

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 - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه گیری: نتیجه بیانگر 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.

معنویت در گفتار علامه طباطبائی / ۵

رضا رضائی گیلانی

فلسفه معنویت در اندیشه و آثار استاد شهید مطهری / ۱۷

محمدجواد رودگر

مقایسه تطبیقی دیدگاه امام خمینی^{ره} و عارفان پیشین درباره مقام سلوکی فنا / ۳۵

محمد میری

انسان کامل براساس اندیشه‌های عرفانی امام خمینی^{ره} / ۴۹

مهدی کهنوجی

جایگاه انسان کامل در نظام هستی در اندیشه صدرالمآلپین و امام خمینی^{ره} / ۶۵

کمال فرح رامین / طاهره رحمانی دهنوی

طرح‌های سلوکی عارفان و علمای اخلاق سده اخیر حوزه علمیه قم / ۸۳

داود حسن‌زاده کریم‌آباد

ارزیابی دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره وحدت وجود عرفانی / ۱۰۱

کمال وحید واحدجوان / محمدرضا بهاری

آسیب‌شناسی عرفان؛ بازخوانی جایگاه عرفان از منظر علامه مصباح یزدی / ۱۱۵

علیرضا کرمانی

تأویل و تفسیر عرفانی در نگاه اندیشمندان سده اخیر حوزه علمیه قم / ۱۳۱

رسول مزرئی

جایگاه‌شناسی «عرفان اجتماعی» در حوزه علمیه قم در سده اخیر (۱۳۰۰-۱۴۰۰ش) / ۱۴۹

سعید هلالیان

چیستی «عرش هویت» از دیدگاه عارفان / ۱۷۵

کمال محمدصادق دوراندیش / رحمان بوالحسنی


بررسی تطبیقی عشق از دیدگاه ابن‌فارض مصری و یوحنا صلیبی / ۱۸۹

کمال سیدمحمدرضا میریوسفی / علیرضا کرمانی / احمد سعیدی

معنویت در گفتمان علامه طباطبائی

رضا رضائی گیلانی / استاد فقه و فلسفه حوزه علمیه قم

amir_aghajanloo@yahoo.com

 orcid.org/0000-0003-2304-4244



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۰

چکیده

معنویت‌شناسی صائب و صادق یکی از ضروری‌ترین، مهم‌ترین و در عین حال حساس‌ترین نیازهای وجودی انسان معاصر است و معنویت‌گرایی، فطری انسان و هم‌سر نوشت با اوست؛ زیرا با وجود او سرشته شده است. علامه طباطبائی از جمله عالمان دینی است که نه تنها به معنویت اصیل توجه همه‌جانبه داشت، بلکه خود از عالمان معنوی در سطح عالی بود که در قالب‌های گوناگون در زمینه معنویت‌شناسی قلم زده و معنویت تشیع را به‌مثابه کامل‌ترین نوع معنویت معرفی کرده است. پرسش محوری نوشتار حاضر این است که معنویت در گفتمان علامه چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟ روش دستیابی به پاسخ پرسش یادشده، کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی است که بر منطق نقلی و عقلی استوار است. نتیجه مباحث عبارت است از: ۱. فطری بودن معنویت؛ ۲. تعلق معنویت به عالم باطن و جهان غیب؛ ۳. نیاز به استاد معنوی در تربیت معنوی؛ ۴. ظهور معنویت توحیدی در معنویت تشیع؛ ۵. شناخت شهودی نفس در دستیابی به معنویت حقیقی و نیل به مقام ولایت الهیه.

کلیدواژه‌ها: معنویت، فطرت، امام، اصحاب معنوی، توحید، معرفت نفس، علامه طباطبائی.

معنویت ریشه در عمق جان انسان دارد و انسان را با معنویت هم‌سرنوشت و هم‌سفر نوشته‌اند؛ زیرا از حیث فلسفی انسان بر مبنای فطرت الهی با معنویت، وحدت فطری و سرشتی دارد، هرچند با این حقیقت متعالی آشنا نباشد و از این واقعیت وجودی غفلت کند. به بیان دیگر فطرت و معنویت در هم تنیده و انفکاک‌ناپذیرند و اصالت در انسان از آن فطرت است، نه طبیعت و غریزه. به همین دلیل است که انسان در طول زندگی‌اش در جست‌وجوی معنویت در همه ساحات بینشی، گرایشی و کنشی و سطوح روحی و درونی است. در نتیجه، حصول منزلت ظاهری و مقام اعتباری، اگرچه ممکن است برایش آسایش‌آفرین باشد، لیکن هرگز به او آرامش نمی‌دهد و سیرایش نمی‌کند. بنابراین به تعبیر علامه طباطبائی:

یکی از مسائل مهم زندگی انسان حرکت کمال‌گرایانه به سوی حق تعالی است که انسان را در بعد معنوی و روحانی پرورش داده و از گرداب ظلمت‌ها و حجاب‌های ظلمانی رهاکننده و به منزل‌های امن قرب الهی وارد می‌کند. چیزی که در این حرکت معنوی برای سالکان همچون اکسیر است، حب الهی است که می‌تواند یکباره خرمن هستی‌ها و نیت‌ها و غصه‌ها و مشکلات را بسوزاند و از ریشه و بن قطع کند و اثری از آن در وجود سالک باقی نگذارد (ر.ک: حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۵).

سلوک امری وجودی و جوهری است که با سیر انفسی و صیروت یا شدن اشتدادی تحقق پیدا می‌کند؛ یعنی سلوک زمانی در متن وجودی سالک تحقق پیدا می‌کند تا سالک را به لحاظ جوهری متحول سازد. تحول جوهری اشتدادی معلول معرفت صائب، محبت صادق و عمل صالح است. بنابراین کسانی که شیفته محبت الهی می‌گردند، به تدریج از کثرات و از دنیا و امور دنیوی جدا می‌شوند و به سوی وحدت و کمال مطلق سیر می‌کنند. به این حرکت قلبی و معنوی «سیر و سلوک» می‌گویند. علامه می‌فرماید:

مسافر این راه کسی است که از اصل و ابتدا و انتهای خود آگاه شود و در فکر رها کردن بدی‌ها و نقصان خود باشد، و چون آتشی که از دود صافی می‌گردد، عشق و محبتش به یک جانب (که ابتدا و انتهاش یکی است) متوجه گردد و از ظلمت‌ها و دودهای تعلقات و قاذورات تعینات پاکیزه شود و همچون آتشی سرخ در محبت و عشق محبوب گردد، و خود و آثار خود را از دست بدهد و از آنها تجافی حاصل نماید... سلوک و سیر این سفر همان سیر کشفی است که برای سالک پیش می‌آید و نفی تعلقات امکانی می‌نماید و می‌بیند که یک مؤثر در عالم بیش نیست. تمام اعمال و کردار نیز برای حفظ این معناست و در واقع، اعمال، حافظ حقیقت‌اند (سعادت‌پور، ۱۳۸۴، ص ۳۸ و ۱۵۹).

پس اگر این سیر درونی و تحول باطنی و اوج و عروج عقلی و قلبی و سلوک روحی نباشد انسان دچار رکود، جمود، سکون و وقوف می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۰۱).

بنابراین توجه به این نکته ضروری است که قرآن کریم نیز از آدمیان می‌خواهد خود را به تدریج به معرفت عرفانی برسانند و از این طریق هرگونه شک و تردید یا سهو و نسیان را از ساحات معرفتی خود بزایند و به بلوغ و کمال واقعی دست یابند. برای مثال علامه طباطبائی ذیل تفسیر آیه «... وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ...» (انعام: ۱۲۲) (... و برای او نوری [از ایمانش] قرار دادیم که با آن در میان مردم راه می‌رود...) می‌فرماید: مقصود از

«نور» در این آیه، علم و معرفتی است که از ایمان قلبی متولد می‌شود، نه علمی که از راه تعلیم و تربیت حاصل گردد (طباطبائی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۴۱).

۱. پیشینه بحث

تا آنجایی که نگارنده بررسی کرده در خصوص معنویت اسلامی به معنای موضوعی (موضوع‌محور) قبل از علامه طباطبائی تحقیقی در قالب کتاب یا مقاله منتشر نشده است، همان‌گونه که مسئله معنویت اسلامی (مسئله‌محور) نیز مورد توجه تحقیقاتی عالمان دین در قالب پژوهش‌های مصطلح نبود. در تفاسیر نیز معنویت مسئله ذهنی و موضوع فکری مفسران مسلمان نبود، تا اینکه علامه طباطبائی معنویت را به عنوان یک مسئله مهم فطری و نیاز و گرایش وجودی انسان در آثار خویش طرح و تبیین کردند که در نوشتار حاضر به همین مسئله پرداخته شد.

۲. ماهیت معنویت

علامه طباطبائی در تبیین ماهیت معنوی، حیات معنوی و کمالات باطنی که سیر و سلوک راه نیل به آن حقایق ماورایی است، بر چهار نکته نغز و زیرساختی تأکید دارد که عبارتند از: ۱. موطن معنویت (عالم باطن)؛ ۲. معنویت حقیقی و حیات واقعی؛ ۳. معنویت متذکرانه (یاد دائمی خدا)؛ ۴. راه شناخت نفس خود. ایشان معتقد است:

الف) روش این سیر باطنی و حیات معنوی روی این اساس استوار است که کمالات باطنی و مقامات معنوی انسان به یک رشته واقعیت‌های حقیقی بیرون از واقعیت طبیعت و جهان ماده است و «عالم باطن» که موطن حیات معنوی است، جهانی است بسیار اصیل‌تر و واقعیت‌دارتر و پهناتر از جهان «ماده و حس» (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۶۳).
 و برای عالم ماده و طبیعت و پس‌پرده غیب، حقایق اصیلی است که انسان دیر یا زود و بالاخره در دم مرگ و روز رستاخیز، به آنها اطلاع یافته، برایش مشهود و مکشوف خواهد افتاد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳).
 ب) این معنویت، مخصوصاً در لسان قرآن «حیات» نامیده شده و حقیقتاً یک واقعیت زنده‌ای بوده و از قبیل مقامات و موقعیت‌های پنداری و قراردادی اجتماعی، مانند ریاست و مالکیت و فرمان‌فرمایی و نظایر آنها نیست (طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۲).

... به هر حال، تنها راه محبت و مهر است که نفس محب را به واسطه انجذابی که به سوی محبوب پیدا می‌کند، مجذوب وی نموده و همه چیز، حتی خود را از لوح دل خویش محو کرده و شعور و ادراکش را تنها و تنها به محبوب اختصاص می‌دهد. از اینجا روشن است که معرفت حقیقی حق - سبحانه - جز از راه حب صورت نمی‌گیرد... (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴-۱۶۵).

ج) (اهل محبت) آنان هستند که خود را از همه کنار کشیده و همه چیز را فراموش کرده‌اند و در اثر اخلاص و بندگی، همه قوای خود را متوجه عالم بالا ساخته، دیده به نور پروردگار پاک، روشن ساخته‌اند و با چشم واقع‌بین، حقایق انشیا و ملکوت آسمان و زمین را دیده‌اند؛ زیرا در اثر اخلاص و بندگی به یقین رسیده‌اند و در اثر یقین، ملکوت آسمان و زمین و زندگی جاودانی جهان ابدیت برایشان مکشوف شده است (طباطبائی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۱۵۸).

د) این راهرو که هیچ همتی جز یاد و فراموش کردن همه چیز ندارد... همه راه‌ها را پشت سر انداخته، راه نفس خود را پیش می‌گیرد و به خدای خود از دریچه نفس خود نگاه می‌کند تا مطلوب واقعی خود را دریابد... (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۹۸).

۳. فطری بودن معنویت

«مهم‌ترین رکن انسانیت معنویت است» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۷۱). علامه طباطبائی بر آن است که عرفان در نهاد و نهان وجود انسان ریشه دارد و غریزه واقع‌گرایی انسان او را به جذب و انجذاب در برابر کمال مطلق وامی‌دارد و وجود مقیدش را به وجود مطلق متصل می‌کند؛ چنان‌که فرموده است:

زندگی عرفانی و ذوق معنوی غریزه‌ای است که در نهاد انسان نهفته است و با پیدایش ادیان و مذاهبی که کم و بیش با جهان ابدیت و ماورای طبیعت سروکاری دارند، طبعاً در میان پیروانشان کسانی پیدا خواهند شد که با بیدار شدن حس نهفته خود، دل را از تعلقات این جهان گذران بر از رنج و نومیدی کنده و به هوای آسایش مطلق روی به جهان ابدیت آورند و عملاً نیز در هر یک از ادیان و مذاهبی که نامی از خدا در میانشان هست، گروهی از شیفتگان زندگی معنوی و روش عرفانی می‌بینیم (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۸).

ایشان در تحلیل «کمال حقیقی» انسان می‌فرماید:

کمال جسمی کمال انسان نیست؛ چون انسان در همان جسمانیت خلاصه نمی‌شود، بلکه او مرکب است از جسمی و روحی، و مؤلف است از دو جهت مادیت و معنویت. او حیاتی در بدن دارد، و حیاتی بعد از مفارقت از بدن. آری، او فنا و زوال ندارد. او احتیاج به کمال و سعادت دارد که در زندگی آخرت خود به آن تکیه داشته باشد. پس این صحیح نیست که کمال جسمی او را که اساسش زندگی طبیعی اوست، کمال او و سعادت او بخوانی و حقیقت انسان را منحصر در همین حقیقت بدانی. چون از این آیه استفاده می‌شود کلمه «حنیف» تعریضی بر یهود و نصاراست، نه جمله «و ما کان مِنَ الْمُشْرِکِینَ»؛ چون «حنیف» به معنای بری بودن ساحت ابراهیم از انحراف، از وسط به طرف افراط و تفریط است؛ به طرف مادیت محضه یهود، و معنویت محضه نصارا. و کلمه «مسلماً» تعریض بر مشرکین است؛ چون می‌فهماند که ابراهیم تنها تسلیم خدا بود، و چون بت‌پرستان برای او شریکی نمی‌گرفت (طباطبائی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۲۴-۳۰۵).

۴. تدریج و تداوم در رسیدن به معنویت

یکی از شرایط اصلی سلوک «استقامت در راه و استدامه سلوک» است که شرط تحقق کامل و به ثمر رسیدن سلوک محسوب می‌شود. استدامه سلوک نیز به استدامه اعمال و دستورات سلوکی است و اگر استمرار در اعمال نباشد انسان دچار رکود و بلکه بازگشت به ابتدای مسیر خواهد شد. این استمرار اعمال و مراقبات است که انسان را از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر و از حال به مقام و از مقامی به مقامی دیگر رشد می‌دهد.

از این‌رو علامه در بیان استمرار عمل می‌فرماید:

سالک باید به واسطه اعمال مترتبه و مداوم خود، آن صورت ملکوتیه مجرده را در نفس خود تثبیت کند تا از حال به مقام ملکه ارتقا یابد. سالک باید به واسطه تکرار هر عملی حظ روحانی و ایمانی خود را از آن عمل دریافت کند و تا این معنی برای او حاصل نشود دست از عمل باز ندارد، و آن جنبه ملکوتی ثابت عمل وقتی حاصل می‌گردد که سالک به طور ثابت و دوام به عمل اشتغال ورزد تا اثرات ثابتة اعمال فائیه خارجی در صقع نفس رسوخ پیدا کند و متحجر گردد و دیگر پس از تثبیت و استقرار قابل رفع نباشد (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۱۲).

عارفان والامقام و اصحاب سلوک همواره بر لزوم دوام ذکر تأکید می‌کنند (ر.ک: همدانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص

۲۶۳-۲۸۰) و اولیای الهی همچون آیت‌الله سعادت‌پرور شاگردان خود را به صبر در مسیر سلوک و عدم تعجیل در رسیدن به مقصد توصیه می‌کردند (نقل از: استاد نجفی).

امام خمینی^{علیه السلام} زیربنای سلوک و رسیدن به کمالات را تدریجی دانسته، بیان می‌دارد: آیات قرآن (انعام: ۷۶-۷۹) سلوک حضرت ابراهیم^{علیه السلام} را نمونه‌ای از تدریجی بودن سلوک دانسته‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۳ و ۱۴).

۵. امکان جمع معنویت و مادیت

یکی از مسائل و یا چالش‌های ساحت معنویت در عرصه عمل این است که آیا معنویت با مادیت و حیات معنوی با زندگی در عالم ماده و دنیا سازگار و قابل جمع هستند یا نه؟ پاسخ به این مسئله از منظر علامه مثبت است.

امت اسلام به تحقیق بین این دو کمال و سعادت را جمع نموده‌اند و مادیت و معنویت را در حد اعتدال برگزیده‌اند. پس اسلام امتی متعادل و میانه است که هر دو طرف با آن سنجیده می‌شوند. لذا این امت شهید و گواه است بر سایر امم (طباطبائی، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۲۹۴-۳۰۱).

امروز مادیات معنویات را تحت‌الشعاع قرار داده و جلب شدن حواس به سوی مادیت پرده ضخیمی بر روی روحانیت و معنویت دینی زده است. کمترین مراجعه به تاریخ ادیان و مذاهب و اوضاع دینی مردم در ادوار گذشته و مقایسه اجمالی آنها با اوضاع دینی این زمان، این مطلب را آفتابی می‌کند و همچنین نمی‌شود تردید داشت که پیوسته زیاده‌روی در مادیت و انحراف از اعتدال در زندگی، از روح معنویت کاسته و خاطره‌های دینی را از یاد می‌برد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۴۱).

پایه و اساس جامعه متمدن امروز ماده و زندگی مادی و پیشرفت مادی و علم و صنعت و کمالات مادی است. ولی پایه زندگی جامعه اسلامی با دارا بودن همه مزایای مادی، ایمان به خدا، فضیلت، معنویت و پیمودن مدارج عالی انسانیت است (طباطبائی، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۸).

۶. ضرورت استاد سیر معنوی

یکی از مسائل بنیادین در سیر معنوی نیاز و عدم نیاز به استاد معنوی و تربیت تحت هدایت اوست. نیاز به استاد سلوک از همان ابتدای سلوک، به اتفاق بیشتر اولیای الهی لازم است (در این زمینه، ر.ک: همدانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۹۰؛ نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸-۱۲۹). تمام کسانی که در مقامات عرفانی به جایی رسیده‌اند - به‌ویژه در طریق مکتب نجف - دارای استاد سیر و سلوک بوده‌اند.

علامه طباطبائی لزوم استاد معنوی و سلوکی را که به مقام تجلی ذاتی رسیده، برای تبعیت از او لازم می‌داند. تجلی ذاتی آن است که ذات مقدس حضرت باری تعالی در سالک تجلی نماید، و آن وقتی حاصل می‌شود که سالک از اسم و رسم گذشته باشد، و به عبارت دیگر بکلی خود را گم کرده و اثری در عالم وجود از خود نیابد (طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸).

امام خمینی^{علیه السلام} نیز براین باور است که استاد سلوکی و معنوی که آشنا به کیفیات راه بوده و از ریاضات شرعی تعدی نکند، به سبب تعدد بسیار طرق سلوک، لازم است.

و لذلك بعقیده أهل السلوك لابد للسالک من معلّم یرشده إلى طریق السلوك، عارفاً کیفیاته، غیر معوّج عن طریق الرياضات الشرعیة. فإن طرق السلوك الباطنی غیر محصور بعدد أنفاس الخلاق (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۸۸). کسی که از استاد راه که اهلیت تربیت شاگرد در طریق حق را دارد، تبعیت کند، در روایات، از او به «هدایت شده به راه حق» تعبیر شده است:

- «طوبی لمن سَلَكَ طَرِيقَ السَّلَامَةِ بَصَرَ مَنْ بَصَّرَهُ وَ طَاعَةَ هَادٍ أُمْرَهُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ص ۴۲۱).
- «مَنْ يَطْلُبُ الْهَدَايَةَ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهَا، يَضِلُّ» (همان، ص ۴۲۲).
- «هَلْكَ مَنْ لَيْسَ لَهُ حَكِيمٌ يُرْشِدُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۸، ص ۱۵۹).
- «عَلَيْكَ بِطَاعَةِ مَنْ يَأْمُرُكَ بِالذِّينِ؛ فَإِنَّهُ يَهْدِيكَ وَ يُنَجِّيكَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ص ۴۲۱).
- «لَا ضَلَالَ مَعَ إِرْشَادٍ» (همان، ص ۱۳۷).

بنا بر نقل علامه تهرانی، علامه طباطبائی در لزوم همراهی با استاد می‌فرماید:

یکی از عالی‌ترین ثمره استاد همین است که شاگرد را خودسر و یله نمی‌گذارد، و محال است با تحقق معانی عالی عرفانیه در شاگرد، این نحوه از کلمات از او صادر شود. حسین منصور حلاج استاد نداشت و همین موجب خطرات برای وی شد... حضرت آقای حاج سیدهاشم حداد طریقه حلاج را رد می‌کردند و می‌فرمودند: در آنچه از او نقل شده مطالبی است که دلالت بر نقصان او دارد... منصور حلاج اصل مطالبش همان مطالب سایر عرفاست و چیز دیگری ندارد، اما چون فاش‌کننده اسرار الهی بود، خلقی را به فتنه و فساد انداخت و سرش را بالای چوبه دار برد (حسینی تهرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۶۲).

به تعبیر آیت‌الله سیدمحمدحسین حسینی تهرانی:

سالک‌ها به الله در همه مراحل سلوک به استاد بصیر و خبیر نیاز دارد. بدون استاد و راهنما حرکت کردن در هر مرحله‌ای خطراتی مخصوص به خود دارد که گاه سبب در راه ماندن و گاه باعث سقوط و هلاک دائمی نفس می‌شود... یکی از خطرات مهمی که سالک بدون استاد را تهدید می‌کند این است که پس از طی مراحل و مدارجی از سلوک و دریافت مشاهدات باطنی خویش، لب به سخنانی گشاید که نباید، و به اصطلاح شطحیاتی از او سر زند که باعث به فتنه انداختن خود و دیگران گردد (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۳۸).

ناگفته نماند که استاد معنوی دارای اقسامی است که عبارتند از:

۱. استاد عام (عالم ربانی و به مقامات معنوی و فتوحات غیبی رسیده)؛
 ۲. استاد خاص (وجود نازنین بقیه‌الله الاعظم علیه السلام و هدایت‌های باطنی آن وجود نوری و قدسی).
- استاد معنوی عام باید ویژگی‌های ممتازی در سیر باطنی و نیل به مقام ولایت الهیه داشته باشد. بنابراین استاد سلوکی باید دارای ویژگی‌های ذیل باشد:

۱. شایستگی علمی - معرفتی در حوزه اسلام‌شناسی و آشنایی تخصصی با اخلاق و عرفان؛
۲. شایستگی اخلاقی - سلوکی و دانایی و توانایی لازم در تعلیم و تربیت شاگرد؛
۳. داشتن تجربه کافی در تربیت شاگرد؛
۴. درمان‌شناسی در دفع و رفع موانع سیر و سلوک؛
۵. صاحب مقامات معنوی؛

۶. شریعت‌گرایی در همه مراحل تربیتی (ساری و جاری ساختن منطق شریعت در سیر و سلوک)؛
۷. قدرت بیان و انتقال تأثیر‌گذار؛
۸. استعدادشناسی و استعدادیابی شاگرد در مقام معناگرایی؛
۹. مورد تأیید استاد کامل؛
۱۰. داشتن زندگی سالم و سازنده و بدون انحراف و شائبه؛
۱۱. داعی به سوی خدا، نه خود.

۷. امام هادی و رهبری معنوی

با عنایت به لزوم استاد عام و آنگاه استاد خاص در تربیت معنوی، علامه طباطبائی که خود تحت تربیت سلوکی و معنوی آیت‌الله میرزا علی‌آقا قاضی بوده، معتقد است: هادی و راهبر انسان به موطن حیات معنوی هر آینه «امام» است که انسان کامل الهی است؛ چنان‌که نوشته‌اند:

کسی که حامل درجات قرب و امیر قافله اهل ولایت بوده و رابطه انسانیت را با این واقعیت حفظ می‌کند در لسان قرآن «امام» نامیده می‌شود (سجده: ۲۴؛ انبیاء: ۲۳).

خداوند - عز اسمه - در هر عصری یک فرد از افراد انسان را با یک تأیید مخصوصی برمی‌گزیند و بر این مقام که مقام کمال انسانی است، هدایت فرموده، به واسطه وی دیگران را به درجات مختلف این مقام راهبری می‌نماید. امام است که حقیقت پس پرده غیب برای وی بلاواسطه و تنها با تأیید الهی مکشوف است و درجات قرب و ولایت را خود سیر نموده و دیگران را با استعدادات مختلفی که اکتساباً به‌دست آورده‌اند، به مقامات مختلف کمالی خود هدایت می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۷۱).

آری، پیران کامل و راهنما و راهبران حقیقی و مرشدان و مرادهای بی‌گفت‌وگو همانا سفیران الهی و خلفای خداوند و اولیاءالله هستند؛ یعنی انسان کامل مکمل معصوم علیه السلام، یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و عترت طاهره‌اش علیهم السلام یعنی حجة‌الله و خلیفة‌الله امام عصر عجل الله فرجه (ر.ک. حسینی تهرانی، ۱۴۲۳ق - الف، ج ۱۸، ص ۲۴۲-۲۵۴ و ۳۰۲).

۸. اصحاب معنوی

بر مبنای آنچه در خصوص هدایت باطنی و تربیت معنوی امام به‌عنوان هادی حقیقی بیان شد، روشن است که امام در میان اصحاب خویش، یارانی با ظرفیت‌ها و استعدادهای خاصی داشتند و به تعلیم و تربیت خاص آنان اهتمام ورزیدند که به «اصحاب سر» و «اصحاب معنوی» موسوم‌اند. به تعبیر علامه:

امام اول شیعه، در ۲۵ سال دوران گوشه‌گیری و ۵ سال زمان خلافت پرمحنت خود، با لهجه جذاب و بلاغت خارق‌العاده خود، که به تصدیق دوست و دشمن غیرقابل معارضه و بی‌رقیب بود، به نشر معارف و احکام اسلام پرداخت و درهای بهترین بحث‌های منطقی و آزاد را به روی مردم باز نمود و عده‌ای از مردان خدا را از صحابه و تابعین، مانند سلمان و کمیل نخعی و اویس قرنی و رشید هجری و میثم کوفی و غیر آنها پرورش داد و البته نمی‌شود گفت که اینان با روش معنویت که داشتند و ذخایر معارف و علومی که حمل می‌کردند، در جامعه اسلامی هیچ‌گونه تأثیری نداشتند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۹۰).

۹. معنویت توحیدی

در خصوص معنویت توحیدی بیان دو نکته اساسی از علامه طباطبائی لازم است ذکر شود:

الف) تمام امتیازهای ذکرشده دین اسلام بر تمدن شرق و غرب، از ریشه توحید و خداشناسی که اساس و پایه اصلی این آیین مبین است، مایه می‌گیرد و سرچشمه همه بیچارگی‌های تمدن امروز، فراموش کردن حقیقت اصلی حیات، یعنی خدای جهان‌آفرین و توجه کامل به جهان ماده و زر و زیور و زرق و برق دنیا، منهای خدا و معنویت و اخلاق است (همان).

ب) به نظر اینجانب معنویت اسلام تنها با تشییع، قابل حیات و دوام و تقویت می‌باشد و این معنی در برابر هر گونه تحول و تغییری که جوامع اسلامی دستخوش آن باشند، استقامت خواهد کرد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۳۱؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۸۰).

به عقیده علامه طباطبائی اعتقاد به توحید از حد یک مفهوم ذهنی فراتر می‌رود و تمام زندگی و سراسر هستی را تحت پوشش خود می‌گیرد، به گونه‌ای که فرد موحد در بینش و رفتار و کنش، در اعتقاد و در عمل توحیدی می‌اندیشد و عمل می‌کند و سراسر زندگی او حضور توحید است. از این رو عرفای موحد و حکیمان مثاله ضمن اعتراف به دشواری و ژرفای مسئله توحید، آن را تنها در حد یک اعتقاد خلاصه نکرده‌اند؛ چنان که حق هم همین است، بلکه آن را نوعی سیر و سفر و رفتار و عمل می‌دانند؛ نوعی «وصول» و رسیدن و مشاهده و دیدن می‌دانند که آدمی به آن باری‌یابد و به توحید می‌رسد، نه اینکه تنها توحید را می‌داند و به آن اعتقاد دارد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۴).

از این‌روست که علامه طباطبائی در این زمینه می‌فرماید:

حقیقت وجود به نظر عارف، یک واحد شخصی است منحصر به واجب، و غیر واجب از ممکنات موجودند مجازاً، نه حقیقتاً و مظهر وجود واجبی هستند، نه مستقل در وجود و دارای حقیقت وجود (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۱۴).

در تذیل اول بر مکتوب اول آیت‌الله شیخ محمدحسین اصفهانی نیز می‌فرماید:

مسئله وحدت شخصی وجود نسبت به وحدت تشکیک وجود، نظری است أدق در مقابل نظر دقیق، و حقیقتی است عمیق تر از حقیقتی که تشکیک وجود به آن در مقابل اصالة الماهیه حکم می‌کند. پس احکام و حقایقی که از روی مسلک تشکیک وجود دارد با براهین اثبات شده، در جای خودشان ثابت، و در مرتبه خودشان محقق‌اند. بالنظر الی النظر الادق موضوعاتشان مرتفع است، نه اینکه با حفظ بقای موضوع، حکمی مناقض و مبطل حکم اولی بر آنها دارد. و علی بعض الاصلاحات نظر ثانی وارد است به نظر اول، نه معارض.

ایشان در ادامه می‌فرماید:

چون در دار تحقق و وجود، بجز ذات حق موجودی به حقیقت نیست و موجودات مجازی تعینات و ظهورات وی می‌باشند، پس هریک از آنها اسمی هستند از اسماء حق (حسینی طهرانی، ۱۴۲۸ق - ب، ص ۱۷۲).

علامه طباطبائی با عبارتی موجز، اما پرمحتوا، بحث «توحید عرفانی» را به زیبایی تبیین کرده است. ایشان در همان ابتدا، مدعای خود را «وحدت شخصی وجود» معرفی می‌کند و سپس با برهان و نیز متون دینی، آن مسئله را توضیح می‌دهد. از جمله می‌فرماید:

در دار هستی یک موجود است که واجب‌الوجود و مستجمع جمیع صفات کمال است. از آنجاکه وجود، حقیقت اصلی است و غیر از وجود چیزی در خارج از واقع نیست، زیرا غیر وجود باطل است، پس او عین صرافت است.

بنابراین هرچه را که برای او دوم در نظر بگیریم، خود اوست؛ زیرا اگر غیر او باشد، یا به وسیله غیر، از او امتیاز یابد، باطل است. پس ممتنع الفرض خواهد بود. نتیجه آنکه وجود به وحدت حقه است و از اینجا روشن می‌شود که وجود ذاتاً بر هر کمال حقیقی به نحو عینیت مشتمل است، و از آنجا که وجود ذاتاً مناقض عدم و طارداً آن است، پس ذاتاً قابل عدم نیست و نمی‌توان عدم را بر او حمل کرد. پس وجود حقیقی واجب‌الوجود بالذات است. پس حقیقت وجود از حیث ذات و از حیث همه جهات، واجب و همه صفات کمال را دارا و از همه صفات نقص و حیثیات عدمی منزّه است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۶۵).

۱۰. راه نیل به معنویت حقیقی

طریق معرفت شهودی نفس (درک و دریافت فقر وجودی و شهود نیاز ذاتی) که به انقطاع از غیر خدا و اتصال به خدا می‌انجامد، اقرب طرق توحیدی و راه رسیدن به هدف والای زندگی است؛ چنان‌که علامه مرقوم داشته است:

... ثم أمر المؤمنین فی قوله «علیکم أنفسکم» (مائده: ۱۰۵) بلزوم أنفسهم. کان فیہ دلالة علی أن نفس المؤمن هو الطريق الذی یؤمر بسلوکه و لزومه فإن الحثّ علی الطريق إنما یلائم الحثّ علی لزومه و التحذیر من ترکہ، لا علی لزوم سالک الطريق کما نشاهده فی مثل قوله تعالی: «وأن هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیلہ» (انعام: ۱۵۳). فأمره تعالی المؤمنین بلزوم معرفة أنفسهم فی مقام الحثّ علی التحفظ علی طریق هدایتهم یفید أن الطريق الذی یجب علیهم سلوکه و لزومه، هو أنفسهم. فنفس المؤمن هو طریقہ الذی یسلکه الی ربه و هو طریق هداة و هو المنتهی به الی سعادته» (طباطبائی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵).

حاصل معنای متن یادشده این است که مؤمنان به پرداختن نفس خود امر شده‌اند و از این جمله فهمیده می‌شود راهی که به سلوک آن امر فرموده، همان نفس مؤمن است؛ زیرا نفس مؤمن همان طریقی است که باید آن را سلوک نماید. بنابراین نفس مؤمن طریق و خط سیری است که به پروردگار منتهی می‌شود. نفس مؤمن راه هدایت است و او را به سعادتش می‌رساند.

علامه در *رسالة الولاية* نزدیک‌ترین راه شناخت خدا را شناخت نفس دانسته است: «... أن معرفة الرب من طریق النفس، حیث کانت أقرب طریقاً و أتم نتیجة» (طباطبائی، ۱۳۸۱، فصل چهارم). در حدیث نبوی و علوی نیز وارد شده است: «من عرف نفسه عرف ربه، او فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۷ ص ۱۲۳). یا مرقوم داشته است: «فقد تحصل أن النظر فی آیات الانفس، أنفس و أعلى قيمة و أنه هو المنتج لحقیقة المعرفة فحسب» (طباطبائی، ۱۳۹۱ق، ج ۶ ص ۱۷۲؛ نیز ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۲۳۴).

پس، از دیدگاه علامه، خودشناسی نزدیک‌ترین راه، کامل‌ترین نتیجه‌دهنده، گرانهاترین راه خداشناسی و خدایابی است که به تعبیر *آیت‌الله جوادی آملی*، سه عنصر راه، رونده و هدف یا سالک، مسلک و مسلوک‌الیه مطرح‌اند که در طریق آفاقی هر سه از هم جدا و در طریق معرفت نفس حصولی و مفهومی راه و رونده یکی و هدف دیگری و در طریق معرفت نفس شهودی همه یکی خواهند شد؛ زیرا خدای سبحان «مشهود» هر چیزی و انسان سالک خودشناس شهودی است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۳۵۳؛ ج ۱۴، ص ۴۱؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۵-۲۰۷).

علامه «معرفت نفس» را اقرب طرق الی الله معرفی نموده است (طباطبائی، ۱۳۸۱، ص ۵۷؛ جوادی آملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۸۵-۹۰) که راه، رونده و هدف یکی خواهند بود، اگر بر سبیل عرفان

ناب و شهود خالص صورت پذیرد؛ چنان که مرقوم داشته است: «و الشهید بمعنی الشاهد، أو بمعنی المشهود و هو المناسب لسياق الآیه» (فصلت: ۵۳؛ طباطبائی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۷، ص ۴۰۴).

علامه طباطبائی با استمداد از این مبنا که ممکن است انسان حقیقت وجودی را بدون مشاهده قیوم و قیوم او مشاهده کند، می‌گوید: اگر کسی نفس خود را مشاهده کند، حتماً خدای سبحان را مشاهده خواهد کرد و این بهترین راه برای ولایت و شهود جمال و جلال حق است. اگر انسان بخواهد خود را بنگرد، راهش آن است که به عجز و فقر خود پی ببرد و اگر به عجز و فقر خود پی برد، دیگر نه به خود متکی است، نه به دیگران و این راه را بدون توحید نمی‌توان طی کرد، بلکه راه ولایت اصولاً راه توحید است... (طباطبائی، ۱۳۸۱، ص ۹۶).

نتیجه آنکه خودشناسی در افق اندیشه و شعاع بینش علامه طباطبائی در نسبت و مقایسه با خداشناسی و خداپرستی، «طریقیت» دارد، نه «موضوعیت» و مقدمهٔ نیل به عبودیت و توحید کامل است که مرقوم داشته است: «و تكون النفس طریقاً مسلوكاً و الله - سبحانه - هو الغایة التي یسلك اليها و أن الی ربك المنتهی» (همان، ص ۱۹۳-۱۹۴).

آری، بسیاری از عرفا رسیدن به فنا و توحید ذاتی را غایت سلوک عرفانی تلقی می‌کنند و برخی کیفیت وصول به این مقام را منحصر در معرفت نفس می‌دانند. *آیت‌الله میرزا جواد آقا ملکی تبریزی* وقتی می‌خواهند در نامه به حکیمی همچون مرحوم غروی (کمپانی) اجمال آن طریقه‌ای را که آموخته‌اند بیان کنند، طریق مطلوب در سلوک الی‌الله را «معرفت نفس» تلقی می‌کنند و سپس به تفصیل آن می‌پردازند که پس از مقدمه‌ای درباره اهمیت معرفت نفس به کلمات ایشان خواهیم پرداخت (ملکی تبریزی، ۱۳۹۸، ص ۳۲).

همان‌گونه که علامه *تهرانی* طریق عرفانی مرحوم قاضی و استادان ایشان را «معرفت نفس» دانسته و روش مستقیم را معرفت نفس در طریق تعبد تام و تمام به شرع انور شمرده است (همان، ص ۷۸)، در جایی دیگر نیز نوشته است: طریق توجه به نفس، طریق *آخوند همدانی* بوده و شاگردان ایشان همه طریق معرفت نفس را می‌پیموده‌اند (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۶).

از منظر علامه طباطبائی طریق همه جریانات عرفانی طریقه معرفت نفس است، اما صوفیان به علت پیروی از روش عامه در فهم کتاب و سنت و تربیت نیافتن در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام نتوانسته‌اند به صورت عمیق طریق معرفت نفس و تصفیه باطن را از بیانات شرع استفاده نموده، دستورات سلوکی را از کتاب و سنت اخذ کنند. از این رو دستورات گوناگونی از مشایخ طریقت صادر و رویه‌های گوناگونی اخذ شده که در دستورات شرع بی‌سابقه بوده است. بر این اساس طریقه معرفت نفس در نظر این افراد در عین اینکه راهی برای معرفت حق و نیل به کمال معنوی و مورد پسند خدا و رسول اوست، مستند به شرع مقدس نیست (طباطبائی، ۱۳۸۲الف، ص ۲۴۵).

آنگاه علامه با استناد به این امر که طریق سیر معنوی و معرفت نفس (در صورت صحت) راه روشنی برای خداشناسی است و اینکه اسلام دین توحید است و هدفی جز تعلیم خداشناسی ندارد، بعید و غیرقابل تصور می‌دانند که دینی چنین، بهترین راه خداشناسی را فرو نهد و به راه‌های ساده‌تر و پایین‌تر بسنده کند (همان، ص ۲۴۸).

ایشان ضمن تأکید بر نکته فوق، می‌افزاید: آنان که می‌پنداشته‌اند در اسلام برنامه‌ای برای سیر و سلوک و

طریق معرفت نفس وجود ندارد و مسلمانان خود به این طریق پی برده‌اند، سخن خود را با آیات قرآن درباره طریق رهبانیت مقایسه می‌کرده‌اند؛ زیرا رهبانیت را نیز مسیحیان بی‌آنکه در دعوت مسیح ﷺ وارد شده باشد، خود ابداع کرده بودند که مقبول حق نیز قرار گرفت (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۲).

علامه طباطبائی در مقام پاسخ‌گویی به این شبهه که طریق معرفت نفس برآمده از شرع انور نیست و همانند رهبانیت مورد تأیید خداوند در قرآن درباره مسیحیان است، در مقام پاسخ‌گویی بیان می‌دارد: آدمی با کمی تعمق و تدبر در معنای آیه و نشانه، چنین نتیجه می‌گیرد که اگر جهان و پدیده‌های آن آیات و نشانه‌های خداوند باشند، هیچ استقلال وجودی از خود نخواهند داشت و از هر جهت که دیده شوند جز خداوند را نشان نخواهند داد. از این رو کسی که بنابر تعلیم قرآن چنین به عالم می‌نگرد، جز خدا را درک نخواهد کرد؛ درکی چنان روشن که هیچ‌یک از قوای انسانی مانند چشم و گوش و حتی خیال و عقل را در آن دخالتی نیست؛ زیرا این امور خود از منظر آیه حق هستند.

ایشان سپس با استناد به آیه ۱۰۵ سوره «مائده» تنها راه هدایت واقعی و کامل را راه نفس و نگاه به خدا از دریچه نفس می‌داند و سخن پیامبر ﷺ را مبنی بر اینکه «هر که خود را بشناسد خدا را خواهد شناخت» و «کسانی از شما خدا را بهتر می‌شناسند که خود را بهتر می‌شناسند» در همین جهت درمی‌یابد. ایشان سپس برنامه سیر و سلوک این راه را بنابر آیات قرآنی به یادکرد خدا و اعمال صالحه‌ای که کتاب و سنت بیان نموده‌اند و پیروی از پیامبر معرفی می‌کنند (همان، ص ۱۱۳-۱۱۴).

نتیجه‌گیری

۱. معنویت ریشه در فطرت و جان آدمی داشته و حقیقت آن سرشته در سرشت انسان است.
۲. موطن معنویت عالم باطن و جهان غیب و غیب جهان است.
۳. معنویت حقیقی همان حیات واقعی انسان است.
۴. تحصیل معنویت در پرتو تدریج و تداوم ممکن است، اگرچه وجود این اصل با جذب و ربایش‌های ربانی قابل جمع است.
۵. در معارف و حیاتی، به‌ویژه معنویت شیعی، معنویت و مادیت مانع‌الجمع نیستند و قابلیت اجتماع دارند و اصالت از آن معنویت است که می‌توان آن را در عالم ماده و درون مادیت تحصیل کرد.
۶. در تربیت معنوی، نیاز به استاد معنوی امری ضروری و معقول است.
۷. استاد معنوی بر دو قسم است: الف) استاد عام؛ ب) استاد خاص.
۸. استاد حقیقی امام معصوم ﷺ است که حامل معنویت و هادی و مربی سیر معنوی به معنای جامع کلمه است.
۹. تربیت اصحاب معنوی در تاریخ تشیع از سوی امیرالمؤمنین ﷺ نمونه‌ای از سیر معنوی توسط امام است.
۱۰. معنویت توحیدی تمام‌عیار، پویا و پایا تنها در معنویت شیعی امکان‌پذیر خواهد بود.
۱۱. راه نیل به معنویت همه‌جانبه و صائب و صادق همانا معرفت نفس شهودی است.

منابع

- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۷۳، *غرر الحکم و درر الکلم*، شرح جمال الدین محمد خوانساری، تهران، دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *تفسیر موضوعی قرآن مجید*، چ دوم، قم، اسراء.
- _____، بی تا، *علی بن موسی الرضا و القرآن الحکیم*، قم، اسراء.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *روح مجرد*، مشهد، علامه طباطبائی.
- _____، ۱۴۲۱ق، *رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولوالالباب*، مشهد، علامه طباطبائی.
- _____، ۱۴۲۳ق - الف، *الله شناسی*، مشهد، علامه طباطبائی.
- _____، ۱۴۲۳ق - ب، *مهر تابان*، مشهد، علامه طباطبائی.
- _____، ۱۴۲۶ق، *لب لباب*، مشهد، علامه طباطبائی.
- _____، ۱۴۲۸ق - الف، *امام شناسی*، مشهد، علامه طباطبائی.
- _____، ۱۴۲۸ق - ب، *توحید علمی و عینی*، مشهد، علامه طباطبائی.
- سعادت پرور، علی، ۱۳۸۴، *راز دل (شرحی بر گلشن راز تسبیستی)*، تقریر بیانات شفاهی علامه طباطبائی، تهران، احیای کتاب.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *اسرار الایات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۱، *رساله الولایه*، مقدمه حسن حسن زاده آملی، قم، بخشایش.
- _____، ۱۳۶۲، *شیعه در اسلام*، قم، انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۲الف، *شیعه* (مصاحبات علامه طباطبائی با هانری کربن)، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۸۲ب، *طریق عرفان* (ترجمه و شرح رساله الولایه)، ترجمه صادق حسن زاده، قم، بخشایش.
- _____، ۱۳۸۳، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۵، *معنویت تشیع*، مقدمه حسن حسن زاده آملی، قم، تشیع.
- _____، ۱۳۸۷، *بررسی های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۹، *رساله لب اللباب*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- ملکی تبریزی، میرزا جواد آقا، ۱۳۹۸، *رساله لقاء الله عارف بالله میرزا جواد آقا ملکی تبریزی به ضمیمه رساله قلاء الله امام خمینی*، ترجمه صادق حسن زاده، قم، نگاران.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولایه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۸، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولایه*، مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، چ پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نجم الدین رازی، ابوبکر بن محمد، ۱۳۷۳، *مرصاد العباد*، تهران، علمی و فرهنگی.
- همدانی، عبدالصمد، ۱۳۸۷، *بحر المعارف*، تحقیق و ترجمه حسین استادولی، تهران، حکمت.

فلسفه معنویت در اندیشه و آثار استاد شهید مطهری

محمدجواد رودگر / استاد گروه عرفان و معنویت پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

dr.mj345@yahoo.com

 orcid.org/0000-0003-3200-7509



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵

چکیده

تبیین جامع معنویت در اندیشه و آثار استاد شهید مرتضی مطهری به صورت منظومه‌ای، از اهمیت، حساسیت و در عین حال ضرورت خاصی برخوردار است، تا معنویت جزیره‌ای، جریان‌ی و بریده از حقایق ملکوتی و غیرتمدنی یا تمدن‌سوز در متن جامعه - به‌ویژه برای نسل جوان - و نیز معنویت دنیوی و فردگرایانه با بن‌مایه‌های انسان‌گرایی و مادی‌گرایی یا معنویت متدانی به جای معنویت متعالی ترویج نشود. معنویت متعالی دارای هندسه معرفتی پویا و پایا در ساحت‌های پیشی، گرایشی و کنشی است؛ معنویت که در ساحت پیشی - نگرشی و منظر هستی‌شناختی مبتنی بر اعتقاد به عالم غیب و غیب عالم با فصل مقوم «ایمان به غیب»، در ساحت گرایشی - منشی و منظر انسان‌شناختی متقوم بر اصل «فطرت» با گرایش‌های عالی و ارتباط وجودی با خدا، و در ساحت کنشی - روشی و منظر دین‌شناختی متکی بر «شریعت حقه محمدی» است و - در واقع - معنویت مکتبی - مسلکی به شمار می‌رود و نقشه راه جامع آن در قالب اصول «نبوت»، «امامت» و «ولایت» تنظیم شده است. بدین‌روی در منظومه معرفتی استاد مطهری، معنویت الف) توحیدی، عبودی، ولایی؛ ب) شریعتی، اجتماعی، تمدنی؛ ج) زندگی‌ساز، آرامش‌زا و امنیت‌بخش است که فطرت دروازه معنویت، ولایت حامل معنویت، عقلانیت حامی معنویت، شریعت جامع معنویت، عبودیت جلوه معنویت، عدالت شاخص معنویت، سیاست عین معنویت، توحید غایت معنویت و تمدن نوین اسلامی نشانه معنویت است و همه این حقایق الهی در واژه قرآنی «حیات طیبه» متجلی است. بنابراین مسئله محوری این نوشتار ساحت و سطوح معنویت متعالی در اندیشه و آثار استاد مطهری و روش آن «ترکیبی (نقلی - عقلی)» است.

کلیدواژه‌ها: معنویت، فلسفه معنویت، معنویت اجتماعی، عبودیت، عقلانیت، عدالت، شریعت، ولایت.

استاد شهید مرتضی مطهری از متفکران مسلمان و معنویت‌پژوهانی است که نسبت به معنویت و عرفان اسلامی (با لحاظ بُعد اجتماعی معنویت و عرفان اجتماعی) حساسیت خاصی داشت. این حساسیت از یک سو به نگاه فیلسوفانه ایشان و از سوی دیگر به نگاه نوین ایشان به فلسفه اجتماعی علوم و دانش‌های اسلامی برمی‌گردد. ایشان معنویت و عرفان اسلامی را براساس اصل «عدم تفکیک معنویات از اجتماعیات و اجتماعیات از معنویات» در منظومه فکری خویش بازخوانی کرد و زمینه پرسشگری را فراهم ساخت تا روشن شود که چرا باید در کنار بعد اجتماعی معنویت و عرفان، از معنویت و عرفان اجتماعی نیز پرسش شود؟ (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۲۱۷-۲۲۸ و پاورقی؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۵۰۷-۵۳۳؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۲۱-۱۲۴).

استاد شهید به‌مثابه یک اسلام‌شناس کم‌نظیر در موضوع «معنویت و عرفان اسلامی» نیز از منظر فلسفه معنویت و عرفان، به معنویت و عرفان‌پژوهی، معنویت‌شناسی و عرفان‌شناسی اهتمام ورزیده و معنویت و عرفان را با دو رویکرد (الف) برون‌دینی و معرفت‌شناسی درجه دوم و (ب) درون‌دینی و معرفت‌شناسی درجه اول مورد پژوهش قرار داده است.

در رویکرد اول، شناسنامه معرفتی معنویت و عرفان از حیث معرفت‌شناختی یا ارزش معرفتی، سیر پیدایش و گسترش، مراحل و تطورات معنویت و عرفان، مبانی و مؤلفه‌ها، کارکردها و بازتاب‌های هر کدام و جایگاه علمی و عملی انسان معنوی یا معنویت‌گرایان صادق و عرفان و عارفان (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶ ص ۲۸۰-۲۸۲؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۳۵-۶۳؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۶۴-۳۸۱؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۱) بررسی می‌گردد.

در رویکرد دوم، به بازشناسی معنویت و عرفان اسلامی از منبع قرآن، *نهج‌البلاغه*، ادعیه و کتب عرفانی که میراث معرفتی عارفان و عالمان سترگ اسلامی است، پرداخته می‌شود.

در همین زمینه ایشان به تفکیک معنویت دینی از غیردینی، عرفان از تصوف (در یک بازه زمانی و دوره مشخص تاریخی)، نسبت معنویت و عرفان با اسلام، شریعت، معنویت و عرفان، آثار و فواید معنویت و عرفان، نقش معنویان و عارفان مسلمان در فرهنگ و تمدن اسلامی، و تعامل معنویت و عرفان با اخلاق و فلسفه اهتمام زیادی داشت (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۲۵-۳۵ و ۱۹۶-۲۴۳ و ۵۰۰-۵۰۴ و ۵۰۷).

یکی از مفاهیمی که در هندسه معرفت دینی نقش محوری و زیربنایی دارد «مفهوم معنویت» است. «معنویت» به معنای «اصالت عالم معنا» و «اصالت عالم غیب» در عین اهمیت به جهان ماده و عالم حس و شهادت است. بنابراین «جهان غیب» و «غیب جهان» مفهومی است که بار معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و روان‌شناختی دارد و نظام احسن خلقت و خلقت قویم انسان را تفسیر می‌کند. بر این اساس، «غیب‌گرایی» گفتمان حاکم بر معنویت دینی و اسلامی است که در آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره: ۳) تجلی یافته است.

استاد شهید مطهری ضمن بحث از «غیب» و «شهادت» (از حیث مفهوم‌شناختی) به رابطه انسان با جهان غیب و نقش ایمان به آن پرداخته، می‌نویسد: «اولین هدایت قرآن این است که به انسان ایمان به غیب می‌دهد»

(مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶، ص ۱۲۲؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۸-۱۴۱). سپس ایشان آن را از زاویه «جهان‌بینی اسلامی» به بحث می‌گذارد و می‌گوید:

رسالت قرآن مجید این است که انسان را از این دیدگاه تنگ بیرون آورد و او را آگاه و مؤمن سازد که آنچه به صورت شهادت احساس می‌کند قشر نازکی از هستی است و در ماورای آن، دریای عظیم و بی‌نهایت هستی است. بهترین نمونه غیب برای انسان، خود وجود انسان است، بدن و تن ما برای خودمان محسوس است و ما بر روان خود نیز آگاه هستیم و این دو قسمت برای ما شهادت است، ولی نسبت به دیگران، روان آنها برای ما محسوس نیست، بلکه غیب است... جالب این است که در روان‌شناسی امروز، مطرح است که انسان غیب دیگری دارد که حتی بر خودش نیز مخفی است و نام آن را «روان ناخودآگاه» می‌گذارند... قرآن این مطلب را راجع به کل عالم می‌گوید و جهان‌بینی تازه‌ای به انسان می‌بخشد. ملائکه، لوح محفوظ، عرش، کرسی، اینها مربوط به غیب و باطن این عالم‌اند... (همان، ص ۱۲۲-۱۲۳).

بنابراین اولاً، معنویت براساس اعتقاد به ماورای عالم و جهان غیب و باورهای باطنی شکل می‌گیرد؛ یعنی اینکه انسان به ماورای حس و جهان غیب اعتقاد داشته باشد و جهان ماده و معنا، صورت و سیرت و ظاهر و باطن را از هم جدا نداند، بلکه براساس تفکر اصیل اسلامی، میان ملک و ملکوت و شهود و غیب پیوند برقرار سازد و معتقد به تعدیل نسبت ماده و معنا باشد.

ثانیاً، معنویت، پاسخ مثبت به نیازهای درونی و گرایش‌های فطری است؛ یعنی پیوند انسان با خدا و عالم باطن و اصالت را به معنا و متافیزیک دادن.

«معنویت» یعنی: انسان براساس جهان‌بینی توحیدی به مبدأ و معاد باور داشته باشد و انسان را در برابر خدا و خود و جامعه و جهان، مسئول و پاسخگو بداند. «معنویت» ارتباط روحی با معبود است از طریق نماز و راز و نیاز و در همه چیز و با همه چیز خدا را منظور داشتن و انگیزه و اندیشه را الهی کردن و انگیزه‌ها را رنگ و رایحه خدایی دادن.

به همین وزن، استاد شهید ایمان را که دارای ساحتِ بیش‌ی و گرایشی است، مقوله‌ای معنوی دانسته، می‌نویسد:

ایمان واقعاً یک امر معنوی است. قرآن از ایمان به عنوان یک امر معنوی یاد می‌کند؛ یعنی یک بینش، یک نوع شناخت خاص از جهان و یک نوع گرایش به دنبال آن شناخت که مکرر در قرآن می‌فرماید: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره: ۲) و یا می‌فرماید: «أَمَّنْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ» (بقره: ۲۸۵). ایمان به الله، ایمان به ملائکه، ایمان به کتب - که احتمال بیشتر این است که کتب علوی باشد، نه کتب نازل بر انبیا - و ایمان به پیامبران (که ایمان به وحی است)، ایمان به یک امر غیبی و باطنی و معنوی. «وَ الْيَوْمَ الْآخِرِ» (بقره: ۶۲) و ایمان به یوم الآخر که معنایش «معاد» است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۵، ص ۹۱۸).

بر این اساس، معلوم می‌شود که در نظام فکری استاد شهید، معنویت با حقیقت وجودی و ملکوت انسان و جهان گره خورده است و در ارتباط آگاهانه با مبدأ هستی یا خدای سبحان و حقیقه الحقایق و باور یقینی به معاد و حیات اُخروی از رهگذر ایمان به اصل «نبوت» و «مامت» قرار دارد و راه معنویت نیز در درون انسان تعبیه شده و «فطرت»، «من علوی» و «خود حقیقی» صراط سلوک معنوی به سوی عالم معنا و خداست.

۱. پیشینه بحث

معنویت به عنوان موضوع پژوهش (نگاه موضوع محور) و واژه‌ای وحیانی به صورت مستقل در آثار عالمان اسلامی مورد توجه نبود، لکن به عنوان یکی از مسائل مورد نیاز انسان (نگاه مسئله محور)، به ویژه انسان معاصر قبل از استاد شهید مطهری توجه علامه طباطبائی را به خود جلب کرده و در آثار ایشان مورد بحث قرار گرفت مانند:

شیعه در اسلام (طباطبائی، ۱۳۶۲): *شیعه* (مجموعه محاضرات و مراسلات علامه طباطبائی با هانری کرین) (طباطبائی، ۱۳۸۲ الف): *بررسی های اسلامی* (طباطبائی، ۱۳۸۷). ناگفته نماند که مسئله معنویت با دلالت های تضمینی و التزامی در دیگر آثار علامه نیز مطرح شد مانند:

طریق عرفان (طباطبائی، ۱۳۸۲ الف): *تفسیر المیزان* (طباطبائی، ۱۳۸۳): *رساله لب اللباب* (طباطبائی، ۱۳۸۹). پس از علامه، *استاد شهید مطهری* از جمله شخصیت هایی بود که موضوع و مسئله معنویت را از دو زاویه ایجابی (نگاه اسلام به معنویت یا معنویت اسلامی) و سلبی (نقد نگاه مارکسیست ها و تابعان آن در ایران در قالب معنویت اخلاقی و نقد معنویت در مکاتب هندویی از جمله بودیسم و یوگا تبیین و تحلیل کرد که در این نوشتار بدان پرداخته خواهد شد. البته پس از *استاد شهید مطهری*، *سیدحسین نصر* نیز معنویت را که بیشتر صبغه عرفانی داشت، در بسیار از آثار خویش مورد توجه و تحقیق قرار داد مانند:

آرمان ها و واقعیت های اسلامی (نصر، ۱۳۸۲): *اسلام و تنگناهای انسان متجدد* (نصر، ۱۳۸۳): *در جستجوی امر قدسی* (نصر، ۱۳۸۵): *دین و نظام طبیعت* (نصر، ۱۳۸۴): *قلب اسلام* (نصر، ۱۳۸۳): *معرفت و معنویت* (نصر، ۱۳۸۰): *نیاز به علم مقدس* (نصر، ۱۳۷۹): *آموزه های صوفیان* (نصر، ۱۳۸۲): *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت* (نصر، ۱۳۵۹).

۲. معنای «معنویت»

در نگاه *استاد شهید مطهری* رکن رکن و یا مفهوم مقوم معنویت «غیب جهان و جهان غیب» و «باطن عالم و عالم باطن» است. به بیان دیگر، اصالت از آن جهان ماورا و فرامادی و غیب است. ایشان می نویسد:

جهان بینی توحیدی اسلامی جهان را مجموعی از غیب و شهادت می داند؛ یعنی جهان را تقسیم می کند به دو بخش: جهان غیب و جهان شهادت. در خود قرآن کریم مکرر از «غیب» و «شهادت»، خصوصاً از «غیب» یاد شده است. ایمان به غیب رکن ایمان اسلامی است: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره: ۲) آنان که به غیب ایمان می آورند. «وَعَنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام: ۵۹) خزائن غیب نزد اوست و جز او کسی به آنها آگاه نیست.

«غیب» یعنی: نهان. غیب یا نهان دو گونه است: نسبی و مطلق. «غیب نسبی» یعنی: چیزی که از حواس یک نفر به علت دور بودن او از آن یا علتی نظیر این، نهان است؛ مثلاً برای کسی که در تهران است، تهران شهادت است و اصفهان غیب است؛ اما برای کسی که در اصفهان است، اصفهان شهادت است و تهران غیب است.

در قرآن کریم در مواردی کلمه «غیب» به همین مفهوم نسبی آمده است؛ مثل آنجا که می فرماید: «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ» (هود: ۴۹). اینها از جمله خبرهای غیب است که بر تو وحی می کنیم. بدیهی است که قصص

گذشتگان برای مردم این زمان غیب است، اما برای خود آنها شهادت است. ولی در مواردی دیگر قرآن کریم کلمه «غیب» را به حقایقی اطلاق می‌کند که نادیدنی است... بدیهی است آنجا که قرآن مؤمنان را توصیف می‌کند که به غیب ایمان دارند، مقصود «غیب نسبی» نیست؛ ... پیامبران می‌خواهند بینش انسان را از محسوس تا معقول و از آشکار تا نهان و از محدود تا نامحدود بالا ببرند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۸-۱۴۱).

شهید مطهری درباره رابطه انسان و معنویت معتقد است:

انسان همواره دروازه معنویت و غیب و ملکوت بوده است. می‌خواهند انسانیت را از سقوط نجات دهند و در عین حال معنویت دینی را به حال خود واگذارند. این است آن تناقضی که در اومانیزم وجود دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۳۸۰-۳۹۹).

این در حالی است که «از نظر قرآن، معنویت پایهٔ تکامل است» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۴، ص ۲۵۸) و ایمان که پایه انسانیت انسان است، «واقعاً یک امر معنوی است. قرآن از ایمان به عنوان یک امر معنوی یاد می‌کند؛ یعنی یک بینش، یک نوع شناخت خاص از جهان و یک نوع گرایش به دنبال آن شناخت» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۵، ص ۹۱۸).

۳. مبانی معنویت

«معنویت متعالی» معنویتی مبتنی بر اندیشه، انگیزه و انگیزه توحیدی - ولایی است که ثمره‌اش حیات معنوی اسلامی و فرایندی مبتنی بر رشد متوازن جوهری اشدادی برای رسیدن به «حیات طیبه» است. صورت‌بندی اجمالی و دائرةالمعارفی آن عبارت است از:

۱. مبانی هستی‌شناختی (غیب، عالم باطن، مبدأ و معاد) (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶، ص ۹۱-۹۰؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۶۴۵-۶۴۰)؛

۲. مبانی انسان‌شناختی (فطرت) (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۳۸۰-۳۹۹؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۱۳۵ و ۱۳۶)؛

۳. مبانی معرفت‌شناختی (معرفت ادراکی «عقل»، معرفت اشراقی - شهودی «دل») (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶، ص ۶۷۶-۶۷۷ و ۶۷۸).

تبیین مبانی معنویت امری ضروری در فلسفه معنویت از نگاه شهید مطهری به شمار می‌آید، لیکن در اینجا به صورت فشرده به نکاتی اشاره خواهیم کرد:

۳-۱. مبانی هستی‌شناختی معنویت

در جهان‌بینی شهید مطهری که یک جهان‌بینی الهی است، جهان اگرچه به جهان پیدا و پنهان یا طبیعت و ماورای طبیعت یا شهادت و غیب تقسیم می‌شود، اما از هم گسسته و پاره‌پاره نیست، بلکه به هم پیوسته و در هم تنیده است. علاوه بر آن ایشان معتقد است: «غیب» و «شهادت» نسبی است و برای ما غیب وجود دارد، در حالی که همه هستی برای خداوند سبحان شهادت است و اگر «عالم الغیب و الشهاده» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶، ص ۹۱-۹۰،

همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۶۴۰-۶۴۵) مطرح است با توجه به ظرفیت و سنخ وجودی ما انسان هاست. بنابراین عالم به صورت طولی در «قوس نزول» از عقل به مثال و ماده، و در قوس صعود از ماده به مثال و عقل که رابطه علی و معلولی دارند، تفسیرپذیر است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶، ص ۹۰-۹۱؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۶۴۰-۶۴۵).

۲-۳. مبانی انسان‌شناختی معنویت

در افق اندیشه استاد مطهری «انسان‌شناسی» و «معنویت‌شناسی» رابطه وجودی و حقیقی دارند؛ زیرا بحث از «معنویت» بحث از عقل و اراده انسان از یک سو و «عشق و ایمان» از سوی دیگر است که همه آنها اختصاص به انسان دارد. از این رو تا تفسیر معقولی از انسان نداشته باشیم طرح «معنویت» معنا و مبنای درستی نخواهد داشت. به همین علت می‌توان با قاطعیت و شفافیت تمام مطرح کرد که بن‌مایه نظریه «معنویت‌گرایی»/ «استاد مطهری بر نظریه «فطرت» استوار است و اگر این گفتمان را از انسان منها کنیم طرح معنویت برای انسان از نوع سالبه به انتفای موضوع خواهد شد؛ زیرا در اندیشه استاد شهید مطهری محمول معنویت بر موضوع فطرت مترتب است که قابلیت تفسیر و تحلیل دارد.

انسان معنوی انسانی است که برای او «فطرتی» اثبات شده باشد و اساساً تکامل و مسخ در حوزه فطرت امکان‌پذیر است. از این رو ایشان در معنویت‌شناسی و معنویت‌گرایی نیز معتقد به «اصالة الفطره» است و با منطق فطرت، مقوله معنویت را توجیه‌پذیر می‌داند.

حال به گزاره‌های مربوط به فطرت از دیدگاه شهید مطهری توجه نماییم:

گزاره اول: «با پذیرش فطرت، انسانیت، تربیت و تکامل انسانیت معنا پیدا می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۵۳۹).

گزاره دوم: «در مورد انسان فطرت به کار برده می‌شود و فطرت نیز مانند غریزه و طبیعت تکوینی است؛ یعنی جزو سرشت انسان است و اکتسابی نیست» (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۳).

گزاره سوم: «تا فطرتی نباشد از خودبیگانگی معنایی ندارد. آخر خود چیست که از خود بیگانه می‌شود؟... تا ما برای انسان یک واقعیتهای، یک فطرتی، یک ماهیتی قائل نباشیم (از خودبیگانگی معنا ندارد)» (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۴).

گزاره چهارم: «هدف از تربیت، شکوفایی و به برنشانیدن ارزش‌های انسان و تعالی است در وجود او؛ چه اینکه انسان در پرتو ایمان و تحت تأثیر عوامل صحیح آموزش و پرورش، انسانیت خویش را - که بالقوه و بالفطره است - بازمی‌یابد» (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۲).

گزاره پنجم: «در منابع اسلامی (یعنی قرآن و سنت) روی اصل فطرت تکیه فراوان شده است و اینکه قرآن برای انسان قائل به فطرت است، یک نوع بینش خاص درباره انسان است» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳).

بنابراین باید به بازخوانی و بازشناسی «فطرت» در ساحت انسان‌شناسی پرداخت تا با خوانش و قرائتی که از «فطرت» پیدا می‌کنیم نوع خوانش و قرائت از معنویت نیز روشن گردد.

باید توجه داشت که فطرت بر دو قسم است: فطرت «ادراکی — بینشی» و فطرت «احساسی — گرایشی» (همان، ص ۶۵-۶۰). معیار انسانیت انسان نیز در همین بینش‌ها و گرایش‌ها نهفته است. ایمان نیز آمیزه‌ای از بینش و گرایش است و چون ایمان به «روح و باطن انسان» مربوط است، نه به «بدن و جسم انسان» با معنویت پیوندی ناگسستگی دارد.

بیان استاد شهید چنین است:

از نظر قرآن، معنویت پایهٔ تکامل است. این همه عبادات که در اسلام بر روی آن تکیه شده است، برای تقویت جنبه معنوی روح انسان است... (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۴، ص ۲۵۸).

طبق نظر اسلام، انسان یک حقیقتی است که نفخه الهی در او دمیده شده و از دنیای دیگری آمده است و با اشیا بی‌گانه‌ای که در طبیعت وجود دارد، تجانس کامل ندارد. انسان در این دنیا، یک نوع احساس غربت و احساس بیگانگی و عدم تجانس با همهٔ موجودات عالم می‌کند؛ چون همه فانی و متغیر و غیرقابل دلبستگی هستند، ولی در انسان دغدغهٔ جاودانگی وجود دارد. این درد همان است که انسان را به عبادت و پرستش خدا و راز و نیاز به خدا و به اصل خود نزدیک شدن می‌کشاند (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۱۳۵ و ۱۳۶).

از این روست که *استاد مطهری* معتقد است: انسان امروز نیاز به تفسیر معنوی از جهان، اخلاق معنوی و قانون معنوی دارد تا بتواند مشکلات و اشکالات تمدن جدید و حتی بحران‌های ناشی از تجددگرایی دوران معاصر را حل و فصل نماید (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۲، ص ۴۵۳) و در همین رابطه معتقد است: باید مکتبی باشد که به پرسش‌های بنیادین از قبیل من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا خواهم رفت؟ و در این جهان چه جایگاهی دارم؟ پاسخ جامع و کامل ارائه نماید تا انسان دچار فقر معرفتی در حوزه فلسفه زندگی و آفرینش خود نشود و بر این اساس از فقر معنوی نیز رهایی یابد (همان، ص ۴۶۱ و ۴۵۴-۴۵۶).

۳-۳. مبانی معرفت‌شناختی

شهید مطهری معتقد است: انسان از ناحیهٔ بینش‌ها و گرایش‌ها که مدار «انسانیت» او را تشکیل می‌دهند، با سایر جانداران و موجودات تفکیک می‌شود. انسان در بخش «بینش‌ها» از حیث منطق معرفت دارای سه منبع‌شناختی است: طبیعت، عقل، قلب.

هرگاه انسان از قید و بندهای درونی رهایی یابد معرفت تجربی، تجربیدی و تجردی‌اش عمق و وسعت می‌یابد و معنویت پایه و مایهٔ معرفت در همه ساحت‌های وجودی انسان خواهد شد، و اگر عقل آزاد از طمع، هوا و هوس، شتاب‌زدگی و پیش‌داوری و تقلید کور داشته باشد و آزادی عقلی را تجربه نماید آفاق وسیعی از معارف عقلی را می‌تواند ادراک نماید (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶، ص ۶۷-۶۰).

از این رو عقل معنوی و معنویت عقلانی کارآمد خواهند بود؛ چنان که هرگاه قلب انسان از بیماری‌های گوناگون رها گردد بسیاری از معارف باطنی و اشراقی و علوم افاضی و ماورایی شامل حال انسان خواهد شد. در این زمینه قرآن کریم مسئله صاحب‌دلان و معرفت‌های حضوری و شهودی آنها را مطرح و دل را یکی از منابع عظیم و سترگ معرفت و ابزار آن را تزکیه نفس معرفی کرده است (همان، ص ۷۸-۶۹).

به تعبیر استاد شهید مطهری «بزرگ‌ترین برنامه انبیای آزادی معنوی است. اصلاً تزکیه نفس یعنی: آزادی معنوی» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۴۶۱). بنابراین انسانی که به توانمندی‌ها و سرمایه‌های وجودی خویش معرفت یابد و منابع و ابزارهای شناختی را در درون و برون خویش شناسایی نماید و سپس به پالایش و پویش و آرایش و پوشش آنها بپردازد، قدرت مانور معرفتی‌اش افزایش می‌یابد و هرچه معنویت او بیشتر و قوی‌تر باشد فزاینده‌تر و در ناحیه بینش‌ها و شناخت‌ها بیشتر خواهد شد، و هرچه بینش او متعالی‌تر گردد گرایش‌های او عالی‌تر و متکامل‌تر خواهد شد. پس معنویت در حوزه «معرفت‌شناسی» انسان را به ادراک انتزاعی و تجربیدی و عرفان و معارف شهودی - اشراقی بالا و والا سوق می‌دهد و عقل و قلب انسان کانون «معرفت» خواهد شد.

در قرآن مجاهدهٔ درونی از مجاهدهٔ بیرونی حساب جدایی ندارد؛ نه اینکه یک‌سری کارها، کارهای بیرونی باشد و یک‌سری کارهای درونی، این به دنیای بیرون تعلق داشته باشد و آن به دنیای درون، و به این ترتیب انسان باید یا برون‌گرا باشد یا درون‌گرا! اساساً ارزش قرآن به این است که این دو را از یکدیگر جدا نمی‌کند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۷۶).

آنگاه استاد شهید بحث «هجرت درونی» و «هجرت برونی» (همان، ص ۳۷۶-۳۷۸) و سپس بحث خدایی شدن و اخلاص در چنین مجاهده‌هایی را مطرح کرده و از حیث معرفت‌شناختی آن را منبع حکمت و ایجاد چشمه‌ساری‌های حکمت الهی دانسته است که از قلبش بر زبانش جاری می‌شود و این مسئله را بر این محور که «دل» منبع و ابزار آن «تزکیه نفس» است، تبیین نموده است (همان، ص ۳۸۲) و در نهایت، به ساروکار شناخت عرفانی که در سیر و سلوک و طی مقامات و منازل تحقق می‌یابد، اشاره کرده و شناخت چندمرحله‌ای (ده‌مرحله، صدمرحله، هزارمرحله‌ای) و سرانجام یک‌مرحله‌ای را که همه از یک منبع یعنی «دل» برمی‌خیزد، مطرح و آن را تحلیل نموده است (همان، ص ۳۸۹-۳۹۱).

۴. مؤلفه‌های معنویت

معنویت مغزای تعالی انسان و مرکز همه کمالات علمی و عملی است و براساس مبانی پیش گفته، دارای مؤلفه‌هایی به شرح ذیل است:

۴-۱. فطری بودن

یکی از مختصات معنویت متعالی فطری بودن، فطرت‌پذیری و فطرت‌پسندی است؛ یعنی معنویتی که با جان انسان عجین شده و در سرشت آدمی است. معنویت قرین روح الهی و نفخه ربانی، نفحه سبحانی و اشراق شده، در جبلت و فطرت اوست. به تعبیر شهید مطهری:

طبق نظر اسلام، انسان یک حقیقتی است که نفخه الهی در او دمیده شده و از دنیای دیگری آمده است و با اشیایی که در طبیعت وجود دارد، تجانس کامل ندارد. انسان در این دنیا، یک نوع احساس غربت و احساس بیگانگی و عدم تجانس با همهٔ موجودات عالم می‌کند؛ چون همه فانی و متغیر و غیرقابل دلبستگی هستند، ولی در

انسان دغدغهٔ جاودانگی وجود دارد. این درد همان است که انسان را به عبادت و پرستش خدا و راز و نیاز به خدا و به اصل خودنزدیک شدن می‌کشاند (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۱۳۵ و ۱۳۶).

۴-۲. خداگرایی و معادباوری

گفته شد که «اصالت عالم معنا و غیب» روح معنویت‌گرایی است و از مصادیق بارز «ایمان به غیب»، ایمان به «مبدأ و معاد» است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۶۴۱)؛ یعنی معنویت بدون خدا و رستاخیز، معنویت نیست و به همین علت استاد شهید می‌فرماید:

بنابراین «ایمان به خدا» و ارتباط با حق سبحانه در حدوث و بقای معنویت، دارای اصالت و اعتبار است، آن هم ایمانی که قرین و رهین عمل صالح قرار گیرد تا تصعید تکاملی انسان معنامند شود؛ چنان‌که قرآن کریم فرمود: «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» (فاطر: ۱۰). پس ایمان به عمل انسان ارزش می‌دهد و عمل صالح ایمان را صعود می‌دهد و هر دو در کمال هم نقش اصلی را ایفا می‌کنند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶، ص ۴۸۶-۴۹۱).

به همین دلیل، دانستن، شناختن و فهم حقیقت به‌تنهایی کفایت نمی‌کند، بلکه ایمان به آن و تسلیم شدن در برابر آن حقیقت نیز لازم است (همان، ص ۴۹۴-۴۹۵). با چنین رهیافتی است که *استاد شهید مطهری* «معنویت منفی» و «معنویت اخلاقی» منهای خدا و شریعت را به نقد می‌کشد: «... در این نوع اخلاق، نه نام خدا در میان است، نه نام غیب و ماوراءالطبیعه و نه نام پیامبر و دین و ایمان» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۴، ص ۲۵۲).

به همین وزن، استاد شهید بر «ضرورت دین» و «اصالت دین» در زندگی انسان و تأمین سعادت حقیقی، اعم از سعادت فردی و اجتماعی و مادی و معنوی تأکید کرده است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۲، ص ۷۵-۷۷). ایشان در جای دیگری عرفان منهای مذهب و معنویت منهای ایمان به خدا را نقد کرده، می‌گوید:

اخیراً به عرفان توجه پیدا کرده‌اند، از باب اینکه آن را «فرهنگ انسانگرا» می‌دانند. نمی‌دانند که اساس عرفان، خداآگاهی و تسلیم به خداست. می‌خواهند عرفان را از خدا جدا کنند و عرفان هم باشد... بحران‌های حل‌ناشدنی و مشکلات امروز بشر تمام بحران‌هایی است معنوی و اخلاقی. ریشه‌اش در کجاست؟ فقدان ایمان (همان، ج ۲۲، ص ۴۶۶).

۴-۳. عبودیت‌گرایی

روح معنویت «بندگی خدا» است که خود عین آزادی حقیقی است تا انسان به اخلاق الهی متخلّق گردد و همواره «یاد خدا» باشد که یاد خدا زنده‌کننده، بیدارگر، حرارت و حرکت‌آفرین، عشق‌زا و شوق‌انگیز است. به تعبیر *استاد شهید مطهری* «روح عبادت تذکر است؛ یعنی یاد خدا بودن و از غفلت از خدا خارج شدن» (همان، ص ۶۳۶).

عبودیت عین عزت، کرامت و قرب و وجودی انسان به خداست و عبادت نزدیکان قرب و تکامل و معراج انسان است، عامل پرواز روح و تعالی روان است. بنابراین با چنین تلقی و تفسیری عبادت دارای پیکر و روح، ظاهر و باطن و جسم و جان است. روح عبادت وابستگی کامل به معبود، عشق و شیدایی او و وصل به اوست و البته به میزان

معرفت، محبت و خلوص عابد در عبادت و عبودیت کاملاً مرتبط است تا نحوه قرار گرفتن او در بساط قرب را نشان دهد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۴۱۴-۴۱۵). عبودیت الهی جوهره‌اش «ربوبیت» یا تحصیل «ولایت» است، ولایت بر درون و ولایت بر برون (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۹۴-۳۰۷؛ ج ۴، ص ۴۶۵-۵۲۳).

۴-۴. عقل‌گرایی

در معنویت اسلامی «عقل و خرد» از اصالت و اعتبار ممتازی برخوردار است؛ زیرا وقتی به تعبیر استاد مطهری در آموزه‌های اسلامی «اصالت از آن عقل» باشد (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۱۵۴؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۷) معنویت که یکی از آموزه‌های بسیار مهم اسلامی است، نیز بر عقل و عقلانیت نهاده شده و اساساً انسانی که از حیث عقل تفسیر جامع و کاملی از خود و خدا ندارد، چگونه می‌تواند بین خود و خدا رابطه حقیقی و کارآمد برقرار سازد؟ انسانی که تفسیر و تلقی معقولی از «هستی» نداشته باشد، نمی‌تواند به رشد و تعالی برسد. به تعبیر استاد مطهری «رشد و تکامل حقیقی آنجاست که یک واقعیت عینی از مرحله دانی به مرحله عالی‌تر برسد» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۴۲) و اگر انسان «رشدشناسی» نداشته باشد و از عوالم هستی و مراتب وجود خویشتن درک و دریافتی عقلانی و مطابق با واقع پیدا نکند سیر و سلوک عقلی و قلبی برای او دشوار یا ناممکن خواهد شد.

عقل معیار فضیلت، مبنای ایمان و ملاک آرامش درونی است؛ چنان که دلیل مؤمن، فضیلت انسان، موهبت الهی، حجت درونی و پیامبر باطنی قرار گرفته است. حال مگر می‌شود در معنویت، انسان از عقل‌گریزان باشد؟ معنویت که منهای عقل و خرد باشد به یقین معنویت سازنده و کارگشا نخواهد بود.

البته عقل باید آزاد باشد تا رهاورد معرفتی و معنوی داشته باشد. به تعبیر استاد مطهری «اگر عقل آزاد باشد، در امور آن‌طور قضاوت می‌کند که در واقع و نفس‌الامر چنان است؛ خوب را خوب و بد را بد می‌بیند...» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۷۷۳). بنابراین رابطه عقل و معنویت رابطه متقابل است. عقل به معنویت و معنویت به عقل احتیاج دارد که هرگز انسان بی‌نیاز از «نورافکن عقل» نمی‌شود (همان، ص ۷۷۸).

۴-۵. عدالت‌گرایی

یکی از دغدغه‌های فکری استاد شهید «عدالت» بود. برای مثال، ایشان پس از نقل حدیثی از امیرمؤمنان علی علیه السلام که حضرت در آن «عدل» را بر «جود» در اجتماع ترجیح داده، به تمثیل زیبایی برای اهمیت عدالت در اجتماع پرداخته است:

عدل در اجتماع به منزله پایه‌های ساختمان است، و احسان از نظر اجتماع به منزله رنگ‌آمیزی و نقاشی و زینت ساختمان است. اول باید پایه درست باشد، بعد نوبت به زینت و رنگ‌آمیزی و نقاشی می‌رسد. اگر «خانه از پای‌یست ویران است» دیگر چه فایده که «خواجه در بند نقش و ایوان» باشد؟ اما اگر پایه محکم باشد در ساختمان بی‌نقاشی و بی‌رنگ‌آمیزی هم می‌توان زندگی کرد. ممکن است ساختمان فوق‌العاده نقاشی خوبی

داشته باشد و ظاهرش جالب باشد، اما چون خراب است یک باران کافی است آن را بر سر اهلش خراب کند (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۸).

از سوی دیگر از نظر استاد، مبنای عدالت در اسلام را باید در خود قرآن کریم جست‌وجو کرد.

از نظر ما ریشه اصلی و ریشه ریشه‌های طرح‌های علمی و عملی مسئله عدل را در جامعه اسلامی، در درجه اول، در خود قرآن کریم باید جست‌وجو کرد. قرآن است که بذر اندیشه عدل را در دل‌ها کاشت و آبیاری کرد و دغدغه آن را، چه از نظر فکری و فلسفی و چه از نظر عملی و اجتماعی در روح‌ها ایجاد کرد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۳، ص ۳۵).

همچنین استاد معتقد است: در قرآن، همه اصول و هدف‌های اسلامی از توحید گرفته تا معاد، و از نبوت تا امامت، از آرمان‌های فردی گرفته تا هدف‌های اجتماعی، بر محور عدل استوار شده است. به بیان ایشان:

عدل قرآن، آنجا که به توحید یا معاد مربوط می‌شود، به نگرش انسان به هستی و آفرینش شکل خاصی می‌دهد و به عبارت دیگر نوعی «جهان‌بینی» است. آنجا که به نبوت و تشریح و قانون مربوط می‌شود یک «مقیاس» و «معیار» قانون‌شناسی است. به عبارت دیگر، جای پایی است برای عقل که در ردیف کتاب و سنت قرار گیرد و جزو منابع فقه و استنباط به‌شمار آید. آنجا که به امامت و رهبری مربوط می‌شود یک «شایستگی» است، آنجا که پای اخلاق به میان می‌آید آرمانی انسانی است، و آنجا که به اجتماع کشیده می‌شود یک «مسئولیت» است (همان، ص ۳۸).

از نظر استاد شهید «اگر در جامعه‌ای عدالت اجتماعی برقرار نباشد، پایه معنویت هم متزلزل خواهد بود. منطق اسلام این است که معنویت را با عدالت توأم با یکدیگر می‌باید در جامعه برقرار کرد» (همان، ص ۲۷۵).

به تعبیر استاد شهید مطهری «اسلام چون دین است، یک معنویت است و در کنار سایر عناصر قرار می‌گیرد... اسلام یک مکتب جامع است...» (همان، ص ۲۴).

اسلام از جامعیت و فراگیری ویژه‌ای در نظام هماهنگ و درهم‌تنیده «معنویت»، «تربیت» و «عدالت» برخوردار است؛ فقط تفسیر معنوی و اخلاقی یکجانبه و تک‌ساحتی ندارد که نسبتی با عناصر و ساحت‌های دیگر، از جمله حکومت و عدالت نداشته باشد؛ یعنی معنویات اسلام با اجتماعیات پیوند دارد، نه گسست، و این پیوسته درونی و نظام‌مند است، نه برونی و عارضی و غیرنظام‌مند. انقلاب اسلامی ما نیز اگر می‌خواهد با موفقیت به راه خود ادامه دهد، راهی جز اعمال چنین شیوه‌ها و بسط روش‌های عدالت‌جویانه و عدالت‌خواهانه در پیش ندارد (همان، ص ۲۳۴).

ع۴. اعتدال و توازن

انسان معنوی انسانی متعادل است؛ زیرا معنویت بدون تعادل و توازن به ضد خویش تبدیل خواهد شد و آدمی را از رشد در ابعاد دیگر محروم می‌کند و ممکن است با فقدان رشد در همان ابعاد معنویت حاصل شده گرفتار خلأ شود. از سوی دیگر معنویت نیاز روح انسان است و روح محتاج تکامل و توسعه وجودی است و چنین توسعه‌ای باید همه‌جانبه و فراگیر باشد. از این‌روست که در تربیت اسلامی به همه جنبه‌های روح انسان توجه شده است. به تعبیر

استاد مطهری روح انسان دارای پنج بُعد یا استعداد است: ۱. استعداد عقلی (علمی و حقیقت‌جویی)؛ ۲. استعداد اخلاقی (وجدان اخلاقی)؛ ۳. استعداد دینی؛ ۴. استعداد هنری و ذوقی؛ ۵. استعداد خلاقیت، آفرینندگی، ابتکار و ابداع که همه باید در سایه تربیت اسلامی و معنوی رشد یابند و رشد آنها نیز متعادل و متوازن باشد (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۲، ص ۵۵۸ و ۶۸۸-۶۹۳).

۴-۷. شریعت‌گرایی

در نگاه استاد شهید، عرفانی واقعی است که از متن شریعت به معنای عام برخاسته و بر مدار شریعت به معنای خاص (بایدها و نبایدهای شرعی) تحقق یابد؛ زیرا در عرفان دو عنصر «معرفت» و «سلوک و تجربه‌های سلوکی» قرار دارد. بنابراین به شریعتی نیاز است که در همه ساحت‌های سلوکی و مقامات معرفتی او را اداره و حمایت نماید. عرفانی که قرار است انسان را به خدا برساند و معنویت راستین تولید نماید باید بر محور شریعت دور بزند.

معنویت مبتنی بر «تقوا» که از صیانت نفس، «خداشناسی و خداگرایی و خداپرستی» تغذیه می‌کند، بر حسب مراتب معرفت و سلوک دارای «مرتب» است و در آن خوف از جهنم و عذاب خدا تا شوق به بهشت و رحمت الهی و تا عشق به دیدار معبود حقیقی و محبوب راستین ظهور دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۶۵۹).

در تقوا، هم ترک و سلب است و هم درک و ایجاب؛ یعنی اموری را نباید انجام دهد و اموری را باید انجام دهد و به تعبیر دیگر همان بایدها و نبایدهای شرعی، اخلاقی و سلوکی که مراتب خاص خود را دارد. به تعبیر *استاد شهید مطهری* «به هر حال تقوا، اعم از تقوای مذهبی و الهی و غیره، لازمهٔ انسانیت است...» (همان، ص ۶۹۷).

تقوا ضبط نفس و مالکیت نفس است و در پرتو مراعات حدود الهی و دستورالعمل‌های شرعی حاصل شدنی است و به تدریج انسان معنوی و متقی را بر درون و برونش تسلط و حاکمیت می‌بخشد و دارای ثمرات سلوکی، اعم از ثمرات معرفت‌شناختی (مثل علم عنایی و افاضی، حالت فرقان، رهایی از بن‌بست‌های معرفتی و ثمرات کارکردی، مثل ادراک منازل و مقامات معنوی و تجربه‌های سلوکی و تمثالات برزخی و شهودی سالم، صائب و صادق) است و عامل نتایج عینی و اجتماعی و آزادی‌های معنوی و اجتماعی می‌شود. استاد شهید می‌نویسد:

تقوا در درجه اول و به‌طور مستقیم از ناحیه اخلاقی و معنوی به انسان آزادی می‌دهد و او را از قیدیت و بندگی هوا و هوس آزاد می‌کند، رشته حرص و طمع و حسد و شهوت و خشم را از گردنش برمی‌دارد، ولی به‌طور غیرمستقیم در زندگی اجتماعی هم آزادی‌بخش انسان است... (همان، ص ۶۹۹).

بنابراین معنویت‌گرایی بدون رعایت تقوا و مراعات حدود شرع - در حقیقت - معنویت نیست و انسان را وارد عرصه روشن‌بینی و بصیرت وجودی و رهایی از وابستگی‌ها و تنگناها و محدودیت‌ها نمی‌کند و انسانی که از حیث معرفتی دارای ضمیر روشن و نافذ، و از جهت علمی - رفتاری گرفتار بن‌بست‌ها و محدودیت‌هاست «اهل معنا» و معنویت‌گرا نیست. آری، انسان متقی و معنوی است که در اثر مراقبت نفس و محاسبیت نفس به عالم ملکوت راه یافته و حقایق عرفانی - ایمانی و روزی‌های معنوی را شامل حال خود می‌کند (ر.ک: همان، ص ۷۰۹-۷۱۰).

۴-۸. زندگی‌سازی

معنویت اسلامی در تعارض با زندگی و بودن در جامعه نیست، بلکه اگرچه اصالت را به تزکیه نفس، تقوا و ارتباط با خدا می‌دهد تا به وسیله آنها معنویت حاصل شود و این به عبادت، دعا و راز و نیاز، توبه و مانند آن در خلوت‌نگه نیاز دارد، اما صرفاً به خلوت و خلسه محدود نمی‌شود، بلکه قلمرو تزکیه و تقوا از عبادت و دعا تا متن جامعه و چالش‌های زندگی کشیده شده است. نگاه اسلامی به معنویت از این حیث نگاهی جامع و همه‌سونگرانه است.

از منظر اسلامی رشد و تکامل ابتدا باید در «درون» و سپس در «بیرون» شکل گیرد و این دو البته به هم مرتبط هستند. از این‌رو نه درون‌گرایی و نه برون‌گرایی محض در معنویت‌شناسی و معنویت‌گرایی اسلام ناب توصیه نمی‌شود. به تعبیر استاد شهید مطهری:

اسلام مکتبی جامع است و واقع‌گرا. در اسلام به همه جوانب نیازهای انسانی، اعم از دنیایی یا آخرتی، جسمی یا روحی، عقلی و فکری یا احساسی و عاطفی، فردی و اجتماعی توجه شده است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ص ۶۳).

به عقیده ایشان، توجه به زندگی، دنیا و آخرت و جهت‌گیری اخروی داشتن در همه مراحل و ساحت‌های زندگی لازم و از جمله پیام‌های پیامبر اکرم ﷺ و رهاورد وحی و نبوت است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۷۵) و این نگاه را از جامعیت و همه‌جانبگی دین خدا می‌توان دریافت (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۴۱).

معنویت که در این مکتب ترسیم می‌شود با زندگی در تعارض و با بودن در متن جامعه در تضاد نخواهد بود. به تعبیر شهید مطهری «افراد مذهبی به معنای واقعی احساس اجتماعی (روح اجتماعی) در آنها از دیگران بیشتر است» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵۹۷). بنابراین در معنویت ناب اسلامی، همچنان‌که تحجر و جموداندیشی در بُعد پیشینی نیست، خلوت‌گرینی، زندگی‌گریزی، تبلی و ویرانه‌نشینی، خراباتی و در یوزگی و گدایی و... هم نیست (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۵۶) و چه زیبا علامه متفکر استاد مطهری می‌فرماید:

اسلام یک دین زندگی‌گراست، نه زندگی‌گریز. لذا با رهبانیت به شدت مبارزه کرده است. «لارهبانیه فی الاسلام». در جامعه‌های کهن، همیشه یکی از دو چیز وجود داشت: یا آخرت‌گرایی و زندگی‌گریزی [یعنی] رهبانیت و یا زندگی‌گرایی و آخرت‌گریزی [یعنی] تمدن و توسعه. اسلام آخرت‌گرایی را در متن زندگی‌گرایی قرار داد. از نظر اسلام راه آخرت از متن زندگی و مسئولیت‌های زندگی دنیا می‌گذرد (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۲۸).

در جایی دیگر، دقیقاً به تفکیک روش‌های افراطی و تفریطی از روش اعتدالی و زندگی‌ساز اشاره نموده، می‌فرماید:

روش کسانی که تمام اسلام را در مفاتیح جست‌وجو می‌کنند و در دعا، غلط است و روش کسانی که تمام اسلام که بکلی از دعا و عبادت و نافله و فریضه به یک‌باره استعفا داده‌اند و فقط می‌خواهند در مسائل اجتماعی اسلام بیندیشند، غلط است. (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۵۸؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۵۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۱۴).

بنابراین، اگر در معنویت‌گرایی، بصیرت، جامع‌اندیشی، عقلانیت، درد خدا و خلق، و توجه به زندگی در همه ابعادش نباشد خطر مارق‌گری و خارجی‌گری از یک‌سو و خطر مرجئه‌گرایی و اباحه‌گرایی از سوی دیگر در کمین است. به

همین علت باید به بازشناسی و بازسازی مفاهیم معنوی پرداخت تا بین آنها و زندگی و میان آنها با جامعه‌گرایی تضاد و تعارض نباشد. تعبیر *استاد شهید مطهری* چنین است:

... از اینجا تفاوت منطق عرفانی قرآن با خیلی از عرفان‌ها روشن می‌شود. قرآن نمی‌گوید مردانی که از کار و تجارت و بیع و بنایی و معماری و آهنگری و نجاری و معلمی و خلاصه وظایف دست برمی‌دارند و به ذکر خدا مشغول می‌شوند، می‌فرماید: آنها که در همان حالی که اشتغال به کارشان دارند خدا را فراموش نمی‌کنند. یگانه چیزی که هیچ‌وقت او را فراموش نمی‌کنند خداست... (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۳۶، ص ۴۷۷).

اسلام آیینی است جامع که شامل همه شئون زندگی بشر، اعم از ظاهری و باطنی می‌شود و در عین حال که مکتبی اخلاقی و تهذیبی است، سیستمی اجتماعی و سیاسی نیز به‌شمار می‌رود. اسلام معنا را در ماده، باطن را در ظاهر، آخرت را در دنیا، مغز را در پوست و هسته را در پوسته نگهداری می‌کند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۱).

استاد شهید، حتی مقوله‌هایی همچون عبادت، زهد و سلوک باطنی را که تنها فردی و اخروی باشد، کافی و جامع ندانسته و آن را ناشی از خلط برداشت انحرافی در اندیشه و انگیزه و علم و عمل می‌داند و منشأ چنین فاصله‌ای میان دنیا و آخرت، سلوک فردی و اجتماعی، دنیا و آخرت، مادیت و معنویت و معرفت و سیاست و عرفان و حکومت را تفسیر تضادگرایانه میان این مقوله‌ها از نظر مفهومی و نظری می‌داند (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۳۰۶-۳۱۶) و براساس آیاتی همچون ۳۷ سوره نور، ۱۱۸ سوره توبه، ۲۷ سوره فتح و خطبه‌هایی همچون ۲۱۰ و ۲۱۳ و حکمت ۱۴۷ *نهج البلاغه*، جمع میان حکمت باطنی و سلوکی با حکمت اجتماعی و سیاسی را ممکن و آنها را مانع‌الاجتماع نمی‌داند (مطهری، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۹۸-۲۰۱؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۴۵-۱۷۵).

در این زمینه کافی است به آیات و احادیث و آموزه‌های وحیانی و سیره انسان کامل معصوم علیه السلام نیم‌نگاهی داشته باشیم تا بدانیم که معنویت اسلامی نه‌تنها با زندگی و اجتماع ناسازگار نیست، بلکه ضمن سازگاری، به زندگی معنا و هویت حقیقی می‌بخشد و آن را پویا و پایا، کارآمد و سازنده و زنده می‌کند.

۴-۹. ولایت‌محوری

یکی از مؤلفه‌های اساسی معنویت صائب و صادق «ولایت» است؛ ولایت انسان کامل مکمل که از رهگذر معرفت به مقام و منزلت آنها و محبت و عشق و دلدادگی آنان حاصل می‌شود و موجبات ایجاد رابطه عاطفی، عقلانی، عرفانی و عاشقانه یا رابطه وجودی با آن ذوات قدسی و الهی را فراهم می‌سازد تا عنصر «ولایت» همه خلأهای درونی و برونی انسان معناترا را پوشش دهد و جدول وجودش را جلا داده، الهی - توحیدی نماید.

«ولایت» در اینجا براساس نظریه «امامت انسان کامل معصوم» یعنی ولایت در همه شئون عقیدتی، اخلاقی، معنوی، شرعی، سیاسی و اجتماعی معنا می‌شود؛ زیرا انسان کامل حجت الهی و خلیفه‌الله و مظهر اسماء جمال و جلال حق و پرتو حقیقت محمدیه است. قرائت شیعی از عنصر «ولایت» قرائتی است که *استاد شهید مطهری* بر آن تأکید ورزیده و غیر از ولایت با قرائت صوفیانه است که نقد کرده (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۸۶۱-۸۵۸؛ ج ۳، ص ۲۸۹) و بیان داشته است:

«انسان کامل» به معنای «امام و ولی» بالاتر و والاتر از «انسان کامل عرفان» و قطب و ولی در عرفان و تصوف است که الگو گرفته از آن و نزدیک به آن است (همان، ج ۳، ص ۲۸۹).

جهان انسانی همواره از انسانی که حامل ولایت باشد (انسان کامل) خالی نیست (همان، ص ۳۹۴).

پس معنویت باید به ولایت تکیه داشته باشد تا عامل رشد و تکامل شود و قرب حق را نتیجه دهد.

۵. معنویت اجتماعی (نظریه عدم تفکیک معنویات و اجتماعیات)

یکی از مهم‌ترین فعالیت‌های فکری/استاد شهید مطهری بازشناسی مفاهیم اسلامی، از جمله معنویت اسلامی و ارائه تفسیر اجتماعی از آن، به‌ویژه مقامات معنوی در اخلاق اسلامی، اخلاق عرفانی و عرفان اسلامی بود که در برخی از مفاهیم دینی، اوصاف اخلاقی و مقامات عرفانی (مثل توبه، زهد، توکل، تسلیم و رضا) ظهور بیشتری یافت. استاد شهید بر این باور صائب و بینش صادق بود که از نظر اسلام، معنویت جدای از زندگی در این جهان نیست. همان‌گونه که اگر روح از بدن جدا شود، دیگر متعلق به این جهان نیست و سرنوشتش را جهان دیگر باید معین کند، معنویت جدا از زندگی نیز متعلق به این جهان نیست و سخن از معنویت منهای زندگی در این جهان بیهوده است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۹۳).

وقتی برنامه زندگی ما براساس تکلیف و رضای حق تنظیم شد، آنگاه خوردن ما، خوابیدن ما، راه رفتن ما، حرف زدن ما و خلاصه زندگی و مردن ما یکپارچه می‌شود. در اسلام عبادت به صورت یک سلسله تعلیمات جدا از زندگی که صرفاً به دنیای دیگر تعلق داشته باشد، وجود ندارد. عبادات اسلامی با فلسفه‌های زندگی همراه و در متن زندگی واقع است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۹۲). مهم این است که خدا در زندگی انسان حضور داشته باشد و بر زندگی انسان حکومت کند و زندگی موحدانه باشد، نه مشرکانه؛ زیرا کار برای خود کردن نفس‌پرستی است، کار برای خلق کردن بت‌پرستی است، کار برای خدا و برای خلق کردن دوگانه‌پرستی است، کار خود و کار خلق برای خدا کردن خداپرستی است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۳).

از منظر استاد شهید، منطق عرفان قرآنی، منطق زندگی ارزشی و مبتنی بر یاد خدا در همه ساحات و وجوه مادی و معنوی، فردی و اجتماعی است (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۲۱-۱۲۴). ایشان در فرازی دیگر با نقد انسان کامل و تصوفی که درونگرا، یک‌جانبه‌نگر و اهل رهبانیت و انزوا بوده، معتقد است:

بسیاری از پیشروان عرفان چون شدیداً تحت تأثیر تعلیمات اسلامی بوده‌اند، متوجه این نکته بوده‌اند و در کلمات خود به این نکته اشاره کرده‌اند. اما به هر حال گاهی کم‌وبیش این افراط پیدا شده است؛ یعنی درونگرایی تا حدی رسیده که دیگر برونگرایی نفی شده است. اسلام این جهت را تأیید نمی‌کند (همان، ص ۹).

از نظر استاد شهید، الگوهای جامع سلوک فردی و اجتماعی در اسلام، پیامبر اکرم ﷺ «أسوه حسنه» و حضرت علیؑ مقتدا و رهبر کامل در همه ابعاد زندگی، اعم از عبادی، خانوادگی، اجتماعی در بخش‌های گوناگون معرفی شده است و عارف مسلمان نمی‌تواند اهتمام به امور مسلمانان نداشته باشد و نسبت به هدایت و تربیت جامعه و تحقق عدالت اجتماعی بی‌تفاوت باشد (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۵۰۷-۵۳۳).

استاد شهید معتقد است: یک مسلمان باید زندگی خود را از زندگی عمومی جدا نداند. باید زندگی خود را، ولو در بعد معنوی و سلوکی با زندگی عموم تطبیق دهد (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۲۷) و با این نگاه معنویت‌های انحرافی در فضای جامعه اسلامی و جوامع غربی و تفسیرهای التقاطی و حتی مادی‌گرایانه را مورد نقادی همه‌جانبه، و تفکر صحیح و سازنده را در اختیار فرد و جامعه تشنه معنویت قرار دهد. ایشان در نقد تفسیر معنویت به مادیت می‌گوید:

متأسفانه موج اندیشه‌های محدود مادی و حسی که از مغرب‌زمین برخاسته، به آنجا کشیده که گروهی اصرار دارند همه مفاهیم عالی و وسیع و گسترده جهان‌بینی اسلامی را تا سطح محسوسات و مادیات تنزل دهند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۸-۱۴۱).

متأسفانه گاهی دیده می‌شود که در بعضی از نوشته‌های امروزی و در برخی از تفسیرهایی که درباره قرآن نوشته می‌شود، آنچه که معنویت است تفسیر به مادیت می‌کنند و با این کار به حساب خودشان برای اسلام فرهنگ انقلابی تدوین می‌کنند. در قرآن بارها و بارها کلمات «آخرت» و «قیامت» به کار رفته است و بدون شک در همه‌جا مقصود این بوده که بعد از این دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم عالم دیگری وجود دارد. اما گویا به نظر این آقایان اینکه در قرآن از عالم دیگری اسم برده می‌شود ضعف قرآن است. لذا هر جا که اسم «آخرت» آمده می‌گویند: مقصود سرانجام است؛ سرانجام هر کار، سرانجام هر مبارزه. این افراد می‌خواهند پایه‌های معنویت قرآن را از میان ببرند و متأسفانه صرفاً بر روی عدالت فکر می‌کنند. تصور می‌کنند بدون معنویت عدالت امکان‌پذیر است. ولی اولاً از یک سو معنویت در قرآن قابل توجیه و تأویل نیست، و از سوی دیگر بدون بال معنویت از بال عدالت کاری ساخته نیست. از نظر قرآن، معنویت پایه تکامل است. این همه عبادات که در اسلام بر روی آن تکیه شده است برای تقویت جنبه معنوی روح انسان است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۴، ص ۲۵۹).

نتیجه‌گیری

«معنویت» در مقام بینش و نگرش، باور به عالم غیب (خدا، وحی و نبوت، معاد و فرشتگان) و در مقام گرایش و منش، گراییدن به عالی‌ترین مراحل وجودی و تکاملی و خُلقیات الهی یا تخلق به اخلاق خدا، و در مقام کنش و روش، صدور افعال و کردار خداپاوارانه و معادگروانه، با رویکردهای توحیدی و مسئولیت‌مدارانه است. بدین‌روی معنویت اسلامی در ساحت اندیشه صائب، در ساحت انگیزه صادق و در ساحت انگیزه‌ساخته صالح خواهد بود.

معنویت ناب اسلامی دارای مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی و مؤلفه‌هایی مانند خداگرایی، عبودیت‌گرایی، یاد خدا، عقلانیت، عدالت، اعتدال، شریعت‌محوری، ولایت‌گرایی، اجتماعی بودن، جهاد و زندگی‌سازی برخوردار است.


معنویت ریشه در فطرت توحیدی انسان دارد و منهای دین و شریعت حقه قابل تفسیر نیست. معنویت مبتنی بر جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلامی، معنویتی مکتبی و مسلکی است که از دانش و ارزش، توصیف و توصیه‌های دینی بهره‌مند است و قرائت غیردینی، تفسیرمادی و تحویل‌گرایانه و منفی نمی‌پذیرد.

- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *تبیعه در اسلام*، قم، انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۲ الف، *تبیعه* (مجموعه محاضرات و مراسلات علامه طباطبائی با هانری کربن)، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۸۲ ب، *طریق عرفان* (ترجمه و شرح رساله الولایه)، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم، بخشایش.
- _____، ۱۳۸۳، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۷، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش سیدهدای خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۹، *رساله لب‌الباب*، به کوشش سیدهدای خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۵۸، *امدادهای غیبی در زندگی بشر*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۶۰، *ده گفتار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۶۱، *سیری در نهج البلاغه*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۶۲، *آشنایی با علوم اسلامی*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۶۵، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۶۷، *جاودانگی و اخلاق*، تهران، دوازده فروردین.
- _____، ۱۳۷۰، *فطرت*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۲، *آشنایی با علوم اسلامی، حکمت عملی*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۳، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲.
- _____، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۷.
- _____، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۱۰.
- _____، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۱، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲۱.
- _____، ۱۳۸۱، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲۲.
- _____، ۱۳۸۲، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۸.
- _____، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲۲.
- _____، ۱۳۸۵، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲۶.
- _____، ۱۳۸۷، *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران، صدرا.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۵۹، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران، خوارزم.
- _____، ۱۳۷۹، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میاننداری، قم، طه.
- _____، ۱۳۸۰، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی.
- _____، ۱۳۸۲، *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلامی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.
- _____، ۱۳۸۲، *آموزه‌های صوفیان*، ترجمه حسن حیدری و محمدهدای امینی، تهران، قصیده سرا.
- _____، ۱۳۸۳، *اسلام و تکنیک‌های انسان متجدد*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی.
- _____، ۱۳۸۳، *قلب اسلام*، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران، حقیقت.
- _____، ۱۳۸۴، *دین و نظام طبیعت*، ترجمه محمدحسین غفوری، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۵، *در جستجوی امر قدسی*، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران، حقیقت.

مقایسه تطبیقی دیدگاه امام خمینی ره و عارفان پیشین درباره مقام سلوکی فنا

محمد میری / استادیار گروه اخلاق دانشکده معارف دانشگاه تهران

m.miri57@ut.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-5027-8797



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۳ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۱

چکیده

اگرچه امام خمینی ره مباحث فراوانی درباره «فنا» با رویکرد هستی‌شناسانه در عرفان نظری مطرح ساخته، اما ایشان همچون دیگر عارفان بزرگ، برای منزل سلوکی «فنا» در نظام مقامات عرفان عملی جایگاه ویژه‌ای قائل است. مهم‌ترین نکته در تعریف منزل «فنا» از دیدگاه امام خمینی ره گذار سالک فانی از تمام حجاب‌ها، حتی حجاب نفس و انانیت است. حضرت امام با اشاره به دقیق و دور از دسترس بودن مباحث پیچیده توحیدی درباره فنا بر این مطلب تأکید می‌کند که فنا به چشیدن است، نه به شنیدن. ایشان توضیح می‌دهد که این منزل غایت القصوای سلوک الی‌الله و پایان‌بخش سفر اول و نقطه آغاز سفر دوم از اسفار اربعه سلوکی است. امام خمینی ره نگران انکار کسانی است که دستشان از فهم این معارف متعالی کوتاه است. از این‌رو ضمن مخالفت صریح با آنان، بر این نکته تأکید می‌کند که سخن عارفان درباره فنا، ریشه در آموزه‌های دینی دارد و آیات و روایات فراوانی ما را به سوی این منزل عرفانی فرامی‌خوانند. پژوهش پیش‌رو که به روش تحلیلی - اسنادی سامان یافته است، همه نکات مزبور را افزون بر دیدگاه امام خمینی ره از نگاه عارفان پیشین نیز بررسی کرده و در نهایت، به این نتیجه رسیده که دیدگاه امام خمینی ره در این زمینه، ادامه رویکرد عارفان بزرگ مسلمان است.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی ره، فنا، سیر و سلوک، عرفان عملی.

«فنا» از مهم‌ترین و گسترده‌ترین مباحث مطرح در عرفان اسلامی است. عارفان مسلمان به مسئله فنا، در عرفان نظری، عرفان عملی و همچنین در ادبیات عرفانی توجه فراوانی نشان داده‌اند. سخنان امام خمینی^{علیه السلام} درباره فنا را نیز می‌توان در هریک از این سه بخش دنبال کرد. آنچه این تحقیق به دنبال آن است بررسی تطبیقی اندیشه امام خمینی^{علیه السلام} و دیدگاه عارفان پیشین درباره جهت سلوکی و عرفان عملی فناست.

مقام «فنا» نقطه عطفی در مراحل عرفان عملی به شمار می‌آید. از برخی مکاتب عرفانی قبل از اسلام به دست می‌آید که به دنبال رساندن سالک به مقام فنا، به‌مثابه عالی‌ترین مرتبه سلوکی بوده‌اند. اما عارفان مسلمان در جایگاه‌شناسی منزل فنا در مسیر سلوک عرفانی، این مقام را پایان سفر اول و ابتدای سفر دوم به شمار آورده‌اند.

به‌هرروی، فارغ از مباحث فراوانی که در عرفان نظری درباره فنا و لوازم آن، همچون «وحدت وجود» و «چگونگی فنای کثرات تعینات در وحدت مطلق هستی» مطرح شده است، بررسی این نکته که مقام فنا در عرفان عملی اسلامی چه تعریفی دارد و چه روندی برای رسیدن به این مقام در نظر گرفته شده، دارای اهمیت است، به‌ویژه اگر این بررسی بر پایه اندیشه‌های عارف بزرگی همچون امام خمینی^{علیه السلام} صورت پذیرد.

مقبولیت عامه‌ای که امام خمینی^{علیه السلام} در جامعه امروزی دارد، می‌تواند حلقه واسطه‌ای برای آشنایی بیشتر جامعه با اندیشه‌های عرفانی و از جمله، آموزه مهم «فنا» قرار گیرد. کم‌نموده‌اند کسانی که در طول تاریخ، با این اندیشه‌ها به مخالفت برخاسته‌اند. اما تبیین و تحلیل طرفداری منطقی شخصیتی محبوب و مرجع تقلیدی بزرگ همچون امام خمینی^{علیه السلام} می‌تواند از شدت موج مخالفت‌ها بکاهد و ذهن عمومی جامعه را برای آشنایی با این اندیشه‌های متعالی آماده‌تر سازد. این پژوهش برای رسیدن به این مهم سامان یافته است.

بنابراین هدف نخست این تحقیق ارائه اندیشه‌های ناب عرفانی حضرت امام به جامعه علمی است. هدف دوم ریشه‌یابی این اندیشه‌ها در عمق تاریخ عرفان اسلامی و نشان دادن هماهنگی اندیشه‌های حضرت امام با دیدگاه بزرگان عرفان است. هدف سوم برداشتن قدمی در جهت زمینه‌چینی برای آشنایی عموم جامعه با این اندیشه‌های متعالی و بهره‌مند شدن از آنهاست.

۱. پیشینه بحث

مسئله «فنا» پیشینه‌ای به درازای تاریخ عرفان در جهان دارد. از ابتدای تاریخ، هر جا نشانه‌ای از عرفان، سیر و سلوک، تهذیب نفس و خودسازی دیده می‌شود کم‌وبیش زمره‌هایی از مسئله «فنا» نیز به گوش می‌رسد. در *اوپانیساد* که قرن‌ها پیش از میلاد مسیح^{علیه السلام} در شرق عالم و در سرزمین هند به نگارش درآمده، سخن از فنا به میان آمده است (زرین کوب، ۱۳۸۹، ص ۱۸)؛ چنان که *فلوطین* (۲۷۰م) نیز در یونان و در غرب عالم، تجربه‌های فناپی خود را گزارش داده است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۳۹).

در عرفان اسلامی نیز این موضوع از ابتدا جایگاه ویژه‌ای به خود اختصاص داده است. مباحث گسترده‌ای را می‌توان درباره فنا در عرفان اسلامی مشاهده کرد. هرچند سلمی، /بوسعید خراز (م ۲۷۹) را اولین عارفی می‌داند که در باب فنا سخن به میان آورده است (سلمی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۸۳)، اما باید توجه داشت که ریشه‌های اصطلاح عرفانی «فنا» به قبل از خراز هم می‌رسد؛ چنان که در تفسیر منسوب به امام صادق علیه السلام نیز سخن از فنا به چشم می‌خورد (سلمی، ۱۳۶۹ الف، ج ۱، ص ۲۹ و ۴۲).

عارفان متقدمی همچون جنید بغدادی (م ۳۹۸ق) کتاب مستقلی درباره فنا و احکام مربوط به آن دارند (ر.ک: بغدادی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۳۷-۱۴۷). عارفان شاخصی همچون کلاباذی در *التعرف* (کلاباذی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۳-۱۳۲)، هجویری در *کشف المحجوب* (هجویری، ۱۳۷۵، ص ۳۱۱-۳۱۷) و قشیری در رساله مشهور خود (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۳۹-۱۴۱) بخش معتناهایی از آثار مزبور را به مباحث فنا و بقا اختصاص داده‌اند و *خواجه عبدالله انصاری* هم فنا را در منزل نود و دوم از *منازل السائرین* خود آورده است (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۱۳۵).

افزون بر منابع دست اول پیش گفته، برخی مقالات علمی نیز به مباحث پیرامونی فنا نظر داشته‌اند: مقاله «سیر تاریخی و تکاملی اندیشه فنا در عرفان اسلامی» (علی‌پور، ۱۳۹۳)؛ نویسنده مبحث «فنا» را در تاریخ عرفان اسلامی و همچنین تا حدی در آموزه‌های دینی ریشه‌یابی کرده است.

مقاله «تبيين عقلانی فنا در عرفان اسلامی» (کیاشمشکی، ۱۳۹۰)؛ نویسنده کوشیده است وجوهی از تبیین‌های قابل ارائه برای فنا جمع‌آوری کند. نظیر این کار را به‌نوعی می‌توان در مقالات «تحلیل و مقایسه فنا و بقا در سنت عرفانی اول و دوم» (میرباقری‌فرد و رضایور، ۱۳۹۲)؛ «جایگاه صحو و سکر در مکتب عرفانی بغداد و خراسان» (میرباقری‌فرد و رضایی، ۱۳۸۹) مشاهده کرد.

مقاله «بررسی و بازتاب فنا در منطق الطیر عطار» (فدوی و طغیانی، ۱۳۸۹)، نیز به وجهه ادبیاتی تبیین فنا پرداخته است.

۲. مفهوم‌شناسی «فنا» (تعریف امام خمینی و عارفان متقدم از مقام سلوکی فنا)

مباحث سلوکی فنا مبتنی بر مباحث هستی‌شناسانه آن است؛ یعنی تا وقتی وحدت مطلق هستی و چگونگی رجوع تعینات متکثره به وحدت حقیقی در علم عرفان نظری پذیرفته نشود، فرایند فنای عبد در حق قابل تبیین و پذیرش نخواهد بود. اما آنچه برای ما در این بخش مهم است احکام و ویژگی‌های سلوکی - و نه هستی‌شناسانه - مقام فناست. با دقت در سخنان فراوان حضرت امام درباره منزل «فنا» می‌توان تعریف ایشان از آن را به‌دست آورد. همه عالم در نگاه عارفانه حضرت امام، فانی و هالک است و بقای حقیقی منحصر در ذات حق متعال است. (چون این بخش از مباحث بیشتر رنگ و روی عرفان نظری دارد تا عرفان عملی، وارد این مباحث نمی‌شویم؛ زیرا آنچه در اینجا برای ما مهم است ویژگی‌های فنا در عرفان عملی است، نه احکام آن در عرفان نظری.) سالک باید با سلوک

خود و گذار از انواع حجاب‌ها و در نهایت با شکستن بت نفس خود، که بزرگ‌ترین حجاب است، به مقام فنا دست یابد تا فنای خود و همه مخلوقات و بقای حق تعالی را مشاهده کند.

خلاصه و جان کلام ایشان در تعریف «فنا» آن است که انسان به مرحله‌ای برسد که از تمام انانیت‌ها و تقیدات دست و پاگیر ناشی از حب نفس رهایی یابد. به عبارت ایشان، «آخره مراتب آن [معرفت الله] فناء مطلق است که ترک تعینات و رفض غبار انانیت و انیت است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۱).

به باور حضرت امام، سالک تا به مقام «فنا» راه نیافته باشد به حقیقت عبودیت راهی ندارد و حجاب انانیت و خودپرستی مانع او از عبودیت حقیقی است. در نگاه تیزبین اهل معرفت چنین انسانی اگر چه به‌ظاهر عابد بنماید، به واقع، به دنبال هواهای نفسانی خویش است و خودپرست و هواپرست است، نه خداپرست؛ چنان‌که مشکل ابلیس رجبیم هم در سرکشی مقابل خداوند، احتجاب او به حجاب انانیتش بود (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۸۹۸).

البته هر کسی را به این وادی مقدس راه نیست. «وارستگی» مهم‌ترین شرط راهیابی به این وادی است؛ وارستگی از همه کثرات و رهایی از حجاب حب دنیا و هر آنچه در آن است. اگر سالک با اخلاص قدم در این وادی نهد و خود را از هر تعلق، حتی تعلق به انانیت خود خلاص کند، خداوند نیز دست او را می‌گیرد و او را به لطف خود، از بقایای انانیت خارج می‌سازد و بدین‌رو سزاوار راهیابی به مقام «فنا» خواهد شد. به بیان امام خمینی:

این وادی، وادی مقدسین است و این مرحله، مرحله وارستگیان. تا خلق نعلین حبّ جاه و شرف و زن و فرزند نشود و القای عصای اعتماد و توجه به غیر از یمین نگردد، به وادی مقدس که جایگاه مخلصان و منزلگاه مقدسان است، قدم نتوان گذاشت. اگر سالک به حقایق اخلاص در این وادی قدم زد و پشت پا به کثرات و دنیا - که خیال اندر خیال است - زد، اگر بقایایی از انانیت مانده باشد از عالم غیب از او دستگیری شود و به تجلیات الهیه، جبل انیت او مندرک شود و حال «صعق» و «فنا» برای او دست دهد (موسوی خمینی، ۱۳۸۸ الف، ص ۲۵۳).

بدین‌سان و با تجزیه و تحلیل نکات مزبور، می‌توان اصلی‌ترین مؤلفه مقام سلوکی فنا در اندیشه امام خمینی را دریدن همه حجاب‌ها، به‌ویژه بزرگ‌ترین آنها (یعنی حجاب نفس و انانیت) دانست که البته عبور از حجاب نفس لوازمی دارد. چنان‌که در کلمات ایشان گذشت، این کار متوقف بر کمال اخلاص و رهایی از تعلق به کثرات و زیر پا نهادن همه هواها و لذاذت نفسانی است. بدین‌روی - همان‌گونه که گذشت - به باور امام خمینی، در مقام «فنا» همه تعینات متکثره و از جمله، بزرگ‌ترین آنها (یعنی تعین خود سالک) در مقابل وجود واحد حق تعالی رنگ می‌بازد.

۳. شروط راهیابی سالک به مقام فنا

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت: نزد امام خمینی، چهار مؤلفه ذیل شرط راهیابی سالک به مقام سلوکی فناست:

۱. ترک لذات نفسانی؛ ۲. خرق حجاب کثرت؛ ۳. خرق حجاب انانیت؛ ۴. کمال اخلاص.

در مقام مقایسه تطبیقی نگاه حضرت امام به مؤلفه‌های تعریف «فنا» با نگاه عارفان متقدم، خواهیم دید که همه مؤلفه‌های فوق را در سخن عارفان متقدم نیز می‌توان مشاهده کرد:

۳-۱. ترک لذات نفسانی

کلاباذی بر نقش کلیدی ترک گفتن تمام حظوظ و لذات در مقام فنا تأکید ویژه دارد. او با تمسک به سخن خراز، نشانی سالک فانی را گذار او از همه حظوظ دنیا و آخرت می‌داند. وی در تبیین شرعی مسئله فنا، این گفته عبدالله بن مسعود را اشاره به مقام «فنا» می‌داند که گفت: «من در میان اصحاب پیامبر ﷺ کسی را که خواهان دنیا باشد سراغ ندارم»، یا این سخن حارثه بن مالک که خطاب به نبی اکرم ﷺ گفت: «عَزَفْتُ نَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا» (کلبی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۱۳۸). کلاباذی می‌گوید:

فالفناء هو أن يفنى عنه الحظوظ، فلا يكون له في شيء من ذلك حظ... فجملة الفناء والبقاء أن يفنى عن حظوظه... و من فناء الحظوظ حديث عبدالله بن مسعود حيث قال: ما علمت أن في أصحاب رسول الله ﷺ من يريد الدنيا، حتى قال الله: «مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ» (الآية). فكان فانياً عن إرادة الدنيا. و من ذلك حديث حارثة قال: «عزفت نفسي عن الدنيا...» و قال أبو سعيد الخراز: علامة الفاني ذهاب حظه من الدنيا والآخرة (کلاباذی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۳-۱۲۵).

سلمی نیز مؤلفه اصلی فنا از نگاه مشایخ عراقی را ترک حظوظ دانسته (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۷۸) و سهروردی هم سخن کسانی را که فنا را با محوریت ترک لذتها تعریف کرده‌اند، گزارش کرده است (سهروردی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۵۸۰).

۳-۲. خرق حجاب کثرت

کلاباذی فنا را به غیبت سالک از همه اشیا و کثرات، به‌طور کلی دانسته است (کلاباذی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۵). سلمی فنا را به نقل از برخی عرفا، فناى سالک از دیدن کثرات تعریف می‌کند (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۷۸). به‌باور عبدالرزاق کاشانی نیز بالاترین مراتب شهودی برای سالک، تنها هنگامی امکان‌پذیر است که نزد او کثرت در همه اشکال خود، مضمحل شده باشد و سالک از حجاب کثرت بکلی گذر کرده باشد. در این صورت، سالک فانی مبتلا به هیچ تفرقه و یا خاطر مزاحمی که او را متوجه غیر کند، نخواهد بود و آیه «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) لسان حالش خواهد شد:

یراد به [إی بأعلى مراتب الشهود] التحقق بفناء جميع بقايا الكثرة، بحيث لا يبقى في الإنسان تفرقة همّة و لا خاطر يجرّ إلى الوراء و الخلق... فيصير كل واحدة من هذا الفاني و من الحضرة الأحدية مرآة للأخر... فهو صاحب المعايينة لما أخبره به في كتابه العزيز: «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (کاشانی، ۱۴۲۶ق - ب، ج ۲، ص ۳۸۳).

وی همچنین فقر تام را کمال خلّو و گذار سالک فانی از هرگونه کثرت و تحقق او به حقیقت وحدت دانسته و معتقد است: تنها با این نوع فناست که حقیقت «لا هو إلا هو» مشهود واقع می‌گردد (همان، ص ۵۶۷).

۳-۳. خرق حجاب انانیت

به تعبیر ابوسعید ابوالخیر «حجاب میان بنده و خدای، آسمان و زمین نیست، عرش و کرسی نیست، پنداشت و منیت و خودیت تو حجاب است. از میان برگیر و به خدای رسیدی» (میهنی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۸۷). عارفان خوش‌ذوق

این دستورالعمل مهم سلوکی را که رمز راهیابی به مقام فنا به شمار می‌رود، به زبان‌های گوناگون در اشعار زیبایی خود متجلی ساخته‌اند. برای نمونه، عطار در غزلیاتش می‌گوید:

مادرین ره، حجابِ خویش‌تیم ورنه روی تو در برابرِ ماست

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۴، ص ۲۵)

همین نکته مهم را حافظ این‌گونه به زبان آورده است:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

(حافظ شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۳۷۴)

منصور حلاج نیز در این باب شعر معروفی دارد که عبدالرزاق کاشانی، سیدحیدر آملی، صدرالمتألهین و بسیاری دیگر از عارفان این شعر وی را اشاره به توقف فنا بر خرق حجاب انانیت دانسته‌اند (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۵۸۷؛ آملی، ۱۳۸۲، ص ۴۲۱؛ صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۶۴):

بینی و بینک انی ینازعنی فارفع بلطفک انی من البین

(حلاج، ۲۰۰۲، ص ۱۶۰)

درواقع پس از آنکه خداوند متعال بر عبد خود تجلی کرد انانیت او را فانی می‌سازد و در مقابل آن وجود مجازی پنداری، به او وجود ثانوی حقانی عنایت می‌کند. سالک پس از فنا و وصول به حق تعالی تحقق خود به حق تعالی را می‌یابد و تحقق بالذات را برای خود، پنداری دروغین بیش نمی‌داند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۹).
با این وصف، روشن شد که فنا انعدام محض نیست، بلکه مضمحل شدن انانیت سالک است، آن‌گونه که تعیین قطره واصل به دریا در آن فانی می‌گردد (قیصری، ۱۴۲۵ق، ص ۲۷).

۳-۴. کمال اخلاص

مناط وصول به مقام فنا صافی شدن سالک با نور اخلاص است. این مطلب را روزبهان بقلی به این تعبیر بیان می‌دارد که «و إذا صفا [السالك] بنور الإخلاص تبطل من الخلق إلى الحق بنعت فناء و جوده فی وجود الحق» (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۰).

از این‌روست که مراتب عالی اخلاص همان فنای از کثرات رسوم و اغیار است:

الإخلاص و هو فناء العبد عن رسومه برؤية قیامه بقیومه، بل غیبهته عن رؤية قیامه، و هو الاستغراق فی العین عن الآثار، و التخلص عن لوث الاستتار (سهروردی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۸۵).

این‌گونه است که به تصریح سلمی اخلاص حقیقی و صادقانه جز با فنای سالک از تمام حظوظ و اغیار امکان‌پذیر نیست (سلمی، ۱۳۶۹ب، ج ۲، ص ۱۵۵).

۴. ریشه‌های مقام سلوکی فنا در آموزه‌های دینی از دیدگاه امام خمینی و عارفان پیشین

عرفانی را که امام خمینی دلداده آن است نباید با تصوف جاهلانه برخی دکان‌داران و فریب‌خوردگان آنها خلط کرد. حضرت امام، خود بیشترین انتقاد را بر جهله صوفیه دارد. سخن حق امام خمینی آن است که نباید به خاطر ابطال طلای بدلی و بی‌ارزشی که جهله صوفیه داعیه‌دار آن هستند، طلای ناب و پرارزش عرفان اسلامی را که برخاسته از متن قرآن و سنت است، رها کرد؛ زیرا اساساً از دیدگاه ایشان هدف نهایی شریعت دعوت بشریت به وادی عرفان و معرفه‌الله است (موسوی خمینی، ۱۳۸۸ج، ص ۶۶۰). به بیان ایشان:

نگوییم اینها [مباحث عرفانی همچون صعقه و کمال انقطاع] حرف‌های درویشی است. همه این مسائل در قرآن هست، به نحو لطیف و در کتب ادعیه مبارکه ما که از ناحیه ائمه هدی وارد شده است، همه این مسائل هست... و همه اشخاصی که بعدها این اصطلاحات را به کار برده‌اند، فهمیده و نفهمیده از قرآن و حدیث گرفتند، و ممکن است که اصل مسندش [را] هم درست ندانند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۴۵۸).

بخش قابل توجهی از تفسیر سوره حمد حضرت امام به توضیح ریشه‌های نظریه عرفانی فنا در آموزه‌های دینی اختصاص یافته است. ایشان پس از تبیین چگونگی وحدت متعالی هستی مطلق حق - تبارک و تعالی - و چگونگی رجوع کثرات در قالب تجلیات به وحدت مطلق هستی، به آیه سوم سوره حدید به‌مثابه گواه این مدعا تمسک می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که در عالم واقع، جز ذات مقدس حق متعال و جلوه او چیزی نیست. هرچه هست او و جلوات اوست (موسوی خمینی، ۱۳۸۸د، ص ۱۵۶-۱۵۷).

ایشان در ادامه، توضیح می‌دهد که این معنا با قدم مشاهده، قابل ادراک است و البته راه برای مشاهده عینی این مطلب برای همه باز است؛ چنان‌که قرآن کریم در داستان حضرت موسی علیه السلام در مواردی به تجلیات الهی وارد شده بر این پیامبر گرامی اشاراتی داشته است (همان، ص ۱۶۱).

بررسی تفصیلی آیات و روایاتی که از دیدگاه امام خمینی اشاره به مقام «فنا» دارند در این مجال نمی‌گنجد و تحقیق جداگانه‌ای می‌طلبد. برای نمونه، ایشان در موارد فراوانی از آثار خود، آیه شریفه «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (نساء: ۱۰۰) را با استفاده از تأویل عرفانی، به مقام «فنا» معنا کرده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۸الف، ص ۱۶۲؛ همو، ۱۳۸۸د، ص ۱۱۸؛ همو، ۱۳۸۸ب، ص ۵۴؛ همو، ۱۳۸۸ج، ص ۳۳۳ و ۳۳۶ و ۳۶۵؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۵۹؛ ج ۱۹، ص ۹۱). در بسیاری از موارد نیز فقره «الهِ هَبْ لِي كَمَالِ الْأَنْقِطَاعِ الْيَكِّ» (سیدبن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۶۸۷) از «مناجات شعبانیه» را اشاره به این مقام دانسته است. (موسوی خمینی، ۱۳۸۸ج، ص ۴۵۴؛ همو، ۱۳۸۸الف، ص ۱۶۷؛ همو، ۱۳۸۸د، ص ۱۸۰؛ همو، ۱۳۸۸ب، ص ۳۸؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۰۹؛ ج ۱۷، ص ۴۵۷ و ۴۵۸؛ ج ۱۸، ص ۴۴۴؛ ج ۱۹، ص ۲۵۳؛ ج ۲۰، ص ۲۶۹).

جالب آن است که حضرت امام پس از آنکه فقره مزبور از «مناجات شعبانیه» و برخی از احادیث دیگر را شاهد بر مدعای خود می‌آورد، بر این مطلب تأکید می‌کند که آیات و روایات بسیار دیگری نیز هست که می‌توان آنها را

نیز گواه بر این معارف دانست. ایشان می‌فرماید: «بالجمله، شواهد بیش از آن است که بتوان در این مختصرات گنجانده» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۹).

دیدگاه امام خمینی^{علیه السلام} در اشاره‌های گوناگون آموزه‌های دینی به فنا و سایر مبانی متعالی عرفانی نیز ریشه در عمق عرفان اسلامی دارد؛ چنان که جنید بغدادی تصریح کرده است: در علم عرفان، چیزی خارج از کتاب و سنت نیست: «علمنا مضبوط بالكتاب و السنة» (فرید مزیدی، ۱۴۲۷، ق، ص ۱۵۰) و ابن عربی بر رعایت میزان شرع در ساحت عرفان تأکید ویژه داشته (گروهی از نویسندگان، ۱۴۲۷، ق، ص ۴۳۷) و مدعی است: در تمام آثار خود، چیزی خارج از کتاب و سنت نگفته است (شعرانی، ۱۴۱۸، ق، ص ۱۹).

عارفان متقدم همچنین به ریشه‌یابی منزل «فنا» - به‌طور اختصاصی - در آموزه‌های دینی نیز توجه کافی نشان داده‌اند؛ چنان که سلمی در تفسیری که از امام صادق^{علیه السلام} نقل می‌کند، در تأویل آیات متعددی سخن از «فنا» دارد (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۹ و ۳۰ و ۳۱). کلاباذی (کلاباذی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۶) و هجویری (هجویری، ۱۳۷۵، ص ۳۱۱) و خواجه عبدالله انصاری (انصاری، ۱۴۱۷، ق، ص ۱۳۵؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۳۲) و بزرگان دیگری از عرفان نیز توضیحات خود درباره مقام «فنا» را با آیاتی از قرآن کریم در این باره همراه کرده‌اند.

۵. جایگاه‌شناسی منزل فنا در مسیر سلوک عرفانی از دیدگاه امام خمینی^{علیه السلام} و عارفان پیشین

منزل «فنا» در میان سایر منازل سلوک الی‌الله ویژگی‌های منحصربه‌فردی دارد که آن را از دیگر منازل ممتاز کرده و به عبارتی، آن را نقطه عطفی در سیر و سلوک الی‌الله ساخته است.

به باور امام خمینی^{علیه السلام} وصال به معشوق حقیقی در این منزل رخ می‌دهد و سالک در این منزل است که به نصاب کمال انسانی که همان کمال معرفت است، دست می‌یابد و به دنبال آن به توحید حقیقی نائل می‌آید. این ویژگی‌های منحصربه‌فرد است که منزل فنا را به تعبیر حضرت امام «غایت القصوای سیر انسانی و مُنتَهی‌النهایه سلوک عرفانی» کرده است. بر این پایه، همه عبادات و ریاضت‌ها مقدمه‌ای برای رسیدن سالک به کمال معرفت است و آن هم حاصل نمی‌شود، مگر با وصول سالک به حق متعال در منزل فنا که از آن به «منزل توحید» و «منزل تفرید» نیز یاد می‌شود. در واقع منازل پیش از فنا، کمالات متوسط به شمار می‌آیند؛ اما کمال نهایی را باید در منزل «فنا» جست (برای دریافت توضیح بیشتر، ر.ک: میری، ۱۳۹۹).

امام خمینی^{علیه السلام} در این باره می‌فرماید:

تا معرفت به مهلکات و منجیات نفس و طرق تخلی از آنها و تحلی به اینها پیدا نشود، نفس را تصفیه و تنزیه و تحلیه و تکمیل حاصل نشود، و تا نفس را صفای باطنی پیدا نشود و به کمالات متوسطه نرسد، مورد جلوه اسما و صفات و معرفت حقیقیه نگردد و به کمال معرفت نرسد، بلکه جمیع اعمال صوریه و اخلاق نفسیه، مقدمه معارف الهیه است، و آنها نیز مقدمه حقیقت توحید و تفرید است [منظور از «حقیقت توحید و تفرید» همان منزل فناست، اگرچه فرق‌های بسیار ظریفی نیز در این میان مطرح است] که غایت القصوای سیر انسانی و منتهی‌النهایه سلوک عرفانی است (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۵۸ و ۵۷).

امام خمینی بر آن است که فنا پایان بخش سفر اول و در عین حال، مبدأ سفر دوم است. سفر اول «از خلق تا حق» است و این سفر با راهیابی به مقام «فنا» و وصول الی الله به پایان می‌رسد. از این نظر، فنا پایان سلوک الی الله به شمار می‌آید. اما سلوک برای کسانی که گنجایشش را داشته باشند ادامه دارد؛ زیرا اساساً انسان به حکم آیه «امانت»، دارای مقام اطلاق نامتناهی است (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۵۶) و نباید فراموش کرد که پس از وصول به پروردگار، در نهایت سفر اول، اگر سالک مشمول عنایت پروردگار باشد درجه قلبش به روی تجلیات اسمائی حق متعال باز می‌شود و در سفر دوم، از تجلیات اسماء الهی بهره‌مند می‌گردد (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۲۵؛ همچنین ر.ک: مظاهری، ۱۳۷۷، ص ۵۶۲).

این نگاه امام خمینی را نیز می‌توان در کلمات عارفان پیشین مشاهده کرد. برای نمونه، به تصریح محقق جندی هیچ کدام از ریاضت‌ها و فعالیت‌های سلوکی مطلوب ذاتی نداشته و مطلوبیت آنها به خاطر نقشی است که در رسیدن سالک به غایة القصوای سلوک - یعنی فنا و وصول الی الله - دارند.

ترک و تجرید و عزلت و تفرید، مع آنها فضائل فی حقائقها، مطلوب لذواتها نیست، بلکه ترک و خروج و تجرد و تفرّد و زهد و سلوک مطلوب است لشهود الحق. و علت غایی و مراد از سلوک، وصول است به مقصد مقصود و مطلوب، و آن معرفت حق است علی الوجه الاكمل، و علم به او به وجهی که یعلم نفسه و هو فی نفسه کذلک... که چون وصول حقیقی شود این مطلب اشرف علی اکمل وجوهها به حصول پیوندد. پس طالبان حق و تحقیق و سالکان طریق از این همه عقبات گذر طلبیدند و جمله علایق و عوایق از خود بریدند و مقامات... و مراتب و منازل را قطع کردند، تا به حق رسیدند (جندی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۷-۱۶۸).

اما این نکته را که فنا پایان بخش سفر اول است نیز می‌توان در سخنان عارفان به وفور مشاهده کرد؛ چنان که تلمسانی می‌نویسد: «و الغایة المعتبرة فی السفر الأول... لایکون إلا بقاء جمیع الرسوم» (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۶۷) و کاشانی می‌نویسد: «نهایة السفر الأول هو رفع حجب الکثرة عن وجه الوحدة» (کاشانی، ۱۴۲۶ق - الف، ص ۸۴؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۲۵؛ نیز ر.ک: قیصری، ۱۳۸۱، ص ۳۰) و طبیعی است که نهایت سفر اول مبدأ سفر دوم هم خواهد بود (قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۲۱۰ و ۱۱۲).

۶. دیدگاه امام خمینی و عارفان پیشین نسبت به «فرا عقل» بودن مقام فنا

کسانی که با متون عرفانی سر و کار دارند با اصطلاح «طور ورای طور عقل» آشنا هستند. عارفان مطالب فراوانی دارند که فهم آنها را فراتر از محدوده دسترسی عقل می‌دانند و می‌گویند: این مطالب در «ورای طور عقل» قرار دارد. به جرئت می‌توان گفت: فنا و مباحثی که به نوعی مرتبط با آن است بیشترین سهم را در مباحثی دارند که به گفته عارفان، فراتر از طور عقل هستند. محقق قونوی در توضیحی تفصیلی، چگونگی فرا عقل بودن مقام «فنا» و به تعبیر وی، «طور ولایت» و «مقام وصول» را تحلیل و تصریح می‌کند که فهم و دریافت چنین مقامی جز با قدم سلوک، ممکن نیست (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۷۵-۷۰).

بدین‌روی درباره منزل «فنا» حتماً باید در نظر داشت که در این منزل، سخن از یافتن و رسیدن به سرمنزله دوست و مشاهده اوست و ابدأ سخن از تلقین کردن و یا دانستن عقلی و مفهومی برخی معارف، بدون یافت و مشاهده عینی آنها نیست. به دیگر سخن، فنا به چشیدن است، نه به شنیدن. تفاوت بسیاری وجود دارد میان بنده‌ای که در ذهن خود، پس از تفکر و حتی تعمق فلسفی درباره خدا و عالم، تصور می‌کند که خداوند او و عالم هستی را آفریده و همه به او در هستی خود محتاج‌اند و مخلوقات عین ربط و فقر به واجبند، و میان بنده‌ای که به مقام فنا راه یافته و هلاک و بطلان همه عالم را با سراسر وجود خود می‌بیند و از حجاب انانیت خود خارج شده و واقعیتی برای خود در کنار واقعیت حق تعالی نمی‌بیند. به تعبیر امام خمینی[ؑ]، عبودیت چنین عبدی عبودیت برخاسته از تجلی خداوند و مشاهده او و فانی شدن در اوست؛ اما عبودیت دیگران عبودیت برآمده از تفکر است. او خود را عبد می‌بیند و این خود را عبد می‌داند. و دانستن کی بود مانند دیدن؟! (موسوی خمینی، ۱۳۸۸ج، ص ۳۲۹).

محقق قیصری و به دنبال وی، صدرالمآلهین نیز بر این نکته اساسی تأکید می‌کنند که حتی تصویر و مفهومی که عارفان مبتدی که هنوز چشمشان به مکاشفات باز نشده، از فنا دارند، با آن فنای حقیقی که اهل سلوک و فنا آن را چشیده‌اند تفاوت بسیاری دارد؛ زیرا فرق است میان کسی که دم از محبت می‌زند و مفهومی از آن را در ذهن می‌پروراند و کسی که سوخته محبت است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۳؛ صدرالمآلهین، بی‌تا، ص ۵۸)؛ همان‌گونه که هجویری نیز قرن‌ها قبل تأکید کرده است:

بدانک فنا و بقا بر زبان علم [یعنی براساس علم رسمی] بمعنی دیگر بود و بر زبان حال [یعنی در اصطلاح عارفان] بمعنی دیگر. و ظاهران اندر هیچ عبارت از عبارات متخیرتر از آن نیند که اندرین عبارت (هجویری، ۱۳۷۵، ص ۳۱۱).

به گفته حضرت امام، حتی ممکن است بسیاری از کسانی که ما آنها را به نام «فیلسوف» و یا «عارف» می‌شناسیم از این مقامات سخن‌هایی گفته باشند، اما سخنان آنها نیز تنها تا آن حدی که به این مقام دست یافته و به آن متحقق شده‌اند، صحیح است؛ زیرا اساساً این دست مقامات «چشیدنی» است، نه «شنیدنی»، و تنها با ذوق عرفانی است که می‌توان آن را وجدان کرد و یافت و به تعبیر ایشان:

البته به حقیقتش هم کم آدمی است که می‌تواند پی برد، تا چه رسد به اینکه ذائقه روح بچشد این را. چشیدن ذائقه یک مسئله فوق این مسائل است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۴۵۷-۴۵۸).

۷. فریب‌خوردگی منکران فنا از دیدگاه امام خمینی[ؑ] و عارفان پیشین

مسئله «فنا» از جنجالی‌ترین مباحث مطرح از سوی عارفان بوده و انتقادهایی را هم در طول تاریخ در پی داشته، به‌گونه‌ای که اصلی‌ترین دلیل تکفیر آنها دم زدن از فنا بوده است. حضرت امام به شدت گلایه‌مند و دلخون است از کسانی که به خاطر کوتاه‌بینی خود، مقامات بلند عرفانی را انکار می‌کنند. ایشان حجاب ضخیم انکار مقامات

عارفان و اهل الله را منشأ تمام بدبختی‌ها و شقاوت‌ها می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۴۵۳-۴۵۴؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۶۸):

از امور مهمه‌ای که... اخوان مؤمنین خصوصاً اهل علم - کثر الله أمثالهم - باید در نظر داشته باشند آن است که اگر کلامی از بعضی علمای نفس و اهل معرفت دیدند یا شنیدند، به مجرد آنکه به گوش آنها آشنا نیست یا مبنی بر اصطلاحی است که آنها را از آن حظی نیست، بدون حجت شرعی رمی به فساد و بطلان نکنند و از اهل آن توهین و تحقیر ننمایند و گمان نکنند هر کس اسم از مراتب نفس و مقامات اولیا و عرفا و تجلیات حق و عشق و محبت و امثال اینها - که در اصطلاحات اهل معرفت رایج است - برد، صوفی است یا مروج دعاوی صوفیه است، یا بافنده از پیش خود است، و بر طبق آن برهان عقلی یا حجتی شرعی ندارد. به جان دوست قسم! که کلمات نوع آنها شرح بیانات قرآن و حدیث است. تفکر کن در این حدیث شریف که از حضرت صادق (ع) درباره «قلب سلیم» وارد شده [ر.ک. کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۴۶]، بین آیا غیر از فنای ذاتی و ترک خودی و خودیت و ایتیت و انانیت که در لسان اهل معرفت است، به چیز دیگر قابل حمل است؟ (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۸-۳۹).

از جای جای این شکواییه حضرت امام، درد دل ایشان با مخاطب به گوش جان می‌رسد. ایشان تأکید دارد که اصطلاحاتی همچون «فنا»، «تجلی»، «صعق» و مانند آن که در لسان عارفان رایج است، ریشه در آموزه‌های دینی دارد و اهل معرفت با به کار بردن این اصطلاحات به دنبال چیزی جز آنچه در آیات و روایات به آن اشاره شده، نیستند. پس چرا برخی که متوجه سخن عارفان نیستند به ناحق، منکر مقامات آنها شده و با این کار، باب راهیابی به مقامات بلند معنوی و عرفانی را بر خود و دیگران مسدود می‌سازند؟

به باور حضرت امام، فراتر بودن افق فنا و مباحث پیرامونی آن از طور و حد و فهم نازل منکران، موجبات انکار این تنگ‌نظران را فراهم آورده است، در حالی که آگاهان و اهل فن می‌بینند که این سخنان - که برخی آنها را بافته‌های عرفا می‌دانند - همان سخن قرآن و روایات است (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۶-۱۶۷؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۲۶۹).

این دیدگاه حضرت امام نیز درباره هشدار نسبت به فریب منکران فنا، ریشه در کلمات عارفان پیشین دارد. برای نمونه - چنان که گذشت - محقق قونوی نیز طور مباحث عمیق عرفانی را فراتر از طور عقول نازل بشری دانسته و همین مسئله را دلیل انکار برخی تنگ‌نظران ارزیابی کرده است. محقق قونوی در این زمینه چنین افرادی را که به نور ولایت («ولایت» در اصطلاح عارفان، ملازم با مقام «فنا» است. ر.ک: کاشانی، ۱۴۲۶ق - الف، ص ۸۹) راهی ندارند از ورود در این مباحث متعالی و انکار آن نهی می‌کند و می‌گوید:

معرفت آن [اشارات عرفانی پیرامون فنا] بر ظهور نور ولایت موقوف است... و تا صبح این نور از افق جبروت ساطع نشود، این حقایق و معانی محقق نگردد... و احکام این طور بیشتر، و رای حدود علم و عقل است.

حسن تو فزون است زینبایی من راز تو نهان است زدانایی من

و پیش از انقلاص عمود صبح این طور، این معانی بیشتر خلق را - إلا من اید بتأیید غیبی - اساطیر الأولین نماید... فمن سمح فاشمأز عنه فلیتَّهم نفسه لعلها لاتناسبه، هیئات! هر حوصله را قوتی است و هر جانی را مشربی (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۷۶-۷۷).

این جمله قونوی «فمن سمع فاشمأز عنه فليتهم نفسة لعلها لاتناسبه» عیناً اقتباس از *الاشارات ابن سینا* است (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۶۷) و *خواجه نصیرالدین* در شرح این قسمت، همسو و هم‌نظر با قونوی می‌نویسد:

و المراد... الاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذه النمط، هو جهلهم بها، فان الناس اعداء ما جهلوا و الى ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض، بل إنما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۰۹۳).

ملا عبدالرحیم دماوندی رازی نیز این مطلب را به‌خوبی تبیین کرده است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۷۴).

نتیجه‌گیری

امام خمینی علیه السلام در آثار خود به مقام «فنا» به‌مثابه نقطه عطف منازل و مراحل سلوکی توجه ویژه نشان داده است. به باور ایشان، اصلی‌ترین مؤلفه‌های تعریف مقام سلوکی «فنا» ترک همه لذات نفسانی، خرق حجاب کثرت، خرق حجاب انانیت و کمال اخلاص است.

امام خمینی علیه السلام همچون دیگر عارفان مسلمان بر آن است که منزل «فنا» پایان سفر اول و ابتدای سفر دوم از اسفار اربعه است. ایشان تلاش می‌کند با طرح این دست مباحث پیشرفته عرفانی - سلوکی، مخاطبان خود را با این بخش از معارف حقیقی دین که اصلی‌ترین بخش آن نیز هست، آشنا کند؛ زیرا به باور ایشان هدف‌گذاری نهایی دین و شریعت، فراخوانی انسان به سلوک و دریدن همه حجاب‌ها و زیر پا نهادن حجاب انانیت و در نهایت، راهیابی به منزل فناست.

البته ادراک مقام متعالی «فنا» فراتر از طور عقل نازل بشری است و طبیعتاً بزرگ‌ترین مزاحم حضرت امام در این مسیر، انکار کسانی است که به سبب نداشتن آشنایی کافی با این مطالب نورانی، بر رد آن اصرار می‌ورزند و این معارف را خارج از حوزه دین می‌پندارند.

امام خمینی علیه السلام با قیام تمام‌قد در مقابل این جریان، به‌شدت با این طرز تفکر مبارزه کرد و بر این نکته تأکید داشت که عرفان حقیقی اسلامی و نقطه عطف آن (یعنی فنا) نه‌تنها مورد تأیید اسلام است، بلکه در آیات و روایات متعددی مسلمانان به سوی این منزل فراخوانده شده‌اند.

در این پژوهش به تفصیل، به اثبات رسید که دیدگاه حضرت امام در همه موارد فوق، ریشه در عمق تاریخ عرفان اسلامی دارد و در واقع پیر جماران در این دیدگاه و رویه خود، میراث‌دار دیدگاه و رویکرد بزرگ عارفان پیشین است.

منابع


- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱، *الاشارات والتنبیهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۹ق، *إقبال الأعمال*، چ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۷۷، *صد میدان*، چ دوم، تهران، توس.
- ، ۱۴۱۷ق، *منازل السائرین*، قم، دارالعلم.
- آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۷۸، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- أملی، سیدحیدر، ۱۳۸۲، *أنوار الحقیقه و أطوار الطریقه و أسرار الشریعه*، قم، نور علی نور.
- بغدادی، جنید، ۱۴۲۵ق، *رسائل الجنید*، دمشق، دار افرأ للطباعه و النشر و التوزیع.
- بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۴۲۶ق، *مشرب الأرواح*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- تلمسانی، عقیف الدین، ۱۳۷۱، *شرح منازل السائرین*، قم، بیدار.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۳۶۲، *نفحة الروح و تحفة الفتوح*، تهران، مولی.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، ۱۳۸۵، *دیوان حافظ*، چ چهارم، تهران، زوار.
- حلاج، حسین بن منصور، ۲۰۰۲، *دیوان الحلاج*، چ دوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۹، *ارزش میراث صوفیه*، چ چهاردهم، تهران، امیرکبیر.
- سلمی، ابوعبدالرحمن، ۱۳۶۹ الف، *تفسیر امام جعفر صادق در مجموعه آثار سلمی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۶۹ ب، *مجموعه آثار سلمی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۴۲۴ق، *طبقات الصوفیه (السلمی)*، چ دوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۴۲۷ق، *عوارف المعارف*، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیّه.
- شعرانی، عبدالوهاب، ۱۴۱۸ق، *الکبریت الأحمر (البواقیت و الجواهر)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدرالمآلهین، بی تا، *یقاظ النائمین*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۶، *شرح الاشارات و التنبیهات*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۸۴، *دیوان عطار*، چ یازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- علی پور، حسن، ۱۳۹۳، «سیر تاریخی و تکاملی اندیشه فنا در عرفان اسلامی»، *آیین حکمت*، ش ۲۰، ص ۹۵-۱۲۰.
- فوی، طیبه و اسحاق طغیانی، ۱۳۸۹، «بررسی و تحلیل بازتاب فنا در منطق الطیر عطار»، *آینه معرفت*، دوره هشتم، ش ۲۲، ص ۹۹-۱۱۹.
- فرید مزیدی، احمد، ۱۴۲۷ق، *الإمام الجنید*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فلوطین، ۱۳۶۶، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، ۱۳۷۴، *الرساله القشیریة*، قم، بیدار.
- قشه‌ای، محمدرضا، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار آقا محمدرضا قمشه‌ای*، اصفهان، کانون پژوهش.
- قنوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، *آفاق معرفت (تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی)*، قم، کتابسرای اشراق.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- ، ۱۳۸۱، *رسائل قیصری*، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۴۲۵ق، *شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح فصوص الحکم*، چ چهارم، قم، بیدار.
- ، ۱۳۸۵، *شرح منازل السائرین*، چ سوم، قم، بیدار.
- ، ۱۴۲۶ق - الف، *اصطلاحات الصوفیه*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، ۱۴۲۶ق - ب، *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیّه.

- کیاشمشکی، ابوالفضل، ۱۳۹۰، «تبیین عقلانی فنا در عرفان اسلامی»، حکمت اسراء، ش ۸، ص ۱۰۵-۸۷.
- کلابادی، ابوبکر محمد، ۱۳۷۱، کتاب التعرف، تحقیق محمدجواد شریعت، تهران، اساطیر.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، الکافی، قم، دارالحدیث.
- گروهی از نویسندگان، ۱۴۲۷ق، إرشاد ذوی العقول إلى براءة الصوفیة من الاتحاد والحلول، قاهره، دارالآثار الاسلامیه.
- مظاهری، حسین، ۱۳۷۷، درس اخلاق، اصفهان، مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۸، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۶، مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية، چ ششم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۷، شرح حدیث جنود عقل و جهل، چ دوازدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸الف، آداب الصلاة، چ شانزدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸ب، سر الصلاة (معراج السالکین و صلاة العارفين)، چ سیزدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸ج، شرح چهل حدیث، چ چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸د، تفسیر سوره حمد، چ یازدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میرباقری فرد، سیدعلی اصغر و زینب رضاپور، ۱۳۹۲، «تحلیل و مقایسه فنا و بقا در سنت عرفانی اول و دوم»، مطالعات عرفانی، ش ۱۷، ص ۱۷۵-۲۰۴.
- _____ و مهدی رضایی، ۱۳۸۹، «جایگاه صحو و سکر در مکتب عرفانی بغداد و خراسان» تشریحی ادب فارسی (ادب و زبان)، ش ۲۸ (پیاپی ۲۵)، ص ۳۳۹-۳۵۹.
- میری، محمد، ۱۳۹۹، «بررسی و تحلیل مبانی عرفانی بالاترین مرتبه توبه (توبه از ما سوی الله)»، ادیان و عرفان، دوره پنجاه و سوم، ش ۲، ص ۴۹۹-۵۱۶.
- میهنی، محمدبن منور، ۱۳۸۶، أسرار التوحید فی مقامات ابی سعید، چ هفتم، تهران، آگاه.
- هجویری، ابوالحسن، ۱۳۷۵، کشف المحجوب، چ چهارم، تهران، طهوری.

انسان کامل بر اساس اندیشه‌های عرفانی امام خمینی علیه السلام

مهدی کهنوجی / استادیار گروه عرفان نظری (دائرةالمعارف) مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

MahdiKahnooji@iki.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-5999-8547



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲

چکیده

این نوشتار کوشیده است به روش تحلیلی - توصیفی با مرور تمام آثار عرفانی حضرت امام، ضرورت و ویژگی‌های انسان کامل را ذکر کند. حضرت امام در آثار متعدد عرفانی، پس از پرداختن به ضرورت انسان کامل، به ویژگی‌های او و نقشی که در عالم هستی ایفا می‌کند، پرداخته است. انسان کامل تنها مخلوقی است که می‌تواند تمام اسما و صفات الهی را در خود متجلی سازد. از این رو خداوند انسان را برای خود برگزید. از میان ویژگی‌های فراوانی که امام راحل برای انسان کامل برشمرده است می‌توان به مظهریت او نسبت به اسم جامع الله، جامعیت، برزخیت، مرآتیت، خلق به صورت و با دو دست حق، و خلیفه‌الله بودنش اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی علیه السلام، انسان کامل، ضرورت انسان، خلیفه‌الله، عرفان شیعی.

بحث از انسان کامل یکی از موضوعات اساسی در بین دانشمندان علوم فلسفه، کلام و عرفان است. برخی از عرفان‌پژوهان مسائل عرفان را در دو مسئله توحید و موحد (انسان کامل) خلاصه می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۵). در اهمیت حقیقت انسان کامل همین بس که او را هدف نهایی از خلقت دانسته‌اند. عرفا مراتب هستی را در پنج مرتبه کلی که از آن به «حضرات خمس» یاد می‌کنند، پنج‌مین حضرت را «حقیقت جامع» یا «انسان کامل» می‌نامند.

صدرالدین قونوی و شاگردانش، از جمله مؤیدالدین جندی و سعیدالدین فرغانی را می‌توان از اولین کسانی دانست که این بحث را به‌طور جامع مطرح کرده‌اند. حضرت امام در آثار متعدد عرفانی خود به تفصیل درباره جایگاه و ویژگی‌های انسان کامل سخن گفته است.

عرفا دانستن چند سؤال را برای انسان مهم می‌دانند: «ان یعرف اولاً: ما حقیقته؟ و ممّ وجد؟ و فیم وجد؟ و کیف وجد؟ و من أوجده؟ و لمّ وجد؟ و ما غایته فی إتیانه؟» بدانند حقیقتش چیست؟ از چه چیزی است؟ در چه چیزی است؟ چگونه خلق شده است؟ چه کسی او را آفریده است؟ برای چه چیزی خلق شده است؟ و هدف از خلقتش چیست؟ (قونوی، ۱۳۸۴، ص ۹۹).

امام خمینی علیه السلام با اشاره به حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام دانستن این موضوعات را مهم شمرده است: «رحم الله امرءً علم من این؟ و فی این؟ و إلی این؟» سالک باید بداند از دار کرامت الله آمده و در دار عبادت الله واقع است و به دار جزاء الله خواهد رفت. عارف می‌گوید: من الله و فی الله و إلی الله (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف، ص ۱۰۲).

یکی از دیدگاه‌های مهم شیعی این است در هر عصری وجود یک انسان کامل یا ولی با بدن عنصری نیاز است که واسطه حق و خلق است و اگر این واسطه نباشد خلقی وجود نخواهد داشت. این مطلب مضمون روایتی است که از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «... وَ لَوْلَا مَا فِی الْأَرْضِ مِنَّا لَسَاخَتْ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا» (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۳۱۷).

این عقیده نیز در عرفان اسلامی وجود دارد و موجب شده است بیشتر محققان عرفان که ظاهراً غیر شیعی هستند، به مذهب شیعه نزدیک شوند؛ همان‌سان که ابن‌عربی ساری و جاری بودن مظهر اسم «ولی» را دائمی می‌داند:

... و الله لم یتسمّ بنبی و لا رسول، و تسمی بالولی و اتصف بهذا الاسم فقال: «الله ولیّ الذّین آمنوا» و قال: «هُوَ الْوَلِيُّ الْعَمِیدُ» و هذا الاسم باقی جار علی عباد الله دنیا و آخره (ابن‌عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۳۵).

در هر صورت عالمی به‌عنوان حضرت یا عالم انسان در چپ‌نش نظام هستی عرفانی مطرح است که این مرتبه را جامع همه تعینات می‌دانند.

۱. پیشینه بحث

درباره پیشینه عام انسان کامل باید گفت: این بحث یکی از موضوعات مهم برای متفکران غربی و شرقی بوده است. پس از ابن‌عربی و صدرالدین قونوی و شاگردانش، عزیزالدین نسفی (قرن ۷) و عبدالکریم جیلی (۸۳۲ق)، دو محقق هستند که منبع مستقلی با عنوان «انسان کامل» تألیف کرده‌اند.

اما درخصوص پیشینه خاص این موضوع، یعنی «انسان کامل از دیدگاه امام خمینی علیه السلام » به برخی از نوشته‌ها برمی‌خوریم؛ از جمله در جلد پنجم مجموعه مقالات امام خمینی و اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی چند مقاله درباره انسان کامل به چاپ رسیده است. همچنین صادقی ^۱زرگانی نیز در این زمینه مقاله و کتابی نوشته است. نگارنده کوشیده است با روش «تحلیلی - توصیفی» به‌طور خاص با مرور تمام آثار عرفانی حضرت امام، به ضرورت و ویژگی‌های انسان کامل بپردازد و نشان دهد که آراء عرفانی ایشان منطبق بر متون اصیل و درجه اول عرفانی، به‌ویژه مکتب ابن عربی است. این نگاه در آثار پیشین دیده نمی‌شود و یا بسیار اندک است.

۲. چینش نظام هستی

برای نشان دادن نقش و جایگاه انسان کامل در نظام هستی، ابتدا لازم است به مراتب عالم هستی از دیدگاه عرفانی بپردازیم. هرچند از نگاه عارف بیش از یک وجود اصیل در عالم هستی موجود نیست، اما ایشان تجلیات وجود واحد را در چند مرتبه کلی بیان می‌کند. امام خمینی علیه السلام درباره «توحید عرفانی» یا «وحدت شخصی عرفانی» می‌گوید:

این کوه‌ها همه با حرکت جوهریه در تبدل و تغییرند و با این حال، حقیقتاً وحدت شخصیه دارند (موسوی خمینی، ۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۰۴، ۳۷۹، ۴۲۶، ۵۷۳).

حضرت امام در سر الصلاة مراتب هستی را ضمن بیان مقامات انسان کامل اینگونه روایت می‌کند:

و به اعتباری دارای پنج مقام است: شهادت مطلقه، و غیب مطلق، و شهادت مضافه، و غیب مضاف، و مقام کون جامع مطابق حضرات خمس متداول در لسان عرفا (موسوی خمینی، ۱۱۳۸۳ الف، ص ۴؛ نیز ر.ک. همو، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲-۳۳).

براساس برخی از منابع عرفانی، عوالم هستی به‌طور کلی، پس از مقام ذات که فوق هرگونه تعین و مرتبه‌ای است، به دو دسته «حقی» و «خلقی» تقسیم می‌شوند. مراتب حقی شامل «تعین اول» و «تعین ثانی» است که به «تعینات صقع ربوبی» یا «تعینات علمی» مشهورند.

اما مراتب خلقی یا عالم مخلوقات - به ترتیب - عبارتند از: ۱. عالم جبروت یا عقول؛ ۲. عالم مثال یا برزخ؛ ۳. عالم ملک یا حس.

مجموع تعین اول و تعین ثانی، حضرت اول و هر کدام از عوالم خلقی یک حضرت، در مجموع چهار حضرت از حضرات خمس عرفانی را تشکیل می‌دهند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۷۰-۷۲). اما انسان کامل پنجمین و مهم‌ترین حضرت است که جامع جمیع حضرات است (همان، ص ۷۲). حضرت امام نیز می‌فرماید:

أَنَّ الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ صُورَةَ مَجْمُوعِ الْعَوَالِمِ بُوْحَدْتِهِ الْجَمْعِيَّةِ وَ بَساطَتِهِ الْذَاتِيَّةِ، كَمَا أَنَّ الْعَوَالِمَ الْوُجُودِيَّةَ صُورَةَ تَفْصِيلِيَّةٍ مِنَ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۵۱).

از نظر حضرت امام هریک از این مراتب هستی، از جمله انسان کامل نسبت به مرتبه بالادست خود مظهر و سایه است، و این قاعده در تمام عوالم جاری است:

فَالْإِنْسَانُ الْجَامِعُ لْجَمِيعِ الْعَوَالِمِ وَ مَا فِيهَا ظِلُّ الْحَضْرَةِ الْجَامِعَةِ الْإِلَهِيَّةِ؛ وَ عَالِمُ الْإِعْيَانِ ظِلُّ حَضْرَةِ الْغَيْبِ الْمَطْلُوقِ؛ وَ عَالِمُ

العقول و النفوس ظل حضرة الغیب المضاف الاقرب الی المطلق؛ و عالم الخیال و المشال المطلق ظل حضرة الغیب المضاف الاقرب الی الشهادة؛ و عالم الملك ظل حضرة الشهادة المطلقة (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱).

۳. ضرورت انسان کامل

محققان عرفان نظری درباره ضرورت انسان بسیار سخن گفته‌اند. ایشان براساس حدیث قدسی «عبدی خلقت الأشیاء لأجلک و خلقتک لأجلی» (حافظ برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۸۳)، خلقت انسان را مهم و ضروری می‌دانند. محیی‌الدین در ابتدای اولین فص از کتاب *فصوص الحکم* گفته است: چون حق سبحانه و تعالی از جهت اسماء حسنایش که بی‌شمارند، خواست تا خود را در کون جامعی ببیند، اقتضا کرد که مرآت آدم را خلق کند. گرچه خودش برای خودش مشهود بود، اما دیدن موجودی خودش را به خودش، مانند دیدن خودش در امر دیگری که مانند آینه باشد، نیست (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۴۸-۴۹). امام خمینی^ع در این رابطه می‌گوید:

ان الحق شاهد جماله فی مرآة الإنسان الكامل، كما قال فی القدسیات: خلقت الخلق لکی اعرف، ای یعرف ذاتی لذاتی فی مرآة التفصیل، كما كان معروفاً فی حضرة الجمع أولاً و ازلاً (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۷۴).

بنابراین ضرورت انسان کامل از این جهت است که انسان با توجه به ویژگی‌هایی که بیان خواهد شد، می‌تواند آینه تمام‌نمای حق باشد و نفس دیدن حق خود را در مرآت انسانی لطف خاصی دارد که در دیدن خود در خود حاصل نمی‌شود:

چون انسان مرآت اسم جامع و مربوط اسم اعظم است، جامع جمیع تجلیات اسمائیه، جمعاً و فرقاً، تواند بود. پس به طریق فرق، هزار اسم کلی الهی را بر قلب او هزار تجلی است، و جمعاً هریک از اسماء مزدوجاً با اسم دیگر یا با دو اسم یا سه اسم تا آخر اسماء و همین طور مراتب متصوره ترکیبات اسمائی در این هزار اسم کلی، به حسب هر ترکیبی، تجلی ممکن است واقع شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۳الف، ص ۲۲).

بنابراین - همان‌گونه که گفته خواهد شد - آن حقیقتی که در خود وحدت و کثرت و یا اجمال و تفصیل را جمع می‌کند حقیقت انسانی است. انسان در مراتب هستی جایگاه ویژه‌ای دارد؛ یعنی به سبب برزخیت‌اش حافظ و جامع مراتب است و بدون او ظهور و تجلی ممکن نیست:

چون «رب» انسان حضرت اسم الله اعظم است که ظاهر و باطن و اول و آخر و رحمت و قهر و بالاخره اسماء متقابله نسبت به او علی السواء است، از برای خود انسان در منتهای سیر باید مقام برزخیت کبرا حاصل شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ب، ص ۷۳).

«کمال جلاء» به معنای ظهور است و «کمال استجلاء» به معنای رؤیت و شهود است. به عبارت دیگر، کمال جلاء عبارت است از: ظهور ذات در هر شأنی، و «کمال استجلاء» عبارت است از: رؤیت و شهود همین ذات مقدس خودش را در هر شأنی. براساس نظر برخی از اهل معرفت، تجلی اول توجهی خاص به سوی کمال جلاء و استجلاء دارد. در کمال جلاء، ذات حق در مظاهر تفصیلی ظهور می‌یابد؛ اما در کمال استجلاء در یک مظهر کلی و جملی است که این مظهر چیزی جز صورت عنصری انسان نیست (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۵).

مؤیدالدین جندی (۹۱ق) یکی از شاگردان برجسته قونوی نیز معتقد است که کمال جلاء و استجلاء حاصل نمی‌شود، مگر با انسان؛ چون این انسان است که مطابق با صورت الهی خلق شده است. اوست علت غایی و اگر نبود کمال جلاء و استجلاء، صورت نمی‌گرفت (جندی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۷ و ۱۷۶؛ نیز ر.ک: قونوی، ۱۳۶۲، ص ۴۱-۴۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۹ و ۴۹). بنابراین، کمال استجلاء ظهور ذات برای ذات به صورت مظهریت انسان کامل است؛ هم به جهت مظهریت صوری‌اش که «حقیقت محمدی» خوانده می‌شود (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۵) و هم به جهت مظهریت معنوی‌اش که به «حقیقت احمدی» مشهور است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۰۷).

قیصری در شرح عبارت/بن‌عربی می‌نویسد: علت غایی و هدف از ایجاد عالم انسانی این است که خداوند متعال خود را در عین جامعی ببیند و حب معرفیتی که در حدیث مشهور آمده است، متحقق شود (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۳۲۶؛ خوارزمی، ۱۳۷۵، ص ۵۵-۵۶)؛ یعنی حدیث «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف»؛ من گنج پنهان بودم که دوست داشتم شناخته شوم؛ پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم. امام خمینی علیه السلام در رابطه با ضرورت انسان کامل و کمال جلاء و استجلاء، این‌گونه می‌نویسد:

ان كمال الأستجلاء عبارة عن مشاهدة الحق نفسه باسمه الجامع في المرأة الأتم، أي الأتسان الكامل. فظهور الحق في المرأة الأتم كمال الجلاء و شهود نفسه في تلك المرأة كمال الأستجلاء (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۵۲).

با بیان ویژگی‌های انسان کامل که در ذیل صورت می‌گیرد، به ضرورت انسان کامل بیشتر پی می‌بریم:

۴. ویژگی‌های انسان کامل

عرفا ویژگی‌های گوناگونی برای انسان کامل ذکر کرده‌اند. برای نمونه عبدالرحمن جامی برخی از این ویژگی‌ها را به نظم درآورده است:

صورت خلق و حق در او واقع	آدمی چیسست برزخی جامع
ذات حق و صفات بی‌چونش	نسخه مجمل است و مضمونش

(جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۰)

امام خمینی علیه السلام نیز برای انسان کامل ویژگی‌های متعددی را ذکر می‌کند که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم:

۴-۱. مظهر اسم الله

قبل از بیان مظهریت انسان نسبت به اسم جامع «الله» به نظر می‌رسد لازم است اسم «الله» را از دیدگاه عرفان بررسی کنیم. امام خمینی علیه السلام اسم «الله» را اسمی برای احدیت تمام اسماء الهی می‌داند که در عالم اسماء و صفات (یعنی تعیین ثانی) ظهور می‌یابد:

ان الأسم «الله» اسم لأحدية الجمعية الأسمائة باعتبار وجهة الظهور في عالم الأسماء و الصفات (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۹۳).

دایره و وسعت اسماء الهی متفاوت است. برخی از آنها احاطه کامل بر تمام اسماء حسنا دارند؛ همانند اسم جامع «الله» که دیگر اسماء در آن مخفی‌اند؛ همان گونه که فروع در اصول مستجن هستند:

أَنَّ لِلْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى الْإِلَهِيَّةِ مُحِيطِيَّةً وَ مُحَاطِيَّةً، وَ شَمُولِيَّةً وَ شَامِلِيَّةً، فَمِنْهَا مَا لَهُ السُّلْطَنَةُ الْمُطْلَقَةُ، وَ الْمُحِيطِيَّةُ التَّامَّةُ عَلَى جَمِيعِ الْأَسْمَاءِ كاسمِ «الله» الْمُسْتَجَنِّ فِيهِ الْأَسْمَاءُ اسْتِجْنَانِ الْفُرُوعِ فِي الْأَصُولِ، وَ الْأَشْجَارِ فِي النَّوَاةِ (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۴۷).

هیچ اسمی به عظمت اسم جامع «الله» نیست (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۴۶) و آن مجمع تمام حقایق عالم است؛ حقایق اصلی و فرعی، الهی و کونی و همچنین منشأ حقایق و معاد حقایق (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۷ و ۴۴). پس از ذکر ویژگی‌های اسم جامع «الله» می‌توان گفت: جامعیت انسان کامل همانند جامعیت اسم «الله» است. امام خمینی^ع گاهی بیان می‌کند:

... الاسم «الله» الأعظم، رب العين الثابتة المحمدية (صلى الله عليه وآله)، حضرة الجامعة لحقائق الأسمائية؛ فظهرت بصورة العين الثابتة المحمدية (صلى الله عليه وآله) فى النشأة العلمية؛ فحصل الارتباط، أى ارتباط الظاهر والمظهر و الروح والقالب و البطون و الظهور (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۳۰).

امام خمینی^ع در آثار مهم عرفانی خود بارها به مظهریت انسان نسبت به اسم جامع «الله» پرداخته است: اکمل الاسماء هو الاسم الجامع لكل الكمالات؛ و مظهره الانسان الكامل المستجمع لجميع الصفات و الأسماء الإلهية و المظهر لجميع تجلياته. ففى الأسماء الإلهية اسم «الله» اكمل و فى المظاهر الإنسان الكامل اكمل (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۶۶؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۶، ص ۷۱).

۲-۴. جامعیت

چنان‌که گفته شد، انسان کامل چون مظهر اسم جامع «الله» است، جامعیت دارد و یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های انسان کامل از نظر امام خمینی^ع همین جامعیت اوست. انسان کامل تمام خصوصیات عوالم هستی را در خود جمع کرده است:

و اعلم، ان الإنسان هو الكون الجامع لجميع المراتب العقلية و المثالية و الحسية، منطوق فيه العوالم الغيبية و الشهادية و ما فيها؛ كما قال الله تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱).

أَتَزَعِمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكَ انْتِطَوَى الْعَالَمُ الْاَكْبَرُ

و قال مولانا و مولی الموحدين، صلوات الله عليه: «فهو مع الملك ملك، و مع الملكوت ملكوت، و مع الجبروت جبروت» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۷ و ۱۲۱).

اینکه حضرت امام برای جامعیت انسان کامل از شاهد قرآنی «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) استفاده کرده است، روشن می‌سازد که از نظر ایشان هریک از حقایق عالم و مراتب هستی اسمی از اسماء الهی هستند و خداوند آنها را در وجود انسان قرار داده است. برای توضیح بیشتر می‌توان گفت: عرفا بر این باورند که ذات مطلق زمانی که متعین به حدی شود، در حقیقت ظهور و تجلی می‌کند و در هر موطنی احکام خاصی می‌یابد.

به تعبیر دیگر اسمی از اسماء الهی هویدا می‌شود؛ زیرا ذات حق همراه با تعین خاص و یا صفت خاص «اسم»

نامیده می‌شود (فرغانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۳). گرچه از نظر قونوی دو واژه «اسم» و «صفت» مترادف هستند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۴۱)، اما در اصطلاح خاص عرفانی، وقتی ذات حق با صفتی در نظر گرفته شود، اسم پدید می‌آید. چون در هستی‌شناسی عرفانی وجود و ذات واحدند، اسم عین مسما خواهد بود، و به لحاظ صفات و معنای خاص، اسم غیر از مسماست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۰ و ۷۰۲). پس نباید اسم عرفانی را با اسم لفظی یکسان دانست. می‌توان اسم لفظی مصطلح را اسمی برای اسماء عرفانی دانست (قونوی، ۱۳۸۱، الف، ص ۹۸). در نتیجه بنا بر استفاده‌ای که امام از آیه شریفه کرده است، می‌توان به‌دست آورد که خداوند ویژگی همه اسماء یا همه حقایق را در انسان قرار داده و او را جامع آنها خوانده است.

امام خمینی علیه السلام گاهی جامعیت انسان کامل را جامعیت او نسبت تمام اسماء الهیه معرفی می‌کند و معتقد است: چون او مرآت و مظهر اسم جامع و مربوب اسم اعظم است، جامع تمام اسماء است:

چون انسان مرآت اسم جامع و مربوب اسم اعظم است، جامع جمیع تجلیات اسمائیه، جمعاً و فرقاً تواند بود. (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، الف، ص ۲۲-۲۳).

در هر صورت بنا بر آراء عرفاء، تمام خصوصیات مراتب عالم هستی در انسان کامل نهفته (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۵) و او منصبی است به تمام خواص موجوداتی که از آنها مرور کرده است (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۶). همین امر او را قادر می‌سازد - چنان که خواهد آمد - جانشین حق، آیینۀ تمام‌نمای حق و صورت حق گردد (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۱ و ۷۱۵).

جامعیت انسان با عبارات گوناگون و وجوه متفاوتی بیان شده است. گاهی گفته می‌شود: انسان کامل نسخه‌ی تمام هستی است و همه چیز را در خود جای داده است (قونوی، ۱۳۸۱، الف، ص ۱۶۹)، و گاهی گفته می‌شود: هریک از موجودات مظهر اسمی از اسماء هستند، در حالی که انسان کامل به‌تنهایی مظهر تمام اسماء است (همان، ص ۱۷۴).

همچنین بیان شده که انسان مرکب از هر دو عالم جسمانی و روحانی است و باید از هر موجودی کامل‌تر باشد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۵۷-۵۸)؛/ ابن عربی نیز بر این عقیده است که جامعیت و اکملیت انسان به این سبب است که او آخرین مولود است و تمام قوای عالم در او جمع شده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۴۱).

۳-۴. نسخه مختصر عالم

با توجه به جامعیت انسان کامل، می‌توانیم او را نسخه‌ای مختصر از تمام مراتب هستی بدانیم یا بگوییم: او عصاره هستی است:

وجود انسان عصاره‌ی تمام عالم و تمام موجودات است و وجودش یک نقشه‌ی کوچکی است که از روی نقشه‌ی بزرگ عالم و کون کبیر از عقل اول تا آخرین نقطه‌ی وجود برداشته شده و این وجود انسانی همانند یک نقشه‌ی کوچکی است که از وجود کل عالم کبیر برداشته شده است (موسوی خمینی، ۱۴۰۹، ق، ج ۳، ص ۳۰۳).

حضرت امام در یکی دیگر از آثار ماندگار خود، انسان کامل را «خلاصه همه کائنات» معرفی می‌کند: در مملکت وجود انسانی، که خلاصه کائنات و کون جامع است، مظاهر قوای ملکوتیه و جنود الهیه، مساجد عبادات آنان و معابد خضوع و ثنای آنهاست (موسوی خمینی، ۱۳۸۳ الف، ص ۵۷).

وحدت جمعی و بساطت ذاتی انسان از یک سو می‌تواند صورت مجموع عوالم باشد و از سوی دیگر همه عوالم هستی صورت مفصل انسان کامل‌اند:

أَنَّ الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ صُورَةَ مَجْمُوعِ الْعَوَالِمِ بُوْحِدَتِهِ الْجَمْعِيَّةِ وَ بَسَاطَتِهِ الْذَاتِيَّةِ، كَمَا أَنَّ الْعَوَالِمَ الْوُجُودِيَّةَ صُورَةَ تَفْصِيلِيَّةٍ مِنَ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۵۱).

۴-۴. آیینۀ تمام‌نمای حق

پیش از این در بحث ضرورت انسان کامل و مظهریت او نسبت به اسم جامع «الله» به مرآتیت انسان کامل اشاره شد. حضرت امام درباره آیینۀ بودن انسان کامل به تفصیل بحث کرده است. گاهی او را «مرآت تمام اسماء و صفات الهی» معرفی می‌کند و از این نظر او را «اتم کلمات الهی»، بلکه او را کتاب الهی می‌داند که همه کتب الهی در آن وجود دارد: و الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ لَكُونُهُ كَوْنًا جَامِعًا وَ مِرَاةً تَامَةً لِجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ الْإِلَهِيَّةِ اَتَمُّ الْكَلِمَاتِ الْإِلَهِيَّةِ، بَلْ هُوَ الْكِتَابُ الْإِلَهِيُّ الَّذِي فِيهِ كُلُّ الْكُتُبِ الْإِلَهِيَّةِ (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۵۴).

و گاهی انسان کامل را آیینۀ تمام‌نمای حق می‌شمارد و فلسفه و ضرورت وجود انسان را نشان می‌دهد:

لَمَّا تَعَلَّقَ الْحُبَّ الذَّاتِيَّ بِشَهْوَةِ الذَّاتِ فِي مِرَاةِ الصِّفَاتِ، أَظْهَرَ عَالَمَ الصِّفَاتِ وَ تَجَلَّى بِالتَّجَلِّيِ الذَّاتِي فِي الْحَضْرَةِ الْوَاحِدِيَّةِ فِي مِرَاةِ جَامِعَةِ أَوْلَا وَ فِي مِرَائِي أُخْرَى بَعْدَهَا (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۴۵-۴۴).

فرغانی نیز با توجه به خصوصیتی که انسان کامل دارد، او را آیینۀ حضرت الوهیت و صورت ربوبیت شمرده است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۱).

۴-۵. آفریده‌شده با دودست حق

در شریفه قرآنی «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدْيٍ» (ص: ۷۵) از انسان به‌عنوان موجودی یاد شده که با دو دست حضرت حق آفریده شده است. محققان در تفسیر «بیدی» بیانات گوناگونی دارند. حضرت امام پس از آنکه صفات متقابل ذات الهی را متذکر می‌شود (یعنی صفاتی همچون رحمت و غضب؛ بطون و ظهور؛ اولیت و آخریت و...) بیان می‌کند که خلیفه حق به سبب نزدیکی که به ذات الهی دارد، با دو دست لطف و قهر خلق شده و او همانند خداوند مستجمع صفات متقابل است. از همین‌روست که به شیطان اعتراض شد: چه چیزی موجب شد که تو بر انسانی سجده نکنی که با دو دستم خلق شده است؟! (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۰).

گاهی گفته شده: مراد از «دو دست» راست و چپ، به ترتیب حضرت وجوب و حضرت امکان است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۶).

در نگاه برخی دیگر منظور از «دو دست» عالم غیب و عالم شهادت است. انسان جامع غیب و شهادت است و خداوند انسان را با دو دست ظهور و بطون خود خلق کرده است (قنونی، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۳۳). به‌طور کل، می‌توان

به حکم جامعیتی که انسان دارد، دو دست را به هرگونه جامعیت و یا همانند حضرت امام، هرگونه صفت متقابل تفسیر کرد. در متن ذیل، خلقت انسان با دو دست، به جامعیت انسان بین جمال و جلال تفسیر شده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۰).

۴-۶. برزخیت

اینکه انسان با دو دست حق خلق شده بیانگر آن است که انسان دارای صفات متقابل است، و این امر ارتباط پیدا می‌کند به برزخیت انسان کامل. امام خمینی علیه السلام درباره برزخیت انسان می‌گوید:

چون «رب» انسان حضرت اسم الله اعظم است که ظاهر و باطن و اول و آخر و رحمت و قهر و بالاخره اسماء متقابله نسبت به او علی السواء است، از برای خود انسان در مثنهای سیر باید مقام برزخیت کبرا حاصل شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ب، ص ۷۳).

فرغانی برای حقیقت برزخی انسانی دو اعتبار قائل است: ابتدا اعتبار غلبه حکم وحدت و اجمال، و دیگری غلبه کثرت و تفصیل. در نتیجه انسان را برزخ بین اجمال و تفصیل می‌داند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۶).

برخی برزخیت انسان را علاوه بر برزخ بین اجمال و تفصیل، از وجوه دیگر نیز دانسته‌اند. شیخ کبیر انسان را برزخ بین غیب و شهادت می‌داند (قونوی، ۱۳۸۱الف، ص ۱۱۳) و نیز برزخ بین وجوب و امکان (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۴۸؛ نیز ر.ک: همان، ص ۱۸۳، ۱۸۵ و ۲۴۸) و برزخ بین حق و خلق (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۳).

جامی معتقد است: انسان دارای صورت جسمانی و معنای روحانی است. به اعتبار جسم، از عالم خلق است و به اعتبار روح، از عالم امر. بنابراین، اگر گفته شود: به اعتبار «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵) یا به حکم «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) سخن حقی است. و اگر بگویند به مقتضای «خَمَرَ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» درست است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۳). پس او جامع بین حق و خلق یا غیب و شهادت است و از این برزخیت انسان به «مجمع البحرین» نیز یاد می‌شود (جندی، ۱۳۸۱، ص ۷۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۶۴).

۴-۷. آفریده‌شده به صورت حق

از آنچه تاکنون درباره انسان کامل گفتیم این نتیجه به دست می‌آید که او به صورت حق آفریده شده است. حضرت امام گفته است: انسان کامل مثل اعلاى خداوند است و به صورت حق آفریده شده است. از این رو کسی که او را بشناسد خداوند را شناخته است؛ چون او متصف به تمام صفات الهی است:

اعلم، ان الإنسان الكامل هو مثل الله الاعلى و آيته الكبرى، و كتابه المستبين و النبأ العظيم، و هو مخلوق على صورته و منشأ بیدی قدرته و خلیفة الله على خلیفته و مفتاح باب معرفته، من عرفه فقد عرف الله و هو بكل صفة من صفاته و تجل من تجلیاته، آیه من آیات الله، و من الأمثال العلیا لمعرفة بارئه معرفة تامه (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۵۶).

ایشان در یکی دیگر از آثار خود می‌فرماید: علت این امر احذیت جمع انسان کامل است و برای همین، مثال و نمونه‌ای برای حق است و اشاره می‌کند که این مطلب را امام سجاد علیه السلام نیز بیان کرده‌اند:

و ما ذکر فی تحقیق العدد احد المقربات لقلوه «خلق الله آدم على صورته». فان الوحدة باعتبار احديّة جمع الكثرة صار مثالا للحقّ حتى قال مولينا السجّاد: «لك يا الهى وحدانية العدد» و الإنسان ايضاً بوحدته كلّ التعينات الخلقية و الأمرية و له احديّة جمع الكثرة، فهو تعالى شأنه على صورته و صورة الأتسان مثاله تعالى (موسوى خمينى، ۱۴۱۰ق، ص ۱۰۴).

حضرت امام مى گوید: اين ویژگی منحصر در انسان است؛ زيرا هيچ يك از موجودات الهى اين خصوصيت را ندارد. همان گونه كه گفته شد، انسان كامل چون مظهر اسم جامع الهى است، صورت حق محسوب مى شود. گرچه تمام موجودات عالم مظهر او هستند، اما مظهر تام نيستند:

و انما ورد انّ الله خلق آدم على صورته دون سائر الأتساء، فانه مظهر الإسم الجامع الألهى، فهو صورة الحقّ على ما هى عليه من الأسماء الحسنى و الأمثال العليا، و اما غيره فليس مظهراً تاماً الّا فى نظر الإستهلاك، فهو ينافى الكثرة و مقام الفرق، و هذا لسان الفرق بوجه، لا لجمع المطلق (موسوى خمينى، ۱۴۱۰ق، ص ۱۰۹-۱۶۰).

در شرح «دعای سحر» نیز مى نویسد: چون خداوند با اسم جامع بر حضرات تجلى کرد، در آينه انسان ظهور يافت: و اعلم، يا حبيبي ان العوالم الكلية الخمسة ظلّ الحضرات الخمس الالهية. فتجلى الله تعالى باسمه الجامع للحضرات، فظهر فى مرآة الإنسان: «فان الله خلق آدم على صورته».

نظری کرد كه بيند به جهان صورت خویش خيمه در آب و گل مزرعه آدم زد

(موسوى خمينى، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰)

فرغانى بر اين باور است كه چون انسان كامل داراى برزخيت است، به صورت حق خلق شده است (فرغانى، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵-۱۵۶) و داود قيصرى معتقد است: چون جسم انسان محازات عالم اجسام و روح او محازات عالم ارواح است، آفرينش انسان به صورت حق است (قيصرى، ۱۳۸۶، ص ۳۶۳).

۴-۸. جانشين حق

وقتي انسان به صورت حق آفريده شده باشد، پس مى تواند در جاىگاه حق قرار گيرد و جانشين حق يا «خليفة الله» باشد. جانشيني از حق براننده موجودى است كه جامع ويژگي هاى عالم و مظهر اسم جامع «الله» است. امام خمينى ؑ بر اين باور است كه انسان كامل احكام ربوبيت حق را به ظهور مى رساند و بر اعيان خارجى حكم مى راند؛ همان گونه كه اسم اعظم بر ساير اسماء الهى حكومت دارد. بنا بر اين كسى كه اين ويژگي ها را داشته باشد در اين عالم خليفه خواهد بود:

و بالجملة، لما كان كلّ ما فى الكون آية لما فى الغيب، لا بد و أن يكون لحقيقة العين الثابتة الإنسانية، اى العين الثابتة المحمدية (صلى الله عليه وآله) و لحضرة الاسم الأعظم مظهر فى العين، ل يظهر الأحكام الربوبية و يحكم على الأعيان الخارجية، حكومة الاسم الأعظم على سائر الأسماء و العين الثابتة للإنسان الكامل على بقية الأعيان. فمن كان بهذه الصفة، اى الصفة الإلهية الذاتية يكون خليفة فى هذا العالم (موسوى خمينى، ۱۳۸۶، ص ۱۷ و ۸۲).

مطابق بيان فرغانى انسان كامل جامع حقايق الهى و خلقى گشت و سپس بر مسند خلافت تكيه زد (فرغانى، ۱۳۷۹، ص ۱۵۶ و ۱۶۱). برخى عقل را خليفه خداوند در انسان و انسان را خليفه خداوند در عالم مى دانند (نسفى،

۱۳۷۹، ص ۱۸۶). تمام اختیاراتی که پادشاه به جانشین خود می‌دهد، خداوند تبارک نیز به انسان کامل عطا فرموده است. نیابت از ذات حق همان ویژگی است که هیچ‌یک از موجودات دیگر ندارند (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۸۹؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۴). بی‌سبب نیست که گفته‌اند: به خاطر این مقام خلافت، همه چیز تحت تسخیر اوست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۸).

۹-۴. حامل امانت حق

خداوند در آیه شریفه قرآنی می‌فرماید: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲)؛ این امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم؛ از تحمل آن سرباز زدند و ترسیدند؛ اما انسان آن را بر عهده گرفت. به‌راستی که او ستمکار و نادان بود. از این آیه به‌دست می‌آید که هیچ‌یک از موجودات آسمانی (عالم اعلا) و زمینی (عالم سفلی) نتوانستند حامل امانت الهی باشند، جز انسان (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۶-۱۶۷).

حضرت امام نیز اعتقاد دارد منظور از امانت الهی، مقام اطلاقی انسان است. چون هریک از موجودات عالم هستی محدود و مقید است، از حقیقت اطلاقی ابا خواهد داشت. انسان به علت ظلم بودنش که عبارت از تجاوز از جمیع حدودات و تخطی از تمام تعینات است، و جهول بودنش که عبارت از فنای از فناست، قابلیت حمل این امانت الهی را دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۵۶).

۱۰-۴. دارای مقام مشیت مطلقه

در برخی از متون عرفانی شیعه، گاهی از وجود منبسط یا نفس رحمانی به «مقام مشیت» تعبیر می‌شود (جلوه، ۱۳۸۶، ص ۲۶۴). حضرت امام براساس حدیث «خلق الله الأشياء بالمشيئة و المشيئة بنفسها» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۱۰) مشیت مطلقه را فوق تعینات خلقی دانسته و معتقد است: دارای مقام «لا تعین» و مقام «کثرت» است:

ورد منهم علیهم السلام: «خلق الله الأشياء بالمشيئة و المشيئة بنفسها». و هذا الحديث الشريف أيضا من الأدلة على كون المشيئة المطلقة فوق التعينات الخلقية من «العقل» و ما دونه إن للمشيئة المطلقة مقامين: مقام الا تعین و الوحدة، لا الظهور بالوحدة؛ و مقام الكثرة و التعین بصورة «الخلق» و «الأمر» (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۶۱).

امام خمینی علیه السلام در شرح چهل حدیث «مشیت» را جلوه ذات دانسته و بر آن است که همه موجودات به واسطه آن خلق شده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۴۳۵). همچنین می‌فرماید: چون مشیت ظهور حضرت جمع است، همه اسماء و صفات را با احدیت جمع داراست:

إن الحضرة المشيئة لكونها ظهوراً لحضرة الجمع تجمع كل الأسماء و الصفات بأحدية الجمع (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۴۶).

حضرت امام مقام «مشیت مطلقه» را برای انسان کامل ذکر کرده، می‌فرماید: با همین مقام است که همه موجودات ظهور می‌یابند و همه حقایق محقق می‌شوند:

قد علمت... أن للإنسان الكامل و الولي المطلق مقام المشيئة المطلقة التي بها ظهرت الموجودات و تحققت الحقائق

و تدوّت الذوات، فهو بمنزلة الأصل و سائر الخلق فروعوه، و له الحیطة على مراتب الوجود و منازل الغیب و الشهود (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۶۰).

علت آنکه پیامبر ﷺ فرمودند: «أدم و من دونه تحت لوائی» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۲۱۴) این است که ایشان دارای مقام مشیت مطلقه و ولایت کلیه است، در حالی که دیگر انبیای الهی مشیت مقیده و ولایت جزئییه دارند. روشن است که مقیدات مظاهر مطلق هستند و برای همین، نبوت همه انبیای الهی ظهور نبوت حضرت خاتم ﷺ است. در برخی از اقوال در ادامه حدیث آمده است: در روز قیامت این لواء دست حضرت علی ﷺ داده خواهد شد و برتری حضرت امیر ﷺ نسبت به دیگر انبیا را می‌رساند:

لأنّ مقامه هو مقام إطلاق المشیة و الولاية الكلية الأصلية الهیولویة الاولى، و سائر الأنبياء مقامهم مقام تقييد المشیة و الولاية الجزئية التبعیة و صورة الهیولی، و المقیدات مظاهر المطلق... و هذا سرّ کینونة علی أمير المؤمنین علیه الصلاة و السلام مع الأنبياء باطناً و مع نبینا (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۷۵).

در مصباح الهدایه ضمن اینکه مشیت مطلقه یا ولایت کلیه مطلقه را برای حضرت خاتم ﷺ و حضرت علی ﷺ روا می‌داند، به نسبت بین حضرت علی ﷺ و پیامبر ﷺ می‌پردازد و بر آن است که نسبت آن دو به منزله روح نسبت به نفس ناطقه است و نسبت دیگر موجودات نسبت به حضرت به منزله سایر قوای باطنی و ظاهری است:

فإنّ منزلته ﷺ منه بعد اتحاد نورهما بحسب الولاية الكلية المطلقة، منزلة اللطيفة العقلية، بل الروحية السریة، من النفس الناطقة الإلهیة؛ و منزلة سائر الخلائق منه منزلة سائر القوى الباطنة و الظاهرة منها (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۷۵).

۱۱-۴. روح جهان

نسبتی که بین روح و جسم است، همان نسبت را انسان کامل با جهان دارد. انسان روح عالم است و قوام و حیات عالم به وجود انسان است؛ همان سان که امام خمینی ﷺ می‌گوید: «انّ نسبته الی العالم نسبة الروح المدبّر الی الجسم» (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۸۸).

و محیی/الدین می‌گوید: «الإنسان الكامل من العالم و هو له كالروح لجسم الحيوان» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۰۹). اگر موجود زنده‌ای روح نداشته باشد، نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. نبود انسان کامل در جهان موجب مرگ عالم هستی و نابودی آن می‌شود. نفس ناطقه و آنچه جهان را به پیش می‌برد انسان کامل است (همان، ج ۳، ص ۱۸۶).

۱۲-۴. بدو و ختم موجودات

براساس دیدگاه عرفانی حضرت امام، شروع و پایان تمام موجودات عالم هستی به انسان کامل است. همان‌گونه که ابتدا و ایجاد موجودات در حضرت غیب توسط رب انسان کامل صورت می‌گیرد، در حضرت شهادت نیز توسط نفس انسان کامل اتفاق می‌افتد:

و إِمّا مبنی علی ما هو التحقیق عندنا من أنّ عود الموجودات إلى الله تعالی بتوسط الوالی المطلق صاحب النفس الكلية الإلهیة و واجد مرتبة العقل... فکما أنّ بدو إيجادها من الحضرة الغیب بتوسط رب الإنسان الكامل، و فی

الحضرة الشهادة بتوسط نفس الإنسان الكامل، كذلك عودها و ختمها (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ۲۱، ۲۰ و ۱۰۹؛ فرغانی، ۴۲۸ ق، ج ۱، ص ۳۷).

حضرت امام گاهی تعبیر «اول» و «آخر» را درباره انسان به کار می‌برد و یا انسان کامل را اتمام دایره هستی می‌دانند: فالإنسان الكامل [جامع ل] جميع سلسلة الوجود و به يتم الدائرة، و هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۵۵).

۱۳-۴. واسطه بین حق و خلق

از جمله ویژگی‌های انسان کامل این است که او واسطه بین حق و خلق است و آنچه از حق به خلق می‌رسد، از طریق او صورت می‌گیرد. او مدد الهی را اخذ می‌کند و به مخلوقات عطا می‌نماید (فرغانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۵). در بالا اشاره کردیم که حضرت امام باور دارد همان‌گونه که ایجاد موجودات با واسطه انسان کامل است، بازگشت آنها نیز توسط انسان کامل صورت می‌گیرد:

فكما أن بدو إيجادها من الحضرة الغيب بتوسط رب الإنسان الكامل، و في الحضرة الشهادة بتوسط نفس الإنسان الكامل (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹).

امام خمینی علیه السلام در دیوان خود نیز به واسطه فیض بودن حضرت حجت علیه السلام می‌پردازد:

مهدی امام منتظر، نوباوه خیر البشر	خلق دو عالم سربه‌سر بر خوان احسانش نگین
ذاتش به امر دادگر، شد منبع فیض بشر	خیل ملائک سربه‌سر دربند الطافش رهین

(موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۰)

قانونی نیز معتقد است: یکی از منصب‌های انسان کامل نیابت از حق است و یا اینکه واسطه بین حق و خلق است (قانونی، ۱۳۷۵، ص ۸۹). او می‌گوید: پیش اهل بصیرت میان او و میان حق - عز سلطانه - هیچ واسطه‌ای نیست و او واسطه میان خلق و حق است (قانونی، ۱۳۸۱، ص ۵۸). حتی اگر قرار باشد موجودی به کمال برسد جز به وساطت و به مدد انسان ممکن نیست (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۴۶۲-۴۶۳).

براساس اینکه انسان واسطه بین حق و خلق است و همه چیز به مدد انسان است او را «قطب عالم» می‌شمارند و معتقدند: حرکت و دوران افلاک بر مرکزیت اوست (همان، ص ۵۳۱-۵۳۲).

قبل از این اشاره کردیم که انسان از تمام مراتب هستی مرور کرده و تمام آثار و صفات آنها را به خود گرفته است. در اینجا سخن از قطبیت انسان به میان آمد، در حالی که قطب عالم به لحاظ زمانی نمی‌تواند پس از مراتب عالم محقق شود. آیا این دو مطلب قابل جمع‌اند؟ این سؤالی است که فرغانی مطرح کرده و به آن پاسخ داده است: سؤال: اگر گویند پیش از تحقق و تعیین این صورت آدمی، صورت عالم و دوران افلاک ثابت و قائم بود، و از عدم تعیین این صورت آدمی هیچ خللی و نقصی در عالم و دوران افلاک نبود؛ پس او قطب نباشد؟ جواب: گوییم که هرچند حساً نبود، اما معنأ و حکماً بود؛ زیرا که چون به حکم «أحببت أن أعرف» مقصود از ایجاد عالم، کمال پیدایی

بود، و کمال پیدایی بر ظهور این حقیقت جمعیت ذات اجمالاً و تفصیلاً موقوف بود و مظهر آن حقیقت جمعیت کما هو، جز این صورت عنصری انسانی نبود (همان؛ همچنین ر.ک: جامی، ۱۳۶۶، ص ۹۰).

به بیان روشن تر در پاسخ به این سؤال می توان گفت: انسان علت غایی خلق کل عالم است. علت غایی در ذهن علت فاعلی مقدم است، هر چند در عین و خارج مؤخر باشد. چون گفته می شود: همه چیز برای رسیدن به انسان است، هر چیز که در ظهور انسان نیاز است باید ایجاد شود. اگر چه مقدم بر اوست و هنوز ظهور نکرده است. اما می توان گفت که اگر تو نبودی عالم را خلق نمی کردم (خوارزمی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۹).

۱۴-۴. مسجود فرشتگان

انسان کامل از چند جهت بر فرشتگان برتری دارد: نخست اینکه ملائکه از جمله قوای انسان محسوب می شوند. دیگر اینکه انسان سرّ ملائکه است و به عبارت دیگر ملائکه مظاهر اوصاف انسانند (فرغانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۴۹). این برتری را می توان به این علت نیز دانست که هریک از فرشتگان تنها به اسماء وجودی که خود مظهر آند آگاهی دارند، برخلاف انسان که - گفتیم - عالم به تمام اسماء است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۲).

حضرت امام حدیث مفصلی را از رسول اکرم ﷺ نقل می کند که در آن حضرت از برتری خود بر ملائکه سخن می گویند. در ادامه می فرمایند: چون ما در صلب حضرت آدم ﷺ بودیم، خداوند به فرشتگان امر کرد تا بر آدم ﷺ سجده کنند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ آدَمَ ﷺ فَأَوْدَعَنَا صَلْبَهُ، وَ أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُودِ لَهُ تَعْظِيماً لَنَا وَ إِكْرَاماً. وَ كَانَ سَجُودَهُمْ لِلَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - عِبُودِيَّةً، وَ لِأَدَمَ إِكْرَاماً وَ طَاعَةً، لَكُنَّا فِي صَلْبِهِ. فَكَيْفَ لَانَكُونَ أَفْضَلَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ قَدْ سَجَدُوا لِأَدَمَ كُلَّهُمْ أَجْمَعُونَ؟ (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۷۳).

لازم است بدانیم این سجده تنها در زمان خلقت نبوده، بلکه انسان دایم مسجود فرشتگان است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۴). تا زمانی که خلافت انسان از حق باقی باشد، سجده فرشتگان نیز ادامه دارد: سجده فرشتگان ادامه دارد تا وقتی که خلیفه موجود است. و خلافت تا قیامت باقی است، پس سجده هم دائمی است (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۸).

۱۵-۴. هدف نهایی آفرینش

حدیث قدسی پیش گفته یعنی «عبدی خلقت الأشياء لأجلک و خلقتک لأجلی» (حافظ برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۸۳) روشن می سازد که همه خلقت مقدمه رسیدن به انسان کامل است:

تربیت نظام عالم ملک از فلکیات و عنصریات و جوهریات و عرضیات آن، مقدمه وجود انسان کامل است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۴۱).

خداوند از میان تمام موجودات، انسان کامل را «برای خود» برگزیده است. دیگر خلائق آمده اند تا او بتواند برای خداوند وجود داشته باشد:

در قرآن شریف خطاب به موسی بن عمران - علی نبینا و آله و علیه السلام - فرماید که: «وَ اصْطَفَيْنَاكَ لِنَفْسِي» (طه: ۴۱)؛ و نیز فرماید: «وَ أَنَا اخْتَرْتُكَ» (طه: ۱۳). پس انسان مخلوق «لأجل الله» و ساخته شده

برای ذات مقدس اوست، و از میان موجودات او مصطفی و مختار است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف، ص ۳۶۳؛ همو، ۱۳۷۸ ب، ص ۴۲).

پس هدف و مقصود اصلی از خلقت «انسان» است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹ و ۱۶۱). می‌توان گفت: انسان کامل مقصود بالذات برای حق تعالی است و هر آنچه در جهان غیر از اوست، مقصود بالعرض است. چون انسان مجلای تام حق است و تمام اسماء و صفات و احکام او را به ظهور می‌رساند، مراد اصلی است (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۴۲). در فکوک آمده است که ظهور به تدریج ادامه می‌یابد تا اینکه امر به انسان منتهی شود. پس هدف از جمیع قوای طبیعی و احکام آسمانی ... انسان است (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۷۴؛ همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۶۷-۱۶۸). وقتی گفته می‌شود: هدف اصلی از آفرینش جهان، انسان کامل است، واضح است که باید بگوییم: همه چیز برای انسان خلق شده است و - همان گونه که گفتیم - دیگر مخلوقات به تبع او و برای او ایجاد شده‌اند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۵۹-۵۸؛ همچنین ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶۹). انسان کاملی که همه چیز برای او خلق شده و مقدمه تحقق اوست، از جهتی تمام این مظاهر از جمله قوا و اجزای او محسوب می‌شوند (فرغانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۴).

نتیجه‌گیری

در این مقاله با قطع نظر از معانی لغوی و وجه نامگذاری «انسان»، که در بحث مدنظر ما تأثیری نداشت و طرح مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عرفانی، به اختصار درباره ضرورت انسان کامل و ویژگی‌های آن از نقطه نظر امام خمینی علیه السلام پرداختیم. ویژگی‌های عوالم خلقی که از عالم ماده آغاز می‌شود، پس از عالم برزخ به عالم عقول می‌رسد، و نیز عوالم حقی که شامل تعین اول و ثانی می‌شود، در انسان کامل است.

انسان کامل به سبب آنکه برزخیت جامع دارد و کمال استجلاء یا رؤیت حق در او صورت می‌گیرد، وجودش ضروری و حتمی است. از نظر حضرت امام و دیگر عرفاء، هیچ کدام از مراتب هستی نمی‌تواند نقش انسان را در عالم هستی ایفا کند؛ زیرا او جامعیت دارد، مظهر و عبدالله است، موجودی است که به صورت حق آفریده شده است. انسان کامل به سبب آنکه جامع بین حق و خلق، غیب و شهادت، وجود و امکان، روح و جسم و ... است، با دو دست حق آفریده شده است. این ویژگی‌ها جانشینی از حق یا خلیفه‌اللهی را برازنده انسان کامل می‌کند. و چون تمام عالم اسماء الهی است و همه اسماء در او پیاده شده، خداوند ملائکه را وادار می‌کند که تا ابد در پیشگاه او به سجده افتند.

از جمله ویژگی‌های مهم انسان کامل آن است که هیچ‌یک از موجودات آسمانی و زمینی جز انسان نمی‌تواند بار امانت الهی را بر دوش کشد. او واسطه شایسته‌ای بین حق و خلق است و اوست که همه چیز به یمن وجودش خلق شده است. پس مطلوب ذاتی حق و آیین تمام‌نمای اوست.

مجال طرح مباحث ارزشمند حضرت امام در خصوص حضرت خاتم علیه السلام و همچنین مباحث گسترده‌ای درباره ولایت، رسالت و نبوت مجال بیشتری می‌طلبد.

منابع

- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۷۹ق، مناقب آل ابی طالب، قم، علامه.
- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۶۶، فصوص الحکم، تعلیقه ابوالعلاء عقیفی، چ دوم، تهران، الزهراء.
- _____، بی تا، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۶۶، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح، مقدمه و پیوست مهدی توحیدی پور، چ دوم، تهران، سعدی.
- _____، ۱۳۷۰، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه، تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، پیشگفتار سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جلوه، ابوالحسن، ۱۳۸۶، «تعلیقات»، در: شرح فصوص الحکم، داودین محمود قیصری، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۳۸۱، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیقه سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، تحریر تمهید القواعد، تهران، الزهراء.
- حافظ برسی، رجب بن محمد، ۱۴۲۲ق، مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین، تحقیق سیدعلی عاشور، بیروت، اعلمی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، مهد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خوارزمی، کمال الدین، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب مایل هروی، چ دوم، تهران، مولی.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، الاحتجاج، تصحیح محمدصادق خراسان، مشهد، مرتضی.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، مقدمه و تعلیقه سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۶، منتهی المداک فی شرح تائیه ابن الفارض، تصحیح و تعلیقه وسام خطاوی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- _____، ۱۴۲۸ق، منتهی المداک فی شرح تائیه ابن الفارض، تصحیح و تعلیقه عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۶۲، رساله النصوص، به اهتمام سیدجلال الدین آشتیانی، تعلیقه میرزاهاشم بن محسن اشکوری گیلانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۷۱، الفکوک، تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۷۵، النفحات الالهیه، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۸۱الف، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۱ب، آفاق معرفت (تبصره المبتدی و تذکره المنتهی)، تصحیح نجفقلی حبیبی، قم، بخشایش.
- _____، ۱۳۸۴، مفتاح الغیب و شرحه مصباح الانس، شرح محمد بن حمزه فناری، تعلیقه میرزاهاشم اشکوری و دیگران، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قیصری، داود بن محمود، ۱۳۸۶، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ق، الکافی، قم، دارالحدیث.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۱، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۵، التعلیقه علی الفوائد الرضویه، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۸الف، آداب الصلاة، چ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۸ب، تفسیر سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۱، شرح دعاء السحر، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۳الف، سر الصلوة: معراج السالکین و صلوة العارفين، چ نهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۳ب، دیوان امام، چ چهل و دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۶، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۴۰۹ق، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۴۱۰ق، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم، پاسدار اسلام.
- نسفی، عزیزالدین، ۱۳۷۹، الانسان الكامل، تصحیح ماریژان موله، تهران، طهوری.

جایگاه انسان کامل در نظام هستی در اندیشه صدر المتألهین و امام خمینی

کچ فرح رامین / دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

f.ramin@qom.ac.ir  orcid.org/0000-0003-3117-1948

rahmani512123@gmail.com

طاهره رحمانی دهنوی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۴ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



چکیده

انسان کامل در طول تاریخ مدنظر بسیاری از اندیشمندان بوده و در اهمیت آن همین بس که عرفان به ذات الهی جز از مسیر شناخت انسان کامل میسر نیست. نوشتار حاضر با استفاده از متون عرفانی امام خمینی و آثار صدر المتألهین و با روش تحلیلی - تطبیقی سعی در بررسی برخی از ابعاد جایگاه انسان کامل در نظام هستی دارد. نگرش کاربردی و اخلاقی صدر المتألهین به بحث «انسان کامل» و تطبیق آن با نگرش امام خمینی در ساحتی تجربی، حاوی نکات مفیدی است. از مهم‌ترین دستاوردهای این پژوهش آن است که انسان کامل دارای مقام خلافة‌اللهی، مظهریت تام اسما و صفات الهی و غایت حرکت وجودی و ایجادی عالم است و این اوصاف و کمالات وجودی تنها در انسان معصوم امکان تحقق دارد.

کلیدواژه‌ها: انسان کامل، مظهر تام، امام خمینی، حقیقت محمدیه، خلیفه، صدر المتألهین، نظام هستی.

«انسان کامل» یکی از بنیادی‌ترین اندیشه‌های حوزه فلسفه و عرفان اسلامی است و پس از توحید از مهم‌ترین و ضروری‌ترین مباحث عرفان نظری محسوب می‌شود؛ زیرا شناخت انسان کامل تنها راه شناخت خداوند و شناخت الگوی تمام‌عیار و منسجم در حیات علمی، معنوی، رفتاری و اعتقادی افراد است.

ایده «انسان کامل» از دیرزمان مدنظر بسیاری از ادیان و مکاتب بشری بوده و هریک از مکاتب فکری متناسب با شناختی که از ذات انسان دارند، وجود انسان برتر را پذیرفته و برای آن ویژگی و خصوصیتی را بیان نموده‌اند. این اصطلاح در قرآن به صراحت بیان نشده، اما بن‌مایه‌های اصیل این اندیشه را می‌توان از برخی آیات قرآن و روایات معصومان استخراج کرد. مفسران بر این عقیده‌اند که چون انسان کامل قرآن ناطق و قرآن خلق وی است از این‌رو تمام آیاتی را که بیانگر کمالات و فضایل انسانی است، می‌توان بر انسان کامل تطبیق داد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۴۰۸-۴۰۷).

یکی از اندیشه‌های اصیل و والای صوفیه نظر آنها درباره انسان کامل است. به نظر می‌رسد تأثیرات حسین‌بن منصور حلاج و بایزید بسطامی (از عرفای قرن سوم و چهارم) بر اندیشه ابن‌عربی موجب شکل‌گیری باور انسان کامل در عرفان اسلامی شد. حلاج (۲۴۴-۳۰۹ ق) نخستین کسی است که از انسانی که مظهر کامل صفات عالی شده و توفیق پیمودن مراتب کمال را پیدا کرده، نام برده است (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۴۴۲).

پس از حلاج نیز بایزید بسطامی (۲۶۱-۱۸۸) و پس از وی در عرفان اسلامی اولین فردی که اصطلاح انسان کامل را به‌طور شایسته و با رویکرد عرفانی بررسی کرده، محیی‌الدین عربی است. وی زوایای گوناگون بحث انسان کامل را در *التدبیرات الالهیه، فصوص الحکم، الفتوحات المکیه* و دیگر آثارش بررسی کرده است (ابن‌عربی، ۱۳۳۶، ص ۱۲۳-۱۲۷؛ نیز رک: ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ص ۱۳۵-۱۳۸؛ همو، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۶ و ۲۵۷؛ ج ۴، ص ۱۹۹).

شرح دیدگاه ابن‌عربی درباره انسان کامل تا قریب دویست سال بعد از وی ادامه داشت. صدرالدین قونوی (۶۷۲ق) در انتهای کتاب *مفاتیح الغیب* به این بحث پرداخته است. «الانسان الکامل» عنوانی است که عزیرالدین نسفی (پیش از ۷۰۰ق) بر مجموعه رسالات بیست و دو گانه خود نهاده (نسفی، ۱۳۸۶) و پس از وی عبدالکریم جیلی (۸۰۵ق) نیز کتابی با همین عنوان به رشته تحریر درآورده است (جیلی، ۱۴۱۸ق).

اندیشه انسان کامل مدنظر بسیاری از فلاسفه و حکمای ایرانی بوده است. در توصیف انسان کامل برخی همچون *فارابی* به یک رویکرد فلسفی و خردگرایانه دست یافته‌اند و برخی مانند *صدرالمآلهین* مروج رویکرد عقلی و عرفانی مبتنی بر کشف و شهود درباره انسان کامل هستند. نظریات *صدرالمآلهین* در این زمینه قابل توجه است؛ زیرا نگاه وی به انسان کامل براساس دو رویکرد عقلی و عرفانی (جمع میان شهود و عقل) است. تلاش وی بر برهانی کردن شهودات خود و عرضه آنها در قالبی فلسفی به همگان، قابل ستایش بسیار است.

صدرالمآلهین روش عقلی - برهانی و روش اشراقی - شهودی را از مقومات مکتب خود می‌داند. مکتب *صدرالمآلهین* منشأ پدید آمدن عارفانی گرانقدر گردید که در نوع خود بی‌نظیرند. یکی از عرفایی که اندیشه‌های ناب

و نهایی صدرالمتألهین را در افق عرفان نظری جست‌وجو نموده و در عین تنفس در فضای صدرایی، دلبسته اوج عرفان نظری است، امام خمینی علیه السلام است. روش ایشان در تبیین مسائل عرفان نظری و عملی، روش «کشف و شهود»، روش «تأویلی» و ظهورگیری و در نهایت، روش «عقلی - تحلیلی» است.

با توجه به نوع نگاه این دو حکیم عارف به مباحث، مقاله حاضر سعی در بررسی برخی از ابعاد جایگاه انسان کامل در نظام هستی از دیدگاه صدرالمتألهین و تطبیق آن با دیدگاه حضرت امام راحل دارد؛ زیرا در نظام فکری حضرت امام، انسان با رویکردی متفاوت مدنظر بوده است که با دید فلسفی آغاز و در نهایت، به دید عرفانی ختم می‌شود.

۱. پیشینه بحث

اندیشمندان متعددی در تبیین انسان کامل در اندیشه این دو بزرگوار، قلم‌فرسایی کرده‌اند:

مقالات «جایگاه انسان کامل از نگاه امام خمینی» (انصاری، ۱۳۹۵)؛ «مناسبات خلافت الهی و انسان کامل در اندیشه صدرا» (قربانی، ۱۳۹۳) از جمله آنهاست، اما هیچ‌یک هدف مقاله حاضر را دنبال نکرده‌اند و نگاه نویسنده به این بحث عمیق‌تر و حاوی نکات ارزشمندی است؛ زیرا در سایه تطبیق و مقایسه نظرات در ساحت‌های گوناگون، تولید علم صورت گرفته و توجه دقیق به این امر می‌تواند روشنگر بسیاری از مباحث عرفانی باشد.

«جانیشینی خداوند»، «مظهریت تام اسما و صفات الهی» و «علت غایی خلقت» از مهم‌ترین کارکردهای انسان کامل در نظام هستی است که نوشتار حاضر به بررسی و تبیین آنها پرداخته است.

۲. تعریف «انسان کامل»

برای بررسی جایگاه انسان کامل در نظام هستی، فهم حقیقت آن دارای اهمیت اساسی است. تمام موجودات عالم از آن نظر که مظهر الهی بوده و آثار وجودی حق در آنها مکتوب است، کتب و صحف الهی‌اند. در نگاه مکتب متعالیه انسان نسخه مختصر عالم بزرگ و جهان وجود است که «کتابه ایدی الرحمن الذی کتب علی نفسه الرحمة» و تمام آنچه در عالم کبیر است نمونه‌اش در نفس انسانی موجود است و بلکه نفس انسان مظهر صقع ربوبی و عالم لاهوت نیز هست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۶ ص ۳۷۷).

صدرالمتألهین براساس «حرکت جوهری»، ذات و حقیقت تمام موجودات جهان و از جمله انسان را متحرک و مستعد کمال دانسته، قلمرو این حرکت را در سه بعد احساسی، تخیلی - عقلی و روحانی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۵۷۶) و بر این باور است که تنها در سایه جمع این قوا و رسیدن به مرحله تکامل تام و تجرد نفس است که شخص متصف به «انسان کامل» می‌گردد. در اندیشه صدرالمتألهین، انسان‌های کامل عقلایی هستند که در معرفت و ولایت، به اوج کمال رسیده و غایت آسمان‌ها و زمین هستند و از مرتبه اخس به مرتبه اشرف صعود کرده‌اند، تا آنجا که مقرب‌ترین خلق نسبت به باری تعالی خواهند بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ ب، ج ۲، ص ۳۶۵).

۲-۱. مقایسه نظرات صدرالمتألهین با امام خمینی * درباره حقیقت انسان کامل

حکما مرتبه انسان کامل را مضاهی با مرتبه عقل اول و جمعی از عرفا مقام انسان کامل را مرتبه «واحدیت» و «قاب قوسین» می‌دانند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۳). صدرالمتألهین براساس قاعده «تشکیک» بیان می‌دارد که انسان کامل دارای حقیقت واحد، اما مراتب و درجات عدیده است و هر رتبه آن نیز در یک تنظیر، نامی خاص می‌یابد. ایشان از بطن و مراتب داشتن قرآن، ذومراتب بودن انسان کامل را نتیجه گرفته و می‌فرماید: انسان کامل دارای هفت مرتبه است: ۱. نفس، ۲. قلب، ۳. عقل، ۴. روح، ۵. سر، ۶. خفی، ۷. اخفا (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۸۸).

انسان کامل یکی از حضرات خمس عرفا یا عوالم کلیه الهیه است. در منظر عرفانی حضرت امام، حضرات خمس عبارتند از: ۱. حضرت غیب مطلق، ۲. حضرت شهادت مطلقه، ۳. حضرت غیب مضاف اقرب به غیب مطلق، ۴. حضرت شهادت مطلق (عالم ملک و طبیعت)، ۵. حضرت جامع الهی (انسان کامل یا کون جامع) (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۴).

حضرت امام همچون تمام عرفا، به اعتبار تنزلات حاصل از تجلیات انسان، انسان کامل را در آخرین درجه جای داده، اما ایشان بر این باور است که انسان کامل با حرکت جوهری و در سیر صعودی به مقام «او ادنی» و درجه جمع‌الجمعی رسیده و جامع جمیع حضرات دیگر است (همان).

صدرالمتألهین از انسان کامل به «بصر»، «مظهر جمیع اسما و صفات الهی»، «کتاب جامع»، «صراط مستقیم»، «اولین تعین ذات احدیت و حقیقت محمدیه» تعبیر می‌کند و او را کسی می‌داند که دارای وحدت حقیقیه ظلّه است و حق را در تمام مظاهر امریه و خلقیه مشاهده کرده، به واسطه نور حق به تمام تجلیات رهبری می‌شود و لقب «عبدالله» گرفته و موفق شده با آب توبه و آب دانش، آتش امیال نفسانی حیوانی را در دار دنیا قبل از ورود به عرصه محشر و دار مکافات خاموش کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۷۲؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۴۱۰؛ همو، بی‌تا، ص ۵۱؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۶).

وی در توصیف انسان کامل در تفسیر آیه نور، علاوه بر توصیفات فوق بیان می‌دارد: انسان کامل جامع جمیع اسماء است، از جهت روح و عقلش قلم اعلاست که آن را «ام‌الکتاب» نامیده‌اند و از جهت قلب حقیقی او، یعنی نفس ناطقه او کتاب «لوح محفوظ» و از حیث نفس حیوانی او، دفتر جسمانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۹۶).

از منظر بلند امام خمینی علیه السلام انسان کامل حق‌نما، آئینه شهود حضرت حق و آئینه شهود تمام عالم هستی با تمام اوصاف و کمالات وجودی است (موسوی خمینی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹-۶۰). ایشان از انسان کامل به «مثل اعلائی خدا»، «کتاب مستبین حق»، «آیت کبرا»، «تبا عظیم»، «جان جهان» و «واسطه هدایت خلق» تعبیر می‌کند و قائل است به اینکه او بر صورت حق آفریده شده، با قدرت الهی وجود پیدا کرده، جانشین خداوند و کلید باب شناخت اوست. از این‌رو شناخت حق از راه معرفت به ذات وی میسر است. ایشان بیان می‌دارد که چون هستی (کون) جامع و آینه تام همه اسما و صفات الهی است، تام‌ترین کلمات الهی نیز هست، بلکه کتاب الهی است که همه کتب الهی در آن جمع است (موسوی خمینی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۴؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۴۷).

امام خمینی علیه السلام تنها واسطه فیض عالم هستی که فیوضات عالم بالا را از مبدأ فیاض به نحوی که افاضه می‌شود حفظ و ضبط می‌کرده و به تمام موجودات عوالم پایین می‌رساند، انسان کامل می‌داند و بیان می‌دارد که خداوند متعال انسان را با قوه‌ای که قابل برای هر فعلیتی است، خلق فرموده است، منتها اسباب فعلیت انسان کامل را که تعلم اسماء الله است، به اختیار وی فراهم آورده، ولی ما اسماء شیطنت را تعلم نموده و از آن فعلیت عقب مانده‌ایم (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۵۴).

حضرت امام در توصیف «انسان کامل» علاوه بر اسامی فوق، از عباراتی همچون «بحر، کیمیا»، «گوهر» و «عصر» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۲ و ۳۳۷؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۲۷)، «آدم حقیقی» (موسوی خمینی، ۱۴۳۴ق - الف، ص ۵۰)، «کامل مکمل» (موسوی خمینی، ۱۴۳۴ق - ب، ص ۱۴)، «آدم اول» (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۳۶)، «وجود منبسط»، «نفس الرحمن»، «حق مخلوق به» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۱؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۱۴۱)، «عقل اول» و «نور اول» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۵) یاد می‌کند.

از مقایسه نظرات صدرالمتألهین با حضرت امام درباره حقیقت انسان کامل، این نتیجه حاصل می‌شود که برخی تعابیر این دو بزرگوار یکسان است. «بحر»، «کیمیا»، «عصر» و مانند آن از تعابیری است که تنها در آثار حضرت امام مشاهده می‌شود و این حاصل نگاهی است که ایشان به انسان کامل دارد. صدرالمتألهین در ترسیم سیمای انسان کامل، هم به بعد عقلی و عملی (رفتاری) و هم به کمالات معنوی و عرفانی انسان کامل توجه داشته، در حالی که افق نگاه حضرت امام به انسان کامل کمی متفاوت از صدرالمتألهین است.

حضرت امام همچون صدرالمتألهین و حکمای محقق بر این باور است که حقایق عالم به نحو بسیط و مجمل در انسان کامل، و به نحو مفصل و کثیر در عوالم وجودی قرار دارند. پس انسان کامل «عالم صغیر» و عالم «انسان کبیر» است. حضرت امام همسو با صدرالمتألهین حقیقت انسان کامل و حقیقت محمدیه را واحد، اما دارای مصادیق متعدد می‌داند که در هر مقطعی از زمان، مصداقی از آن ظهور کرده، دارای مقام امامت و ولایت است.

از نوآوری‌های امام خمینی علیه السلام نظرش درباره صادر نخستین است. ایشان بر طبق مبنای فلسفی‌اش عقل اول صدرایی را صادر نخستین می‌داند؛ اما بر مبنای عرفانی خود قایل به ظاهر اول بودن فیض منبسط، نفس رحمانی و مشیت مطلقه است. این فقیه صمدانی اختلاف وجود منبسط با عقل اول را اعتباری می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۹).

تشریح هم‌افقی حقیقت انسان کامل (حقیقت محمدی و علوی) با مشیت الهی در سخنان این عارف وارسته بیان شده است (موسوی خمینی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۲۸). توجه به این مطلب خالی از لطف نیست که صدرالمتألهین نیز وجود منبسط را صادر نخستین می‌داند؛ اما برجستگی دید حضرت امام با عرفای سابق، در استدلالی کردن بحث و بیان لوازم فلسفی آن است.

تورق در آثار صدرالمتألهین ما را به این نکته رهنون می‌سازد که شاید بحث «انسان کامل» از بین تمام آثار ایشان در تفسیر القرآن الکریم نمود بیشتری دارد؛ زیرا در اندیشه صدرالمتألهین، حضرت محمد $\text{صلی الله علیه و آله}$ که تجلی کامل

در آیات قرآن دارد، مصداق اتم انسان کامل است. این بیان‌کننده رویکرد قرآنی داشتن ایشان در تفسیر حقیقت انسان کامل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۴۰۰ به بعد).

البته این رویکرد قرآنی و روایی به انسان کامل در آثار امام خمینی علیه السلام نیز مشهود است. نکته دیگر اینکه، صدرالمتألهین نوعی رویکرد اخلاقی نیز به بحث انسان کامل دارد که با مراجعه به کتاب کسر اصنام الجاهلیه می‌توان ویژگی‌های اخلاقی متعددی را از انسان کامل یافت. این امر دغدغه‌مندی صدرالمتألهین را برای ظهور ویژگی‌های انسان کامل در انسان‌های جویای کمال و حقیقت می‌رساند. در حقیقت صدرا با بیان صفات کاربردی از انسان کامل، درصدد ارائه الگوی عینی برای هدایت نوع بشر است. نویسنده به این امر دست یافته که مسلماً امام خمینی علیه السلام نیز چنین هدفی را دنبال می‌کرده است.

۳. جایگاه انسان کامل در نظام هستی

پس از بیان تعریف «انسان کامل» لازم است به جایگاه انسان کامل در نظام هستی توجه شود؛ زیرا انسان کامل و عالم دو نسخه هستند که تطابق دارند. از این رو مروری بر ویژگی‌های ممتاز انسان کامل که وی را گل سرسبد عالم خلقت ساخته است، مفید به نظر می‌رسد.

۳-۱. خلافت خداوند

یکی از عناوینی که بر انسان کامل اطلاق می‌شود، اصطلاح «خلیفه‌الهی» است. این اصطلاح برگرفته از آیات قرآن است. برای شناخت معنای «خلیفه‌الهی» باید در واژه «استخلاف» قرآنی تأمل نمود. در قرآن واژه «استخلاف» در سه معنا به کار رفته است:

اول. «خلافت» به معنای وراثت از پیشینیان (اعراف: ۱۲۸-۱۲۹)؛

دوم. «خلافت» به معنای مطلق جانشینی (انعام: ۱۶۵) و وراثت؛

سوم. «خلافت» به معنای نیابت از غیر (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹۴). این نوع خلافت ویژه انبیا و اوصیاست.

به‌طور قطع، منظور از مقام «خلیفه‌الهی» انسان کامل معنای اول و دوم نیست، بلکه معنای سوم مدنظر است. صدرالمتألهین به جایگاه انسان در بین موجودات توجه ویژه‌ای دارد و یکی از امتیازات انسان را مقام «خلیفه‌الهی» می‌داند و بر این باور است که انسان در مواردی همچون ابداع، تکوین، تدبیر، تسخیر و صنعت شایستگی عنوان «خلیفه‌الله» را دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸). ایشان در ادامه متذکر می‌شود: خلیفه و نایبی که بتواند در موارد مزبور در عالم تصرف کند تنها انسان کامل است که می‌توان او را حکیم‌الهی، نبی، امام، رئیس مطلق و عارف ربانی نام نهاد (همان، ص ۱۰۹).

صدرالمتألهین در تصویر جایگاه انسان کامل، به آموزه‌های دینی توجه ویژه‌ای دارد؛ اما صرف انسان بودن را موجب اشرف مخلوقات بودن نمی‌داند؛ زیرا از منظر ایشان بیشتر افراد بشر ناقص‌اند و تنها انسان کامل را که در

سایه مجاهدات معنوی، کمالات برای او بالفعل شده، شایسته متلبس شدن به عنوان «خلیفه‌اللهی» می‌داند. ایشان اعلام می‌دارد: بالاترین صفتی که انسان را بر فرشتگان برتری داده، صفت «علم و حکمت» است. پس نیروی عقل و معرفت است که انسان را شایسته مقام «خلیفه‌اللهی» کرده است (همان، ص ۱۳۷).

مطابق «حرکت جوهری» صدرالمتألهین، انسان می‌تواند از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه عقل بالملکه، عقل بالفعل و در نهایت، به مقام عقل بالمستفاد برسد و اینجاست که جلوه تام حق تعالی گردیده، مقام خلیفه‌اللهی را کسب می‌کند. در واقع مبدأ خلافت انسان زمین است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ب، ج ۱، ص ۲۶۳).

از نگاه او انسان موجودی است مختصر جهان آفرینش، که همه معانی در او وجود دارد. آدمی بر صورت حق تعالی آفریده شده و از این رو مجموع عالم هستی بوده و در نهایت، جانشین خداوند است. این انسان عالم صغیر است که مدیریت عالم کبیر و موجودات آن را به عهده دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶الف، ج ۳، ص ۱۹۴۹).

صدرالمتألهین در تفسیر آیه «انّی جاعلٌ فی الارض خلیفه» (بقره: ۳۰) ضرورت وجود خلیفه را این‌گونه بیان داشته است: سلطنت ذات ازلی و صفات علیای او اقتضا می‌کرد که با ظاهر کردن مخلوقات و محقق کردن حقایق و مسخر کردن اشیاء، پرچم ربوبیت را برافرازد. این امر بدون واسطه محال بود؛ زیرا ذات حق قدیم است و مناسبتی بعید بین عزت قدّم و ذلت حدوث است. بنابراین، خداوند جانشینی برای خویش در تصرف، ولایت و حفظ و رعایت قرار داد. این جانشین رویی به قدّم دارد و از حق استمداد می‌جوید، و رویی به حدوث دارد و به خلق مدد می‌رساند. حق تعالی او را خلیفه خود در تصرف ساخت و او را «انسان» نامید؛ زیرا او واسطه انس میان حق و خلق است و حق تعالی به حکم اسم «باطن»، حقیقتی باطنی و به حکم اسم «ظاهر»، صورتی ظاهری برای او قرار داد تا بتواند در ملک و ملکوت تصرف کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸).

صدرالمتألهین در جایی دیگر، دو گونه خلافت برای انسان کامل قائل است: از آن جهت که حقائق عالم بالا و پایین را داراست، در عالم کبیر، «خلافت کبرا» را دارد و از این رو به امر حضرت حق، مسجود ملائکه می‌گردد و از این طریق مسجود عالم طبیعت هم می‌شود و در عالم طبیعت، شایسته «خلافت صغرا» می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۵).

صدرالمتألهین وجود تام و کامل خداوند را شاهد بر این مطلب می‌داند که نیاز به وجود خلیفه ناشی از قاصر بودن موجودات از قبول بی‌واسطه فیض الهی است، نه نقصان خداوند و قصور در فعلش (همان، ج ۲، ص ۳۰۰).

۱-۱-۳. مراتب خلافت

اصل خلافت و جانشینی مراتبی دارد. بنا به زعم بعضی از بزرگان حکمت، هر انسانی به اندازه ظرفیت وجودی خود، مظهری از صفات حق و متناسب با علمش به اسماء الهی، نصیبی از خلافت الهی دارد. از نظر صدرالمتألهین هریک از افراد انسان توانایی آن را دارد تا در سایه حرکت جوهری با نور محمدی متحد و جلوه تام حق تعالی گردد و در نتیجه، خلیفه خدا بر تمام عالم شود؛ اما در نهایت خلافت عظاما و مطلق تنها بهره انسان کامل معصوم است (همان، ج ۷، ص ۱۲۵).

برخی از تقارير موجود در آثار راقی امام خمینی^{علیه السلام} تنها اختصاص به خود ایشان دارد. از جمله آنها برخی تحلیل‌ها درباره خلافت است. حضرت امام اصل خلافت را «خلافت در ظهور و تعیین» و نخستین خلیفه در سیر نزولی را «فیض اقدس» می‌داند. چون ذات اطلاقی بی‌تعیین از ظهور منزه است، از این رو برای نمایاندن کمالات ذاتی، نیازمند خلیفه و جانشین است. این خلیفه حقیقی همان «فیض اقدس» و باطن آن «أحدیت» است.

ایشان در نشئه خلق و امر، روح و حقیقت خلافت محمدی را متحد با خلافت فیض اقدس دانسته، به «اسم اعظم» به‌عنوان خلیفه بلافصل فیض اقدس اشاره می‌کند و جامع تمام اسما و صفات الهی بودن اسم اعظم را دال بر اثبات خلافت در ظهور و مظهریت برای او می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۵).

در ادامه خاطر نشان می‌کند که خلافت اسم اعظم همان خلافت روح حقیقت محمدی و اصل و منشأ آن است (همان، ص ۲۷) و چون اسم اعظم جامع اسماء حضرت حق است، در عالم خارج نمی‌تواند نمایان شود. از این رو نیازمند جانشینی است که آئینه تمام‌نمای او باشد. پس عین ثابت انسان کامل را به‌عنوان خلیفه برگزید. فتح باب عالم اعیان ثابت، و ظهور اعیان تابع وجود تعیین‌یافته اسم اعظم (انسان کامل) است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۲۵؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۳۸).

این خلیفه اعظم علاوه بر مجرای فیض بودن، در همه اعیان ثابت سریان دارد و به تعبیری با آنها «معیت قیومی» دارد. حضرت امام در توصیف عین ثابت انسان کامل می‌فرماید:

نسبت میان عین ثابت انسان کامل و سایر اعیان در حضرت اعیان، مانند نسبت میان اسم اعظم «الله» در حضرت واحدیت از یک سو و دیگر اسما از سوی دیگر است، و این نسبت در هر دو جهت محفوظ است؛ یعنی هم جهت غیب که از آن تعبیر به «فیض اقدس» می‌شود و هم جهت ظهور که از آن به «اسم اعظم الله» و «مقام الوهیت» و «حضرت واحدیت» و «حضرت جمع» تعبیر می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۳).

حضرت امام در نشئه عینی، «فیض مقدس» (مشیت مطلقه) را نخستین ظهور دانسته؛ زیرا به‌زعم ایشان، تمام کثرات و تعینات خلقی به واسطه این فیض ظهور پیدا کرده و او واسطه بین عالم اعیان ثابت و اعیان خارجی است و ایشان منشأ این فیض را حبّ خداوند به ذات و بروز می‌داند (همان، ص ۳۴).

این فقیه صمدانی در تطبیق این بحث عمیق عرفانی با احادیث در این باب، روح محمد و علی^{علیهما السلام} را اولین تعیین مشیت مطلقه می‌داند. نکته دقیق و لطیف ایشان در شرح حدیث امام صادق^{علیه السلام} چنین است:

وقوله^{علیه السلام}: «و هو النور الذی خلق منه محمداً و علیاً»، ای من نور الأنوار الذی هو الوجود المنبسط الذی قد عرفته أنه الحقیقة المحمدية و العلوية بنحو الوحدة و الالاتین خلق نورهما المقدس... (همان، ص ۶۲).

«عقل اول» مرتبه دوم در نشئه عینی است که از دیدگاه حضرت امام، عقل اول حکما را باید «مرتبه روحی انسان کامل» و حقیقت محمدی و علوی^{علیهما السلام} دانست. این حقیقت که تمام کثرات مراتب مادون منتسب به اوست نیز دارای خلافت در ظهور است. مطلب بسیار لطیف عرفانی حضرت امام که به نظر می‌رسد در معنابخشی به عرفان نقش زیادی دارد این کلام است:

نوشتن این کلمات بر جمیع موجودات از عرش اعلا تا منتهای ارضین، آن است که حقیقت خلافت و ولایت ظهور الوهیت است، و آن اصل وجود و کمال آن است و هر موجودی که حظی از وجود دارد، از حقیقت الوهیت و ظهور

آن، که حقیقت خلافت و ولایت است، حظی دارد و لطیفه الهیه در سرتاسر کائنات، از عوالم غیب تا منتهای عالم شهادت بر ناصیه همه ثبت است و آن لطیفه الهیه، بعینه باطن خلافت ختمیه و ولایت مطلقه علویه است (موسوی خمینی، ۱۴۲۲ ق، ص ۱۴۱؛ فهری، ۱۳۹۵، ص ۴۹-۵۰).

امام راحل پس از این مراتب، خلافت در ظهور را در عالم ملک به انبیا و اولیای الهی اختصاص داده؛ زیرا حقیقت اسم «الله» در آنها ظهور کرده است. ایشان بزرگترین خلیفه خدا را حضرت محمد $\text{صلی الله علیه و آله}$ و دیگر انبیا را خلیفه آن حضرت معرفی کرده است و دوران خلافت ظاهری ایشان را در عالم ملک، از آغاز ظهور عالم ملک و تا انتهای آن می‌داند (فهری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۲) و تصریح می‌کند که سرّ احاطه رسول اعظم بر دیگر انبیای الهی در مظهریت ایشان بر اسم اعظم الهی و مظهریت سایر انبیا برای دیگر اسماء محاط است. ایشان خلافت جزئیه انبیای الهی را تحت شمول خلافت مطلقه رسول اعظم می‌داند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۳۱۹-۳۲۱).

حضرت امام خلافت انسان کامل را تصرف وی در جهان به قوه حق می‌داند، نه به قدرت خود. رسالت مطلقه ختمیه، خلافت کبرای الهیه برزخیه است؛ و این خلافت، خلافت در ظهور و تجلی و تکوین و تشریح است؛ و خلیفه را از خود به هیچ وجه استقلالی و تعینی نباید باشد، والا خلافت به اصالت برگردد، و این برای احدی از موجودات امکان ندارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰).

بنا بر نظر حضرت امام، خلافت حقیقی در پرتو رسیدن به مقام «بقای بعد از فنا» حاصل می‌شود. در این مرحله مسئله تصرف، تدبیر عالم و خلافت مطرح است. البته تصرف خلیفه در جهان به مقتضای عنایت الهی و به تبعیت از اوست (موسوی خمینی، ۱۴۲۲ ق، ص ۴۷).

۱-۱-۳. خلافت اسم اعظم

در ره‌آورد عرفانی امام خمینی علیه السلام یکی از مقامات انسان کامل خلافت اسم اعظم «الله» است. از نظرات اختصاصی عرفانی حضرت امام این است که ایشان اسم اعظم «الله» را اولین تعین حضرت خلیفه دانسته و معتقد است که حتی اسم اعظم «الله» برای ظهور و بروز نیازمند خلیفه‌الله است. ایشان می‌فرماید:

وقتی که این مطلب بر جان تو آشکار گشت که حقیقت غیبیه اجل از این است که دست احدی بر آن جناب برسد و هیچ‌یک از اسما و صفات به جهت تعیناتی که دارند، محرم سرّ آن نهان خانه نیستند... پس به‌ناچار برای ظهور و بروز اسم‌ها و کشف اسرار خزاین آن ذات غیبیه، باید خلیفه الهی و غیبی باشد که خلافت و نیابت آن ذات غیبیه را در ظاهر ساختن اسما و صفات به عهده گیرد... این خلیفه الهی و حقیقت قدسیه همان اصل ظهور است که دارای دو وجه است: وجه غیبی که به طرف هویت غیبیه است و هیچ‌گاه به این وجه ظاهر نمی‌شود، و وجه دیگر به سوی عالم اسما و صفات است که توسط این وجه، در مظاهر اسما و صفات ظاهر می‌شود. اولین چیزی که از این حضرت غیبیه و خلافت کبرا ظاهر می‌شود، حضرت اسم اعظم، یعنی «الله» است که به حسب مقام تعینش از آن حضرت متعین می‌شود. بنابراین، اولین تعین بر این حقیقت غیرمتعینه، تمامی تعینات و ظهورات است و هیچ‌کدام از اسما و صفات، جز از طریق اسم اعظم نمی‌توانند با مقام خلافت اعظم مرتبط گردند (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۶-۱۷).

از منظر بلند حضرت امام، اسم اعظم نخستین چیزی است که از این خلافت کبرا ظاهر می‌شود. این خلافت همان خلافت محمدی و رب و اصل و منشأ آن است که از آنجا اصل و ریشه خلافت در تمام عوالم آغاز شده است. این

خلافت کبرا در حضرت اسم اعظم که ربّ حقیقت مطلقه محمدی است، با تمام ظهور، ظاهر شده است. پس اسم اعظم «الله» اصل و اساس خلافت است و خلافت خود ظهور اوست (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۲۷).

بر این اساس، امام تجلی اسم اعظم را در سایه وجود خلیفه میسر می‌داند و تصریح می‌کند: حقیقت غیبیه اجلّ از این است که دست احدی بر آن جناب برسد و هیچ‌یک از اسما و صفات به جهت تعیناتی که دارند، محرم سرّ آن نهانخانه نیستند... پس به‌ناچار برای ظهور و بروز اسم‌ها و کشف اسرار خزاین آن ذات غیبیه، باید خلیفه الهی و غیبی باشد که خلافت و نیابت آن ذات غیبیه را در ظاهر ساختن اسما و صفات به عهده گیرد... اولین چیزی که از این حضرت غیبیه و خلافت کبرا ظاهر می‌شود، حضرت اسم اعظم، یعنی «الله» است که به حسب مقام تعینش از آن حضرت متعین می‌شود (همان، ص ۲۸).

۲-۱-۳. اقسام تدابیر خلیفه‌الله در جوامع انسانی

همان‌گونه که بیان شد امام خمینی علیه السلام و صدرالمّتّالّهین از بین تمام انسان‌ها فقط انسان کامل را مظهر اتم الهی و برترین مخلوق و برزنده مقام خلیفه‌اللهی می‌دانند و حکمت خلافت او را ظهور تدابیر و احکام خالق هستی در جوامع انسانی می‌شمرند تا با تدبیر حکیمانه و اجرای حدود الهی، حیاتی موحّدانه پدید آورد. برخی از این احکام و تدابیر عبارتند از: خلافت در تبلیغ و پیام‌های خداوند، هدایت افراد به سمت سعادت، تأمین حیات معنوی، اجرای حدود الهی برای قیام به قسط و عدالت و مانند آن که «قسط در توحیدگرایی» عالی‌ترین مرتبه آن است (نجارزادگان و شاهرادی، ۱۳۹۰).

در اندیشه حضرت امام، ذات مقدس حق تعالی آرمان اصلی وحی و مقصد نهایی همه پیامبران عظام بوده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۸۳). انسان از چند جنبه جانشین ذات اقدس اله است: در تربیت افراد، تعلیم فرشته‌ها، اصلاح و آبادانی زمین و از همه مهم‌تر انسان در تأسیس و پرورش بهشت، خلیفه‌الله است؛ زیرا بر مبنای معاد جسمانی صدرالمّتّالّهین و نظریه «تجرد قوه خیال» وی، بهشت و جهنم افراد با توجه به اعمال و اقوال افراد در دنیا ساخته می‌شود (میرزاپور، ۱۳۷۹).

خلافت الهی تمام هویت انسان کامل را تشکیل می‌دهد و چون انسان کامل مظهر خداوندی است که وجود و کمالاتش نامتناهی است، پس حوزه خلافت وی زمین و نشئه طبیعت نیست، بلکه طبق فرمایش امام هشتم شیعیان علیه السلام «الامام امین الله و حجه علی عباد و خلیفته فی بلاد». قلمرو خلافت امام معصوم عالم امکان است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۵) و خلافت بر همه مکونات از آن اوست.

در رهاورد فکری صدرالمّتّالّهین نیز انسان کامل خلیفه خداوند در تمام عوالم ملک و ملکوت و دو نشئه دنیا و آخرت است (صدرالمّتّالّهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۷؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۴۴۵) و به صراحت ادعان می‌کند که حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم خلیفه ذات اقدس اله در تمام عالم است و خلقت کل عالم و دریافت علوم و معارف به برکت وجود اوست (صدرالمّتّالّهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۶۴).

عارف نامدار عبدالرحمن جامی نیز از مخلوق بودن تمام عوالم از ملک تا ملکوت، احتیاج به جانشین الهی را نتیجه می‌گیرد و سراسر عالم هستی با تمام مراتب و جزئیات آن را گستره خلافت انسان کامل می‌داند و بیان

می‌دارد: آیه ۳۰ سوره مبارکه «بقره» صرفاً به بخشی از قلمرو خلافت الهی اشاره می‌کند. بر این اساس انسان کامل به‌عنوان خلیفه خدا نیز از آن جهت که آینه جمال و جلال حق تعالی است، در حقیقت، روح نظام هستی است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۳).

مقایسه نظرات امام خمینی علیه السلام و صدرالمتألهین در باب خلافت انسان کامل ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که این دو اندیشمند همسو با ابن عربی، مخلوق بودن انسان بر صورت خدای سبحان و مصدر بودن وی برای تمام حقایق عالم را علت صلاحیت و شایستگی پیدا کردن وی برای خلافت خداوند می‌دانند و هر دو تصریح دارند که قلمرو خلافت انسان کامل تمام عوالم وجود از ملک تا ملکوت است.

با نگاهی عمیق در آثار حضرت امام و دیگر بزرگان حکمت متعالیه به این مطلب پیداست که در بحث خلافت انسان کامل، از بین بزرگان حکمت متعالیه کسی به اندازه حضرت امام با نگاه دقیق عرفانی وارد نشده و ترسیم زیبایی خلافت الهی را تنها در نوشته‌های راقی ایشان می‌توان دید؛ زیرا صدرالمتألهین به اصل خلافت اشاره دارد، اما امام به تشریح بحث خلافت در تمام مراتب هستی پرداخته است.

۳-۲. مظهر تام اسما و صفات الهی

یکی دیگر از ویژگی‌های انسان کامل، مظهریت وی برای اسما و صفات خالق هستی است. برای بررسی این موضوع باید مرتبه ذات و صفات خداوند و نسبت انسان کامل با این مراتب بیان شود. در عرفان از ذات خداوند با تعبیر «غیب الغیوب»، «حدیث ذاتی» و «کنز مخفی» یاد می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۴).

تجلی ذات و صفات الهی نخستین تکرری است که در عالم هستی به وقوع پیوسته و به واسطه او ذات در آینه اسما و صفات مشاهده می‌شود و همین تجلی موجب ارتباط غیب با شهود و باز شدن درهای رحمت الهی می‌گردد. در رهاورد عرفانی حضرت امام، این تجلی ذاتی برای سالکان و عالمیان فقط به واسطه اسما و صفات خداوند میسر می‌گردد. در صورت عدم تجلی، جهان در وحشت عدم و تاریکی قرار می‌گرفت، و مشاهده اسما و صفات و لوازم آنها برای اولیای کامل در پرتو همین تجلی اسمایی است. (فهری، ۱۳۸۸، ص ۷۵).

از نظر ایشان، انسان عالم صغیری است که خصایص عالم کبیر در آن منطوی است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۱). از این رو انسان را به سبب دارا بودن جمیع صفات الهیه و صفات کونیه «کون جامع» می‌نامد (همان، ص ۳۸۵).

صدرالمتألهین انسان را «نسخه الهی» دانسته (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۹۷) و حدیث قدسی «من الحی القيوم إلى الحی القيوم، أما بعد، فإنی أقول للشیء کن فیکون و قد جعلتک الیوم تقول للشیء کن فیکون» را اشاره به مقام ویژه انسان کاملی می‌داند که حامل سرّ الهی است (همان، ج ۵، ص ۱۹۷).

بر مبنای اصل «وحدت وجود»، تمام هستی جلوه و مظهر حق تعالی است، لیکن مظهریت هریک در حد همان چیز است؛ مثلاً عالم ماده تنها اسماء تشبیهی را جلوه‌گر می‌سازد و عقل اول فقط مظهر و مجلای اسماء تنزیهی

حق است. بعضی موجودات آینه صفات جمال و برخی دیگر آینه صفات جلال حق هستند؛ ولی انسان کامل مرآت تمام اسما و صفات حق تعالی است (صاحبی، ۱۳۹۸، ص ۳۶۶).

حضرت امام ضمن اشاره به این مطلب، مظهریت ملائکه برای بعضی از اسماء الهی و محدودیت سعه وجودی شان و همچنین مظهریت انسان کامل برای اسم جامع «الله» را دلیل بر تعلیم ملائکه به واسطه انسان کامل می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۸-۴۷؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۶۳۵). ایشان انسان کامل شدن و جامع جمیع صفات الهی گردیدن را از خصایص جان و روح آدمی دانسته است که جنسیت مانعی برای آن محسوب نمی‌شود و از این رو زنان مطهره‌ای مانند حضرت زهرا^{علیها السلام} و مریم عذرا را مصداق این جامعیت می‌داند.

صدرالمتألهین انسان کامل را عادل‌ترین شاهد بر ربوبیت و اسرار الهی و محکم‌ترین دلیل بر صفات رب جلیل معرفی می‌کند و به تأسی از ابن‌عربی، با اشاره به حدیث نبوی «ان الله خلق آدم علی صورة الرحمن» تصریح می‌کند: انسان به صورت خدا آفریده شده و این بیان‌کننده مظهریت و جامعیت نفس انسان برای اسما و صفات الهی است. به همین دلیل ارتباط او با حق به طور ظاهر و باطن است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۰۸).

حضرت امام در توضیح حدیث مذکور می‌فرماید:

هریک از اسماء حق تعالی در موطن تعیین ثانی برای خود مظهر و صورتی دارند که به آنها «اعیان ثابته» گفته می‌شود. بعضی از اعیان ثابته کلی و در مرتبه بالای تعیین ثانی و برخی دیگر جزئی و در مرتبه پایین تر قرار دارند. در رأس سلسله تعیین ثانی، اسم جامع «الله» قرار گرفته و عین ثابت این اسم اختصاص به حقیقت محمدیه و انسان کامل دارد و انتشای همه اعیان ثابته از عین ثابت انسان کامل است، به نحوی که تمام حقایق خارجی رقیقه حقیقت این انسان کامل‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۳۴-۶۳۵).

در بین انسان‌ها تنها انسان کامل آئینه تمام‌نما و کامل پروردگار و به تعبیر نسفی «موجودی گیتی‌نما» و «جام جهان‌نما» است؛ زیرا او دارای مقام جامع احدی تا مرحله کثرت است. امام خمینی^{علیه السلام} بر این مطلب تصریح دارد که انسان کامل از یک سو، دارای احدیت جمعی اسما و اعیان است که به لحاظ این مقام، مظهر حضرت احدیت خواهد بود و از سوی دیگر، دارای مقام کثرت و تفصیل است که به این اعتبار، مظهر حضرت واحدیت است (موسوی خمینی، ۱۴۲۲، ص ۶۸). ایشان علت مرآت شدن انسان برای شهود تمام حقایق هستی را عمومیت نشئه انسانی می‌داند، به گونه‌ای که شامل تمام شئون و اعیان عالم است و خدای سبحان از روزنه وجود او، عالم را مشاهده می‌کند (همان، ص ۶۰).

بیان دیگر حضرت امام چنین است:

انسان کامل بزرگ‌ترین آیات و مظاهر اسما و صفات حق و مثل و آیت حق تعالی است و تمام ذرات کائنات به اندازه وعاء وجودی خود، آیات و مرآت تجلیات آن جمال جمیل - عَزَّوَجَلَّ - هستند، اما هیچ‌یک آیت اسم اعظم جامع، یعنی «الله» نیستند، جز حضرت کون جامع و مقام مقدس برزخیت کبرا. خداوند تعالی انسان کامل و آدم نخستین را بر صورت جامع خویش آفرید و او را آینه اسما و صفات خویش قرار داد (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۳۶).

صدرالمتألهین می‌نویسد: شک نیست که سزاوار است اسم اعظم معنایش به نحو اجمال، مشتمل بر جمیع معانی الهی باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۳).

حضرت امام اسم اعظم را به حسب مقام الوهیت و واحدیت، جامع همه اسماء الهی و حاکم بر جمیع اسما می‌داند، به‌گونه‌ای که تمام اسماء مظهر آن محسوب می‌شوند و ذاتاً بر تمام مراتب الهی مقدم است، و این اسم به‌طور کامل، به حسب حقیقتش، بر هیچ‌کس، جز خود خداوند و بنده‌ای که مورد پسند حق و مظهر تام اوست، تجلی نمی‌کند.

ایشان اسم اعظم را به حسب حقیقت عینی، انسان کامل و خلیفه خداوند در جهان و حقیقت محمدیه می‌داند که به حسب عین ثابتش با اسم اعظم در مقام الهیت متحد است و سایر اعیان ثابت از تجلیات این حقیقت هستند؛ زیرا اعیان ثابتة تعینات اسماء الهی هستند و تعین در عالم عین متعین است و در عالم عقل غیر از آن. پس اعیان ثابتة عین اسماء الهی هستند و از این رو عین ثابت حقیقت محمدی ﷺ عین اسم اعظم «الله» است و سایر اسما و صفات و اعیان از مظاهر و فروع آن یا به اعتبار دیگر، از اجزای آن هستند (فهری، ۱۳۹۵، ص ۸۰).

نیز ایشان برای اثبات ضرورت وجود انسان کامل چنین می‌فرماید: اسم اعظم «الله» جامع جمیع اسما و صفات الهی در عالم غیب است. به ناچار برای ظاهر ساختن احکام ربوبیت و حکومت بر اعیان خارجی، طالب مظهر و خلیفه‌ای در عالم اعیان خارجی است و تنها انسان کامل صلاحیت مظهر بودن این اسم را دارد (همان، ص ۸۲-۸۳). از تعبیر بالا فهمیده می‌شود که در نگاه حکمت متعالیه و پیروان آن، اسم اعظم الهی فقط بر انسان کامل تجلی و ظهور پیدا می‌کند و در پرتو این مظهریت، رحمت تامه الهی در جهان ظاهر می‌شود.

نکته قابل توجه اینکه در برخی از عبارات عرفانی در خصوص رابطه انسان کامل با اسم اعظم و جایگاه وی در نظام هستی واژه «مظهریت» به کار رفته، اما در رهاورد عرفانی حضرت امام، از این رابطه علاوه بر «مظهریت»، به «عینیت» نیز یاد می‌شود و این بیانگر عمق معرفت و ظرافت علمی آن فقیه صمدانی است (فهری، ۱۳۹۵، ص ۸۰).

از دیدگاه عرفا هدف اصلی خلقت انسان کامل این است که خداوند می‌خواست در یک مظهر کامل، ظهوری تام داشته باشد. به بیان والای رهبر کبیر انقلاب، خالق هستی ذات خویش را در این مظهر پاکی که وجودش تجلی‌گاه هزار اسم و صفت الهی است، نمایان ساخت.

از ضرورت ظهور ذات نهان لایزال الهی در جهان هستی، به ضرورت وجود انسان کامل و نیاز به مظهر اتم و جامع پی می‌بریم. پس همچنان که ظهور آن ذات نهان ضرورت و وجوب دارد، وجود مظهر آن هم ضرورت دارد. به تعبیر امام خمینی ﷺ:

ضرورتاً به حکم قضای سابق الهی و عنایت رحمانی، وجود خلیفه‌ای که جامع جمیع صفات ربوبی و حقایق اسماء الهی باشد، واجب و لازم است تا این خلیفه مظهر اسم «الله» شود. به‌طور کلی از آنجاکه هر چه در عالم وجود است، علامت و نشانی است از آنچه در عالم غیب است، بالضروره باید برای حقیقت عین ثابت انسانی، یعنی عین ثابت محمدی و نیز برای حضرت اسم اعظم، مظهری در عالم عینی وجود داشته باشد تا احکام ربوبیت را ظاهر سازد (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۲۶).

از جمله مفاهیمی که با بحث فوق ارتباط وثیقی دارد «جلا» و «استجلا» است. از نگاه عرفانی حضرت امام هدف نهایی از ایجاد عالم «استجلا» است؛ یعنی از آن رو که اراده الهی بر متحقق ساختن کمالات خود در خارج و مشاهده نمودن خود در آئینه تمام‌نما تعلق گرفته، جهان را ایجاد کرده است. البته کمال استجلا فقط در انسان کامل تجلی پیدا می‌کند؛ زیرا رؤیت حق تعالی خودش را به نحو آتم و بدون نقص، تنها در انسان کامل تحقق پیدا می‌کند. عبارات حضرت امام به این مطلب اشاره دارد: «فظهر الحق فی المرأة ای الأنسان الكامل الأتمّ کمال الجلاء و شهود نفسه فی تلك المرأة کمال الأستجلاء» (موسوی خمینی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۲).

۳-۳. علت غایی خلقت (غایت حرکت وجودی و ایجادی)

تمام موجودات این جهان دارای هدف هستند و در جهت آن در حرکتند؛ زیرا فعل بدون غایت، عبث و انجام آن قبیح است و براساس قاعده «حسن و قبح عقلی» ارتکاب فعل قبیح از سوی خداوند محال است. پیروان حکمت متعالیه بر این باورند که در قوس صعود (از هیولی تا وجود محض)، جزء متقدم همواره مقدمه جزء متأخر است و مرتبه عالی غایت مرتبه پایین‌تر محسوب می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۶).

در میان انسان‌ها، آنکه قوه نظری و عملی او به کمال غایی رسیده، افضل است. از این رو ثمره درخت انسانیت کامل‌ترین و جامع‌ترین وجود، «انسان کامل» است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶الف، ج ۲، ص ۴۸۷ و ۴۸۸). پس انسان و سایر موجودات جز برای خلقت تکوینی انسان کامل، اعم از انبیا و اوصیا خلق نشده‌اند. بدین‌رو اگر زمین زمانی از انسان کامل خالی باشد، نابود می‌شود. حضرت امام با استناد به حدیث «لولا الحجة لساخت الارض باهلها» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۲۱۳) از انسان کامل با تعبیر زیبای «جان جهان» یاد کرده است.

صدرالمتألهین در شرح روایت فوق می‌فرماید: دلالت اصلی حدیث بر وابستگی زمین و اهلس به وجود نبی یا امام است؛ زیرا امام یا نبی (انسان کامل) برای زمین و زمینیان علت غایی است. تمام موجودات سماوی و زمینی تحت تسخیر او هستند و هستی بدون او، حتی یک لحظه برپا نمی‌ماند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۲۸). در حقیقت هدف حکمت الهی از آفرینش جهان، پرورش و سامان یافتن انسان کامل به فعلیت رسیده است. تقریر فوق در نهایت، قوت برهان آئی بر وجود انسان کامل است.

صدرالمتألهین در این زمینه می‌فرماید: اول وجود عالم (یعنی عقل که صادر اول است) به‌منزله بذر است و آخر عالم که انسان عاقل کامل است، به‌منزله ثمره‌ای است که در آغاز (نیم‌دایره قوس نزول) طلیعه نمود و در آخر کار و انجام سیر (در قوس صعود به صورت انسان کامل) آشکار شد؛ همان‌گونه که ظهور میوه درخت در آغاز به صورت شکوفه، در آخر کار به صورت میوه رسیده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ص ۳۵۲).

در همین زمینه/بن‌سینا می‌گوید:

کمال العالم الکونی أن يحدث منه انسان و سائر الحيوانات و النباتات؛ يحدث اما لأجله و اما لنلنا توضیح المادّة... و غاية کمال الانسان ان يحصل لقوته النظرية العقل المستفاد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۹).

صدرالمتألهین رسیدن به نوع خاص را غرض اصلی جنس، و رسیدن به صنف خاص را مقصود اصلی از خلق نوع و در نهایت غرض از خلق تمامی اجناس، انواع و فصول را رسیدن به شخص خاصی که مشمول رحمت الهی است، می‌داند و این شخص را نبی، امام و خاتم النبیین معرفی می‌کند که در صورت خالی بودن عالم هستی از وجود این فرد، کل آفرینش عبث خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۸۰).

ایشان در جایی دیگر با اشاره به اینکه خداوند فاعل تمام مخلوقات و انسان کامل مظهر نام خدا، روح عالم و غایت آفریدگان است، با استناد به حدیث «لولاک لما خلقت الافلاک»، حقیقت محمدیه را حقیقت انسان کامل و ثمره شجره وجود معرفی می‌کند (همان، ص ۱۴؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۷۲).

در نگاه امام خمینی علیه السلام مقصود اصلی از خلق عالم «استجلا» است و کمال آن تنها در انسان کامل قابل تحقق است. پس ضرورتاً باید غایت نهایی از ایجاد عالم چیزی جز انسان کامل نباشد. بنیانگذار کبیر انقلاب تربیت نظام عالم ملک از فلکیات و عنصریات و جوهریات و عرضیات آن را مقدمه وجود انسان کامل می‌داند و این ولیده را عصاره عالم تحقق و غایه القصوای عالمیان و آخرین ولیده معرفی می‌کند و بیان می‌دارد که چون عالم ملک به حرکت جوهریه ذاتیه متحرک است و این حرکت ذاتی استکمالی است، به هر جا منتهی شد آن غایت خلقت و نهایت سیر است؛ و چون به طریق کلی در جسم کل و طبع کل و نبات کل و حیوان کل و انسان کل نظر افکنیم، انسان آخرین ولیده‌ای است که پس از حرکات ذاتیه جوهریه عالم به وجود آمده؛ پس دست تربیت حق تعالی در تمام دار تحقق به تربیت انسان پرداخته است: «و الانسان هو الأوّل و الآخر» (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۴۲).

ایشان با استناد به آیه شریفه «إِنَّا إِنَّمَا إِنبَأْنَهُمْ ثُمَّ إِنَّا عَلَيْنَا حِسَابُهُمْ» (غاشیه: ۲۵-۲۶) و فرازی از زیارت «جامعه کبیره»، «و ایابُ الْخَلْقِ إِلَيْكُمْ وَ حِسَابُهُمْ عَلَيْكُمْ» بیان می‌دارد که رجوع به انسان کامل، رجوع الی الله است؛ زیرا انسان کامل فانی مطلق و باقی به بقاء الله است و از خود، تعین و انانیتی ندارد، بلکه خود از اسماء حسنا و اسم اعظم است (همان، ص ۴۳).

حضرت امام در افعال جزئیّه و نظر به مراتب وجود، به غایت بودن انسان کامل برای آفرینش جهان اعتراف می‌کند، لیکن در افعال مطلق باری تعالی، تنها ذات مقدسش را غایت می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۲-۲۶۳).

به اعتقاد امام راحل، انسان کامل علاوه بر غایت ایجاد عالم، غایت پایانی آن نیز هست. ایشان با تمسک به دو مبنای عرفانی این مطلب را اثبات می‌کند:

نخست اینکه موجودات به منزله قوا و متفرعات وجود انسان کامل هستند. همچنان که ابتدای خلقتشان از حضرت غیب، به واسطه ربّ انسان کامل است، در حضرت شهادت به واسطه نفس انسان کامل صورت گرفته است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۳).

دوم اینکه حقیقت قیامت کبریا در عالم اعیان، رسیدن انسان کامل به مقام فنا و بقای بعد از فناست، به نحوی که رجوع به انسان کامل، رجوع به الله است (همان).

بنابراین می‌توان گفت: عالم بدون انسان کامل، ناقص و معدوم است. تنها اوست که تمامیت و فعلیت نظام هستی را افاده می‌کند. در واقع صدور و بازگشت تمام موجودات به واسطه انسان کامل است. عالم خلقت دارای مراتب و درجاتی در قوس صعود و نزول است. در قوس صعود، مبنای آن حرکت جوهری عالم هستی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۱۲-۶۱). بنابر این اصل، جهان آفرینش مدام در حال سیلان از قوه به فعل و از مادیت محض به تجرد کامل است و در صورت رسیدن به تجرد تام، فعلیت تام برای او حاصل می‌شود. صدرالمتألهین از این حرکت جوهری ذاتی مدام در عالم، به «خلق مدام» تعبیر می‌کند (همان، ج ۲، ص ۲۸۱-۲۸۳).

در سایه پذیرش کون جامع بودن انسان، می‌توان تبدیل یک موجود مادی به مجرد را پذیرفت. پس انسان کامل غایت هستی است. حضرت امام با استناد به حدیث «لولاک لما خلقت الافلاک» رسیدن به مرتبه فنای فی الله را غایت سیر انسان می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۳) و در سیر نزول از مقام غیب الغیوب، سپس فیض اقدس و بعد از آن اسم اعظم و عین ثابت انسان کامل و پس از آن عبور از فیض مقدس و وجود محمدی ﷺ و علوی ﷺ، در انتها به انسان کامل می‌رسد؛ همو که عصاره خلقت و سرآغاز آن است. همان‌گونه که بیان شد، مبنای اصلی صدرالمتألهین در اثبات غایت بودن انسان کامل برای نظام هستی، مهم‌ترین نوآوری فلسفی‌اش (حرکت جوهری) بود. اما وجود والای حضرت امام علاوه بر بهره‌گیری از اصل «حرکت جوهری» از مبانی عرفانی خود مدد می‌گیرد. به نظر می‌رسد این نگاه عمیق‌تر است.

نتیجه‌گیری

انسان برترین و شگفت‌انگیزترین موجود نظام هستی است. از بین انسان‌ها تنها انسان کامل عنوان «خلیفه اعظم الهی» را به خود گرفته و مظهر تام اسما و صفات الهی است. بحث «انسان کامل» در آثار صدرالمتألهین و امام خمینی ﷺ ظهور ویژه‌ای دارد. این دو حکیم عارف جایگاه انسان کامل را در هر دو بعد معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی پذیرفته‌اند، اما به نظر می‌رسد این بحث در نظام فکری حضرت امام نسبت به صدرالمتألهین گسترده‌تر است؛ زیرا صدرا از ساحت انسانی به انسان کامل نگریسته و با توجه به مراتب وجود انسان، تصویری کاملاً واضح از انسان کامل ارائه می‌دهد و برای این موجود شریف مراتبی همچون نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفا قائل است. اما نگاه حضرت امام بیشتر از ساحت حق بوده و با توجه به حضرات خمس عرفا، انسان کامل را حضرت پنجم دانسته و در این سلسله برای انسان کامل ارزش مهمی قائل است.

از مهم‌ترین تفاوت‌های این دو حکیم در این بحث، کاربردی کردن و بیان صفاتی عینی و اخلاقی برای انسان کامل در هندسه فکری صدرالمتألهین است. در واقع دغدغه صدرا ارائه الگویی اخلاقی و کامل برای انسان‌های جویای حقیقت و معرفت بوده است. به نظر می‌رسد این رویکرد در اندیشه فلسفی حضرت امام در حاشیه بوده است.

منابع


- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ والمعاد*، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۳۶، *التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیة*، لیدن، مطبعة لیدن.
- _____، ۱۹۴۶، *فصوص الحکم*، قم، دار احیاء الکتب العربیه.
- _____، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- انصاری، احسان، ۱۳۹۵، «جایگاه انسان کامل از دیدگاه امام خمینی»، *حضور*، ش ۹۸، ص ۶۳-۸۹.
- آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، تهران، امیرکبیر.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جهانگیری، محسن، ۱۳۷۵، *محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
- جیلی، عبدالکریم، ۱۴۱۸ق، *الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- صاحبی، باقر، ۱۳۹۸، *اوج معرفت*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶الف، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶ب، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، قم، مکتبه المصطفوی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۳، *ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه*، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۸۴، *شرح العرشیه*، بیروت، مؤسسه البلاغ.
- _____، ۱۳۸۷، *المظاهر الالهیه فی أسرار العلوم الکمالیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، بی تا، *ایقاظ النائمین*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، *نهایة الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، علی، ۱۳۹۳، *معرفت امام و امامت در کلمات گهربار امام رضا*، چ دوم، قم، مطبوعات دینی.
- فهری، احمد، ۱۳۸۸، *ترجمه و شرح دعای سحر*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۵، *پرواز در ملکوت*، تهران، طلوع آزادی.
- قربانی، قدرت الله، ۱۳۹۳، «ناسبات خلافت الهی و انسان کامل در اندیشه صدرا»، *حکمت اسراء*، ش ۲۰، ص ۱۹-۴۴.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۵، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية*، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۸، *آداب الصلاة*، چ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۰، *شرح جهل حدیث*، چ بیست و چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۲، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، چ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۳، *سر الصلاة*، چ نهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- _____، ۱۳۸۸، دیوان امام، چ چهل و دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؑ.
- _____، ۱۳۹۱، شرح دعای سحر، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؑ.
- _____، ۱۴۲۲ق، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم، پاسدار اسلام.
- _____، ۱۴۳۴ق - الف، التعلیقة علی الفوائد الرضویة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؑ.
- _____، ۱۴۳۴ق - ب، شرح دعاء السحر، چ پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؑ.
- میرزاپور، فاطمه، ۱۳۷۹، «حرکت سیال انسان در پرتو حرکت جوهری صدرایی»، آیین حکمت، ش ۳۵، ص ۱۵۷-۱۷۹.
- نجازادگان، فتح‌الله و محمدمهدی شاهمرادی، ۱۳۹۰، «تحلیل مقام خلیفه الهی امام مهدی»، مشرق موعود، ش ۲۰، ص ۵-۲۴.
- نسفی، عزیزالدین، ۱۳۸۶، الانسان الكامل، تهران، طهوری.
- یزدان‌پناه، یدالله، ۱۳۹۵، فروغ معرفت، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؑ.

طرح‌های سلوکی عارفان و علمای اخلاق سده اخیر حوزه علمیه قم*

داود حسن‌زاده کریم‌آباد / استادیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

hasanzadeh@iki.ac.ir

 orcid.org/0009-0005-3943-2913



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۰

چکیده

یکی از موضوعات مهم در سیر و سلوک و اخلاق با رویکرد عرفانی بیان نظام‌های منسجم، مترابط و مترتبی است که عارفان از منازل و مقامات سلوک ارائه داده‌اند و از آن به «طرح‌های سلوکی» یاد می‌شود. پیشرفت‌های حوزه علمیه قم در یک سده اخیر شامل این ساحت از اخلاق و عرفان نیز بوده و عارفان و عالمان وارسته اخلاق طرح‌های سلوکی متعددی عرضه کرده‌اند. این مقاله با روش کتابخانه‌ای داده‌های لازم از میان آثار مکتوب را گردآوری و سپس تحلیل و تبیین کرده است و با مفهوم‌شناسی واژگان مهم موضوع، مهم‌ترین طرح‌های سلوکی یکصد سال اخیر در حوزه علمیه قم را شناسایی و در این میان طرح سلوکی علامه مصطفوی را که کاملاً ابداعی است و طرح سلوکی آیت‌الله شجاعی را که متأثر از میراث عرفان اسلامی بوده، به اختصار گزارش کرده است.

کلیدواژه‌ها: سیر و سلوک، اخلاق، عرفان عملی، طرح سلوکی، علامه مصطفوی، آیت‌الله شجاعی.

حوزه علمیه قم طی یکصد سال اخیر بستر رشد علوم گوناگون اسلامی بوده و در این میان اخلاق الهی، سیر و سلوک معنوی و عرفان عملی نیز تعالی یافته است. کتاب‌هایی که در این باب و در این دوره توسط چهره‌های شاخص حوزه علمیه قم نگاشته شده است از نظر کم و کیف نسبت به قرون قبل‌تر تفاوت چشمگیری دارد.

اخلاق و عرفان شیعی، به‌ویژه در زمان آقا محمد بیدآبادی (ف ۱۱۹۷ یا ۱۱۹۸ق) و بعد از آن در اصفهان، تهران و سپس در دو شهر مقدس نجف و قم رونق فراوانی داشته است. به‌ویژه در سده اخیر (از ۱۳۰۱ق تاکنون) بزرگان شیعه در حوزه علمیه قم کتاب‌های گوناگونی با رویکردهای متفاوت و بدیع در باب مذکور به نگارش درآورده‌اند. کتاب‌های بسیاری در اخلاق بر پایه آیات و روایات نوشته شده است که عموماً امروزه از آنها با عنوان «اخلاق مأثور» یا «اخلاق نقلی» یاد می‌شود. برخی نیز مباحث اخلاقی را با مایه‌های سیر و سلوکی و عرفانی همراه کرده‌اند و علاوه بر اینکه از آیات و روایات کمال بهره‌وری را داشته‌اند، کوشیده‌اند از مزایای موجود در علم عرفان عملی نیز در ارائه یک نظام اخلاقی و یا ترتیب‌بخشی به مباحث اخلاقی کمال استفاده را ببرند.

یکی از موضوعات قابل توجه که در برخی از این نگارش‌ها وجود دارد «طرح‌های سلوکی» است. بیشتر کتاب‌های اخلاقی که عموماً مأثور هم هستند، خالی از طرح سلوکی‌اند، اگرچه مباحث علمی آنها به‌گونه‌ای انتظام‌یافته است. منظم بودن مباحث علمی اخلاق در یک کتاب اخلاقی، غیر از بیان سیر عملی منظم منزل به منزل و مقام به مقام است؛ چنان‌که ترتب منازل و مقامات در این سیر عملی غیر از ترتیب مباحث علمی پیرامون آنهاست.

برای تبیین دقیق «طرح سلوکی» نیاز به مفهوم‌شناسی برخی مفاهیم پایه در این باره است. بدین‌منظور در آغاز، مفاهیم لازم در این بحث را به اختصار مطرح و سپس به تبیین طرح سلوکی و مباحث پیرامون آن و معرفی نمونه‌ای از این طرح‌ها که توسط بزرگان حوزه علمیه قم در سده اخیر ارائه شده است، می‌پردازیم.

۱. پیشینه بحث

در طول تاریخ اخلاق و عرفان اسلامی طرح‌های سلوکی گوناگونی از سوی عارفان نامدار و عالمان متخلق به یادگار مانده است که تنوع بسیاری دارد. این طرح‌ها مورد واکاوی بسیاری از اندیشمندان قرار گرفته و آثار متعددی به وجود آورده‌اند. از جمله دو کتاب *سلوک اخلاقی* (غنی، ۱۳۹۲ و ۱۳۹۷)، یکی درباره طرح‌های روایی و دیگری طرح‌های عارفان و حکیمان نوشته محقق گرانقدر *امیر غنوی* مشتمل بر مباحث مهمی در این باره است.

یکصد سال اخیر نیز خالی از طرح‌های سلوکی و ارائه آن توسط عارفان و عالمان ربانی نبوده، ولی پژوهش‌های چندانی از سوی محققان در مورد آنها انجام نشده است.

در مورد عارفان سده اخیر کتاب‌های زیادی تألیف شده است، اما به مسئله ویژه طرح سلوکی آنان و مباحث پیرامون آن تا اندازه‌ای که نگارنده تحقیق نموده، پرداخته نشده و یا کار جامعی صورت نگرفته است. مثلاً در مورد

مرحوم ملکی تبریزی کتاب‌های مختلفی نوشته شده، اما هیچ کسی طرح سلوکی ایشان را که از مجموع کتب وی قابل استنباط است به دست نداده است. در مورد دو طرح سلوکی گزارش شده در این مقاله (طرح سلوکی علامه مصطفوی و آیت‌الله شجاعی) نیز تحقیق خاصی صورت نگرفته است. در مورد شخصیت امام خمینی^ع و عرفان عملی و نظری ایشان نیز کتاب‌ها و مقالات متعددی نوشته شده، اما تا کنون کسی طرح سلوکی ایشان در *آداب الصلاة* را تبیین نکرده است؛ گو اینکه در مورد طرح اسفار اربعه ایشان کتب و مقالاتی وجود دارد، لیکن باز نسبتی میان این دو طرح و ارتباط آنها با مفاهیم بسیار اخلاقی و سلوکی در اندیشه امام^ع که در آثار ایشان موجود است کار جامعی صورت نگرفته است. در مورد دیگر بزرگانی که طرح سلوکی در آثارشان وجود دارد و پس از این به ذکر آنها خواهیم پرداخت نیز امر به همین شکل است. به‌طور کلی تاکنون تحقیق جامعی در مورد طرح‌های سلوکی سده اخیر حوزه صورت نگرفته است و البته این کاری شایسته و بایسته است.

۲. تبیین مفاهیم بحث

۲-۱. «اخلاق» و «علم اخلاق»

«اخلاق» جمع «خلق» و مقصود از آن «ملکه نفسانی»، «هیأت راسخ در نفس» و یا «حال نفس» است که به سهولت موجب صدور افعال از انسان می‌گردد، بی‌آنکه مسبوق به تفکر و تأمل باشد. بر این معنا از «اخلاق» و «خلق» تقریباً در فلسفه و عرفان اجماع وجود دارد.

ابن سینا «اخلاق» را چنین تعریف کرده است: «إن الخلق ملكة تصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية» (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۳۵).

ابن عربی در تعریف «اخلاق» چنین گفته است: «إن الخلق هو حال النفس، بها يفعل الإنسان أفعاله بلا روية و لا اختيار» (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۶).

عبدالرزاق کاشانی نیز «اخلاق» را با تفصیل بیشتر و با رویکردی عرفانی و البته در همین چارچوب چنین تعریف کرده است:

الأخلاق مواريث المعاملات؛ فإن الأخلاق ملكات في النفس تصدر معها الأفعال من النفس محمودة بلا روية. فإذا تكررت المعاملات القلبية مع الله بالتيات الصادقة، ظهرت من دوام تكررها هيأت راسخة في النفس، لتتورها بنور القلب و صفائه الحاصل ببركة المعاملات. فيسهل عليه بسبب تلك الهيأت صدور الفضائل و الخيرات منها و سلوك الطريقة (كاشانی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۷).

«خلق» انسان به دو دسته فضایل و رذایل تقسیم می‌شود. فضایل مایه کمال نفس و رذایل مایه نقص آن است. «علم اخلاق» دانشی است که درباره شناخت فضایل و رذایل، حدود و ثغور مفاهیم آنها، ترابط آنها با یکدیگر و آثار و نتایج تخلق به آنها بحث می‌کند. در این علم همچنین از راهکارهای کسب فضایل و دفع و رفع رذایل، چه به صورت فردی و چه در حد جامعه بحث می‌شود. به عبارت دیگر، «علم اخلاق» همان شناخت فضایل و رذایل اخلاقی و چگونگی نهادینه کردن فضایل و یا زدودن رذایل است.

البته برخی شناخت فضایل و ردایل اخلاقی را «علم اخلاق» نامیده و چگونگی نهادینه کردن فضایل و یا زدودن ردایل اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی را در قالب علمی دیگر و با عنوان «تربیت اخلاقی» بهتر دانسته‌اند (شریفی و همکاران، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۹). با اکتفا به همین مقدار از بیان تعریف «علم اخلاق»، موضوع و غایت آن روشن می‌شود.

اما درباره روش این علم نیز گفتنی است که رویکردهای گوناگونی برای علم اخلاق برشمرده‌اند که این رویکردها روش پژوهش در این علم را معین می‌کنند. این رویکردها عبارتند از: فلسفی، عرفانی، نقلی و تلفیقی. در اخلاق فلسفی از روش «عقلی»، در اخلاق عرفانی از روش «کشفی - شهودی»، و در اخلاق نقلی یا ماثور از روش «نقلی» بهره گرفته می‌شود. در اخلاق تلفیقی، مجموع یا برخی از این روش‌ها به کار گرفته می‌شود (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ص ۲۹).

۲-۲. «سیر و سلوک»

۲-۲-۱. سیر

«سیر» را در لغت «اصل یدل علی مضي و جریان» (ابن فارس، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۲۰) و «المضي فی الأرض» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۳۲) دانسته‌اند. برخی گفته‌اند: این ماده در قرآن جز بر سیر مادی اطلاق نشده و اصل واحد در ماده آن «حرکت و ذهاب ظاهری و مادی» است؛ چنان‌که «سری» همان سیر مخفیانه و پوشیده بدون هیچ تظاهر، اعلان و جهر است، خواه مادی باشد و خواه معنوی (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۲۸۸ و ۱۱۵)، اما با حفظ روح معنای آن که همان حرکت و جریان است، در امور معنوی نیز استعمال می‌شود؛ چنان‌که طایفه عرفا آن را مصطلح کرده‌اند. برای سیر در صحف، عرفا تعریف‌های متعددی ذکر، و از مراتب، اقسام و انواع آن نیز یاد نموده‌اند. در اینجا تنها به بیان *سراج طوسی* از آن اکتفا می‌کنیم:

شیخ *سراج* در *اللمع* گفته است: این سخن گوینده که «ما مُسَيِّرٌ هستیم»، مراد سیر دادن دل‌هاست و سیر دل‌ها به هنگام انتقال از حالی به حالی و از مقامی به مقام دیگر است.

قول القائل نحن مسيرون، يريد بذلك: تسيير القلوب، و سيرها عند انتقالها من حال إلى حال، و من مقام إلى مقام (سراج، ۱۹۱۴، ص ۳۶۵).

۲-۲-۲. «سلوک»

اصل ماده «سلک» را در لغت «نفوذ شيء في شيء» (ابن فارس، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۹۷) دانسته‌اند و «سَلَكْتُ الطَّرِيقَ» یعنی: به راه افتادم و آن را پی‌بومدم. *راغب اصفهانی* نیز «سلوک» را «النفوذ في الطريق» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۲۱) معنا نموده و برخی دیگر اصل واحد در ماده «سلک» را حرکت یا عمل بر خط معین و برنامه دقیق دانسته و همین قید را مایه فرق بین آن و سیر، حرکت، مشی، و ذهاب تلقی کرده‌اند. از این‌رو «سلوک» را همان مشی بر خط معین در حرکت یا عمل یا عقیده تعریف کرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۱۸۳).

ابن عربی در وجه تسمیه «سلوک» دو معنای ریشه‌ای برای آن در نظر گرفته است:

۱. «سلوک» به معنای انتقال و پیمودن راه است، و این برابر همان معنایی است که میان اهل لغت مشهور است. وی از همین معنا در تعریف اصطلاحی «سلوک» بهره برده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۱).
۲. لفظ «سلوک» از «سِلک الالائی» مشتق شده است؛ یعنی رشته‌ای که مرواریدها را به طور منظم کنار هم قرار می‌دهد. در این صورت «سلوک» به معنای «انتظام» است (همان).

خواجه طوسی می‌گوید:

سببه نیست که هر کسی چون در خود و افعال خود نگرد خویشتن را به غیر خویش محتاج داند، و محتاج به غیر ناقص باشد به خود، و چون از نقص خود خبردار شود در باطن او شوقی که باعث او باشد بر طلب کمال پدید آید. پس به حرکتی محتاج شود در طلب کمال، و اهل طریقت این حرکت را «سلوک» خوانند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۵).

با توجه به تعاریف این دو اصطلاح در عرفان اسلامی و اطلاقات گوناگونی که از آن شده است، به نظر می‌رسد حقیقت آن دو یک چیز بوده و تعاییر آنها تنها به حسب اعتبارات متفاوتی است که اهل معرفت آن را به دست داده‌اند؛ چنان که در موارد متعددی این دو واژه را معادل یکدیگر به کار برده و گاهی نیز از تفاوت میان آن دو یاد کرده‌اند (املی، ۱۳۶۷، ص ۲۶۸؛ حسینی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۵).

۳-۲. علم «عرفان عملی»

«عرفان عملی» دانشی است که متکفل تبیین مجموعه منازل و مقامات سلوک و ترتیب و ترتب میان آنها و بیان دستورالعمل‌هایی است که انجام آنها موجب وصول حقیقت انسان به منازل و مقامات و سرانجام به کمال نهایی می‌گردد. از کمال نهایی در عرفان با عناوینی همچون مقام «فنا و بقا»، «وصول به خدا»، «توحید»، «قرب به خدا» و مانند آن یاد می‌شود. سیر انسان در این منازل و مقامات تا وصول به حق تعالی حرکتی باطنی است، اگرچه اعضا و جوارح انسان نیز اشتغالات خاص خود را در انجام دستورالعمل‌ها دارد.

در این حرکت باطنی انسان حجاب‌های میان خود و حق تعالی را با اعمال و احوال قلبی، ریاضت‌ها و عشق‌ورزی‌ها کنار نهاده، در باطنی‌ترین ساحت هستی خود، با حق تعالی دیدار می‌کند. سیر و سلوک الی‌الله و سفر به سوی حق تعالی همین حرکت باطنی به سوی او و لقای او - جلّ و علا - است.

قابل ذکر است که برخی محققان غایت علم اخلاق را نیز «قرب الهی» قرار داده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۳) و از این رو هر کار نیکی که به انگیزه قرب الهی انجام شود فضیلت، و آنچه مایه تقرب به خدا نیست - اگرچه حسن فعلی آن محرز باشد - ردیلت به حساب می‌آید. درواقع چنین فعالی مانع به کمال رسیدن انسان و حاجب او از قرب به خداوند - جلّ و علا - هستند (ر.ک: همان، ص ۳۵۵).

حال اگر غایت در اخلاق «قرب الهی» باشد و رویکرد عرفانی در آن لحاظ شود دیگر تفاوت چندانی میان «اخلاق عرفانی» و «عرفان عملی» یا همان «سیر و سلوک» نخواهد بود. البته اموری نظیر الهامات، واردات،

خواطر و راه‌های شناسایی انواع روش‌های نفی خواطر و مباحثی نظیر اینها در علم اخلاق مدنظر نیست، اگرچه رویکرد عرفانی به اخلاق می‌تواند راه این بحث‌ها را به نوعی در علم اخلاق نیز باز کند که در این صورت یک علم خواهند بود. اما دغدغه فضایل و رذایل و راهکارهای کسب آن یا رفع و دفع این، در علم اخلاق، این دانش را از عرفان عملی منحاژ می‌کند که تکیه اصلی در آن بیان منازل و مقامات سلوک است.

۳-۴. «طرح سلوکی»

«طرح سلوکی» منظومه‌ای منسجم از منازل و مقامات سیر و سلوک در ترابی با یکدیگر و ترتب بر هم به غایت وصول به حق تعالی است که سالک را از بدو تا ختم سلوک پله پله هدایت نموده، از اسباب و وسایط لازم برای سلوک و موانع راه و انحرافات محتمل در طریق آگاه می‌سازد.

روشن است که طریق سلوک به سوی حق و وصول به او، چیزی جز پیمودن صراط مستقیم نبوده و صراط مستقیم نیز جز شریعت حقه الهیه نیست. به عبارت دیگر، عمل به دستورات دینی برای وصول به حق تعالی کافی است. این همان چیزی است که در عرفان اسلامی از آن با عنوان «التزام به شریعت» یاد می‌شود و سر مویی تخطی از آن را موجب سقوط به وادی هلاکت و ضلالت می‌دانند (حسن‌زاده کریم‌آباد، ۱۴۰۰، ص ۳۷۸).

۳-۴-۱. طراح طرح‌های سلوکی

به راستی چه کسی شایستگی ارائه طرح سلوکی دارد؟ به نظر می‌رسد ارائه طرح‌های سلوکی که بخش معظم آن سیر در عوالم غیب و حقایق ماورایی است، جز از سوی کسی که خود راه را طی کرده باشد میسر نیست و این‌گونه نیست که کسی یا گروهی بحث‌های علمی و فنی فراوانی را - به‌ویژه حول کتاب و سنت - سامان دهند و در نتیجه به یک طرح سلوکی جامع و شامل و یا یک نظام جامع اخلاقی دست یابند.

ارائه طرح سلوکی از سوی کسی که خود راه را طی کرده نیز در صورتی که بخواهد آن را برابر آموزه‌های کتاب و سنت عرضه کند تخصص ویژه وی در استنباط معارف سلوکی و اخلاقی از کتاب و سنت را می‌طلبد و در صورتی که شخص واجد قوه اجتهاد و استنباط معارف از منابع اصیل آن نباشد - هرچند طرحی براساس سلوک خویش طراحی نماید - اما ادعای تطبیق آن بر کتاب و سنت جای تأمل دارد.

البته بررسی طرح سلوکی ارائه‌شده توسط یک عارف و عالم راه‌رفته و متخصص در این فن، توسط پژوهشگرانی که به فرض اهل سلوک نباشند، ممکن است و آنان می‌توانند به ارزیابی علمی طرح مزبور و تطبیق آن با آنچه در کتاب و سنت آمده است - بنا بر اینکه اجتهاد علمی در آن را دارند - بپردازند. شاید بتوان برای علم اخلاق، آن هم اخلاق فلسفی که روش آن «عقلی» است، طرحی بدیع سامان داد؛ اما درباره اخلاق با رویکرد عرفانی به این معنا که غایت آن وصول به حق تعالی و روش نیز «کشفی - شهودی» باشد، ارائه طرح سلوکی برای کسانی که صرفاً کار علمی می‌کنند - گرچه با نبوغ باشند - ممکن نیست. البته - چنان که گفته شد -

ارزیابی و بررسی طرح سلوکی ارائه شده توسط عارفان و تطبیق آن با معارف کلی برآمده از کتاب و سنت برای آنها مقدور خواهد بود.

این امر خطیر درخصوص اخلاق نقلی و مأثور نیز چنین است. به نظر می‌رسد طرح سلوکی برآمده از کتاب و سنت نیز تنها از عهده کسانی برمی‌آید که بیشترین شباهت را به صاحب وحی و امامان معصوم علیهم‌السلام داشته باشند و این امر خطیر از عهده فرد یا گروهی که تنها در کار علمی و پژوهش در حیطه علم حصولی واردند خارج است. به عبارت دیگر، این کار از عهده کسانی برمی‌آید که دستی بر آتش سلوک دارند و خود اهل کشف و شهودند؛ به‌ویژه اینکه در میان معارف دینی و اخلاق مأثور و نقلی، هم روش «عقلی» معهود و هم روش «شهودی» مورد تأیید بوده و از این روش‌ها نیز استفاده شده است. البته پذیرش این دیدگاه تفکیک رویکردهای چهارگانه اخلاق به «فلسفی»، «عرفانی»، «نقلی» و «تلفیقی» را دستخوش تغییر قرار می‌دهد.

۳. طرح‌های سلوکی سده اخیر

شاید استقصا و استیفای همه طرح‌های سلوکی ارائه‌شده در حوزه علمیه قم طی سده اخیر با توجه به اینکه شناسایی همه عالمان متخلق و عارفان نامور آن دشوار می‌نماید و در فرض شناسایی، دستیابی به کتاب‌های ایشان در این زمینه - که بسیاری از آنها هم چاپ نشده - ممکن نباشد. با این‌همه برخی از مهم‌ترین کارهای صورت گرفته در این زمینه را می‌توان برشمرد و عنایت ویژه و دغدغه‌خاطر علمای اعلام و عارفان نامی این دوره به موضوع اخلاق و سیر و سلوک معنوی را به رخ کشید و بدین‌وسیله توسعه و تعالی علمی و عملی اخلاق و معنویت را در این صدساله از عمر حوزه علمیه قم به تماشا نشست.

در ادامه فهرستی از برخی کتاب‌های مشتمل بر طرح‌های سلوکی عرضه می‌کنیم، سپس گزارشی کوتاه از دو نمونه از آنها - که یکی طرحی نو و قرآنی در این وادی است و از سنت عرفانی چندان تأثیر نپذیرفته و دیگری که کاملاً متأثر از سنت عرفانی و در عین حال بهره‌مند از آیات و روایات است - ارائه می‌نماییم:

۱. *رساله لقاءالله* و نامه عرفانی *آیت‌الله میرزا جوادآقا ملکی تبریزی* و نیز دو اثر دیگر ایشان به نام‌های *اسرار الصلوة* و *المراقبات* که مکمل طرح سلوکی ایشان در اثر نخست است. قابل ذکر است که بسیاری از اهل سلوک به آثار این عارف نامور تأسی کرده‌اند.

۲. *آداب الصلوة* امام خمینی رحمته‌الله که مراتب چهارگانه کلی سلوک را «علم»، «ایمان به حقایق»، «اطمینان» و «مشاهده» دانسته و مختصری درباره هر یک بیان کرده و وعده تفصیل برخی مباحث را طی کتاب مزبور داده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۰-۱۲). البته در آثار عرفانی و اخلاقی امام خمینی رحمته‌الله مطالب فراوانی را می‌توان حول این چهار مرتبه سامان داد. اسفار اربعه مطرح‌شده در *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية* که خود طرحی نو و متفاوت از اسفار اربعه در اندیشه فیضری و *صدرالمآلهین* است طرح سلوکی کلی دیگری

است که امام خمینی علیه السلام بدان پرداخته است. اسفار اربعه در نظر امام خمینی علیه السلام عبارتند از: ۱. السفر من الخلق الى الحق المقيد (سفر از خلق به سوی حق مقید)؛ ۲. السفر من الحق المقيد الى الحق المطلق (سفر از حق مقید به سوی حق مطلق)؛ ۳. السفر من الحق الى الخلق الحق بالحق (سفر از حق به سوی خلق حق با وجود حقانی)؛ ۴. و السفر من الخلق الذي هو الحق الى الخلق بالحق (سفر از خلقی که حق است به سوی خلق با وجود حقانی) (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۸۸-۹۰).

۳. **لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب**، نوشته علامه سیدمحمدحسین طهرانی که تقریر دروس سیر و سلوک علامه سیدمحمدحسین طباطبائی است. طرح سلوکی ارائه شده در این کتاب تا حدی برگرفته از رساله سیر و سلوک علامه بحرالعلوم است. این کتاب به ضمیمه رساله الولایه طرح سلوکی خاصی به دست می دهد که علاوه بر شباهت ها با رساله مزبور، تفاوت های قابل توجهی نیز با آن دارد.

۴. **رساله لقاءالله** علامه حسن مصطفوی که گزارشی از آن بیان خواهد شد.

۵. **آیت الله حسین مظاهری**، از پرورش یافتگان مکتب اخلاقی عرفانی امام خمینی علیه السلام و علامه سیدمحمدحسین طباطبائی (مظاهری، ۱۳۸۸، ص ۸)، کتاب های متعددی در حوزه اخلاق و عرفان عملی نوشته است. کتاب ایشان که مشتمل بر طرح سلوکی است **سیر و سلوک** نام دارد.

سلوک از منظر ایشان سه سیر کلی دارد: «سیر من الخلق الى الحق»، «سیر من الحق [الى الحق] فى الحق» و «سیر من الحق الى الخلق». سیر نخست شامل هفت منزل است: یقطه، توبه، تقوا، تخلیه، تجلیه، تجلیه و لقاء که تاکنون شش جلد (تا منزل تخلیه) به چاپ رسیده است.

۶. **اخلاق الهی و نیز درآمدی بر سیر و سلوک**، نوشته آیت الله مجتبی تهرانى؛ ایشان در مباحث اخلاق از **جامع السعادات** مرحوم نراقى - البته با کمی تفاوت - (تهرانى، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۵، مقدمه سرپرست تحقیق) و در سیر و سلوک از طرح **خواجه نصیرالدین طوسی** در **اوصاف الأشراف** و نیز طرح **خواجه عبدالله انصاری** در **منازل السائرين** (تهرانى، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶-۱۰۸؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۷، مقدمه سرپرست تحقیق) پیروی کرده است.

۷. **مراحل اخلاق در قرآن**، از مجموعه **تفسیر موضوعی قرآن**، نوشته آیت الله جوادی آملی که در آن از طرح **خواجه نصیرالدین طوسی** در **اوصاف الأشراف** استفاده شده و نیز اثر دیگر ایشان به نام **دانش و روش بندگی** که متفاوت، اما متأثر از همان طرح است.

۸. **کیمیای وصال**، نوشته آیت الله محمد شجاعی که گزارشی از آن در ادامه خواهد آمد.

۹. **سیر و سلوک**، طرحی **نور در عرفان عملی شیعی**، نوشته آیت الله علی رضایی تهرانى؛ طرح سلوکی در این کتاب در برخی عناوین بی شباهت با دو رساله **سیر و سلوک** علامه بحرالعلوم و **لب اللباب** علامه طباطبائی نیست، اما تفاوت های مهمی نیز دارد که ادعا شده طرحی نو در این زمینه است.

در اینجا به گزارشی مختصر از طرح های سلوکی علامه مصطفوی و آیت الله شجاعی در میان کتب فوق بسنده می کنیم. در این گزارش تنها به بیان اصل طرح و نه مستندات آن اکتفا شده است؛ زیرا در صدد ارزیابی آنها نیستیم.

کتاب‌های این دو استاد مشحون از آیات و روایات و تحلیل‌های آنهاست و چون صرفاً برای آشنایی با شاکله طرح‌ها از آنها گزارشی ارائه می‌کنیم، از بیان مستندات آنها - حتی به اختصار - خودداری می‌کنیم. تنها در طرح نخست، آیاتی را یاد کرده‌ایم که اصل طرح سلوکی برگرفته از آن و مسیر به مراحل سلوک تلقی شده است.

۳-۱. طرح سلوکی علامه مصطفوی

علامه حسن مصطفوی که خود از شاگردان سلوکی آیت‌الله سیدعلی قاضی طباطبائی بوده، طرحی سلوکی بر پایه آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام در رساله لقاءالله ارائه کرده و از سایر آثار ایشان نیز مطالب سلوکی فراوانی قابل اصطیاد است که به‌گونه‌ای شارح طرح مزبور به شمار می‌رود. ایشان در این طرح از هیچ کس و هیچ طرح سلوکی دیگری متأثر نبوده است.

از منظر علامه مصطفوی سلوک از «تنبه» آغاز می‌شود و تا «لقای حق تعالی» به انجام می‌رسد. سلوک مابین این مبدأ و منتها به پنج مرحله کلی تقسیم می‌شود:

۱. توجه و اعتقاد پیدا کردن به مبدأ و رسول او و معاد؛

۲. برگشتن از راه‌های گوناگون (توبه) با اطاعت اوامر پروردگار متعال؛

۳. مهیا شدن با تهذیب و تحلیه نفس؛

۴. محو انانیت و حصول حالت فنا در مقابل عظمت حق؛

۵. مستعد شدن برای انجام وظایف الهی در اجتماع (مصطفوی، ۱۳۸۲، ص ۱۹).

این پنج مرحله برگرفته از دو آیه ذیل است: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ... التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ لِلْأَمْرِ وَالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» (توبه: ۱۱۱-۱۱۲). البته ایشان آیات آغازین سوره نازعات (آیات ۵-۱) را نیز اشاره به همین پنج مرحله دانسته است (مصطفوی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰-۱۰۱):

مرحله اول (مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) اسلام و ایمان صادق است.

مرحله دوم (التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ) توبه به ضمیمه عمل است.

مرحله سوم (الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ) مرتبه تزکیه قلب است؛ زیرا بعد از توبه و عمل و شروع به تزکیه و تهذیب باطن، قلب انسان روشن و منور گشته، با چشم دل نعمت‌ها و رحمت‌های الهی را در ظاهر و باطن می‌بیند و مشغول ستایش شده، سیر شروع می‌گردد. از این منظر، سیر باطنی از این مرحله آغاز می‌شود و معنای کلمه «سبح» سیر با تفکر و تدبیر و نظر است و آن قبل از تهذیب نفس واقع نمی‌شود.

مرحله چهارم (الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ) مقام خضوع کامل و فناست.

مرحله پنجم (الْأَمْرُونَ...) مقام انجام وظایف اجتماعی است.

چون این پنج مرحله با شرایط و خصوصیات به انجام رسید جمله «وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» به نحو کامل و حقیقت مصداق پیدا می‌کند (همان، ص ۳۹).

سالک در مرحله نخست سه گام برمی‌دارد:

در گام نخست با تفکر در آفاق و انفس، می‌یابد که برای عالم آفریدگاری است که تحت حکم و تدبیر او به وجود آمده است. با این قدم، انسان از کفر و ضلالت نجات یافته، امید می‌رود با فراهم نمودن اسباب رسیدن به لقاء، توفیق بیشتری در ارتباط و قرب به پروردگار متعال پیدا کند.

در گام دوم چون خود را در ارتباط مستقیم با خداوند نمی‌بیند، درصد برمی‌آید کسی را پیدا کند که با خدا مرتبط است؛ یعنی کسی که واسطه ارتباط میان خالق و مخلوق بوده، برنامه خودسازی و ارتباط معنوی با خالق را بیان می‌کند و او جز نبی و خلیفه الهی نیست. با یافتن او برنامه سلوک تأمین می‌شود و می‌ماند تبعیت از او که باید با جدّ و جهد آن را دنبال کند.

در گام سوم باور به روز قیامت و لقاءالله تعالی، یعنی معاد قرار دارد. جوهر انسانیت روح ملکوتی اوست و حقیقت قیامت برگشتن روح از تعلق به بدن و مادیات به عالم غیرمادی و جانب خداوند متعال است.

این سه گام (شناخت خدا و خلیفه خدا و و تصدیق قیامت) پایه و اساس لقاءالله است؛ زیرا با این سه که اصول کلی دین هستند، دو حقیقت «اسلام» و «ایمان» بروز می‌یابد.

«اسلام» و «ایمان» مراتبی دارد که سالک با مراقبت بر اعمال صالح و تهذیب نفس و تحصیل معارف الهی سه مرحله «علم‌الیقین»، «عین‌الیقین» و «حق‌الیقین» را می‌پیماید (همان، ص ۱۹-۳۴).

مرحله دوم توبه نسبت به اعمال نامطلوب است. سالک در این مرحله که اجرای عملی برنامه‌هاست، سه جریان مهم را باید عملی سازد:

۱. تحقق حقیقت توبه؛

۲. پرهیز از محرمات؛

۳. انجام واجبات.

برنامه اطاعت در این مرحله شامل تمام ابواب فقهی (از عبادات و معاملات و سیاسات) می‌شود و سالک باید در همه این فروع و احکام با کمال صداقت و خلوص نیت و علاقه و معرفت عمل کند (همان، ص ۳۵-۵۰).

مرحله سوم اجرای برنامه‌های اصلاح نفس و تربیت و تزکیه آن است. تخلیه و تصفیه نفس از صفات برآمده از حب دنیا (رذایل) و نیز تخلیه و انصاف به صفات روحانی (فضایل) دو بخش مهم این مرحله هستند. سالک برای تصفیه قلب از رذایل، لازم است به چند برنامه متوسل شود:

۱. مبارزه با منشأ پیدایش این صفات که تعلق و محبت به زندگی دنیوی است.

۲. مقصد و هدف، یعنی وصول به لقای پروردگار را پیوسته در برابر چشم قرار دادن؛

۳. مبارزه با صفات ذمیمه و رذیله به وسیله اضداد آنها؛

۴. توسل به خداوند به وسیله اذکار، ادعیه، مناجات و توسل به بندگان محبوب و مقرب پروردگار و توسل به عبادات، مانند مراقبه در نماز.

با تطهیر باطن، سالک شروع به تخلیه و اتصاف به صفات روحانی می‌کند؛ زیرا با تطهیر باطن، سالک از مضیقه و محدودیت عالم مادی تخلص یافته، وارد جهان وسیع روشن روحانی می‌شود و مهیای شناخت معارف الهی و حقایق غیبی و جذبات روحانی می‌گردد (همان، ص ۵۱-۷۰).

در مرحله چهارم سالک هیچ کدورت و ظلمتی در قلب خود احساس نمی‌کند و سرشار از صفا و نورانیت و عشق به ملاً اعلاست. البته در این مرحله تعلق سالک به نفس خویش، خودنمایی می‌کند و این همان «حجاب اکبر» (انانیت) است که سالک باید با مجاهدت تمام بر آن فائق آید (همان، ص ۷۱).

علامه مصطفوی به تفصیل، کیفیت مجاهده و آثار و حالات برآمده از ظفر در این مرحله را ذکر کرده است. (همان، ص ۷۴-۸۱). ایشان برای دفع انانیت و حجاب بزرگ نفس، سه راه را به تفصیل مطرح کرده و توصیه نموده است که از هر سه راه استفاده شود:

راه نخست راه توجه قلبی به خداوند است و آن غیر از توجه عمومی است که سالک پیوسته در طی سلوک ملازم آن است. توجه قلبی مخصوص با انقطاع از سایر جوانب و با حضور قلب و خشوع محقق می‌شود که اگر با تمام شروط و خصوصیات آن صورت پذیرد به یکی از چهار نتیجه ذیل منتهی می‌گردد:

۱. نشان دادن حقیقت توحید ذاتی و شهود آن در حال توجه؛

۲. فهمانیدن حقیقت توحید صفاتی و شهود آن با توجه؛

۳. روشن کردن حقیقت توحید افعالی و شهود آن؛

۴. تفهیم حقیقت فنای نفس به هر نحو که مقتضی باشد (همان، ص ۷۴).

راه دوم راه تفکر و استدلال برای مبارزه با انانیت و حجاب بودن نفس است.

راه سوم معالجه با اضداد است. سالک با انهدام بت انانیت، پایه‌های شرک و خودپرستی و خودخواهی را منهدم ساخته، قدم در میدان نور و حقیقت توحید می‌گذارد (همان، ص ۸۱). در نهایت در این منزل همه حجاب‌های خارجی و داخلی سالک برطرف می‌شود و حالت فنای در نور عظمت حق تعالی به او دست می‌دهد و به چهار صفت «توکل»، «تفویض»، «رضا» و «تسلیم» متصف خواهد شد (همان، ص ۸۲-۸۴).

در مرحله پنجم به خاطر کمال صفا و خلوص و محو در نور پروردگار متعال، سالک نفوذ، سلطه و عظمت پیدا کرده، برای فعالیت و انجام وظایف الهی خالص، از روی معرفت کامل قدم برمی‌دارد. سالک در مرحله چهارم وارد ملکوت می‌گردد و در زمره فرشتگان قرار می‌گیرد و تا حجاب نفس کاملاً برطرف نشده در ملکوت سفلاست و پس از آن در ملکوت علیا واقع می‌شود. در مرحله پنجم سالک به عالم جبروت وارد می‌گردد که اعلاهی آن عالم اختصاص به انبیای الهی دارد و ادنای آن ویژه بندگان مخلص از غیر انبیاست (همان، ص ۹۴-۹۷).

۱-۳. چند نکته درباره طرح سلوکی علامه مصطفوی

علامه مصطفوی درباره طرح فوق مطالب کلی دیگری ذکر کرده که مایه تنظیم طرح است و ما در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱. طرح سلوکی ارائه شده یک برنامه طبیعی و عمومی برای سالکان است. البته راه دیگری نیز هست که اختصاص به افراد ویژه‌ای دارد و آن راه «جذبه» است. ایشان سلوک از طریق «جذبه» را به دو صورت مطرح کرده است:

الف. افرادی که از لحاظ فطری با صفت صفا و محبت و طهارت آفریده شده‌اند، با تنبیه، تحریک و تفهیم حقیقت کمال و لقا و روحانیت و عالم نور، به سرعت متنبه شده، با علاقه و محبت شدید شروع به سیر می‌کنند و البته با اینکه سرعت سیر این افراد زیاد است، ولی خطرپذیری آنان نیز بسیار است و لازم است با کمال احتیاط و دقت سیر کنند و تحت مراقبت شدید باشند. به ویژه اگر نتوانند خود را محدود و منضبط کنند لازم است به «عالم متخصص عامل بصیر» مراجعه کنند و اگر چنین کسی را نیابند باید با توسل به حضرات معصوم علیهم‌السلام خطرات احتمالی را دفع نمایند. بزرگ‌ترین خطر این افراد خودبینی، خودنمایی و خودستایی است که همگی از آثار انانیت است (همان، ص ۱۰۶).

ب. افرادی که از لحاظ فطرت امتیاز برجسته‌ای ندارند، ولی برنامه سلوک آنها بر پایه محبت و جذب و توسل استوار است (یعنی همان برنامه پنج مرحله‌ای را با روح و نیروی محبت و عشق می‌پیمایند، نه با مجاهده و سیر طبیعی) این افراد عشق و محبت را با وسایل گوناگون (نظیر توجه، مناجات، توسل، دعا، اشعار مدیحه و غزل سنگین، مجالس انس و تذکر) تمرین و تحکیم و تشدید کرده، در سلوک خود توانا می‌شوند. چنین سلوکی نیز سرعت سیر دارد و اما خطرات راه در آن از دو طریق دیگر کمتر است (همان، ص ۱۰۸).

۲. اعتزال و کناره‌گیری در سه مرحله نخست از اوجب واجبات است.

۳. هر مرحله‌ای نیاز به تحصیل علوم مربوط به آن مرحله دارد و سالک قبل از هر مرحله باید با آنها آشنا باشد و در تحصیل آنها بکوشد.

۴. در هر مرتبه سابق، مراتب بعد از آن به نحو اجمال مندرج شده است و در هر مرتبه لاحق، مراتب گذشته به نحو تفصیل و مشروح موجود است. به تعبیر دیگر مراتب در سابق بالقوه، و در لاحق بالفعل متحقق است (همان، ص ۴۰).

۵. ذکرالله متن سلوک و حقیقت و ماهیت آن است. اگر یاد خدا در مقام فکر و اندیشه، در مقام عمل و حرکت، در مقام خود نفس و در مقام وظایف با مردم به درستی پیاده گردد تمام وظایف سلوکی به نحو کلی انجام شده است و مادام که سالک از یاد خدا غفلت بورزد در سیر متوقف می‌شود (همان، ص ۱۱۶-۱۱۸).

۶. درباره هریک از مفاهیم ادب، عجب، حلم، تفکر و تقوا - به تناسب مراحل پنجگانه - مطالبی هست که سالک باید آنها را به کار بندد (همان، ص ۱۱۸-۱۲۶).

۳-۲. طرح سلوکی آیت‌الله شجاعی

آیت‌الله محمد شجاعی که از شاگردان علامه طباطبائی به شمار می‌رود، طرح سلوکی خویش را در کتاب *کیمیای وصال* ارائه کرده و مجموعه مقالات ایشان که سه جلد و مشتمل بر مبانی نظری و طریق عملی تزکیه است، به نوعی تفصیل بخش‌های بسیاری از این طرح به شمار می‌رود. ایشان در این طرح - چنان‌که اشاره خواهد شد - متأثر از *خواجeh عبدالله انصاری* است؛ اما در تبیین منازل و مقامات به آیات و روایات فراوانی استناد کرده است. منازل و مقامات در طرح سلوکی ارائه‌شده توسط *آیت‌الله شجاعی* عبارتند از: یقظه، توبه، انابه، مراقبه، قصد، عزم، اراده، ادب، فقر و انس.

ایشان با اشاره به اختلاف عالمان سلوک و ارباب معرفت در باب نخستین منزل از منازل سلوکی، آغاز راه تزکیه و قدم اول در سلوک را «تنبه و بیداری» (یقظه) می‌داند. در منزل «یقظه» دل انسان به این معطوف می‌گردد که کیست؟ از کجاست؟ در کجاست؟ و به سوی کجاست؟ پاسخ درخور به این پرسش‌ها انسان را به حرکت صحیح به سوی حق تعالی و قرب و وصال او رهنمون می‌گردد. با بیداری، انسان سالک درمی‌یابد که تاکنون راه را به خطا رفته است و باید برگردد و مسیر صحیح کمال را بییماید و در نتیجه گام دوم سلوک خویش را با توبه برمی‌دارد (شجاعی، ۱۳۹۰، ص ۵۹-۵۳).

«توبه» در معنای وسیع آن، بازگشت از همه اغیار به سوی حق تعالی است (همان، ص ۶۲). این معنا دارای مراتبی است؛ از جمله توبه از گناهان، توبه از تعلقات مباح و اشتغال به غیر خدا (دل‌بستگی‌ها، اسارت‌ها و محبت‌هایی که به غیر خدا دارد)، توبه از خود و توجه به خود که - درواقع - گذر از بزرگ‌ترین حجاب بین انسان و حق تعالی است (همان، ص ۷۹-۶۴).

آیت‌الله شجاعی با اشاره مجدد به اختلاف علمای سلوک درباره ترتیب منازل، منزل سوم را علی‌رغم اینکه برخی «مراقبه» و یا «محاسبه» دانسته‌اند، به تبع *مرحوم نراقی* «انابه» معرفی می‌کند (همان، ص ۸۱). ایشان «انابه» را به معنای «حالت انس و اطمینان با یاد و ذکر خدا و وحشت و فرار از غیر خدا» می‌داند (همان، ص ۸۲) انابه نیز دارای نشانه‌ها، آثار و مراتبی است.

پس از انابه منزل «مراقبه» است. «مراقبه» رکن اساسی در سلوک و امری دائمی است و گذر از هیچ مرحله‌ای از سلوک بدون آن امکان‌پذیر نیست (همان، ص ۹۱-۹۲). در منزل «مراقبه» سالک مراقب رفتار و گفتار و حتی اندیشه‌های خویش است و می‌کوشد همه اعمال او در ظاهر و باطن با اراده و مشیت الهی مطابق و مرضی او باشد. مراقبه نیز دارای مراتبی است:

۱. مراقبت در انجام فرمان‌های الهی؛

۲. مراقبت از معرفت حضور حق تعالی؛

۳. مراقبت از شهود اسما و صفات حق تعالی در جلوه‌ها (همان، ص ۹۲-۹۷).

آیت الله شجاعی «مراقبه» را عنوانی کلی و دربرگیرنده چهار اصل می‌داند که بدون رعایت این اصول مراقبه حقیقی تحقق نمی‌یابد و آنها را «ارکان مراقبه» می‌نامد: ۱. مشارطه؛ ۲. مراقبه؛ ۳. محاسبه؛ ۴. معاتبه و معاقبه (همان، ص ۱۰۰).

«مراقبه» دومین رکن حقیقی است که با آن سالک بقای بر شرط (یعنی تعهد به طاعت الهی و جلب رضایت او) را می‌یابد تا نفس غفلت نکند و پیمان خود را نشکند. «مراقبه» در این معنا - به نوعی - اخص از آن عنوان کلی است که سه مرتبه برای آن برشمرده شده است. ذکر حق تعالی با همه مراتبی که دارد، در مراقبه جلوه می‌کند (همان، ص ۱۰۸-۱۲۸).

منزل بعد از مراقبه، «قصد» است که برگرفته از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری است و مرحوم نراقی از آن به عنوان «نیت» و برخی دیگر «اراده» یاد کرده‌اند (همان، ص ۱۲۹). قصد و نیت روح عمل است و ارزش هر عملی بدان وابسته است. سالک در مراقبه به قصد و انگیزه‌ای قوی نیازمند است تا بتواند علاقه‌ها، آرزوها و دلبستگی‌های خود را کنار بزند و از همه اغیار دل برکند. در نتیجه صبر و استقامت در این قصد، در باطن سالک نوری پدید می‌آید که به سبب تابش آن، هر حالتی از او حرکت به سوی حق و بندگی او به شمار می‌رود (همان، ص ۱۲۹-۱۳۰).

ایشان مراتبی را که خواجه برای «قصد» برشمرده شرح کرده است:

۱. خلاصی از تردید و شک؛

۲. پدید آمدن اراده و همتی قوی در سالک؛

۳. خواهان تسلیم در برابر حق تعالی بودن (همان، ص ۱۳۵-۱۴۲).

پس از قصد، سالک نیازمند «عزم» در طلب حق تعالی است؛ زیرا قصد بدون عزم بر ترک اغیار امری بیهوده و نشانه صادق نبودن در ادعای طلب معرفت و لقای حق تعالی است. «عزم» همان اراده‌ای است که در پی قصد شدت یافته، انسان را به عمل وامی‌دارد (همان، ص ۱۴۳). ایشان بر پایه اندیشه خواجه عبدالله انصاری سه مرتبه برای «عزم» برشمرده و هریک را شرح داده است:

۱. انس با یاد حق و بی‌توجهی به حال خود؛

۲. غفلت نکردن از حقایقی که بر او کشف می‌شود؛

۳. عزم بر ترک عزم (همان، ص ۱۴۷-۱۵۲).

منزل هفتم «اراده» است. اراده یکی از اصول سلوک است و مراقبه با چهار اصل خود، بدون آن امکان پذیر نیست (همان، ص ۱۵۳). در اهمیت اراده همین بس که انسان مخلوق و ساخته اراده خویش است. ایشان به معانی گوناگون اراده در فلسفه و عرفان اشاره کرده و آنها را قریب الافق دانسته است. ایشان می‌گوید:

«اراده» در اصطلاح سلوک بدین معناست که سالک باید بخواهد تا از دل‌بستگی‌ها و وابستگی‌ها منقطع شود و از عادت‌ها و آنچه به آن خو کرده و جدا شدن از آن بر وی دشوار است، رهایی یابد و هر مانع را از سر راه خویش کنار زند (همان، ص ۱۵۴).

ایشان با اشاره به تعریف *خواجه عبدالله/انصاری* از اراده «الإرادة... هی الإجابة لدواعی الحقیقة طوعاً» (انصاری هروی، ۱۴۱۷ق، ص ۸۳)، سه مرتبه اراده در بیان ایشان را به تفصیل شرح می‌دهد:

۱. ترک عادت‌ها با بهره‌مندی از انقباس سالکان راه حق (با محبت اولیای حق که نشانه حب الهی است و پرهیز از اهل غفلت)؛

۲. بریدن از تعلقات بالاتر و سیر قلب در حالت قبض و بسط؛

۳. بریدن از خود و استقامت بر آن (شجاعی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۶-۱۷۴).

منزل هشتم «ادب» است؛ یعنی ادب در مراقبه، و این نیز از مسائل اساسی سلوک است (همان، ص ۱۷۵). ایشان با اشاره به «ادب ظاهری» (حفظ اعضا و جوارح از گناه) و «ادب باطنی» (طهارت قلب) و ارائه تعریف *خواجه عبدالله/انصاری* از آن «الأدب حفظ الحدّ بین الغلو و الجفاء، بمعرفة ضرر العدوان» (انصاری هروی، ۱۴۱۷ق، ص ۸۴)، به شرح مراتب سه‌گانه آن در بیان *خواجه* پرداخته است:

۱. خوف را از کشیده شدن به سوی ناامیدی بازداشتن و بر اینکه نگذارد امید تا ساحت امن پیش رود و نشاط به مرز جرئت و گستاخی برسد.

۲. خروج از خوف و رفتن به میدان قبض و اوج گرفتن از منزل رجا به ساحت بسط و فرارفتن از حال سرور به فراز مشاهده؛

۳. معرفت ادب و سپس بی‌نیازی از تأدب و رعایت ادب به تأدیب حق تعالی و سرانجام، خلاصی از شهود دشواری‌های ادب (همان، ص ۱۷۶-۲۰۰).

منزل نهم «فقر» است و آن مهم‌ترین اثر مراقبه است. فقر حقیقت وجود سالک است و تا چشم دل سالک بر حقیقت وجود خود باز نشود از توجه به خود منصرف نخواهد شد و بدون انصراف از خود هرگز به معرفت حق تعالی نخواهد رسید (همان، ص ۲۰۳).

«فقر» در اصطلاح سلوک به معنای «برائت و انقطاع و بی‌نیازی از غیر خدا» است (همان، ص ۲۰۸). «غیر خدا» در این تعریف شامل عبادات و طاعات انسان و مجاهدت‌ها و تلاش‌های او و همچنین حالات و مقامات و منازل می‌شود، اگر برای انسان تکیه‌گاه و دارایی به شمار آیند (همان، ص ۲۰۹).

ایشان با تبیین اقسام فقرا، فقر مذموم و ممدوح را از میان آنها بازشناسی می‌کند. چهار قسم فقرا عبارتند از: ۱. فقیر حریص؛ ۲. فقیر قانع؛ ۳. فقیر زاهد؛ ۴. فقیر مستغنی راضی.

«فقیر زاهد» خود به اعتبار مراتب زهد به سه دسته تقسیم می‌شود: ۱. زاهد خائف؛ ۲. زاهد راجی؛ ۳. زاهد عارف.

«زاهدان عارف» کسانی هستند که گریزان بودن آنها از امکانات مادی، نه از ترس عذاب و نه به طمع بهشت، بلکه هراس آنها از این است که مبادا امکانات مادی بین ایشان و حق تعالی سد شود (همان، ص ۲۰۴-۲۰۵).
در حقیقت، فکر و قلب زاهد به وحشت توجه دارد و این وحشت، خود نوعی اشتغال شمرده می‌شود که در مرتبه خود، او را از یاد حق تعالی بازمی‌دارد (همان، ص ۲۰۶).

«فقیران مستغنی راضی» نیز کسانی هستند که مانند فقیرای زاهد به داشتن امکانات مادی علاقه‌ای ندارند، جز آنکه داشتن امکانات در آنها هراسی ایجاد نمی‌کند؛ یعنی اساساً داشتن یا نداشتن امکانات برای آنها یکسان است.
به گفته علمای سلوک، اینان همچون کسانی هستند که از نعمت هوا به اندازه نیاز بهره‌مند می‌شوند و زیاده‌ی نعمت آنها را به اسراف در بهره‌مندی سوق نمی‌دهد؛ چنان‌که ائمه اطهار علیهم‌السلام این‌گونه بودند و بودن و نبودن امکانات مادی برای آنها تفاوتی نداشت و حالت استغنا و بی‌نیازی داشته و به خواست و اراده پروردگار درباره خود راضی و تسلیم بودند (همان، ص ۲۰۶).

ایشان براساس تعریف «فقر» و مراتب آن در بیان *خواجeh عبدالله انصاری* نیز به بسط کلام در این باره پرداخته است:
«الفقر اسم للبراءة من رؤیة الملكة» (انصاری هروی، ۱۴۱۷ق، ص ۸۷). مراتب فقر از نظر *خواجeh عباتند* از:

۱. «فقر زهاد» که سالک از دنیا و هرچه در آن است دست می‌کشد و زبان به مدح و ذم دنیا نمی‌گشاید و قلباً در پی دنیا یا ترک آن نیست؛

۲. ندیدن اعمال و حالات معنوی خود و چشم دوختن بر فضل پروردگار؛

۳. اضطراب حقیقی و حبس شدن در انقطاع از غیر خدا (شجاعی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۹-۲۲۰).

منزل دهم «انس» است. انس با خدا، با تفکر، ریاضت و کثرت ذکر حق تحصیل می‌شود و خود دارای مراتبی است. تحصیل انس با خدا به میزان انسی که انسان با غیر خدا دارد بستگی دارد. هرچه انس انسان با غیر حق بیشتر باشد مجاهدت‌های فراوان‌تری برای انس با حق تعالی نیاز دارد (همان، ص ۲۲۹).

مداومت بر مراقبت (تا آنجا که لحظه‌ای از یاد حق تعالی غافل نشود)، چشم به عنایت حق داشتن و توسل به معصومان علیهم‌السلام در تحصیل انس دخیل تمام دارد (همان، ص ۲۳۱).

ایشان مراتب انس را نیز با توجه به بیان *خواجeh عبدالله انصاری* شرح داده است:

۱. شرینی ذکر در دل و کامل‌تر شدن ادراکات؛

۲. انس به نور کشف که موج فنا آن را درهم می‌شکند؛

۳. فنای سالک و شهود وجه حق تعالی (همان، ص ۲۳۹-۲۶۲).

۱-۲-۳. چند نکته درباره طرح سلوکی آیت‌الله شجاعی

۱. با توجه به اینکه منازل سائرین در نظر *خواجeh عبدالله انصاری* صد تاست و در ضمن ده قسم بدایات، ابواب، معاملات، اخلاق، اصول، اودیه، احوال، ولایات، حقایق و نهایات گرد آمده، در طرح سلوکی آیت‌الله شجاعی منازل «یقلظه»، «توبه» و «انابه» - به ترتیب - منازل اول، دوم و چهارم در طرح *خواجeh* و متعلق به قسم بدایات آن است.

«مراقبه» منزل ۲۲ و متعلق به قسم معاملات است و باقی منازل همگی از قسم اصول برگرفته شده است. «قصده» منزل ۴۱، «عزم» منزل ۴۲، «اراده» منزل ۴۳، «ادب» منزل ۴۴، «فقر» منزل ۴۸ و «انس» منزل ۴۶ از *منازل السائرین* خواجه است.

۲. مراتب و مراحل سلوک با «فنا» در منزل «انس» پایان پذیرفته و دیگر سخنی از بقای بعد از فنا ذکر نشده است (همان، ص ۲۵۹).

۳. بر توسل به معصومان علیهم‌السلام در تمام منازل ده‌گانه تأکید شده است (همان، ص ۱۷۴).

۴. ایشان با اشاره به آیات «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹) و «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) گفته است:

اختلاف در ترتیب منازل سلوک در بیان علمای تزکیه، به معنای گوناگونی راه سلوک نیست، بلکه راه رسیدن به معرفت حق تعالی و دیدار او تنها یک راه معین بوده و غیرقابل تغییر است (همان، ص ۸۱).

۵. ایشان علت اختلاف نظر ارباب معرفت در این باب را این می‌داند که برخی از عارفان بعضی از گام‌ها را مرحله‌ای مستقل نمی‌دانند و تنها آنها را مقدمه‌ای برای گام بعدی می‌شمارند و همین سبب می‌شود تا در تعداد منازل و یا ترتیب آنها تفاوتی به وجود آید، در حالی که در اصل مسیر تغییری حاصل نمی‌شود (همان، ص ۸۱-۸۲).

نتیجه‌گیری

طرح‌های سلوکی متعددی در میان متون اخلاقی عرفانی عارفان و عالمان وارسته علم اخلاق حوزه علمیه قم در یکصد سال اخیر وجود دارد که تنوع آنها نشان می‌دهد در متن شریعت طرح سلوکی خاصی به صراحت ذکر نشده است. در عین حال، همگی اذعان دارند که همه اجزای یک طرح سلوکی باید منطبق بر شریعت حق باشد. از سوی دیگر بسیاری از ایشان چون متعرض طرح‌های سلوکی یکدیگر در جهت نفی نشده‌اند، بلکه گاهی جهاتی برای توجیه تنوع طرح‌ها نیز ذکر کرده‌اند، تنوع در آنها را نیز طبیعی قلمداد کرده‌اند.

ارائه طرح سلوکی الزاماً باید از سوی عارفان و عالمان اخلاقی صورت پذیرد که خود اهل این مسیر هستند، اما بررسی و ارزیابی علمی و تطابق آنها با شریعت را می‌توان به کمک فرهیختگان عرصه اجتهاد و استنباط معارف حق به انجام رسانید.


منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۲۰۰۷م، *رسالة احوال النفس*، مقدمه و تحقیق از فواد اهوانی، پاریس، دار بیبلیون.
- ابن عربی، محیی الدین، ۱۴۲۱ق، *مجموعه رسائل ابن عربی*، بیروت، دار المحجّة البيضاء.
- _____، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- ابن فارس، احمد بن، ۱۴۲۰ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمدهارون، چ دوم، بیروت، دار الجیل.
- آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۷، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، چ دوم، تهران، توس.
- انصاری هروی، عبدالله، ۱۴۱۷ق، *منازل الساترین*، تهران، دار العلم.
- تهرانی، مجتبی، ۱۳۷۸، *درآمدی بر سیر و سلوک*، تدوین زیر نظر علی اکبر رشاد، چ سوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____، ۱۳۹۵، *اخلاق الهی*، ج ۱ (درآمدی بر اخلاق و مباحث خرد)، تدوین و تحریر محمدرضا جباران، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، *کتابشناخت اخلاق اسلامی: گزارش تحلیلی میراث مکاتب اخلاق اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *مراحل اخلاق در قرآن* (تفسیر موضوعی قرآن)، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۴، *دانش و روش بندگی*، قم، اسراء.
- حسن زاده کریم آباد، داود، ۱۴۰۰، *نزدیک ترین راه عملی وصول به عوالم غیب از دیدگاه عرفان اسلامی*، قم، دانشگاه باقرالعلوم.
- حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹ق، *رساله لب الالباب در سیر و سلوک اولی الالباب*، چ نهم، قم، علامه طباطبائی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم.
- رضایی تهرانی، علی، ۱۳۹۲، *سیر و سلوک، طرحی نو در عرفان عملی شیعی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سراج، ابونصر عبدالله بن علی، ۱۹۱۴م، *المع فی التصوف*، تهران، جهان.
- شجاعی، محمد، ۱۳۹۰، *کیمیای وصال*، چ سوم، تهران، سروش.
- شریفی، احمدحسین و همکاران، ۱۳۹۶، *اخلاق کاربردی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۳، *اوصاف الاشراف*، چ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- غنوی، امیر، ۱۳۹۲، *سلوک اخلاقی (طرح های روایی)*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____، ۱۳۹۷، *سلوک اخلاقی (طرح های عارفان و حکیمان)*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاشانی، ملاعبدالرزاق، ۱۳۸۵، *شرح منازل الساترین*، قم، بیدار.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____، ۱۳۸۲، *لقاء الله*، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مظاهری، حسین، ۱۳۸۸، *سیر و سلوک* (شرح منازل هفتگانه ج ۶-۱)، قم، مؤسسه مطالعاتی الزهراء.
- ملکی تبریزی، میرزاچواد، ۱۳۸۴، *اسرار الصلوة*، تحقیق محسن بیدارفر، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۵، *لقاء الله*، چ هفتم، قم، آل علی.
- _____، ۱۴۱۶ق، *المراقبات*، قم، الاعتصام.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية*، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۸، *آداب الصلاة*، چ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

ارزیابی دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره وحدت وجود عرفانی

کح و حید واحد جوان / استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران

vahedjavan@ut.ac.ir

 orcid.org/0000-0003-1443-1007

bahary.mohammad@ut.ac.ir

محمد رضا بهاری / استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۰

چکیده

در این مقاله، برداشت آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی درباره «وحدت شخصی وجود» که در عرفان اسلامی مطرح است، تحلیل و ارزیابی شده است. در این پژوهش، ابتدا مطالب استاد مصباح یزدی درباره «وحدت وجود اهل معرفت» بیان شده، سپس با توجه به آثار عارفان برجسته اسلامی، در چند مرحله نقاط ضعف برداشت و نظر ایشان روشن گردیده و در پایان نتیجه گرفته شده است: اولاً، برداشت استاد مصباح یزدی از معنای «وحدت شخصی وجود اهل معرفت» تام نیست. ثانیاً، با توجه به ادله گوناگون، اهل معرفت کثرات را نفی نمی‌کنند و لازمه وحدت شخصی وجود نفی مطلق کثرات نیست. ثالثاً، دیدگاه عارفان درباره وحدت وجود با عقل و عقلانیت منافات ندارد و سخن استاد مصباح یزدی که وحدت وجود به علت نفی کثرات، خلاف بدیهیات است، نظر صحیحی نیست. رابعاً، طبق شواهد، نظر نهایی صدرالمآلهین، وحدت شخصی وجود است. از این رو گمان اینکه «وحدت شخصی وجود» دقیقاً همان «وحدت تشکیکی وجود» در نظام فلسفی است، یا برای تصحیح آن باید به تشکیک وجود فلسفی برگردد، نادرست است.

کلیدواژه‌ها: وحدت شخصی وجود، وحدت وجود و موجود، وحدت تشکیکی وجود، عرفان اسلامی، آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی.

مسئله «وحدت شخصی وجود» که اساس علم عرفان است، از سوی برخی از متکلمان و حکما مورد انتقاد قرار گرفته است. عوامل این انتقاد ممکن است عدم ادراک کامل سخن عارفان یا برداشت نادرست از اصل مسئله یا لوازم آن باشد. از جمله استادان معاصر که در برخی از آثار خود، وحدت شخصی وجود را نادرست پنداشته و نکاتی در جهت تصحیح آن بیان نموده، آیت‌الله مصباح یزدی است. چون نظرات ایشان در بین فضلا و طلاب حوزوی و دانشجویان دینی محل توجه است و چه بسا تأثیر زیادی روی آنها و برخی از استادان کلام و حکمت اسلامی دارد، ضروری است دیدگاه ایشان در قالب مقاله‌ای ارزیابی گردد. بدین‌روی در این مقاله، با توجه به دیدگاه عارفان برجسته اسلامی، دیدگاه استاد مصباح یزدی درباره «وحدت وجود اهل معرفت» در چند مرحله ارزیابی می‌شود.

۱. پیشینه بحث

درباره پیشینه بحث «وحدت وجود» به اجمال باید گفت: گرچه اصل و حقیقت این مسئله که همان برداشت اهل معرفت از توحید قرآنی و اسلامی است (طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۴؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۹۱-۱۰۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱ب، ج ۵ ص ۳۳۰) در بین عارفان اسلامی همواره مطرح بوده، اما طرح این مسئله به وضوح با این اصطلاح از زمان محیی‌الدین ابن عربی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۰۲) و شارحان آثار وی آغاز شده و در آثار عارفان و حکیمان و سپس متکلمان و فقیهان وارد شده است (ر.ک: واحدجوان، ۱۳۹۸، ص ۹۹). البته درباره پیشینه نقد دیدگاه علامه مصباح یزدی در این باره، نگارنده اثر منتشرشده‌ای مشاهده نکرد.

۲. دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

علامه مصباح یزدی در کتاب *آموزش فلسفه* بعد از طرح این سؤال که آیا می‌توان برای کل هستی که شامل ذات مقدس الهی هم می‌شود، وحدتی را اثبات کرد یا نه؟ می‌نویسد:

در این زمینه به چهار قول می‌توان اشاره کرد: قول اول، قول صوفیه که وجود حقیقی را منحصر به ذات مقدس الهی می‌دانند و بقیه موجودات را دارای وجودهای مجازی می‌شمارند، و با عنوان «وحدت وجود و موجود» معروف است. ظاهر این قول خلاف بدهت و وجدان است، ولی شاید بتوان برای آن تائیدی در نظر گرفت و آن را به قول دیگری که ذکر خواهد شد (قول چهارم) بازگردانید (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۶۰).

ایشان در کتاب مزبور، قول چهارم را چنین بیان می‌کند:

قول چهارم قولی است که صدرالمتهلین به حکمای ایران باستان نسبت داده و خود وی نیز آن را پذیرفته و درصدد تبیین و اثبات آن برآمده و به‌عنوان «وحدت در عین کثرت» معروف شده است. حاصلش این است که حقایق عینی وجود، هم وحدت و اشتراکی با یکدیگر دارند و هم اختلاف و تمایزی، ولی مابۀ الاشتراک و مابۀ الامتیاز آنها به‌گونه‌ای نیست که موجب ترکیب در ذات وجود عینی شود، و با آن را قابل تحلیل به معنای جنسی و فصلی نماید، بلکه بازگشت مابۀ الامتیاز آنها به ضعف و شدت است؛ چنان که اختلاف نور شدید با نور ضعیف به ضعف و شدت آنهاست، ولی نه بدین معنا که شدت در نور شدید چیزی جز نور، و یا ضعف در نور ضعیف چیزی غیر از نور باشد، بلکه نور شدید چیزی غیر از نور نیست و نور ضعیف هم چیزی غیر از نور نیست و

در عین حال از نظر مرتبه شدت و ضعف با یکدیگر اختلاف دارند، اما اختلافی که به بساطت حقیقت نور که مشترک بین آنهاست، آسیبی نمی‌رساند. به دیگر سخن وجودات عینی دارای اختلاف تشکیکی هستند و مابه‌الامتیاز آنها به مابه‌الاشتراکشان بازمی‌گردد (همان، ج ۱، ص ۳۶۲).

ایشان در خلاصه بحث نیز تأکید می‌کند:

صوفیه وجود حقیقی را منحصر به خدای متعالی دانسته‌اند و به این معنا قائل به وحدت وجود شده‌اند. ظاهر این کلام مخالف بدهات و وجدان است (همان، ج ۱ ص ۳۶۸).

همچنین استاد مصباح یزدی در کتاب *تعلیقه علی نهاییه الحکمه* می‌نویسد:

اقوال در حقیقت وجود چهار تاست: قول اول این است که وجود واحد شخصی است و او همان الله تبارک و تعالی است و موجودی غیر او نیست. غیر از او مجازاً موجود است و آن ظاهر کلام صوفیه است و از آن به «وحدت وجود و موجود» یاد می‌شود. این نظر مردود است؛ به این علت که خلاف کثرتی است که ما بدهاتاً می‌فهمیم و انکار کثرت خروج از طور عقل و نوعی سفسطه و انکار بدیهیات است. ایشان سپس بیان می‌کند که ممکن است این مسئله به کلام صدر المتألهین برگردانده شود که می‌گوید: وجود مستقل منحصر از آن خداوند است و سایر موجودات روابط و اشعه نور او هستند: الأَقْوَالُ فِي حَقِيقَةِ الْوُجُودِ أَرْبَعَةٌ: الْأَوَّلُ أَنَّ الْوُجُودَ وَاحِدٌ شَخْصِيٌّ. هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَ لَا مَوْجُودَ سِوَاهُ، وَ إِنَّمَا يَتَّصِفُ غَيْرُهُ بِالْمَوْجُودِ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ، وَ هُوَ ظَاهِرُ كَلَامِ الصُّوْفِيَّةِ، وَ يَعْتَبَرُ عَنْهُ بُوْحِدَةُ الْوُجُودِ وَ الْمَوْجُودِ. وَ هُوَ مَرْدُودٌ؛ لِأَنَّهُ خِلَافُ مَا نَجِدُهُ بِالضَّرُورَةِ مِنَ الْكَثْرَةِ، وَ إِنكَارُهَا خُرُوجٌ عَنِ طَوْرِ الْعَقْلِ، وَ نَوْعٌ مِنَ السَّفْسَطَةِ وَ إِنكَارِ الْبَدِيْهِيَّاتِ. وَ لَعَلَّهُ لِذَلِكَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ الْأُسْتَاذُ (دَامَ ظِلُّهُ الْعَالِي) فِي هَذَا الْكِتَابِ. وَ يُمْكِنُ أَنْ يُؤَوَّلَ كَلَامُهُمْ إِلَى مَا يَرْجِعُ إِلَى قَوْلِ صَدْرِ الْمُتَأَلِّهِينَ مِنْ انْحِصَارِ الْمَوْجُودِ الْمَسْتَقِلِّ فِيهِ سَبْحَانَهُ، لَكِنْ سَائِرُ الْمَوْجُودَاتِ رَوَابِطٌ لَوْجُودِهِ، وَ أَضْوَاءٌ وَ أَشْعَةٌ لِنُورِهِ الْحَقِيقِيِّ (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۶۵).

وی قول صدر المتألهین را چنین بیان می‌کند که وجود حقیقت واحد مشکک است و مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک برمی‌گردد و از آن به وحدت وجود در عین کثرت وجود یاد می‌شود:

الرابع ما نسب إلى الفهلويين و اختاره صدر المتألهين و أتباعه - و منهم الأستاذ (دام ظلّه العالی) و هو كون الوجود حقيقة واحدة متشككة، أي ذات مراتب مختلفة يرجع مابه‌الامتیاز فيها إلى مابه‌الاشتراک، و يعتبر عنه بوحدته الوجود في عين كثرته (همان، ص ۶۵).

در کتاب *شرح نهاییه الحکمه* نیز چنین بیاناتی از ایشان مطرح شده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۶). مطابق آن، نظر جناب ایشان درباره وحدت وجود و موجود عارفان این است که عارفان و محققان صوفیه کثرات را منکرند یا - دست کم - لازمه سخنانشان انکار کثرت است و این خلاف وجدان و بدهات عقل است و از این رو باید نظر اهل معرفت را برای تصحیح، به وحدت تشکیکی وجود برگردد که در *الاسفار الاربعه* مطرح شده؛ همان‌گونه که صدر المتألهین نیز چنان کرده است.

در کتاب *در جستجوی عرفان اسلامی* نیز شبیه مطالب فوق آمده است:

یکی از مهم‌ترین مسائلی که مورد چنین گفت‌وگوهایی واقع شده مسئله «وحدت وجود» است که تبیین‌های گوناگونی برای آن شده است:

برخی در تبیین «وحدت وجود» گفته‌اند: درواقع غیر از خدای متعال هیچ چیزی وجود ندارد و آنچه به نام «موجودات دیگر» نامیده می‌شود توهمات و خیالاتی بیش نیست.

برخی دیگر این مسئله را به این صورت تبیین کرده‌اند که منظور این است که چیزی خارج از ظرف علم الهی وجود ندارد. بر این اساس، نوعی «کثرت» در «وحدت» پذیرفته می‌شود.

شکل دیگر این مدعا در «وحدت وجود» که شیوع بیشتری دارد، این است که سالک در نهایت سیرش به مقام فنا می‌رسد و از او جز اسمی باقی نمی‌ماند.

سرانجام شکل معتدل‌تر این مدعا آن است که سالک به مقامی می‌رسد که چیزی جز خدا نمی‌بیند و در نظر او همه چیز در خدا محو می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، محو بودن همه چیز را در وجود خدای متعال مشاهده می‌کند؛ مانند محو شدن نور ضعیف در نور خورشید.

در هر صورت، در چنین مسائلی که محل بحث طرفداران و مخالفان عرفان است، مخالفان معمولاً از دلایل عقلی استفاده می‌کنند و بر اساس مستندات و براهین عقلی به رد و انکار آنچه عرفا می‌گویند، می‌پردازند. در مقابل نیز مدعیان و موافقان عرفان در نهایت می‌گویند: این گونه مطالب فراتر از حد عقل است و بدین وسیله از زیر بار تبیین عقلی مدعیان شانه خالی می‌کنند... اما در خصوص مسئله «وحدت وجود» باید گفت، نفی وجود از غیر خدای متعال و نفی مطلق کثرت نه تنها مستلزم نفی اعتبار احکام عقل است، بلکه همچنین مستلزم نفی اعتبار علوم حضوری متعلق به نفس، افعال و انفعالات آن نیز هست.

پس وحدت وجود با چنین تفسیری به هیچ‌روی قابل قبول نیست؛ ولی می‌توان برای آن تفسیری قابل قبول در نظر گرفت که توسط ملاصدرا در «حکمت متعالیه» مطرح شده است. حاصل این تفسیر آن است که وجود مخلوقات نسبت به خدای متعال ربطی و تعلق است و با دقت، می‌توان گفت: «عین ربط و تعلق» است و از خود هیچ‌گونه استقلالی ندارد و آنچه را هم که عارف می‌یابد همین نفی استقلال از سایر موجودات است که آن را «نفی وجود حقیقی» می‌نامند... درباره وحدت وجود هم آنچه دقیقاً مشهود واقع می‌شود، اختصاص وجود استقلالی به خدای متعال است که با مسامحه، از آن به «وجود حقیقی» تعبیر می‌شود و براساس آن، وجود حقیقی سایر موجودات نفی می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۴۰۱ق، ص ۵۳ و ۵۲).

با پاسخ به چهار سؤال اساسی، دیدگاه ایشان ارزیابی می‌شود:

۱. وحدت وجود و موجود نزد عارفان و محققان صوفیه به چه معناست؟

۲. آیا عارفان منکر کثرات و مخلوقات هستند؟

۳. آیا دیدگاه وحدت وجود عارفان خلاف بدهت عقل است؟

۴. نظر نهایی صدرالمصالحین درباره وحدت یا کثرت وجود چیست؟

۳. معنای «وحدت وجود و موجود»

در پاسخ به این سؤال که معنای «وحدت وجود و موجود» در عرفان چیست؟ گفته می‌شود: «وحدت وجود و موجود» یا همان «وحدت شخصی وجود» در عرفان اسلامی به این معناست که وجود و موجود حقیقی یکی است و منحصر در وجود خداوند متعال است و موجودات دیگر (مخلوقات و کثرات عالم) با توجه به وجود مطلق، صرف و

نامحدود خداوند، وجود بما هو وجود و به بیان دیگر وجود حقیقی نیستند، بلکه اطوار، شئون، جلوات و آیات آن وجود حقیقی هستند.

این محتوا با استناد به آثار عرفا چنین بیان می‌شود:

الف. فقط یک وجود و موجود حقیقی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۳؛ قونوی، ۲۰۱۰، ص ۲۰؛ املی، ۱۳۵۲، ص ۵۱۵؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۳۱۱؛ قمشهای، ۱۳۷۸، ص ۳۹).

ب. آن وجود حقیقی صرف و واجب است (قونوی، ۲۰۱۰، ص ۲۲؛ فناری، بی‌تا، ص ۱۵۰؛ قیصری، ۱۳۷۵، مقدمه، ص ۱۸؛ املی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳؛ قمشهای، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ص ۵).

ج. آن وجود حقیقی صرف و واجب وحدت دارد و وحدتش عددی نیست، بلکه حقیقی و بالصرافه است. (قمشهای، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ص ۵).

د. آن وجودی که صرف واجب بالذات و وحدتش حقیقی حقه است، وجود خداوند متعال است و همین وجود واحد تجلی کرده، در مظاهر گوناگون و آیات مختلف، ظاهر شده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۸۰؛ همو، ۱۹۴۶، ص ۹۶؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۲۸۵؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۷۵؛ املی، ۱۳۶۸، ص ۶۵۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۹۱).

هـ. آن وجود حقیقی که همان وجود حق تعالی است، اطلاق دارد و به هیچ قیدی، مقید نیست، حتی قید اطلاق؛ یعنی وجود مطلق است به اطلاق مقسمی، نه قسمی (املی، ۱۳۵۲، ص ۴۰۹).

و. براساس وحدت شخصی وجود، به مخلوقات و کثرات، وجود و موجود حقیقی و بالذات نمی‌گویند؛ زیرا وجود و موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن فقط حق تعالی است، بلکه به آنها «وجود و موجود مجازی» می‌گویند. به بیان دیگر، اطلاق وجود و موجود به نحو حقیقی بر آنها صحیح نیست، ولی اطلاق وجود و موجود بر کثرات، بالعرض و المجاز صحیح است (املی، ۱۳۶۸، ص ۶۶۸؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۱۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲).

ز. براساس وحدت شخصی وجود، وجود من حیث هو وجود کثرت و تشکیک نمی‌پذیرد، بلکه کثرت و تشکیک وصف ظهورات و مظاهر وجود است، نه خود حقیقت وجود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶ و ۲۱؛ فناری، بی‌تا، ص ۱۶۷؛ ترکه، ۱۴۲۴ق، ص ۱۰۸؛ حسن‌زاده آملی، بی‌تا، ص ۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۹). بنابراین، تشکیک در وجود، با مسئله وحدت شخصی وجود در عرفان اسلامی منافات دارد.

در جمع‌بندی محتوای وحدت شخصی وجود در عرفان اسلامی، می‌توان گفت: از منظر عارفان و محققان صوفیه، وجود و موجود حقیقی تنها یکی است و آن وجود خداوند است، و آن وجود حقیقی صرف و واجب بوده، وحدتش عددی نیست، بلکه حقیقتی حقه است و با توجه به اطلاقی که دارد، نامحدود است، و آن وجود نامحدود جا برای وجود حقیقی دیگری در طول یا عرض خود نمی‌گذارد. از این رو به کثرات و موجودات خلقی «وجود و موجود حقیقی» گفته نمی‌شود، بلکه آنها موجود مجازی، مظهر و جلوه آن وجود حقیقی هستند و اسناد وجود به آنها به نحو مجاز است.

لازم به ذکر است که محتوای «وحدت شخصی وجود» در عرفان اسلامی، با اوج و حسیضی که در بیان عارفان وجود دارد، همین است و چند معنا و چند صورت ندارد. از این رو دسته‌بندی نظرات عارفان در این باره که برخی چنان می‌گویند و برخی چنین، تام نیست.

بله، ممکن است وحدت وجود اهل معرفت با تعابیر گوناگونی بیان شود؛ مانند «وحدت وجود و موجود»، «وحدت وجود و وحدت موجود»، «وحدت وجود و کثرت نمود»، «وحدت وجود و کثرت موجود»، «وحدت وجود و کثرت مظاهر»، «وحدت وجود و کثرت وجود مجازی»، «وحدت وجود و کثرت روابط»، «وحدت وجود و کثرت وهمی و خیالی»، «وحدت وجود و کثرت اعیان»، «وحدت در وجود و کثرت در ماهیات»، «توحید وجود» و مانند آن. همه این تعابیر - اگر از عرفای شامخ و محققان صوفیه صادر شود - معنا و حقیقت واحدی دارد و قابل دفاع است.

توضیح آنکه اگر مراد از «وجود» وجود حقیقی و مراد از «موجود» موجود حقیقی باشد، عرفا قائل به «وحدت وجود و موجود» و به تعبیر دیگر «وحدت وجود و وحدت موجود» هستند؛ زیرا نزد عارفان، وجود حقیقی و موجود حقیقی فقط خداوند متعال است. دقت شود که با این بیان، کثرات خلقی - که وجودات یا موجودات مجازی و تجلیات آن وجود حقیقی هستند - از اساس نفی نمی‌شوند؛ زیرا بیان حاضر ناظر به وجود و موجود حقیقی است که خداوند متعال است و کثرات خلقی، به‌مثابه وجودات و موجودات مجازی و مظاهر و آیات، مشمول آن دو عبارت نیست. از این رو مراد عباراتی مثل «فان الله هو الوجود و الموجود» (این عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۵) روشن می‌شود.

اگر مراد از «وجود» و «موجود»، وجود و موجود مجازی باشد، قول به «کثرت وجود و موجود» درست و مدنظر عرفاست. در این عبارت، وجود و موجود حقیقی مدنظر نیست و تنها به کثرات نگاه شده است. اگر مراد از «وجود» وجود حقیقی و مراد از «موجود» موجود مجازی باشد، قول به وحدت وجود و موجود، یا کثرت وجود و موجود غلط و باطل است، بلکه در این صورت، «وحدت وجود و کثرت موجود» درست است. در عبارت «وحدت وجود و کثرت موجود» مراد از «وجود» وجود حقیقی، یعنی حق تعالی است و مراد از «موجود» موجود مجازی، یعنی کثرات خلقی است. این عبارت بیان دیگری از «وحدت وجود و کثرت نمود» است (واحدجوان، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱).

همچنین مراد از «کثرت روابط» کثرت وهمی و خیالی و مراد از «کثرت اعیان و کثرت در ماهیات» همان کثرت در موجودات مجازی و مظاهر است (واحدجوان، ۱۳۹۸، ص ۱۳۲).

۴. کثرت از منظر اهل معرفت

آیا عارفان کثرات و مخلوقات را منکرند؟ و آیا طبق نظر وحدت شخصی وجود، کثرت و کثرات انکار می‌شوند؟ پاسخ این است که اولاً، همان‌گونه که اصل واقعیت امری بدیهی و انکارناپذیر است، کثرت در عالم خارج نیز بدیهی و انکارناپذیر است؛ اما سخن در تفسیر کثرات و وحدتی است که بین آنهاست و سؤالاتی که مطرح می‌شود: آیا واقعیت خارجی و نظام هستی فقط کثرت محض است یا وحدتی هم دارد؟ آیا در نظام هستی کثرت حاکم است یا وحدت یا هر دو؟ و آیا هر دو وحدت و کثرت حقیقی است، یا کثرت حقیقی و وحدت اعتباری، یا وحدت حقیقی و کثرت اعتباری؟ در پاسخ به سؤالات مزبور، دیدگاه‌هایی از سوی فلاسفه و عرفا مطرح شده است. پس سخن در تفسیر کثرت است، نه نفی کثرت.

ثانیاً، در وحدت شخصی وجود از منظر اهل معرفت، مراد این نیست که ماسوی‌الله (یعنی کثرات و مظاهر) به هیچ عنوان تحقق ندارند و عدم محض و هیچ و پوچ هستند، بلکه منظور این است که حق تعالی مصداق بالذات

وجود و موجود حقیقی است و مخلوقات مظهر و متحقق و موجود به وجود حق هستند. برخی از عبارات اهل معرفت در این باره چنین است:

ابن عربی می‌نویسد: نزد محققان صوفیه ثابت است که در هستی جز خداوند نیست و ما گرچه موجودیم، اما وجود ما متحقق به وجود الله است:

قد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله و نحن و إن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۹).

و می‌گوید: حق موجود بالذات است و عالم موجود به وجود حق تعالی. چهار عبارت شبیه به هم چنین است:

۱. «الحق موجود بذاته و العالم موجود به» (همان، ج ۱، ص ۹۰).

۲. «کل موجود سواه مفترق الیه تعالی فی وجوده. فالعالم کله موجود به» (همان، ج ۱، ص ۳۶).

۳. «أن الحق موجود بذاته لذاته مطلق الوجود غیر مقید بغیره و لا معلول عن شیء و لا علة لشیء، بل هو خالق المعلولات و العلل و الملك القدوس الذی لم یزل، و أن العالم موجود بالله تعالی، لا بنفسه و لا لنفسه، مقید الوجود بوجود الحق فی ذاته فلا یصح وجود العالم البتة إلا بوجود الحق» (همان، ج ۱، ص ۹۰).

۴. «العالم معقول لذاته موجود بالله تعالی» (همان، ج ۳، ص ۳۹۸).

ثالثاً، بسیاری از مباحث عرفان نظری که در بستر توحید عرفانی (وحدت شخصی وجود) مطرح شده، معنایش این است که عارفان کثرات را پذیرفته‌اند. برای نمونه، بحث از «حضرات خمس» (یعنی صقع ربوبی، عالم عقل، عالم مثال، عالم ماده و انسان کامل) در کتب عرفانی دلالت می‌کند بر اینکه کثرت موجود است (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، فصل پنجم).

رباعاً، از منظر اهل معرفت، همه عالم ظهور حق است. از نظر آنها در ظهور تشکیک است و تشکیک در ظهور یعنی: شدت و ضعف در کثرات.

خامساً، اهل معرفت قائل به تمایز احاطی حق از خلق هستند (ابن‌ترکه، ۱۴۲۴ق، ص ۹۱) و تمایز احاطی بین حق و خلق دلیل دیگری بر وجود کثرت در عرفان است؛ زیرا اگر مسئله خلق و کثرات نباشد، تمایز معنا ندارد. از این رو، ابن‌عربی تأکید می‌کند که کثرت موجود است و اغیار مشهودند و عالم و جاهل و امر و مأمور و حاکم و محکوم‌علیه و محکوم‌به و محکوم‌فیه و مرید و مراد و تخییر و جبر و فاصل و مفصول و واصل و موصول و قریب و اقرب و وعد و وعید و... همه موجود و مشهودند:

على كل حال، الکثرة موجودة و الأعیار مشهودة و عالم و جاهل و امر و مأمور و حاکم و محکوم‌علیه و محکوم‌به و محکوم‌فیه و مرید و مراد و تخییر و جبر و فاصل و مفصول و واصل و موصول و قریب و اقرب و وعد و وعید (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳۱).

وی با بیان اینکه قدر عارف به میزان شهودی است که در آن ایستاده، از جنید نقل می‌کند که درباره معرفت و عارف از او سؤال شد، گفت: رنگ آب رنگ ظرف آن است. پس دو چیز اثبات کرد. بنابراین چاره‌ای از تو و او و چاره‌ای از تمییز نیست... اثنبیت را نسبت به خدا و عالم اثبات کن!

فالعارف على قدر ما يقام فيه من أحوال الشهود. قيل للجنيذ وقد سئل عن المعرفة و العارف فقال: لون الماء لون إنائه، فأثبت الاتنين. فلا بد منك و منه و لابد من التمييز... فأثبت الاتينية بالنسبة إلى العالم و بالنسبة إلى الله» (همان، ج ۱، ص ۶۸۸).

محبی‌الدین تصریح می‌کند که خدا جز با ربوبیتش از ما متمایز نیست و ما نیز جز با عبودیتمان از او منفصل نیستیم. پس هریک از ما که به رتبه خود ملتزم باشد، بر خویش جنایت نکرده، بلکه او حشش را ادا نموده است: فما انفصل عنا إلا بربوبيته و ما انفصلنا عنه إلا بعبوديتنا. فمن لزم رتبته منا فما جنی علی نفسه، بل أعطى الأمر حقّه (همان، ج ۳، ص ۳۷۸).

با این توضیحات روشن می‌شود که در وحدت شخصی وجود، وحدت در وجود حقیقت است و کثرت در مظاهر حقیقت است و کثرت مظاهر و صور خللی در وحدت وجود و ذات خداوند ایجاد نمی‌کند: و هو (ای الوجود) حقیقة واحدة لاتتکثر فیها، و کثرة ظهوراتها و صورها لا یندح فی وحدة ذاتها (قبصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶).

۵. رابطه دیدگاه وحدت وجود با حکم عقل

بعد از بیان معنای وحدت وجود و جایگاه کثرت در آن، در پاسخ به این سؤال که آیا وحدت وجود با عقل یا بداهت عقل منافات دارد؟ گفته می‌شود: کثرت و کثرات از منظر عارفان و دیدگاه وحدت شخصی وجود، انکار نمی‌شود، بلکه تفسیر می‌شود؛ همان‌گونه که ماهیات در دستگاه فلسفی و براساس اصالت وجود، تفسیر شده و انکار نمی‌شوند. پس با پذیرش وحدت وجود و موجود حقیقی و کثرت مظاهر، انکار بدیهی اتفاق نمی‌افتد و خلاف وجدان رخ نمی‌دهد تا گفته شود: «نظریه عارفان مردود است؛ چون خلاف آن چیزی است که کثرت می‌یابیم و انکار کثرت خروج از طور عقل است و نوعی سفسطه بوده و انکار بدیهیات است!» (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۶۵).

تفسیری که عارفان برای تحقق کثرات به نحو ظهور و مظهر می‌کنند همانند تفسیری است که نفس و قوای آن دارد؛ زیرا «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۲).

توضیح آنکه گرچه نفس حقیقت واحدی است و وحدتش ظل وحدت حقیقی خداوند است، اما خاصیت تنزلی دارد و از اعلا تا اسفل وجود خود را فراگرفته است؛ هم در موطن عقل و هم در خیال و هم در حس حضور دارد. درواقع، «خاصیت تنزلی نفس» بدین معناست که نفس با تنزل خود در همه قوا حاضر است، به‌گونه‌ای که عین همه آنهاست؛ یعنی در مرتبه عقل، تنزل کرده و عقل است و در مرتبه خیال، تنزل کرده و خیال است و در مرتبه حس، تنزل کرده و حس است. بر این اساس که نفس در مقام تنزل، عین همه قواست، جایی برای قوا نمی‌ماند تا در کنار نفس که وجود بالذات دارد، آنها نیز مصادیق موجود بالذات باشند؛ یعنی در عرض وجود نفس، وجود قوه عاقله و وجود قوه خیال و وجود قوه حس نیز باشد. در حقیقت، همه قوا موجودند، اما نه به وجودهای مستقل دیگر، بلکه به نفس همین وجود نفسانی ظهور کرده و تنزل یافته؛ و چون نفس همه مواطن قوا را دربر گرفته و جایی برای وجود مغایر مستقل نگذاشته، باید همه قوا را از وجود نفس استفاده کنیم.

بنابراین قوا در عین تکثر، به حیثیت تقییدی شأنی وجود نفس موجودند و کثرت قوا هیچ ضرری به وحدت ذات نفس نمی‌زند؛ زیرا هر قوه‌ای به سبب آنکه نفس از مقام اطلاقی درآمده و از مقام ذات خود تنزل کرده، پدیدار شده

است، و این تنزلات پی‌درپی موجب تطور و گوناگون شدن نفس شده که هر طور و شأنی یکی از قوا را سامان داده است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷-۱۹۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۳۵). مثل این است کثرات خلقی که با ظهور و تجلی وجود مطلق، به حیثیت تقییدی شأنی وجود حق تعالی موجودند و کثرت آنها خللی در وحدت وجود و ذات ایجاد نمی‌کند.

ابن‌عربی می‌گوید: نفس ناطقه همان عاقله، مفکره، متخلیه، حافظه، مصوره، مغذیه، منمیه، جاذبه، دافعه، هاضمه، سامعه، باصره، لامسه و مدرکه است، و اختلاف این قوا و اسمائی که دارند، شیء زایدی بر نفس نیست، بلکه نفس عین هر صورت است و اینچنین خداوند را در صور معادن و نبات و حیوان و افلاک و املاک می‌یابی! منزه است کسی که اشیا را اظهار کرد، در حالی که عین آنهاست:

النفس الناطقة و هي العاقلة و المفكرة و المتخلية و الحافظة و المصورة و المغذية و المنمية و الجاذبة و الدافعة و الهاضمة و الماسكة و السامعة و الباصرة و الطاعمة و المستنشقة و اللامسة و المدركة لهذه الأمور و اختلاف هذه القوى و اختلاف الأسماء عليها و ليست بشيء زائد عليها، بل هي عين كل صورة و هكذا تجده في صور المعادن و النبات و الحيوان و الأفلاك و الأملاك. فسبحان من أظهر الأشياء و هو عينها! (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۹)

با این بیان، این نکته هم پاسخ داده می‌شود که اگر برخی از اهل معرفت به کثرات و عوالم، اعتبار، خیال و توهم می‌گویند مانند بیان امام خمینی (ع) (العالم هو التعین الكلّ، فهو اعتبار فی اعتبار و خیال فی خیال عند الأحرار) (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۴۸) به معنای نفی کثرات و مظاهر و آیات وجود نیست، بلکه بدین معناست که تحقق به حیثیت تقییدی، به اعتباری تحقق مجازی، وهمی و خیالی، و تحققی که مصداق بالذات موجودیت است، تحقق حقیقی است. بنابراین مراد از وهم یا خیال بودن کثرات در کلمات اهل معرفت، جهت هستی‌شناختی خاص آنهاست که به دلایلی «خیال» و «وهم» لقب گرفته‌اند.

ابن‌عربی می‌نویسد: عالم متوهم بوده، وجود حقیقی ندارد. معنای «خیال» همین است؛ یعنی به خیال تو می‌آید که عالم امری مستقل و قائم به خود و خارج از حق است، و حال آنکه چنین نیست:

فالعالم متوهم، ما له وجود حقیقی، و هذا معنی «الخیال» أی خیل لک أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق، و یس کذلک فی نفس الأمر (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ص ۱۰۳).

۶. رابطه تشکیک در وجود و وحدت شخصی وجود

در پاسخ به این سؤال که نظر نهایی صدرالمتألهین درباره وحدت یا کثرت وجود چیست؟ و آیا دیدگاه عارفان برای تصحیح، باید به وحدت تشکیکی وجود برگردد یا وحدت تشکیکی باید به اوج وحدت شخصی وجود برسد؟ گفته می‌شود: روش صدرالمتألهین مطابق تصریح خود و نیز تتبع در آثار ایشان، چنین است که ابتدا مسئله را بر مذاق مشهور و قوم طرح و بررسی می‌کند، سپس با فراهم کردن زمینه لازم در مخاطب، در انتهای مبحث یا در جای دیگر، نظر خاص خود را ابراز و اثبات می‌کند:

سلکنا اولاً مسلک القوم فی اوائل الابحاث و اواسطها، ثم نفرق عنهم فی الغایات؛ لئلا تنبوا الطباع عما نحن بصدده فی اوائل الامر، بل یحصل لهم الإستیناس به و یقع فی اسماعهم کلامنا موقع القبول اشفاقاً بهم (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۵).

از این رو گرچه او با توجه به روش خود، در برخی از مواضع «وحدت تشکیکی وجود» (کثرت و وحدت در وجود) را براساس حکمت فلهولویون تبیین کرده، اما با توجه به شواهد گوناگون، نظر نهایی ایشان همان «وحدت شخصی وجود» است که عارفان الهی معتقدند. برخی از این شواهد چنین است:

یک. وی در موارد متعدد، دیدگاه خود درباره کثرت یا وحدت وجود را به عرفا منتسب کرده، و روشن است که دیدگاه اهل معرفت «وحدت شخصی وجود» و «موجود حقیقی و کثرت مظاهر» است. برای نمونه، دو عبارت ایشان چنین است:

۱. مما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة و مواضعنا في مراتب البحث و التعليم على تعددها و تكثيرها لا ينافي ما نحن بصده من ذي قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتاً و حقيقة كما هو مذهب الأولياء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و اليقين، و ستقيم البرهان القطعي على أن الوجودات و إن تكثرت و تمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول و ظهورات نوره و شؤونات ذاته، لأنها أمور مستقلة و ذوات منفصلة (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱).

۲. إذا كان الأمر على ما ذكرته لك، فالعالم متوهم، ما له وجود حقيقي. فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء الالهيون و الاولياء المحققون (همان، ج ۲، ص ۲۹۴).

توجه شود که صدرالمتألهين می فرماید: آنچه من می گویم سخن بزرگان عرفان است، اما برخی همانند استاد مصباح یزدی می گویند: آنچه عرفا گفته اند باید به سخن صدرالمتألهين برگردد و طبق آن تفسیر شود. روشن است که بین این دو بیان، تفاوت بسیاری وجود دارد.

دو. وی عباراتی در کتب خود دارد که صریح در وحدت شخصی وجود عرفانی است. برای نمونه:

۱. إن العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد إقامة البرهان عليه حيث يحين حينه من أن جميع الوجودات الإمكانية و الإثبات الارتباطية التعليقية اعتبارات و شؤون للوجود الواجبي و أشعة و ظلال للنور القيومي، لا استقلال لها بحسب الهوية و لا يمكن ملاحظتها ذواتاً منفصلة و إثبات مستقلة، لأن التابعية و التعلق بالغير و الفقر و الحاجة عين حقائقها لأن لها حقائق على حبالها عرض لها التعلق بالغير و الفقر و الحاجة إليه، بل هي في ذاتها محض الفاقة و التعلق، فلا حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقة واحدة. فالحقيقة واحدة و ليس غيرها إلا شؤونها و فنونها و حيويتها و أطوارها و لمعات نورها و ضلال ضونها و تجليات ذاتها.

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظلال

(همان، ج ۱، ص ۴۷).

۲. كما وفقني الله تعالى بفضله و رحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي و البطلان الأزلي للماهيات الإمكانية و الأعيان الجوزية، فكذاك هداني ربي بالبرهان النبير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود و الوجود منحصر في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية و لا ثاني له في العين و ليس في دار الوجود غيره ديار. و كلما يتراى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود، فإنما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته (همان، ج ۲، ص ۲۹۲).

۳. فكل وجود سوى الواحد الحق تعالى لمعة من لمعات ذاته، و وجه من وجوهه. و إن لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقق الحقائق و مشيئ الأشياء، و مذوت الذوات. فهو الحقيقة و الباقي شئونه، و هو النور و الباقي سطوعه، و هو الأصل و معاده ظهوراته و تجلياته، و هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن (صدرالمتألهين، ۱۳۶۳، ص ۵۳).

۴. أن المسمى بالعلة هو الأصل، و المعلول شأن من شؤونه، و طور من أطواره. و رجعت العلية و الإفاضة إلى تطور المبدأ الأول بأطواره و تجليه بأنحاء ظهوراته (همان، ص ۵۴).
۵. فهو الحقيقة و الباقي شؤونه، و هو الذات و غيره أسماؤه و نعوته، و هو الأصل و ماسواه أطواره و فروعه. كل شيء هالِكٌ إلّا وجهه. لمن الملكُ اليومَ لله الواحد القهار. و في الأسماء الإلهية: يا هو يا من هو يا من لا هو إلا هو (صدرالمতألهين، ۱۳۸۲، ص ۴۹).

روشن است که این عبارات را نمی‌توان به تشکیک در وجود ارجاع داد، بلکه لازم است تشکیک در وجود را با این عبارات اصلاح نمود.

سه. ایشان پس از اینکه مسئله علیت را به تشان می‌رساند، ادعا می‌کند که فلسفه را با این مطلب اكمال کردم: محصل الكلام أن جميع الموجودات عند أهل الحقيقة و الحكمة الإلهية المتعالية عقلاً كان أو نفساً أو صورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي و تجليات الوجود القیومی الإلهی و حيث سطع نور الحق أظلم و انهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أن للماهيات الممكنة في ذاتها وجوداً، بل إنما يظهر أحكامها و لوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء و أظلال للوجود الحقيقي و النور الأحدي، و برهان هذا الأصل من جملة ما أتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الأزلية و جعله قسطي من العلم بفيض فضله و جوده، فحاولت به اكمال الفلسفة و تميم الحكمة و حيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير التبل و تحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور، ذهلت عنه جمهور الحكماء و زلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين فضلاً عن الأتباع و المقلدين لهم و السائرین معهم (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۱).

آنچه موجب شده است تا صدرالمتألهين در پایان مباحث مربوط به علیت این مطلب را بیان کند، اثبات وحدت شخصی وجود است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۴۷).

چهار. صدرالمتألهين از طرق گوناگون، مانند بحث «وجود رابط معلول» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰) قاعده «بسيط الحقيقة كل الاشياء» (همان، ج ۲، ص ۳۶۸؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۲)، «صرف الوجود» (صدرالمتألهين، بی‌تا - الف، ص ۳۷) بحث «واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۳۲؛ همو، بی‌تا - الف، ص ۳۵) و مسئله «عدم تهاهی خداوند متعال» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۱، ص ۲۲۲؛ همو، بی‌تا - ب، ج ۳، ص ۱۳۵) به وحدت شخصی وجود رسیده و آن را اثبات کرده است، به گونه‌ای که برخی از بزرگان (مانند آیت‌الله جوادی آملی) بر این باورند که براهینی که عرفا قبل از ایشان، برای اثبات وحدت شخصی وجود تقریر کرده‌اند، ناتمام است؛ اما صدرالمتألهين در اثبات وحدت وجود، براهین تامی ارائه کرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۹۱).

بنابراین، اگر گمان شود که «وحدت شخصی وجود» دقیقاً همان «وحدت تشکیکی وجود» در نظام فلسفی و نظر نخستین حکمت متعالیه است، یا برای تصحیح آن باید به تشکیک وجود فلسفی برگردد، پاسخ این است که این گمان تام نیست و نادرست است؛ زیرا اولاً، وجود در دیدگاه وحدت وجود، واحد، صرف، بسيط و نامحدود است، و کثرت در اصل وجود نمی‌تواند راه داشته باشد. ثانیاً، «وحدت وجود» از منظر عارفان، معنای صحیح و کاملی دارد و نیاز به تصحیح ندارد. ثالثاً، وحدت تشکیکی وجود است که نیازمند تصحیح و تعمیق است و باید به وحدت شخصی وجود برسد؛ همان گونه که صدرالمتألهين بدان رسیده است.

بجاست است برای تقویت بحث، برهانی بر اثبات وحدت وجود حقیقی و نفی وجود حقیقی از کثرات ارائه شود تا مسئله «تشکیک در وجود» مستقلاً نفی و رد گردد:

برهان این است که خداوند متعال بالفعل نامحدود و نامتناهی (وجودی) است. (نامتناهی اقسامی دارد: نامتناهی عددی، طولی، عرضی، طولی و عرضی، عمقی، مکانی، زمانی و وجودی. در اینجا مراد از «نامتناهی» و «نامحدود بودن» خداوند، نامتناهی و نامحدودیت وجودی است)؛ زیرا اگر محدود باشد، به این معناست که بخشی از کمالات وجودی را دارد و بخشی را ندارد، و چنین محدودیتی نقص است و نقص با واجب بالذات نمی‌سازد و خداوند منزله از هر نقصی است. علاوه بر آن، هر محدودی نیازمند محدّد است و نیاز با واجب بالذات سازگار نیست.

لازمه بی‌نهایتی و نامحدود بودن بالفعل وجود خداوند متعال این است که همهٔ مواطن هستی و واقعیت را گرفته و جایی برای وجودهای دیگر در عرض یا طول خود نگذاشته که مصداق بالذات وجود و موجود باشند. درواقع امکان ندارد وجود حقیقی دومی در طول یا عرض وجود نامحدود حقیقی تصور شود که غیر از آن وجود نامحدود باشد. در این صورت وجود حقیقی نامحدود، محدود می‌شود و این خلاف فرض است.

بنابراین وجود و موجود یک مصداق حقیقی و بالذات خواهند داشت که همان خداوند متعال است، و کثرات امکانی که قابل انکار نیستند و عارفان نیز منکرش نیستند، همه باید به گونه‌ای در بستر همین حقیقت واحد و بی‌نهایت تفسیر شوند، نه در عرض یا طول وجود حق تعالی.

در آثار صدرالمتألهین نیز از طریق نامتناهی و نامحدود بودن خداوند متعال می‌توان به وحدت شخصی وجود رسید. بیانش چنین است:

اولاً، نامتناهی و نامحدود بودن خداوند متعال با براهین متعددی قابل اثبات است؛ از جمله اینکه اگر وجود خداوند متناهی و محدود باشد، نیازمند محدّد است و در این صورت، مقهور خواهد بود، و حال آنکه خداوند بی‌نیاز است و مقهور و محاط نیست. درواقع، نیاز، حد و مانند آن از ویژگی‌های ممکن است، نه واجب. در نتیجه، وجود خداوند نامحدود است:

واجب الوجود واحد، لا شریک له؛ لانه تام الحقیقة کامل الذات غیر متناهی القوة و الشدّة؛ لانه محض حقیقة الوجود، لا حد و نهاییه کما علمت؛ اذ لو کان لوجوده حد او تخصص بوجه من الوجوه لکان تحدده و تخصصه بغیر الوجود، فکان له محدّد قاهر علیه و مخصص محیط به و ذلك محال (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۲۲).

ثانیاً، وجودی که نامحدود است، همهٔ مواطن هستی را دربر می‌گیرد و وجود فی‌نفسه دیگری در عرض و طول او نمی‌توان فرض کرد؛ زیرا فرض وجود دو و سه مستلزم تمایز آن با دیگری است و نتیجه‌اش محدودیت هر دو وجود است. در نتیجه، وجود و موجود حقیقی فقط خداست و کثرات و موجودات عالم که قابل انکار نیستند، شئون، آیات و مظاهر اویند:

هو الاصل و الحقیقة فی الموجودیة و ماسواه شوونه و حیثیاته و هو الذات و ماعداه اسمائه و تجلیاته و هو النور و ماعداه ظلاله و لمعاته و هو الحق و ماخلا وجهه الکریم باطل (صدرالمتألهین، بی‌تا - الف، ص ۳۷).

لازمهٔ برهانی که اقامه شد این است که وجود کثرات خلقی مجاز است، نه حقیقت. صدرالمتألهین در *الاسفار الاربعه* می‌گوید: «ان واجب الوجود لا مشارک له فی ای مفهوم کان» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۰۷). بنابراین نه تنها خداوند متعال در مفهوم «واجب الوجود بالذات» شریک و مثل ندارد، در همهٔ مفاهیم چنین است و در هیچ‌یک از مفاهیم صادق بر او (مانند شیء، وجود، علم، قدرت، حیات و غیر آنها) شریک و مثلی برای او قابل فرض نیست. پس فقط او واجب بالذات است و واجبی نیست جز او. شیئی نیست جز شیئیت او. وجودی نیست جز وجود او. علمی نیست جز علم او. قدرتی نیست جز قدرت او. حیاتی نیست جز حیات او. و هر چه در غیر خداوند از وجود، علم و قدرت و حیات و مانند آن است، به نحو مجازی و مظهر است.

نتیجه‌گیری

۱. الف. از منظر عارفان و محققان صوفیه، وجود و موجود حقیقی تنها خداوند است و آن وجود حقیقی صرف و واجب بوده، وحدتش عددی نیست، بلکه حقیقی حقه است و با توجه به اطلاقی که دارد، نامحدود است و آن وجود نامحدود جا برای وجود حقیقی دیگر در طول یا عرض خود نمی‌گذارد و از این رو به کثرات و موجودات خلقی «وجود و موجود حقیقی» گفته نمی‌شود، بلکه آنها موجود مجازی، مظهر و جلوه آن وجود حقیقی‌اند و اسناد وجود به آنها به نحو مجاز است.

ب. تعابیر متنوع از وحدت شخصی وجود - اگر از عرفای شامخ و محققان صوفیه صادر شود - معنا و حقیقت واحدی دارد و قابل دفاع است.

با توجه به این دو نکته، برداشت *استاد محمدتقی مصباح یزدی* از معنای «وحدت شخصی وجود اهل معرفت» تام نیست.

۲. با توجه به ادله و شواهد گوناگون، اهل معرفت کثرت و کثرات را نفی و انکار نمی‌کنند و لازمه وحدت شخصی وجود، نفی مطلق کثرات نیست، بلکه آنها کثرت را می‌پذیرند و در مظاهر حقیقت می‌دانند و تفسیر دقیقی برای آن ارائه می‌کنند.

۳. دیدگاه عارفان درباره وحدت وجود، با عقل و عقلائیات منافات ندارد و این سخن که خلاف بدیهیات است، نظر صحیحی نیست.

۴. مطابق ادله، نظر نهایی صدرالمتألهین «وحدت شخصی وجود» است. از این رو گمان اینکه «وحدت شخصی وجود» دقیقاً همان «وحدت تشکیکی وجود» در نظام فلسفی است یا برای تصحیح آن باید به تشکیک وجود فلسفی برگردد، نادرست است؛ زیرا اولاً، وجود در دیدگاه «وحدت وجود»، واحد، صرف، بسیط و نامحدود است و کثرت حقیقی در اصل وجود نمی‌تواند راه داشته باشد. ثانیاً، وحدت وجود از منظر عارفان، معنای صحیح و کاملی دارد و نیاز به تصحیح ندارد. ثالثاً، وحدت تشکیکی وجود است که مطابق براهین وحدت وجود، نیازمند تصحیح و تمهیق است و باید به وحدت شخصی وجود برسد؛ همان‌گونه که صدرالمتألهین بدان رسیده است.

منابع

- ابن ترکه اصفهانی، صائغ الدین، ۱۴۲۴ق، *التمهید فی شرح قواعد التوحید*، تصحیح و تعلیق حسن رضانی، بیروت، مؤسسه ام‌القری.
- ابن عربی، محیی الدین، ۱۹۴۶م، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- _____، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار الصادر.
- املی، سیدحیدر، ۱۳۵۲، *المقدمات من نص النصوص*، تهران، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران.
- _____، ۱۳۶۸، *تقد النمود فی معرفه الوجود*، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۴، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح هانری کرین و عثمان یحیی، تهران، علمی و فرهنگی.
- جوادی املی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهید القواعد*، تهران، الزهراء.
- حسن‌زاده املی، حسن، ۱۳۸۱ الف، *سرح العیون فی شرح العیون*، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۸۱ ب، *هزار و یک کلمه*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، بی تا، *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، تهران، فجر.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۳، *المشاعر*، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، مقدمه محمدرضا مظفر، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، بی تا - الف، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، بی تا - ب، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۲۷ق، *الرسائل التوحیدیه*، قم، جامعه مدرسین.
- فناری، محمدحمزه، بی تا، *مصباح الأنس بین المعقول والمشهود*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قمشهای، محمدرضا، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار آقا محمدرضا القمشهای حکیم صهبا*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرجمی، اصفهان، کانون پژوهش.
- قونوی، صدرالدین، ۲۰۱۰م، *مفتاح الغیب*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح فصوص الحکم*، چ چهارم، قم، بیدار.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۷، *شرح نهایی الحکمة*، تحقیق عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۴۰۱، *در جستجوی عرفان اسلامی*، تدوین و نگارش محمدهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، بی تا، *تعلیق علی نهایی الحکمة*، در: mesbaheyazdi.ir
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۲، *مصباح الهدایه الی الخلافة والولایه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- واحدجوان، وحید، ۱۳۹۲، *عرفان علامه طباطبایی در بیان استاد حسن رضانی*، قم، سبط‌النبی.
- _____، ۱۳۹۸، *وحدت وجود در عرفان اسلامی*، چ دوم، قم، قائم آل علی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سیدعطاء انزلی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

آسیب‌شناسی عرفان؛

بازخوانی جایگاه عرفان از منظر علامه مصباح یزدی *

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

Kermania59@yahoo.com

ORCID.org/0000-0002-6731-419X



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۵

چکیده

عرفان شناخت شهودی خداست که بی‌حجاب مفاهیم حاصل می‌شود. چنین شناختی برتر از شناخت غایبانه‌ای است که از طریق برهان و استدلال به‌دست می‌آید. عالمان حوزوی و از جمله علامه مصباح یزدی یادآوری می‌کنند که این برتری نه به معنای برتری هر آن چیزی است که به «عرفان» معروف است و نه به معنای تنقیص شناخت‌های عقلی. از دیدگاه ایشان، اگرچه یافت شهودی یافتی عینی و بدون حجاب از حقیقتی سلوکی یا وجودی است، گزاره‌های عرفانی برآمده از شهودات عرفانی، برای غیرعارف، نقل‌هایی هستند که معیار ارزیابی آنها بسته به نوع گزاره، عقل است و شرع. در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی دیدگاه علامه مصباح یزدی در مورد جایگاه عرفان و اسبب‌های احتمالی آن بررسی می‌شود و به این نکته اشاره می‌شود که عقل نه فقط در فهم و ارزیابی گزاره‌های عرفانی کارآمد است، بلکه برای تشخیص طریقت سلوک هم لازم است.

کلیدواژه‌ها: عرفان، عقل، دین، آسیب‌شناسی عرفان، علامه مصباح یزدی، حوزه علمیه قم.

عرفان حقیقتی ذوابعاد است که علاوه بر شناخت قلبی و شهودی خداوند و رفتارهایی سلوکی رساننده به این شناخت، شامل ظهورات اجتماعی و علمی آن سلوک و شهود نیز می‌شود (ر.ک: موحدیان عطار، ۱۳۸۸). این ظهورات در قالب سنت‌ها و طریقت‌های عرفانی یا گزاره‌هایی بیانگر باطن هستی، انسان و متون یا آیین‌های دینی، و یا در قالب مجموعه مسائلی حول موضوعی واحد که علم عرفان نظری یا عملی را تشکیل می‌دهد، قابل مشاهده‌اند (امینی‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۸).

با این وصف، نگاه جامع به همه این ابعاد، اعم از فردی و اجتماعی و علمی و عملی، پیش‌نیاز مطالعه‌ای جامع درخصوص عرفان و بررسی جایگاه آن است. در حوزه علمیه قم همواره صاحب‌نظرانی بوده‌اند که چنین نگاه جامعی به عرفان داشته‌اند و توجه به بُعد فردی عرفان، ایشان را از بُعد اجتماعی آن غافل نکرده و تمرکز بر بُعد عملی آن، مانع توجه ایشان به بُعد علمی نشده است. از منظر ایشان، هر توصیه عرفانی یا هر توصیه‌ای درخصوص عرفان و هرگونه قضاوت درباره عرفان علمی و عملی، بدون توجه به همه ابعاد عرفان و به‌طور خاص، بدون نظر به شرایط اجتماعی، توصیه و قضاوتی ناقص است (ر.ک: رودگر، ۱۴۰۰).

در این میان علامه مصباح یزدی که راه معرفتی شهود و عرفان را می‌پذیرد و به برتری آن نسبت به راه عقل و برهان نیز معتقد است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۳۳)، در مسائل اجتماعی، وسعت دیدی دارد که موجب شده است در کنار دقت‌های عقلی، توجهی تمام‌عیار به لوازم قریب و بعید رفتارهای اجتماعی داشته باشد و عرفان را نه فقط در موقعیت فردی و علمی، که در جایگاه عملی و اجتماعی هم ببیند و در نظرات علمی و توصیه‌های کارشناسانه خود، در کنار توجه به قواعد مسلم عقلی، شرایط اجتماعی زمان خود را در حد کمال مدنظر قرار دهد. چنین وسعت‌نظری از ناحیه ایشان موجب شده است به ظرافت و مطابق با معیار عقل، به بررسی عرفان و وجوه سلبی و ایجابی آن بپردازد و با توجه به شرایط اجتماعی زمان خود، به آسیب‌های احتمالی ظهورات اجتماعی آن اشاره کند.

این مقاله بر آن است که با بررسی چستی عرفان و بیان ویژگی‌های آن، به برخی از این آسیب‌ها نیز با تأکید بر کلمات علامه مصباح یزدی اشاره کند.

عارفان مسلمان در ضمن آثار خود بسیار از آسیب‌های احتمالی عرفان در بعد علمی و سلوکی سخن گفته‌اند و از راه‌های جلوگیری از آنها یاد کرده‌اند. محققان عرفان نیز آنجا که سخن از میزان عرفان به میان آورده‌اند به نوعی بر آسیب‌ها و راه مقابله با آن تأکید کرده‌اند. به طور خاص نیز دو کتاب با همین عنوان *آسیب‌شناسی عرفان* که توسط احمدحسین شریفی و عبدالرضا بارفروش منتشر شده است به برخی از آسیب‌های عرفان و تصوف فرقه‌ای پرداخته است. اما به نظر می‌رسد کتاب *در جستجوی عرفان* علامه مصباح یزدی ضمن آنکه مطالب بسیار سودمندی در خصوص مباحث عرفانی دارد، به طور دقیق به برخی از آسیب‌های عرفان اشاره کرده است و ما در اینجا سعی کرده‌ایم با محوریت همین کتاب و البته با مراجعه با سایر آثار ایشان، به تحلیل و بررسی برخی از این آسیب‌ها بپردازیم.

۱. چیستی عرفان و کیستی عارف

«عرفان» در لغت به معنای «شناخت» است و در اصطلاح شناخت ویژه‌ای است که از راه حس و تجربه یا عقل و نقل به چنگ نمی‌آید، بلکه از راه شهود درونی و دریافت باطنی حاصل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۳). این شناخت حضوری است و برخلاف علم حصولی عقلی، نه به وساطت مفاهیم، که با حضور و وجود معلوم نزد عالم محقق می‌شود (موحدیان عطار، ۱۳۸۸، ص ۳۸۷؛ شیخ بهایی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۷).

به تعبیر دیگر، «عرفان» عبارت است از: شناخت خدا، صفات و افعال او که نه با فکر و استدلال، که با ادراک قلبی و دریافت باطنی حاصل می‌شود؛ یعنی شناختی است، نه غایبانه و با عقل و برهان، بلکه با قلب و دل و رؤیت حضور او در عمق جان (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۳۲؛ قیصری، ۱۳۸۱، ص ۷).

اما «عرفان» علاوه بر معنای «شهود» یا «تجربه عرفانی» در معانی دیگری نیز به کار می‌رود. گاه در کلام عارفان و به تبع آن عرفان‌پژوهان، تعالیم باطنی یا آموزه‌های الهیاتی مبتنی بر شهودات باطنی، «عرفانی» نامیده شده‌اند (لاوٹ، ۱۳۹۹، ص ۷۸). این تعالیم بیشتر در تأویل متون دینی یا تبیین آموزه‌های دین بیان گردیده‌اند و هرچند عمدتاً تجارب عرفانی یا سلوکی منبعی برای این تعالیم و آموزه‌هاست، اما اطلاق نام «عرفان»، نه به سبب این تجارب، بلکه به سبب توجه به آن تعالیم باطنی بوده است.

همچنین گاهی مراد از «عرفان»، نه تجاربی عارفانه و نه تعالیم باطنی، که تجاربی سالکانه است. چون معمولاً حصول کشف و شهودهای عرفان بر انجام برخی تمرین‌ها و ریاضت‌های خاص متوقف است، این روش‌های عملی یا آیین سیر و سلوک را نیز «عرفان» نامیده و آن را با قید «عملی» مشخص کرده‌اند. بنابراین «عرفان عملی» عبارت است از: دستورالعمل‌های خاصی که انسان را به شناخت حضوری و شهودی خداوند رهنمون می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۳۴).

گاهی نیز مراد از «عرفان» رشته‌ای علمی، همچون فلسفه است که موضوع و مسائلی خاص خود دارد، با این ویژگی که شهود یا شناخت بی‌واسطه واقعیت متعالی، مهم‌ترین منبع معرفت در آن به شمار می‌رود (همان، ص ۳۲). در این تلقی که بیشتر در میان عارفان مسلمان بعد از ابن عربی به چشم می‌خورد، علم عرفان به دو قسم علم «عرفان نظری» و علم «عرفان عملی» تقسیم می‌شود.

«عرفان نظری» بر محور شهودات حق‌الیقینی عارف، به تبیین توحید وجودی، لوازم این توحید و بحث از حقیقت موحد و موحد حقیقی می‌پردازد، و «عرفان عملی» بر محور تجارب سلوکی سالک، به شرح و بیان مقامات و منازل مسیر سلوک الی‌الله توجه دارد. می‌توان گفت: «عرفان» در کاربرد اصطلاحی خود، نه به مطلق معرفت، که به معرفتی مستقیم و شهودی اشاره دارد که سلوک مقوم و راه وصول به آن است و آموزه‌های عرفانی و علم عرفان ظهورات بیرونی آن به‌شمار می‌روند.

با این توضیح، جوهره عرفان شناخت شهودی خداوند است. عارف حقیقی کسی است که به چنین شناختی

رسیده باشد؛ یعنی خدا را با قلب و روحش یافته باشد. از این رو باید توجه داشت که عارف بودن نیاز به آداب، رسوم و نیز داشتن عنوانی خاص ندارد.

حقیقت عرفان امری ناپیدا و درونی است و جز خود فرد، کسی نمی تواند آن را درک کند. با این وصف، ملاک قضاوت درباره عارف بودن یا نبودن افراد و نیز حد مقام عرفانی آنان، اسم و رسم نیست، بلکه مهم میزان معرفت شهودی آنان به خداوند است. داشتن عنوان عارف یا در تاریخ عرفان، نام شخصی را در زمره عرفا شمردن مهم نیست، بلکه دیدن خدا با چشم دل اهمیت دارد که این همان روح عرفان حقیقی است (همان، ص ۳۷).

همچنین آنچه عارف راستین در پی اوست حقیقتی است که از راه دل ادراک می شود و بود و نبود الفاظ و مفاهیم هیچ دخالتی در آن ندارد. از این رو عارف، چه آن الفاظ و مفاهیم را بداند و چه نداند، تأثیری در رسیدن او به حقایق عرفانی نخواهد داشت (همان، ص ۳۵).

اگرچه عرفان در چنین معنایی امری درونی است، اما - همان گونه که اشاره شد - مراتبی از آن دارای آثاری علمی و اجتماعی نیز هست که از ظهورات آن امر درونی به شمار می روند و این ظهورات، بدون آن یافت درونی امری سطحی و بدون پشتوانه خواهند بود. این ظهورات در قالب علوم عرفانی و دستورات سلوکی آشکار می شوند که هدف هر دو آگاهی بخشی به خلق خداوند و دستگیری از ایشان است. عارفی که در سفر اول و دوم عرفانی و با طی مقاماتی که در ضمن آنها توجه به مخلوقات الهی نیز لحاظ شده، به مرتبه توحید و شناخت خداوند و اسما و صفات او نائل می شود، در سفر سوم و چهارم به مدد الهی به عالم کثرت بازمی گردد و حق وحدت و کثرت را ادا کرده، به هدایت و دستگیری از مردمان می پردازد. این حضور عارف در متن کثرت و دستگیری از خلق الله، بعد علمی، اجتماعی و تربیتی عرفان را نشان می دهد که در طول تاریخ عرفان اسلامی شاهد آن بوده ایم.

این ابعاد عرفان که ریشه در شهود حقیقت توسط عارف دارد و وی را موظف به توجه به مردمان و هدایت و دستگیری از آنها می کند، عارف نمایان فاقد معرفت شهودی عرفانی را نیز بر آن داشته است تا در این عرصه به دکانداری مشغول شوند و با سوء استفاده از گرایش فطری مردمان به عرفان و معنویت (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۹۶) که همان خداگرایی، خداجویی، خداشناسی و خداپرستی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۷۶)، به تحریف حقیقت و انحراف خلق الله بپردازند.

در این میان، اول کسانی که به این آسیب توجه داده اند خود عارفان بالله بوده اند. ایشان در آثار خود شرایطی برای حضور متربی به محضر مربی و ویژگی هایی برای استادان سلوک بر شمرده اند تا با مراعات آنها حتی المقدور آسیبی به فرد و جامعه وارد نشود.

بر این اساس علامه مصباح یزدی که عارفی راه یافته و آگاه به مسائل و آسیب های اجتماعی است، در آثار خود، مکرر از منظری اجتماعی و آسیب شناسانه به این موضوع پرداخته و کوشیده است تا دوستان عرفان را به آسیب های احتمالی آن توجه دهد و با معرفی معیارهایی تا حد امکان، راه را بر انحراف در این زمینه مسدود سازد.

۲. اهمیت توجه به شرایط اجتماعی

همان‌گونه که گفته شد، عارف مسلمان، هم در مسیر سلوک، توجه به خلق دارد و خدمت به خلق را راه وصول به حقیقت می‌داند و هم بعد از وصول به حقیقت، وحدت را ساری در کثرت و کثرت را صادر از وحدت می‌داند و با عطف توجه به سوی خلق خداوند به هدایت و دستگیری آنها می‌پردازد.

در میان عارفان سده اخیر حوزه علمیه قم بسیار بوده‌اند عارفانی که دغدغه اجتماعی داشته‌اند و در حد توان خود، در کنار تهذیب نفس و توجه به درون، به تهذیب جامعه نیز پرداخته‌اند. عارفانی همچون میرزا جواد آقا ملک‌تبریزی، آیت‌الله محمدعلی شاه‌آبادی، امام خمینی ره و علامه طباطبائی با حضور در اجتماع و تربیت شاگردانی ممتاز و ایجاد جریانات قوی اجتماعی، همچون تحقق انقلاب اسلامی و حمایت و پشتیبانی از آن، نقش مؤثری در تقویت معنویت و توحیدمحوری در جامعه داشته‌اند.

در این میان، علامه مصباح یزدی نیز که در این سنت معنوی سده اخیر قرار دارد، به کمال اجتماعی انسان‌ها توجهی ویژه داشت. این توجه ویژه و دغدغه‌مندی را علاوه بر مباحث اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی طرح‌شده توسط ایشان، در رویکردهای عملی ایشان، از جمله فعالیت‌های جمعی، تأسیس مراکز آموزشی با محوریت علوم اجتماعی و تربیت شاگردان می‌توان مشاهده کرد. در زمینه عرفان نیز دغدغه‌مندی اجتماعی علامه مصباح یزدی، موجب توسعه نگاه ایشان از عرفان علمی به عرفان در موقعیت اجتماعی شد و ایشان نه فقط آثار علمی - معرفتی در حوزه عرفان را مدنظر داشت، بلکه به ظهورات اجتماعی عرفان و تأثیرات اجتماعی گرایش‌های عرفانی نیز توجه می‌کرد. این امر در کنار توجه به نقش بی‌بدیل عقل و عبور دادن گزاره‌های معرفتی و رفتارهای اجتماعی از صافی عقل و دفع زواید آن، بر بسیاری از موضع‌گیری‌های ایشان در خصوص مباحث عرفانی تأثیرگذار بود. بدین‌روی از منظر ایشان هرگونه اظهارنظر درباره عرفان و مباحث علمی و سلوکی آن بدون در نظر گرفتن آثار این مباحث در اجتماع، اظهارنظری کامل نخواهد بود.

علامه مصباح یزدی که خود از محضر استادان عرفانی همچون علامه طباطبائی و آیت‌الله بهجت بهره برده است، براساس تعریفی که از «عرفان» گذشت، در سنت عرفانی حوزه علمیه قم قرار دارد و نوع نگاه عرفانی ایشان علاوه بر رفتار و عمل ایشان، در مجموعه دروس عرفان و اخلاق ایشان کاملاً آشکار است. اما ایشان بسان بسیاری از اهل تحقیق، در ارائه مباحثی عرفانی از نوع مباحث علمی عرفان در حوزه نظر یا عمل متوقف نماند و به بعد اجتماعی این مباحث و به‌ویژه آسیب‌های احتمالی عرفان یا دانش عرفان نیز توجه کرد.

با توجه به این نگاه آسیب‌شناسانه، از منظر ایشان، دو ویژگی خاص عرفان در کنار هم، امکان انحراف‌پذیری آن را افزایش داده است:

اول آنکه عرفان یافتی درونی است که از دسترس عموم مردمان بیرون است و عموم توان راستی‌آزمایی آن را ندارند. دوم آنکه انسان‌ها به عرفان گرایشی فطری دارند و از این‌رو جذابیتی ویژه در آن مستتر است.

این دو نکته راه سوءاستفاده از عرفان و انحراف را باز کرده است و از این رو مری آگاه به شرایط جامعه نمی‌تواند آثار این انحراف را نادیده بگیرد، به‌ویژه آنکه شواهد انبوهی از این سوءاستفاده‌ها و انحرافات در طول تاریخ و عرض جغرافیا نیز وجود داشته است.

۳. آسیب‌شناسی عرفان

همان‌گونه که گفته شد، توجه به آسیب‌های احتمالی عرفان، به منظور درمان یا پیشگیری از آن آسیب‌ها به حکم عقل و شرع، امری ضروری است. اما برای آنکه این آسیب‌شناسی، خود مصون از آسیب‌های چهل، تعصب و بی‌انصافی باشد، لازم است همراه با عقلانیت و فهمی عمیق و مبتنی بر نگاه اجتهادی به دین اسلام باشد. کم‌نموده‌اند کسانی که بدون آگاهی کامل از آنچه در عرفان می‌گذرد و صرفاً با مشاهده مصداق یا مصادیقی خاص یا توجه ناقص به عبارتی از متنی عرفانی و بدون رعایت اخلاق نقد و بی‌آنکه نگاهی منصفانه داشته باشند، به‌زعم خود به بیان آسیب‌ها پرداخته‌اند و گاه نکاتی را به‌عنوان آسیب مطرح نموده‌اند که از نقاط قوت عرفان و ثمرات مثبت عرفان به شمار می‌رود و از آسیب‌های واقعی که ممکن است رخ دهد، غفلت کرده‌اند.

اما آثار علامه مصباح یزدی که دارای تقوایی علمی در فهم و نقد مطالب است و در نقض و ابرام انظار و دیدگاه‌ها، جانب انصاف را رعایت می‌کند، منبع مناسبی برای بازشناسی برخی از آسیب‌های علم عرفان است. از این رو در اینجا با جست‌وجو در آثار ایشان به برخی از این انحرافات اشاره می‌کنیم و اگرچه هر کدام از این موارد بحثی مفصل می‌طلبد، اما بررسی اجمالی آنها را برای منظور این مقاله کافی می‌دانیم:

۱-۳. بی‌توجهی به غایت عرفان

همان‌گونه که گفته شد، عرفان حقیقی یافت خدای متعال و عبودیت تام در مقابل اوست. عارفان غایت سلوک خود را معرفت به مرتبه‌ای از توحید معرفی می‌کنند که در آن جز خدا یافت نمی‌شود. در این معرفت، سایر موجودات را سایه‌هایی از نور خداوند متعال تلقی می‌کنند که وجودی مستقل ندارند و عین فقر به خدایند. اما در مسیر سلوک و به‌هنگام ریاضات نفسانی، گاهی حقایق غیبی مربوط به عالم ماده یا عالم مثال بر سالک منکشف می‌شود که ممکن است شهودکننده یا دیگران آنها را عرفانی تلقی کرده، نشانه‌ای از قرب به خدا بدانند. در این صورت گاه صاحب شهود به صرف داشتن چنین شهوداتی، به تربیت و دستگیری از دیگران نیز می‌پردازد و آن دیگران نیز او را دستگیر و مرشد خود تلقی می‌کنند.

درخصوص چنین شهوداتی علامه مصباح یزدی در مقام آسیب‌شناسی به سه نکته مهم توجه می‌دهد: نکته اول. غیرعارف باید به این نکته عنایت داشته باشد که هر مدعی در ادعای شهود خود صادق نیست و ممکن است هواهای نفسانی در چنین ادعاهایی نقش داشته باشند. از این رو ادعا در صورتی می‌تواند برای ما از جهت مخبر صادق باشد که به درستی و راستی مخبر از جهتی دیگر اطمینان حاصل کرده باشیم.

نکته دوم. اگر از این مطلب هم بگذریم و راستگویی و مورد اطمینان بودن مخبر هم برایمان ثابت باشد، باید توجه داشته باشیم که شهود صاحب شهود ممکن است ناشی از القائات شیطان باشد. توضیح آنکه عارفان القائات و خواطر را به دو قسم «رحمانی» و «شیطانی» تقسیم می‌کنند و برای آنها ویژگی‌ها و آثاری برمی‌شمرند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۱؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۵۸۶). در مکاشفه شیطانی نیز مانند مکاشفه رحمانی، شخص واقعاً صدایی می‌شوند یا چیزی می‌بینند که دیگران نمی‌بینند و نمی‌شنوند؛ ولی القاکننده آن شیطان است و این کار مقدمه‌ای برای فریفتن شخص و وارد کردن او در مسیر دلخواه شیطان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۲).

نکته سوم. حتی شهود و مکاشفه صحیح و غیرشیطانی از آن سنخ شهوداتی که خبر از وقایعی در دنیا یا از عالم مثال می‌دهند و ناظر به غایت عرفان نیستند هم دلیلی بر مقام عرفانی نمی‌تواند باشد، تا چه رسد که شخص را به دستگیری و هدایت خلق وادارد. به بیان علامه مصباح یزدی:

گاه حتی برای نوجوانی که هنوز به بلوغ نرسیده چنین مکاشفاتی رخ می‌دهد. گاه مؤمنان ساده که غش و حيله‌ای در کار و زندگی‌شان نیست (مانند فروشنده و کشاورز و...) در نمازشان یا در حالات دیگر انواری را مشاهده می‌کنند و چیزهایی را می‌بینند؛ زیرا در آن هنگام لطافت روحی داشته‌اند؛ ولی هیچ‌گاه نمی‌توان بر این اساس قضاوت کرد که فرد مریبی کاملی می‌باشد و اندیشه و سخنش درباره هر چیز حجت است... باید توجه داشت که کشف‌های اینچنین برای اولیای خدا و عارفان وارسته و راستین موضوع بسیار پیش‌یافته‌ای است که کمترین توجهی به آن ندارند. این کارها برای افرادی که فقط چشم ظاهریین دارند شگفت‌انگیز و جالب است. به راستی دیدن نوری در آسمان یا شنیدن صدایی غیبی چه مشکلی را حل می‌کند و سبب پدید آمدن و رشد کدام فضیلت یا ریشه‌کن شدن کدام رذیلت می‌شود؟ (همان، ص ۱۵۳)

با این وصف، باید توجه داشت که هدف عرفان وصول به چنین شهودات بصری یا سمعی نیست، بلکه شهود یا یافتن خدای متعال یا به تعبیری قرب به خداوند است.

۳-۲. کرامت‌فروشی

یکی از مباحثی که در متون کلامی و عرفانی از آن سخن به میان می‌آید بحث از «کرامات» است. «کرامت» کار غیرمتعارفی است که از غیر پیامبر سر می‌زند؛ چنان که کار خارق‌العاده‌ای را که پیامبران انجام می‌دهد «معجزه» می‌نامند. کرامات از امامان معصوم علیهم‌السلام و اولیای الهی به‌طور محدود و به منظور هدایت بشر و رساندن او به سعادت انجام می‌گیرد و کرامت‌فروشی یا جذب مردمان توسط انجام برخی کارهای غیرمتعارف، نوعی دکانداری است که هرگز در دین اسلام و عرفان واقعی جایگاهی ندارد. اما آسیب آنجاست که گاهی عرفان معادل انجام امور خارق‌العاده و کرامات تلقی شده و موجب گردیده افرادی بدین وسیله مردمانی ناآگاه را به خود جذب کرده، موجب انحراف آنها شوند (ر.ک: کرمانی و هاشمی سجزهای، ۱۳۹۲). در این زمینه اولین کسانی که به این آسیب توجه داده‌اند خود عارفان هستند. از منظر ایشان انجام بسیاری از کارهای خارق‌العاده دلالتی بر حقیقت انجام‌دهنده آن ندارد.

علامه مصباح یزدی نیز در همین سنت عرفانی و در جهت آسیب‌شناسی عرفان، به تحلیل و توضیح این نوع کرامات پرداخته است. از منظر ایشان، برخی افراد به صورت طبیعی، ساختار ژنتیکی و ساختمان بدنشان به‌گونه‌ای است

که می‌توانند برخی کارهای خارق‌العاده را انجام دهند که دیگران از انجام دادن آنها ناتوان‌اند. برخی دیگر از توانایی‌های خارق‌العاده برخوردارند و علت این برخورداری ریاضت‌ها و تمرین‌های پی‌درپی و طولانی است که انجام می‌دهند.

برای مثال برخی از صوفیان، مرتاضان و جوکی‌های هند به خاطر قوت نفسی که در اثر ریاضات به دست آورده‌اند، به اموری همچون سحر، احضار ارواح و احضار و تسخیر جن توانایی یافته‌اند. از این‌رو چنین کراماتی نمی‌تواند نشانه‌ای بر درستی راه و منش مدعیان سلوک باشد. آری، هستند کسانی که در نتیجه بندگی و عمل به دستوره‌های خداوند و تحمل ریاضت‌های شرعی و صحیح، قدرت بر انجام کراماتی یافته‌اند و خدا به روح آنها چنان قدرتی داده که می‌توانند بر قوانین طبیعت چیره گردند؛ اما ایشان هرگز به کرامت‌فروشی روی نمی‌آورند.

از این‌رو باید توجه داشت کسی که اثری از بندگی و عمل به دستوره‌های الهی در او مشاهده نمی‌شود یا آن جوکی با ظاهر ژولیده و زندگی کثیف و آلوده‌اش نمی‌تواند از اولیاءالله و واجب‌الاطاعه باشند. از منظر علامه مصباح یزدی کسانی همچون مرتاض‌ها و جوکی‌ها مانند پهلوانانی هستند که بر اثر تمرین و تکرار، توانایی‌هایی به دست می‌آورند که افراد معمولی ندارند. قهرمان وزنه‌برداری می‌تواند وزنه‌هایی را بلند کند که افراد معمولی نمی‌توانند؛ زیرا تمرین‌های فراوان و سختی‌های بسیاری را تحمل کرده است؛ فقط با این تفاوت که تمرین‌های وزنه‌بردار جسمی است، اما تمرین‌ها و ریاضت‌های جوکی روحی. هر قدر فرد بر اثر کنترل نفس، قدرت اراده و تمرکز خود را بالا ببرد، به همان اندازه می‌تواند در طبیعت تصرف کند و کارهای خارق‌العاده انجام دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۳-۱۵۵).

۳-۳. خلط علم حصولی با علم شهودی حضوری

همان‌گونه که گفته شد، یکی از ابعاد عرفان اسلامی، ظهورات علمی آن در قالب گزاره‌هایی عرفانی است که از آن به دانش «عرفان» تعبیر و آن را به «عرفان نظری» و «عرفان عملی» تقسیم می‌کنند. دانش عرفان برآمده از شهودات عارفانه یا سالکانه عارفان است که به مدد مفهوم‌سازی و برای انتقال معرفت حضوری به صورت علمی حصولی سامان یافته است. به یقین، عرفان واقعی آن تجربه عرفانی شهودی است و عارف واقعی کسی است که به تجربه‌ای عارفانه و توحیدمحور دست یافته است و این ظهورات علمی مادام که برآمده از تجربه‌ای عارفانه و توحیدمحور باشند دارای پشتوانه معرفتی هستند و در غیر این صورت ارزش عرفان واقعی ندارند.

با این وصف، یکی از آسیب‌های عرفان خلط این معرفت حضوری توحیدی با علم حصولی برآمده از کلمات عارفان است. گاه بیان گزاره‌هایی دقیق و بلند در وادی عرفان برای گوینده یا شنونده موجب درکی مفهومی و علمی می‌شود که با عرفان اصیل و یافت عینی اشتباه گرفته می‌شود. شخص از اینکه سالیانی علم توحید می‌گوید می‌پندارد که موحد واقعی است و دیگری که کلمات بلند عرفانی را از آن گوینده می‌شنود، می‌پندارد که باید هدایت و سعادت خود را به وی بسپارد (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۱۳۴؛ ج ۱۳، ص ۴۲۰). اما باید توجه داشت که صرف اینکه کسی مطالب دقیق و بلندی در وادی عرفان بیان می‌کند،

دلیل بر آن نیست که او عارف است و مقامات عالی عرفانی دارد، بلکه آنچه در این مسیر مهم است میزان معرفت شهودی فرد به خداست (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۳۹).

۳-۴. گوشه‌گیری و درون‌گرایی مطلق

عرفان اصیل اسلامی، هم در مقامات سلوکی که منجر به یافت حق متعال می‌شود توجه به ابعاد اجتماعی و مساعدت خلق خدا دارد و هم در نهایت سلوک و وصول به توحید عرفانی و یافت احاطه خداوند، منطبق بر پایان سفر سوم و چهارم، به هدایت و دستگیری مردمان می‌پردازد. در تمام این مراحل انسان به سوی هرچه بیشتر عبد شدن می‌رود؛ و عبد شدن به تهی شدن از خود و پر شدن از حق متعال محقق می‌شود (ر.ک: تلمسانی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۳۸؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق، ص ۷۲).

از این رو کسی که در پی عبودیت است، باید با تمام وجود خود در جهت قرب الی‌الله حرکت کند و آنکه در این مسیر تمام قوا و استعداد‌های خود را به کار نگیرد و در جهت تکامل کل وجود خویش تلاش نکند، به کمال مطلوب واصل نخواهد شد و رشدی نامتوازن خواهد داشت. با این وصف، کسی که تنها بُعدی از قلب خود را در مسیر حق قرار داده باشد و بدون توجه به سایر شئون بندگی در عزلت خود به ذکر و عبادت بپردازد، به مقام بندگی و عرفان واقعی نرسیده است. کسی که صرفاً با ذکر و در کنج تنهایی خود می‌خواهد به خداوند نزدیک شود باید توجه کند که این نوع رفتار تنها به بُعدی از قلب مربوط می‌شود که کارش توجه است و این بُعد همه وجود انسان نیست. اصل کلی این است که تقرب به خدا در سایه بندگی حاصل می‌شود و بندگی نیز باید به گونه‌ای باشد که سراسر وجود انسان را فراگیرد؛ یعنی هم باید در چشم، گوش، دست، پا و زبان و هم در قلب و دل تجلی کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۵۳-۵۴).

به همین علت است که کمال انسان در اسلام تنها به درون‌نگری و عبادت در عزلت محدود نشده، بلکه ابعاد اجتماعی هم مورد تأکید اسلام بوده است. اسلام ضمن آنکه همه آنچه را درباره دل، عشق، سیر و سلوک، ذکر و عبادت گفته می‌شود تأیید می‌کند، کمال انسانی را در جامعیت انسان می‌داند. انسان کامل در اسلام، برون‌گرا و جامعه‌گراست و این گونه نیست که همیشه سر در گریبان خود فروبرده باشد. انسان در اسلام اگر شب سر در گریبان خود فرو می‌برد و دنیا و مافیها را فراموش می‌کند، روز در متن جامعه قرار می‌گیرد؛ چنان که درباره اصحاب حضرت حجت که نمونه‌هایی از مسلمان کامل هستند، در اخبار آمده است: «رُهْبَانٌ بِاللَّيْلِ لِيُوثَّ بِالنَّهَارِ» (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۲، ص ۳۰۸)؛ اگر در شب سراغشان بروی، گویی سراغ یک عده راهب رفته‌ای، ولی در روز، شیرانی هستند مشغول انجام وظایف اجتماعی.

قرآن درون‌گرایی را در کنار برون‌گرایی و جامعه‌گرایی قرار داده است. تعبیر قرآنی که می‌فرماید: «الَّتَائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ» (توبه: ۱۱۲) مربوط به جنبه‌های درونی است و در ادامه که می‌فرماید: «الْمُؤْمِنُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ» به جنبه‌های جامعه‌گرایی تصریح می‌کند.

همچنین در این کریمه قرآنی: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح: ۲۹) ابتدا به جنبه «جامعه‌گرایی» اشاره می‌کند و می‌فرماید: پیامبر و همراهانش در مقابل پوشندگان حقیقت و کسانی که با حقیقت عناد می‌ورزند، با صلابت و محکم هستند و نسبت به اهل ایمان یکپارچه محبت، مهربانی، خیر و رحمت. در ادامه می‌فرماید: «تَرَاهُمْ رُكْعًا سَجْدًا يَتَّعُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ» که بر ابعاد فردگرایانه ایشان دلالت دارد (مطهری، ۱۴۰۰، ص ۲۰۸).

۳-۵. بدعت‌گذاری در سلوک الی‌الله

«بدعت» و «ابتداع» در لغت به هر نوع نوآوری گویند و در اصطلاح، وارد کردن چیزی در دین است که در دین نیامده؛ مانند آنکه عبادتی که در دین نیامده جزو مناسک توصیه‌شده در دین تلقی شود (خوئی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۲۸). در تاریخ عرفان و تصوف شاهدیم که برخی از اهل سلوک بوده‌اند که طریقت سلوکی خود را نه بدعت دینی حرام، که نوعی نوآوری‌ای مطلوب می‌دانسته و بر آن بوده‌اند که اگرچه این نحوه سلوک در متن شریعت نیامده، اما مخالفتی هم با دین ندارد. این نوع نگاه اگرچه در ابتدا نوآوری مطلوب در کیفیت سلوک تلقی می‌شد، اما نقطه آغازینی برای بدعت‌هایی شد که بسیاری از آنها را می‌توان «بدعت نادرست» نامید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۸۲).

علامه مصباح یزدی همچون استاد خود علامه طباطبائی بر آن است که باید به این آسیب توجه ویژه‌ای داشت و راه ورود به هر نوع بدعت حرامی را از همان ابتدا بست. از منظر ایشان، اگر در عرفان «قرب به خدا» غایت حرکت انسان است و این قرب هم سعادت او به شمار می‌رود، و اگر دین الهی اسلام برای بیان راه سعادت انسان تشریح شده است، نمی‌توان پذیرفت که در این دین برای وصول به این هدف، روش مشخصی عرضه نشده و این امر بر عهده خود افراد قرار گرفته باشد. از این رو معقول نیست دینی که برای جزئی‌ترین مسائل زندگی مانند خوردن، آشامیدن، و خوابیدن، احکام بسیاری دارد، به این مسئله که مهم‌ترین مسئله است، توجهی نکرده و برای آن راهکاری نداشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۷۰).

همچنین دستورالعمل‌هایی که بناست انسان را به معرفت الهی سوق دهند برای انسان عارف نیامده‌اند، بلکه هدف از آنها سیر عامه انسان‌ها به سوی معرفت خداوند است. از این رو لازم است این دستورات در حد فهم و ظرفیت این آدمیان باشد تا ایشان را گام به گام به سوی غایت حرکت دهد. متن دینی ریسمانی است که از آسمان به زمین کشیده شده است تا انسان را از زمین به آسمان عروج دهد. از این رو احکام آن باید مناسب آدمیان زمینی باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۵۸). بنابراین نمی‌توان پذیرفت که اسلام راه وصول به قرب به خدا را مانند رازی فقط در اختیار برخی افراد گذاشته و از دیگران مخفی کرده باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۷۱).

بنابراین، در سلوک حقیقی که غایت آن قرب به خداست، خداوند، خود کیفیت سلوک را با تشریح و تبیین دین بیان داشته است. سلوک حقیقی حرکت از ظاهر به باطن است و معیار درستی مسیری که به باطن ختم می‌شود آن است که مبتنی بر ظاهر باشد. بر این اساس برای رسیدن به این حقایق باطنی باید همین ظواهر دینی را به کار

بست، البته آن‌گونه که حق به کار بستن است، و حاشا بر حکمت پروردگار که حقایق باطنی و مصالحی واقعی باشد و ظواهری را تشریح کند که آن ظواهر بندگانش را به آن حقایق و مصالح نرساند! بر این اساس، سلوک حقیقی عرفانی، نه تنها مخالفتی با ظاهر شریعت ندارد، بلکه مطابق با آن است؛ زیرا ظاهر عنوان باطن، و طریق رسیدن به آن است، و حاشا بر خدای عز و جل که برای رساندن بندگانش به آن حقایق، طریق دیگری نزدیک‌تر از ظواهر شرعش داشته باشد و آن طریق را تعلیم نهد و به جای آن یا از در غفلت و یا سهل‌انگاری به وجهی از وجوه ظواهر شرع را که طریق دورتری است، تشریح کند، با اینکه خود او تبارک و تعالی فرموده: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ!» پس این کتاب و این شریعت هیچ چیزی را فروگذار نکرده است (ر.ک: کرمانی، ۱۳۹۳).

۴. راه مقابله با آسیب‌ها: عقل و شریعت

در سنت عرفان اسلامی، «عقل» و «شریعت» دو راه در دسترس برای ارزیابی تجارب سلوکی و شهودی برای عارف و مدعیات نظری و عملی عارف برای غیرعارف است. عارفان در سنت اسلامی، همواره متعهد بوده‌اند که شهود و طریقت سلوک خود را به عقل و شریعت عرضه کنند تا کمال و نقصان و صحت و سقم آن را دریابند. از سوی دیگر غیرعارف هم برای تشخیص صحت و سقم کلمات عارفان یا مدعیان معنویت و ارشاد، راهی جز عقل و شریعت ندارد.

مراد از «عقل» قواعد عام عقلی است که صاحبان عقل به بدهات و یا مبتنی بر بدهات فهم می‌کنند و مراد از «شریعت» در کنار معارف و اخلاقیات، احکامی است که در قرآن و روایات بیان شده و فقیهان آنها را در کتب فقهی خود عرضه داشته‌اند. البته راه ورود به شریعت هم از عقل می‌گذرد و این عقل است که بعد از اثبات ذات و صفات خدا، به اثبات نبوت و لزوم وجود دین می‌پردازد و بعد از اثبات عقلی این هر دو، به گزاره‌هایی متعهد می‌شود که هیچ تناقضی با عقل و قواعد عقلی ندارند.

با این توضیح، عرفان، هم به‌مثابه پدیده‌ای شهودی یا طریقتی سلوکی و هم به‌منزله علمی که بیانگر مدعیاتی در حوزه نظر و عمل است، برای سیر در مسیر درست خود نیاز به عقل و شریعت دارد. هرگونه بی‌توجهی با این نیازمندی گاه به آسیب‌هایی جبران‌ناپذیر می‌انجامد که بزرگان عرصه عرفان در حوزه علمیه از آنها برحذر داشته‌اند. در اینجا با تأکید بیشتری بر بیانات علامه مصباح یزدی به برخی از موارد نیازمندی عرفان به عقل و شریعت اشاره می‌شود:

۴-۱. شناخت اجمالی غایت عرفان توسط عقل

هر حرکت انسانی نیازمند علمی اجمالی به غایت حرکت است و بدون تصور آن غایت، حرکت امکان تحقق ندارد. این امر در حرکت و سلوک باطنی هم صادق است. ممکن است هدف شخص از حرکت باطنی که در ضمن توجه به نفس رخ می‌دهد، دستیابی به علومی غیبی یا توانایی بر انجام اعمالی غیرمتعارف باشد. چنین هدفی برای سلوک

که مبتنی بر نگاهی استقلالی به نفس و معرفت نفس است، مسیری انحرافی در پیش روی سالک قرار می‌دهد که عمده‌تاً موجب دعوت به نفس و ادعاهایی خلاف واقع می‌شود.

اما تأملات عقلی در کنار آموزه‌های دینی هر نوع نگاه استقلالی به مخلوق را برنمی‌تابند و هدف نهایی سیر عرفانی را دریافت بی‌واسطه توحید و وصول به قرب الی‌الله می‌دانند و به کمتر از آن رضایت نمی‌دهند. با این وصف برای سالکی که در ابتدای راه است و جز ابزار عقل و شرع در اختیار ندارد، غایت سلوک با این هر دو شناخته می‌شود. بی‌توجهی به این موضوع موجب شده است که برخی هدفی خیالی و موهوم اختیار کنند و تمام عمر خود را در رسیدن به آن صرف نمایند و در مسیر سلوک به داده‌های اندکی که بر اثر قوت نفس حاصل شده است قناعت کنند و آسیب‌های بسیاری به خود و معنویت جامعه خود وارد آورند.

۲-۴. شناخت راه عرفان توسط عقل

عقل علاوه بر فهم اجمالی هدف و مقصود حقیقی، در تشخیص درستی راه و مسیر حرکت نیز تعیین‌کننده است. همان‌گونه که در زمینه دین‌شناسی، عقل است که انسان را در انتخاب نوع ایمان کمک می‌کند و بی‌مدد عقل، راهی برای گزینش دین درست و کامل از میان سایر ادیان وجود ندارد، در زمینه عرفان نیز همین عقل است که از میان راه‌های سلوکی مختلفی که در مقابل سالک قرار دارد و همگی مدعی هدایت و وصول به هدف نهایی هستند، طالب سلوک را به راه منطبق با معیارها ارشاد می‌کند.

طالب سلوک لازم است «به کمک عقل و تحلیل‌های عقلی، علائم و امارات کلی راه حق را بشناسد و محک‌هایی به‌دست آورد که به وسیله آنها راه صحیح را از باطل تشخیص دهد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۵). در اینجا ممکن است این سؤال به ذهن خطور کند که اگر در اینجا سخن از عرفان است و اگر عرفان امری قلبی و شهودی است و عقل سر و کارش با مفاهیم و تفکر و استدلال است، و معرفت عقلی استدلالی در مقابل معرفت قلبی و شهودی است، پس در این صورت، چگونه می‌توان در شناخت راه عرفان از عقل بهره برد؟ در پاسخ باید به این نکته توجه کرد که:

استفاده از عقل در اینجا برای شناختن راه است، نه برای پیمودن آن. استفاده از عقل بدین‌منظور است که راه را به ما نشان بدهد، نه اینکه ما را به هدف برساند. بلی، در عرفان آنچه باید ما را به هدف برساند و با آن باید طی مسیر کنیم البته دل است؛ ولی عقل می‌تواند کمک کند که دل خود مقصد و راه را بشناسد (همان).

۳-۴. ارزیابی مدعیات عرفانی توسط عقل

همان‌گونه که گفته شد، «عرفان» به معنای «تجربه» یا «شهود» ممکن است در قالب مفاهیم و به صورت گزاره‌ها نیز ظهور یافته، علم عرفان را شکل دهد. در این علم، عارف در مقام شهود، به وسیله قلب خود حقیقتی را که یافته است، در مقام تعبیر از شهود، به مدد عقل، در قالب مفاهیم و گزاره‌ها برای سایرین توصیف می‌کند. از این‌رو غیرعارف، نه با علم شهودی حضوری عارف، که با مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مفاهیم حصولی مواجه است که برای

پذیرش یا عدم پذیرش آن باید معیاری در دسترس را به کار گیرد و این معیار جز عقل یا شرع ثابت شده توسط عقل نمی‌تواند باشد.

آنچه در اختیار غیرعارف است «عقل» و «نقل» است و وی با کمک این دو به فهم گزاره‌های عرفانی نائل می‌شود و براساس آنها می‌تواند به ارزیابی این گزاره‌ها بپردازد. از دیدگاه علامه مصباح یزدی در پذیرش این گزاره‌ها تقلید از عارفان کفایت نمی‌کند؛ زیرا حتی اگر براساس حسن ظن بپذیریم که این عارفان چنین تجاربی داشته‌اند، به علت آنکه معصوم نیستند ممکن است در یافته‌های ایشان نقصی باشد، یا چه‌بسا در تعبیر شهودات خود مرتکب خطا شده باشند. بنابراین عقلاً نمی‌توان به چنین گزاره‌های مشکوکی بدون تأیید آنها توسط عقل و شریعت استناد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۳۵).

۴-۴. اثبات اصل شهود و سلوک به وسیله شریعت

اگرچه واقع‌نمایی شهود عرفانی برای صاحبان شهود امری واضح است؛ اما برای غیرصاحبان شهود این سؤال مطرح است که آیا شهود راهی به سوی واقع است؟ اگرچه ادعای عارفان اهل زهد و تقوا خود برای غیرصاحب شهود درجه‌ای از اطمینان می‌آورد، اما تأیید این امر از راهی معصوم از خطا، آدمی را به یقین می‌رساند. یافتن ملکوت و باطن آسمان و زمین توسط حضرت ابراهیم علیه السلام (شاذلی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۱۳۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۳۳)، تصریح به رؤیت قلبی پیامبر و عدم ورود ناراستی در آن (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۹)، رؤیت اعمال عباد توسط پیامبر و برخی مؤمنان (توبه: ۱۰۵)، شهود وحدت حق توسط ملائکه و اولوالعلم (آل عمران: ۱۸)، یافتن جهنم در صورت رسیدن به مرتبه یقین (تکواثر: ۵)، تصریح حضرت علی علیه السلام به رؤیت قلبی خداوند به هنگام پاسخ به سؤال از رؤیت پروردگار خود (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۷۹)، و این بیان حضرت که فرمودند: «لَوْلَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحْمُونَ إِلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى الْمَلَكُوتِ»؛ اگر شیاطین دل‌های فرزندان آدم را احاطه نکنند، می‌توانند به جهان ملکوت نظر افکنند (مجلسی، بی‌تا، ج ۶۷ ص ۵۹) همگی بر اعتبار شناخت شهودی از سوی شریعت دلالت دارند.

همچنین «سلوک عرفانی» یعنی: حرکت باطنی به سوی خداوند، که نه‌تنها مورد تأیید شریعت، که مورد تأکید آن است. آیاتی از قرآن که در آن تعابیری همچون «صراط»، «سبیل» و «طریق» آمده، به روشنی دلالت دارد بر وجود مسیری که از مبدأ به مقصد کشیده شده است و سالکی که در این مسیر گام بردارد (کرمانی، ۱۳۹۳).

آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَأَنفُتَحَّ لَهُمُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ» (اعراف: ۴۰) با کاربرد واژه «باب» و «فتح باب» که بر وجود حرکت و متحرکی که با طی مسیر، آن حرکت را محقق می‌کند، دلالت دارد بر حرکت صعودی مؤمنان. آیه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰) نیز به صعود کلم طیب که اعتقاد معتقد است و رفع عمل صالح که عمل خالص است، اشاره دارد که بی‌حرکت سالک محقق

نمی‌شوند. ذومراتب بودن اسلام و ایمان و درخواست صعود به مراتب بالای ایمانی از سوی انبیا و اولیا نیز دلیلی بر تجویز، بلکه ضرورت سلوک است.

۴-۴. ارزش‌گذاری دستورات سلوکی به‌وسیله شریعت

دین الهی راه هدایت و هدف نهایی حرکت آدمی را ترسیم می‌کند. دین الهی اسلام به حکم خاتمیت و جاودانگی، همه آنچه را در این زمینه لازم بوده معرفی کرده است. ویژگی این دین که خود وجه اعجاز آن را نیز نشان می‌دهد، آن است که دستورالعمل‌های یکسانی - که در عمق مختلف‌اند - برای انسانی‌هایی با مراتب متفاوت کمال قرار داده و این ارزش‌گذاری دستورات و رفتار سلوکی را برای همگان میسر می‌کند.

ظاهر شریعت که لازم‌التبعیه برای همه انسان‌هاست، در اختیار همگان قرار دارد و همگان به سهولت می‌توانند رعایت آن و مطابقت دستورات سلوکی با آن را دریابند. از این‌رو ظواهر دینی معیاری در دسترس برای ارزیابی مدعی سلوک و ارزش‌گذاری دستورات سلوکی به شمار می‌رود.

۴-۶. فهم اسرار عبادات به‌وسیله شریعت

عبادات بیان‌شده توسط دین راه مستقیم وصول به هدف (یعنی قرب الی‌الله) هستند. هریک از عبادات، فلسفه و رمز خاص خود را دارد. روشن است که اگر کسی فلسفه آن عبادت را نیز بداند، به بهترین وجه می‌تواند از آن بهره‌بردار. شریعت با بیان برخی از حکمت‌ها و اسرار عبادات راه را بر حرکت آگاهانه طالب سلوک باز می‌کند.

نتیجه‌گیری

عرفان شناختی حضوری و مستقیم از خداوند و اسما و صفات او و مختص بندگانی است که در حد شناخت‌های توصیفی و تعریفی از خداوند باقی نمی‌مانند، «بلکه درجه بالاتری از شناخت خدا برایشان حاصل شده است؛ شناختی که در آن صورت ذهنی، مفهوم، فکر و اندیشه، واسطه و حجاب وجود ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۳۲).

از منظر علامه مصباح یزدی، اگرچه انسان به‌طور معمول خدا را از طریق مفاهیم، اوصاف و بحث‌های عقلی و استدلالی می‌شناسد که همان شناخت غیرمستقیم و از ورای حجاب است، اما عارفانی هستند که این شناخت غایبانه و مفهومی را به شناختی حضوری و عینی تبدیل می‌کنند که هیچ حجابی در آن وجود ندارد (همان).

ایشان با پذیرش چنین معنایی از عرفان، به صراحت آن را بر عقل‌ورزی و فلسفه ترجیح می‌دهد. اما پذیرش این معنا از عرفان و قبول برتری آن نسبت به عقل و فلسفه، به معنای پذیرش هر چه «عرفان» خوانده می‌شود، نیست. اینکه شناخت شهودی شناختی بی‌واسطه از خداوند و مرتبه‌های بالاتر از شناخت است، بدان معنا نیست که همه افراد مدعی این شناخت در ادعای خود صادق باشند یا گزاره‌های برآمده از چنین شناخت‌هایی برای غیرعارف حکم شهود را داشته باشند و علم بدان‌ها علمی برتر باشد.

همچنین اینکه معرفت شهودی به خداوند امری متعالی است و غایت سلوک باطنی انسان به شمار می‌آید بدان معنا نیست که آغاز و بدایت سلوک هم امری باطنی است، بلکه سلوک از ظاهر شروع می‌شود و معیارهای تشخیص سلوک صحیح، معیارهایی در دسترس است.

عقل و نقل اثبات‌شده توسط عقل، راه سلوک را می‌نمایاند و معیارهایی هستند برای تشخیص سلوک درست. این توجه به عقل در تشخیص مسیر سلوک، شخص را از ورود به انحرافات فرقه‌ای مدعیان معنویت و عرفان به دور می‌دارد. همچنین از این منظر راه فهم و پذیرش گزاره‌های عرفانی در حوزه نظر و عمل، برای غیرعارف چیزی جز ابزارهای عقلی و نقلی که در اختیار دارد، نیست. گزاره‌های عرفانی که - به فرض - ریشه در تجارب عارفانه یا سالکانه دارند، برای غیرعارف تجربه به شمار نمی‌روند، بلکه گزاره‌هایی نقلی هستند که معیار صدق آنها عقل و شریعت است. از این‌رو از این منظر راه برای پذیرش بدون دلیل این گزاره‌ها بسته است.

همچنین نگاه عقلانی می‌تواند مبتنی بر شرایط اجتماعی، توصیه‌های مربوط به عرفان را هدایت کند. بی‌شک طی مسیر عرفان و معنویت بدون استاد امکان‌پذیر نیست. اما لازم است به وضعیت جامعه نیز نظری افکند. جاذبه عرفان موجب گرایش عده زیادی به عرفان است و استاد واقعی عرفان برای همه ایشان در دسترس نیست. از سوی دیگر مدعیان دروغین عرفان بدون هیچ مانعی مشغول فعالیت‌اند. همه این شرایط موجب می‌شود که نتوان به لزوم داشتن استادی خاص برای سلوک توصیه کرد؛ زیرا آسیب آن بیشتر خواهد بود.

از سوی دیگر نمی‌توان به سلوک و معنویت دعوت نکرد و به بهانه نبود استاد، سلوک را معطل گذاشت. با توجه به این نکات، توصیه علامه مصباح یزدی در این خصوص مراجعه به کتب اخلاقی و عرفانی معتبر و دستورالعمل‌هایی است که بزرگان برای متعلمان خود نوشته‌اند؛ همچنین نامه‌هایی که استادان اخلاق و معرفت (مانند ملاحسینی همدانی، شیخ محمد بهاری و سیداحمد کربلایی) برای برخی سالکان و دیگر افراد نگاشته‌اند، می‌تواند مفید و راهگشا باشد.

همچنین در کتاب‌هایی مانند *تذکره المتقین* یا *زاد السالک* دستورالعمل‌هایی از برخی بزرگان همچون شهید ثانی، مجلسی اول و فیض کاشانی نقل شده است. از کتب اخلاقی نیز می‌توان کتاب‌هایی همچون *معراج السعاده*، *محجة البیضاء*، *حقایق و جامع السعادات* را نام برد (همان، ص ۱۶۸).

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشرقین.

امینی نژاد، علی و دیگران، ۱۳۹۸، *مبانی و فلسفه عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، تهران، امیر کبیر.

بحرانی، هاشم‌بن سلیمان، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.

تلمسانی، عقیف‌الدین، ۱۴۲۸ق، *شرح مواقف النفری*، تهران، دارالکتب العلمیه.

خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۶ق، *صراط النجاه فی اجوبه الاستفتائات*، قم، دارالصدیقه الشهبده.

رودگر، محمدجواد، ۱۴۰۰، *عرفان اجتماعی: مبانی، ماهیت و کارکردها*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

شاذلی، سیدبن قطب، ۱۴۱۲ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق.

شیخ بهایی، ۱۴۰۳ق، *کنسکول بهایی*، تصحیح محمد الکریمی، بیروت، اعلمی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.

_____، ۱۳۷۸، *شیعه در اسلام*، قم، تبلیغات اسلامی.

_____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.

قیصری، داوودبن محمد، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.

_____، ۱۳۸۱، *رسائل قیصری*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، *اصطلاحات الصوفیه*، تهران، دارالکتب العلمیه.

کرمانی، علیرضا و ابوالفضل هاشمی سجده‌ای، ۱۳۹۲، «جایگاه کرامت در عرفان اسلامی»، *حکمت عرفانی*، سال دوم، ش ۶ ص ۸۹-۱۰۶.

کرمانی، علیرضا، ۱۳۹۳، «حقیقت و چگونگی سلوک باطنی در قرآن از منظر علامه طباطبائی»، *قرآن‌تساخت*، سال هفتم، ش ۱، ص ۸۱-۱۰۰.

لاوت، آرتور، ۱۳۹۹، *تاریخ و اندیشه‌های دیونیسوس آریویاغی*، ترجمه علیرضا کرمانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. مجلسی، محمدباقر، بی‌تا، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۷، *در جستجوی عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۵، *در پرتو نور*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۴۰۰، *انسان کامل*، چ هفتاد و پنجم، تهران، صدرا.

موحدیان عطار، علی، ۱۳۸۸، *مفهوم عرفان*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.


موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۹، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.


تأویل و تفسیر عرفانی

در نگاه اندیشمندان سده اخیر حوزه علمیه قم*

رسول مزرئی / دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم و مدیر مرکز تخصصی حضرت ولی عصر علیه السلام گرگان

Erfani2015@chmail.ir

 orcid.org/0009-0002-3617-083X

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۳۰ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 

چکیده

یکی از انواع گرایش‌ها و مکاتب تفسیری «تفسیر عرفانی» است. نگارنده در این نوشتار به دنبال بررسی دیدگاه اندیشمندان معاصر حوزه علمیه قم درباره چپستی و حقیقت تأویل و تفسیر عرفانی است. در مجموع سه رویکرد متفاوت در بین اندیشمندان سده اخیر حوزه علمیه قم درباره «تفسیر عرفانی» و مبانی آن وجود دارد: گروهی به‌طور مطلق با «تفسیر عرفانی» مخالفت کرده‌اند. گروهی در عین اختلاف در چپستی تأویل، مبانی «تفسیر عرفانی» را پذیرفته‌اند. گروه سوم قائل به تفصیل شده‌اند. در مقاله پیش‌رو پس از گردآوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای، دیدگاه افراد شاخص این سه گروه در خصوص تأویل و تفسیر عرفانی بررسی شده و برخی از آنها تحلیل و ارزیابی گردیده و در پایان این نتایج حاصل شده است: روش تفسیری باطنیه با روش تفسیری اهل معرفت تفاوت دارد؛ زیرا باطنیه به ظواهر توجه ندارند، اما اهل معرفت راه رسیدن به باطن را ظاهر می‌دانند و همواره در کنار باطن، بر ارزش ظواهر تأکید کرده‌اند. تفاسیر عرفانی از باب تداعی معانی نیست، بلکه از باب تعمیق معناست. هرچند بطن نهایی قرآن از سنخ الفاظ و مفاهیم نیست، اما می‌توان هر بطنی از بطون قرآن را «تأویل» قرآن نامید و بطون معنایی در دایره تفسیر قرار ندارند.

کلیدواژه‌ها: تأویل، تفسیر عرفانی، بطن، ظاهر، باطنیه، تداعی معانی.

دغدغه فهم اسرار و معارف قرآن پیشینه‌ای به درازای تاریخ اسلام و نزول کلام وحی دارد. اندیشمندان علوم اسلامی هریک با رویکرد و گرایشی ویژه در فهم صحیح آیات قرآن کوشیده‌اند و آثاری متنوع با الوانی گوناگون از خود برجای گذاشته‌اند. در گذر زمان این تلاش‌ها مکاتب و مذاهب گوناگون تفسیری را به وجود آورده است. مکتب «تفسیر عرفانی» یکی از این مکاتب تفسیری است که مبتنی بر مبانی خاص و روشی ویژه است.

محققان و پژوهشگران علوم قرآنی و مفسران دیدگاه‌های گوناگونی درباره مبانی و روش تفسیر عرفانی یا تأویل عرفانی مطرح کرده‌اند. وسعت و دامنه این دیدگاه‌ها به قدری است که برخی این روش فهم قرآن را برنناخته و آن را نوعی «تفسیر به رأی» قلمداد کرده و برخی دیگر ضمن بیان برخی از مبانی آن، در فهم قرآن از این روش بهره برده‌اند.

۱. پیشینه بحث

در موضوع مکاتب تفسیری، آثار گوناگونی به رشته تحریر درآمده است. از جمله آثار تأثیرگذار و مهم در دوران معاصر، فصلی از کتاب *التفسیر و المفسرون*، از محمدحسین ذهبی (بی تا) و کتاب *التفسیر و المفسرون فی ثبوت القشيب*، از محمدهادی معرفت (۱۴۲۸ق) است. برخی از محققان معاصر همچون گل‌نزیهر در کتاب *مذاهب التفسیر الاسلامی* (۱۳۷۴ق)؛ علی‌اکبر بابایی در کتاب *مکاتب تفسیری* (۱۳۸۶)؛ حسین علوی‌مهر در کتاب *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری* (۱۳۸۱)؛ سیدرضا مؤدب در کتاب *روش‌های تفسیر قرآن* (۱۳۸۰) و مقاله *محمدکاظم شاکر* در کتاب *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری* (۱۳۸۹) نیز درباره روش تفسیر عرفانی و مبانی آن سخن گفته‌اند. همچنین کتاب *مکتب تفسیر اشاری*، اثر سلیمان آتش (۱۳۸۱) و کتاب *پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی*، اثر محسن قاسم‌پور (بی تا) از جمله آثاری هستند که به‌طور مستقل مکتب «تفسیر عرفانی» را بررسی نموده‌اند.

در موضوع مکتب «تفسیر عرفانی» چند مقاله نیز انتشار یافته است. از جمله این مقالات مقاله «درآمدی بر تفسیر عرفانی و بررسی ریشه‌های آن» (اخوان، ۱۳۸۴)؛ مقاله «روش‌شناسی تفسیر انفسی عرفانی» (رمضانی، ۱۳۹۸) و مقاله «درآمدی بر تفسیر و تفاسیر عرفانی» (شاهرودی، ۱۳۸۰) است.

با این وجود تاکنون اثری مستقل که دیدگاه اندیشمندان معاصر حوزه علمیّه قم درباره «تأویل و تفسیر عرفانی» را نقد و بررسی کرده باشد، نگاشته نشده است.

در سده اخیر در بین اندیشمندان علوم قرآنی و مفسران حوزه علمیّه قم، در مجموع سه رویکرد در خصوص روش «تفسیر عرفانی» وجود داشته است:

گروهی با روش «تفسیر عرفانی» به‌طور مطلق مخالفت نموده و آن را ذوقی و از مقوله «تفسیر به رأی» یا «تأویل باطل» دانسته‌اند.

گروهی دیگر قائل به تفصیل شده، برخی از انواع «تفسیر عرفانی» را پذیرفته و برخی دیگر را سلیقه‌ای و از مقوله «تفسیر به رأی» به شمار آورده‌اند.

گروه سوم با اینکه در معنای «تأویل عرفانی» اختلاف نظر داشته‌اند، مبانی آن را پذیرفته و تأویل عرفانی را روشی در فهم مراد باطنی متکلم کلام وحی قلمداد کرده‌اند.

نگارنده در این مقاله به سه رویکرد و جریان شکل گرفته درباره روش «تأویل و تفسیر عرفانی» و قائلان مشهور آن اشاره و دیدگاه برخی از آنان را ارزیابی کرده است.

۲. نقد و ارزیابی دیدگاه مخالفان تفسیر عرفانی

مخالفان تفسیر عرفانی عمدتاً سه دلیل بر مخالفت با روش «تفسیر عرفانی» ذکر کرده‌اند. مهم‌ترین دلیل آنان کنار گذاشتن ظاهر و مراجعه به باطن قرآن، آن هم بدون رعایت قواعد و ضوابط تأویل است. در نگاه مخالفان، تفسیر عرفانی همانند تفسیر «باطنیه» است.

دلیل دیگر آنان ذوقی و سلیقه‌ای بودن تفاسیر عرفانی و در نتیجه تفسیر به رأی بودن آنها و دلیل سوم شخصی و خصوصی بودن مکاشفات عرفانی بر فرض قبول اعتبار و حجیت کشف و شهود است. از جمله مخالفان تفسیر عرفانی در سده اخیر *عباسعلی عمینزنجانی* و *حسین علوی مهر* هستند.

عمینزنجانی فصل ششم از کتاب *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن* را به بررسی تفسیر «رمزی»، «اشاری» و «شهودی» اختصاص داده است. به نظر او صوفیه و باطنیه که دین را از قید و بند ظواهر شرع و جهات خشک و تقیدات مذهبی آزاد می‌دانستند، برای استحکام تشکیلات مذهبی خود، دو مطلب را بیش از هر چیز دیگر مدنظر قرار می‌دادند. سران این دو مذهب سعی بلیغ داشتند که از این دو مطلب اساسی و قرآنی حداکثر استفاده را به منظور تأیید و تحکیم مبانی مذهبی خود ببرند. این دو مطلب عبارتند از:

۱. اشتغال قرآن بر بطون عمیق و معانی دقیق که احیاناً از حدود فهم و درک عادی بیرون بود و ادراک آن خالی از صعوبت نبود.

۲. امثال و کنایات و اشارات موجود در آیات قرآن که حقایق دقیق و نکات عمیقی را دربر داشت.

در باور *عمینزنجانی* آنچه دانشمندان اسلامی و مفسران در توجیه و توضیح آیات مربوط به دو اصل مزبور بیان می‌نمودند، برای سران صوفیه و باطنیه قانع‌کننده نبود. بدین‌روی آنان برای تأیید مبانی اعتقادی و زیربنای فکری خاص مذهب خود، ذیل عنوان «تفسیر معارف دقیق و حقایق عمیق آیات»، با تکیه بر آن دو اصل و بهانه قرار دادن آنها، شالوده‌ای اسلامی و اساسی قرآنی برای مذهب خویش ساختند. به نظر او هرچند تفاسیر عرفا و باطنیه از مقوله تفسیر بیرون است و در مقوله «تأویل» داخل می‌شود، اما چون تأویلاتشان متکی به وحی و سرچشمه علوم رسالت نیست، مصداق «تأویل باطل» محسوب می‌شود.

عمینزنجانی پس از بررسی «تفسیر رمزی»، از «تفسیر اشاری» سخن به میان می‌آورد. به نظر وی برخی به شیوه تفسیری صوفیه از آن حیث که ظواهر آیات به معانی مدنظر آنان اشاره دارد، «تفسیر اشاری» اطلاق کرده‌اند. این اصطلاح از روایت مشهوری گرفته شده که یکی از وجوه قرآن را «الاشاره» شمرده است.

اما نکته شایسته توجه اینکه «تفسیر اشاری» با سه شرط مقبول واقع شده است. مقتضای شرط سوم آن است که «تفسیر اشاری» هیچ‌گونه معارض شرعی یا عقلی نداشته و با همه موازین شرعی و عقلی سازگار باشد. از این رو «تفسیر اشاری» با این شرایط، در حقیقت اعتبار خود را به‌مثابه یک مستند مستقل از دست داده است و جز با ارائه سند معتبر جانبی نمی‌تواند مورد استناد و استدلال قرار گیرد. اما سؤال این است که آیا صوفیان در تفاسیر خود این سه شرط را رعایت کرده‌اند؟ این چیزی است که اثباتش محتاج دلیل است.

نویسنده کتاب *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن* در پایان فصل ششم از کتاب، «تفسیر شهودی» را بررسی کرده است. به نظر او «تفسیر شهودی» یا «تفسیر اشراقی» که بر پایه شهودات و مکاشفات عرفانی بنا شده، جدای از حق یا باطل بودن محتوای مکاشفات و نیز حجیت آن برای دیگران، با اشکالی اساسی روبه‌روست. اشکال مزبور این است که راه درک حقایق، یعنی مکاشفه و شهود، حتی اگر حق و قابل قبول هم باشد، به علت شخصی بودن تجارب عرفانی و رسیدن به معانی و مقاصد آیات قرآن از طریق مکاشفه و شهود، نمی‌تواند مصداقی برای تفسیر باشد (عمیدزنجانی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۱-۲۵۳).

همچنین حسین علوی‌مهر در کتاب *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، روش‌ها و اتجاهات تفسیری را مورد تحقیق و پژوهش قرار داده است. او در فصل نخست از بخش سوم کتاب که به گرایش‌ها و اتجاهات تفسیری اختصاص یافته، گرایش «صوفی و عرفانی» را بررسی و ارزیابی نموده است.

علوی‌مهر در این فصل نخست گرایش عرفانی را تعریف و سپس به دلایل «تفسیر عرفانی» اشاره کرده است. به باور او این نوع گرایش که به آن گرایش «اسطوره‌ای» نیز می‌گویند، عبارت است از: دست کشیدن از ظاهر قرآن و پرداختن به باطن آن. به نظر او، عرفا و باطنیه در تفسیر قرآن روشی واحد دارند.

علوی‌مهر پس از بررسی تعریف «تفسیر عرفانی» و دلایل آن، این گرایش تفسیری را ارزیابی نموده و به شدت به آن انتقاد کرده است. او پس از بیان انتقادات خویش، به برخی از شروط تفسیر باطنی اشاره می‌کند و معتقد است: آنچه تاکنون به‌عنوان «تفسیر عرفانی و رمزی» ارائه شده، فاقد شروط مزبور بوده و به «تفسیر به رأی» نزدیک‌تر است (علوی‌مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۱۹-۲۲۳).

۲-۱. نقد و ارزیابی

چنان‌که گفته شد، مهم‌ترین دلیل مخالفان «تفسیر عرفانی» کنار گذاشتن ظاهر و مراجعه به باطن قرآن، آن هم بدون رعایت قواعد و ضوابط تأویل است. در نگاه آنان، «تفسیر عرفانی» همانند تفسیر باطنیه است. به نظر نگارنده هم‌تراز قرار دادن تفاسیر عرفانی و تفاسیر باطنیه صحیح نیست. اهل معرفت در آثار و سخنان خود تصریح دارند که ظاهر و باطن قرآن هر دو اهمیت دارند و رسیدن به باطن از دریچه ظاهر میسر است، برخلاف باطنیه محض که به ظواهر اعتنا نکرده و آن را رمز و نماد نیل به باطن به شمار می‌آورند.

به منظور اثبات این ادعا، نخست دیدگاه پیروان باطنی‌گرایی محض را نسبت به ظواهر قرآن و تأویل آن به اجمال بررسی و سپس به رویکرد اهل معرفت در باب اهمیت ظواهر قرآن اشاره می‌کنیم.

رویکرد باطنی محض از شاخصه‌های بنیادین فرقه اسماعیلیه است. اهمیت این اصل در فرقه مذکور تا بدان حد است که اسماعیلیه را «باطنیه» نام نهاده‌اند. فرقه اسماعیلیه نام خود را از اسماعیل، فرزند امام صادق علیه السلام گرفته‌اند. چون پیروان این گروه اسماعیل را امام هفتم و موعود خویش می‌دانند، به آنان «سبعیه» نیز گفته شده است (غزالی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۵).

اسماعیلیه عقاید ویژه‌ای در باب توحید، اسما و صفات الهی، نظام آفرینش، نبوت و امامت دارند؛ اما آنچه در این نوشتار مدنظر نگارنده است، دیدگاه خاص آنان درباره ظاهر و باطن قرآن و شریعت است. پیروان این فرقه ظاهر قرآن را همچون پوست و باطن آن را مانند مغز می‌دانند. از این رو نسبت به ظواهر قرآن بی‌اعتنا هستند. در نگاه آنان هر ظاهری متضمن حقیقتی است که باطن آن محسوب می‌شود. ظاهر سیال و دستخوش تغییرات است، ولی باطن از ثبات و پایداری برخوردار است (اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۶۷).

البته برخی از محققان معاصر نسبت طرفداری از مکتب باطنی محض را به مطلق فرقه اسماعیلیه و همه افرادی که مذهب اسماعیلیه دارند، صحیح نمی‌دانند (بابایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹؛ شاکر، ۱۳۷۶، ص ۲۲۲).

اما در کلمات و سخنان اهل معرفت به اهمیت ظواهر در کنار بطون قرآن و شریعت تصریح شده است. برای نمونه سراج طوسی در کتاب *اللمع فی التصوف* بابی با عنوان «مستنبطات» گشوده و در فهم قرآن و سنت نبوی، بر اخذ ظاهر و باطن قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله تأکید کرده است (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۱۰۵).

ابوحامد غزالی نیز در کتاب *مشکات الانوار* پس از بررسی معنا و حقیقت تأویل قرآن، به مسئله ابقای ظواهر قرآن در هنگام تأویل، اشاره کرده و کنار گذاردن آن را هرگز روا ندانسته است. به نظر او بی‌اعتنایی به ظواهر دیدگاه باطنیه و بی‌توجهی به باطن و اسرار قرآن، دیدگاه حشویه است و کسی که بین ظاهر و باطن جمع کند، کامل است (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۳).

همچنین صدرالمآلهین در کتاب *مفاتیح الغیب* ابقای ظواهر را روش راسخان در علم دانسته است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۹۲). البته برخی از اهل معرفت در تفاسیر عرفانی خود، به تفسیر ظاهری آیات قرآن نپرداخته و فقط معانی باطنی آنها را ذکر کرده‌اند؛ ولی این مطلب به معنای نفی ظواهر قرآن و اتخاذ رویکرد باطنی گرای محض نیست، بلکه دغدغه اصلی آنان بیان اسرار و معارف باطنی قرآن بوده، نه تفسیر ظاهری آن؛ زیرا دیگر دانشمندان مسلمان به این کار همت گمارده بودند.

۳. نقد و ارزیابی دیدگاه قائلان به تفصیل

گروه دوم اندیشمندانی هستند که برخی از تفاسیر عرفانی را پذیرفته و برخی دیگر را مردود شمرده‌اند. مشکل اساسی این گروه از اندیشمندان با روش تفسیری ابن عربی و برخی از پیروان مکتب اوست. این گروه بر این باورند که ابن عربی و پیروان مکتب وی نظریات عرفانی خود را بر قرآن تحمیل کرده‌اند. همچنین مشکل تلقی تجربی از

وحی و بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی و نیز تکثر معنایی متن و مشکلات تأویل‌گرایی تفسیری (هرمنوتیکی) از جمله مشکلات روش تفسیر عرفانی به شمار می‌آید که راه را بر پذیرش تمام تفاسیر عرفانی مسدود کرده است. اشکال اساسی این گروه آن است که در آن بخشی از تفاسیر عرفانی که پذیرفته‌اند نیز نتوانسته‌اند مبانی تأویل و تفسیر عرفانی را به خوبی تبیین کنند و تأویل قرآن را به معنای مفهوم عام و مدلول التزامی آن دانسته و نیز تفسیر عرفانی را از باب تداعی معانی پنداشته‌اند. از جمله اندیشمندان شاخص این گروه *آیت‌الله محمد‌هادی معرفت*، *محمدعلی رضایی اصفهانی* و *محمدکاظم شاکر هستند*.

آیت‌الله معرفت فصل دوازدهم از کتاب *ارزشمند تفسیر و مفسران* را که ترجمه‌ای تکمیل شده از کتاب *التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب* بوده، به موضوع تفسیر عرفانی اختصاص داده است. از نگاه *آیت‌الله معرفت* اهل عرفان صرفاً می‌خواهند حقایق هستی را با ریاضت‌ها و مجاهدت‌های باطنی به دست آورند و با این شیوه به سراغ فهم قرآن رفته و با ذوق شخصی خود قرآن را تفسیر می‌کنند. از این‌رو تفاسیر آنان بیشتر به «تفسیر به رأی» می‌ماند؛ زیرا مستندی جز ذوق و دعوی دریافت باطنی ارائه نمی‌کنند. وی عرفا را به افراط در استفاده از رمز و اشاره در تبیین و تفسیر ظواهر شریعت متهم می‌کند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۳۶-۳۳۷).

نویسنده کتاب *التفسیر والمفسرون* در مقدمه کتاب مذکور پس از تبیین معنای «تفسیر»، به بررسی معنای «تأویل» می‌پردازد. به باور او آن معنای عامی که با تأویل به دست می‌آید و به آن «بطن» گفته می‌شود، مدلول التزامی کلام و از نوع لازم غیر بین است. بر این اساس «تأویل» در نگاه *آیت‌الله معرفت* عبارت است از: «تبیین معنای عام مخفی و موردنظر آیه که کشف آن نیاز به تعمیق و تدبر داشته و با نگاه سطحی به ظاهر کلام حاصل نمی‌شود» البته ایشان توجه می‌دهد که در تأویل همیشه بین معنای ظاهری آیه و معنای باطنی آن مناسبت وجود دارد؛ زیرا معنای باطنی مدلول التزامی معنای ظاهری کلام است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۲).

آیت‌الله معرفت پس از تبیین معنای «تأویل» و بیان ضوابط و شرایط آن، چپستی و حقیقت تفسیر عرفانی را تحلیل و بررسی می‌کند. به نظر او تفاسیر و تأویلات اهل معرفت از باب «تداعی معانی» هستند. تداعی معانی یا «الشیء یذکر بالشیء» یا «النظیر یذکر بالنظیر»؛ یعنی نفس انسان از تصور یک معنا، به معنایی دیگر منتقل شود. به نظر او اهل عرفان با شنیدن آیه‌ای از آیات قرآن، لطایف و ظرایفی که در اثر کثرت تلاوت قرآن و به کار بستن دستورات اخلاقی و سلوکی آن در زندگی روزمره برایشان حاصل شده، به ذهنشان خطور می‌کند. این انسباق معنایی خارج از دلالت ذاتی الفاظ است و در محدوده فحوای عام قرار می‌گیرد (همان، ج ۲، ص ۹۵۰؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۶).

رضایی اصفهانی نیز در فصل ششم از جلد دوم کتاب *منطق تفسیر قرآن* که به موضوع روش‌ها و گرایش‌های تفسیری اختصاص یافته، روش «تفسیر اشاری» و دیدگاه‌های مطرح‌شده درباره این روش تفسیری را نقد و بررسی کرده است. او پس از ارزیابی دیدگاه صاحب‌نظران «تفسیر اشاری» این روش تفسیری را به دو قسم اساسی، یعنی روش «تفسیر باطنی غیر صحیح» و روش «تفسیر باطنی صحیح» تقسیم می‌کند.

به نظر وی در روش «تفسیر باطنی غیر صحیح» مفسر با استفاده از شهود باطنی یا نظریات عرفانی و مبانی نظری تصوف یا غیر آن به تأویل آیات قرآن می‌پردازد. مفسر در این روش ظواهر قرآن و قواعد استنباط از ظاهر را نادیده گرفته، فقط به باطن توجه می‌کند، بدون اینکه از قواعد و ضوابط کشف باطن بهره‌بردارد، یا برای تأویل دلایل عقلی و نقلی ارائه کند. روشن است که این شیوه منتهی به «تفسیر به رأی» می‌شود.

روش «تفسیر اشاری غیر صحیح» خود به چند گونه فرعی تقسیم می‌شود که عبارتند از: روش «تفسیری اشاری شهودی» (فیضی)، روش «تفسیر اشاری نظری» و روش «تفسیر اشاری باطنیه». در مقابل شیوه صحیح در تفسیر باطنی قرآن روشی است که اهل بیت علیهم‌السلام و بزرگانی همچون امام خمینی رحمته‌الله و علامه طباطبائی و آیت‌الله معرفت در تفسیر قرآن از آن بهره‌برده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۵۹-۲۶۴).

همچنین محمد کاظم شاکر در بخش پنجم از کتاب *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، جریان تفسیر عرفانی یا صوفیانه را نقد و بررسی کرده است. شاکر نوشتار خود را به دو فصل تقسیم می‌کند: جریان‌شناسی تفسیر عرفانی و آسیب‌شناسی جریان تفسیر عرفانی. او در فصل دوم از نوشتار خویش به آسیب‌شناسی جریان تفسیر عرفانی پرداخته و این آسیب‌های را سه دسته می‌داند: آسیب‌های مبنایی، آسیب‌های روشی، و آسیب‌های غایی (اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۲۴-۳۲۸).

به نظر شاکر از جمله آسیب‌های مبنایی تفسیر عرفانی، «بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی» است. بحث از «بیان‌ناپذیری» یکی از مسائل اصلی فلسفه عرفان است. برخی از محققان بر این باورند که تجربیات و مشاهدات عرفانی ناگفتنی یا بیان‌ناپذیرند. به باور آنان، هرچند صاحب تجربه برای بیان شهودات خود از حروف و کلمات زبان خاصی استفاده می‌کند، اما این حروف و کلمات از عهده انتقال ما فی الضمیر برنیامده و ذاتاً از ابلاغ پیام مشهود ناتوان‌اند (استیس، ۱۳۸۸، ص ۲۸۹). با پذیرش این نظریه، مفاهیم کلام وحی که به نظر اهل معرفت حاصل تجربیات عرفانی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است، هیچ ارتباط منطقی و زبانی با مراد خداوند ندارند.

همچنین از آسیب‌های مبنایی «تفسیر عرفانی» مسئله «تکثرپذیری فهم متون دینی» است. شاکر معتقد است: برخی از عارفان مسلمان، همچون ابن عربی و کاشانی مسئله «تکثرپذیری فهم متون دینی» را مبنای روش تفسیری خود قرار داده‌اند (اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۳۱-۳۳۲). به نظر او پذیرش این نظریه مشکلات تأویل‌گرایانه‌ای، از جمله تأیید قرائت‌های متعدد و بی‌ضابطه و مسئله مفسر-محوری را در پی دارد. افزون بر آن نمی‌توان تبیین معانی قرآن را به خاطرات افراد وانهاد؛ زیرا ذهن هر کس با توجه به اندوخته‌ها، دلمشغولی‌ها و شرایط فرهنگی و اجتماعی و فکری که در آن زندگی می‌کند، می‌تواند خاستگاه خاطرات و اندیشه‌های گوناگون، متنوع و حتی متضاد باشد.

۲-۳. نقد و ارزیابی

چنان که گفته شد، عمده دلیل عدم پذیرش برخی از تفاسیر عرفانی از دیدگاه قائلان به تفصیل، تحمیل نظریات عرفانی و فلسفی، از جمله نظریه «وحدت وجود» بر قرآن، تلقی تجربی از وحی و بیان‌ناپذیری

تجربه‌های عرفانی و تکرپذیری فهم و قرائت بی‌ضابطه است. نگارنده در جای خود به تمام این اشکالات پاسخ داده و در این مقاله برای رعایت اختصار، فقط نظریه آیت‌الله معرفت درباره حقیقت تفسیر عرفانی را که نظریه‌ای بدیع است، از ریابی خواهد کرد.

چنان که گفته شد، به نظر آیت‌الله معرفت واردات و خواطری که هنگام قرائت و تدبّر در قرآن، در قلوب اهل معرفت حاضر می‌شود، از باب «تداعی معانی» بوده و منشأ آن تلاوت همراه با حضور قلب عارف است. به نظر نگارنده این خواطر و الهامات که هنگام تلاوت باطنی قرآن بر قلوب اهل معرفت وارد می‌شود، از باب تداعی معانی نیست. به منظور تقریر بهتر این دیدگاه، نخست معنا، اقسام و شرایط تداعی معانی را بررسی و سپس ادعای خود را اثبات می‌کنیم.

۱-۲-۳. تداعی معانی

«تداعی» مصدر باب تفاعل از ریشه «دعو» به معنای یکدیگر را خواندن است (ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۴، ص ۲۵۹). «تداعی معانی» یا «تداعی خواطر» یعنی: نفس انسان از تصور یک معنا، به معنایی دیگر منتقل شود. برخی از روان‌شناسان در تعریف «تداعی» چنین گفته‌اند: «یجاد رابطه بین تصورات ذهنی که در یک زمان اتفاق می‌افتد و از لحاظ ماهیت، یکسان و یا متضاد هستند» (نرمان، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۱۵).

به عبارت دیگر بعضی نفسانیات با روابطی مخصوص، چنان پیوستگی به هم پیدا می‌کنند که هرگاه یکی از آنها در صحنه ذهن نمایان گردد، فوراً دیگران را نیز در آنجا حاضر می‌کند. این کیفیت «تداعی معانی» نام دارد. یکی از مسائل مهم در نظریه «تداعی معانی» مسئله قوانین تداعی یا کیفیت تداعی و توالی نفسانیات است.

به‌ظاهر، ارسطو نخستین دانشمندی است که به این قوانین اشاره کرده است (شکرشکن و دیگران، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۵). او ارتباط بین اموری را که در ذهن تداعی می‌شوند تابع سه اصل «مجاورت»، «مشابهت» و «تضاد» دانسته است.

مقصود از «مجاورت» توالی زمانی یا مکانی دو یا چند شیء و رخداد است؛ مثلاً با شنیدن صدای «رعد»، واژه «برق» تداعی می‌شود؛ زیرا بنا به تجربه، شنیدن رعد و دیدن برق مجاورت دارند. یا مثلاً «میدان آزادی تهران» تداعی‌کننده «برج آزادی» است. مجاورت باید ذهنی باشد. از این رو تا ذهن آن را درک نکرده باشد، تداعی ممکن نمی‌شود.

پس برای کسی که در «میدان آزادی تهران» فقط به «برج آزادی» توجه داشته و تاکنون به فروشگاه نبش میدان التفات نداشته، با شنیدن «میدان آزادی تهران»، فروشگاه نبش میدان تداعی نمی‌شود.

اموری که ذهن میان آنها مشابهتی تشخیص داده باشد نیز همدیگر را تداعی می‌کنند؛ یعنی حضور یکی از آنها در نفس، دیگری را در آنجا حاضر می‌کند. برای مثال، عکس صاحب عکس راه و پسر پدر را و بهار جوانی را و خزان پیری را به یاد می‌آورند. در این اصل هر اندازه مشابهت بیشتر باشد، میل به تداعی افزون‌تر خواهد بود. البته گاهی

مشابهتی اندک نیز موجب تداعی می‌شود؛ مانند اینکه فقط به جهت شباهت صدا یا لبخند شخصی به شخص دیگر، با دیدن یکی از این دو، ذهن شخص دیگر را تداعی کند.

تداعی معانی فقط مختص امور متشابه نیست، بلکه گاهی امور متضاد یکدیگر را تداعی می‌کنند؛ چنان‌که سفیدی، سیاهی را و پیری، جوانی را تداعی می‌کند. البته ناگفته نماند چنان‌که برخی از متفکران نیز تذکر داده‌اند، دو اصل اخیر، یعنی اصل «مشابهت» و «تضاد» را به نوعی می‌توان به اصل «مجاورت» برگرداند (شکرشکن و دیگران، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۵-۷۶).

۲-۲-۳. تفاوت تداعی با واردات عرفانی

به نظر می‌رسد افزون بر اشکالات و ایرادهایی که متفکران غربی و دانشمندان مسلمان بر اصل نظریه «تداعی معانی» وارد ساخته‌اند، بین اموری که یکدیگر را تداعی می‌کنند، با خواطر و واردات عرفانی که نوعی الهام به شمار می‌آیند، چند تفاوت عمده وجود دارد:

نخست اینکه قلمرو تداعی‌گرایی تجربه مادی است و معانی از راه حس و خیال و در نهایت، تفکر کسبی در ذهن تداعی می‌شوند (همان، ص ۶۰-۶۳)، و حال آنکه خواطر و وارداتی که بر اهل معرفت وارد می‌شوند جایگاهشان قلب است و از مقوله «کشف و فتح و علم لدنی وهبی» به شمار می‌آیند. واضح است اموری را که فراتر از حدود تجربه است، نمی‌توان با روش «تجربی» مطالعه کرد.

البته ممکن است به این اشکال چنین پاسخ داد که ممکن است کسی با شنیدن آیه‌ای به یاد مکاشفات مناسب بیفتد؛ پس چه نیازی به تجربه مادی است؟ در پاسخ می‌توان گفت: یادآوری مکاشفات که از سنخ علم حصولی است، غیر از خود کشف است که از سنخ علم حضوری به شمار می‌آید.

دوم اینکه در تداعی معانی باید پیش‌زمینه ذهنی وجود داشته باشد؛ بدین معنا که قبلاً سابقه‌ای از معنای تداعی شده به علاقه مجاورت یا شباهت و یا تضاد، در ظرف ذهن حضور داشته باشد. از این روست که تکرار یا تعلق خاطر و همچنین دیگر ملاک‌های انتخاب معنا در تسریع امر تداعی‌شونده تأثیرگذارند. این در حالی است که اهل معرفت تصریح دارند که در روند فهم معارف باطنی قرآن، هیچ پیش‌زمینه ذهنی وجود نداشته است و معانی باطنی پس از آماده‌سازی ظرف قلب برای دریافت اسرار و معانی غیبی، برای نخستین بار و یکباره بر قلب آنان وارد می‌شود.

عبدالرزاق کاشانی در مقدمه کتاب *التأویلات* به این نکته اشاره کرده، در این باره می‌گوید:

هر وقت با خود عهد کردم قرآن را تلاوت کنم و با نور ایمان در معانی آن تدبر کنم، در حالی که بر انجام او را مواظبت داشته‌ام، قلبم تنگ و دلم آزرده می‌شد و قلبم 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... زیرا هر آیه‌ای از قرآن معانی فراوانی برآید 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، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۵).

کاشانی در عبارت مذکور، معانی متعدد باطنی را از باب فتح و کشف می‌داند. او در ادامه با تأکید بر اینکه این معانی

از مقوله تفسیر خارج و به حیظه تأویل قرآن مربوط بوده و به حسب احوال، اوقات، مراتب و درجات سالکان متفاوت و متعدد می‌شود، آنها را فهم جدید و نو تلقی می‌کند؛ زیرا از نگاه اهل معرفت هر چند با هجرت خاتم الانبیاء ﷺ از دار فانی باب وحی مسدود شده، لیکن باب فهم برای همیشه گشوده است و قرآن برای هر شخص در هر زمانی به حسب میزان طهارت و درجات و مراتب سلوکی او پیامی تازه و نو دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۰).

سوم اینکه اهل معرفت تصریح کرده‌اند معانی جدیدی که در تلاوت مکرر همراه با حضور قلب برای آنان حاصل می‌شود از مقوله «باطن قرآن» بوده و مراد متکلم وحی است. علمای علم اصول معتقدند: دلالتی که تابع اراده است، دلالت «تصدیقیه» است، و دلالت «تصوریه»، هر چند قسیم دلالت تصدیقیه و از اقسام آن به حساب آمده، اما در واقع دلالت نیست و مجازاً از اقسام دلالت شمرده شده است. در واقع این تقسیم برای دلالت، از باب تقسیم شیء به خودش و غیرخودش است. آنان گفته‌اند: دلالت تصوریه از باب تداعی معانی است (مظفر، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۵؛ ج ۳، ص ۱۵۱).

بر این اساس اگر تفاسیر عرفانی را از باب تداعی معانی بدانیم از محدوده دلالت «تصدیقیه»، که تابع اراده است، خارج می‌شود. از این رو تفاسیر عرفانی به دنبال کشف مراد متکلم نبوده، در نتیجه تفسیر یا تأویل نخواهند بود، و حال آنکه به تصریح اهل معرفت آنان در روند فهم متن بر کشف مراد متکلم تأکید دارند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷).

از این رو نویسنده کتاب *بدایة الوصول فی شرح کفایة الأصول* در بحث جواز یا عدم جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا این احتمال را که بطون تودرتوی قرآن از باب تداعی معانی باشد، رد کرده و ارتباط معانی باطنی قرآن را ارتباطی دلالتی به شمار آورده است (آل شیخ راضی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۳). به عبارت دیگر، دلالت «تصوریه» از باب تداعی معانی به شمار می‌آید و نمی‌توان باطن قرآن را که ارتباط دلالتی با ظاهرش دارد، از باب تداعی معانی دانست. از این رو واردات قلبی که هنگام تلاوت قرآن بر قلب خواننده خطور می‌کند با تداعی معانی قابل تفسیر نیست.

۴. نقد و ارزیابی دیدگاه موافقان تفسیر عرفانی

سومین گروه که دیدگاه آنان درباره تأویل و تفسیر عرفانی ارزیابی خواهد شد، دیدگاه موافقان «تفسیر عرفانی» است. البته مقصود از موافق بودن با روش «تفسیر عرفانی» این نیست که این اندیشمندان تمام تفاسیر عرفانی را تلقی به قبول کرده، یا دیدگاه مشترکی درباره تفسیر عرفانی و تأویل داشته باشند، بلکه مراد این است که این افراد مبانی و روش اهل معرفت را در تفسیر قرآن پذیرفته‌اند؛ چه بسا عارفی در تفسیر کریمه‌های قرآنی از اصول و ضوابط تفسیر و تأویل تخطی کرده باشد. از جمله افراد شاخص این گروه امام خمینی رحمته‌الله علیه علامه طباطبائی، آیت‌الله جوادی آملی و استاد سیدیدالله یزدان‌پناه هستند.

امام خمینی^ع دیدگاه ویژه‌ای نسبت به تفسیر قرآن دارد و با آنچه اندیشمندان علوم قرآنی در تعریف «تفسیر» گفته‌اند، کمی تفاوت دارد. به نظر ایشان بیان نکات ادبی، بدیع و بیانی و وجوه اعجاز آن، و قدری بالاتر جهات تاریخی و سبب نزول آیات و اوقات نزول و مکی و مدنی بودن آیات و سور و اختلاف قرائت و اختلافات مفسران از عامه و خاصه و دیگر امور عرضی خارج از مقصد قرآن، بلکه خود آنها موجب احتجاب از قرآن و غفلت از ذکر الهی است.

ایشان معتقد است: به کتاب شریف الهی باید نظر تعلیم داشت و آن را کتاب تعلیم و افاده دانست. به نظر ایشان، معنای «تفسیر» قرآن آن است که مفسر مقاصد کتاب و مراد متکلم آن را شرح دهد. درواقع مفسر واقعی کسی است که مقصد و مراد از نزول قرآن را شرح دهد، نه سبب نزول آن را. بر این اساس وی معتقد است: تا کنون تفسیری برای کتاب خدا نوشته نشده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۲-۱۹۳).

ایشان معتقد است: قرآن ریسمان متصل بین خالق و مخلوق است و به وسیله تعلیمات آن باید رابطه معنوی و ارتباط غیبی بین بندگان خدا و مربی آنها پیدا شود و از قرآن باید علوم الهی و معارف لدنی حاصل شود و مهجور نماندن قرآن متوقف بر فراگیری این علوم از قرآن است، وگرنه غور در صورت ظاهر قرآن و جمود بر آن نیز اخلاص الی الارض و از وساوس شیطان است (همان، ص ۱۹۸-۱۹۹).

ایشان در برخی از آثار خود به صراحت منع از تدبر و تفکر در قرآن و اکتفا به آنچه را مفسران (به معنای مصطلح) در باب قرآن ذکر کرده‌اند و «تفسیر به رأی» خواندن نکات عرفانی و اخلاقی مستفاد از آیات را از حجب مانع فهم قرآن به شمار آورده، می‌گوید:

یکی دیگر از حجب که مانع از استفاده از این صحیفه نورانیه است اعتقاد به آن است که جز آنکه مفسرین نوشته یا فهمیده‌اند کسی را حق استفاده از قرآن شریف نیست، و تفکر و تدبر در آیات شریفه را به «تفسیر به رأی» که ممنوع است، اشتباه نموده‌اند و به واسطه این رأی فاسد و عقیده باطله قرآن شریف را از جمیع فنون استفاده عاری نموده و آن را بکلی مهجور نموده‌اند، در صورتی که استفادات اخلاقی و ایمانی و عرفانی به هیچ‌وجه مربوط به تفسیر نیست تا تفسیر به رأی باشد (همان، ص ۱۹۹).

امام خمینی^ع نیز همچون دیگر اهل معرفت معتقد است: تفسیر ظاهری قرآن و تأویل مکمل هم هستند و برای رسیدن به مراد نهایی حق تعالی در قرآن، باید از ظاهر عبور کرد و به بطون آن رسید. «تأویل» در نظر ایشان به معنای دستیابی به بطن قرآن از گذرگاه ظاهر الفاظ است. مطابق با مراتب فهم، قرآن مرتبه مرتبه تنزل پیدا کرد تا در نهایت، به کسوت لفظ «عربی مبین» درآمد. بنابراین برای رسیدن به حقیقت قرآن که از سنخ الفاظ و مفاهیم نیست، باید از ظاهر گذر کرد و مرحله مرحله بطون معنایی آن را پیمود. پوشش حقیقت قرآن در لفظ عربی، ظاهر آن، و هر مرحله از مراحل صعودی که متناظر با مراتب تنزیل بوده و طبق برخی از روایات هفت مرتبه یا هفتاد مرتبه، بلکه به اعتباری پایانی برای آن تصور نمی‌شود، بطون آن است. به نظر او، علم تفسیر عهده‌دار کشف حجاب از ظاهر الفاظ قرآن و علم تأویل شیوه‌ای در فهم بطون تو در تو و اسرار پوشیده آن است (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۰).

امام خمینی^{علیه السلام} در لابه لای آثار و مکتوبات خویش به برخی از مبانی تأویل و تفسیر عرفانی نیز اشاره کرده است. یکی از مبانی مهم تأویل یا تفسیر عرفانی، ذویطون بودن قرآن است که مورد تأیید قرآن و روایات است. امام خمینی^{علیه السلام} نیز همچون دیگر اهل معرفت، بر این مبنا تأکید داشته، تفسیر عرفانی را مبتنی بر آن می‌داند (موسوی خمینی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۸). ایشان در ضمن تبیین این مبنا، به مسئله مهم «حجیت ظواهر قرآن» و گذر از ظاهر به سوی باطن توجه داشته و هم کسانی که فقط بر ظواهر جمود دارند و راه را بر تفکر و تدبیر در قرآن مسدود کرده‌اند و هم کسانی که به بهانه اخذ به باطن ظاهر را کنار نهاده‌اند، تخطئه کرده، هر دو گروه را از جاده اعتدال خارج می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۷۴-۷۵).

یکی دیگر از مبانی جریان «تفسیر عرفانی»، نظریه «وضع الفاظ برای روح معنا» است. این مبنا اصلی‌ترین و محوری‌ترین مبنا تأویل عرفانی است. طبق این اصل، الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند، نه قالب‌ها. از این رو برای رسیدن به مراد خداوند باید جمود بر ظواهر را کنار نهاد و با دستیابی به روح و حقیقت معانی الفاظ و ابقای ظواهر، از ظاهر به باطن کلام عبور و سخن حق را تفسیر و تأویل کرد. به ظاهر، نخستین بار غزالی با الهام از سخنان عارفان پیش از خود به این اصل تصریح نموده (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۶) و پس از او صدر المتألهین (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص ۹۷) و سپس فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱) این اصل را تبیین کرده‌اند. امام خمینی^{علیه السلام} درباره اهمیت این اصل در فرایند فهم اسرار و رموز باطنی قرآن می‌گوید:

آیا از اشارات اولیا^{علیهم السلام} و کلمات اهل معرفت این معنا را به دست آورده‌ای که الفاظ برای روح معانی و حقیقت آنها وضع شده‌اند؟ و آیا در این باره اندیشیده‌ای؟ به جانم سوگند! که تدبیر در این مطلب، از مصادیق قول معصوم^{علیه السلام} است که می‌فرماید: «ساعتی تفکر کردن از شصت سال عبادت کردن بهتر است»؛ زیرا این مطلب کلید کلیدهای معرفت و اصل اصول فهم اسرار و رموز قرآن است (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۹).

از دیگر موافقان روش «تفسیر عرفانی» علامه طباطبائی است. ایشان معتقد است: قرآن در دلالت خود مستقل است؛ زیرا قرآن از سنخ کلام است و مانند سایر کلام‌های معمولی کاشف از معنای مراد خود است و معنای ظاهری آن برای هر کسی که عالم به لغت عربی باشد، قابل فهم است. به نظر وی اینکه قرآن در برخی از آیات تحدی کرده یا در برخی دیگر به تفکر و تدبیر - که خاصیت تفهم دارد - امر نموده، دلیلی بر این ادعاست. از این رو اینکه برخی گفته‌اند: در فهم مرادات ظاهری قرآن باید به سخنان پیامبر و اهل بیت^{علیهم السلام} رجوع کرد، سخنی ناصواب است. البته این مطلب با اینکه پیغمبر اکرم^{صلی الله علیه و آله} و ائمه اطهار^{علیهم السلام} عهده‌دار بیان جزئیات قوانین و تفصیلات احکام شریعت بوده و سمت معلمی معارف کتاب را دارند، منافاتی ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۴۱-۴۳).

همچنین علامه طباطبائی با توجه به روایاتی که قرآن را ذویطون دانسته‌اند، در کنار معنای ظاهری، قائل به باطن هم هست، اما به نظر ایشان ظاهر و بطن که هر دو از کلام اراده می‌شوند، در طول هم مرادند، نه در عرض همدیگر؛ یعنی نه اراده لفظ اراده باطن را نفی می‌کند و نه اراده باطن مزاحم اراده ظاهر است. ایشان نیز ظاهر را

حجت دانسته، راه رسیدن به باطن کلام وحی را ظاهر آن می‌داند. به نظر علامه، ظاهر عنوان باطن و طریق رسیدن به آن است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۴۵۸-۴۵۹).

علامه طباطبائی در کتاب *قرآن در اسلام و تفسیر المیزان*، ذیل تفسیر آیه شریفه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ... وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ...» (آل عمران: ۷) بحث مفصلی را درباره کاربرد تأویل در قرآن مطرح کرده است. ایشان تأویل قرآن را به مأخذی معنا می‌کند که معارف قرآن از آنجا گرفته می‌شود. ایشان بعد از بررسی و نقد دیدگاه‌های گوناگونی که از سوی اندیشمندان قرآن‌پژوه در بیان معنا و حقیقت تأویل مطرح شده، نظر خود را در باب تأویل قرآن این‌گونه بیان می‌کند:

نظریه تحقیقی در معنای تأویل این است که بگوییم: تأویل (قرآن) حقیقتی است خارجی که بیانات قرآنی، چه احکامش و چه مواضعش و چه حکمت‌هایش مستند به آن است. چنین حقیقتی باطن تمامی آیات قرآنی است، چه محکمش و چه مشابیهش (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۹).

به نظر علامه «تأویل» از سنخ مفاهیم و الفاظ نیست، بلکه امری خارجی است که معانی قرآن به آن رجوع می‌کند؛ چنان‌که الفاظ به معانی خارجی بازمی‌گردند و اینکه خداوند فرموده آیات قرآن تأویل دارند، از این نظر است که آنها از معانی خارجی حکایت می‌کنند (در عبارات اخباری)، یا متعلق به افعال و امور خارجی هستند (در عبارات انشایی).

از این رو «تأویل» وصف خود آیات نیست بلکه وصف متعلق آنها (یعنی معانی خارجی آیات) است. ایشان برای اثبات نظریه خود، به برخی از آیات قرآن که بر اصل و جایگاه حقیقی قرآن نازل شده به زبان عربی و در دسترس بشر دلالت دارد و برخی دیگر از آیات که بر احکام و یکپارچگی حقیقت قرآن قبل از نزول دلالت دارد، استناد کرده و این حقیقت خارجی را که تکیه‌گاه و مستند معانی خارجی آیات قرآن است، «ام‌الکتاب» و تأویل قرآن را دستیابی به معارف ام‌الکتاب و شرط وصول به آن را طهارت باطنی می‌داند.

صاحب تفسیر *المیزان* با بیان اینکه حقیقت قرآن از قبیل مفاهیم ذهنی نیست و اگر خداوند آن حقایق را در قالب الفاظ ریخته، به سبب نزدیکی ذهن بشر به درک گوشه‌ای از آن معارف است. نسبت تأویل را به شیئی که تأویل دارد نسبت صورت به معنا و مثل به ممثّل دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۹).

آیت‌الله جوادی آملی نیز همچون دیگر عرفا معتقد است: قرآن کریم مراتبی دارد و فهم این مراتب به میزان طهارت قاری بستگی دارد. مرتبه ظاهر قرآن درخور فهم عامه مردم و مرحله اعلاّی آن دور از دسترس فکر و علم حصولی صاحب‌نظران است؛ زیرا آن مرحله از سنخ مفهوم و ماهیت و تصور و تصدیق نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۷۱). به نظر او رسیدن به همه معارف قرآن مختص اهل بیت علیهم‌السلام است که نهایت درجه طهارت را دارند و به تصریح قرآن، خداوند آنان را از هرگونه آلودگی و رجس منزّه و پاک کرده است. *آیت‌الله جوادی آملی* همچون استاد بزرگوار خود علامه *طباطبائی* معتقد است: تأویل قرآن از سنخ مفاهیم و الفاظ نیست، بلکه رابطه قرآن و تأویل آن از نوع رابطه مثال و ممثّل است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۲۱).

همچنین به اعتقاد ایشان، «تأویل» در مقابل «تفسیر» و غیر از آن است؛ زیرا تفسیر با الفاظ و مفاهیم سروکار دارد؛ اما تأویل مربوط به حقیقت خارجی قرآن و بیان‌کننده حقیقت عینی و خارجی آن است و از سنخ لفظ و مفهوم ظاهر و حتی باطن مفهومی قرآن نیست. به نظر آیت‌الله جوادی آملی ظاهر و باطن مفهومی قرآن هر دو داخل در مقوله تفسیر است و تفسیر باطن قرآن هر اندازه امتداد یابد و عمیق شود، غیر از تأویل آن است.

از دیگر اندیشمندان دوران معاصر که موافق تفسیر عرفانی بوده و انواع مبانی و روش‌های نیل به آن را تبیین کرده، استاد سیدبی‌الله یزدان‌پناه است. ایشان تأویل متنی عرفانی را به چهار نوع تقسیم می‌کند: تأویل طولی، تأویل عرضی، جری و تطبیق، و تأویل ذوقی.

به نظر ایشان «تأویل طولی» گذر از ظاهر کلام و رسیدن به لایه‌های باطنی کلام است؛ لایه‌های باطنی که در طول معنای ظاهری بوده، با آن تضاد ندارند. از جمله مبانی مهم آن ذوب‌طون بودن متون شریعت، به‌ویژه قرآن و اصل مهم و کاربردی «وضع الفاظ برای روح معنا» است.

«تأویل عرضی» یعنی: یک لفظ یا عبارت در یک سطح از مراتب فهم، معانی متعددی داشته، به‌گونه‌ای که تمام آن معانی مراد متکلم نیز باشد. از جمله مبانی تأویل عرضی پذیرش «استعمال لفظ واحد در بیشتر از یک معنا» و مسئله سیاق‌های شناور و تفکیک اتصالی کلام وحی است.

به نظر استاد یزدان‌پناه اهل معرفت در استنباط و استخراج معانی باطنی آیات و روایات از دو روش بهره می‌برند: روش نخست که اعتبار و ارزش آن از روش دوم بیشتر بوده و روش اصلی استنباط آموزه‌های عرفانی از متون دینی است، روش «شهودی» نام دارد. روش دوم که درجه اعتبار آن از روش دوم پایین‌تر بوده و مبتنی بر تفکر و تدبیر در ظاهر آیات قرآن و تفسیر برخی از آیات با آیات دیگر است، روش «علمی» نامیده می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۳، ص ۱۰-۳۵).

۴-۱. نقد و ارزیابی

در بین موافقان روش «تفسیر عرفانی»، دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی درباره تأویل قرآن، دیدگاه منحصربه‌فردی است. به نظر نگارنده تطبیق انحصاری معنای «تأویل قرآن» بر حقیقت خارجی «ام‌الکتاب» و خروج بطون طولی یا عرضی معنایی از دایره شمول تأویل صحیح نیست؛ زیرا در آیه هفتم سوره «أل عمران»، کلمه «تأویل» در عبارت «ابتغاء تأویله» ظهور در معنای «معنا و مفهوم» دارد. به عبارت دیگر فضای عبارت «ابتغاء تأویله» با توجه به اینکه صحبت از مشابه و محکم است، فضای مفهوم و معناست، نه حقیقت خارجی و بطن قرآن. بیماردلان از بین معانی محتمل و چندپهلوی لفظ مشابه، یکی از معانی را که متناسب با امیال نفسانی و خواسته‌های شهوانی آنها بود انتخاب می‌کردند و برای ایجاد فتنه آن را مراد و مقصود خداوند می‌خواندند.

خداوند در این آیه نمی‌خواهد بگوید آنها به دنبال عمق و حقیقت خارجی قرآن هستند. پس آیه ظهور جدی دارد در اینکه در عبارت «ابتغاء تأویله» سخن از معنا و مفهوم آیه است، نه حقیقت و عمق قرآن.

حتی در جریان تأویل خواب در داستان حضرت یوسف علیه السلام و جریان تأویل افعال در داستان حضرت خضر علیه السلام نیز لزوماً تأویل به معنای حقیقت خارجی رؤیا و افعال صورت گرفته در خارج نیست، بلکه «تأویل رؤیا» یعنی: خوابی را که معبر معنا می‌کند در خارج اتفاق می‌افتد، یا «تأویل فعل» یعنی بیان سر آن کار، و اینکه ضرورتاً به معنای حقیقت خارجی باشد پذیرفته نیست.

چنان که پیش‌تر در معنای لغوی «تأویل» گفته شد، «تأویل» به معنای مرجع و مثال است. «تأویل خواب» یعنی: برگرداندن به اصلش. «تأویل فعل و حادثه» یعنی: برگرداندن به رمز و رازش. و «تأویل آیه» یعنی: رجوع به اصل آیه، خواه از سنخ مفاهیم باشد و خواه از سنخ امور خارجی. بله، به لحاظ پیوند محکم معنا با حقیقت خارجی گاهی این دو با هم خلط می‌شوند. بر این اساس تأویل در آیه هفتم سوره مبارکه «أل عمران» باید به گونه‌ای معنا شود که افزون بر حقیقت خارجی، شامل معنا نیز شود. حتی اگر «تأویل» به معنای «حقیقت خارجی» هم باشد، سیاق آیه مذکور معنا و مفهوم کلام است. تنها آیه‌ای که ظهور در حقیقت خارجی دارد آیه ۳۹ سوره «یونس» است؛ اما با یک نمونه نمی‌توان حکم کلی به کاربرد معنای تأویل در قرآن کرد.

دلیل دیگر اهل معرفت بر این ادعا، افزون بر آنچه گفته شد، فراز دوم آیه محل بحث، یعنی عبارت «و ما یعلم تأویله الا الله» است. واژه «تأویل» در این آیه شریفه به کتاب «قرآن» اضافه شده و به قرینه کلمه «تأویل» در عبارت «ابتغاء تأویله» که ظهور در معنای «معنا و مفهوم» دارد و نیز در سیاق نفی واقع شدن واژه «تأویل» در فراز دوم که نکره است و دلالت بر عموم دارد، تأویل در آیه مذکور هم حقایق خارجی را شامل می‌شود و هم معانی باطنی را.

علاوه بر این برخی از روایات معصومان علیهم السلام در مسئله ذوجوه بودن قرآن، از جمله روایت صحیح فضیل بن یسار از امام محمدباقر علیه السلام نیز مطلب ادعایی اهل معرفت را تأیید می‌کند. امام باقر علیه السلام در توضیح روایت مشهور نبوی که درباره ظاهر و بطن قرآن است، می‌فرماید: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ، مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۹۷)؛ یعنی ظاهر قرآن تنزیل و باطن آن تأویلش است. تأویل برخی گذشته و تأویل بعضی هنوز نیامده است.

حضرت در این عبارت، ظاهر قرآن را «تنزیل» آن و بطن قرآن را به صورت مطلق «تأویل» آن برشمرده‌اند، اعم از اینکه معنایی از معانی باطنی قرآن باشد، یا حقیقت خارجی ام‌الکتاب. امام علیه السلام در ادامه روایت به آیه محل بحث استشهاد کرده، می‌فرماید: «وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ نَحْنُ نَعْلَمُهُ». استشهاد به آیه مذکور حکایت از این دارد که واژه «تأویل» در این آیه شریفه نیز هر دو سطح تأویل، یعنی معانی باطنی و حقیقت خارجی را شامل می‌شود.

بله، اصل در تأویل رسیدن به ام‌الکتاب و دستیابی به آن مقام است که از جهتی فقط مخصوص پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام است که متصف به نهایت درجه طهارت باطنی (یعنی عصمت) هستند؛ اما این بدان معنا نیست که نیل

به اسرار معانی باطنی قرآن و ژرف‌کاوی در لایه‌های تو در تویش، داخل در محدوده تأویل نباشد و نتوان نام آن را «تأویل» نهاد.

نتیجه‌گیری

۱. درباره تأویل و تفسیر عرفانی دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است. دیدگاه اندیشمندان معاصر حوزه علمیه قم را می‌توان به سه گروه مخالفان، موافقان و قائلان به تفصیل تقسیم کرد.

۲. از جمله مخالفان تفسیر عرفانی در سده اخیر عباسعلی عمیدزنجانی و حسین علوی مهر هستند.

مخالفان تفسیر عرفانی عمدتاً سه دلیل در رد روش تفسیر عرفانی بیان کرده‌اند. مهم‌ترین دلیل آنان کنار گذاشتن ظاهر و توجه به باطن قرآن، آن هم بدون رعایت قواعد و ضوابط تأویل است. در نگاه مخالفان، «تفسیر عرفانی» همانند تفسیر باطنیه است. به نظر نگارنده هم‌تراز قرار دادن تفاسیر عرفانی و تفاسیر باطنیه صحیح نیست؛ زیرا اهل معرفت در آثار و سخنان خود تصریح دارند که هم ظاهر و هم باطن قرآن و شریعت اهمیت دارد و رسیدن به باطن از دریچه و گذرگاه ظاهر است، برخلاف باطنیه محض که به ظواهر اعتنا نکرده و آن را رمز و نماد نیل به باطن به شمار می‌آورند.

۳. از جمله موافقان «تفسیر عرفانی» در دوران معاصر، امام خمینی علیه السلام علامه طباطبائی، آیت‌الله جوادی آملی و استاد سیدیدالله یزدان‌پناه هستند. موافقان «تفسیر عرفانی» نوعاً مبانی تأویل و تفسیر عرفانی، همچون ذوبطون بودن قرآن و وضع الفاظ برای ارواح معانی را پذیرفته‌اند، اما در چستی و حقیقت تأویل و رابطه تأویل و بطن قرآن اختلاف نظر دارند. به نظر نگارنده بطون معنایی بر خلاف دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی در دایره تأویل قرآن است، نه تفسیر.

۴. آیت‌الله محمدهادی معرفت، محمدعلی رضایی اصفهانی و محمدکاظم شاکر از جمله اندیشمندانی هستند که در پذیرش یا رد روش «تفسیر عرفانی» قائل به تفصیل شده‌اند. عمده دلیل نپذیرفتن برخی از تفاسیر عرفانی از دیدگاه قائلان به تفصیل، تحمیل نظریات عرفانی و فلسفی، از جمله نظریه «وحدت وجود» بر قرآن، تلقی تجربی از وحی و بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی و تکثیرپذیری فهم و قرائت بی‌ضابطه است.

۵. خواطر و الهاماتی که هنگام تلاوت باطنی قرآن بر قلوب اهل معرفت وارد می‌شود، از باب «تداعی معانی» نیست؛ زیرا قلمرو تداعی‌گرایی تجربه مادی بوده و معانی از راه حس و خیال و در نهایت تفکر کسبی در ذهن تداعی می‌شوند، و حال آنکه خواطر و وارداتی که بر اهل معرفت وارد می‌شوند جایگاهشان قلب است و از مقوله کشف و فتح و علم لدنی وهبی به شمار می‌آیند.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارالصادر.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۰۵ق، *لسان‌العرب*، قم، ادب حوزه.
- اخوان، محمد، ۱۳۸۴، «درآمدی بر تفسیر عرفانی و بررسی ریشه‌های آن»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۴۲ و ۴۳، ص ۲۴۶-۲۸۵.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۸، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- اسعدی، محمد و همکاران، ۱۳۸۹، *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- آتش، سلیمان، ۱۳۸۱، *مکتب تفسیر اثناساری*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- آل شیخ راضی، محمداطهر، ۱۴۲۶ق، *بداية الوصول فی شرح کفایة الاصول*، قم، الهادی.
- بابایی، علی‌اکبر، ۱۳۸۶، *مکاتب تفسیری*، تهران و قم، سمت و پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، چ هشتم، قم، اسراء.
- ذهبی، محمدحسین، بی‌تا، *التفسیر و المفسرون*، بیروت، بی‌نا.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۹۰، *منطق تفسیر*، قم، المصطفی.
- رضمانی، رضا، ۱۳۹۸، «روش‌شناسی تفسیر انفسی عرفانی» *عرفان اسلامی*، ش ۵۹، ص ۲۰۷-۲۲۲.
- سراج طوسی، ابونصر عبدالله‌بن علی، ۱۹۱۴م، *اللمع فی التصوف*، تصحیح و مقدمه رینولد ان نیکلسون، لینن، بریل.
- شاکر، محمدکاظم، ۱۳۷۶، *روش‌های تأویل قرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- شاهرودی، سیدعبدلوهاب، ۱۳۸۰، «درآمدی بر تفسیر و تفاسیر عرفانی»، *گلستان قرآن*، ش ۶۷، ص ۳۱-۳۶.
- شکرشکن، حسین و دیگران، ۱۳۹۲، *مکتب‌های روانشناسی و نقد آن*، چ هشتم، تهران، سمت.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، *قرآن در اسلام*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- علوی‌مهر، حسین، ۱۳۸۱، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، قم، اسوه.
- عمیدزنجانی، عباسعلی، ۱۳۷۳، *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، چ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۰۹ق، *جواهر القرآن و درره*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- _____، ۱۴۱۶ق، *مجموعه آثار (مشکاة الانوار)*، بیروت، دارالفکر.
- _____، ۱۴۲۰ق، *فضائح الباطنیه*، بیروت، مکتبه العصریه.
- فیض کاشانی، محسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر صافی*، چ دوم، تهران، الصدر.
- قاسم‌پور، محسن، بی‌تا، *پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی*، قم، مؤسسه فرهنگی هنری ثمین.
- قونوی، صدرالدین محمدبن اسحاق، ۱۳۸۱، *اعجاز البیان فی تفسیر آم القرآن*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۲ق، *تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- گلدرزیه، اینگاس، ۱۳۷۴ق، *مذاهب التفسیر الاسلامی*، ترجمه عبدالحلیم النجار، قاهره، مکتبه الخانجی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۱ق، *اصول الفقه*، قم، جامعه مدرسین.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۹، *تفسیر و مفسران*، ترجمه علی خیاط و علی نصیری، قم، التمهید.
- _____، ۱۳۸۷، *التفسیر الاترئی الجامعی*، قم، التمهید.
- _____، ۱۴۲۸ق، *التفسیر و المفسرون فی نوبه القشیب*، مشهد، الجامعه الرضویه.

موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۲، *آداب الصلاة*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____، ۱۳۷۵، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة*، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____، ۱۴۱۰ق، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، پاسدار اسلام.

_____، ۱۴۲۸ق، *شرح دعاء السحر*، چ چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

مؤدب، سیدرضا، ۱۳۸۰، *روئس‌های تفسیر قرآن*، قم، اشراق.

نرمان، ل.مان، ۱۳۶۴، *اصول روانشناسی*، ترجمه محمود ساعتچی، چ هشتم، تهران، امیرکبیر.

یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۳، «تأویل عرفانی و اسرار شریعت» در: *کنگره اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی امام خمینی*، تهران، مؤسسه

تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

جایگاه‌شناسی «عرفان اجتماعی»

در حوزه علمیة قم در سده اخیر (۱۳۰۰-۱۴۰۰) *

سعید هلالیان / طلبة سطح چهار تفسیر گرایش اخلاق اسلامی حوزه علمیة قم

Helalian110@gmail.com

 orcid.org/0000-0001-9474-2424



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳

چکیده

ابعاد گوناگون عرفان اسلامی در روندی متکامل در متن سنت فکری - فرهنگی اسلامی بروز یافته که از جمله مهم‌ترین آنها «عرفان اجتماعی» است که به معنای واقعی، در سده اخیر و از متن حوزه علمیة قم و به‌طور خاص‌تر، در بستر مکتب امام شکل گرفته و موجب آثار فرهنگی - تمدنی بسیاری شده است. عرفان اجتماعی ظرفیت‌های بالفعل و بالقوه فراوانی دارد که می‌توانند تحولات بسیاری را در سنت حکمی و عرفانی و نیز در فرایند تحقق اهداف گام دوم انقلاب رقم بزنند. با این حال، چنان‌که شایسته است بدان‌ها توجه نمی‌شود. واکاوی عرفان اجتماعی می‌تواند زمینه بهره‌گیری صحیح‌تر، افزون‌تر و عمیق‌تر از ظرفیت‌های انبوه آن را فراهم سازد؛ چنان‌که از افتادن در دام برخی آسیب‌ها و انحراف‌ها جلوگیری می‌کند؛ مانند دوری از هویت ناب آن، یعنی «معنویت توحیدی عقلانی، شریعت‌محور و فقاهتی» یا بستر صحیحی که مکتب امام برای عرفان اجتماعی فراهم آورد. از این‌رو نوشتار حاضر، با به‌کارگیری روش توصیفی - تحلیلی، به جایگاه‌شناسی عرفان اجتماعی در مهد اصلی پدیدآیی و ظرف اصیل استمرار آن، یعنی حوزه قم در سده اخیر می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: عرفان اسلامی، عرفان اجتماعی، حوزه علمیة قم، مکتب امام، گام دوم.

دین مبین اسلام به منظور رساندن انسان به کمال و سعادت نهایی، به همه ابعاد آدمی توجه دارد. بدین‌رو، آموزه‌ها، هنجارها و برنامه‌های عملی اسلام، ابعاد گوناگون هستی‌شناختی، فردی، اجتماعی، اخلاقی، معنوی، فرهنگی، حکومتی، و تمدنی دارند. اسلام‌شناسی و اسلام‌گستری در هر بُعد دین به تلاش‌های متمرکز تخصصی نیاز دارد. «حوزه‌های علمیه» بدین سبب شکل گرفته‌اند و در بستر آنها علمی متناسب با این ابعاد پدید آمده‌اند. یکی از این علوم «عرفان اجتماعی» است.

این نوشتار در پی پاسخ به این پرسش است که «عرفان اجتماعی چه جایگاهی در سده اخیر حوزه قم دارد؟» نتایج این‌گونه بررسی‌ها در حیطه‌های گوناگونی کاربرد دارند و از آسیب‌های بسیاری نیز پیشگیری می‌کند؛ مانند تحریف هویت معنوی توحیدی انقلاب، انحراف عرفان ناب اسلامی، بی‌پاسخ ماندن نیازهای فطری معنوی انسان‌ها، گسترش و سیطره عرفان‌نماهای ناقص یا کاذب و خارج از حیطه نهاد رسمی دین‌شناسی و دین‌گستری (میرخلیلی، ۱۳۹۰)، مصادره میراث و سرمایه‌های حوزوی، و

۱. پیشینه بحث

چنانچه اشاره شد، «عرفان اجتماعی» به‌مثابه یک دانش در بدایات تکون و شکل‌گیری جدی است. از این‌رو به‌لحاظ پیشینه نیز هرچند بُن‌مایه‌های نظری و رفتاری انبوهی در تراث و فرهنگ اسلامی یافت می‌شود، اما این مقوله به‌عنوان ساحتی دانشی؛ به‌ویژه در حیطه خاص حوزه علمیه، مورد کاوش قرار نگرفته است. در نتیجه، آثار مباشر و مستقل چندانی نیز در این وادی یافت نمی‌شود که می‌توان به تک‌نگارهای مانند «نگرش سیستمی به عرفان اجتماعی اسلام با تأکید بر اندیشه عرفانی امام خمینی» اشاره کرد (عبداللهی، ۱۳۹۷).

۲. چیستی «عرفان اجتماعی»

برای بررسی چیستی عرفان اجتماعی، نخست باید به ابعاد عرفان اسلامی اشاره شود. عرفان در تکاملی تاریخی در بستر سنت فکری فرهنگی - اسلامی، ابعاد گوناگون عینی و علمی یافته است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۶-۲۹) که مهم‌ترین آنها عبارتند از: بعد سلوکی، بعد معرفتی، بعد روشی، بعد احساسی - عاطفی، بعد تربیتی - فرهنگی. هریک از این ابعاد، خود دارای زیرشاخه‌هایی است که در شکل (۱) آمده است:

شکل ۱: ابعاد عینی و علمی عرفان



هرچند ابعاد یادشده کمابیش آثار اجتماعی داشته‌اند، اما می‌توان گفت: «عرفان اجتماعی» تا پیش از نهضت امام، به حدّ نصاب حقیقی خود نرسیده بود. مراد از «عرفان اجتماعی» در اینجا امتداد اجتماعی عرفان یا بروز و بسط اجتماعی اندیشه عرفانی و معنویت توحیدی در گستره اجتماع، فرهنگ، حکومت و تمدن، به گونه‌ای است که فضای سلوک همگانی‌تر در عرصه‌های یادشده فراهم شود.

۳. امکان و وقوع عرفان اجتماعی

درباره عرفان اجتماعی باید در دو مقام ثبوت و اثبات یا امکان و وقوع سخن گفت. به لحاظ ثبوتی، عرفان اسلامی ظرفیت‌های زیادی دارد که امکان پیدایش عرفان اجتماعی را ممکن می‌سازند. هیچ‌کدام از مبادی معرفتی عرفان، مانند اعتقاد به وحدت وجود و اعیان ثابتة مستلزم جبرگرایی و عدم امکان فعالیت اجتماعی نیستند و «حتی اطلاع از سیرالقدر نیز مانع فعالیت‌های اجتماعی، اجرای شریعت و دعوت به دین حق نیست» (موسوی خمینی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۷۷). بلکه ظرفیت‌های متعدد زمینه‌ساز و داعی بسط توحید در همه عرصه‌های فردی و اجتماعی نیز هستند که می‌توانند معنویت، عقلانیت و شریعت‌محوری لازم در جامعه را در دستگامی سازوار و در سطوح همگانی تا نخبگانی تأمین کنند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۴؛ یزدان‌پناه و هلالیان، ۱۴۰۲، ص ۴-۳۰؛ طاهرزاده، بی‌تا، ص ۳۸-۵۸) که می‌توان از آن به «معنویت عقلانی شریعت‌محور» تعبیر کرد.

اما به لحاظ وقوع، هرچند عرفان در همه ادوار، کمابیش بُعد اجتماعی و گاه بسط‌های محدود اجتماعی داشته (ر.ک: زاهدی، ۱۳۹۸)، اما این بُعد چندان گسترده و فعال نبوده است که بتوان از وقوع عرفان اجتماعی به مثابه یک بُعد حقیقی بالفعل همه‌جانبه سخن گفت. چنین بُعدی در حد نصاب کافی، در دوره اخیر عرفان اسلامی رقم خورد که باید آن را ظرف رویش و جوانه‌زنی حقیقی عرفان اجتماعی دانست. بخش مهمی از این رخداد نیز در حوزه قم در سده اخیر، به‌ویژه در مقطع نهضت اسلامی و به‌طور خاص‌تر، پس از پیروزی و در بستر مکتب امام رخ داده است.

عرفان اسلامی در دوره بعد از ظهور حکمت متعالیه، شاهد همگرایی تاریخی دو جریان فلسفی و عرفانی بود که ابتدا توسط صدرالمتألهین به نتیجه رسید و این خود موجب پیوند عمیق عرفان با فلسفه و معارف شیعی شد. در عمل نیز مکتب تربیتی صدرالمتألهین منشأ پیدایش نسل بی‌ظنبری از عالمان فرهیخته حکیم شد که امتدادهای علمی، اجتماعی و فرهنگی آنها تاکنون ادامه دارد (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۲؛ ر.ک: صدوقی سها، ۱۳۸۱؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۳۶-۱۷۳).

۴. ادوار حوزه قم

۴-۱. شکل‌گیری و استقرار: قرن ۱ تا نیمه قرن ۴

این دوره به شاگردان و تابعان ائمه اطهار علیهم‌السلام اختصاص دارد. قم به سال ۲۳ق فتح و به تدریج، در نیمه دوم قرن یکم، زمینه‌های پیریزی حوزه‌های شیعی در آن فراهم شد که بیشتر به ورود خاندان اشعری بدانجا به سال ۸۳ق

برمی‌گردد. در قرن دوم، قم پایگاه امامیه شد. ورود حضرت معصومه علیها السلام در ابتدای قرن سوم (۲۰۱ق)، موجب جلب امامزادگان، علماء، محدثان و فقههای برجسته شیعه گردید، تا آنجاکه مرکز نشر حدیث، کلام، رجال، فقه و تفسیر امامیه - البته با رویکرد غالب حدیثی - شد (بالذری، ۱۹۸۸، ص ۳۰۴؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۱۳؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ج ۴، ص ۳۹۷-۳۹۸ ق، ص ۱۳۲ ق، ص ۱۳۶ ق، ص ۳۵۷-۳۸۰؛ زهره کاشانی، ۱۳۹۴، ص ۱۷-۲۱ و ۳۱-۶۲).

۴-۲. افول نسبی: نیمه قرن ۴ تا قرن ۱۰

عواملی مانند کاهش شوکت اشعریان (زهره کاشانی، ۱۳۹۴، ص ۱۶ ق، ص ۱۳۶۱، ص ۴۰۶-۴۱۰)، رونق حوزه ری و بغداد در قرن چهارم و طلوع عالمانی همانند شیخ صدوق، مرحوم کلینی، شیخ مفید، سیدین و شیخ طوسی در آنها، موجب رکود نسبی حوزه قم شد، اما هنوز در قرن ۶ و ۵ مرکز فقههای شیعه بود (قزوینی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۲-۱۶۴؛ فقیهی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ج ۴، ص ۳۹۸). پس از سقوط حکومت شیعی آل بویه (۳۲۱-۴۴۸ق)، به‌ویژه در قرن ۹، قم بارها آماج حملات حکومت‌های متعصب و مغولان (۶۲۱ق) قرار گرفت و ضعیف شد، هرچند هویت شیعی قم و حوزه‌اش کمابیش تداوم یافت (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۱۲؛ تهرانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ ج ۳، ص ۱۳۸ و ۱۶۵؛ ج ۴، ص ۱۱).

۴-۳. شکوفایی نسبی و افول مجدد: قرن ۱۰ تا ۱۴

با استقرار حکومت شیعی صفویه در قرن ۱۰، به‌ویژه با هجرت علمای جبل عامل، حوزه قم جان تازه‌ای گرفت. هرچند حوزه قم رویکرد نقلی داشت، اما با رشد تدریجی اخباری‌گری، به‌ویژه در قرن ۱۰ تا ۱۲، برخی علوم (مانند اصول و معقول) بیشتر در حاشیه قرار گرفتند. تقریباً در همین زمان، در حاشیه قم، یعنی کهک و سپس قم، جریان دیگری شکل گرفت. حکیم ربانی *صدرالمآلهین* (م ۱۰۴۵ق) و برخی شاگردان و پیروانش، مانند *عبدالرزاق لاهیجی* (م ۱۰۷۲ق)، *فیض کاشانی* (م ۱۰۹۱ق)، *ملاحسین تنکابنی* و *قاضی سعید قمی* (م ۱۱۰۳ق) بنای علوم عقلی، عرفانی، حدیثی و تفسیری را - البته به شیوه اجتهادی - تحکیم بخشیدند و بانی سلسله‌ای نورانی شدند.

مهم‌ترین ویژگی دوره سوم حوزه قم شکل‌گیری نخستین دوره جدی حوزه فلسفی - عرفانی در آن است. پس از سقوط صفویان (۱۱۰۱ش) در بسیاری اوقات رکود و نابسامانی بر شهر و حوزه قم حاکم بود (زهره کاشانی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۶-۹۱). در انتهای دوره سوم (اواخر قرن ۱۳)، در اثر شرایط اجتماعی و سیاسی، از جمله قضایای مشروطه و افزایش سیطره بیگانگان، حوزه قم دوباره به بی‌نظمی و فترت کشیده شد، اما برخی علما همچون *آیت‌الله فیض، آیت‌الله باقری، آیت‌الله ارباب و آیت‌الله کبیر قمی* کوشیدند چراغ علم خاموش نشود.

۴-۴. بازتأسیس و شکوفایی همه‌جانبه: اوایل قرن ۱۴ به بعد

اوضاع یادشده و بروز اسلام‌ستیزی *رضاخان* علمای قم را به فکر جدی جست‌وجوی زعیمی مقتدر برای احیای حوزه انداخت. حاصل این تلاش‌ها هجرت *آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری* (۱۲۳۸-۱۳۱۵ش) در رجب ۱۳۴۰ق

(فروردین ۱۳۰۱ش) به قم بود (شریف رازی، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۲۸۸؛ کریمی جهرمی، ۱۳۷۲، ص ۵۸؛ حائری، ۱۳۶۰، ص ۱۷۹-۱۸۰). حوزه جدید چنان بُنیه‌های مستحکمی داشت که توانست قریب نیم قرن در بدترین شرایط، از وضعیت رو به مرگ خارج شود و ابعاد ملی و بین‌المللی گرفته، انقلاب اسلامی را به ثمر رساند و چهار دهه بعد، آن را در جامعه جمهوری اسلامی به گام دوم در ترازوی تمدنی برساند.

۵. عرفان اجتماعی در حوزه قم

از دستاوردهای مهم حوزه جدید قم، تبلور ابعاد بیشتری از دین، از جمله عرفان ناب اسلامی بود. انقلاب اسلامی موجب ورود سنت حکمی - عرفانی به دوره‌ای جدید، یعنی بسط اجتماعی، فرهنگی، حکومتی و تمدنی در ابعاد گوناگون شد. بخش عمده این رخداد از حوزه قم و به‌طور خاص‌تر از «مکتب امام» ریشه می‌گیرد که موطن اصلی‌اش حوزه قم است. از این‌رو عرفان اجتماعی در حوزه جدید قم، ذیل دو مقطع بررسی می‌شود:

۵-۱. مقطع نخست: از بازتأسیس تا پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۰۱-۱۳۵۷ش)

مهم‌ترین دغدغه مؤسس حوزه بازتأسیس و بقای اصل حوزه در طوفان متلاطم اوضاع ملی و جهانی، بخصوص خنثاکردن توطئه‌های استعمار و بالاخص دین‌زدایی از جامعه بود که توسط مجری سرسپرده‌ای مانند رضاخان اجرا شد. به تبع شرایط دشوار جامعه و مخالفت‌های برخی اهل جمود، علوم عقلی - عرفانی نیز در رکود نسبی بودند و آثار اجتماعی چندانی نداشتند. هر چند عرفان اجتماعی در این مقطع چندان توسعه نیافت، اما بذرهايش به‌دست تنی چند از بزرگان اهل معرفت کاشته شد - که بدان‌ها اشاره می‌شود:

۵-۱-۱. میرزا جواد آقا ملکی تبریزی

شیخ جلیل‌القدر عارف‌بالله حاج میرزا جواد ملکی تبریزی (م ۱۳۰۴ش) در نجف اشرف، افزون بر تحصیل نزد عالمانی همچون آقارضا همدانی و آخوند خراسانی، به مدت ۱۴ سال از محضر زبدة‌العارفین آخوند ملاحسینی‌قلی همدانی بهره‌های معنوی فراوان برد و در سال ۱۲۸۲ش به تبریز بازگشت و به ترویج احکام و تهذیب نفوس پرداخت. اما به سبب خرابی اوضاع، در سال ۱۲۹۰ش به قم هجرت نمود (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۴۰؛ همو، ۱۳۸۰الف، ص ۴۵۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶، ص ۹۹-۱۳۰).

وی عارفی حکیم و فقیهی بود که چراغ عرفان و اخلاق عرفانی را در حوزه جدید قم روشن نمود و در ۱۴ سال اخیر عمرش که نزیل قم بود، با سیره عملی، شاگردپروی و نگارش آثار قویم (مانند المراقبات، لقاءالله و اسرار الصلاة) نقش مهمی در بسط و ترویج همگانی معنویت توحیدی شریعت‌محور از آن پایگاه ایمانی داشت، به‌ویژه آنکه آثارش به شیوه قرآن به‌زبان ساده، اما ژرف و پرمعنا نگاشته شده‌اند.

شاگردان خاصش، مانند سیدحسین فاطمی، ملاعلی همدانی، سیدمحمود یزدی و شیخ اسماعیل تائب نیز در ترویج تهذیب و اخلاق در حوزه و جامعه نقش مؤثری داشتند. افزون بر درس اخلاق خصوصی در منزل، درس اخلاق همگانی‌اش از محافل گسترش معنویت در اجتماع بود (شریف رازی، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۲۶).

۲-۱-۵. میرزا علی‌اکبر حکیم یزدی

آیت‌الله میرزا علی‌اکبر مدرس یزدی (حکمی)، معروف به «حکیم الهی» (م ۱۳۰۴ش) پس از تحصیل مقدمات در یزد، نزد استادان بارز فلسفه، عرفان و ریاضیات (مثل میرزا جهانگیرخان قشقایی و آقامحمدرضا قمشه‌ای در اصفهان و آقاعلی مدرس، میرزا ابوالحسن جلوه و میرزا حسین سبزواری در تهران) شاگردی نمود. چندی بعد به قم رفت و پس از بازتأسیس حوزه از مدرسان شاخص معقول گردید، اما مخالفان فلسفه و عرفان رفتار خوبی نسبت به او نداشتند که امام خمینی^{ره} به تلخی از آن یاد می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف، ص ۱۸۵-۱۹۰). وی شاگردان زیادی داشت؛ از جمله امام خمینی^{ره} (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۴۲۷)، سیدرضا بهاء‌الدینی، سیدمحمدتقی و سیداحمد خوانساری، سیدشهاب‌الدین مرعشی، میرزاخلیل کمره‌ای، سیدعلی یثربی کاشانی و میرزا محمدتقی اشراقی که موجب ترویج معقول و عرفان در حوزه و جامعه شدند (قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱-۱۲۰؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۵۳۳).

۳-۱-۵. آیت‌الله شاه‌آبادی

هرچند عارف کامل آیت‌الله محمدعلی شاه‌آبادی (۱۲۵۴-۱۳۲۸ش) را به لحاظی باید از مکتب حکمی تهران دانست، اما به لحاظ تأثیرگذاری جزو حوزه قم است؛ زیرا بیشترین تأثیرها و ثمره‌ها بر عرفان را در سالیان اقامتش در قم (۱۳۰۷-۱۳۱۴ش)، به‌ویژه با تربیت شاگردانی بسان امام خمینی^{ره} و آیت‌الله بهاء‌الدینی داشت. افزون بر دروس رسمی و غیررسمی معقول و عرفان، ایشان جلسه‌های درس اخلاق در شب‌های پنج‌شنبه در مسجد «عشقعلی» برگزار می‌کرد.

آیت‌الله شاه‌آبادی مؤثرترین شخص تأثیرگذار در شکل‌گیری شخصیت امام خمینی^{ره} در ابعاد گوناگون، به‌ویژه بسط عرفان بود و از این طریق، مهم‌ترین تأثیر را در تحقق عرفان اجتماعی داشت. تأثیر امام خمینی^{ره} از استاد، تک‌بُدی نبود و جوانب متعدد معرفتی، اجتماعی - فرهنگی، سیاسی و حتی تمدنی داشت؛ مانند بُعد معرفتی و سلوکی (عرفان نظری و عملی)، فطرت‌گرایی، اهتمام به بسط عمومی و صریح معارف توحیدی با وجود مخالفت‌ها، رویکرد اجتماعی - فرهنگی غلیظ توحیدی، رویکرد سیاسی و حکومتی شدید، مبارزه هوشیارانه با استبداد و استعمار، بصیرت سیاسی، توجه به سرمایه‌های درونی مملکت اسلام، غرب‌ستیزی، رویکرد تمدنی، جامعیت‌گرایی، قدرت علمی و معنوی، جمع منقول و معقول، توجه ویژه به متون دینی در کار حکمی و عرفانی (جمع قرآن، عرفان و برهان)، تعبد، روحیه تربیتی و مردم‌داری. این‌گونه ویژگی‌ها آیت‌الله شاه‌آبادی را به نمونه کامل عارفان دوره اخیر عرفان، یعنی عرفای حکیم فقیه مبارزه‌جو تبدیل کرد.

۴-۱-۵. سیدابوالحسن رفیعی قزوینی

آیت‌الله رفیعی قزوینی (۱۳۵۳-۱۲۷۶ش) از فقها، حکما و عرفایی بود که پس از تحصیل منقول و معقول در حوزه قزوین و تهران و کسب معرفت از استادانی مانند شیخ عبدالنسی نوری، حکیم هیدجی، میرزااحسن کرمانشاهی، محمدرضا مسجدشاهی، شیخ علی رشتی، میرزا ابراهیم زنجانی و میرزا هاشم اشکوری، همزمان با آمدن آیت‌الله حائری به قم، بدانجا هجرت کرد و به امر شیخ، کرسی تدریس منقول و معقول برپا ساخت. از جمله شاگردان بارزش امام خمینی ره، میرزامحمد ثقفی، میرزاخلیل کمره‌ای و میرزاحسین نوری بودند. وی نقش مهمی در قوام حوزه نوبه یا لحاظ علوم حکمی داشت و از این نظر، از زمینه‌سازان بسط معنویت توحیدی به‌شمار می‌رود.

آیت‌الله رفیعی پس از قریب ۸ سال، حوالی ۱۳۰۸ش به قزوین بازگشت و تا ۱۳۳۹ش به تدریس متون فقهی، حکمی و دروس خارج، اقامه نماز، حل و عقد امور و مرجعیت عام و خاص در علوم نقلی و عقلی پرداخت. وی در زمان مرجعیت آیت‌الله بروجردی دوباره به قم مشرف شد و فضلا به سفارش ایشان، قریب دو ماه از محضرش استفاده کردند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۴۲۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶، ص ۲۷۹-۳۰۴؛ رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، مقدمه؛ گلی‌زواره، ۱۳۷۶، ص ۵۵-۵۹).

با رحلت حکیم یزدی و رفتن آیت‌الله رفیعی و آیت‌الله شاه‌آبادی، از حوالی ۱۳۰۹ش جنبه حکمی - عرفانی حوزه قم ضعیف شد. مؤلف *آینه دانشوران* درباره وضعیت علوم عقلی در حدود ۱۳۱۱ش اینگونه تعبیر می‌کند:

پیش از آنکه نگارنده به قم وارد شود مجالس متعدده در این بخش از علوم صورت می‌گرفته، ولی اکنون که سال ۱۳۵۱ [ق]... است، می‌توان گفت: هیولایی هم از آنها باقی نمانده، چه اساتیدی که در این فن مورد استفاده بوده‌اند یا بدرود جهان گفته‌اند؛ چون آقای میرزا علی اکبر یزدی... یا از شهر قم مهاجرت کرده‌اند؛ مثل آقاسیدابوالحسن قزوینی... خلاصه شیشه بشکسته و می ریخته و ساقی نیست. از همه اینها گذشته، محصلین... بیشتر به فقه و اصول می‌پردازند و بدین‌گونه علوم آن قدرها رغبتی ندارند. ضغف الطالب و المطلوب! (ریحان یزدی، ۱۳۷۲، ص ۹۰-۹۱).

۵-۱-۵. امام خمینی ره

همزمان با رفتن استادان مهم حکمت و عرفان از قم، برخی عالمان، به‌ویژه امام خمینی ره مشغول فعالیت عمیق حکمی و عرفانی بودند. چون تفصیل ابعاد گسترده حیات حکمی - عرفانی امام راحل در اینجا نمی‌گنجد، در جداول ذیل بدان‌ها اشاره می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ج ۱، مدخل؛ هلالیان، ۱۳۹۸). برخی از این موارد که مستقیم یا باواسطه، جزو مصادیق بسط اجتماعی معنویت توحیدی محسوب می‌شوند، مرتبط با مقطع اول و برخی مرتبط با مقطع بعد یا هر دو هستند.

جدول ۱: حیطه فعالیت‌های حکمی و عرفانی امام خمینی

حیطه‌های فعالیت حکمی و عرفانی امام خمینی	
۱	<p>فلسفه و حکمت متعالیه</p> <p>- تدریس دوره‌های متعدد تجرید، شرح اشارات، شرح منظومه و اسفار (از حدود ۱۳۰۶ ه.ش: ۲۵ سالگی): آخرین دوره: تقریرات فلسفه [۱۳۲۸-۱۳۲۳ ه.ش]</p> <p>- مباحث و مسائل فلسفی بسیار در خلال آثار مختلف اخلاقی و عرفانی</p> <p>- حاشیه بر اسفار (مفقود)</p>
۲	<p>عرفان نظری</p> <p>- تدریس دوره‌های متعدد عرفان نظری و عملی [حدافل، از حدود ۳۰ سالگی]</p> <p>- صدور اجازت‌نامه‌های عرفانی</p> <p>- شرح دعاء السحر (۱۳۰۷ ه.ش: ۲۶ سالگی)</p> <p>- التعلیقه علی التوائد الرضویه (۱۳۰۸ ه.ش: ۲۷ سالگی)</p> <p>- مصباح الهدایة إلی الخلافة و الولاية (۱۳۰۹ ه.ش: ۲۸ سالگی)</p> <p>- تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح‌الأنس (۱۳۱۴-۱۳۰۷ ه.ش: ۲۶-۲۳ سالگی)</p> <p>- مباحث و مسائل عرفانی بسیار در خلال آثار مختلف دیگر؛ مانند: سرالصلوة، آداب‌الصلوة، شرح چهل حدیث، شرح حدیث جنود عقل و جهل؛ حتی بخش‌هایی از صحیفه</p>
۳	<p>عرفان عملی</p> <p>- مباحث عرفان عملی بسیار در خلال آثار عرفان‌نظری و در آثاری مثل: سرالصلوة، آداب‌الصلوة، شرح چهل حدیث، شرح حدیث جنود عقل و جهل و نامه‌های عرفانی-اخلاقی</p> <p>- ساده‌سازی عرفان عملی و بیان برای شاگردان با عموم مردم؛ مانند درس اخلاق عمومی بر پایه منازل‌السائرین یا مصباح‌الشریعة، و بخش‌هایی از صحیفه</p>

جدول ۲: حیطه فعالیت‌های حکمی و عرفانی امام خمینی

حیطه‌های فعالیت حکمی و عرفانی امام خمینی	
۴	<p>اخلاق</p> <p>- شرح چهل حدیث (۱۳۱۷ ه.ش: ۲۶ سالگی)</p> <p>- شرح حدیث جنود عقل و جهل (۱۳۲۳ ه.ش: ۴۲ سالگی)</p> <p>- در خلال آداب‌الصلوة و آثار دیگر و نیز پیامها، سخنرانی‌ها و نامه‌ها؛ به‌ویژه نامه‌های عرفانی، و بخش‌هایی از صحیفه و همچنین، در خلال دروس رسمی (فقه و اصول و...)</p> <p>به‌لحاظ رویکرد؛ رویکرد تفهیمی [ترکیبی] با غلبه «اخلاق عرفانی» (استفاده از رویکرد نقلی [مأثور] و فلسفی و عرفانی به‌تساوی، اما با چهره غالب توحیدی-فطری)</p> <p>به‌لحاظ حیطه‌ها و مخاطبان: «اخلاق فردی» + «اخلاق اجتماعی» + «اخلاق صنفی و حرفه‌ای؛ مانند: اخلاق تحصیل، تعلیم و تحقیق یا اخلاق دانشوری؛ به‌ویژه اخلاق طلبگی و دانشجویی، اخلاق حوزه و روحانیت، اخلاق حاکمان و سیاست‌ورزان و کارگزاران، اخلاق نظامیان، اخلاق پزشکان و پرستاران، اخلاق مربیان و معلمان، اخلاق مدرسان، اخلاق کارگران، اخلاق کاسبان و بازاریان، اخلاق ورزشکاران، و...»</p>
۵	<p>عرفان در وادی عمل</p> <p>- نکات محتوایی یا مباحث معرفتی بنیادین مرتبط با سلوک از حیث ارتباطشان با سلوک؛ مانند فطرت، ایمان و عمل، عمل ظاهری و باطنی، حقیقت‌گناه و طاعت و تأثیرهای سلوکی‌شان، لایه‌های طولی انسان، القاتل مختلف، عشق، ریاضت، رهبانیت، زهد، تفکر، اخلاص، بندگی، ولایت و...</p> <p>- دستورالعمل‌ها یا تکنیک‌ها و روش‌های سلوکی و نکته‌ها، میزان‌ها و ضوابط و شرایط سلوکی</p> <p>- تربیت عرفانی و سلوکی شیوه‌هایش</p> <p>- آداب عرفا</p> <p>- تجربه‌های سلوکی - عملی</p> <p>- احکامات سلوکی و پشت‌صحنه‌های احساسی مرتبط با منازل</p> <p>- کشف و بررسی دیدگاه شریعت در ارتباط با زمینه‌های یادشده (مباحث اجتهادی مرتبط با امور سلوکی)</p>

حیطه‌های فعالیت حکمی و عرفانی امام خمینی <small>علیه السلام</small>	
۶ حکمت و عرفان اخلاقی	طرح رگه‌های اخلاقی پررنگ و مؤثر در خلال مباحث هستی‌شناسانه حکمی و مسائل عرفان نظری و تبیین مسائل عرفان عملی و مقامات سلوکی الف. مطلق عبادت (بدون نظر به مصداق خاصی و اغلب بر مشرب توحیدی و با تحلیل‌های هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، سلوکی، ... از عبادت) ب. عبادت‌های خاص؛ مانند:
۷ آداب، فلسفه، حکمت‌ها و اسرار عبادات	- نماز: سرأصله (۱۳۱۸) د.ش: ۳۷ سالگی، آداب‌الصلاة (۱۳۲۱) ه.ش: ۴۰ سالگی، در خلال دیگر آثار و بیانات - حج: در پیام‌های حج [شروع از ۱۳۴۹ش] یا گفتارها، با ویژگی توجه ویژه به ابعاد معرفتی اجتماعی-فرهنگی، سیاسی-حکومتی و تمدنی این فریضه عبادی-سیاسی - دیگر عبادات؛ مانند: تلاوت و قرائت قرآن، وضو و غسل، اذان و اقامه، دعا، روزه، صدقه و انفاق‌های مالی، ... در ضمن نوشتارها، پیام‌ها و گفتارها
۸ تفسیر معرفتی (سوره‌ها، آیات، روایات)	- در آثار گوناگون مکتوب، پیام‌ها و بیانات (با چهره غالب معرفتی: تفسیر هستی‌شناسانه یا سلوکی با رویکرد حکمی عرفانی و اخلاقی و در مراتب مختلف: طول حیات - تفسیر سوره حمد (در خلال آثار و نیز ۱۳۵۸ د.ش: ۷۷ سالگی) - دسته‌های مباحث علوم قرآنی و نیز فلسفه تفسیر (عمدتاً در مسائل بنیادین کمتر بحث‌شده و با رویکرد متفاوت غالباً معرفتی)
۹ انسان‌شناسی عرفانی	- در آثار گوناگون مکتوب، پیام‌ها و بیانات
۱۰ روش‌های فهم معارف	- روش‌های مرتبط با فهم معارف هستی‌شناختی و سلوکی مطرح در متون دینی و دست‌یابی به اسرار و بطون آنها؛ مانند تأویل، جری و ... در خلال آثار مختلف
۱۱ دین‌شناسی	طرح تحقیقات و مباحث متعدد و قویم دین‌شناسانه در ضمن آثار، پیام‌ها و بیانات (با رویکرد توحیدی، فطری و انسان‌شناختی غالب)
۱۲ کلام	- محل مراجعه و ارجاع بودن در شبهات عقلی و مباحث کلامی - مباحثه تفصیلی برخی آثار کلامی قوی؛ مانند کتاب گردن‌تندر عقبات‌الاثوار فی مناقب الأئمة الأطهار میرحامدحسین - فراهم کردن نظری و عملی زمینه نشر برخی کتب مفید کلامی؛ مانند کتاب یادشده - تشکیل جلساتی برای بحث و نقد برخی افکار روشنفکران منحرف؛ مانند کسروی - کشف اسرار (پاسخ به کناپچه فتنه‌انگیز اسرار هزارساله: ۱۳۲۳) د.ش: ۴۲ سالگی، با رویکرد کلامی متفاوت مرکزی که در آن، وجود مختلف معرفتی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی-حکومتی و حتی تمدنی، در بستری از فضا، عقلانیت و حکمت، معنویت و حماسه با روح قیام‌الله جمع شده بود و می‌توان آن‌را «کلام انقلابی» نامید
حیطه‌های فعالیت حکمی و عرفانی امام خمینی <small>علیه السلام</small>	
۱۳ عرفان‌دینی و ادبیات عرفانی	- اشعار بسیار (برخی مفقود) «====» دیوان امام - نثر ادبی فاخر عرفانی در برخی آثار و پیام‌ها + ادبیات عرفانی منتشر در برخی آثار، پیام‌ها و سخنرانی‌ها، در طول حیات الف. حیات حکیمانه و عارفانه شخصی و خانوادگی [حکیمی متأله و در وای آن، سالک مراحل سلوک و عارفی عاشق] در طول حیات ب. دفاع، تنقیح و تصحیح: در طول حیات؛ مانند:
۱۴ حکمت و عرفان اجتماعی	- ترویج عقل‌گرایی و تفکر؛ به‌ویژه در معارف دین [از مهم‌ترین زمینه‌های عام بسط حکمت و عرفان] - مبارزه با برداشت‌های سطحی و غیروشمند از معارف دین - دفع شبهه‌های وارد بر فلسفه و عرفان اسلامی - دفع و رفع شبهه‌های متوجه دین و معارف دینی - مبارزه با منکران معارف عقلی و توحیدی - پرهیزداهن از اظهارنظرهای غیروشمند و خودسرانه - مبارزه با نگرش‌های تک‌بُمدی و غیرجامع [تبیین و ترویج جامع‌نگری به دین و عدم تفکیک ابعاد مختلفش؛ ماند معارف، اخلاق و احکام]. - بیان میزان‌های معرفتی و سلوکی - مبارزه با انحراف‌های متظلفان و عارف‌نماها؛ مانند شریعت‌گریزی و اباهی‌گری، برخی برداشت‌های نادرست از مفاهیم معرفتی یا سلوکی، شطح‌گویی، برخی اعمال و آداب اختراعی، انشای اسرار، تحمیل اعمال سلوکی و منع معارف - هشدارها و اندرزها به حکما و عرفا درباره رخی آسیب‌ها - بیان نکات روشی مختلف و متعدد ج. ترویج و بسط حکمت و عرفان در متن اجتماع، فرهنگ، سیاست، حکومت و تمدن [در سطوح مختلف/ طول حیات/ صحیفه امام (مواضع بسیار زیاد: ۳۶ تا ۸۷ سالگی]

به علل گوناگون، فضا به گونه‌ای شد که حتی تدریس علوم حکمی - عرفانی نیز با خرده‌گیری شدید مواجه می‌شد (میرزا صالح، ۱۳۸۱، ص ۱۲). از این رو افراد اندکی حاضر بودند به حکمت و عرفان مشهور باشند. اما در اثر تلاش‌ها و زمینه‌سازی‌های ایثارگران عالمانی همچون امام خمینی علیه السلام، فضایی مساعدتر برای تدریس برخی دروس معقول فراهم شد که خود بستر تأثیرهای اجتماعی بیشتر را فراهم کرد. تدریس **شرح منظومه و الاسفار الاربعه** امام خمینی علیه السلام پس از درگذشت **آیت‌الله حائری** (۱۳۱۵ش) ادامه یافت (بهشتی سرشت، ۱۳۹۱، ص ۷۱؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۲، ص ۱۶۵ و ۱۶۷).

در ۴۲ سالگی، آخرین دوره فلسفه شامل **شرح منظومه و «نفس» الاسفار الاربعه** شروع و تا ۴۷ سالگی طول کشید (بهیودی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۴). امام خمینی علیه السلام با حکمت و فراست خاص، در شرایطی به روشن نگه داشتن چراغ عقلانیت و معنویت توحیدی همت گماشت که برخی کج‌اندیشان - چنان که **صدرالمثلهین** را «صدر الکفره» می‌خواندند - امام را نیز تمسخر و تکفیر کردند، تا آنجا که ده‌ها سال بعد ایشان از متحجران این‌گونه شکوه می‌کرد:

عده‌ای مقدس‌نمای و افسوسگر همه چیز را حرام می‌دانستند... خون‌دلی که پدر پیرتان از این دسته متحجر خورده است هرگز از فشارها و سختی‌های دیگران نخورده... فلسفه و عرفان گناه و شرک به‌شمار می‌رفت (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۷۸-۲۷۹؛ ثقفی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۶-۱۸۹).

جبهه دیگر تدریس اخلاق و مباحث سلوکی بود. حضرت امام که همواره بر تهذیب همراه تحصیل تأکید می‌کرد، جلسات اندرزی برای شاگردان تشکیل داد که به تدریج گسترش و علمی‌رغم کارشکنی‌های رژیم و برخی متحجران، سال‌ها ادامه یافت (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۴۱؛ احمدی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۴-۱۹۵).

این مقطع، به‌ویژه دوره **رضاخان** را باید بهشت تحقق رؤیاهای استعمارگران و غریزندگان در ایران دانست که با ظاهر خوشرنگ تجددگرایی، چوب حراج بر میراث چندهزار ساله و فرهنگ اسلامی و ملی زدند. هدف اصلی به محقق رفتن دین و معنویت و گسترش دنیاگرایی و دین‌گریزی بود تا زمینه‌های چپاول هرچه بیشتر سرمایه‌های مادی و انسانی فراهم آید (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۹۷-۳۰۰؛ ج ۷، ص ۴۵۰؛ ج ۱۳، ص ۱۹۱ و ۳۲۰-۳۲۱؛ ج ۱۵، ص ۳۲۰-۴۸۶-۴۸۷؛ رجبی، ۱۳۷۸، ص ۷۶).

امام راحل در این برهه، همانند قبل، چاره را در بسط منضبط معنویت توحیدی می‌دید و چنین‌گرایی را پیش‌بینی و برای تحقیقش اقدام می‌کرد (موسوی خمینی، ۱۳۲۳، ص ۲ و ۴۲-۴۳ و ۱۶۷-۱۷۳ و ۲۶۷ و ۲۷۶ و ۳۱۲-۳۱۳). ایشان معتقد بود:

خطای دیگر... بدبین کردن توده جوان... به روحانین بود که دولت با تمام قوا کوشش در آن کرد که به واسطه آن، تفکیک قوه روحیه و مادیه از یکدیگر گردید و زبان‌های کمرشکن به کشور وارد شد. از دست دادن این قوه معنوی و مادی، کار مملکت را عقب انداخته و تا این دو قوه را برنگردانیم به همین حال هستیم (همان، ص ۱۹۰).

امام خمینی علیه السلام از حدود سال ۱۳۲۸ش، حوالی ۴۷ سالگی، از تدریس فلسفه و عرفان فاصله گرفت (ریحان یزدی، ۱۳۷۲، ص ۴۳-۴۴؛ روحانی، ۱۳۸۹، ص ۳۵ و ۱۲۳۱) و در قامت فقیه و اصولی تمام‌عیاری وارد صحنه شد:

از مدت‌ها قبل از آمدن آقای بروجردی، عمده اشتغال به تدریس معقول و عرفان و سطوح عالیة اصول و فقه بود. پس از آمدن ایشان، به تقاضای آقایان، مثل مرحوم آقای مطهری به تدریس خارج فقه مشغول شدم و از علوم عقلیه بازماندم (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۴۲۷-۴۲۸).

بدین‌سان، امام راحل - دست‌کم - بیش از ۲۵ سال به تحقیق، تألیف و تدریس جدی حکمت و عرفان در حوزه پرداخت. این اقدام بسیار راهبردی و کلیدی در آن برهه خاص، از یک‌سو مانع فراموشی کلی این علوم بنیادین اسلامی می‌شد و از دیگرسو، در حفظ روحیه معنوی طلاب و تربیت فضلالی مهذب تأثیر بسیار داشت و طبیعتاً آثارش در جامعه سرریز می‌شد و مهم‌تر آنکه موجب زنده ماندن دسته‌ای از مهم‌ترین بنیان‌های معرفتی لازم برای رقم‌زدن تحولات اجتماعی بعدی شد.

ورود علامه طباطبائی به قم (۱۳۲۵ش) و تأمین نسبی دروس و تحقیقات فلسفی - عرفانی توسط ایشان و شاگردان و آماده شدن حضرت امام برای انجام برخی تحولات در حوزه به قصد تأمین پشتوانه‌های اصلاح امور اجتماعی موجب شد تا امام با قیام‌الله به اقدامات بر زمین‌مانده دیگری بپردازد و در عین حال، با مراعات مقام و ظرفیت‌های فرهنگی و اجتماعی، به بسط معنویت توحیدی در عرصه‌های گوناگون اجتماعی بپردازد که به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اوج گرفت.

ایشان در ۶۰ سالگی و پس از رحلت آیت‌الله بروجردی (۱۳۴۰ش) که از شخصیت‌های تراز اول مرجعیت بود نیز مانند گذشته یک راه‌حل مهم مشکلات را ترویج معنویت در چارچوب دین از طریق علما می‌دانست:

اکنون که پیشرفت آثار تمدن غرب و همچنین نفوذ تبلیغات کمونیستی، بسیاری از مردم ایران و جوانان ما را به سوی فساد کشانیده... چاره‌ای جز تقویت امور معنوی در مردم نیست و کسانی که به نام «تجدد» روحانیت را ضعیف می‌کنند، به توسعه فساد دامن می‌زنند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۷).

با حمله به «مدرسه فیضیه» قم، دستگیری حضرت امام، کشتار ۱۵ خرداد، ماجرای کاپیتولاسیون، دستگیری مجدد، تبعید به ترکیه، عراق و هجرت به پاریس، زندگی امام و به تبع آن بخشی از فضای حوزه و جامعه وارد فضای مبارزه شد. به لحاظ بین‌المللی، پس از جنگ جهانی دوم، جهان به سمت دوقطبی شدن و جنگ سرد سرمایه‌داری آمریکایی و کمونیسم رفت، اما روح حاکم بر همه، ماده‌گرایی و انسان‌محوری (منفی) بود. در آن فضای ظلمانی، انقلاب اسلامی دریچه جدیدی به‌روی بشر گشود.

امام در جریان نهضت و پیش از پیروزی، درباره هویت معنوی نهضت و آینده تمدنی جهان گفت:

این پدیده جهانی است. در حقیقت، بشر امروز دارد به دوران جدایی مادیت از معنویت پایان می‌دهد... مادیت که معنی آن در تحصیل قدرت مادی، به هر وسیله و از هر راه خلاصه می‌شود، کار بشریت را مواجه با بن‌بست ساخته است. اینک زمان آن است که فعالیت مادی، آمادگی برای اعتلای معنوی انسان تلقی شود و همین تلقی است که بشریت امروز و فردا را به مذهب بازمی‌گرداند. اسلام دینی است که با تنظیم فعالیت‌های مادی، راه را به اعتلای معنوی انسان می‌گشاید (همان، ج ۴، ص ۳۵۹-۳۶۰).

امام خمینی علیه السلام مخلصانه و حکیمانه، با دوری ظاهری از فضای رسمی حکمت و عرفان، با قیام‌الله، تکلیف خود را مبارزه با اساس طاغوت و استکبار دید که از ثمراتش، بسط معنویت توحیدی آمیخته با فقاقت و مبارزه در سطوح

گوناگون اجتماع بود. تنها مطالعه مسئله محور صحیفه امام در این مقطع، روح یک سلوک فردی - اجتماعی در حال بسط را نشان می دهد.

۱-۶. علامه طباطبائی

در همین برهه خطیر و در جبهه های دیگر، فضای رسمی علوم معقول و عرفانی عمدتاً توسط علامه طباطبائی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش) و شاگردان ایشان حفظ می شد که در آینده های نزدیک، نقش برجسته ای در بسط بُعد عقلانی و معنوی مکتب امام ایفا کرد. علامه نیز از شجره مبارکه حکما و عرفای صدرایی بود که تأثیرهای مهمی در بسط حکمت و عرفان در حوزه قم داشتند. ایشان پس از تحصیل سالکانه در نجف اشرف و کسب معارف عقلی و معنوی از استادانی مانند سیدحسین بادکوبه ای، شیخ محمدحسین غروی و عمدتاً عارف بالله آیت الله قاضی و اقامتی ۱۰ ساله در تبریز، به سال ۱۳۲۵ش به قم هجرت و ابتدا درس خارج فقه و اصول را شروع، اما به حکم وظیفه پس از مدتی آن را تعطیل کرد. ایشان خود می گوید:

بحمدالله افرادی هستند که فقه و اصول را تدریس می نمایند، ولی استاد فلسفه و تفسیر به مقدار کافی نیست و در این زمان حوزه علمیه قم و جامعه اسلامی نیاز شدیدی به تفسیر و فلسفه دارد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱، ص ۱۲۶-۱۲۷).

علامه با تلاش مخلصانه ۳۵ ساله و پایداری مقابل مخالفان متحجر، سنت حکمی - عرفانی را در آن برهه خطیر در قم حفظ کرد، بلکه به آن نشاط، توسعه و تعمیق بخشید، تا آنجا که علوم عقلی، معنوی و تفسیر از انزوا خارج شدند. ایشان با برگزاری جلسات درس، محافل علمی، دروس اخلاق عمومی و خصوصی، نگارش آثار قویم تفسیری، معارفی، فلسفی و عرفانی با رویکرد توجه به میراث غنی شیعی و نیز تربیت نسلی از شاگردان فقیه، فرهیخته، اهل تحقیق و قلم و عمدتاً صدرایی، افزون بر مقابله با رژیم فاسد حاکم، بعدها بخش عمده پشتوانه های فرهنگی، عقلی و معنوی انقلاب اسلامی را تأمین کرد و افزون بر دفع و رفع امواج ماده گرایی، نقشی برجسته در گسترش مستقیم یا باواسطه معنویت اجتماعی در حوزه، جامعه و عام و خاص داشت.

۱-۷. آیت الله بهاء الدینی

آیت الله سیدرضا بهاء الدینی (۱۳۷۶-۱۲۸۷ش)، فقیه، معلم اخلاق و عرفان، از شاگردان آیت الله حائری، سیدمحمدتقی خوانساری، سیدمحمد حجت، آیت الله شاه آبادی و آیت الله بروجردی بود که غیر از دروس رایج، بیشترین اشتغالش بحث ها و درس های اخلاق عمومی یا خصوصی بود که تا روزهای آخر حیات مبارک ادامه داشت. محضرش محفل طالبان معنویت و اخلاق از شاگردان، فرهیختگان، رزمندگان و عموم مردم بود. وی از حامیان امام راحل و مقام معظم رهبری بود و با کهولت سن در جبهه های نبرد حاضر و به رزمندگان روحیه می بخشید (ر.ک: بهاء الدینی، ۱۳۷۷؛ شفیعی، ۱۳۷۸؛ انصاری، ۱۳۷۶).

۱-۸. شهید مطهری

از جمله شخصیت‌هایی که نقش مهمی در بسط حکمت و معنویت اجتماعی داشت، شهید مرتضی مطهری (۱۳۵۸-۱۳۹۸ش) بود. وی پس از تحصیل در حوزه مشهد، در ۱۸ سالگی (۱۳۱۶ش) به قم آمد و در اقامتی ۱۵ ساله، افزون بر منقول، در معقول، اخلاق و عرفان نیز از استادان بزرگی، مانند امام خمینی^ع، علامه طباطبائی و میرزا علی آقا شیرازی بهره گرفت. در سال ۱۳۳۱ش به تهران مهاجرت کرد و از آنجا به نشر عمومی‌تر معارف و حکمت اسلامی در قالب‌های گوناگون، فعالیت‌های اجتماعی و مبارزه با رژیم شاه پرداخت. وی در سال‌های ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۷ش به سبب افزایش تبلیغات گروه‌های چپ و پیدایش گروه‌های مسلمان چپ‌زده و اوج‌گیری التقاط، به مبارزه فکری و فرهنگی شدیدتر با آنها پرداخت؛ از جمله اینکه به توصیه امام خمینی^ع برای تدریس در حوزه علمیة قم، هفته‌ای دو روز به آنجا عزیمت و درس‌های فلسفی مهمی را القا می‌کرد. سرانجام این مجاهدت‌های فکری - فرهنگی مخلصانه، شهادت بود.

۱-۹. آیت‌الله بهجت

آیت‌الله محمدتقی بهجت (۱۳۸۸-۱۳۹۵ش) نیز به‌گونه‌ای دیگر، در گسترش عرفان در اجتماع از خاستگاه حوزه قم نقش جدی داشت. وی پس از تحصیل در فومن، کربلا و نجف اشرف و بهره‌گیری از استادان منقول و معقول و برخی اهل معرفت (مانند سیدابوالحسن اصفهانی، آقاضیاء عراقی، میرزای نائینی، سیدحسین بادکوبه‌ای، محقق اصفهانی و به‌ویژه عارف‌بالله سیدعلی قاضی) حوالی ۱۳۲۴ش در قم رحل اقامت افکند و قریب ۶۴ سال، افزون بر دروس رسمی و تربیت شاگردان بسیار، با سیره متعبدانه و زاهدانه، معنویت شدید، دستگیری‌های پیدا و پنهان، به‌ویژه نماز جماعت، روضه‌های هفتگی و مناسبتی و زیارت‌های صبحگاهی که سالیان دراز محفل اهل دل بودند، به بسط معنویت توحیدی شریعت‌محور پرداخت و ملجأ تشنگان معنوی از عام و خاص بود (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹؛ انصاری، ۱۳۹۱؛ باقی‌زاده، ۱۳۹۶؛ رخشاد، ۱۳۸۴-۱۳۸۹؛ ساعی، ۱۳۸۱).

۱-۱۰. علامه حسن‌زاده آملی

علامه حسن حسن‌زاده آملی (۱۳۰۷-۱۴۰۰ش) پس از تحصیل در آمل و تهران و بهره‌گیری از فقها، حکما و عرفایی مانند سیداحمد لواسانی، میرزاابوالحسن شعرانی، میرزاابوالحسن رفیعی، محمدتقی آملی، میرزااحمد آشتیانی، میرزامهدی الهی قمشه‌ای و محمدحسین فاضل‌تونی در تاریخ ۲۲ مهر ۱۳۴۲ش به قم آمد و از استادانی مانند علامه طباطبائی، محمدحسن الهی و سیدمهدی قاضی کسب معارف کرد و دهه‌ها به تحقیق، تألیف و القای معارف توحیدی، دروس عقلی، ریاضیات، هیئت و مانند آن پرداخت. آن حکیم ربانی با تألیف ده‌ها اثر حکمی و عرفانی، تربیت شاگردان بسیار و حتی برگزاری دروس عمومی، نقش مهمی در حفظ و احیای سنت حکمی - عرفانی صدرایی در حوزه قم و رواج معنویت توحیدی از آن پایگاه داشت.

۱۱-۵. آیت‌الله مصباح یزدی

آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۱۳-۱۴۰۰ش) پس از تحصیل در یزد و نجف اشرف به قم آمد و از ۱۳۳۱ تا ۱۳۳۹ش از دروس امام خمینی ره و دروس تفسیر قرآن، الشفاء و الاسفار الاربعه علامه طباطبائی بهره برد. وی قریب ۱۵ سال در دروس فقه آیت‌الله بهجت شرکت داشت. سپس در اداره «مدرسه حقانی» به همراه آیت‌الله جنتی، شهید بهشتی و شهید قزوینی فعالیت داشت و قریب ۱۰ سال به تدریس فلسفه و علوم قرآنی پرداخت. وی قبل و بعد از انقلاب اسلامی، علاوه بر تألیف آثار متعدد در زمینه‌های تفسیر، علوم قرآن، فلسفه، عقاید، اخلاق و برخی علوم انسانی، با حمایت و ترغیب امام خمینی ره و مقام معظم رهبری، به تأسیس چند دانشگاه، مدرسه و مؤسسه (مانند بخش آموزش «مؤسسه در راه حق»، «دفتر همکاری حوزه و دانشگاه»، «بنیاد فرهنگی باقرالعلوم» و «مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی») پرداخت. از مهم‌ترین دغدغه‌های وی امتدادبخشی به معارف و حکمت اسلامی در عرصه اجتماع، فرهنگ، علوم انسانی و سیاست بود.

۱۲-۵. آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله عبدالله جوادی آملی (ت ۱۳۱۲ش) از دیگر فقهای حکیم متأله صدرایی است که به‌ویژه پس از انقلاب، با تألیف آثار تحقیقی فراوان، تربیت شاگردان بسیار و خدمات فرهنگی و اجتماعی گوناگون، مانند سنگر نماز جمعه، سفرهای تبلیغی درون و برون مرزی، نقش مهمی در گسترش معارف جدایی‌ناپذیر قرآنی، حکمی و عرفانی از پایگاه حوزه قم در بین عام و خاص و حتی در سطح بین‌المللی دارد. مهم‌ترین این سفرها ارائه و تبیین پیام تاریخی و معنوی - سیاسی امام خمینی ره به گورباچف، رهبر اتحاد شوروی سوسیالیستی در مسکو به سال ۱۳۶۷ش بود. وی پس از تحصیل در آمل و تهران در محضر استادان بارزی مانند محمدتقی آملی، ابوالحسن شعرانی، محیی‌الدین الهی قمشه‌ای و محمدحسین فاضل تونی، به سال ۱۳۳۴ش به قم هجرت و از محضر آیت‌الله بروجردی، سیدمحمد محقق داماد، میرزاهاشم آملی، امام خمینی ره و علامه طباطبائی بهره برد. ایشان تدریس منقول، معقول، عرفان و تفسیر را از تهران آغاز کرد و تاکنون بیش از ۷۰ سال از عمر پربرکتش را بدین کار پرداخته است.

هرچند بخش مهمی از بسط عرفان توسط چند شخصیت اخیر، در مقطع بعدی رخ داده، اما برای سهولت و عدم تکرار، در اینجا بدان‌ها اشاره شد.

۲-۵. مقطع دوم: پیروزی انقلاب اسلامی تا گام دوم

با پیروزی نهضت اسلامی، عرفان اسلامی با بسط گسترده در ابعاد گوناگون، به‌ویژه بُعد اجتماعی مواجه شد که از پایگاه حوزه قم و در بستر مکتب حضرت امام صورت گرفت. پربارترین ثمره شجره صدرایی امام خمینی ره است که عرفان را در پهنه اجتماع، فرهنگ، سیاست و حکومت بسط داد. هرچند بُعد عرفانی مکتب امام در حیطه‌های زیادی با سنت عرفانی مشترک است، اما ویژگی انحصاری آن رقم زدن حقیقی «عرفان اجتماعی» است که در گام اول انقلاب تثبیت و ترویج نسبی شد، اما بسط تمدنی آن باید در گام دوم صورت بگیرد.

تأثیر گذاری مکتب امام بر معنویت جامعه، امت اسلامی و فراتر از آنها را می‌توان در دو حیطة دسته‌بندی کرد:

(۱) عمومی و کلان: ویژگی انحصاری امام در زمینه معنویت، عرفان، اخلاق و حکمت «بسط معرفت توحیدی و حکمت در عرصه جامعه، فرهنگ، سیاست، حکومت و تمدن» بود.

(۲) خرد و تخصصی (هالایان، ۱۳۹۹ الف، ص ۳۰۸-۳۰۱).

محل بحث تأثیر گذاری کلان مکتب امام بر معرفت و معنویت توحیدی یا بسط عرفان اجتماعی است که در عین کارکرد شدید اجتماعی، در سراسر پیکره و مسیرش، جوهره توحیدی و معنوی داشته و در امتداد حرکت توحیدگستر انبیا^{علیهم‌السلام}، هدف اصیلی جز معرفی ذات مقدس حق تعالی با همه اسما و توسعه معرفه الله نداشت. بدین سبب، نهضت اسلامی آفاق جدید و بی‌سابقه‌ای فراروی همه عناصر علمی و فرهنگی سنت فکری فرهنگی - اسلامی، از جمله معنویت و اخلاق گشود. مقام معظم رهبری از این رخداد چنین تعبیر می‌کند:

[انقلاب] عیار معنویت و اخلاق را در فضای عمومی جامعه به‌گونه‌ای چشمگیر افزایش داد. این پدیده مبارک را رفتار و منش حضرت امام خمینی در طول دوران مبارزه و پس از پیروزی انقلاب، بیش از هر چیز رواج داد. آن انسان معنوی و عارف و وارسته از پیرایه‌های مادی، در رأس کشوری قرار گرفت که مایه‌های ایمان مردمش بسی ریشه‌دار و عمیق بود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷).

اگر در حکمت متعالیه، مشرب‌های کلامی، فلسفی، عرفانی، فقهی و مانند آن جمع صحیحی پیدا کردند، در مکتب امام، عرصه‌های گوناگون دینی، از دانش‌های مرتبط تا فرهنگ، سیاست، حکومت و دیگر مؤلفه‌های تمدنی، به‌طور صحیح در عرصه عینیت گسترده زندگی بشر معاصر با هم‌دیگر جمع شدند و به تعبیر دقیق‌تر، زمینه تحقق و اقامه ابعاد بیشتر یا کیفی‌تری از دین خاتم فراهم گردید. به تعبیر دیگر، مهم‌ترین تأثیر مکتب امام را باید بُعد عینی دادن به علوم یا فعلیت‌بخشی به ابعاد بیشتری از آنها دانست که شامل همه علوم و عرصه‌های مرتبط بدان‌ها می‌شود. سنت حکمی و عرفانی نیز از این تأثیر برکنار نماند.

افزون بر نیازهای طبیعی، مکاتب معرفتی رقیب یا دشمن، از جمله فلسفه‌های الحادی، ماده‌گرا و انسان‌محور نیز درصدد به چالش کشاندن بنیان‌های معرفتی، اخلاقی و معنوی اسلامی برآمدند. از این‌رو عرصه‌های جدیدی برای تثبیت بنیان‌های عقلی، اخلاقی و معنوی اسلامی رخ نمود که نقش مهمی در شکوفایی دانش‌های مرتبط داشت. بدین‌روی، گام اول را باید از لحاظی نقطه اوج بسط اجتماعی عرفان دانست که خود برهه‌های بسیار حساس و نیازمند واکاوی گسترده‌تر و عمیق‌تر برای امتداد و ثمره‌دهی بیشتر در گام دوم است.

امام راحل با بهره‌گیری حکیمانه، محققانه و مدبرانه از ظرفیت‌های تاریخی علوم اسلامی به‌طور عام و سنت حکمی - عرفانی به‌طور خاص و سنت صدارایی به‌طور اخص، حرکت متفاوتی را در بسط اجتماعی - تمدنی علوم عقلی - معنوی رقم زد. جمع سه مقوله «عقلانیت»، «معنویت» و «شریعت» با یکدیگر در سنت صدارایی، بستر مناسبی برای حرکت ویژه حضرت امام فراهم کرد تا دین را با همه ابعاد معرفتی، اخلاقی و رفتاری، در سطوح فردی - اجتماعی اقامه نماید. «شخصیت»، «نهضت» و «مکتب» امام هر سه بُعد اساسی تمدن‌ساز یادشده را دارند (هالایان، ۱۳۹۸؛ همو، ۱۳۹۹ الف، ص ۲۸۳-۲۹۰).

مطالعه زندگی حضرت امام نیز نشانگر این حقیقت است که در همه ادوار حیات الهی به بسط «معنویت عقلانی متعبدانه» در جامعه اهتمام داشت (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۸۹۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۸، مقدمه، ص ۲۳).

۱-۲-۵. سطوح بسط اجتماعی عرفان در مکتب امام خمینی *

امام خمینی علیه السلام که بسط همگانی معارف توحیدی را ضروری و آن را غایت هر اقدامی، حتی حکومت‌داری می‌دانست (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، الف، ص ۱۹۰؛ هجو، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۳۷۷-۳۵۵؛ ج ۲۰، ص ۲۹۸-۳۰۰)، پس از پیروزی انقلاب، با تصدی مسئولیت رهبری و فراهم‌تر شدن نسبی زمینه‌ها، افزون بر اقدام‌های پیش‌تر یادشده به بسط وسیع‌تر معارف حکمی - توحیدی در سطوح گوناگون علمی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، حکومتی و تمدنی پرداخت. مهم‌ترین این سطوح عبارتند از:

۱-۱-۲-۵. حوزه‌های علمیه و مجامع علمی

اولین عرصه بسط اجتماعی عرفان توسط امام راحل «حوزه علمیه» بود. پیش از پیروزی نهضت نیز با وجود نامناسب بودن فضای فرهنگی حوزه و جامعه، ایشان با توجه به مقتضیات و مراعات اولویت‌ها، اقدام‌های مستقیم و غیرمستقیم بسیاری برای حفظ و ترویج حکمت و معنویت در حوزه و جامعه انجام می‌داد. با پیروزی انقلاب، به‌طور گسترده‌تری به ترویج حکمت، اخلاق و عرفان در حوزه‌های علمیه اهتمام ورزید (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۲۸۶-۲۸۹).

ایشان در ماه‌های نخست جمهوری اسلامی تفسیر قرآن با رویکرد عرفانی، حکمی و اخلاقی را شروع کرد و علاوه بر ارائه معارف توحیدی عمیق، نسبت به انکار بی‌دلیل برخی مقدس‌ناهما موضع گرفت و بر ضرورت توجه به علوم عقلی - معنوی در حوزه‌ها تأکید کرد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، الف، ص ۱۶۶-۱۸۵). امام راحل در آذر ۱۳۵۹ ش، بر ضرورت توجه بیشتر به تهذیب نفس در حوزه و تشکیل «حوزه‌های سلوک الی‌الله» تأکید کرد و فرمود: باید کوشش بشود در این حوزه‌های علمیه... در کنار علم فقه و فلسفه و امثال اینها، حوزه‌های اخلاقی، حوزه‌های تهذیب باشد و حوزه‌های سلوک الی‌الله تعالی (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۴۲۰).

سرانجام، امام در *وصیتنامه سیاسی - الهی* به ضرورت تشکیل «حوزه‌های همگانی علوم معنوی» تصریح کرد:

از بالاترین و والاترین حوزه‌هایی که لازم است به‌طور همگانی مورد تعلیم و تعلم قرار گیرد علوم معنوی اسلامی است؛ از قبیل علم اخلاق و تهذیب نفس و سیر و سلوک الی‌الله - رزقنا الله و یاکرم - که «جهاد اکبر» می‌باشد (همان، ج ۲۱، ص ۴۲۵-۴۲۶).

۱-۲-۵. جامعه

عرصه دیگر بسط معارف عقلی، اخلاقی و عرفانی توسط حضرت امام، «جامعه» در تمام سطوح، از خانواده، اطرافیان و شاگردان تا همه اقشار، بسته به استعدادها و مقتضیات است که بخش مهم چنین بسطی نیز در همین سطح رخ داد. امام همواره تمام قشرها را به تربیت و تزکیه محتاج می‌دانست و معتقد بود: این «جمهوری» آنگاه «اسلامی»

شده، به کمالش می‌رسد که خدای تبارک و تعالی در آن حاکم باشد؛ یعنی از اول تا آخر حکومتش الهی و از نفسانیت خارج شده باشند (همان، ج ۱۳، ص ۵۰۸-۵۰۹).

از این رو همواره همه را به «تهذیب نفس»، «تزکیه»، «خودسازی»، «جهاد اکبر»، «ریاضت»، «پاسداری از خود»، «مراقبه»، و «محاسبه» دعوت می‌کرد. ایشان در طرح مباحث عمیق معرفتی، به زبان قرآن اقتدا می‌کرد و با «لسان سهل منتعم»، مسائل دقیق و لطایف ژرفی را بیان می‌نمود که حکما و عرفا تنها به شمه‌ای از آنها دست یافته‌اند (همان، ج ۱۷، ص ۴۳۱). برای مثال، تصور روح مباحث عرفانی یا «وحدت وجود» بسیار دشوار و نیازمند مقدمات فراوان است، اما ایشان تنها به مدد توحید فطری، این مسئله پیچیده را برای اقشار گوناگون مطرح می‌کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۹۳-۲۰۴).

۱-۲-۵. عرصه بین‌الملل

اعتقاد به فطرت توحیدی بسیاری از موانع معرفتی معارض «رویکرد تمدنی» را می‌زداید. با چنین رویکردی، همه جوامع قابلیت تخاطب توحیدی دارند و به تعبیر امام خمینی^ع:

با تمدن، اسلام مخالف نیست... تمدن به اعلا مرتبه، مهار، مهار در معنویت. همه مظاهر تمدن را انبیا قبول دارند، لکن مهارشده، نه مطلق و رها (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۵۱۶-۵۱۷).

اسلام آمده است که این طبیعت را بکشد طرف روحانیت... تمدن را به درجه اعلاش اسلام قبول دارد و کوشش می‌کند برای تحقیقش... در عین حال... به این نگاه می‌کند که بکشدش طرف روحانیت، بکشدش طرف توحید (همان، ج ۸، ص ۴۱۵-۴۱۶).

از جمله علل اصلی جذابیت مکتب امام برای بشر خسته از ایدئولوژی‌های تهی از معنویت یا معنویات‌های کاذب، معنویت توحیدی گسترده آن است.

دیگر وجه مهم بسط تمدنی حکمت و عرفان توسط امام، استفاده از ظرفیت‌های بسیار علوم عقلی - معنوی در مواجهه با غرب (یعنی اندیشه‌های غیرخدا محور یا ماده‌گرا و انسان محور) است. امام راحل در سراسر حرکت علمی، اجتماعی و تمدنی‌اش، هیچ‌گاه تحت تأثیر «عصر جاهلیت جدید» (همان، ج ۲۰، ص ۳۳۳) قرار نگرفت. به اقرار میشل فوکو، اندیشمند شهیر فرانسوی «از قرن هجدهم به بعد، هر تحول اجتماعی اتفاق افتاده بسط مدرنیته بوده، اما انقلاب ایران تنها حرکت اجتماعی است که در برابر مدرنیته قرار دارد» (حاجتی، ۱۳۸۶، ص ۴۳).

این ویژگی در فضای سنت اسلامی، تعلق شدید به حکمت و عرفان اسلامی، معنویت شدید، تخلق به اخلاق الهی و تعدی بی‌نظیر ریشه دارد.

قوت بنیان‌های معرفتی و فرهنگی پشتیبان انقلاب اسلامی به حدی بود که معادله‌های بسیاری را در سطح جهانی در عرصه‌های معرفتی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و تمدنی تغییر داد (خرمشاد و همکاران، ۱۳۹۴) و ضرورت توجه به دین به‌مثابه عاملی سعادت‌ساز در ساحت‌های غیرفردی را در عرصه بین‌الملل پررنگ کرد. از جمله اینگونه تأثیرها، تأثیر گذاری انقلاب بر عرصه معنویت و اخلاق در حیطه‌های منطقه‌ای، جهان اسلام و بین‌المللی

است (هالایان، ۱۳۹۹ الف). ملت‌های اسلامی به سبب هم‌سنجی بیشتر با اندیشه توحیدی و به تناسب بیداری فطرت، تأثیرپذیری بیشتری از بسط عمومی معنویت داشته‌اند.

در جبهه‌ای دیگر، حضرت امام در جهت پیاده‌سازی توحید ناب در عرصه بین‌الملل (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۳۳۲)، افزون بر دعوت عموم مؤمنان، موحدان و آزادگان جهان به بسط حکومت الله (همان، ج ۸، ص ۴۳۶)، در حد امکان به دعوت سران کشورهای اسلامی و حتی غیراسلامی به مکتب توحید نیز پرداخت و آوای توحید را به گوش جهانیان رساند که از مهم‌ترین آنها پیام به گورباچف، صدر هیأت رئیسه اتحاد جماهیر شوروی (سابق) و دعوت به بازاندیشی در دو جهان بینی مادی و الهی بود:

مشکل اصلی کشور شما مسئله مالکیت و اقتصاد و آزادی نیست. مشکل شما عدم اعتقاد واقعی به خداست؛ همان مشکلی که غرب را هم به ابتدال و بن‌بست کشیده و یا خواهد کشید (همان، ج ۲۱، ص ۲۲۱).

امام بر پایه رویکرد فطری، پس از بیان چند استدلال وجدانی، اندیشمندان کمونیست را برای آگاهی از تفصیل به آثار شخصیت‌های برجسته حکیم و عارف اسلامی ارجاع داد تا «از عمق لطیف باریک‌تر از موی منازل معرفت آگاه گردند» (همان، ص ۲۲۲-۲۲۶).

۴-۱-۵. عرصه علوم

مکتب امام موجب وقوع رخدادها و تحول‌های گسترده‌ای در عرصه همه دانش‌ها، از جمله علوم عقلی و معنوی شد که برخی از مصادیق بسط اجتماعی عرفان هستند و برخی نیز مستقیم یا با واسطه بر عرفان اجتماعی تأثیرگذار بوده‌اند که به فهرستی از آنها که با حوزه علمیه و عمدتاً حوزه قم در مقطع دوم مرتبطند، اشاره می‌شود:

- رونق بیشتر و رسمی‌تر علوم حکمی - عرفانی و اخلاقی در حوزه علمیه، از جمله رواج آزادانه‌تر و گسترده‌تر تحصیل حکمت و عرفان که موجب بسط یا تقویت تحقیقات حکمی و عرفانی و مهم‌تر، تربیت فرهیختگان و نخبگان مرتبط و سرریز شدن نسبی افکار و آثارشان، یعنی معرفت و معنویت توحیدی در سطوح دیگر علمی و عینی جامعه شد.

- تماس علوم حکمی - عرفانی با واقعیت‌های عرصه‌های گوناگون زندگی که به معنای حقیقی و گسترده‌اش تنها در بستر حکومت اسلامی قابل وقوع است.

- شکل‌گیری یا بسط جدی‌تر و عمیق‌تر مباحث و مسائل عرصه‌هایی مانند «فلسفه عرفان»، «عرفان تطبیقی»، «عرفان ادبی [در تناظر بیشتر با اجتماع]»، «رابطه عرفان و دین»، «تفسیر عرفانی (از جمله مباحث روشی مرتبط، مانند استنباط معارف، تأویل، جری و مانند آن)»، «علوم قرآن [با رویکرد حکمی و عرفانی]»، «حکمت عملی و فلسفه مضاف»، «روان‌شناسی عرفان»، «جامعه‌شناسی عرفان»، «تاریخ عرفان» و غیر آن که همگی به‌نحوی در بسط عام یا خاص «عرفان اجتماعی» نقش دارند.

- تأمین نیاز دیگر علوم و عرصه‌ها به علوم حکمی - عرفانی در تهیه مبادی لازم برای تشکیل یا تکمیل نگرش‌های درجه دوم و فلسفه‌های مضاف مرتبط با آنها؛

- پیدایش و بسط مراکز و مؤسسات پردازنده به عرفان (هرچند به‌طور ضمنی یا نسبی)؛
 - پیدایش یا گسترش بسیار تحقیقات کلان و آثار مرجع و زمینه‌ساز مراحل بعدی؛
 - مواجهه وسیع‌تر، همه‌جانبه‌تر و عمیق‌تر با مدعیان عرفان و معنویت (نوظهور، کاذب، فرقه‌ای و سکولار)؛
 - دمیده‌شدن روح معنوی توحیدی در پیکره علوم گوناگون؛
 - بسط مباحث دانشی مرتبط با مسائل فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، حکومتی و تمدنی، با نگاه به منابع دینی و نیز با توجه ویژه به علوم عقلی - عرفانی؛
 - رشد بسیار مسائل میان‌رشته‌ای بین خود علوم حکمی - عرفانی و میان آنها و دیگر علوم؛ مانند علوم تجربی، و کلام و در نتیجه، رشد و تعالی همه؛
 - فراهم‌شدن بسترهای نظری، فرهنگی و اجتماعی بیشتر برای تقریب علوم نظری و تجربی؛
 - ثمره‌دهی بیشتر در سطح کلان اجتماعی (فعال‌تر شدن بُعد تمدنی).
- اشکال گوناگون تأثیرگذاری مکتب امام بر معنویت و معرفت توحیدی همگانی نیز به بحثی جداگانه نیاز دارد (هلالیان، ۱۳۹۹ الف، ص ۳۰۸-۳۱۳).

۶. عرفان اجتماعی و حوزه قم در گام دوم انقلاب

بزرگ‌ترین و مردمی‌ترین انقلاب عصر جدید در ذات خود تمدن‌آفرین است؛ زیرا در فرهنگ و تمدنی عمیق ریشه دارد و اهدافی تمدن‌ساز را دنبال می‌کند. از همین رو تنها انقلابی است که چله پُرافتخاری را بدون خیانت به آرمان‌هایش پشت سر نهاده و اینک وارد دومین مرحله خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی شده است.

پیمودن صحیح و دقیق فرایند بزرگ و جهانی چهل سال دوم پیشرفت انقلاب، نیازمند توجه جدی به ذاتیات انقلاب و لوازم چنین گام بلندی است که از مهم‌ترین آنها «عناصر تمدن‌ساز» است. عناصر متعددی در شکل‌گیری تمدن نقش دارند، ولی با توجه به هویت معنوی تمدن هدف، یعنی «تمدن نوین اسلامی»، بی‌شک «معنویت و اخلاق» مهم‌ترین آنهاست و به تعبیر مقام معظم رهبری:

معنویت و اخلاق جهت‌دهنده همه حرکتها و فعالیت‌های فردی و اجتماعی و نیاز اصلی جامعه است. بودن آنها محیط زندگی را، حتی با کمبودهای مادی، بهشت می‌سازد و نبودن آن، حتی با برخورداری مادی، جهنم می‌آفریند. شعور معنوی و وجدان اخلاقی در جامعه هرچه بیشتر رشد کند برکات بیشتری به بار می‌آورد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷).

خط کلی نظام اسلامی رسیدن به تمدن نوین اسلامی است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۹/۷/۱۴) که برای تعهد واقعی به وصف «اسلامیت»، باید عناصری از اسلام را برگزید که تأمین‌کننده چنین قیدی باشند. مهم‌ترین این عناصر «معنویت توحیدی» است که چون از ذاتیات اسلام است و انقلاب اسلامی نیز براساس اسلام ناب و عناصر تمدنی آن بنا شده، پس شرط استمرار انقلاب نیز توجه جدی به این مؤلفه راهبردی است. به فرموده آیت‌الله خامنه‌ای:

ابتنای تمدن بر معنویت، از لوازم جدایی‌ناپذیر تمدن‌سازی اسلامی است. اگر ملتی که در راه صلاح و فلاح و انقلاب و تحول حقیقی حرکت می‌کند، از معنا صرف‌نظر کرد و دور معنویت خط کشید... در جهت سیاسی و مادی هم استفاده نخواهد کرد... هرچه هم عاقلانه و حکیمانه حرکت [کند]... پشتوانه و مغز معناست که قشر مسائل اجتماعی و فردی و سیاسی و غیره را جان می‌دهد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۱/۵/۲۲).

امام خمینی^{علیه السلام} نیز انقلاب اسلامی را بر مبنای اصل «توحید»، برخاسته از فطرت توحیدی و ادامه حرکت پیامبران معرفی کرده، استمرار آن را در گرو استمرار خط معنویت توحیدی می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۸۱ و ۵۴۴).

انقلاب اسلامی بر مبنای اصل توحید استوار است که محتوای این اصل در همه شئون جامعه سایه می‌افکند (همان، ص ۷۹-۸۱).
ما باید خط معنویتی را که برای آن انقلاب کردیم، فراموش نکنیم (همان، ج ۱۵، ص ۳۰۷).

حوزه علمیه، به‌ویژه حوزه قم باید در گام دوم، نقشی محوری در فرایند تمدن‌سازی اسلامی و مراحل تشکیکی آن در مقام اثبات (هلالیان، ۱۳۹۷، ص ۴۲-۵۳) داشته باشد تا وصف «اسلامیت» و عناصر مقوم آن، به‌ویژه معنویت توحیدی گسترده، در همه ابعاد و شئون چنان تمدنی تحقق بیابد (هلالیان، ۱۳۹۴، ص ۳۹-۱۲۴).

حوزه قم باید عازمانه، هوشمندانه و هدمندانه نقش تاریخی‌اش را در این فرایند مبارک بازشناسی، تعریف و تعقیب کند. از وظایف مهم حوزه در این فرایند، بهره‌گیری حداکثری از ظرفیت‌های جدید معنوی و اخلاقی پدیدآمده در بستر انقلاب با استفاده از میراث و سنت علمی - فرهنگی اسلامی، به‌ویژه سنت حکمی - عرفانی و بالفعل کردن آنها در گام دوم برای بسط بیشتر عرفان اجتماعی، معنویت و اخلاق توحیدی در جمعی صحیح با دیگر مؤلفه‌های تمدن‌ساز اسلام است.

۱-۶. حوزه و ظرفیت‌های معنویت‌آفرین گام دوم

پیش‌تر به بخشی از تحول‌های رخ داده در گام اول در عرصه گسترش همگانی‌تر معنویت توحیدی در ابعاد گوناگون اجتماعی اشاره شد که خود، ظرفیت‌ها و زمینه‌هایی برای فعالیت سطوح گوناگون حوزه علمیه در گام دوم است. برخی دیگر از ظرفیت‌های دارای بُعد تمدنی در عرصه معنویت و اخلاق که به توجهات جدی (از همه جهات، به‌ویژه حوزه قم) برای فعلیت‌یافتن بیشتر در گام دوم نیاز دارند، عبارتند از:

۱-۱-۶. انتظار

انتظار سازنده همواره از ظرفیت‌های معنویت‌ساز و تمدن‌آفرین بوده است. مکتب امام از نهضت توحیدگستر انبیا^{علیهم السلام} جدا نیست، بلکه در امتداد آن است (هلالیان، ۱۳۹۹ الف، ص ۲۸۰-۲۸۷). از این رو امتداد مکتب امام نیز باید به سمت آینده تمدنی بشر، یعنی عصر ظهور کشیده شود که معرفت توحیدی بیشترین جلوه تمدنی را خواهد داشت. از این رو تمدن برآمده از مکتب امام هویت توحیدی دارد و تمدنی منتظر و در انتظار ظهور مظهر

اتم اسماء الهی است تا معرفت و عمل توحیدی را به ظهور کامل برساند و اسم جامع الله در همه عرصه‌های زندگی و بندگی ظهور یابد.

بهره‌گیری حوزه علمیة از ظرفیت‌های عظیم انتظار باید در عین عمق یافتن معرفتی بیشتر، جنبه عمومی گسترده‌تر نیز بگیرد؛ زیرا فطرت‌های جویای کمال و عدالت بدون هیچ مؤنه‌ای و تنها با رفع موانع و در معرض حق موعود قرار گرفتن به آن جذب می‌شوند.

۲-۱-۶. جهاد، شهادت و امتدادهای فرهنگی و اجتماعی آنها

«جهاد» و «شهادت» همواره امتدادهای اجتماعی، فرهنگی و تمدنی دارند، اما خود - و امتدادهای - آنها با توجه به روح معرفتی حاکم بر آنها مراتبی دارند؛ مثلاً جهاد «فی سبیل‌الله» با جهاد «فی الله» تفاوت بسیار دارد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۵).

منطق شهید «فی الله»، توحیدی و مطلوبش دیدار خداست، نه پاداش‌ها و کمال‌های مترتب بر شهادت. می‌توان این شهدا را «آبرشهید» یا «شهید متعالی در تراز تمدن اسلامی» نامید که در سایه روح توحیدی ولایی و جهاد اکبر و اصغر، در حدود سعه وجودی خود، فرهنگ‌ساز، تاریخ‌ساز و تمدن‌سازند. ظرف تعالی بخش انقلاب در گام نخست، شهیدان متعالی بسیاری پرورش داد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۸)؛ مانند شهدای شاخص دفاع مقدس، فعالیت‌های فرهنگی، تلاش‌های علمی (از جمله دانش هسته‌ای)، دفاع از حرم، سلامت و مانند آن که در عین مجاهدت در بستر باطنی و اجتماعی، منطق توحیدی برتر و دغدغه‌های توحیدی غلیظ‌تر داشتند.

۳-۱-۶. اربعین حسینی

از جمله امتدادهای جهاد و شهادت، «اربعین» با آثار عظیم معنوی، فرهنگی و تمدنی بی‌نیاز از بیان است. سرآمد شهیدان تاریخ، حضرت اباعبدالله علیه السلام، به سبب نیل به مقام «جمع قرب نوافل و فرایض»، محل ظهور حق تعالی است که موجب معنویت توحیدی بسیار غلیظ نهضت امام حسین علیه السلام در عین آمیختگی با عقلانیت و تعبد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۷-۲۵۵). درخشش جلوه کوچکی از تأثیر خون امام حسین علیه السلام در اربعین، جریان‌هایی بی‌نظیر با ظرفیت‌های تمدنی بسیار در طول تاریخ آفریده است که می‌توانند در تخطاب با فطرت توحیدی، تأثیرهایی فراتر از تمدن‌سازی اسلامی داشته باشند. از این‌رو اربعین از ظرفیت‌های مهم نیازمند بهره‌گیری افزون‌تر در گام دوم است.

۴-۱-۶. خدمت‌رسانی اجتماعی جهادی

از مصداق‌های جهاد مخلصانه و قیام لله با ظرفیت‌های معنویت‌آفرین و تمدنی بسیار، «خدمت‌رسانی اجتماعی» در زمینه‌های فرهنگی، خدماتی، اقتصادی و غیر آن است که به خاطر روح توحیدی دمیده در آنها، آکنده از صفا و معنویت توحیدی‌اند. هر چند چنین پدیده مبارکی، ریشه دیرینی در فرهنگ اسلامی، به‌ویژه سیره عارفان راستین دارد

که خَلق را «عیالُ الله» و خدمت به آنها را خدمت به دوست می‌دانند، اما به برکت نهضت اسلامی، خدمت‌رسانی اجتماعی گسترش و عمق بسیار یافت.

اینگونه خدمت‌رسانی‌ها از ابتدای نهضت، با مصادیق بی‌شمار در قالب‌های گوناگون (مانند امداد‌رسانی به مبارزان و راهپیمایان، رسیدگی به مناطق محروم، مدرسانی به روستاییان و کشاورزان، جهاد سازندگی با گستره وسیع، کمیته امداد، نذر و وقف فرهنگی و علمی، جشن‌های عاطفه، اردوهای جهادی متنوع، موبک‌ها، مساوات و همدلی و غیر آن) جلوه کرد، به گونه‌ای که روح معنویت همراه عقلانیت و تعبد نیز بر آنها حاکم است. این پدیده‌ها می‌توانند مصادیق گسترده‌ای داشته باشند که هر کدام قابلیت شکوفایی بیشتر، عبور از سطح فرهنگ و یافتن ساختار تفصیلی تمدنی را دارند. به‌عنوان نمونه‌ای اخیر، می‌توان به پدیده خدمت‌رسانی گسترده «مواسات و همدلی» در جریان پیامدهای منفی متعدد بیماری کرونا اشاره کرد که شوری معنوی و نسیم‌هایی جانفزا از رحمت‌های خاص الهی در سراسر کشور دمید (هالالیان، ۱۳۹۹، ص ۴۸-۴۹).

۵-۱-۶. جهاد فرهنگی، علمی و اقتصادی

از مهم‌ترین عرصه‌های جهاد در بستر انقلاب، جهاد فرهنگی، علمی و اقتصادی در زمینه‌های گوناگون است که از نیازهای جدی تمدن‌سازی اسلامی نیز به شمار می‌رود؛ زیرا تمدن اسلامی باید دنیا و آخرت را ذیل توحید سامان دهد. اگر اینگونه جهادها با منطق توحیدی دنبال شوند، قطعاً معنویت رشد‌آفرین بی‌ظنیری دارند. چه بسیار افرادی که با چنین رویکردی، شهید شیرین شهادت متعالی را نوشیدند؛ مانند شهید صدر، شهید مطهری، شهید بهشتی، شهدای محراب، شهید آوینی، شهدای هسته‌ای، شهید فخری‌زاده و

نکته آخر آنکه در گام نخست، بسط عرفان اجتماعی عمدتاً به‌طور طبیعی شکل گرفت و حوزه علمی می‌توانست نقش‌های برجسته‌تر و هدفمندتری در گسترش و تعمیق علمی و فرهنگی آن داشته باشد، اما در گام دوم - که عزم تمدن‌سازی جدی‌تر است - این بسط باید هدفمندتر، هوشمندانه‌تر و از موقف معماری تمدنی راهبری شود تا ثمره‌های مضاعفی داشته باشد.

نتیجه‌گیری

۱. عرفان حقیقی برآمده از متن اسلام، عرفان معنویت توحیدی در عین اقدام اجتماعی، مبارزه و حضور مخلصانه مجاهدانه در صحنه است و با هویت توحیدی و عبودی خود، به کنش‌های اجتماعی، فرهنگی و تمدنی، ارتقای کمی و کیفی می‌بخشد. چنین عرفانی با گوشه‌گیری یا معرفت‌اندوزی صرف محقق نمی‌شود و اقامه حقیقی‌اش در گرو بسط اجتماعی معرفت توحیدی و حقیقت‌بندی در تناظر و تلائم با دیگر ابعاد دین و زندگی است.

۲. بهترین الگوی فعلی بسط اجتماعی معنویت توحیدی در تلائم مناسب با دیگر مؤلفه‌های تمدن‌ساز، مکتب امام است؛ زیرا به علت توحیدی و جوینده کمال مطلق بودن فطرت انسان، تنها تمدنی می‌تواند او را سیراب کند که روحش توحیدی باشد و همه جوانب زندگی ملکی، ملکوتی و الوهی‌اش را نیز تأمین سازد. مکتب امام معرفت و عمل توحیدی یا همان اسلام ناب بسط‌یافته در همه ساحت‌های فردی، اجتماعی - فرهنگی، سیاسی - حکومتی و تمدنی است که در آن، معنویت، عقلانیت و فقاہت اسلامی در تلائم با یکدیگر و با روح توحید اطلاق، تجلی عصری یافته‌اند.

۳. با توجه به نقش سنت حکمی - عرفانی اسلامی، به‌ویژه مکتب امام در ایجاد و استمرار انقلاب اسلامی و نیز ظرف بودن حوزه قم برای این سنت، به‌ویژه عرفان اجتماعی در سده اخیر و همچنین نقش بی‌بدیل و وظایف گسترده حوزه در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی، یکی از راهبردهای کلیدی تحقق چنین تمدنی، بخصوص در گام دوم، عبارت است از: «امتدادبخشی اجتماعی به معنویت ناب توحیدی از حیطة فردی به صحنه‌های اجتماعی، و در تناظر با دیگر مؤلفه‌های تمدن‌ساز، به‌ویژه عقلانیت و تعبد به شریعت». بخش مهم راهبری تحقق این راهبرد و راهکارهای ذیلش بر عهده حوزه علمیة قم و در گرو اقدام‌های کلان و خرد مبتنی بر استنباط متناسب با این راهبرد از منابع معتبر است.

۴. راهبرد یادشده در قالب چنین راهکارهایی قابل پیگیری است:

- گسترش عمومی حکمت و معنویت توحیدی (به شیوه متین قرآنی امام، یعنی بیان فطری، ساده و در عین حال، عمیق)؛
- گسترش حکمت، عرفان و معنویت توحیدی در اقشار گوناگون (کودکان، بانوان، پیشه‌وران، معلمان، و دانشیان)؛
- فعال‌تر کردن بُعد حکومتی حکمت، عرفان و معنویت توحیدی (سریان حکمت و معنویت در اشخاص، ساختارها، محتواها و قوانین حکومتی)؛

- فعال‌تر کردن روابط عرفان و دیگر علوم؛ از جمله فلسفه‌های مضاف، عرصه‌های بینارشته‌ای و فرارشته‌ای؛
- مبارزه (علمی، فرهنگی و حقوقی) با آسیب‌ها و تهدیدهای نظری و عملی متوجه بسط اجتماعی عرفان؛ مانند
ظاهرگرایی متحجرانه، باطن‌گرایی صیرف، تأویل‌گرایی بی‌ضابطه، فرقه‌گرایی و مریدبازی؛

- ایجاد تحولات متعدد نظری و عملی در علوم و عرصه‌های پردازنده به معنویت و اخلاق؛ مانند عرفان نظری و عملی، حکمت متعالیه، علم اخلاق و حکمت عملی تا بتوانند تأمین‌کننده مبادی، بنیان‌ها، روش‌ها و محتواهای لازم برای بسط اجتماعی معنویت توحیدی عقلانی شریعت‌محور در گام دوم باشند؛ مانند: تأمین مبادی علوم انسانی و تجربی، گسترش در عرصه‌های عمومی‌تر، بسط حکمت عملی در حیطة‌های گوناگون، تفصیل تخصصی بیشتر اخلاق (اخلاق‌های صنفی)، تنقیح و بسط اخلاق عرفانی، سامان‌دهی معنوی سبک زندگی، و بسط فلسفه‌های مضاف مرتبط؛

- تأسیس و تنقیح «علم عرفان اجتماعی» به‌مثابه یکی از ابعاد و شاخه‌های دانشی عرفان اسلامی؛
- جمع‌آوری، بازنگری، بازآرایی و تنقیح تجربه‌ها و یافته‌های مرتبط با عرفان اجتماعی در سیره، عمل و نظر امام و مجاهدان پرورش‌یافته در مکتب امام در عرصه‌های گوناگون، به‌ویژه شهدای متعالی که از زمینه‌های مهم شکل‌گیری علم عرفان اجتماعی و مسائل و قواعد آن است.

۵. پرداختن هرچند نسبی به ظرفیت‌های یادشده در گام نخست، موجب ایجاد یا ارتقای تجربه‌هایی تمدنی شد که نمونه‌هایی بی‌نظیری از انسان‌های پرورش‌یافته در تراز تمدنی انقلاب اسلامی از دل آنها بروز کرد که می‌توانند الگوها و ستاره‌های راه‌نشان حرکت تمدنی مطلوب باشند. اکنون بنیان‌های نظری و بسترهای عملی لازم برای ارتقای جهش‌وار عناصر تمدن‌ساز فراهم است. بخش مهمی از این مأموریت، به‌ویژه راهبری آن در چهارچوب مبانی و ضوابط اسلامی، برعهده حوزه علمی، به‌ویژه حوزه قم است که با توجه به مرکزیت و فراهم‌تر بودن نسبی همراهی ارکان و ساختارهای حکومتی، می‌تواند گام‌های بلندی در این زمینه بردارد. آنچه به عناصر تمدن‌ساز، سامان و ساختاری ثمربخش می‌دهد «حکومت» است. حاکمیت هماهنگ با اهداف دین، امکان مواجهه جدی تفصیلی عالمان با عینیت‌های کلان و خرد اجتماعی را فراهم می‌آورد. به تعبیر مقام معظم رهبری:

شعور معنوی و وجدان اخلاقی در جامعه... محتاج جهاد و تلاش است و این تلاش و جهاد، بدون همراهی حکومت‌ها توفیق چندانی نخواهد یافت (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷).

۶. از جمله تکالیف اساسی حکومت اسلامی در مسیر تمدن‌سازی اسلامی، حمایت‌های سخت و نرم از دانش‌ها و عرصه‌های پردازنده به اخلاق و معنویت یا پشتیبان آن (مانند عرفان نظری و عملی، حکمت اسلامی، اخلاق، و...) به منظور تکامل بنیادین، توسعه‌ای و میدانی آنها و نیز ایجاد زمینه‌ها و ساختارهای مناسب برای برقراری ترکیب متلائم مطلوب بین معنویت و دیگر عناصر تمدن‌ساز است. بخش عمده این امور، با پشتیبانی مؤثر از حوزه علمی قابل تحقق است. البته هدفمندی، برنامه‌ریزی و آمادگی حوزه برای پذیرش اینگونه حمایت‌ها نیز شرط لازم است و به تعبیر مقام معظم رهبری:

دستگاه‌های مسئول حکومتی در این باره [معنویت] وظایفی سنگین برعهده دارند که باید هوشمندانه و کاملاً مسئولانه صورت گیرد، و این البته به معنای رفع مسئولیت از اشخاص و نهادهای غیرحکومتی نیست. در دوره پیش‌رو باید در این باره برنامه‌های کوتاه‌مدت و میان‌مدت جامعی تنظیم و اجرا شود. ان‌شاءالله (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷).

موضوع‌های دیگری مانند رابطه عرفان اجتماعی در حوزه قم با ساحت‌ها یا نهادهایی مانند مسجد، مدارس، دانشگاه، علوم دیگر از جمله علوم تجربی و انسانی، عرفان‌نماهای جدید یا سنتی، سیاست، دیگر مکاتب عرفانی معاصر مانند نجف اشرف و تهران، دیگر حوزه‌های علمیه و... نیز در همین راستا نیازمند بررسی هستند.

منابع

- ابن‌اثم کوفی، احمد، ۱۴۱۱ق، *الفتوح*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء.
- احمدی، محمدرضا، ۱۳۸۱، *خاطرات آیت‌الله محمدعلی گرامی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- انصاری، ناصرالدین، ۱۳۷۶، «درگذشتگان: درگذشت آیت‌الله بهاء‌الدینی»، *آینه پژوهش*، سال هشتم، ش ۲.
- انصاری (ناشر)، ۱۳۹۱، *فریادگر توحید: نگاهی به زندگی عارف کامل حضرت آیت‌الله بهجت*، قم، انصاری.
- باقری‌فرد، سعیده، ۱۳۸۳، *ارتباط عرفان و سیاست از دیدگاه امام خمینی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، باقرالعلوم.
- باقی‌زاده، رضا، ۱۳۹۶، *برگی از دفتر آفتاب: شرح حال شیخ‌الساکین حضرت آیت‌الله بهجت*، قم، زائر.
- بلادری، احمدبن یحیی، ۱۹۸۸م، *فتوح البلدان*، بیروت، دار و مکتبه الهمال.
- بهاء‌الدینی، سیدرضا، ۱۳۷۷، *سلوک معنوی: گفتارها، مصاحبه‌ها و خاطره‌ها*، قم، اسدی.
- بهبودی، هدایت‌الله، ۱۳۹۷، *الف لام خمینی*، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- بهشتی سرشت، محسن، ۱۳۹۱، *زمانه و زندگی امام خمینی*، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- تهرانی، شیخ‌آقازرگ، بی‌تا، *طبقات اعلام‌الشیعه*، قم، اسماعیلیان.
- تقفی، علی، ۱۳۹۳، *بانوی انقلاب: خدیجه‌ای دیگر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱، *یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی*، قم، شفق.
- _____، ۱۳۹۲، *امام به روایت دانشوران*، تهران، عروج.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *بنیان مرصوص امام خمینی*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۱، *شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی*، قم، اسراء.
- حاجتی، میراحمدرضا، ۱۳۸۶، *عصر امام خمینی: گزیده*، قم، بوستان کتاب.
- حائری، عبدالهادی، ۱۳۶۰، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران، امیرکبیر.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۶، *در آسمان معرفت: تذکره اوحدی از عالمان ربانی*، قم، تشیع.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۹۷، *بیانیه گام دوم انقلاب*، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
- خرمشاد، محمدباقر و همکاران، ۱۳۹۴، *بازتاب‌های انقلاب اسلامی ایران*، تهران، سمت.
- رجبی، محمدحسن، ۱۳۷۸، *زندگینامه سیاسی امام خمینی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- رخشاد، محمدحسین، ۱۳۸۴-۱۳۸۹، *در محضر بهجت*، قم، سما.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن، ۱۳۶۷، *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی*، تصحیح غلامحسین رضانزاد، تهران، الزهرا.
- روحانی، سیدحمید، ۱۳۸۹، *نهضت امام خمینی*، تهران، عروج.
- ریحان یزدی، سیدعلیرضا، ۱۳۷۲، *آینه دانشوران*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- زاهدی، بهرام، ۱۳۹۸، *پیوند عرفان و سیاست در اندیشه سیاسی میرسیدعلی همدانی*، رساله دکتری، تهران، تربیت مدرس.
- زهره‌کاشانی، علی‌اکبر، ۱۳۹۴، *تاریخ ۱۲۰۰ ساله حوزه علمیة قم*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ساعی، سیدمهدی، ۱۳۸۱، *به سوی محبوب*، قم، شفق.
- شریف رازی، شیخ محمد، ۱۳۳۲، *آثار الحجّة*، قم، دارالکتاب.
- _____، ۱۳۹۹ق، *گنجینه دانشمندان*، تهران، اسلامیه.
- شفیعی، سیدحسن، ۱۳۷۸، *آیت بصیرت: زندگانی حضرت آیت‌الله بهاء‌الدینی*، قم، دارالعلم.
- صدوقی سها، منوچهر، ۱۳۸۱، *تحریر نانی تاریخ حکما و عرفای متأخر*، تهران، حکمت.
- طاهرزاده، اصغر، بی‌تا، *روحیه تمدن‌سازی و عرفان اسلامی*، اصفهان، لب‌المیزان.

طباطبایی، فاطمه، ۱۳۹۰، *اقلیم خاطرات*، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
عبداللهی، محمداسماعیل، ۱۳۹۷، *نگرشی سیستمی به عرفان اجتماعی اسلام با تأکید بر اندیشه عرفانی امام خمینی*، رساله دکتری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

فقیهی، علی اصغر، ۱۳۸۶، *تاریخ مذهبیه قم*، قم، زائر.

فیض کاشانی، ملاحسن، ۱۳۸۷، *مجموعه رسایل*، تحقیق بهزاد جعفری، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.

قزوینی، عبدالجلیل، ۱۳۷۱، *النقض*، تصحیح محدث ارموی، تهران، بی نا.

قمشهای، محمدرضا، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار آقامحمدرضا قمشهای حکیم صهبا*، اصفهان، کانون پژوهش.

قمی، حسن بن محمد، ۱۳۶۱، *تاریخ قم*، تصحیح سیدجلال الدین تهرانی، تهران، طوس.

قمی، شیخ عباس، ۱۳۳۳ق، *تممه المتهی*، تهران، کتابفروشی مرکزی.

کریمی چهرمی، علی، ۱۳۷۲، *آیت الله مؤسس مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی*، قم، دارالحکمه.

گلی زواره، غلامرضا، ۱۳۷۶، *منظومه معرفت*، قم، قیام.

محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۹، *زمزم عرفان*، قم، دارالحديث.

مدرسی طباطبایی، سیدحسین، ۱۳۶۴، *قم نامه*، قم، کتابخانه نجفی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۲۳، *کشف اسرار*، قم، بی نا.

_____، ۱۳۷۸الف، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____، ۱۳۷۸ب، *سیر الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____، ۱۳۸۰الف، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____، ۱۳۸۰ب، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____، ۱۳۸۹، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____، ۱۴۰۶ق، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الائنس*، قم، پاسدار اسلام.

میرخلیلی، سیدعلی اصغر، ۱۳۹۰، *بررسی زمینه های اجتماعی ظهور و ترویج جریان های عرفان نما در دو دهه اخیر*، قم، باقرالعلوم.

میرزاصالح، غلامحسین، ۱۳۸۱، *گفت و گو با دکتر عباس زریاب خویی*، تهران، فرزانه روز.

هلالیان، سعید، ۱۳۹۴، *نگاهی به حوزه*، قم، کتاب فردا.

_____، ۱۳۹۷، *طلبه انقلابی*، قم، شهید کاظمی.

_____، ۱۳۹۸، *جایگاه شناسی حکمت و عرفان در حیات علمی و عملی امام خمینی*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.

_____، ۱۳۹۹الف، «تأثیر مکتب امام بر معنویت و اخلاق در ایران و جهان اسلام»، در: *همایش بین المللی بیانیته گام دوم و*

جهان اسلام، قم، بوستان کتاب.

_____، ۱۳۹۹ب، «راهربرد موازات و نسبت ما با آن»، *پاسدار اسلام*، ش ۴۶۱ و ۴۶۲، ص ۴۹-۴۸.

یاقوت حموی، شهاب الدین، ۱۹۹۵م، *معجم البلدان*، بیروت، دارصادر.

یزدان پناه، سیدیدالله و سعید هلالیان، ۱۴۰۲ق، *جوهره گام دوم*، تهران، سمت.

یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۴، «ظرفیت های عرفان اسلامی در تمدن زایی»، *نقد و نظر*، ش ۴، ص ۳۰-۴.

_____، ۱۳۹۵، *فروع معرفت در اسرار خلافت و ولایت (شرح مصباح الهدایه)*، تهران، عروج.

چیستی «عرش هویت» از دیدگاه عارفان


محمدصادق دوراندیش / دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب

m.s.durandish@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-8363-7263

bolhasani1261@gmail.com

رحمان بوالحسنی / استادیار گروه عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۹ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 

چکیده

مطابق آیه ۷ سوره «هود»، عرشی که به هویت حق تعالی منسوب است، روی آب قرار دارد. عارفان این آیه را با رویکرد هستی‌شناسانه تفسیر کرده‌اند. آنان «عرش هویت» را نمود ملک حق تعالی دانسته و برای آن مصادیقی را ذکر می‌کنند: اسم «حی» الهی، مشیت سریان‌یافته، نفس رحمانی و عالم را مصادیق عرش هویت دانسته و آن را به نام‌های «عرش حیات»، «عرش مشیت» و «عرش ذات» خوانده‌اند و نیز تأویل آب را «حیات»، «علم» و «مشیت الهی» دانسته‌اند. در این مقاله که پژوهشی با روش تحلیلی - توصیفی است، تعاریف یادشده و مسئله تکون یافتن عرش هویت از آب تحلیل شده است. البته عرفا برآمدن عرش هویت از آب را با نگرش سلوکی نیز شرح و تفصیل داده‌اند؛ مثل اینکه مقام «بحر عرش» را در شمار مقامات اولیای الهی تعریف کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: عرش هویت، عرش ذات، عرش حیات، عرش مشیت، نفس رحمانی، عرفا.

قرآن کریم در آیه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) از قرار یافتن «عرش هویت» بر آب خبر می‌دهد. در تفسیر آیه یادشده «عرش هویت» را تکون یافته از آب دانسته‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۳۶). اینکه عرش هویت چیست؟ برآمده و قوام یافته از کدام آب است؟ چه ارتباطی بین عرش و آب وجود دارد؟ تأویل عرفانی آب چیست؟ چرا عرش از آب قوام یافته است؟ سؤالاتی هستند که در تفسیر و تبیین آیه یادشده مطرح می‌شوند. اهل معرفت آیه پیش‌گفته را بر پایه شهود و مبانی عرفانی تفسیر کرده، به بیان چستی عرش هویت پرداخته‌اند.

در آثار عرفانی، عرش هویت را به «مُلک» و «مشیت الهی» رمزگشایی کرده‌اند. نیز آب را به «حیات» و «علم الهی» تأویل کرده‌اند. بی‌تردید این نگاه عرفانی بر مبنایی استوار است؛ مبنایی که نیازمند تحلیلی عرفانی است تا گره‌های مسئله یادشده گشوده شوند.

در نگاه اول و بدون تدقیق و تأمل در مستندات عرفانی، مقصود عارفان از اصطلاح «عرش هویت» به روشنی مشخص نمی‌شود. بنابراین پژوهشی کامل درباره چستی «عرش هویت» ضروری می‌نماید؛ پژوهشی که عمده اقوال را دربر دارد و به وضوح از مقصود عارفان رونمایی می‌کند. روشن است که تبیین حقیقت «عرش هویت» در اصطلاح عارفان، اولاً، در تفسیر عرفانی آیه پیش‌گفته و روایات وارده شده ذیل آن، راهگشاست. ثانیاً، چون عرش هویت در نگاه عرفا به مرتبه‌ای از تجلیات الهی ناظر است، حل و فصل مقصود عارفان درباره حقیقت یادشده در تبیین چنین نظام هستی از دیدگاه عارفان اثربخش است؛ زیرا مراتب تجلیات حق تعالی در قوس نزول مترتب بر یکدیگرند. درواقع تا مرتبه پیشین ظهور نیابد، مراتب بعدی ظاهر نمی‌گردند و یقیناً علم به چستی و جایگاه عرش هویت در تبیین جایگاه مرتبه قبل و بعد از آن تأثیرگذار است.

علاوه بر دو نکته یادشده می‌توان گفت: بیان چستی «عرش هویت» از چگونگی ارتباط تدبیری حق تعالی با مخلوقات نیز پرده برمی‌دارد؛ زیرا اگر عرش هویت را مُلک و مشیت الهی بدانیم، درواقع واسطه و ارتباط حق تعالی با مخلوقات را مشخص نموده‌ایم؛ یعنی اینکه حق تعالی با مشیت خویش نظام عالم را سامان می‌دهد.

«عرش هویت» را به نام‌های «عرش ذات»، «عرش حیات» و «عرش مشیت» نیز خوانده‌اند. اصطلاح «عرش هویت» مولود شریعت است؛ زیرا به آیه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) مستند است. نیز ابن‌عربی اصطلاح «عرش حیات» را از آیه یادشده برگرفته است (ابن‌عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۳-۵۲).

به نظر می‌رسد واژه مرکب «عرش مشیت» را نیز ابن‌عربی به اصطلاحات عرفانی افزوده است؛ زیرا همانند اصطلاح «عرش حیات»، قبل از وی یافت نمی‌شود. اما ترکیب «عرش ذات» را پیش‌تر از دیگران، ابوطالب مکی به کار برد و آن را به «مشیت الهی» تعریف کرد (ر.ک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۸). البته می‌توان گفت: ابن‌عربی و برخی از شارحان مکتب وی با تبیین اصطلاح «عرش ذات» در نظام هستی‌شناسی عرفانی بر غنای آن افزودند.

درباره اصطلاح «عرش هویت» ناظر به آیه ۷ سوره «هود»، پژوهش مستقل و کاملی با رویکرد عرفانی که همه آراء اهل معرفت را دربر داشته باشد، یافت نشد. البته در برخی از مقالات عرفانی به اختصار و به تناسب ارتباط با موضوع مقالات، از اقسام پنج‌گانه عرش تعاریفی ارائه شده، لیکن به اقتضای کلی بودن موضوع مقالات، «عرش هویت» به‌طور کامل و با همه ویژگی‌ها و اقوال گزارش نشده است. نیز تحقیقاتی با رویکرد روایی و کلامی به موضوع عرش پرداخته‌اند. هرچند روایات اهل بیت علیهم‌السلام را ناظر به عرش ذکر کرده‌اند، اما عمق نگاه معصومان علیهم‌السلام و تأویلاتی را که ذیل آیه ۷ سوره «هود» بیان نموده‌اند، به‌طور کامل تحلیل و تبیین نکرده‌اند. این در حالی است که گزارش‌های عرفا را می‌توان به‌عنوان تفسیر روایات یادشده لحاظ کرد.

در تحقیق حاضر براساس مبانی عرفانی، حقیقت «عرش هویت» بررسی می‌گردد. نیز تلاش شده است با تدقیق در سخنان عرفا، هم ارتباط حیات و علم الهی با مُلک و مشیت حق تعالی تحلیل گردد و هم مسئله تکون یافتن عرش هویت از آب تبیین یابد.

۱. معنای «عرش» در لغت و اصطلاح

واژه «عرش» به معنای جای دارای سقف است. نیز به داریستی که برای درخت انگور بنا می‌کنند، «عرش» گفته می‌شود. واژه یادشده به چیزی شبیه هودج یا تخت روان برای حمل و جابه‌جایی بانوان هم معنا شده است. همچنین جایگاه نشستن سلطان را که در بلندی قرار دارد، «عرش» می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۸). درواقع پادشاهان برای نشان دادن جلال و شکوه حاکمیت خویش، بر تختی ویژه که نمایانگر حکمرانی آنان بود، می‌نشستند. این کار موجب شد که «عرش» را کنایه از مُلک و پادشاهی بدانند (همان).

می‌توان گفت: روح معنای واژه «عرش» عبارت است از: جایگاهی ویژه که برای شخصی یا چیزی بنا شده است؛ جایگاهی که تکیه‌گاه و محل ظهور چیزی است که بر آن قرار می‌یابد.

روح معنای یادشده در اصطلاح قرآنی و عرفانی «عرش» نیز بازتاب یافته است. «عرش» در این اصطلاح را جایگاه استیلای حق تعالی معرفی کرده‌اند (قونوی، ۲۰۱۰، ص ۵۵) و آن را کنایه از مُلک حق تعالی دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۱۵۵).

در عین حال «عرش» را به‌مثابه حقیقتی جسمانی نیز تعریف کرده‌اند (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۲). با این وصف، عرش الهی از یک‌سو جایگاه استیلای حق تعالی و کنایه از حکمفرمایی اوست و از دیگرسو حقیقتی گسترده و مرسل است (همان) و سراسر عالم جسمانی را فراگرفته و هیچ نقطه‌ای را خالی نگذاشته است. از این‌روست که عارفان «عرش» را به مجموع عالم (جیلی، ۲۰۰۸، ص ۱۰۷)، یا مرتبه‌ای شامل و کلی از عالم اطلاق کرده‌اند؛ مرتبه‌ای که دارای صورت جسمانی است و بر کرسی و هفت آسمان و زمین احاطه دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳۱).

۲. اقسام عرش

قرآن کریم که شهود معصوم و منبع اولیه تفسیر هستی و مراتب آن است، «عرش» را به اوصاف متعددی وصف می‌نماید؛ نظیر اینکه عرش را به هویت الهی اختصاص می‌دهد و آن را واقع شده بر آب معرفی می‌کند (هود: ۷). همچنین قرآن کریم از استیلای اسم «الرحمن» بر عرش خیر می‌دهد (طه: ۵) و در آیه‌ای «ذوالعرش» را قرین اسم «المجید» در وصف حق تعالی به کار می‌برد (بروج: ۱۵)؛ چنان که در جای دیگر عرش را به «عظیم» (مؤمنون: ۸۶) و «کریم» (مؤمنون: ۱۱۶) وصف می‌کند.

گونه‌های متفاوت استعمال عرش در قرآن، عارفان محقق را واداشت که در تفسیر و تبیین آن بکوشند. ابن عربی با الهام از قرآن کریم برای عرش، اقسام پنج‌گانه‌ای برشمرده که عبارتند از: عرش هویت، عرش مجید، عرش عظیم، عرش رحمان، و عرش کریم. وی همچنین جایگاه هریک از این عرش‌ها را در چینش نظام هستی بیان کرده است (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۲-۵۹). تفسیری را که ابن عربی از اقسام عرش ارائه می‌دهد، با دستگاه عرفانی او مطابق است و تهافتی با سایر اجزا ندارد. مهم‌تر اینکه با مفاد آیات قرآنی نیز هماهنگ است و ظاهر بیانات قرآنی در موضوع عرش، تفسیر او را تأیید می‌کند. شاید از همین روست که بیشتر عارفان بعد از ابن عربی هم تفسیر وی را پذیرفته‌اند و براساس آن، نظام جهان‌شناسی عرفانی را تبیین کرده‌اند.

ابن عربی «عرش مجید» را به «قلم اعلا»، «عرش عظیم» را به «لوح محفوظ»، و «عرش کریم» را بر «کرسی» تطبیق می‌کند. نیز «عرش الرحمن» را به فلک محیط بر کرسی و دربردارنده هفت آسمان تعریف می‌کند. او «عرش الرحمن» را فلکی جسمانی می‌داند که در مرتبه بعد از لوح یا نفس کلی واقع است و به منزله مولود برای عقل و نفس کلی است. از این روست که اسم «الرحمن» بر عرش یادشده استیلا یافته است؛ اسمی که از رحمت عام و شامل الهی حکایت دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳۱).

ابن عربی «عرش هویت» را فلکی فراگیر و حقیقتی برتر از عرش‌های یادشده معرفی می‌کند. در واقع هریک از عرش‌های چهارگانه دیگر، جایگاه استیلای اسمی از اسماء الهی بوده و به مرتبه خلقی ویژه ناظرند؛ اما «عرش هویت» که همان «عرش حیات» و «مشیت» است، جایگاه استیلا و احاطه ذات الهی است (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۲-۵۳)؛ یعنی مرتبه «عرش هویت» به مرتبه‌ای خاص محدود نیست؛ زیرا مظهر استیلای ذات الهی است. در واقع چون ذات حق تعالی به اطلاق ذاتی در هر مظهري حاضر است، عرش ذات نیز مظهر و جایگاهی فراگیر است و به موطنی ویژه مقید نیست. از این رو تبیین چستی «عرش هویت» نیز نسبت به سایر عرش‌ها در رتبه نخست اهمیت می‌یابد.

ابن عربی این مسئله را به خوبی و با استناد به آیات قرآنی تبیین نموده است. می‌توان گفت: غالب عارفان بعدی همان دیدگاه ابن عربی را پذیرفتند و آن را شرح و تفصیل بیشتر دادند. البته در تطبیق عرش‌های پنج‌گانه یادشده گاهی در کلمات اهل معرفت تفاوت‌هایی دیده می‌شود؛ مثل اینکه «عرش کریم» را به

«نفس کلی» و «عرش عظیم» را به «کرسی» تفسیر کرده‌اند؛ اما با این حال برتری «عرش هویت» را بر سایر عروش پذیرفته‌اند (نوری، ۱۳۶۳، ص ۷۵۸).

در ادامه با دستمایه سخنان عارفان، اولاً، ویژگی‌های «عرش هویت» بیان می‌شوند. ثانیاً، تعاریف «عرش هویت»، «عرش ذات» و «عرش حیات» تحلیل می‌شوند تا مسئله تطبیق «عرش هویت» بر مجموع عالم به روشنی نمایان شود. همچنین برآمدن عرش یادشده از آب و ارتباطی که بین حیات، علم و مشیت الهی است، تبیین گردد.

۳. ویژگی‌های عرش هویت

از نظرگاه عرفا دو ویژگی را برای «عرش هویت» می‌توان برشمرد: ظهور مُلک الهی و فراگیری. درواقع همان دو ویژگی که درباره اصطلاح عرفانی «عرش» به‌طور کلی گفته شد، در خصوص «عرش هویت» نیز صادق است، با این تفاوت که ویژگی‌های یادشده با توجه به مصداق خاص عرش هویت معنا می‌یابند.

اولاً، عرش هویت که همان عرش ذات است، جایگاه استیلا و سیطره ذات حق تعالی است (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۲-۵۳). این مهم‌ترین ویژگی عرش هویت است؛ اینکه عرش هویت جایگاه احاطه و ظهور مُلک ذات الهی است، موجب آن است که از عرش‌های صفات الهی برتر و بر آنها فائق باشد (نوری، ۱۳۶۳، ص ۷۵۸).

ثانیاً، عرش هویت دارای شمول و سریانی در تراز ظهور مُلک و حکمفرمایی ذات الهی است. درواقع چون عرش هویت جایگاه استیلاي ذات الهی است، پس به اقتضای حضور ذات الهی در همه مواطن و مراتب خلقی و فراطلقی، جایگاه استیلاي چنین ذاتی نیز متناسب با آن گسترده است. عرش هویت ویژگی گسترده‌ی و سریان را از آبی دریافت کرده که از آن قوام یافته است، خواه این آب همان حیات باشد (فناری، ۲۰۱۰، ص ۴۰۷) یا تأویلی برای علم تلقی شود (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۱) و یا تعبیری از «هباء» باشد (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۴).

حقیقت این عرش، چه بر اسم «حی» الهی تطبیق گردد، چه بر مشیت الهی و یا مُلکی که بر مجموع عالم منطبق است، در هر صورت دارای شمول و سریان است؛ زیرا به واسطه شمول اسم «حی» همه اسماء الهی ظهور می‌یابند (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۲-۵۳).

همچنین مشیت الهی به سبب شمولی که دارد، احکام هر اسم را به آن می‌بخشد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۱-۵۰). به نظر می‌رسد این مشیت همان مشیت سریان‌یافته الهی است که به نفس رحمانی هم تطبیق می‌شود. از بررسی تعاریف «عرش هویت» و «نفس رحمانی» هم می‌توان یافت که هر دو اصطلاح بر حقیقتی سریانی دلالت دارند که هم ظهور اسماء الهی (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۲-۵۳) و هم تحقق موجودات امکانی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۵؛ شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۱-۲۰۲) به آن است.

درواقع مشیتی را که «عرش ذات» یا «عرش حیات» خوانده‌اند، به نفسِ رحمانی یا وجود عامی که فیض حق تعالی است نیز منطبق دانسته‌اند (آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۲-۱۲۳).

۴. بازشناسی مفهوم «ذات» در اصطلاح «عرش ذات»

«ذات» در اصطلاح «عرش ذات» به هویت حق تعالی ناظر است؛ همان هویتی که در پوشش صفات و کمالات خویش تجلی یافته، اسماء الهی را ظاهر می‌سازد. این معنا را با تدقیق در شمار اقسام پنج‌گانه عرش می‌توان یافت. اینکه «عرش ذات» به‌عنوان قسیم عرش‌های چهارگانه صفات الهی لحاظ شده، گویای آن است که ذات حق تعالی بدون اینکه به صفات الهی پیش‌گفته متعین گردد، مدنظر است. اما آیا مراد از ذات در اینجا ذات مطلق به اطلاق مقسمی است؟ آیا ذات «لا اسم و لا رسم» است که بر عرش مدنظر استوا دارد؟

پاسخ این است که: اولاً، آن مرتبه که موسوم به غیب هویت است، حکم و تعینی را بر نمی‌تابد. پس استوای بر عرش را به آن نمی‌توان نسبت داد.

ثانیاً، از تدقیق در سخنان عرفا هم به‌دست می‌آید که مقصود آنها از «عرش ذات» عرش منسوب به غیب هویت نیست، بلکه از مجموع عبارات و اقوال درباره اصطلاح عرش ذات برمی‌آید که عارفان دو مقصود دارند: ۱. ذات تجلی‌یافته در مرتبه تعین اول؛ ۲. ذات تعین‌یافته به تفصیل اسمایی در مرتبه تعین ثانی و مقام واحدیت. قرائن و شواهدی که در مقام تحلیل عبارات ذکر می‌شوند، گویای این مدعا هستند. امام خمینی^{علیه السلام} در تحلیل سخنان عارفان درباره «عرش ذات» از دو مرتبه یادشده به «ذات احدی جمعی» و «ذات الهی» تعبیر می‌کند (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۹۸-۱۹۹).

بنابراین در اصطلاح «عرش ذات» اگر ذات احدی جمعی مراد باشد، باید آن را به ذات تجلی‌یافته در مرتبه تعین اول تفسیر کرد؛ یعنی ذات حق تعالی که به وحدت حقیقیه تعین یافته است. مطابق برخی دیگر از اقوال در اصطلاح «عرش ذات» مقصود ذات الهی است که به تجلی حق تعالی در مرتبه واحدیت یا الوهیت ناظر است. این تجلی در مرتبه الوهیت را اسم «الله» نیز نامیده‌اند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۴).

۵. تحلیل تعاریف «عرش هویت»، «عرش ذات» و «عرش حیات»

بررسی آثار عرفانی نشان می‌دهد: واژه‌های مرکب «عرش هویت»، «عرش ذات»، «عرش حیات» و «عرش مشیت» همگی به حقیقتی واحد ناظرند. دست‌کم جمع‌بندی مستندات عرفانی پژوهشگر را به این نظرگاه می‌رساند که نظریه غالب همین است که اصطلاحات یادشده از حقیقتی واحد با ویژگی‌ها و شئونی متعدد حکایت می‌کنند. می‌توان گفت: عرش در همه ترکیب‌های یادشده، نمایانگر مُلک و سلطنت صاحب عرش است. عبارات «عرش هویت» و «عرش ذات» اضافه‌های اختصاصی‌اند که بستگی عرش را به ذات الهی نشان می‌دهند. اما ترکیب‌های

«عرش حیات» و «عرش مشیت» اضافه‌های بیانی‌اند؛ یعنی «مضاف الیه» در آنها بیانگر حقیقتِ عرش است؛ حقیقتی که از حیات و مشیت الهی برآمده است.

براساس مستندات عرفانی، «عرش هویت» که به ذات حق تعالی منسوب است، جایگاه ظهور مُلک و استیلای ذات حق تعالی و ورای عرش‌های صفات الهی است. عرش هویت از آبی تکون یافته است که به «حیات» و «علم» الهی تأویل می‌شود و لازمه‌ای به نام «مشیت» دارد. از این رو آن را «عرش حیات» و «عرش مشیت» نیز خوانده‌اند.

از سوی دیگر، چون اسماء حق تعالی و مظاهر آنها (یعنی اعیان ثابت و اعیان خارجی) به واسطه حیات و مشیت الهی ظاهر می‌گردند، عرش یادشده را بر حقیقت فراگیر نفس رحمانی نیز منطبق دانسته‌اند؛ حقیقتی که دارای دو شأن ظاهر و باطن (یعنی فیض اقدس و مقدس) است. همچنین می‌توان گفت: عرش هویت به سبب شمولی که دارد، بر مجموع عالم تطبیق شده است و فراتر از عالم خلق، یعنی صقع ربوبی و عالم اسماء الهی و اعیان ثابت را نیز دربر دارد.

همه آنچه را اهل معرفت درباره «عرش هویت» بیان کرده‌اند، اشارتی به ویژگی‌های گوناگون آن است. در واقع ذات الهی از آن حیث که حیات‌بخش همه موجودات است، بر جایگاهی گسترده استیلا یافته است. این جایگاه همان مجموع عالم علم و عین، یعنی مجموع مظاهر الهی از صقع ربوبی تا مراتب خلقی است. مجموع مظاهر الهی را از آن حیث که ذات حق تعالی بر آن استیلا دارد، در اصطلاح عرفانی با نام «عرش ذات» یا «عرش هویت» تعبیر کرده‌اند. عارفان محقق این حقیقت را که به شهود یافته‌اند، با استناد به آیه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷)، تبیین کرده و آن را جایگاه بروز و ظهور حیات، علم و مشیت الهی دانسته‌اند.

افزون بر شکل‌گیری عرش هویت از آب، همه مصادیقی که برای عرش یادشده بیان گردید، باید تحلیل گردد تا ارتباط مصادیق یادشده با ذات حق تعالی از یک سو و چگونگی صدق عرش بر موارد یادشده آشکار گردد. در ادامه با استناد به گفته‌های اهل معرفت، این موضوع تبیین می‌شود:

۶. اسم «حی» الهی به‌مثابه «عرش حیات»

چون عرش ظهور مُلک و نماد حکم‌فرمایی صاحب عرش است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۵ و ۴۸) و خصوص عرش هویت به دو اعتبار «علم» و «عین» مصداق می‌یابد، پس ظهور مُلک الهی در دو موطن یادشده به ظهور اسماء حق تعالی است. در مرتبه علم الهی که اسماء الهی به تفصیل ظهور می‌یابند، «عرش هویت» یا «عرش حیات» عبارت از اسم «حی» و مشیت الهی است. در حقیقت اولین ظهور هویت الهی در صقع ربوبی به اسم «حی» است که عنصر اعظم و فلک حیات بوده و موجب تحقق دیگر اسماء الهی است و همین ویژگی موجب شده اسم «حی» را عرش ذات الهی بخوانند (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۲-۵۳). در واقع همان آبی را که عرش هویت از

آن تکون یافته، می‌بایست بر اسم «حی» الهی تطبیق کرد؛ حقیقتی که «عنصر اعظم» و «فلک حیات» هم نام گرفته است.

این شکل‌گیری و ظهور عرش هویت از اسم «حی» الهی با تحلیل معنای حیات و اسم «حی» در اصطلاح عرفانی روشن می‌شود؛ معنایی که عبارت است از: قبول کمال فراگیر و ادراک آن کمال (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۶).

معنای «حیات» دو مؤلفه دارد: یک. پذیرفتن کمال فراگیر؛ دو. ادراک آن کمال. یعنی: هرچه زنده و بهرمند از حیات است، از آن حیث که حیات دارد، کمال فراگیر را پذیرفته و به نحو کلی و جمعی آن را درک کرده است.

البته اسم «حی» نیز منبع کمال فراگیر یادشده است که اولاً، کمالات حقایق نمودیافته در هستی را دربردارد. ثانیاً، به همه کمالات به گونه کلی و جمعی علم دارد. پس اسم «حی» شامل همه اسماء الهی و جمیع حقایق ظهوریافته است؛ زیرا هر اسم و حقیقتی دارای کمالاتی است که شمول اسم «حی» به نحو کلی همه آنها را فراگرفته است (همان).

بر همین اساس قرآن کریم عرش هویت را برآمده از آب معرفی فرمود. پس اسماء الهی، موجودات و حقایق آنها از آبی برآمده‌اند که همان فلک حیات است؛ یعنی به واسطه آن در عرصه هستی، در مرتبه علم یا مرتبه عین، ظهور یافته‌اند؛ زیرا آن کمال فراگیر در مرتبه‌ای که ثبوت دارد، آنها را فراگرفته تا آشکارشان سازد. این همان مفاد آیه‌ای است که فرمود: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء: ۳۰). البته این آشکار ساختن در مرتبه واحدیت و علم الهی به اسم «حی» الهی منسوب است که اسم الاسماء و مقدم بر همه آنهاست (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۳) و در مرتبه عالم عین به واسطه «هباء» است که ظهور همان آب یا اسم «حی» در مرتبه خلق است (فتاری، ۲۰۱۰، ص ۴۰۷).

به‌طور خلاصه، همه اسماء حق تعالی در دو موطن «علم» و «عین» و نیز اعیان ثابت و اعیان خارجی به واسطه اسم «حی» الهی در مراتب خویش ظهور یافته‌اند. این ظهور از یک‌سو به حیاتی مستند است که از آن به «آب» تعبیر شده و از سوی دیگر نیز به ذاتی منسوب است که منبع آن حیات است. پس آن ذات الهی در پوشش و تعین حیات در همه تفصیل اسمایی و مظاهر آنها، چه در مرتبه علم و چه در مرتبه عین، حضور دارد. همه آن تفصیل نیز به نحو جمعی به مثابه «عرش» و جایگاه استیلائی آن ذات بی‌همتاست.

۷. مشیت سریان یافته الهی به منزله عرش ذات

علاوه بر «حیات»، مفهوم دیگری که در توضیح اصطلاح عرش هویت و ذات به کار برده‌اند، مفهوم «مشیت» است. ابوطالب مکی «مشیت الهی» را همان «عرش ذات» دانسته است (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۸).

برخی در تفسیر سخن وی هویت و ذاتی را که عرش هویت به آن اختصاص دارد، ذات الهی دانسته‌اند (نابلسی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۲۰۴).

امام خمینی^ع دیدگاه/بوطالب مکی را چنین تفصیل می‌دهد که اگر مقصود وی مشیت ذاتی باشد؛ یعنی مشیتی که وجود علمی اشیا را ظهور می‌بخشد. در این صورت باید آن را «عرش ذات احدی جمعی» دانست. اما اگر مشیت سریان یافته یا فیض مقدس مدنظر اوست؛ یعنی مشیتی که وجود عینی اشیا را تحقق می‌دهد، آنگاه مشیت یادشده را به‌مثابه عرش ذات الهی می‌بایست لحاظ کرد (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۹۸-۱۹۹).

با توجه به قرائن کلام امام خمینی^ع به نظر می‌رسد مقصود ایشان از ذات احدی جمعی همان تجلی اول باشد که تنها به وحدت حقیقیه تعیین یافته است؛ وحدتی که عددی نیست، بلکه جامع همه کثرات است و مقابل ندارد. ایشان گاهی نیز از ذات یادشده به «حضرت احدیت جمع» یاد می‌کند و آن را به مرتبه‌ای فراتر از حضرت الهی تفسیر می‌کند؛ مرتبه‌ای از تجلیات حق تعالی که سایر حضرات در آن هضم شده، در اصطلاح مستهلک می‌شوند. درواقع همه تعینات و تکثرات، در آن فانی‌اند و حق تعالی تنها با مالکیت مطلق در حضرت یادشده تجلی می‌کند (موسوی خمینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶).

همچنین ذات الهی را در بیان امام می‌بایست به ذات تجلی یافته در مرتبه واحدیت تفسیر کرد؛ یعنی ذات حق تعالی با لحاظ همه اسما و صفات که تفصیل علمی یافته‌اند. به عبارت دیگر ذات الهی را در بیان ایشان، به اسم «الله» می‌توان ناظر دانست؛ اسمی که همان تجلی حق تعالی در تعین ثانی و مرتبه الوهیت است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۴)؛ چنان که برخی از عارفان محقق ذات الهی را ذات احدی جمعی به اعتبار ظهور نسب و لوازم دانسته‌اند (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۱۲-۲۱۳)؛ یعنی همان ذات یگانه‌ای که به کمال جلاء در مرتبه واحدیت همه کمالات خویش را تفصیل یافته می‌یابد.

البته امام خمینی^ع گاهی هم خود اسم جامع احدی را به‌عنوان «عرش ذات» معرفی می‌کند؛ اسمی که به موجب آن، مقام واحدیت و اسماء الهی ظاهر می‌گردند (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۰۲-۳۰۳). بر این اساس به نظر می‌رسد «ذات» در اصطلاح «عرش ذات» همان است که به هویت خویش، با هر شیئی معیت دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶) و در هر موطنی حاضر است.

اینکه چرا مشیت را عرش ذات دانسته‌اند در ویژگی و اثر مشیت الهی ریشه دارد. درواقع، مشیت را چون موجب ظهور مُلک و حکم‌فرمایی ذات الهی است، «عرش ذات» دانسته‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۸). عرش ذات یا هویت را با اضافه بیانی «عرش مشیت» نیز تعبیر کرده‌اند (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۲-۵۳).

اما سؤال این است که اگر اضافه یادشده، یعنی ترکیب «عرش مشیت» اضافه بیانی باشد، به این معنا که عرش ذات از سنخ مشیت است، آنگاه چه ارتباطی بین مشیت و حیات است؛ حیاتی که عرش ذات از آن تکون یافته است؟ پاسخ را در بیان ارتباط مشیت و حیات از یکسو و ارتباط مشیت و علم از سوی دیگر می‌توان کاوید. درواقع

ازیک سو چون مشیت از اخص لوازم حیات است و حیات نیز در همه اسما سریان دارد، پس مشیت نیز به تبع حیات، در هر اسمی حاضر است؛ حضوری به این معنا که حکم هر اسم را به آن می‌بخشد.

از سوی دیگر، چون مشیت از علمی قوام می‌یابد که صورتی از صور واحدیت و عین ذات الهی است، مشیت را عرش ذات تلقی کرده‌اند. نیز ویژگی شمول و سریان علم الهی موجب شده است غالباً به صورت «آب» متمثل شود. از این رو مشیت را مصداقی برای عرش قرار یافته بر آب در آیه «و کان عرشه علی الماء» (هود: ۷) دانسته‌اند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۰-۵۱).

آنچه ذکر شد مبتنی بر ملازمه بین ظهورات ذات الهی در تعیین ثانی است؛ یعنی ملازمه‌ای که بین حیات، مشیت و علم برقرار است؛ چنان که حقایق این ظهورات سه‌گانه در تعیین اول (یعنی «قابلیت اولی»، «محبت اصلیه» و «علم حق تعالی به ذات خویش») با یکدیگر عینیت دارند (همان).

۸. تعریف «عرش هویت» و «عرش حیات» الهی به عالم

عرش هویت یا مُلک الهی را در مرتبه عین و تعینات خلقی بر مجموع عالم منطبق دانسته‌اند؛ یعنی عالم با همه صورت‌هایی که در آن است، جایگاه احاطه ذات الهی و عرش حیات الهی است. در واقع، ظهور صورت‌های موجود در عالم به واسطه حیات است و به همین سبب، عالم را «عرش حیات» می‌خوانند. ابن عربی در تفسیر آیه «و کان عرشه علی الماء» (هود: ۷)، فعل «کان» را تامه و حرف «علی» را به معنای «فی» می‌داند؛ یعنی عرش هویت در آب است و از آن قوام یافته است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۶۵-۶۶). آب نیز عنصر اعظم و تعبیری از حیات است (فناری، ۲۰۱۰، ص ۴۰۶-۴۰۷).

پس آیه شریفه چنین معنا می‌شود که حق تعالی حیات را در صور عالم آشکار ساخت (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۳)؛ یعنی پیدایش صورت‌های موجود در عالم از آب است. بنابراین عرش در آیه یادشده بر عالم و صورت‌های موجود در آن منطبق است.

البته ابن عربی در بیان انطباق عرش بر عالم و نحوه ظهور صورت‌ها و اعیان موجود در آن، تحلیلی دقیق ارائه می‌دهد؛ تحلیلی که بر سه مقدمه استوار است:

۱. آیه «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء: ۳۰) آب را به مثابه سرچشمه همه موجودات تعریف می‌کند؛ زیرا حق تعالی هر چیزی را از آب آفرید. تسبیح‌گویی موجودات هم نشانه زنده بودن آنهاست؛ زیرا تسبیح از موجود زنده صادر می‌شود. بنابراین همه موجودات حیات دارند و از آب ظهور یافته‌اند.

۲. «عرش» در آیه «و کان عرشه علی الماء» (هود: ۷) به معنای «مُلک» است و «کان» در اصطلاح وجودی است. بر این اساس، آیه چنین معنا می‌شود: مُلک حق تعالی در آب است؛ یعنی آب سرچشمه و اصل ظهور مُلک است. در واقع آب به منزله هیولا برای آشکار شدن مُلک است؛ زیرا صورت‌های موجود در عالم، از آب و در آب ظاهر می‌گردند و عالم هم مُلک حق تعالی است. پس آب منشأ ظهور مُلک حق تعالی است.

۳. عالم که همان مُلک حق تعالی است، در اعیان و نسبت‌ها محصور است؛ یعنی تنها از اعیان و نسبت‌ها شکل یافته است؛ اعیانی که وجودی‌اند و نسبت‌هایی که عدمی‌اند. مجموع اعیان و نسبت‌ها همگی به‌عنوان «ما سوی الله» از آب آفریده شده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۵-۶۶).

بعد از مقدمات یادشده، ابن عربی با کنار هم قرار دادن دو آیه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ» (هود: ۷) و «خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ» (ملک: ۲)، تحلیلی دقیق ارائه می‌دهد. وی با تدقیق در دو آیه یادشده این‌گونه استدلال می‌کند که می‌توان دو عبارت «كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» و «خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ» را در یک تراز انگاشت؛ زیرا غایت «لِيَبْلُوكُمْ» برای هر دو فراز به کار رفته است. این بدان معناست که قرآن کریم دو عبارت «عرش قرار یافته بر آب» و «آفرینش موت و حیات» را برای غایت ابتلا و آزمودن انسان «لِيَبْلُوكُمْ» به گونه‌ای یکسان استعمال فرموده است. اینکه عرش را بر آب قرار داد تا شما را بیازماید؛ و اینکه موت و حیات را آفرید تا شما را بیازماید.

از سوی دیگر - چنان که گفته شد - در نگاه ابن عربی، عرش یا مُلک حق تعالی که همان عالم است، به مجموع اعیان وجودی و نسبت‌های عدمی گفته می‌شود. با این توضیح و با استفاده از یکسان بودن سیاق دو عبارت قرآنی یادشده، نسبت به ابتدای انسان «لِيَبْلُوكُمْ»، می‌توان نتیجه گرفت که در آیه «خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ» (ملک: ۲) حیات به اعیان منسوب است و موت به نسبت‌ها. پس ظهور روح برای جسم، زندگی جسم است؛ همان‌گونه که آشکار شدن خورشید، موجب روشن شدن اجسامی است که بر آنها می‌تابد. نیز غایب شدن روح از جسم موجب زوال حیات از جسم است که از آن به «موت» تعبیر می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۵-۶۶).

علاوه بر تحلیل یادشده، برخی نیز عنصر اعظم و آب‌گونه‌ای را که موجب پیدایش صورت‌های عالم است، «هباء» دانسته‌اند؛ عنصری که نخستین موجود است، هر کمالی را می‌پذیرد و به‌منزله هیولا برای صور عالم است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۴)؛ چنان که «حقیقت محمدی» را هم «عرش ذات» نامیده‌اند (نوری، ۱۳۶۳، ص ۷۵۸)؛ زیرا حقیقت یادشده اولین صورتی است که در «هباء» ظهور یافته و نیز مظهر کامل حق تعالی و اسم «الله» است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۴).

البته به نظر می‌رسد این دیدگاه با تحلیل پیش‌گفته منافاتی ندارد؛ زیرا حقیقت محمدی را که عرش ذات دانسته‌اند، شامل صورت‌های موجود در عالم است، بلکه نسبت ربوبیت به همه آنها دارد و این ویژگی شمول از آنجا ناشی می‌شود که حقیقت محمدی را صورت اسم جامع الهی دانسته‌اند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷).

۹. نگاه سلوکی به آیه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»

آنچه تاکنون ذیل آیه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) بیان شد، نگاه وجودی و هستی‌شناسانه به قرار یافتن عرش بر آب بود؛ یعنی جایگاه عرش هویت در قوس نزول و در چینش تعینات الهی و موجودات خلقی بیان گردید.

اما اهل معرفت به آیه یادشده از نظرگاه سلوکی نیز نگریسته و معارفی را ذیل آن بیان کرده‌اند؛ مثل اینکه مقام «بحرِ عرش» را در شمار مقامات اولیای الهی تعریف کرده‌اند؛ مقامی را که جایگاه تطهیر ارواح قدسی انبیا و اولیای الهی دانسته‌اند تا در آب و دریای تحت عرش از غبار و رنج‌های ناشی از حوادث روزگار تطهیر یافته، عرشی شوند (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۵).

تطهیر حضرت ایوب علیه السلام نمونه‌ای از آن است. حق تعالی از غیب برای آن حضرت آب حیاتی حقیقی را آشکار ساخت، آنگاه به او فرمود: «رُكِّضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ» (ص: ۴۲)؛ یعنی پای خود را به زمین بکوب، در این آب سرد شست‌وشو کن و از آن بنوش. او نیز چنین کرد. در نتیجه حق تعالی او را از همه آلام و آثار بیماری‌های پدید آمده از دسیسه شیطان پاکیزه گردانید. حقیقت آبی را که حضرت ایوب در آن شست و شو کرد، همان آبی دانسته‌اند که عرش هویت بر آن واقع است؛ زیرا علاوه بر اینکه ظاهر او را از بیماری پیرایش کرد و آراست، باطن او را نیز از اغیار طاهر گردانید.

همچنین آبی که جبرئیل صدر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را با آن شست، از جنس همان آبی بود که حضرت ایوب علیه السلام در آن تطهیر شد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۸۷)؛ همان که در مقام بحر عرش هویت، آلام گوناگون را از باطن اولیای الهی می‌زداید.

علاوه بر مقام یادشده ذیل کریمه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) به آموزه سلوکی «ادراک حضور حق تعالی در عالم» می‌توان اشاره کرد؛ آموزه‌ای مهم که نه تنها راهکاری برای در امان بودن سالک از لغزش هاست، بلکه او را برای سیر عاشقانه آماده می‌سازد. همچنین در مسیر سلوک، سیر او را سرعت می‌بخشد. به یقین، آن که بداند و ایمان داشته باشد که عرش هویت حق تعالی همه عالم است؛ یعنی عالم با همه گستره و مراتبش، جایگاه استیلای حق تعالی است، نه تنها مراقب است که به معصیت دچار نشود، بلکه ادراک حضور چنین حقیقتی سالک را مشتاق می‌سازد تا در پرتو هدایت او، هرچه بیشتر حضور جان‌فزا و شورآفرین او را دریابد. البته هرچه ادراک حضور یادشده الهی برای عبد سالک بیشتر باشد، بهرمندی‌اش نیز بیشتر خواهد بود؛ زیرا او می‌داند که عالم محضر حق تعالی است و حق تعالی بر آن استیلا دارد که فرمود: «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷)؛ و آنگاه که عبد ادب حضور مولایش را رعایت کند، بیشتر از فیض چنین مولایی با عظمت بهره‌مند خواهد شد و به او تقرب خواهد یافت.

نتیجه‌گیری

«عرش» آنگاه که برای حق تعالی تصویر شود، در عین حال که بر مرتبه‌ای از مراتب هستی دلالت دارد، کنایه از مالکیت در تدبیر و تصرف در مظاهر هستی است. «عرش هویت» که «عرش ذات»، «عرش حیات» و «عرش مشیت» نیز خوانده شده، نمود حکم‌فرمایی حق تعالی است. این عرش بر حیات، علم و مشیت الهی تطبیق شده

است؛ زیرا به واسطه این صفات الهی، اسماء حق تعالی و مظاهر آنها (یعنی اعیان ثابت و اعیان خارجی) ظهور می‌یابند. همچنین عالم را با مجموع صورت‌هایی که دربردارد، عرش هویت یا عرش حیات الهی دانسته‌اند. برخی هم «مشیت» سریان‌یافته را عرش هویت می‌دانند؛ مشیتی سریانی و فراگیر که دارای دو شأن ظاهر و باطن (یعنی فیض اقدس و مقدس) بوده و آن را بر نفس رحمانی تطبیق کرده‌اند.

همه این اقوال را این‌گونه می‌توان جمع کرد که عرش ذات حق تعالی عبارت از مُلک و ظهور حکم‌فرمایی اوست. اگر مقصود از ذات حق تعالی، ذات متعین به وحدت حقیقیه (یعنی تجلی اول) باشد، عرش چنین ذاتی را باید به ظهور تفصیل اسمایی و مظاهر آنها در مقام واحدیت تفسیر کرد. همچنین در صورتی که مقصود از ذات حق تعالی ذات الهی (یعنی ذات تجلی‌یافته در مرتبه واحدیت) باشد، عرش ذات الهی را باید در ظهور عالم یافت؛ همان که مُلک حق تعالی است.

آب نیز که عرش هویت بر آن قرار یافته، به اسم «حی» یا لوازم آن (یعنی علم و مشیت الهی) تأویل می‌گردد. گرچه به اعتبار اینکه عرش هویت از چنین آبی برآمده به اسم «حی»، علم و مشیت نیز «عرش هویت» گفته می‌شود. در مراتب خلقی نیز آب به «هباء» تأویل می‌شود؛ زیرا «هباء» را ظهور اسم «حی» در مراتب خلقی دانسته‌اند. درواقع آن‌گونه که اسماء الهی و اعیان ثابت در مرتبه واحدیت به واسطه اسم «حی الهی» ظهور می‌یابند، در مراتب خلقی هم پیدایش اعیان خارجی به واسطه «هباء» و بر عرصه آن است. از این‌روست که مجموع عالم را «عرش هویت» خوانده‌اند.

در یک کلام می‌توان گفت: همه آنچه را اهل معرفت درباره «عرش هویت» بیان کرده‌اند، اشاراتی به ویژگی‌های متعدد و مراتب ظهور آن است. درواقع ذات الهی از آن حیث که حیات‌بخش همه موجودات است، بر جایگاهی گسترده استیلا یافته است؛ جایگاهی که بر مجموع عالم علم و عین منطبق است؛ یعنی مجموع مظاهر و ظهورات الهی از صقع ربوبی و عالم اعیان ثابت گرفته تا مراتب خلقی و عالم ماده، جایگاه استیلای ذات حق تعالی یا عرش هویت است.

البته علاوه بر تفسیر هستی‌شناسانه اهل معرفت از قرار یافتن عرش هویت بر آب که در آیه «وَ كَانَتْ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) بیان شده، تفسیرهایی سلوکی را از آیه یادشده در آثار عرفانی می‌توان یافت؛ تفسیرهایی که به مقامات سلوکی و آثار آنها برای سالک در قوس صعود ناظرند.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۳۶ق، *عقده المستوفز*، لیدن، مطبعة بریل.
- ، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار الصادر.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ، ۱۳۷۶، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۴۲۶ق، *مشرب الأرواح*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- جیلی، عبدالکریم، ۲۰۰۸م، *الکف و الرقیب فی شرح بسم الله الرحمن الرحیم*، تحقیق و تصحیح قاسم طهرانی، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- حسن‌زاده املی، حسن، ۱۳۷۸، *مهد الهمم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامیه.
- شاه‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۶، *رئسحات البحار*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۲، *المیزان*، چ پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۴۲۸ق، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن الفارض*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فناری، محمدبن حمزه، ۲۰۱۰م، *مصباح الانس*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- قاضی سعید قمی، محمدسعیدبن محمد، ۱۳۷۹، *شرح الأربعین*، تحقیق و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، میراث مکتوب.
- قونوی، صدرالدین، ۲۰۱۰م، *مفتاح الغیب*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۴۱۰ق، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، تحقیق حسن رحیمیان، قم، پاسدار اسلام.
- ، ۱۴۱۶ق، *شرح دعاء السحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نابلسی، عبدالغنی، ۱۴۲۹ق، *جواهر النصوص*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- نوری، ملاعلی، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

بررسی تطبیقی عشق از دیدگاه ابن فارض مصری و یوحنا صلیبی

سیدمحمد رضا میریوسفی / دانشجوی دکتری عرفان و ادیان مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

abasehosyen@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-0666-8349

Kermania59@yahoo.com

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

ahmadsaeidi67@yahoo.com

احمد سعیدی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۴

چکیده

«عشق الهی» بن‌مایه عرفان ابن‌فارض و عرفان یوحنا را شکل می‌دهد. جایگاه عشق در دستگاه عرفانی آنها به‌گونه‌ای است که هیچ آموزه‌ای را بدون عنصر «عشق» نمی‌توان یافت. عشق در تار و پود اندیشه عرفانی آن دو حضور دارد. به اعتقاد ابن‌فارض و یوحنا صلیبی، با جذب روح در عشق الهی، دسترسی به همه فضایل و کمالات الهی برای انسان ممکن می‌شود. در دستگاه سیر و سلوک عرفانی این دو عارف، گذر از مقامات سلوکی بدون عشق میسر نیست. علت و محرک ورود در وادی سلوک «عشق» است؛ همچنان‌که نهایت این سیر و تقرب به معشوق نیز با غرق شدن در عشقی بی‌پایان همراه است. عشق همانند هستی، حقیقتی یافتنی است و در حیطه فهم، محصور و محبوس نمی‌شود. هر دو عارف از عشق به‌عنوان عطیه الهی یاد کرده‌اند که هم درد است و هم درمان. بهجت، معرفت‌بخشی، حیات‌بخشی، تهذیب، و ازلی بودن از ویژگی‌های مشترک عشق نزد آنان است. عشق است که انسان را از جهنم جدایی و غربت به مقام وصل و وحدت می‌رساند. در این مسیر عشق و اتحاد، ابن‌فارض و یوحنا هر دو بر نقش انسان کامل تأکید فراوان دارند که واسطه فیض و دستگیر و صعوددهنده انسان‌هاست. در این مقاله با روش تحلیلی و مقایسه‌ای دیدگاه دو عارف را درباره عشق مورد بررسی قرار می‌دهیم.

کلیدواژه‌ها: عشق، بررسی تطبیقی، ابن‌فارض مصری، یوحنا صلیبی.

«عرفان تطبیقی» علمی است که از مطالعه و مقایسه میان دستگاه‌های عرفانی در حوزه‌های فرهنگی - دینی گوناگون سخن می‌گوید. منبع این مطالعات آثار عرفانی برجسته‌ای است که در میان ملل و ادیان جهان شکل گرفته است. یکی از محورهای مهم در عرفان تطبیقی بررسی و مقایسه عرفان اسلامی و مسیحی است.

اسلام و مسیحیت دو دین الهی با بیشترین پیرو در جهان هستند. مطالعه گرایش‌های عرفانی و فطری آن‌سان که در سایه تعالیم این دو دین پرورش یافته و بارور شده‌اند و کشف نقاط اشتراک و افتراق آنها و تأکید بر نقاط مشترک امری است که دانستن آن برای ایجاد معنویت و عبودیت مشترک و اتکا بر «کلمه‌سواء» در این جهان بحران‌زده، ضروری است.

یکی از راه‌های بررسی تطبیقی عرفان، مطالعه و مقایسه افکار و رفتار شخصیت‌های تأثیرگذار هر دو دین است. در این نوشتار از میان عرفای بزرگ اسلامی/ابن‌فارض (۵۷۶-۳۳۲ق) و از میان عرفای مسیحی یوحنا صلیبی (۱۵۴۲-۱۵۹۱) به سبب جایگاه و نقش تأثیرگذار آنها و به لحاظ آثار عرفانی برجای مانده، برگزیده شده‌اند.

یکی از مؤلفه‌های اصلی اندیشه عرفانی این دو عارف مسئله «عشق» است. موضوع این مقاله «تیین جایگاه عشق در نظام سلوکی و عرفانی این دو عارف» است. عشق در مدرسه عرفانی این دو عارف در بادی امر، منشأ تولید طلب و اراده، سپس مرکب حرکت، و در آخر مقصد حرکت است.

ابوحفص عمر بن علی السعدی، معروف به «ابن‌فارض»، در سال ۵۷۶ق در قاهره متولد شد. چند سالی از مردم فاصله گرفت و به عبادت و تأمل و تجرد گذراند؛ ولی به هیچ کشف و شهودی نرسید. قصد مکه کرد و پانزده سال مجاور حرم شد. در این سال‌های حضور در مجاورت خانه خدا، مواهب عرفانی بی‌شماری روزی او شد. *ابن‌فارض* وقتی به مصر بازگشت، همانند صالحان و ابرار مورد استقبال قرار گرفت. سرانجام در سال ۶۳۲ق، در قاهره وفات یافت و در دامنه کوه «المقطم» به خاک سپرده شد (حلمی، ۱۹۷۱، ص ۱۶).

ابن‌فارض شاعر «عشق» است. «عشق» در مرکز اندیشه عرفانی او قرار دارد. به همین سبب او را «سلطان‌العاشقین» خوانده‌اند (فاخوری، ۱۳۶۸، ص ۵۱۸). سیری اجمالی در اشعار عرفانی او نشان می‌دهد که او عشق را تجربه کرده است. نوع بیان ادیبانه و استفاده از کنایات و استعارات در تبیین حالات عاشقانه در اشعار *ابن‌فارض* سه برداشت کلی را موجب شده است:

برخی مفهوم «عشق» در ادبیات وی را به معنای عشق مجازی گرفته‌اند و ابیات مربوط را به عشق زمینی تأویل کرده‌اند (حلمی، ۱۹۷۱، ص ۱۵۶).

گروه دوم برای *ابن‌فارض* دو مرحله زندگی قائل شده‌اند: مرحله عشق مجازی و مرحله عشق عرفانی (ذکاوتی، ۱۳۸۹، ص ۴).

ولی کسانی مانند *فرغانی* و *کاشانی* همه اشعار *ابن‌فارض* را عرفانی دانسته و عشق او را عرفانی تفسیر کرده‌اند.

مبنای توضیح اندیشه *ابن‌فارض* در این مقاله و راهگشای فهم آموزه‌های او درباره عشق شرحی است که توسط *قونوی، فرغانی و ابن‌ترکه* بر «تائیه» معروف او نگاشته شده است. از نگاه *ابن‌فارض* حرکت کلی عالم و پیدایش موجودات از مبدأ واحد و سیر و رجوع آنها به اصل خود، همه در سایه عشق صورت می‌پذیرد. رهایی و فنای انسان از بندها و تقیدات مادون و پیوستن و متحد شدن با مراتب عالی بجز از طریق عشق ممکن نیست. عشق است که می‌میراند و زنده می‌کند و حیات طیبه ابدی را به ارمغان می‌آورد.

یوحنا صلیبی (۱۵۴۲-۱۵۹۱)، عارف، متأله و شاعر اسپانیولی است که در ادبیات عرفانی مسیحی و شکل‌گیری نوع خاصی از رهبانیت در اروپا تأثیر چشمگیری داشته است. در قرن شانزدهم، همزمان با ظهور او، طیف وسیعی از مکاتب عرفانی در اسپانیا رواج داشت. از آن میان، دو فرقه «یسوعیان» و «کرملی‌ها» در فرایند شکل‌گیری اندیشه و حیات عرفانی *یوحنا* بسیار مؤثر بوده‌اند.

اندیشه قدیس *ایگناتیوس* (۱۴۹۱-۱۵۵۶)، مؤسس فرقه «یسوعیان»، زمینه روی آوردن *یوحنا* به زندگی رهبانی و زاهدانه را فراهم ساخت؛ زیرا زهد شدید، عمل‌گرایی و عادت‌ستیزی از مشخصه‌های بارز اندیشه *ایگناتیوس* بود. با وجود اهمیت فرقه «یسوعیان» در ساخت اندیشه عرفانی *یوحنا*، ولی آنها نتوانستند *یوحنا* را در حلقه خود حفظ کنند. *یوحنا* با ملاقات قدیسه *ترزا آویلابی* (۱۵۱۵-۱۵۸۲) و ورود به طریقه عرفانی «کرملی» وارد یک زندگی اجتماعی و معنوی جدیدی شد.

طریقه «کرملی» مانند سایر طریقه‌های عرفانی بر زیست زاهدانه و راهبانه تأکید داشت و اساس عرفان خود را بر تطهیر قلب، وصال و فنای الهی استوار کرده بودند. *یوحنا* عارفی خلوت‌نشین بود، اما او درک اجتماعی خاصی از دوران خود داشت. شجاعت خاص او در مبارزه با برخی از کشیشان، موجب تبعید و زندانی شدن او گشت و سرانجام در اثر شکنجه‌ها و جراحات در سال ۱۵۹۱ از دنیا رفت و بدین‌روی برخی او را «شهید» نامیده‌اند.

یوحنا به دنبال آن بود که آرمان محبت و عشق الهی را به شیوه‌ای دقیق و مستحکم برای سالک متجلی سازد. به باور وی هر کسی را توان قدم نهادن در سیر و سلوک نیست. روح فقط به کمک عشق می‌تواند مراحل سه‌گانه (تغییر، تبدیل و استحاله) را طی کند.

گام نخست یعنی: یک فعالیت عامدانه برای رهایی از امبال و گرایش‌های دنیوی.

گام دوم که *یوحنا* از آن به «نیمه‌شب روح» تعبیر می‌کند، رهایی کلی از هر نوع اندیشه و آگاهی است و سالک به صفات الهی آراسته می‌گردد.

گام سوم و مرتبه نهایی مرحله ارتباط و گفت‌وگوی خدا از اسرارش با روح است. *یوحنا* این مرحله را تاریک و ظلمانی می‌داند؛ زیرا آنچه برای روح اتفاق می‌افتد توصیف‌ناشدنی است.

آثار *یوحنا* به زبان اسپانیولی است و به سبب ناآشنایی محققان ایرانی، پژوهش‌های جدی و اصیلی در زمینه عرفان اسپانیا و به‌ویژه اندیشه *یوحنا صلیبی* انجام نشده است. تحقیق حاضر فاقد پیشینه خاص است، به این معنا

که تاکنون در زمینه مقایسه نظام‌مند تفکر این دو عارف، هیچ پژوهشی در حد کتاب و مقاله صورت نگرفته است. اما برای پیشینه عام این پژوهش می‌توان به شرح متعددی که بر اشعار/ابن‌فارض به زبان فارسی و عربی نگاشته شده‌اند، اشاره کرد. از مهم‌ترین آنها می‌توان به شرح عربی سعیدالدین فرغانی بر تائیه به نام *منتهی‌المدارک* و به شرح فارسی سعیدالدین فرغانی بر تائیه به نام *مشارق‌الدراری* اشاره کرد و در مقاله‌ها می‌توان مقاله «بررسی تطبیقی ویژگی‌های عشق در شعر حافظ و ابن‌فارض» از فضل‌الله میرقادری را نام برد. در مورد *یوحنا صلیبی* و اشعار او مقاله‌ها و شروحاتی به زبان اسپانیولی نگاشته شده که بخش بسیار محدودی از آنها به زبان‌های انگلیسی و عربی ترجمه شده‌اند. چند مقاله تطبیقی نیز به زبان فارسی درباره *یوحنا صلیبی* وجود دارد که آنها هم توسط محققان زبان و ادبیات فارسی به نگارش درآمده‌اند. به همین دلیل مقالات مزبور نیز بیشتر به جنبه‌های زبان‌شناسانه و ادبی اشعار *یوحنا صلیبی* توجه کردند. مهم‌ترین آنها مقاله «الهیات صلیبی - تمثیلی یوحنا صلیبی» از مسعود صادقی و مقاله «فناى از خود و مرگ خودخواسته در اندیشه عین‌القضات و یوحنا صلیبی» می‌باشد.

۱. عشق از دیدگاه یوحنا

قدیس یوحنا از تعریف «عشق الهی» و بیان چگونگی آن امتناع می‌کند و معتقد است: کسی که به دنبال تعریف «عشق» با کلمات باشد - در حقیقت - آن را نیافته است. به اعتقاد او، واژه‌ها قدرت انعکاس حقیقت عشق را ندارند. به بیان دیگر، عشق یک حقیقت چشیدنی است که فهم واقعی آن فقط در حیطه ادراک عارف عاشق قرار دارد. زبان بیان، حتی توسط عارفانی که به مقام عشق رسیده‌اند نیز از توصیف عشق قاصر است (خوان دلا کروز، ۲۰۰۴، ص ۱۵).

از دیدگاه یوحنا ظهور و ابراز عشق از سوی مدعی عشق نشان‌دهنده آن است که سالک هنوز از انانیت تهی نشده است. یوحنا معتقد است: برای تجربه عشق، روح باید بر اشتیاق شدید به مسیح، خود را از امیال دنیوی جدا کند و تفکرات ناپاک را از خود دور سازد. در حقیقت، اشتیاق به خدا، دیدن او و داشتن او، تمام احساسات و تأثیرات دنیوی را از قلب پاک می‌کند و روح را به سوی عشق الهی حرکت می‌دهد (ایدم، ۱۹۳۴، ص ۱۷).

یوحنا در آثار خود با استناد به آیات کتاب مقدس، مبنی بر اینکه خداوند از میان شعله‌های آتش با حضرت موسی علیه السلام به گفت‌وگو پرداخت (والتر، ۱۹۶۷، ص ۲۴-۲۵) و به تعبیر آباء کلیسا «آتش الهی پایین آمد، در حالی که سوزان نبود، بلکه روشن‌تر و معرفت‌افزا بود» (دنيس، ۱۹۹۵، ص ۲۳۱)، عشق الهی را به آتش تشبیه می‌کند.

بهترین منبع برای فهم و درک ماهیت عشق، آثار و اشعار او، به‌ویژه کتاب *شعله زنده عشق* است. برای نمونه او در نخستین قطعه این کتاب، تصویر خود از چگونگی عشق را بیان می‌کند؛ آنجا که یوحنا می‌گوید:

ای شعله شیرین! ای زخم دلپذیر! ای دست مهربان! ای حس لطیف! ای کسی که زندگی جاوید را عطر و بو می‌بخشی و همه دیون را می‌پردازد و با فناى روح در خود، مرگ را به زندگی تبدیل می‌کنی!
(خوان دلا کروز، ۲۰۰۴، ص ۴۰).

در تفسیر این عبارت، یوحنا تفسیر سه واژه «دست»، «حس» و «شعله» را بیانگر سه شخص تثلیث (یعنی پدر، پسر و روح‌القدس) می‌داند و معتقد است: به واسطه آنها فعل الهی در روح انسان ظهور می‌کند. «شعله» نماد روح‌القدس، «دست» نشان پدر، و «جسم» مظهر پسر به‌شمار می‌آید. یوحنا این سه عطیه را هم‌جوهر و هم‌ذات می‌پندارد (ایدم، ۱۹۳۴، ص ۱۹). یوحنا معتقد است: این سه فیض عظیم در درون روح انسان کامل می‌شوند؛ به این معنا که آنها مرگ را به زندگی تغییر می‌دهند و روح را در خود مستحیل می‌کنند.

۲. عشق از دیدگاه ابن‌فارض

ابن‌فارض عشق الهی خود را بعد از سوگندهای بسیار چنین ابراز می‌دارد که همانا آرزوی دل من، نهایت جست‌وجو و خواهش، همه اختیارم، بلکه حقیقت خیر و سعادت من تویی:

لانت منی قلبی و غایه بغیتی و اقصى مرادی و اختیاری و خیرتی

(ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴، ص ۸۱)

منشأ عشق او زیبایی‌های مقید و متعارف نیست، بلکه جمال و زیبایی مطلق است که تمام زیبایی‌ها سایه‌ای از آن است:

سَقَّتْني حُميا الحُبِّ راحه مقلتی و کاسی محباً من عن الحسن جئت

(همان، ص ۳۱۵)

دست نگاهم شراب محبت را با جام رخسارت و بر جانم ریخت؛ رخساری که از زیبایی‌ها برتر بود. به عبارت دیگر، مدرک و ناظر آن جمال مطلق وجودی است که فرع وجود آن زیباروست و هر فرعی به اصل خود مایل است. ابن‌فارض با اولین نگاه، اصل خویش را یافت و دل‌باخته و عاشق گشت (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۸۱). وی از جبلی بودن عشق سخن می‌گوید و معتقد است: عشق از ازل در نهاد آدمی شده شته است:

منحت ولاها یوم لا یوم قبل أن بدت لی عند العهد فی عقد بیعتی

و همت بها فی عالم الامر حیث لا ظهور و کانت نشوتی قبل نشاتی

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۳۸)

زمانی عشق او به من عطا شد که هنوز روز و شبی نبود، قبل از اینکه او به هنگام عهد و موطن میثاق در عالم جسم و عنصر برآیم پدیدار شود. در عالم امر و روح، آنجا که هنوز هیچ ظهوری نبود شیفته و حیرانش شدم. مستی من قبل از ایجاد شدنم بود (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۱۹۵).

او پیمودن راه عشق و عاشقی را ملازم سختی و درد می‌داند که هزار آتش و درد و غم است و نامش شده «عشق»:

و ماظفرت، بالود روح مُراحه و لا بالولا نفس، صفا العیش وذت

و این الصفا؟ هیهات من عیش عاشق و جئه عدن، بالمکاره حُفت

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۳۱)

هرگز جانی که به آسایش خو کرده به یافت محبت ظفر نخواهد یافت. نفسی که عیش و صفای به دور از رنج و نامرادی را می طلبد راه به عشق نمی برد. عاشق و عیش کجا؟! چه دور است راحتی عاشق، در حالی که بهشت جاودان نیز در ناخوشی ها پوشیده شده است (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۱۲۲).

ابن فارض برخی سختی ها و بلاها را در راه رسیدن به عشق حقیقی بیان کرده، می گوید: نهایت بلاهایی که عشاق را به هلاکت کشانده بعضی از آن چیزی است که او در اول عشق خود چشیده و از گفتن بسیاری از امور ساکت مانده؛ زیرا به بیان در نمی آید.

این شرح بی نهایت کز عشق باز گفتند حرفی است از هزاران کاندرا عبارت آمد

(ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴، ص ۶۴)

و آخر ما القی الالی عشقوا الی ال ردی بعض ما لاقیت اول محتوی

(ابن فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۲۷)

و أسکت عجزاً عن أمور کثیرة بنطقی لن تحصی، و لو قلت قلت

(همان، ص ۲۹)

عاشق سالک بر این گمان است که وصال یک امر ساده و در دسترس است (ابن فارض، ۱۹۵۷، ص ۵۲)؛ اما ابن فارض پختگی عشق را در شداید و بلاهایی می داند که مقتضی غیرت عشق است. حقیقت عشق با بلا در آمیخته است؛ بلایی که عین نعمت است؛ زیرا موجب رهایی او از بند خودیت می شود:

نعم و تباریح الصیابة ان عدت علی من النعماء فی الحب عدتی

(ابن فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۳۰)

هرچند آتش عشق در ظاهر ظلمی است در حق عاشق، ولی چون حکم مابه الاتحاد را قوت می دهد و احکام مابه الامتیاز را زایل می کند و موجب اتصال به جانب جلال و جمال معشوق می شود، نعمتی از طرف معشوق و موجب شکر است (فرغانی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵).

از دیدگاه ابن فارض عشق منشأ طهارت و معرفت و بصیرت در قلب عارف است. راز این مطلب در آن است که علم و معرفت فرع مناسبت و اتحاد است و این اتحاد توسط عشق حاصل می شود. پس عشق طریق معرفت است:

و لو جلیت سر، علی اکمه غدا بصیرا، و من راووقها تسمع الصم

(ابن فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۱۸۱)

اگر شراب محبت ذاتی بر باطن و سر کور مادرزاد آشکار گردد هرآینه بصر بصیرت او بینا شود و بر شهود وحدت در کثرت توانا گردد و در مجالی خلقیه جز وجه حق نبیند و با ریاضات شاقه و مجاهدات صادقانه از کدر تعلق به ماسوای حضرت، ذات صافی گردد و به استماع اسرار روحانی و اخبار ربانی در اهتزاز آید (جامی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۲).

این آتش عشق است که از یک سو اشتیاق وصل به محبوب را در سالک عاشق برمی‌انگیزد و از سوی دیگر او را از هستی خود که مانع رسیدن به معشوق است، خلاصی می‌بخشد و عاشق را این‌گونه به استقبال فنا می‌کشاند:

زننده کدام است بر هوشیار؟ آنکه بمیرد به سر کوی یار

(ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴، ص ۹۹)

و ائی الی التهدید بالموتِ راکنٌ و من هو له ارکانٌ غیرى هُدتٌ

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۳۴)

از ترس مرگ، اعضا و ارکان دیگران به لرزه درآمده و فرو می‌ریزد، اما من بی‌تردید با تهدید مرگ آرام می‌گیرم و آن را خواهانم، تا از این درد هجران رهایی یابم (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۱۸).

لعمری و ان اتلف غمیری بحبها ربحت، و ان بلیت حشای ابلت

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۳۵)

به زندگانی‌ام سوگند! اگرچه عمر خود را در قمار عشق او باختیم، ولی برنده شدم، و اگرچه قوای من پوسیده و فرسوده شد، اما من پر سوادم که به عافیت و بقا رسیدم (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۱۶۴).

طبق دیدگاه ابن‌فارض عشق ازلی موجب پیدایش هستی است و هر آنچه رخ می‌دهد بر اثر عشق و انگیزشی است که حقیقت محبت ایجاد کرده و موجب پیوند وجود با مخلوقات و شکل‌گیری عهد «الست» شده است (همان، ص ۵۳). ظهور این عشق در دل سالک می‌تواند او را از زندگی دون دنیایی رهایی بخشد و به سرمنزل مقصود و حیات طیبه الهی برساند.

۳. ویژگی‌های عشق از دیدگاه یوحنا

۳-۱. نشاط‌آفرینی

روح زمانی که شایستگی دریافت فیض را پیدا کند روح‌القدس در نهایی‌ترین اعماق آن عمل می‌کند؛ جایی که هیچ پلیدی در آن راه ندارد. در این حال، روح تسلیم مطلق است و از توانایی‌های حسی بی‌بهره، و حتی اراده‌ای از خود ندارد و تنها دلمشغولی او شایستگی برای پذیرش فیض خداوند است (برنارد، ۲۰۰۶، ص ۲۱۳).

به باور یوحنا، این آتش الهی نه تنها روح را پریشان نمی‌کند، بلکه خشنودی و شمع روح را برمی‌انگیزد (ایدم، ۱۹۳۴، ص ۲۴). عشق الهی مانند آتش طبیعی دردناک و سوزاننده نیست، بلکه مطلوب عارف است. یوحنا در توصیف آن از اصطلاح «زخمی خوشایند» بهره می‌برد (خوان دلا کروز، ۲۰۰۴، ص ۲۳۱). در عشق، هم زخم و هم مرهم نهفته است. روح الهی با آتش عشق زخمی می‌شود و در عین حال با همان آتش التیام می‌یابد. این زخم با اراده روح‌القدس در روح انسان الهی ایجاد می‌شود. به عبارت دیگر، عشق از طریق روح‌القدس به انسان داده می‌شود.

به باور یوحنا، همان‌گونه که در گذشته با آهن گداخته زخم‌های عمیق و عفونی بدن را داغ می‌کردند و بهبود می‌دادند، آتش عشق الهی نیز زخم‌های روح را با زخمی بزرگ‌تر و عظیم‌تر التیام می‌بخشد. شفابخشی عشق در جراحت و صدمه آن است. هرچه جراحت بیشتر باشد، التیام و شفابخشی آتش نیز بیشتر خواهد بود. عشق سوزاننده و محوکننده است، تا به حالت کامل‌تر و حیات برتر منجر شود. پس از یک جهت درد و رنج به دنبال دارد و از جهت دیگر، حیات برتر و سعادت قرب به معشوق را به ارمغان می‌آورد. این روند ادامه دارد تا اینکه روح کاملاً در آتش الهی فانی گردد (همان، ص ۴۴).

۳-۲. حیات‌بخش بودن

یوحنا چشیدن طعم زندگی جاوید را که دومین فیض الهی است، به پسر نسبت می‌دهد و به آن «حس لطیف» می‌گوید. یوحنا در نجوایی عاشقانه او را این‌گونه می‌ستاید:

ای حس لطیف و خوشایند! ای کلمه! تو برای من، شیرین، شادی‌بخش و دلپذیر هستی. ای کسی که کوه‌های سر به فلک کشیده در برابر عظمت و قدرت تو خرد و حقیرند! ای حس شریف که عزیزترین و مقدس‌ترین وجود الهی هستی و با اینکه بسیار مهیب و ترسناکی، با مهربانی مرا لمس می‌کنی! آه! ای خدای من! ای حیات و ای جان من! تو درونی‌ترین و پنهانی‌ترین اعماق روح کسی که از همه مخلوقات دل بریده و از حیات دنیوی دوری جست است، مستور گشته‌ای. بی‌شک، چنین کسی فرزند و پسر الهی توست. تو او را از تمام صفات انسانی و پلییدی‌ها پاک ساخته‌ای (همان، ص ۴۲).

یوحنا بارها تأکید می‌کند که حس لطیف فقط ارواحی را لمس می‌کند که با وجود پاک و مطلقاً تطهیر یابند؛ وجودی که لایتناهی و بی‌کراک است. به همین علت هر چیزی که با آن تطهیر یابد، لایتناهی و بی‌کراک می‌شود و طعم زندگی ابدی را خواهد چشید (همان، ص ۴۸).

۳-۳. معرفت‌بخش بودن

رمز معرفت‌بخشی عشق در کشف روح، در تاریک‌ترین و عمیق‌ترین لایه‌های آن است که شناخت آن بدون وجود آتش الهی امکان‌پذیر نیست (ایدم، ۱۹۳۴، ص ۴۹). یوحنا عشق واقعی خدا را «من» حقیقی انسان می‌داند و معتقد است: تنها با یافتن من حقیقی است که زوایای تاریک وجود انسان آشکار می‌شوند. او در این باره می‌گوید: «ما خود را در ورای آنچه به نظر می‌رسد، می‌بایم. این آگاهی جز با آتش عشق الهی میسر نیست (همان، ص ۲۸).

۳-۴. زمینه‌ساز تحقق اتحاد با پدر

یوحنا سومین فیض را که همان «دست مهربان» است، پاداش کامل روح می‌شمرد و آن را استعاره از پدر می‌داند. در واقع تمام تلاش روح برای رسیدن به اتحاد الهی با پدر است. هیچ عنصری بجز عشق الهی نمی‌تواند زمینه‌ساز تحقق اتحاد الهی شود (خوان دلا کروز، ۲۰۰۴، ص ۱۶۹).

یوحنا دست را نمادی از قدرت و مهربانی خداوند می‌داند که به سبب شایستگی روح، خداوند آن را بر سر سالک قرار داده است. وی می‌گوید:

ای دست مهربان! شکوه، قدرت و بخشندگی تو لایتناهی است. تو از روی لطف و عنایت هدایایی به من ارزانی داشتی. ای دست پرمهر! تو در عین نابودکنندگی، زندگی‌بخش و مظهر عشق و دوستی هستی و هیچ چیز وجود ندارد که دست مهربان تو بر سر آن نباشد؛ زیرا تویی زندگی و حیات الهی. هرگز هلاک و نابود نمی‌کنی، مگر اینکه زندگی ببخشی، و هرگز زخمی را ایجاد نمی‌کنی، مگر اینکه شفا و التیام دهی (همان، ص ۱۶۹).

۳-۵. نورانی بودن

در دستگاه عرفانی یوحنا، ظلمت هرگز به نور دست نمی‌یابد؛ زیرا دو امر متضاد و مغایر در یک‌جا جمع نمی‌شوند. ظلمت که در حقیقت، همان عشق به مخلوقات دنیوی است، با نور که همان عشق به خداوند است، هیچ شباهتی به هم ندارند. بنابراین اتحاد الهی و اشتیاق دیدار خدا در روحی که تعلقات دنیوی را از خود دور نساخته است، قرار نمی‌گیرد (همان، ص ۴۷).

شأن و مقام مخلوقات در مقایسه با شأن والای خالق، ناچیز و ناگفتنی است. نسبت اتحاد روح با خدا نیز مانند نسبت اتحاد ظلمت با نور است. بی‌شک روح کم استعداد برای اتحاد با خالق، اگر به مسائل دیگر عشق ورزد از اتحاد و استحالته در خداوند بازمی‌ماند (همان، ص ۲۵). با نفوذ شعله عشق الهی، روح از هرگونه امر دنیوی و غیر الهی خالی می‌شود؛ زیرا تاریکی توان درک نور را ندارد. روح هنگامی که نور به آن رخنه کند، می‌تواند تاریکی ذاتی خود را کشف و آن را رفع کند.

۳-۶. نیازمند بودن به مرشد

به اعتقاد یوحنا، سالک در سیر و سلوک نمی‌تواند به خود متکی باشد. او برای هدایت و رهبری خود عشق باید به یک معلم کارآزموده اقتدا کند (همان، ص ۲۵-۳۰).

یوحنا ضرورت دستگیری سالک و رهبر وادی عشق را با تمثیل «دانه خردل»، مقتبس از کتاب مقدس شرح می‌دهد. او می‌گوید: همان‌گونه که دانه خردل از اعماق خاک سر بیرون می‌آورد و رشد می‌کند و سرانجام تبدیل به درختی می‌شود که پرندگان آسمان روی شاخه‌های آن لانه می‌سازند و سکنای می‌گزینند، ملکوت آسمان نیز شبیه دانه ریز خردل است که انسان در مزرعه روح خود می‌کارد و به کمک کمالات و فضایل اخلاقی و با دستیابی به مراتب بلند عرفانی، خود را از پستی به اوج معنویت می‌رساند و در نهایت، نتایج و ثمرات معنوی خود را به فرزندان روحانی خود انتقال می‌دهد و دیگران را از این فیض و موهبت الهی بهره‌مند می‌سازد (اسمیت، ۱۹۳۹، ص ۱۰۰).

یوحنا تأکید فراوانی بر محو شدن در مسیح به‌مثابه راهبر واقعی عشق می‌کند. به عقیده او سالک باید مسیح را در همه امورش واسطه قرار دهد و زندگی خود را با او تطبیق دهد (خوان دلا کروز، ۲۰۰۴، ص ۴۲).

یوحنا راه رسیدن به عشق را تحمل سختی‌ها و مشکلات می‌داند. او معتقد است: با تکیه بر حواس جسمانی نمی‌توان یک انسان معنوی و روحانی شد. رنج لباس عاشقان است که خداوند به وسیله آن دوستان خود را از خواب و غفلت بیدار می‌کند. یوحنا می‌گوید:

همواره بکوش تا به کار مشکل پیش از کار آسان، کار تلخ پیش از کار لذت‌بخش، کار ناخوشایند پیش از کار مطلوب، کار دردآور پیش از کار بی‌درد، کار کم‌ارزش پیش از کار پرارزش و نیز به کاری که مورد علاقه تو نیست، پیش از آن کاری که به آن علاقه‌مندی راغب باشی (ایدم، ۱۹۳۴، ص ۷۰).

۴. ویژگی‌های عشق از دیدگاه ابن‌فارض

از نگاه ابن‌فارض در این دنیای دون تاریک و آشفته تنها عشق فریادرس است و از این دولت است که انسان گرانمایه خواهد شد، نه از طریق جمع علوم معقول و منقول و نه از طریق اعمال ظاهری یا پیراستگی اخلاقی بدون عشق:

فطب بالهوی نفساً فقد سُدت انفس ال	عباد من العباد، فی کلّ أمه
و فز بالغلی، و افخر علی ناسکِ علا	بظاهر اعمال، و نفس تزگت
و جُز مثقالاً لوخف طفاً مُوگلا	بمنقول احکام و معقول حکمه

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۴۸)

دل به عشق خوش دار و نفست را بدان نیکو کن، که سرآمد بندگان هر امتی می‌گردد. به رتبه والا و منزلت عظمای عشق نایل شو، و دامن افتخار بیفشان بر ناسکان خانقاه معاملات و ساکنان زوایای تعبدات ظاهری، که بلندی مرتبه ایشان به واسطه تحلی به اعمال ظاهری و تزگی نفس است. برگرد از کسانی که با بار علوم نقلی و عقلی، سنگین و صاحب‌وزن شده‌اند، که اگر آن بار سبک شود، خوار و بی‌مایه برجای مانند (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۵). این از آن‌روست که کمال حقیقی درک و دریافت مطلق هستی است و این برخورداری جز با اتحاد و یگانگی با حقیقت هستی حاصل نمی‌شود. اگر کسی به مقام اتحاد رسید دیگر حقیقتی متمایز از کمال نیست؛ ولی دیگران خود را با ضمیمه اموری سنگین نموده‌اند که با رفع آن، دیگر قدر و وزنی نخواهند داشت. پس اگر شخصی جز در طریق اتحاد گام نهد، عمر خود را فنا کرده است:

و جل فی فنون الاتحاد و لا تحد الی فئه، فی غیره العمر افنت

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۴۸)

در مراتب اتحاد که با عشق حاصل می‌شود، جولان بده و به سمت گروهی که در غیر تحقق به این مقام، عمر خود را فانی کرده‌اند، متمایل نشو (فرغانی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۰).

فاصله بین سالک و محبوبش حجاب خودپرستی است. او باید بکوشد این دوگانگی را از بین ببرد. این دوگانگی تنها از طریق عشق سوزان ممکن می‌شود. در حقیقت، برای رها شدن از نفس که سخت‌ترین مرحله است، «محبت» راهی است که ابن‌فارض آن را برمی‌گزیند. ابن‌فارض می‌گوید: من مذهبی جز حب ندارم و اگر روزی از راه عشق منحرف شوم از کیش و آیین خود بیرون شده‌ام (ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۲۷). در طریق محبت، «من» عاشق عین معشوق می‌شود و «من» وجود مستقل ندارد (حداد، ۲۰۰۰، ص ۱۹۸).

محبت موجب می‌شود که محب برای رسیدن به معشوق خود بتواند از هستی محدود خود بگذرد و خود را در هستی معشوق مستهلک سازد. منظور او از «فنون اتحاد» اشاره به مراتب عشق است که توضیح آن خواهد آمد. زندگی انسانی بدون عشق الهی بی‌ارزش است. انسانی که از عشق بی‌بهره است در حقیقت زندگی حیوانی دارد. ابن‌فارض می‌گوید:

فلا عیش فی الدنیا، لمن عاش صاحباً و من لم یمت سکراً بها فاته الحزم

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۱۸۵)

هر که جانش از بادهٔ عشق سرمست نگشت و هشیاری گزید، از عیش دنیا بهره‌ای ندید، و هر که از آن شراب جرع‌های نچشید، طریق عقل و فراست و سبیل حزم و کیاست نیمود (جامی، ۱۳۴۳، ص ۳۸).

البته منظور ابن‌فارض این نیست که او متخلق شدن به خصلت‌های نیکو یا تعبد به مناسک دینی را لازم نمی‌داند، بلکه آن را کافی نمی‌شمرد. کسی که با کسب فضایل و زدودن رذایل خود را نیکو نساخته باشد مسانختی با زیبایی محض ندارد. پس این امور لازمند، ولی هدف و نهایت مقصود نیستند. مقصد او حق‌الیقین و کوچ از خود است که با گذر از علم‌الیقین و دارا شدن علم‌الیقین حاصل می‌شود:

اسافر من علم‌الیقین لعینه الی حقه حیث الحقیقه رحلتی

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۶۴)

او برای رسیدن به این مقام در محبت و حقیقت، مراتب اسلام و ایمان و احسان را طی کرده و از موهبات آنها بهره‌مند شده و به مقام جمع رسیده است (همان، ص ۶۷).

عشق امری ازلی است که سبب شده حقیقت واحد احدی در همه مجال ظهور کند و معروف شود. اگر حقیقت وجود به خاطر محبت در تعینات ظاهر شده است پس رسیدن به حقیقت وجود و رهایی از بند قید و تعین، جز با محبت حاصل نمی‌شود. عشق تنها راه رسیدن به حقیقت است و محبت رنگ وجود و سرشته در آن و ابدی است. پس رازی است که می‌تواند آنها را به اصل خود بازگرداند (فرغانی، ۱۳۷۵، ص ۴۰۴).

عشقی که ابن‌فارض خود را از آن برخوردار می‌داند عشق مقید و محدودی نیست که در برابر آن کینه و نفرتی باشد. عشق امری ازلی است و هنگامی محقق است که غیری نباشد تا حکم نفرت و بغض آشکار باشد. پس رتبه عشق‌های معمولی پایین‌تر از عشق اوست؛ همچنان که عشق او از مرتبه کسانی که به اتحاد رسیده و کثرات را نمی‌بینند نیز فراتر است؛ زیرا محبت او و یگانگی‌اش با معشوق به‌گونه‌ای است که معشوق را نه ورای کثرات، بلکه در همین کثرات نیز مشاهده می‌کند.

و مُلک معالی العشق ملکی، و جندی ال معانی، و کُلُّ العاشقین رعیتی

و جاوزت حدَّ العشق فالحبُّ کالقلى و عن شواو معراج اتحدادی رحلتی

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۴۸)

مملکت بلندمرتبه‌ترین عشق - که عشق ذاتی حقیقی و یکی‌کننده عاشق و معشوق است - ملک و محل فرمانروایی من است، و لشکر من معانی و احکام شریعت و طریقت و حقیقت است و به آن واسطه همه عاشقان را که سالک‌اند، محکوم و رعیت خود می‌گردانم. من از عشق‌های متعارف که مقابل نفرت است، فراتر رفته و از مقصدی که اتحاد است، گذر کرده‌ام و به مرتبه شهود وحدت در کثرت رسیده‌ام که در آنجا حب و نفرت یکی است (فرغانی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۷).

ابن‌فارض مراتب پایین‌تر عشق را - همان‌گونه که گذشت - برای سالکان مقامی نیکو می‌شمرد که باید به آن دست یابند، ولی بیان می‌کند که خود از این مراحل عبور کرده و به بالاترین مرتبه دست یافته است.

ابن‌فارض حضرت حق را پیش از آفرینش کاینات که مستغرق در وحدت و کمال است، هم معشوق و هم عاشق می‌داند. عشق او سبب شد تا گنج پنهان خود را آشکار سازد و از این‌رو آفرینش خلق را آینه ظهور خود گردانید و با «حرکت حبی» در عینیت خود پدیدار گشت. به عبارت دیگر اگر محبت نبود عالم و هرچه در آن است در کتم عدم باقی می‌ماند (ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۱۴۲). بنابراین عشق با اطلاق ذاتی خود، در همه موجودات ساری است. عشق دلدادگانی همچون *لیلی* و *مجنون*، *لبنی* و *قیس* ناشی از سریان عشق مطلق است.

فکلٌ ملیحٍ حسنه، من جمالها معازله، او حسنٌ کل ملیحه

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۴۴)

هر صاحب ملاحظتی زیبایی‌اش از حضرت معشوق مطلق عاریت گرفته شده و همه خواریان همچنان که وجودشان فرع وجود حق است، نیکویی صورتشان نیز فرع حسن طلعت اوست (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۲۶۳).

تجلیت فیهم ظاهرا و احتجبت با طنا فاعجب لكشف بسترة

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۴۵)

من بودم که به مقتضای عشق در صورت این عاشقان ظاهر شدم و با همین ظهور در حجاب و بطون قرار گرفتم. پس چه عجیب است آشکارگی که با پوشیده شدن حاصل می‌شود! (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۵)

۵. مراتب عشق از دیدگاه یوحنا

یوحنا هیچ تبیین مستقلی از مراتب عشق ارائه نکرده است. او فقط معتقد است که عشق مراتبی دارد که کسی از آن باخبر نیست. از نظر او شکل‌ها و انواع گوناگونی از آتش و زخم عشق وجود دارند که کسی قدرت فهمیدن آنها را ندارد؛ زیرا تجربیات عرفانی نامتین هستند. بنابراین هیچ‌یک از مراتب شبیه دیگری نیست (خوان دلا کروز، ۲۰۰۴، ص ۲۹).

به بیان دیگر، *یوحنا* روح را به خانه اعیانی تشبیه می‌کند که طبقات متعددی دارد. با هر کوششی که سالک برای تحقق اتحاد الهی انجام می‌دهد، وارد یکی از طبقات آن می‌شود. اگر یک درجه از آتش عشق الهی در روح

باشد، او به طبقه اول خانه اعیانی عشق الهی راه می‌یابد. به همان نسبت روح سالک به واسطه لطف و فیض الهی مرکز و کانون عمل خداوند قرار می‌گیرد و آماده سیر به طبقه بعدی می‌شود. سرانجام خداوند درونی‌ترین و نهایی‌ترین بخش روح را زخمی می‌کند؛ یعنی روح به بالاترین و نهایی‌ترین مراتب عشق، «استحاله» (transforming) و «اشراق» الهی (enlightening) می‌رسد (ایدم، ۱۹۳۴، ص ۳۰).

از دیدگاه یوحنا صلیبی عشق دو نوع است:

۵-۱. عشق عام

با آنکه یوحنا در آثار خود بر دوری و مجرد نفس از دنیا تأکید می‌کند (خوان دلا کروز، ۲۰۰۴، ص ۲۶)، یوحنا آفرینش را - فی نفسه - خوب می‌داند و معتقد است: انسان همواره از نعمت‌های آن به شکل نادرستی استفاده می‌کند (ایدم، ۱۹۳۴، ص ۱۹۰). وی بر این باور است که همه مخلوقات همواره در معرض وزش نسیم رحمت بیکران و عشق فراگیر خدا بوده و هستند. رد پای محبوب در تمام مخلوقات وجود دارد و مخلوقات باید زیبایی خالق را به اندازه وسع وجودی خود ظهور بدهند. هر که زیبایی و کمال محبوب را بیشتر آشکار سازد، آتش عشق الهی در او شعله‌ورتر خواهد شد (خوان دلا کروز، ۲۰۰۴، ص ۱۴۴).

۵-۲. عشق خاص

یوحنا معتقد است: هرگاه سالک به تناسب ظرفیت وجودش به مرتبه‌ای از معنویت و روحانیت دست یابد که خداوند در او عمل کند، روح او کانون اصلی خدا می‌شود. در این لحظه، روح با همه توان و قدرت خود، عشق را حس می‌کند و با معجزه عشق به خداوند پیوند می‌خورد. او می‌گوید: خدا در همه ارواح، در تاریک‌ترین و پنهانی‌ترین اعماق آنها خانه دارد؛ زیرا اگر چنین نبود وجود آنها معدوم می‌شد. تنها تفاوت آن است که اندازه این عشق در هر روحی متفاوت است (ایدم، ۱۹۳۴، ص ۱۹۰).

۶. مراتب عشق از دیدگاه ابن‌فارض

ابن‌فارض سفر عشق را به سه مرحله تقسیم می‌کند:

گام نخستین عشق آمیخته با هوای نفس، خواسته‌های نفسانی و در ارتباط تنگاتنگ با خودخواهی عاشق است. در این مرحله عاشق طلب وصل می‌نماید، ولی معشوق او را نهیب می‌زند:

حلیف غرام آنست، لکن بنفسه و ابقاقوصفا منک بعض ادلتی

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۳۲)

تو یار و پیماندار عشقی، لیکن بر نفس خودت عاشقی، نه بر ما، و مطلوب و معشوق تو نفس و حظوظ توست، نه حضرت قدس ما، و بعضی از دلایل من بر صدق این قضیه آن است که تو وصفی از اوصاف خودت را باقی گذاشتی

(فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۱۴۹-۱۵۰). تا وقتی عاشق عشق را به خود منتسب می‌کند و تقاضای وصل دارد هنوز در عشق خود تام نیست، مگر اینکه از خود فانی شود. حضرت معشوق بعد از آنکه عاشق صدق محبت خود را آشکار ساخت با عنایت خود او را در مراتب دیگر حب سیر می‌دهد و با تجلی در اسماء افعال و صفات، او را به توحید فعلی و صفاتی می‌رساند و به اسماء خود متحقق می‌سازد و بالاتر از این به تجلی جمعی ذاتی مفتخر می‌گرداند تا سالک نغمه سر دهد:

فلاح فلاحی فی اطراحی فأصبحت ثوابی لاشیء سواها مشیتی

(ابن فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۳۹)

پس رستگاری من ظاهر شد، وقتی همه خودیت و غیریت را به‌دور انداختم. بنابراین خود معشوق جزای من شد، نه غیر او یا اسما و صفات او (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۲۰۸). در این مرحله همه صفات از بین رفته‌اند و دیگر تمایز و اختلاف میان اضداد و ناسازگاری معنای خود را از دست داده است. در اینجا است که عشق با نفرت، دوری با نزدیکی و هجران با وصل برابر می‌شود.

در دیدگاه/بن‌فارض مسیر عشق مسیری نیست که سالک خود ببیند، بلکه عنایت معشوق مدرسان اوست. سالک ابتدا استعداد خود را با عاشق شدن نشان می‌دهد، ولی این عشق از خودخواهی خالی نیست. حضرت محبوب او را یاری کرده، سالک را فانی و از بند خودیت رها می‌سازد و سیر دادن او را خود متکفل می‌گردد؛ یعنی از مقام عاشقی به معشوقی می‌رسد و در نهایت، از مرتبه نیز ترقی نموده، عین عشق می‌شود و عاشق و معشوق و عشق یکی می‌گردند. از این مراتب، به «مقام قرب نوافل و فرائض» و جمع بین این دو یاد می‌شود (ابن ترکه، ۱۳۸۴، ص ۶۰۶).

۷. مقصد عشق و جایگاه انسان کامل در سلوک از دیدگاه یوحنا

یوحنا معتقد است: ماهیت غایت سیر و سلوک عرفانی برای سالک ناشناخته است. «عشق» عنصر اصلی در تداوم سیر و سلوک و دستیابی به فیض الهی است. در حقیقت عشق سبب می‌شود که عاشق از هرچه غیر معشوق است روی برگرداند. در عرفان یوحنا، خداوند در همه ارواح و در همه واقعیت‌های خلق شده، سریان و جریان دارد. بین همه مخلوقات و خداوند اتحاد طبیعی و ذاتی وجود دارد. اما آنچه در نظام الهیاتی و عرفانی یوحنا جایگاه رفیعی دارد، اتحاد ماورای طبیعی و یا همانندی است که تنها به دنبال عشق و در اثر ارتباط میان خدا و مخلوق پدید می‌آید. عارف مسیحی برای تحقق این امر، تنها یک چیز لازم دارد و آن چیزی جز نفی واقعی خود با تسلیم نفس به رنج و بلا، به خاطر عشق به عیسی و فنا شدن در او نیست. وقتی عارف به هیچ بودن، یعنی به اعلا درجه تواضع می‌رسد اتحاد میان روح و خداوند صورت می‌بندد. عاشق در این مرحله، دیگر از چیزی نمی‌ترسد؛ زیرا هرچه هست از درون خود جست‌وجو می‌کند. عارف با درهم شکستن دنیای وهم و تصورات، به بارگاه اتحاد نزدیک می‌شود (خوان دلا کروز، ۲۰۰۴، ص ۴۳۵).

در این مرحله جذبۀ سلبی یا خلسه‌ظلمانی به سالک دست می‌دهد و در سالک به واسطه تمرکز شدید امر متعالی، نوعی بی‌خبری و بی‌حسی نسبت به دنیای بیرون به وجود می‌آید که در آن، روح به نزدیک‌ترین نوع اتحاد با خدا می‌رسد (خوان دلا کروز، ۲۰۰۷، ص ۱۰۷-۱۱۰). روح در پایان سیر و سلوک با نوری عظیم مواجه می‌شود که همان حکمت الهی است. نور حکمت الهی نیز ادراک طبیعی روح را از کار می‌اندازد و آن را با تاریکی، ظلمت و سیاهی روحانی پر می‌کند و حتی به حالت غش می‌افتد (خوان دلا کروز، ۲۰۰۴، ص ۱۰۷-۱۱۰). دستیابی به بالاترین مراحل سیر و سلوک همان فنا و جذبۀ در عشق الهی است. اتحاد روح با خدا و استحاله کامل هنگامی رخ می‌دهد که همانندی و شباهتی که توسط عشق به وجود می‌آید، ایفا شود. به تعبیر دیگر، «اتحاد عرفانی» تنها به معنای موافقت کامل و کلی بین اراده انسان و اراده خداست، به گونه‌ای که آنچه مطلوب یکی است، برای دیگری نامطلوب نباشد (والتر، ۱۹۶۰، ص ۱۹۹).

در اوج اتحاد عاشقانه، خدا خدا و انسان انسان باقی می‌ماند؛ اما به سبب آنکه روح به صورت خود خدا شده، به منزله شریکی در ذات الهی نامیده می‌شود. در این حالت خدا و انسان متعلق به یکدیگر می‌شوند، اما با هم برابر نیستند (فرانس، ۱۹۲۴، ص ۲۸۲).

انسان به واسطه پاک کردن همه سیاهی‌ها و ناپاکی‌های مخلوقات، در قلبش جایگاهی برای خدا می‌سازد و اراده‌اش را کلاً با اراده خداوند هماهنگ و متحد می‌گرداند؛ زیرا او به خاطر عشق به خداوند خانه قلب خود را از همه آنچه خدایی نیست پاک گردانیده است. تنها در این صورت است که خداوند، بودن مافوق طبیعی‌اش را به او انتقال خواهد داد و روح مالک هر آنچه خدا مالک آن است خواهد بود. از این رو روح جز خدا و خدا جز روح نیست. در واقع خداوند به واسطه سهیم شدن روح با او، همان روح است و روح همان خداست (هیلدا، ۱۹۶۵، ص ۲۴۸-۲۴۹).

در پایان یوحنا اینچنین نتیجه می‌گیرد: عشق روح را با خدا متحد می‌سازد و هرچه این عشق عمیق‌تر باشد، نفوذ خدا در روح بیشتر است. می‌توان گفت: میزان عشق در اثر اتحاد با خدا لحظه به لحظه بیشتر می‌شود. اوصاف گوناگونی از خانه خدا وجود دارد که روح واجد همه آنهاست. هیچ روحی از عشق به خدا عاری نیست، اگرچه میزان آن بسته به فیض الهی است. عشق یکی است. از این رو معشوق هم یکی است. اگر می‌توانستیم دو گونه عشق بیابیم، می‌توانستیم ادعا کنیم که معشوق‌ها متعدّدند (جیمس، ۲۰۰۳، ص ۲۳۹).

روح که با شعله دلپذیر عشق احاطه شده است، آتش عشق را می‌ستاید و هر لحظه در آن فانی می‌شود. در این هنگام عالم ماده که پرده میان عاشق و معشوق است، به کنار می‌رود و حیات دنیوی روح به حیات ابدی تبدیل می‌شود و بدین‌سان روح بقا می‌یابد. روح شعله را که همان روح‌القدس است، با اشتیاق بیشتری می‌خواند و از او می‌خواهد که این مواجهه بی‌نظیر را نصیب او گرداند و پرده جسم را از میان بردارد تا او به کمال اتحاد دست یابد (خوزف، ۱۹۳۹، ص ۲۴۰).

۸. مقصد عشق و جایگاه انسان کامل در سلوک از دیدگاه ابن‌فارض

در دیدگاه عرفای اسلامی، از جمله ابن‌فارض، حقیقت وجود به ذات وحدانی خود، جامع همه حقایق است و «حرکت حبی» از مقام وحدت به سوی جمع احدی وحدت و کثرت است. انسان با آتش عشق از بند قیود خلاصی یافته، متحقق به احدیت جمع می‌گردد و در این مرتبه است که به حلق حقیقت دست می‌یابد و از جهل و نقص رها می‌شود. پس شهود همه حقایق در ذات و رفع همه تقییدات ظاهری و باطنی مقصود عارف است:

تَعَانَقَتْ الْاَطْرَافَ عَدْنَى، وَ انْطَوَى
بَسَاطَ السَّوَى عَدَلًا، بِحُكْمِ السَّوْبَةِ

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۶۲)

همه اطراف از معنی و روح، ذات و صفات و وحدت و کثرت به هم پیوستند، و در این هنگام بساط غیر و غیریت بکلی از بین رفته و همه‌چیز در من، عین یکدیگرند و با هر جزئی کار کل می‌توان کرد (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۴۰۴).
در دیدگاه ابن‌فارض عارفان و سالکان اسلامی در حکم وارثان علوم حضرت ختمی هستند و سلوک خود را مدیون آن حضرت و عترت او می‌دانند. حضرت محمد ﷺ ختم رسل و جامع جمیع حقایق و دارای کامل‌ترین مقام است و انبیای دیگر همه شأنی و تابعی از وجود اویند:

و ما منهم، الا و قد كان داعياً
به قومه للحق، عن تبعیه

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۷۲)

همه انبیا و رسولان در حقیقت نواب و خلفای او بودند که مردم را به تبعیت از او، به حق دعوت می‌کردند (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۵۹).

عترت طاهره ﷺ نیز جانشین او در میان امت هستند و عارفان امت از مشکات وجود ایشان بهره می‌برند. تنها راه رسیدن به کمال حقیقی، ولایت و قرب به حق تعالی است که با سر و دل سپردن به ولایت حضرت رسول اعظم و عترت او ﷺ ممکن می‌شود:

بِعْتَرَةِ اسْتَعْنَتْ عَنِ الرَّسْلِ الْوَرَى
وَ اصْحَابِهِ وَ التَّابِعِينَ الْاِثْمَهُ

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۷۲)

به واسطه اهل‌بیت و خاندان مصطفی ﷺ مسلمانان در شریعت و طریقت و حقیقت از پیامبران و رسولان بی‌نیاز شدند (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۵۲۹).

نتیجه‌گیری

با تحلیل و بررسی تطبیقی مؤلفه عشق در دستگاه سلوکی و عرفانی ابن‌فارض مصری و یوحنا صلیبی به این نتایج می‌رسیم:

۱. در پژوهش‌های تطبیقی در حوزه عرفان می‌توان به عرصه‌های ناشناخته و فهم موارد اشتراک و تمایز و ظرفیت‌های تعامل و گفت‌وگو بین مکاتب عرفانی پی برد.
۲. از دیدگاه هر دو عارف، عشق حقیقی است که فقط باید آن را در اعماق وجود درک کرد و هیچ زبانی قدرت تحلیل حقیقت عشق را ندارد.
۳. از دیدگاه هر دو عارف عشق حقیقی ازلی و موهبی الهی است. عشق امری اکتسابی نیست که بتوان آن را کسب کرد، بلکه باید زمینه‌های دریافت فیض عشق در وجود انسان فراهم شود. این زمینه با تلاش انسان در تبعیت از دستورات حق متعال و تطهیر دل از ناپاکی‌ها فراهم می‌گردد.
۴. عشق از دیدگاه هر دو عارف جنبه عام و خاص دارد؛ یعنی عشق از یک سو در همه هستی جاری است و از سوی دیگر عشق منشأ و مرکب و مقصد حیات عارفانه انسان است. انسان می‌تواند به کمک عشق از مرتبه مادی و نفسانی عبور کند و به عالم اله برسد. عشق قدرت متحد کردن عبد با مولای خود را دارد.
۵. عشق ویژگی‌های متعددی دارد. هر دو عارف به ویژگی‌های یکسانی از عشق اشاره کرده‌اند. نشاط‌آوری، حیات‌بخشی، معرفت‌بخشی، و تطهیرکنندگی از صفات بارز عشق الهی است.
۶. مقصد عشق از دیدگاه هر دو عارف اتحاد با خداوند با فناکردن و گذشتن از هستی مجازی خویش است. عشق زمینه وحدت عاشق با معشوق خود را فراهم می‌کند. هیچ قدرتی مانند عشق نمی‌تواند انسان را از خودش بگیرد و انسان را به وحدت شهود برساند. البته دیدگاه وحدت وجودی به معنای ابن‌عربی در اشعار یوحنا صلیبی به صورت واضح و صریح وجود ندارد، اما وحدت شهود حداقل چیزی است که عارف می‌تواند به کمک عشق الهی به آن دست پیدا کند.
۷. هر دو عارف به ضرورت و لزوم مرشدی در مسیر سلوک عاشقانه اشاره کرده‌اند. سلوک عاشقانه نیاز به یک میزان و مرشدی دارد که مراقب احوالات عاشقانه سالک باشد و یا به عبارت دیگر سالک بتواند سلوک عاشقانه خود را بر او عرضه کند و به میزان درستی و انحراف آن پی ببرد.
۸. عرفان و عشق در مکتب ابن‌فارض توسط عارفان حکیم شرح یافته و نسبت آن با شرع و عقل تبیین گشته است. این مسئله در عرفان مسیحی به چشم نمی‌خورد. عرفان اسلامی می‌تواند توضیح عرفان مسیحی را به لحاظ عقلی و هستی‌شناسانه به عهده بگیرد و جایگاه هر کدام و اشتراک و افتراق آنها را توضیح دهد و نقطه وحدت ادیان و عرفان‌ها را برجسته کرده، مورد تأکید قرار دهد و به رشد معنویت در جهان معاصر کمک کند.

منابع

- ابن ترکه اصفهانی، صائغ الدین، ۱۳۸۴، *شرح نظم الدر*، تصحیح اکرم جودی نعمتی، تهران، میراث مکتوب.
- ابن فارض، عمر بن حسین، ۱۹۸۷م، *دیوان ابن الفارض*، ج سوم، بیروت، دار صادر.
- _____، ۱۴۱۰ق، *دیوان ابن فارض*، تصحیح مهدی محمد ناصرالدین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۴۳، *ترجمه تائیه ابن فارض*، مقدمه و تصحیح صادق خورشاه، تهران، نقطه.
- _____، ۱۳۷۳، *ترجمه تائیه ابن فارض*، بی جا، بی تا.
- حداد، عباس یوسف، ۲۰۰۰م، *تجلیات الانا فی شعر ابن الفارض*، کویت، رابطه الادباء فی الکویت.
- حلمی، محمدمصطفی، ۱۹۷۱م، *ابن الفارض و الحب الالهی*، قاهره، دارالمعارف.
- فاخوری، حنا، ۱۳۶۸، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمه عبدالحمید آیتی، ج دوم، تهران، توس.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۵۷، *مشارق الدراری*، مقدمه و تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، انجمن فلسفه و عرفان.

- Bernard, McGinn, 2006, *The Essential Writings of Christian Mysticism*, United States of America.
- de la cruz, 2004, *san juan, llama de amor viva*, editorial de espiritada, España.
- De la cruz, san juan, 2004, *Llama de amor viva*, editorial de espiritada, España.
- , 2007, *subida del monte Carmelo*, Biblioteca de clásicos cristianos, España.
- Denys, Turner, 1995, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press.
- Franz, Pfeifer, 1924, *Meister Echart*, Deb. Evans (trans.), London, Fount.
- Hilda, Graef, 1964, *The Story of Mysticism*, London, peter Davies.
- Idem, 1934, *Spiritual Canticle*, London, fount.
- James, Cutsinger, 2003, *Not of This World: A Treasury of Christian Mysticism*, Canada, world wisdom. Incorporated.
- Smith, Margaret, 1939, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Amsterdam, kessinger publishing.
- Walter, Hilton, 1967, "Through Darkness to Light", *The Ladder of Perfection, Watkins*, V. 2, New York, image books.
- Walter, Stace, 1960, *The Teachings of The Mystics*, New York, New American library.

A Comparative Study of Love from the Perspective of Ibn Fariz Mesri and Yohana Salibi

✦ **Seyyed Muhammadreza Miryousfi**/ PhD Student of Mysticism and Religions, the IKI
abasehosyen@yahoo.com

Alireza Kermani/ Associate Professor at Mysticism Department, the IKI

Ahmad Sa'idi/ Associate Professor at Mysticism Department, the IKI

Received: 2022/11/21 - **Accepted:** 2023/03/15

Abstract

"Divine Love" forms the essence of Ibn Fariz and Yohana's mysticism. In their mystical system, love has so high a status that one can find no teaching without a mention of "love". Love is present in the essence of their mystical thoughts. According to Ibn Fariz and Yohana Salibi, when soul is absorbed in the Divine Love, man can enjoy all divine virtues and perfections. In the mystical system of these two mystics, treading on the spiritual path is not possible without love. Love is the cause and incentive to start the spiritual journey and the journey towards the Beloved is accompanied by falling in an endless love. Like existence, love is a gainable truth which is not limited to the realm of understanding. Both mystics have considered love as a divine gift, which is both the pain and the remedy. The feeling of elation, increasing knowledge, giving life, the purification of soul, and eternity are the common characteristics of love in their idea. Love is what moves man from the hell of separation and loneliness to the status of Divine closeness and unity. In the path of love and unity, Ibn Fariz and Yohana both emphasize on the role of perfect human being, who is the mediator of attaining the Divine grace and the cause of man's perfection. Using analytical and comparative method, this article analyzes the views of the two mystics about love.

Keywords: love, comparative study, Ibn Fariz Mesri, Yohana Salibi.

The Nature of "the Throne of Identity" from the Mystics' Viewpoint

✉ **Muhammad Sadiq Durandish**/ PhD Student of Sufism and Islamic Mysticism, the University of Religions and Denominations m.s.durandish@gmail.com

Rahman Bolhasani/ Assistant Professor at the Department of Islamic Mysticism, the University of Religions and Denominations

Received: 2022/02/15 - **Accepted:** 2000/04/08

Abstract

In verse 7, chapter Hud, the Holy Quran describes the throne, which is attributed to the God's identity, as placed on water. Mystics have interpreted this verse with the ontological approach. They have considered the throne of God's identity the manifestation of Divine Kingship and have provided some examples for it. The Divine name "the Alive", inclusive Providence, the Breath of the Merciful, and the Universe have been mentioned as the examples of the throne of God's identity; they have also called it "the throne of life", "the throne of providence" and the "throne of essence", and have considered the esoteric interpretation of water as "life", "knowledge" and "Divine providence". Using "descriptive-analytical" method, the present article analyzes the above definitions and "the origination of the throne from water". Also, mystics have described and detailed the origination of the throne of God's identity from the water from the perspective of spiritual wayfaring. For example, they have defined the spiritual station "Bahr-e-Arsh" (the sea of the throne) among the stations of the Friends of God (oliyaye elahi).

Keywords: throne of identity, throne of essence, throne of life, throne of providence, the Breath of the Merciful, mystics.

Recognizing the Status of "Social Mysticism" in the Qom Seminary in the Last Century (1300-1400 Sh)

Saeed Helalian/ The Fourth Level Student of Exegesis, the Islamic Ethics Sub-discipline, Qom Seminary
Helalian110@gmail.com

Received: 2022/10/27 - **Accepted:** 2023/02/14

Abstract

The different dimensions of Islamic mysticism have emerged in a completed process within the Islamic intellectual-cultural tradition. Among these dimensions, "social mysticism" is the most important one which, in a very real sense, was initiated in the last century in the Qom seminary, and more specifically, in the context of the school of Imam Khomeini. This kind of mysticism has led to many cultural-civilizational works. Duo to its actual and potential capacities, social mysticism can make many changes in the theosophical and mystic traditions as well as in the process of realizing the goals of the Second Step of the Revolution. However, social mysticism has not been given due attention. Investigating social mysticism can provide the proper ground for making more and deeper use of its great capacities and preventing some problems and deviations, including distancing from its pure identity, i.e. "rational monotheistic, sharia-oriented and jurisprudential spirituality". The school of Imam Khomeini paves the way for social mysticism. Using the descriptive-analytical method, the present paper deals with the status of social mysticism and its origination in the Qom seminary in the last century.

Keywords: Islamic mysticism, social mysticism, the Qom seminary, the Imam Khomeini's school, the Second Step of the Islamic Revolution.

Mystical Interpretation and Conventional Exegesis in the Views of the Qom Seminary's Thinkers in the Last Century

Rasool Mazrei/ the Fourth Level Student of the Qom Seminary and the Director of Hazrat Wali Asr Specialized Center, Gorgan Erfani2015@chmail.ir

Received: 2022/11/24 - **Accepted:** 2023/04/19

Abstract

Mystical interpretation is one of the disciplines and schools of interpretation. The author of this paper seeks to investigate the views of contemporary thinkers of the Qom seminary on the nature and the reality of mystical interpretation and conventional exegesis (Ta'wil and Tafsir). Basically, there are three different approaches among the thinkers of the Qom seminary in the last century about "mystical interpretation" and its foundations. One group is absolutely opposed to "mystical interpretation". Another group, while disagreeing on the nature of Ta'wil, accept the basics of "mystical interpretation". The third group believe in detailed elaboration. After collecting the data through the library method, the author of this paper has investigated the viewpoints of the prominent figures of the mentioned three groups regarding mystical Ta'wil and Tafsir and analyzed and evaluated some of them. The research results show that there is a difference between the esotericists' interpretive method and the interpretive method of the people of knowledge. Because the esotericists do not pay attention to the outward, but the people of knowledge consider outward as the way to reach the inward and always emphasize the value of outward along with the inward. Mystical interpretations do not deal with the association of meanings, but rather with the depth of meanings. Although the inner meaning of the Qur'an is not concerned with words and concepts, each inner meaning of the Qur'an can be called the "Ta'wil " of the Qur'an, and inner meanings are not in the scope of interpretation.

Keywords: Ta'wil, mystical interpretation, inner meaning, outer meaning, esotericists, association of meanings.

The Pathology of Mysticism; Rereading the Position of Mysticism from the Perspective of Allameh Misbah Yazdi

Alireza Kermani/ Associate Professor of Mysticism, the IKI

Kermania59@yahoo.com

Received: 2023/02/07 - Accepted: 2023/05/15

Abstract

Mysticism is the intuitive knowledge of God achieved without the veil of concepts. Such knowledge is superior to the absent knowledge that is obtained through proof and reasoning. Seminary scholars, including Allameh Misbah Yazdi, remind us that this superiority does not mean the superiority of what we know as "mysticism" nor does it mean the inefficiency of intellectual knowledge. From his point of view, although an intuitive finding is an objective and unveiled discovery of a spiritual or existential truth, the mystical propositions arising from mystical intuitions are, to the non-mystics, narrations whose evaluation criteria are intellect and Sharia, depending on the type of proposition. Using the descriptive-analytical method, this article examines Allameh Misbah Yazdi's view on the status of mysticism and its possible harms. It is pointed out that reason is not only effective in understanding and evaluating mystical propositions, but it is also necessary in identifying the path of mystical journey.

Keywords: mysticism, intellect, religion, pathology of mysticism, Allameh Misbah Yazdi, the Qom Seminary.

Evaluating Ayatullah Misbah Yazdi's View on the Mystical Unity of Existence

✉ **Vahid Vahedjavan**/ Assistant Professor, Faculty of Islamic Knowledge and Thought, University of Tehran vahedjavan@ut.ac.ir

Muhammad Reza Bahari/ Assistant Professor, Faculty of Islamic Knowledge and Thought, University of Tehran

Received: 2023/02/16 - **Accepted:** 2023/05/31

Abstract

This article analyzes and evaluates the opinion of Ayatullah Muhammad Taqi Misbah Yazdi about the "personal unity of existence" discussed in Islamic mysticism. It first deals with the writings of Ayatullah Misbah Yazdi about the "unity of the existence of the people of knowledge", and then taking the works of prominent Islamic mystics into account, clarifies the weak points of their perceptions and opinions in several stages. At the end, it is concluded that: First, Ayatullah Misbah Yazdi's understanding of the meaning of "the personal unity of the existence of the people of knowledge" is not complete. Secondly, according to various proofs, the people of knowledge do not reject pluralities, and the personal unity of existence does not require the absolute negation of pluralities. Thirdly, the view of the mystics about the unity of existence does not conflict with reason and rationality, and Ayatullah Misbah Yazdi's belief in the contradiction between the unity of existence and the immediate perceptions due to the negation of pluralities is wrong. Fourthly, according to the existing evidence, Sadr al-Muta'allehin finally believes in the personal unity of existence. Therefore, the assumption that the "personal unity of existence" is exactly the same as the "graded unity of existence" in the philosophical system or it should return to the gradation of philosophical existence is incorrect.

Keywords: personal unity of existence, unity of existence and existent, graded unity of existence, Islamic mysticism, Ayatullah Muhammad Taqi Misbah Yazdi.

Mystics and Scholars of Ethics' Mystical Journey Designs in the Qom Seminary in the Last Century

Davoud Hasanzadeh, Karimabad/ Assistant professor of Mysticism, the IKI

hasanzadeh@iki.ac.ir

Received: 2022/10/30 - **Accepted:** 2023/03/11

Abstract

One of the important issues in mystical journey and ethics with a mystical approach is the account of coherent, interconnected and derivational systems that the mystics have presented from the abodes and stations of the mystical journey, is referred to as "mystical journey designs". The developments in the Qom seminary in the last century includes this area of ethics and mysticism as well, and great mystics and scholars of ethics have presented numerous religious designs. Using the library method, this article has collected, analyzed and explained the necessary data from among the written works. Through studying the important words of this subject, it has identified the most important mystical journey designs of the last one hundred years in the Qom Seminary. From among them, the completely innovative mystical journey design of Allameh Mustafavi as well as Ayatollah Shujai's mystical journey design, which has been influenced by the legacy of Islamic mysticism, have been briefly reviewed.

Keywords: mystical journey, ethics, practical mysticism, mystical journey designs, Allameh Mustafavi, Ayatollah Shujaei.

The Status of Perfect Man in the System of Existence Based on the Thoughts of Sadr al-Muta'allehin and Imam Khomeini

✉ **Farah Ramin**/ Associate Professor, Department of Philosophy and the Islamic Speculative Theology (kalam), University of Qom f.ramin@qom.ac.ir

Tahereh Rahmani Dehnavi/ PhD student of Islamic Philosophy and the Islamic Speculative Theology (kalam), University of Qom

Received: 2023/01/02 - **Accepted:** 2023/04/24

Abstract

Perfect man (al-Insān al-Kāmil) has been considered by many thinkers throughout history. This issue is of great importance because the knowledge of the Divine Essence is only possible through the path of knowing the perfect man. Referring to the mystical texts of Imam Khomeini and the works of Sadr al-Muta'allehin and using the analytical-comparative method, this article tries to investigate some aspects of the position of the perfect man in the system of existence. The practical and ethical approach of Sadr al-Muta'allehin to the discussion of "perfect man" and its comparison with Imam Khomeini's approach in an abstractive sense sheds light on useful points. One of the most important findings of this research is that the perfect man has the position of divine caliphate, being the complete manifestation of the Divine Names and Attributes and the goal of the existential and creative motion of the universe; and these existential attributes and perfections can only be realized in an infallible human being.

Keywords: perfect man, complete manifestation, Imam Khomeini, the Muhammadan truth, Caliph, Sadr al-Muta'allehin, system of existence.

Perfect Man Based on the Mystical Thoughts of Imam Khomeini

Mahdi Kahnooji/ Assistant Professor of Theoretical Mysticism (Encyclopedia), the IKI
MahdiKahnooji@iki.ac.ir

Received: 2023/01/18 - **Accepted:** 2023/05/02

Abstract

Using analytical-descriptive method, this article tries to address the necessity and characteristics of perfect man by reviewing all the mystical works of Imam Khomeini. After dealing with the necessity of perfect man in numerous mystical works, it has focused on his characteristics and the role he plays in the world of existence. The perfect man is the only creature that can manifest all the Divine Names and Attributes. Therefore, God chose such man for Himself. Among the many characteristics that the late Imam Khomeini listed for perfect man, we can mention his manifestation in relation to the Divine Universal name, comprehensiveness, being an intermediary, being a mirror, being the Divine form with two Divine hands, and being Allah's representative (caliph) on earth .

Keywords: Imam Khomeini, perfect man, necessity of man, Allah's representative on earth, Shiite mysticism.

A Comparative Study of Imam Khomeini and Earlier Mystics' Views on the Status of the Annihilation (fanā) in the Mystical Journey

Muhammad Miri/ Assistant Professor of Ethics, Faculty of Islamic Knowledge, University of Tehran
m.miri57@ut.ac.ir

Received: 2022/11/24 - **Accepted:** 2023/05/01

Abstract

In theoretical mysticism, Imam Khomeini has extensively discussed annihilation (fanā) with an ontological approach; however, like other great mystics, he has attached great importance to the status of the annihilation (fanā) in the mystical Journey in the system of the stations of practical mysticism. From Imam Khomeini's point of view, the most important point in the definition of the station of annihilation is the mystic's removal of all the veils, even the veil of self and egoism. Referring to the complexity and intricacy of monotheistic discussions about annihilation, the late Imam emphasizes that annihilation is to be experienced, not to be heard about. He explains that this is the final destination of the journey to God, the end of the first journey and the starting point of the second journey of the four mystic journeys. Imam Khomeini is worried about the denial of those who do not understand these sublime teachings. Therefore, while openly opposing them, he emphasizes that the words of mystics about annihilation are rooted in religious teachings, and many verses and narrations call us to this mystical abode. Using the analytical-documentary method, the present research examines all the mentioned points both in Imam Khomeini's and previous mystics' point of view, and finally concludes that Imam Khomeini's point of view on this area is the continuation of the great Muslim mystics' approach.

Keywords: Imam Khomeini, annihilation, mystical journey, practical mysticism.

The Philosophy of Spirituality in the Thoughts and Works of Martyr Mutahhari

Muhammad Javad Rudgar/ Professor of Mysticism and Spirituality, the Department of Islamic Culture and Thought Research Institute dr.mjr345@yahoo.com

Received: 2022/11/16 - **Accepted:** 2023/03/16

Abstract

Providing a systematic and comprehensive explanation of spirituality in the thoughts and works of martyr Murteza Mutahhari is important, sensitive and necessity because it prevents the spread of incomplete, separate, non-civilizational or civilization-destroying spirituality detached from heavenly facts in the context of society - especially for the young generation – as well as the spread of worldly, individualistic, humanistic, and materialistic spirituality instead of sublime spirituality. Transcendental spirituality has a dynamic and reliable epistemological geometry in the fields of insight, attitude and action. This spirituality is based on belief in the unseen world in the field of insight-attitude and the ontological perspective. In the field of orientation and conduct and the anthropological perspective, it is based on the principle of "nature" with noble tendencies and existential connection with God; and in the field of action-methodology and the theological perspective, it is based on "Muhammadian right religious law ". In fact, it is considered a scholastic spirituality, and its comprehensive road map is organized in the form of the principles of "Prophethood", "Imamate" and "Wilayat". Therefore, in the epistemological system of Martyr Mutahhari, it is a a) monotheistic, servitude-based, Wilayat-based; b) Sharia-based, social, civilizational; c) life-giving, calming and security-providing spirituality in which nature is the gate of spirituality, Wilayat is the carrier of spirituality, rationality is a supporter of spirituality, sharia is the gatherer of spirituality, servitude is the manifestation of spirituality, justice is the indicator of spirituality, politics is the same as spirituality, monotheism is the goal of spirituality, and the new Islamic civilization is the sign of spirituality; and all these Divine truths are manifested in the Quranic word "Good Life". Therefore, using the textual-intellectual (combined) method, this paper is mainly concerned with the areas and levels of transcendental spirituality in the thought and works of Professor Mutahhari.

Keywords: spirituality, the philosophy of spirituality, social spirituality, servanthood, rationality, justice, Sharia, Wilayat.

Abstracts

Spirituality in the Discourse of Allameh Tabatabai

Reza Ramezani Gilani/ Professor of Islamic Jurisprudence (fiqh) and Philosophy, the Seminary of Qom

amir_aghajanloo@yahoo.com

Received: 2022/12/11 - **Accepted:** 2023/04/30

Abstract

Knowing true and actual spiritualism is one of the most essential, important and at the same time the most sensitive existential need of the contemporary man. Spiritualism is a part of man's innate nature. As a religious scholar, Allameh Tabatabai took true spirituality into full consideration; he was a top spiritual scholar who wrote extensively on spirituality and introduced Shia's spirituality as the most complete one. The main question of this article is: What is spirituality in Allameh's discourse and what are its characteristics? To answer this question, descriptive-analytical as well as library methods were used based on textual and rational logic. The research results include: 1. The innateness of spirituality; 2. The belonging of spirituality to the esoteric unseen world; 3. The need for having a spiritual teacher in spiritual training; 4. The emergence of monotheistic spirituality in Shia spirituality; 5. Intuitive recognition of the self in achieving true spirituality and attaining the status of divine guardianship.

Keywords: spirituality, nature, imam, spiritual companions, monotheism, self-knowledge, Allameh Tabatabai.

Table of Contents

Spirituality in the Discourse of Allameh Tabatabai / Reza Ramezani Gilani ..5	
The Philosophy of Spirituality in the Thoughts and Works of Martyr Mutahhari / Muhammad Javad Rudgar	17
A Comparative Study of Imam Khomeini and Eralier Mystics' Views on the Status of the Annihilation (fanā) in the Mystical Journey / Muhammad Miri .	35
Perfect Man Based on the Mystical Thoughts of Imam Khomeini / Mahdi Kahnooji	49
The Status of Perfect Man in the System of Existence Based on the Thoughts of Sadr al-Muta'allehin and Imam Khomeini / Farah Ramin / Tahereh Rahmani Dehnavi	65
Mystics and Scholars of Ethics' Mystical Journey Designs in the Qom Seminary in the Last Century / Davoud Hasanzadeh, Karimabad	83
Evaluating Ayatullah Misbah Yazdi's View on the Mystical Unity of Existence / Vahid Vahediavar / Muhammad Reza Bahari	101
The Pathology of Mysticism; Rereading the Position of Mysticism from the Perspective of Allameh Misbah Yazdi / Alireza Kermani	115
Mystical Interpretation and Conventional Exegesis in the Views of the Qom Seminary's Thinkers in the Last Century / Rasool Mazrei	131
Recognizing the Status of "Social Mysticism" in the Qom Seminary in the Last Century (1300-1400 Sh)/ Saeed Helalian	149
The Nature of "the Throne of Identity" from the Mystics' Viewpoint / Muhammad Sadiq Durandish / Rahman Bolhasani	175
A Comparative Study of Love from the Perspective of Ibn Fariz Mesri and Yohana Salibi / Seyyed Muhammadreza Miryousfi / Alireza Kermani / Ahmad Sa'idi	189

In the Name of Allah

Anwar-e Ma'rifat

Vol.11, No.1

Spring & Summer 2022

An Academic Semianual on Journal of Mysticism

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

Editor in Chief: *Ali Reza Kermani*

Editor: *Ahmadhusein Sharifi*

Publication: *Rūhollāh Farīsābādi*

Editorial Board:

- ☐ **Ali Amini Nezhad:** *Seminary Professor, Qum Seminary*
- ☐ **Hasan Saidi:** *Associate Professor, Shahid Beheshti University*
- ☐ **Askari Solimani Amiri:** *Professor IKI*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Professor IKI.*
- ☐ **YarAli Kord Firozjahi:** *Associate Professor Bagher al-Olum University.*
- ☐ **Mohammad Fanaii 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:** *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>
