

# انوار معرفت

سال دوازدهم، شماره دوم، پیاپی ۲۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۲



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی\*  
دوفصلنامه «انوار معرفت» به استناد ماده  
واحدۀ مصوب ۱۳۹۷/۰۹/۰۶ شورای عالی  
انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۸۸۹  
مورخ ۱۳۹۷/۰۹/۱۷ شورای اعطای مجوزها و  
امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی  
حوزه‌های علمیه، از شماره ۱۲ حائز رتبه  
«علمی - پژوهشی» گردید.

## مدیر مسئول

علیرضا کرمانی

## سرمدیر

احمدحسین شریفی

## مدیر اجرایی

روح‌الله فریس‌آبادی

## صفحه‌آرا

امیرحسین نیک‌پور

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

[www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

شاپا الکترونیک: ۸۲۶X-۲۹۸

## اعضای هیئت تحریریه

### علی امینی‌نژاد

استاد سطح عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

### حسین سعیدی

دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

### عسکری سلیمانی امیری

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی\*

### احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی\*

### محمد فنایی اشکوری

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی\*

### غلامرضا فیاضی

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی\*

### محسن قمی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم\*

### یارعلی کرد فیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم\*

### علیرضا کرمانی

دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی\*

### محمد مهدی گرگیان

استاد دانشگاه باقرالعلوم\*

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی\* اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۳۱۱۳۴۶۸ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۹ - دورنگار ۳۲۹۲۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

نمایه در:

[magiran.com](http://magiran.com) & [noormags.ir](http://noormags.ir) & [iki.ac.ir](http://iki.ac.ir) & [nashriyat.ir](http://nashriyat.ir)

## اهداف و چشم‌انداز

امروزه مجلات تخصصی در حوزه‌ها و رشته‌های مختلف علمی آینه تأملات، اندیشه‌ورزی‌ها، نوآوری‌ها و پژوهش‌های روزآمد اصحاب دانش و پژوهش است. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام به عنوان یکی از مراکز فعال در حوزه مناسبات دین با علوم انسانی - اجتماعی، انتشار مجله‌ای علمی - پژوهشی در زمینه علوم انوار معرفت را متناسب با اهداف خود می‌یابد و از این رهگذر، تلاش فکری در نظریه‌پردازی، نشاط فعالیت‌های عقلانی، تضارب اندیشه‌ها، و نقد عالمانه افکار صاحب‌نظران را دنبال می‌کند. این اساسنامه طرح کلی این فعالیت علمی، چارچوب حرکت و راهنمای عمل این مجله خواهد بود.

۱. ایجاد زمینه مناسب برای انجام پژوهش‌های تخصصی روزآمد در زمینه دانش عرفان و کمک به گسترش آن؛
۲. انعکاس یافته‌های علمی صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران؛
۳. پاسخ‌گویی به نیازهای تخصصی فکری به ویژه در حوزه الهیات با رویکرد عرفانی؛
۴. ایجاد فضایی مناسب برای تضارب آراء در موضوعات و مسائل اساسی در دانش عرفان؛
۵. نقد و ارزیابی مستمر دیدگاه‌ها، نظریه‌ها و آراء ارائه‌شده در موضوعات و مسائل مربوط؛
۶. رفع نارسایی‌ها و کاستی‌های موجود در باب پژوهش‌های عرفانی؛
۷. کمک به رشد و شکوفایی پژوهش‌های عالمانه در مناسبات میان دین و عرفان؛
۸. معرفی آثار و پژوهش‌های مهم و نوین در حوزه مطالعات عرفانی.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه ارسال فرمایید.

<http://nashriyat.ir>

**اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۸۰۰۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱۶۰۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای **IR910600520701102933448010** بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از سبغه 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> 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.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

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

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: 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.
۶. 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. آدرس‌دهی باید بین‌متنی 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 آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.



بررسی ادله عقلی و شواهد نقلی و عرفانی حکم ناپذیری ذات الهی / ۷

احمد سعیدی

بررسی اسم اعظم در منابع عرفانی / ۲۳

رسول باقریان خوزانی

تحلیل مبانی تحقق فضیلت اخلاقی در نفس انسان از منظر اخلاق عرفانی اسلامی / ۳۷

کلمه علیرضا تاجیک اسمعیلی / سیداحمد فاضلی

تحلیل هستی‌شناسانه عرفانی تجربه‌های نزدیک به مرگ / ۵۱

کلمه حمیدرضا گودرزی / علیرضا کرمانی

بررسی انتقادی جایگاه قطب در طریقت‌های صوفیه بر اساس آموزه‌های کلام و عرفان اسلامی / ۶۹

کلمه علی رنجبر / حسین مظفری

رابطه تجدد و پیدایش و گسترش جنبش‌های معنوی جدید با مطالعه موردی اُشو / ۸۷

کلمه محمدحسن ضیاءالدینی / سیدمحمد روحانی

۱۰۷ / Table of Contents





## A Study of the Rational, Traditional, and Mystical Evidence of the Indeterminability of the Divine Essence

Ahmad Saeidi  / Associate Professor of Mysticism, The Imam Khomeini Institute for Education and Research

Received: 2024/04/09 - Accepted: 2024/08/31

ahmadsaeidi67@yahoo.com


### Abstract

God can certainly be known and described, but there are many different ideas about the extent of this knowledge and description. Some believe that God can be known in general terms, both through intuitive and acquired knowledge, while some others believe that one can only have an acquired knowledge of God's actions and effects. Mystics hold that God's essence can be known both through intuitive and acquired knowledge, but just to the extent He has manifested Himself in His actions, not as He truly is. In other words, from the point of view of mystics, the intuitive and acquired knowledge of God's actions, manifestations, and determinations is the limited intuitive and acquired knowledge of God through the window of manifestations, and no creature can know and describe God through the intuitive and acquired knowledge directly and without the veil of manifestation and determination. Using the analytical-descriptive method, this article has examined some of the rational reasons and traditional and mystical evidence of the doctrine of "the indeterminability of the Divine essence without the veil of determinations."

**Keywords:** essence, determination, absolute, indeterminability, mysticism.

## بررسی ادله عقلی و شواهد نقلی و عرفانی حکم‌ناپذیری ذات الهی

ahmadsaeidi67@yahoo.com

احمد سعیدی  / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۱ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۰

### چکیده

قطعاً خداوند را می‌توان شناخت و می‌توان توصیف کرد، اما در اینکه خداوند را به چه اندازه می‌توان شناخت و توصیف کرد، اختلافات زیادی وجود دارد. برخی معتقدند: خداوند را اجمالاً هم با علم حضوری و هم با علم حصولی می‌توان شناخت. برخی دیگر معتقدند: خداوند را فقط به صورت حصولی و از راه افعال و آثارش می‌توان شناخت. عرفا معتقدند: ذات خداوند را، هم با علم حضوری و هم با علم حصولی می‌توان شناخت، ولی به اندازه‌ای که در افعال خود ظهور کرده است، نه به صورتی که فی‌نفسه هست. به عبارت دیگر، از نظر عرفا، شناخت حضوری و حصولی افعال و تجلیات و تعینات خداوند، شناخت حضوری و حصولی خود خداوند به صورت محدود و از ورای حجاب و از دریچه تجلیات است، و هیچ مخلوقی نمی‌تواند بیش از این مقدار، یعنی به صورت مستقیم و بدون حجاب تجلی و تعین، خداوند را با علوم حضوری و حصولی بیابد و توصیف کند. این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی، برخی از دلایل عقلی و شواهد نقلی و عرفانی آموزه «حکم‌ناپذیری ذات بدون حجاب تعینات» را بررسی کرده است.

کلیدواژه‌ها: ذات، تعین، مطلق، حکم‌ناپذیری، عرفان.



عرفا مانند همه اندیشمندان برجسته عالم اسلام، قبول دارند که خداوند را می‌توان شناخت و می‌توان توصیف کرد. اما ایشان معتقدند: شناخت ما از ذات خداوند، شناخت ذات به‌حسب تعینات ذات است، نه شناخت ذات به‌حسب ذات. ذات آن‌چنان که هست، بدون در نظر گرفتن ظهورات‌اش، مشهود هیچ عارف و معلوم هیچ فیلسوفی نمی‌شود. ذهن انسان قادر نیست ذات الهی را بدون تعین، تصور و توصیف کند. هر آنچه از ذات می‌دانیم و هر چیزی دربارهٔ ذات می‌گوییم، شناخت و توصیف محدود و متعین از ذات است، نه شناخت و توصیف ذات مطلق به‌صورت اجمالی. منظور از «حکم‌ناپذیری ذات الهی» دقیقاً همین معناست که ذات الهی صرف‌نظر از ظهورات و تعینات‌اش، برتر از آن است که در اندیشه مخلوق بیاید و توصیف شود. به‌عبارت دیگر، ذات الهی صرف‌نظر از تعینات‌اش، هیچ حکم ایجابی یا سلبی ندارد. البته از نظر عارفان، شناخت تعینات، مستلزم شناخت ذات نیست، بلکه خود شناخت ذات است، ولی در حدّ یک تعین.

این مقاله با روش «تحلیلی - توصیفی» برخی از دلایل عقلی و شواهد نقلی و عرفانی «حکم‌ناپذیری ذات بدون تعینات» را بررسی کرده است.

برای اصل مبحث «حکم‌ناپذیری ذات»، به‌عنوان پیشینهٔ عام پژوهش، می‌توان به برخی آثار اشاره کرد. از شواهد نقلی آموزهٔ یادشده نیز به‌صورت پراکنده بحث شده است، ولی برای ادلهٔ عقلی آن، به‌عنوان پیشینهٔ خاص، منبع قابل توجهی یافت نشد و به همین دلیل، ادله‌ای که در این نوشتار آمده غالباً برداشت‌های نگارنده از سخنان و مبانی فکری عارفان و فیلسوفان است. همچنین باید توجه داشت که این پژوهش نوعی خدانشناسی است. بنابراین اهمیت و ضرورت آن نیز به‌اندازهٔ اهمیت و ضرورت انواع خدانشناسی با انواع روش‌های ممکن است.

## ۱. مقصود عارفان از حکم‌ناپذیری ذات بدون تعین

برخی معتقدند: منظور عرفا از «حکم‌ناپذیری ذات» این است که ذات مطلق از آن نظر که مطلق است، فقط احکام اطلاقی را می‌پذیرد و احکام مقیدات را نمی‌پذیرد، نه اینکه ذات از حیث اطلاق ذاتی‌اش هیچ حکمی را برنمی‌تابد. اما به‌اعتقاد نگارنده، این ادعا نه فی‌نفسه قابل دفاع است و نه سخن عارفان است. تفسیر صحیح «حکم‌ناپذیری ذات بما هی ذات» این است که ذات الهی بدون تعین، موضوع برای هیچ حکم ایجابی یا سلبی قرار نمی‌گیرد؛ نه وجود، نه سلب وجود، نه عدم، نه سلب عدم، نه اطلاق، نه سلب اطلاق، نه تقیید، نه سلب تقیید، نه علم، نه سلب علم، نه جهل، نه سلب جهل، نه حیات، نه سلب حیات، نه ممات، نه سلب ممات، نه قدرت، نه سلب قدرت، نه عجز، نه سلب عجز، و... ذات بما هی ذات برتر از آن است که موضوع قرار بگیرد و توصیف ایجابی یا سلبی شود.

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ: اللَّهُ أَكْبَرُ. فَقَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيْ شَيْءٍ؟» فَقَالَ: مِنْ كُلِّ شَيْءٍ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «حَدِّتَهُ». فَقَالَ الرَّجُلُ: كَيْفَ أَقُولُ؟ قَالَ: «قُلْ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸۹).

البته منظور از اینکه خداوند برتر از هر توصیفی است، این نیست که ما هیچ چیزی دربارهٔ ذات مقدس الهی نمی‌دانیم یا نمی‌توانیم بگوییم. سخن در این است که ما ذات را بدون ظهور ذات و بدون تعین نمی‌توانیم درک و توصیف کنیم و حتی همین سخنان را هم از دریچهٔ مفاهیم و حجاب‌های متعدد دربارهٔ او می‌گوییم.

ما همیشه ذات را در یکی از چهره‌هایش می‌بینیم: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵). ما وجه الله را می‌بینیم، نه خود الله را بدون وجه. حتی وقتی با اسم جامع «الله» و با یاری عقل به او اشاره می‌کنیم، خود این یکی از وجوه الله است، نه الله بدون وجه و چهره و ظهور؛ درست مثل اینکه ما خورشید یا نور خورشید (آفتاب) را می‌بینیم و می‌شناسیم، ولی در آب و آینه، نه مستقیماً و بدون حجاب. طبعاً نور خورشید در آب و آینه برخی از احکام خود را بروز نمی‌دهد و اتفاقاً به همین دلیل است که می‌توانیم آن را در آب و آینه ببینیم. اگر نور خورشید به اندازه نور خورشید در آب و آینه منعکس می‌شد، باز هم چشم ما توان دیدن آن را نداشت. ما خورشید و نور خورشید را بعد از تنزل یا از ورای حجاب‌ها می‌بینیم و این دیدن یک دیدن حقیقی و صحیح است، ولی دیدن خورشید یا نور خورشید به اندازه خورشید و نور خورشید نیست. خورشید وجود و نور آن نیز چنین است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (نور: ۳۵). ما حقیقتاً خداوند و نور خداوند را در سماوات و ارض می‌بینیم و توصیف می‌کنیم. اما شناخت ما از خداوند در آسمان‌ها و زمین، به اندازه آسمان‌ها و زمین است، نه به اندازه خداوند یا نور خداوند فی‌نفسه.

ظهور جمله اشیا به ضد است	ولی حق را نه مانند و نه نذ است
چو نبود ذات حق را ضد و همتا	ندانم تا چگونه دانی او را
ندارد ممکن از واجب نمونه	چگونه دانی اش آخر؟ چگونه؟
زهی نادان که او خورشید تابان	به نور شمع جوید در بیابان
جهان جمله فروغ نور حق دان	حق اندر وی ز پیدایی است پنهان

(شبه‌ستری، ۱۳۸۲، ص ۱۹).

پس ما خداوند و نور خداوند را می‌بینیم و می‌شناسیم و توصیف می‌کنیم، ولی به اندازه‌ای که در عالم جلوه کرده است، نه به اندازه‌ای که هست: «وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام: ۹۱؛ حج: ۷۴؛ زمر: ۶۷).

«سَيِّدُ الْعَابِدِينَ وَالْعَارِفِينَ وَالشَّاكِرِينَ... قَالَ ﷻ: «مَا عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ»

(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۲۳).

... کان النظر فی ذات الله و صفاته محظراً... فانا لانطبق النظر الي صفاته كما لانطبق دوام النظر الي نور الشمس، و لكن نطبق النظر الي الارض مهما استنارت بنور الشمس و نستدل به علي عظم نور الشمس... و جميع موجودات الدنيا آثار من آثار قدرة الله و نور من انوار وجوده... فهذا سر قوله: «من نظر فی الله كيف هو هلك» و سر ما ورد عن النبي (صلي الله عليه و آله): «تفكروا فی خلق الله و لاتتفكروا فی الله» (صدر المتألهين، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۳۳).

ما الله را عبادت می‌کنیم، ولی از ورای وجه الله. زمانی که ما با یک انسان (مثل زید) صحبت می‌کنیم، حقیقتاً با زید صحبت می‌کنیم، نه با صورت و چهره او، ولی ما فقط چهره زید را می‌بینیم و با زید سخن می‌گوییم. ما هرگز زید را بدون چهره ندیده‌ایم، نه با حس، نه با تخیل و نه حتی با عقل. آنچه با عقل از حس و خیال تجرید می‌کنیم، باز هم یک تعین است.

## ۲. اشکالات حکم‌ناپذیری ذات

در نگاه اول، «حکم‌ناپذیری ذات» به معنایی که بیان شد، اشکالات روشنی دارد؛ مثل این اشکال که حکم کردن به اینکه چیزی حکم‌ناپذیر است، تناقض‌آمیز است؛ یا این اشکال که هم شریعت و هم عارفان فراوان ذات الهی را توصیف کرده‌اند. به علت آنکه موضوع این مقاله ادله حکم‌ناپذیری است، نگارنده از بررسی تفصیلی اشکالات حکم‌ناپذیری صرف‌نظر کرده و پاسخ به اشکالات را در نوشتار مستقلی بررسی نموده است (ر.ک. سعیدی، ۱۴۰۲). در اینجا به ذکر دو نکته در این زمینه بسنده می‌کنیم:

نکته اول این است که در پاسخ به اشکال «تناقض‌آمیز بودن حکم کردن به حکم‌ناپذیری ذات» می‌توان از تفاوت میان حمل اولی و حمل شایع استفاده کرد. کسی که می‌گوید: ذات بی‌تعیین هیچ حکمی ندارد، تناقض نگفته است؛ زیرا خود این سخن اثبات یک محمول متعین برای موضوعی است که به حمل اولی ذات بی‌تعیین و به حمل شایع یک تعین برای ذات است (ر.ک. قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۲، تعلیقه اول امام خمینی).

نکته دوم هم این است که در پاسخ به این اشکال که در عرفان و شریعت توصیف‌های زیادی برای ذات الهی ذکر شده است، می‌توان گفت: عبارات فراوانی هم می‌توان شاهد آورد که از منظر شریعت و عرفان «ذات خداوند را بدون تعین و حجاب، نمی‌توان شناخت و توصیف کرد»؛ «به ذات الهی حتی نمی‌توان اشاره کرد» و «هیچ قضیه‌ای وجود ندارد که موضوع آن به حمل شایع، ذات از حیث اطلاق باشد و هیچ محمولی شایسته مقام اطلاق ذات نیست». بنابراین با دو دسته عبارت در شریعت و عرفان مواجه هستیم و باید یک دسته را اصل یا محکم و دسته دیگر را مشابه در نظر بگیریم و مشابهات را مطابق محکمت تبیین و تفسیر کنیم. به عبارت دیگر، همان‌گونه که می‌توان توصیف‌های ذات در شریعت و عرفان را قرینه‌ای قرار داد که منظور از «حکم‌ناپذیری ذات» این است که هر حکمی را نمی‌توان به ذات بما هی ذات نسبت داد، و فقط احکام اطلاق را می‌توان به ذات بما هی ذات نسبت داد (از جمله، ر.ک. یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۰۵). می‌توان تصریح شریعت و عرفان به حکم‌ناپذیری ذات بی‌تعیین را قرینه‌ای قرار داد و توصیف‌های وارد شده را توجیه کرد؛ مثلاً به این صورت که ادعا کرد همه آنچه در توصیف ذات الهی وارد شده، توصیف ذات از حیث تعینات و تجلیات ذات است، نه توصیف ذات از حیث ذات که عقلاً و شرعاً و شهوفاً امکان‌پذیر نیست.

به اعتقاد نگارنده، با توجه به ادله عقلی و با توجه به ظهور دو دسته از توصیفات، توجیه دوم صحیح است. ذات، به‌ویژه در سخنان عارفان و صدرالمতألهین، دو کاربرد دارد: عرفا با لفظ «ذات» گاهی به «ذات بی‌تعیین» و گاهی به «تجلی عالی ذات»، که در اصطلاح «احدیت» گفته می‌شود، اشاره می‌کنند. بنابراین احتمال دارد که در کتاب و سنت و آثار عرفا و صدرالمتألهین، «ذات» در کاربرد اول، توصیف‌ناپذیر شمرده شده و در کاربرد دوم، توصیف شده باشد.

به نظر می‌رسد صدرالمتألهین در عبارت ذیل، ذات را به هر دو صورت به کار می‌برد و می‌کوشد با اضافه کردن قید «من حیث وجوده و هویت»، بین «وجود خارجی مطلق حق سبحانه» - که حتی اشاره هم به آن دشوار یا غیرممکن است - و آنچه ما با مفاهیم ذات و وجود و هویت به آن اشاره می‌کنیم، فرق بگذارد:

ان ذاته من حیث وجوده و هویته مما یفنی الصفات و التعینات و المفهومات، حتی مفهوم الذات و مفهوم الوجود و الهویة. فلا إشارة إليه و لا اسم و لا رسم؛ لأن هذه الأمور كلها طبائع کلیة، و الذات هویة شخصیة صرفة لا خیر عنها؛ و یقال لها مرتبة الأحدثیة و غیب الغیوب؛ و باعتبار هذه المدلولات التي هی أيضا بوجه عین الذات و یقال لها: مرتبة الإلهیة و الواحیدیة فجاءت اکثرة کم شئت إذ فی هذه المرتبة تتميز الصفة عن الذات و تتميز الصفات بعضها عن بعض (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۴).

تذکر این نکته لازم است که دو کاربرد داشتن «ذات» در شریعت و عرفان و حکمت متعالیه، الزاماً به این معنا نیست که «ذات» دو معنای لغوی یا اصطلاحی دارد. «ذات» می‌تواند با معنای واحد لغوی و اصطلاحی، دو کاربرد داشته باشد و گاهی اشاره به هویت مطلق کند و گاهی اشاره به یک مرتبه متعین که در عین تعین، نوعی اطلاق هم دارد و به سبب این اطلاق، نوعی تمایز احاطی از سایر تجلیات، جلوه‌ها، تعینات، مظهرها، فعل‌ها، مخلوقات، عالم، ماسوا و... دارد. از منظر عرفا، این مرتبه متعین به سبب آنکه اطلاق قید آن است، خود تعینی کلی برای هویت مطلقه به‌شمار می‌رود. این مرتبه متعین با اینکه نوعی اطلاق دارد، ولی رقیقه و تنزل یافتنه هویت مطلقه و مقام اطلاق مقسمی است.

فهم اینکه چطور یک لفظ با یک معنا بر دو مرتبه اطلاق می‌شود یا دو کاربرد دارد، مبتنی بر درک حمل و اتحاد حقیقت و رقیقت است. حقیقت همان رقیقت است در مرتبه عالی، و رقیقت همان حقیقت است در مرتبه دانی. برای پرهیز از بحث تفصیلی، بهتر است این ادعا را با مثالی توضیح دهیم:

در علم‌النفس حکمت متعالیه گفته می‌شود: «من» برای اشاره به همه مراتب و قوای انسان یا برای انسان در همه مراتب و قوای خودش به کار می‌رود (در این زمینه، از جمله ر.ک. صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۱ و ۲۲۱ و ۲۲۶). «من» در همه قضایایی که موضوع برای یکی از افعال نفس قرار می‌گیرد، مانند «من فکر می‌کنم»، «من تخیل می‌کنم»، «من حس می‌کنم» و «من راه می‌روم»، به یک معنا به کار می‌رود؛ ولی گاهی محمول قضیه یک وصف یا توصیف برای مرتبه عالی «من» است و گاهی وصف و توصیف مراتب متوسط یا دانی آن است.

در بحث حاضر نیز ذات الهی، چه در مقام بی‌تعینی - که با تسامح، «مقام» خوانده می‌شود - و چه در تعینات خود حضور دارد. وقتی می‌گوییم: «خداوند هست»، «خداوند حی است»، «خداوند (شن‌ریزه‌ها را) پرتاب کرد»، خداوند را در همه قضایا به یک معنا به کار برده‌ایم، ولی محمول‌هایی که برای او آورده‌ایم و توصیف‌هایی که برای او ذکر کرده‌ایم، الزاماً ناظر به توصیف مقام ذات او بما هی ذات نیستند، بلکه بر اساس حکم‌ناپذیری ذات، همه محمول‌ها و توصیف‌ها برای ذات او از حیث حضور در تعینات و تجلیات و صفات و افعال‌اند.

### ۳. شواهد عرفانی حکم‌ناپذیری ذات

می‌توان عبارات فراوانی از عارفان نقل کرد که با درجات متفاوتی از ظهور، شاهد بر این ادعا هستند که از منظر اهل معرفت، ذات الهی فراتر از هر حکم ایجابی و سلبی است. به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

ابن عربی می‌نویسد:

الحق تعالی و هو الموصوف بالوجود المطلق... ليس معلولاً لشيء و لا علة، بل هو موجود بذاته، و العلم به عبارة عن العلم بوجوده، و وجوده ليس غير ذاته مع أنه غير معلوم الذات، لكن يعلم ما ينسب اليه من الصفات، أئني صفات المعاني و هي صفات الكمال، و أما العلم بحقيقة الذات فممنوع، لا تعلم بدليل و لا ببران عقلي و لا يأخذها حد؛ فانه سبحانه لا يشبه شيئاً و لا يشبهه شيء، فكيف يعرف من يشبه الأشياء من لا يشبهه شيء و لا يشبهه شيئاً؟ فمعرفةك به إنما هي إنه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و «يُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ» و قد ورد المنع من الشرع في التفكير في ذات الله (و معلوم ثان) و هو الحقيقة الكلية التي هي للحق و للعالم لا تتصف بالوجود و لا بالعدم و لا بالحدوث و لا بالقدم، هي في القديم اذا وصف بها قديمة و في المحدث اذا وصف بها محدثة (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹).

چنان که در عبارت محیی‌الدین ملاحظه می‌شود، او ذات حق را نه متصف به وجود می‌داند و نه متصف به عدم، روشن است که این سخن تنها در یک صورت، مستلزم ارتقاء نقیضین نمی‌شود و آن اینکه ذات را حکم‌ناپذیر بدانیم. همچنین شیخ اکبر تصریح می‌کند که ذات بما هی ذات نه حادث است و نه قدیم، ولی ذات به لحاظ تعیین قدیم خود قدیم و به لحاظ تعیین حادث خود، حادث است.

عبارات قنوی صراحت بیشتری در حکم‌ناپذیری ذات دارند. وی در بخش‌های گوناگون از کتاب نصوص این ادعا را تکرار می‌کند:

- ان الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا يصبح أن يحكم عليه يحكم [بحكم صحيح است] او يعرف بوصف او يضاف اليه نسبة ما من وحدة او وجوب وجود او مبدئية او اقتضاء ايجاد او صدور اثر او تعلق علم منه (قنوي، ۱۳۷۱، ص ۶)؛  
- اعلم أن الحق من حيث إطلاقه و احاطته لا يسمي باسم و لا يضاف اليه حكم و لا يتعين بوصف و لا رسم. ليس نسبة الاقتضاء اليه بأولي من نسبة اللاقتضاء (قنوي، ۱۳۷۱، ص ۱۰)؛

- ان الحق لما لم يمكن أن ينسب اليه من حيث إطلاقه صفة و لا اسم، او يحكم عليه بحكم ما سلباً كان الحكم او ايجابياً، علم أن الصفات و الأسماء و الأحكام، لا يطلق عليه، و لا ينسب اليه إلا من حيث التعينات، و لما استبان أن كل كثرة وجودية او متعلقة، يجب أن يكون مسبوقة بوحدة، لزم أن يكون التعينات التي من حيثيتها تنضاف الأسماء و الصفات، و الأحكام الي الحق، مسبوقة بتعين هو مبدأ جميع التعينات و محتدها، بمعنى أنه ليس ورائه الا الإطلاق الصرف، و أنه امر سلبی، يستلزم سلب الأوصاف و الأحكام، و التعينات و الإعتبارات من كنه ذاته سبحانه، و عدم التقييد و الحصر في وصف او اسم او تعيين او غير ذلك مما عدنا، او اجملنا ذكره (قنوي، ۱۳۷۱، ص ۳۰).

جناب قنوی در *الفحات الإلهية* نیز می‌نویسد:

لما كان التعین المطلق السابق كل تعین معقول و مشهود مسبقاً في مرتبة التعقل بتعقل أمر لا يمكن الإشارة اليه او التشبيه عليه بلفظة... إذ لا وصف في اللاتعيين؛ لا بالأولية و لا وجود و لا عدم و لا حدوث و لا قدم و لا غير ذلك. فذلك التعین إذن هو الأصل و المحدث لكل تعین و تعدد، و هو مجتمع التعينات الاعتبارية و الصفات و النسب الأسمائية و الأعيان الثابتة، و هو سبب تعقل اللاتعيين السابق عليه المذكور (قنوي، ۱۳۷۵، ص ۲۴۸-۲۴۹).

ایشان در *صفتاح الغیب* نیز می‌فرماید:

فلوجود المطلق... اعتباران: أحدهما من كونه وجوداً فحسب، و هو الحق من هذا الوجه... لا كثرة فيه و لا تركيب و لا صفة و لا نعت و لا اسم و لا رسم و لا نسبة و لا حكم، بل وجود بحت؛ و قولنا: هو وجود للتفهيم، لا أن ذلك اسم حقيقي له (قنوي، ۱۳۷۴، ص ۲۲؛ نیز ر.ک. موسوی خمینی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۱).

لما كان الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزه، لا نسبة بينه وبين ماسوا... كان الخوض فيه من هذا الوجه و التثبوت إلي طلبه تضييعاً للوقت و طلباً لما لا يمكن تحصيله و لا الظفر به إلا بوجه جملي، و هو أن ما وراء ما تعين امرأ به يظهر كل متعين. لذلك قال سبحانه بلسان الحرمة و الإرشاد: «وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ» (آل عمران: ۳۰). فمن رأفته أن اختار راحتهم و حذرهم عن السعي في طلب ما لا يحصل، لكن لهذا الوجود الحق من حيث مرتبته عروض و ظهور في نسب علمه التي هي الممكنات، و يتبع ذلك العروض و الظهور أحكام و تفاصيل و آثار بها تتعلق المعرفة التفصيلية، و فيها و منها يقع الكلام. و أما ما وراء ذلك فلا لسان له و لا خطاب له يفصله، بل الإعراب عنه يزيد اعجاباً، و الإفصاح ابهاماً (قونوي، ۱۳۷۴، ص ۲۶-۲۷).

قاضی سعید قمی هم این ادعا را با صراحت بیان کرده است:

ان الذات الأحدية كان حيث لا جهة فيه و لا جهة، و لا حيث و لا حيث، و لا اسم و لا رسم، و لا نعت و لا وصف، و لا حمل و لا وضوح، و لا إشارة و لا عبارة، بل كان هو من دون أن يقال: هو هو بالتكرير، و هي المرتبة اللانقطة بالأحدية الحققة الصرفة. تعالي كبرياء ذاته عن وصمة الكثرة حتي من اعتبار الجهة و الحيثية، بل قاطبة تلك الكثرات الأسمائية و الصفاتية. فإنها بعد الذات بمراتب، و يتباعد عنها تباعد الأرض و السماوات بسياسب (موسوی خمینی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۴۹؛ به نقل از قاضی سعید قمی).

قابل ذکر آنکه بسیاری از معاصران، مانند آقایان محمد رضا قمشه‌ای، امام خمینی (ع) علامه حسن زاده آملی و آیت‌الله جوادی آملی، مطابق برداشت نگارنده، «حکم‌ناپذیری» به معنای یادشده را دیدگاه عرفا و دیدگاه صحیح می‌شمارند؛ ولی برای رعایت اختصار، از ذکر عبارات ایشان در اینجا خودداری می‌کنیم و به برخی از سخنان ایشان در ضمن مباحث دیگر اشاره می‌نماییم.

#### ۴. شواهد نقلی حکم‌ناپذیری ذات

ادله نقلی بر توصیف‌ناپذیری ذات فراوان است. البته برداشت مطمئن از ادله نقلی یا کتاب و سنت، روش ویژه‌ای می‌طلبد و ما در مقام بحث تفصیلی از ظواهر ادله نقلی نیستیم. بنابراین ادله نقلی را به صورت احتمالی و به عنوان شواهد بحث شناخت‌ناپذیری و حکم‌ناپذیری ذات بما می‌توانیم بر آوریم. با حفظ این نکته، چند آیه و روایت را برای نمونه ذکر می‌کنیم:

از میان آیات، می‌توان به آیه شریفه «وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸ و ۳۰) تمسک کرد که عرفا آن را منع از تفکر در ذات الهی تفسیر کرده‌اند (ر.ک. ابن عربی، بی‌تأ، ج ۱، ص ۱۱۹).

نیز می‌توان به آیه شریفه «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام: ۹۱؛ حج: ۷۴؛ زمر: ۶۷) استشهاد کرد که اگر منظور این باشد که هیچ کس - نه فقط کافران - آن چنان که بایسته و شایسته است و قدر خداوند است، او را قدر ندانسته است، قرینه‌ای است بر اینکه علم مخلوق به خالق در حد مخلوق است؛ نه در حد خالق.

شبهه مضمون آیه شریفه «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» در روایت زیر آمده است: «سَيِّدُ الْعَالَمِينَ وَ الْعَارِفِينَ وَ الشَّاكِرِينَ... قَالَ: مَا عَبْدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۲۳).

همچنین روایت نبوی «أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰) و آیات و روایات مشابه آن، با قدری تأمل می‌توانند شواهد دیگری باشند بر اینکه علم هرکسی به رب خود به اندازه علم او به نفس خود است، نه به اندازه رب خود.

از «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۲) نیز می‌توان این‌گونه برداشت کرد که هر کس خود را بشناسد، آن شناسایی خود، شناسایی رب است، نه اینکه به شناسایی رب منتهی می‌شود. طبعاً شناسایی خود، شناسایی رب در حد خود است، نه در حد رب.

این‌عربی سخنی دربارهٔ آینه و صور آرتی دارد که از آن عدم امکان شناخت خداوند برداشت می‌شود و مشابه آن را برخی، مانند امام خمینی<sup>ؑ</sup> دربارهٔ مضمون یک روایت مشهور مطرح کرده‌اند. این‌عربی می‌گوید: کسی که نمی‌تواند حقیقت یک صورت مرئی در آینه را بشناسد، قطعاً نسبت به شناخت خالق آن، عاجزتر و جاهل‌تر است:

... ما تلك الصورة المرئية وأين محلها و ما شأنها، فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة، أظهر الله سبحانه هذه الحقيقة لعبد، ضرب مثال ليعلم و يتحقق أنه إذا عجز و حار في درك حقيقة هذا و هو من العالم و لم يحصل عنده علم بحقيقته، فهو بخالفها أعجز و أجهل و أشد حيرة، و تنبه بذلك أن تجليات الحق له أرق و ألطف معني من هذا الذي قد حارت العقول فيه و عجزت عن إدراك حقيقته (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۴؛ نیز ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۹۸).

امام خمینی<sup>ؑ</sup> دربارهٔ شناخت نفس می‌فرماید:

[انسان] موجود پیچیده‌ای است که حتی خودش از خودش اطلاع ندارد و شاید این کلمه‌ای که وارد شده است که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» تعلیق به یک امر محالی باشد برای نوع بشر (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۸).

یعنی: احتمال دارد که معنای روایت یادشده این باشد که انسان خود را هم نمی‌تواند بشناسد، چه رسد به شناخت پروردگار خود. طبعاً اگر شناخت ممکن نباشد، توصیف هم ممکن نخواهد بود. پس این روایت شریف نیز بر اساس این احتمال می‌تواند شاهدی دیگر بر حکم‌ناپذیری ذات باشد.

در برخی روایات هم استدلال عقلی ذکر شده است؛ یعنی در آن روایات، سخن از تعبد نیست، بلکه به عقل انسان ارشاد شده است که خداوند را - بدون تعین و بیش از ظهورات - نمی‌توان شناخت و توصیف کرد:

عن مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ... عن رَجُلٍ عن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ: أَنَّهُ قَالَ: «أَيُّ شَيْءٍ اللَّهُ أَكْبَرُ؟» فَقُلْتُ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ. قَالَ: «وَكَانَ ثُمَّ شَيْءٌ فَيَكُونُ أَكْبَرَ مِنْهُ». قُلْتُ: وَ مَا هُوَ؟ فَقَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۱).

احتمالاً منظور امام صادق<sup>ؑ</sup> از سخن بالا این است که نباید بین الله و اشیا نسبتی برقرار کرد؛ زیرا هر نسبتی که بین خداوند و اشیا برقرار کنیم نوعی تقابل درست کرده‌ایم و در هر تقابلی الزاماً نوعی تعین و تحدید برای هر دو طرف هست، و گر نه دو طرف درست نمی‌شود.

روایت دیگری که از حضرتش<sup>ؑ</sup> نقل شده، این برداشت ظنی ما را تقویت می‌کند:

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ... عن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ: قَالَ: قَالَ رَجُلٌ عَبْدُ اللَّهِ: اللَّهُ أَكْبَرُ. فَقَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ؟» فَقَالَ: مِنْ كُلِّ شَيْءٍ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «حَدِّدْ». فَقَالَ الرَّجُلُ: كَيْفَ أَقُولُ؟ قَالَ: «قُلْ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸۹).

قریب به مضمون دو روایت پیش‌گفته، روایاتی هستند که توصیف خداوند را مستلزم تحدید او شمرده‌اند:

... كَمَالِ التَّوْحِيدِ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ الْمُوصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ وَ شَهَادَاتِهِمَا جَمِيعاً عَلَى أَنْفُسِهِمَا بِالْبَيِّنَةِ الْمَمْتَنِعِ مِنْهَا الْأَزَلِ. فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ، وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزَلَهُ، وَ مَنْ قَالَ: كَيْفَ فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ، وَ مَنْ قَالَ: عَلَامَ فَقَدْ حَمَلَهُ، وَ مَنْ قَالَ: أَيْنَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ،

وَمَنْ قَالَ: إِلَامٌ فَقَدْ وَقَفْتُهُ؛ عَلِيمٌ إِذْ لَا مَعْلُومٌ وَ خَالِقٌ إِذْ لَا مَخْلُوقٌ وَ رَبٌّ إِذْ لَا مَرْبُوبٌ وَ إِلَهٌ إِذْ لَا مَأْلُوهٌ وَ كَذَلِكَ يُوصَفُ رَبُّنَا وَ هُوَ فَوْقَ مَا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۷).

– الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي... لَا يُدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمُ وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفَطْنِ، الَّذِي لَيْسَ لَصِفَتِهِ حَدٌّ مَخْدُودٌ وَ لَا نَعْتٌ مُؤَجَّدٌ... وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفَى الصِّغَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ. فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سَبِّحَانَهُ فَقَدْ قَرَّبَهُ وَ مَنْ قَرَّبَهُ فَقَدْ تَنَاهَا وَ مَنْ تَنَاهَا فَقَدْ جَزَّأَهُ وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جِهَلَهُ وَ مَنْ جِهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَ مَنْ قَالَ: فِيهِمْ فَقَدْ ضَمَّنَهُ وَ مَنْ قَالَ: عَلَامٌ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ؛ كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ، مُؤَجَّدٌ لَا عَنْ عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَائِلَةٍ... (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹-۴۰).

شواهد نقلی شناخت‌ناپذیری و حکم‌ناپذیری ذات بی‌تعیین یا ذات صرف‌نظر از افعال، بیش از آن است که در این نوشتار ذکر شوند. بنابراین بحث نقلی را با ذکر چند حدیث که در سخن شیخ بهائی آمده است، به پایان می‌رسانیم:

قال الشيخ البهائي... المراد بمعرفة الله تعالى الإطلاع على نعوته و صفاته الجلالية و الجمالية بقدر الطاقة البشرية، و أما الإطلاع على حقيقة الذات المقدسة فمما لا مطعم فيه... و كفي في ذلك قول سيد البشر: «ما عرفناك حق معرفتك» و في الحديث: «إن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار» و «إن الملائكة الأعلى يطلبونه كما يطلبونه أنتم»... و كلما تصوره العالم الراسخ فهو عن حرم الكبرياء بفراسخ، و أقصي ما وصل إليه الفكر العميق فهو غاية مبلغه من التدقيق و ما أحسن ما قال: «أنچه پیش تو غیر از او ره نیست // غایت فهم توست، الله نیست». بل الصفات التي نثبتها له سبحانه إنما هي علي حسب أوهامنا و قدر أفهامنا. فإننا نعتقد اتصافه بأشرف طرفي التقيض بالنظر الي عقولنا القاصرة و هو تعالي أرفع و أجل من جميع ما نصفه به؛ و في كلام الإمام أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام إشارة الي هذا المعني حيث قال: «كلما ميّز تموه بأوهامكم في أدقّ معانيه، مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم، و لعل النمل الصغار تتوهم أن لله تعالي زبائيتين؛ فإن ذلك كمالها و يتوهم أن عدمها نقصان لمن لا يتصف بهما و هذا [هكذا (خل)] حال العقلاء فيما يصفون الله تعالي به» (مجلسي، ۱۴۰۳ق، ج ۶۶، ص ۲۹۱-۲۹۳).

## ۵. ادله عقلی حکم‌ناپذیری ذات

به‌اعتقاد نگارنده، سخن عارفان که مدعی هستند ذات بما هی ذات برای مخلوق شناخت‌ناپذیر و بنابراین حکم‌ناپذیر است، دقیق‌تر از سخن فیلسوفانی است که می‌پندارند ذات الهی را می‌توان به‌صورت اجمالی و غیراکتفاهی شناخت و توصیف کرد. دقیق‌تر بودن حکم‌ناپذیری ذات را با شواهد و ادله متعددی می‌توان نشان داد. قبل از ذکر برخی ادله، لازم است تذکر دهیم که اولاً، تعدد ادله‌ای که در اینجا آورده‌ایم بیشتر به لحاظ نوع بیان است تا به لحاظ حدود وسط مختلف؛ ثانیاً، در ضمن شواهد عرفانی و نقلی به برخی دلایل عقلی نیز اشاره شد. با توجه به این دو تذکر، برخی از ادله حکم‌ناپذیری ذات مطلق به لحاظ اطلاق آن به این شرح است:

**دلیل اول:** حکم‌ناپذیری مطلق بما هو مطلق از باب سالبه به انتفای موضوع است؛ یعنی مطلق بما هو مطلق یا بی‌نهایت تصور نمی‌شود تا موضوع حکمی قرار گیرد؛ زیرا ذهن ما قابلیت فهم مطلق را در حالت اطلاقی‌اش ندارد. اساساً ادراک وجودهای خیلی قوی و وجودهای بسیار ضعیف برای عقل ما دشوار است، چه رسد به ادراک وجود نامحدود. شیخ‌الرئیس می‌فرماید:



إن تصور العقل يختلف بحسب وجود الأشياء. فالأشياء القوية الوجود جداً قد يقصر العقل عن ادراكها لغلبتها، و الأشياء الضعيفة الوجود جداً كالحركة و الزمان و الهيولي، فقد يصعب تصورهما؛ لأنها ضعيفة الوجود (ابن سينا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۱؛ همچنین در این زمینه، ر.ک. بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۶۲؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۰ و ۳۸۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۷ و ۱۵۱ و ۱۷۵ و ۲۵۵؛ بی تا - ب، ص ۱۳۶).

استاد شهید مطهری نیز می فرماید:

چنین نیست که هر چیزی که خود برای خود در حدّ اعلا از ظهور است، لزوماً ظهور آن شیء برای ما نیز در حدّ اعلاست، بلکه تا اندازه‌های برعکس است؛ زیرا ظهور هر شیء برای ما، بستگی دارد به قوای ادراکی ما و طرز ساختمان این قوا. قوای حسّی ما طوری ساخته شده که فقط قادر است موجودات مقید و محدود و دارای ضدّ و مثل را ادراک نماید و در خود منعکس کند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۱۸۸).

با اینکه سخن استاد شهید بیشتر ناظر به قوای حسّی است، ولی کم‌وبیش بر سایر قوای انسان نیز صدق می کند. عقل ما هم نامحدود را از طریق محدود درک می کند. عقل ما لا زمان و لا مکان را از طریق زمان و مکان اجمالاً تصور می کند و ...

برخی عارفان نیز تصریح کرده‌اند که در مقام فنا نیز با اینکه عارف به معرفت حقّانی و شهود حقّ‌الیقینی نائل می شود، باز هم از حجاب تعین خارج نمی گردد. قیصری درباره شناسخت اعیان ثابته سخنی دارد که به طریق اولی شامل شناسخت ذات نیز می شود. وی می نویسد:

...یدرک بالحقّ تلك الصور العلمية على ما هي عليها في أنفسها، و بقدر إينيتها ينحجب عن ذلك، فيحصل التمييز بين علم الحقّ بها و بين علم هذا الكامل. فغاية عرفان العارفين إقرارهم بالعجز (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۷).

درواقع، همان گونه که تجلّی خدا بر خلق، خود خلق است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُنْجَلِيِّ لِحَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۵)، تنها حجاب میان خلق و خالق نیز خود خلق است: «أَلَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۹). بنابراین، تعبیر دقیق تر این است که بگوییم: ما در حجاب هستیم، نه او: «اِحْتَجَبَ بغير حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَ اسْتَرَّ بغيرِ سِتْرِ مَسْتُورٍ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۹).

صدرالمتألهین می فرماید:

– يؤيد هذا ما في الفصوص... و شرحه بعد تبين الحجب الظلمانية و النورية و أنها عين العالم و العالم عين الحجاب علي نفسه، أي الحجاب إياها عن شهود الحقّ؛ و إذا كان العالم عين الحجاب فهو يدرک نفسه بلا حجاب و يدرک الحقّ من وراء الحجاب. فلا يدرک أي العالم الحقّ إدراكاً يماثل إدراکه، أي إدراک العالم نفسه؛ فإن إدراکه نفسه إدراک ذوقی شهودی من غير حجاب، و إدراک العالم إياه من وراء الحجاب. فلا يزال العالم في حجاب، أي في حجاب تعينه و إينته عن إدراک الحقّ. لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصر مانعاً عن الشهود و لم يبق له حکم فيه و إن أمکن أن يرتفع تعينه عن نظر شهوده، لكن يكون حکمه باقياً فيه و يكون بحسبه، لا بحسب ما هو المشهود عليه، فلا يرتفع الحجب بالکلیة. انتهى. و قول الحلاج: «بینی و بینک إني نیاز عنی // فارتفع بلفظک إني من البين» يؤيد ما ذكرناه. و قال المعلم الثاني في الفصوص: «إن لك منك غطاءً فضلاً عن لباسك من البدن» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۰؛ نیز ر.ک. بی تا - الف، ص ۶۴؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۹۷-۳۹۸؛ حلاج، ۲۰۰۲، ص ۱۶۰).

– لایمکن للمعلولات مشاهدة ذاته إلا من وراء حجاب أو حجب، حتی المعلول الأول. فهو أيضاً لا يشاهد ذاته إلا بواسطة عين وجوده و مشاهدة نفس ذاته. فيكون شهود الحق الأول له من جهة شهود ذاته و بحسب وعائه الوجودی، لا بحسب ما هو المشهود؛ و هذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه؛ فإنه إنما يحصل بترك الالتفات الي الذات و الإقبال بكلية الذات الي الحق. فلا يزال العالم في حجاب تعينه و إتيته عن إدراك الحق. لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصير مانعاً عن الشهود و لم يبق له حكم و إن أمكن أن يرتفع تعينه عن نظر شهوده، لكن يكون حكمه باقياً (صدر المتألهين، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ نیز ر.ک. صدر المتألهين، ۱۳۸۷، ص ۲۱۲).

احتمالاً پاسخ برخی فیلسوفان به این دلیل آن است که در اینجا بین مفهوم و مصداق خلط شده است. آنچه در تصور لازم است، مفهوم «بی‌نهایت» است و آنچه در ذهن انسان محدود نمی‌گنجد، «بی‌نهایت» به حمل شایع است. اما به نظر می‌رسد بازگشت این پاسخ به یک نزاع لفظی است. چنان که گذشت، عارف منکر تصور اجمالی مطلق نیست. عارف می‌گوید: مطلق را به اجمال و از ورای حجاب تعین می‌توان شناخت. آنچه نمی‌توان شناخت مطلق بما هو مطلق است. اکنون سخن در این است که آیا شناخت مطلق از ورای مفاهیمی مانند مطلق و بی‌نهایت و وجود، شناختی از ورای حجاب است یا شناختی است اطلاقی از مطلق؟ اگر شناخت یادشده شناختی از ورای حجاب مفهوم است، سخن عرفا از سخن فلاسفه دقیق‌تر است.

**دلیل دوم:** محمول یا حکمی که توصیف مطلق بما هو مطلق به‌شمار رود نه توصیف یک تعین از او، وجود ندارد. «حکم اطلاقی» و «توصیف مطلق با مفاهیم اطلاقی» واژه‌هایی تناقض‌آمیزند. هر حکمی یک تعین است: «... روی عن ... بی‌جعفر الباقر: کَلِّ ما میترتوه بأوهامکم فی أدقّ معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۰۸). هر توصیفی، توصیف با مفاهیم مقید است و شایسته مقیدات و تعینات است، نه مطلق بما هو مطلق؛ زیرا هر صفتی غیر از موصوف و هر موصوفی غیر از صفت است (ر.ک. صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۷).

باید توجه داشت که مطلق، چه در جانب موضوع قرار بگیرد و چه در جانب محمول، تعینی برای ذات حق است. اما اگر مطلق را بتوان در جانب موضوع قرار داد، طبعاً محمول هم می‌توان برای آن پیدا کرد؛ چنان که اگر محمول اطلاقی یافت شود، طبعاً موضوع هم می‌توان برای آن پیدا کرد؛ زیرا – دست‌کم – می‌توان با هر مفهومی یک قضیه همان‌گویانه (توتولوژی) درست کرد. به همین علت، تفاوت دلایل اول و دوم بیشتر در نوع بیان است تا در حدّ وسط. **دلیل سوم:** علوم حصولی و مفاهیم قابلیت ارائه کامل هیچ وجودی را ندارند. اگر کسی با علم حضوری حسّی، خواه حسّ ظاهری و خواه حسّ باطنی، رنگ را ندیده باشد با هیچ مفهومی نمی‌توان برای او درک ایجابی کاملی برابر با درک صاحبان علم حضوری حسّی درست کرد. به قول ارسطو در کتاب البرهان: «من فقد حساً فقد فقد علماً ما» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۹). آقامحمد رضا قمشه‌ای متناسب با همین محدودیت مفاهیم می‌فرماید:

الذات الإلهية لا تظهر و لا تتكشف بمفهوم من المفاهيم ليكون اسماً له تعالى. فارجع الي وجدان نفسك هل تجد مفهوماً من المفاهيم يكون ذلك المفهوم عين مفهوم آخر فضلاً عن المفاهيم غير المتناهية التي يزاء كلماته تعالى؟ كيف و المفهوم محدود و ذاته تعالی غیر محدوده. فلا اسم للذات الأحادية أصلاً، تقدست ذاته عن أن يحده حد و

یحیط به شیء من الأشياء الغيبية كالمفاهيم، او العينية كالوجودات. فالوجود المنبسط العام ومفهومه العام الاعتباری يكشفتان عن إطلاقه، لا عن ذاته الأقدس الأرفع الأعلى (قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۵۱؛ نیز ر.ک. قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۴-۵۵، تعلیقه آقامحمد رضا قمشه‌ای؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۲).

بنابراین مخلوقی که ذات خداوند را بی‌حجاب تعین، با علم حضوری ندیده است، نه می‌تواند او را توصیف کند، نه اگر خداوند را برای او توصیف کنند، او درک دقیقی نسبت به خداوند پیدا می‌کند. حتی خود خداوند هم نمی‌شود خود را برای چنین شخصی به‌گونه‌ای توصیف کند که یک شناخت از ذات بما هی ذات پیدا کند. خداوند بر هر کار ممکنی قادر است و می‌تواند - مثلاً - رنگ را به کسی که تا کنون رنگ را ندیده است، نشان دهد؛ اما - با این فرض که رنگ فقط دیدنی است - نمی‌شود رنگ را برای او با علم حصولی توصیف کرد؛ به این معنا که او از توصیف بهره نمی‌برد، نه اینکه - معاذالله - قدرت خداوند یا توصیف او مشکلی داشته باشند.

صدرالمآلهین می‌فرماید:

حقیقة الوجود لا تحصل بكنهها فی ذهن من الأذهان، إذ لیس الوجود أمراً کلیاً، و وجود کل موجود هو عینه الخارجی، و الخارجی لا یمكن أن یكون ذهنياً. و الذی یتصور من الوجود هو مفهوم عام ذهنی یقال له: الوجود الانتسابی الذی یكون فی القضا یا؛ و العلم بحقیقة الوجود لا یكون الا حضوراً اشراقياً و شهوداً عینياً (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۲۴).

حال اگر این نکته را در نظر بگیریم که علم حضوری به مطلق در مقام اطلاق یا به‌عبارت دیگر، علم حضوری احاطی و اکتناهی به خداوند برای غیر خداوند محال است، می‌توانیم نتیجه بگیریم که هیچ مخلوقی مطلق را در مقام اطلاق ندیده است و نمی‌تواند ببیند و بر فرض محال، اگر خود خداوند ذات خود را بی‌تعین توصیف کند، مخلوق از آن توصیف به درک ذات بما هی ذات نائل نمی‌شود.

**دلیل چهارم:** هر مفهومی در بجه‌ای محدود به شناخت واقع است. حتی هیولای اولی را هم نمی‌توان در قالب مفاهیم ارائه کرد یا از دریچه مفاهیم به صورتی که هست، شناخت. مفهوم یک اشاره اجمالی و محدود به واقعیت دارد. اکنون اگر - بر فرض محال - بشود با مفاهیم متعدد همه جنبه‌های حقیقت هیولا را توصیف کرد و شناساند، حقیقت موجود بی‌نهایت را نمی‌توان با مجموع مفاهیم متعدد برای یک موجود محدود بیان کرد؛ یعنی توصیف خداوند با مفاهیم برای مخلوق امکان‌پذیر نیست.

در بیان قبلی، تأکید بر این بود که علم حصولی اگر مسبوق به علم حضوری نباشد، شناخت ایجابی دقیق نمی‌دهد. در این بیان، تأکید بر این است که حتی اگر بر فرض محال، علم حضوری اکتناهی هم به خدا داشتیم، نمی‌توانستیم او را توصیف کنیم؛ زیرا توصیف موجود بی‌نهایت امکان‌پذیر نیست. وجود مطلق به اطلاق مقسمی، بی‌نهایت است و بی‌نهایت در جلوه کلی واحد خود و تعینات جزئی آن جلوه واحد، به اندازه یا بر حسب آنها متجلی می‌شود، نه به اندازه یا بر حسب خودش. حتی اگر تعین‌های محدود جلوه واحد حق سبحانه را به لحاظ تعداد، بی‌نهایت (تعاقبی یا بالفعل) بدانیم، باز هم چون تفاوت بی‌نهایت با محدود بی‌نهایت است، همه کمالات خالق در مخلوقات محدود و متعین جلوه نخواهد کرد:

معانی هرگز اندر حرف ناید      که بحر قَلزم اندر ظرف ناید

گذشته از اینکه بی‌نهایت در جلوه محدود خود نمی‌گنجد، مخلوق هرگز برابر خالق خود نمی‌شود؛ یعنی حتی اگر خالق بی‌نهایت نباشد، مخلوق نمی‌تواند او را به صورت کامل جلوه دهد. تعین و مخلوق و معلول، به اقتضای تعین بودن و مخلوق بودن و معلول بودن - دست‌کم - یک درجه یا یک نوع تنزل از مرتبه مطلق و خالق و علت دارد و در مرتبه ذات مطلق یا خالق یا علت خود نیست و همه کمالات او، از جمله استقلال ذاتی او را بروز نمی‌دهد. خالق با مخلوق است، هر جا که باشد: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴)؛ ولی مخلوق نمی‌تواند ادعا کند که با خالق خود است هر جا که باشد. خالق به هر مخلوقی نزدیک‌تر از خودش است: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴)؛ ولی هر مخلوقی الزاماً به خالق نزدیک نیست: «وَنَادَيْتَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَ قَرَّبَاهُ نَجِيًّا» (مریم: ۵۲)؛ «... وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَ هُوَ عَلَيْهِمْ عَمَىٰ أُولَٰئِكَ يَنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ» (فصلت: ۴۴).

**دلیل پنجم:** بنا بر مبانی فلسفه مشاء، می‌توان گفت: اگر ذات بما هی ذات به ذهن بیاید و موضوع برای حکم قرار گیرد و حکم‌پذیر باشد، خواه‌ناخواه در تحلیل عقلی، به دو حیثیت «وجود» و «حقیقت خالی از وجود و عدم (ماهیت)» تحلیل می‌شود و یک قضیه وجودی که موضوع آن غیر از محمول آن است، حاکی از این تحلیل خواهد شد و تحلیل عقلی صحیح نیز از دو حیثیت خارجی حکایت می‌کند. موجودی که در خارج دو حیثیت دارد، عقلاً ممکن‌الوجود و العدم است. قابل ذکر است که مشائیان به این اشکال دقت داشته و کوشیده‌اند پاسخی متناسب با مبانی خود برای آن بیابند؛ ولی به نظر می‌رسد پاسخ صحیح این است که اساساً ذات بدون تعین به ذهن نمی‌آید و آنچه به ذهن می‌آید و تحلیل می‌شود و موضوع و محمول قرار می‌گیرد، تعین ذات است، نه ذات بما هی ذات.

**دلیل ششم:** از یک سو، مقام ذات وحدتی دارد که مقابل کثرت نیست: «إِنَّ الْحَقَّ هُوَ الوجود المحض... و أنه واحد وحدة حقیقیة لا یتعقل فی مقابله کثرة» (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶۹؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۵، تعلیقه آقامحمدرضا قمشه‌ای) و از سوی دیگر، هر توصیفی (از جمله، اول و آخر و ظاهر و باطن و قبل و بعد و قریب و بعید) تعین است و در فضای کثرت معنا می‌دهد. در موطنی که دو امر محدود داریم، آن دو نسبت به یکدیگر، اول و آخر و ظاهر و باطن و قبل و بعد و قریب و بعید می‌شوند؛ اما در موطنی که طبق فرض، دوگانگی و کثرت نیست، این امور هم نخواهند بود. به قول علامه حسن‌زاده آملی، «الهی! دو، وجود ندارد و یکی را قرب و بُعد نبود» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۴، ص ۱۶). به عبارت دیگر، فضای علم حصولی و توصیف فضای کثرت است؛ زیرا هر صفتی غیر از موضوع و موصوف است (ر.ک. صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۷؛ نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹-۴۰).

حاصل این دو ادعا آن است که توصیف فقط در فضای کثرت معنا می‌دهد و کثرت فقط در فضای تعینات واحد. بنابراین واحد صرف نظر از کثرات، توصیف‌ناپذیر است. هویت مطلقه به لحاظ مقام اطلاقی‌اش، یعنی با صرف نظر از تعیناتش، غیر و سوا ندارد تا با یکدیگر نسبت‌سنجی شوند.

ابن عربی می‌نویسد: «إِنَّ الْعَقْلَ قَدْ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ أَحَدِيَّةٌ ذَاتِيَّةٌ لَا نِسْبَةَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ طَلَبِ الْمَمَكِنَاتِ» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۸).

قونوی نیز مکرر به این نکته اشاره می‌کند:

– لما كان الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزه، لا نسبة بينه وبين ماسواه (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۶).  
– الجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجردة عن المظاهر والمراتب والمعينات – لاستحالة ذلك – فإنه من هذه الحيثية لا نسبة بين الله سبحانه وبين شيء أصلاً؛ لأن الواحد في مقام وحدته الحقيقية التي لا تظهر لغيره فيها عين ولا رسم، ولا يتعين فيها لسواه وصف ولا حكم، ولا يدركه سواه ولا يتعلق به الا هو (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۶).  
– ان الذات من حيث هي، مع قطع النظر عن الألوهية الجامعة للأسماء والصفات، لا نسبة بينها وبين شيء أصلاً، ولا ينسب اليها بهذا الاعتبار اثر ولا حكم ولا اقتضاء ولا غير ذلك من الصفات (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۶۲).

قيصری نیز با عباراتی مشابه عبارات قونوی، مکرر همين ادعا يا استدلال را تکرار می‌کند:

– ندرک غيب الحق من حيث أسمائه و صفاته، لا من حيث ذاته؛ فإنه لا يمكن لأحد معرفتها؛ إذ لا نسبة بينها وبين غيرها من العالمين (قيصری، ۱۳۷۵، ص ۳۹۲)؛  
– ان الحق مجرداً عن المظاهر، لا نسبة بينه وبين العالم، كما قال: «و يُخَذَّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ، لا تُنذِرُكُمْ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُنذِرُكَ الْأَبْصَارُ». فلا يمكن ادراكه الا في المظاهر (قيصری، ۱۳۷۵، ص ۵۲۸)؛  
– إن الحق من حيث هو هو، لا نسبة بينه وبين أحد من العالمين (قيصری، ۱۳۷۵، ص ۷۴۴).

## نتیجه گیری


۱. عرفا مدعی هستند که ذات الهی را بی‌تعیین نمی‌توان شناخت و بی‌حجاب تعین، نه به صورت اجبابی و نه به صورت سلبی نمی‌توان درباره ذات سخنی گفت.
۲. ادعای عرفا شواهدی در آیات و روایات دارد که البته ظهور آنها در حکم‌ناپذیری ذات، یکسان نیست.
۳. در عرفان و شریعت، توصیف‌های زیادی برای ذات خداوند وارد شده است که با توجه به شواهد عرفانی و شرعی حکم‌ناپذیری ذات، باید همه آنها را توجیه کرد؛ مثلاً، به این صورت که گفته شود: توصیف‌های عرفانی و شرعی، همگی ناظر به توصیف ذات اقدس الهی از جهت حضور و ظهور و بروز در تعینات هستند، نه توصیف ذات از آن جهت که ذات است.
۴. با مبانی عقلی و فلسفی نیز می‌توان حکم‌ناپذیری ذات بما هی ذات را ثابت کرد؛ یعنی می‌توان اثبات کرد که ذات الهی صرف‌نظر از ظهورات خود، برای مخلوق ناشناختنی و توصیف‌ناپذیر است.

## منابع

### قرآن کریم.

- نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). تحقیق صبحی صالح. قم: هجرت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن عربی، محیی الدین (بی تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). المحاسن. تحقیق جلال الدین محدث. چ دوم. قم: دارالکتب الإسلامية.
- بهمنیار، ابوالحسن بن مرزبان سالاری (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. چ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. تحقیق مصطفی درایتی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسن زاده املی، حسن (۱۳۶۴). الهی نامه. چ دوم. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حلاج، حسین بن منصور (۲۰۰۲). دیوان الحلاج. حواشی و تعلیقات محمد باسل عیون السود. چ دوم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- سعیدی، احمد (۱۴۰۲). بررسی اشکالات حکم ناپذیری ذات عاری از تعینات. حکمت / اسراء، ۴۳ (۱۵)، ۸۳-۱۱۲.
- شبهستری، محمود (۱۳۸۲). گلشن راز. کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
- صدرالمتألهین (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). المشاعر. به اهتمام هانری کربن. چ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. تعلیق ملاعلی نوری. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی. مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی. چ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
- \_\_\_\_\_ (بی تا - الف). ایفاظ النائمین. مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (بی تا - ب). الحاشیة علی الرهبات الشفاء. قم: بیدار.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. تحقیق هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). الجمع بین رأی حکمیین. مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر. چ دوم. تهران: الزهراء.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: رضی.
- فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- قمشه‌ای، آقامحمدرضا (۱۳۷۸). مجموعه آثار حکیم صهبا (عارف الهی؛ آقامحمدرضا قمشه‌ای). تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرچی. اصفهان: کانون پژوهش.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱). النصوص. تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). مفتاح الغیب. در: فناری، شمس الدین محمد حمزه (۱۳۷۴). مصباح الأنس بین المعقول و المشهود. تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). النفحات الإلهیة. تهران: مولی.
- قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دار الحدیث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. چ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار. چ هشتم. تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۱۶ق). شرح دعاء السحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق). التعلیقة علی الفوائد الرضویة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_ (بی تا). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- میرداماد، میرمحمدباقر (۱۳۶۷). القیاسات. به اهتمام مهدی محقق و دیگران. چ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش سیدعطاء انزلی. چ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

## A Study of the Supreme Name of God in Mystical Sources

Rasool Baqirian Khozani  / The Faculty Member of the Encyclopedia of Islamic Rational Sciences  
bagherianrasoul@yahoo.com

Received: 2024/09/08 - Accepted: 2025/01/06


### Abstract

The Supreme Name of God is among the important topics discussed in Islamic practical and theoretical mysticism. Mystics have given various definitions for the Supreme Name of God; however, it seems that a more complete understanding of the truth of the Supreme Name depends on other issues such as the criterion of supremacy, its divisions, levels, words, and rulings. Mystics have not explicitly dealt with the criterion of supremacy, but one can infer from their words the two features of "spiritual syntheses" and "encompassment". Regarding the divisions of the Supreme Name, they have mentioned such things as the definitive and effective Supreme Name, as well as the absolute and relative Supreme Name. In terms of the level of the Supreme Name, they have mentioned the divine, descriptive, and active Supreme Name. Regarding the levels of the Supreme Name, they have proposed the four levels of truth, meaning, elemental sensory form, and verbal form, as well as the four levels of unseen truth, the level of divinity, the level of worshipping the divinity, and the level of verballity. Regarding vocabulary, they have referred to names such as "Allah," "Hayy," "Qayyum," and "Qadir," as well as some letters. Regarding rulings, they have referred to issues such as the secrets of the Supreme Name, knowledge of Supreme Name, the role of the Supreme Name in answering prayers, and the mutual relationship between the Supreme Name and mystical journey.

**Keywords:** The Supreme Name, Islamic mysticism, divine names, mystical names.

## بررسی اسم اعظم در منابع عرفانی

bagherianrasoul@yahoo.com

رسول باقریان خوزانی  عضو هیئت علمی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷

### چکیده

اسم اعظم از موضوعات مهم مورد بحث در عرفان اسلامی است، به گونه‌ای که در هر دو حوزه عرفان عملی و نظری به مباحثی از آن پرداخته شده است. با اینکه عارفان تعاریف گوناگونی برای اسم اعظم گفته‌اند، به نظر می‌رسد فهم کامل‌تر حقیقت اسم اعظم متوقف بر امور دیگری همچون معیار اعظمیت، تقسیمات، مراتب، واژگان و احکام آن است. عارفان در رابطه با معیار اعظمیت سخنی نگفته‌اند، اما می‌توان دو وصف «جمعیت» و «حاطه» را از سخنان آنان برداشت نمود. در خصوص تقسیمات اسم اعظم، به مواردی همچون اسم اعظم تعریفی و تأثیری و نیز اسم اعظم مطلق، نسبی و در مرتبه و نیز اسم اعظم الوهی، وصفی و فعلی اشاره کرده‌اند. درباره مراتب اسم اعظم نیز چهار مرتبه حقیقت، معنا، صورت حسی عنصری و صورت لفظی و نیز چهار مرتبه حقیقت غیبی، مرتبه الوهیت، مرتبه مألوهیت و مرتبه لفظی را مطرح کرده‌اند. در باب واژگان، به اسمائی همچون «الله»، «حی»، «قیوم» و «قادر» و نیز به برخی حروف و درباره احکام هم به مباحثی همچون سریان اسم اعظم، علم به اسم اعظم، نقش اسم اعظم در استجاب دعا و رابطه متقابل اسم اعظم و سلوک اشاره کرده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** اسم اعظم، عرفان اسلامی، اسماء الهی، اسم عرفانی.



اسم اعظم یکی از موضوعات مهم محل بحث در علوم اسلامی، به‌ویژه عرفان اسلامی است. اهمیت این موضوع به‌طور عام به دو جهت است: نخست اینکه این موضوع اصالتاً موضوعی دینی است؛ هم از این جهت که خاستگاه مسئله اسم اعظم روایات است و اگر در روایات این موضوع مطرح نمی‌شد، چندان معلوم نبود اندیشمندان اسلامی به آن دست یابند و آن را طرح نمایند؛ و هم به لحاظ مطالبی است که در ذیل روایات درباره آن آمده است؛ مثلاً در برخی روایات، به آیتی که واجد اسم اعظم‌اند، اشاره شده است (دارمی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۱۳۳؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵؛ ابن‌خزیمه، ۱۴۱۶ق، ج ۴۵، ص ۵۸۴). در برخی روایات مواردی از تأثیرگذاری اسم اعظم در تکوین آمده است؛ مانند زنده کردن مردگان (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۱۱)، ارتباط با علم غیب (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۷۱) و استجاب دعا (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۵۹۶؛ ج ۸، ص ۶۹۴) در برخی هم از اختصاص یک یا چند حرف از حروف اسم اعظم به برخی پیامبران سخن به میان آمده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۷۲).

دومین وجه اهمیت آن، این است که این موضوع در میان اندیشمندان اسلامی با رویکردهای مختلف کلامی (فخر رازی، ۱۳۹۶ق، ص ۸۸)، تفسیری (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ نظام اعرج، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۶۶) و عرفانی (تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۲۲ و ۲۵؛ ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۰) مد نظر واقع شده است؛ از این‌رو موضوعی میان‌رشته‌ای تلقی می‌شود.

این موضوع در عرفان اسلامی هم اهمیت فراوانی دارد؛ زیرا در هر دو حوزه عرفان عملی و نظری مورد بحث قرار گرفته است. در عرفان عملی نیل به این اسم غایت سلوک و تحقق به این اسم یکی از اسباب استجاب دعا به حساب آمده است. در عرفان نظری هم به جایگاه آن در نظام اسمائی و نیز ارتباط آن با حقیقت انسان کامل پرداخته شده است. در منابع عرفانی، پیشینه بحث از اسم اعظم به بایزید بسطامی (م ۲۶۱) می‌رسد. او در پاسخ به سؤالی درباره اسم اعظم گفته: همه اسماء الهی عظیم‌اند؛ کافی است سالک صادق باشد تا بتواند از هر کدام از اسماء الهی بهره ببرد (ر.ک. ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۱).

پس از او تا قرن هفتم تلاش‌های گوناگون و البته پراکنده‌ای از سوی عارفان در باب اسم اعظم صورت گرفت. شاید بتوان گفت: محور این تلاش‌ها تعیین اسم اعظم بود (ر.ک. تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۲۲، ۲۵، ۳۷، ۱۶۱؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۳۳). علم به اسم اعظم و اختصاص آن به نبی یا وصی، از دیگر تلاش‌های عارفان در این دوره است (ر.ک. غزالی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۶۷-۱۷۱). اما در قرن هفتم با ظهور ابن‌عربی و مکتب معرفتی‌اش، دامنه بحث از اسم اعظم گسترش یافت و علاوه بر تقسیمات و مراتب مختلف، احکام و ویژگی‌هایی در دو حوزه عرفان عملی و نظری برای آن برشمرده شد، به‌گونه‌ای که هر کدام موضوع پژوهش پژوهشگران حوزه عرفان اسلامی شد. با این حال، جای نوشتاری در باب اسم اعظم که به صورت کامل بر اساس منابع عرفانی به بررسی حقیقت آن پرداخته باشد، خالی بود.

این مقاله بر آن است تا در باب حقیقت اسم اعظم گزارش کاملی ارائه دهد. برای این منظور، کوشیده است علاوه بر ذکر تعاریفی که عارفان از اسم اعظم داشته‌اند، به مباحث دیگری مانند معیار اعظمیت، تقسیمات اسم اعظم، مراتب اسم اعظم، واژگان اسم اعظم و نیز برخی احکام و ویژگی‌های آن اشاره کند.

## ۱. تعاریف

در منابع عرفانی تعاریف متفاوت و متنوعی از اسم اعظم ارائه شده است؛ مثلاً ابن عربی (م ۶۳۸) اسم اعظم را مایه امتیاز حق تعالی از عالم می‌داند (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۳۵). صدرالدین قونوی اعظمیت اسم اعظم را نسبت به هر موجود متفاوت دانسته و گفته: اسم اعظم اولاً، بیانگر آن حیثیتی از موجود است که با آن به خدا استناد می‌یابد. ثانیاً، متنه‌های معرفت او نسبت به خداست (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۷۱-۷۲).

عبدالرزاق کاشانی از عارفان قرن هشتم، گفته: اسم اعظم خدا برای هر شخص، اسمی است که متحقق به مظهریت آن شده است (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۷۵). حافظ رجب برسی از عارفان قرن نهم، اسم اعظم را اسمی دانسته است که با آن دعا مستجاب می‌گردد. او با تطبیق این تعریف بر امامان معصوم علیهم‌السلام، آنها را اسم اعظم خداوند معرفی کرده است (حافظ برسی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۵۱).

عبدالوهاب شعرانی از عارفان قرن دهم از برخی عارفان نقل کرده که اسم اعظم اسمی است که در قلب انسان دعاگو حالت تعظیم ایجاد نماید (شعرانی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۲۰). علامه طباطبائی هم اسم اعظم را اسمی دانسته که هر تحویل و تحولی و هر اثر قابل تصویری از اوست (طباطبائی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۱).

این تعاریف هر کدام به وجهی از حقیقت اسم اعظم اشاره دارند، از این رو قابل جمع هستند. اما با این حال برای داشتن تصویری کامل و جامع از آن، مناسب است به مباحثی همچون تقسیمات، مراتب و احکامی که از سوی عارفان برای اسم اعظم گفته شده، نیز پرداخته شود، اما قبل از پرداختن به مباحث مزبور، باید توجه داشت که اسم عرفانی و به‌ویژه اسم اعظم صرفاً یک واژه نیست. اسم اعظم علاوه بر اینکه واژه و معنایی مخصوص دارد (جندی، ۱۳۸۱، ص ۸۰)، دارای حقیقت عینی و خارجی است که همان ذات متصف به صفتی خاص است (طباطبائی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۱). همچنین اعظمیت یک اسم به خاطر اعظمیت وصف آن است و نه به خاطر اعظمیت مسمای آن؛ یعنی ذات اطلاق؛ زیرا ذات در همه اسماء مشترک است و از این جهت میان اسم اعظم و دیگر اسماء تفاوتی نیست. «اعظمیت در وصف» هم به معنای دلالت کامل بر ذات اطلاق نیست؛ زیرا این امر مستلزم احاطه بر اوست که محال است (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۶۵). نکته دیگری که باید به آن توجه داشت این است که اسم اعظم غیر از اسم «عظیم» است؛ اسم «عظیم» یکی از اسمای حسنای الهی در کنار سایر اسماء است و عظمتی که مدلول آن است، وصف حضرت حق است و نشان‌دهنده آن است که او برتری ذاتی دارد و هر چیزی در مقابل او حقیر و ناچیز است، برخلاف اسم اعظم که اعظمیت آن وصف اسم است و نشان‌دهنده آن است که یک اسم در مقام مقایسه با

اسماء دیگر دارای برتری است، روشن است که این برتری بر پایه معیاری استوار است. هرچند در منابع عرفانی سخنی در باب معیار اعظمت، نه به صراحت و نه اشاره نیافتیم؛ اما به نظر می‌رسد بتوان با تحلیل و بررسی برخی مباحث عرفانی تا حدی به آن نائل شد.

## ۲. معیار اعظمت

در رابطه با معیار اعظمت، لازم است به‌عنوان مقدمه به دو نکته مهم اشاره کنیم:

نخست اینکه اعظمت یک اسم به‌طور کلی در دو مقام قابل تصویر است: یکی تعریف و شناخت به خداوند و دیگری تأثیر بر عالم خلق (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۷۳). این سخن که با مراجعه به تعاریف گذشته نیز قابل تصدیق است، نشان می‌دهد که می‌توان اسم اعظم را به «اسم اعظم تعریفی» و «اسم اعظم تأثیری» تقسیم نمود. اسم اعظم تعریفی اسمی است که در شناساندن حق سبحانه از دیگر اسماء کامل‌تر باشد (قونوی، ۱۳۷۳، ص ۷۲) و اسم اعظم تأثیری اسمی است عام‌الاثراً؛ یعنی در همه انواع و اشخاص موجودات اثرگذار است (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۷۰). قابل ذکر است که از نظر صدرالدین قونوی، تعریف و دلالت بر حضرت حق به دو صورت روی می‌دهد: یا با اموری در مرتبه تلفظ و کتابت؛ مانند آیات «وَ إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۱۶۳) و «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره: ۲۵۵؛ آل عمران: ۲)؛ و یا با امری که خارج از آن است. صورت اخیر مخصوص وجود انسان کامل است که به لحاظ جمع و احدیت و برزخیت آن کامل‌ترین دلالت را از هر جهت بر حضرت حق دارد (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۷۳).

دوم اینکه چون برتر بودن یک اسم در قیاس با سایر اسماء، باید بر اساس مبدای صورت پذیرد، تعاریف اسم اعظم و ذکر خصوصیات و ویژگی‌های آن در دو دسته جای می‌گیرد:

در دسته اول به تعریف اسم اعظم نسبت به هر موجود پرداخته شده است؛ چنان‌که صدرالدین قونوی گفته: اسم اعظم نسبت به هر موجودی اسمی است که موجود مزبور از جهت این اسم با حضرت حق در ارتباط است و چنین اسمی نهایت معرفت او به خدا را نشان می‌دهد. او سپس بر اساس چنین تعریفی گفته: آنچه در روایت نقل شده که عده‌ای خداوند را به اسماء گوناگون خوانده‌اند و پیامبر خدا ﷺ فرمودند که آنها خدا را به اسم اعظم خواندند، بر پایه همین تعریف، درست است (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۷۱-۷۲). بر اساس چنین تعریفی، اسم اعظم هر موجود اسم حاکم بر او و عهده‌دار ربوبیت اوست. همچنین هر یک از انسان‌ها نیز اسم اعظم مخصوص به خود را دارند؛ چنان‌که احمد بونی به نقل از برخی عارفان گفته: برای هر کسی که خدا را می‌خواند، اسمی وجود دارد که نسبت به او اعظم اسماء است؛ مانند اسم «ارحم الراحمین» برای حضرت ایوب علیه السلام و اسم «وهاب» برای حضرت سلیمان علیه السلام (بونی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۶۵). چون چنین اسم اعظمی از موجودی به موجود دیگر متفاوت است، می‌توان آن را اسم اعظم نسبی خواند.

اما در دسته دوم به اسم اعظم از منظر حق توجه شده است. از این منظر، می‌توان اعظمت یک اسم را همان اعظمت نفس‌الامری دانست که اسمی خاص در چیش اسمائی در قوس نزول دارد. البته این اعظمت و برتری اگر

نسبت به همه اسماء الهی و در همه جهات باشد، مطلق است و اگر نسبت به مرتبه خاصی از اسماء باشد، اسم اعظم در مرتبه خواهد بود. به نظر می‌رسد این گفته قونوی که انسان کامل، کامل‌ترین و تمام‌ترین دلالت بر حضرت حق را دارد، ناظر به اعظمت مطلق است (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۷۳).

در خصوص اعظمت نسبت به مرتبه، بر اساس اعظمت تأثیری و یا تعریفی می‌توان گفت: در هر مرتبه از مراتب، چه اسماء و چه عوالم و حضرات، اسمی که بیشترین و کامل‌ترین دلالت بر حضرت حق را دارا بوده و یا بیشترین تأثیر نسبت به دیگر اسماء را داشته باشد، اعظم است. بنابر این، در مرتبه احدیت، مفاتیح غیب که اسماء ذاتی در آن مندرج است و باطن اسماء تفصیلی در واحدیت به‌شمار می‌رود، واجد هر دو ویژگی مزبور است؛ یعنی هم کامل‌ترین دلالت بر حضرت حق را نسبت به دیگر اسماء الهی - بجز انسان کامل - داراست و هم نسبت به دیگر تعینات میدئیت دارد (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۶۷-۶۸). از این رو نسبت به دیگر اسماء - به‌جز انسان کامل - اسم اعظم محسوب می‌شود. اما در مرتبه واحدیت، چون اسماء الهی مراتب گوناگونی دارند، در هر مرتبه اسم و صفتی که دلالت آن بر حضرت حق و یا اثرگذاری آن نسبت به دیگر اسماء آن مرتبه کامل‌تر و بیشتر باشد، اسم اعظم است. صدرالدین قونوی که برای اسماء الهی در مرتبه واحدیت سه مرتبه «لوهیت»، «امهات اسماء الوهیت» و «اسماء افعال» در نظر گرفته، معتقد است: اسم اعظم در مرتبه الوهیت، اسم «الله» است. همچنین در مرتبه امهات اسماء الوهیت، اسم «حی» و در مرتبه اسماء افعال، اسم «قادر» و «قدیر» اسم اعظم هستند (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۶۸-۶۹). قابل ذکر است که برابر با تعریف اسم اعظم تعریفی، چنین اسمی به خاطر دلالت کامل و تام بر حضرت حق، باید نسبت به دیگر اسماء الهی جامعیت بیشتری داشته باشد. همچنین برابر با تعریف اسم اعظم تأثیری، چنین اسمی به خاطر تأثیرگذاری عام، باید محیط و مهیمن بر دیگر اسماء تأثیرگذار باشد. بنابراین می‌توان وصف «جامعیت» و «احاطه» را در هر دو مرتبه تعریف و تأثیر، معیار اعظمت اسم دانست. روشن است که جامعیت مزبور صرفاً جامعیت مفهومی نیست، بلکه از نوع احاطه وجودی است. بنابر این اسم اعظم اسمی است که به‌سبب جامعیت و احاطه در مقام شناخت حضرت حق و یا در مقام اثرگذاری نسبت به اسماء دیگر، برتر است.

### ۳. تقسیمات اسم اعظم

تاکنون بر اساس مباحث پیشین دو تقسیم متفاوت برای اسم اعظم (یعنی تقسیم به «تعریفی» و «تأثیری» و نیز تقسیم به «نسبی» و «مطلق») گفته شد. افزون بر این، اسم اعظم تقسیم سه‌گانه‌ای به نام‌های «اسم اعظم الوهی»، «اسم اعظم وصفی» و «اسم اعظم فعلی» نیز دارد (گروهی از نویسندگان، ۱۴۰۰، ج ۵، ص ۸۶).

اسم اعظم الوهی اسم «الله» است که به لحاظ احدیت جمع، دلالت کامل و تامی بر الوهیت حضرت حق دارد (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۶۸). روشن است که به خاطر احاطه این اسم بر همه اسماء الهی، صاحب چنین اسمی نیز بر همه مقامات و مراتب احاطه خواهد داشت (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۴۳۶؛ نیز ر.ک. موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۸).

اسم اعظم وصفی اسم «حی» است که در مرتبه امهات اسماء الوهیت، ویژگی اعظمت را دارد. مرتبه امهات اسماء الوهیت شامل چهار اسم «حی»، «عالم»، «مرید» و «قادر» است (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۶۸). اسم «حی» به خاطر جمعیتی که دارد و به سبب آنکه شرط ثبوت دیگر اسماء است و بدون آن نمی‌توان دیگر اسماء را به خداوند منسوب کرد، مشتمل بر همه اسماء مادون بوده (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۶۹-۷۰) و در آنها ساری است. به همین دلیل، اسم اعظم این مرتبه به حساب می‌آید.

اما اسم اعظم در مرتبه افعال، اسم «قادر» و «قدیر» است. به این خاطر که همه اسماء افعال، حتی اسمائی مانند «خالق» و «باری» که ممکن است به لحاظ بروز آثار، اعظم تلقی شوند همگی تابع آن هستند (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۶۹)، به نظر می‌رسد این گفته علامه طباطبائی که هر اثری همچون ایجاد و اعدام و نیز هر تحول جزئی یا کلی در عالم بر اسم اعظم مترتب خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۱)، ناظر به اسم اعظم فعلی است.

#### ۴. مراتب اسم اعظم

در باب مراتب اسم اعظم در منابع عرفانی، دوگونه گزارش داریم:

گزارش نخست از جندی است. او برای اسم اعظم چهار مرتبه «حقیقت»، «معنا»، «صورت حسی عصری» و «صورت لفظی» قائل شده است. وی حقیقت اسم اعظم را احدیت جمع حقایق جمعی کمالی می‌داند (جندی، ۱۳۸۱، ص ۸۰-۸۱). احدیت مزبور، هم در مرتبه تعین اول و هم در اسم جامع «الله» قابل تصویر است، هرچند به نظر می‌رسد احدیت مرتبه تعین اول مدنظر باشد. اقوالی برای تأیید این نظر وجود دارد؛ مثلاً، قونوی برای مفاتیح غیب که همان اسماء ذات در تعین اول هستند، ویژگی‌های اسم اعظم را برشمرده است؛ نظیر اینکه دلالت چنین اسمائی بر ذات، علاوه بر اینکه از دیگر وجوه بیشتر است، نسبت به دیگر اسماء تمام‌تر است (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۶۷-۶۸). عبدالرزاق کاشانی هم معتقد است: هریک از اسماء ذاتی که به مجموع آنها «مفاتیح غیب» گفته می‌شود، اسم اعظم هستند (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۷۵). اما در خصوص مرتبه معنایی، جندی آن را انسان کامل در هر عصری می‌داند (جندی، ۱۳۸۱، ص ۸۰). در عالم صورت هم صورت حسی و عصری انسان کامل در هر عصری، صورت اسم اعظم است (جندی، ۱۳۸۱، ص ۸۰؛ نیز ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۰-۲۴۱). صورت لفظی اسم اعظم هم از نظر جندی، ترکیب خاصی از اسماء و حروف است که خداوند علم به آن را از طریق انسان کامل و یا به صورت بی‌واسطه به برخی ارزانی داشته است (جندی، ۱۳۸۱، ص ۸۱).

گزارش دوم از امام خمینی<sup>ع</sup> است که برای اسم اعظم مراتبی همچون حقیقت غیبی، مرتبه الوهیت، مرتبه مألوهیت و مرتبه لفظی قائل شده است. وی حرف هفتاد و سوم از حروف اسم اعظم را که علم به آن در برخی روایات مخصوص خداوند دانسته شده، مرتبه غیبی اسم اعظم دانسته است. این مرتبه همان اسم مستأثر الهی است. اسم اعظم در مرتبه الوهیت و واحدیت که مرتبه ظهور اسماء الهی است، اسم جامع «الله» و در مرتبه مألوهیت که مرتبه

ظهور حقایق عینی است، حقیقت محمدی است؛ زیرا عین ثابت او با عین ثابت اسم «الله» و حقیقت خارجی او با مشیت بی‌تعین حضرت حق متحد است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۷۵-۷۸). در مرتبه لفظی هم اسم اعظم دارای الفاظی است که علم آن مخصوص برخی اولیای خاص الهی است و از سایر خلق پوشیده است و اگر در منابع عرفانی حروف و کلماتی برای اسم اعظم گفته شده، همگی برگرفته از روایات نبوی و یا مکاشفات عرفای بزرگ است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۸۵).

به نظر می‌رسد گفته امام خمینی<sup>ع</sup> در باب مرتبه لفظی به یکی از این سه صورت قابل تفسیر است: نخست اینکه منظور از مرتبه لفظی اسم اعظم، واژگان لفظی آن است. این واژگان به گونه‌ای است که عموم مردم به صورت مستقل نمی‌توانند به آن دسترسی داشته باشند. دوم اینکه مرتبه لفظی اسم اعظم ترکیب خاصی از حروف و کلمات است. این ترکیب به گونه‌ای است که عموم مردم از آن اطلاعی ندارند، هرچند می‌توانند با الفاظی به آن اشاره کنند. سوم اینکه منظور از مرتبه لفظی اسم اعظم، حقیقت آن در عالم الفاظ است. این حقیقت به گونه‌ای است که اولاً، منشأ اثر در عالم خارج است و ثانیاً، الفاظی که بتوانند به صورت کامل بر آن دلالت کند، بر کسی معلوم نیست و آنچه مردم می‌دانند جزئی از آن است.

لازم به ذکر است که ذکر مصادیق گوناگون برای اسم اعظم در روایات و منابع عرفانی که بخشی از آن گزارش شد، نشان‌دهنده آن است که اسم اعظم متعدد است و این موجب اشکالی شده مبنی بر اینکه تعدد یادشده با ارتکاز عموم مردم مبنی بر اینکه اسم اعظم یکی است، منافات دارد. در پاسخ باید گفت: تعدد مصادیق اسم اعظم به یکی از دو علت است: گاهی به سبب ملاحظه مراتب گوناگون نفس الامری اسماء است که اسم اعظم بر پایه آنها تعریف می‌شود؛ مثلاً، اسم اعظم در مرتبه تعریف و دلالت بر حضرت حق، غیر از اسم اعظم در مرتبه اثرگذاری بر موجودات است. روشن است که در این موارد اسم اعظم در هر مرتبه یکی است و متعدد نیست. گاهی هم به این علت است که اسم اعظم نسبت به هر موجود یا هر انسانی ملاحظه شده است؛ چنان‌که در روایتی آمده که رسول اکرم<sup>ص</sup> درباره گروهی که خداوند را با اسماء گوناگونی خواندند و از او طلب حاجت داشتند، فرمودند: آنها خدا را با اسم اعظم خواندند. صدرالدین قونوی با اشاره به روایت مزبور، به اشکال فوق این گونه پاسخ داده که فرمایش رسول اکرم<sup>ص</sup> به این علت بود که منتهای معرفت این گروه به خداوند را می‌دانستند (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۷۲). منتهای معرفت هر شخص هم اسم اعظم برای اوست که بدیل ندارد و یکی است.

## ۵. واژگان و مصادیق اسم اعظم

در منابع عرفانی، برای اسم اعظم واژگانی گفته شده است. چون اسم اعظم مدلول و معنایی خاص دارد و با معنا و مدلولی که عرف از واژگان مرسوم می‌فهمد، متفاوت است، از این رو به آن معنای خاص، در قالب الفاظ و با ترتیبات خاصی صورت می‌گیرد که از عموم مردم پوشیده است. از این رو وقتی گفته می‌شود: فلان اسم بر اسم اعظم دلالت دارد یا در آن، حرفی از اسم اعظم است، مراد بیان این نکته است که از اسم اعظم، نشانه و اجزایی در این اسماء متعارف یافت می‌شود.

برخی از این واژگان<sup>۱</sup> اسماء و برخی دیگر حروف هستند. در منابع عرفانی به برخی از این اسماء تصریح شده است؛ مانند «الله» (جندی، ۱۳۸۱، ص ۸۱؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۷۵)، «حی»، «قیوم»، «محیط» و «قدیر» (جندی، ۱۳۸۱، ص ۸۱). گاهی هم فقط با عناوینی به آن اشاره شده است؛ مثل اینکه اسم اعظم در «آیه الکرسی» و یا اول سوره آل عمران آمده است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۰۰) یا اینکه اسم اعظم همان وجود انسان کامل است (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۷۳؛ جندی، ۱۳۸۱، ص ۵۷۸)، یا اینکه اسم اعظم بر هریک از اسماء ذاتی و یا اسماء الهی قابل تطبیق است (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۷۵)، یا اینکه اسم اعظم اسم مرکبی است که «حی قیوم» از اجزای آن است. در رابطه با سخن اخیر، ابن عربی توضیح داده که اسم «حی قیوم» به مثابه یکی از اجزای اسم اعظم است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۰). اما قونوی از ابن عربی نقل کرده که او اسم «حی قیوم» را همراه حروفی خاص، از اجزای اسم اعظم عام الاثر می داند. وی سپس نظر خود را که اسم «حی قیوم» همان اسم عام الاثر است و نه از اجزای آن، به این صورت گفته که این اسم به همراه حروف ذکر شده، مرآت تام معنای قدرت بوده و اگر با این اسم به هر چیزی توجه شود، در آن اثرگذار خواهد بود (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۷۰). نکته درخور تأمل اینکه قونوی در جای دیگری گفته: اسم اعظم در آیه دوم سوره آل عمران که واجد تعبیر «حی قیوم» است، ناظر به مقام تعریف است، نه مقام تأثیر (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۷۳).

اما در باب حروف اسم اعظم، لازم به ذکر است که این تعبیر در منابع عرفانی به دو معنا به کار رفته است: گاهی منظور از آن، حروف الفبایی به کار رفته در اسم اعظم نیست، بلکه مراد جهت خاصی از حقیقت اسم اعظم است. به نظر می رسد این گفته احمد بونی که برخی اسماء الهی واجد یک حرف (بونی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۸۹ و ۳۰۱) یا چند حرف (بونی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۹۴ و ۳۰۲) از حروف اسم اعظم است، از همین موارد است. گاهی هم منظور از «حروف اسم اعظم» همان حروف الفباست که در این باره ذکر دو نکته ضروری است: اول اینکه هیچ توضیحی از سوی عارفان گزارش نشده که چگونه حروف الفبا بر حقیقت اسم اعظم و یا بر جهتی از جهات آن می تواند دلالت داشته باشد. دوم اینکه در منابع عرفانی گزارش یکسانی از حروف الفبایی برای اسم اعظم نداریم؛ مثلاً، جندی حروف «الف، دال، ذال، راء، زاء، واو و لا» را به عنوان حروف اسم اعظم برشمرده و آن را مطابق با گفته ابن عربی در جواب سؤال حکیم ترمذی از حقیقت اسم اعظم و اسماء و حروف آن دانسته است (جندی، ۱۳۸۱، ص ۸۱)، در حالی که در سؤالات حکیم ترمذی سؤال می کند درباره حقیقت اسم اعظم و اسماء و حروف آن وجود ندارد، جز اینکه او در سؤال صد و سی و یکم از اسمی سؤال می کند که همه اسماء از او واجب گشته و این عربی در پاسخ، آن را اسم اعظم دانسته است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۰). سپس در سؤال صد و سی و هشتم از حروف چنین اسمی می پرسد و ابن عربی در پاسخ، حروف مزبور را برمی شمرد جز اینکه به جای «لا» حرف «لام الالف» را ذکر کرده است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۲). قونوی نیز فقط حروف «الف، دال، ذال، راء، زاء و واو» را به عنوان حروف اسم اعظم از ابن عربی نقل می کند (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۷۰).

## ۶. احکام و ویژگی‌های اسم اعظم

اسم اعظم احکام و ویژگی‌هایی دارد که توجه به آنها در شناخت حقیقت اسم اعظم مؤثر است. ما در اینجا با استناد به سخنان عارفان، چهار ویژگی را بررسی می‌کنیم: سریان اسم اعظم؛ علم به اسم اعظم؛ نقش اسم اعظم در استجابات دعا؛ و رابطه متقابل اسم اعظم و سلوک.

### ۱-۶. سریان اسم اعظم

چون اسم اعظم با هر دو گونه تعریف (یعنی اسم اعظم نسبت به مرتبه و اسم اعظم نسبت به هر موجود) جامع اسماء جزئی مرتبه خویش است، در آنها سریان نیز دارد. این سریان موجب می‌شود جملگی اسماء نسبت به حقایق مادون خویش، بهره‌ای از اعظمیت داشته باشند. شاید بتوان این سخن بایزید بسطامی را که ابن عربی نقل کرده، به همین سریان اسم اعظم در همه اسماء تفسیر کرد. او گفته: همه اسماء الهی عظیم‌اند و اسم غیر اعظمی وجود ندارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۱). از این رو در سلوک که سالک به سوی اسم حاکم بر خود حرکت می‌کند، هریک از اسماء الهی که در چارچوب استعدادش به آنها متصف می‌شود، برای او اعظم خواهد بود؛ چنان که عبدالرزاق کاشانی گفته است (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۷۵).

البته در منابع عرفانی در این باره که چگونه می‌توان به اسمی از اسماء الهی و - در واقع - به اسم اعظم متحقق شد، سخنی به میان نیامده، جز اینکه بایزید بسطامی پس از آنکه همه اسماء الهی را اعظم دانسته، گفته: کافی است که سالک صادق باشد تا بتواند از هر کدام از اسماء الهی بهره ببرد (ر.ک. ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۱). از منظر قانونی مقصود از «صدق» در عبارت بایزید بسطامی، توجه سالک به حقیقت اسمی است که غایت معرفت او به خداوند بوده و به وسیله آن با خداوند در ارتباط است (قانونی، ۱۳۷۲، ص ۷۳).

### ۲-۶. علم به اسم اعظم

یکی از ویژگی‌های اسم اعظم این است که عموم مردم به آن و به ویژه واژگان آن علم ندارند (جندی، ۱۳۸۱، ص ۸۱). در این زمینه، فرقی میان امت حضرت محمد ﷺ و امت‌های انبیای پیشین ﷺ نیست. همچنین افشا و تعلیم آن هم حرام است (جندی، ۱۳۸۱، ص ۸۰). روشن است این حرمت متوجه کسانی همچون اقطاب و کاملان است که به این اسم متحقق شده و بدان معرفت حق‌الیقینی دارند. مؤیدالدین جندی ندانستن اسم اعظم در عالی‌ترین مرتبه‌اش در امت‌های گذشته را به این علت دانسته که حقیقت انسانیت قبل از حضرت محمد ﷺ در امت‌های پیشین به کامل‌ترین صورت خود ظاهر نشده بود. از این رو دانستن معنای اسم اعظم و بالتبع، واژگان دال بر آن رخ نمی‌داده و ممنوع بوده است. اما با ظهور رسول اکرم ﷺ معنا و صورت حسی عنصری اسم اعظم به طور کامل ظهور کرد و خداوند هم به سبب تکریم ایشان، علم به معنای اسم اعظم را برای امتش مباح نمود (جندی، ۱۳۸۱، ص ۸۰-۸۱). با این حال، امام خمینی ﷺ معتقد است: علم به مرتبه غیبی آن، همچنان برای امت پیامبر اکرم ﷺ ممنوع است؛ زیرا چنین علمی مستأثر حق تعالی است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۷۵-۷۶).



### ۳-۶. نقش اسم اعظم در استجابت دعا

از دیگر ویژگی‌های اسم اعظم، این است که دعا با آن مستجاب می‌شود. نحوه دعا با اسم اعظم به منظور استجابت آن، به دو صورت است: اول اینکه عموم انسان‌ها اگر هنگام عرض حاجت به خداوند، او را به اسم اعظم وی سوگند دهند، دعایشان به گونه‌ای مقرون به اجابت خواهد شد. بدین‌روی در برخی ادعیه (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۵۹۶؛ ج ۸، ص ۶۹۴) و نیز در برخی منابع عرفانی (غزالی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۷۴) عرض دعا و طلب از خداوند همراه با توسل به واژه اسم اعظم ذکر شده است. دوم اینکه کسی که اسم اعظم را به نحو حق‌الیقینی می‌داند و بدان متحقق است، اگر خدا را با آن اسم بخواند، دعایش مستجاب خواهد شد. به نظر می‌رسد این گفته امام خمینی علیه السلام که خداوند اسم اعظمی دارد که با خواندن آن، درهای آسمان برای رحمت گشوده می‌شود و سخت‌ترین امور زمین با آن گشایش می‌یابد (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۷۵)، ناظر به همین صورت است.

در رابطه با صورت دوم (یعنی دعای سالکی که به اسم اعظم متحقق است)، ذکر دو نکته لازم است: نخست اینکه احمد بونی از عارفان قرن ششم، برای استجابت چنین دعایی شرایطی همچون حال سالک و اسم مناسب با آن، معرفت وقت مناسب با اسم، و توجه قلبی را ذکر کرده است (بونی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۶۵). دوم اینکه از نظر عارفان استجابت دعا به دو مقام مطاوعه و کمال مطاوعه مرتبط است. «مقام مطاوعه» مقامی برای سالک است که به سبب معرفت و تصور صحیح از خداوند و شدت مواظبت و شتاب بر اجرای اوامر الهی، خداوند خواسته‌هایش را به سرعت برآورده می‌سازد. در منابع عرفانی برای این جایگاه دو مؤلفه اساسی گفته شده است:

یک. معرفت و تصور صحیح از خداوند هنگام دعا؛ دو. کمال مراقبت از دستورات الهی و سرعت مبادرت به انجام آن (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۳۸-۳۹؛ مهائمی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۳۹-۱۴۰). در مقام کمال مطاوعه هم که از مقام مطاوعه برتر است، هرگاه سالک طالب انجام امری باشد، به مجرد اراده‌اش که همان اراده حق تعالی است، مطلوب او واقع می‌شود (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۴۱). در واقع در این مقام سالک برای انجام و تحقق خواسته‌اش دعا نمی‌کند، بلکه آن را اراده می‌نماید، به گونه‌ای که آن مطلوب به مجرد اراده سالک تحقق می‌یابد.

به هر حال، روشن است که در هر دو مقام، سالک به خاطر معرفت صحیح به خداوند، واجد مقام استجابت دعا شده است. چون منت‌های معرفت سالک نسبت به خداوند، اسم اعظم حاکم بر اوست، می‌توان ادعا کرد استجابت دعا در هریک از این دو مقام ناشی از اتصال سالک با حقیقت اسم اعظم حاکم بر خویش است.

### ۴-۶. رابطه متقابل اسم اعظم و سلوک

در منابع عرفانی میان اسم اعظم و سلوک رابطه متقابلی برقرار شده؛ به این معنا که سلوک در نیل به حقیقت اسم اعظم و یا - دست کم - فهم آن مؤثر است و متقابلاً اسم اعظم در پیمودن مراتب سلوک تأثیرگذار است.

در رابطه با مطلب نخست، می‌توان به این سخن پایزید بسطامی استناد کرد که اگر کسی در سلوک قرار گرفت و منازل صدق را پیمود هر کدام از اسماء الهی برای او اعظم است و او می‌تواند از آنها بهره ببرد (ر.ک. ابن عربی، بی‌تا،

ج ۲، ص ۶۴۱). علاوه بر آن، اساساً می‌توان هر مقطع از سلوک را در ارتباط با اسم اعظم دانست؛ زیرا اسم اعظم یکی از اسماء الهی است و عبد سالک بنا به گفته ابن عربی با هریک از اسماء الهی به یکی از سه صورت «تعلق»، «تحقق» و «تخلق» پیوند برقرار می‌کند. «تعلق» نیازمندی سالک به اسماء الهی است، از این جهت که دلالت بر حضرت حق دارد. «تحقق» معرفت سالک به معانی اسماء، هم نسبت به حضرت حق و هم نسبت به سالک است. «تخلق» نسبت دادن آثار اسماء و صفات به سالک به گونه‌ای مناسب با اوست. (ابن عربی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۷-۲۰۸). به نظر می‌رسد در مرحله «تحقق» یا «تخلق»، سالک به مظهریت اسم نائل می‌شود. پیش‌تر از عبدالرزاق کاشانی گذشت که هر اسمی از اسماء الهی برای کسی که متحقق به مظهریت آن شده، اسم اعظم است (کاشانی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۱۷۵). همچنین با تطبیق سخن قونوی که اسم اعظم منتهای معرفت هرموجود به پروردگار است، (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۷۱-۷۲) می‌توان اسم اعظم را بر سالکان الی الله غایت سلوک و یا - دست کم - جزو مراحل نهایی آن دانست.

قابل ذکر آنکه بر اساس هر دو سخن اخیر، می‌توان ادعا کرد جایگاه حقیقی اسم اعظم برای سالک، سفر دوم است. در این سفر عرفانی، سالک در اسماء و صفات الهی غور کرده، در نهایت با هریک از آنها متحد می‌شود. اما در رابطه با مطلب دوم (یعنی تأثیر اسم اعظم بر سلوک)، به دو نکته می‌توان اشاره کرد: اول. با توجه به نقش اسم اعظم در استجابات دعا، سالک برای ارتقای سلوک خویش می‌تواند خداوند را به اسم اعظم سوگند بدهد یا سالکی که متحقق به اسم اعظم شده برای ارتقای سلوکی دیگران دعا کند. دوم. عبدالرزاق کاشانی معتقد است: اسم اعظم موجب انتقال و ارتقای سالک از مقامی به مقام بالاتر و به‌ویژه مقامات نهایی می‌گردد (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۳۱۰).

### نتیجه‌گیری

۱. اسم اعظم علاوه بر اینکه واژه و معنایی مخصوص دارد، دارای حقیقتی عینی و خارجی است.
۲. اعظمیت اسم در دو مقام تعریف و تأثیر قابل‌تصور است. از این رو می‌توان اسم اعظم را به «اسم اعظم تعریفی» و «اسم اعظم تأثیری» تقسیم نمود. اسم اعظم تعریفی اسمی است که در شناساندن حق سبحانه از دیگر اسماء کامل‌تر باشد. اسم اعظم تأثیری هم اسمی عام‌الآثر است که در همه انواع و اشخاص موجودات اثرگذار است.
۳. اسم اعظم هر موجود، اسم حاکم بر اوست که عهده‌دار ربوبیت او هم خواهد بود.
۴. اسم اعظم از منظر حق، اسم خاصی است که در چینش اسمائی در قوس نزول جای دارد. البته این اعظمیت و برتری اگر نسبت به همه اسماء الهی و در همه جهات باشد، اسم اعظم مطلق است و اگر نسبت به مرتبه خاصی از اسماء باشد، اسم اعظم در مرتبه است.

۵. انسان کامل، کامل‌ترین و تمام‌ترین دلالت بر حضرت حق را دارد و از این رو اسم اعظم مطلق است.

۶. معیار اعظمیت در هر دو مرتبه «تعریف» و «تأثیر»، وصف جمعیت و احاطه است. از این رو اسم اعظم اسمی است که به‌سبب جامعیت و احاطه در مقام شناخت حضرت حق و یا در مقام اثرگذاری نسبت به اسماء دیگر، برتر است.


۷. اسم اعظم تقسیم سه‌گانه‌ای به نام‌های «اسم اعظم الوهی»، «اسم اعظم وصفی» و «اسم اعظم فعلی» دارد که - به ترتیب - عبارت است از: اسم «الله»، اسم «حی» و اسم «قادر» و «قدیر».
۸. از نظر جندی، اسم اعظم واجد چهار مرتبه حقیقت، معنا، صورت حسی عنصری و صورت لفظی است که - به ترتیب - عبارت از احدیت جمع حقایق جمعی کمالی، انسان کامل در هر عصر، صورت حسی و عنصری انسان کامل در هر عصر، و ترکیب خاصی از اسماء و حروف است.
۹. از نظر امام خمینی<sup>ع</sup> اسم اعظم واجد چهار مرتبه حقیقت غیبی، مرتبه الوهیت، مرتبه مألوهیت و مرتبه لفظی است که - به ترتیب - عبارتند از: اسم مستأثر الهی، اسم جامع «الله»، حقیقت محمدی و برخی الفاظی که در روایات آمده است. ۱۰. در منابع عرفانی، اسمائی همچون «الله»، «حی»، «قیوم»، «محیط» و «قدیر» به عنوان اسم اعظم و از میان حروف، حروفی همچون «الف، دال، ذال، راء، زاء، واو و لا» به عنوان حروف اسم اعظم مطرح شده‌اند.
۱۱. تعدد مصادیق اسم اعظم به دو علت است: ملاحظه مراتب متفاوت نفس الامری اسماء و ملاحظه آن نسبت به موجودات گوناگون.
۱۲. چون اسم اعظم در اسماء جزئی مادون خویش، سریان دارد، می‌توان گفت: جملگی اسماء الهی نسبت به حقایق مادون خویش، بهره‌ای از اعظمیت را دارند.
۱۳. عموم مردم به حقیقت اسم اعظم و بلکه به واژگان آن علم ندارند. در این زمینه فرقی میان امت حضرت محمد<sup>ص</sup> و امت‌های انبیای پیشین<sup>ع</sup> نیست.
۱۴. از ویژگی‌های اسم اعظم، تأثیر آن در استجاب دعاست. بنابر این کسی که اسم اعظم را به نحو حق‌الیقینی می‌داند و بدان متحقق است، اگر خدا را با آن اسم بخواند، دعایش مستجاب خواهد شد. دیگران هم اگر به هنگام عرض حاجت به خداوند، او را به اسم اعظم وی سوگند دهند، دعایشان به گونه‌ای مقرون به اجابت خواهد شد.
۱۵. میان اسم اعظم و سلوک، رابطه متقابلی برقرار است؛ به این معنا که سلوک در نیل به حقیقت اسم اعظم و یا - دست کم - فهم آن مؤثر است و متقابلاً اسم اعظم در پیمودن مراتب سلوک تأثیرگذار است.

## منابع

قرآن کریم.

- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق). مسند الامام احمد بن حنبل. تحقیق عامر غضبان و دیگران. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۲ق). تفسیر ابن عربی (تأویلات قاسانی). تصحیح سمیر مصطفی رباب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۸۳). کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی. تصحیح وسام خطاوی. ترجمه و شرح علی زمانی قمشه‌ای. قم: مطبوعات دینی.
- (بی تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
- بونی، احمد (۱۴۲۷ق). شمس المعارف الكبرى. بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات.
- تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق). تفسیر التستری. تحقیق محمد باسل عیون السود. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جنیدی، مؤیدالدین بن محمود (۱۳۸۱). شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- حافظ برسی، رجب بن محمد (۱۴۲۷ق). مشارق انوار الیقین فی اسرار امیر المؤمنین علیه السلام. تحقیق سیدعلی عاشور. قم: ذوی القربی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۷). هزار و یک نکته. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن (۱۴۲۱ق). مسند الدارمی. تحقیق حسین سلیم دارانی. ریاض: دار المغنی.
- شعرانی، عبدالوهاب بن احمد (۱۴۲۶ق). لوائح الانوار القدسیة فی بیان العقود المحمدیه. تصحیح ابراهیم محمد عبدالسلام. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا علیه السلام. تحقیق مهدی لاجوردی. تهران: جهان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۲ق). الرسائل التوحیدیة. بیروت: مؤسسة النعمان.
- غزالی، محمد بن محمد (بی تا). احیاء علوم الدین. بیروت: دار الکتب العربی.
- (۱۴۲۱ق). المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی. تصحیح احمد قبانی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۹۶ق). شرح اسماء الله الحسنی [الوامع البینات]. تصحیح طه عبدالرؤف سعد. قاهره: مکتبة الکلیات الازهریه.
- (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱). رساله النصوص. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۷۲). شرح الاربعین حدیثا. تحقیق و تعلیق حسن کامل ییلماز. قم: بیدار.
- قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۶). شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق). لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام. تصحیح احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبه و علی النجار. قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دار الحدیث.
- گروهی از نویسندگان (۱۴۰۰). اصطلاحنامه عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. تصحیح جمعی از محققان. بیروت: دار احیاء التراث.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۱). شرح دعاء السحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- مهائمی، علی بن احمد (۱۴۲۹ق). مشرع النصوص الی معانی النصوص. تحقیق احمد فرید المزیدی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- میبدی، رشیدالدین احمد بن محمد (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار. تصحیح علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- نظام اعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. تحقیق زکریا عمیرات. بیروت: دار الکتب العلمیه.

## An Analysis of the Foundations of the Realization of Moral Virtue in the Human Soul from the Perspective of Islamic Mystical Ethics

✉ **Alireza Tajik Esma'ili**  / PhD in Philosophy of Ethics, University of Qom [tajikalireza110@gmail.com](mailto:tajikalireza110@gmail.com)  
**Seyed Ahmad Fazeli** / Associate Professor of Philosophy of Ethics, University of Qom  
**Received:** 2024/02/06 - **Accepted:** 2024/08/07 [ahmad.fazeli@gmail.com](mailto:ahmad.fazeli@gmail.com)

### Abstract

The spiritual evolution of man, of which the moral virtues is one of most important and prominent manifestations, is a significant and comprehensive process during which all existential developments, from physical movements, including physical actions and behavior to spiritual changes and advancements, are evidently realized and. Based on their ontological foundations and principles, different epistemological schools have explained the nature and the reason for the developments of existence, and especially the important issue of acquiring perfections and virtues in the comprehensive version of man. These explanations face serious challenges and cause thinkers to struggle finding solutions and offering different explanations. Meanwhile, Islamic mysticism claims to have opened a different perspective without getting trapped in those dilemmas by proposing teachings and principles such as the absolute unity of existence and its intrinsic richness, the pursuit of perfection of explicitness and manifestation, and the essential circular movement in the form of two arcs of ascent and descent, as well as by explaining the collective truth of man in the levels of existence and his journey through the stages of annihilation and everlastingness. Using the analytical-descriptive method, this article has compared and explained the claims of mystics on this subject by referring to the foundations and theories of other schools and stating some of their problems.

**Keywords:** collective truth of man, soul, moral virtue, Islamic mysticism, Sadra'i wisdom, (Mashai') peripatetic philosophy.

## تحلیل مبانی تحقق فضیلت اخلاقی در نفس انسان از منظر اخلاق عرفانی اسلامی

tajikalireza10@gmail.com

ahmad.fazeli@gmail.com

✉ علیرضا تاجیک اسمعیلی /  دکترای فلسفه اخلاق دانشگاه قم

سیداحمد فاضلی / دانشیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۷

### چکیده

تکامل معنوی انسان که اتصاف به فضائل اخلاقی یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین نمودهای آن است، فرایندی است شاخص و جامع که طی آن، همهٔ تحولات وجودی، از حرکات جسمانی، در قالب اعمال و رفتار بدنی تا تغییرات و ترقیات روحانی، محقق و مشهود است. مکاتب معرفتی هر یک بر اساس مبانی و اصول هستی‌شناختی خود، به تبیین چستی و چرایی تحولات هستی و به‌ویژه در موضوع پراهمیت کسب کمالات و فضائل در نسخهٔ جامع آدمی پرداخته‌اند. این تبیین‌ها با تنگناها و چالش‌های دشواری روبه‌روست که حل آنها اندیشمندان را به تکاپو واداشته و توضیحات متفاوتی ارائه داده‌اند. در این میان، عرفان اسلامی نیز مدعی است با طرح آموزه‌ها و اصولی مانند وحدت اطلاق وجود و غنای ذاتی آن، طلب کمال جلا و استجلا و حرکت دورانی ذاتی در قالب دو قوس صعود و نزول، همچنین با توضیح حقیقت جمعی انسان در مراتب هستی و سیر او در منازل فنا و بقا، منظری متفاوت گشوده و در دام آن معضلات گرفتار نیست. این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی با اشاره به مبانی و نظریات نحل‌های دیگر و بیان برخی از مشکلات آنها، به مقایسه و توضیح مدعای عارفان در این باب پرداخته است.

**کلیدواژه‌ها:** حقیقت جمعی انسان، نفس، فضیلت اخلاقی، عرفان اسلامی، حکمت صدرایی، حکمت مشاء.

سرمایه هر اندیشمند و نقطه عزیمت او در تحقیق علمی، واقعیاتی است که وی خواه، ناخواه با آنها مواجه است. تغییرات و تحولات مدام در عالم که در اوج آن، خاک ضعیف توانا شده است و ماء مهین انسانی بینا و دانا و در نهایت، آدم خاکی، مقرب رب العالمین می‌شود، بخشی از این واقعیات است. این مواجهه پرسش‌های اصیلی را در جان طالبان معرفت برمی‌انگیزد؛ از جمله اینکه در سرشت عالم چیست که تغییر و حرکت را - هرچند همراه درد و رنج - ضروری ساخته است؟ این تبدیل و تحول چرا و چگونه روی می‌دهد؟ و مقصد نهایی کجاست؟

دانشمند موحد که مبدأ هستی را واجب‌الوجود حکیم و رحیم می‌داند، ضرورتاً این تحولات را در جهت حصول کمالی برتر می‌شمارد. منظر اعلائی کمال<sup>۱</sup> تخلق انسان به کمالات معنوی و فضیلت‌های اصیل انسانی است. این واقعیت سبب شد تا موضوع «مبانی تحقق فضائل در نفس انسان» یا به بیانی دقیق‌تر، «مبانی تحقق انسان به فضائل» محور و شاخص بررسی و مطالعه هستی‌شناسانه در حرکت تکاملی قرار گیرد. افزون بر این، روند اتصاف انسان به فضائل، جامع همه<sup>۲</sup> تحولات وجودی از حرکات جسمانی تا تحولات روحی و معنوی است.

نکته مهم‌تر اینکه عارفان پاسخ سؤالات مذکور را در تبیین حقیقت انسان - که علت آن در بخش‌های بعد روشن می‌شود - مطرح کرده‌اند و این مقاله نیز درصدد تبیین و مقایسه<sup>۳</sup> نظر عارفان با فیلسوفان است. پاسخ این پرسش‌ها متوقف بر تصویر و فهم جویندگان معرفت از هستی و احکام بالذات آن است. هرگونه تفاوت در نگرش بنیادین به موضوع حقیقت هستی و عالم، چپستی انسان و پیوند واجب و ممکن پاسخ به پرسش‌های مزبور را مختلف یا متعارض می‌سازد.

این نکته سبب شد تا مطالعه<sup>۴</sup> این تحولات از منظر مبادی هستی‌شناسانه پیگیری شود. وجه دیگری نیز از منظر عرفانی در باره<sup>۵</sup> ارتباط کمال با مبدأ هستی و وجود بالذات (یا اصول هستی‌شناسی) قابل طرح است. کمال به‌مثابه غایت حرکات هستی، از سنخ وجود است و با فاعل و محرک اصلی، یعنی مبدأ وجود ارتباط دارد. انسان کامل پیونددهنده<sup>۶</sup> دو سر خط حلقه<sup>۷</sup> هستی است. در تبیین هستی‌شناسانه<sup>۸</sup> تحقق به کمال، باید دو سر خط هستی، یعنی غایت و مبدأ، و چپستی انسان و حرکت او توضیح داده شود.

در این مقاله به سه رویکرد شاخص، یعنی حکمت مشاء، حکمت متعالیه و عرفان نظری توجه شده است. انتخاب این سه رویکرد به علت برتر دانستن نحله‌های معرفتی مذکور در قبال سایر مکاتب الحادی و مادی است. مقاله حاضر درصدد اثبات مدعیات عرفان یا دلایل مطرح‌شده از سوی دیگر نحله‌ها نیست، بلکه آنها را با توضیح مختصری بیان می‌کند تا زمینه<sup>۹</sup> فهم تفاوت و مقایسه فراهم شود.

هدف این نوشتار زمینه‌سازی برای ایضاح مسائل نظری در باره<sup>۱۰</sup> چپستی و تحقق کمال و نیز سلوک با بصیرت در اتصاف به فضائل حقیقی است. برای این منظور، این پژوهش، ابتدا به مبانی وجودشناختی مکاتب فوق و به توضیح

مرام آنها در توجیه هستی‌شناختی تحقق کمال و فضیلت می‌پردازد و در ذیل آن، سؤالات و اشکالاتی را مطرح می‌کند. همچنین در ادامه، با طرح مبانی عرفانی، چگونگی تحقق کمال و فضیلت و پاسخ آن اشکالات را از منظر عارفان و عرفان بیان می‌کند و در پایان، مزیت دستگاه عرفانی را بر دیگر نظام‌ها برجسته می‌سازد.

## ۱. فضیلت و کمال از منظر فیلسوف و عارف

پیش از ورود به بحث و در تکملهٔ مقدمه، بجاست چستی و نسبت فضائل اخلاقی از منظر فیلسوف و عارف تبیین و با هم مقایسه شود. اما ابتدا باید تأکید کرد که این پژوهش درصدد تعریف فضائل و بیان راهبردها و روش‌های عملی اکتساب آنها نیست، بلکه ورای این اکتساب، به دنبال تبیین مبانی هستی‌شناختی تحقق فضیلت در نفس است که موجب اشتداد وجود انسان می‌شود. البته توجه به مبانی رویکردها در این زمینه روشن می‌سازد که چرا اندیشمندان در تعریف «فضیلت» و بیان روش‌های عملی کسب فضائل با یکدیگر تفاوت دارند؟

«فضیلت» همان «کمال» است (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۲۰۹) و کمال هر شیء که «حصول ما ینبغی لما ینبغی» (قاسانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۹۵) است، بستگی به مسئلهٔ چستی و حقیقت شیء دارد. نحله‌های معرفتی با تعریف انسان و تعیین جایگاه او در مراتب هستی، نوع کمال او را تعریف می‌کنند. در فلسفه، حقیقت اصیل انسان از سنخ روح و در نهایت، متعلق به مرتبهٔ عقل است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۵۰۸).

از منظر اخلاق فلسفی، کمال نهایی انسان و مطلوب اصلی کسب اعتدالی است که با جمع بین عفت و شجاعت و حکمت حاصل می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۶).

در نظر عارف، کمال فلسفی از اهداف ابتدایی یا متوسط است، و غایت اصلی تخلق و تحقق به اسماء و صفات الهی است (ابن عربی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۶).

اعتدال فلسفی از لوازم سلوک عرفانی است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۳۸، پاورقی ۱ از حاجی سبزواری). اعتدال در مرتبهٔ خلقی، به موجب «بالعدل قامت السموات و الارض» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۶۶)، استوار کردن بنایی است که تجلیات الهی را تاب بیاورد (بقلی شیرازی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۲۷).

انسان در پرتو معرفت، مطلوب اصلی و محبوب حقیقی را می‌شناسد. سپس با عفت و غیرت تمام، عزم و طلب خویش را معطوف به وصل او می‌دارد، و در این راه از رها شدن از تقیدات مألوف نمی‌هراسد و شجاعانه به آغوش مرگ و فنا می‌رود (آملی، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۱۴۵۳)؛ زیرا حکمت به او آموخته است که باید از جمادی مرد تا نامی شد و کسی از مردن کاستی نمی‌گیرد.

به طور خلاصه، مسئلهٔ مقاله این نیست که فضیلت و کمال اصیل را تعریف کند، یا نشان دهد که کدام رویکرد با مبانی دین هماهنگ‌تر است، بلکه این پژوهش در پی تبیین این ادعاست که رویکردهای غیرعرفانی در تبیین هستی‌شناختی آنچه برگزیده‌اند چه ضعف‌هایی دارند و ضعف‌های آنها در مبانی هستی‌شناختی اجازه نمی‌دهد که تصویری درست از تکامل یافتن موجودات، به‌ویژه موجود انسانی ارائه دهند.



## ۲. منظر هستی‌شناسانهٔ مشائی در باب اتصاف به فضائل

فیلسوف مشائی که به اصیل دانستن وجود منسوب است، وجودات را اموری بسیط، متکثر و متباین به تمام ذات می‌داند که اطلاق وجود بر آنها از قبیل اطلاق مفهوم «عرض» بر اعراض نه‌گانه با تباین ذاتی است (ر.ک. تبریزی، ۱۳۸۶). از جملهٔ این وجودات، وجود واجب واحد حق تعالی است که سختی با ممکنات متکثر ناقص ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۳۷). بر اساس قاعدهٔ «الواحد»، ارتباط مستقیم خداوند با عالم، تنها آفرینش عقل اول است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۳۸) که جایگاه علم حق تعالی به عالم امکان است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۸۵) و نیز همهٔ تأثیرات در عالم به فاعلیت عقل منتهی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۸۰).

جهت تدبیر عقل نسبت به عالم طبیعت و جسم، «نفس» نام دارد (حلی، ۱۳۸۷، ص ۴۲۹) و نفس انسان نیز یکی از مصادیق همین جهت تدبیر است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۰). نفس به‌مثابهٔ حقیقت انسان، از سنخ روح و مجردات است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۰۶۱) که با حدوث بدن، حادث، و به بدن متعلق و منضم می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۳۲).

انسان با افعال و اعمال بدنی و تبدیل احوال به ملکات، به کمال متحلی می‌شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۹۶) و در نهایت، با ترک بدن به مرتبهٔ مجردات ملحق می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۰۵). بدین‌سان، بر مبنای نظام اندیشهٔ مشائی، مبدأ و منتهای انسان‌ها در همین مرتبهٔ عقل تصویر می‌شود و الهی شدن و تقرب انسان به خداوند، چیزی فراتر از قرب عقلی نیست. در نظر فیلسوف مشائی، حرکت و تغییر در ذات و ذاتیات با حفظ و بقای موضوع اول متمم است. او تغییر در ذات را موجب اعدام ذات و حدوث موضوعی جدید می‌داند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۶)، درحالی‌که قوام حرکت به بقای موضوع واحد است. حرکت تنها در برخی اعراض جاری است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۸ و ۴۲۹)، لیکن نه به این معنا که ذات عرض تغییرپذیر است، بلکه به این معنا که اتصاف و عروض عرض بر جوهر محط حرکت است (ارسطو، ۲۰۰۷، ص ۵۸۰). تصویر تحول جوهری در نظر او پیمودن مسافتی است که با زوال عرض سابق و حدوث عرض جدید با حفظ وحدت جوهر روی می‌دهد (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۶ و ۴۲۷). بنابراین آنچه در فرایند کسب کمال و تحقق انسان به فضیلت رخ می‌دهد تغییر عوارض و احوال زودگذر و تبدیل آن به اعراضی پایدار است که آن اعراض پایدار، «ملکات» نامیده می‌شود. افراد انسانی، همه ذات واحد و یکسانی دارند و تفاوت و اختلاف آنها تنها به عوارض خارج از ذات است؛ عوارضی که ملحق به جوهر ذاتی آنان می‌شود.

## ۳. نگاه هستی‌شناختی حکمت متعالیه به نحوهٔ تحقق فضائل

تلقی مشائی از حقیقت هستی، در تبیین مسائل هستی‌شناختی، اشکالات و نارسایی‌هایی داشت. اندیشمندان اسلامی تحت تأثیر تعالیم و حیانی اسلام کوشیدند با شکستن حصار روش و منش مشائی، فضای بازتری برای عقل‌ورزی فراهم سازند و طرحی نو پدید آورند. نهایت این تلاش‌های فلسفی دستاورد صدرالمتألهین یعنی «حکمت متعالیه» است.

محور اصلی حکمت متعالیه کشف و طرح آموزه اصالت وجود است؛ البته اصالت وجودی متفاوت با اصالت وجود مشائی. بنا بر این آموزه، حقیقت وجود حقیقی یک‌گونه و متساخ و واحد به وحدت تشکیکی است که در آن، کثرت به وحدت، و وحدت به کثرت ارجاع می‌یابد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸). مراتب وجود به طور طولی، از اعلی‌المراتب که شدیدترین مرتبه و واجب‌الوجود به ضرورت ازلی است، آغاز شده و تا اضعف مراتب که هیولای اولی و قابلیت محض است، امتداد می‌یابد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۰).

همچنین بر اساس این آموزه، هر مرتبه بالایی، از آن جهت که کمال مادون را به‌طور شدیدتر در خویش دارد، برای مراتب مادون خود در حکم علت است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱۱) و بین آنها حمل حقیقت و رقیقت برقرار است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۰۳، پورقی حاجی سبزواری). نیز معلول عین‌الربط به علت است و اضافه اشراقی با آن دارد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱). بنابراین همه مراتب، جز اعلی‌المراتب، ممکن به امکان فقری و عین‌الربطاند و تنها وجود مستقل و غنی مطلق، وجود واجب حق متعالی است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱).

با طرح اصالت وجود، مبنای حرکت در جوهر نیز مهیا شد. مرتبه مادی در قبال مجردات با وجودی سیال محقق می‌گردد و ماهیات جوهری منتزع از حدود مفروض حرکت موجود جسمانی‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۰۹). حرکت فقط در اعراض نیست، بلکه اعراض چیزی جز شئون جواهر نیستند و حرکت در آنها همان حرکت جواهر است که در تغییر اعراض نمایان می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۰۹). حرکت از آن جهت به عالم جسم متعلق است که در آن فعلیت و قوه مطرح است و قوه به قابل مادی نیازمند است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۷). پس حرکت از اضعف مراتب جسم آغاز و به عالم مجرد و ثبات ختم می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۰۴).

در تصویر حکمت متعالیه، تحقق کمال و فضیلت برای انسان از سنخ تغییر جوهری است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۹۰). وجود انسانی از مرحله جمادی آغاز می‌شود و با طی مراتب نباتی و حیوانی دارای نفس ناطقه می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۶). در این نگاه، دیگر انسانیت در همه افراد نوع اخیر نیست، و نوع واحد نیز به‌شمار نمی‌آید، بلکه در حکم جنسی است که تحت آن انواع متعدد قرار دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۰).

بدین‌سان، تفاوت انسان متحقق به ملکات اخلاقی با کسانی که از این کمالات بهره‌ای ندارند، برخلاف نظر مشائیان، فقط تفاوت در اعراض نیست، بلکه این دو در ذات و جوهر متفاوت‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۴۵). اصالت وجود و اعتباریات ماهیت به همراه تشکیکی بودن وجود، صاحبان حکمت متعالیه را قادر به اثبات و اظهار این نظریه ساخت که وجود واحد متحرک، ممکن است در جوهر خود تغییر کند و به ذات دارای کمالات شدیدتر و افزون‌تر تبدیل شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۷۳).

در این دیدگاه، حقیقت انسان همانند عقیده مشائیان از سنخ مجردات روحانی است و تکامل او با حرکت جوهری در نهایت، به عالم عقل ختم می‌شود و در صورت مجرد شدن، دیگر حرکت و استکمال آن ممکن نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۹۶-۹۸).

## اشکالات دو دیدگاه

در این قسمت، عمدتاً به اشکالاتی اشاره می‌شود که دو دیدگاه پیشین در باب موضوع مقاله با آن مواجه‌اند. ابتدا باید یادآور شد که موجود متکاملی مانند انسان، با افزوده شدن و دریافت امر جدید تکامل می‌یابد. پس فضیلت باید امری وجودی باشد که در وهله نخست، مفقود است. برای پیدایش این کمال، ابتدا دو فرض متصور است:

نخست اینکه انسان با فعل و اعمال بدنی، یا به عبارت دیگر، با معلولات خویش به کمال یا فضیلت اخلاقی متحقق شود. دوم اینکه کمال یا فضیلت اخلاقی از ناحیه علل عالی به انسان افزوده گردد و اعمال و حرکات جسمانی معد آن باشند. فرض نخست به‌طور بدیهی باطل است؛ زیرا ممکن نیست که علت از معلولی کمال حاصل کند که همه هویت آن معلول را خودش محقق ساخته و بدان اعطا کرده است، خواه معلول متباین با آن باشد، خواه هم‌سنخ با آن، بلکه باید گفت: در علیت حقیقی، معلول، حتی به نحو قابل و اعدادی نیز نمی‌تواند به تکامل علت کمک کند؛ زیرا خود قابلیت و اعداد را نیز علت به معلول اعطا می‌کند. تنها فرض باقی‌مانده این است که علّیت علت تنها برای کمال بخشیدن و افزوده به معلول شکل بگیرد. اگر درباره فاعل انسانی نقش اعمال و رفتار برای تکامل انسان پذیرفته شده باشد، این نقش از باب ایجاد قابلیت در معلول و اعداد او برای قبول فاعلیت و افزاضه علت است (صدرالمؤمنین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۹۱).

حال اولین سؤالی که در این مقام به ذهن می‌آید این است که چرا علت باید در جهت ایجاد و تکامل امر معدوم غیرمتساخ اقدام کند یا منتزل شود؟ مشائیان و فیلسوفان حکمت متعالیه درباره علّیت واجب‌الوجود، هریک با مذاق خود به این پرسش پاسخ داده‌اند که البته پاسخ‌های آنها از موضوع اصلی پژوهش در این مقاله خارج است. ولی درخصوص موضوع مقاله، آیا طبق مبنای تباین وجودی مشاء یا وحدت تشکیکی حکمت متعالیه می‌توان تحقق معلول به کمالات ثانوی را توسط علّیت مبادی عالی تصویر و تصحیح کرد؟

پاسخ این سؤال منفی است؛ زیرا هر دو گروه وحدت و بساطت وجود را مسلم می‌دانند؛ یعنی چه وجودات متباین و چه مراتب وجود ضعیف یا شدید، از جهت وجودشان، واحد و بسیط‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸). پس چگونه می‌توان با ضمیمه کردن یک امر وجودی به انسان، وجود او را شدت بخشید و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر فرا برد و آن را کامل کرد؟ زیرا این دو وجود متباین یا متعلق به دو مرتبه، هرگز نمی‌توانند ملاک موجودیت را که وحدت و بساطت است، به دست آورند و موجود شدیدتر را حاصل کنند، بلکه هر موجودی به هر نحو که وجود و کمال اولیه را یافت، تا باقی است، با همان وجود بسیط‌اش باقی است و ضعف یا شدت وجودی برایش بی‌معناست. بنابراین متحقق شدن انسان به فضائل اخلاقی و کامل شدن و ارتقای وجودی که امری وجدانی و بدیهی است، با این مبانی فلسفی قابل توضیح نیست.

ممکن است گفته شود: اعراض و کمالات شئون وجودی انسان صاحب کمال‌اند که در تحلیل ذهنی، دو وجود تلقی می‌شوند، ولی درواقع، همه به یک وجود واحد موجودند. در پاسخ باید توجه کرد که این سخن صحیح مربوط به یک موجود بالفعل با کمالات موجود فعلی است، نه موجود فاقد کمالی که ابتدا باید کمال معدوم در او تحقق و وحدت یابد تا سپس بتوان آنها را واحد دانست. این در حالی است که بحث درباره امتناع چنین وحدتی است.

همچنین ممکن است گفته شود: با قبول حرکت جوهری می‌توان این مسئله را حل کرد؛ زیرا در تمام مراحل تحقق به کمال، انسان دارای یک وجود واحد سیال است.

این پاسخ با این اشکال مواجه است که اگر وجود واحد انسان تمام آن وجود سیال است، در این صورت، وجود قائل شدن در اثنای مسیر برای انسان صرفاً فرض و اعتبار است. انسان ناموجود حکم واقعی نمی‌پذیرد و انتظار کمال یافتن یا توصیه به تلاش برای تکامل در حین و بعد از حرکت درباره او بی‌معناست، درحالی که هنگام کسب فضائل، انسان و حرکت او حقیقتاً موجود است و احکام واقعی می‌پذیرد، نه احکام فرضی و اعتباری.

مشکل دیگر این دو دیدگاه آن است که حرکت را به عالم ماده نسبت داده‌اند و در عالم مجرد حرکت تصویر نشده است، درحالی که تکامل اصلی انسان مربوط به ترقیات روحی و معنوی است که با جسمانیات بیگانه است و مراتب بسیار دارد. با توجه به این اشکالات، به نظر می‌رسد باید تصویر دیگری را طرح کرد و در مبانی هستی‌شناسی مسلم دانسته‌شده این دو گروه از نو اندیشید.

#### ۴. مبانی هستی‌شناسی تحقق به کمال از منظر عرفان نظری

از منظر عرفان نظری، وجود دارای وحدت اطلاقی است (قنوی، ۲۰۱۰، ص ۲۰). منظور از این وحدت، وحدت مقابل کثرت نیست، بلکه وجود با وحدت اطلاقی، در عین اینکه مقید به وحدت یا کثرت نیست، تحقق‌بخش کثرت و وحدت متقابل است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۳۱ و ۳۳۲). در نگاه عرفانی، کثرت تباینی ماهوی و مراتب تشکیکی هیچ‌یک نفی نمی‌شود. وجود در عین تحقق بخشیدن به ماهیات متباین یا امتداد در مراتب تشکیکی، به‌خودی‌خود، نه کثرت تباینی دارد و نه امتداد تشکیکی (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۵ و ۴۶). فرط بی‌قیدی سبب می‌شود که هم این باشد و هم آن، و نه این باشد و نه آن! این وجود، تنها به حکم تعینات و مراتب ظاهر می‌شود. پس در حقیقت، مراتب و ماهیات‌اند که به حکم خاص خود مقیدند و وجود به همان نحو آنها را ظاهر می‌سازد (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۱ و ۸۲).

هرچند نسبت وجود به همه تعینات و مراتب علی‌السویه است (قنوی، ۱۳۹۰، ص ۷)، ولی تعینات و مراتب احکام و رسوم خاص خود را دارند؛ یعنی ممکن، خلق، کثرت و تفصیل نمی‌توانند قبل از وجوب، خالق، وحدت و اجمال محقق شوند. بنابراین اولین مرتبه و تعینی که وجود در آن متجلی می‌شود، مرتبه وحدت حقیقی است که در آن همه حقایق به نحو جمعیت و اجمال محقق‌اند. این مرتبه در عرفان به مرتبه ذاتی، غای مطلق، کمال ذاتی و حقیقت انسانی موسوم است (قیصری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۴).

اجمال حقایق موجب خفا و غیبت حقایق و کمالات بی‌شمار در این مرتبه می‌شود (قیصری، ۱۳۸۲، ص ۴۸). پس در عین ظهور، اولین مرتبه غیب نیز هست. به اقتضای حکم این مرتبه - نه وجود به‌خودی‌خود - که واجد کمال ذاتی وحدانی و بی‌نهایت کمال تفصیلی مخفی است (فرغانی، ۱۳۹۰، ص ۲۴)، طلب و حرکتی برای تحقق و ظهور در مرتبه‌ای که جامع وحدت و کثرت یا اجمال و تفصیل باشد، شکل می‌گیرد (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۳۹۰).

این طلب همان حرکت حبی ذاتی است که به کمال جلا و استجلا تعلق گرفته است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳). کمال جلا و استجلا ظهور وجود در مرتبه‌ای بالفعل است که بتواند هرگونه کمالی را که مرتبه ذات از خود بروز می‌دهد، آشکار کند. این مرتبه همان وجود انسانی یا کون جامع و نسخه مختصر همه عوالم تفصیلی است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳؛ جندی، بی تا، ص ۱۵۸).

بنابراین مطلوب بالذات و اصیل برای کمال جلا و استجلای ذاتی و حرکت حبی اصلی، موجود شدن حقیقت انسانی، یعنی انسان کامل است (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۴۲). به همین سبب، نام دیگر این مرتبه وحدانی جمعی «حقیقت محمدی» است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۶).

تحقق کثرت و تفصیل با وحدت ذاتی مناسبتی ندارد و برای مرتبه ذات مطلوب اصلی به شمار نمی‌آید؛ ولی وجود بخشیدن به موجودی که قرار است جامع وحدت و کثرت و مقصود بالذات باشد، جز با تحقق کثرت و جمع کثرات و رجوع آنها به وحدت میسر نیست. بنابراین حرکت ذاتی، در دایره نزول وجود وحدانی به کثرات و رجوع و صعود به مرتبه وحدانی ترسیم می‌شود. این حرکت دوری ذاتی، حکم وجود مقید به مراتب یا حقیقت انسانی است، نه وجود مطلق (قیصری، ۱۳۸۲، ص ۵۲۸). همچنین این دور اقتضای ذاتی ظهور در تعیناتی است که نمی‌تواند در عرض هم ظاهر شوند و در یک مرتبه، تمام وجود و کمالات آن را اظهار کنند.

با این مقدمات روشن می‌شود که همه حرکات هستی، از تنزل وجود تا مرز عدم و تحقق ذره جسمانی و همه تراکیب و تحولات در عالم، تا رسیدن انسان به کمال نهایی، محصول یک حرکت ذاتی کلی در تمام مراتب وجود است. همه مراتبی که در عالم موجود می‌شوند - در واقع - ظاهرکننده صفات و کمالات حق متعال اند؛ یعنی هرچه در عالم بر اثر حرکت حبی پدید می‌آید، از یک سو افزای و تحقق بخشی به معلولات و تکامل وجودی آنهاست، و از سوی دیگر، نمایان کننده اسماء و صفات حق متعال است.

در این دستگاه، انسان مجلا و مرآت ظهور حق است. فعل و رفتار انسانی که فاعل با مدد حق تعالی به انجام آنها موفق می‌شود، قابلیت او را ترقی می‌بخشد. این حرکات جسمی و حالات و معارف روحی، همه اجزای وجود و قالب مرآت انسانی اند که اجتماع آنها منجر به تشکیل مزاجی جدید و قبول فیض جدید می‌گردد و در گام بعد، همین فیض و احوال و اعمال ناشی از آن موجب افزایش اجزای جدید و تشکیل مزاجی برتر و قبول تجلی و فیضی اتم می‌شود، و به همین صورت، چرخه ادامه می‌یابد تا انسان به مرتبه اعلای کمال دست یابد و در سیری بی‌پایان، به بی‌نهایت اشخاص کمال متحقق گردد. همه انسان‌ها هر یک بخشی از اسماء و صفات الهی را مظهریت می‌کنند و در واقع شانی از شئون انسان کامل اند؛ «أَرْوَاحُكُمْ فِي الْأَرْوَاحِ وَ أَنْفُسُكُمْ فِي النُّفُوسِ» (قمی، ۱۳۹۵، فرازی از زیارت جامعه کبیره).

با تصویر هستی‌شناختی ارائه شده از عرفان نظری، مشخص شد که حرکت و ویژگی ذاتی وجود متعین در مراتب است و مختص عالم جسمانی نیست. همچنین نقش اعدادی و قابلیت‌ساز اعمال و احوال برای دریافت فیض کامل تر،

روشن شد. در این تصویر، وجود گرفتارِ تباین یا وحدتِ سنخی و شدت یا ضعف نیست تا در تکامل بخشی دچار مشکل باشد. انسان در مرتبهٔ ضعیف، دقیقاً با همان وجودی محقق است که در مرتبهٔ کمال و شدت. وجود نیز تغییر نمی‌کند، بلکه همان گونه که ضعف انسان را حکایت کرد کمال او را نیز حکایت می‌کند.

مراتب فنا و بقا در یک نگاه، چیزی جز حرکت جوهری انسان نیست که در هر آن از فعلیت سابق می‌میرد و به حکم تجلی جدید بقا می‌یابد. برای عموم انسان‌ها حرکت وجود و خلق جدید قابل یافت نیست، بلکه آنان تغییرات کلی (نظیر رفتن از دنیا به آخرت) را مشاهده می‌کنند، درحالی که همهٔ تحولات انسان، فنا از سابق و بقا به مرتبهٔ لاحق است. وجود در عین حرکت ذاتی‌اش که ناشی از حکم تقید به مراتب است، گرفتار این نیست که تحقق آن منوط به اتمام مراحل حرکت باشد، بلکه در عین ظهور دادن به حرکت به همهٔ مراتب و مقاطع نیز حقیقتاً ظهور و تحقق می‌بخشد و احکام آنها را در مرتبهٔ عین و علم متجلی می‌سازد (قیصری، ۱۳۸۲، ص ۸۲). در نهایت، حرکت ذاتی دوگونه کارکرد دارد:

نخست. برحسب حق تعالی که فاعل مطلق است، موجب کمال در ظهور می‌گردد. ظهور تنها در تعینات و فقط با حرکت دوری امکان دارد و حرکت دوری در حکم ذاتی برای کمالی به نام «ظهور» است و خداوند جامع کمالات، خود دارای این کمال نیز هست.

دوم. حرکت دوری موجب تکامل وجودی انسان به مثابهٔ فعل و معلول حق تعالی است. این معلول با طی تمام مراتب ضعیف و شدید، جامع بالفعل جمیع مراتب و موجودی مناسب برای درک و اظهار تجلیات حق می‌گردد.

### نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش تبیین و مقایسهٔ نظر عارفان با فیلسوفان در باب مبانی تحقق فضائل در نفس انسان یا به بیان دقیق‌تر، «مبانی تحقق انسان به فضائل» بود. در همین زمینه، مبانی هستی‌شناختی دو نحلهٔ سترگ فلسفهٔ اسلامی، یعنی حکمت مشاء و حکمت صدرایی بررسی شد و نقاطی از آنها که نیازمند بررسی و تقویت است، بازشناسی گردید. در گام بعد، این مبانی و آموزه‌ها از منظر دستگاه عرفان اسلامی بررسی و با دیدگاه‌های مزبور در نحله‌های اصلی فلسفهٔ اسلامی مقایسه شد و در این زمینه، قوت‌های تبیینی عرفان اسلامی برجسته گردید.

در مسیر پژوهش، ابتدا به چپستی فضیلت اخلاقی از منظر فیلسوف و عارف و تفاوت آن دو اشاره شد. نیز بیان شد که در فلسفه، حقیقت اصیل انسان از سنخ روح و در نهایت، متعلق به مرتبهٔ عقل، و مطلوب اصلی کسب اعتدال است. ولی در نظر عارف، کمال فلسفی از اهداف ابتدایی یا متوسط است و غایت اصلی تخلق به اسماء و صفات الهی است.

فیلسوف مثنائی وجودات را اموری بسیط، متکثر و متباین به تمام ذات می‌داند که اطلاق وجود بر آنها از قبیل اطلاق مفهوم عرض بر اعراض نُه‌گانه با تباین ذاتی است، و از جملهٔ این وجودات، وجود واجب واحد حق تعالی است که سنخیتی با ممکنات متکثر ناقص ندارد و ارتباط آن با ممکنات آفرینش از طریق عقل اول است و ارتباط علمی و عملی با آنها نیز تنها از همین رهگذر صورت می‌گیرد.

نفس نیز به عنوان حقیقت انسان از سنخ مجردات است که با حدوث بدن، حادث می‌شود و به بدن تعلق می‌گیرد. انسان با افعال و اعمال بدنی و تبدیل احوال به ملکات به کمال متحلی می‌شود و در نهایت، با ترک بدن به مرتبه مجردات ملحق می‌گردد. بدین‌سان، بر مبنای نظام اندیشه مشائی، مبدأ و منتهای انسان‌ها در همین مرتبه عقل تصویر می‌شود و الهی شدن و تقرب انسان به خداوند، چیزی فراتر از قرب عقلی نیست.

آنچه در فرایند کسب کمال و تحقق انسان به فضیلت رخ می‌دهد تغییر عوارض و احوال زودگذر و تبدیل آنها به اعراضی پایدار یا همان ملکات است. در این دستگاه، افراد انسانی، همه ذات واحد و یکسانی دارند و تفاوت و اختلاف آنها تنها به عوارض خارج از ذات است؛ عوارضی که ملحق به جوهر ذاتی آنان می‌شود.

اما در دستگاه صدرایی، وجود حقیقتی یک‌گونه و متساخ و واحد به وحدت تشکیکی است که در آن، کثرت به وحدت و وحدت به کثرت رجوع می‌کند.

حرکت از اضعف مراتب جسم آغاز می‌شود و به عالم مجرد و ثبات ختم می‌گردد. تحقق کمال و فضیلت برای انسان از سنخ تغییر جوهری است. وجود انسانی از مرحله جمادی آغاز می‌شود و با طی مراتب نباتی و حیوانی دارای نفس ناطقه می‌گردد. در این نگاه، انسانیت در همه افراد نوع اخیر نیست، بلکه در حکم جنسی است که تحت آن انواع گوناگون قرار دارند. بدین‌سان، تفاوت انسان متحقق به ملکات اخلاقی با انسان بی‌بهره از این کمالات، برخلاف نظر مشائیان، تفاوت در ذات و جوهر است.

بر اساس مبانی حکمت متعالیه همچنین وجود واحد متحرک، ممکن است در جوهر خود تغییر کند و به ذات دارای کمالات شدیدتر و افزون‌تر تبدیل شود. در این دیدگاه، حقیقت انسان همانند عقیده مشائیان از سنخ مجردات روحانی است و تکامل او با حرکت جوهری در نهایت، به عالم عقل ختم می‌شود، و در صورت مجرد شدن، دیگر حرکت و استکمال آن ممکن نیست.

چالش پیش‌روی هر دو مکتب فلسفی مزبور این است که بر اساس مبانی‌شان نمی‌توان تحقق معلول به کمالات ثانوی را توسط علیت مبادی عالی تصویر و تصحیح کرد؛ زیرا هر دو گروه، وحدت و بساطت وجود را مسلم می‌دانند؛ یعنی چه وجودات متباین و چه مراتب وجود ضعیف یا شدید، از جهت وجودشان، واحد و بسیطاند و نمی‌توان با ضمیمه کردن یک امر وجودی به انسان، وجودش را شدت بخشید و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر فرا برد و آن را کامل کرد.

چالش دیگر پیش‌روی دو حکمت‌مشاء و متعالیه ناظر به تصویر حرکت در عالم مجردات است، درحالی‌که مراتب اصلی تکامل انسان ناظر به ترقیات روحی و معنوی است.

در برابر چالش‌های فراروی دو دستگاه فلسفی مزبور، نظام عرفانی پاسخ‌های درخور توجهی دارد. در دستگاه عرفان، اولین مرتبه و تعیینی که وجود در آن متجلی می‌شود، مرتبه ذاتی یا حقیقت انسانی است. اقتضای این مرتبه شکل‌گیری حرکت حبی ذاتی است که به کمال جلا و استجلا تعلق می‌گیرد. مطلوب بالذات حرکت حبی اصلی

تحقق انسان کامل است، و وجود یافتن این انسان، یعنی موجودی که قرار است جامع وحدت و کثرت باشد، جز با تحقق کثرت و جمع کثرات و رجوع آنها به وحدت میسر نیست.

این امر مهم از طریق حرکت ذاتی در دایره نزول وجود وحدانی به کثرات و رجوع و صعود به مرتبه وحدانی ترسیم می‌شود. این حرکت و دور، اقتضای ذاتی ظهور در تعیناتی است که نمی‌توانند در عرض هم ظاهر شوند و در یک مرتبه، تمام وجود و کمالات آن را اظهار کنند.

بر این اساس، همه حرکات هستی محصول یک حرکت ذاتی کلی در تمام مراتب وجودند. همه مراتبی که در عالم موجود می‌شوند - در واقع - ظاهرکننده صفات و کمالات حق متعال اند؛ یعنی هرچه در عالم بر اثر حرکت حبی پدید می‌آید، از یک سو افاضه و تحقق بخشی به معلولات و تکامل وجودی آنهاست، و از سوی دیگر، نمایان کننده اسما و صفات حق متعال است.

در این دستگاه، انسان مجلای ظهور حق است و فعل و رفتار قابلیت او را ترقی می‌بخشد. این حرکات جسمی و حالات و معارف روحی، همه اجزای وجود و قالب مرآت انسانی اند که اجتماع آنها منجر به تشکیل مزاجی جدید و قبول فیض جدید می‌گردد و در گام بعد، همین فیض و احوال و اعمال ناشی از آن موجب افزایش اجزای جدید و تشکیل مزاجی برتر و قبول تجلی و فیضی اتم می‌شود و به همین صورت چرخه ادامه می‌یابد تا انسان به مرتبه اعلای کمال دست یابد و در سیری بی‌پایان، به بی‌نهایت اشخاص کمال متحقق گردد.

بنا بر این تصویر، حرکت مختص عالم جسمانی نیست، بلکه ویژگی ذاتی وجود متعین در مراتب است. همچنین نقش اعدادی و قابلیت‌ساز اعمال و احوال برای دریافت فیض کامل‌تر، روشن شد. در این تصویر، وجود گرفتار تباین یا وحدت سنخی و شدت یا ضعف نیست تا در تکامل بخشی دچار مشکل باشد. انسان در مرتبه ضعیف دقیقاً با همان وجودی محقق است که در مرتبه کمال و شدت، وجود نیز تغییر نمی‌کند، بلکه همان‌گونه که ضعف انسان را حکایت کرد، کمال او را نیز حکایت می‌کند.

در نهایت، حرکت ذاتی دو گونه کارکرد دارد: در جانب حق تعالی، موجب کمال در ظهور می‌گردد؛ و در جانب انسان، موجب تکامل وجودی او به مثابه فعل و معلول حق تعالی می‌شود. این معلول با طی تمام مراتب ضعیف و شدید، جامع بالفعل جمیع مراتب، و موجودی مناسب برای درک و اظهار تجلیات حق می‌گردد.




## منابع

- آملی، سیدحیدر (۱۳۹۴). *نص النصوص فی شرح الفصوص*. تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷). *احوال النفس*. پاریس: دار بیبیون.
- (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محیی الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر.
- (۱۳۸۳). *کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنى*. تحقیق علی زمانی قمشه‌ای. قم: مطبوعات دینی.
- ارسطو (۱۳۸۵). *مابعد الطبیعه*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- (۲۰۰۷). *الطبیعه*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قاهره: المرکز القومي للترجم.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۴۲۸ق). *تقسیم الخواطر*. تصحیح احمد فرید المزیدی. قاهره: دارالآفاق العربیه.
- بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل*. تهران: دانشگاه تهران.
- تبریزی، رجبعلی (۱۳۸۶). *الاصل الاصل (اصول آصفیه)*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- جندی، مؤیدالدین (بی تا). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۷). *اسرار الخفیه فی علوم العقلیه*. قم: بوستان کتاب.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. قم: مکتبه المصطفوی.
- (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل*. قم: بوستان کتاب.
- (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمه*. قم: جامعه مدرسین.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۱). *آراء اهل المدینه الفاضله*. تقدیم و تعلیق نادر البیرنصری. بیروت: دارالمشرق.
- فرغانی، سعید بن محمد (۱۳۹۰). *منتهی المذکرک (شرح تائیه ابن فارض)*. قم: آیت اشراق.
- قاسانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق). *لطائف الأعلام فی اشارات أهل الإلهام*. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۹۵). *مفاتیح الجنان*. تهران: فرحان.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۹۰). *رساله النصوص*. تهران: اشراق.
- (۱۳۷۱). *النصوص*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۲۰۱۰). *مفتاح الغیب*. تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- (۱۳۸۱). *رسائل قیصری*. تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۸۲). *شرح فصوص الحکم*. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.



## A Mystical-Ontological Analysis of Near-Death Experiences

✉ **Hamidreza Goudarzi**  / PhD student of the Philosophy of Religion, The Imam Khomeini Institute for Education and Research [goudarzi@yahoo.com](mailto:goudarzi@yahoo.com)

**Alireza Kermani** / Associate Professor of Mysticism Department, The Imam Khomeini Institute for Education and Research [kermania59@yahoo.com](mailto:kermania59@yahoo.com)

**Received:** 2024/09/08 - **Accepted:** 2024/10/14


### Abstract

Many people from different cultures and at different ages have had unusual experiences or found special spiritual states at some point in their lives due to the cessation of vital signs. These experiencers claim that they left the body, entered a transmatural, transcendent aspect, and returned to the body after gaining the experience. Based on mystical ontology and anthropology, which considers presence of the Imagination as one of the five presences, regards man as the most universal being, and attributes to him powers such as imagination - Near-Death Experiences can be explained as follows: in these individuals, connection to the body is cut or reduced and the experiencer is transferred to the detached imaginal world through the conjoined imaginal world (the level of human imagination). Accordingly, what the experimenters have seen, heard, touched, tasted, or smelled in the detached imaginal world through conjoined imagination has all been through their internal senses.

**Keywords:** Idea, near-death experience, mystical intuition, conjoined imagination, detached imagination.

## تحلیل هستی‌شناسانه عرفانی تجربه‌های نزدیک به مرگ

goudarzi@yahoo.com

✉ حمیدرضا گودرزی /  دانشجوی دکتری فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

kermania59@yahoo.com

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

دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳

### چکیده

انسان‌های بسیاری با فرهنگ‌های مختلف و در سنین متفاوت در مقطعی از زندگی خود، بر اثر قطع علائم حیاتی، تجارب نامتعارفی داشته یا حالات معنوی ویژه‌ای پیدا کرده‌اند. این تجربه‌گران، خود مدعی شده‌اند که در این تجارب، بدن را ترک کرده و وارد وادی فرامادی شده‌اند و پس از کسب تجارب یادشده، دوباره به بدن بازگشته‌اند. بر پایه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی - که حضرت مثال را یکی از حضرات خمس و انسان را جامع حضرات و کون جامع دانسته و برای او قوایی همچون خیال قائل‌اند - می‌توان تجارب مزبور را این‌گونه تبیین کرد: افراد یادشده با قطع یا کاهش علقه به بدن، به وساطت مثال متصل (مرتبه خیال انسان) به عالم مثال منفصل منتقل شده، صاحب تجاربی خاص شده‌اند. بر این اساس، تجربه‌گران آنچه را با مثال متصل در منفصل دیده یا شنیده یا لمس کرده یا چشیده یا بوئیده‌اند، همگی با کمک حواس باطنی ایشان بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** حضرت خیال، تجربه نزدیک به مرگ، شهود عرفانی، خیال متصل، خیال منفصل.

افراد متعددی با سنین، فرهنگ و جنسیت‌های مختلف مدعی‌اند در مقطعی از زمان زندگی خود، بر اثر مرگ زیستی و طبیعی، خروج روح از بدن و گاه از عالم مادی، کسب حالات معنوی و آگاهی‌های متفاوت و نامتعارف و در نهایت، بازگشت به بدن را تجربه کرده‌اند که با توجه به کثرت افراد و تنوع جغرافیایی این تجارب، اطمینان زیادی به صدق کلامی آنها حاصل می‌گردد، هرچند صدق منطقی و مطابقت آنها با واقعیت نیازمند بررسی بیشتر است.

درخصوص مؤلفه‌های این تجارب، اختلاف نظر وجود دارد تا جایی که برخی از صاحب‌نظران تا پانزده مؤلفه را برشمرده‌اند (ورقسه و مودی، ۲۰۰۹، ص ۱۱). با وجود این اختلاف، سه مؤلفه ذکرشده (خروج از بدن، کسب آگاهی‌های متفاوت و نامتعارف، بازگشت و توجه به بدن) مدنظر اندیشمندان است (مودی، ۱۳۷۳، ص ۳۲؛ فوکس، ۲۰۰۳، ص ۴۳؛ والارینو، ۱۹۸۰، ص ۴۰).

هاموند از محققان این تجارب می‌گوید: خروج از بدن بعد از مرگ طبیعی عنصر مشترک این تجارب است (هاموند، ۱۳۷۴، ص ۲۷). این افراد همچنین با داشتن حالاتی، مانند احساس آرامش و صف‌ناپذیر، دیدن نور خیره‌کننده، دیدار با موجودات روحانی، مرور رخدادها و حوادث زندگی و غیر آن موجودیت غیر جسمانی خود را درک کرده و از آن آگاهی کامل یافته (اعتمادی‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲) و در نهایت به زندگی فیزیکی خود ادامه می‌دهند (مودی، ۱۹۷۷، ص ۱۲۴).

پدیده تجربیات نزدیک به مرگ با انتشار کتاب *زندگی پس از زندگی* (Life After Life) ریموند مودی (۱۹۷۵) فیلسوف، پزشک و روان‌شناس امریکایی علاقه و توجه عموم را جلب کرد (وولف، ۱۳۸۶، ص ۸۲۶). در جامعه علمی، مودی اولین کسی نبوده که با این مسئله روبه‌رو شده است؛ زیرا چندین اثر در این زمینه قبل از ایشان وجود دارد. بر این اساس، مودی از جهت تحقیق روشمند پیرامون NDE اولین نفر است (لانگ و پری، ۲۰۱۱، ص ۱۰).

از این تجربیات تحلیل‌های متفاوت طبیعی و روان‌شناختی ارائه شده است (مودی، ۲۰۰۱، ص ۳۲). برخی آنها را یک پدیده طبیعی دانسته و برخی دیگر ناشی از واکنش روانی تجربه‌گران شمرده‌اند. این‌گونه تحلیل‌ها علاوه بر اینکه قادر نیستند همه ابعاد و اضلاع تجارب را تبیین کنند و با انسان‌شناسی درست ناسازگارند، با این مسائل بی‌پاسخ نیز مواجه‌اند: الف. چگونه افرادی که در اتاق عمل، تجربه نزدیک به مرگ داشته‌اند، گزارش‌های کامل و مفصلی از عملیات نجات و آنچه پزشکان انجام داده‌اند، ارائه می‌کنند؟

ب. چگونه چنین افرادی با وجود اینکه جسم آنها در اتاق عمل و تحت عملیات نجات است، توانسته‌اند اتفاقات اتاق‌های مجاور و امور مادی دیگر را شرح دهند؟ (مودی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۸).

تحقیق حاضر در تلاش است تحلیلی معقول و فراگیر از این تجربیات ارائه کند. به همین سبب از مبانی هستی‌شناسانه عرفانی، به‌ویژه عالم مثال و ویژگی‌ها و اقسام آن، همچنین مبانی انسان‌شناسانه عرفانی و به طور خاص ساحت نفسانی و چند امر مرتبط با آن بهره برده است؛ مانند: الف) مراتب نفس؛ ب) نحوه تعامل و ارتباط این ساحت با قوای باطنی و به‌طور ویژه قوه خیال؛ ج) نحوه و میزان تأثیرپذیری ساحت نفسانی از پیش‌داشته‌ها؛ د) نحوه ادراک نفس و میزان نقش‌آفرینی قوا در ادراک؛ ح) نحوه ارتباط نفس با بدن.

این درحالی است که تبیین‌های طبیعت‌گرایانه به این مبانی توجه نداشته و کوشیده‌اند این پدیده را در ساحت جسمانی و بدنی انسان خلاصه و تحلیل کنند.

### ۱. عوالم هستی و عالم مثال

بیشتر عارفان در نگاه هستی‌شناسانه خود، وجود را مختص ذات خدا دانسته و برای غیر الله، وجودی حقیقی قائل نیستند و آنها را تنها مظاهر و تجلیات خدا می‌دانند (قونوی، ۲۰۱۰، ص ۲۲؛ مهائمی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۰۹). در این تفکر، وجود در مقام تجلی و ظهور، دارای مراتب و درجات متعددی است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۴). چنین وجودی به صورت نزولی از غیب مطلق آغاز شده و به عالم برزخ رسیده است و از مسیر آن به عالم ملک و ماده ختم می‌شود. به بیان قیصری اولین حضرات کلیه حضرت غیب مطلق است که عالم آن عالم اعیان ثابته است و در مقابل این، حضرت شهادت مطلق قرار دارد که عالم آن عالم ملک و شهادت است... عالم نزدیک به شهادت، عالم مثال است... عالم ملک مظهر عالم جبروت، یعنی عالم مجردات است که این عالم، خود مظهر عالم اعیان ثابته است که او نیز مظهر اسماء الهی و حضرت واحدیه بوده که او نیز مظهر حضرت احدیت است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۰؛ اسیری لاهیجی، ۱۳۱۲، ص ۸۸).

یکی از عوالم در نظام هستی از منظر عارفان، عالم برزخ است که واسطه میان عالم عقل و عالم ماده به‌شمار می‌رود. عالم برزخ یا مثال در یک تقسیم‌بندی به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌شود. مثال منفصل مستقل از نفس انسانی و عالم مثال متصل یا عالم خیال وابسته به نفس انسانی است. به بیان دیگر، اولی مرتبه برزخی عالم و دومی مرتبه برزخی انسان است، هرچند به بیان عارفان، مثال متصل در مقایسه با عالم مثال منفصل، مانند جدولی از یک نهر و بحر عظیم است (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴).

مثال متصل و منفصل از جهت واقعیت داشتن یا نداشتن به معنای مطابقت صورت با عین خارجی با یکدیگر متفاوت‌اند. موجودات برزخ متصل می‌توانند صرفاً ساخته خیال انسانی بوده و واقعیت خارجی نداشته باشند، برخلاف موجودات برزخ منفصل که واقعی بوده و در عالم مستقلی قرار دارند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۶؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۳۱). چنان که در ادامه خواهد آمد، از یک‌سو مثال انسان و مثال عالم ویژگی‌های مشترکی دارند و از سوی دیگر بنا بر استقرا و مراجعه به آثاری که تجارب را جمع‌آوری کرده‌اند، تجربه‌گران برای تجارب خود، ویژگی‌ها و خصوصیات را مطرح می‌کنند. بررسی ویژگی‌های تجارب نزدیک به مرگ و مقایسه آنها با ویژگی‌های مشترک مثال انسان و مثال عالم نشان می‌دهد میان آنها همخوانی وجود دارد. نتیجه اولیه از این همخوانی پذیرش وقوع این تجارب در عالمی غیرمادی (یعنی مثال و خیال انسان یا مثال عالم) است؛ به این معنا که فرد ممکن است در فضای مثال خودش یا مثال عالم خود قرار گرفته باشد.

در ادامه چند ویژگی مشترک مثال انسان و عالم از یک‌سو و تجربیات نزدیک به مرگ از سوی دیگر را ذکر می‌کنیم تا میزان همخوانی این دو هویدا گردد:

## ۲. ویژگی‌های عالم مثال و مقایسه آن با تجارب نزدیک به مرگ

یک) در هر دو مثال حیات و آگاهی وجود دارد (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۵) و حیات و آگاهی این دو مثال متعالی‌تر از حیات مادی بوده و در واقع، نسبت حیات در عالم مادی، دنیایی و ظاهری با حیات در عالم وراى آن، همانند خواب در مقابل بیداری است (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۴۴) و این یعنی: حیات و آگاهی حقیقی در وراى عالم ماده و حس و هنگامی است که انسان وارد مثال خود یا عالم می‌شود (همدانی، بی‌تا، ص ۶۲۹). به همین خاطر نباید حیات و آگاهی را محدود به عالم ماده دانست.

دو) موجودات مثالی امتداد مثالی و برزخی دارند؛ زیرا موجودات مثالی در مراحل تنزلی بعد از موجودات عقلی قرار دارند که فاقد شکل و اندازه هستند، ولی در مرحله مثالی شکل‌ها و اندازه‌ها و رنگ‌ها بدون ماده پدید می‌آیند، ولی در مرحله پایانی و در عالم ماده، اشکال و اندازه‌ها و رنگ‌ها با مصاحبت و مقارنت ماده وجود می‌یابند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۷).

سه) مثال انسان یا مثال عالم باطنی است؛ یعنی نسبت آن با عالم ملک، نسبت ظاهر و باطن است. با توجه به اینکه عالم ملک را با حواس مقید به چشم و گوش می‌توان ادراک کرد، عالم مثال را با حواس آزاد و غیرمقید (یعنی قوه بینایی، شنوایی و مانند آن) و ابزار باطنی می‌توان ادراک کرد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵-۲۰۶).

غزالی می‌نویسد: مقتضای حواس ظاهری انسان حجاب بودن است و اگر نسیمی بوزد و حجاب و حواس ظاهری کنار روند چیزی از باطن در آینه قلب نمایان می‌شود (غزالی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۴).

چهار) مکان عالم باطن غیرمادی است. با وجود بهره‌مندی موجودات خیال انسان یا خیال عالم از مکان، به سبب داشتن امتداد غیرمادی و مثالی که موجب شده همانند موجودات مادی محسوس و مقداری باشند، این خصوصیت و مکان‌داری برای آنها به صورت غیرمادی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۷). بر همین اساس، وقتی درباره مثال و عالم باطن بحث می‌شود از یک‌سو از جسم و از سوی دیگر از بودن آن در اماکن متعدد سخن به میان می‌آید و این یعنی: مکان هست، ولی غیرمادی است (محمود الغراب، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵).

پنج) عالم باطن یعنی مثال انسان و عالم، عاری از تضاد و تراحم است؛ زیرا علت تضاد و تراحم ماده است و چون موجودات در مثال انسان و مثال عالم عاری از ماده هستند، از تضاد و تراحم عاری‌اند (محمود الغراب، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵). شش) در عالم باطن و مثال حالات نفسانی، ترس، امید، خوشحالی و لذت و مانند آن وجود دارد (تهرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۶۴)؛ یعنی انسان، هم زمانی که در مثال و خیال خویش است، شاد یا غمگین می‌شود و از اموری لذت می‌برد و هم آن هنگام که در مثال عالم پای می‌گذارد شاد یا غمگین شده، از اموری لذت می‌برد و از اموری دیگر حس تنفر دارد.

بنا بر آنچه صاحب‌نظران از تجارب نزدیک به مرگ منعکس کرده‌اند، صاحبان این‌گونه تجارب مدعی‌اند حیات واقعی را درک کرده و آگاهی ویژه‌ای داشته‌اند (لانگ و پری، ۲۰۱۱، ص ۶۲)؛ هم خود از جسم و امتداد غیرمادی برخوردار بوده‌اند (مودی، ۱۳۷۷، ص ۵۸) و هم موجودات با اجسام غیرمادی را مشاهده کرده‌اند (مورس، ۱۳۸۰،

ص ۱۴۹؛ کوین، ۲۰۰۲، ص ۲۳): محدود به مکان و زمان مادی نبوده‌اند (مورگان و اتواتر، ۲۰۰۰، ص ۲۸؛ مودی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۵؛ صادقی، ۱۳۹۷، ص ۱۵۷-۱۷۰): تضاد و تزاخم رنگ باخته است (مودی، ۱۳۶۶، ص ۷۷): حالات نفسانی مانند ترس و لذت در اوج بوده (فیشر و میشل - یلین، ۲۰۱۶، ص ۱۶۱) و توان بیان حقیقت مشاهدات خود را ندارند. بعد از گذر از ظاهر و کاهش توجه به بدن، به باطن رسیده و با ابزارهای باطنی ادراکات خود را انجام می‌دهند (توانا، ۱۳۹۶، ص ۴۵؛ فیشر و میشل - یلین، ۲۰۱۶، ص ۷۷) و مشاهداتی از عالم دنیا و ماده داشته‌اند (مورس، ۱۳۸۰، ص ۱۴۹؛ هاموند، ۱۳۷۴، ص ۲۳). با کنار هم قرار دادن ویژگی مثال انسان و عالم با ویژگی‌های تجارب نزدیک به مرگ، مشابهت این دو نمایان می‌شود. درخصوص هر دو، سخن از حیات و آگاهی، امتداد غیرمادی، عدم محدودیت زمانی و مکانی و مانند آن مطرح است. چنین مشابهتی انسان را به این نتیجه می‌رساند که این تجارب یا در مرتبه خیال و مثال انسان واقع شده‌اند و یا در مثال عالم رخ داده‌اند. البته در ادامه نشان خواهیم داد که تجربیات در خیال انسانی رخ می‌دهند و درباره افراد معدودی از راه گذر از خیال آنها، در خیال عالم رخ داده‌اند.

### ۳. نفس و مرتبه مثال

لطیفه انسانی حقیقت او را تشکیل داده، بدن را تدبیر می‌کند (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۰۳). مکاشفات و مشاهدات انبیا و عرفا از جمله ادله این ساحت غیرمادی است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۴۷). عرفا در نگاه انسان شناختی خود، انسان را کون جامع می‌دانند، لیکن میان انسان کامل و غیر آن تفاوت قائل می‌شوند. انسان کامل به صورت بالفعل، کون جامع و جامع همه حضرات است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۳، ص ۳۷۵؛ شعرانی، ۲۰۰۷، ص ۱۷۹): یعنی در کنار دارا بودن عالم ملک، دارای تجرد مثالی و عقلی نیز هست (املی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۸، مقدمه): ولی سایر انسان‌ها این جامعیت را به صورت بالقوه دارند (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۷۱-۷۲): بدین معنا که وجود فعالی در همه عوالم ندارند، بلکه می‌توانند از پایین‌ترین مرتبه به طرف بالاترین مرتبه راه ببیمایند. آنها تنها مرتبه ملک و تجرد مثالی و ملکوتی و برزخی را - که اولین مرحله و مرتبه خروج از مادیت است و با مثال متصل و خیال آغاز می‌شود - دارا هستند و وجودی فعال در مرتبه و عالم عقل ندارند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۸-۳۹).

این دسته از انسان‌ها تنها هم‌افق موجودات غیرمادی خیالی و مثالی گردیده‌اند و می‌توانند موجودات مثال متصل و خیال خود را مشاهده کنند و برخی که از این مرحله عبور کنند توانایی مشاهده موجودات مثال منفصل را خواهند داشت. بر این اساس ساحت نفس انسان‌ها که با خروج از این مرحله و مرتبه آغاز می‌شود، هویتی برزخی دارد که به جهت ذات، جدای از مرتبه مادی نبوده و اساساً عین تدبیر بدن است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۰۳-۵۰۴). پذیرفتن ساحت نفسانی با تجرد مثالی و برزخی برای انسان لوازم و نتایج گوناگونی در پی دارد: اولاً، گستره عالم مثال مرتبه مثالی و خیالی نفس انسانی را دربر می‌گیرد (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۷).



ثانیاً، مادون این ساحت، ساحت مادی است که اساساً با توجه به تجرد علم و حالات نفسانی، امکان عالم شدن نسبت به این حالات و تجربیات را ندارد. نتیجه این دو نکته آن است که بگوییم: داشته‌های ادراکی و حالات نفسانی انسانی - همه در ساحت غیرمادی و مجرد مثالی اویند.

ثالثاً، چون ساحت نفس مجرد و غیرمادی است و با خروج از مرحلهٔ مادیت آغاز می‌گردد، توجه او به عالم مادی و مرتبهٔ مادی و بدن جسمانی برخلاف ذات اوست. نفس تا وقتی متوجه بدن و ساحت مادی است، از حقیقت برزخی‌اش غافل است؛ اما هنگام انسلاخ از عالم ماده و حواس ظاهری (همانند تجربیات نزدیک به مرگ)، به حقیقت خود متوجه شده، به حیات خود ادامه خواهد داد و این درواقع یک ترقی است (قنوی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴)؛ یعنی درهای عالم غیب به روی او گشوده گشته، چشم او به مرتبهٔ برزخی خود یا عالم باز می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۵۰۴؛ فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۷۸). این کاهش توجه و گشوده‌شدن را افراد - دست کم - در عالم رؤیا تجربه می‌کنند (انصاری اسیدی، بی‌تا، ص ۸۹-۹۰).

در تجربیات نزدیک به مرگ، با کاهش توجه به بدن مادی، حیات ادامه پیدا کرده، نفس به مرتبهٔ غیرمادی و خیالی متوجه می‌شود و مشاهدات و ادراکات متفاوتی پیدا می‌کند (فیشر و میشل - یلین، ۲۰۱۶، ص ۱۶۱)؛ مثلاً، تجربه‌گری می‌گوید: در تشییع جنازهٔ خودم جانوران وحشی و درندگان را می‌دیدم و آن هنگام که مرا در قبر گذاشتند جانورانی آشکار شدند که به جنازه حمله می‌کردند. من آنها را می‌دیدم، ولی مردم آنها را نمی‌دیدند. به همین خاطر کسی متعرض آنها نمی‌شد. من برای بیرون کردن آن جانوران داخل قبر شدم، ولی تعداد آنها زیاد بود و من توان غلبه بر آنها را نداشتم. ناگهان افراد دیگری به قبر وارد شدند که به کمک آنها این جانوران دفع شدند. آنها خود را این‌گونه معرفی کردند: «خوبی‌ها بدی‌ها را دفع می‌کند» و سپس رفتند (نجفی قوچانی، ۱۳۸۰، ص ۷۳).

با توجه به تجرد نفس و عدم صلاحیت مرتبهٔ مادی انسان نسبت به عالم شدن، لاجرم تجربیات نزدیک به مرگ که هنگام فاصله گرفتن نفس از بدن مادی رخ می‌دهند در ساحت غیرمادی و نفسانی انسان اتفاق می‌افتد. این مطلب سؤالاتی را برمی‌انگیزد:

اول. ابدانی که تجربه‌گران در تجارب خود از آن سخن به میان می‌آورند چگونه تبیین می‌گردد؟

دوم. نفس چنین ادراکاتی را توسط کدام قوه یا قوای باطنی انجام می‌دهد؟

سوم. مشاهدات افراد از عالم ماده چگونه تبیین می‌گردد؟

چهارم. پیش‌داشته‌های افراد چه تأثیری در مشاهدات ایشان دارد؟

در ادامه، به پاسخ این سؤالات می‌پردازیم. ابتدا بدن برخی و سپس قوهٔ خیال و بعد از آن تأثیر پیش‌داشته‌ها و در

پایان بحث ادراک شهودی نفس را مطرح می‌کنیم.

#### ۴. نفس و بدن مثالی

صاحبان تجارب نزدیک به مرگ بعد از فاصله گرفتن از بدن مادی، بدن متفاوتی را تجربه کرده‌اند (گرین، ۱۹۶۷، ص ۱۸). انسان درواقع موجودی است که مراتب گوناگون را با هم دارد؛ مرتبهٔ مادی، برزخی و عقلی (ابن عربی، بی‌تا،

ج ۱، ص ۵۴). مرتبه بدن و جسمانی او منقطع از مرتبه دیگر او نیست. وقتی انسان از مرتبه مادیت خارج می شود و با تمام وجود وارد مرتبه تجرد مثالی و نفسانیت می گردد، این مرتبه مادی اوست که ارتقا پیدا کرده، مجرد مثالی می شود. پس این دو مرتبه از یکدیگر بیگانه نیستند و مرتبه مادی و بدن جسمانی مرتبه نازل نفس است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱) و میان نفس و بدن ارتباط ذاتی برقرار است (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۴۲۳) و بدن خیالی و مثالی نفس رابطه و پلی میان نفس با مرتبه و بدن مادی خویش است (قونوی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۲-۱۴۳).

قونوی این وساطت را چنین ترسیم می کند: چون میان بدن مادی و نفس مابینت وجود دارد و امکان تدبیر فراهم نیست، خدای متعال بدن مثالی را - که از یک سو با بدن و از سوی دیگر با روح تناسب دارد - آفرید تا وساطت صورت گرفته، امر تدبیر بدن مادی تحقق یابد (قونوی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۴).

با توجه به مطالب مزبور، وقتی مرتبه مادی کنار رود و نفس به آن توجه ویژه و خاصی نداشته، از آن فاصله بگیرد و در مرتبه خیال خود واقع شود، بدن خیالی و مثالی نفس باقی است که با آن همراه شود (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۲۸۱). داشتن بدن خیالی در گزارش های فراوانی از تجربیات نزدیک به مرگ وجود دارد (انگمن، ۲۰۱۴، ص ۱۹؛ رینگ و کوپر، ۱۹۹۹، ص ۲۴).

فاصله گرفتن از بدن مادی و فقط همراه شدن با بدن خیالی و غیرمادی لاجرم موجب رها شدن از حصار زمان، مکان و محدودیت ها می شود؛ زیرا چنین بدنی به بیان جامی و دیگران، در نهایت لطافت است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۵؛ ورقس و مودی، ۲۰۰۹، ص ۱۲).

مطابق تحلیل علامه حسن زاده آملی، بدن خیالی در نهایت ضعف از جهت مادیت و جسمانیت است. ایشان می گوید: میان قوت نفس و ضعف مادیت و جسمانیت بدن، رابطه وجود دارد. هنگامی که نفس از بدن فاصله می گیرد (مانند شرایط تجربیات نزدیک به مرگ) نفس قوت پیدا می کند. از این رو بدن به لحاظ جسمانیت ضعیف می گردد؛ جسم هست، ولی نه جسم مادی دارای محدودیت، ابدان مثالی و برزخی از موجودات مجرد و مفارقات هستند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۵۱ و ۱۴۶).

صاحبان تجارب نزدیک به مرگ این آزادی را یافته و آن را گزارش کرده اند (گرین، ۱۹۶۸، ص ۱۳):  
خانمی در گزارش خود می آورد: «نزدیک سقف آی.سی.یو بودم. تقریباً ۱/۵ متر بالاتر از سطح زمین... آنجا زمان معنا ندارد. اگر از اصطلاح زمان استفاده می کنم مقصودم زمان زمینی است...» (صادقی، ۱۳۹۷، ص ۴۴).

همچنین سربازی در گزارش خود آورده است: «در همان حالی که روی زمین خوابیده بودم، از بدنم جدا شده و به یک کارخانه مهمات سازی در نیوجرسی سفر کردم و در آنجا بالای قسمتی که نارنجک می ساختند، قرار گرفتم و سپس به یکباره به ایتالیا برگشتم» (مودی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۳-۱۰۴).

مردی می گوید: به فضایی لایتناهی پرتاب شدم (صادقی، ۱۳۹۷، ص ۲۴۶).

بر همین اساس و با توجه به بدن غیرمادی می‌توان گفت چگونه افرادی که تجارب نزدیک به مرگ را از سر می‌گذرانند، می‌توانند در مکان‌های متعدد حضور یافته، وسعت دید خارق‌العاده‌ای پیدا کنند.

## ۵. نفس و قوه خیال و دخالت‌های شیطانی

برای انسانی که توجه خود را به بدن مادی کاهش داده، و در مرتبه خیال نفس و برزخ متصل قرار گرفته و تنها با بدن برزخی همراه گردیده، قوای ظاهری کارکرد خود را از دست می‌دهند. لاجرم ادراکات خود را با قوای باطنی و قوه خیالی که متناسب با چنین مرتبه‌ای است، انجام می‌دهد و البته در صورت توانایی، با همین قوه با مثال منفصل ارتباط می‌گیرد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۷۵).

قوه خیال به‌مثابه پنجره‌ای می‌ماند که نور از آن وارد می‌شود و می‌تواند انسان را به دریا متصل کند. این قوه صور محسوسات را که متراکم‌اند، تلطیف کرده، به معانی لباس تجسد می‌پوشد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۹۶؛ ج ۲، ص ۳۳۷). دستگاه خیال انسان توانایی و قابلیت‌های فراوانی دارد که در تحلیل ادراکات و تجربیات باید آن را مد نظر قرار داد: الف) از یک جهت صور جزئی حسی را حفظ می‌کند. آنچه انسان در طول زندگی خود دیده یا شنیده همه در خیال او محفوظ است.

ب) از جهت دیگری بر اساس قدرت تصویرسازی خود برای نفس، می‌تواند در خود، صور مثالی را خلق نماید که جز در خیال وجود ندارند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۳۱). این تصویرسازی از برخی گزارش‌های تجارب قابل استفاده است (گریگوری، ۱۹۷۴، ص ۳۸۷).

ج) از سوی دیگر، ابزار و پُلی برای درک موجودات برزخی در عالم برزخ است؛ زیرا از میان قوای ادراکی انسان، قوه خیال با عالم برزخ تناسب دارد و بر این اساس، نفس انسان هنگام ارتباط با عالم برزخ، این قوه را به خدمت می‌گیرد.

د) خیال می‌تواند تحت غلبه حس و محسوسات به انحراف کشیده شود و حتی در صورت ارتباط با عالم برزخ، حقایق آن را چنان که هستند، نشان ندهد و صوری خلق کند که واقعیت ندارند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۷۵). برخی از محققان تجارب نزدیک به مرگ به این نکته اذعان دارند (اوسیس و هارالدسون، ۱۳۷۵، ص ۶۶).

درواقع نفس می‌تواند با عالم مثال و ارواح نسبت برقرار کند؛ همان‌گونه که می‌تواند با عالم محسوسات در ارتباط باشد. اگر نسبت نفس به عالم ارواح قوت بگیرد، نفس به واسطه شدت اتصالی که به حقایق موجود در عالم برزخ دارد، حقایق را همان‌گونه که هستند، ادراک می‌نماید، برخلاف کسی که این‌گونه نیست (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۴۸۷).

هـ). خیال محل جولان دادن شیطان و القائات شیطانی است. از منظر عرفانی خدا به شیطان اجازه ورود به حضرت خیال داده و به او برای تصرف در آن تفویض اقتدار کرده است. اینجاست که شیطان برای اغوا و اضلال انسان‌ها دست به کار می‌شود و چیزهای غیرواقعی را به خیال انسان درمی‌آورد.

آیت‌الله جوادی آملی در ارتباط با خیال و تصرفات شیطانی می‌گوید: چون موطن وهم و خیال تحت نفوذ شیطان و شیطنت‌های اوست، پس تا آن هنگام که انسان در این فضا باشد، از خطر شیطان ایمن نخواهد بود و در صورتی که خیال و وهم او تهذیب نشده باشد، حتی اگر روزنه‌ای از عالم غیب نیز به روی او گشوده شده و موفق به مشاهده این عالم گشته و نسیمی جان‌فزا از بوستان معرفت شامه او را نوازش کند، باز علف‌های هرز به صورت اضغاث و احلام بر آن رایحه و نسیم افزوده شده و رایحه‌های غریز و امیال مشام او را آزرده می‌کنند، به‌گونه‌ای که تشخیص آن نسیم و رایحه دشوار می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶-۲۴۷).

با توجه به این نکات، منشأ آنچه از برای انسان در خیال متصل او نمایان می‌گردد، می‌تواند حواس ظاهری او یا خلاقیت خیال که هیچ واقعیتی ندارد و یا حقیقتی از عالم مثال و یا معنایی از عالم معنا باشد و یا می‌تواند تمثالاتی از القائنات شیطانی باشد (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۴).

در تحلیل تجارب نزدیک به مرگ، همانند سایر مشاهدات نباید از خیال و ویژگی‌های آن غافل شد؛ مثلاً، وقتی خانمی در گزارش خود آورده است که خواهر فوت‌شده خود را دیده است یا تجربه‌گر دیگری از دیدن راما گزارش داده یا کودکی دوسال و نیمه که مادرش را در دو سالگی از دست داده است، از بستر خودش برخاسته و مادرش را صدا می‌زند و فوت می‌کند (اوسیس و هارالدسون، ۱۳۷۵، ص ۹۴)، این مشاهدات می‌تواند متأثر از صور خیالی ایشان باشد که در گذشته با وساطت حواس به دست آمده است (زالسکی، ۱۹۸۷، ص ۱۲۹؛ مورگان و اتواتر، ۲۰۰۰، ص ۲۸) یا اینکه شخص در دام خیال افتاده و مشاهدات او ساخته و پرداخته قوه خیال و متخیله ایشان باشد (انگمن، ۲۰۱۴، ص ۲۶؛ فیشر و میشل - یلین، ۲۰۱۶، ص ۳۶).

البته در موارد معدودی و برای انسان‌های خاصی می‌تواند حقایق عالم مثال و اعمال مجسم‌شده او باشد که در اثر ورود فرد به این عالم بر او هویدا شده است. البته پذیرش این نکته که تجربه‌گران نزدیک به مرگ وارد عالم مثال منفصل شده باشند، با توجه به شرایطی که عرفا برای ورود عارف به عالم مثال منفصل ذکر کرده‌اند، محل تردید قرار می‌گیرد (الهی قمش‌های، ۱۳۶۳، ص ۳۳۲).

با توجه به نقش آفرینی قوه خیال و ویژگی‌های آن، باید سهم غالب در این تجارب را به صور سابق یا ساخته قوه متخیله و متأثر از دخالت‌های شیطانی داد که عموماً بهره‌ای از واقعیت ندارند، هرچند نباید از حقایق عالم مثال منفصل - هرچند برای عده معدودی - غفلت نمود.

نمونه‌ای برای هنرنمایی قوه خیال در تجارب نزدیک به مرگ شاید گزارش سرباز حاضر در معرکه باشد که گفت: من گروهبان دسته‌ای بودم که درحال عبور از دشتی بود که توسط مسلسل‌های آلمانی متوقف شده بودند. خودم را به پشت سر آنها رسانده و نارنجکی به سمت آنها پرتاب کردم و فریاد زدم، ولی نارنجک عمل نکرد و آنها مرا به مسلسل بستند. شاید ارتفاع پلی که روی آن بودم، مانع برخورد تیر آنها با من شده بود، ولی در همان حال، دیدم که

بدنم را ترک کرده و به کارخانه‌ای در نیوجرسی سفر کردم و بالای خط تولید نارنجک رفتم و می‌خواستم به خانم‌هایی که آنجا کار می‌کنند بگویم دقت کنید و توجه خودتان را به کار معطوف کنید، ولی آنها نمی‌شنیدند و به یکباره به ایتالیا برگشتم، به همان صورتی که خوابیده بودم و من زنده بودم. این در حالی بود که هم آلمانی‌ها و هم افراد دسته‌ام فکر کرده بودند من مرده‌ام (مودی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۴-۱۰۵).

این داستان می‌تواند قوت نقش خیال را در تجربه‌های نزدیک به مرگ نشان دهد؛ به این بیان که چون این سرباز در آن لحظه مشغول فکر درباره نارنجک بوده است، در آن حالت بحرانی تیراندازی و شرایط سخت از حواس ظاهری فاصله گرفته - مانند وقتی که به چیزی فکر می‌کنیم و دوست‌مان را که از مقابل ما می‌گذرد، نمی‌بینیم - و کارخانه و امور مرتبط به آن را تصور خیالی کرده است و یا شاید تصاویر کارخانه و کارکنان آن را که قبلاً در جایی دیده، فی‌الحال به نظاره نشسته باشد.

تعیین دقیق اینکه این تجارب از کدام قسم هستند، کار آسانی نیست؛ همچنان که برای تشخیص خواب صحیح و دارای تعبیر به معبر نیاز است و او تشخیص می‌دهد که چنین خوابی ساخته و پرداخته خیال و یا حاصل دخالت شیطان یا تخیلات فرد هست یا نیست. در تجربیات نزدیک به مرگ نیز تشخیص اینکه فرد از مثال متصل خود عبور کرده و از دخالت‌های شیطان در امان بوده، در حیطه توانایی هر کسی نیست و افراد خاص خود را می‌طلبند.

چنین مطلبی مدنظر محقق تجربیات نزدیک به مرگ اوسیسی و هارالدسون نیز بوده است. او می‌گوید: این تجربیات هرچند با وضوح بالایی احساس شده باشند - و مثلاً فرد یکی از بستگان فوت‌شده خود را مشاهده کرده باشد - اما اثبات صحت و حقایقت آنها مقدر نیست (اوسیسی و هارالدسون، ۱۳۷۵، ص ۹۷). البته درباره تجربیات کودکان بیشتر می‌توان به این باور رسید که او چیزی یا فردی را رؤیت کرده باشد؛ زیرا آنها تصویری از مرگ ندارند یا سن آنها کمتر از آن است که بتوانند باور به جهان دیگر داشته باشند (اوسیسی و هارالدسون، ۱۳۷۵، ص ۹۷؛ مودی، ۱۹۸۹، ص ۳۷-۳۸).

مایکل سابوم در کتاب خاطرات مرگ خود به مطلبی اشاره می‌کند که ارزشمند است. او می‌گوید: با ۲۵ تن از افرادی که از مرگ بازگشتند، مصاحبه کردیم. اینان در زمان توقف قلبی خودشان تجربه‌ای نداشتند، ولی سابقه بیماری آنها نشان‌دهنده این بود که با کسانی که این تجارب را در زمان توقف قلبی داشته‌اند، وضعیت مشابهی دارند. اما این افراد توانسته بودند با اختلاف جزئی شیوه بازگشت به حیات قلبی ریوی را با تکیه به معلومات قلبی خود توضیح دهند. هرچند سابوم با تکیه بر تفاوت‌ها و جزئیاتی که در گزارش دارندگان تجارب وجود دارد، از واقعی بودن این دسته از تجارب دفاع می‌کند، اما امکان تأثیر آگاهی‌های قلبی یا امکان خیال‌پردازی را نمی‌تواند بکلی نادیده بگیرد (سابوم، ۱۹۸۲، ص ۲۲۹-۲۳۰).

در کنار هنرنمایی‌های خیال انسان، حب و بغض‌ها، علائق و میل‌ها، تفکرات سابق انسان، زمینه‌ها و بسترهای او نیز در مشاهداتش مؤثرند - که در ادامه به تبیین این مطلب می‌پردازیم:

## ۶. نفس و پیش‌داشته‌ها

علاقه، ذهنیت، آرزو، باورها، و حب و بغض‌ها می‌توانند مشاهدات گوناگونی برای افراد به ارمغان بیاورند. از منظر عرفانی فردی مانند حضرت موسی علیه السلام با آتش مواجه می‌شود و در خلال شعله‌های آن با خداوند به گفت‌وگو می‌پردازد؛ چون فضای روحی و ذهنی، خواسته و نیاز او چنین چیزی بود (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۲۱۶ و ۳۱۶). حتی فردی مانند حضرت مریم علیها السلام حضرت جبرئیل را در حالی که اندامی معتدل داشت، مشاهده کرد؛ زیرا شرایط روحی و جسمی ایشان و فضای ذهنی و خواسته‌ی ایشان اقتضای چنین چیزی را داشت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۲-۶۳۰).

بر این اساس ممکن است شخصی با فضای ذهنی خاص یا باور، یا خواسته و نیاز خود، چیزی را مشاهده کند که دیگران چنین مشاهده‌ای را نداشته باشند، بلکه بر اساس نیازها و باورهای متفاوت خود، چیزهای متفاوتی مشاهده کنند؛ مثلاً شخصی حضرت مسیح (زالسکی، ۱۹۸۷، ص ۱۵۳-۱۵۴) یا دیگری یاما را رؤیت کرده است (انگمن، ۲۰۱۴، ص ۵۶). یک مرد هندو از پرواز به آسمان‌ها و سفر به سوی جهان دیگر گزارش داده است که خدایان مذهب هندو در آن نشستند. یا زنی از مشاهده شوهر خود گزارش داده است (اوسیسی و هارالدسون، ۱۳۷۵، ص ۷۵-۷۶ و ۱۰۶ و ۱۱۰). مطابق سخن مزبور این احتمال وجود دارد که اگر فردی دیگر در کنار موسی کلیم علیه السلام با خواسته‌های متفاوت می‌بود، چیزی را مشاهده می‌کرد که مطابق با خواسته‌ی خودش باشد؛ درست مانند رؤیایی که انسان می‌بیند و از فردی به فرد دیگری متفاوت است؛ زیرا ذهنیات، باورها و تمایلات نفسانی آنها متفاوت است. البته ممکن است انسان به لحاظ وجودی به جایی برسد که خواسته‌ها و حب و بغض‌های او تأثیری نداشته باشد و واقعیت را آن‌گونه که هست به نظاره بنشیند، لیکن با توجه به شرایطی که عرفا برای چنین افرادی ذکر می‌کنند این توانایی درباره‌ی گزارشگران تجربیات نزدیک به مرگ محل تردید است.

علاءالدوله سمنانی ارادت افراد را در تفاوت مشاهدات افراد محور قرار می‌دهد و معتقد است: ارادت افراد اگر قوی یا ضعیف یا نورانی و مانند آن باشد، مشاهدات متفاوتی خواهند داشت:

و اگر می‌خواهی که روشنات شود که وقایع بیشتر به حال بیننده بازمی‌گردد، صورتی دیگر بیان کنیم... مثلاً، ده خلوتی متفاوت الاستعداد در وقت نماز شام، شیخ خود را یا مصطفی را - صلی الله علیه و سلم - می‌بیند که با یکی در صورت نورانیت از راه بسط او را نوازش می‌فرماید، و دیگری می‌بیند که در صورت جسمانیت، از سر قهر او را تأدیب می‌کند، و دیگر در صورت پیری می‌بیند، و دیگری در صورت جوانی می‌بیند، و دیگری در صورت رنجوری می‌بیند، و دیگری روی در صحت آورده می‌بیند، و این شیخ در عالم صورت خود در مقام خود نشسته است، یا پیر است یا جوان، در آن یک حال منبسط است یا منقبض. و این تفاوت یقین شود که هر کسی صورت ارادت خود را دیده‌اند و به قدر صحت ارادت و قوت، او را صحیح و قوی دیده، و به قدر ضعف ارادت او را ضعیف دیده، و به قدر نورانیت در عالم ارادت او را نورانی مشاهده کرده، و به قدر محافظت آداب او را راضی یافته، و به نسبت ترک ادبی از آداب او را در غضب آورده (سمنانی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۴).

بر این اساس مشاهدات انسانی می‌توانند محصول حب و بغض‌ها، تفکرات و اندیشه‌ها و در یک جمله، پیش‌داشته‌های او باشند که در بسیاری از موارد حظی از واقعیت خارجی و بیرونی ندارند.

## ۷. نفس و ادراک شهودی

نفس انسانی از قوای خود انفکاک‌ناپذیر است. این خود نفس است که در مرتبه حس، حاس بوده و در مقام خیال به این مرتبه منتقل شده، ادراک خیالی انجام می‌دهد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۷۷؛ شعرانی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۶۸). در واقع، قوا ملائکه مملکت انسان و مراحل نفس ناطقه هستند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۴)؛ یعنی نفس در مقام ذات، واحد بسیط است و در عین وحدت، متضمن کثرت است، به این نحو که همه قوا و کمالات به وجود جمع الجمع در نفس موجودند (کاشانی، بی‌تا، ص ۹۲). بر همین اساس است که افعال قوا را می‌توان حقیقتاً افعال نفس دانست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۵۸).

تجربه‌گری گزارش داده است که وقتی در بیماربر (آمولانس) بودم به خودم می‌نگریستم و فکر می‌کردم: «خدای من! اوه خدای من! چه خبر است؟!» و سپس من بالای سقف بودم و به خود نگاه می‌کردم... (هولدن و دیگران، ۲۰۰۹، ص ۹۵). توجه داریم که «نفس» در عرفان به اعتبار تدبیر بدن، به حقیقت انسانی اطلاق می‌گردد، و گرنه نفسی که به مقام مطمئن برسد «قلب» نام می‌گیرد که محل تلاقی دو عالم ظاهر و باطن است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۷-۱۳۹). در این مرتبه همه قوا رعیت او می‌شوند. به تعبیر ابو‌حامد غزالی، «قلب» لطیفه‌ای است که همه اعضا و جوارح انسانی را تدبیر می‌کند. در واقع باید گفت: همه قوا ابزاری برای حقیقت انسانی و قلب هستند. بر این اساس وقتی ادراکی صورت می‌گیرد قلب انسان (همان نفس در اصطلاح فلاسفه) کار ادراک را انجام می‌دهد؛ یعنی در صورت نیاز از قوای حس و خیال بهره می‌برد و امور مربوط به آنها را انجام می‌دهد و برخی موارد با عالم مثال و بالاتر ارتباط گرفته، از آنها بهره می‌برد (صدرالمطالین، ۱۳۶۳، ص ۲۱۳).

ابن عربی نیز بر فعال بودن مستقیم نفس مهر تأیید می‌زند، آنجا که ادراک حواس را ضروری می‌داند و مراد او از «ضروری بودن» بی‌واسطه و مستقیم بودن ادراک است؛ یعنی نفس، خود مستقیم ادراک حسی می‌کند و این یعنی: در ادراک حسی مُدرک با مُدرک رابطه‌ای بی‌واسطه دارد. به همین سبب می‌توان ادراک حسی را «شهود» نامید. مثال شیخ برای شهود حسی و ادراک بی‌واسطه حواس، دیدن ساحل متحرک برای فرد سوار بر کشتی و یافتن تلخی عسل است که از منظر ایشان خطایی ندارند و عقل در مقام تطبیق، تفسیر، علت‌یابی و حکم دچار خطا می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴).

در گزارش‌ها نیز به درک مستقیم نفس توجه شده است. خانمی در گزارش خود آورده است: مطلقاً خودم را نمی‌دیدم؛ مثل اینکه فقط چشم بودم (صادقی، ۱۳۹۷، ص ۴۴). با توجه به نقش مستقیم نفس در ادراکات انسانی به‌ویژه ادراکات حسی و استفاده ابزاری نفس از قوا و امکانات و توانایی‌ها، می‌توان گفت: نفس تا آن هنگام که با بدن ارتباط دارد، از چشم برای دیدن، گوش برای شنیدن و... استفاده خواهد کرد؛ اما آن وقت که توجه خود را نسبت به بدن کاهش می‌دهد، می‌تواند ابزارهای دیگری را برای این امور انتخاب کند و کار دیدن و شنیدن و... را پیش ببرد.

مطابق این تحلیل آنچه صاحبان تجارب نزدیک به مرگ نقل کرده‌اند که بعد از وقوع حادثه و جدا شدن نفس از بدن توانسته‌اند بشنوند یا ببینند یا حرف بزنند (موگان و اتواتر، ۲۰۰۰، ص ۳۳؛ مودی، ۲۰۰۱، ص ۲۵ و ۳۳؛ زالسکی ۱۹۸۷، ص ۱۱۹) و بلکه بهتر، دقیق‌تر و وسیع‌تر از قبل به مشاهده امور پیردازند کاملاً در چارچوب فکر عرفانی قرار دارد و خارج از آن نیست. برای نمونه، جوان موتورسواری این‌گونه می‌گوید که خودم را بالای صحنه واقعه دیدم. بدن خون‌آلود خودم و چهره نگران مردم را به نظاره نشسته بودم که به صحنه نگاه می‌کردند.

ماهی‌گیری که به داخل آب افتاده و سرش به سنگی برخورد کرده و غرق شده بود، این‌گونه می‌گوید: صدای حباب‌های آب را می‌شنیدم. بعد رشته‌های نورانی ظاهر شد و احساس شادی می‌کردم (هاموند، ۱۳۷۴، ص ۲۳). من می‌توانستم گوش راست و طرف راست صورتم را ببینم؛ چون روی قسمت چپ صورتم خوابیده بودم (سابوم، ۱۹۸۲، ص ۵۸).

آنچه در این گزارش‌ها مهم است ادراک نفس است؛ یعنی نفس کار ادراک را انجام می‌دهد، در حالی از بدن روی برگردانده و بیننده‌ای در کنار سایر بیننده‌ها شده است. امور مربوط به بدن را درک نکرده، ولی همچنان مشغول دیدن و شنیدن امور است.

علامه حسن‌زاده آملی درباره تصرف نفس خارج از بدن، ذیل عبارتی از ابن‌سینا که می‌گوید: نفس بدن را کاملاً در اختیار دارد - و آن را به راست و چپ، بالا و پایین برده، حرکت و سکون می‌بخشد و مانند اوراقی که تحت تسلط باد است، بدن را تحت اختیار دارد - می‌گوید: «نفس همان‌گونه که در بدن خود تصرف و تدبیر دارد، تواند که در ماده کائنات تصرف کند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۰).

## ۸. واقعیت و عدم واقعیت در مشاهدات و ادراکات

بعد از بحث از چیستی تجربیات و تلاش در بیان هویت آنها، این نکته را باید افزود که تجربیات، ادراکات و مشاهداتی که افراد تجربه‌گر از عالم مثال منفصل دارند، واقعیت دارند؛ یعنی هستی آنها صرفاً در فضای ادراکی تجربه‌گر نیست. افرادی که توانسته‌اند به مثال منفصل راه پیدا کنند موجودات مستقل از نفس خود را ادراک کرده‌اند؛ اما مشاهداتی که در مثال متصل و مرتبه خیال افراد برای آنان حاصل می‌شوند به‌گونه‌ای که ساخته خیال یا وسوس شیطانی باشند، بهره‌ای از واقعیت خارجی ندارند. چنین ادراکاتی نمی‌توانند از واقعیت خارجی خبر دهند و صاحبان چنین مشاهداتی نمی‌توانند انتظار ادراک واقعیت خارجی را داشته باشند.

## نتیجه‌گیری

۱. از منظری هستی‌شناختی با توجه به اعتقاد عرفا به عالم مثال به‌مثابه یکی از حضرات کلی الهیه و تقسیم آن به متصل (یعنی خیال انسان) و منفصل (یعنی خیال عالم) از یک‌سو و برشمردن ویژگی‌هایی مانند شکل، رنگ و امتداد غیرمادی، بی‌زمانی، بی‌مکانی، گستردگی، تنوع و مانند آن - برای آنکه شبیه ویژگی‌هایی است که تجربه‌گران نزدیک به مرگ گزارش داده‌اند - از سوی دیگر، زمینه پذیرش وقوع این تجارب در عالم غیرمادی مثالی - چه متصل (یعنی خیال آدم) و چه منفصل (یعنی خیال عالم) - را فراهم می‌کند.



۲. از منظری انسان‌شناختی عرفا انسان را «کون جامع» می‌دانند که همهٔ عوالم عالی یادشده را طی کرده و بدون طفره و تجافی به حضرت شهادت مطلق رسیده است و در همهٔ عوالم حضور بالقوه یا بالفعل دارد. سایر انسان‌ها تنها مرتبهٔ ملک و تجرد مثالی و ملکوتی و برزخی را - که اولین مرحله و مرتبهٔ خروج از مادیت است - برای خود بالفعل کرده و تنها هم‌افق با موجودات غیرمادی، خیالی و مثالی گردیده‌اند. از این رو آنها توانایی مشاهدهٔ موجودات خیال خود را دارند و در صورت عبور از آن موجودات، مثال منفصل را مشاهده می‌کنند. چون مرتبهٔ ملک مادی بوده و علم و حالات نفسانی انسانی مجرد است، اساساً چنین مرتبه‌ای قابلیت پذیرش و عالم شدن نسبت به این حالات و تجربیات را ندارد. پس تجربیات لاجرم در ساحت غیرمادی و نفسانی انسان واقع می‌گردد.

۳. انسان همان‌گونه که با مرتبهٔ مادی خود (یعنی بدن و قوای طبیعی منطبع در بدن) با حضرت شهادت مطلق ارتباط دارد، هنگام کاهش ارتباط با ساحت مادی، با مرتبهٔ مجرد مثالی خود - که در اصطلاح، مثال مقید یا مثال متصل یا خیال متصل یا قوهٔ خیال نامیده می‌شود - با باطن و غیب در ارتباط است.

۴. خیال انسان ویژگی‌های مختلفی دارد: صور جزئی حسی را حفظ می‌کند، قدرت تصویرسازی دارد، تحت القاعات شیطانی قرار گرفته، جولان‌گاه شیطان است، پل عبور از خیال انسانی به خیال عالم و منفصل است؛ زیرا برزخ متصل و خیال انسانی جدولی از نهر برزخ منفصل و حضرت مثال است.

۵. افراد هنگام تجربهٔ نزدیک به مرگ و مشاهدهٔ موجودات غیرمادی شرایط یکسانی ندارند. با توجه به شرایط عرفا برای ورود به عالم مثال منفصل، عموم تجربه‌گران در مرتبهٔ خیال خود باقی‌مانده و ادراکات و مشاهدات آنها یا ادراکات سابق ذخیره‌شده در خیال آنها، یا ساختهٔ جدید خیال و یا القاعات شیطانی است. البته برخی از تجربه‌گران که توانایی رهاشدن از خیال متصل و پیش‌داشته‌ها را دارند، با عبور از خیال متصل با حقایق خیال منفصل مواجه شده، حقایق آن عالم را مشاهده می‌کنند.

با توجه به نقش‌آفرینی مستقیم نفس در مشاهدات و ادراکات، کسی که از ابزار و بدن مادی فاصله می‌گیرد، دنیای مادی را هم می‌تواند ببیند، بلکه بهتر می‌بیند.

## منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم. تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). شرح بر زاد‌المسافر. قم: بوستان کتاب.
- آملی، سیدحیدر (۱۴۲۲ق). تفسیر محیط‌الأعظم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶). فصوص‌الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربی.
- \_\_\_\_\_ (بی‌تا). الفتوحات‌المکیه. بیروت: دار صادر.
- الهی قمشه‌ای، مهدی (۱۳۶۳). حکمت‌الهی عام و خاص. تهران: اسلامی.
- اسیری لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۱۲). مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن‌راز. بمبئی: بی‌نا.
- اعتمادی‌نیا، مجتبی (۱۳۹۲). زندگی در کرانه‌ها؛ سه گفتار در باب تجربه‌های نزدیک به مرگ. تهران: بصیرت.
- انصاری اسیدی، عبدالرحمن بن محمد (بی‌تا). مشارق‌انوارالقلوب و مفتاح‌اسرارالغیوب. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- اوسیس، کارلیس و هارالدسون، ارلاندور (۱۳۷۵). از مرگ بازگشتگان. ترجمه بهنام جمالیان، تهران: اول.
- بانوی اصفهانی، سیده‌نصرت‌امین (۱۳۶۱). مخزن‌العرفان در تفسیر قرآن. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- توانا، حامد (۱۳۹۶). رهاورد تجربیات نزدیک به مرگ. تهران: پیروز.
- تهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۳ق). معادشناسی. مشهد: ملکوت نور قرآن.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد‌النصوص فی شرح نقش‌الفصوص. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). عین‌نضاح. قم: اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۱). عیون‌مسائل‌النفس. تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). ممد‌الهمم در شرح فصوص‌الحکم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه. تهران: الف لام میم.
- سابوم، مایکل (۱۹۸۲). خاطرات مرگ. ترجمه سودابه فضائلی، تهران: زرین.
- سمنانی، علاءالدوله (۱۳۸۳). مصنفات فارسی سمنانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶). تشریحات‌المعارف. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شعرانی، عبدالوهاب (۱۴۱۸ق). البیوایه و الجواهر فی بیان عقائد‌الاکابر. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۷). الجوهر‌المصون و السر‌المرقوم فیما تنتجه الخلوه من الاسرار و العلوم. قاهره: دار جوامع‌الکلم.
- صادقی، جمال (۱۳۹۷). آن سوی مرگ. قم: معارف.
- صدر‌المتألهین (۱۳۶۳). مفاتیح‌الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- غزالی، محمد بن محمد (بی‌تا). احیاء علوم‌الدین. بیروت: دار الکتب العربی.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق‌الدراری شرح تائیه ابن‌فارض. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۲۰۱۰). *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۲). *شرح الأربعین حدیثا*. قم: بیدار.
- (۲۰۱۰). *مفتاح الغیب (مصباح الأنس)*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قیصری، داود (۱۳۸۱). *رساله فی التوحید و النبوة و الولاية (سائل قیصری)*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم (القیصری)*. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (بی‌تا). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تهران: هما.
- محمود الغراب، محمود (۱۴۱۴ق). *الخیال عالم البرزخ و المثال من کلام الشیخ الأكبر*. دمشق: مطبعة نضری.
- مودی، ریموند (۱۳۶۶). *زندگی پس از زندگی*. ترجمه فریبرز لقائی. تهران: گلشایی.
- (۱۳۷۳). *نور آنسوی*. ترجمه حسین جلیلیان. تهران: جمال الحق.
- (۱۳۷۷). *بازگشت به زندگی*. ترجمه فرخ سیف بهزاد. تهران: مهر.
- مورس، ملوین (۱۳۸۰). *ادراکات لحظات نزدیک به مرگ و تحولات روحی آن*. ترجمه رضا جمالیان. تهران: اطلاعات.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۶). *اخلاق ۱ (انسان شناسی در اندیشه امام خمینی)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مهائمی، علاءالدین علی بن احمد (۱۴۲۹ق). *مشرع الخصوص الی معانی النصوص*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نجفی قوچانی، محمدحسن (۱۳۸۰). *سیاحت غرب*. تهران: چاپخانه سپهر.
- وولف، دیوید ام (۱۳۸۶). *روانشناسی دین*. ترجمه محمد دهقان، تهران: رشد.
- هاموند، کریستیان (۱۳۷۴). *سفر به ناشناخته‌ها*. ترجمه ارغوان جولایی. تهران: جویا.
- همدانی، سیدعلی (بی‌تا). *حل فصوص الحکم (شرح فصوص الحکم پارسا)*. بی‌جا: نسخه خطی.

Engmann Birk (2014). *Near-Death Experiences Heavenly Insight or Human Illusion?* USA: Springer International Publishing.

Fischer, John Martin & Mitchell-Yellin, Benjamin (2016). *Near-death experiences: understanding visions of the afterlife*. England: Oxford University Press.

Fox, Mark (2003). *Religion, Spirituality and the near-death experience*. London and New York: Routledge.

Green, C. E. (1968). *Out-of-the-Body Experiences*. Institute of Psychophysical Research.

Green, Celia (1967). *Out-of-the-body experiences*. Ballentine: English, pdf.

Gregory of Tours (1974). *The history of the Franks*. United Kingdom: Penguin, Harmondsworth.


Holden, Janice Miner & Greyson, Bruce & James, Debbie (2009). *The Handbook of Near-Death Experiences*. Westport: Praeger Publishers, pdf.

Kevin R. Williams (2002). *Nothing Better Than Death*. USA: Xlibris Corp, pdf.

Long, Jeffrey & Paul Perry (2011). *Evidence of the Afterlife: The Science of Near-Death Experiences*. HarperOne.

- Moody, R. (1977). *Reflections on life after life*. New York: Bantam Book.
- \_\_\_\_\_. R. (1989). *A fényen túl, Hungarian*. Magyarország: Apostoli Szentszék Könyvkiadó.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Life after Life*, USA: HarperOne; the 25th Anniversary of the Classic Bestseller edition.
- Morgan, David H. & Atwater, P. M. H. (2000). *The Complete Idiot's Guide to Near-Death Experiences*. USA: Alpha Books.
- Ring K. & Cooper S. (1999). *Mindsight. Near-death and out-of-body experiences in the blind*. William James Center for Consciousness Studies at the Institute of Transper, Palo Alto: sonal Psychology.
- Valarino E. (1980), *Life at death: A scientific investigation of the near-death experience*. New York: Coward, McCann, & Geoghegan.
- Varghese, Roy Abraham & Moody, Raymond (2009). *There Is Life after Death: Compelling Reports from Those Who Have Glimpsed the Afterlife*. English: New Page Books.
- Zaleski, Carol (1987). *Otherworld journeys: accounts of near-death experience in medieval and modern times*. England: Oxford University Press.

## A Critical Study of the Position of Qutb in Sufi Paths Based on the Teachings of Islamic Theology and Mysticism

✉ **Ali Ranjbar**  / PhD Student of Religions and Mysticism, The Imam Khomeini Institute for Education and Research  
ali\_ranjbar\_59@Yhoo.com

**Hossein Mozaffari** / Assistant Professor of Mysticism, The Imam Khomeini Institute for Education and Research  
**Received:** 2023/03/19 - **Accepted:** 2024/09/07  
mozaffari48@Yahoo.com

### Abstract


Sufi paths are a social reflection of the educational dimension of Islamic Sufism and mysticism, and the position of Qutb is considered the highest position in the structure of these paths. This position, which is actually based on the issue of the perfect human being and his position in the world system, has become a tool for some leaders of Sufi paths to deceive their disciples and has caused numerous individual and social harms. Using the analytical-descriptive method, this article reviews and examines the claims of Sufi Qutbs regarding their status. Sufi Qutbs believe they have great guardianship over their followers. They consider it permissible for their followers to prostrate before the Qutbs and to imagine their faces while repeating the names God. They believe the followers should blindly obey their commands. However, these claims are incompatible with the teachings of Islamic mysticism and theology, because some of these positions are only for perfect humans and the infallibles Imams. In fact, claiming some of these positions is not permissible even for the infallibles Imams.

**Keywords:** Qutb, Qutb's position, Sufism, theology, mysticism.

## بررسی انتقادی جایگاه قطب در طریقت‌های صوفیه بر اساس آموزه‌های کلام و عرفان اسلامی

ali\_ranjbar\_59@Yhoo.com



mozaffari48@Yahoo.com

علی رنجبر  / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی \*

حسین مظفری / استادیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۹ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۷

### چکیده

طریقت‌های صوفیه بازتاب اجتماعی بعد تربیتی تصوف و عرفان اسلامی هستند و مقام قطبیت بالاترین جایگاه در ساختار این طریقت‌ها به‌شمار می‌رود. این مقام که در واقع بر مسئله انسان کامل و جایگاه آن در نظام عالم بنا شده، دستاویز برخی از سردمداران طرق صوفیه برای فریب مریدان قرار گرفته و آسیب‌های فردی و اجتماعی متعددی را به‌وجود آورده است. این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی به نقد و بررسی دعای اقطاب صوفیه درباره مقام و جایگاه ایشان پرداخته است. اقطاب صوفیه معتقد به مرتبه بالایی از ولایت برای خود هستند. آنان سجده در برابر خود و نیز تصور صورت خود را به هنگام ذکر، جایز می‌دانند. آنان معتقد به اطاعت بی‌چون و چرا از دستورات خود هستند. اما این دعاوی با آموزه‌های عرفان و کلام اسلامی ناسازگار است؛ زیرا برخی از این مقامات مختص انسان کامل و معصومان  است و ادعای برخی دیگر از این مقامات، حتی درباره معصومان  هم جایز نیست.

کلیدواژه‌ها: قطب، جایگاه قطب، تصوف، کلام، عرفان.

انسان دارای دو بعد جسم و روح است. هر کدام از این ابعاد وجودی انسان نیازهای ویژه خود را دارد. آموزه‌های عرفان اصیل اسلامی که برگرفته از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام است، بهترین پاسخ به نیاز روحانی و معنوی انسان است. اما اقطاب طریقت‌های صوفیه بر اساس تفسیر نادرست از رابطه شریعت و طریقت دین، خود را راهبران طریقتی سالکان و جست‌وجوگران معنویت دانسته‌اند. آنان با بیان عقاید، آداب و رسوم خاصی، مدعی مقام و جایگاه بالایی برای خود در امر هدایت باطنی سالکان الی الله شده‌اند.

این تحقیق به نقد و بررسی دعای اقطاب صوفیه درباره مقام و جایگاه خود، بر اساس آموزه‌های کلام و عرفان اسلامی پرداخته است.

بحث از مقام قطبیت چون با مسئله ولایت در عرفان اسلامی پیوند وثیقی داشته، و نیز اصطلاح قطب در برخی از آثار مشیر به این مقام است، در غالب کتب مربوط به انسان کامل و مسئله آداب و رسوم صوفیان، همچون *عوارف المعارف* سهروردی، *مصباح الهدایة* عزالدین محمود کاشانی، *اوراد الاحباب* باخرزی، *ولایت‌نامه* سلطان محمد گنابادی، *نقد صوفی* محمد کاظم یوسف‌پور و نیز کتب عرفان عملی، همچون *مشرک الارواح* روزبهان بقلی، *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری و *شروح آن*، و کتب عرفان نظری، همچون *فصوص الحکم* و *فتوحات و رسائل* ابن عربی و آثار برخی از شاگردان وی از آن بحث شده است. برخی از ناقدان جریان تصوف، مقام قطبیت را در آثار خود مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. برخی از این آثار عبارتند از: *کتاب راز گشا*، اثر کیوان قزوینی. این کتاب دربردارنده پرسش‌هایی درباره تصوف، به‌ویژه فرقه گنابادیه و اسرار آنها و اعمال و اصطلاحات صوفیان است. *کتاب سیری در تصوف*؛ در شرح حال مشایخ و اقطاب، اثر نورالدین مدرسی چهاردهی. هدف از تدوین این کتاب رهایی صوفیان از بند اوهام و دعوی گزاف مسندنشینان تصوف است. *کتاب رهبران ضلالت*. این کتاب، اثر علی امیرمستوفیان است، که در رد بر بابت و صوفیه نوشته است.

## ۱. مفهوم‌شناسی «قطب»

### ۱-۱. در لغت

معانی «قطب» که در کتب لغت بیان شده عبارت‌اند از:

۱. ملاک و مدار چیزی (عمید، ۱۳۸۹، ص ۸۱۷).
۲. مهتر و سردار قوم که مدار کار بر وی باشد (دهخدا، ۱۳۷۲-۱۳۷۳، ج ۱۱، ص ۱۵۵۴۶).
۳. ستونه آهنی آسیا؛ آهنی که سنگ بالا بر گرد آن گردد (دهخدا، ۱۳۷۲-۱۳۷۳، ج ۱۱، ص ۱۵۵۴۶).
۴. ستونه آسیا و چرخ و کوبی ساکن نزدیک فرقدان و مهتر که مدار کار بر وی باشد (کی‌منش، ۱۳۶۶، ص ۷۷۱).
۵. آهن سنگ زیرین آسیاب که سنگ بالای آسیاب بر روی آن می‌چرخد (بستانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۹۹)؛ یعنی میخ و عمود آهنی که در وسط سنگ زیر آسیاب قرار دارد و نگهدارنده سنگ بالای آسیاب است که بر محور آن می‌چرخد. بنابراین «قطب» در لغت، با توجه به معانی بیان شده برای آن، به‌معنای ملاک و محور چیزی است.

## ۱-۲. در اصطلاح

«قطب» در اصطلاح صوفیه، شیخ و سرور اولیای وقت است (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۳۴۵). «قطب» کسی است که «تربیت و ارشاد مردم خود را بر عهده دارد و آنان را به فیض می‌رساند و هیچ‌کس را محروم نمی‌گذارد» (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۳۴۵ و ۳۴۶).

از نگاه صوفیه، قطب در تمام ازمه موضوع نظر خدای تعالی است و طلسم اعظم به او داده شده است و او در کون و اعیان، و ظاهر و باطن ساری است؛ همچون سریان جان در کالبد (جرجانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۶ ص ۷۶). مولوی درباره جایگاه قطب می‌گوید: قطب «از اولیاء الله است و به منزله روح عالم وجود است و اهل حل و عقد امور و ارشاد و هدایت عباد است و دانای طلسم اعظم است» (مولوی بلخی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۱۷).

در روایات، ائمه اطهار علیهم‌السلام به‌مثابه قطب عالم هستی معرفی شده‌اند: برای نمونه، حضرت علی رضی‌الله‌تعالی‌عنه درباره شایستگی خود نسبت به مقام خلافت می‌فرمایند: «ما والله، لقد تقمصها فلان و انه ليعلم ان محلی منها محل القطب من الرّحی» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۷۵)؛ آگاه باشید! به خدا سوگند، فلانی جامه خلافت را بر تن کرد، در حالی که می‌دانست جایگاه من نسبت به خلافت، همچون محور آسیاب است.

پس می‌توانیم بگوییم: «قطب» در اصطلاح به‌معنای ولی و انسان کاملی است که مدار عالم هستی و مدنظر خداوند است و هدایت سالکان الی الله را بر عهده دارد.

## ۲. جایگاه قطب در سلسله‌های مشهور صوفیه

یکی از اساسی‌ترین عقاید طریقت‌های صوفیه اعتقاد آنان به قطب و پیروی از اوست. اقطاب طریقت‌های صوفیه مدعی جایگاه و منزلت ویژه‌ای برای خود هستند. با توجه به آثار طریقت‌های مشهور صوفیه، می‌توان به دو دسته از مقامات عام و خاص برای اقطاب اشاره نمود. منظور از «مقامات عام» مقاماتی است که درباره جایگاه همه اقطاب ادعا شده است. «مقامات خاص» هم مقاماتی است که تنها برای برخی از اقطاب، توسط خود وی یا مریدانش بیان شده است.

### ۱-۲. مقامات عام

در ذیل به دعوی عام اقطاب صوفیه که نشان‌دهنده نوع اعتقاد آنان درباره مقام و جایگاهشان است، اشاره می‌شود:

#### ۱-۲-۱. ولایت قطب

از جمله مباحث مهم طریقت‌های صوفیه، به‌ویژه طریقت‌های شیعی، بحث «ولایت اقطاب» است. از دیدگاه طریقت‌های صوفیه، اقطاب دارای مقام ولایت هستند. اما درباره اینکه ولایت قطب از دیدگاه آنان، چه نوع ولایتی است، به برخی از عبارات آنان در این زمینه اشاره می‌شود:

از سخنان برخی اقطاب صوفیه چنین استفاده می‌شود که آنان، خود را دارای ولایت مطلقه می‌دانند. برای نمونه، ملاعلی گنابادی (نورعلیشاه ثانی)، از اقطاب صوفیه گنابادی، در فرمان جانشینی فرزندش می‌گوید:



بر فقراء راه و طالبین بانبتاه و مخصوصین آگاه پوشیده نماند که چون فرزندی جناب مستطاب هدایت‌مآب حجی شیخ محمدحسن صالح علیشاه بعد از رحلت این ضعیف در حیات خود، مطاع کل و مظهر تام خواهند بود، امر ولایت و خلافت کلیه در این صورت در رحلت من منتقل به آن جناب خواهد بود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۰، ص ۷۷).

چنان‌که از این سخن استفاده می‌شود، نور علیشاه ثانی معتقد به ولایت کلیه برای خودش و نیز فرزندش (صالح علیشاه) بوده است. از نظر کیوان قزوینی که روزی از بزرگان و شیوخ مجاز طریقت گنابادیه بوده، اما سرانجام مستبصر شده و از آن طریقت برگشته است، قطب ادعا دارد که «من دارای همان باطن ولایت هستم که خاتم الانبیاء داشت» (قزوینی، بی تا، ص ۴۰۵).

برخی از اقطاب با تقسیم ولایت به دو نوع «شمسیه» و «قمریه»، ولایت معصومان علیه السلام را شمسیه و قطب را دارای ولایت قمریه دانسته‌اند. علی تاینده، از اقطاب طریقت گنابادیه، در کتاب خورشید تاینده می‌نویسد:

مقام ولایت را نیز به اعتبارات مختلف، بر حسب درجات متفاوت تقسیم کرده‌اند که از جمله، تقسیم آن به «عامه» و «خاصه» است... همچنین آن را به «کلیه شمسیه» و «جزئیة قمریه» تقسیم کرده‌اند. ولایت کلیه شمسیه ولایت کسانی است که همچون خورشید نورشان از خود و بالذات است، در حالی که ولایت جزئیة قمریه مربوط به اولیای جزء است که همچون ماه، نور ولایت خویش را از خورشید می‌گیرند و ولایتشان بالعرض است، نه بالذات. بالاترین مرتبه ولایت و قرب به حق، ولایت مطلقه کلیه شمسیه می‌باشد که مقام ذوات مقدس چهارده لطیفه معصومین علیهم السلام است (تاینده، ۱۳۷۷، ص ۱۴).

علی تاینده در این عبارت، به دو نوع ولایت کلیه شمسیه و جزئیة قمری اشاره کرده است. وی ولایت چهارده معصوم علیهم السلام را ولایت شمسیه و بالذات، و ولایت اولیای جزء را قمری و بالعرض دانسته است. منظور ایشان از اولیای جزء اقطاب صوفیه است؛ چنان‌که در ادامه می‌گوید:

اما اولیای جزء و خواص اصحاب که مستقیماً تحت تربیت ائمه معصومین علیهم السلام بوده‌اند و یا به واسطه صحیح رشته ارادت و تربیتشان به ایشان می‌رسد، در حد مراتب استعدادیه خود و بر حسب نص صریح از جانب آن ذوات مقدس مأمور به دعوت و ارشاد و تزکیه قلوب می‌باشند (تاینده، ۱۳۷۷، ص ۱۶).

مجدالاشرف، از اقطاب طریقت «ذهبیه»، در کتاب تحفه الوجود می‌نویسد:

سلسله ولایت الهیه در هر عصر دو شعبه دارد: یکی به‌طور کلیت که آن را «ولایت کلیه مطلقه الهیه» نامیده‌اند. ثانی به‌طور جزئیت که آن را «ولایت جزئیة» نامیده‌اند. به‌عبارت آخری، اول را «ولایت شمسیه الهیه» و ثانی را «ولایت قمریه» می‌نامند (مجدالاشرف، نسخه سنگی، ص ۶-۷).

در ادامه می‌گوید:

ولایت جزئیة اقتباسی است از مشکوه صاحب ولایت کلیه شمسیه در هر عصر، مثل اقتباس قمر از شمس فی کل الزمان و نوربخشی دارد به اجزای عالم. پس اولیای جزء هر یک در عصر خود، مقتبس و نوربخش‌اند و منافاتی با تصرف شمس در عالم ندارد. کل بحسبه. تصرف شمس جوری است، تصرف قمر جوری. به هیچ وجه، دخل به یکدیگر ندارند (مجدالاشرف، نسخه سنگی، ص ۹-۱۰).

راز شیرازی، قطب سی و پنجم طریقت «ذهبیه»، درباره ولایت قطب می‌نویسد:

چون شخص حجةالله که صاحب فقر حضرت محمد است - جلت عنایتها - کنون بامر الله تعالی در حجاب بشریت و غیبت است، لهذا شخص ولی جزء که مرآت شمس وجه مبارک اوست، به ولایت قمریه همیشه در بین مخلوق حاضر است و از جانب سنی آن جوانب... حکم و امر اوست در تربیت عالم و آدم، بل جمیع اشیاء امکانیه. از این جهت گفته‌اند: مربی عالم قمر است و کسب نور از شمس دارد (راز شیرازی، نسخه سنگی، ص ۳۹).

راز شیرازی در این عبارت، ولایت را بعد از غیبت امام مهدی علیه السلام بر دو نوع دانسته: شمسیه و قمریه. ولایت اهل بیت علیهم السلام را شمسوی و ولایت اقطاب صوفیه را قمری و تابع ولایت شمسوی بیان کرده است.

### نقد و بررسی

«ولایت» در اصل و بالذات مختص خداوند متعال است که خالق و مالک هستی است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ» (شوری: ۲۸). در آیه دیگری می‌فرماید: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَ هُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (شوری: ۹).

در مرحله بعد، حق تعالی ولایت را به پیامبر اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام عطا فرموده است. در آیه ۶ سورة احزاب، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اولی از خود مؤمنان نسبت به امورشان معرفی شده‌اند: «التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ». در آیه‌ای دیگر خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹). در این آیه خداوند به اطاعت از خودش و رسول او و نیز صاحبان امر (امامان معصوم علیهم السلام) امر کرده است. در آیه ۵۵ سورة مائده، ولایت را از آن خدا و رسول او و کسانی می‌داند که در حال رکوع، زکات می‌دهند (یعنی حضرت علی علیه السلام): «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ».

ولایتی که خداوند به نبی اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام عطا فرموده مطلق است؛ زیرا اولی بودن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به امور مؤمنان و نیز امر به اطاعت از معصومان علیهم السلام به‌طور مطلق بیان شده است.

در دوره اول غیبت امام معصوم علیه السلام، به اتفاق بزرگان شیعه، بر اساس دلایل معتبر، چهار نفر مشخص امر نیابت خاصه حضرت مهدی علیه السلام را بر عهده داشتند. اما در دوران غیبت کبرا امر نیابت آن حضرت به‌طور عام به فقهای جامع‌الشرایط واگذار شده است. برای نمونه، در روایتی آمده است که اسحاق بن یعقوب مسائلی از حضرت مهدی علیه السلام پرسید. آن حضرت در پاسخ فرمودند: «وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَأَقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَىٰ رُوَاةِ حَدِيثِنَا؛ فَإِنَّهُمْ حَجَّتَنِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حَجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۸۴).

ولایت فقیه در امر حکومت و اداره جامعه است و نه در امری که مختص معصومان علیهم السلام است. امام خمینی علیه السلام درباره تفاوت ولایت فقیه با ولایت معصومان علیهم السلام می‌نویسد:

ثبوت الولاية للفقهاء من قبل المعصومين علیهم السلام في جميع ما ثبتت لهم الولاية فيه؛ من جهة كونهم سلاطين علي الأئمة، و لا بد في الإخراج عن هذه الكلية في مورد من دلالة دليل دال علي اختصاصه بالإمام المعصوم علیه السلام. (موسوی خمینی، ۱۳۴۸، ج ۲، ص ۶۵۳).

با توجه به مطالب بیان‌شده، در نقد ولایت اقطاب طریقت‌های صوفیه می‌گوییم: اگر منظور از ولایت مطلقه و کلیه قطب، که در عبارات برخی اقطاب بیان شده، همان نوع ولایت مطلقه معصومان علیهم السلام است. چنین ولایتی بر اساس آیات و روایات، تنها برای معصومان علیهم السلام ثابت است و اگر ولایت قطب در مرتبه‌ای پایین‌تر از ولایت کلیه و به‌عنوان ولایت قمری است، و بر اساس چنین ولایتی است که قطب به وضع آداب و رسمی برای خانقاه و پیروان طریقت می‌پردازد و یا باید به‌طور مطلق از قطب اطاعت نمود، در این صورت می‌گوییم: با توجه به اصل عدم ولایت «ان الاصل عدم ثبوت ولایت احد

علی أحد إلاً من ولّاه الله سبحانه» (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۵۲۹)، چنین مرحله‌ای از ولایت نیازمند دلیل است، و حال آنکه دلیل و سندی در شریعت بر اثبات چنین نوع ولایتی برای قطب وجود ندارد و این ادعایی بی‌دلیل است.

ممکن است صوفیه در جهت ارائه دلیل، به بحث سلسله اجازات استناد کنند؛ زیرا آنان درباره اتصال سلسله اجازات اقطاب، بر معصوم<sup>ع</sup> تأکید دارند. برای نمونه، سیدهبه‌الله جذبی در رسالهٔ باب ولایت و راه هدایت، سرسلسلهٔ اقطاب صوفیه

گنابادی را به جنید بغدادی می‌رساند و جنید را مأذون به ارشاد مردم از جانب حضرت مهدی<sup>ع</sup> می‌داند. وی می‌نویسد: رشتهٔ اجازهٔ این سلسله [گنابادیه] مترتب به حضرت شاه نعمت‌الله ولی و از ایشان منتهی می‌شود به حضرت جنید بغدادی که از بزرگ‌ترین عرفا و درک زمان حضرت هادی<sup>ع</sup> و حضرت عسکری<sup>ع</sup> را نموده و چون زمان او مقارن با زمان غیبت صغری امام زمان<sup>ع</sup> بوده و اجازهٔ ارشاد از طرف قرین الشرف حضرت قائم<sup>ع</sup> نیز داشته، از این رو نزد عرفا به «شیخ الطائفه» و «اول الاقطاب فی الغیبه» معروف است (جذبی اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۰).

همچنین صالح علیشاه گنابادی در پاسخ به سؤال برخی از عقیدهٔ ایشان، خود را نایب مجاز اهل بیت<sup>ع</sup> دانسته، چنین می‌گوید: «از آدم دست به دست رسید تا عیسی<sup>ع</sup> و از عیسی به محمد<sup>ص</sup>. بعد به دوازده امام<sup>ع</sup> و امروز به اجازه به ما رسیده» (جذبی اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳).

اما این مطلب نیز نمی‌تواند دلیلی بر اثبات ولایت قطب باشد؛ زیرا ادعای اتصال سلسلهٔ سند اجازات اقطاب به معصومان<sup>ع</sup> بر فرض صحت نیز تنها دلالت بر صلاحیت و جواز ارشاد دارد. «ولایت» مقامی الهی است که اساساً با تصمیم یک انسان غیر معصوم - هر چند خودش از اولیاءالله باشد - قابل انتقال به دیگری نیست.

## ۲-۱-۲. جایگاه قطب در تلقین ذکر

مسئلهٔ «ذکر الهی» نزد طریقت‌های صوفیه، در جهت سلوک الی الله، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در ذیل، به بیان برخی آداب و شرایط ذکر از نگاه طریقت‌های صوفیه، که نشان‌دهندهٔ جایگاه قطب در امر ذکر است، اشاره می‌شود:

### الف. اجازهٔ قطب در ذکر گفتن

از دیدگاه طریقت‌های صوفیه، تأثیر ذکر در صورتی است که با تلقین و اجازهٔ قطب باشد، وگرنه بی‌اجازه تأثیری ندارد. شیخ‌نهر و کسنزانی، فرزند شیخ‌محمد کسنزانی، مؤسس طریقت «قادریه کسنزانی» دربارهٔ تلقین ذکر توسط قطب می‌گوید: همانا شیخ است که (روحاً) ذکر را تلقین می‌کند، و این تلقین سز اجازه یافتن مرید برای انجام اورادش می‌باشد و اگر تلقین او در کار نباشد وردی به‌جا آورده نمی‌شود و بدون این تلقین و بدون اجازهٔ او، مرید اورادش را از روی چهل ذکر می‌کند و موجبی برای قوت ذکر و رشد یافتن مرید به جریان نمی‌افتد (کسنزانی حسینی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۶).

ملاسلطان محمد گنابادی ذکر بی‌اجازه را موجب دور شدن از خدا دانسته، می‌نویسد:

بدون اخذ از صاحب اجازهٔ الهیه مشغول عبادت یا اذکار شدن از طریق شیطان رفتن است... آن کس که در خانه بنشیند و بخواهد به خودسری و به خودرایی عبادت کند یا مشغول ذکر لسانی یا قلبی شود عمل آن کس شیطانی و باعث دوری از خدا و نزدیکی به سوی شیطان خواهد بود (گنابادی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۳).

صالح علیشاه گنابادی نیز می‌گوید:

شخص ذاکر باید ذکر را از صاحب ذکر که مجاز باشد، اخذ نماید تا به دستور او دائماً متذکر و مؤثر باشد، نه اینکه خودش و خودرو یا از غیر صاحب اجازه تلقین یافته باشد که تأثیری در او نیست (گنابادی، ۱۳۷۶، ص ۲۵).

به گفته کیوان قزوینی، قطب می گوید:

هر اسم خدا را که من به مرید تلقین کنم و اجازه دهم که به دل یا زبان بگوید آن اسم، اسم خدا می شود در اثر اجازه من، و باقی اسماء الله اسم خدا نیست و با سایر الفاظ فرقی ندارند، مگر آنکه اسم شأنی خدایند (قزوینی، بی تا، ص ۴۰۷).

شیخ احمد فاروقی سرهندی، از بزرگان طریقت «نقشبندیه»، درباره اهمیت مسئله ذکر و شرط آن می نویسد: مبتدی طالب این راه را از ذکر گفتن چاره نبود که ترقی او مربوط به تکرار ذکر است، به شرط آنکه از شیخ کامل مکمل گرفته شود، و اگر مقرون به این شرط نبود بسا است که از قبیل او را ابرار بود که نتیجه آن ثواب است، نه درجه قرب که به مقربان تعلق دارد (فاروقی سرهندی، بی تا، دفتر سوم، مکتوب ۲۵).

در طریقت «چشویه»، درباره مسئله ذکر، آمده است:

[مرید] طبق دستور مرشد... لازم است که او را و اذکار ویژه‌ای در ایام و اوقات خاص به طور جهرا یا خفی بر زبان جاری سازد که این قبیل او را و اذکار بسیار مفصل و گاهی نیز محتوای دستور و تعلیم شیخی نسبت به شیخی دیگر و حتی دستور مرشدی در مورد مریدان مختلف خود، متفاوت است (آریا، ۱۳۶۵، ص ۲۰۳).

#### ب. تصور صورت قطب در هنگام ذکر

از جمله آداب ذکر در صوفیه، حضور صورت قطب در ذهن به هنگام ذکر است. زین العابدین شیروانی، از اقطاب طریقت «نعمت‌اللهیه» می نویسد: «پس در این حال باید که سالک در مجامع احوال و افعال و اقوال از مراقبه صورت مرشد غافل نشود. در هنگام ذکر و ورد و طاعت و خدمت، از وجه شیخ خود ذاهل نگردد» (شیروانی، ۱۳۳۹، ص ۳۷۱).

مؤسس طریقت «گنابادیه» می گوید: «تمام اهتمام مشایخ کبار در تربیت سلاک به ظهور این صورت بوده است. و چون از تمام عبادات با اثرتر در ظهور این صورت، ذکر قلبی را یافته‌اند، امر به دوام ذکر می نمودند» (گنابادی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰). شاه غلام علی دهلوی، از طریقه «نقشبندیه» نیز درباره آداب ذکر می نویسد: «وقوف قلبی در ذکر رکن است، طریق مشغولی آن است که اول استغفار صدار بکند، باز فاتحه بزرگان بخواند و صورت مرشد روبه روی دل داشته، ذکر بکند» (دهلوی، بی تا، ص ۱۸).

#### نقد و بررسی

دیدگاه اقطاب طریقت‌های صوفیه درباره ذکر الهی با معارف اسلامی ناسازگار است؛ زیرا آنان تأثیر اذکار لسانی و حتی قلبی را - چنان که ملاسلطان گنابادی به آن تصریح کرده - مشروط به اجازه خود دانسته‌اند. حال سؤال این است که اقطاب بر چه اساسی اجازه خود را در تأثیر داشتن اذکار الهی شرط دانسته‌اند؟ هیچ سندی در آیات و روایات بر این مطلب دلالت ندارد که اذکار منقول از معصومان علیهم‌السلام را باید افرادی به عنوان قطب و مرشد اجازه دهند تا در جهت سلوک الی الله تأثیر داشته باشند، وگرنه گفتن اذکار بدون چنین اجازه‌ای شیطانی و سبب دور شدن از حق تعالی می شود. برای نمونه، حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در باب اهمیت ذکر می فرماید: «و اذکروا الله ذکراً خالصاً تحویا به أفضل الحیاة و تسلکوا به طریق النجاه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۷)؛ خداوند را با خلوص یاد کنید که بهترین حیات و زندگی را پیدا می کنید و راه‌های نجات را می پیمایید. ایشان در این روایت، به خلوص نیت در ذکر اشاره کرده‌اند، اما سخنی از لزوم اجازه در ذکر نگفته‌اند.

اشکال دیگر دیدگاه اقطاب صوفیه درباره ذکر، تأکید آنان بر حضور صورت خود به هنگام ذکر گفتن است. اقطاب تأکید دارند که مریدان صورت آنان را به هنگام ذکر الهی و عبادت و نماز، در نظر آورند، و حال آنکه چنین امری شرک و در تضاد با آموزه‌های توحیدی شریعت است. در روایات، به توجه کامل قلب به خدا در نماز سفارش شده است. حضرت رسول اکرم ﷺ می‌فرماید: «وَأَقْبِلْ عَلَى اللَّهِ بِجَمِيعِ الْقَلْبِ وَبِوَجْهِكَ حَتَّى يُقْبِلَ اللَّهُ عَلَيْكَ» (منسوب به علی بن موسی الرضا، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۲).

در روایتی دیگر، سفارش شده است که در رکوع نماز چنین دعا بخوانیم:

«اللَّهُمَّ لَكَ رَخَعْتُ وَ لَكَ أَسْلَمْتُ وَ بَكَ أَمَنْتُ وَ عَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وَ أَنْتَ رَبِّي خَشَعْتُ لَكَ قَلْبِي وَ سَمِعِي وَ بَصَرِي وَ سَمِعِي وَ بَصَرِي وَ لَحْمِي وَ دَمِي وَ مَخِي وَ عَظَامِي وَ عَصَبِي وَ مَا أَقْلَتَهُ قَدَمَايَ غَيْرَ مُسْتَكْبِرٍ وَ لَا مُسْتَخْبِرٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۱۹)؛

خداوندا، برای تو رکوع کردم، و تسلیم تو شدم، و به تو ایمان آوردم، و بر تو توکل نمودم، و تو پروردگار منی. گوش و چشم و مو و پوست و گوشت و خون و مغز و پی و استخوان‌های من و هر آنچه قدم‌هایم بر روی خود برداشته (تمام اعضا و جوارح من) برای تو فروتن است، درحالی‌که نه عار دارد، و نه متکبر است و نه خسته و نه ملول.

در روایات اسلامی، از نماز خواندن در مکانی که روبه‌روی نمازگزار عکس باشد، نهی شده است. حال بر چه اساسی اقطاب صوفیه گفته‌اند: مریدان باید به هنگام نماز خواندن صورت قطب را در ذهن خود حاضر سازند؟ محمد بن مسلم می‌گوید: به امام باقر علیه السلام گفتم: اگر تصاویری در برابرم باشد، می‌توانم رو به آن نماز بخوانم؟ آن حضرت گفتند: «نه، روی آن تصاویر جامه‌ای بیفکن. اگر تصاویر در سمت راست یا چپ و یا پشت سر و یا زیر پا و یا در بالای سرت باشد، اشکالی ندارد؛ اما اگر در سمت قبله باشد، در آن صورت، روی آن را با لباسی بیوشان و سپس نماز بخوان» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۲۶).

شهید مطهری درباره تصور صورت قطب در نماز می‌گوید:

آنچه مراد صوفیه (بعضی از آنها) در باب در نظر گرفتن صورت مرشد در نماز گفته‌اند یا کشیش‌ها اقرار به گناه‌ها [را] در حضور کشیش لازم شمرده‌اند، شرک است. ما گریه بر حسین علیه السلام را در عین اینکه عبادت می‌دانیم، در نماز جایز نمی‌شماریم (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۱۸۴).

## ۲-۱-۳. اطاعت محض از قطب

از نگاه اقطاب طریقت‌های صوفیه، مرید باید در برابر اوامر و دستورات شیخ خود، مانند میت در دست غسل باشد. کاشفی درباره آنچه بر مرید واجب است، می‌گوید: «اول آنکه چون دست به دست پیر دهد، خود را مرده سازد و دست اختیار از همه چیزها کوتاه کند» (کاشفی، ۱۳۵۰، ص ۷۸).

باخرزی نیز درباره وظیفه مرید می‌گوید: باید «کالمیت بین یدی الغسال باشد که او را در نفس خود هیچ تدبیری و ارادتی نبود و هرچه شیخ در حق او خواهد، او آن را از نفس خود دفع نکند» (باخرزی، ۱۳۸۳، ص ۸۵).

شیخ‌نهر و کسنزانی، فرزند مؤسس طریقت «قادریه کسنزانی» نیز می‌گوید:

مرید در بین دستان شیخش، بهمانند مرده‌ای در دست غسل می‌باشد و شیخ او را آن گونه که خواهد پاک می‌گرداند، و یا بهمانند خاکی است که تسلیم تام و در تحت اقدام شیخ‌اش می‌باشد. حضرت امام عبدالقادر گیلانی - قدس الله سره العظیم - می‌فرماید: «من اراد الصلاح فلیصبر أرضاً تحت اقدام الشیوخ» (کسزوانی حسینی، ۱۳۹۰، ص ۴۷).

به گفته کیوان قزوینی، قطب می‌گوید: «خلاصه فروع دین اطاعت من است در هر آنچه گویم و خواهیم، خواه مطابق قانون دین باشد و خواه نباشد، که کسی حق اعتراض بر من ندارد» (قزوینی، بی تا، ص ۴۱۰).

بنابراین از نگاه طریقت‌های صوفیه، مریدان باید در انجام دستورات اقطاب خود، مطیع محض باشند و در انجام آن دستورات هیچ گونه اعتراضی نکنند. متصوفه در جهت لزوم چنین اطاعتی از قطب، به ماجرای حضرت موسی علیه السلام و حضرت خضر علیه السلام استناد کرده‌اند. صاحب عوارف المعارف می‌گوید:

اگر مرید چیزی از امور شیخ را نفهمد، شایسته است که ماجرای حضرت موسی علیه السلام و خضر علیه السلام را به یاد آورد که چگونه موسی علیه السلام کارهای خضر علیه السلام را انکار می‌کرد، اما زمانی که حضرت موسی علیه السلام از سر آن کار باخبر شد، از انکار خود برگشت. پس مرید نباید به‌خاطر کم بودن علم خویش، آنچه را از شیخ خود می‌بیند، انکار کند؛ زیرا هر کار شیخ حکمتی دارد (سهروردی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۴۵۳).

قطب طریقت «گنابادیه» نیز در توجیه این نوع رابطه بین مرید و مراد، به ماجرای حضرت موسی علیه السلام و خضر علیه السلام اشاره کرده است (گنابادی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶).

### نقد و بررسی

اطاعت محض و مطلق تنها از معصومان علیهم السلام واجب است؛ چنان‌که خداوند در آیه ۵۹ سوره نساء، در کنار فرمان به اطاعت از خود، اطاعت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام را به‌طور مطلق واجب کرده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ». مراد از «اولی الامر» ائمه اطهار علیهم السلام هستند. حال با این وجود، اقطاب صوفیه بر چه اساسی حکم به اطاعت محض از خود کرده‌اند، درحالی‌که هیچ دلیلی بر معصوم بودن آنها وجود ندارد؟ استناد اقطاب صوفیه به ماجرای حضرت موسی علیه السلام و خضر علیه السلام پذیرفتنی نیست؛ زیرا حضرت موسی علیه السلام و خضر علیه السلام از پیامبران الهی و معصوم بوده‌اند.

بنابراین اطاعت محض از اقطاب، درحالی‌که معصوم از گناه نیستند، جایز نیست. اگر اقطاب مرتکب اشتباه و گناه شوند، در آن صورت اطاعت محض از آنها موجب گمراهی است. برای مثال، اقطابی که طرفدار حکومت طاغوت هستند، چگونه می‌توانند راهبر سلوکی دیگران باشند؟ سلطان حسین تابنده، سی و هفتمین قطب سلسله گنابادی درباره دیدگاه ملاسلطان محمد گنابادی درخصوص جنبش مشروطه ایران می‌گوید:

موقعی که از آن جناب درباره مشروطیت و استبداد سؤال شد، فرمود: ما یک نفر زارع دهاتی درویش‌یم و نمی‌دانیم مشروطیت یا استبداد چه معنا دارد. ما به این چیزها کاری نداریم و مطیع امر دولت می‌باشیم، خواه مشروطه باشد و خواه مستبد (تابنده، ۱۳۸۴، ص ۱۴۵).

با توجه به این تصریح ملاسلطان محمد، از نظر او اهمیتی نداشته که حکومت طاغوتی باشد یا خیر؛ در هر صورت باید طرفدار و مطیع حکومت بود، هر چند طاغوتی باشد، و حال آنکه در شریعت اسلامی، از حمایت حکومت طاغوتی نهی

شده است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ۶۰).

صدرالمتألهین در باب نکوهش اطاعت بدون تعقل برخی، از اقطاب صوفیه می‌نویسد:

پیرو یکی از هم‌نوعان خود گشته‌اند که ولایت خداوند و قرب و منزلت داشتن نزد او را مدعی است و خود را از ابدال مقرب و او تاد واصل می‌شمارد. اینان از او سخنانی بی‌معنا شنیده... چنین گمان می‌کنند که اخباری الهی و اسرار ربانی به گوش‌شان می‌خورد. از این‌رو فراگیری علم و عرفان را وا گذاشته و کسب و عمل به مقتضای قرآن و حدیث را رها نموده‌اند، مشاعر و وسایل شناخت را که خداوند بر آنان ارزانی داشته، در راه هدایت به کار نگرفته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۵).

## ۲-۱-۴. شریعت‌گریزی قطب

از عبارات برخی اقطاب صوفیه چنین استفاده می‌شود که از دیدگاه آنان، شریعت ظاهر و پوسته دین، و حقیقت باطن دین است. آنان معتقدند: با رسیدن به حقیقت، دیگر نیازی به شریعت نیست. بنابراین زمانی که سالک به مرحله یقین برسد، تکلیف از وی ساقط می‌شود. ملاعلی گنابادی می‌گوید: «پس از یقین، عبودیت نیست، ربوبیت است؛ تکلیف نیست، لذت و شکر است» (گنابادی، ۱۳۵۱، ص ۱۸۵).

با توجه به این عبارات، قطب صوفیه مقام باطنی خود را در مرتبه‌ای فراتر از شریعت می‌داند؛ به این معنا که شریعت از او ساقط شده و از این‌رو ممکن است گاهی رفتار او مطابق شریعت نباشد. به گفته کیوان قزوینی، قطب می‌گوید:

من در عقاید خودم و اخلاق و کارهای دینی و دنیوی خودم، آزادم و معاف از قانون‌ام، لازم نیست که تابع آن قانونی باشم که به مریدانم تکلیف کرده‌ام و نه تابع مطلق قانون باشم؛ زیرا قانون در حدود است و برای هر شخص محدود است. من که برتر و بیرون از حدودم، قانون هر چه باشد بر من حکم‌فرما و مسلط نیست (قزوینی، بی تا، ص ۴۱۱).

در کتاب *نفحات الانس*، شیخ روزبهان مصری از استاد شیخ نجم‌الدین کبری نقل کرده که وی گفته است: «قبیل لی مرارا اترک الصلاة! فانک لا تحتاج اليها. فقلت: يا رب، انى لا يطبق ذلك، كلّفنى شيئاً آخر!» (جامی، ۱۸۵۸، ص ۴۸۰)؛ مکرر به من گفته شد: نماز را ترک کن که تو احتیاجی به آن نداری. گفتم: خدایا، من طاقت آن را ندارم، تکلیف دیگری بگو.

## نقد و بررسی

دیدگاه سقوط تکلیف پس از رسیدن به حقیقت، باطل است. شریعت در هیچ مرحله‌ای از سلوک ساقط نمی‌شود. پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ تا آخرین لحظه عمر مبارک خود مقید به انجام شریعت بودند. امیرالمؤمنین ﷺ در محراب عبادت به شهادت رسیدند. امام حسین ﷺ نیز در وسط معركة جنگ، نماز ظهر را در اول وقت به جماعت خواندند. آیا امیرالمؤمنین ﷺ و امام حسین ﷺ به چنین مقامی نرسیده بودند؟

بنابراین شریعت و حقیقت جدای از یکدیگر نیستند، بلکه ظاهر و باطن دین هستند. امام خمینی ﷺ درباره عدم جدایی ظاهر و باطن شریعت می‌گوید: «بدون تلبس به لباس ظاهر شریعت، راه به باطن نتوان پیدا کرد. پس در ترک ظاهر، ابطال ظاهر و باطن شرایع است، و این از تلبیسات شیطان جن و انس است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۹۱).

صدرالمتألهین درباره اعتقاد برخی اقطاب صوفیه می‌گوید:

برخی از اینان گمان می‌کنند که به دلیل جایگاه و مقامی که نزد خدا دارند، همراهی معاصی، آنان را از راه خدا باز نمی‌دارد، درحالی‌که چنین شخص‌احق، سفیه و زندقی نمی‌داند که با این کلام مزخرف که نتیجه‌ای جز فروزان کردن آتش عذاب ندارد، نفس بی‌قابلیت خود را بالاتر از جایگاه انبیاء برده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۹).

برخی از خود صوفیه نیز به حقیقت جدایی‌ناپذیر بودن شریعت از طریقت اذعان کرده‌اند. هجویری می‌گوید:  
گروهی از ملاحده - لعنهم الله - تعلق بدین طریقت خطیر کردند و گفتند: خدمت چندان باید که بنده ولی شود. چون ولی شد، خدمت برخاست. و این ضلالت است و هیچ مقام نیست اندر راه حق، و هیچ رکن از ارکان خدمت برنخیزد (هجویری، ۱۳۷۵، ص ۲۷۵).

یعنی در هیچ مرحله‌ای از مراحل سلوک، هیچ تکلیفی ساقط نمی‌شود.

جنید بغدادی درباره تصوف و عرفان می‌گوید:

این راه کسی رود که کتاب خدای - عز و جل - بر دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی - علیه السلام - بر دست چپ گرفته و به روشنایی این دو شمع می‌رود، تا نه در مغاک شبهت افتد و نه در ظلمت بدعت (عطار نیشابوری، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۸).

قطب سی و هفتم طریقت «گنابادیه»، برخلاف اعتقاد جدش ملاعلی گنابادی، پیروانش را به رعایت آداب شریعت سفارش نموده، می‌گوید: «فقرا باید کاملاً رعایت آداب شرع مطهر را نموده و در رفتار و گفتار خود از دستورات شارع مقدس و ائمه هدی علیهم‌السلام تخلفی نکنند» (تابنده، ۱۳۷۷، ص ۷۱۲).

بنابراین ادعای سقوط شریعت به خاطر رسیدن به مرتبه بالایی از سلوک، باطل و از انحرافات اقطاب صوفیه است.

## ۲-۱-۵. دستور سجده بر قطب

از جمله آدابی که اقطاب صوفیه بر آن تأکید دارند، سجده کردن در برابر آنان است. اقطاب صوفیه بر اساس شأن و منزلت بالایی که برای خود قائل‌اند، به مریدان خود اجازه می‌دهند که در برابر آنان سجده کنند. برای نمونه، مریدان شاه‌نعمت‌الله ولی، مؤسس طریقت نعمت‌اللهیه، وقتی او را می‌دیدند، در برابر او به حالت سجده روی زمین می‌افتادند. صاحب کتاب الضوء الامع درباره این عمل مریدان شاه‌نعمت‌الله ولی می‌گوید: «إذا رأوه خروا بأجمعهم، حتی تصل وجوههم الی الارض، ثم رفعوا رؤوسهم و قاموا بین یدیه و هم منکسون» (سخاوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۲): هنگامی که او را می‌دیدند، روی زمین می‌افتادند تا صورتشان به زمین می‌رسید، سپس سرهای خود را بلند می‌کردند و در حال تعظیم در برابر او می‌ایستادند.

از جمله آداب تشرف به طریقت «گنابادیه»، سجده کردن در برابر قطب سلسله است. کیوان قزوینی درباره

چگونگی تشرف خود به این طریقت، در زمان قطبیت ملاسلطان محمد گنابادی می‌نویسد:

یک لبره انگلیسی خریدم و انگشتر یاقوت طلا و دستمال ابریشمی دولا و جوز مخروطی و یک من نبات بعد از غسل بردم، دیدم ملاسلطان محمد خلوت کرد. همه بیرون رفتند، پرده را هم انداختند. یک نفر ماند. او آمد پهلوی من ایستاد، گفت: عبا را ببنداز... انداختم... گفت: رو به ملاسلطان به زمین بیفت و سجده کن. کردم و بلند شدم. گفت: باز سجده کن. کردم (قزوینی، بی‌تا، ص ۲۰۱).



در فضای مجازی نیز فیلمی از سجده کردن مریدان طریقت «گنابادی» در برابر قطب این طریقت، نورعلی تابنده، منتشر شده است. همچنین فیلمی از سجده کردن مریدان پاکستانی طریقت «نقشبندیه» در برابر قطب این طریقت، در فضای مجازی منتشر شده است. بنابراین یکی از آداب مریدان در حضور برخی اقطاب، سجده کردن در برابر آنان است.

### نقد و بررسی

سجده در برابر قطب جایز نیست. توضیح آنکه سجده یا بر چیزی است یا به سوی چیزی و یا برای کسی. مورد اول و دوم، یعنی سجده بر چیزی یا به سوی کسی، در صورتی که خدا اجازه داده باشد، در حقیقت سجده برای خداست. برای مثال، سجده بر مهر امام حسین علیه السلام که وهابیت بر آن ایراد می‌گیرند، سجده بر خاک سیدالشهداء علیه السلام و به اجازه خدا و برای خداست؛ زیرا در روایات به این کار سفارش شده است. و یا مانند سجده به سوی کعبه که به فرمان خدا و برای خداست. و اگر در این دو مورد، خدا به آن دستور نداده باشد - مانند اینکه در نماز بر چیزی که جایز نیست سجده کند و یا به سوی غیر کعبه در نماز واجب سجده کند، در آن صورت چنین سجده‌ای شرک نیست، اما باطل است.

در مورد سوم، یعنی سجده برای کسی باشد، در این صورت، اگر به نیت پرستش و عبادت باشد، چنین سجده‌ای برای غیر خداوند شرک و ممنوع است؛ زیرا پرستش تنها شایسته خداوند است که خالق و مالک همه چیز است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۲۱).

در آیه دیگری می‌فرماید: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي» (طه: ۱۴). همچنین می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ لَاتَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَ لَا لِلْقَمَرِ وَ اسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ» (فصلت: ۳۷). و اگر سجده به جهت تعظیم و احترام باشد، در این صورت اگر با اجازه و دستور خدا باشد، در حقیقت سجده برای خدا و جایز است؛ مانند سجده ملائکه در برابر حضرت آدم علیه السلام که سجده به سوی آدم و به فرمان خدا بود. بنابراین سجده ملائکه برای خدا بود، و اگر بدون اجازه حق تعالی باشد، جایز نیست. برای مثال، جایز نیست زن در برابر شوهرش چنین سجده‌ای کند.

در روایتی امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «أَنَّ قَوْمًا آتَوْا رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا رَأَيْنَا أَنَا سَجَدُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: لَوْ أَمَرْتُ أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا» (کینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۰۸)؛ گروهی نزد رسول اکرم صلی الله علیه و آله آمدند و گفتند: ای پیامبر خدا، ما مردمی را دیدیم که برخی از آنان بر برخی دیگر سجده می‌کردند. رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: اگر [قرار بود] به کسی دستور دهم به دیگری سجده کند، قطعاً به زن دستور می‌دادم به شوهرش سجده کند.

از جمله «لو امرت» استفاده می‌شود که سجده زن در برابر شوهرش جایز نیست.

با توجه به این مقدمه می‌گوییم: سجده در برابر اقطاب طریقت‌های صوفیه، اگر با هدف پرستش است، چنین سجده‌ای شرک و ممنوع است؛ زیرا سجده مختص خداست. و اگر سجده در برابر قطب به خاطر تعظیم و احترام اوست، باز هم چنین سجده‌ای جایز نیست؛ زیرا دلیلی بر جواز آن در آیات و روایات وجود ندارد.

ممکن است در توجیه سجده بر قطب - چنان که به گفته کیوان قزوینی، ملاسلطان محمد گنابادی به آن تصریح کرده - گفته شود: «باید در حضور اقطاب نور خدا را دید و بی اختیار افتاد» (قزوینی، بی تا، ص ۲۰۲). بنابراین سجده بر قطب، در حقیقت سجده به نور خداوند است.

این سخن نمی تواند دلیلی بر جواز سجده بر قطب باشد، وگرنه پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ سزاوارتر به این امر بودند، درحالی که پیامبر اکرم ﷺ از سجده در برابر خود نهی کرده و اجازه نداده اند. در روایتی امام صادق ﷺ می فرماید: «رسول خدا ﷺ روزی با یاران خود نشسته بودند که شتری از کنارشان گذشت. شتر آمد تا اینکه گردنش را به زمین زد. شخصی گفت: یا رسول الله، آیا این شتر در برابر شما سجده کرد؟ پس ما سزاوارتر به انجام این کار هستیم. حضرت گفتند: خیر، بلکه خدا را سجده کنید! (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۶ ص ۳۸۵).

## ۲-۲. مقامات خاص

برخی از اقطاب طریقت های صوفیه مدعی مقامات و جایگاه والایی برای خودشان شده اند، و یا میردانشان مقامات خاصی برای آنها ادعا کرده اند. خلاصه درباره برخی اقطاب اموری بیان شده که با معارف اسلامی سازگار نیست. در اینجا به چند نمونه اشاره می شود:

### ۱-۲-۲. حضور یافتن در معراج

عبدالقادر گیلانی، قطب و مؤسس طریقت «قادریه»، سخنان عجیبی دارد که نشان می دهد وی مقام و منزلت بالایی برای خود قائل بوده است. برای نمونه، ادعای رفتن به معراج کرده است. وی می گوید:

آنگاه که جدم در شب مرصاد معراج کرد و به سدره المنتهی رسید، جبرئیل امین ﷺ عقب ماند و گفت: ای محمد، هرگاه به قدر انگلستان نزدیک شوم، آتش می گیرم. خدای تعالی روح مرا در آن مقام پیش او فرستاد تا مگر از سید الانام - علیه و علی آله السلام - استفاده کنم. من به حضور او مشرف شده و نعمت بزرگ وراثت و خلافت را نیکو داشتم. آنجا که حضور رساندم، منزلت براق را دیدم، تا اینکه جدم رسول الله ﷺ بر من سوار شد و عنان من در دست او بود، تا اینکه به مقام قاب قوسین یا کمتر رسید. به من گفت: ای فرزندم و ای نور چشمم، این قدم من بر گردن تو قرار گرفته و قدم های تو بر گردن همه اولیای خدای تعالی قرار می گیرد (قادری اربلی، بی تا، ص ۸).

## نقد و بررسی

ادعای رفتن عبدالقادر به معراج، قابل پذیرش نیست؛ زیرا اولاً، اگر چنین چیزی صحت می داشت، در روایات مطرح می شد، و حال آنکه در هیچ آیه و روایتی چنین مطلبی نیامده است. ثانیاً، با وجود شأن و منزلت دوازده امام معصوم ﷺ نزد طریقت های صوفیه، چگونه عبدالقادر گیلانی ادعای رفتن به معراج کرده، و حال آنکه چنین سخنی درباره دوازده امام ﷺ بیان نشده است. علامه امینی پس از نقل برخی کرامات و وقایع منسوب به عبدالقادر گیلانی، از جمله ماجرای همراه شدن وی با پیامبر اکرم ﷺ در معراج، این سخنان را غلو درباره جایگاه و مقام شیخ عبدالقادر گیلانی دانسته، چنین می نویسد:

هذه نماذج من أوهاام جاء بها الغلو في مناقب الشيخ عبدالقادر الجيلاني، و نحن لو ذهبنا لتجمع ما عزوه الي الشيخ من الكرامات و إن شئت قلت: من الخرافات. مما لا يوافق العقل، و لا يوافق عليه المنطق، و لا يساعده الشرع الاسلامي الأقدس، و لا يدعم بحجة، و لاتصدق البرهنة لأريناك موسوعة ضخمة تبعتك الي الضحك تارة و الي البكاء أخرى (اميني، ۱۹۷۷، ج ۱۱، ص ۱۷۴)؛

اینها نمونه‌هایی از اوهامی است که درباره مناقب شیخ عبدالقادر گیلانی غلو شده است. اگر ما کرامات، یا بگو خرافاتی را که درباره عبدالقادر بیان شده، از آنچه موافق عقل و منطق و مورد تأیید شرع مقدس نیست و حجت و برهانی ندارد، جمع کنیم، دائرةالمعارف بزرگی خواهد شد که گاهی شما را می‌خندانند و گاهی می‌گریانند.

## ۲-۲. برترین فرد پس از رسول اکرم ﷺ

نور علی تابنده، قطب سی و نهم طریقت صوفیه «گنابادیه»، ادعای شأن و منزلت بالایی درباره خودش دارد. فیلم‌های مختلفی از سخنرانی‌های وی ضبط شده و اکنون موجود است. در یکی از سخنانش که در فضای مجازی منتشر شده، پیامبر گرامی ﷺ را برترین شخص در بین بزرگان، و خود را برترین فرد پس از پیامبر اکرم ﷺ معرفی می‌کند. مجذوب علیشاه در این فیلم چنین می‌گوید:

خداوند در بین کرات به کره زمین محبت بیشتری داشت و از همه بهتر بود؛ چون پیامبران را فرستاده. در کره زمین هم بهترین جایش، ایران خودمان است. در بین بزرگان هم بهترین‌شان پیغمبر خودمان است. در بین امت پیامبر، بهترین‌شان ماها هستیم. در بین ماها بهترین‌شان آخوند کاخکی گناباد هستند. بهترین گنابادی‌ها همین کاخکی‌ها هستند. بهترین کاخکی‌ها، اهل منزل من هستند. بهترین اهل منزل من هم خود من هستم.

## نقد و بررسی

این سخنان مجذوب علیشاه مخالف باورهای عرفای اسلامی است؛ زیرا جایگاه والای امیرالمؤمنین ﷺ پس از پیامبر اکرم ﷺ بر مسلمانان و عرفای اسلامی پوشیده نیست؛ چنان‌که بیشتر طریقت‌های صوفیه نسب خود را به آن حضرت می‌رسانند. با این حال، چگونه نورعلی تابنده که خود را شیعه و پیرو ائمه اطهار ﷺ نیز می‌داند، خودش و اهل خانه‌اش را برتر از امیرالمؤمنین ﷺ و خاندان عصمت و طهارت ﷺ دانسته است.

همچنین این‌گونه سخن گفتن درباره مقام و جایگاه خود، مخالف با آیات و روایات درباره مذمت ممتاز دانستن خود بر دیگران است. در قرآن کریم، بهره‌مندی از آخرت برای کسانی بیان شده است که اهل برتری‌جویی نیستند: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (قصص: ۸۳)؛ آن سرای [پر ارزش] آخرت را برای کسانی قرار می‌دهیم که در زمین هیچ برتری و تسلط و هیچ فساد را نمی‌خواهند؛ و سرانجام [نیک] برای پرهیزگاران است.

از امیرالمؤمنین ﷺ روایت شده است: «کسی که بخواهد بند کفش‌اش را بالاتر از بند کفش دیگری باشد، چنین کسی اراده علو و برتری‌جویی دارد» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۴۴).

### ۳-۲-۲. علت حفظ و بقای دنیا

نورعلیشاه ثانی، جانشین مؤسس طریقت «گنابادیه»، در پاسخ شخصی که پس از انجام مراسم تشریف به تصوف، از جایگاه وی پرسش نمود، خود را علت بقای دنیا معرفی کرد.

ناشرالاسلام گنابادی ماجرای تشریف اجباری شخصی به نام محمد ذبیحی به تصوف گنابادی را این گونه بیان می‌کند: مرحوم کربلایی محمد ذبیحی - که ساکن خیبری بود - نقل کرد: وقتی مرا با تهدید به بیدخت برده و گفتند: باید صوفی شوی، من با اکره به آقای نورعلیشاه گفتم: من خدمت شما آمدم که واصل شوم. او دستور غسل و خریدن سکه و انگشتر و نبات و پارچه‌ای سفید را داد. پس از طی مراسم به من گفت: شما اکنون صوفی شده‌اید. به نورعلیشاه گفتم: اکنون باید چه عقیده‌ای درباره شما داشته باشم؟ گفت: سنگ آسیاب را دیده‌ای؟ یک آهنی وسط آن قرار دارد که سنگ گرد آن می‌چرخد. آن آهن را قطب می‌نامند و همان طور که اگر آن آهن نباشد آسیاب خراب می‌شود، اگر من نیز نباشم دنیا خراب می‌گردد (مدنی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۷).

### نقد و بررسی

در روایات بیان شده است که امکان ندارد زمین خالی از حجت خدا باشد. بنابراین بر اساس روایات اسلامی، همواره انسان کامل و شخصی معصوم بر روی زمین وجود دارد، وگرنه چنانچه زمین از وجود چنین شخصی خالی شود، با اهل خود نابود می‌شود. راوی می‌گوید: «سألت أبا الحسن الرضا علیه السلام فقلت: تخلو الارض من حجة؟ فقال: لو خلت من حجة طرفة عين لساخت بأهلها» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ص ۲۰۴).

بنابراین بقا و حفظ عالم در حقیقت از مقامات ویژه حجت الله، یعنی انسان کامل و ائمه معصوم علیهم السلام است. با این حال، نورعلیشاه ثانی، قطب طریقت «گنابادیه»، بی‌هیچ سند و دلیلی ادعای چنین مقامی را درباره خودش مطرح کرده است.

### نتیجه گیری

مقام و منزلتی که اقطاب طریقت‌های صوفیه در جهت هدایت باطنی جست‌وجوگران حقیقت و معنویت، مدعی آن هستند، بی‌اساس و مخالف با آموزه‌های کلام و عرفان اسلامی است؛ زیرا برخی از آنچه اقطاب طریقت‌های صوفیه ادعا دارند؛ مانند اینکه خود را دارای مقام ولایت دانسته، اطاعت محض از همه دستورات خود را بی‌هیچ گونه تفکر و تعقلی واجب می‌دانند. این دعاوی هیچ دلیل و سندی در آیات و روایات ندارند. این مقامات ویژه انسان کامل و معصومان علیهم السلام است.


برخی دیگر از دعاوی آنان، مانند فراتر دانستن خود از قانون شریعت و جایز دانستن سجده در برابر خود و نیز سفارش به حضور صورت خود در ذهن مریدان به هنگام ذکر و عبادت، همگی مخالف با شریعت اسلامی است و حتی امامان معصوم علیهم السلام چنین اموری را درباره خود نگفته و جایز ندانسته‌اند. بنابراین اقطاب طریقت‌های صوفیه در ادعای خود کاذب‌اند و این مدعیان کاذب نمی‌توانند از ساکنان الهی الله در جهت رسیدن به مقصودشان دستگیری کنند.

## منابع

- نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). قم: هجرت.
- آریا، غلامعلی (۱۳۶۵). *طریقه چشتیه در هند و پاکستان و خدمات پیروان این فرقه به فرهنگ اسلامی و ایرانی*. تهران: زوار.
- امینی، عبدالحسین (۱۹۷۷). *الغدير فی الكتاب و السنة و الأدب*. چ چهارم. بیروت: دار الکتب العربی.
- باخزری، یحیی بن احمد (۱۳۸۳). *اوراد الاحباب و فصوص الأدب*. چ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- بستانی، فؤاد افراهم (۱۳۷۵). *فرهنگ ابجدی (عربی - فارسی)*. ترجمه رضا مهیار. تهران: اسلامی.
- تابنده، سلطان حسین (۱۳۸۴). *نایفه علم و عرفان در قرن چهاردهم*. تهران: حقیقت.
- تابنده، علی (۱۳۷۷). *خورشید تابنده*. تهران: حقیقت.
- جامی، عبدالرحمان (۱۸۵۸). *نفحات الأنس*. تصحیح ویلیام ناسولیس، مولوی غلام عیسی، مولوی عبدالحمید. کلکته: مطبعه لیس.
- جذبی اصفهانی، هبة الله (۱۳۸۱). *رساله باب ولایت و راه هدایت*. چ چهارم. تهران: حقیقت.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۱ق). *التعريفات*. قاهره: دارالکتب المصری.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۰). *یادنامه صالح*. به مناسبت یکصدمین سال تولد حاج شیخ محمدحسن بیچاره بیدختی (صالح علیشاه). گردآوری و تدوین هیأت تحریریه کتابخانه صالح. تهران: حقیقت.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*. تحقیق مؤسسه آل‌البیته. قم: مؤسسه آل‌البیته.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳-۱۳۷۳). *لغت‌نامه دهخدا*. تهران: روزنه.
- دهلوی، عبدالله (بی‌تا). *مکاتیب شریفه حضرت شاه‌غلام‌علی دهلوی*. استانبول: مکتبه ایشیق.
- راز شیرازی، ابوالقاسم حسینی شریفی ذهبی. *قوائم الانوار و طوابع الاسرار*. نسخه سنگی. تبریز: بی‌نا.
- سخاوی، محمد بن عبدالرحمن (بی‌تا). *النصوة الامع لأهل القرن التاسع*. بیروت: دار مکتبه الحیاة.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۴۲۷ق). *عوارف المعارف*. تصحیح احمد عبدالرحیم السائح و توفیق علی وهبه. قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۳). *شرح مثنوی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- شیروانی، زین‌العابدین (۱۳۳۹). *ریاض السیاحه*. تهران: کتاب‌فروشی سعدی.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۱). *کسر اصنام الجاهلیه*. تصحیح محسن جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*. تصحیح علی‌اکبر غفاری. چ دوم. تهران: اسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحکام*. تحقیق حسن موسوی خراسان. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). *تفسیر نورالتقلین*. تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی. چ چهارم. قم: اسماعیلیان.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۴۰۵ق). *تذکرة الأولیاء*. تصحیح رینولد آلین نیکلسون. لیدن: مطبعه لیدن.
- عمید، حسن (۱۳۸۹). *فرهنگ فارسی عمید*. تهران: راه رشد.
- فاروقی سرهندی، بدرالدین احمد (بی‌تا). *مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی شیخ احمد فاروقی سرهندی*. بی‌جا: بی‌نا.
- قادر اربلی، عبدالقادر (بی‌تا). *تفریح الخاطر فی مناقب شیخ عبدالقادر اسکندریه*. بی‌نا.
- قزوینی، کیوان (بی‌تا). *رازگشا، بهین‌سخن و استوار*. به اهتمام محمود عباسی. بی‌جا: بی‌نا.
- کاشفی، حسین بن علی (۱۳۵۰). *فتوت‌نامه سلطانی*. به اهتمام محمدجعفر محجوب. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

- کسنزانی حسینی، شمس‌الدین محمدنهر و (۱۳۹۰). *آراستگی به آداب اسلامی در طریقت کسنزانی*. ترجمه حمید مستغان. سندهج: مترجم کی‌منش، عباس (۱۳۶۶). *پرتو عرفان (شرح اصطلاحات عرفانی کلیات شمس)*. تهران: سعدی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. چ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گنابادی، محمدحسن صالح علیشاه (۱۳۷۶). *پند صالح*. چ هفتم. تهران: حقیقت.
- گنابادی، ملاسلطان محمد (۱۳۸۰). *ولایت‌نامه*. تهران: حقیقت.
- گنابادی، ملاعلی نورعلیشاه ثانی (۱۳۵۱). *صالحیه*. چ سوم. اردبیل: چاپخانه آیدا.
- مجدالاشرف، سیدجلال‌الدین محمد شریفی حسینی (۱۳۲۲). *تحفة الوجود، نسخه سنگی*. مدنی، محمد (۱۳۷۶). *در خانقاه بیدخت چه می‌گذرد؟* تهران: مؤلف.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *یادداشت‌های استاد مطهری*. تهران: صدرا.
- منسوب به علی بن موسی الرضاؑ (۱۴۰۶ق). *الفقه المنسوب الی الإمام الرضاؑ*. تحقیق مؤسسه آل‌البیتؑ. مشهد: مؤسسه آل‌البیتؑ.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۰). *آداب الصلاة*. چ هفتم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینیؑ.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۴۸). *البیع*. نجف اشرف: مطبعة الاداب.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴). *دیوان کبیر شمس*. تهران: طلایه.
- نراقی، ملاحمد (۱۳۷۵). *عوائد الایام*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۷۵). *کشف‌المحجوب*. تصحیح والتین ژوکوفسکی و آکسی یویچ. چ چهارم. تهران: طهوری.

## The Relationship between Modernity and the Emergence and Expansion of New Spiritual Movements (a Case Study of Osho)

✉ **Mohammad Hassan Ziauddin**  / PhD Student of Islamic Sufism and Mysticism, The University of Religions and Denominations [mhziaoddini@gmail.com](mailto:mhziaoddini@gmail.com)

**Seyyed Mohammad Rouhani** / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, University of Religions and Denominations [m.rohani@urd.ac.ir](mailto:m.rohani@urd.ac.ir)

**Received:** 2024/05/25 - **Accepted:** 2024/11/09


### Abstract

Modernity is considered as a turning point in the history of human life. Modernity is the era of the dominance of philosophical schools of thought. Features such as the recognition of individual independence, globalization, and secularism in this era have caused traditional institutions, including religion, which were dominant as value systems in society, to lose at least a large part of their sovereignty and be marginalized. As a result of the weakening of value systems, humans faced the crisis of meaning and fundamental questions. Relativism, commodification, and profiteering of man in this era caused undogmatic spiritual systems and currents to adapt to the nature of modern man and spread in society. Thus, many spiritual movements, including "Osho", emerged in this era, which were somewhat successful in attracting followers. This article examines and explains the harmony of Osho teachings with the characteristics and components of modernity. Among these teachings is the importance of individuals as important units in the system of creation. Osho defined salvation through self-awareness and self-knowledge and argued for his relativist and individualistic teachings. Using the descriptive-analytical method, this research examines the relationship between modernity and the emergence and spread of spiritual movements, and finally adapts the teachings of the Osho movement to this relationship.

**Keywords:** Modernity, secularism, globalization, emerging spiritual movements, Osho.

## رابطهٔ تجدد و پیدایش و گسترش جنبش‌های معنوی جدید با مطالعهٔ موردی اُشو

mhziaoddini@gmail.com

محمدحسن ضیاءالدینی  دانشجوی دکتری تخصصی تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب

m.rohani@urd.ac.ir

سیدمحمد روحانی / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۹

### چکیده

تجدد (مدرنیته) به‌عنوان یکی از جهش‌های شکوفایی تاریخ زندگی بشر مطرح است. تجدد، عصر حاکمیت مکاتب فکری فلسفی است. ویژگی‌هایی از جمله شناخت استقلال فردی، جهانی‌شدن و عرفی‌نگری (سکولاریته) در این عصر، موجب شده است که نهادهای سنتی، از جمله دین که به‌عنوان نظام‌های ارزشی در جامعه حاکم بودند، دست‌کم بخش زیادی از حاکمیت خود را از دست بدهند و به حاشیه کشیده شوند. نتیجهٔ کناره‌گیری نظام‌های ارزشی، مواجه شدن انسان با بحران معنا و پرسش‌های اساسی شد. خوی نسبی‌گرایی، کالازدگی، حساب‌گری و مانند آن که انسان را در این عصر درگیر کرده است، موجب می‌شد دستگاه‌ها و جریان‌های معنوی که جزم‌گرا نبودند و با خوی انسان امروزی خود را سازگار می‌کنند، مجال حضور در جامعه را بیابند و بدین‌سان، جنبش‌های معنوی بسیاری در این عصر سر برآوردند. «اُشو» یکی از همین جنبش‌هاست که در جذب پیرو در زمان خود تا حدی موفق عمل کرده و در این نوشتار بررسی گردیده و هماهنگی آموزه‌های او با ویژگی‌ها و مؤلفه‌های تجدد تبیین شده است. از جملهٔ این آموزه‌ها اهمیت دادن به فرد به‌مثابهٔ یکان مهم در نظام آفرینش است. اُشو نجات را از راه خودآگاهی و خودشناسی تعریف کرده و آموزه‌های نسبی‌گرایانه و فردگرایانهٔ خود را در این فضا بیان نموده است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به رابطهٔ تجدد با پیدایش و گسترش جنبش‌های معنوی پرداخته و در نهایت، آموزه‌های جنبش اُشو را با این رابطه، تطبیق داده است.

**کلیدواژه‌ها:** تجدد، عرفی‌نگری، جهانی‌شدن، جنبش‌های نوپدید معنوی، اُشو.



تاریخ زندگی بشر از نظر جامعه‌شناسان چهار دورهٔ کلی داشته است که از آن به «عصر» یاد می‌کنند. از نگاه ایشان، بشر در طول تاریخ، می‌کوشیده است تا از تراش خود دفاع کند و در جامعهٔ خود، سنت نیاکانش را حفظ نماید. از این‌رو جنبه‌های خلاقیت که موجب ارتقای یک عصر شده، استثنای هر عصر به‌شمار می‌آیند (پارکز، ۱۳۹۱، ص ۱۲).

دوره‌های خلاقانهٔ تاریخ بشر عبارتند از:

یکم) دورهٔ پیدایش کشاورزی و مهارت اهلی کردن حیوانات؛

دوم) دورهٔ شهرنشینی و پیدایش تمدن شهری؛

سوم) عصر پیدایش نظریات فلسفی سیاسی در بعد علمی و صنعت در بعد عملی؛

چهارم) عصر امروزی (شکوفایی مکاتب فکری).

در بازشناسی هر عصر باید توجه داشت که این اعصار با توجه به گذشت زمان، دچار تکامل بوده‌اند. بنابراین چیزی که به‌عنوان تجدد (مدرنیته) یا عصر حاضر (مدرن) شناخته می‌شود، لزوماً همان نیست که در آغاز جهش این عصر وجود داشته است. بحث‌هایی که دربارهٔ گذر از عصر امروزی و رسیدن به فرانوگرایی (پست مدرن) یا به چالش کشیده شدن گزاره‌های تجدد به میان آمده است، نشان از همین تکامل دارد (هال و گابین، ۱۹۹۳، ص ۲۶).

از این‌رو در این پژوهش بیش از آنکه تعیین محدودهٔ زمانی آغاز و پایان عصر امروزی مورد اهمیت باشد، برشماری ویژگی‌های این عصر که همچنان در مسیر تکامل‌اند و کشف نسبت میان سیر آنها و سیر پیدایشی و گسترشی جنبش‌های نوین معنوی مهم است.

مهم‌ترین ویژگی‌های دورهٔ اخیر شکوفایی زندگی بشر از نظر جامعه‌شناسان عبارت‌اند از:

یکم. شناخت استقلال فردی و کم‌فروغ شدن باور به نظام‌های ارزشی کهن (پارکز، ۱۳۹۱، ص ۱۵)؛

دوم. جهانی‌شدن، به‌معنای نزدیک شدن مرزها و تراکم آگاهی نسبت به جهان (رابرتسون، ۱۳۸۰، ص ۳۵)؛

سوم. عرفی‌نگری بر پایهٔ عقلانیت، به‌معنای جایگزینی علم در مکان نهادها و اعتقادات در زندگی بشر (کومار، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲).

هرچند جامعه‌شناسان به برخی ویژگی‌های دیگر نیز اشاره‌هایی کرده‌اند، اما می‌توان گفت که این سه ویژگی اساس همهٔ ویژگی‌های بعدی است و به نوعی می‌توان سایر موارد طرح‌شده را به این موارد برگرداند. همچنین باید توجه داشت که وقتی گفته می‌شود: این موارد ویژگی‌های عصر حاضرند، به این معنا نیست که معانی و مبانی الزاماً جدیدی هستند که در گذشته ریشه ندارند، بلکه همهٔ این موارد در گذشته نیز مطرح شده‌اند؛ اما همواره جدای از جریان اصلی جامعه و مکاتب فکری پیش رفته و هرگز مجالی برای فراگیر شدن نیافتند. این عصر به این ویژگی‌ها در کنار هم اجازهٔ تجلی و ظهور، در مکاتب فکری چیره داد (گنون، ۱۳۸۷، ص ۸۵).

از جمله رخدادهای قابل مطالعه در این عصر، پیدایش و گسترش چشمگیر جنبش‌های نوین معنوی است که در یک شمارش، تنها جنبش‌های برآمده از ادیان را بیش از ده‌هزار تخمین زده‌اند (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۲۴۱). این پژوهش در مقام کشف رابطه میان عصر امروزی و این رخداد است. چون در مطالعات اجتماعی بررسی نمونه‌ها از اهمیت خاصی برخوردار است - زیرا کشف‌های کلی از به دست آوردن وجه جامع میان نمونه‌های متعدد صورت می‌پذیرد - این پژوهش نیز به نمونه‌ای عینی برای تطبیق آموزه‌ها و دستاوردها نیازمند است.

از این رو یکی از جنبش‌های این عصر، جنبش اُشو، که تا حدی به صورت چشمگیر توانسته است جامعه‌ای از انسان عصر حاضر را به پیروی از خود مجاب کند، به صورت تطبیقی بررسی می‌گردد. اهمیت دیگر جنبش اُشو از این روست که فعالیت آن در شرق و غرب جهان صورت گرفته است و می‌تواند نمونه‌ای مناسب برای اثبات جامع بودن این رابطه (میان تجدد و پیدایش و گسترش جنبش‌های معنوی) را بازتاب دهد.

با توجه به اهمیت موضوع جنبش‌های نوین دینی و گسترش آنها در جوامع مختلف، توجه پژوهشگران در سال‌های اخیر به این موضوع معطوف شده است و پژوهش‌های متعددی در زاویه‌های مختلفی از این موضوع، به رشته تحریر درآمده است؛ هرچند بررسی ارتباط میان متغیرهای این پژوهش (مدرنیته و پیدایش و گسترش این جنبش‌ها) با تطبیقی عینی، از منظری که نگارندگان بدان پرداخته‌اند، تا کنون مورد توجه خاص قرار نگرفته، اما مواردی از پژوهش‌ها می‌توانند به‌عنوان پیشینه و گام‌های پیشینی این تحقیق به حساب آیند که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

- مقاله «عوامل ظهور و شیوع معنویت‌های نوپدید» (یوسفی و سلیمانی، ۱۴۰۱)؛ نویسندگان در این پژوهش از موارد متعددی از جمله فردگرایی، هویت جمعی و فردی و دوره مدرن و پسامدرن به‌عنوان این عوامل سخن گفته‌اند.

- مقاله «زمینه‌های شکل‌گیری و گسترش جنبش‌های نوپدید دینی» (ابرقویی، ۱۴۰۰)؛ این پژوهش به یک بررسی تاریخی تحولی پرداخته است که در اثر افول کلیسای کاتولیک در بستر غربی، بحران معنا ایجاد شده و به‌عنوان محصول این فرایند، جنبش‌های نوپدید دینی به وجود آمده‌اند.

- مقاله «دیانت و مدرنیته (رویکرد نظریه‌پردازان اجتماعی در باب روباوبویی و دگرگونی دین با مدرنیته نخست و پسین)» (حیدری و دیگران، ۱۳۹۷)؛ نویسندگان در این مقاله، به ابعاد معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و جامعه‌شناسی مدرنیته پرداخته‌اند و به‌نوعی از تقابل دین و علم در این دوره یاد کرده‌اند.

- مقاله «بررسی عوامل اجتماعی و سیاسی مؤثر بر گرایش به جنبش‌های نوپدید دینی (مطالعه موردی: دو جنبش اکنکار و ایلیا رام الله)» (هزارجریبی و فراهانی، ۱۳۹۴)؛ نویسندگان در این مقاله نیز با مطالعه دو مورد از جنبش‌های نوپدید، پرسشنامه‌هایی را طراحی کرده و بر اثر فراوانی‌های جمع‌آوری شده، عوامل اجتماعی و سیاسی گرایش به دو مورد مطالعه خود را احصا کرده‌اند.

## ۱. رابطهٔ تجدد و نهادهای معنویت

«نهادهای معنویت» به‌معنای هر دستگاهی است که نظامی معنوی را پیشنهاد می‌کند. ادیان مهم‌ترین نهادهای معنوی در طول تاریخ به‌شمار می‌روند. از این‌رو در گام نخست باید رابطهٔ میان تجدد و دین را بررسی کرد. می‌توان گفت: هر سه ویژگی تجدد که بیان شد، رابطه‌ای مستقیم با دین دارند. دین‌ها - با همهٔ اختلاف تعاریف - بیشتر به‌دنبال استقرار نظامی ارزشی هستند که در آن جایگاه‌ها به صورت سازوار تعریف شده‌اند و پیروان خود را به زیست در آن نظام ارزشی دعوت می‌کنند (هیگ، ۱۳۸۱، ص ۱۷-۱۸). از این‌رو با فراتر رفتن شناخت‌های فردی و فروکاست نظام‌های ارزشی در عصر امروزی، گونه‌ای از تقابل به وجود می‌آید.

برخی جامعه‌شناسان مانند پارکر معتقدند: کارایی دین یا نهادهای معنویت در گذشته جا مانده‌اند؛ زیرا انسان عصرهای گذشته منافع خود را در گرو عضویت در این نظام‌های ارزشی می‌دید و با آن خویش را از ترس، ناخشنودی و مانند آن ایمن نگه می‌داشت (پارکر، ۱۳۹۱، ص ۱۵). با چشم‌پوشی از عیارسنجی دلیل‌های مطرح‌شده، می‌توان گفت: بر اساس این نظریه، انسان عصر امروزی علاقه‌ای به پایبندی به اصول و ارزش‌های ازپیش‌تعیین‌شده نشان نمی‌دهد. او با دگرگونی شگفت‌انگیز مفهوم «مکان» و «زمان» در فرایند جهانی‌شدن، مواجه شده است (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۲۲).

در فرایند جهانی‌شدن، علاوه بر نظریات علمی و فلسفی و مرزشکنی دانش انسان از جهان، رسانه‌های مختلف نیز نقشی انکارناشدنی داشتند (لایون، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱) انسان امروزی در این فرایند مهم، می‌توانست با بهره‌گیری از امکانات رسانه‌ای و مجازی در یک مکان حضور داشته باشد، درحالی‌که به‌صورت فیزیکی در محلی دیگر بود. پایه‌های ارتباط تنگاتنگ زمان و مکان که در عصر پیشامدرن به‌عنوان یک اصل فراگیر پذیرفته شده بود، در این عصر در حال فروریزی بود (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۲۲). انسان دیگر مجبور نبود برای حضور در مکان‌های متعدد، زمان صرف کند. وقتی ساده‌ترین اصول ثابت مانند زمان درنوردیده شد، انسان امروزی در پی پیشروی به مرزهای دیگر اصول ثابت و ازپیش‌تعیین‌شده توسط نظام‌های الهی یا انسانی، از جمله دین و دستگاه‌های اندیشه و فکر نیز رسید.

فروریزی اصول ثابت به حدی است که «برمن» (Marshall Berman) را تحریک می‌کند کتاب خود دربارهٔ تجدد را این‌گونه نام‌گذاری کند: هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود (All That Is Solid Melts into Air). این همان نگرانی است که نیچه در «نیست‌گرایی» خود به آن اشاره دارد (نیچه، ۱۳۷۶، ص ۶۴). این ذائقه از انسان امروزی هر نظام ارزشی را با چالش مواجه می‌کند و دین نیز از این روند جدا نیست.

سومین ویژگی تجدد که گذشت نیز نظام ارزشی دین را - دست‌کم با آن قرائت سنتی - عقب می‌راند. خالی از لطف نیست که در اینجا به تفاوتی بنیادین میان نظریه‌های جامعه‌شناسانه و نگرش انسان امروزی اشاره کنیم. مطابق

نظریه‌ای جامعه‌شناسانه، سابقه کفر از ایمان بیشتر است. به عبارت دیگر، انسان از گذرگاه کفر به سبب جهل به پدیده‌های طبیعی جهان، به ایمان رسید که زاده وجدان جمعی اجتماع است (دورکیم، ۱۳۹۶، ص ۱۴ و ۷۱).

بنابراین هر نوع دستیابی به علل پدیده‌ها، موجب تضعیف ایمان و نهادهای معنوی می‌شود. اینکه انسان در تجدد هنوز به دین و مذهب ایمان دارد، به نظر برخی از ایشان ریشه در عدم پیشرفت انسان در حوزه فرهنگ دارد (وبر، ۱۳۷۳، ص ۷۳). اما انسان امروزی الزاماً به این نظریه وفادار نیست؛ او در دستگاه فکری خود، می‌کوشد که به گونه‌ای محسوس با حقایق زندگی‌اش روبه‌رو شود، گونه‌ای که در آن نیازمند عضویت در یک نظام از پیش تعیین شده نباشد. با این حال، انسان امروزی نافی دین و مذهب نیست، بلکه تنها مرکزیت دین را گرفته و به دستگاه علمی داده و همچنان به مذهب در حاشیه، وفادار مانده است (کومار، ۱۳۸۱، ص ۲۲۳). به هر روی تفکیک ساحت‌های آگاهی و مرکزگریزی نیز نوعی تقابل تجدد و دین را رقم می‌زند.

برای روشن تر شدن این موضوع باید از دو جبهه‌گیری فلسفی نسبت به عرفی‌نگری یاد کرد:

اولین برخورد با تجدد به مثابه یک مسئله فلسفی را هگل انجام داد (انتروز، ۱۹۹۴، ص ۴۳). بنابراین اولین تحلیلی که می‌توان در نظر گرفت برآمده از نظریات اوست. در سنت هگلی تمایز علوم و عرفی‌نگری ناخوشایند است. هگل با طرح موضوعات فلسفه تاریخ و بررسی تاریخ جهان در نقاط گوناگون، اساس حکمرانی در جهان را رشد آگاهی می‌داند (سینگر، ۱۳۷۹، ص ۴۵-۵۹) و با طرح مباحث پدیدارشناسی - مانند کانت - به وجود امر مطلق اعتقاد پیدا می‌کند، با این تفاوت که امر مطلق در سنت هگلی برخلاف سنت کانت، قابل شناخت است (هگل، ۱۳۵۸، ص ۵۲-۶۰؛ سینگر، ۱۳۷۹). با این حساب، او تکثر در معرفت را بر نمی‌تابد و می‌کوشد این تکثر را به وحدت برگرداند.

تحلیل دوم دیدگاه وبر است. در سنت وبری جدایی حوزه‌های ارزشی (مانند مذهب، اخلاق و قانون) از نقاط قوت و ممدوح است. نتیجه این جدایی‌ها تکثربخشی به ارزش‌هاست و از این رو پیگردی وحدت در حوزه‌های متفاوت، محال است. او در عین حال، از رسیدن به «پوچی» در عصر حاضر ابراز نگرانی می‌کند (وبر، ۱۳۷۳، ص ۱۹۸).

با این شرح می‌توان گفت: نه تنها ادیان و نهادهایی بر پایه نظام‌سازی ارزشی، بلکه حتی نظریات فلسفی که مدعی وجود امر مطلق اند و می‌کوشند آگاهی را به سوی سامان واحدی بکشند، در تجدد به حاشیه رانده می‌شوند. همچنین واضح است که تجدد تنها به عنوان حاکمیت یک جریان فکری فلسفی در برهه‌ای از تاریخ زندگی بشر مطرح است که ویژگی‌های انحصاری خود را داشته و در علوم گوناگون قابل بررسی است. این هرگز به معنای از کار افتادن دستگاه فکری قدیم‌تر برای همیشه یا به معنای پیشرفت غیرقابل بازگشت، همچنین الزاماً به معنای پانهادن در مسیر درست نیست.

## ۲. تجدد و زمینه‌های بحران معنا

هرچند ویژگی‌های مطرح‌شده برای تجدد (شناخت استقلال فردی، جهانی‌شدن، عرفی‌نگری) از یک سو نهاد دین را که عرضه‌کنندهٔ معنویت است، عقب راند، اما از سوی دیگر، نمی‌تواند در برابر پرسش‌های سرشتی انسان، بی‌پاسخ بماند. پاسخ‌گویی به سه پرسش «از کجا آمده‌ام؟»، «آمدنم بهر چه بود؟» و «به کجا می‌روم؟» در گذشته از دل نظام‌های ارزشی حاکم بیرون می‌آمد؛ اما با حاکمیت فکری تجدد و عقب رفتن نظام‌های ارزشی از مرکزیت، پاسخ به این سه‌گانه با بحران مواجه شد. اهمیت این سه‌گانه از آنجا مشخص می‌شود که دانستن پاسخ آن را دریافت معنای زندگی شمرده‌اند؛ بازگفت این گزاره ما را یاری می‌کند که نگرانی و بر از رسیدن به «پوچی» در عصر حاضر را دریابیم (ویر، ۱۳۷۳، ص ۱۹۸) یا بحرانی را که نیچه در قرن نوزدهم برای دو قرن بعد از خود به آن هشدار داده بود، لمس کنیم (نیچه، ۱۳۷۶، ص ۵۷ و ۶۴).

پی‌جویی معنا از سوی انسان امروزی در زمانی رخ می‌دهد که پریشانی فزایندهٔ ناشی از گم‌کردن معنای زندگی، آگاهی او از هویت شخصی‌اش را نیز آماج تهدید قرار داده و نظام امنیت‌بنیادین او رو به خرابی گذاشته است (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۲۷۵)؛ زیرا انسان در این جست‌وجو در پی شناخت گوشه‌های شخصیتی خود بود که تمام - یا دست‌کم بخش مهمی - از هویت او را می‌ساخت و قبل از رسیدن به پاسخی قطعی، توان پاسداری از هویت مستقل او را نداشت. به تعبیر بهتر، انسان در این جستار، دچار یک دور مصرح (یعنی تقدم چیزی بر خودش) شده است. او می‌خواهد با هویت شخصی‌اش به دنبال هویت شخصی‌اش بگردد تا بتواند آن را حفظ کند!

بنابراین در این سو گم‌کردگی و بی‌هنجاری یکباره و فاصله‌گیری از سنت، حتی جامعه‌شناسان منتقد نظام‌های ارزشی (مانند دورکیم) را به نگرانی واداشته است. در دستگاه فکری ایشان بدون وجود یک نیروی مرجع در جامعه، نظم اخلاقی دچار اختلال شده، به بحران‌هایی مانند خودکشی کشیده می‌شود (لایون، ۱۳۸۳، ص ۵۸). این نگرانی از بحران «خودکشی» از نتایج همان بحران «پوچی» است که ویر به آن هشدار می‌داد.

در همین فضا، نوعی سرمایه‌داری کالاپرست در این عصر، پای محکم می‌کند و استقلال فردی تجدد را نیز به همین طرف سوق می‌دهد (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۲۷۵) به عبارت بهتر، تصویر این جریان بدین صورت است که یکی از مهم‌ترین دستاوردهای تجدد که آگاهی به هویت استقلالی فردی است، با فاصله‌گرفتن از معنا دچار اضطراب شده، فضای سرمایه‌داری حاکم بر جامعه، آن را به سوی خود می‌کشد. بیشتر دستگاه‌های فکری - نه همهٔ آنها - نیز به این سو رفته، عقلانیتی حساب‌گرانه را ترسیم می‌کنند (لایون، ۱۳۸۳، ص ۴۹).

همان‌گونه که بیان شد، دستگاه‌های فکری سازواری نیز تلاش کردند تا به نوعی در پی هدایت این جریان عمومی به نقطه‌ای باشند که دستاوردهای بحران‌زای آن را به حداقل برسانند؛ اما همه به جریان عمومی حساب‌گرانه

بودن انسان امروزی معترف‌اند. بدین‌سان با نظام حاکم در فضای عمومی، طرح تجاری‌سازی دانش و اندیشه نیز به سهم خود در این آشفته‌بازار ایفای نقش می‌کند (ساروپ، ۱۹۹۳، ص ۱۳۹).

در بُعد جهانی‌شدن، فناوری رسانه‌ای (در شکل‌های اولیه، مانند سینما، تلویزیون، تلگراف و تلفن و در شکل‌های پیش‌رفته مانند اینترنت و دسترسی به فضاهای مجازی) که شتاب‌دهنده روند رسیدن به وسعت دیدی فرامحلی، آگاهی بهتر و جهانی در دسترس‌تر است، به این بی‌ثباتی دامن زده و به گونه‌ای به مبلغ عدم قطعیت فرهنگی تبدیل می‌شود (تاملبینسون، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲).

هرچند نتوان به قطعیت گفت که جهانی‌شدن مرهون در دسترس بودن ارتباطات گسترده است، اما نمی‌توان نقش محوری رسانه و ارتباطات را در این فرایند انکار کرد. با جدا شدن سامانه پیام‌رسانی از حوزه ترابری فیزیکی - که پُست سنتی بر آن استوار است - و امکان دسترسی به تلگراف از قرن نوزدهم میلادی، دگرگونی شگرفی در این حوزه روی داد (تامپسون، ۱۳۹۶، ص ۱۸۸). در حقیقت انسان امروزی با کمک این دگرگونی، جهان را دهکده‌ای دیده و چنان‌که بیان شد، از معنای سابق زمانمندی و مکانمندی جدا شد تا این اصل ثابت قرن‌های پیش از خود را متزلزل کند. شاید همین احساس وامداری به رسانه بود که انسان را جلد آن کرد.

با تولد پیام‌رسان‌های مجازی، انسان دنیای امروزی تا جایی پیش رفت که پیوستگی درآمیزی با این نوع فناوری برایش عادی شود و به صورت طبیعی دنیای بیرون برایش مهم‌تر جلوه کند (تاملبینسون، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳-۱۶۵). صاحبان رسانه در این عصر دارای قدرتی شگرف و بخشی از بدنه نظام سرمایه به‌شمار می‌روند. ایشان در آگاهی‌بخشی‌ها از طریق رسانه، بدون سوگیری رفتار نکرده‌اند. به‌عبارت دیگر، نظام سرمایه‌داری که آگاهی از استقلال فردی (اولین ویژگی عصر حاضر) را متأثر کرده بود، در جهانی‌شدن (دومین ویژگی عصر حاضر) نیز به‌مثابه صاحب رسانه، تأثیر خود را با تبلیغات آغاز می‌کند (لایون، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱).

تبلیغات همواره در فضای اقناعی انجام می‌شود. به‌عبارت دیگر، رسالت تبلیغات اقناع مخاطب به پذیرش یک فکر یا کالا به‌مثابه فکر یا کالای برتر است. این نظام با استخدام علم، نگره روانکاوی را در تبلیغات اقناعی خود به کار گرفته، به‌گونه‌ای پنهانی با کاربست اصول روان‌کاوی در اقناع انسان امروزی می‌کوشد تا خود و محصول خود را تبلیغ کند. دانش در مرحله‌ای پیچیده‌تر با برون‌آوری معانی قابل‌الفا از نمادها (مثلاً، اینکه فلان چیز معنای باروری را القا می‌کند و چیز دیگری القاکننده معنای رشد و پرورش است) به یاری بازاربایان و صاحبان سرمایه آمد تا بتوانند نقش اقناعی بسیار قدرتمندی را اجرا کنند (پراتکانیس و آرتسون، ۱۳۹۴، ص ۳۲).

سیاست‌مداران نیز شکل اقناعی تبلیغات خود را - برای پیشبرد مقاصد خویش - از اصول بازاریابی اقتصادی وام گرفتند (کاستلز، ۱۳۹۴، ص ۳۳۴) و بدین‌سان با مصادره علم (ویژگی سوم عصر حاضر)، می‌توان گفت: عصر حاضر در محاصره نظام سرمایه گرفتار آمده است. در نتیجه، بحران معنای انسان در این عصر، با این جریان نیز گره خورد.

همهٔ میدان‌های زندگی انسان امروزی پر از تبلیغات کالازدگی است. آگهی‌های شهری و دیوارنویسی‌ها اطراف مکان‌های رسمی (مانند ورزشگاه‌ها، تلویزیون، پشتِ خودروها)، پیامک‌ها و محتوای ارسالی در پیام‌رسان‌ها و غیر آن این رسالت را با تولید نیازها و خواسته‌ها پیش می‌برند. این جریان از انسان امروزی یک حساب‌گر می‌سازد که حتی در حوزه‌های اندیشه و فرهنگ نیز به حساب‌گری روی آورده و در ذائقهٔ او همه چیز کالاست (لایون، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱).

بدین‌سان او معنا و معنویت را نیز در سبد مصرف می‌جوید. فروکاستِ مفهوم «سبک زندگی» که به‌شدت تحت تأثیر آگهی‌های بازرگانی قرار گرفته، چکیدهٔ این فرایند است (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۲۷۷). همین قدرت رسانه‌ای و پایه‌ریزی سبک زندگی جدید، موجب شد برخی از منتقدان به واکنش‌های تندی دست بزنند و از «خیانت رسانه‌ها» سخن برانند (ر.ک. سرونت، ۱۳۸۷).

انسان در این مرحله، حتی از معنای زندگی نیز به دنبال استفادهٔ ابزاری است. این در حالی است که برخی دستگاه‌های فکری دیگر می‌کوشند ثابت کنند اگر معنا چیزی بیش از ابزار نباشد، بیش از اینکه کارآمد باشد، هزینه‌بر است و باید کنار گذاشته شود. چون کنار گذاشتن آن همهٔ کارایی انسان را سلب می‌کند، به‌هیچ‌روی نمی‌توان به ابزاری بودن «معنای زندگی» اعتراف کرد (تامسون، ۱۳۹۶، ص ۳).

این سبک از زندگی و این روحیهٔ حساب‌گرانه بشر را بیش از پیش از سنت جدا کرده است و با قرار دادن نظام حاکم در عصر نوین در مقابل نظام‌های ارزشی سنتی (مانند دین)، گزاره‌های تعیین‌کنندهٔ ادیان نزد او، رنگ‌باخته جلوه می‌کند (لایون، ۱۳۸۳، ص ۶۶).

### ۳. بحران معنا و زمینهٔ پیدایش گونه‌های معنویت

جامعهٔ نوین با ویژگی‌هایی که گذشت، راه را برای تکثرگرایی در همهٔ زمینه‌ها باز گذاشته و بسته به اقلیت آن ممکن است به هر کدام متمایل شود. این تکثرگرایی از بازار کالا آغاز شد، اما به تدریج، به حوزهٔ فرهنگ و اندیشه نیز رسوخ کرد (برگر و لاکمن، ۱۳۹۵، ص ۴۸). با کمی مطالعهٔ میدانی در پیرامون خود، درمی‌یابیم که انسان امروزی با دسترسی بی‌مرز به جهان (در اثر جهانی‌شدن) برای بهره‌جویی از هر کالا (از کالاهای کم‌ارزش، مانند قلم و کاغذ تا پرارزش مانند خودرو و خانه)، می‌کوشد تا از میان هزاران کالای مشابه، نسبت به یکی از آنها به اقلیت رسیده، آن را انتخاب کند. مراکز تولید و عرضه نیز می‌کوشند تا برای هر سلیقه و ذائقه‌ای کالا تولید کرده، تبلیغ کنند.

انسان در این عصر از حوزهٔ فرهنگ نیز همین انتظار را دارد. هرچند برخی چندگانگی فرهنگی را یک فرصت برای خلق ارزش‌های جدید دانسته‌اند (شایگان، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳)، اما به‌هرروی در عصر کالازدگی، فرهنگ نیز بسان یک کالا است. فرهنگ‌های متفاوت باید برای مقبولیت با یکدیگر رقابت کنند. پیروز میدان آن است که در نظام فکری

حساب‌گر انسان امروزی، قدرت اقلان بیشتری داشته باشد. معنویت نیز مانند دین از مقوله فرهنگ است. معنویت‌ها در کثرت‌گرایی عصر حاضر، مجال حضور دارند و می‌توانند خود را با سلیقه انسان امروزی سازگار کرده، تبلیغ کنند و طرفدار جذب نمایند. علاوه بر فضای باز عصر حاضر، معنویت‌ها از این نظر که ارائه معنای زندگی را برعهده دارند، به‌مثابه یکی از اولویت‌های قرون معاصر مدنظر قرار گرفته‌اند.

برخی جامعه‌شناسان عصر حاضر که دغدغه دینی نیز دارند، کوشیده‌اند جامعه امروزی را با نوعی خوانش از دین روبه‌رو کنند که با اصول تجدد در تقابل نباشد. یکی از این کوشش‌ها در کتاب *شایعه فرستگان* پیتز برگر قابل مشاهده است. به عبارت دیگر، این کتاب تلاشی در جهت ساماندهی مطالب دینی بر اساس ذائقه انسان امروزی است. او می‌پذیرد که باور به فراطبیعت در دنیای امروزی پایان یافته یا با کاهش شدیدی روبه‌رو شده است (برگر، ۱۳۹۷، ص ۳۳)؛ اما از رهیافت نسبی کردن نسبی‌کننده‌ها در تکاپوی آشتی دادن جامعه امروزی با فراطبیعت عاجز است (برگر، ۱۳۹۷، ص ۶۱). اینکه کار او چه اندازه موفق بوده در اینجا اهمیت ندارد؛ اما نشان می‌دهد که او با شناخت از دنیای امروز، می‌داند که فراطبیعت با قرائت دینی پیشین در این عصر امکان ندارد.

بنابراین بر پایه اطلاعاتی که گذشت، می‌توان گفت: عصر جدید با همه مرکزیت‌زدایی از نظام‌های ارزشی (مانند دین) با بحران معنا، پذیرای نهادهای باطن‌گرا و معناگراست که بتواند این بحران را مدیریت کند. عده‌ای به سراغ خوانش جدیدی از ادیان سنتی رفتند و عده‌ای برساخت یک جنبش جدید از اساس را انتخاب کردند. بسیاری از جنبش‌های برآمده از ادیان در این بازه زمانی به سبب همین پذیرایی و احساس نیاز شکل گرفتند. شمار این جنبش‌ها به صورت تخمینی تنها در سده اخیر، بیش از ده هزار است (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۲۴۱).

قصد نگارندگان در اینجا شمارش گونه‌های معنویت‌های نوین نیست؛ پیش‌تر پژوهش‌هایی در این زمینه صورت گرفته است (برای مطالعه در این باره، ر.ک. حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۳۷-۶۰). این بخش تنها عهده‌دار کشف رابطه میان بحران معنا در عصر جدید و زمینه‌سازی پیدایش این گونه‌های متفاوت است. بنابراین در یک نگاه کلی، می‌توان گفت: گونه‌های متفاوتی از نهادهای معنوی پدید آمدند که به دنبال ایجاد نوعی سازگاری با ویژگی‌های تجدد و همزمان برآورنده نیاز به معنا بودند. از برخی گونه‌ها که با همان نگاه هویت شخصی و خودآگاهی (self-awareness) به وجود آمدند، عده‌ای «خودکیش» (self-religions) شدند؛ یعنی معنا را در قالب خدای درونی تبلیغ کردند و برخی دیگر با آسان‌سازی مناسک دینی سعی در خوانش جدیدی از ادیان سابق داشتند و گروه‌هایی از تلفیق تکررات به وجود آمدند (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۲۳۶-۲۴۱).

به‌اجمال، پیدایش و گسترش جنبش‌های بومی‌گرا، احیاگرا، تلفیقی، جادوگرا، استعدادگرا و مانند آن در این عصر نشانه استقبال جامعه کالازده به‌دور از معنا از جریان‌های معنا‌ساز است. آنچه را جان هینلز پس از برشماری



برخی از این گونه‌ها بدان اشاره کرده، تأییدی است بر انگاره‌های سابق نوشتار پیش‌رو که در بخش‌های پیشین گذشت. او بر این باور است که جنبش‌ها بیشتر در میان مردم سردرگم و ضعیف که از رهیافت دین به خواسته‌های خود نرسیده‌اند، هواخواه پیدا کرده‌اند (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۲۴۱). سردرگمی و ضعفی که او از آن یاد می‌کند، همان پریشانی انسان امروزی حاصل از بحران معناست.

#### ۴. تجدد و جنبش اُشو

گزاره‌هایی که بیان شد با هریک از جنبش‌های معنوی که در عصر حاضر سر برآورده‌اند، قابل تطبیق است و می‌توان گفت: این جنبش‌ها - هرچند نسبی - با ویژگی‌های متجددانه که در خود پدید آوردند، توانستند در این برهه از تاریخ بشر، توجهات را به خود جلب کنند. در این پژوهش، جنبش «اُشو» بررسی شده است. اهمیت این جنبش در این پژوهش از آن‌روست که «اُشو» در بازهٔ زمانی چهارساله‌ای در غرب (ایالت اورگن در غرب امریکا) نیز فعالیت کرده و در آنجا نیز هزاران تن را به عضویت خود درآورده است (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۳۲۳). چون کامل‌ترین مصادیق ویژگی‌های عصر حاضر در غرب یافت می‌شود، مطالعهٔ این جنبش می‌تواند تا حد زیادی ذائقهٔ انسان امروزی را منعکس سازد.

نکتهٔ دیگری که شایستهٔ توجه است اینکه نگارندگان در اینجا به‌هیچ‌وجه قصد نقد یا بررسی و عیارسنجی آموزه‌های اُشو را ندارد و تنها مطابقت این آموزه‌ها با تجدد را دنبال می‌کند. بنابراین عدم نقادی این گزاره‌ها هرگز به‌معنای پذیرش آنها نیست.

بنیان‌گذار این جنبش رَجِنیش چَندره مُهَن (Rajneesh Chandra Mohan) بود که بعدها در اواخر عمر با نام «اُشو» (Osho) شهرت یافت. وی فیلسوفی هندی‌تبار بود. به‌نظر می‌رسد آنچه سبب شد تا اُشو در مفهوم «زندگی» بازنگری کند بیماری دوران کودکی‌اش بود که او در سراسر زندگی‌اش از آن رنج می‌برد. حتی یک‌بار تا سر حد مرگ پیش رفت و پس از آن تجربه بود که به تحقیق دربارهٔ مفهوم «زندگی» پرداخت. او به مطالعهٔ معنویت شرق و فلسفهٔ غرب همت گماشت، ولی با توجه به روحیهٔ سرکشی که داشت، هیچ‌یک از آنها را به‌تنهایی نپذیرفت (کریسایدز، ۱۹۹۹، ص ۲۰۷).

از دههٔ هفتاد میلادی در هند با سخنرانی‌های شریعت‌ستیزانه و معنویت‌گرایانه، تبلیغ خود را شروع کرد. او به ریاضت به‌مثابهٔ راهی برای نجات - که اصل آن در بیشتر ادیان هندی مسلم است - باور نداشت (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۳۲۳) و به‌جای آن روش منحصربه‌فرد «مراقبهٔ پویا» (dynamic meditation) را به‌وجود آورد.

«مراقبهٔ پویا» شامل پنج مرحله است:

نخست. تنفس تند و سریع؛

دوم. مرحلهٔ تخلیهٔ هیجان با بالا و پایین پریدن، فریاد زدن، رقصیدن و جیغ کشیدن؛

سوم. خواندن ورد مقدس «هو»؛

چهارم. گردهمایی ناگهانی شاگردان به فرمان اُشو و سکوت کامل آنها؛

پنجم. در آخرین مرحله از مراقبه، شاگردان برای اظهار شادی به منظور نایل شدن به مقام روشن‌شدگی، به رقص و پایکوبی می‌پردازند (کریسایدز و ویلکینز، ۲۰۰۶، ص ۲۵).

به نظر می‌رسد علت اصلی شهرت اُشو سخنرانی‌های جنجال‌برانگیز وی درباره آزادی مسائل جنسی بود. وی معتقد بود: نیروی جنسی و شهوانی منبع اصلی نیروهای انسانی است و سرکوب این نیرو علت اصلی مشکلات افراد است (لوکاس و رابین، ۲۰۰۴، ص ۳۳۰).

اُشو همچنین باورها و آموزه‌های رهبر آزادی هند، مهاتما گاندی، را به شدت آماج نقد قرار داد (کلارک، ۲۰۰۶، ص ۴۳۲). او در سال ۱۹۸۱ به دعوت مریدان خود در امریکا به این کشور رفت و در نقطه‌ای دورافتاده در ایالت آرپگان، زمین‌هایی را خریداری کرد و شهرکی به نام «راجنیش‌پورم» (Rajneeshpuram) بنا کرد تا مرکزی برای تبلیغ افکارش تأسیس کند. ولی رفتارهای هنجارشکنانه پیروان اُشو چندین بار باعث درگیری میان آنها و اهالی منطقه شد. سرانجام با کشف توطئه مسموم کردن عده زیادی از مردم محلی توسط پیروان اُشو، شهرک او تعطیل شد و او و مشاورش دستگیر گردیدند. کشفیات پلیس ثابت کرد که مشاور اُشو به نام «مانند شیلا» برای ممانعت از شرکت مردم محلی در انتخابات، آنان را مسموم کرده است. از سوی دیگر، بیماری ایدز که به صورت بسیار وحشتناکی در منطقه گسترش پیدا کرده بود، موجب شد پیروان اُشو که از لحاظ جنسی آزاد بودند، بیشتر به این بیماری مبتلا شوند.

سرانجام اُشو در سال ۱۹۸۷ از امریکا اخراج شد و به شهر پونا در هند بازگشت و اعلام نمود مکتب رجنیش مرده است. او دو سال پیش از مرگش، در سال ۱۹۸۸ نام جدید «اُشو» را که به معنای «دوست یا اقیانوس» بود، برای خود برگزید و در سال ۱۹۹۰ درگذشت (کریسایدز، ۱۹۹۹، ص ۲۱۰).

در عصری که علم به ورطه تفکیک‌پذیری و عرفی‌نگری دچار شده و همه انگاره‌های محکم و استوار متزلزل می‌شد، او نظریه «از سکس تا فراآگاهی» (From Sex to Superconsciousness) را مطرح کرد؛ انگاره‌ای که سنت‌شکنانه و با شعار آگاهی درباره خویش است. این سنت‌شکنی همان چیزی است که به عنوان «مراقبه» در این جنبش از آن یاد می‌شود: «عقاید ثابت را رها کنید؛ نگاه حتی از اغتشاش هم لذت می‌برید» (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۴۶).

اُشو در این جنبش به انسان اطمینان می‌دهد که «خود» مهم است. او در مراقبه‌هایش از اینکه انسان بخواهد به شخصیتی والا مانند عیسی مسیح ﷺ و بودا تبدیل شود، انتقاد می‌کند و با تکیه بر علم خدا، می‌گوید: «خدا می‌خواهد

که شما در این مکان و این لحظه باشید... اگر بتوانید خودتان را بپذیرید بزرگ‌ترین راز زندگی را آموخته‌اید... خودتان را عمیقاً بپذیرید، شکوفایی اتفاق خواهد افتاد و بیشتر خودتان می‌شوید» (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۴۴).

این آموزه همان نگاه هویت‌شخصی و خودآگاهی (self-awareness) است که از نخستین ویژگی‌های تجدد به‌شمار می‌آید. او البته این آموزه را با نوعی «صرفیت خودبینی» آمیخته و خود را یکان جداگانه می‌بیند و حتی در حد توضیح دادن خود برای دیگران نیز احساس مسئولیتی ندارد (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۵۸).

اُشو همسو با انسان امروزی، از ادیان انتقاد می‌کند، با این تفاوت که اُشو نگاهش به نظام ارزشی ادیان نیست، بلکه بیشتر خوی عدم انسان‌محوری ادیان را نکوهش کرده است. او معتقد است: ادیان با برساخت مفهوم «گناه» انسان را به‌گونه‌ای تربیت می‌کنند که با خود دشمن باشد. او هر روز با حس گناه‌کاری مواجه است و بر خود نهیب می‌زند و از خود بیزار می‌شود (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸).

به‌باور اُشو، رهبران دینی و روحانیان به قصد تسخیر و استثمار انسان‌ها، آنان را از حق طبیعی‌شان، یعنی رابطهٔ جنسی منع می‌کنند. آنان با القای این مطلب که خواهش جنسی بد و گناه است، انسان را از همه رو محکوم می‌سازند؛ زیرا همهٔ وجود انسان جنسی است. وقتی انسان بر اثر آمیزش جنسی (سکس) احساس گناه کند دچار پریشانی روانی می‌شود و در این حالت راحت‌تر استثمار می‌گردد، درحالی‌که اگر در مسائل جنسی آزاد باشد به آرامش و شادمانی ژرف خواهد رسید و در این حالت، دیگر به زندگی پس از مرگ و بهشت و جهنم نخواهد اندیشید (اُشو، ۲۰۰۶، ص ۳۷).

از دیدگاه اُشو در جامعه‌ای که آزادی جنسی وجود داشته باشد دیگر هیچ‌کس احساس نیاز به پیروی از ادیان مرسوم را نخواهد داشت و دیگر کسی به معابد نخواهد رفت (اُشو، ۲۰۰۶، ص ۳۷).

گویا اُشو می‌کوشد هویت فردی انسان را از رهیافت آستی او با خود دریابد. در این آستی هر حس ناخوشایند انسان از خود، به نظر او مانع شکوفایی است. با این همه او هرگز در دستهٔ جنبش‌های «خودکیش» (self-relegions) قرار نمی‌گیرد. او به امر مطلق باور دارد که آن را «تائو» می‌خواند (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۱۷۷). «تائو» در برخی ترجمه‌های کتاب‌های او، «خدا» ترجمه شده است. خود اُشو دربارهٔ تائو معتقد است که بی‌نام و نشان است و هیچ تعریفی ندارد (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۳۵۲).

به‌باور اُشو همه چیز در تائو وجود دارد. گذشته و آینده و هر چه موجود باشد در تائو است و به همین سبب، او بیکران است و بدیهی است که بیکران‌ها تعریف ندارند (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۱۷۷).

این جنبه از آموزه‌های اُشو مَهر تأییدی است بر اینکه «امر مطلق» و در پی آن «ادیان» که بر پایهٔ «امر مطلق» پرداخته شده‌اند، در عصر تجدد، نمرده و تنها به حاشیه رانده شده است. هرچند امر مطلق در آیین تائو و نگاه اُشو،

وحدت وجود مطلق یا «پانتئیسم» (Pantheism) دارد که در آن ساحت متعالی الهی نفی شده و امر مطلق وجودی کلی و فاقد تشخیص در هستی است و از این رو با دیدگاه ادیان توحیدی به وحدت وجود کاملاً متفاوت است، اما می‌توان گفت: اصل باورمندی به یک امر مطلق یا برجاست.

اُشو با اینکه این مفهوم را به زیباترین شکل و مفهوم، بدون نقص تعریف و تبلیغ می‌کند، هیچ‌گونه ناسازگاری با ذائقه انسان امروزی ندارد. البته اُشو در کنار باور به این امر مطلق از تعریف انسان و مطلق، نسبت دربارۀ رفتار انسانی را نیز تبلیغ می‌کند. او درست و نادرست را بسته به موضع انسان معرفی می‌نماید و معتقد است: فراتر از موضع انسان و شناخت او از خود و دنیای پیرامون، درست و نادرستی وجود ندارد (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۸۳). این دو آموزه در کنار هم، نوعی عرفی‌نگری پنهان را به نمایش گذاشته‌اند.

نکته قابل توجه دیگر اینکه هرچند اُشو در آثارش از «امر مطلق» سخن می‌گوید، اما امر مطلق در اندیشه او با چیزی که ادیان الهی به‌عنوان خداوند و ذات متعالی آفریننده هستی معرفی می‌کنند، متفاوت است. در اندیشه اُشو خداوند مشخص متعالی جایگاهی ندارد. منظور او از «امر مطلق» گاهی همان آزاد کردن قوای انسانی با رفتار جنسی متعالی و گاهی چیزی نامتشخص و فراتر از انسان و مقدس‌تر از آلودگی به رنج و درد است (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۰). از دیدگاه اُشو خداجویی انسان‌ها ریشه در مشکلات جنسی آنان دارد. بنابراین تا هنگامی که این مشکل اساسی حل نشود جست‌وجوی خداوند نیز امکان ندارد. به‌باور او حس جنسی چیزی نیست که بتوان با آن جنگید، بلکه تنها باید آن را تشویق کرد. هنگامی که دیگر آمیزش جنسی برای انسان یک مشکل نبود و آن را عمیقاً پذیرفت، می‌توان آن را دگرگون ساخت و از آن به‌مثابه نیرویی زنده استفاده کرد.

اُشو نیروی جنسی را حتی پس از مرگ نیز مؤثر می‌داند و می‌گوید: این نیرو به پیشرفت خود ادامه می‌دهد؛ زیرا انسان تنها موجی از اقیانوس نیروی جنسی است. اقیانوس می‌ماند، موج پیش می‌رود و ناپدید می‌شود. پس در حقیقت، نیروی جنسی همان برهمن (خداوند) است! (اُشو، ۲۰۰۶، ص ۴۰).

چون جنبش اُشو از بُن ادیان حوزه هند بیرون آمده و از مکتب «تَنتره» (Tantra) متأثر بوده، همچنین در کنار آن آموزه‌های «ذِن» (Zen) بودایی از ژاپن و تفکراتی از تائو در چین هم بر او تأثیرگذار بوده، آموزه «تناسخ» (به قرائت خاص مکاتب مذکور) را نیز در پس‌زمینه باورداشت‌های خود مطرح کرده است.

او به انسان امروزی وعده می‌دهد که بحران آموزش با رسیدن به «آئنده» حل می‌شود. «آئنده» در نظر اُشو مرحله‌ای فراتر از رنج و لذت است. و هرگز یک رنج نمی‌تواند آن را آوده سازد. او این مرحله را سهم کسانی می‌داند که از بند عقل فراتر آمده‌اند و - به‌اصطلاح او - دیوانه‌اند. او برای توصیف این مرحله، نبود قطب مخالف در مواجهه با «آئنده» را به کار برده است (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۰).

می‌توان گفت: بن‌مایه‌های آموزه‌های هندو مانند «تناسخ» در این جنبش، چیزی است که همخوانی کامل با انسان عصر حاضر ندارد. حساب‌گری انسان امروزی، به‌زودی تن به آموزه‌های غیبی و غیرعلمی (تجربی) نمی‌دهد. شاید این ادعا که پیرنگی سایر جهت‌های امروزی موجب شد که این آموزه گرهی در گرایش به این جنبش ایجاد نکند، پری‌راه نیست، به‌ویژه پیوند این آموزه با خودآگاهی بیشتر و دوستی با خود - که در ادامه خواهد آمد. در بیشتر پژوهش‌هایی که دربارهٔ جنبش اُشو انجام شده، از سنت‌شکنی او در آموزه‌های جنسی و بی‌بند و باری رابطه‌های ایشان انتقاد شده و بحث‌های مفصلی در این باره انجام گرفته است. رسالت این نوشتار در مواجهه با این نوع رفتار در جنبش اُشو در دو نکته است:

نخست آنکه این آموزه از آن‌رو که شکستن یک ارزش حاکم از پیش تعیین شده است، با جذابیت‌های عصر حاضر همخوانی دارد (قبلاً نیز بدان اشاره شد).

دوم آنکه اُشو در این آموزه همگام با سنت‌شکنی، خودبودگی را نیز تبلیغ می‌کند. او برخلاف آنچه در آغاز به نظر می‌رسد، رابطهٔ جنسی را نهایت لذت انسانی و مساوی با عشق عمیق نمی‌داند، بلکه می‌کوشد آن را به‌گونه‌ای معرفی کند که ناهمخوان با امر مطلق و آگاهی نباشد. منظور اُشو رابطهٔ جنسی زن و مرد کامل است؛ یعنی رابطه‌ای که در اوج برانگیختگی جنسی و طولانی باشد.

به‌باور اُشو رابطهٔ جنسی سه سطح بالقوه دارد:

نخستین سطح این نیرو، سطح حیوانی آن است که با رابطهٔ جنسی منجر به تولیدمثل می‌شود.

سطح دوم سطح انسانی آن است که با لذت و صمیمیت همراه است.

سطح سوم بالاترین سطح نیروی جنسی است که انسان به خودشناسی نائل می‌شود که همان سطح متعالی آن است. او با انتقاد از سرکوب این حس در وجود انسان نهاده‌شده توسط سایر جنبش‌های معنوی، می‌گوید: در بند کردن این حس طبیعی، نیروی فیزیکی را از رسیدن به افق‌های برتر منع می‌کند و با حساسیت نداشتن بر آن می‌توان به رشد نیروی فیزیکی تا رسیدن به بیداری کمک کرد. او عشق عمیق را متضاد با رابطهٔ جنسی نمی‌داند، بلکه آن را فراتر از این مراحل معرفی کرده است (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰). رابطهٔ عمیق این سنت‌شکنی و توجیه رسیدن به خود از این رهیافت، در عصر حاضر بدون هواخواه نماند.

از نکات دیگری که می‌توان از بیرون این جنبش، دربارهٔ آن بیان کرد این است که اُشو همواره به پایش و رعایت نگرش انسان امروزی توجه داشته است. او تقریباً همهٔ آموزه‌های خود را در قالب سخنرانی‌های کوتاه و پر پرسش طرح کرده است. او از بیان متافیزیک پیچیده خودداری کرده و با مثال‌های روان، نجات مدنظر خویش را به‌صورت هنرمندانه‌ای محسوس کرده است، تا حدی که بینش رسانه‌ای و کالازدهٔ انسان امروزی نیز آن را پس نمی‌زند. آرامش

ناشی از آشتی با خود نیز به نوعی گمشده انسان امروزی اضطرابزده محسوب می‌شد که در نوع خود از جذابیت‌های این جنبش است. او در مراقبه‌های خود از آرامشی زودرس که تنها در چند روز به دست آمده و همچون سایه به دنبال انسان می‌آید، سخن گفته است (أشو، ۱۳۸۲، ص ۱۲۳).

گویا رمز نجات در جنبش آشو، همان آشتی با خود است. آشو با هنرمندی توانسته است آموزه‌های دیگر ادیان سرزمین خود، مانند دوری از آرزوها را نیز با این رمز درآمیزد. او در گفت‌وگویی ساده و روان عنوان می‌کند که حتی پیرمردان در وقت مرگ به حسرت می‌افتند که برخی از آرزوهایشان تازه در آستانه برآورده شدن بود؛ مانند آرزوی ازدواج فرزند، دیدن نوادگان، ساختن خانه و مانند آن که تمام عمرش برای آن تلاش کرده بود. به نظر آشو این اصل بودایی ثابت است؛ یعنی رمز باز تولد و رنج دوباره، همین آرزوها هستند (أشو، ۱۳۸۲ هـ.، ص ۱۲۵).

در جایی دیگر، با ارائه مثالی محسوس و روان می‌گوید: اگر الآن بگویم دری به نجات باز است و داخل شوید، بسیاری از شما بازمی‌ایستید و می‌گویید: چند کار نکرده دارم که انجام دهم و بعد وارد نجات شوم. این یعنی: شما همچنان با خود آشتی نکرده‌اید (أشو، ۱۳۸۲ هـ.، ص ۱۷۲). او همگام با شعار محبوب عصر حاضر، فردگراست و بر این باور است که «فرد» از فرد بودن (نقطه مقابل کثرت) می‌آید (أشو، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۷۰) و با این حساب، هم آموزه بی‌تعلقی دینی‌اش را تبلیغ کرده و هم قالب جدید آن را متناسب با عصر خود درآورده است.

آشو خودشناسی و رسیدن به آگاهی شخصی را از هر کمک گرفتن بیرونی مهم‌تر دانسته است. در تمثیلی آورده که انسانی در جنگلی سه روز گم شده بود و به امید دیگران بود و کسی را نیافت. پس از سه روز شخصی را زیر درختی دید و نزد او رفت و برای پیدا کردن همدیگر شادی کردند. سپس آن مرد به این گمشده گفت: وقتی من گم‌شده‌ام، تو نیز گم‌شده‌ای. پیدا کردن هم شادی ندارد، ما دو گمشده هستیم که هردو راه نجات را نمی‌دانیم (أشو، ۱۳۸۲ ج، ص ۱۲۲).

بنابراین جنبش آشو با اینکه از بن‌مایه‌های ادیان شرقی و برخی آموزه‌های التقاطی برمی‌آمد، طرفداران خود را مروهون سبک ارائه متناسب با زمان خود است.

هرچند رسالت این نوشتار نقد عرفان آشو یا هر جنبش نوین معنوی دیگر نیست، اما تنها برای مقدمه‌سازی برای نگارش‌های آینده می‌توان گفت: آنچه به نظر می‌رسد در سبک تبلیغی دین اسلام، به‌ویژه در جوامع شیعی کمرنگ‌تر است، انعطاف‌پذیری در شیوه بیان آموزه‌هاست. البته نگارندگان به‌هیچ‌وجه به دنبال قرائتی دیگر از آموزه‌های دینی نیست و تنها بر تغییرات و بر نوع ارائه آنها یا تکیه‌گاه‌هایی که می‌توانند نقطه عطف جامعه امروزی به آموزه‌های اسلامی باشند، تأکید دارد. آنچه جریان‌ها و جنبش‌های معنوی دست‌ساز بشر امروز ارائه می‌دهند، به‌ویژه عرفان‌های خیال‌پردازانه (رمانتیک) مانند آشو هرچند انسان را از لایه سطحی بحران معنا به صورت موقت جدا کند، او را در ادامه دچار لایه‌ای عمیق‌تر از این بحران می‌کند؛ زیرا تنها نقطه مثبت آنها سازگاری با خوی انسان امروزی است؛ اما خوی انسان امروزی فطرت را از محدود نکرده و او به صورت فطری به دنبال کمال نامحدود است که در معنویت ساخته بشر محدود، امکان دستیابی ندارد.

آموزه‌های اسلامی که در بستر «معنویت اسلامی» توسط اهل بیت<sup>علیهم‌السلام</sup> تعلیم داده شده، شکل کامل و بی‌آسیب خروج انسان از بحران معناست. اُشو در تعلیمات خود از «وانهادن آرزوها» و زندگی «عاشقانه» دم زده، ولی در تبیین آن به چیزی فراتر از خودشناسی یا «آندنه»ی نامشخص دست نیافته است. این در حالی است که اوج زندگی عاشقانه و معنای عشق در آموزه‌های اسلامی و کلام امیرالمؤمنین<sup>علیه‌السلام</sup> مانند مناجات شعبانیه به چشم می‌خورد که می‌فرماید: «اگر مرا به آتش دوزخ نیز دچار کنی به اهل دوزخ اعلام می‌کنم که من عاشق توام» (حلی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۹۷). اما آموزهٔ «سازوکار جبران» اُشو را به ورطهٔ تناسخ کشانده است. همچنین اوج زندگی عاشقانه با اتصال به منبعی نامحدود در آموزه‌های امام زین‌العابدین<sup>علیه‌السلام</sup> قابل تبیین است که می‌فرماید: «بنده‌ای فراری جز به مولایش باز نمی‌گردد و آیا کسی جز مولایش می‌تواند ضعف و خطای او را جبران نماید؟» (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۹۱، ص ۱۴۲). می‌توان با بهره‌گیری از آموزه‌های معنوی اسلام، به همهٔ نیازهای انسان امروزی متناسب با خوی او تبیین‌هایی را ارائه داد که از رسالت این نوشتار خارج است.

### نتیجه‌گیری

عصر امروزی به‌عنوان یکی از دوره‌های شکوفایی تاریخ بشر مطرح است. این عصر با حاکمیت جریان‌های فکری فلسفی رقم خورده و به تدریج، مؤلفه‌های متمایزی نسبت به دوران‌های پیش از خود پیدا کرده است. ویژگی‌های مهم این عصر را می‌توان در سه نکتهٔ اساسی خلاصه کرد: شناخت استقلال هویت فردی؛ جهانی‌شدن؛ عرفی‌نگری. در عصر نوین، دانش عهده‌دار تنظیم نظام ارزشی جامعه شد و بدین صورت، دانش نسبی و درگیر عرفی‌نگری ارزش‌های حاکم در جامعه را نیز به وادی نسبیّت کشاند و در پی آن عصر نوین، عصر سست‌شدن همهٔ گزاره‌های قطعی بود. جهانی‌شدن نیز به این روند سرعت بخشیده و چالش‌های یک جامعه را با جوامع دیگر مرتبط ساخته است. ادیان نیز از این نظر که گزاره‌های جزمی و یقینی ارائه می‌دهند، در عصر نوین دچار نوعی تقابل با این ویژگی تجدد شدند و به تدریج، با حاکمیت نسبیّت‌گرایی و جهانی‌شدن که فرهنگ‌ها را در کنار هم عرضه می‌کرد، به حاشیه رانده شدند. با عقب رفتن ادیان، معنای زندگی برای انسان امروزی باید به‌گونه‌ای سازگار با تجدد، بازتعریف می‌شد. فقدان معنایی جزمی، انسان را دچار اضطراب کرد و بحران معنایی پدید آورد. آمیختن خوی نسبی‌گرایی و عدم انحصار و بحران معنا، راه را برای هر جنبش مدعی بر ساخت معنای زندگی متناسب، باز کرد و بدین‌گونه جنبش‌های معنوی متعددی در این عصر به عرصهٔ اجتماع آمدند.

با متأثر شدن علم، جهانی‌شدن و استقلال فردی از فضای سرمایه‌داری عصر نوین، خوی حساب‌گری و کالازدگی نیز به انسان افزوده شد تا بیش از پیش در برابر حاکمیت ادیان سنتی قرار گرفته و جنبش‌های جایگزین را پذیرا باشد. از جمله جنبش‌هایی که در این عصر به میدان اجتماع آمده، جنبش «اُشو» است. اُشو با متناسب‌سازی آموزه‌ها و روش

ارائه خود با مؤلفه‌های عصر جدید، توانست به‌عنوان جنبشی موفق در جذب، مطرح شود. مهم‌ترین آموزه جنبش آشوب دفاع از هویت شخصی و خودآگاهی بود که نجات را نیز از همین رهیافت تعریف می‌کرد. او با نسبیّت‌گرایی، نسبت به‌درستی و نادرستی گزاره‌های ارزشی، خود را بیش از پیش به ذاتاً امروزه نزدیک کرد.

### پیشنهادها

با توجه به نتایج به‌دست‌آمده از این پژوهش، می‌توان گفت: تجدد به‌مثابه بخشی از تاریخ زندگی بشر، در حال گذران عمر خود است. اینکه فرانوگرایی گزاره‌های آن را کم‌رنگ‌تر می‌کند یا بر شدت آن می‌افزاید، در حاله‌ای از ابهام است. همچنین اینکه این ذات‌ها تا کجا و کی ادامه خواهد داشت، به‌صورت تخمینی و حدسی قابل ارائه است و پاسخی جزمی و روشنی ندارد. هرچند آموزه‌های ادیان ثابت‌اند و به‌ویژه - مثلاً - در دین اسلام «ثابت بودن احکام و باورداشت‌ها» اصلی مسلم دانسته شده، اما روش ارائه ادیان الزاماً ثابت و تغییرناپذیر نیست.

به‌نظر می‌رسد در این عصر، باید در روش‌های ارائه و تعاریف گزاره‌های ثابت بازنگری شود و آن را متناسب با عصر امروزی تبلیغ کرد. در پژوهش‌های بعدی، می‌توان روی این مسئله تمرکز کرد و به‌عنوان نمونه، امکان‌سنجی ارائه آموزه‌های اسلامی در قالب مؤلفه‌های تجدد را بررسی نمود - که نمونه‌ای کوچک از آن ارائه شد.



ابرقویی، امید (۱۴۰۰). زمینه‌های شکل‌گیری و گسترش جنبش‌های نوپدید دینی. *مطالعات کاربردی در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی*،

۱۸، ۷۷-۸۳

آشوب، راجنیش چاندرا موهان جین (۱۳۸۲ الف). *آفتاب در سایه*. ترجمهٔ عبدالعلی براتی. تهران: نسیم دانش.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ ب). *تائوتیزم و عرفان شرق دور*. ترجمهٔ فرشته جنیدی. تهران: هدیت الهی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ ج). *تمثیل‌های عرفانی*. ترجمهٔ فلورا دوست‌محمدیان. تهران: آویژه.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ د). *در هوای اشراق*. ترجمهٔ فرشید قهرمانی و فریبا مقدم. تهران: آوند دانش.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ هـ). *راز بزرگ*. ترجمهٔ روان کهریز. تهران: باغ نو.

برگر، پیتر (۱۳۹۷). *شایعهٔ فرشتگان: جامعهٔ مدرن و کشف دوبارهٔ فراطبیعت*. ترجمهٔ ابوالفضل مرشدی و آسیه حاجی‌غلام. تهران: ثالث.

برگر، پیتر و لاکمن، توماس (۱۳۹۵). *مدرنیته، نکتگرایی و بحران معنا: جهت‌گیری انسان مدرن*. ترجمهٔ احمدرضا اشرفی برزیده و

یونس خسروی. تهران: جامعه‌شناسان.

پارکز، هنری بمفورد (۱۳۹۱). *خدایان و آدمیان*. ترجمهٔ محمد بقایی. تهران: قصیده.

پراتکانیس، آنتونی و آرنسون، الیوت (۱۳۹۴). *عصر تبلیغات*. ترجمهٔ کاووس سیدامامی و محمدصادق عباسی. تهران: سروش.

تامسون، گرت (۱۳۹۶). *معنای زندگی*. ترجمهٔ غزاله حجتی و امیرحسین خداپرست. تهران: نگاه معاصر.

تاملینسون، جان (۱۳۸۱). *جهانی‌شدن و فرهنگ*. ترجمهٔ محسن حکیمی. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

حلی، علی بن موسی ابن طاووس (۱۳۷۶). *الإقبال بالأعمال الحسنة*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۱). *تلاشی در سنخ‌شناسی نوین معنوی در ایران*. *مطالعات معنوی*، ۴ و ۵، ص ۳۷-۶۰

حیدری، حسین و دیگران (۱۳۹۷). *دیانت و مدرنیته (رویکرد نظریه‌پردازان اجتماعی در باب رویارویی و دگرگونی دین با مدرنیته نخست*

و پسین). *قیاسات*، ۸۸، ۳۷-۶۶

دور کیم، امیل (۱۳۹۶). *صور بنیانی حیات دینی*. ترجمهٔ باقر پرهام. تهران: نشر مرکز.

رابرتسون، رونالد (۱۳۸۰). *جهانی‌شدن تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی*. ترجمهٔ کمال پولادی. تهران: ثالث.

سرونت، پیر (۱۳۸۷). *خیانت رسانه‌ها*. ترجمهٔ محمدرضا دهشیری. تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی - اجتماعی.

سینگر، پیتر (۱۳۷۹). *هگل*. ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.

شایگان، داریوش (۱۳۹۹). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. تهران: فروزانفر.

کاستلز، مانوئل (۱۳۹۴). *قدرت ارتباطات*. ترجمهٔ حسین بصیریان جهرمی. تهران: علمی فرهنگی.

کومار، کریشان (۱۳۸۱). *مدرنیزاسیون و صنعتی‌شدن*. ترجمهٔ م انصاری. تهران: نقش جهان.

گنون، رنه (۱۳۸۷). *بحران دنیای متجدد*. ترجمهٔ حسن عزیزی. تهران: حکمت.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۳). *تجدد و تشخیص*. ترجمهٔ ناصر موفقیان. تهران: نشر نی.

لایون، دیوید (۱۳۸۳). *پسامدرنیته*. ترجمهٔ محسن حکیمی. تهران: اشیان.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۰ق). بحار الأنوار. بیروت: دارالفکر.

نیچه، فریدریش (۱۳۷۶). اراده معطوف به قدرت. ترجمه محمدباقر هوشیار. تهران: فرزانه.

ویر، ماکس (۱۳۷۳). اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری. ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی. تهران: علمی و فرهنگی.

هزار جریبی، جعفر، فراهانی، حسن (۱۳۹۴). بررسی عوامل اجتماعی و سیاسی مؤثر بر گرایش به جنبش‌های نوپدید دینی (مطالعه

موردی: دو جنبش اکنکار و ایلیا رام‌الله). توسعه اجتماعی، ۱ (۱۰)، ۷-۳۴.

هگل، فریدریش (۱۳۵۸). خدا/یگان و بنده. ترجمه حمید عنایت. تهران: خوارزمی.

هیگ، جان (۱۳۸۱). فلسفه دین. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: الهدی.

هینلز، جان آر (۱۳۸۶). فرهنگ/دین جهان. ترجمه ع پاشایی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

یوسفی، امیر و سلیمانی، اسماعیل (۱۴۰۱). عوامل ظهور و شیوع معنویت‌های نوپدید. معرفت/ادیان، ۵۲، ۱۲۳-۱۴۰.

Chryssides, George D. & Wilkins, Margaret Z. (2006). *A Reader in New Religious Movements*. New York: Continuum.

Chryssides, George D. (1999). *Exploring New Religions*. New York: Continuum.

Clarke, Peter B. (2006). *Encyclopedia of New Religious Movements*. London: Routledge.

Entervs, M. passerin (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London & New York: Routledge.

Hall, S. & Gieben, bram (1993). *Formations of modernity*. United Kingdom: Open University Press.

Lucas, Phillip & Robbin & Thomas (2004). *New Religious Movements in the 21st Century*. New York: Routledge.

Osho (2006). *Meditation: the Art of Ecstasy, Ma Prem Mangla, Swami Krishna Prabhu*. New Delhi: Diamond Pocket Books.

Sarup, M. (1993). *An introductory guide to post-structuralism and postmodernism*. London: Harvester Wheatsheaf.

# Table of Contents

**A Study of the Rational, Traditional, and Mystical Evidence of the Indeterminability of the Divine Essence / 7**

*Ahmad Saeidi*

**A Study of the Supreme Name of God in Mystical Sources / 23**

*Rasool Baqirian Khozani*

**An Analysis of the Foundations of the Realization of Moral Virtue in the Human Soul from the Perspective of Islamic Mystical Ethics / 37**

✎ *Alireza Tajik Esma'ili / Seyed Ahmad Fazeli*

**A Mystical-Ontological Analysis of Near-Death Experiences / 51**

✎ *Hamidreza Goudarzi / Alireza Kermani*

**A Critical Study of the Position of Qutb in Sufi Paths Based on the Teachings of Islamic Theology and Mysticism / 69**

✎ *Ali Ranjbar / Hossein Mozaffari*

**The Relationship between Modernity and the Emergence and Expansion of New Spiritual Movements (a Case Study of Osho) / 87**

✎ *Mohammad Hassan Ziauddini / Seyyed Mohammad Rouhani*

**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 Fanai Ashkevari:** *Associate Professor, IKI.*
- ☐ **Golamreza Fayazi:** *Professor, IKI.*
- ☐ **Mohsen Gomi:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University.*
- ☐ **Ali Reza Kermani:** *Associate Professor, IKI.*
- ☐ **Mohammad Mahdi Gorjiyan:** *Professor, Bagher al-Olum University.*

---

**Address:**

**IKI**

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

**PO Box:** 37185-186

**Tel:** +9825-32113471

**Fax:** +9825-32934468

<http://iki.ac.ir>

<http://nashriyat.ir>

---