف بیات نعمة	فاستمعوا من ربائیکم... و استیقظوا إن هتف بکم	أوصیکم بتقوی الله... ایقظوا بها نومکم	مجالسة أبناء الدنیا منساة للإیمان

## منابع

- نهج البلاغه، شریف الرضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت. صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶ش قم، الهادی.
- مصباح الشریعه، ۱۴۰۰ق، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ابن ابی الجهمور، محمد بن زین الدین، ۱۴۰۵ق، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، دار سیدالشهداء للنشر، قم.
- أملی، سید حیدر، ۱۳۶۸ش، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۶۲ش، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۹ق، *إقبال الأعمال*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- ، *المجتبی من الدعاء المجتبی*، ۱۴۱۱ق، *دار الذخائر*، قم.
- ابن قاریاغدی، محمد حسین، ۱۴۲۹ق، *البضاعة المزجاة (شرح کتاب الروضة من الکافی)*، قم، دار الحدیث.
- روح الله موسوی خمینی، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- امینی نژاد، علی، ۱۳۹۴ش، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی (کلیات، تاریخ عرفان، عرفان نظری، عرفان عملی و...)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۴۱۷ق، *منازل السائرين*، مصحح: علی شیروانی، قم، دارالعلم.
- ، ۱۳۷۷ش، *مجموعه رسائل فارسی خواجه عبد الله انصاری، (صد میدان)*، تهران، توس.
- بارفروش، عبدالرضا، ۱۳۸۵ش، *آسیب شناسی عرفان*، تهران، راه نیکان.
- تلمسانی، عقیف الدین سلیمان بن علی، ۱۳۷۱ش، *شرح منازل السائرين*، قم، بیدار.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، ۱۳۶۶ش، *تصنیف غررالحکم و دررالکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، مجموعه من کلمات و حکم الإمام علی علیه السلام، قم، دار الکتب الإسلامیه.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۵، *نفحات الأنس*، چ سوم، تهران، تهران، اطلاعات.
- دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ق، *إرشاد القلوب إلى الصواب*، قم، نشر شریف رضی.
- روان فرهادی، عبدالغفور، ۱۳۷۷، *خواجه عبدالله انصاری*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز.
- روحانی نژاد، حسین، ۱۳۹۴ش، *نقد عرفان های صوفیانه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سرژ بورکوی، ۱۳۸۱، *سرگذشت پیر هرات*، ترجمه روان فرهادی، تهران، الست فردا.
- شرفی، احمدحسین، ۱۳۹۵ش، *آسیب شناسی عرفان و تصوف*، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- شهیدی، جعفر، ۱۳۷۸ش، *ترجمه نهج البلاغه*، تهران، علمی و فرهنگی.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد، نشر مرتضی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- کاشانی، عبد الرزاق، ۱۳۸۵ش، *شرح منازل السائرين*، قم، بیدار.
- لیثی واسطی، علی بن محمد، ۱۳۷۶ش، *عیون الحکم و المواعظ*، قم، دار الحدیث.
- مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
- محاسبی، الحارث بن اسد، ۱۴۲۸ق، *آداب النفوس، مؤسسة الكتب الثقافية*، بیروت.
- محمد سعید، عبد المجید، ۱۳۸۶، *شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری هروی*، ترجمه عزیز الله علیزاده مالستانی، ناشر، محمدابراهیم شریعتی افغانستانی، تهران.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، ۱۴۰۰ق، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه و تکملة منهاج البراعة*، مکتبه الإسلامیه، تهران.
- ورام بن ابی فراس، مسعودبن عیسی، ۱۴۱۰ق، *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر المعروف بمجموعه ورام*، مکتبه فقیه، قم.
- یزدان پناه، سید یدالله، ۱۳۹۳ش، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزش پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

## بررسی مسئله جعل در فلسفه و عرفان بر اساس دیدگاه صدر المتألهین و امام خمینی علیه السلام و علامه حسن زاده آملی

movahedi114@yahoo.com

a.dirbaz5597@gmail.com

ک. محسن موحدی اصل / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

عسکر دیرباز / دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۲

### چکیده

قاعده کلی بدوی در بین فلاسفه در بحث شریف «جعل» بدین قرار است که هر حکیم و فیلسوفی، اگر قائل به اصالت وجود باشد، وجود را مجعول می‌داند و اگر قائل به اصالت ماهیت باشد، جعل را به ماهیت برمی‌گرداند. نظریه سوم هم بدین قرار است که جعل به اتصاف ماهیت به وجود برمی‌گردد.

این سه حکیم متأله، با توجه به مبنای حکمت متعالیه مبنی بر اصالت وجود، ابتدا جعل را به وجود برمی‌گردانند؛ ولی در ادامه بنا بر قواعد توحید صمدی قرآنی برخاسته از آیات و روایات بر مشرب عرفانی، بحث شریف جعل را ترفیع دادند و نظریه‌ای را مطرح نمودند که با قول عرفا در وحدت شخصیه وجود و احاطه وجودی واجب تعالی و قیومیت او سازگارتر است؛ علاوه بر اینکه آیات و روایاتی که سنخیت بین علت و معلول را تقویت می‌کنند، با این مبنای دقیق مطابقت بیشتری دارند.

این نظریه حکایت از آن دارد که وجود واجب تعالی منفک و بریده از وجود ماسوی‌الله نیست؛ بلکه یک حقیقت واحد صمدی، کل عالم را پر می‌کند و جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد؛ ازین رو وجود مجعول نیست؛ بلکه جعل به ظهورات وجود برمی‌گردد. برای فهم این نظریه باید به مبنای این بحث، همچون احاطه وجودی حق، ظهور و تجلی ذات الهی، و اطلاق مقسمی او توجه ویژه داشت تا سلطان توحید صمدی حق ظهور کند. آن‌گاه جمع بین اقوال نیز میسر می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** جعل، وجود، ظهورات وجود، ایجاد، انتساب ماهیت به وجود، توحید صمدی.

فلسفه اسلامی در آغاز پیدایش، متأثر از فلسفه یونان باستان و بزرگانی همچون ارسطو و افلاطون بوده؛ ولی در بسیاری از مسائل تحت تأثیر عمیق آیات و روایات، دیدگاه‌های جدیدی را ارائه کرده است؛ تا آنجا که برخی از مباحث آن، همچون حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول و... پیشینه‌ای در فلسفه یونان باستان نداشته‌اند و از این جهت فلسفه اسلامی به‌عنوان یک مکتب فلسفی مجزاً، به عمیق‌ترین مسائل هستی‌شناسی و انسان‌شناسی می‌پردازد. مسئله جعل، از آن دسته مسائل بسیار مهمی است که در فلسفه اسلامی طرح شده و مکاتب فلسفی دیگر از آن بیگانه‌اند و خلأهای بسیاری به وسیله آن حل شده است. این مسئله ناظر به ارتباط بین علت و معلول است و تبیین می‌کند که اثر علت چیست و از آنجا که رابطه علت و معلول در عرفان به‌نحو دیگری طرح شده است، مسئله جعل نیز به‌معنای خاص خود در این علم ارائه می‌شود.

از نظر ادبی، فعل «جعل» می‌تواند یک‌مفعولی یا دو‌مفعولی باشد. اگر یک مفعول بگیرد، ناظر به جعل بسیط است و اگر دو مفعول بگیرد، ناظر به جعل مرکب است. جعل اگر بسیط باشد، بحث مختص خود را دارد؛ و اگر تألیفی باشد، مدار خاص خود را دارد. در جعل بسیط، شیء اگر ممکن باشد، جعل‌پذیر است؛ و اگر ضروری باشد، نظیر واجب تعالی، جعل‌پذیر نیست. امور ضروری به‌طور کلی جعل‌پذیر نیستند؛ پس ذات و ذاتیات شیء برای شیء و همچنین لوازم ضروری ذات برای آن، جعل‌پذیر نیستند؛ یعنی جاعل برای شیء، نفس شیء یا ذاتیات شیء و لوازم شیء را جعل تألیفی نمی‌کند؛ مثلاً انسان را انسان یا حیوان را حیوان نمی‌کند.

مسئله اصالت وجود و مسئله جعل، از امهات مسائل فلسفه اسلامی است و ارتباط عمیقی بین آن دو برقرار است؛ از همین رو عده‌ای گمان کرده‌اند که هر کس قائل به اصالت وجود شود، به مجعول بودن آن روی آورده است و هر کس به اصالت ماهیت قائل شود، به مجعول بودن ماهیت روی آورده است؛ ولی این پنداری باطل است؛ چرا که عده‌ای از پژوهش‌گران، با آنکه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت را پذیرفته‌اند، وجود را مجعول ندانسته و ظهورات وجود را مجعول می‌دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۱۹۸؛ موسوی خمینی، ۱۴۰۶، ص ۲۸۷-۲۸۸ حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۱۹). اتفاقاً این حرف بلندی است و با مبانی توحید قرآنی سازگاری بیشتری دارد که در این نوشتار قصد داریم به گونه‌ای دقیق‌تر به آن بپردازیم.

## ۱. طرح مسئله جعل و بررسی اجمالی اقوال

«جعل» در اصطلاح فلسفی به‌معنای تأثیر علت و افاضه آن بر معلول است؛ از این‌رو جعل، در واقع اثر خاص جاعل است (سجادی، ۱۳۶۱، ص ۱۹۵). کلمه «جعل» به‌لحاظ ادبی از افعال متعدی به دو مفعول است که آن دو مفعول، همانند افعال قلوب، در مصداق اتحاد دارند و در مفهوم متغایزند؛ در این حال به آن جعل مرکب می‌گویند؛ و اگر جعل با یک مفعول متعدی شود، به‌معنای خلق است که آن را جعل بسیط می‌نامند. در جعل بسیط، خود شیء و وجود نفسی آن افاضه می‌شود؛ ولی متعلق جعل مرکب، وجود رابط است. برخی گمان کرده‌اند که جعل همواره

بسیط است؛ چرا که در جعل تألیفی، مجعول ربط بین ماهیت و وجود است؛ و ربط یا صیوروت و نسبت نیز امر بسیط است؛ پس آنچه جعل تألیفی نامیده می‌شود، به جعل بسیط بازگشت می‌کند؛ ولی *ملاصدرا* آن را نمی‌پذیرد؛ زیرا نسبتی که در اتصاف و صیوروت و مانند آن است، از آن جهت که نسبت است، مورد التفات نیست؛ بلکه فانی در دو طرف بوده و آینه‌ای برای نظر به دو طرف است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۹۷-۲۹۹).

مسئله جعل به‌طور مستقل در آثار *شیخ اشراق* مطرح شد و ایشان در کتاب *حکمة الاشراق* به‌طور صریح عنوان کرد: ماهیت مجعول است؛ که این مطلب با دیدگاه اولیه او مبنی بر اصالت ماهیت، سنخیت دارد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸۶؛ حقیقت و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۲). البته در آثار *ابن سینا* به مسئله جعل به‌صورت مستقل پرداخته نشده است و از جمله منسوب به او که می‌گوید: «ما جعل الله المشمس مشمشاً بل اوجدها» این گونه می‌توان استنباط کرد که وی قائل به جعل ترکیبی بین ذات و ذاتیات و لوازم ذات نیست و صرفاً جعل بسیط را پذیرفته است (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۲۰۹). پس از او، برخی حکما به‌نحوی به این مسئله پرداختند و *فخر رازی* در کتاب *المباحث المشرقیه* بعد از تقسیمات ماهیت، به بحث جعل می‌پردازد و عنوان می‌کند که مرکبات مجعول‌اند (فخر رازی، ۱۴۱۰، ص ۵۲-۵۳). *خواجه طوسی* نیز در *تجرید الاعتقاد* به این بحث اشاره می‌کند و می‌گوید: «کما تتحقق الحاجة فی المركب فكذا فی البسيط» (طوسی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۲). *قوشچی* در شرح آن، سه قول مطرح شده در باب جعل را این گونه طرح می‌کند: قول اول: همه ماهیات ممکنه، به جعل جاعل مجعول‌اند خواه مرکب باشند یا بسیط؛ قول دوم: ماهیات مطلقاً مجعول نیستند؛ قول سوم: ماهیت، مرکب مجعول است؛ ولی بسیط مجعول نیست. علامه *حسن زاده* بعد از نقل این مطلب عنوان می‌دارد با بررسی در عبارات *خواجه به‌ویژه شرح اشارات*، ایشان به این نتیجه می‌رسیم که وی اعتقادی به مجعول بودن ماهیات به‌نحو اصالت ندارد و مرادش از تحقق احتیاج در مرکب و بسیط، به اعتبار موجودیتشان به تبع وجود است؛ آن هم به ضریبی از اعتبار ذهنی در تغایر وجود و ماهیت (حسن زاده، ۱۳۶۸، ص ۹). *میرداماد* نیز به نوبه خود درباره جعل در مکتوباتش مطالبی را عنوان کرده و در کتاب *قبسات*، ماهیت را مجعول می‌داند که البته نیاز به توضیحی دارد که در ادامه این نوشتار به آن می‌پردازیم (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۷۲-۷۴). بعد از او، *صدرالمآلهین* بحث جعل را در کتاب *اسفار* در ضمن امور عامه پیگیری کرد و در آنجا ضمن بررسی اقوال، قائل به مجعول بودن وجود شد (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۷۵) و در کتاب *شواهد الربوبیه* مسئله جعل را در ضمن بحث علت و معلول طرح کرد و با بازگشت علیت به تشان، به سبک عرفا مسئله جعل را بررسی نمود (همان، ۱۳۶۰، ص ۴۹). ایشان در الهیات *اصح اسفار*، در بحث علم حق متعال، بر طریق عرفا، نظر خاص خود را ارائه می‌دهد؛ که در ادامه همین نوشتار، آن را مورد توجه قرار می‌دهیم (همان، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۱۹۸).

## ۲. دیدگاه ملاصدرا

*ملاصدرا* در انتهای جلد اول *اسفار* در مسلک سوم، بحث جعل را مطرح می‌کند و پس از بررسی اقوال متعدد، نظر خود را با توجه به مبنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، بر جعل وجود توسط جاعل قرار می‌دهد. بیشتر

کسانی که پیرو حکمت متعالیه‌اند، به همین مبنا گرایش یافته‌اند و بازگشت جعل به ماهیت یا اتصاف را نمی‌پذیرند؛ ولی از این مهم غفلت کرده‌اند که صدرالمتألهین در جلد ششم/سفر، فصل هشتم، پس از رد قول مشا در نظریه صورتسمه، به مبنای عرشی خود می‌پردازد و وجود را مجعول نمی‌داند؛ بلکه در دیدگاه نهایی وی، آنچه مجعول است، انحای وجودات است و چنین می‌گوید:

لما كان ذاته تعالى من جهة وجوده الذي هو عين ذاته علته لما بعده على الترتيب و ان مجعولاته الصادرة عنه انما هي انحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك الوجودات الذي لا بد ان يكون عين تلك الوجودات فمجعولاته بعينها معلوماته فهي بعينها علومه التفصيلية لا محالة فهي تابعة للعلم الكمالی و العقل البسيط بالمعنى الذي علمته في باب العقل و المعقول و في علم النفس و انما سمينا هذه الوجودات علما له باعتبار انها من لوازم علمه بذاته و ان اصطلاح أحد بأن يسمى تلك الأشياء الصادرة عنه تعالى علوما له باعتبار وجوداتها و مجعولات له باعتبار ماهياتها المتغيرة للوجود لكان حسنا للمحافظة على الفرق بين ما هو علم الباري و ما هو فعل له فان العلة الفاعلية عرفوها في مباحث العلل بما يؤثر في غيره بما هو غيره و الماهيات الممكنة كلها مبنية لحقيقة الواجب تعالى و أما الوجودات فقد علمت من طريقتنا انها من لمعات ذاته و شوارق شمس (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۱۹۸).

قاعده از این قرار است که علم به علت، موجب علم به معلول می‌شود و چون واجب تعالی به خود عالم است، پس به موجودات عالم است؛ و از آنجا که علم واجب به ذات خود حضوری است، پس علم واجب به وجودات خارجی هم باید حضوری باشد. از سویی آنچه جاعل جعل می‌کند، انحای وجودات است و اگر کسی اشیاى صادره را به اعتبار وجودشان «علوم» بنامد و به اعتبار ماهیات متغایر با وجود، «مجعولات» بنامد، به دلیل حفظ تمایز بین علم و فعل باری تعالی، پسندیده است (البته همان‌طور که می‌دانیم، تغایر وصفی است)؛ یعنی علت فاعلی باید در غیر اثر کند و وجودات، اشعه و تابش نور آن شمس حقیقت و آیات آن حق محض‌اند و ماهیات اشیا، غیر واجب تعالی‌اند که واجب در آنها اثر کرده و مجعول حق واقع می‌شوند؛ پس اشیا به لحاظ ماهیات، معلول حق‌اند و به لحاظ وجوداتشان علوم‌اند؛ آن هم به علم حضوری.

توضیح بیشتر اینکه موجود به وجودش که فیض خدای تعالی است، ربط محض و فقر نوری است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵)؛ و موجودات به وجوداتشان مظاهر خدای تعالی‌اند، نه به حدود و ماهیاتشان؛ و همچنین این مظاهر به‌گونه‌ای اسمای الهی‌اند؛ مانند امواج دریا، که با توجه به آن سو که دریاست، نامحدودند و با توجه به این سو که ساحل است، محدودند. پس ماسوای حق سبحانه، فعل اویند؛ و از این رو روابط محض، قائم به اویند: «وَعَوَّتِ الْوُجُوهُ لِلْحَىِّ الْقَيُّومِ» (طه: ۱۱۱) و اضافه و نسبت آنها اشراقی است؛ و با گونه‌ای توسع در تعبیر، شاید بتوان گفت که مجعول همان وجود فایض اشیا از مبدأ است که خود یک مرتبه از وجود صمدی است؛ و گویی مجعول را دو امر است: یکی وجود و دیگری حد؛ لان الصمد الحق ليس الا هو: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ» (اخلاص: ۲۰)؛ پس به حدش مغایر جاعل است و به وجودش ظلی از اظلال حق سبحانه است: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۴). البته نکته‌ای که باید توجه داشت، این است که مغایرت وصفی است و عزل نیست (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۶۱)؛ از این رو

ملاصدرا در نظر نهایی خود، وجود را مجعول نمی‌داند؛ بلکه انحای وجودات را مجعول می‌داند؛ همان‌طور که در باب علیت در دیدگاه نهایی خود علیت را به تشآن برمی‌گرداند و نظام علیت متعارف فلسفی را به نظام تشآن و تطور ارتقا می‌دهد (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۲۹۲ و ۳۰۰) و آن را بزرگ‌ترین رهاورد فلسفی خود می‌داند که به واسطه آن فلسفه را به اتمام رسانده است (همان، ص ۱۲۷ و ۲۹۲). وی در این دیدگاه، هویت معلول را به‌تمامه هویت ربطی و تعلقی به علت می‌داند که در نهایت از متن آن، وحدت شخصی وجود و وحدت اطلاقی آن را اثبات می‌کند (همان، ۲۹۷-۳۰۰) و چون حقیقت وجود ذاتاً به خود علم دارد، از این علم ذاتی حق به خود، ظهورات مختلفی تجلی می‌کنند و همه موجودات، نتیجه علم حق متعال به ذات خود هستند؛ یعنی یک حقیقت واحد در عالم در کار است و ماسوای الله همه ظهورات و تجلیات و تطورات اویند و چیزی مباین با او نیست (همان، ص ۳۰۰ و ۳۰۱ و ۳۰۵). با همین مبنای عرشی که موجودات به اضافه اشراقی پدید آمده‌اند و گستره هستی یک واحد الصمد است و علیت مصطلح فلسفی جای خود را به تشآن می‌دهد؛ پس آنچه مجعول است، وجود نیست؛ بلکه انحای وجودات است و این قول نهایی ملاصدراست که با نظریه عرفا در وحدت وجود قرابت دارد.

### ۳. دیدگاه امام خمینی<sup>ع</sup>

امام خمینی<sup>ع</sup> از پیروان حکمت متعالیه و قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است؛ بنابراین در نظر بدوی این‌گونه به نظر می‌آید که باید مجعول بودن وجود را پذیرفته باشد؛ چرا که بزرگانی همچون مرحوم حاجی سبزواری تأکید دارند که بین نظریه اصالت وجود و مجعول بودن وجود، پیوند عمیقی هست و در جایی چنین می‌گوید: «تمام فلاسفه اشراقی معتقد به اصالة الماهیه و مجعولیت ماهیت هستند و فلاسفه مشاء که معتقد به اصالت وجود هستند، محققین آنها معتقد به مجعولیت وجود شده‌اند و غیر محققین از آنان به‌سوی مجعولیت ا تصاف رفته‌اند» (حاجی سبزواری، ۱۳۷۰، ص ۵۷).

حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا ممکن است کسی معتقد به اصالت وجود شود و در عین حال در باب جعل، «مجعولیت ماهیت» را بپذیرد؟ طبق فرمایش حاجی سبزواری چنین چیزی امکان ندارد و این دو نظر قابل جمع نیستند؛ ولی امام خمینی<sup>ع</sup> نه تنها این مطلب را رد نمی‌کند، بلکه می‌گوید این مطلب قائل داشته است (موسوی خمینی، ۱۴۰۶، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ عابدی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۴). به تعبیری، بیشتر حکما قائل به مجعول بودن وجود و اعتباری بودن ماهیت شدند و بیشتر عرفای بزرگ قائل‌اند ماهیت مجعول است و محقق دوانی معتقد به اصالت وجود و مجعولیت ماهیت است و حضرت امام می‌خواهد بین این سه قول جمع کند. ایشان اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت و مجعول بودن آن را می‌پذیرد (همان، ص ۱۸۵ و ۱۸۶). ایشان در جایی مذهب محقق دوانی را همان مذهب عرفا می‌داند: «الموجودیه منتسبه بالوجود بالمعنی الاول و هی حاصله للمخلوقات و لعل المحقق الدوانی اخذ مذهبهم منهن ای من اهل النوق و العرفان او طابق ذوقه ذوقهم» (موسوی خمینی، ۱۴۰۶، ص ۲۶۲)

بنابراین از نظر ایشان نوعی مصالحه و پیوند در قول دوانی و عرفا برقرار است و اگر حرف حکما را نیز کمی لطیف کنیم، در نهایت می‌توان بین آنها نیز مصالحه برقرار کرد. ایشان در تعلیقه‌ای بر مصباح الانس نظر خاصی

ارائه می‌دهند. عبارت *مصباح الانس* بدین قرار است: «الوجود العام من الحقائق الالهية والمراتب الكلية الاسمائية فهو بذاته ذات الواجب كما سيحیی» (فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۳۷).

و امام در تعلیقۀ آن چنین می‌فرماید:

«والحق الحقیق بالتصدیق عندالمشرب الاحلی والذوق الاعلی، ان الوجود العام لایمکن ان یشار الیه و ان یحکم علیه بحکم لاعین الحق ولا غیره، لامفیض و لامفاض، لاهو من الاسماء الالهیه ولا الاعیان الکوئیة بل کما یشار الیه انه هو هو، لانه صرف الربط و محض التعلق و کما کان كذلك فهو معنی حرفی، لایمکن ان یحکم علیه بشیء اصلا، ولهذا یقتضی ذوق التاله ان تكون المهیات مجعولة و مفاضة و ظاهرة و اما الوجود فنسبة المجعولية الیه باطلة و مع انه مشهود کل احد و لامشهود الاهو لایمکن ان یحکم علیه بانه مشهود او موجود او ظاهر او غیر ذلك من الاسماء و الصفات و بهذا جمعنا بین القول باصالة الوجود و مجعولية الماهیه و بین قول العرفاء السامخین القائلین بان الماهیه مجعولة و بین قول بعض ارباب المعرفة و بعض ارباب التحقیق القائلین بان الوجود مجعول و الماهیات اعتباریه فافهم و اغتمم» (موسوی خمینی، ۱۴۰۶، ص ۲۸۷-۲۸۸).

در دید بدوی، وجه جمع برقرار کردن بین اقوال، امری غیر ممکن است؛ ولی اگر مبنای توحید صمدی قرآنی را در پیش بگیریم و به اطلاق مقسمی حق قائل شویم، نوعی مصالحه را می‌توان در پیش گرفت و با این روش، کلام حکما نیز توجیه می‌شود و این با کلام *فیض کاشانی* - که در ادامه همین نوشتار آن را آورده‌ایم - مناسبت دارد؛ یعنی به نظر *امام خمینی* وجود عام متعلق جعل قرار نمی‌گیرد و اینکه گفته شده، وجود مجعول است، صحیح نیست؛ زیرا با آنکه وجود مشهود همه است، درعین حال نمی‌توان حکم کرد به اینکه وجود مشهود یا ظاهر است؛ چرا که هیچ حکم و صفتی بر وجود آورده نمی‌شود؛ و از سوی دیگر، ذوق تأله اقتضا می‌کند که ماهیات مجعول و مفاض و ظاهر باشند؛ و به این وسیله، امام بین اقوال مختلف جمع می‌کند و بین اطراف مختلف آشتی و مصالح برقرار می‌نماید (عابدی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵). آن وجود عام، چون صرف ربط و محض تعلق است، قابل اشاره نیست و هیچ حکمی بر آن روا نیست؛ چرا که وجود مستقلی ندارد و بر همین مبنا ذوق تأله اقتضا می‌کند که به آن حکم مجعولیت نیز داده نشود و ماهیت مجعول دانسته شود. از طرفی، وجود عام با آنکه مشهود همگان است و جز او مشهودی نیست، هیچ حکمی حتی مشهود بودن و موجود بودن و ظاهر بودن و دیگر اسما و صفات بر آن نمی‌شود. با این بیان، بین اقوال جمع می‌گردد. وجود به این دلیل اصیل است که ماهیت لاقتضاست و چیزی که از طرف فاعل به آن می‌رسد، وجود است و ماهیت به این دلیل مجعول است که بر وجود حکمی نمی‌توان کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۴۵۰-۴۵۱).

ایشان در تعلیقات بر *مصباح قائل* می‌شود که مشرب دقیق عرفانی اقتضا می‌کند که گفته شود جعل به ماهیات تعلق می‌گیرد و درعین حال تعلق جعل به وجود با این کلام تهافتی ندارد و قابل تلیفیک و هماهنگی هستند؛ ولی اعتقاد به جعل اتصاف، از نظر ایشان پذیرفته نمی‌شود (موسوی خمینی، ۱۴۰۶، ص ۲۸۹). هر چند در این عبارت، قول به جعل وجود را باطل نمی‌داند، ولی در جای دیگر با صراحت مجعول بودن وجود را باطل می‌داند و چنین می‌فرماید: «حکماء معتقدند که جعل به وجود تعلق می‌گیرد، نه به ماهیت و بنا بر نظر آنان، باید ماهیت مناط استغنا



باشد، نه مناط افتقار؛ و اما ذوق عرفانی اقتضا می‌کند که گفته شود جعل به وجود تعلق نمی‌گیرد و ماهیت و ذات معمول هستند و وجود دارای ظهور و بطون است، نه جعل» (همان، ص ۲۰۴).

این فرمایش بیانگر آن است که ایشان درصدد عبور از کلام حکما در بحث جعل و قبول کلام عرفایند؛ بدین ترتیب که ماهیات در لسان عرفا، به تعبیری ظهورات وجود و لمعات نور آن حقیقت واحدند که در ادامه همین نوشتار به نقل برخی مطالب عرفا در این زمینه می‌پردازیم و اگر قرار باشد در مباحث توحیدی به طور تحقیقی مطلبی را بپذیریم، بیان توحیدی محققان از عرفا در نظر ایشان لطیف‌تر و دقیق‌تر است؛ چرا که قول وحدت وجود عرفانی با محتوای بسیاری از آیات و روایات سازگارتر است؛ زیرا یک حقیقت واحد در نظام عالم در کار است و ماسوی‌الله همه به او قائم‌اند و اطلاق وجود فقط به او می‌گردد و ماسوی‌الله ظهورات و نمودات وجودند با این بیان، برگرداندن جعل به وجود پذیرفته نیست. به همین دلیل، امام در ادامه همان مطلب می‌فرماید: «تحت هذا سر لا يجوز اظهاره» (همان). فیض کاشانی در جایی همین مبنا را تقویت کرده و چنین گفته است:

ليعلم ان الجعل انما يتعلق بالوجود من حيث التعيين لا من حيث ذاته و حقيقته، لان الامكان انما يتعلق بالوجود من حيث التعيين فالتحقيق الاتم ان الماهية كما انها ليست مجعولة بمعنى ان الجاعل لم يجعل الماهية ماهية كذلك الوجود ليس مجعولا بمعنى ان الجاعل لم يجعل الوجود وجودا بل الوجود وجود ازلا و ابدًا و موجود ازلا و ابدًا و الماهية ازلا و ابدًا و انما تاثير الفاعل في خصوصية الوجود و تعيينه لاغير (فيض کاشانی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰).

احتمال دارد مقصود امام از «سر» همان چیزی باشد که فیض آن را اظهار کرده است (عابدی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۷) و به نظر می‌آید که این مطلب ریشه در دیدگاه خاص امام به توحید قرآنی دارد که فهم آن بازگشت به اطلاق مقسمی حق می‌نماید؛ وقتی اطلاق مقسمی حق بر کسی مکشوف شود، خدا را در همه جا حاضر و ناظر می‌یابد و سلطان «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» بر او ظهور می‌کند و همه موجودات را لمعات نور او می‌بیند. در این حال، یک حقیقت به اضافه اشراقی در نظام عالم در کار است؛ پس معنا ندارد که وجود معمول شود؛ چون وجود ازلاً و ابتداءً متحقق بوده و نیاز به جعل ندارد و فاعل فقط در خصوصیت وجود تأثیر می‌گذارد و این مهم برای فیلسوف قابل فهم نیست؛ چرا که این‌گونه مطالب با تلطیف سر و الهام ربّانی حاصل می‌شود. بدین ترتیب، ایشان وجه جمع بین اقوال انجام داده‌اند و در بالاترین مرتبه خود با محققان از عرفا هم‌آوا شده‌اند.

#### ۴. دیدگاه علامه حسن زاده آملی

علامه حسن زاده آملی در رساله شریف «جعل» این مسئله را پیگیری کرده است و در آنجا ابتدا این نکته را یادآور می‌شود که اصالت وجود در جعل، غیر از اصالت وجود در تحقق است؛ چرا که برای قائلان به جواز ترجیح بلامرجح و قائلان به اولویت ذاتی و بخت و اقبال، امکان بحث درباره اصالت وجود یا ماهیت، در مقام تحقق است؛ ولی امکان بحث درباره اصالت وجود و یا ماهیت در جعل نیست؛ چون ممکن زوج ترکیبی از ماهیت و وجود است. از طرفی، قبل از اثبات صانع می‌توان درباره اصالت وجود و ماهیت سخن گفت؛ ولی در مورد مسئله جعل ابتدا باید صانع اثبات شود (حسن زاده، ۱۳۶۸، ص ۶). ذکر این نکته لازم است که پایان همه ممکنات به

سوی واجب الوجود بالذات، در نزد همه، حتی دهریون هم مسلم است و متوسل شدن متکلمان به ابطال دور و تسلسل در اثبات واجب، مشکلی را حل نمی‌کند؛ چرا که دهری هم منکر پایان یافتن همه موجودات به واجب بالذات نیست و واجب بالذات را همان ذرات اجسام می‌داند؛ بلکه برای او باید اثبات کرد که آن واجب بالذات واحد، عالم، مرید، مدیر و مدبر است؛ در حالی که جواهر افراد این اوصاف را ندارند (همو، ۱۳۶۵، ص ۷۷۹). ایشان تقریباً تمامی آرای مربوط به مسئله جعل را گردآوری کرده‌اند و هر چند که نظر شریفشان با مبانی عرفا بیشتر سازگار است، ولی سایر اقوال مطرح شده، اعم از مجعول بودن وجود یا ماهیت، یا مجعول بودن اتصاف را به‌طور کلی رد نکرده‌اند و یک جمع بین آرای را در این رساله شاهدیم که در نوع خود بی‌نظیر است؛ چرا که ایشان بحث مجعول بودن را وابسته به دیدگاه اصلی مقام توحید صمدی قرآنی می‌دانند و این‌گونه برمی‌آید که آن دسته از اکابر مکاتب فلسفی و عرفانی، که به آن درجه عمیق فهم توحیدی برخاسته از آیات و روایات نایل شده‌اند، هر چند در ظاهر عده‌ای به مجعول بودن وجود و گروهی به مجعول بودن ماهیت و تعدادی به مجعول بودن اتصاف روی آورده‌اند. ولی مغز محتوای عبارات و تفکراتشان بازگشت به یک امر واحد دارد و ظاهر عبارات، مانع از جمع محتوای حقیقت اقوال آنها نمی‌شود. ایشان در این باره چنین می‌گوید:

عده‌ای بر آن عقیده‌اند که ماهیت، مجعول بالذات است؛ و بعضی دیگر بر آن رفته‌اند که اتصاف، مجعول بالذات است؛ دسته‌ای دیگر بر آن اعتقادند که وجود، مجعول بالذات است. این قول نزد ما و قاطبه محققان از اساطین حکمت و مشایخ عرفان، حق و بر صواب است؛ لیکن شایسته می‌باشد که در معنای جعل، بر این مبنا حکیم، اعنی وجود صمدی، تدبیر نماییم تا میان جاعل و مجعول، تمیز حاصل شود؛ و نیز خلق اشیا از عدم و صدور آنها از جاعلشان به بیان آید و به واسطه این تدبیر، تورا واضح و آشکار گردد که وجود به‌نحوی که در اذهان گذشتگان ارتکاز یافته، مجعول نیست؛ بلکه اصل در تحقق، وجود است که آن جز صمد حق و اسما و صفات و افعال و شئون و اطوارش نیست و جعل به ظهور خدای سبحان، در مظاهرش رجعت دارد و این مظاهر چیزی جز تعینات مطلق به قیود مجعولات قائم به آن نیست؛ فافهم. و شاید تاویل گذشتگان به همین وجه، راست آید و اختلاف مرتفع گردد؛ فتدبر (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۱۹).

از این بیان این مطلب به‌وضوح روشن می‌شود که ایشان ریشه اصلی بحث جعل را به حقیقت توحید صمدی قرآنی بازمی‌گردانند؛ پس مادام که از تفکر توحید عددی و مابینت خلق از خالق و علت از معلول خارج نشویم، نمی‌توانیم به حقیقت جعل جاعل پی‌بریم؛ زیرا بر این مبنا که وجود صمدی است و ماسوی‌الله ظهورات آن یک حقیقت واحده‌اند، بسیاری از مسائل، همچون خلق اشیا از عدم و ربط حادث و قدیم و رابطه علت و معلول ... حل می‌شود. علامه حسن‌زاده بر این باور است که اگر کسی در فهم توحید، متمم شود و قائل به وحدت حقیقیه مطلقه صمدیه گردد و ماسوی‌الله را ظهورات و شئون حق بداند، درمی‌یابد که وجود مجعول نیست و جعل به ایجاد تعلق می‌گیرد. در این صورت، سزاوار است در امتیاز بین وجود و ایجاد، دقت و نهایت تعقل را به کار گیرد تا دریابد ایجاد از صمد حقی که اول و آخر و ظاهر و باطن است، به وقوع می‌پیوندد (همان، ص ۴۸). ایشان رسیدن به حقیقت توحید را از غامض‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل می‌داند که فقط روزی اوحدی از مردم هر عصر و دوره‌ای می‌شود (همان، ص ۵۰) و بر اساس این درجه توحیدی، نه وجود مجعول است و نه ماهیت اصالت دارد و نه اتصاف؛ بلکه سلطان برهان صدیقین برای اهل آن تجلی می‌یابد (همان، ص ۵۱).

بنابراین، اگر وجود را مجعول بدانیم و منظورمان وجود در وحدت عددی باشد، قطعاً این حرف باطل و نارواست؛ ولی اگر قائل به وجود صمدی شویم، به نحوی که ماسوی الله همه ظلال و سایه‌ها و ظهورات و لمعات آن حقیقت بی کران باشند، آن گاه سخنان بسیاری از اکابر این فن که به مقام شامخ توحید صمدی قرآنی رسیده‌اند، صحیح و نیکو دانسته می‌شود و با این مبنای توحیدی که یک وجود صمدی در کار است، می‌توان کلام گذشتگان را تأویل صحیحی کرد تا اختلافات ظاهری پایان یابد و صلح بین اقوال برقرار شود.

## ۵. بررسی و توجیه دیدگاه‌های مطرح شده در باب جعل

اکنون به بررسی دیدگاه‌های مطرح شده در مورد مسئله جعل می‌پردازیم و بهترین توجیه را درباره آنها می‌آوریم تا جمع بین آرا را در پیش گیریم.

### ۵-۱. ماهیت مجعول بالذات به جعل بسیط است

الف. کسانی که ماهیت را مجعول بالذات به جعل بسیط می‌دانند، سه گروه‌اند:

دسته‌ای بر این عقیده‌اند که جاعل واجب بالذات، وجود بحت است؛ به عبارت دیگر، وجود عین ذات واجب است و در ماهیات، زاید می‌باشد؛ یعنی وجود در ماهیات، اعتباری است؛ چنانکه این رأی صاحب *قبسات* نیز می‌باشد و این کتاب مشحون و مملو از رأی مذکور است و در پایان قیس دوم چنین آمده است:

و میض، ما اسهل لك اذن بما قد تلوناه علی سمع قلبك ان تستيقن بالعقل المضاعف حق اليقين ان الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات عين الذات في الحقيقة الواجبة، زائد علی الماهية فی الماهيات الممكنة فالقيوم الواجب بالذات جل ذكره ماهيته هي بعينها اثبته، و الماهية الممكنة ماهيتها وراء اثبتها... (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۷۳).

**بررسی و تحلیل:** شایسته است در آن بخش از کلام صاحب *قبسات* که گفت: «ان الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات...»، توغل و دقت شود؛ چرا که مفهوم وجود مطلق، عین حقیقت واجب نیست؛ بلکه ظاهر این قول، بر مذهب مشا درباره وجود سازگار است؛ علاوه بر این، در جایی دیگر از *قبسات* چنین آمده است: «الوجودات باسرها من عوارض الماهية» (همان: ۳۹). بنابراین می‌توان گفت که جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد؛ از این حیث که وجود من حیث هو، مجعول نیست و ماهیت در جعل اصیل است و این قول، به توحید حق صمدی راجع است که مختار موحدان کامل می‌باشد؛ اگرچه مشهور این است که *میرداماد* به اصالت ماهیت معتقد بوده و شاگردش در *اسفار* و سایر کتبش به صراحت از آن سخن گفته است؛ فتدبر (حسن زاده، ۱۳۶۸، ص ۱۷ و ۱۸). از این رو، اگر قائل شویم مبنای توحیدی *میرداماد* بر اساس وحدت عددی است، جایی برای توجیه کلام او باقی نمی‌ماند؛ ولی از آنجاکه عبارات او منافی وحدت عددی است، پس جای توجیه برای نظرات او باقی و برقرار است.

ب. گروه دوم، صاحبان ذوق التأله‌اند. اینان به مانند گروه اول بر این عقیده‌اند که جاعل واجب بالذات، وجود بحت و صرف است، جز آنکه وجود را زاید بر ماهیات نمی‌دانند و به این اعتقاد نیستند که وجود از ماهیات، اعتبار و انتزاع یافته است؛ بلکه می‌گویند: اطلاق وجود بر ماهیات، بدین معناست که آنها منسوب به جاعل خویش‌اند؛ پس موجود صیغۀ نسبت است؛ چنانکه می‌گویی لاین و تامر و امثال آن؛ که این قول را ذوق تأله نامیدند (دوانی، بی تا، ص ۵۳).

**بررسی و تحلیل:** منسوب بودن ماهیت به جاعلش، نسبت معلول است به علت؛ و می‌دانیم که علت بر معلول خویش قائم است؛ از این رو این نسبت اعتباری نیست (نسبت اعتباری مانند نسبت مال برای زید در جملهٔ هذا المال لزيد)؛ بلکه این نسبت نسبت حقیقیه و نوریه و اضافه‌ای اشرافی است؛ چنانکه در کلام الله مجید چنین نسبتی برای ماسوی الله و ذات اقدس الهی به کار برده شده است: «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (بقره: ۲۵۵). پس این انتساب بی‌شک همان ذوق التأله است و آنچه در بعضی کتب رایج آمده که انتساب مذکور در کلمات و سخنان اهل ذوق التأله، بینونت فعل از فاعل و انتساب فعل به فاعل از قبیل تأمر و لاین است، دور از تحقیق و حقیقت می‌باشد (یعنی مابینت عزلی بین فعل و فاعل در کار نیست) و شأن بزرگانی همچون *دوانی* اجل از آن است که به چنین قولی قائل باشد؛ بلکه حرف او معنای خاص خود را دارد (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۳۰). ذوق التأله به نور ایمان و وحدت حق سبحانه را رؤیت نموده و چنین مسلکی را در پیش گرفته است که وجود مجعول نیست و جعل به ماهیات، از آن جهت تعلق می‌گیرد که تطورات و شئون و تجلیات نور اویند (همان). در تأیید این مدعا می‌توان به کتب عرفانی همچون *ابن‌فناری* اشاره کرد که در *مصباح الانس* چنین می‌گوید: «أنه لا وجود في الحقيقة للصور لأنها صور النسب العدمية. و معنی موجودیتها انتساب الوجود إليها فلا وجود الا للذات الاحدية و الباقي نسبة و احواله» (فناری، ۲۰۱۰، ص ۵۲۴).

با پذیرفتن وحدت حقهٔ صمدیه، این امر واضح می‌شود که صور را در حقیقت، وجودی نیست؛ چرا که آنها صور نسب عدمیه‌اند و معنای موجودیت آنها عبارت است از انتساب وجود به آنها. پس وجود فقط برای ذات احدیه است و باقی نسب و احوال اویند؛ از این رو، کلام محقق *دوانی* همان حرف عرفاست که به زبان فلسفی تبیین شده است؛ البته با قبول این پیش‌فرض که ایشان از توحید عددی روی‌گردان بوده و به وحدت صمدی حق اعتقاد داشته است. ج. گروه سوم بر این عقیده‌اند که جاعل واجب بالذات، ماهیتی مجهوله‌الکنه است و ماهیات، بالاصاله مجعول‌اند و این ماهیات سایه‌های ماهیت واجبه بالذات‌اند و اینان در نفس جوهر ماهیت، قائل به تشکیک‌اند؛ چنانکه شیخ *اشراق* بر این عقیده است. میرداماد در این باره چنین می‌گوید:

اسمعت شیخ الاشراق - يقول في المطارحات، مستتباً للتشكيك في الذاتيات بالكمالية و النقص في نفس الجوهر الماهية بهذه العبارة: ثم اذا بين ان الوجود من الامور الاعتبارية، و لا تتقدم العلة على معلولها الا بماهيتها، فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة، و العلة جوهر يتها أقدم من جوهر المعلول، و كل امر يشترك فيه العلة و المعلول و ما في المعلول مستفاد من العلة، و هو كظلال الامور العقلية. فكيف ساواها في الجوهرية؟ اي ان الوجود امر ذهني، فليس التقدّم الا بالماهية، فتقدّم جوهرية العلة على جوهرية المعلول. و هو مذهب افلاطون و الاقدمين، و هم يجوزون ان تكون نفس اقول و اقوى من نفس في جوهرها (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۶۷).

بررسی و تحلیل: اگر مقصود او از ماهیت، معنای اعم باشد، می‌توان سخن او را بر وجهی وجیه حمل کرد در غیر این صورت، سخن او کلامی است موهون. علامه حسن‌زاده بر این باور است که او بعدها از اصالت داشتن ماهیت منصرف شده و این قول صواب را که وجود اصالت دارد، را برگزیده است (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۳۱). البته مشهور این است که شیخ اشراق اصالت داشتن ماهیت را برگزید و وجود را امر اعتباری می‌دانست. با این مبنا جایی برای توجیه نظریهٔ او نمی‌ماند.

## ۲-۵. وجود در ممکنات مجهول است به جعل بسیط

قائلین به اینکه وجود در ممکنات مجعول است به جعل بسیط نیز بر سه دسته‌اند:

الف. دسته اول فلاسفه مشاء قائل‌اند به اینکه وجود اصالت دارد و اطلاق وجود بر موجودات به تشکیک است و همچنین این موجودات حقایق مختلفی‌اند. از همین‌جا افرادی مثل *فخر رازی* به مخالفت با این سخن مشاء برخاسته‌اند که اگر قائل به اشتراک لفظی وجود نشوید، وجود واجب تعالی را با وجود ممکنات مساوی و احکام این دو را یکسان دانسته‌اید و این مخالف قواعد حکمی است.

جناب *خواجه* در پاسخ به او چنین می‌گوید: منشأ این خطا، جهل به معنای وقوع تشکیک است؛ چرا که وقوع تشکیک بر اشیای مختلف به‌نحو اشتراک لفظی، مثل وقوع عین بر مفهوماتش نیست و در همگی به معنای واحد است؛ ولی نه به‌طور مساوی، مثل وقوع انسان بر اشخاص آن؛ بلکه به اختلاف که یا به تقدم است یا به تأخر؛ از این‌رو، وجود جامع جمیع این اختلافات است؛ مثلاً بر علت و معلول به تقدم و تأخر واقع می‌شود؛ بر جوهر و عرض به اولویت و عدم آن؛ بر قار و غیر قار به شدت و ضعف؛ و بر واجب و ممکن به وجوه سه‌گانه. معنای واحد که بر اشیای مختلف به‌طور غیرمساوی اطلاق شود، نمی‌تواند ماهیت یا جزو ماهیت این اشیا باشد؛ چرا که ماهیت اختلاف‌بردار نیست. از اینجا اشکالات *فخر* پاسخ داده می‌شود که از این سخن، تساوی ملزومات - که عبارت است از وجود واجب و وجود ممکن - لازم نمی‌آید؛ زیرا موجودات مختلف‌الحقیقه گاهی در لازمی واحد مشترک‌اند (*خواجه طوسی*، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۷۲-۵۷۴).

بنابراین نظر فیلسوفان مشاء این است که در تحقق، وجود اصل می‌باشد و در جعل نیز چنین است؛ و اطلاق وجود بر موجودات به تشکیک است و به توافقی نیست؛ و چون در ماهیت تشکیک نداریم، پس اطلاق وجود بر واجب و بر ممکنات، به‌نحو لازم و خارجی غیر مقوم واقع می‌شود.

**بررسی و تحلیل:** اگر فلاسفه مشاء، موجودات را متباین به تمام ذات بگیرند - آن‌طور که به آنها منسوب است - تشکیک آنها تشکیک عامی است و در واقع به توافقی باز می‌گردد که اشکالات عدیده‌ای بر آن مترتب می‌شود؛ از قبیل عدم سنخیت بین علت و معلول و عدم اشتراک معنوی وجود و... که در این نوشتار قصد پرداختن به آنها را نداریم. در این حال، وجه جمع اقوال به هیچ وجه میسر نیست؛ ولی اگر تباین موجودات را به تخالف موجودات برگردانیم، آن‌طور که *ملاصدرا* و تابعین او در نظر دارند (*ملاصدرا*، ۱۳۶۰، ص ۷)، می‌توان وجه صلح بین قول آنها را در مسئله اصالت وجود و جعل وجود برقرار کرد؛ البته روی سخن ما با آن دسته از فلاسفه مشاء که قائل به وحدت عددی شده‌اند، نیست.

ب. دسته دوم کسانی‌اند که اصالت وجود را قبول دارند و در عین حال قائل به تشکیک حقیقت وجودند و وجود را حقیقتی ذومراتب می‌دانند که بر عالی‌ترین مرتبه واجب‌الوجود تا پایین‌ترین مرتبه که هیولای اولی است، صدق کند. سنخ وجود، واحد بوده و حقیقت هستی مشکک است که و به حسب شدت و ضعف دارای مراتب مختلفی است (*ملاصدرا*، ۱۴۳۰، ص ۸۹ و ۹۰). بنابراین در سلسله طولی وجود، هستی دارای شدت و ضعف است و از باب وقوع

تشکیک در اصل وجود، وجود در مقامی شدید است و در مرتبه‌ای ضعیف؛ در موطنی مقدم است و در مرتبه‌ای مؤخر و در مقامی تام؛ و در مرتبه‌ای غیرمتناهی است و در مقامی متناهی. مفاهیم و ماهیات نیز از حدود وجودات متناهی واقع در سلسله مراتب امکانی انتزاع می‌شوند؛ پس هر وجود محدودی، دارای ماهیت است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۱).

در این نظریه، وجود در عین اینکه دارای تشکیک مراتب است، خالق و غنی و واحد و عزیز و قهار است و مخلوقات، فقر محض و عین‌الربط به اویند؛ یعنی او در عین بساطتش عین اشیاست: «بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منها»؛ پس او وحدت حقه‌ای دارد که به غیرمتناهی نیز تعبیر می‌شود.

ج. گروه سوم عرفانند که ظهورات وجود (و نه خود وجود) را مجعول می‌دانند. توضیح اینکه محققان اهل عرفان بر این باورند که وجود واحد شخصی است؛ یعنی او حقیقتی واحد دارای مظاهر متعدد است و کثرت مظاهر و مجالی، به وحدت او آسیبی نمی‌زند قیصری در این باره گوید: «هو ای الوجود حقیقة واحدة لا تکثر فیها و کثرة ظهوراتها و صورها لاتمدح فی وحدتها» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶).

در اینجا کثرت و تعدد در نسب و شئون آن حقیقت، سبب تکثر در عین و ذات آن نمی‌شود. همچنین مصداق بالذات وجود، ویژگی خاصی به نام «اطلاق» و «عدم تناهی» دارد که مانع اتصاف هر امر دیگری به وصف وجود می‌شود. این نحوه وحدت و کثرت را «حقیقت واحد دارای شئون» می‌نامیم (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۶۱).

**تحلیل و بررسی:** از نظر عرفا، جعل به وجود بر نمی‌گردد؛ بلکه به تعینات و شئونات وجود بر می‌گردد. علامه حسن‌زاده در این خصوص می‌گوید: «آری، جعل به وجود تعلق می‌گیرد؛ ولی از حیث تعین اوست که جعل مربوط به تعین وجود است، نه خود وجود؛ و در حقیقت، جعل به ایجاد تعلق می‌گیرد» (حسن‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۲۲۷)؛ یعنی وجود من حیث هو مجعول نیست؛ زیرا وجود مساوق با حق است که صمد غیرمتناهی است و او را جوف نیست. بر همین اساس، جناب فیض مبحث جعل را آن‌طور که در *منظومه و اشارات و تسفا* و جلد اول *اسفار آمده*، مطرح نکرده است؛ بلکه بر این اعتقاد است که هم ماهیت، ماهیت است ازلاً و ابداً (که نه وجود است و نه معدوم) و هم وجود، وجود است، ازلاً و ابداً؛ و مجعول بودن در هر دو راه ندارد و جعل مربوط به تعین وجود است و خود وجود مجعول نیست (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰).

سخن اهل عرفان و حکمت متعالیه در ابتدا با هم تفاوتی دارد؛ ولی ملاصدرا در نظر نهایی خود با عرفا همداستان می‌شود. بنابراین تشکیک با سعه و ضیق مظاهر لحاظ می‌گردد؛ و اگر وجود را حقیقت صمدی نامتناهی بدانیم، در نظر نهایی محققان این فن، وجود مجعول نیست؛ بلکه سلطان برهان صدیقین بر آنان که خالص شده‌اند، تجلی می‌کند (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۵۱). البته این را باید در نظر داشت که ملاصدرا - همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم - بر اساس تشکیک ذات مراتب، وجود را مجعول می‌داند؛ ولی در نهایت با عرفا همراه می‌شود و در مبحث علم *اسفار* جعل را به انحای وجودات بر می‌گرداند؛ و به‌طور خلاصه می‌توان چنین عنوان کرد که بر اساس نظریه تشکیک ذات مظاهر، وجود مجعول نیست؛ بلکه ظهورات وجود مجعول‌اند و یک حقیقت صمدی در کل نظام عالم در کار است.

## ۶. جمع بندی نظرات سه حکیم متأله

صدرالمآلهین - که مؤسس حکمت متعالیه است در ابتدا قول به تشکیک ذات مراتب وجود را برای دستگیری از فلاسفه متأخر مشاء که قائل به تباین بین موجودات بودند، ابداع کرد؛ ولی در نظر اصلی و نهایی خودش در فهم حقیقت توحید، به تشکیک ذات مظاهر وجود تمایل می‌یابد. تشکیک ذات مراتب را به نور مثال زده‌اند که یک حقیقت واحده وجود دارای مراتب، از اعلی تا انزل مراتب گسترده است و با این بیان، وجود مشترک معنوی بین حقایق متکثره است و آنچه در خارج اصالت دارد، وجود است و ماهیت امری اعتباری است؛ هرچند این نحوه سخن گفتن نیکوست، ولی دقیق‌تر این است که معلول را از شئون علت بدانیم و قائل شویم به اینکه وجود یک حقیقت واحده ذات مظاهر است که کثرات، مجالی و شئون و لمعات نور اویند.

در نظر ملاصدر/ با مبنای تشکیک ذات مراتبی وجود، جعل به وجود برمی‌گردد و با مبنای تشکیک ذات مظاهر، وجود مجعول نیست؛ بلکه انحای وجودات مجعول است و این با قول عرفا سازگار است؛ علاوه بر اینکه با ذوق تأله در انتساب ماهیت به وجود، قابل جمع است؛ از این رو، امام خمینی<sup>ع</sup> - همان‌طور که ذکر شد - به این مطلب عمیق با عبارت «تحت هذا سر» اشاره می‌کند؛ و علامه حسن زاده رسیدن به عمق این حقیقت را در گرو فهم دقیق توحید صمدی قرآنی قرار می‌دهد که برای رسیدن به فهم این مقام توحیدی باید در اصول و مبانی عرفانی، همچون اطلاق مقسمی حق، تمایز احاطی حق و خلق، و نحوه تجلی و ظهور، تحقیقی به عمل آورد.

## نتیجه گیری

در مسئله جعل باید بین دیدگاه فیلسوف و عارف تفاوت قائل شد. در دیدگاه فلسفی اصل بر این است که هر فیلسوفی که قائل به اصالت وجود شود، وجود را مجعول می‌داند و هر کس قائل به اصالت ماهیت شود، ماهیت را مجعول می‌داند؛ چراکه جعل از ثمرات رابطه علت و معلول است و مجعول همان اثر علت است که افاضه شود؛ و طبعاً اثر علت نمی‌تواند امری اعتباری باشد و باید امری اصیل باشد؛ ولی در نظر عارف واقف به توحید صمدی قرآنی، علت و معلول جایگاه خود را به تشان می‌دهد. در اینجا مابینتی بین خالق و مخلوق نیست و در عین عینیت، غیریت بین آن دو نیز برقرار است که این به سبب اطلاق مقسمی حق است.

ملاصدر/ ابتدا مسئله جعل را در امور عامه<sup>اسفار</sup>، تبیین و بررسی می‌کند و در آنجا طبق ممشای فلسفی خود، قائل به جعل وجود می‌شود؛ ولی در نهایت در مبحث علم اسفار، پس از رد قول مشاء در نظریه علم حق به جزئیات از طریق صور مرتسمه، طبق مشرب عرفانی انحای وجودات را مجعول می‌داند و بیان می‌دارد موجودات، همه ظهورات و اشعه و لمعات نور اویند. علاوه بر آن، در کتاب *شواهد الربوبیه* در ذیل بحث علت و معلول، مسئله جعل را طرح می‌کند و در آنجا نیز به سبک عرفا بحث علیت را به تشان برمی‌گرداند؛ از این رو، ملاصدر/ در نهایت با عرفا همداستان می‌شود و از تشکیک مراتبی وجود به وحدت شخصیه رجوع می‌کند.

امام خمینی<sup>ع</sup> و علامه حسن زاده<sup>آملی</sup> نیز قائل به توحید صمدی قرآنی به معنای عرفانی آن هستند؛ از این رو، یک

واحد حقیقی به وحدت حقه صمدیه را در کل عالم در کار می‌بینند که ماسوی‌الله همهٔ ظهورات او و به‌اضافهٔ اشراقی اویند و هیچ استقلالی از خود ندارند. این دیدگاه در مسئلهٔ جعل از آن جهت تأثیرگذار است که وقتی تفکر توحید عددی جای خود را به توحید صمدی حق می‌دهد، نظریهٔ مجعول بودن وجود به‌طور کل برچیده می‌شود؛ چراکه یکی را قرب و بعد و اولیت و آخریتی نیست و هرچه هست، اوست؛ و دیگر از علت و معلول به آن معنایی که در اذهان است، خبری نیست تا سخن از جعل وجود به عنوان اثر علت به میان آید. سرّ مجعول نبودن وجود، به اطلاق مقسمی حق و احاطهٔ وجودی او و اضافهٔ اشراقی‌اش بر ماسوی‌الله بر اساس وحدت شخصیهٔ وجود برمی‌گردد. با این دیدگاه شامخ توحیدی، راه برای تأویل سخنان آنهايي که قائل به این مرتبهٔ توحیدی شده‌اند و از توحید عددی عبور کرده‌اند، هموار می‌شود و همان‌طور که می‌بینیم، این بزرگواران جمع بین اقوال را در این افق اعلی در پیش گرفته‌اند.



## منابع

- زهج البلاغه، ۱۳۸۲، ترجمه محمد دشتی، قم: مسجد مقدس جمکران.
- ابن سینا، حسین بن علی، ۱۳۸۳، *الأشارات والتنبیهاات*، شرح خواجه طوسی، تحقیق حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- آشتیانی، سیدجلال، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد المسافر*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۸، *الجعل والعمل الضابط فی الرباطی و الرباط*، قم: قیام.
- فناری، شمس الدین محمد حمزه، ۲۰۱۰، *مصباح الانس بین المعقول والمشهود*، مصحح عاصم ابراهیم، قم: قیام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *دو رساله جعل و عمل ضابط در وجود رباطی و رباط*، ترجمه ابراهیم احمدیان، قم: قیام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *دروس شرح فصوص الحکم*، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۵، *هزار و یک نکته*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حقیقت‌لاله و میرزایی، صدیقه، ۱۳۸۹، «بررسی مسئله جعل در فلسفه اسلامی»، *آینه معرفت*، ش ۲۳.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، چ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۰، *شرح منظومه*، قم: مؤسسه دارالعلم، ناصری.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۶۱، *فرهنگ علوم عقلی*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ انصاری*، تصحیح هانری کربن و حسین نصر و نجف‌قلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۴۳۰ق، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، چ سوم، قم: طلیعه نور.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، *شواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دوانی، جلال‌الدین محمد، بی‌تا، *الرسائل المختاره*، به کوشش دکتر احمد تویسرکانی، قم: مکتبه الامام امیرالمؤمنین، بی‌جا.
- رازی، فخرالدین، ۱۴۱۰ق، *المباحثات المشرقیه*، احمد بغدادی، بیروت: دارالکتاب العربیه.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۱، *علم الیقین*، قم: بیدار.
- قیصری، داودبن محمود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۹۹ق، *تجربید الاعتقاد*، شارح علامه حلی (کشف المراد)، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عابدی، احمد، ۱۳۸۵، *دفتر عقل و قلب پرتوی از اندیشه‌های عرفانی و فلسفی امام خمینی*، قم: زائر - آستانه مقدسه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۲، تهران: حکمت.
- میرداماد، محمداقرا، ۱۳۶۷، *قبسات*، تهران: دانشگاه تهران.
- یزدان‌پناه، یدالله، ۱۳۸۹، *اصول و مبانی عرفان نظری*، نگارش عطاءالله انزلی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.



## شیخ احمد سرهندی و نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی

مرتضی کربلایی / دکترای تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم  
 دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۵  
 karbalaei.morteza@gmail.com

### چکیده

وحدت وجود از اصلی‌ترین تعالیم تصوف و عرفان اسلامی است. از نگاه عارفان مسلمان، موجود حقیقی تنها حق تعالی است و مخلوقات، ظهورات آن موجود حقیقی‌اند. ابن عربی در سده هفتم هجری تبیین‌های دقیقی از این نظریه ارائه می‌کند. شیخ احمد سرهندی با دیدگاه ابن عربی مخالفت کرده است. انتقادات وی، به مسئله عینیت حق با اشیا و برداشت ناشی از آن تحت عنوان «همه اوست» و نیز به معیت و سریان حق در عالم و اتصاف حق به امور مذموم و پست است. در این مقاله پس از اشاره به احوال و آثار سرهندی و وضعیت زمانه وی، انتقاداتش درباره نظریه وحدت وجود را بررسی کرده‌ایم. در نهایت، برآنیم که سرهندی به واسطه پایبندی به مبانی علم کلام، به عمق معنای تمایز احاطی موجود در کلام ابن عربی مبنی بر تمایز حق از خلق پی نبرده و نظریه خلقت را جایگزین نظریه تجلی کرده و با باور به ضرورت تفکیک میان اعتقادات دین اسلام و مکتب ودائنه هندویسیسم، قائل به وحدت شهود شده است.

**کلیدواژه‌ها:** وحدت وجود، ابن عربی، وحدت شهود، سرهندی، عرفان اسلامی.

نظریه وحدت وجود از بنیادی‌ترین آموزه‌هایی است که عارفان در مباحث وجودشناسی عرفانی مطرح کرده‌اند. ایشان معتقدند در نظام هستی فقط یک حقیقت وجود دارد و آن حق است. کثرات، تجلیات حق تعالی هستند که مجازاً موجودند. وحدت وجود با ظهور ابن عربی در سده هفتم قمری به صورت منسجم جلوه‌ای تازه یافت و بن‌مایه دستگاه عرفانی وی را تشکیل داد. این دیدگاه که نتیجه شهود عارفان است، در بین بیشتر مشایخ تصوف مقبولیت دارد. در این میان، شیخ/احمد سرهندی، از مشایخ تأثیرگذار تصوف در شبه قاره هند، با نظریه وحدت وجود/ابن عربی مقابله کرده است. وی برخلاف مشرب مشایخ عرفانی خود، معتقد به وحدت شهود است.

### ۱. احوال و آثار سرهندی و وضعیت زمانه وی

شیخ/احمد سرهندی (۱۰۳۴-۹۷۱ ق)، معروف به «مجدد الف ثانی» متکلم و عارف مشهور هند در قرن یازدهم قمری از مشایخ تأثیرگذار طریقه نقشبندیه است (سرهندی، ۱۹۷۱ م، ص ۲۸ و ۴۷؛ سرور غلام، ۱۸۹۴ م، ص ۶۰۷). پدرش، شیخ عبدالاحد، از عالمان منطقه سرهند و از مشایخ سلسله چشتیه صابریه بود (کشمی، ۱۳۰۷ ق، ص ۹۲-۹۱). شیخ/احمد تحصیلات مقدماتی را نزد پدر فراگرفت و در خردسالی حافظ قرآن شد. در آغاز جوانی برای تکمیل تحصیلات به سیالکوت رفت و علوم عقلی را نزد کمال الدین کشمیری و حدیث و فقه را از شیخ یعقوب کشمیری فراگرفت. از قاضی بهلول بدخشی اجازه روایت گرفت و به اشاره وی به تدریس علوم دینی و تصحیح صحاح سته و تألیف برخی رسایل به زبان فارسی و عربی پرداخت (همان، ص ۱۲۸-۱۲۷؛ رحمان علی، ۱۳۱۲ ق، ص ۱۰). در این دوران، شهر آگره (اکبرآباد)، مرکز دولت اکبرشاه شده بود و به سبب فعالیت عالمان و ادیبان برجسته، شیخ/احمد را به سوی خود جلب نمود (مجتبایی، ۱۳۷۷ ش، ص ۴۸). وی فضای فرهنگی آگره را با تمایلات علمی خود همراه ندید از این رو، شهر را ترک کرد و به تهانیسر رفت و در آنجا با دختر حاجی سلطان، از امیران آنجا و از نزدیکان حاکم، ازدواج کرد؛ سپس به سرهند رفت و فعالیت‌های علمی خود را از سر گرفت (سرهندی، ۱۹۷۱ م، ص ۳۳؛ کشمی، ۱۳۰۷ ق، ص ۱۳۶-۱۳۵؛ مجتبایی، همان، ص ۴۹). شیخ/احمد نزد پدر خود در طریقه چشتیه سلوک کرد و از پدر اجازه ارشاد دریافت نمود. پدرش در سال ۱۰۰۷ ق درگذشت و شیخ/احمد یک سال پس از پدر عزم حجاز نمود. در دهلی با خواجه محمد باقی بالله، از مشایخ نقشبندیه، ملاقات کرد و چنان مجذوب او شد که از ادامه سفر منصرف گردید. مدتی در خانقاه خواجه محمد باقی بالله به ذکر و ریاضت به روش نقشبندیه مشغول شد و پس از اخذ اجازه ارشاد از وی، به سرهند بازگشت (کشمی، همان، ص ۱۵۶-۱۳۷؛ مجتبایی، همان، ص ۵۰-۴۹). شیخ/احمد پس از وفات خواجه باقی بالله در ساله ۱۰۱۲ ق در سرهند همچنان به تألیف و تدریس و تعلیم طریقه نقشبندیه مشغول بود. وی نهضتی اصلاح‌گرایانه را در شبه‌قاره هند آغاز کرد و با بدعت‌های اکبرشاه و اطرافیانش به مقابله برخاست و از ترویج دین الهی اکبر جلوگیری کرد و ترویج شریعت اسلام را مجدثانه پی گرفت (همان).

یکی از اقدامات سرهندی در راستای حرکت احیاگرانه و اصلاحی خود در شبه‌قاره، تألیف کتب متعددی در

موضوع عرفان، کلام و مسائل عقیدتی است. آثار وی عبارت‌اند از: ۱. رساله در رد روافض؛ ۲. رساله اثبات النبوة؛ ۳. رساله تهلیلیه؛ ۴. مبدأ و معاد؛ ۵. معارف لدنیه؛ ۶ شرح رباعیات خواجه باقی بالله؛ ۷. مکتوبات که مهم‌ترین و مشهورترین اثر وی است. مکتوبات مجموعه نامه‌هایی است که شیخ/احمد از حدود سال ۱۰۰۸ق تا پایان عمر خطاب به مریدان، صوفیان و دانشمندان عصر خود نوشته است. علاوه بر آثار یادشده، چند رساله دیگر نیز در تذکره‌ها با نام‌های مکاتفات عینییه و تعلیقات، آداب المریدین و رساله جذبه و سلوک، در شمار تألیفات سرهندی آمده است (کشمی، همان، ص ۲۴۰).

## ۲. اوضاع فرهنگی - اجتماعی و سیاسی دوران سرهندی

دوران حیات و ارشاد شیخ/احمد سرهندی، مصادف با زمان سلطنت دو پادشاه گورکانی به نام اکبرشاه و جهانگیر پسر اکبرشاه بوده است. اکبرشاه (م ۱۰۱۴ ق) در دو دهه نخست حکومت خود بر هند، همچون یک مسلمان سنی مذهب معتقد، به اداره کشور پرداخت و در نتیجه مسلمانان اهل سنت را به تأیید خود جلب کرده بود؛ اما پس از مدتی درصدد پایه‌گذاری دینی تازه به نام «دین الهی» برآمد و به فردی با اندیشه‌های تساهل‌آمیز تغییر جهت داد (شیال ۱۳۸۳، ص ۲۱-۲۲؛ بیلگن ابراهیم، ۱۳۸۹، ص ۴۹؛ احمد عزیز، ۱۳۶۶، ص ۴۶-۴۴). انگیزه بدعت‌گذاری و دین‌سازی وی گویا احساس نیاز به ایجاد وحدت میان ادیان و نحله‌های مختلف و رفع مجادلات مذهبی در قلمرو حکومت خود بود؛ اما هرچه بود، موجب اعتراض فقها و متشرعان، از جمله سرهندی، به وی شد. شیخ/احمد مبارزات خود را در دو جبهه پی گرفت: از سویی با سیاست‌های دور از شریعت حکومت مخالفت می‌کرد و عالمانی را که با این اعمال موافقت می‌کردند یا با سکوت از کنار آن می‌گذشتند، نکوهش می‌کرد؛ و از سوی دیگر، درصدد تطهیر تصوف اسلامی رایج در هند از عوامل منافی شریعت اسلام برآمد (مجتبایی، ۱۳۷۷، ص ۴۸؛ سرهندی، ۱۳۳۱ق، دفتر اول، ن ۳۳، ص ۴۵ و ن ۴۷، ص ۱۲۳). نهضت بهکتی از دیگر عوامل زمینه‌ساز حرکت اصلاحی سرهندی است. این نهضت به موازات نفوذ اسلام و تأثیر خانقاه‌های صوفیه گسترش یافت. کبیر داس، از معروف‌ترین اشخاصی است که در این جریان در شمال هند مؤثر بوده است. وی با عقاید اسلامی و اصطلاحات عرفانی آشنا بود و سعی داشت اسلام و هندویسم را به هم نزدیک سازد و اختلافات آنها را، در امور ظاهری قلمداد کند. طریقه وی در سراسر نواحی شمالی هند رواج یافت. کسانی همچون نانک و رام داس از پیروان کبیر بودند (مجتبایی، ۱۳۷۸، ص ۵۷۵؛ رضوی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۸-۴۵۶). سرهندی با عقاید کبیر مخالفت کرد و در آثار خود به نقد آنها پرداخت (سرهندی، همان، دفتر اول، نامه ۱۶۷).

اساس طریقه نقشبندیه التزام کامل به شریعت و پیروی از سنت بوده است. تصوف سرهندی نیز بر همین اساس استوار بود. از دیدگاه وی، سماع و احوال وجدآمیز با آموزه‌های شریعت مخالف بود. سرهندی برخلاف صوفیان طریقه چشینی، با سماع و وجد و تواجدهای مخالف می‌کرد و آن را از قبیل استدرج و داخل شدن در لهو و لعب می‌پنداشت (همان، ن ۲۶۶، ص ۴۹۲؛ همو، ۱۳۸۸ق، ص ۷۶). وی تحصیل علوم دینی را بر سلوک در طریقت مقدم می‌دانست و مریدان خود را به آموختن علوم دینی، همچون فقه و حدیث و تفسیر، ترغیب می‌کرد (کشمی، ۱۳۰۷ ق، ص ۲۱۲-۲۱۰).

در دوران شیخ/احمد، اندیشه‌های عرفانی/ابن عربی در شبه‌قاره هند و دیگر مناطق اسلامی، در بین اهل‌عرفان گسترش یافته بود. سرهندی در جوانی از پیروان مکتب محیی‌الدین و طرفداران نظریه وحدت وجود بود (همان، ن ۳۱، ۳۳، ۲۱) ولی در دوره‌های بعدی با برخی از آراء محیی‌الدین به مخالفت برخاست. جهت نخست مخالفت شیخ احمد با شیخ/اکبر این تلقی بود که عقاید عرفانی/ابن عربی با نوعی تسامح در قبال ادیان مختلف همراه بود و پیروان این مکتب همه ادیان را جلوه یک حقیقت می‌بینند.

با گسترش نهضت بهکتی و اندیشه‌های تساهل‌آمیز کبیر و رواج تصوف و عرفان اسلامی، بیم آن می‌رفت که در اعتقادات مسلمانان خلل پدید آید. پیش از دوران اکبرشاه، در میان مسلمانان و هندوان افراد فراوانی در عین اعتقاد به ذات واحد الهی، به وحدت ادیان قائل بودند. ایشان نه کافر و نه مسلمان، بلکه موحد شناخته می‌شدند؛ ولی شیخ/احمد با این نگرش مخالف بود و در یکی از نامه‌های خود، صراحتاً کسانی را که چون کبیر و پیروان و همفکران او «رام» و «رحمان» و «کریشنا» را یکی می‌دانستند، به بی‌عقلی محکوم می‌کند. وی می‌نویسد:

«به تقلید ایشان نباید رفت. هزاران نماز است که کسی پروردگار عالمیان را به اسم رام و یا کرشن یاد کند، در رنگ آن است که پادشاه عظیم‌الشأن را به اسم اراذل کناس یاد کند، رام و رحمن را یکی دانستن از نهایت بی‌عقلی است. خالق با مخلوق یکی نمی‌شود. بعد از پیدا شدن اینها چه شد که نام رام و کرشن به او سبحانه اطلاق می‌کند و یاد کرشن و رام را یاد پروردگار می‌دانند؟ حاشا و کُنا (همان، ن ۱۶۷، ص ۲۷۸). یکی دیگر از عوامل حرکت اصلاحی سرهندی، شباهت میان آرای/ابن عربی و مکتب ودانته هندوئیسم است (احمد عزیز، بهمن ۱/۱۳۸۵، ص ۶۴-۶۵).

در دوران فعالیت‌های دینی و اجتماعی سرهندی، خلأ معنوی زیادی در شبه‌قاره هند وجود داشت. در این زمان، علوم دینی محدود به علم کلام و آن نیز مبتنی بر تفسیر علمای درباری و همراه با تعصب بود و دریچه هر نوع پژوهش و نواندیشی بسته بود. تمام مطالعاتی که درباره علوم دینی صورت می‌گرفت، با تکیه بر ظواهر دین بود. این فضا موجب خلأ معنوی و در نتیجه ظهور بدعت‌هایی در دین شد (همو، ۱۳۶۶، ص ۱۲).

### ۳. ابن عربی از دیدگاه سرهندی

دیدگاه سرهندی درباره ابن عربی یکسان نیست؛ وی گاهی از ابن عربی تمجید نموده، گاه وی را نقد کرده و در مواردی به تبیین دیدگاه‌های وی پرداخته است:

الف. شیخ احمد از ابن عربی به «اولیای مقبولان» تعبیر کرده و برخی از آرای او را که با آنها مخالفت کرده، از باب خطای کشف دانسته و افراط و تفریط درباره ابن عربی را دور از اعتدال خوانده است (سرهندی، ۱۳۳۱ق، دفتر اول، ن ۲۶۶، ص ۴۷۰؛ همان، دفتر سوم، ن ۷۷، ص ۴۴۵ و ن ۱۷۹، ص ۴۴-۴۵).

ب. سرهندی در برخی موارد وحدت وجود/ابن عربی را نتیجه استیلاي حبّ حق تعالی در غلبه سکر می‌داند و کلمات عارفانی همچون حلاج در «أنا الحق» و با نیرید بسطامی در «سبحانی ما أعظم شأنی» را نیز نتیجه غلبه

احوال سرکرامیز می‌داند (همان، دفتر ۲، ن ۴۲، ص ۱۸؛ همان، ن ۳۱، ص ۸۸؛ دفتر سوم، ن ۷۴، ص ۴۴۴؛ همو، ۱۳۸۴ق، ص ۲۸ و ۴۴).

ن. سرهندی، *ابن عربی و تابعانش را واصل به حق دانسته*، اما سخنان ایشان را در موضوع وحدت، وجود موجب گمراهی خلق می‌داند (همان، دفتر اول، ن ۱۶۰، ص ۲۶۵-۲۶۴).

د. از دیدگاه سرهندی، کسانی چون *ابن عربی* به دلیل خطای کشفی شان - که حکم خطای اجتهادی را دارد - نه تنها سرزنش نمی‌شود، بلکه یک درجه از درجات صواب در حق ایشان محقق است (همان، ن ۳۱، ص ۸۹).

ه. شیخ احمد بیان می‌کند که تحقیقات *ابن عربی* در مسئله توحید، از کمال معرفت است و موجب دوری از شبهه‌های حلول و اتحاد می‌شود (همان، دفتر سوم، ن ۸۹، ص ۴۴-۴۵، ن ۷۹، ص ۱۹).

و. شیخ احمد در مکتوبی که به ملاحسن کشمیری نوشته، در رد این گفته شیخ عبدالکبیر یمنی که، حق سبحانه عالم به غیب نیست، و بیان این معنا که کلام پیامبر اکرم ﷺ در معارف و اعتقادات، معیار و میزان است، می‌نویسد: مخدومانه فقیر را تاب استماع امثال این سخنان اصلاً نیست. بی‌اختیار رگ فاروقی‌ام در حرکت می‌آید و فرصت تأویل و توجیه آن نمی‌دهد. قائل آن سخنان، شیخ کبیر یمنی باشد یا شیخ اکبر ثامی [ابن عربی]؛ کلام محمد عربی علیه و علی آله الصلوة والسلام محور کار است، نه کلام محیی‌الدین ابن عربی و صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشی. ما را با نص کار است و نه به فص. فتوحات مدینه از فتوحات مکیه مستغنی ساخته است (همان، دفتر اول، ن ۱۰۰، ص ۲۰۵).

#### ۴. مخالفت سرهندی با ابن عربی

مخالفت‌های سرهندی با *ابن عربی* شامل موارد ذیل است:

الف. شیخ احمد برخلاف *ابن عربی*، که مرتبه ولایت نبی را برتر از مرتبه نبوت همان نبی می‌دانست و ولایت را اصل و نبوت را فرع آن می‌شمرد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۶۲ و ۱۳۶-۱۳۴)، نبوت را برتر از ولایت و اصل می‌داند (سرهندی، ۱۳۸۸ق، ص ۷۱-۷۰؛ همو، ۱۳۰۴ق، ص ۸۷-۸۶؛ همو، ۱۳۳۱ق، دفتر اول، ن ۲۶۰، ص ۲۶۶ و ۱۰۸ و ۹۵).

ب. در مسئله خیر و شر نیز سرهندی دیدگاه *ابن عربی* را که قائل به جمع میان تشبیه و تنزیه، و تشبیه در عین تنزیه است، نمی‌پذیرد (همان، دفتر اول، ن ۲۴۴؛ در مورد دیدگاه ابن عربی نک: ابن عربی، همان، ص ۷۰ و ۹۳). ج. *امام ربانی* با مسئله انقطاع عذاب در جهنم نیز مخالفت کرده است (همان، دفتر اول، ن ۲۶۹، ص ۴۷۹؛ همو، ۱۳۸۸ق، ص ۸۱).

د. وی با مسئله عینیت صفات حق با ذات و عینیت صفات با یکدیگر نیز مخالفت نموده و کلام شارحان *ابن عربی* را رد کرده است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۵-۲۴؛ همو، ۱۳۳۱ق، دفتر دوم، ن اول و دفتر سوم، ۱۱۲ و ۱۱۳ و ۱۱۴؛ همو، ۱۳۸۸ق، ص ۱۹-۱۶ و ۵۶-۵۵).

#### ۵. سرهندی و پایبندی به مبانی علم کلام

نظام الهیاتی حاکم بر شیخ احمد، سلسلی - تنزیهی است. وی دیدگاه جمع میان تشبیه و تنزیه را که رأی مختار

ابن عربی است، رد کرده و نظریهٔ تنزیه صرف را به‌عنوان دیدگاه خود تبیین نموده است (همو، ۱۳۳۱ق، دفتر سوم، ن ۷۷، ص ۴۳۵؛ همو، ۱۳۸۴ق، ص ۵۰). تشبیه عبارت است از یکسانی و یکی دانستن حق و خلق، و تنزیه بدین معناست که ذات حق، دارای حقیقتی جدای از ممکنات بوده و نسبتی با آنها نداشته باشد. ابن عربی، نه تشبیه محض را برمی‌تابد و نه تنزیه صرف را صحیح می‌داند. وی قائلان به تنزیه و تشبیه محض را جاهل و ناقص المعرفه می‌داند (ابن عربی، همان، ص ۶۱ و ۶۸). ابن عربی در مقام رد تشبیه و تنزیه محض بر این باور است که تنزیه محض منافی اطلاق مقسمی ذات حق است؛ زیرا هنگامی که حق بنا بر اطلاق مقسمی خود حتی مقید به قید اطلاق نیست، نمی‌توان مخلوقی را در عالم یافت که خالی از حق باشد. از این رو تنزیه حق از خلق، مساوی تقیید اطلاق مقسمی اوست. هنگامی که تنزیه محض از خلق، منافی اطلاق ذات باشد، تشبیه محض نیز موجب محدودیت و تقیید حق است (همان، ص ۶۹).

به باور ابن عربی، نظریهٔ جمع میان تشبیه و تنزیه، از متون دینی اسلام و دیگر شرایع آسمانی به دست می‌آید. حق تعالی بر اساس اطلاق مقسمی خود، عینیت با خلق داشته (تشبیه)، همچنین با توجه به اطلاق مقسمی، تمایز احاطی از خلق دارد (تنزیه؛ همو، بی تا، ۱۸۱؛ فتوحات، ج ۱، ص ۴۴-۴۳).

سرهندی به رغم آگاهی داشتن از تنزیه حق سبحانه به لحاظ مقام اطلاق ذاتی، آن گونه که در کلمات ابن عربی آمده (ابن عربی، بی تا، ج ۲ ص ۶۱۴؛ ج ۳ ص ۷۲ و ۱۶۲)، با آن مخالفت کرده و وجود هر گونه نسبت میان حق و عالم را انکار نموده است (همو، ۱۳۳۱ق؛ دفتر سوم، نامه ۷۹، ۱۹؛ سرهندی ۱۹۷۱م، ملفوظات، ۱۴۷-۱۴۶).

تأکید بر مسئلهٔ بینونت میان خالق و مخلوق و نظریهٔ خلقت، جزء اصول علم کلام است. شیخ احمد در مکتوبات خود بیان می‌کند که پیامبر اکرم ﷺ را در عالم رؤیا دیده است و حضرت خطاب به ایشان فرموده‌اند که تو از مجتهدان علم کلام هستی (همان، دفتر اول، ن ۲۶۶، ص ۴۶۲؛ کشمی ۱۳۰۷ق، ص ۲۱۰).

## ۶. وجودشناسی از دیدگاه سرهندی

سرهندی آرای وجودشناختی خود را با دقت زیادی بیان نموده است. وی هنگام تبیین دیدگاه‌های اختصاصی خویش دربارهٔ هستی، تفاوت نظر خود را با دیدگاه ابن عربی بیان کرده است.

شیخ احمد دربارهٔ وجود حق تعالی، همچون دیگر عارفان بر این باور است که در جهان خارج هیچ موجودی غیر از حق تحقق ندارد و ممکنات، همگی معدوم‌اند و بهره‌ای از وجود ندارند. از نظر شیخ، در مرتبهٔ خارج، غیر از ذات و صفات خداوند چیز دیگری موجود نیست. وی در توضیح این مطلب، از مثال نقطهٔ جواله استفاده می‌کند و می‌گوید: که انسان گمان می‌کند دایره‌ای در اثر جولان در خارج تحقق دارد؛ حال آنکه در خارج فقط نقطه هست و دایره معدوم بوده؛ و این وهم انسان است که به دایرهٔ وهمی وجود خارجی داده است. شیخ می‌گوید: ممکنات معدوماتی‌اند که در مرتبهٔ وهم و حس به طریق ظلیت موجودند و در عالم هستی تنها حق تعالی وجود حقیقی دارد (همو ۱۳۳۱ق، دفتر سوم، ن ۵۸، ص ۳۰۲، ۴۰۳-۴۰۲؛ دفتر دوم، ن ۴۳، ص ۷۹؛ ن ۹۸، ص ۲۵۴؛ دفتر سوم، نامه ۶۷، ۴۱۹، نامه



۹۹ و نامه ۱۰۹، ص ۵۲۹). از نگاه سرهندی، اشیا در خارج نه تنها وجودی ندارند، بلکه برخلاف رأی ابن عربی نمودی هم ندارند. وی اختلاف نظر خود با ابن عربی را چنین بیان می‌کند:

نزد فهم این فقیر، حقایق ممکنات، عدمات اند و نزد حضرت شیخ، وجودات متنزله؛ و حضرت شیخ نمود کثرت را در خارج اثبات کرده است و گفته که صور علمیه متکثره - که حقایق ممکنات اند و تعبیر از آنها به اعیان ثابته کرده است - در مرآت ظاهر وجود تعالی، که جز او در خارج موجودی نیست، منعکس گشته، در خارج نمودی پیدا کرده‌اند و می‌نمایند که در خارج اند و فی الحقیقه غیر از یک ذات تعالی در خارج موجودی نیست... این فقیر به آن مهتدی گشته است اشیا را چنانچه در خارج وجودی نیست، نمودی هم نیست. ایشان را به خانه خارج بر همان بی‌رنگی خود است؛ نه وجودی است غیر را در وی، نه نمودی. اگر نمود است او را، در مرتبه وهم است (همان، ۴۰۳-۴۰۲؛ همان، ن ۶۷ ص ۴۲۰-۴۱۹).

بر اساس دیدگاه امام ربانی، میان وجود حق و ذات وی، رابطه عینیت برقرار نیست. شیخ احمد برخلاف ابن عربی، قائل است که وجود نه عینیت با ذات دارد و نه زاید بر ذات است (همو، ۱۳۰۴ق، ص ۲۴). شیخ وجود را عین ذات دانستن و امر دیگری و رای وجود برای ذات حق قائل نشدن را کوتاهی نظر می‌داند. وی به کلام شیخ علاءالدوله سمنانی استناد می‌کند که «فوق عالم الوجود عالم الملک الودود» بالاتر از مرتبه وجود، مقام ذات حق است (همان). حق به ذات خود موجود است، نه به وجود؛ برخلاف ممکنات که به وجود، موجودند. سرهندی بر این باور است که وقتی گفته شود حق به ذات خودش موجود است، در نتیجه در موجودیت خود نیاز به وجود ندارد تا مجبور شویم بگوییم که وجود او عین ذات است، نه زاید بر ذات، تا مفردی برای احتیاج واجب به غیر بیابیم. وی متوجه است که اگر وجود زاید بر ذات حق باشد، مستلزم احتیاج واجب به غیر است؛ لذا می‌گوید: وجود واجب به ذات خود موجود است و عرض عام ذات واجب است (همان، ص ۳۵-۳۴). از نگاه شیخ احمد، ذات حق و رای وجود و وجوب است و هیچ نسبتی با وجوب و وجود و امکان ندارد. وی این مطلب را از معارفی می‌داند که حق تعالی به او اختصاص داده است (همو، ۱۳۳۱ق، دفتر دوم، نامه دوم، ۱۲؛ همان، دفتر سوم، نامه ۵۶۹، ۱۲۲). سرهندی بر این باور است که لازمه این معنا که وجود عین ذات حق بوده و نسبتی میان حق و عالم برقرار باشد، خارج شدن حق از مقام غنای ذاتی خود است (همان، دفتر دوم، ن اول، ص ۱۰).

از دیدگاه شیخ احمد، مخلوقات، سایه حضرت حق و اسما و صفات اویند. مخلوق یک وجه وجودی دارد که در آن، صفات کمالی حق متجلی می‌شود؛ و یک وجه عدمی که منشأ شرارت است (همان، دفتر دوم، نامه اول، ص ۹-۸). به تعبیر سرهندی، ممکن الوجود شیخ واجب است نه عین آن؛ زیرا حقیقت ممکن الوجود عدم است و عکسی از اسما و صفات حق در آن عدم انعکاس یافته؛ و در نتیجه، ممکن شیخ و مثال اسما و صفات حق است (همان).

تفاوت دیدگاه ابن عربی و شیخ احمد در باب وجود ممکنات در چیست؟ ابن عربی وجود را خیال می‌انگارد و وحدت را به حق نسبت می‌دهد و آنچه در کثرت امکانی جریان دارد را تجلیات حق می‌داند (ابن عربی، ۱۳۷۰،

ص ۱۰۳-۱۰۲) شیخ/حمد نیز وجود ممکن را پرتو وجود واجب گرفته است. وی متوجه اشتراک لفظی بیان خود با تعبیر ابن عربی بوده است؛ و از این رو، از سوی مستشکلی اشکال می‌کند:

اگر گویند شیخ محیی‌الدین و تابعان او نیز عالم را ظلّ حق می‌دانند تعالی، پس فرق چه بود؟ گوییم که ایشان وجود آن ظلّ را جز در وهم نمی‌انگارند و بویی از وجود خارجی در حق آن تجویز نمی‌نمایند؛ بالجمله کثرت موهوم را ظلّ وحدت موجود تعبیری نمی‌نمایند و در خارج وجود واحد را می‌دانند تعالی؛ شتّان ما بینهما. پس منشأ حمل ظلّ بر اصل و عدم آن، حمل اثبات وجود خارجی گشت مر ظلّ را... در نفی وجود اصلی از ظلّ، فقیر و ایشانان شریک‌اند و در اثبات وجود ظلّ، متفق؛ لیکن این فقیر وجود ظلی را در خارج اثبات می‌نماید و ایشانان وجود ظلی را در وهم و تخیل می‌انگارند و در خارج، جز احدیت مجرده را موجود نمی‌دانند (همان، ص ۱۰).

شیخ/حمد در جای دیگر با خود این‌گونه واگویی می‌کند که چه تفاوتی است میان دیدگاه من، که ممکن را ظلّ واجب دانسته‌ام و نسبت میان واجب تعالی و ممکن را نسبت اصالت و ظلّیت معنا کرده‌ام با دیدگاه ابن عربی که ممکن را به همین اعتبار ممکن می‌داند و واجب تعالی را حقیقت ممکن گوید؟ وی پاسخ می‌دهد که این قسم علوم که ابن عربی اثبات نسبت میان واجب و ممکن می‌نماید، ناشی از عدم وصول به حقیقت مطلب است. وی قول به ظلّ بودن ممکن را موهوم مثل و شریک قرار دادن برای خدا می‌داند و قائل است هیچ مخلوقی ظلّ خالق خود نیست و عالم، غیر از مخلوق بودن، انتسابی به خالق ندارد (سرهندی، ۱۳۳۱ق، دفتر دوم، ن ۱۲۲، ۵۷۴).

سرهندی در تبیین نسبت عالم با ذات حق، دیدگاه ابن عربی و پیروانش را که تجلیات را اعراضی دانسته‌اند که قیامشان به ذات حق مطلق به قید اطلاق (نفس رحمانی) است، نقد می‌کند (قیصری، همان، ص ۷۶-۷۵). از نگاه وی، عالم اعراضی است که قیام به اسما و صفات حق؛ دارند، نه ذات حق. زیرا ممکنات ظلّ اسما و صفات اند و عالم هیچ نسبتی با مرتبه ذات ندارد (همان، دفتر سوم، نامه ۸۰، ۴۵۸ و نامه ۷۹، ۴۵۲؛ همان: دفتر دوم، نامه ۲۵، ۱۲۴).

شیخ/حمد مراتب موجودات را به سه مرتبه وهم، نفس امر و خارج تقسیم می‌کند. مرتبه وهم، مرتبه اکثر افراد عالم است و تنها انبیا و فرشتگان و تعداد اندکی از اولیای الهی از این مرتبه بیرون آمده‌اند که وجودشان مناسب وجود نشئه آخرت است. مرتبه دوم، نفس امر است که صفات و افعال واجب تعالی در آن وجود دارد و همچنین وجود نشئه آخرت و فرشتگان و اندکی از اولیا در آن مرتبه ثابت است. این مرتبه قوی‌تر از وجود وهمی است؛ بنابراین خیر و کمال در آن کامل‌تر است. باید از وجود وهمی به سوی وجود نفس امری حرکت کرد؛ چنانکه انبیا و اولیا چنین کرده‌اند. انبیا و ملائکه و برخی از پیروان انبیا به نهایت درجه وجود نفس امری رسیده‌اند و نظاره‌گر کلمات و حروف قرآن می‌شوند. مرتبه سوم مرتبه خارج است که مرتبه ذات و صفات ثمانیه واجب‌الوجود است (همان: دفتر سوم، نامه ۱۰۰، ۵۰۹ و نامه ۱۰۹، ۵۲۹؛ همو، ۱۳۸۴ق، ص ۶۴).

ذات حق و صفات ثمانیه	{ مرتبه خارج
اسماء و صفات	{ مرتبه نفس امر
ظلال اسما و صفات	{ مرتبه حس و وهم

(ممکنات)

## ۱-۶. مراتب هستی از دیدگاه سرهندی

سرهندی بر این باور است که ممکنات موهوم‌اند. مراد از موهوم بودن، همچون نظر سوفسطاییان، این نیست که عالم اختراع وهم باشد؛ بلکه عالم در مرتبهٔ وهم به قدرت حق تعالی مخلوق شده است و ثبوت دارد (همان، نامه ۲۷، ۴۹۹؛ همان: نامه ۶۸، ۴۲۱-۴۲۰). سرهندی می‌نویسد:

ثبوت عالم در مرتبهٔ وهم و حس است، نه در مرتبهٔ خارج تا منافی او بود. پس رواست که عدم در مرتبهٔ حسّ و وهم ثبوت پیدا کند و به صنع خداوندی جلّ سلطانه، اتقانی و رسوخی آنجا او را حاصل شود و در آن مرتبه به طریق انعکاس و ظلّیت، حی و عالم و قادر و مرید و بینا و شنوا و گویا بود و از مرتبهٔ خارج، هیچ نامی و نشانی از وی نباشد و در خارج، غیر از ذات و صفات واجبی جلّ سلطانه، هیچ چیز ثابت و موجود نبود (همان، ن ۵۸، ۴۰۲-۴۰۱).

سرهندی، تعبیر قرآن کریم در مورد قرب، معیت و احاطهٔ حق بر عالم را از قبیل متشابهات می‌دانسته، و بیانات عارفان در این باره را شطحیات می‌داند و می‌گوید: حق تعالی از قرب و معیتی که در فهم انسان درآید، منزّه است (همان: دفتر سوم، نامه ۶۳، ۴۱۰؛ همو، ۱۳۰۴ ق: ۶۱ و ۸۸). وی قرب و اتصال خداوند سبحان به عالم، را به آینه و صورت در آینه تشبیه کند: صورت در آینه وجود وهمی، و شیء یا انسان در مقابل آن، وجود خارجی است (همان، دفتر اول، نامه ۳۱، ۹۰-۸۶؛ همان، دفتر دوم، نامه ۹۸، ۲۵۲؛ همو، ۱۳۸۸ ق: ۷۴-۷۳؛ همو، ۱۳۳۱ ق: ۴۳۶-۴۳۳). وی تأکید می‌کند که ذات حق هیچ نسبتی با عالم ندارد؛ مگر اینکه خالق، ربّ، رازق و سرپرست است. حق ورای همهٔ ممکنات است و به تعبیر وی، «فهو سبحانه وراء الراء ثم وراء الراء ثم وراء الراء» (همو، ۱۳۳۱ ق: دفتر دوم، نامه اول، ۳).

سرهندی احاطه و قرب حق به عالم را علمی می‌داند، نه وجودی. ایشان اتحاد حق با عالم و سریان و معیت حق را برخلاف دیدگاه ابن عربی ردّ می‌کند و می‌نویسد: به یقین معلوم گشت که صانع را جلّ شأنه با عالم، از این نسبت های مذکوره هیچ ثابت نیست؛ احاطه و قرب او تعالی، علمی است... او با هیچ چیز متحد نیست. او اوست تعالی و تقدس، و عالم، عالم (همان، دفتر اول، نامه ۳۱، ۸۷؛ همو، ۱۳۸۴ ق: ص ۲۸).

## ۲. وحدت وجود و وحدت شهود

نظریهٔ وحدت وجود ابن عربی را مشایخ مهم نقشبندیه، همچون *خواجه بهاء‌الدین نقشبند*، *خواجه عبیدالله احرار*، *خواجه محمد پارسا*، *ملا عبدالرحمان جامی* و *خواجه باقی بالله*، پذیرفته بودند و همواره در آثار خود بر آن تأکید می‌ورزیدند؛ اما سرهندی برخلاف مشایخ نقشبندیه با وحدت وجود مخالفت کرده است. سرهندی بنا به گفتهٔ خودش، در ابتدا تحت تأثیر تعلیم پدرش، و سپس به پیروی از *خواجه محمد باقی بالله*، به عقیدهٔ وحدت وجود گرایش یافته است و حتی در مکاشفات عرفانی خویش آن را به همان منوال که ابن عربی در آثار خود بیان کرده، ذوق نموده است؛ اما عنایت خداوند شامل حالش شده و درمی‌یابد که حق سبحانه با هیچ چیز متحد نیست. وی در اثر این تحول اعتقادی، به معارفی که منافی مشرب وحدت وجود است، دست می‌یابد (همو، ۱۳۳۱ ق: دفتر اول، نامه ۳۱، ۸۶). شیخ احمد پس از کنار گذاشتن عقیده وحدت وجود، جهت‌گیری جدیدی در اعتقادات سلسله نقشبندیه به وجود

آورد. وی با مطرح کردن مفهوم دیگری از توحید به نام وحدت شهود، آموزه وحدت وجود ابن عربی را مردود دانست. سرهندی وحدت وجود را منافی با عقل و شریعت می‌دانست و وحدت شهود را همان توحید حقیقی می‌پنداشت. به باور وی، هیچ مخلوقی را نمی‌توان عین حق یا جزئی از او دانست و اعتقاد عارف نیز به وحدت وجود، محصول شهود اوست نه اینکه متن خارج این گونه باشد؛ از این رو وحدت وجود و عینیت حق و خلق، امری است شهودی، نه وجودی. سالک در مقام شهود و فنا و در غلبه سکر و استغراق، ماسوی‌الله از نظرش محو می‌شود و جز حق نمی‌بیند. بنابراین به جای «همه چیز خداست»، می‌گوید: «همه چیز از خداست» (همان، ن ۴۳، ص ۱۱۱؛ همان، دفتر سوم، نامه ۸۹، ۴۶). سرهندی با فاصله گرفتن از وحدت وجود و تلاش برای تثبیت وحدت شهود، پیوند و ارتباطی را میان تصوف و کلام پدید آورد (احمد، عزیز، ۱۳۶۶، ص ۶۰).

وحدت شهود و انتقاد از وحدت وجود/بن‌عربی در سخنان عارف سمنانی، و سپس در میان مشایخ هند به پیروی از سمنانی در کلمات سید محمد گیسودراز بیان شده است. سرهندی با تأثیر پذیری از اندیشه‌های سمنانی به انتقاد از وحدت وجود می‌پردازد و بر وحدت شهود تأکید می‌کند. بر اثر تلاش‌های شاه ولی‌الله دهلوی (م ۱۱۷۶ ق) با تألیف رساله الفیصله بین الوحدة الوجود و الوحدة الشهودی مصالحه‌ای میان وحدت وجود/بن‌عربی و وحدت شهود سرهندی برقرار شد؛ با این حال مشایخ نقشبندیه همچنان متأثر از دیدگاه سرهندی‌اند (همان، ص ۶۰-۶۱؛ شبال ۱۳۸۳، ص ۴۲-۴۴).

شیخ/احمد در مقام تبیین وحدت وجود و وحدت شهود می‌نویسد:

توحیدی که در اثنای راه، این طایفه علیه را دست می‌دهد، دو قسم است: توحید شهودی و توحید وجودی. توحید شهودی یکی دیدن است؛ یعنی مشهود سالک جز یکی نباشد؛ و توحید وجودی یک موجود دانستن است و غیر او را معدوم انگاشتن و با وجود عدمیت مجالی و مظاهر آن یکی پنداشتن. پس توحید وجودی از قبیل علم‌البقین آمد و شهودی از قسم عین‌البقین. توحید شهودی از ضروریات این راه است؛ چه، فنا بی این توحید متحقق نمی‌شود؛ به‌خلاف توحید وجودی، که نه چنین است؛ یعنی ضروری نیست؛ چه علم‌البقین بی آن معرفت، حاصل است؛ چه علم‌البقین نفی ماسوای او نیست (سرهندی، ۱۳۳۱ ق، دفتر اول، نامه ۴۳، ۱۱۱؛ همو، ۱۳۸۴ ق: ۴۴-۴۳).

وی در توضیح وحدت شهود می‌گوید: شخصی را در نظر بگیرید که به وجود خورشید یقین دارد. این یقین مستلزم آن نیست که ستاره‌ها را معدوم بداند. البته همین شخص هنگامی که خورشید را ببیند، ستاره‌ها را نخواهد دید و مشهود او جز خورشید نخواهد بود؛ در عین حال در همان زمان که ستاره‌ها را نمی‌بیند، می‌داند که ستاره‌ها معدوم نیستند؛ بلکه هستند، اما در پرتو نور شدید خورشید، مستور و مغلوب‌اند. در وحدت شهود نیز هنگامی که نور وجود حق سببانه جلوه‌گر می‌شود، سالک ممکنات را نمی‌بیند. این بدین معنا نیست که ممکنات معدوم باشند. ممکنات مغلوب نور وجود حق قرار گرفته و پنهان‌اند. سرهندی سخنانی همچون «أنا الحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» را که از ناحیه برخی عارفان اظهار شده است، بر وحدت شهود حمل کند (همان، ۱۱۲ و نامه ۲۷۳).

شیخ/احمد منشأ قول کسانی که به وحدت وجود تأکید می‌ورزند را دو چیز می‌داند: یکی ممارست و تکرار این معنا که در عالم فقط خدا موجود است که نتیجه تکرار این عمل، استیلاهی سلطان خیال در معنای وحدت وجود

است؛ و دوم، انجذاب و محبت قلبی سالک به حضرت حق سبحانه و ندیدن ماسوای محبوب، که در نهایت فقط محبوب را موجود می‌داند و بس (همان، نامه ۱۹۱، ۶۰۲؛ همو، ۱۳۸۴ق، ص ۴۵).

## ۸. نقد و تحلیل انتقادات سرهندی بر نظریه وحدت وجود ابن عربی

سرهندی از وحدت وجود/بن‌عربی و دو لازمه آن، انتقاد کرده است. انتقاد نخست وی مربوط به مسئله عینیت خداوند سبحان با عالم، و برداشت ناشی از آن تحت عنوان «همه اوست» می‌باشد. برداشت سرهندی از کلام «همه اوست»، اتحاد خلق با حق بوده است؛ از این‌رو، به شدت آن را انکار می‌کند و می‌گوید: تعبیر «همه از اوست» صحیح است. انتقاد دوم وی، انتقاد از سریان، احاطه، معیت ذاتی حق با عالم است و سرانجام، انتقاد سوم سرهندی انتقاد از اتصاف حق به امور پست و مذموم می‌باشد.

انتقاد نخست سرهندی، به عینیت حق تعالی با ممکنات است. از نگاه وی، حق تعالی ورای ممکنات بوده و نسبت حق با عالم، نسبت خالقیت و مؤثر در عالم است و باور به یکی بودن حق و خلق، در نگاه سرهندی شرک است (سرهندی ۱۳۳۱ق، دفتر دوم، نامه اول، ص ۳). در مقام نقد و تحلیل این انتقاد سرهندی باید گفت: تمایز احاطی حق از خلق در کلام/بن‌عربی، از نگاه سرهندی پوشیده مانده است. از دیدگاه/بن‌عربی و پیروانش، حق به‌لحاظ اطلاق مقسمی و احاطه ذاتی خود با اشیا عینیت دارد؛ از همان جهت با اشیا غیریت نیز دارد. از این نحوه تمایز، در مکتب ابن‌عربی به تمایز احاطی تعبیر می‌شود (صائن‌الدین ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۰ و ۳۲۰؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۴۸۵-۴۸۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۳۱-۲۲۹)./بن‌عربی در عین پذیرش خدای مغایر با خلق، به خداوند همراهِ با خلق و نه جدای از آن باور دارد. حق تعالی در تاروپود اشیا، حضور وجودی دارد، اما در عین حال به لحاظ مقام اطلاق ذاتی، غیر از اشیا نیز هست؛ زیرا با توجه به مسئله تمایز احاطی، تمایز موجود نامتناهی از متناهی، و نامحدود از محدود، بی‌نهایت است. سرهندی به عمق معنای اطلاق ذاتی و تمایز احاطی آن نرسیده، از این‌رو با آن به مخالفت برخاسته است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۷۰ و ۹۳ و ۱۸۲؛ همو، بی تا، ج ۲ و ۳؛ قونوی، ۱۳۷۲، ص ۹۸ و ۱۰۱؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۲۵). از نگاه/بن‌عربی، حق به‌لحاظ مقام ذات، بی‌نیاز از جهانیان است. خداوند نه تنها مطلق نیست، بلکه از تقیید و اطلاق نیز منزّه است؛ زیرا او در مقام ذات، از هر قیدی حتی قید اطلاق آزاد است (ابن‌عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۲ و ۷۲)./بن‌عربی در آثارش تأکید می‌کند که حق در مقام ذات نسبتی با تجلیات ندارد و منزّه از حلول و اتحاد است: «همانا حق تعالی از حلول در اجسام برتر است» (همان، ج ۲، ص ۶۱۴).

خداوند عین همه اشیا در ظهور است. او در ذوات اشیا با آنها عینیت ندارد؛ بلکه از حیث ذات، او اوست و اشیا، اشیایند (همان، ص ۴۸۴).

شیخ/احمد در انتقاد دوم خود، اعتقاد به سریان و احاطه ذاتی خداوند بر ممکنات را خیالات اطفال طریقت دانسته، احاطه حق بر اشیا را احاطه علمی می‌داند، نه احاطه ذاتی وجودی. از نگاه او، ارتباط خداوند با عالم، ارتباط خالق با مخلوق است نه چیز دیگر (سرهندی ۱۳۸۴ق، ص ۲۸؛ همو، ۱۳۳۱ق، دفتر اول، ن ۳۱؛ دفتر دوم، ن ۹۸؛ دفتر سوم ن ۶۳ و ۱۲۲؛ همو، ۱۳۰۴ق، ص ۶۱ و ۸۸).

در مقام نقد و تحلیل این انتقاد سرهندی باید توجه داشت که بر اساس وحدت وجود، مصداق حقیقی موجود تنها حق تعالی است و ممکنات اصالت ندارند؛ و معیت، سریان، قرب و احاطه حق بر ممکنات، همچون سریان آب در گیاه یا خون در بدن و مانند آن نیست تا حلول یا اتحاد لازم بیاید (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴؛ صائِن الدین ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۹-۲۰۸). قائلان به نظریه وحدت وجود تأکید می‌کنند که کثرات، تجلیات حق‌اند و کثرت مشهود، کثرت در مظاهر است، نه کثرت در وجود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳). از سوی دیگر، نکته مهمی که از نگاه سرهندی مغفول مانده این است که در دیدگاه/بن‌عربی حق تعالی در مقام تجلی، با کثرات معیت دارد و ساری در آنهاست، نه در مقام ذات. /بن‌عربی تأکید می‌کند که حق در مقام ذات و موطن غیب هویتش همچنان ناشناخته بوده و بی‌نیاز از کثرات است و نسبتی میان او و تجلیات برقرار نیست (بن‌عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۸۴ و ۶۱۴ و ج ۳، ص ۲۲۵، ۱۵۹ و ۵۲)؛ از این رو انتقاد سرهندی بر/بن‌عربی وارد نیست. سرهندی عمق کلام/بن‌عربی در مسئله نفی حلول و اتحاد و تنزیه ذاتی حق از ممکنات و تمایز احاطی حق از خلق را بر اساس وحدت وجود، درک نکرده است. سرهندی در انتقاد سوم خود، لازمه پذیرش وحدت وجود را اتصاف حق به امور پست و مذموم می‌داند درحالی‌که حق تعالی از این امور منزّه است. وی می‌نویسد: «کنّاس خسیس که به نقص و خبث ذاتی متسم است چه مجال است که خود را عین سلطان عظیم‌الشأن - که منشأ خیرات و کمالات است - تصور نماید» (سرهندی ۱۳۳۱ق، دفتر دوم، ن اول؛ همان، ن ۲۴۴؛ همان، دفتر سوم، ن ۱۰۰، ۱۱۴-۱۱۳؛ همو، ۱۳۸۸ق، ص ۳۰-۲۷).

بر اساس نظریه وحدت وجود، حق، حضور وجودی در دل تجلیات دارد که نتیجه آن، حضور حق در شرور و اتصاف حق به احکام شرور است. /بن‌عربی در کلمات خود تصریح می‌کند که حق همه احکام ممکنات را می‌پذیرد چه آن احکام خیر باشد و چه شرّ. وی می‌نویسد: به درستی که حق با اشیا عینیت دارد. اشیا محدود هستند؛ اگر چه حدودشان مختلف است؛ بنابراین حق تعالی که با تمام حدود، محدود می‌شود و هر شیئی که محدود می‌شود، حدّ آن، همان حدّ حق است. پس حق در محدثات و مجردات سریان دارد (بن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۱). آیا نمی‌بینی که حق به اوصاف مخلوقات و به صفات نقص و ذم ظاهر می‌شود و به این معنا از خودش خبر داده است؟ (همان، ص ۸۰).

در کلام/بن‌عربی، در بیان چگونگی اتصاف حق به امور مذموم و شرور، دو تحلیل با تکیه بر دو مبنای کلیدی در نظام عرفانی وی وجود دارد: نخست نظام احسن الهی؛ و دیگری نفاصل و تقابل تجلیات حق. با توجه به نظام احسن، همه عالم خیر محض است و شرّی وجود ندارد (همو، بی تا، ج ۳، ۴۴۹؛ همان، ج ۲، ص ۵۴۲؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۱۷۲). نظام احسن در نظر/بن‌عربی مبتنی بر اسمای الهی است؛ زیرا بر اساس نظریه وحدت وجود، کل عالم اسمای حق تعالی به شمار می‌رود. حق از طریق اسمای خود، عالم را تدبیر می‌کند (بن‌عربی، بی تا؛ ج ۱، ۲۱۴، ۲۶۸). شیخ اکبر، عالم را بدیع‌ترین صنع حق می‌داند که مظهر اسم الرحمان است (همو، بن‌عربی، محیی الدین، ۱۳۷۰ش، ص ۱۷۲). وی تصریح می‌کند که کل عالم در نهایت حسن و جمال است و قبح و زشتی و شرور از عالم منتفی است. تک‌تک موجودات در حد ذاتشان خیرند (همو، بی تا، ص ۴۴۹).

همچنین/ابن عربی با اعتقاد به نظریهٔ وحدت وجود، قائل به تشکیک در ظهور در مقابل تشکیک در وجود است. پذیرش تشکیک در ظهور، به معنای قبول تفاضل و تقابل تجلیات حق است. تقابل اسمای الهی، متفرع بر تفاضل آنهاست؛ بدین معنا که بر اساس استعداد اسما، از آنها اقتضائات وجودی مختلفی آشکار می‌شود؛ همچون تقابل میان اسم هادی و اسم مضل، یا تقابل طاعت با معصیت، و مؤمن با کافر. خیر و شر نتیجهٔ تشکیک در ظهورات حق است. اسم هادی و اسم مضل، هر دو جزء اسمای الهی‌اند؛ اما در مقایسه با یکدیگر، یکی می‌شود خیر و دیگری می‌شود شر (همان، ج ۳، ص ۴۴؛ قیصری، ۱۳۷۰ش، ص ۵۵۲). از نگاه/ابن عربی، تقابل میان تجلیات در عالم ماده، شرّ نیست؛ هر چند به‌ظاهر شر به نظر می‌آید. خیر و شر در اثر موافقت یا مخالفت با اوامر و نواهی تشریحی معنا می‌یابد. انسان‌ها بر پایهٔ تشریح الهی باید از شرور اجتناب کنند و درصدد تحقق به خیر به‌عنوان کسب اسمای برتر الهی باشند (همان، ج ۳، ص ۱۸۴).

بنابراین شرّ از نظام تکوین منتفی است؛ جز اینکه در نظام تشریح، شرّ معنا می‌یابد؛ زیرا در امر تشریحی، امکان مخالفت با حق تعالی وجود دارد؛ برخلاف امر تکوینی که همیشه با ارادهٔ تکوینی منطبق است و قابل تخلف نیست (همو، بی تا، ج ۴، ص ۴۲؛ همان، ج ۲، ص ۴۴۲؛ همان، ج ۳، ص ۵۱۰؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۹۸).

## نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت:

۱. سرهندی، هر چند در دورهٔ نخست حیات فکری خود معتقد به وحدت وجود بود، در دوره‌های دیگر، از آن اعتقاد روی برتافت و در مقام یک متکلم معتقد به دوگانگی وجودی میان حق و خلق شد.
۲. وی وحدت وجود را رد می‌کند و بر وحدت شهود تأکید دارد.
۳. سرهندی به دلیل شباهت میان آرای مکتب/ابن عربی و مکتب ودانته هندویسم و تسامح دینی ناشی از این امر در روزگار خویش، از وحدت وجود/ابن عربی انتقاد کرده است.
۴. انتقادات او بر نظریهٔ وحدت وجود/ابن عربی وارد نیست؛ زیرا نظام الهیاتی شیخ/احمد تنزیهی بوده است و وی به عنوان یک متکلم، مبانی علم کلام را در بحث تشبیه و تنزیه و خلقت و ارتباط حق با خلق اختیار کرده است؛ از این رو، بر تنزیه صرف و بینونت میان خالق و مخلوق تأکید کرده و در مقابل نظریهٔ تجلی، معتقد به نظریهٔ خلقت شده است.
۵. سرهندی به عمق معنای کلام/ابن عربی در اطلاق ذاتی حق، و در نتیجه تمایز احاطی حق از خلق پی نبرده است.

## منابع

- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین، ۱۳۸۱ش، *تمهید القواعد*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸ش، ۱۴۲۰ق، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۷۰ش، *فصوص الحکم*، با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء.
- \_\_\_\_\_، *الفتوحات المکیة*، دار صادر، بیروت، بی تا.
- احمد، عزیز، ۱۳۶۶ش، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، مترجمان نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، کیهان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، «اندیشه‌های سیاسی و دینی شیخ احمد سرهندی» ترجمه داوود وفایی، *حکمت و معرفت*، ش ۱.
- ادهم، بیلگن، ابراهیم، ۱۳۸۹ش، *جنبش‌های انقلابی صوفیان هند و امام ربانی*، ترجمه منصوره حسینی و داوود وفایی، تهران، نگاه.
- رحمان علی، ۱۳۱۲ق، ۱۸۹۴م، *تذکره علمای هند*، لکهنو، سنگی.
- رضوی، سید اطهرعباس، ۱۳۸۰، *تاریخ تصوف در هند*، ترجمه منصور معتمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- سرور، غلام، ۱۸۹۴م، *خزینة الأصفیاء*، لاهور، مطبع کانپور.
- سرهندی، بدرالدین، ۱۹۷۱م، *حضرات القدس*، مقدمه، تحقیق و تصحیح مولانا محبوب الهی، لاهور، مطبوعات محکمه اوقاف (پنجاب).
- سرهندی، شیخ احمد، ۱۳۰۴ق، *مبدأ و معاد*، ترجمه اردو از سید زوار حسین شاه صاحب نقشبندی مجددی، به اهتمام اداره مجددیہ، کراچی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸ق، ۱۹۶۸م، *معارف لدنیہ*، ترجمه اردو از سید زوار حسین شاه صاحب نقشبندی مجددی، به اهتمام اداره مجددیہ، کراچی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴ق، ۱۹۶۵م، *مکاشفات عینیہ (مجددیہ)*، اداره مجددیہ، نشر ایجوکیشنل، پریس، کراچی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۳۱ق، *مکتوبات*، دفتر اول و دفتر دوم، به اهتمام خاکسار حافظ محمد رؤوف احمد مجددی، چ سنگی، نشر حضرت داتا گنج بخش، لاهور.
- شیال، جمال‌الدین، ۱۳۸۳ش، *نهضت‌های اصلاحی شبه قاره هند*، ترجمه غلامحسین جهان تیغ، زاهدان، به کوشش مؤسسه هفت اقلیم شرق.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۲ش، *شرح الاربعین حدیثاً، حقیق و علق علیہ*، حسن کامل بیلماز، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴ش، *مفتاح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جو، مولی، تهران.
- قیصری، محمدداوود، ۱۳۷۵ش، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- کشمی، محمدهاشم، ۱۳۰۷ق، *زبدۃ المقامات*، کانپور، مطبع منشی نولکشور، سنگی.
- مجتبایی، فتح الله، ۱۳۷۷ش، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج هفتم، تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸ش، *اسلام در شبه قاره هند و پاکستان*، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج هشتم، تهران.
- یزدان‌پناه، سید یثالله، ۱۳۸۸، *مبانی و اصول عرفان نظری نگارش عطاء انزلی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



## بررسی جایگاه «صحبت» در کشف المحجوب هجویری و عوارف المعارف سهروردی

khayatian@semnan.ac.ir

shtabataba@semnan.ac.ir

fereshtehhajizadeh@semnan.ac.ir

کچ قدرت‌الله خیاطیان / دانشیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان

سیدحسین طباطبائی / استادیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان

فرشته حاجی‌زاده / دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سمنان

دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۵

### چکیده

«صحبت» و آداب آن به‌عنوان یکی از موضوعات مهم و مؤکد، در سیر و سلوک عرفانی جایگاه ویژه‌ای دارد. بخش قابل توجهی از آداب این مبحث مهم، در متون نثر عرفانی بازتاب یافته است. در این مقاله به بررسی و مقایسه جایگاه «صحبت» در دو اثر مهم نثر عرفانی، *کشف المحجوب هجویری* و *عوارف المعارف سهروردی* پرداخته شده است. مبحث صحبت در این دو اثر از ابعاد و جهات متعدد، مانند آداب و انواع صحبت، بررسی شده است. از آنجاکه نویسندگان دو اثر نام‌برده، هر دو از پیروان مکتب بغداد و اهل صحونند، در بسیاری از مسائل و موضوعات کلی صحبت، اتفاق، نظر و در موارد اندکی نیز اختلاف نظر دارند. موضوع ابتدا به‌صورت تفصیلی و به‌تفکیک کتاب‌ها بررسی شده و در قسمت پایانی مقاله به‌اجمال به تفاوت‌ها و شباهت‌های دو اثر مذکور اشاره شده است.

**کلیدواژه‌ها:** آداب صحبت، تصوف، کشف المحجوب، هجویری، عوارف المعارف، سهروردی.

در قرن چهارم، ادبیات تصوف پا به عرصه ظهور نهاد و صوفیان به نوشتن کتب و رساله درباره اعتقادات و آیین‌های خود پرداختند که از جمله می‌توان به *قوت القلوب ابوطالب مکی* (م ۳۸۶ق)، *اللمع فی التصوف سرآج طوسی* (م ۳۷۸ق)، *التعرف لمذهب اهل التصوف ابوبکر کلابادی* (م ۳۸۰ق) و *تهذیب الاسرار خرگوشی نیشابوری* (م ۴۰۶ق) اشاره کرد.

کتب این دوره بیشتر به شرح اعتقادات نظری و عملی صوفیان و آداب و اعمال آنان اختصاص داشت. زبان کتب عرفانی قرن چهارم، همه به عربی بود. در قرن پنجم بر تعداد این کتب افزوده شد. رساله *قشیریه ابوالقاسم قشیری* (م ۴۶۵ق) به عربی، *شرح التعرف مستملی بخاری* (م ۴۳۴ق) به فارسی، *کشف المحجوب هجویری* (م ۴۶۵ق) به فارسی، *احیاء علوم‌الدین* به عربی و روایت مختصر آن به فارسی با نام *کیمیای سعادت ابوحامد غزالی* (م ۵۰۵ق)، از معروف‌ترین آثار این دوره بودند (نک. ضیاء‌الدین سجادی، ۱۳۷۲، ص ۵۶-۸۱).

سنت کتاب‌نویسی در تصوف، در قرن‌های بعد نیز تداوم یافت. در کتب این دوره، هم مسائل اعتقادی مطرح می‌شد و هم مسائل علمی تصوف. یکی از معروف‌ترین کتاب‌های عرفانی، *عوارف المعارف سهروردی* (م ۶۳۲ق) به عربی است (نک. یرثی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۵-۱۹۸).

قرن پنجم تا اوایل قرن هفتم، یکی از مهم‌ترین دوران‌های کمال و توسعه نثر فارسی محسوب می‌شود. در این دوره، نویسندگانی بزرگ در عرصه زبان فارسی ظهور کردند. رواج تصوف در این عهد هم یکی از علل مهم برای رواج نثر و تألیف کتب و مقالاتی به پارسی شد؛ چنانکه از اوایل این دوره تا پایان این عهد، چندین کتاب معتبر متصوفه به نثر فارسی نگارش یافت (صفا، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۶۷).

## اهمیت تحقیق

مشایخ صوفیه بر رعایت آداب خاص در همه امور، مانند عبادت‌های شرعی و اعمال عبادی خاص صوفیه و نیز رفتار اجتماعی و معاشرت با مردم، صوفیان و مشایخ، بسیار تأکید داشتند و معتقد بودند مردان باید همه فعالیت‌های خود را چه در خلوت و چه در اجتماع، طبق آن آداب تنظیم کنند.

نویسندگان صوفی از قرن چهارم به بعد در آثار خود بخشی از مباحث خویش را به برشمردن آداب اختصاص دادند: «تصوف سراسر آداب است» (هجویری، ۱۳۸۹، ص ۴۷) و این مباحث مبتنی بر تصویری بود که صوفیه از سیر کمال اخلاقی و معنوی خود، به‌منزله سفری باطنی، داشتند. در ادبیات عرفانی، مسائل، آرا و راه و روش‌های گوناگونی برای سالکان راه حق در وصول به درجات والای عرفان به چشم می‌خورد که قسمتی از آن برگرفته از آموزه‌های اسلامی، قرآن و سنت است و قسمتی از آن نیز به مرور زمان و با شکل گرفتن فرقه‌ها و گروه‌های مختلف عرفان و تصوف اسلامی، توسط بزرگان آنها بیان شده است. از جمله این موضوعات، موضوع مهم «صحبت» می‌باشد که در کتب مختلف عرفان اسلامی، آداب مختلفی برای صحبت و چگونگی معاشرت با افراد و طبقات مختلف ذکر شده است.

با توجه به اهمیت صحبت و آداب آن در متون صوفیه، این پژوهش بر آن است تا با بررسی *کشف المحجوب* هجویری و *عوارف المعارف* سهروردی، دو اثر برجسته نثر صوفیه به روش توصیفی-مقایسه‌ای به بیان آداب و شرایط صحبت بپردازد و تشابه و تفاوت‌های آن دو را نشان دهد.

## روش تحقیق

روش پژوهش در این مقاله، توصیفی-مقایسه‌ای است. ابتدا مطالب مربوط به صحبت، از دو کتاب استخراج گردیده، سپس با توجه به افکار و آرای مؤلفان این دو اثر، به تحلیل دیدگاه و بررسی اختلافات و اشتراکات فکری درباره صحبت و آداب آن پرداخته شده است.

## پیشینه تحقیق

اهمیت آداب و شرایط صحبت پس از اشاره در کتب آسمانی و احادیث، به صورت پراکنده در آثاری همچون: *الرعاية لحقوق الله* حارث محاسبی (م ۲۴۳ق)، *اللمع فی التصوف* سراج طوسی (م ۳۷۸ق)، *قوت القلوب* ابوطالب مکی (م ۳۸۶ق)، *کشف المحجوب علی ابن عثمان هجویری* (م ۴۶۵ق)، *رساله قشیریة ابوالقاسم قشیری* (م ۴۶۵ق)، *احیاء علوم الدین* ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ق)، *التصفیة فی احوال المتصوفه* اردشیر عبادی (م ۵۴۵ق)، آداب المریدین ابونجیب سهروردی (م ۵۶۳ق)، *فوائج الجمال و فواتح الجلال* نجم‌الدین کبری (م ۶۱۸ق)، *عوارف المعارف* ابوحفص سهروردی، فتوحات مکیه و اسرار ال خلوة محیی‌الدین عربی (م ۳۸ق)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه* عزالدین محمود کاشانی (م ۳۳۵ق)، *اوراد الاحباب و فصوص الآداب* ابوالمفاخر باخرزی (م ۷۳۶ق)، مورد توجه قرار گرفته است. همچنین فرهنگ‌های اصطلاحات عرفانی مانند: *فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف عبدالرزاق کاشانی* (م ۷۳۶ق)، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی از سیدجعفر سجادی*، شرح اصطلاحات تصوف از سیدصادق گوهرین، و برخی از فرهنگ‌های دیگری که به اصطلاحات صوفیه پرداخته‌اند، وجود دارند که ضمن تعریف مفهوم صحبت از منظر لغوی و اصطلاحی، مطالبی را درباره آداب، شرایط و فواید صحبت ذکر کرده‌اند. تاکنون تحقیق مستقلی در زمینه بررسی جایگاه صحبت در *کشف المحجوب* هجویری و *عوارف المعارف* سهروردی انجام نشده است.

## ۱. مبانی نظری تحقیق

### ۱-۱. آداب تصوف

منظور از آداب تصوف، گفتارها، کردارها، رفتارها و عاداتی است که سالک در طی مسیر باید رعایت کند. رعایت این آداب که تمام زندگی سالک را در بر می‌گیرد، برای وصول به حق تعالی ضروری است. بسیاری از عرفا، همچون *خواجه عبدالله انصاری* (م ۴۸۱ق)، *هجویری*، *عزالدین کاشانی* و *ابن عربی* بر این عقیده‌اند که رعایت آداب برای دستیابی سالک به فنا و بقای الهی ضروری است.

آداب جمع «ادب» است. در حوزه عرفان اسلامی و تصوف، «ادب» را که سالک باید در همه حال با تکلف یا بی‌دستور شیخ آن را رعایت کند (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷)، اجتماع صفات نیک در سالک راه حق (قشیری، ۱۳۸۱، ص ۴۷۸) و تهذیب ظاهر و باطن وی (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۴) معنا کرده‌اند و بیشتر متصوفه آن را مرحله‌ای از مقامات یا حالات می‌دانند و ترک ادب را جایز نمی‌دانند؛ از این‌رو در رسایل خود برای اعمال ظاهری و باطنی سالک، آدابی مخصوص قائل شده‌اند که انجام آن واجب است؛ از جمله: آداب سفر کردن، آداب غذا خوردن، آداب لباس پوشیدن، آداب مراد، آداب مرید و... . از نظر صوفیان، تصوف سراسر ادب است، در هر وقت و هر حال و هر جایگاه (هجویری، ۱۳۸۹، ص ۵۷). متصوفه منبع این آداب را سنت رسول اکرم ﷺ و رفتار، کردار و گفتار آن حضرت می‌دانستند (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۶). قشیری معتقد است که هیچ‌کس به‌جز پیامبران دارای مقام کمال ادب نیست (همان، ص ۴۸۲). محمود شبستری (م ۷۴۰ق) هم رعایت آداب طریقت و شریعت را شرط اساسی در همه مراحل سلوک می‌داند (همان، ۱۹۷۸، ص ۲۱).

خواجه عبدالله انصاری (۴۸۱ق) نیز ادب را در خدمت، معرفت و معاملت می‌داند (انصاری، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹) و ادب را رعایت مرز بین بزرگ‌نمایی یک امر و بی‌زاری از آن معرفی می‌کند (همو، ۱۳۷۳، ص ۱۹-۲۲). عزالدین کاشانی نیز در مصباح الهدایه، ادب را تحسین اخلاق و تهذیب گفتار و کردار معنا کرده است (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۴۳). نجم‌الدین کبری هم آداب سلوک را به آداب ظاهر و آداب باطن تقسیم کرده و آداب باطن را دارای فصول، مقامات و منازل بسیار دانسته است. آداب ظاهر هم از نظر وی، هفت قسم است (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۸). محمد غزالی نیز رعایت آدابی را برای سالک ضروری می‌داند (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۴۵). عزیز نسفی در فصل هشتم «الانسان الکامل»، آداب تصوف را هشت مورد ذکر می‌کند که آداب صحبت یکی از آنهاست (همو، ۱۳۶۸، ص ۶۶-۷۰). شمس‌الدین املی (م ۷۵۳ق) در نفایس القنون نیز رعایت ۲۲ ادب را برای سلوک ضروری می‌داند (همو، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷-۱۰).

با توجه به کتب صوفیه می‌توان آداب تصوف را در موارد زیر خلاصه کرد: آداب حضرت ربوبیت؛ آداب حضرت رسالت؛ آداب مرید در رابطه با مراد و شیخ؛ آداب و وظایف شیخ در رابطه با مرید (نک. کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۶ و ۱۵۹)؛ آداب صحبت با خلق؛ آداب کسب معاش؛ آداب تجرد و تأهل؛ آداب سماع (نک. قشیری، ۱۳۸۱، ص ۶۰۲)؛ آداب سفر (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳، ص ۳۷)؛ آداب حوایج نفسانی از قبیل خوراک، پوشاک و خواب؛ آداب اعضا و جوارح بدن؛ آداب خانقاه؛ آداب ریاضت؛ و آداب چله‌نشینی و خلوت (نک. کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۹).

## ۲-۱. آداب صحبت

صحبت که «یکی از ارکان تصوف است» (گوهرین، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰)، در لغت «دوستی، خلطه، آمیزش، رفاقت، نشست و برخاست، همنشینی و مجالست» (دهخدا، ذیل واژه صحبت)، و در اصطلاح «مصاحبت، همراهی به نزد عارفان، مقابل وحدت و تفرّد است. صحبت از آداب طریقت به شمار می‌رود و در روایات آمده است که مؤمن با مؤمن انس گیرد و مردم با او انس گیرند» (سجادی، ۱۳۷۰، ذیل صحبت). در آیات قرآنی و احادیث بر اهمیت

معاشرت با مردم و مصاحبت با آنان بسیار تأکید شده و دوستی با مردمان، نیمی از دین و پس از ایمان به خدا اساس عقل بیان گردیده است (مجلسی، ۱۳۶۴، ج ۷۴، ص ۳۹۲).

رسم و ادب مصاحبت، اگرچه در قرن اول و دوم هجری تحت تأثیر شرایط حاکم بر جامعه به مرحله عمل درنیامده بود، اما لزوم حضور آن حتی در نزد کسانی که قائل به عزلت و تفرد مطلق هم بوده‌اند، همواره احساس می‌شد؛ زیرا همین صوفیان نیز برای نیل به سرمنزل مقصود، بی‌نیاز از مصاحبت با مرشدان تکامل یافته، یا به تعبیری بی‌نیاز از صحبت نیکان نبوده‌اند؛ چراکه انسان در سیر تکاملی خود و گذر از ناسوت به لاهوت و رسیدن به غایت آفرینش خود، نیازمند مصاحبت با نیکانی است که به حقایق امور آشنایی داشته باشند. بنابراین حکمت صحبت نیز می‌تواند برای ما آموزنده باشد.

«صحبت را مراتب است» (العبادی، ۱۳۴۷، ص ۱۵۸). «صحبت بر سه قسمت بود: صحبتی با آن که بزرگ‌تر از تو باشد به جاه یا به سال، و آن در حقیقت خدمت بود؛ و صحبت بود با آن کس که فروتر بود، و آن صحبت، شفقت و رحمت بود بر متبوع، و بر تابع وفا و حرمت واجب بود؛ و صحبتی بود با همسران» (قشیری، ۱۳۸۱، ص ۵۰۲). «آداب صحبت بسیار است» (کاشانی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۸). «اساس صحبت و مودت، محبت است؛ و حفظ صحبت در مرافقت و مساعدت است و بقای صحبت در تقوا و دیانت است» (عبادی، ۱۳۴۷، ص ۱۵۷).

بعضی از مشایخ صوفیه، صحبت با مردم را بر بسیاری از اعمال متکلفانه و کرامات رایج در میان صوفیان ترجیح می‌دادند؛ چنان‌که /بوسعید/بی‌الخییر (م ۴۴۰ق) معتقد بود که کرامات چندان ارزشی ندارد و مرد کسی است که در میان خلق باشد و با آنها نشست و برخاست کند و درعین حال لحظه‌ای از یاد حق غافل نباشد (محمدبن منور، ۱۳۸۶، ص ۱۹۹). متصوفه صحبت را طریقه خود عنوان می‌کردند و خیریت را در جمعیت و جمعیت را در صحبت می‌دانستند (جامی، ۱۳۹۰، ص ۳۹۲). مولوی نیز صحبت را وسیله‌ای برای رسیدن به کشف و شهود از طریق مراقبت می‌داند (زرین کوب، ۶۹۰ ص ۱۳۹۰ و ۷۰۴). گروهی از متصوفه، صحبت را فقط ارتباط با حق تعالی می‌دانستند. اهل سکر، صحبت با خداوند را به سه مرتبه دیدن فضل او، عیب خود و عذر خلق تقسیم می‌کردند و همنشینی و مصاحبت با مردم را تنهایی واقعی می‌پنداشتند (جامی، ۱۳۹۰، ص ۸۸ و ۴۶۳).

در آثار متصوفه، برای همنشینی با مردم آدابی بیان شده است. در باب «آداب صحبت» در کتب صوفیه و اقوال بزرگان تصوف اصولی آورده شده است که از جمله، تحمل نامالایمات و چشم‌پوشی از خطاهای دوستان و همراهان را از اصول آداب صحبت ذکر کرده‌اند (کاشانی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۱؛ جامی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳).

در تصوف، زمام امور مرید در دست مراد است و مرید در صحبت با پیر باید آداب خاصی را رعایت کند. نخستین شرط ادب، التزام مرید به هم‌صحبتی شیخ است. در این خصوص، مرید باید خود را همچون مرده‌ای تحت تصرف غسال بیندارد و کاملاً مطیع پیر باشد (نجم رازی، ۲۶۴، ص ۱۳۹۱).

اهل تصوف با گروه‌های مختلف مصاحبت داشته‌اند. بزرگان تصوف معمولاً مریدان خود را به صحبت با یکدیگر فرا می‌خواندند و بر این باور بودند که مرید فقط باید با طالبان حق و قاصدان آخرت همنشینی کند؛ زیرا این

مصاحبت‌ها پایه‌های اعتقادی آنان را تقویت می‌کند (کاشانی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۹). صوفیان در مصاحبت با هم‌مسلمان خود، رعایت آداب صحبت و همدلی با یکدیگر را بر خود فریضه می‌دانستند (سراج، ۱۳۸۲، ص ۲۱۵). آنان از مصاحبت با سالکان ناشناس امتناع می‌کردند (محمدبن منور، ۱۳۸۶، ص ۴۶).

پیران و بزرگان تصوف هم به مصاحبت با یکدیگر بسیار توجه داشتند و برای دیدار با یکدیگر و عرض ارادت یا کسب فیض، متحمل سفرهای زیادی می‌شدند (نک. همان، ص ۵۷؛ جامی، ۳۲۶، ص ۱۳۹۰).

برخی مشایخ تصوف، مریدان خود را از مصاحبت با علما و فقهای دین برحذر می‌داشتند. دلیل آن نیز، اختلاف نوع نگرش اهل شریعت و اهل طریقت موضوعات دینی بوده است (کیانی، ۱۳۸۹، ص ۵۱۸).

برخی مشایخ صوفیه با علما مصاحبت داشتند؛ برای مثال، ابوسعید/ابوالخیر با علما و فقهای روزگار خویش، مانند ابن سینا (م ۴۱۶ق)، ابومحمد جوینی (م ۴۷۸ق) و دیگران مفروضه داشته است (محمدبن منور، ۱۳۸۶، ص ۱۹۴). برخی از متصوفه، مانند نجم‌الدین رازی (م ۶۵۴ق)، نیز برای علمای دین مراتبی قائل بودند (همان، ۱۳۹۱، ص ۴۸۳). گروهی از صوفیان در محضر علما به کسب علم فقه مشغول بودند (محمدبن منور، ۱۳۸۶؛ مقدمه؛ جامی، ۱۳۹۰، ص ۵۰۸)؛ بعضی از علما نیز در مجلس عرفا به‌عنوان شاگرد در نزد صوفیان حدیث و تصوف می‌آموختند (محمدبن منور، ۱۳۸۶، ص ۸۱).

اغلب صوفیان مصاحبت و ارتباط با سلاطین و امرا را مذموم می‌شمردند (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ص ۳۹۹؛ غزالی، ۱۳۶۴، ص ۱۲؛ عطار، ۴۹۶، ص ۱۳۷۸). البته بعضی از مشایخ صوفیه، همچون نجم‌الدین رازی، سلطان را سایه خدا بر زمین می‌دانستند (همان، ۱۳۹۱، ص ۴۱۱). برخی نیز صحبت و معاشرت با حاکمان را در صورتی که مقصود حق باشد، مجاز می‌شمردند (محمدبن منور، ۱۳۸۶، ص ۲۳۴). صوفیان با پیروان ادیان دیگر هم مصاحبت و مجالست داشتند و با آنها با لطف و مدارا برخورد می‌کردند. این مصاحبت‌ها که اغلب شرکت در مجالس مباحثه درباره مسائل دینی بود، در بسیاری از عقاید فرقه‌های تصوف تأثیرگذار بود (نک. زرین کوب، ۱۳۹۲، ص ۵۸ و ۸۹).

## ۲. جایگاه صحبت در کشف‌المحجوب و عوارف‌المعارف

### ۲-۱. جایگاه صحبت در کشف‌المحجوب

*کشف‌المحجوب* نوشته علی بن عثمان هجویری، از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین کتب تصوف به زبان فارسی است. این اثر، هم از لحاظ محتوا که امهات مسائل تصوف و بزرگان فرقه‌های صوفیه را معرفی و نظریات بدیع را مطرح می‌کند و هم از لحاظ نوشتاری و کهنگی نثر آن، بسیار مورد توجه است (نک. هجویری، ۱۳۸۹، مقدمه محمود عابدی).

مؤلف کوشیده است با استناد به قرآن کریم، کتب حدیث و آثار تصوف اسلامی، موضوع تصوف و صحت مقولات و حقیقت آن را اثبات کند. هجویری در اثر خود به معرفی فرقه‌های صوفیه و آدابشان پرداخته است. وی بر این عقیده است که هر وقت، مقام و حالی، دارای ادبی است. هر که در رعایت این آداب جهد کند، به درجه مردان حق برسد و هر که کاهلی کند، از کمال قرب حق دور شود و هر سالکی که از توفیق رعایت ادب محروم شود، از جمیع خیرات محروم گردد (همان، ص ۱۴۴). نویسنده، زیبایی و زینت همه امور دینی و دنیوی را به آداب وابسته

می‌داند و معتقد است که هیچ آیینی در جهان بدون استفاده از ادب پابرجا نمی‌ماند. او رعایت ادب در میان مردم را جوانمردی می‌داند (همان، ص ۴۳۲) و آداب را به سه بخش تقسیم می‌کند: ۱. ادب در توحید و یگانگی خداوند؛ ۲. ادب در رفتار با نفس خویش؛ ۳. ادب در معاشرت با دیگران (همان، ص ۴۳۳). از نظر وی، مردم از نظر رعایت ادب به سه دسته اهل دنیا، دین‌داران و خواص تقسیم می‌شوند (همان، ص ۵۰۳-۵۰۴).

او افزون بر اینکه در مواضع مختلف کتاب به «صحبت» و شرایط آن اشاره کرده، بخش‌هایی را نیز با عنوان-های مستقل به صحبت و آداب و احکام آن اختصاص داده است (نک. همان، ص ۴۳۲-۴۵۳). وی اشاره می‌کند که پیش از او نیز مشایخ درباره آداب صحبت صوفیان سخن گفته‌اند و از کتاب‌ها و اشخاصی مانند *تصحیح‌الاراده* جنید، *ابوعبدالرحمن السلمی* و *ابوالقاسم قشیری* نام می‌برد (همان، ص ۴۳۹).

هجویری صحبت را سه قسم می‌داند: صحبت خلق؛ صحبت حق و صحبت نفس (همان، ص ۴۳۵). وی مصاحبان اهل تصوف را به چهار گروه تقسیم می‌کند و معتقد است هر که قصد صحبت متصوفه را کند، از این چهار دسته بیرون نیست: ۱. اهل صفای باطن و جلای ظاهر؛ ۲. اهل صلاح تن و عفت دل؛ ۳. اهل مروّت انسانیت، ظرف مجالست و حسن سیرت؛ ۴. اهل کسل طبع، رعونت نفس و طلب ریاست (همان، ص ۵۱-۵۲).

### ۱-۱-۲. ترجیح صحبت بر عزلت یا بالعکس؟

در بین اهل تصوف، گروهی صحبت را بر عزلت و خلوت ترجیح می‌داده و گروهی دیگر نیز قائل به ترجیح خلوت و عزلت بوده‌اند. هجویری در *کشف‌المحجوب* به نقل از صوفیان مختلف، آرای هر دو گروه را منعکس کرده است؛ اما از خلال داوری‌های او می‌توان فهمید که خود او بیشتر به جانب ترجیح صحبت بر عزلت متمایل است.

او در جایی به گروهی از مشایخ متصوفه، چون *ابراهیم/دهم* (م ۱۶۱ق) اشاره می‌کند که اخلاص تولی به حق را در انقطاع از صحبت خلق می‌دانند (همان، ص ۱۲۹)؛ اما صحبت را آن‌گاه که برای حق باشد، بر عزلت ترجیح می‌دهد: «از آنچه صحبت با غیر از برای خدای بود و صحبت با خود از برای پروردن هوا بود» (همان، ص ۱۳۰).

گروهی از مشایخ نیز صحبت با خلق را مانع توکل می‌دانستند؛ همچنان که هجویری از *ابراهیم خاوص* (م ۳۹۱ق) نقل می‌کند که خضر نبی قصد صحبت با او را داشته، اما *ابراهیم* ترسیده است که صحبت وی برای توکل او زیان داشته باشد (هجویری، ۱۳۸۹، ص ۱۹۳، ۳۷۳ و ۴۴۶).

هجویری مانند معتقدان به مکتب خراسان، به معاشرت و مصاحبت با مردم اعتقاد دارد و بر آن است که صحبت فریضه است و هیچ آفت برای مرید، چون تنهایی نیست و شیطان با انسان تنها همراه است (همان، ص ۴۴۰).

گرچه هجویری خود را جنیدی می‌داند (همان، ۱۳۸۹، ص ۲۳۲) و با توجه به متن کتاب نیز می‌توان گفت گرایش او بیشتر به اهل صحواست تا اهل سکر، ولی درباره «صحبت» دیدگاهی متفاوت با جنید دارد و صحبت را بر عزلت ترجیح می‌دهد؛ درحالی‌که جنید عزلت و گوشه‌نشینی را بر اختلاط با مردم ترجیح می‌داد (قشیری، ۱۳۸۱، ص ۱۵۷).

هجویری معتقد است بریدن از خلق به دل است؛ و اهل باطن، اگرچه با خلق معاشرت می‌کنند، ولی در همه

حال اندیشه حق تعالی بر دل‌هایشان مستولی است (هجویری، ۱۳۸۹، ص ۸۲). وی بر این باور است که گاهی انسان در ظاهر منقطع از خلق، و در حقیقت هم‌صحبت با شیطان است. در واقع، خلوت تنها زیستن نیست؛ بلکه رستن از اندیشه غیر است (همان، ص ۱۰۱). از این نظر، می‌توان او را هم اعتقاد با پیروان مکتب خراسان دانست. یکی از خصوصیات تصوف مکتب خراسان، باطن‌گرایی آن است. آنها به ظاهر اعمال بسنده نمی‌کردند و به عمق مسائل و احکام و فلسفه آن می‌پرداختند و می‌کوشیدند ظاهر و باطن عمل یکی باشد و اخلاص را شرطی مهم می‌شمردند (رادمهر، ۱۳۸۳، ص ۲۱۰). هجویری صحبت را بر عزلت ترجیح می‌دهد؛ زیرا بر این باور است که رعایت ادب صحبت، سبب کشف حجاب از دیدگان سالک می‌شود (هجویری، ۱۳۸۹، ص ۴۳۴).

### ۲-۱-۲. شرایط صحبت

از نظر هجویری، شرط صحبت صوفیان آن است که هر کسی را بر درجه او قدر بدارند. با پیران با حرمت رفتار کنند و با هم‌جنسان به عشرت زندگی کنند و با کودکان شفقت ورزند. پیران را همچون پدران، هم‌جنسان را همچون برادران، و کودکان را همچون فرزندان خود پندارند و پرهیز از کینه، غیبت، خیانت و جستن نفع خود را اصل کار قرار دهند (همان، ص ۴۴۱).

مهرورزی با خلق و مهربانی با دیگران، از مواردی است که در تصوف، به‌ویژه در مکتب خراسان، به آن توصیه شده است (محمدبن منور، ۱۳۸۶، ص ۲۳۱). چشم‌پوشی از خطاهای یاران، از آداب هم‌نشینی است. هجویری سرمایه صحبت را انبساط می‌داند و اعتقاد دارد مصاحبی که باید در زندگانی با او مدارا کرد و به هر اشتباهی از وی عذر خواست، بد یاری است (هجویری، ۱۳۸۹، ص ۴۳۷)؛ زیرا یکی از آداب صحبت، ایثار و ترجیح هم‌نشینی بر خویشتن است. هجویری در شرح فرقه نوری، یکی از عقاید آنان را ایثار حق صاحب ذکر می‌کند. این فرقه، صحبت را برای درویش فریضه و سبب خشنودی خداوند، و در عین حال عزلت را مقارنت با شیطان می‌داند (همان، ص ۲۳۶). نوریه یکی از مشرب‌های مکتب بغداد است که مؤسس آن / احمد بن محمد نوری است. هجویری تصوف او را می‌پسندد و قاعده‌گزیده ذکر می‌کند و آن را مطابق با مسلک و معاملات جنید می‌شمارد. هجویری حقیقت ایثار را در آن می‌داند که سالک در صحبت، حق صاحب خود را نگه دارد و برای راحت مصاحب خود، از نصیب و حق خود بگذرد. به عقیده هجویری، در این نوع از ایثار، نوعی رنج و تکلف هست؛ با این حال، هجویری آن را در سلوک، لازم و مستحسن می‌شمارد (همان، ص ۲۳۶).

### ۲-۲-۳. صحبت با پیر

در تصوف، مریدان تابع آداب خاصی بوده‌اند. نخستین ادب، هم‌صحبتی با پیر و شیخ است. هجویری صحبت با پیر را ضروری می‌داند و صوفیانی را که از صحبت پیر اعراض می‌کنند، جاهل می‌خواند: «اما متصوفه جاهل آن بود که صحبت پیری نکرده باشد و از بزرگی، ادب نیافته و گوشمال زمانه نچشیده... و خود را در میان ایشان انداخته و در بی‌حرمی طریق انبساطی می‌سپرد. اندر صحبت ایشان و حمق وی، وی را بر آن داشته کی جمله را چون خود پندارد (هجویری، ۱۳۸۹، ص ۲۰).



در تصوف، به ضرورت حضور پیر و مراد توصیه شده است. در خراسان - که هجویری پرورش‌یافته آن ناحیه است - بر محوریت شیخ بسیار تأکید می‌شد. فعالیت‌های خانقاهی و سلوک مرید بدون نظارت شیخ بی‌معنای بود و وجود شیخ از ضروریات تصوف به شمار می‌رفت (لویزن، ۱۳۸۴، ص ۲۱۶).

هجویری خود صوفی‌ای رسمی و خانقاهی نبود و همان‌گونه که خود بیان کرده است، جامعه‌اهل‌رسم نمی‌پوشید. اگر هم صوفی بود، صوفی مسافر و سیاح بود و از برکت سیر و سفر دائم، محضر مشایخ زیادی را درک کرد (مهراوران، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰).

#### ۴-۱-۲ صحت با بدان

هجویری سالکان را از همنشینی با بدان منع می‌کند: «انَّ صَحْبَةَ الْاَشْرَارِ تَوْرَثُ سُوءَ الظَّنِّ بِالْاِخْيَارِ»، هر که با طایفه بدان صحبت کند، به نیکان آن طایفه بدگمان شود (هجویری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴) و معتقد است هر کس با هم‌جنس خود مصاحبت می‌کند و کسی که با اشرار قومی همنشین می‌شود، باید علت آن را در درون خود جست‌وجو کند «که اگر اندر وی خیری بودی، با اخیار صحبت کردی. الجنس مع الجنس اثرست. پس ملامت هر کسی مر خود راست که صحبت با سزا و کفو خود کند» (همان، ص ۱۰۵).

هجویری دلیل دوری از مصاحبت با بدان را این می‌داند که دشمن فقط عیب انسان را می‌بیند؛ وقتی معیوب باشی، شاد می‌شود و اگر معصوم باشی، اندوهگین می‌گردد (همان، ص ۳۸۴).

#### ۵-۱-۲ صحت با توانگران و سلاطین

هجویری مصاحبت علما با سلاطین را مکروه می‌دارد؛ زیرا امرا و سلاطین به ظلم و جور، تباه و شوریده می‌شوند و علما به طمع: «ز انک جور ملوک از بی‌علمی بود و طمع علما از بی‌دیانتی و... پس امیر بی‌علم و عالم بی‌پرهیز و... قرین شیاطین‌اند» (همان، ص ۱۸۰).

از نظر هجویری، یکی از آفات و اثرات همنشینی با توانگران، «موت القلوب» است. خداوند کسی را که همنشینی با توانگران را بر مجالست درویشان برگزیند، به مرگ دل مبتلا می‌گرداند؛ زیرا: «از فقرا کسی اعراض کند کی با ایشان مجالست کرده باشد؛ نه کسی کی صحبت کرده باشد از آنچه اندر صحبت اعراض نباشد؛ و چون از مجالست ایشان به صحبت اغنیا شود، دلش به مرگ نیاز بمیرد و تنش به پندار گرفتار گردد» (همان، ص ۲۰۰).

#### ۶-۱-۲ صحت با مشایخ

بزرگان تصوف بر مصاحبت با یکدیگر بسیار تأکید داشتند (همان، ص ۴۳۹) و برای دیدار با یکدیگر متحمل سفرهای زیادی می‌شدند. این مصاحبت‌ها گاهی برای عرض ارادت و گاه برای کسب فیض بوده است. البته بین فرقه‌های مختلف مانند اهل‌سکر و اهل‌صحو، در بعضی از مسائل اختلاف مشرب وجود داشته است. برای مثال، طیفوریان که اهل‌سکر بودند و جنیدیان که اهل‌صحو بودند، در مبحث صحبت اختلاف نظر داشتند (همان، ص ۲۳۴). به سبب

همین اختلاف عقاید، به مواردی برمی‌خوریم که مشایخ به دلیل اختلاف مشرب از مصاحبت و دیدار یکدیگر امتناع می‌کردند؛ چنان که جنید، مصاحبت با حسین بن منصور را نپذیرفته است (نک. همان، ص ۲۳۵-۲۳۶).

### ۱-۲. صحبت با علما

آن گونه که هجویری در *کشف‌المحجوب* اشاره می‌کند، بعضی از بزرگان متصوفه مریدان خود را از مصاحبت با علما و فقها برحذر می‌داشتند. هجویری مانند برخی دیگر از صوفیان، با علما مصاحبت و مجالست داشت؛ از این رو، از تعدادی از فقها به نیکی یاد می‌کند (همان، ص ۱۰۵).

### ۱-۲. صحبت با نفس

اساس تصوف بر تزکیهٔ نفس و اعراض از دنیا برای وصول به حق و رسیدن به کمال نفس است. آداب تصوف نیز بر مبنای همین سلوک باطنی است. هجویری گونه‌ای از رعایت ادب را در چگونگی برخورد سالک با نفس خود می‌داند: «آن چنان باشد که اندر همهٔ احوال، مروّت را مراعات کند با نفس خود تا آنچه اندر صحبت خلق و به حق بی‌ادبی باشد، اندر صحبت با خود استعمال نکند؛ و مثال این آن بود کی جز راست نگوید... و دیگر آنک کم خورد تا به طهارتگاه کمتر باید شد؛ و سدیگر آنک اندر چیزی ننگرد از آن خود کی بجز او را نشاید نگریست» (همان، ص ۴۳۵).

از این رو، هجویری هم مانند همهٔ متصوفه بر این باور است که هم‌صحبتی با نفس، دل را جایگاه شهوت می‌کند و پاک شدن دل - که موضع ذکر حق تعالی است - از این شهوات، جز با خوفی بی‌قرار و ریاضت فراوان میسر نمی‌شود (همان، ص ۱۶۰).

### ۱-۲. صحبت با خلق

هجویری یکی از اقسام ادب را صحبت با خلق ذکر می‌کند و مهم‌ترین آداب صحبت خلق را در سفر و حضر برمی‌شمارد. نکتهٔ مهم در این زمینه آن است که او شریعت را ملازم طریقت می‌داند و حفظ سنت را در مصاحبت ضروری می‌شمرد (همان، ص ۴۳۶)؛ حال آنکه تا اواسط قرن پنجم، به اعتقاد نفیسی، صوفیهٔ ایران و به تعبیر صحیح‌تر برخی از متصوفه، شریعت را با طریقت توأم نمی‌کرده‌اند (نک: نفیسی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۵).

هجویری به نقل از پیامبر اسلام ﷺ رعایت سه اصل: سلام کردن، جای فراخ کردن در مجالس، و به نام نیکو خواندن را در مصاحبت با خلق و برادران مسلمان ضروری می‌داند (هجویری، ۱۳۸۹، ص ۴۳۶)؛ زیرا پیامبر ﷺ بر حفظ ادب و معاملت نیکو در مصاحبت با دیگران بسیار تأکید کرده است؛ مشروط به اینکه «باید کی صحبت از برای خداوند را باشد عزوجل، نه از برای هوای نفس را» (همان، ص ۴۳۷).

در این مورد نیز می‌توان هجویری را جنیدی دانست؛ زیرا از خصوصیات مکتب بغداد این است که آرا و اسلوب تصوف را با ظاهر و باطن شریعت موافق می‌کرده‌اند. از این رو، دیدگاه‌های بزرگان این مکتب با اعتدال همراه بود و کمتر با حساسیت فقها روبه‌رو می‌شد (نک. خیاطیان، ۱۳۹۰، ص ۲۴).

## ۱۰-۱-۲. صحبت در سفر و حضر

هجویری دو باب از کتاب خود را به موضوع صحبت در سفر و اقامت در سفر اختصاص داده و شرایط مصاحبت را در سفر و حضر بیان کرده است. او خود قسمت اعظم عمر خود را در سفر گذرانده است؛ از این رو مهم‌ترین قسمت مصاحبت با خلق را صحبت در سفر و حضر می‌داند. او درویشان را به دو گروه تقسیم می‌کند: یکی مقیمان و دیگری مسافران. از نظر هجویری، از آداب صحبت این است که وقتی درویشی اقامت اختیار کند، چون مسافری بر او وارد شود، با شادی از او استقبال کند و نپرسد که از کجا آمده یا به کجا می‌رود و یا نامش چیست. «مر حکم ادب را آمدن‌شان از حق ببیند... آن‌گاه نگاه کند تا راحت وی اندر خلوت بود یا صحبت اگر اختیار وی خلوت بود، جایی خالی کند؛ و اگر اختیار وی صحبت بود، تکلف صحبت کند، به حکم انس و عشرت» (همان، ص ۴۴۵).

هجویری رعایت جزئیات بیشتری همچون گماشتن خادم، خاراندن پشت، مالیدن کف پا و دست، فراهم ساختن جامه نو و گرمابه و نبردن به ماتم‌ها و عیادت‌های اهل دنیا و... را در صحبت با مسافر ذکر کرده است (همان، ص ۴۴۶). وی بیان می‌دارد که اگر درویش مسافری منبسط شود و صحبت دنیا اظهار کند، مقیم نباید متابع او باشد و بی‌همتی کند (همان، ص ۴۴۷). اگر درویشی سفر می‌کند، باید برای خدا سفر کند، نه متابعت نفس. طهارت و ذکر مداوم را فراموش نکند و هدف از سفر، حجّ باشد یا غزوی یا زیارت موضعی یا گرفتن فایده و طلب علمی یا دیدار و مصاحبت شیخی از مشایخ (همان، ص ۴۵۰). چون به مقیمی برسد، نزدیک وی برود و سلام گوید (همان، ص ۴۵۱). مسافر باید حقوق درویشان را رعایت کند و نباید که به هیچ حال بر مقیمان اعتراض کند و باید بار هم‌صحبتی با آنها را برای خدا تحمل کند و اگر وی را به سلامی یا زیارتی دعوت کنند، اگر می‌تواند مخالفت نکند و برای طلب راحت خود، آنان را به درگاه سلطان نکشاند (همان، ص ۴۵۲).

بی‌شک تجربیات شخصی هجویری در بیان شرایط آداب صحبت سفر و حضر بی‌تأثیر نبوده است. او با وجود ذکر چنین جزئیاتی در مصاحبت سالکان با یکدیگر، در نهایت، خلاصه احوال مسافر و مقیم در صحبت را طلب رضای خداوند تعالی می‌داند.

## ۱۱-۱-۲. صحبت زناشویی

از نظر هجویری، یکی دیگر از انواع مصاحبت، صحبت مرد مؤمن با زنی مؤمنه است تا به او انس گیرد و «اندر دین به صحبت وی قوتی باشد و اندر دنیا مؤانستی که همه وحشت‌ها در تنهایی است و همه راحت‌ها اندر صحبت» (همان، ص ۴۷۲). هجویری هیچ صحبتی را از نظر حرمت و امان، مانند زناشویی نمی‌داند؛ زیرا شیطان، همراه مرد یا زن تنهاست تا او را در شهوت اندازد (همان).

هجویری بر اساس دید منصفانه و تصوف معتدل خود، معتقد است اصل این مسئله به عزلت و صحبت باز می‌گردد: «آنک صحبت اختیار کند با خلق، ورا تزویج شرط باشد؛ و آنک عزلت جوید از خلق، ورا تجرید زینت بود» (همان). به باور او، صحبت زناشویی نیز آدابی دارد. وقتی درویشی صحبت را برمی‌گزیند، باید «تا قوت آن مستوره از

وجه حلال دهد و مهرش از حلال گزارد و به حظّ نفس حقوق خداوند تعالی و از امر وی چیز باقی باشد بر وی به حظّ نفس خود مشغول نشود» (همان، ص ۴۷۳).

هجویری در موارد بسیاری با جنید هم عقیده است؛ اما در این مبحث، راه اعتدال را در پیش گرفته است. جنید ازدواج را برای مرید مبتدی در آغاز کار طریقت صلاح نمی‌داند (طالب آملی، بی‌تا، ص ۵۴۲)؛ اما هجویری می‌گوید: برای کسی که راه مصاحبت با خلق را اختیار کرده، ازدواج ضروری است؛ اما برای کسی که عزلت و گوشه‌نشینی را در پیش گرفته، تجرید زینت است.

## ۲-۲. جایگاه صحبت در عوارف المعارف

عوارف المعارف، نوشته ابوحنیفه عمر بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عمویه، ملقب به شهاب‌الدین سهروردی، به زبان عربی در قرن هفتم هجری است. سهروردی در کتاب ۶۳ بابی خود، به جنبه علمی تصوف توجه کرده و از بسیاری از عارفان نامی قبل از خود و اقوال آنان یاد کرده است. این کتاب در زمان خود سهروردی به فارسی ترجمه شد. قدیمی‌ترین ترجمه فارسی آن در سال ۶۵۵ ق توسط ابومنصور اسماعیل بن عبدالمؤمن اصفهانی انجام گرفته است (نک. سهروردی، ۱۳۷۵، مقدمه قاسم انصاری).

این کتاب، اگرچه نسبت به آثار مشابه عرفانی، از نظر زمانی تأخر دارد، اما در دوره‌های پس از تألیف بسیار مورد توجه قرار گرفته و از کتب درسی مدارس و خانقاه‌ها به شمار می‌رفته است.

سهروردی کوشیده است که در هر باب، حقیقت آرا و آداب متصوفه و مدعیان تصوف را شرح دهد و ساحت صوفیان را از اتهامات مخالفان پاک کند. مؤلف در این اثر، درباره منشأ علوم صوفیه، ماهیت تصوف و سبب نام‌گذاری آن، شیخ و خرقه مشایخ، رباط و خانقاه، اختلاف احوال مشایخ در سفر و مقام و تفاوت بین احوال صوفیه متجرد و متأهل، سماع، چله‌نشینی، اخلاق، آداب طهارت، آداب خوراک و صحبت، احوال روح و مکاشفات صوفیه به تفصیل سخن گفته است (همان).

از نظر سهروردی، اهل کمال و آنان که از صفات نفسانی دور شده و به حقیقت رسیده‌اند، صوفی‌اند و طالبان رسیدن به مقام و مرتبه صوفیان، متصوف خوانده می‌شوند (همان، ص ۶۶-۶۷). سالک با رعایت آداب و به کمک ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها، می‌تواند امیدوار باشد که مراتب سلوک را طی کند و به عالم معنا راه یابد (همان، ص ۳۵).

سهروردی سه باب ۵۳ تا ۵۵ این کتاب را «در بیان حقیقت صحبت و خیر و شر آن»، «در بیان گزاردن حقوق صحبت و اخوت» و «در بیان آداب صحبت و اخوت» آورده است (همان، ص ۱۶۸-۱۷۳). وی در باب دوازدهم در بیان بنای خرقه - که خرقه را آستانه صحبت می‌داند - هم‌نشینی و مصاحبت را ارج می‌نهد و معتقد است: «مرید به صحبت نجات یابد و خیرات و مبرات، از صحبت تولد کند» (همان، ص ۴۰). عمر سهروردی، تمامی آداب سلوک را مختوم به پیامبر اسلام ﷺ می‌داند؛ به این دلیل که آن حضرت جمیع آداب ظاهری و باطنی را دارا بوده است (همان، ص ۱۲۲).

سهروردی از پیروان مکتب بغداد در تصوف است. همچنان که قبلاً ذکر شد، در مکتب بغداد سعی شده است احوال و گفتار مشایخ، با ظاهر و باطن شریعت سازگار باشد. به سبب اعتدالی که در دیدگاه‌های صوفیان پیرو مکتب بغداد وجود دارد، این مکتب بیشتر مورد پسند فقها قرار گرفت (نک. خیاطیان، ۱۳۹۰، ص ۲۳-۴۸). یکی از دلایل این امر را می‌توان اعتقاد مشایخ و پیروان این مکتب به صحو دانست. جنید، از بزرگان مکتب بغداد، در عرفان و تصوف اسلامی به اعتقاد به صحو زبانه است. او صحو را مرتبه‌ای بالاتر از سکر می‌داند. در مرحله صحو، به علت گذر از سکر و رسیدن به هوشیاری، سالک از هیچ عبادتی فروگذار نمی‌کند؛ بلکه با دقت و هوشیاری، عبادات و ظواهر شرع را به‌جای می‌آورد. جنید و پیروان او سکر را محل آفت محسوب می‌کنند (هجویری، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱). او گرایش به صحبت با خلق را در صوفیان، در پیروی از آداب رسول اسلام ﷺ از راه قربت و اخلاص می‌داند: «این طایفه در صحبت، متابعت رسول - علم - سعی نمایند تا به برکت آن متابعت، مؤدب و مهذب شوند» (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۳).

به نظر سهروردی خداوند، به سبب صحبت، بر اصحاب رسول اکرم ﷺ منت می‌نهد و فایده صحبت آن است که مشام باطن سالک گشوده می‌شود و استرواح ارواح در صحبت ظاهر می‌گردد (همان، ص ۱۶۹). وی معتقد است در صحبت، حجاب‌ها که مترکم شده‌اند، به نور جمعیت زایل می‌شوند. و اخلاق حمیده و خوبی‌های پسندیده نمایان می‌گردند (همان، ص ۱۶۸). سهروردی هم با اینکه در افکار و عقاید بسیار به جنید نزدیک است، اما برخلاف او، مصاحبت با دیگران را باعث اخلاص و قربت دل می‌داند (همان، ص ۱۳۷). سهروردی به سبب تبخیر در فقه و گرایش به آن و همچنین گرایش به مکتب بغداد و اعتقاد به صحو و هوشیاری در عبادات، پیروی از شریعت را از اصول سلوک می‌داند و دلیل ترجیح صحبت را بر عزلت، تأسی از سنت رسول اکرم ﷺ بیان می‌کند.

## ۱-۲-۲. ترجیح صحبت بر عزلت

سهروردی، که خود صحبت را بر عزلت ترجیح می‌دهد، متذکر می‌شود که در اخبار در فایده صحبت و آفت مخالطت، بسیار تأکید شده است و بزرگان طریقت هم در این باب تصانیف بسیار ساخته و بیشتر صوفیان نیز صحبت را برگزیده‌اند؛ زیرا دارای فواید بسیاری است و آدمی «از انس با اهل صفا، انس با حضرت عزت توأند کند. مؤمن چون به جنس خود نگرد، از اقوال و افعال و احوال تجلیات الهی و تعریفات پادشاهی مشاهده کند و در جمعیت ایشان انوار زیادت شود» (همان، ص ۱۱۸).

سهروردی مقید به شریعت و سنت، دلیل اعتقاد راسخ خود به صحبت را این حدیث رسول ﷺ ذکر می‌کند که فرمودند: روزگاری به اُمّت درآید که آن کس دین به سلامت با ساحل قیامت برد که به سبب دین، از دبه به دبه می‌گریزد و از سر کوه به سر کوه درمی‌آویزد و همچون روباه از این سوراخ بدان سوراخ نقل می‌کند. گفتند: نکاح، سنت من است و هر کس که خود را به زینت این سنت محلاً نکند، نه از من است. گفت: از بهر آنکه در آن زمان هلاک مرد به سبب زن و فرزند و [مادر و پدر] باشد، یا به سبب دوست و همسایه، از [برای] اهتمام ایشان خویشتن را در ورطه هلاک می‌افکند تا مراد و مقصود ایشان حاصل کند... (همان، ص ۱۶۹).

او خلوت را برای پیران سزاوارتر می‌داند تا گاه گاهی راحتی به نفس برسانند و جمعیت و صحبت را برای جوانان لایق‌تر می‌شمرد (همان، ص ۵۱)؛ بنابراین یکی از دلایل ترجیح صحبت بر خلوت از نظر سهروردی، ممانعت از مجال هوای نفس و عادت نفس به ریاضت، مجاهدت و مکابدت است.

سهروردی هم مانند هجویری، اصل و اساس صحبت را رضای خدا می‌داند (همان، ص ۱۷۰) و معتقد است که صحبت، اگر در راه رسیدن به حق باشد، مطلوب است (همان، ص ۲۱).

نکته قابل تأمل این است که سهروردی در *عوارف‌المعارف*، بایزید بسطامی را اسوه کامل می‌نامد و سخنان زیادی از او نقل می‌کند. گاه نیز برای تأکید بر صحت نظر خود، از او یاد می‌کند. با یزید و پیروانش، اهل خلوت و عزلت و کناره‌گیری از شیوه اهل ظاهر و عالمان بودند؛ همچنین به سکر اعتقاد داشتند و از همنشینی با مردم پرهیز می‌کردند (یعنایی، ۱۳۶۷، ص ۳۰-۳۱). البته سهروردی به اقوالی از بایزید استناد می‌کند که با مذاق اهل صحو، فقیهان و اهل متابعت سازگار باشد (نک. سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۶۱).

## ۲-۲-۲. شرایط صحبت

از نظر سهروردی، «آداب صحبت بسیار است و حقوق اخوت فراوان» (همان، ص ۱۷۲) که در بسیاری از آیات قرآن وارد شده است و مصاحب ملزم به رعایت آن. سهروردی تعدادی از حقوق سالکان در مصاحبت با یکدیگر را برشمارد:

از حقوق صحبت آن است که در بذل و ایثار با یکدیگر گشاده دست باشند؛ و اگر از یکی بی‌ادبی ظاهر شود، هم‌صحبت نباید به روی خود بیاورد تا زمانی که آن کراهیت را از دل خود بزدايد؛ در غیاب یکدیگر، از محاسن و افعال پسندیده هم یاد کنند (همان، ص ۱۷۰)؛ به چشم تعظیم و تکریم به یکدیگر بنگرند و به جان و مال بر حقوق خود مقدم دارند؛ راز همدیگر را حفظ کنند و کدورت‌های میان خود را زود از بین ببرند (همان، ص ۱۷۱). یکی دیگر از آداب صحبت این است که اگر هم‌صحبت او را بخواند، بی‌سؤال و پرسش او را همراهی کند؛ در ضیافت ترک تکلف کند (همان، ص ۱۷۲). اگر رفیقی به امتحانی مبتلا شود، برای رهایی او به درگاه حق تضرع کند (همان)؛ بر یکدیگر مشفق باشند و در مال و ملک یکدیگر طمع نکنند (همان، ص ۱۷۱). از نظر سهروردی، بدترین دوست آن است که یاران در معاشرت و مصاحبت با او، محتاج مدارا و عذرخواهی باشند (همان، ص ۱۷۲). سهروردی شرط جمعیت و صحبت را در این می‌داند که آن جماعت در طاعت، پیرو شریعت و مؤدب و مهذب به آداب شریعت و طریقت باشند (همان، ص ۵۱).

مؤلف *عوارف‌المعارف* اصل مهم صحبت را همجنس بودن می‌داند: «آنچه متقاضی صحبت است، وجود جنسیت است و آن بر دو نوع است: صفت عام و صفت خاص. نوع اول، جنسیت بشریت است؛ چون میل اهل ملت به ملت. نوع دوم، خاص‌الخاص را است؛ چون میل اهل طاعت به طاعت» (همان، ص ۱۶۸). وقتی سالک فهمید که جاذب صحبت، وجود جنسیت است، میزان نظر احوال خود و هم‌صحبت را می‌سنجد و اگر در آینه وجود خود، جمال حال هم‌صحبت و افعال پسندیده و خصال گزیده او را ببیند، بر مصاحبت او ملازمت می‌کند؛ اگر در آینه وجود

خود، اخلاق ذمیمه و افعال ناپسندیده را مشاهده کند، از صحبت او پرهیز می‌کند؛ زیرا از آن صحبت، جز کدورت و ظلمت طبیعت به وجود نمی‌آید (همان، ص ۱۶۸).

مصاحبان صوفیان باید از علاقه‌مندان به این قوم باشند (همان). از نظر سهروردی، رعایت آداب همدلی در مصاحبت با یاران در تصوف، امری واجب و ضروری است؛ همان‌گونه که پیامبر ﷺ فرمود که مؤمنان به حکم سوابق دوستی، چنان مصفا شده که اگر به یکی از آنان رنجی رسد، اثر آن به دیگری سرایت می‌کند. صوفیان باید در جمعیت باطن سعی کنند و برای آسایش یکدیگر بکوشند؛ به «سبب آنکه اثر این صحبت، از پرتو اشعه شمع جمعیت و الفت ارواح است، که حق تعالی در انجمن ازل، عقد مواصلت میان ایشان منعقد کرده، و منت بر حضرت رسالت نهاده» (همان، ص ۵۳).

سهروردی در بیان شرایط صحبت و رعایت آداب همدلی نیز به شریعت نبوی و حفظ سنت استناد می‌کند. از دلایل پابندی سهروردی به شریعت، یکی به فقیه بودن وی و دیگری تعلق اعتقادی او به صحو را باید نام برد. شاید سکونت او در پایتخت خلافت عباسی و ارتباط با این دستگاه و نیز شرایط حاکم بر محیط اطراف او هم در این امر بی‌تأثیر نبوده است.

### صحبت با پیر

سهروردی، مانند اغلب متصوفه اعتقاد دارد که مرید محتاج تربیت پیر و شیخ کامل است: «تا صحبت و تربیت شیخ او را بر آن دارد که آنچه در او مودع است، به اظهار آورد» (همان، ص ۱۲۰). وی مصاحبت با شیخ را ضروری و سبب رستگاری مرید می‌داند و از قول بایزید بسطامی بیان می‌دارد: «هر آن کس که او را شیخ نیست، شیخ او شیطان است» (همان، ص ۴۰).

مشایخ لزوم صحبت مرید با شیخ را «اقتدای این طایفه [بر جاده] رشاد و منهج سداد رسول و اصحاب و تابعین» (همان) می‌دانند و معتقدند همچنان که صحابه جملگی علوم و آداب را از رسول اکرم ﷺ آموختند، باید که: «مرید دقایق آداب شریعت و طریقت از شیخ بیاموزد؛ و این تعلیم آن‌گه دست دهد که آداب صحبت در خدمت [شیخ] رعایت کند، و تذلل و تواضع پیش گیرد... تا آن‌گه که قابل انعکاس انوار اندرون شیخ شود» (همان).

در تصوف خانقاهی، مرید هیچ اختیار و اراده‌ای ندارد و باید از شیخ همچنان ترسان باشد؛ مترصد کلمات شیخ باشد؛ از مخالفت و نافرمانی وی احتراز کند و اگر سخنی را نفهمید، انکار در پیش نگیرد. سهروردی برای متابعت بی‌قید و شرط مرید از شیخ، این دلیل را ذکر می‌کند که شیخ به حق ناطق است و به برکت صحبت با او، دل از حجاب بیرون می‌آید و مکشوف می‌شود (همان، ص ۱۶۴). از دیدگاه سهروردی، مرید باید که دایم در تعظیم و احترام شیخ و برادران بکوشد (همان، ص ۱۷۱).

با توجه به دید منشرعانه سهروردی می‌توان گفت او درک محضر مشایخ صوفیه را تجدید بیعت با نبی ﷺ می‌داند. قابل ذکر است که در مکتب بغداد، مقام شیخ گاه با مقام ولایت برابری می‌کند؛ اگرچه یکی از خصایص برجسته مکتب خراسان را هم «شیخ‌محوری» برشمرده‌اند.

#### ۴-۲-۲. صحبت با علما و صوفیان

سهروردی یکی از بهترین کارهای روزانه را مصاحبت با علمای حق و برادران دینی می‌داند (همان، ص ۱۶۲). وی بر این باور است که مصاحبت با اهل معرفت، اندرون آدمی را به انوار ربانی منور می‌کند؛ چنان‌که وفور علم و کمالیت معرفت عایشه، «از برکت صحبت رسول ﷺ و به نور برکت وحی بود» (همان، ص ۱۰۶). صحبت و معاشرت با صوفی نرم‌خو و متواضع، بسیار نیکوست؛ زیرا «همه کس در صحبت او آسایش یابند» (همان، ص ۱۰۹). او معتقد است تودد و دوستی با یکدیگر، سبب تحکیم معاشرت و مصاحبت می‌شود (همان، ص ۱۱۸).

استناد سهروردی به سنت و ذکر مثال از اخبار و اقوال نبوی در بیان دیدگاه خود نشان می‌دهد التزام به رعایت ظاهر شریعت، علاوه بر رعایت باطن آن، در مکتب بغداد اهمیت ویژه‌ای دارد.

#### ۵-۲-۲. صحبت با بدان

سهروردی روی گردانی از صحبت اشرار را فریضه و واجب می‌شمرد (همان، ص ۱۶۸) و همنشینی با گمراهان را باعث گمراهی می‌داند (همان، ص ۱۰۳). وی از قومی که نظر کردن به شاهد را مباح می‌داند و ادعا می‌کنند که ما ناظر قدرت حق تعالی هستیم، انتقاد می‌کند و سالکان را از مصاحبت با این شاهدپرستان برحذر می‌دارد (همان، ص ۹۰).

#### ۶-۲-۲. صحبت در سفر و حضر

سهروردی در بیان اختلاف مشایخ در سفر و اقامت، دیدگاه گروهی را بیان می‌کند که یکی از اهداف سفر را ریاضت نفس، عجز و خمول آن می‌دانند تا دل و جان قوت گیرد و معتقدند که در سفر باید از مصاحبت با دیگران دوری کرد «و اگر جمعی به ارادت در صحبت او رغبت نمایند، باید که از مجالست با ایشان حذر کند» (همان، ص ۶۰)؛ زیرا صحبت و مخالطت با خلق، آنان را محتاج رزق و تلبیس می‌کند و از اخلاص دور می‌سازد. گروهی دیگر نیز عقیده دارند که آن جماعت که ابتدا مقیم بودند و در نهایت سفر را اختیار کرده‌اند، قومی هستند که: «حق تعالی در صحبت بدیشان کرامت کرده باشد و به قوت انفاس مشایخ و بزرگواران، از وهده شبهت برسته باشند و به ذروه وحدت پیوسته» (همان).

یکی از اهداف سفر از نظر سهروردی، آن است که سالک صحبت مشایخ، برادران و صادقان را دریابد و از مشاهده و الفاظ آنان منتفع شود (همان، ص ۵۸). او بر این باور است که در تصوف، کسی که سعادت همنشینی با صاحب کرامتی را یافته، سفر بر او حرام است؛ زیرا در چنین صحبتی، فواید زیادی حاصل می‌شود و به نور صحبت شیخ، مرید از ظلمات کدورات خلاص تواند یافت (همان، ص ۶۰). آن جماعت هم که اقامت اختیار می‌کنند و سفر را ترک می‌نمایند، جمعی باشند که خداوند به جذبۀ عنایت، آنان را مقرب کرده و به صحبت صادقان رسانیده. این افراد، از سفر کردن مستغنی هستند؛ زیرا «به پرتو انوار صفای دل، جمله مغیبات، پیش ایشان معینات باشد» (همان).

#### ۳- مقایسه جایگاه صحبت در کشف المحجوب و عوارف المعارف

پس از بررسی جایگاه صحبت در کشف المحجوب و عوارف المعارف می‌توان گفت که در نظرات و عقاید نویسندگان دو



اثر، مشابهت‌های زیاد و اختلافات اندکی وجود دارد. به بیان دقیق‌تر، این دو صوفی در مسائل و موضوعات کلی مربوط به صحت، آرای مشابهی دارند و اختلاف نظر آنها بیشتر به موضوعات جزئی و فرعی صحت مربوط می‌شود. در مباحث ترجیح صحت بر عزلت، شرایط صحت، صحت با پیر، صحت با علما، صحت با بدان و صحت در سفر و حضر، اشتراک دارند. مباحث صحت با توانگران و سلاطین، صحت با مشایخ، صحت با نفس، صحت با خلق و صحت زناشویی در *کشف المحجوب* ذکر شده است؛ اما در *عوارف المعارف* به این مباحث پرداخته نشده است.

هجویری و سهروردی، هر دو از پیروان مکتب بغداد به شمار می‌روند. یکی از مهم‌ترین اصول مکتب عرفانی بغداد، گرایش و پایبندی شدید به رعایت ظواهر شریعت است. این امر در هر دو اثر مشهود است؛ اما در *عوارف المعارف* بسیار چشمگیرتر است. به عقیده هجویری نیز پیروان طریقت باید کتاب، سنت و اجماع را محترم دارند و مراعات کنند و عمل به شریعت را در همه احوال ضروری شمارند (هجویری، ۱۳۸۹، ص ۶). سهروردی نیز در جای-جای کتاب برای تأکید بر سخنان خود، به قرآن، احادیث، اقوال و اخبار استناد کرده است.

هر دو نویسنده در اثر خود، صحت را از شرایط اصلی سلوک دانسته‌اند. هر دو، صحت را بر عزلت ترجیح داده-اند و معتقد بودند صحت باعث کشف حجاب از دل و دیده سالک می‌شود. هجویری مانند معتقدان به مکتب خراسان، به معاشرت و مصاحبت با مردم اعتقاد دارد و بر آن است که صحت، فریضه است و هیچ آفت برای مرید چون تنهایی نیست. یکی از دلایل برتری صحت بر خلوت از نظر سهروردی، ممانعت از مجال هوای نفس و عادت نفس به ریاضت و مجاهدت است. او، خلوت را برای پیران و صحت را برای جوانان، لایق‌تر شمرده است. او گرایش صوفیان به صحت با خلق را، در متابعت از آداب رسول ﷺ از راه قرابت و اخلاص دانسته است.

از نظر هجویری، شرط صحت صوفیان آن است که هر کسی را بر درجه او قدر بدانند. در هر دو اثر بر ایثار و مهرورزی با خلق و مدارا در صحت تأکید شده است. هجویری همراهی مصاحب را در همه حال از آداب صحت می‌داند؛ جز در زمانی که متمایل به دنیا شود و هم‌نشین خود را به بی‌همتی بکشد. از نظر سهروردی، آداب صحت فراوان است و مصاحب، ملزم به رعایت آن است. او حقوق صحت را شامل گذشت، تکریم، ایثار و تبعیت بی‌چون و چرا از مصاحب می‌داند است. ایثار یکی از عقاید مکتب بغداد است. البته تساهل و چشم‌پوشی از خطای دیگران را هم می‌توان از ویژگی‌های مکتب خراسان شمرد. در هر دو اثر، آداب و شرایطی برای صحت ذکر شده که سالک ملزم به رعایت آن است. در هر دو اثر، بدترین دوست آن است که یاران در معاشرت و مصاحبت با او، مجبور به مدارا و عذرخواهی باشند.

در هر دو اثر، یکی از شروط ادب، التزام مرید به هم‌صحتی شیخ بیان شده است. هجویری صحت با پیر را ضروری دانسته و صوفیانی را که از صحت پیر دوری می‌کنند، جاهل خوانده است. سهروردی، درک محضر مشایخ صوفیه را تجدید بیعت با نبی ﷺ می‌دانسته است. در هر دو کتاب، اصل صحت بر رضای خداوند تعالی بنا شده و اساس مصاحبت، جنسیت ذکر گردیده است. هجویری معتقد بود هر کس با هم‌جنس خود مصاحبت می‌کند و کسی

که با اشرار قومی هم‌نشین می‌شود، باید علت آن را در درون خود جست و جو کند. سهروردی نیز اصل مهم صحبت را مجانست دانسته است. از نظر او، هم‌جنس بودن، عامل جذب مصاحب است. در هر دو اثر به مصاحبت سالک با مشایخ، سالکان و روندگان راه حق توصیه شده است. نویسندگان دو اثر، مریدان را از مصاحبت با ناهم‌جنسان، دشمنان، دنیاداران، سلاطین و گمراهان برحذر داشته‌اند. سهروردی یکی از بهترین کارهای روزانه را مصاحبت با علمای حق و برادران دینی دانسته است. هجویری با علما مصاحبت و مجالست داشت. او سالکان را از هم‌نشینی با بدان، سلاطین و توانگران منع کرده است. از نظر او، یکی از آفات و اثرات صحبت با توانگران، «موت القلوب» است. سهروردی هم اعراض از صحبت اشرار را فریضه شمرده است.

هجویری مهم‌ترین قسمت مصاحبت با خلق را صحبت در سفر و حضر می‌داند. او سفر را تنها برای خدا و رضای او جایز دانسته است. سهروردی نیز یکی از اهداف سفر را صحبت با مشایخ و برادران و استفاده از گفتار و الفاظ آنان برشمرده است و بر این باور است که در تصوف کسی که سعادت هم‌نشینی با صاحب‌کرامتی را یافته، سفر بر او حرام است. از نظر هجویری، یکی دیگر از انواع مصاحبت که در اسلام بسیار به آن توصیه شده، صحبت در زناشویی یا همان صحبت مرد مؤمن با زنی مؤمنه است تا به او انس گیرد. هجویری بر اساس دید منصفانه و تصوف معتدل خود، معتقد بود اصل این مسئله به عزلت و صحبت باز می‌گردد و برای هر که صحبت با مردم اختیار کند، ازدواج شرط است و کسی که عزلت اختیار کند، مجرد لازم است. او، صحبت را سه قسم دانسته است: صحبت خلق، صحبت حق و صحبت نفس. وی مانند دیگر صوفیان بر این باور بود که هم‌صحبتی با نفس، دل را جایگاه شهوت می‌کند.

### نتیجه‌گیری

در دو اثر معروف نثر صوفیه، *کشف‌المحجوب هجویری* و *عوارف‌المعارف سهروردی*، صحبت یکی از مباحث مهم تعالیم سلوکی به شمار رفته است. در مورد آداب و شرایط صحبت، دو اثر اشتراکات فراوانی داشتند. نویسندگان دو اثر در بسیاری از موضوعات، عقاید نزدیک به یکدیگر داشته‌اند و اختلاف دیدگاه‌های آنان بسیار جزئی بوده است. آنان صحبت را یکی از موارد مؤثر در سیر و سلوک و رسیدن به کمال دانسته و آن را بر عزلت ترجیح داده‌اند. هجویری معتقد بود که صحبت فریضه است و صحبت آن‌گاه که برای حق باشد، بر عزلت ترجیح دارد. او شریعت را ملازم طریقت دانسته و حفظ سنت را ضروری در مصاحبت به شمار آورده است. سهروردی در این کتاب، به طور ویژه به آداب و اخلاق صوفیه بسیار توجه دارد. او گرایش به صحبت با خلق را در صوفیان، در متابعت از آداب رسول اسلام ﷺ از راه قربت و اخلاص دانسته است. دو نویسنده، صحبت با پیر، صحبت با علما، صحبت در سفر و اجتناب از صحبت با بدان را توصیه کرده‌اند. آنان برای صحبت، رعایت شرایطی مانند ایشار، مهرورزی، چشم‌پوشی از خطاها و مدارا را ضروری دانسته‌اند. هجویری به صحبت با مشایخ و پرهیز از هم‌صحبتی با خلق، نفس، توانگران و سلاطین سفارش کرده است. یکی از مباحثی که در *کشف‌المحجوب* مطرح شده، صحبت زناشویی است. هجویری معتقد است برای کسی که صحبت را اختیار کرده، ازدواج، و برای کسی که عزلت را اختیار کرده، تجرید ضروری است.

## منابع

- آملی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۹، *نفایس‌الفنون*، تصحیح ابوالحسن شعرانی، ج ۲، تهران، اسلامیه.
- ابوطالب آملی، محمدبن علی، (بی‌تا)، *قوت‌القلوب فی معامله‌المحجوب و وصف طریق‌المريد الى مقام التوحيد*، تصحیح محمد عیون سود، بیروت، العلمیه.
- عبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصوربن اردشیر، ۱۳۴۷، *صوفی‌نامه: التصفیة فی احوال المتصوفه*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- انصاری، خواجه‌عبدالله، ۱۳۶۳، *صد میدان*، به اهتمام قاسم انصاری، تهران، طهوری.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی، ۱۳۸۳، *اوراد الاحباب و فصوص‌الاداب*، به کوشش ایرج افشار، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- پورجوادی، نصرالله، ۱۳۷۷، «ابن‌یزدانیار امروی و منازعه او با مشایخ بغداد: نگاهی به دعاوهای صوفیه با یکدیگر»، *معارف*، دوره ۱۰، ش ۳، ص ۶۶-۹۱.
- خیاطیان، قدرت‌الله و همکاران، ۱۳۹۰، «تشکیکی در تقسیم‌بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان»، *تاریخ فلسفه*، ش ۵، ص ۲۳-۴۸.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، ۱۳۹۰، *نفحات‌الاسس*، تصحیح محمود عبیدی، چ ششم، تهران، سخن.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران.
- رادمهر، فریدالدین، ۱۳۸۳، *فضیل عیاض از راهزنی تا راهروی*، تهران، مرکز.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۹۲، *ارزش میراث صوفیه*، چ پانزدهم، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *جستجو در تصوف ایران*، چ یازدهم، تهران، امیرکبیر.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۰، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چ دهم، تهران، طهوری.
- سجادی، سید ضیاء‌الدین، ۱۳۷۲، *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*، تهران، سمت.
- سراج، ابونصر، ۱۳۸۲، *اللمع فی التصوف*، ترجمه مهدی محبتی، تهران، اساطیر.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین عمر، ۱۳۷۵، *عوارف‌المعارف*، ترجمه ابومنصور اصفهانی به اهتمام قاسم انصاری، تهران، علمی و فرهنگی.
- شبستری، محمود، ۱۹۷۸م، *گلشن راز*، لاهور، اسلامی.
- عطار، فریدالدین محمد، ۱۳۷۸، *تذکره الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار.
- غزالی، ابوحامد امام محمد، ۱۳۶۴، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی.
- قتبیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، ۱۳۸۱، *رساله قشیریة*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمودبن علی، ۱۳۷۶، *مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، هما.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة*، تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران، زوار.
- کلابادی، ابوبکر محمدبن ابراهیم، ۱۳۴۹، *خلاصه شرح تعرف*، محقق احمدعلی رجایی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- کیانی، محسن، ۱۳۸۹، *تاریخ خانقاه درایران*، چ سوم، تهران، طهوری.
- گوهرین، سیدصادق، ۱۳۸۸، *شرح اصطلاحات تصوف*، دوره ۵ جلدی، تهران، زوار.
- محمدبن منور، ۱۳۸۶، *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۴، *بحار الانوار*، ج ۷۴، تهران، الاسلامیه.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن احمد، ۱۳۶۲، *شرح تعرف لمدھب التصوف*، تصحیح محمد روشن، تهران، اساطیر.
- مهرآوران، محمود، ۱۳۸۶، «سیما و سیره علی و اهل‌بیت<sup>علیهم‌السلام</sup> در کشف‌المحجوب»، *پژوهش‌نامه علوم*، پژوهشگاه علوم انسانی و

مطالعات فرهنگی، سال اول، ش دوم، ص ۹۷-۱۱۹.

نجم رازی، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۶، *مروادالعباد من المبدأ إلى المعاد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی.

نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر، ۱۳۶۳، *آداب صوفیه*، به کوشش مسعود قاسمی، تهران، زوار.

نسفی، عزیزالدین، ۱۳۶۸، *الانسان الكامل*، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، مقدمه هانری کربن، تهران، طهوری.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، ۱۳۸۹، *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران، سروش.

همدانی، عبدالله بن محمد عین‌القضات، ۱۳۸۷، *نامه‌های عین‌القضات*، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، چ دوم، تهران، اساطیر.

یثربی، سیدیحیی، ۱۳۷۷، «رونند اثر پذیرری ادب پارسی از تعلیم عرفانی و اهمیت قرن چهارم و پنجم از این دیدگاه»، *زبان و ادب*

*پارسی* (زبان و ادب سابق)، ش ۴، ص ۳۲-۵۲.

## بررسی و نقد دلایل ناهمسانی خلود و عذاب در اندیشه ابن عربی و تابعان

rezahoseinifar@yahoo.com

رضا حسینی‌فر / استادیار دانشگاه شهید چمران اهواز

کسب سمیه امینی کهریزسنگی / دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی \* پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

Amini.somaye@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۲

### چکیده

از جمله نقدهای مهم منتقدان مکتب ابن عربی، تأویلات غریبی است که او و برخی تابعانش درباره برخی آیات قرآن ارائه داده‌اند و در شمار آنها مسئله خلود در جهنم است. ابن عربی با انکار ملازمه و همسانی «خلود در دوزخ» و «معذب بودن» بر این باور است که مخلدان در آتش و جهنم، با گذر از دوره‌ای، با آنکه در جهنم جاودانه‌اند، معذب نخواهند بود و به گونه‌ای از تنعم می‌رسند. این دسته کوشیده‌اند با بهره‌گیری از مبانی تصوف و عرفان، همچون فطرت، سبقت رحمت بر غضب، جواز تخلف وعید الهی و... این مدعا را به اثبات برسانند. در این نوشتار برآنیم تا ضمن اشاره به دلایل، به بررسی و نقد آنها بپردازیم. از منظری کلان، دو گونه نقد بر نظریه و استدلال‌های ابن عربی وارد است نخست آنکه برخی مبانی به نظر درست یا دقیق نمی‌آید؛ دوم با فرض پذیرش برخی مبانی، نمی‌توان به درستی مدعای مورد نظر رسید و استدلال صورت گرفته خدشه‌پذیر است.

**کلیدواژه‌ها:** ابن عربی، خلود در دوزخ، عذاب، انقطاع عذاب، تأویل، آیات خلود.

۱. مسئله خلود و عذاب دائمی گروهی از جهنمیان که مورد تأکید و تصریح شماری از آیات قرآن است، شبهاتی را موجب شده است؛ از جمله آنکه: آیا عادلانه است گناهکار با ارتکاب گناه در زمانی محدود، مستوجب عذاب ابدی باشد؟ چگونه می‌توان با وجود عذاب ابدی، خداوند را ارحم الراحمین دانست؟ و... این پرسش‌ها متکلمان را واداشت تا در جست وجوی پاسخی درخور باشند. در این میان، برخی متکلمان و بعدها برخی عرفا، متصوفه و فلاسفه، مسئله خلود را انکار کردند و درصدد تأویل آیات قرآن برآمدند. در میان عارفان، بیش از همه، ابن‌عربی و برخی شارحان مکتب وی، از این دسته‌اند.

۲. بی‌شک/بن‌عربی قرآن را مهم‌ترین منبع معرفتی که مصون از خطاست تلقی می‌کند و برای اثبات دیدگاه‌های خود به آن استناد می‌جوید. وی قرآن را تنها منبع موثق، و میزان سنجش صحت و سقم سایر ادراکاتی می‌داند که از عقل یا شهود حاصل می‌آیند (کاکایی، ۱۳۸۶، ص ۸۶).

آنچه در این میان مهم و محل اختلاف بسیاری است، «رویگرد تأویلی» به آیات است اگر تأویل را گذر از معنای ظاهری و دستیابی به معنای باطنی آیات بدانیم (ر.ک: غزالی، ۱۴۰۹، ص ۳۲). در کنار تأویلاتی که از معصومین به ما رسیده است، تأویلات فراوانی از گروه‌هایی همچون باطنیه، غلات، صوفیه، عرفا و فلاسفه وجود دارد؛ و در این میان استفاده/بن‌عربی از تأویل در آثارش، از جمله *فصوص الحکم*، به اندازه‌ای است که می‌توان او را یکی از بزرگ‌ترین تأویلگران قرآن نامید؛ هرچند خود وی از کاربرد واژه «تأویل» پرهیز و بلکه آن را نکوهش می‌کند (بن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۷؛ ج ۳، ص ۸). گویا وی تأویلاتی را که منشأ آن عقل بشری است، مذموم می‌شمرد. اما تأویلات خود را تأویلات باطنی می‌داند.

شیوه/بن‌عربی و تابعان وی در تأویل آیات، این باور را برای برخی ایجاد کرده است که آنها به منظور تطبیق عقاید خود با قرآن، با دستی گشاده به تأویل روی می‌آورند و آن را تفسیر باطنی، اشارات قرآنی و لبّ قرآن نام می‌نهند (الهامی، ۱۳۷۴، ص ۸۱) و عرفان پژوهانی چون نیکلسون را به این نتیجه می‌رساند که «او نصی از قرآن و حدیث را می‌گیرد و آن را مطابق میل و روش خود تأویل می‌کند» (همان، ص ۳۱۰). برخی بر این باورند که خاستگاه این ابهامات و اشکالات آن است که روش‌شناسی/بن‌عربی در استخراج تأویلات متناقض از قرآن، روشن نیست. این مطلب، موهم این معناست که گویا می‌توان از قرآن هر سخنی را استخراج کرد (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۳۷).

۳. یکی از عجیب‌ترین نوع تأویلات/بن‌عربی و معتقدان به مکتب او، مربوط به مسئله خلود در دوزخ است که در نهایت به ناهمسازی خلود و عذاب حکم داده و دلایلی برای مدعای خویش بیان کرده‌اند. رسالت این نوشتار، بررسی و نقد این تأویلات و مستندات آنان است.

## ۱. آیات خلود در دوزخ و نگاه مفسران

در میان آیات فراوانی از قرآن کریم که مربوط به دوزخ و عذاب الهی است، برخی نص یا دست‌کم ظهور کاملاً

روشنی در جاودانگی دارند. از این میان، برخی جاودانگی در دوزخ را مطرح کرده‌اند و برخی جاودانگی در عذاب را؛ برخی از آیات در کنار واژه «خلود» ۱ از واژه‌های چون «ابدأ» یا قیود و قرائنی دال بر پایان‌ناپذیری استفاده کرده‌اند (احزاب: ۶۵؛ نساء: ۱۶۹؛ زخرف: ۷۴ - ۷۸؛ مائده: ۸۰) و در برخی از آیات چنین واژه‌هایی وجود ندارد؛ همچنین در برخی آیات، بی‌آنکه الفاظی چون «خلود» به کار رفته باشد، دوزخ یا عذاب به گونه‌ای توصیف شده است که دلالت صریح یا ضمنی بر دوام و جاودانگی دارد (زخرف: ۷۴ - ۷۸؛ بقره: ۱۶۱ - ۱۶۲؛ آل عمران: ۸۶ - ۸۸).

مراجعه به تفاسیر و دیگر آثار مربوطه، گواه آن است که از منظر قریب به اتفاق مفسران و اندیشمندان مسلمان، این آیات، نص در سرمدیت عذاب و در مواردی ظهور در آن است. نمونه آنکه، برخی عبارت «خالدین» و «ابدأ» را در کنار یکدیگر به معنای «دائمین فی العذاب» تفسیر کرده‌اند (سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۲۰)؛ چنانکه «ماوا» را در «ثم ماواهم جهنم» (آل عمران: ۱۹۷) اقامتگاه نهایی می‌دانند که از آن مفری نیست (سمرقندی، بی‌تا، ص ۳۴۰). صاحب *تفسیر المیزان* نیز بر این مسئله تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۸۵). همچنین آیه ۱۶۲ سوره بقره را به طرد و اقامت دائمی کافران در دوزخ تفسیر کرده‌اند که عذاب آنها تأخیری ندارد (نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۳۶) و موارد فراوان دیگر...

البته باید پذیرفت با وجود آیاتی که اشاره شد، مسئله خلود در جهنم، از همان سده نخست، مخالفانی نیز داشته است؛ سیوطی برخی از صحابه، همچون *عمر بن الخطاب*، *ابوهریره*، *ابراهیم* و *عبدالله بن عمر* را از مخالفان نظریه خلود ذکر می‌کند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۸۰، ر.ک: طباطبایی، ۱، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱). *ابن حجر هیتمی* بر تعداد مخالفان افزوده و *حسن بصری*، *انس*، *علی بن طلحه الولبی* و جمعی از مفسران را نیز در شمار مخالفان قرار داده است (طباطبایی، ۲، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۴۰۷). همچنین *ابن تیمیه* نظریه فناء جهنم را به برخی صحابه و تابعان نسبت داده است (همان، ص ۴۰۹). *ابن حزم* نیز اعتقاد به فناپذیری بهشت و نیز جهنم و عذاب‌های آن را اجماع همه فرقه‌های اسلامی می‌داند. با این حال *جهنم بن صفوان* و *ابوالهدیل* و گروهی از شیعه را مخالف این اجماع معرفی می‌کند (ابن حزم، ۱۳۴۸، ۳/۴).

با ورود شیخ اکبر به این بحث، شاید به قطع می‌توان گفت در میان مخالفان خلود عذاب، *ابن عربی* بیشترین اهتمام را در اثبات نظریه انقطاع عذاب داشته است و در آثار خود، به‌ویژه *فتوحات مکیه* و *فصوص الحکم*، با طرح مسئله، به انقطاع عذاب اهل نار حکم کرده و برای ثابت کردن مدعای خود دلایلی آورده است. بسیاری از شارحان او همچون *عبدالرزاق کاشانی*، *قیصری*، *قونوی*، *خوارزمی* و دیگران نیز با او هم عقیده بوده و به تقویت این نظریه پرداخته‌اند (قیصری، ۱۳۶۳، ص ۶۶۱؛ کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳؛ خوارزمی، ۱۴۱۰، ص ۴۳۰؛ قونوی، بی‌تا، ص ۱۹۲)؛ هرچند در میان شارحان و تابعان، مخالفانی نیز همچون *افندی* (بالی افندی، ۱۴۲۲، ص ۱۴۲) وجود دارد.

## ۲. خلود در عذاب از منظر ابن عربی و تابعان

*ابن عربی*، اگرچه بارها و به مناسبت، به بحث انقطاع عذاب اشاره کرده، اما بحثی تفصیلی در این باره نداشته است و

اشارات او درباره کیفیت انقطاع عذاب نیز، متنوع و گاه ناسازگار می‌نماید و با وجود تلاش شارحان، همچنان اشکالات و ابهاماتی به نظر می‌رسد؛ مانند عدم وجود نص بر سرمدیت عذاب (همان، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۱۶)؛ تبدیل عذاب به عذب از مقطعی به بعد (همان، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶۳ و ۷۷)؛ رسیدن اهل نار به نعمت از مقطعی به بعد (همان، ج ۲، ص ۶۷۳؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۹۴)؛ تنوع نعمت‌های جهنم (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۷)؛ نعمت‌های جهنم یا گواراست یا حالتی از بی‌حسی است (همان، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۶۳؛ همو، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۱ و ج ۳، ص ۷۷)؛ اهل نار در صورت مخیر بودن هم نار را انتخاب خواهند کرد (همان، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۱۴ و ۱۵)؛ تنها عذاب دائمی، ترس از بازگشت عذاب است (همان، ج ۳، ص ۱۱۹)؛ حتی جهنمیان نیز اهل سعادت‌اند و به اسم و رب خویش می‌رسند و سعادت‌مند می‌شوند (همان، ج ۱، ص ۱۶۴).

به باور ابن‌عربی، اهل دوزخ دو گروه‌اند: گروهی که پس از مدتی عذاب، صلاحیت خروج از جهنم و ورود به بهشت را می‌یابند؛ و کسانی که هرگز از دوزخ خارج نمی‌شوند که آنها را «اهل نار» می‌نامد (همان، ج ۳، ص ۴۱۱)؛ اما نکته مهم در دیدگاه ابن‌عربی این است که اهل نار پس از مدتی تحمل رنج و عذاب، مشمول رحمت الهی می‌شوند و در همان دوزخ به نعمت می‌رسند و جهنم برایشان جایگاه مطلوبی می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر به بهشت نظر کنند، متألم می‌شوند (همان). در واقع، نظریه ابن‌عربی تمایز میان «اهل نار» بودن و «معدّب» بودن است؛ با این توضیح که اهل نار در آتش مخلّدند؛ اما پس از مدتی، رنج‌های ناشی از آن زایل می‌گردد و «عذاب» برای آنها «عذب» و گوارا می‌شود (همان، ج ۲، ص ۲۸۱، ج ۳، ص ۷۷؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۸؛ خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۴).

اندیشه ابن‌عربی درباره انقطاع عذاب، در میان پیروان وی طرفداران فراوانی یافت؛ نمونه آنکه:

عبدالرزاق کاشانی بر این باور است که وقتی کفار از خارج شدن از دوزخ مأیوس شدند، خداوند عذاب را از باطن آنها دفع می‌کند و پس از تحمل عذاب، به عذب می‌رسند (کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳).

قیصری انقطاع عذاب را باور دارد و عظمت خداوند را چنان می‌یابد که کسی را به عذاب مخلد مبتلا نخواهد کرد (قیصری، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۶). وی اهل آتش را به سه گروه منافق، مشرک و کافر تقسیم می‌کند و درباره هر سه گروه نظر واحدی می‌دهد؛ سپس نتیجه می‌گیرد: «انواع عذاب به دلیل شفاعت شافعان، غیرجاودانه است» (همان، ص ۴۳۵).

عبدالکریم جیلی معتقد است که همه انسان‌ها در حقیقت، خداوند را عبادت کرده‌اند؛ از این رو، کفار نیز در عذاب جهنم منتعم خواهند بود. جیلی حتی درباره افرادی که پس از بعثت رسول خدا ﷺ دچار کفر شده‌اند، معتقد به عذاب منقطع است و دو دلیل برای مدعای خود ذکر می‌کند: نخست به دلیل سبقت رحمت الهی بر غضبش؛ و دوم برداشت خاصی که از آیه ۱۰۷ سوره هود دارد (جیلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۲). وی در جای دیگر می‌نویسد: «چون آتش ذاتی نیست، در پایان از بین می‌رود» (همان، ص ۴۸ باب، ۵۵). البته آلوسی، جیلی را از موافقان خلود عذاب ذکر کرده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۴۳) که با توجه به عباراتی که گذشت، به نظر می‌رسد چنین نسبتی صحیح نباشد. عبدالرحمن جامی ضمن موافقت با سخن ابن‌عربی، به مخالفان نظریه عدم خلود در عذاب هشدار



می‌دهد که «...اگر کسی را در خاطر خلجانی افتد، بنا بر توهم مخالفت آن با ظاهر بعضی از آیات و احادیث، باید که بر انکار اصرار ننماید و به طعن در اولیای خداوند مبادرت نجوید و بر قصور فهم خود حمل کند، نه بر نقصان حال ایشان» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۹ و ۱۹۰).

در این میان، برخی از شارحان تلاش کرده‌اند تا توجیه مقبولی برای نظریه ابن عربی بیابند. *بالی افندی* (م ۱۹۶۰ق) بر این باور است که شارحان کلام/بن عربی، در منسوب کردن شیخ به انقطاع عذاب دچار اشتباه شده‌اند؛ زیرا/بن عربی به عذاب ابدی کفار همراه با نعمت‌هایی متفاوت با نعمت‌های بهشت معتقد است. *افندی* استدلال می‌کند: همان‌طور که اجتماع عذاب و نعمت در این دنیا امری ممکن، بلکه واقع شده است، در جهنم نیز کفار در حین تحمل عذاب، به نعمت‌های خاصی متمتع خواهند بود. *محمی‌الدین* در این باره می‌گوید: «گروهی از بندگان خدا در دوزخ دچار تألم می‌شوند و هیچ یک از اهل علم که حقیقت مطلب را درک کرده‌اند، یقین ندارند که نعمتی برای جهنمیان در آخرت، خاص خودشان نباشد» (بن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۱۴؛ افندی، ۱۴۲۲، ص ۱۳۹ و ۱۵۱). نظریه تمایز میان عذاب و خلود، در میان عارفان شیعه نیز طرفدارانی یافته است؛ نمونه آنکه *محمدرضا قمشه‌ای* (۱۳۳۴ق) از موافقان عرضی بودن و زوال کفر است و در شعری به این مطلب تصریح می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۱۶).

خلقان همه به فطرت توحید زاده‌اند      این شرک عارضی شمر و عارضی یزولان

ز رحمت آمدند و به رحمت روند خلق      این است سرّ عشق که حیران کند عقول

وی همچنین در حواشی خود بر *فصوص*، با استناد به ناپایداری قسر، عذاب را قسر و جریان خلاف طبیعت دانسته که زوال‌پذیر است و این‌گونه به انقطاع عذاب حکم کرده و آیات خلود را نیز منافی با آن ندانسته است (قمشه‌ای، ۱۳۸۱، ص ۴ و ۵). *صدرالمآلهین* (۱۰۵۰ق) نیز در برخی آثارش، همچون *بن عربی* با ابدیت عذاب کفار مخالفت کرده و با استناد به سازگاری طبع دوزخیان با دوزخ بر این باور است که عذاب پس از مدتی منقطع خواهد شد و اهل آن، دردی احساس نخواهند کرد و به آن انس خواهند گرفت؛ زیرا موافق طبع کفار است و به نوعی برای آنها کمال محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۵۲).

وی درباره سرنوشت نهایی منافقین در جهنم نیز با تأکید بر مسئله ثبوت فطرت الهی معتقد است که این گروه به اندازه دور شدن از فطرت خود عذاب خواهند چشید؛ اما در نهایت رحمت الهی مشمول آنان نیز خواهد شد. در مورد مشرکان نیز - که اعتقادات آنها موجب تغییر فطرت آنها شده - باز به تخلص از عذاب معتقد است (همان) و در جایی دیگر با رد کردن خلود شخصی و بیان «خلود نوعی» مسئله را حل می‌کند (همان، ص ۳۴۸)؛ هرچند در نهایت، با عدول از نظرات پیشین، به جمع موافقان ابدیت عذاب می‌پیوندد و *بن عربی* را از افرادی می‌خواند که در این باره مبالغه کرده است (همان، ۱۳۶۱، ص ۲۸۲).

### ۳. بررسی و نقد دلایل نظریه تمایز

مخالفان خلود برای ادعای تمایز، استدلال‌هایی آورده‌اند که در یک دسته‌بندی کلان، می‌توان آنها را به دو بخش «نقلی-تأویلی» و «عقلی-معرفتی» تقسیم کرد. در ادامه به اجمال، به بررسی و نقد این استدلال‌ها خواهیم پرداخت.

### ۱-۳. استناد به نصوص و ظهورات قرآنی

نخستین دلیل /بن عربی بر مدعای خود، نص و ظهور آیات است؛ درباره بحث خلود، /بن عربی می‌کوشد نظریه خویش را بر اساس نصوص و ظهورات توجیه کند. وی برخلاف نظر قریب به اتفاق مفسران (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۱۶؛ حقی البروسوی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۰۰؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۲۲۷) بر این باور است که آیات قرآن درباره خلود در نعمت و عذاب، ظهور متفاوتی دارند: خلود اهل بهشت در نعمت، دارای نصوص قطعی و تردیدناپذیر است؛ اما درباره آیات مربوط به خلود در عذاب، نه تنها نصی وجود ندارد، بلکه آیات، ظهوری برخلاف آن دارند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۷۳) و پذیرش سرمدیت عذاب، اعتقاد سستی است (همان، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۱۶) که برخلاف ظواهر آیات قرآنی است (همان، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۷). /بن عربی برای خلود در بهشت به آیه «بَدَخَلَهُ جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا» (تغاین: ۹) استناد می‌کند و با ضمیمه کردن آیه ۱۰۸ سوره هود «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَمِنَ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُودٍ»؛ همچنین آیه ۳۳ سوره واقعه «لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ» اعتقاد به سرمدیت نعیم بهشت را ضروری می‌داند (همان، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۷ و ۱۶۴).

در مقابل، به باور /بن عربی، درباره سرمدیت عذاب نصی نیامده است؛ چراکه مرجع جاودانگی در آیات، آتش است نه عذاب؛ به این معنا که «اهل نار» بودن جاودانه است؛ نه «معذب» بودن. برای مثال، در آیاتی نظیر «لَوْلِكَ اصْحَابِ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۳۹) و «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وِلْيَاءً وَلَا نَصِيرًا» (احزاب: ۶۵) مرجع ضمیر «فیها» واژه مؤنث «نار» است، نه واژه مذکر «عذاب» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۷؛ رازی، ۲، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۸۵).

مخالفتان خلود برای تمایز میان خلود در نار و معذب بودن، با استناد به آیاتی که ملائکه را مأمور عذاب در دوزخ معرفی می‌کنند، چنین استدلال کرده‌اند که ملائکه با وجود خلود در آتش، معذب نیستند؛ پس خلود در دوزخ به معنای خلود در عذاب نخواهد بود (همان، ص ۱۵۳؛ کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳؛ خوارزمی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۰؛ عقیفی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳-۱۲۴ و ۱۳۰).

### بررسی و نقد

می‌دانیم که /بن عربی در عبور از معنای ظاهر و رسیدن به باطن، بر حفظ ظاهر تأکید می‌کند و آن را یک اصل مهم در تأویلات می‌داند (کاکایی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰) و از همین رو برخی تأویل‌ها و تفسیرها را به دلیل ناسازگاری با ظاهر آیات نکوهش کرده و آن را تأویل مذموم دانسته است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۱۴۵). بر این اساس و با فرض اینکه بنا نیست دغدغه‌های کلامی یا نظرات عقلی معرفتی بر قرآن تحمیل شوند، ایشان باید توضیح دهند:

طبق این مدعا، برای مخلدان در جهنم، نه تنها نصی بر جاودانگی عذاب وجود ندارد، بلکه ظهور آیات بر انقطاع عذاب آنهاست؛ بنابراین باید ایشان آیاتی را ذکر کنند که ظهور آنها انقطاع عذاب، بلکه تلذذ مخلدان در جهنم باشد؛ درحالی که به چنین آیاتی اشاره نکرده و صرفاً به ادعای ظهور بسنده کرده است. البته ایشان به دلایل معرفتی-عقلی استناد کرده که در جای خود بررسی و نقد خواهد شد.

طبق مدعای ایشان، مخلدان در جهنم، از مقطعی به بعد معذب نخواهند بود؛ حال آنکه در آیات خلود ابدی اهل نار، جهنم با واژه‌هایی توصیف شده است که صراحت در رنج و سختی دارد؛ برای نمونه، ایشان عباراتی چون «إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا» (فرقان: ۶۶)، «وَمَنْ يُؤْلَمْ يَوْمَئِذٍ دَبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ قِتَّةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ» (انفال: ۱۶)، «وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (اسراء: ۱۰) و مواردی اینگونه را چگونه تفسیر و تأویل می‌کنند که از این آیات نه تنها ظهور در عذاب فهمیده نشده، بلکه برعکس، انقطاع عذاب استنباط شده است؟!

با توجه به اینکه ایشان مخلدان در جهنم را «اهل النار» می‌نامد و در عین حال قائل به معذب بودن آنها نیست و با عنایت به چندین آیه که در آنها تعبیر «وَلَوْ لَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبْتَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ» (حشر: ۳) و «إِنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَ لَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ» (بروج: ۱۰) به کار رفته است، ایشان باید توضیح روشنی ارائه فرمایند که چگونه از چنین عباراتی، نه تنها به نص معذب بودن اهل آتش نرسیده‌اند، بلکه حتی آن را ظهور در معذب بودن هم ندانسته‌اند؟!

در آیه ۳۶ سوره فاطر آمده است: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَ لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ» در فراز نخست این آیه به آتش جهنمی اشاره شده است که پایانی بر آن نیست؛ و در فراز دوم به عدم تخفیف در عذابشان اشاره شده است. روشن است وقتی تخفیفی در عذاب نیست، به طریق اولویت، انقطاعی نیز نخواهد بود. بلکه شدت و دوام را می‌رساند.

## ۲-۳. تحلیل واژگانی و تأویل‌گرایی

ابن عربی در مقام دفاع از ادعای غریب و دشواریاب خود، از قدرت خویش در تصرف در معانی متفاهم واژگان و نیز تأویل‌گرایی آزادانه در محتوای آیات بهره می‌گیرد و می‌دانیم نمونه‌های فراوانی از این دست را می‌توان در آثار او یافت. در ادامه، به اجمال به بررسی و نقد برخی از مهم‌ترین آنها خواهیم پرداخت:

عذب و عذاب: با توجه به اینکه ابن عربی، صراحت آیات مربوط به خلود در عذاب را مخالف مدعای خویش می‌یابد، در معنای متفاهم «عذاب» تصرف کرده، آن را به «عذب» معنا می‌کند. به ادعای ابن عربی، اساساً وجه تسمیه «عذاب» بازگشت به شیرینی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶۳) و عذوبت را برای مخلدان، به دلیل خو گرفتن آنها به عذاب و سازگاری مزاجشان می‌داند؛ که در نتیجه، موجب لذت آنان از عذاب می‌شود. وی در توضیح مدعای خویش، یعنی تبدیل درد و رنج به شیرینی، می‌گوید به‌واسطه گرفته شدن روح حساس از آنها، حالت بی‌حسی برای آنها ایجاد می‌شود؛ و بعد از تصفیه اعمالشان، خداوند به آنها نعمتی خیالی می‌دهد؛ مثل آنچه شخص در خواب می‌بیند. گویا ابن عربی در این کلام بین دو نوع نعمت مردد است: یکی قطع احساس درد عذاب حسی و خو گرفتن به آن؛ و نعمت دوم همانی است که با «عذب عذاب» از آن یاد کرده است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۹۴؛ همان، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۷۳؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۸). درباره این مدعای غریب، نخست یادآور می‌شویم که واژه «عذب» به معنای شیرینی و جمع

آن عذاب و عَذوب است (ابن منظور، بی تا، ج ۱، ص ۵۸۳)؛ چنانکه در آیه کریمه می‌خوانیم: «وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَ جَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَ حِجْرًا مَحْجُورًا» (فرقان: ۵۳)؛ اما عذاب بنابر آنچه در لغتنامه‌ها آمده، به معنای درد شدید است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۵۴). عذاب اسم مصدر از باب تفعیل است و در قرآن، این باب عذاب، به معنای عذاب کردن به کار رفته است. عذاب در کلام عرب به معنای «ضرب» آمده و از آن پس به هر مسئله در دناک تسری داده شده است (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۱۷).

اما درباره ادعای ابن عربی:

نخست آنکه ادعای ابن عربی مبنی بر تغییر معنای عذاب برای مخلدان از درد و رنج به شیرینی و گوارایی، با سخن پیشین ایشان درباره ظهور آیات در انقطاع عذاب منافات دارد؛ زیرا لازمه سخن کنونی ایشان، ابدیت جهنم و عذاب است، همراه با تغییر معنای عذاب؛ در حالی که سخن پیشین ایشان در ابدیت حضور جهنم و عدم ابدیت عذاب صراحت دارد، نه تغییر معنای آن.

نکته دوم آنکه حتی اگر مطابق گفته برخی اهل لغت، اختلاف در ریشه این کلمه را بپذیریم و شیرینی و گوارایی را نیز در زمره معنای عذاب بدانیم (مصطفوی، ۱۴۲۶، ج ۸، ص ۶۶)، باز هم جای این پرسش وجود دارد که ابن عربی و تابانش با چه قرینه‌ای عذاب را از بین همه معانی گفته شده، به معنای حالات ذکر کرده و از معانی دیگر چشم پوشیده‌اند؟ به ویژه آنکه خود ایشان نیز معتقدند که «عذاب» درباره مخلدان، تا مقطع خاصی در همان معنای زجر و مجازات به کار می‌رود؛ اما از آن پس معنای آن تغییر می‌کند! آیا چنین برداشتی، بدون ارائه هیچ‌گونه دلیل و قرینه‌ای، همان تأویل مذموم مورد نظر ایشان نیست؟

سوم آنکه در همه آیاتی که واژه «عذاب» و مشتقات آن آمده است، نه تنها قرینه‌ای دال بر حمل عذاب بر عذب و حالات وجود ندارد، بلکه سیاق آیات، بر قهر و لعن و در نتیجه معذب بودن ظهور دارد، نه لطف و رحمت؛ عجیب است که چگونه ایشان با وجود تعابیر فراوانی چون مهین، الیم، حریق، شدید و... و نیز قرائن فراوانی همچون لعنت الهی، غضب الهی، بس المصیر، سائت مستقرا و... به چنین تأویلی دست زده‌اند؟

نعمت: در کتب لغت، نعمت به معنای ترقه و طیب‌العیش و صلاح آمده است (همان، ج ۱۲، ص ۱۷۷)؛ به عبارت دیگر، آنچه خدا به انسان داده است و آن را به دلیل خوب و دلچسب بودن، نعمت گفته‌اند. پس نعمت حالتی است که انسان از آن لذت می‌برد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۸۱۴). ابن عربی نعمت را چیزی می‌داند که مقبول مزاج و نفوس باشد؛ لذا مکان در آن تأثیری ندارد و هر جا که امری سازگار با طبع وجود داشته باشد، دستیابی به هدف محقق خواهد شد. به عقیده او، اهل دوزخ نیز از نعمت الهی برخوردارند؛ ولی کیفیت آن متفاوت است (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۵۶). ظهور این نعمت بر اهل دوزخ به دو شکل است: عادت به عذاب به دلیل ملایمت با مزاج آنها (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۴۳۸)؛ و شکل دیگری که در فتوحات به آن اشاره شده است اینکه در فاصله میان مراحل عذاب، دوزخیان به خواب و بیهوشی فرو می‌روند که دیگر دردی را حس نمی‌کنند. این امر در طی سه مرحله صورت می‌گیرد و در مرحله سوم دیگر غذایی در کار نخواهد بود؛ بلکه رحمت و نعمتی از جانب خدا بر آنها

فروود خواهد آمد که در عین حال ابدی است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۹۶-۹۸). پس گروهی از دوزخیان، به این دلیل که مزاج آنها با عذاب خو گرفته است، در جهنم صاحب نعمت‌اند؛ زیرا آنها مزاجی دارند که اگر به بهشت روند، دچار رنج و عذاب می‌شوند (ر.ک: املی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۵۶؛ جندی، ۱۴۲۳، ص، ۴۰۸-۴۰۹؛ کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳؛ قیصری، ۱۳۶۳، ص ۶۶۱ و ۶۶۳).

گویا/بن‌عربی و شارحان وی در جهت بهره‌گیری از نظریه «روح معنا» به دنبال یافتن راه حلی هستند تا با توسیع معنای نعمت، «مغضوبین» و «ضالین» را نیز در شمار «نعمت‌علیهم» قرار دهند و از این طریق، مدعای خویش را در بحث خلود به اثبات رسانند. بحث وضع الفاظ برای ارواح معانی، سخنی است که در جای خود قابل دفاع است؛ اما باید به این امر توجه داشت که توسیع معنا، مستلزم معیارها و مستندات قابل دفاع است؛ در حالی که سیاق آیات با آنچه ادعا شده، کاملاً متفاوت و بلکه متضاد است. در این باره ضمن یادآوری مبنای/بن‌عربی بر حفظ ظهورات، اشاره به برخی آیات، ضروری می‌نماید:

- در آیه ۵۶ سوره نساء، سرانجام کفر به آیات، آتشی معرفی شده است که هرگاه پوست آنان بسوزد، پوست دیگری جایگزین آن شود تا همچنان عذاب را بچشند؛

- در آیه ۳۶ سوره فاطر، برای کافران آتش جهنم معرفی شده است؛ در حالی که اجلی برای آنها نیست تا مرگ آنان فرا رسد و تخفیف عذابی نیز صورت نمی‌گیرد؛ و چنین عذابی نتیجه کفران دانسته شده است؛

- آیه ۱۲ و ۱۳ سوره اعلی از عدم مرگ و حیات مجدد کسانی می‌گوید که وارد آتش دوزخ می‌شوند.

و آیات فراوان دیگری که به صراحت از استمرار درد و رنج و حرمان و رانده‌شدگی می‌گویند. با این حساب، ایشان باید نخست ثابت کنند که در مقابل این حجم از آیات، کدام آیه از قرآن را موافق و همسوی مدعای خویش مبنی بر بی‌حسی، رخوت یا حتی تنعم یافته‌اند که از این همه نصوص و ظهورات، چشم پوشیده‌اند؟! این سخن که مخلدان در عذاب دوزخ پس از مدتی به حالت بی‌حسی یا سرخوشی از عذاب می‌رسند، همان مدعای ایشان دربارهٔ تبدیل عذاب به عذب است که ظاهراً هیچ مستند نقلی برای آن نیافته و از ظهورات ذکر شده نیز چشم پوشیده‌اند. یادآور می‌شود نظرات/بن‌عربی در این بحث، متنوع است؛ اما مطابق این نظر/بن‌عربی، عذاب فی نفسه وجود دارد و آنچه موجب نعمت دانستن آن است، خوگرفتن مزاج با عذاب و عادت است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۹) و این خود مدعایی است که نیازمند دلیل نقلی، عقلی و شهودی است؛ اما وی به بیان مدعا بسنده کرده است.

وطن/بن‌عربی آتش و دوزخ را «وطن» اهل نار به شمار می‌آورد و با این استدلال که کسی که در وطن خویش است، به آن انس و الفت می‌یابد و از بودن در آن لذت می‌برد، نتیجه می‌گیرد که اهل دوزخ، از بودن در جهنم، نهایت لذت را می‌برند؛ بلکه حال آنان به گونه‌ای است که از دوری آتش و دوزخ متألم می‌شوند؛ همان‌گونه که دوری از وطن، احساس غربت و دل‌تنگی را موجب می‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۲۵).

دربارهٔ واژه «وطن» نیز، با مراجعه به قاموس‌های عربی مشاهده می‌کنیم که به معنای اقامتگاه و محل و مقر انسان معرفی شده است (مصطفوی، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۲۲۶؛ ابن منظور، بی تا، ج ۱۳، ص ۴۵۱) و راحتی و

رفاه، لازمه جدایی ناپذیر وطن نیست؛ به دیگر عبارت، چنین نیست که تلازمی میان وطن و راحتی باشد؛ بلکه اغلب چنین است که انسان در شرایط اختیار، جایگاه خود را به گونه‌ای انتخاب می‌کند که در آن به راحتی، آرامش و رفاه دست یابد؛ اما درباره مدعای ابن عربی چنین شرایطی حاصل نشده است و از قراین و سیاق آیات، خلاف این مدعا فهمیده می‌شود و روشن نیست که ابن عربی با چه قرینه و شاهدی، چنین ادعایی را مطرح کرده و با تصرف در معنای این واژه، نظریه خود را دنبال کرده است.

به برخی از توصیفات جهنم که کاملاً با مدعای ابن عربی مخالف است، اشاره می‌کنیم:

- در آیه ۵۶ سوره ص، نقطه پایان اهل طغیان را بدترین جایگاه می‌داند: «جهنمی که به آن درآیند، که بدترین مهاد و گهواره است»؛

- آیه ۱۹۷ سوره آل عمران درباره کافران می‌فرماید: مأوا و جایگاه آنان دوزخ است؛ و آن را «بئس المهاد» توصیف می‌کند (نک: بقره: ۲۰۶؛ الرعد: ۱۸).

- در آیه ۶۶ سوره قمر، دوزخ با «سائت مستقراً و مقاما» توصیف شده است؛ در حالی که در آیه ۷۶ همین سوره، بهشت با «حسن مستقراً و مقاما» توصیف گردیده است.

این آیات و آیات فراوان دیگر، گواه روشنی است بر اینکه محل استقرار، مأوا، مقام، مهاد و... را می‌توان با واژه‌های کیفی، از بدترین تا برترین، ارزش‌گذاری کرد؛ و روشن است که این سخن، مخالف مدعای ابن عربی است.

### ۳-۳. دلایل عقلی - معرفتی

ابن عربی و شارحان، افزون بر استنادات نقلی، بر مبانی برخی آموزه‌ها و مبانی عرفانی به مباحث تحلیلی در زمینه تمایز پرداخته‌اند. این مبانی و آموزه‌ها، با اینکه در جای خود سخن درست و قابل دفاعی هستند، اما به نتیجه دلخواه قائلین به تمایز منجر نمی‌شوند. در ادامه به بررسی و ارزیابی مهم‌ترین آنها خواهیم پرداخت.

#### ۱-۳-۳- اقتضای «سبقت رحمت بر غضب»

می‌دانیم یکی از اصول پر کاربرد عرفان، اصل «سبقت رحمت الهی بر غضبش» است. این اصل، برگرفته از روایات فراوانی است (نک: حرعاملی، ۱۳۸۶، ص ۶۵۴؛ ابن بابویه، ۱۳۸۲، ص ۱۰). ابن عربی بر این باور است که به مقتضای روایت مشهور «سبقت رحمتی غضبی» (بخاری، ۱۳۹۱، ص ۵۲۲/۱۳ حدیث، ۷۵۵۳) و اینکه در مجموع عالم، رحمت بر غضب غلبه دارد، سرانجام موجودات، جلوه‌های غضبی و ظهور غضب نخواهد بود. بنابراین در مورد دوزخیان، ظهور کامل غضب در پایان کنار می‌رود و سرنوشت آنها با رحمت پیوند می‌یابد؛ هر چند برخی آثار غضب در عذاب باطنی و صورت عذاب حسی پابرجا بماند؛ که در این صورت نیز رحمت، چهره غالب است (ابن عربی، بی‌تا، ص ۱۶۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۱۶).

به نظر ابن عربی، رحمت حق، رحمت عامی است که همه چیز را در برمی‌گیرد و وجود غضب الهی را نیز را مدیون رحمت حق می‌داند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۷). کاشانی در شرح این عبارات می‌گوید: رحمت برای

خداوند ذاتی است و وجود، اولین رحمتی است که همه چیز را در بر گرفته است؛ اما غضب، ذاتی حق نیست و از عدم قابلیت ناشی می‌شود؛ یعنی عدم دریافت رحمت به دلیل قصور قابلیت، غضب نامیده می‌شود. همچنین اعدام نیز نسبی‌اند و از آنجا که رحمت، هر چیزی را در بر گرفته است، این امور را نیز شامل می‌شود (کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۱؛ قیصری، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲۲).

## بررسی و نقد

اصل سبقت رحمت بر غضب، از اصول مهم در عرفان نظری است؛ اما نکته‌ای که باید به آن توجه ویژه داشت، این است که سخنان این بزرگواران درباره این اصل، دو گونه کاملاً متفاوت: رحمتی که در مباحث عرفان نظری مطرح می‌کنند که امری وجودی و مبتنی بر حکومت اسماء است؛ و دیگری رحمتی که امری عاطفی و اخلاقی است و به صفات جمالی در برابر اوصاف جلالی اشاره دارد. در اینجا با خلط این دو مفهوم در کلام/بن‌عربی مواجهیم.

توضیح آنکه در بحث سبقت رحمت، مراده رحمت عام، کامل و فراگیری است که حق آن را بر سراسر هستی فروبارانده است؛ و به عبارت دیگر، رحمت یعنی به هر موجودی هستی خاص او را بخشیدن. پس منظری که ابن‌عربی از آنجا به رحمت می‌نگرد، منظری متفاوتی است، نه منظری اخلاقی (عیفی، ۱۳۸۰، ص ۳۰۲). به عبارت دیگر، مقصود او از رحمت وجودی، اظهار احکام اعیان ثابت و وجود عامی است که همه اشیا را در بر گرفته است که از آن به رحمت عام تعبیر می‌شود و به گونه‌ای است که غضب الهی را نیز در بر می‌گیرد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۷). او در این مبحث معتقد است که همه انسان‌ها و حتی دوزخیان تحت این رحمت گسترده الهی قرار می‌گیرند؛ اما رحمتی که در بحث تمایز مشاهده می‌شود، رحمت به معنای اخلاقی آن است و لازمه آن این است که خداوند از روی شفقت، گناهکاران را بیامزد. روشن است که چنین رحمتی به عنوان یکی از اسمای، در تقابل با اسماء دیگری چون عدل و حکمت و قهر و... قرار می‌گیرد که باید تحت اسم جامع «الله» یا اسم «حکم عدل» این تقابلات به صلح انجامد و فرجام نهایی را در همان بحث بررسیید.

آنچه در اینجا اهمیت دارد، تفاوت فراوانی است که میان این دو رحمت وجود دارد و ظاهراً بی‌توجهی به آن موجب خلط میان این دو شده و چنین نتایجی را به بار آورده است. بنابراین بر اساس معنای نخست و البته صحیح از اصل سبقت رحمت، خداوند به کافر - که نفس او مستعد دریافت عذاب شده است - آنچه را می‌طلبد، عطا می‌کند؛ لذا عذاب لازمه نفس شقی است.

توجه به این نکته نیز مناسب است که اگر سبقت رحمت بر غضب به معنای اخلاقی و عاطفی آن لحاظ شود، همان‌گونه که خلود با رحمت حق سازگار نیست، اصل تعذیب نیز با چنین رحمتی ناسازگار است؛ حتی اگر در زمان محدود و کوتاهی باشد. در واقع با استفاده از مبانی خود/بن‌عربی می‌توان به نقد نظر ایشان پرداخت؛ زیرا از نظر ابن‌عربی می‌توان میان دو نوع رحمت تمایز قائل شد: سعادت و نعمت وجودی‌ای که نتیجه رحمت عامه است و در همه اطوار تحقق دارد؛ و دیگری نعمت برآمده از رحمت تقابلی، که تنها در جایی است که غضب بر آن حاکم نباشد.

همین اختلاف مهم در معنای رحمت، سبب شده است تا بسیاری از عرفای شیعه از عدم تنافی خلود در جهنم براساس اصل «سبقت رحمت بر غضب» سخن بگویند (نک: سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۴۴۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱۴؛ خمینی، ۱۳۸۳، ص ۲۲؛ خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۱-۲۸۲).

### ۲-۳-۳. تفاوت وعد و وعید الهی

ابن عربی در فص اسماعیلی با اشاره به اصل جواز تخلف خدا در وعید، وقوع وعید را محال ذاتی، اما امکان وقوع وعده را دارای حسن ذاتی می‌داند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۱-۲۱۲). توضیح آنکه وفای خداوند به آیاتی که در آنها به متقین وعده نعيم بهشت را داده، حتمی است؛ اما وفای خداوند به وعیدی که به عاصیان درباره عذاب داده، نه واجب است، نه ممتنع؛ بلکه ممکن است؛ و تحقق امر ممکن، مستلزم مرجح و علتی است که آن را از حد استوا بیرون آورد؛ مرجح وعید، معصیت است که خداوند در آیاتی وعده بخشش گناهان و معاصی را داده است و این وعده به دلیل وجوبش قهراً محقق خواهد شد. بنابراین علت و مرجح وفای به وعید - که معصیت است - با مغفرت حق و شفاعت شافعان از گناهکاران و انقلاب عذاب به عذب در حق کافران، زایل می‌شود (قیصری، ۱۳۶۳، ص ۲۱۱ و ۶۶۰).

قیصری بر این اعتقاد است که معیار مدح و ذم، ضرر و نفعی است که بر آن امر مترتب می‌شود؛ لذا اگر کسی تهدیدی کرد و به آن عمل کرد، قابل ستایش نیست؛ اما اگر از آن گذشت و به آن عمل نکرد، ستودنی است (همان، ص ۶۵۸؛ کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۱). از این روست که ابن عربی به آیاتی درباره وفای به وعد استناد می‌کند (ابراهیم: ۴۷) اما بر این عقیده است که نصی درباره وفای به وعید وجود ندارد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۹۴).

### بررسی و نقد

این سخن که خلف وعید، برخلاف خلف وعده، از خداوند محال نیست، بلکه می‌تواند در مواردی، کرامت هم به شمار آید، سخن درست و قابل دفاعی است و در احادیث هم به آن اشاره شده است (مجلسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۳۴)؛ اما این استدلال که مرجح وعید با وجود وعده الهی مبنی بر بخشش، معدوم است، سخن قابل دفاعی نیست. ابن عربی و برخی شارحان، گویی وعده بخشش گناهان را مطلق انگاشته و آن را مقید به توبه و سایر شرایط ندانسته‌اند؛ در حالی که از هیچ یک از آیات قرآنی نمی‌توان به چنین اطلاقی دست یافت تا آن را مرجحی برای عدم وفای به وعید بدانیم. از سویی با آیاتی مواجه می‌شویم که عذاب را برای گروهی از انسان‌ها حتمی دانسته‌اند (نک: مدثر: ۸-۱۰؛ مائده: ۴۱)؛ از سوی دیگر، در زبان عربی لازم نیست قطعیت در عمل به وعید را از سخن صریح دریابیم؛ بلکه عبارات، حروف، تکرار کلمه، جمله اسمیه، حتی وزن‌های خاصی از اسم‌ها و کلمات، و به عبارت دیگر، انواع تأکیدهای لفظی و معنوی در زبان عربی وجود دارد که بر وقوع حتمی عمل دلالت می‌کنند و در آیات وعید این مسئله بسیار یافت می‌شود. از جمله این آیات، می‌توان به آیه «إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم: ۷) اشاره کرد. همچنین آیه «إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ»



(واقعه: ۷) که به صراحت، هم بر وقوع وعید عذاب اشاره کرده است و هم با حروف تأکید، مانند آیه قبل، مواجهیم هستیم (نک: حجر: ۵۰ و ...). همچنین در برخی آیات، به صراحت از استغفار و مغفرت برای مشرکان نهی شده است (توبه: ۱۵۵؛ نساء: ۴۸). تمام آنچه گفته شد، برخلاف رأی ابن عربی در این زمینه است.

ضمن آنکه با فرض قطعیت امتناع تحقق وعید الهی، چنانکه ابن عربی و برخی شارحان تصریح می‌کنند، اساساً مطرح کردن چنین وعیدهایی لغو و بی‌تأثیر خواهد بود؛ زیرا تحقق آن، محال و قوعی است. به دیگر سخن، اگر مطابق مدعای ابن عربی، به قطع بدانیم تحقق وعید الهی محال و قوعی است و عناد، کفر به خدا، قتل نفس و... برخلاف آنچه در وعیده‌های قرآن آمده است، موجب خلود و جاودانگی در عذاب و آتش نمی‌شود، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که فلسفه بیان این آیات با این بیان انذاری شدید چیست و چه ثمره‌ای بر آن مترتب خواهد شد؟! در این صورت، آیا راهی جز لغویت می‌ماند؟!

بنابراین، برخلاف پندار ابن عربی و برخی شارحان، هیچ دلیلی برای نفی امکان وقوع وعید نیست؛ بلکه تنها احتمال تخفیف یا جواز تخلف آن بر اثر شفاعت یا عفو و مانند آن وجود دارد که اولاً مغفرت به شرط توبه است و ثانیاً شفاعت نیز بر اساس آیه قرآن شامل کافران و مشرکان نخواهد شد (نک: بروج: ۱۰؛ فرقان: ۱۳-۱۲؛ مائده: ۹۹-۹۰؛ آل عمران: ۱۳-۱۱).

بر طبق روایات نیز عدم تحقق وعید نباید غرورآفرین شود؛ زیرا معلوم نیست که خداوند از فلان وعید معین بگذرد. بنابراین انسان همواره باید میان خوف و رجا به سر برد و به عفو خدا امیدوار و از وعید او هراسناک باشد (مجلسی، بی‌تا، ص ۳۸۴).

از سوی دیگر، برخی از وعیده‌ها تلفیقی و متضمن وعد هستند و لذا لازم‌الاجرایند و بنابراین خیر و ثنای ذاتی را نیز به دنبال دارد. به عبارت دیگر، گاهی وعید برای به دشمنان، همراه با وعده نصرت خدا نسبت به مؤمنان است؛ یعنی گرچه برای دشمنان به صورت تخلف وعید است، اما برای مسلمانان به صورت تخلف وعده است که محال است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۴۰)؛ پس خلف وعید تلفیقی، قبیح است. همچنین گاهی گذشته از حق خدا، حق مردم نیز مطرح است؛ مانند مواردی که گناهکار، گذشته از ترمّد در برابر دستور خداوند، به حقوق دیگران نیز تعدی داشته است. در این‌گونه موارد، که مستلزم از بین رفتن حقوق دیگران است، گذشت بدون رضایت آنها به دور از عدل الهی است. بنابراین عدم لزوم عمل به وعید، تنها در وعیدهایی ممکن است که اولاً انشایی باشند؛ ثانیاً تلفیقی یا حق الناس و همراه با تزییع حقوق دیگران نباشند. این در صورتی است که ابن عربی سخن خود را مقید به این امور نکرده و به صورت مطلق به جواز تخلف وعید الهی حکم می‌دهد. همچنین باید دانست که شفاعت شافعان شامل حق النفس نمی‌شود و لذا وعید درباره حق النفس لازم‌الاجراست. به عبارت دیگر، باید دانست که تخلف وعید درباره حق الناس و حق النفس درست نخواهد بود.

### ۳-۳-۳. اقتضای فطرت توحیدی و غایت انسان

از نظر ابن عربی، انسان بر اساس فطرت خود به عبودیت خداوند قائل است و در این باره به آیه ۱۷۲ اعراف استناد

می‌کند (ابن عربی، ۱۳۹۵، ص ۲۵۷). به عقیده برخی، حکم «قالوا بلی» حکم فطری ملازم انسان است و در دنیا و آخرت جاری است (همان، ص، ۱۶۵؛ مبینی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۴۵۱). لازمه این امر، عرضی بودن شرک و اعمال انسان است (همان، ص ۳۴۶ و ۵۹۲؛ قمشه‌ای، ۱۳۸۱، ص ۴ و ۵).

به این ترتیب، او درباره شرک مشرکان می‌گوید: انسان‌ها بنا بر فطرت خود، بر توحید باقی‌اند و آنچه شریک قرار می‌دهند، الهه‌ای برای تقرب به خداست و در جایی که خدا از مشرکان خواسته است تا شرکا را نام ببرند، مقصود این است که فقط خدا را عبادت کرده‌اند (همان، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۵۳۲)؛ زیرا آن شرکا یا موسوم به مقرب‌اند، پس خود آنها معبود نیستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۵۰) و اگر هم به اسم سنگ و چوب و... نام‌گذاری شوند، معلوم است که معبود آنها موجودی زنده و قادر است. به عبارت دیگر، آنها را به این گمان پرستیده‌اند که معبودند؛ اما معبود اصلی آنها همان خداوند است (همان، ص ۲۳).

*ابن عربی* همچنین معتقد است که عبودیت، ذاتی فرد و زایل نشدنی است؛ لذا حتی اگر فرد، دعوی خدایی هم بکند، به کذب مدعای خود آگاه است. این دعوی با گذشت زمان از بین می‌رود؛ اما عبودیت زایل نمی‌شود (ابن عربی، ۱۳۹۵، ج ۱۴، ص ۲۵۶). از سوی دیگر، دروی موقفی دیگر با توجه به آیه ۱۷۹ اعراف، غایت خلقت برخی انسان‌ها را دوزخ خوانده است که با طبع آنها تناسب دارد (همان، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۶۳).

با توجه به استدلال‌های *ابن عربی*، می‌توان گفتار وی را در قالب دو استدلال زیر بیان کرد:

الف) معصیت و کفر، گاه انسان را از فطرت اولی خود خارج می‌کند و فطرتی دیگر به او می‌دهد؛ از این نظر، اعمال ناپسند او به شکل ملکه نفسانی و ذاتی او می‌شود؛ لذا از آنجا که این اعمال، ملایم طبع او شده‌اند، معذب نمی‌گردد. پس عذاب‌های اخروی که صورت باطنی اعمال دنیایی فرد است، برای شخص عذاب‌آور نخواهد بود. *ابن عربی* از اینجا دوزخ را با غایت انسان پیوند زده و با توجه به آیه ۱۷۹ سوره اعراف و قاعده «لکل موجود غایة یصل الیها»، غایت وجودی برخی از مخلوقات را بر اساس قضا و تقدیر الهی، قرار گرفتن در دوزخ دانسته و از این رو، دوزخ را موافق کمال وجودی و طبع آنان دانسته است (همان، ص ۳۶۳؛ خوارزمی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۰۰). لذا بر اساس سازگاری عذاب با مزاج جهنمیان، به بهره‌مندی آنان از نعمت و سعادت نیز حکم می‌کند (همان، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۷؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۸).

ب) گاهی نیز ممکن است گناهان باعث خروج شخص از فطرت اصلی خود نشوند؛ در این فرض نیز چون فرد بر فطرت اولیه خود باقی است، گناهان عَرَض ناپایداری‌اند که پس از مدتی عذاب از بین می‌روند و حکم فطرت اصلی، یعنی رحمت، آشکار می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۹).

## بررسی و نقد

تحلیل فوق مبتنی بر نگاهی است که *ابن عربی* به منشأ عذاب و ثواب دارد که بازگشت آن را به فعل یا قول می‌داند که اموری عَرَضی و زاید بر ذات‌اند (ابن عربی، ۱۳۹۵، ق، ص ۲۰۰-۲۰۱)؛ در حالی که ملاصدرا معتقد است نفس

عمل یا قول نمی‌تواند منشأ عذاب یا ثواب باشد؛ زیرا هر دو زوال‌پذیرند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۴۰۷ و ۴۰۸؛ ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۲۴۷ و ۲۴۸) اما اگر اعتقاد فرد در مسائل الهی فاسد شود و در نفسش رسوخ یابد و به حد کفر برسد، فطرت دیگری در او شکل می‌گیرد که زایل شدنی نیست (همان، ص ۴۸۸). بدین شکل که افعال و صفات به دلیل ممارست و تکرار، در نفس رسوخ پیدا می‌کنند و به ملکات شخص تبدیل می‌شوند. بدین ترتیب: تکرار اعمال ← ملکات نفسانی ← صورت نوعیه ← خلود در عذاب یا نعمت.

با توجه به این نمودار، مشخص است که اعمال انسان مؤثر در عقاب یا ثواب است؛ اما نه به طور مستقیم و بی‌واسطه؛ بلکه به واسطه ملکات؛ و ملکات نیز عرض نیستند که زایل شدنی باشند. همین صفات راسخه و ملکات، سبب پیدایش صور موحشه یا هادئه می‌شوند و عذاب یا نعمت را تحقق می‌بخشند؛ صورت‌هایی قائم به نفس، که شئون و تطورات آن محسوب می‌شود (ر.ک: ملاصدرا، همان). به همین دلیل برخی از اهل معرفت می‌گویند: «از دل اعراض، جوهر متکون می‌گردد» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۰۴) و به گفته علامه طباطبایی، بر اثر تکرار رفتار، تغییر در صورت نوعیه ایجاد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۴۱۳)؛ یا به تعبیر ملاصدرا، ملکات نفس حاصل از تکرار عمل، به ذاتی جوهری و تغییر ناپذیر تبدیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۹) بنابراین، اگر صورت نوعیه انسانی در اثر مداومت، صورت شیطانی و بهیمی شد، چنین شخصی گرفتار عذاب غیر منقطع خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۴۹۶).

این تبدل همراه با حفظ هویت انسانی است که به تناسب خوی و ملکه‌ای که پیدا کرده، صورتی می‌یابد که هماهنگ با آن ملکه است و به همین دلیل پس از تغییر و تبدل، اصل شعور و فطرت انسانی فرد از بین نمی‌رود. در واقع، ماهیت انسانی همراه با آن تبدیل نمی‌شود تا گفته شود که یک نوع به طور کون و فساد، به نوع دیگری در عرض خود تبدیل شده است؛ بلکه با حفظ نوع قبلی به سمت نوع جدیدی در حرکت است. در این تبدل - که به آن مسخ ملکوتی نیز گفته شده است علاوه بر تبدل صورت مادی، هویت فرد با حفظ انسانیت او تغییر می‌کند و با آنکه صورت‌های حیوانی مختلف بر او عارض شده، مجمع انواع می‌شود و حقایق نوع‌های مختلف حیوانی را درون خود دارد، در عین حال حقیقتاً انسان است و شعور انسانی دارد (همان، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۱۴۹-۱۴۸ و ۴۳۶) و به دلیل دارا بودن شعور انسانی، به خواری و تنزل خویش واقف است و از آن رنج می‌برد.

در حقیقت، در عالم برزخ صفات راسخه و ملکات انسانی عملکردی همچون ماده در عالم ملک داشته، پذیرش صورت‌ها را برعهده دارند و همان‌گونه که در عالم ملک، اشیاء حاصل ترکیب حقیقی ماده و صورت‌اند، در برزخ نیز ماده و صورت مثالی، شخصیت و شیئیت آن را می‌سازند (موسوی خمینی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۱-۳۳۲).

این صور و هیئات رذیله نفس، با توجه به نوع رذیله بودن آنها، به اقسام عذاب و کیفر مبدل می‌شود که در عالم آخرت، نفس با مشاهده و ادراک آنها - که در حقیقت فعل خود نفس است - معذب و متالم خواهد شد. به عبارت دیگر، نفس به واسطه آنچه در دنیا کسب کرده و ذاتی آن شده است، اقدام به انشای صور و موجوداتی متناسب با آنها می‌کند که اگر نیک باشد، از آن لذت می‌برد و اگر نه، در عذاب خواهد بود (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۹۲) امام خمینی<sup>ع</sup> نیز با وجود پذیرش فطرت توحیدی، به تأثیر ملکات و صورت‌های نوعیه در خلود در دوزخ یا نجات از آن و

جزای اعمال اعتقاد دارد (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ج ۶، ص ۲۷۸). ایشان همچنین با تأکید بر تفاوت مادهٔ دنیوی و اخروی، خلود را ضروری می‌داند و در این باره به آیهٔ ۸۲ سورهٔ بقره استناد می‌کند (همان، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۶۰۵).  
همچنین نظریهٔ حرکت جوهری و نیز اتحاد عاقل و معقول و نفس و شئون و قوای آن، مؤید این مسئله است که هر انسانی به واسطهٔ علم و عمل، اشتداد وجودی یافته، در هر آئی از حرکت، ماهیت و سرشت وجودی جدیدی می‌یابد که در تشکیک و تضعیف است (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ص ۱۳۹ و ۱۴۳)؛ لذا انسان می‌تواند به حسب طبیعت بشری، نوع واحدی باشد؛ اما بر اساس روح و باطن، انواع گوناگونی باشد که این خود به دلیل اختلاف در ملکات ناشی از تکرار اعمال است (همان، ص ۱۸۳).

البته همان گونه که اثر و هیئت موجود در نفس، ابتدا به صورت حال و موقت و قابل زوال است، با تکرار و مداومت، به صورت ملکه و خاصیت پایدار، ماندگار می‌شود. گاهی این آثار از صورت ملکه بودن نیز خارج و به صورت جوهرهٔ ثانویهٔ زوال ناپذیر مبدل می‌شوند (همو، ۱۳۸۲، ب، ص ۴۵۷، ۴۵۸). چنین صورتهایی، جوهرهایی‌اند که از نفس منفک نیستند و به تعبیر برخی از اهل معرفت، تبدیل به فطرت ثانویهٔ فرد می‌شوند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۸۳).

به دیگر سخن، ملکاتی که در اثر تکرار اعمال در نفس رسوخ می‌یابند، در ابتدا همانند عَرَض لازم عمل می‌کنند و همواره همچون صفات لازم، قرین نفس می‌شوند؛ اما مداومت و تکرار همین اعمال سبب می‌شود تا به مرور، صورت نوعیهٔ جدیدی در فرد ایجاد شود. این ملکات با استقرار در روح، نهادینه می‌شوند. چنین ملکاتی در آخرت نیز از بین نمی‌روند و در قالب صورت نوعیه، همیشه ملازم فرد خواهند بود و این گونه موجب عذاب دائم خواهند شد. در آیهٔ ۱۱ سورهٔ رعد نیز خداوند این تغییر و تبدل را به اختیار خود انسان دانسته است. سبزواری در این باره می‌گوید: شقاوت درونی اهل عذاب، قسری و عرضی نیست؛ بلکه جوهر و ذاتی آنها و دائمی است؛ وی به صراحت از عدم ملایمت عذاب با نفس سخن می‌گوید (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۶۳۱؛ سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۳۲۹-۳۳۰).

از سوی دیگر، بی‌تردید انسان از لوازم ذاتی و ذاتیات خود در رنج نخواهد بود؛ اما/بن‌عربی در ابتدا عذاب و رنج دوزخیان را می‌پذیرد و پس از گذشت مدت زمانی آن را منقطع می‌داند؛ در صورتی که با فرض گرفتن رأی/بن‌عربی مبنی بر سازگاری مزاج و طبع، عذاب و رنج اولیه نیز پذیرفته نخواهد بود؛ چنانچه سوزاندگی، از ذاتیات بلافصل آتش است. همچنین با فرض صحت مدعای/بن‌عربی در این مینا، مجبور می‌شویم حکم دهیم که عمل هیچ تأثیری در عاقبت دوزخی یا بهشتی انسان ندارد؛ که این امر کاملاً مخالف حکم شرع و عقل است.

/بن‌عربی در جایی مسئله عدمی و عرضی بودن گناه و ذاتی بودن عبودیت را مطرح می‌کند (این‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۳)؛ در حالی که در موقفی دیگر، خلقت ابتدایی برخی را مطابق و سازگار با دوزخ می‌شمارد و این یکی دیگر از تناقض‌گویی‌های/بن‌عربی است.

همچنین ادعای اقتضای ذاتی برخی موجودات بر دوزخ، ذهن هر متفکری را به جبر متمایل می‌کند؛ در حالی که خود

ابن عربی نظریه جبر را نمی‌پذیرد: «الجبر لا یصح عند المحقق لكونه ینافی صحة الفعل للعبد» (همان، ص ۴۲). صرف‌نظر از نگاه کلامی به جبر یا اختیار، بی‌توجهی ایشان به ادامه آیه ۱۷۹ سورة اعراف، امر عجیبی است؛ زیرا در ادامه آیه، علت این حکم مشخص شده است. در واقع مجرمان به واسطه آنکه با قلب خود نمی‌اندیشند و از چشم و گوش خود در راه هدایت بهره نمی‌برند، مستحق این عذاب می‌شوند و این امر نتیجه اراده آنها بر پیروی نکردن از مسیر سعادت دانسته شده است. نه اینکه خداوند غایت آنها را در دوزخ قرار داده باشد (طباطبایی، ۱، ۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۳۵).

مسئله دیگر، مقدم کردن وضع شخصی بر وضع الهی است، درباره مشرکانی که چوب و سنگ و... را شریک قرار داده‌اند. خود/بن‌عربی نیز به این مسئله اشاره می‌کند و آن را از اشکالاتی می‌داند که بر مشرکان وارد است؛ اینکه چرا مشرکان اسم خدا را بر اینها گذاشته‌اند، با اینکه می‌دانند اینها خدا نیستند. بر فرض که وضع اسم الوهیت نیز بر این اشیا درست باشد، با چه معیاری این وضع صورت گرفته است؟ مسلماً وضع قراردادی انسانی خواهد بود؛ زیرا آنها این الهه‌ها را با نظر خودشان پرستیده‌اند و هیچ امر و وضع الهی در این باره وجود ندارد. در حقیقت، آنها بین این دو وضع، یعنی وضع الهی و وضع خودشان، تفاوتی قائل نشده‌اند و از این منظر نیز مستحق عقاب‌اند.

### نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، به‌دست می‌آید که هم ظاهر آیات و روایات و هم نتیجه برهان عقلی، بر خلود در جهنم و تعذیب ابدی کافران معاند دلالت دارند. اصول و قواعد کلی‌ای که/بن‌عربی بر پایه آنها انقطاع عذاب مخلصین را در آتش اثبات کرده است نمی‌تواند دلیل محکمی بر انقطاع عذاب باشد.

به تصریح دهها آیه قرآن، عذاب اخروی برای بخشی از گناهکاران، ابدی و غیرمنقطع خواهد بود و در این باره تأکیدهای لفظی و معنوی را برشمردیم؛ گرچه ممکن است نسبت به عده‌ای از آنان منقطع شود و نجات یابند. از سوی دیگر، انتقام و غضب الهی بر عاصیان، منافاتی با رحمت مطلقه ندارد؛ چون اجرای عدالت است، ممدوح بوده و از مصادیق ظهور رحمت مطلقه است؛ چنانکه عذاب دائم نیز نوعی رحمت رحمانیه است. همچنین طبق تصریح بسیاری از آیات قرآنی و بر اساس براهین عقلی، تنها وعیدهایی محقق نمی‌شوند که اولاً تلقی نباشند و خود شامل حق الناس یا حق النفس نشوند. همچنین وقوع وعیدهای الهی، نه تنها ممتنع نیست، بلکه می‌تواند وجوب غیری بیاید و از امکان به وجوب برسد؛ و با توجه به اینکه وقوع آنها همان ظهور اعمال خود گناهکاران به شکل عذاب اخروی است، از مصادیق اجرای عدالت بوده و ممدوح است. عدالت نیز از صفات ثبوتی فعلی خداست.

همچنین با توجه به مسئله تبدیل صورت‌های نوعیه، انسان با وجود فطرت الهی، با تکرار گناهان موجب ایجاد ملکات و صورت‌هایی در نفس می‌شود که عَرَض لازم و قرین نفس‌اند که حتی باعث ایجاد فطرت ثانوی می‌شوند که عذاب دائم را به همراه خواهد داشت.

بنابراین، تأویلات مخالفان خلود درباره آیات خلود، از نظر قوت و صحت یکسان و هم‌تراز نیستند و با دلایل گفته شده/بن‌عربی و تابعانشان نمی‌توان به قطع، به انقطاع عذاب حکم داد.

## پی‌نوشت

۱. ماده «خ ل د» از باب خلد یخلد، دور بودن چیزی از برخورد با فساد و باقی ماندن آن بر حالتی است که قبلاً بوده است. اخلاص هر چیز به معنای دائمی بودن و حکم به بقای آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۹۱) برخی دیگر آن را به ثبات دائم و بقای لازم که غیر منقطع و پایدار باشد، تعریف کرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ص ۲۰۶؛ الجوهری، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۹۶)؛ اما برخی از اهل لغت، واژه خلود را به معنای ماندن طولانی نیز دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۴۲۶، ماده خلد).

## منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۸۰، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم، حوزه علمیه.
- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵، *تفسیر روح المعانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- املی، سیدحیدر، ۱۴۲۲ق، *تفسیر المحيط الأعظم*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- ابن منظور، جمال‌الدین محمدبن مکرم، بی‌تا، *لسان‌العرب*، بیروت، دارالصادر.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۸۲، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، ترجمهٔ محمدرضا انصاری، قم، نشر کوثر.
- ابن حزم، شهرستانی، ۱۳۴۸، *الفصل فی الملل والأهواء والنحل*، بیروت، دارالمعرفه.
- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۴۱۰، *رحمة من الرحمن فی تفسیر و انبساط القرآن*، جمع و تألیف محمود محمود الغراب، دمشق، مطبعة نصر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تهران، الزهرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۵ق، *الفتوحات المکیه*، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، قاهره، الهیئة المصریة العامه للکتاب.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- بالی افندی، مصطفی، ۱۴۲۲، *شرح فصوص الحکم*، بیروت دار الکتب العلمیه
- بخاری، محمد اسماعیل، صحیح بخاری، ۱۳۹۱، ترجمهٔ عبدالعلی نور احرازی، تهران، شیخ احمد جام.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح الفصوص*، مقدمهٔ جلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳، *شرح فصوص الحکم*، مصحح جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- جیلی، عبدالکریم، بی‌تا، *الانسان الکامل فی معرفه الاواخر و الاوائل*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۳۸۶، *کلیات حدیث قدسی*، ترجمهٔ زین‌العابدین کاظمی، تهران نشر دهقان.
- حسن زاده املی، حسن، ۱۳۷۸، *مهد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۲، *اتحاد عاقل به معقول*، تهران، علمی فرهنگی.
- حقی بروسوی، شیخ اسماعیل، بی‌تا، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دار الفکر.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، ۱۴۱۰، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی، چ دوم.
- رازی ۱، فخرالدین، ۱۴۲۰، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- رازی ۲، ابوالفتح، ۱۳۶۶، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مصحح محمد جعفر یاحقی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، دار القلم.
- رضا، محمد رشید، بی‌تا، *المنار (تفسیر القرآن الکریم)*، هیئة المصریة العامه.
- سبزواری، ملّاهادی، ۱۳۷۶، *رسائل*، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال آشتیانی، تهران، اسوه.
- سمرقندی، محمدبن احمد، بی‌تا، *بحر العلوم*، بیروت، دار الفکر.
- سیوطی جلال‌الدین، ۱۴۰۴، *تفسیر الدرر المشور*، الانوار المحمدیه، مصر.
- شاه‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۶، *رشحات البحار، کتاب الانسان و الفطره*، مترجم زاهد ویسی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدرالمطالین، محمد، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، *تسواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد، مرکز دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۱، *عرشیه*، تهران، مولی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل*، به کوشش حامد ناجی، تهران، نشر حکمت.

- ، بی تا، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهی، قم، بیدار.
- ، ۱۳۸۲، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، به اشرف سیدمحمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا. طباطبایی ۱، محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی ۲، مصطفی حسینی، ۱۴۲۶، *تفسیر فتح البیان فی ما روی من علی*، دارالجسور الثقافیه سوریه.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۹، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو.
- عقیفی، ابوالعلاء، ۱۳۸۰، *شرحی بر فصوص الحکم شرح و نقد اندیشه ابن عربی*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام.
- غزالی، محمد، ۱۴۰۹ *جواهر القرآن و درره*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قمشهای، محمدرضا، ۱۳۸۱، *حواشی بر رسائل قیصری*، به کوشش منوچهر صدوقی سهلا، تهران، حکمت.
- قونوی، صدرالدین، بی تا، *الفکوک*، نسخه خطی «موجود در نرم افزار عرفان ۳»
- ، ۱۳۷۵، *النفحات الالهیه*، ترجمه خواجهی، تهران، مولی.
- قیصری، داود، ۱۳۶۳، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۴، *شرح فصوص*، تهران، انجمن آثار مفاخر فرهنگی.
- کاشانی، فیض، ۱۳۷۵، *اصول المعارف*، مصحح جلال الدین آشتیانی، قم، حوزه علمیه.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۸۶، «قرآن و روش تفسیر آن از دیدگاه ابن عربی»، *بینات*، س هشتم، ش ۳۳.
- مجلسی، محمدباقر، بی تا، *بحار الانوار*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۲۶، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۷، «در حسن کار موحد و نقد ابن عربی»، *ماه فلسفه*، ش ۷، تهران.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۸۲، *شرح جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- ، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- ، ۱۳۸۳، *جهاد اکبر یا مبارزه با نفس*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- ، ۱۳۸۴، *اربعین حدیث*، ج ۳۳، تهران، مؤسسه نشر آثار امام.
- میبدی، احمد بن ابی سعد رشیدالدین، ۱۳۷۱ش، *کشف الاسرار وعده الابرار*، پنجم، تهران، امیر کبیر.
- نیشابوری، محمد بن حسن، ۱۴۱۵، *ایجاز البیان عن معانی القرآن*، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
- الهامی، داود، ۱۳۷۴، *عرفان اسلامی و عرفان التقاطی*، نشر مکتب اسلام.



## **A Critique of the Argument for the Heterogeneity of Immortality and Affliction in the Thought of Ibn Arabi and His Followers**

**Reza Hosseinifar** / Assistant Professor Shahid Chamran University Ahwaz

fereshtehhajizadeh@semnan.ac.ir

**Somayeh Amini Kahrizangi** / PhD Student of Islamic Mysticism and Thought of Imam Khomeini Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

**Received:** 2019/10/24 - **Accepted:** 2020/01/22

Amini.somaye@gmail.com

### **Abstract**

One of the major criticisms directed by critics to Ibn al-Arabi's school is about that Ibn 'Arabi and some of his followers` strange interpretations certain Qua`anic verses, including the issue of immortality in hell. Ibn al-'Arabi rejecting the idea of identity of "immortality in hell" and "chastisement in Hell" believes that those who dwell in Hell as immortal, remain in hell for a period of time, and after the conclusion of punishment in hell a period of prosperity begins, despite their immortality in hell. This group try to support this claim by resting on such foundations of philosophy and mysticism, like natural spirit, precedence of God`s mercy over his wrath, the possibility, permission of lag of threat of punishment. This study mentions the proofs and then critically comments on them. General speaking, Ibn 'Arabi's theory and arguments are open two criticisms: first, some principles do not seem correct or accurate; and the second, assuming that some principles are accepted, the afore mentioned claim cannot be supported and a flaw can be the argument put forward.

**Key words:** Ibn 'Arabi, immortality in hell, affliction, the conclusion of affliction, exegesis, the Qur`anic verses of immortality.

## The Position of “Companionship” in Hujwiri`s Kashf al-Mahjub and Suhrawardi`s Awarif al – ma`rif

Ghodratollah Khayatian / Associate Professor, Faculty of Humanities, Semnan University

khayatian@semnan.ac.ir

Seyed Hassan Tabatabaei / Assistant Professor, Faculty of Humanities, Semnan University

shtabataba@semnan.ac.ir

Fereshteh Hajizadeh / PhD Student of Persian Language and Literature, Semnan University

**Received:** 2019/11/10 - **Accepted:** 2020/02/04

fereshtehhajizadeh@semnan.ac.ir

### Abstract

The question of companionship and correct etiquette of companionship has a special position as one of the important and basic issues of gnostic`c of spiritual path. A considerable part of the etiquette relating to this important issue is dealt with in the texts of mystical prose. This study expounds the position of companionship in two important works of mystical prose that is: Hujwiri`s Kashf al - Mahjub Suhrawardi`s Awarif al – Ma`arif. The subject of companionship in the two mentioned works has been studied and its various dimensions and ways such as the etiquette and types of companionship have been considered. Since the authors of the two mentioned books are both among followers of the Baghdad school and sober they consensus on issues several and on the general aspects of companionship and they also have differences over some cases. At first, the article goes over the subject and explores it in each book separately, and then briefly mentions, the points of differences and similarities between the two works.

**Kew words:** etiquette of companionship, Islamic mysticism, Kashf al - Hijab, Hujwiri, Awarif al –Ma`arif.

## Sheikh Ahmad Sirhindi's Criticism of Ibn Arabi's Unity Theory

Morteza Karbalaie / PhD University of Religions

karbalaie.morteza@gmail.com

**Received:** 2019/11/10 - **Accepted:** 2020/02/04

### Abstract

Unity of Existence is one of the main teachings of Islamic mysticism. In the view of Muslim gnostics, the only real existent is the Truth Almighty and the creatures are the manifestation of this real existence. In the 7th century Ibn Arabi advanced satisfactory explanations about this theory. Sheikh Ahmad Sirhindi disagrees with Ibn Arabi's view. His criticisms are directed to the attribution of the objectivity of the Truth to the objects and the consequent perception which is referred to as "all are of Him", as well as the simultaneity and diffusion of the Truth in the world and the idea of attributing blameworthy and base things to the Truth. After referring to the personal status and works of Ahmad Sarhandi and the conditions prevailing his time, this study examines his criticism about the theory of unity of Existence. It concludes that Sherhandi did not understand the deep meaning of the encompassing distinction in Ibn Arabi's theology, and, adhering to the basic principles of theology, he proposed the theory of creation to replace the theory of irradiation, Sirhindi who thinks that it is necessary to distinguish between the beliefs of Islam and the Hindu school of Dante, advocates the ideas of Unity of vision.

**Key words:** Unity of Existence, Ibn Arabi, Unity of vision, Sherhandi, Islamic mysticism.

## **A review of the idea of Instauration in Philosophy and Mysticism in the view of Sadr al-Mutallahin, Imam Khomeini and Allameh Hassanzadeh Amoli**

**Mohsen Movahedi Asl** / Ph.D. Student of Islamic Philosophy and Theology Qom University

movahedi114@yahoo.com

**Askar Dirbaz** / Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, University of Qom

**Received:** 2019/05/17 - **Accepted:** 2019/09/13

a.dirbaz5597@gmail.com

### **Abstract**

The primary principle of philosophers in the discussion of "instauration" is that according to every theosophist and philosopher, who believes in the fundamental reality of existence, existence is factitious if any of them believes in the fundamental reality of quiddity instauration quiddity according to third theory, instauration is attributed to nature qualifying quiddity as existence.

considering transcendent philosophy based on the fundamental reality of existence these three philosophers first attribute instauration to existence, but when considering the Qur'anic rules of the unification of the Everlasting Refuge to which Qur'anic verses and traditions refer in mystic humor, they raise the discussion of instauration and propose a theory that agrees with what gnostics say about the particular Unity of Existence and ontological total knowledge of the most high Necessary existent and his aseity, in addition to the fact that the Qur'anic verses and traditions that establish the similarity between cause and effect broadly agree on this very principle.

This theory states that the Necessary existence of the Exalted and the existence of any other than God inseparable, rather they constitute a unification of the Everlasting refuge which fills the whole universe and leaving no place to be filled by others, therefore, existence is not factitious, and instauration is attributed to the manifestations of existence. In order to understand this theory, special attention should be given to the foundations of this debate, including the total knowledge of Existence, of the Truth, manifestation of Divine Essence, and absoluteness of his not being conditioned at the stage of division, so that the Everlasting – refuge unity of the Truth may dominate, and then the agreement between the statements will be possible.

**Key words:** instauration, existence, manifestations of existence, bringing to existence, ascription of quiddity to existence, the Everlasting - refuge unity.

## **A Comparison of Wayfaring the Doctrines in the Narrations with the Fundamentals of Practical Mysticism relating to the Waystation of Wayfaring «Awakening» with Emphasis on the Book of “Waystations of the Travelers”**

**Mohammad Miri** / Assistant Professor, Faculty of Islamic Studies, University of Tehran

**Received:** 2019/10/23 - **Accepted:** 2020/02/12

m.miri57@ut.ac.ir

### **Abstract**

Many of the narrations of the Infallibles refer, in one way or another, to the gnostic stages of awakening and their features and percepts governing them. This study which is in a form of comparison, investigates the scale of the harmony Khwaja Abdullah Ansari ideas on wayfaring in the book of “Waystations of the Travelers” concerning the waystation of awakening and the doctrines in the narrations, it aims to open up new vistas of developing the Fiqh of wayfaring in the mystical stage. This study collecting and categorizing, the narrations that can contribute to the promotion of the mystical debates about ‘awakening’. The advantage of this attempt is to prove the authenticity of gnostic` statements about the first waystation of itinerary of spiritual path, i.e. awakening, because it will be proven that what they are supported of by religious doctrines and that Islam’s legislative system and mystical order are in perfect harmony regarding this point. The author of " Waystations of The Travelers” considers awaking as the first waystation of wayfaring and categorizes the deceive elements and factors of this waystation into twelve components. For the first time this study collects evidences about the significant role of the twelve components in awakening and the wayfarer.

**Key words:** practical mysticism, waystation of awakening, Islam’s legislative system, narrations of mysticism, Waystations of the Travelers.

# Abstracts

## Direct Visionary Method; a Method for Understanding the Esoteric Meaning of the Quran

Rasoul Mursi / Level 4 of Qom Seminary

Erfani2015@chmail.ir

Received: 2019/12/08 - Accepted: 2020/01/21

### Abstract

One of the issues that has been the special concern of the researchers of Qur'anic sciences is the problem of the gnostics' methodology of the interpretations and exegeses of the Qur'an. One of the most important advantages of the methodology of mystical interpretation is that it contributes to changing the negative attitude which some scholars of science have about gnostics' Qur'anic esoteric interpretation. This is a descriptive and analytical research. A documentary method used in this study, the method of data collecting is library based and the collection of required data is made through taking notes. Different views are put forward about gnostic' method of interpretation. One group considers gnostics' method of interpretation to be contrary to the conventional methods of interpretation and the rational rules of understanding the text, and the another group hold that mystical interpretations noetic have quality and are not methodical. The author sees that mystical interpretation is a methodical kind of interpretation which has its own specific foundations and principles. One of these methods, referred to by scholars, is direct visionary method. Among the tools and conditions for grasping the esoteric meaning of speech through this method are the purity of the inner reciter, regular recitation of Qur'anic verses, and mediation and reflection with the presence of the heart with the Lord.

**Key words:** mystical exegesis of the Qur'an, direct visionary method, purity of inner person, regular recitation, mediation.

# Table of Contents

<b>Direct Visionary Method; a Method for Understanding the Esoteric Meaning of the Quran</b> / <i>Rasoul Mursi</i> .....	5
<b>A Comparison of Wayfaring the Doctrines in the Narrations with the Fundamentals of Practical Mysticism relating to the Waystation of Wayfaring «Awakening» with Emphasis on the Book of “Waystations of the Travelers”</b> / <i>Mohammad Miri</i> .....	21
<b>A review of the idea of Instauration in Philosophy and Mysticism in the view of Sadr al-Mutallahin, Imam Khomeini and Allameh Hassanzadeh Amoli</b> / <i>Mohsen Movahedi Asl / Askar Dirbaz</i> .....	35
<b>Sheikh Ahmad Sirhindi`s Criticism of Ibn Arabi`s Unity Theory</b> / <i>Morteza Karbalaie</i> .....	51
<b>The Position of “Companionship” in Hujwiri`s Kashf al-Mahjub and Suhrawardi`s Awarif al – ma`rif</b> / <i>Ghodratollah Khayatian / Seyed Hassan Tabatabaei / Fereshteh Hajizadeh</i> .....	65
<b>A Critique of the Argument for the Heterogeneity of Immortality and Affliction in the Thought of Ibn Arabi and His Followers</b> / <i>Reza Hosseiniyar / Somayeh Amini Kahrizsangi</i> .....	85

## *In the Name of Allah*

Anwār-Ma'rifat

Vol.8, No.1, Spring & Summer 2019

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>**

---