

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

انوار معرفت

سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی ۲۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

دوفصلنامه «انوار معرفت» به استناد ماده واحده 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

سر دبیر

احمد حسین شریفی

مدیر اجرایی

روح‌الله فریس‌آبادی

صفحه‌آرا

یوسف آیت‌اللهی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۲۹۸x-۸۲۶

اعضای هیئت تحریریه

علی امینی نژاد

استاد سطح عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

حسن سعیدی

دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

عسکری سلیمانی امیری

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام

محمد فنایی اشکوری

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام

غلامرضا فیاضی

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام

محسن قمی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

یارعلی کرد فیروز جایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

علیرضا کرمانی

دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام

محمد مهدی گر جیان

استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۴۳۳۳_۳۷۱۸۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی

<http://eshop.iki.ac.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 دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیریم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۸۰۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱۶۰۰،۰۰۰ 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 بر خوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD یا پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <https://nashriyat.ir> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً 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 ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، 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 تالیفی 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 ایفانکننده 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، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی 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 شش 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.

فهرست مطالب

نقش انسان‌شناسی عرفانی - دینی در تولید و تحول علوم انسانی اسلامی / ۷

کچه قاسم ترخان / محمد جواد رودگر

تحلیل عرفانی مفهوم «وطن اصلی» و تأثیر آن بر احساس تعلق معنوی در انسان معاصر / ۲۵

کچه محمدمهدی منادی / علی احمدی امین

تحلیل سلوک عارفانه شهیدای دفاع مقدس بر پایه دو آموزه «تخلیه» و «تحلیه» / ۴۵

محمد میری

واکاوی مختصات راهبران راستین به مثابه راه‌حلی در مواجهه با انحراف اجتماعی جاهلیت مقدس در

اندیشه صدر المتألهین / ۶۵

زهرا آبیاری

بررسی تطبیقی توکل از نگاه خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین و بحیا بن باقودا در الهدایة الی

فرائض القلوب / ۸۹

سیدعلی مستجاب الدعواتی

بررسی تطبیقی نکاح روحانی در دیدگاه ابن‌فارض و سن خوان دِ لا کروز / ۱۰۹

کچه سیدمحمد رضا میریوسفی / نسرین توکلی

The Role of Mystical-Religious Anthropology in the Production and Transformation of Islamic Humanities: With an Emphasis on the Concept of the "Perfect Man"

✉ **Qasem Tarkhan**  / Professor at the department of Islamic speculative theology (kalam) and modern theology tarkhan@jiict.ac.ir

Mohammadjavad Roodgar / Professor, Department of Mysticism and Spirituality, Institute of Culture and Islamic Thought roodgar@jiict.ac.ir

Received: 2025/12/12 - **Accepted:** 2026/01/13

Abstract


This study aims to elucidate the impact of mystical-religious anthropology on Islamic humanities, focusing on the concept of the "Perfect Man." The research method is synthetic (traditional, rational, and intuitive), based on revelatory sources and mystical texts. The findings indicate that the Perfect Man (exemplified by the Infallibles) plays a fundamental role in three domains of Islamic humanities: as a source of knowledge, in its foundational principles and methodology, and in its ultimate purpose and function. As a manifestation of innate divine knowledge ('ilm ladunni), an heir to the knowledge of the prophets, and a locus for the manifestation of Divine Names, the Perfect Man, firstly, provides the authentic source—the teachings of the Infallibles—for extracting the foundations of the humanities. Secondly, this comprehensive anthropology transforms the ontological and epistemological foundations of the sciences and necessitates a synthetic (rational, transmitted, and intuitive) methodology. Thirdly, by presenting a comprehensive and transcendent image of human reality, this anthropology liberates the humanities from the confines of materialist approaches and orients them toward the production of a monotheistic, spiritual, and justice-oriented knowledge. The conclusion is that the realization of authentic Islamic humanities is not possible without reliance on mystical anthropology and the utilization of the knowledge of the infallible Perfect Man.

Keywords: mystical anthropology, perfect man, Islamic humanities, source of knowledge, foundations of science, methodology, purpose of science

نقش انسان‌شناسی عرفانی – دینی در تولید و تحول علوم انسانی اسلامی: با تأکید بر مفهوم «انسان کامل»

tarkhan@iiict.ac.ir

roodgar@iiict.ac.ir

قاسم ترخان  / استاد گروه کلام و الهیات جدید پژوهشگاه فرهنگ و اسلامی

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

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۱ – پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۳

چکیده

این پژوهش با هدف تبیین تأثیر انسان‌شناسی عرفانی – دینی بر علوم انسانی اسلامی و با تمرکز بر مفهوم «انسان کامل» انجام شده است. روش تحقیق، ترکیبی (نقلی، عقلی، شهودی) و مبتنی بر منابع وحیانی و متون عرفانی است. یافته‌ها نشان می‌دهد که انسان کامل (با مصادیق معصوم) به‌عنوان مظهر علم لدنی، وارث علوم انبیا و تجلی‌گاه اسماء الهی، نقش بنیادینی در سه عرصهٔ منبعیت معرفتی، مبانی و روش‌شناسی و غایت و کارکرد علوم انسانی اسلامی ایفا می‌کند. اولاً معارف معصومین علیهم‌السلام به‌عنوان علم لدنی، منبع اصیل برای استخراج مبانی علوم انسانی است. ثانیاً تصویر جامع از انسان، مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی علوم را متحول کرده و روش ترکیبی (عقلی، نقلی و شهودی) را ضروری می‌سازد. ثالثاً این انسان‌شناسی با ارائه تصویری جامع و متعالی از حقیقت انسان، علوم انسانی را از حصار رویکردهای مادی‌گرایانه خارج کرده، به سمت تولید دانشی توحیدی، معنوی و عدالت‌محور سوق می‌دهد. نتیجه آنکه تحقق علوم انسانی اسلامی اصیل، بدون اتکا به انسان‌شناسی عرفانی و بهره‌گیری از معارف انسان کامل معصوم امکان‌پذیر نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی عرفانی، انسان کامل، علوم انسانی اسلامی، منبع معرفت، مبانی علوم، روش‌شناسی، غایت علم.

مقدمه

علوم انسانی رایج، عمدتاً بر مبانی انسان‌شناختی سکولار و مادی استوارند که ناتوان از تبیین جامع ابعاد معنوی و متعالی انسان است. در مقابل، عرفان اسلامی با تکیه بر منابع وحیانی و سیره معصومین علیهم‌السلام، انسان‌شناسی عمیق و چندبعدی ارائه می‌دهد که محور آن «انسان کامل» است (در این زمینه، ر.ک. جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج ۷، ص ۳۰-۳۱ و ۳۴-۵۳؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۶). این تحقیق در پی پاسخ به این پرسش اصلی است که انسان‌شناسی عرفانی - دینی چه تأثیری در تولید و بازخوانی علوم انسانی اسلامی دارد؟ فرضیه پژوهش آن است که انسان‌شناسی عرفانی از طریق تعریف انسان کامل به‌عنوان محور هستی و منبع علم الهی، در منبعت، مبانی، روش، غایت و کارکرد علوم انسانی اسلامی تحول‌بنیادین ایجاد می‌کند.

۱. انسان کامل به‌عنوان منبع و مرجعیت علمی در علوم انسانی اسلامی

یکی از بنیادی‌ترین وجوه تأثیر انسان‌شناسی عرفانی بر علوم انسانی اسلامی، معرفی آن به‌عنوان منبع معتبر معرفت است. در پارادایم رایج علوم انسانی، منابع شناخت به عقل تجربی، حس و داده‌های مادی محدود می‌شود. اما انسان‌شناسی عرفانی با معرفی «انسان کامل» - که در اوج مصداقی آن، وجود پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت معصوم علیهم‌السلام است - منبعی وحیانی، شهودی و متعالی را به این منظومه اضافه می‌کند. این منبع، تنها یک منبع تاریخی یا نقلی صرف نیست، بلکه مجاری فیض الهی و مظاهر علم لدنی می‌باشد که به دلیل اتصال مستقیم به علم الهی، از اتقان، جامعیت و عصمتی برخوردار است که آن ذوات نوری را به مرجعی بی‌بدیل برای تولید هر دانشی درباره انسان تبدیل می‌کند. در این بخش، این مرجعیت علمی در سه محور کلیدی «وراثت علوم انبیا»، «مقام قلب و علم لدنی» و «تجسم امام مبین» تحلیل و تبیین می‌شود.

۱-۱. انسان کامل به‌عنوان وارث علوم انبیا و خلیفه الهی

از منظر متون اصیل اسلامی، مقام انسان کامل، مقام خلافت کلی الهی و وراثت تام علوم پیامبران است. این وراثت، مفهومی عمیقاً معرفتی و وجودی است، نه صرفاً انتقالی تاریخی. آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء: ۵۸) در روایات متعددی، به «امانت‌های الهی» تفسیر شده که شامل علوم، اسرار نبوت و نشانه‌های امامت است و از پیامبری به پیامبر دیگر و در نهایت به خاتم الانبیا و سپس ائمه اطهار علیهم‌السلام به‌عنوان وارثان راستین منتقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۲۱). امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید: «خداوند آنچه را به انبیا داده بود، به حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عطا کرد و کتاب‌ها و صحف پیشین نزد ماست» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۱۸). این بیان، نشان‌دهنده امتداد زنجیره وحیانی و جامعیت میراث علمی معصومین علیهم‌السلام است که تمامی

معارف از کلان‌ترین اصول هستی‌شناسی تا ظریف‌ترین احکام فردی و اجتماعی را دربر می‌گیرد.

این وراثت، دو پیامد عمده برای علوم انسانی اسلامی دارد:

الف) ایجاد پیوند عمیق معرفتی: علوم انسانی برآمده از این منبع، در امتداد جریان وحیانی تاریخ قرار می‌گیرد و گسست معرفتی با علوم انبیاوی گذشته پیدا نمی‌کند. برای مثال، یک نظریه اقتصاد اسلامی در تبیین مفهوم «عدالت توزیعی»، می‌تواند خود را وارث دیدگاه‌های اقتصادی پیامبرانی چون حضرت شعیب یا حضرت سلیمان علیه السلام بداند و از آن مبانی بهره جوید.

ب) تأمین جامعیت و عمق: علوم انسانی رایج، عمدتاً بر تجربه محدود بشر عادی استوار است. اما معارف منبعث از انسان کامل، افزون بر این تجربیات، از دستاوردهای وحیانی مربوط به تاریخ انبیا نیز بهره می‌برد. این موضوع، عمق و گستره‌ای بی‌نظیر به مبانی علوم انسانی می‌بخشد. برای نمونه، در روان‌شناسی رشد اخلاقی، می‌توان با رجوع به سیره پیامبران در قرآن، مراحل عمیق‌تری از تحول شخصیت اخلاقی را شناسایی و نظریه‌پردازی کرد که فراتر از الگوهای سکولار است.

۱-۲. انسان کامل به‌عنوان صاحب «قلب» و علم لدنی

در انسان‌شناسی عرفانی، «قلب» تنها یک عضو فیزیولوژیک یا مرکز عواطف نیست، بلکه مرکز ادراک باطنی، مظهر اسم اعظم الهی و آینه‌ای برای تجلیات حق است. انسان کامل به کمال «قلب سلیم» دست یافته و آن را به «عقل مستفاد» یا «روح قدسی» تبدیل کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۹-۱۴۲). این مقام، امکان دریافت بی‌واسطه (علم حضوری) و مستقیم (علم لدنی) از معارف الهی را فراهم می‌آورد. قرآن کریم از این علم با تعبیر «عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ» (نمل: ۴۰) درباره آصف بن برخیا و به‌طور گسترده‌تر در مورد خضر (کهف: ۶۵) یاد می‌کند. امیر المؤمنین علی علیه السلام که بر اساس روایات معتبر مصداق «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (رعد: ۴۳) است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۵، ص ۴۳۰)، نیز به صراحت به این گنجینه علمی اشاره می‌فرماید: «هَا إِنَّ هَاهُنَا لَعِلْمًا جَمًّا لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، حکمت ۱۴۷)؛ آگاه باشید! همانا در اینجا (اشاره به سینه) دانش فراوانی است، اگر حاملانی برای آن می‌یافتیم!

این ویژگی انسان کامل، دو تأثیر مبنایی بر علوم انسانی دارد:

الف) معرفی روش شهودی به‌عنوان یک روش معتبر: علوم انسانی رایج، غالباً به روش‌های تجربی - حسی و تحلیلی - عقلی محدود است و عوالم باطنی و تجارب معنوی را یا انکار می‌کند یا آنها را صرفاً به پدیده‌های روان‌شناختی فرو می‌کاهد. انسان‌شناسی عرفانی با اثبات وجود «قلب» به‌عنوان مرکز ادراک شهودی، کشف و شهود عرفانی برآمده از سلوک عملی و طهارت باطن را به‌عنوان روشی معتبر برای شناخت ابعاد عمیق وجود

انسان (مانند فطرت، گرایش به تعالی، تجربه عشق حقیقی، مراحل سلوک معنوی) معرفی می‌کند. بنابراین، در یک روان‌شناسی دینی، داده‌های حاصل از تجارب عارفان حقیقی (با معیارهای صحت‌سنجی درون دینی) می‌تواند به غنای این علم بیفزاید.

ب) تأمین عمق‌بخشی به مفاهیم کلیدی: بسیاری از مفاهیم بنیادین علوم انسانی مانند سعادت، آزادی، کرامت، عشق، سلامت روان، در گرو تصویری است که از حقیقت انسان ارائه می‌دهیم. علم لدنی انسان کامل، عمیق‌ترین لایه‌های این مفاهیم را آشکار می‌سازد. به‌عنوان مثال، «سعادت» در روان‌شناسی مثبت‌نگر سکولار، عموماً به احساس رضایت و لذت تعریف می‌شود، اما از منظر علم لدنی، سعادت حقیقی در «قرب به خدا» و «فناء فی الله» معنا می‌یابد. این تعریف، جهت‌گیری کل نظام علوم تربیتی و روان‌شناسی را متحول می‌کند.

۱-۳. انسان کامل به‌عنوان تجسم «امام مبین»

انسان کامل در انسان‌شناسی عرفانی معدن و مخزن تمام اسرار و علوم الهی هستند و امام مبین وجودی است که همه محاسبات الهی و اعداد و ارقام عالم در قلب او قرار دارد (کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۵). عرفا بر این باورند که «امام مبین» و «کتاب مبین» اشاره به حقیقتی نورانی و روحانی است که همانند «لوح محفوظ» همه حقایق عالم وجود را دربر می‌گیرد که این حقیقت در هر عصری به امام زمان یا حجت خداوند اطلاق می‌شود، که به‌عنوان راهنما، راهبر، حامل و حافظ تمامی علوم و حقایق الهی عمل می‌کند. قرآن در آیاتی از امام مبین (یس: ۱۲) و ام‌الکتاب (زخرف: ۴؛ رعد: ۳۹) و کتاب مبین (مائده: ۱۵؛ انعام: ۵۹؛ هود: ۶؛ یونس: ۶۱؛ نمل: ۷۵ و سبأ: ۳) و لوح محفوظ (بروج: ۲۲) نام برده است که بین آنها شباهت و اشتراک معنایی وجود دارد. به‌هرحال امام مبین همان وجودی است که فرشتگان در شب قدر تمام محاسبات عوالم وجود، اعم از سرنوشت انسان تا همه کائنات در تمام هستی را محضرشان تقدیم می‌کنند. امیر المؤمنین علیه السلام را به‌عنوان امام مبین معرفی کرده‌اند، جزو بطن قرآن و اشارات آن می‌دانند و می‌فرمایند: هیچ مانعی ندارد که خدای تعالی به بنده‌ای از بندگانش که دارای توحید و عبودیت خالص برای اوست، علم به همه معلوماتی که در کتاب مبین است بدهد و آن کس بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله سیدالموحدين امیر المؤمنین علی علیه السلام است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۷، ص ۱۰۲؛ ج ۷، ص ۱۲۴-۱۲۷ و ۱۷۹-۱۸۲). روایاتی هم که امیرالمؤمنین علیه السلام را به‌عنوان «امام مبین» معرفی کرده‌اند، مصداقی برای تعمیم این عنوان به همه امامان معصومین علیهم السلام هستند که در هر عصری انسان کاملی با این عنوان و عناوینی مانند «خلیفة الله» و «حجة الله»، نمونه کامل از خداوند بر روی زمین هستند که تمام مقدرات عالم از مجرای وجودی آنان می‌گذرد که در زیارت جامعه منزلت و جایگاه وجودی آن ذوات نوری به طور کامل بیان و تبیین شد.

خداوند متعال در آیه شریفه «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس: ۱۲) می‌فرماید: و هر چیز را در امام آشکار به شماره درآورده‌ایم. اگرچه برخی مفسران، «امام مبین» را به «لوح محفوظ» تفسیر کرده‌اند، اما روایات متواتر از شیعه و سنی، مصداق اتم و اکمل این آیه را وجود مبارک امیر المؤمنین علی علیه السلام و سایر ائمه معصومین علیهم السلام معرفی می‌کنند. برای نمونه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیث غدیر فرمودند: «هیچ علمی نیست، مگر آنکه خداوند آن را نزد من جمع کرده... و هیچ علمی نیست، مگر آنکه من آن را به علی آموخته‌ام. پس اوست امام مبین» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۶۶). همچنین، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از نزول آیه به امیر المؤمنین علیه السلام اشاره کرده و فرمودند: «هُوَ هَذَا! إِنَّهُ الْإِمَامُ الَّذِي أَحْصَى اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ عِلْمَ كُلِّ شَيْءٍ» (عباشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۱۳). همچنین در خطبه غدیر درباره امیر المؤمنین علیه السلام فرموده‌اند: هیچ علمی نیست، مگر اینکه خداوند آن را در من جمع کرده است و هیچ علمی نیست، مگر اینکه آن را به علی آموخته‌ام و اوست امام مبین! (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۵، ص ۴۲۸) و امیر المؤمنین علیه السلام خود نیز فرمود: «أَنَا وَ اللَّهُ الْإِمَامُ الْمُبِينُ أُبَيِّنُ الْحَقَّ مِنَ الْبَاطِلِ وَرَتْنُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۷۹).

دلالت این محور بر علوم انسانی، فوق العاده بنیادین است:

الف) انسان کامل، محضر و مظهر حاضر علوم: این روایات نشان می‌دهند که انسان کامل، تنها حامل علوم نیست، بلکه خود محضر علم و مظهر جامعیت حقایق است. او «کتاب تکوینی» است که تمامی شئون هستی در او «محصی» (شمارش و ثبت) شده است. بنابراین، استناد به معارف او، استناد به یک نظام منسجم و یکپارچه معرفتی است که در وجود او متجلی شده است، نه مجموعه‌ای پراکنده از سخنان.

ب) پایه علوم انسانی کل نگر: علوم انسانی مدرن، به دلیل تخصصی شدن افراطی، از ارائه تصویری جامع از انسان عاجز مانده است، اما اگر انسان کامل، «امام مبین» همه چیز است، پس معرفت به او، کلید فهم پیوندهای عمیق بین ابعاد مختلف انسان (فردی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، روانی و معنوی) خواهد بود. از این رهگذر، علوم انسانی اسلامی می‌تواند از پراکندگی و جزئی‌نگری‌های یافته و به سمت تولید دانشی کل نگر و یکپارچه حرکت کند که ارتباط ساحت‌های گوناگون زندگی انسان را در پرتو غایت نهایی او تبیین می‌نماید. بر این اساس، معارف انسان کامل معصوم علیه السلام - به مثابه وارث تام علوم انبیا، صاحب مقام قلب و علم لدنی، و تجسم امام مبین - منبعی اتقانی، جامع و متصل به سرچشمه وحی برای علوم انسانی اسلامی به شمار می‌آید. این مرجعیت، علوم انسانی را از انحصار روش‌های تجربی - حسی خارج کرده، روش شهودی را به عنوان روشی مکمل و معتبر به رسمیت می‌شناسد. همچنین، با ارائه تصویری عمیق و یکپارچه از انسان و ابعاد وجودی او، مبانی غنی‌تر، مفاهیم بنیادی‌تر و افق‌های گسترده‌تری پیش‌روی دانش‌هایی مانند اقتصاد، روان‌شناسی،

جامعه‌شناسی و علوم تربیتی قرار می‌دهد. بنابراین، هر گونه ادعای تولید «علوم انسانی اسلامی» بدون بهره‌گیری جدی و روشمند از این منبع یگانه، فاقد اعتبار لازم و عمق مطلوب خواهد بود. مرحله بعدی تحقیق، چگونگی تبدیل این منبعیت بالقوه به مبانی و روش‌های عملیاتی در هریک از شاخه‌های علوم انسانی است.

۲. نقش انسان‌شناسی عرفانی در مبانی علوم انسانی اسلامی

پس از تبیین منبعیت معرفتی انسان کامل، این پرسش مطرح می‌شود که این معارف چگونه می‌توانند به ساختارهای بنیادین و چارچوب‌های نظری علوم انسانی تبدیل شوند؟ پاسخ در جایگاه انسان‌شناسی عرفانی به‌عنوان پیش‌فرضی سازنده در شکل‌دهی به مبانی علوم نهفته است. مبانی علوم انسانی، اعم از عام (مشترک در همه شاخه‌ها) و خاص (ناظر به یک رشته)، متأثر از تصویری است که از ماهیت، غایت و قابلیت‌های انسان ارائه می‌دهیم. انسان‌شناسی عرفانی با ارائه تصویری چندبعدی، فطری و متعالی از انسان، به‌مثابه موجودی دارای روح مجرد، کشش ذاتی به توحید و ظرفیت وصول به خلافت الهی (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۳۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۱۲۹-۱۳۰ و ۱۶۰). این مبانی را در عمیق‌ترین لایه‌ها دگرگون می‌سازد. این دگرگونی، نه تنها نگرش به موضوع علم را عوض می‌کند، بلکه اهداف، ارزش‌ها و چارچوب‌های تبیینی آن را نیز متحول می‌نماید.

۲-۱. تحول در مبانی عام: نگاهی کلان به انسان و جامعه

مبانی عام علوم انسانی، همچون مبانی هستی‌شناختی (حقیقت انسان چیست؟)، شناخت‌شناختی (چگونه می‌توان انسان را شناخت؟) و ارزش‌شناختی (غایت زندگی انسان چیست؟)، مستقیم‌ترین تأثیر را از انسان‌شناسی عرفانی می‌پذیرند. الف) هستی‌شناسی انسان: در برابر دیدگاه‌های مادی‌گرا که انسان را «حیوانی تکامل یافته» یا «مجموعه‌ای از غرایز» می‌دانند، عرفان اسلامی انسان را «صورت الهی» (ر.ک. صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۵۸؛ آملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۸؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۲؛ موسوی خمینی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۰ و ۱۶۰-۱۶۱؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۵۹۷)، «حی متأله» و «خلیفة الله» (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۴۴ و ۱۳۶-۱۳۷ و ۱۴۹-۱۵۵) معرفی می‌کند که دارای مراتبی از وجود (طبیعت، نفس، عقل، قلب) است و باطنی ملکوتی دارد. این نگاه، مبانی هستی‌شناختی مشترکی برای تمام علوم انسانی ایجاد می‌کند که بر اساس آن، هر علمی نمی‌تواند بعد مادی انسان را تنها واقعیت او قلمداد کند.

ب) شناخت‌شناسی انسان: اگر حقیقت انسان، بعد ملکوتی اوست، روش‌های صرفاً تجربی و کمی برای شناخت تمامی ابعاد او کافی نخواهد بود. این مبنا، روش‌شناسی ترکیبی (عقل، تجربه، شهود و نقل) را به‌عنوان یک اصل شناخت‌شناختی عام برای علوم انسانی ضروری می‌سازد.

ج) ارزش‌شناسی و غایت‌انگاری: غایت‌نهایی انسان در این دیدگاه، «قرب به خدا» و «تخلق به اخلاق الهی» است. بنابراین، هر علم انسانی، حتی در کاربردی‌ترین سطوح، نمی‌تواند نسبت خود با این غایت‌نهایی را نادیده بگیرد. مبنا قرار گرفتن سعادت اخروی و معنوی در کنار رفاه دنیوی، یک اصل ارزش‌شناختی کلان ایجاد می‌کند

۲-۲. تحول در مبانی خاص: نمونه‌های کاربردی در شاخه‌های علوم

این مبانی عام، در هر رشته از علوم انسانی، به صورت مبانی خاص و مشخصی تجلی می‌یابد:

الف) جامعه‌شناسی: از تحلیل مادی تا فهم فطریات

جامعه‌شناسی رایج، پدیده‌های اجتماعی را عمدتاً بر اساس عوامل اقتصادی، تاریخی و روانی زمینی تحلیل می‌کند. انسان‌شناسی عرفانی با طرح مفهوم «فطرت توحیدی» (روم: ۳۰؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۸ و ۲۷۲) به‌عنوان زیرساخت مشترک و ثابت در نهاد انسان، یک «مبنای انسان‌شناختی» جدید به جامعه‌شناسی عرضه می‌دارد. بر این اساس، پدیده‌هایی مانند دین‌داری، گرایش به عدالت، زیبایی‌طلبی و حقیقت‌جویی، صرفاً برساخته‌های اجتماعی یا واکنش‌های روانی نیستند، بلکه نمودهای اجتماعی همان فطرت الهی هستند. برای مثال، در تحلیل «جنبش‌های عدالت‌خواهانه»، جامعه‌شناسی عرفانی مبنا، افزون بر عوامل سیاسی - اقتصادی، به کشش فطری انسان به سوی عدل به‌عنوان یک محرک درونی پایدار نیز توجه می‌کند و پیش‌بینی‌ها و راهکارهای خود را بر این اساس تنظیم می‌نماید.

ب) روان‌شناسی و پزشکی: از روان‌تنی به روح‌تنانی

متون دینی و عرفانی، روح و ساحت ملکوتی انسان را می‌پذیرد و برای آن اصالت قائل است (برای آگاهی تفصیلی از ادله این بحث، ر.ک. ترخان، ۱۴۰۲، ص ۱۰۱-۱۰۴) و بر تأثیر متقابل هریک از نفس و بدن بر همدیگر تأکید می‌کند. آیات شریفه (بقره: ۱۰؛ احزاب: ۳۲؛ انفال: ۴۹؛ محمد: ۲۰؛ حج: ۵۳؛ توبه: ۱۲۵؛ مائده: ۵۲) از بیماری قلب سخن می‌گوید و از سویی دیگر، روایات بیماری جسمی را مؤثر در روح می‌دانند (ر.ک. تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۹۹۴۲ و ۸۴۵۸ و ۸۴۵۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۷، ص ۲۲؛ ج ۶۲ ص ۲۹۳)، از جمله اینکه پرخوری و پرخوابی زیان‌آور و تباه‌کننده نفس شمرده شده است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۷۱۲۰). همان‌طوری که آسیب‌های روحی، جسم را نیز متأثر می‌کند (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۳، ص ۲۵۶؛ ح ۲۹؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۶۸) و اساساً کمال و نقص روح انسانی در سایه کنش‌های انسانی شکل می‌گیرد.

این معارف، نشان می‌دهند که انسان موجودی روح‌تنانی (Psychosomatic-Spiritual) است. انسان‌شناسی عرفانی با تأکید بر حاکمیت روح مجرد بر جسم و تأثیر متقابل سلامت قلبی - روحانی بر سلامت جسمانی، مبنای یکپارچه‌نگری را در روان‌شناسی و پزشکی تقویت می‌کند. در این الگو، «سلامت» صرفاً فقدان بیماری

جسمی یا آشفستگی روانی نیست، بلکه حالتی از تعادل و انسجام در تمام سطوح وجودی انسان (جسم، نفس، عقل، قلب) است که در پرتو اتصال به مبدأ هستی تحقق می‌یابد. بنابراین، یک روان‌درمانی اسلامی نمی‌تواند اختلالاتی مانند اضطراب یا افسردگی را بدون توجه به ابعاد معنوی (مانند احساس پوچی، دوری از خدا، ناامیدی از رحمت الهی) تحلیل و درمان کند.

ج) اقتصاد و سیاست: از نفع فردی به کرامت و عدالت اجتماعی

مبانی لیبرال اقتصاد و سیاست، اغلب بر محور «نفع‌گرایی فردی» و «حداکثرسازی لذت / قدرت» استوار است. انسان‌شناسی عرفانی، با تعریف انسان به‌عنوان خلیفه الله و عبد پروردگار، مبانی این علوم را بر عدالت، خدمت‌گزاری و عبودیت بازمی‌نشانند.

در اقتصاد: مبنای «مالکیت»، از حقی مطلق و فردی به امانتی الهی تبدیل می‌شود که مسئولیت‌های اجتماعی (انفاق، زکات، احترام به حقوق دیگران) را به دنبال دارد. «هدف فعالیت اقتصادی» نیز از حداکثرسازی سود شخصی، به تأمین معاش حلال برای زندگی و خدمت به خلق تغییر می‌یابد. نظریه‌هایی مانند «قناعت» و «اقتصاد مبتنی بر اخلاق»، از چنین مبانی‌ای سرچشمه می‌گیرند.

در سیاست: «مشروعیت قدرت» تنها به رأی مردم محدود نمی‌شود، بلکه باید در راستای تحقق عدالت الهی و اجرای احکام شرع باشد. «کارکرد حکومت»، حکمرانی به‌معنای سیطره نیست، بلکه خدمت‌گزاری (خادم بودن به مردم) و مهیا کردن بسترهای تکامل معنوی شهروندان است. این نگاه، مبانی نظریه ولایت فقیه یا هر نظریه حکومت دینی را شکل می‌دهد.

۳-۲. امتیاز میناسازی عرفانی: ترکیب منابع و محوریت الگوی کامل

امتیاز انسان‌شناسی عرفانی در تولید این مبانی، دو ویژگی منحصر به فرد است:

۱. استفاده از منظومه ترکیبی معرفتی: این انسان‌شناسی، داده‌های خود را از ترکیب هماهنگ و سلسله‌مراتبی سه منبع استخراج می‌کند: نقل معصوم (به‌عنوان عالی‌ترین منبع)، عقل برهانی (برای نظام‌بندی و استنباط) و کشف و شهود عرفانی اصیل (برای ادراک حضوری حقایق). این ترکیب، از یک سو از خطر اصالت تجربه‌گرایی افراطی و از سوی دیگر از خطر ذوق‌گرایی غیرقابل کنترل جلوگیری می‌کند.

۲. الگوگیری از انسان کامل معصوم (علیه السلام): این مبانی، در یک سیستم انتزاعی صرف تولید نمی‌شوند، بلکه با محوریت وجود عینی و تاریخی انسان کامل (پیامبر و اهل بیت علیهم السلام) شکل می‌گیرند. سیره نظری و عملی آنان، مصداق عینی و تجسد یافته همان مبانی هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی است. برای نمونه، نحوه تعامل امام علی (علیه السلام) با بیت‌المال، عینی‌ترین تجلی مبانی «اقتصاد عادلانه و خدمت‌محور» است.

بر این اساس، انسان‌شناسی عرفانی با تغییر تصویر بنیادین از «انسان» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۲۸۵؛ ۱۳۸۰، ص ۲۶۲)، هسته مرکزی مبانی علوم انسانی را دگرگون می‌سازد. این تحول، از کلان‌ترین مبانی هستی‌شناختی و غایت‌شناختی آغاز شده و تا مشخص‌ترین اصول راهبردی در رشته‌هایی چون اقتصاد، سیاست، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی امتداد می‌یابد. ثمره این نگاه، خروج علوم انسانی از حصار توصیف صرف وضع موجود یا تأمین حداکثر لذت مادی و هدایت آن به سمت تبیین مسیر تکاملی انسان و طراحی سازوکارهای اجتماعی برای تحقق عدالت و تعالی معنوی است. این مبانی، زمانی از قوه به فعل درمی‌آیند که در روش‌شناسی این علوم نیز تأثیر خود را نشان دهند، که موضوع بخش بعدی این مقاله خواهد بود.

۳. نقش انسان‌شناسی عرفانی در روش‌شناسی علوم انسانی

پس از تبیین تحول در مبانی علوم انسانی تحت تأثیر انسان‌شناسی عرفانی، نوبت به بررسی دقیق تأثیر این دیدگاه بر روش‌شناسی یا «چگونگی کسب معرفت» در این علوم می‌رسد. اگر موضوع علم (یعنی انسان) موجودی چندبعدی، دارای ساحتی ملکوتی و مرتبط با عالم غیب شناخته شود، بدیهی است که روش‌های تحقیق منحصر در حس و تجربه، برای شناخت تمامیت او ناکافی و ناقص خواهند بود. انسان‌شناسی عرفانی، با ارائه تصویری جامع از انسان، دامنه روش‌های معتبر پژوهش را گسترش داده و با تنظیم رابطه‌ای منطقی بین آنها، یک مهندسی معرفت‌شناختی منسجم ارائه می‌دهد. این رویکرد، روش‌شناسی علوم انسانی را از تک‌روشی اثبات‌گرایانه به سمت روش‌شناسی ترکیبی مسئله‌محور سوق می‌دهد.

۳-۱. روش شهودی: اعتباربخشی به ادراک باطنی و کشف اصیل

در علوم انسانی رایج، داده‌های «قابل مشاهده، اندازه‌گیری و تکرارپذیر» تنها داده‌های معتبر تلقی می‌شوند. انسان‌شناسی عرفانی با تکیه بر بعد «قلب» و «روح قدسی» انسان، روش شهودی یا کشف و اشراق را به‌عنوان روشی معتبر برای دستیابی به لایه‌های عمیق‌تر معرفت انسانی به رسمیت می‌شناسد.

الف) تعریف و ماهیت: این روش، مبتنی بر ادراک حضوری و علم لدنی است که از طریق تهذیب نفس، سلوک عملی و اتصال به عالم معنا حاصل می‌آید. این کشف، امری شخصی و ذوقی صرف نیست، بلکه با معیارهای عقلانی و شرعی (مانند عدم تعارض با قرآن و سنت قطعی) قابل سنجش است.

ب) قلمرو کاربرد: این روش برای شناخت پدیده‌هایی که ذاتاً جنبه‌های باطنی و کیفی دارند، ضروری است. برای مثال، فهم عمیق تجربه عرفانی دین‌داران، ماهیت عشق حقیقی، مراحل سلوک اخلاقی، یا کشف انگیزه‌های ناخودآگاه متعالی، با پرسشنامه و آمار به‌تنهایی ممکن نیست. در روان‌شناسی دینی، گزارش‌های عارفان واصل از تجربه‌های عرفانی خود، می‌تواند به‌عنوان «داده‌های کیفی عمیق» برای نظریه‌پردازی درباره «اوج‌های تجربه انسانی» مورد استفاده قرار گیرد.

ج) ضابطه‌مهندسازی: برای جلوگیری از ورود مدعیات سلیقه‌ای، این روش نیازمند ضوابط سنجش صحت و سقم است که مهم‌ترین آنها عبارتند از: هماهنگی با کتاب و سنت معتبر، سازگاری با عقل برهانی، و تأیید توسط استادان صلاحیت‌دار سلوکی (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. ابن‌ترکه، ۱۳۸۲، ص ۲۴۸ و ۲۴۹ و ۴۰۶؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱ الف، ج ۳، ص ۳۳-۳۵؛ ۱۳۸۱ ب، ص ۳۵-۴۰؛ رودگر، ۱۳۹۷، ص ۲۵۵-۳۰۸).

۳-۲. روش تلفیقی (جمع سالم): ضرورتی برآمده از مراتب وجود انسان

در عرفان اسلامی انسان اعم از انسان کامل مکمل و انسان متکامل که در مسیر استکمال وجودی و در پرتو هدایت و عنایت انسان کامل مکمل از قوه به فعل می‌آید، دارای درجات وجودی است؛ زیرا انسان مؤمن آگاه در اثر اعتقاد صائب (یعنی توحید، نبوت، رسالت و ولایت / بینش توحیدی ولایی)، اخلاق صادق (منش الهی / توحیدی) و عمل صالح (کنش الهی / توحیدی و عمل مبتنی بر تقوای الهی) از «لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (انفال: ۴) به «هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ» (آل عمران: ۱۶۳) اوج و عروج می‌یابد (ر.ک. جوادی آملی، ۱۴۰۳، ج ۷۶، ص ۵۵۰). انسان این‌گونه از دانایی و توانایی خاصی در ساحت معرفت برخوردار شده و ظرفیت جمع سالم بین معقول، منقول و مشهود شده و در این «شدن» و سیورورت وجودی تجلیگاه مدل ترکیبی معارف تجربی، نیمه تجریدی و تجریدی تحت ولایت وحی خواهد شد. همان‌گونه که خدای سبحان می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ» (حج: ۸). بنابراین تربیت‌یافتگان و به فعلیت رسیدگان در حوزه ادراک عقلی و اشراق قلبی مبتنی بر آیه شریفه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵)، الگویی کلاسیک از روش‌شناسی ترکیبی را در تعلیم معارف ارائه می‌دهد. این آیه، متناسب با مخاطب و مرتبه وجودی او، سه روش را به کار می‌گیرد: حکمت (استدلال عقلی و برهان)، موعظه حسنه (خطاب به عواطف و فطرت) و جدال احسن (مناظره و دیالوگ منطقی). این رویکرد، به علوم انسانی می‌آموزد که برای شناخت موجود چندبعدی انسان، باید از ترکیب هوشمندانه و غیرمتناقض روش‌ها استفاده کرد.

الف) الگوی عملی: سیره معصومین (علیهم‌السلام) تجلی کامل این روش ترکیبی است. آنان در تربیت افراد و حل مسائل اجتماعی، گاه با استدلال عقلی (مانند مناظرات امام صادق (علیه‌السلام))، گاه با تحریک عواطف پاک (اشک ریختن بر مصیبت سیدالشهداء) و گاه با بیان احکام نقلی عمل می‌کردند.

ب) کاربرد در پژوهش: یک پژوهشگر علوم انسانی اسلامی، بسته به سطح تحلیل مسئله، از روش مناسب استفاده می‌کند. برای مثال، در بررسی «علل گسترش معنویت در جامعه مدرن»، محقق می‌تواند به طور همزمان از: ۱) روش تجربی (پیمایش و آمارگیری)؛ ۲) روش تفسیری - هرمنوتیکی (تحلیل متون دینی و گفت‌وگوهای عمیق)؛ ۳) روش عقلی (بررسی سازگاری درونی پدیده) و ۴) روش شهودی (با تبدیل شهود عرفانی به دانش

حصولی از طریق براهین عقلی و تبیین فلسفی) بهره برد. نکته کلیدی در اینجا همانا تعیین نسبت و ترتیب این روش‌ها و عدم تقلیل یک بعد به بعد دیگر است.

۳-۳. مهندسی معرفت‌شناختی: قلمروشناسی و مسئولیت روش‌مند

توسعهٔ دامنهٔ روش‌ها، بدون تعیین حدود و ثغور هریک، می‌تواند به آشفتگی معرفتی بینجامد. انسان‌شناسی عرفانی (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱ و ۲۴۵-۲۴۶) با تأکید بر آیاتی مانند: علم لدنی یا علم اعطایی (یوسف: ۱۲؛ کهف: ۶۵؛ طه: ۱۱۴؛ انبیا: ۷۹ و ۷۴؛ نمل: ۱۵؛ قصص: ۱۴؛ مطففین: ۱۸-۲۱) و برخی آیات - که به معرفتی یقین‌آور که هیچ نوع شک و سائبه در آن یافت نمی‌شود، اشاره می‌کند (تکاثر: ۷۵؛ واقعه: ۹۵؛ حاقه: ۵۱؛ مدثر: ۴۷؛ حجر: ۹۹) - و مبتنی بر آیات «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء: ۳۶) و «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ» (یونس: ۳۹) و روایاتی (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، حکمت ۱۴۷، خطبه: ۲۱۰) بر مهندسی معرفت‌شناختی تأکید می‌ورزد (ر.ک. ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۶؛ ج ۲، ص ۱۱۴ و ۲۹۸؛ طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۶۳ و ۶۴؛ ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۵۶؛ ج ۸، ص ۱۱۸ و ۱۱۹؛ ج ۱۶، ص ۱۵۱-۱۶۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۴ و ۱۱۵؛ آملی، ۱۳۹۴، ص ۴۹۰). این مفهوم منتج سه نکته زیر است:

الف) تعیین قلمرو اعتبار هر روش: هر روش معرفتی، دایرهٔ شمول خاص خود را دارد. روش تجربی در شناخت پدیده‌های مادی تکرارپذیر معتبر است، اما در قضاوت دربارهٔ غایات زندگی یا احکام ارزشی ناتوان است. روش شهودی برای دریافت حقایق کلی و باطنی کارآمد است، اما نمی‌تواند جایگزین روش تجربی در پزشکی یا فیزیک شود. تخطی از قلمرو (مانند اثبات خدا با آزمایشگاه یا انکار روح به دلیل عدم مشاهده حسی) خطایی روش‌شناختی است.

ب) مسئولیت اخلاقی و معرفتی پژوهشگر: پژوهشگر موظف است پیش از اظهار نظر یا تولید علم، به محدودیت‌های روش انتخابی خود واقف باشد و ادعاهایش را متناسب با ظرفیت همان روش طرح کند. این مسئولیت، علم را از جزمیت نادرست و نسبی‌گرایی مطلق می‌رهاند.

ج) نقش انسان کامل به‌عنوان معیار سنجش: سیرهٔ نظری و عملی معصومین (علیهم‌السلام)، نمونهٔ عینی کاربرد صحیح و هماهنگ همهٔ روش‌ها در یک کل منسجم است. آنان با رعایت کامل قلمرو هر روش (مثلاً استفاده از تجربه در امور دنیوی، عقل در استدلال‌ها، و وحی در تعیین غایات)، الگویی زنده از مهندسی معرفت ارائه داده‌اند.

بر این اساس، انسان‌شناسی عرفانی، روش‌شناسی علوم انسانی را در یک تحول سه‌بعدی قرار می‌دهد: از یک‌سو با افزودن روش شهودی، غنای کیفی و عمق‌بخشی به داده‌های پژوهش را ممکن می‌سازد. از سوی دیگر، با ترویج روش تلفیقی مسئله‌محور، انعطاف و جامعیت لازم برای مواجهه با پیچیدگی‌های موضوع «انسان» را فراهم می‌آورد. و سرانجام با تأکید بر مهندسی معرفت‌شناختی، از افتادن در دام «تک‌ساختی‌نگری» یا «شیفتگی

روش محور» جلوگیری کرده، نظم و انضباطی منطقی بر کل فرایند پژوهش حاکم می‌کند. محصول نهایی این تحول روش‌شناختی، تولید علوم انسانی است که هم از دقت روشمند برخوردار است و هم به دلیل بهره‌گیری از تمامی مجاری شناخت، از غنای معرفتی بیشتری برای تبیین حقیقت انسان و جامعه انسانی بهره می‌برد. این علوم، با عبور از روش‌شناسی تقلیلی رایج، قادر خواهند بود هم «وضع موجود» را دقیق‌تر تحلیل کنند و هم «وضع مطلوب» را مبتنی بر تصویر متعالی از انسان ترسیم نمایند.

۴. نقش انسان‌شناسی عرفانی در غایت و کارکرد علوم انسانی اسلامی

هر علمی، به‌ویژه علوم انسانی، در پاسخ به پرسش‌های «به کجا؟» و «برای چه؟» شکل می‌گیرد. غایت (هدف نهایی) و کارکرد (نقش عملی در جامعه) هر دانشی، مستقیماً از تصویر بنیادینی که از انسان ارائه می‌دهد، سرچشمه می‌گیرد. علوم انسانی متعارف، غایت خود را عموماً در «تفسیر رفتار انسان»، «مدیریت کارآمد جامعه» یا «افزایش رفاه مادی» تعریف می‌کند. انسان‌شناسی عرفانی با تعریف انسان به‌عنوان موجودی با هویت و صورت الهی که غایت خلقتش «قرب به خدا» و «خلافت الهی» است (ر.ک. قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۳۸؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۶-۱۶۷؛ طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۲۰-۲۱؛ ج ۴، ص ۱۴۲؛ رحیمیان، ۱۳۸۳، ص ۲۲۵-۲۲۶)، این اهداف را به‌کلی دگرگون ساخته و کارکرد علوم انسانی را از سطح توصیف و مدیریت وضع موجود، به سطح هدایت و مهندسی وضع مطلوب ارتقا می‌دهد. این تحول، علم را از حالت ابزاری صرف برای زندگی دنیوی، به وسیله‌ای برای تعالی و تکامل حقیقی انسان و جامعه تبدیل می‌کند.

۴-۱. تحول در غایت علوم انسانی: از اهداف افقی به آرمان‌های عمودی

در این منظومه، غایت نهایی علوم انسانی، نه صرفاً شناخت یا تسلط بر انسان، بلکه همراهی و کمک به او برای نیل به کمال ذاتی‌اش است. این غایت متعالی در چهار محور اصلی تجلی می‌یابد:

الف) توحیداندیشی: علم در این دیدگاه، ابزار کشف تجلی وحدت در کثرت است (ر.ک. طوسی، ۱۳۶۱، ص ۱۵۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۴۶). غایت هر شاخه از علوم انسانی، کمک به انسان برای دیدن «یدالله» در همه عرصه‌هاست. اقتصاد، علم کشف قوانین توحیدی در معیشت و توزیع ثروت، و دانش سیاست، علم اقامه «عدل الهی» در جامعه و حتی هنر و ادبیات، غایتشان تجلی جمال حق و بیداری حس خداجویی تعریف می‌گردد. این نگاه، مانع از تخصصی شدن و پیرانگر می‌گردد که در آن اقتصاد از اخلاق و سیاست از معنویت جدا می‌شود.

ب) عبودیت محض: غایت علوم انسانی، تربیت «بنده‌ای آگاه و مسئول» است که تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی خود را عبادتی در پیشگاه الهی بداند: «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام: ۱۶۲) و از رهگذر عبادت به مقام عبودیت و آنگاه عبودیت برسد و از طریق عبودیت به منزل ربوبیت دست

یابد (ر.ک. مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۶، ص ۴۱۴-۴۱۵). بنابراین، روان‌شناسی باید به انسان کمک کند تا عواطف و انگیزه‌هایش را در مسیر بندگی تنظیم کند. علوم تربیتی، غایتشان پرورش عبدی خلیفه‌پرور است. مدیریت، هنر تدبیر امور به نیابت از مالک حقیقی (خدا) معنا می‌یابد.

ج) معنویت متعالیه: انسان‌شناسی عرفانی، حیات انسان را یک «سفر روحانی» از خاک به افلاک می‌داند. غایت علوم انسانی در این نگاه، بسترسازی برای این سفر تکاملی است. این علوم باید چراغ راه انسان در عبور از مراحل نفس اماره به لوامه و از لوامه به مطمئنه باشند (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۱۳۵ و ۱۳۶؛ ۱۳۸۷، ج ۲۴، ص ۲۵۹؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۷۱). جامعه‌شناسی نباید صرفاً به توصیف ساختارها بپردازد، بلکه باید شرایط اجتماعی‌ای را طراحی کند که گذار از «زندگی طبیعی» به «حیات طیبه» (نحل: ۹۷) را تسهیل نماید.

د) ولایت‌گرایی: از آنجاکه سلوک بدون تمسک به ولایت معصوم علیه السلام به گمراهی می‌انجامد (ر.ک. عروسی حویزی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۱؛ حسینی تهرانی، ۱۳۹۵، ص ۲)، غایت علوم انسانی اسلامی، ایجاد انطباق و هماهنگی بین دانش تولیدی و مسیر ولایی است. معیار صحت یک نظریه روان‌شناختی، اقتصادی یا سیاسی، میزان همخوانی آن با بینش، اخلاق و سیره انسان کامل است. این اصل، علوم انسانی را از التقاط با مکاتب غیرالهی مصون می‌دارد و آن را در مسیر «صراط مستقیم» الهی قرار می‌دهد.

۲-۴. تحول در کارکرد علوم انسانی: از نظریه تا تحول اجتماعی

این اهداف متعالی، زمانی محقق می‌شوند که در کارکرد عملی علوم در جامعه متجلی گردند. انسان‌شناسی عرفانی با نظر به قاعده «اعتدال مزاج» اعم از اعتدال مزاج جسمانی و روحانی (ر.ک. ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۸؛ ج ۳، ص ۵۵۴؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۲۲؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۴۸۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۱۵۴)، کارکرد این علوم را در سه حوزه کلان متحول می‌سازد:

الف) ارزش‌گذاری برای جسم و جان: نگاهی یکپارچه به کرامت انسان

در نگاه عرفانی، جسم و روان انسان، مرکب روح و مزرعه آخرت است. این دیدگاه، کارکرد علوم مرتبط با انسان را دگرگون می‌کند:

در پزشکی و سلامت: درمان بیماری‌ها تنها برای رفاه مادی نیست، بلکه برای حفظ «ابزار سلوک» (جسم سالم) و بازگرداندن توان عبادت و خدمت به بیمار است. پزشکی، حفظ امانت الهی می‌شود. پیشگیری و درمان، با توجه به تأثیر متقابل اخلاق و جسم (مانند تأثیر گناه بر بیماری و تأثیر صبر و دعا بر شفا) صورت می‌گیرد.

در روان‌شناسی و روان‌درمانی: کارکرد اصلی این علم، نه صرفاً کاهش رنج یا تطبیق فرد با جامعه، بلکه کمک به تحقق «نفس مطمئنه» است. درمان اختلالاتی چون اضطراب و افسردگی، با تکیه بر تقویت ارتباط با خدا،

معنابخشی به زندگی و اتصال به منبع آرامش مطلق «إلا بذكر الله تطمئن القلوب» (رعد: ۲۸) تعریف می‌شود.

در علوم ورزشی و تربیت بدنی: تقویت جسم، به‌عنوان آماده‌سازی برای انجام بهتر تکالیف شرعی (مانند حج و جهاد) و افزایش توان خدمت‌رسانی به خلق، توجیه می‌یابد.

ب) خدمت به خلق: باز تعریف رابطه علم و قدرت

در منطق عرفانی، خدمت به مردم که «عیال الله» هستند، از بزرگ‌ترین عبادات و شرط لازم برای تقرب به خداست. این اصل، کارکرد علوم انسانی کاربردی را زیور می‌کند:

در مدیریت و حکمرانی: کارکرد نظام‌های سیاسی و اداری، خدمت‌گزاری محض و «گره‌گشایی از کار مردم» تعریف می‌شود. مدیر، «خادم» مردم است، نه «ارباب» آنان. شاخص موفقیت یک مدیر، رضایت الهی از طریق رضایت خلق است.

در اقتصاد: کارکرد نظام اقتصادی، فراتر از تولید ثروت، تأمین شرایط حیات طیبه برای همهٔ آحاد جامعه و رفع فقر و محرومیت است. الگوهای مصرف، تولید و توزیع، باید به گونه‌ای طراحی شوند که بیشترین نفع را به محرومان برسانند و پیوندهای اخوت اجتماعی را تقویت کنند.

در علوم تربیتی و اجتماعی: پژوهش‌ها و نظریه‌ها معطوف به حل مسائل واقعی جامعه، مانند شکاف طبقاتی، آسیب‌های اجتماعی و بحران معنویت خواهند بود. عالم علوم انسانی، خود را متعهد به بهبود وضعیت محرومان می‌داند

ج) عدالت اجتماعی: تجلی خلافت الهی در جامعه

از آنجا که انسان کامل، مظهر عدل الهی است و انسان عرفانی خود را خلیفهٔ خدا می‌داند، عدالت‌خواهی و عدالت‌گستری به کارکرد ذاتی علوم انسانی تبدیل می‌شود:

در حقوق و قضاوت: کارکرد قانون و دستگاه قضا، «احیای حقوق مظلومان» و «إماتة باطل» است. قانون‌گذاری و قضاوت، ابزاری برای تحقق «قسط» در جامعه می‌شود: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵).

در سیاست و روابط بین‌الملل: دیپلماسی و سیاست خارجی، در جهت استیفای حقوق مستضعفان جهان و مقابله با استکبار جهانی شکل می‌گیرد. کارکرد حکومت، ایجاد جامعه‌ای عادلانه به‌عنوان بستر تکامل معنوی انسان‌هاست در جامعه‌شناسی و اقتصاد: این علوم موظف می‌شوند سازوکارهای تولید و توزیع ظلم را تحلیل کرده و راهکارهای عینی برای تحقق عدالت توزیعی و مشارکتی ارائه دهند.

بر این اساس، انسان‌شناسی عرفانی، با تغییر غایت علوم انسانی از اهداف دنیوی محور به اهداف الهی و اخروی، و دگرگون ساختن کارکرد آن از ابزار مدیریت وضع موجود به ابزار تحقق عدالت و تعالی، یک انقلاب

پارادایمی در این عرصه ایجاد می‌کند. این تحول، علوم انسانی را از حصار «بودن‌ها» به افق «شدن‌ها» و از توصیف «آنچه هست» به ترسیم «آنچه باید باشد» رهنمون می‌سازد. محصول نهایی، دانشی است که هم نظری است (چون حقایق ثابت هستی‌شناختی را مبنا قرار می‌دهد) و هم انقلابی است (چون خواهان دگرگونی وضع موجود در جهت آرمان‌های متعالی است). چنین علمی، نه تنها به فهم انسان کمک می‌کند، بلکه او را به حرکت به سوی کمال حقیقی‌اش فرا می‌خواند و جامعه را به سمت تجلی‌بخشی ارزش‌های الهی سوق می‌دهد. این همان رسالت خطیری است که علوم انسانی اسلامی بر عهده دارد.

نتیجه‌گیری

انسان‌شناسی عرفانی - دینی با محوریت «انسان کامل»، نقش بی‌بدیلی در تولید علوم انسانی اسلامی ایفا می‌کند. این نقش در سه حوزه تجلی می‌یابد:

۱. در حوزه منبعیت: معارف معصومین علیهم‌السلام به‌عنوان علم لدنی، منبع اصیل برای استخراج مبانی علوم انسانی است.

۲. در حوزه مبانی و روش: تصویر جامع از انسان، مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی علوم را متحول کرده و روش ترکیبی (عقلی، نقلی، شهودی) را ضروری می‌سازد.

۳. در حوزه غایت و کارکرد: علوم انسانی در جهت توحید، عبودیت، معنویت و عدالت هدایت شده، کارکردی متعالی و خدمت‌گزارانه پیدا می‌کند.

در نهایت، تحقق علوم انسانی اسلامی اصیل، بدون بهره‌گیری از انسان‌شناسی عرفانی و جایگاه انسان کامل، امکان‌پذیر نخواهد بود. پژوهش‌های آتی می‌تواند به استخراج مصادیق عینی این تأثیر در رشته‌های خاصی مانند اقتصاد اسلامی، روان‌شناسی مثبت‌گرای توحیدی یا جامعه‌شناسی عدالت‌محور بپردازد.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). تحقیق صبحی صالح. قم: هجرت.

آملی، سیدحیدر (۱۳۸۱). تفسیر محیط الاعظم. قم: مؤسسه فرهنگی و نشر نورعلی نور.

آملی، سیدحیدر (۱۳۹۴). نص النصوص فی شرح فصوص الحکم. قم: بیدار.

ابن ترکه، صائن‌الدین (۱۳۸۲). تمهید القواعد. تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). فتوحات مکیه. بیروت: دارصادر.

ترخان، قاسم (۱۴۰۲). برآیند مبانی کلامی در علوم انسانی اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم. تصحیح مهدی رجایی. چ دوم. قم: دار الکتاب الاسلامی

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). تفسیر موضوعی قرآن مجید. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱الف). تفسیر موضوعی قرآن مجید. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ب). حیات عارفانه امام علی علیه السلام. چ دوم. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). تفسیر انسان به انسان. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷). شناخت‌شناسی در قرآن. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۲). عقلانیت شهود (تحریر فصوص الحکم قیصری). قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۳). تسنیم. قم: اسراء.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه. چ دوم. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لایحیاء التراث.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه. چ سوم. قم: قیام.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۷). درس شرح فصوص الحکم. قم: بوستان کتاب.

حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۵). لمعات الحسین علیه السلام. مشهد: علامه طباطبائی.

رحیمیان، سعید (۱۳۸۳). مبانی عرفان نظری. تهران: سمت.

رودگر، محمدجواد (۱۳۹۷). مبانی عرفان و حیانی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

صدرالمتألهین (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجه‌وی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. تحقیق هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). بررسی‌های اسلامی. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). شیعه در اسلام. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). الاحتجاج. مشهد: مرتضی.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱). اوصاف الاشراف. تصحیح نجیب مایل هروی. مشهد: امام.


- عروسی خویزی، عبدعلی جمعه (۱۴۱۵ق). نورالثقلین. تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. چ چهارم. قم: اسماعیلیان.
- عروسی خویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۳۷۳). تفسیر نورالثقلین. تصحیح سیدهاشم رسول محلاتی. چ چهارم. قم: اسماعیلیان.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. تهران: المطبعة العلمية.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض. تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری رومی، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۹). مجموعه رسائل و مصنفات. تهران: میراث مکتوب.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق). لطائف الاعلام فی شارات اهل الالهام. تحقیق و تصحیح احمدعبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبه وعامر النجار. مکتبه الثقافه الدینیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۰۶ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس. تهران: پاسدار اسلام.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۳). چهل حدیث. چ چهارم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۰). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۵). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش سیدعطا انزلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

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

 10.22034/erfani.2025.5003138

 20.1001.1.26458217.1403.13.2.2.5

A Mystical Analysis of the Concept of the "Primordial Homeland" and Its Impact on the Sense of Spiritual Belonging in Contemporary Humans

✉ **Mohammad Mehdi Monadi**  / assistant professor at the department of Islamic knowledge, Farhangian University, Tehran, Iran
monadi62@cfu.ac.ir

Ali Ahmadi Amin / assistant professor at the department of philosophy, al- Mustafa International University

Received: 2025/11/13 - Accepted: 2025/10/30

Ali_20750@yahoo.com

Abstract

This study, employing an analytical-descriptive method and drawing upon Quranic texts, hadith, and the views of mystics such as Ibn Arabi, Kashani, Najm al-Din Razi, and Ayatollah Javadi Amoli, aims to explain the concept of the "Primordial Homeland" from the perspective of Islamic mysticism and examine its applications in addressing the contemporary crisis of spirituality. The findings reveal that the "Primordial Homeland" is not a geographical location but an existential reality, consubstantial with the "divine innate nature", residing within the layer of the human heart as the "special face." This homeland is the heritage of human pre-mundane realms (such as the world of particles and the covenant), which, through the arc of descent and the traversing of luminous and dark veils, becomes subject to neglect. This neglect is identified as the source of contemporary spiritual crises such as identity loss, rootlessness, and existential anxiety. The path of return to the primordial homeland is facilitated through "remembrance" (tadhakor) and "purification of the self" (tazkiyat al-nafs), which pave the way for the flourishing of the "illuminated intellect"—as the criterion and guide for the spiritual path—and the retrieval of the primordial nature's spiritual memory. This mystical framework, by offering practical solutions in individual and social spheres, can provide a fundamental response to the spiritual challenges of contemporary humanity.

Keywords: primordial homeland, Islamic mysticism, innate nature, heart, illuminated intellect, crisis of spirituality

تحلیل عرفانی مفهوم «وطن اصلی» و تأثیر آن بر احساس تعلق معنوی در انسان معاصر

monadi62@cfu.ac.ir

Ali_20750@yahoo.com

محمد مهدی منادی  / استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

علی احمدی امین / استادیار گروه فلسفه جامعه المصطفی العالمیه

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۹

چکیده

این پژوهش با هدف تبیین مفهوم «وطن اصلی» از منظر عرفان اسلامی و بررسی کاربردهای آن در مواجهه با بحران معنویت در جهان معاصر، به روش تحلیلی - توصیفی و با استناد به متون قرآنی، حدیثی و آرای عارفانی چون ابن عربی، کاشانی، نجم‌الدین رازی و آیت‌الله جوادی آملی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که «وطن اصلی» نه یک مکان جغرافیایی، بلکه حقیقتی وجودی و هم‌تبار با «فطرت الهی» است که در لایه قلب انسان و در قالب «وجه خاص» جای گرفته است. این موطن، میراث عوالم پیشین انسان (مانند عالم ذر و میثاق) است که در قوس نزول و با عبور از حجاب‌های نورانی و ظلمانی، مورد غفلت قرار می‌گیرد. غفلت از این حقیقت، منشأ بحران‌های معنوی معاصر از قبیل بی‌هویتی، بی‌تعلقی و اضطراب وجودی شناسایی شده است. راه بازگشت به وطن اصلی، از طریق «تذکر» و «تزکیه نفس» میسر می‌شود که زمینه‌ساز شکوفایی «عقل منور» - به‌مثابه معیار و راهنمای سلوک - و بازیابی حافظه معنوی فطرت می‌گردد. این چارچوب عرفانی می‌تواند با ارائه راهکارهای عملی در عرصه‌های فردی و اجتماعی، پاسخی بنیادین به چالش‌های معنوی انسان معاصر ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها: وطن اصلی، عرفان اسلامی، فطرت، قلب، عقل منور، بحران معنویت.

مفهوم وطن اصلی در فلسفه و عرفان اسلامی، تنها به‌عنوان یک تعبیر مجازی یا حالت روحی نیست، بلکه حقیقتی وجودی و کانونی در ساختار هستی‌شناختی و نهاد انسان محسوب می‌شود. این مفهوم، فراتر از مرزهای جغرافیایی و سیاسی، به اصل و منشأ وجودی انسان برمی‌گردد. منشأیی که در عوالم پیشین و در مراحل مختلف خلقت در قوس نزول شکل گرفته و در عمق جان او به‌عنوان «فطرت الهی» باقی مانده است. در این نگرش، انسان نه موجودی بی‌ریشه، بلکه موجودی با یک تاریخ وجودی ازلی است که سفرش از وطن اصلی به دنیای فانی، سفری است نزولی و آزمایش‌محور، و بازگشت به آن، هدف اصلی سیر و سلوک معنوی اوست. این مقاله با هدف تحلیل عرفانی مفهوم وطن اصلی و بررسی تأثیر آن بر احساس تعلق معنوی در انسان معاصر، به تبیین این حقیقت از منظر متون قرآنی، حدیثی و آرای عارفان بزرگ اسلامی مانند ابن عربی، کاشانی، فناری، نجم‌الدین رازی و صاحب‌نظران معاصر می‌پردازد.

در چارچوب نگرش عرفانی، وطن اصلی به‌معنای مکان فیزیکی نیست، بلکه حالتی از وحدت و اتصال با مبدأ و تجرد از کثرت است که در مرتبه قلب و در ارتباط با مراتب طولی وجودی انسان جای دارد. این وطن، همان فطرت الهی است که قرآن آن را «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) می‌نامد و عارفان آن را حقیقتی می‌دانند که در نهایت سیر و سلوک و با عبور از حجاب‌های نفسانی، ژرفای قلب (هویت تجردی قلب) کشف می‌شود (رازی دایه، ۱۴۲۵ق، ص ۱۶۸). آیت‌الله جوادی آملی فطرت را «بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت او» تعریف می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که فطرت از سنخ ماهیت نیست، بلکه از سنخ هستی است و بنابراین فاقد تعریف ماهوی و حدی است، بلکه تعریفی شرح‌الاسمی دارد: «خلقِ ویژه انسان که در نهاد او گرایش و شهود خاص نهفته است» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱۲، ص ۲۵-۲۶).

عارفان مسلمان با استناد به آیاتی چون «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» (غاشیه: ۲۱) و احادیثی از قبیل «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظُلْمَةٍ» (رازی، ۱۳۲۲ق، ص ۱۵۴)، بر این باورند که فطرت، گنج داشته و مخفی انسان است و تنها نیاز به پاکسازی از غبارهای نفسانی و حجاب‌های نورانی و ظلمانی دارد. به گفته رازی، «قوه و استعداد این هفتاد هزار عالم به صورت اجمالی در نهاد انسان موجودست و بحسب هر عالم، انسان را دیده‌ای است که آن عالم بدان دیده مطالعه تواند کرد در حالت کشف آن عالم» (رازی دایه، ۱۳۲۲ق، ص ۱۵۴). این حجاب‌ها، نه حواجز خارجی، بلکه مراحل طولی نزول انسان از عوالم علیا به عالم ماده هستند که در ساختار وجودی او حک شده‌اند.

از این منظر، سیر انسان از وطن اصلی تا دنیای فانی، در قالب «قوس نزول» تبیین می‌شود؛ قوسی که در آن انسان، در عبور از مراتب استیداعیه و استقراریه، رنگ و بوی کثرت را به خود می‌گیرد و در اثر غلبه احکام طبیعت مادی، از فطرت ذره‌ای خویش - یعنی بینش‌ها و گرایش‌هایش در عوالم ذر و میثاق - غافل می‌شود. فناری در مصباح‌الانس توضیح می‌دهد که انسان در اثر عبور از این مراحل، از فطرت خویش غافل می‌شود، «مانند انسانی که در اثر به خواب رفتن، از حوادث رخ‌داده در اطراف خویش در غفلت است» (ابن فناری، ۲۰۱۰، ص ۱۵۰). این غفلت، موجب سقوط به «اسفل سافلین» می‌شود؛ نه به معنای سقوط اخلاقی ساده، بلکه به معنای دوری از حضرت حق و افتادن در حجاب‌های کثرت. از این‌رو انسان از دو جهت قابل تحلیل است: از یک سو «أقرب الاقربین» به حضرت حق به لحاظ فطرت و تکون اولیه، و از سوی دیگر، «أبعد الأبعدین» به لحاظ بدن عنصری و توجه به اسفل سافلین (رازی دایه، ۱۳۲۲ق، ص ۱۰۷). این دو جهت، حکمت جمع «نزدیک‌ترین نزدیک‌ها» و «دورترین دورها» در یک جان را تبیین می‌کند، که نجم‌الدین رازی آن را این‌گونه بیان می‌کند: «حکمت جمع دو جنبه در آدمی آن است که چون انسان بایستی بار امانت عظیم را به دوش بکشد، پس لازم است قوت هر دو عالم در او باشد» (رازی دایه، ۱۳۲۲ق، ص ۳۸).

در این چارچوب، «عقل» نیز دارای دو وجهه است: عقل فکری و عقل منور. عقل فکری، ابزاری در خدمت نفس و نیازهای مادی است و در چارچوب داده‌های حسی و مادی کارکرد می‌یابد. از این‌رو اگر بر انسان حاکم شود، خود می‌تواند به حجابی در برابر ادراکات والاتر تبدیل گردد، درحالی‌که عقل منور، همان فطرت نورانی در مرتبه قلب است که به نور روح منور شده و هم در حکمت نظری و هم در حکمت عملی، راهبر و معیار است. عبدالرزاق کاشانی توضیح می‌دهد که «الوجه الذی یلی الروح من القلب موضع منور بنور الروح یسمى العقل و هو الباعث علی الخیر و المطرق لإلهام الملك و الوجه الذی یلی النفس منه مظلم بظلمة صفاتها یسمى الصدر و هو محل وسوسة الشیطان» (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۹۹). در این منظومه فکری، آنچه می‌تواند هم سنجه تشخیص باشد و هم رهبر مسیر تخلق به صفات الهی، عقل منور است که از جنس کشف و شهود است. این بدان معنا نیست که عقل فکری به کلی تعطیل می‌شود، بلکه باید قلمرو و محدودیت آن به‌درستی شناخته شود. سیدحیدر آملی با تصریح بر اینکه «یجب حیثئذ استعمال العقل فی أداء حق العبودیة لا فی إدراک حق الربوبیة»، برای عقل فکری نقش اساسی در حوزه عمل به تکالیف بندگی (حق العبودیة) قائل است، اما ادراک حقیقت ذات الهی (حق الربوبیة) را خارج از توان آن می‌داند و تصریح می‌کند: «هذا لا یعرفه عقل بطریق نظر فکری، بل هذا الفن من الإدراک لا یکون إلا عن کشف إلهی» (آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۷). بنابراین، در منظری عالی‌تر، شناخت نهایی و نزدیکی به حضرت حق. مستلزم گذر از انحصارطلبی عقل فکری و شکوفایی قوه ادراکی برتر (عقل منور) از طریق کشف الهی است.

هدف این پژوهش، تحلیل عرفانی مفهوم «وطن اصلی» با تمرکز بر این مبانی نظری است، به گونه‌ای که نشان دهد چگونه فطرت الهی به‌عنوان میراث عوالم پیشین، اساس احساس تعلق معنوی انسان است؛ چگونه غفلت از این فطرت، موجب بحران معنویت در جهان معاصر شده است و چگونه بازگشت به آن از طریق «تذکر»، «تزکیه نفس» و میسر گردیده که نتیجه آن، شکوفایی همان فطرت در قالب «عقل منور» است. این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی و با استناد به متون اصلی عرفان اسلامی، به دنبال ارائه چارچوبی نظری است که بتواند نه تنها بحران هویت و بی‌تعلقی معنوی امروز را تبیین کند، بلکه راهکارهای عملی برای بازیابی هویت اصیل انسان معاصر ارائه دهد. در این زمینه مفهوم «حب الوطن من الإیمان» در عرفان اسلامی، بر اصلی عمیق‌تر از عشق به سرزمین جغرافیایی دلالت دارد و به عشق به عوالم ازلی و مبدأ وجود تأویل می‌شود. همان‌گونه که روزبهان بقلی می‌گوید: «حب الوطن من الإیمان، أراد به وطن القلب فی حضرة الرب تعالی» (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۴۳). این بازتعریف، امکان ارتباط مفاهیم عرفانی با چالش‌های فلسفی، روان‌شناختی و اجتماعی جهان معاصر را فراهم می‌آورد. در ادامه، مقاله در چهار بخش اصلی سامان یافته است: بخش اول به تبیین مبانی عرفانی وطن اصلی در متون اسلامی، با تمرکز بر فطرت و حافظه معنوی انسان می‌پردازد. بخش دوم، سفر وجودی انسان از وطن اصلی تا غربت مادی را در قالب قوس نزول و حجاب‌های نورانی - ظلمانی تحلیل می‌کند. بخش سوم، نقش «عقل منور» و «تزکیه نفس» را به‌عنوان راهکارهای بازگشت به وطن اصلی بررسی می‌کند. بخش چهارم، کاربردهای این دیدگاه را در مواجهه با بحران بی‌تعلقی معنوی و نیاز به بازتعریف هویت در عصر مدرنیته مورد تأمل قرار می‌دهد. نتیجه‌گیری، بر ضرورت بازگشت به فطرت توحیدی و شکوفایی قلب به‌عنوان موطن الهی تأکید خواهد کرد و چشم‌اندازی از انسانی فراتر از مادیت و کثرت ارائه خواهد داد.

مقاله حاضر با اتکا به یک رویکرد تلفیقی از متون عرفانی و فلسفه وجود، سعی دارد نشان دهد که «وطن اصلی» تنها یک ایده عرفانی نیست، بلکه حقیقتی است که می‌تواند پاسخی عمیق و جامع به بحران هویت و معنویت در جهان معاصر ارائه دهد.

۱. مبانی عرفانی وطن اصلی در متون اسلامی

در فلسفه و عرفان اسلامی، مفهوم «وطن اصلی» تنها به‌عنوان یک تجربه عاطفی یا یک تعبیر مجازی قابل درک نیست، بلکه حقیقتی وجودی است که ریشه در ساختار عمیق هستی‌شناسی انسان و عوالم الهی دارد. این وطن، نه مکانی در فضا، بلکه حالتی از وحدت با مبدأ است که در باطن انسان حک شده و در قالب «وجه خاص»، «قلب» و «فطرت» تجلی می‌یابد. در این بخش، با استناد به متون قرآنی، حدیثی و آراء برجسته عارفان مسلمان مانند ابن عربی، کاشانی، نجم‌الدین رازی و قیصری، به تبیین این مبانی از پایه‌ترین سطح وجودی پرداخته می‌شود.

۱-۱. وجه خاص؛ جوهر اصیل انسان

مهم‌ترین مبنای عرفانی در تبیین مفهوم «وطن اصلی»، «وجه خاص» است. این مفهوم به حضور ذاتی و بی‌واسطه حق تعالی در درون‌ترین لایه وجود انسان - معروف به «غیب‌الغیوب» - اشاره دارد که پایه ارتباط مستقیم انسان با خدا را تشکیل می‌دهد. به بیان دیگر، هر موجودی - از جمله انسان - افزون بر ارتباط طولی و سلسله‌مراتبی با مبدأ هستی، پیوندی بی‌میانجی نیز با او دارد که در احادیث، از آن با عنوان «قرب وریدی» یاد شده است.

شاهد این ارتباط بی‌واسطه را می‌توان در متون عرفانی، به‌ویژه در آراء ابن عربی یافت. وی در بیان مسئله «عالم ذر» و میثاق نخستین، تأکید می‌کند که حق تعالی برای هریک از انسان‌ها در ازل، وجه خاصی به سوی خود قرار داده است؛ وجهی یگانه که خطاب الهی از آن سو دریافت می‌گردد و پاسخ و عبادت بنده از آنجا صادر می‌شود: «... وَإِنَّهُ لِلْحَقِّ فِي كُلِّ صُورَةٍ لَنَا وَجْهٌ خَاصٌّ إِلَيْهِ، مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ يُخَاطِبُنَا وَمِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ نَرُدُّ عَلَيْهِ...» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۴). قیصری نیز با تأکید بر همین حضور همگانی و در عین حال وحدت‌بخش حق، پشتوانه هستی‌شناختی این رابطه را تبیین می‌کند: «إِبْجَادُهُ لِلْأَشْيَاءِ اخْتِفَاؤُهُ فِيهَا مَعَ إِظْهَارِهِ إِيَّاهَا» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۷).
بر این اساس، آفرینش اشیا نه به معنای تعدد یا تجزیه ذات حق، بلکه نمودی از اختفای او در مخلوقات و ظهور همزمانش در آنهاست.

این حضور هستی‌بخش، زمانی در انسان به صورت «وجه خاص» آشکار می‌گردد که همه لایه‌های نفسانی و مظاهر کثرت، با سلوک عملی (ریاضت شرعی) یا جذبۀ الهی زوده شوند. آگاهی از این پیوند بی‌واسطه، تأثیری بنیادین بر دو ساحت «شناخت» و «اراده» می‌گذارد؛ به گونه‌ای که انسان در پرتو آن، هم به فهمی عمیق از نسبت خود با خدا نائل می‌شود و هم درکی اصیل از ارزش‌های اخلاقی می‌یابد، و در نتیجه این شناخت متحول‌کننده، اراده و خواست او تابع اراده و مشیت الهی می‌گردد.

بر این اساس، دستاورد اصلی این آموزه هستی‌شناختی در سه عرصه «خودشناسی»، «ارزش‌شناسی» و «مدیریت اراده» - که در نظام اخلاق هنجاری از بالاترین نقش‌آفرینی برخوردارند - تجلی می‌یابد. همین تمایز در تبیین رابطه انسان با خدا، سبب شده تا انسان‌شناسی عرفانی از نظایر آن در دیگر مکاتب فلسفی متمایز گردد. بنابراین، از منظر عرفان اسلامی، «وطن اصلی» چیزی جز همین «وجه خاص» نیست؛ حضوری که از ازل در نهاد انسان نهفته و تنها با «تذکر» و «تزکیه نفس» می‌توان آن را از قید حجاب‌ها رهانید و آشکار ساخت.

۱-۲. لایه‌های طولی انسان و رابطه با فطرت

ساختار وجودی انسان در عرفان اسلامی به صورت لایه‌های طولی تحلیل می‌شود که از عوالم علوی به سوی عالم ماده کشیده شده است. برخی این لایه‌های طولی را هفت تا - موسوم به لطائف سبعة - (همائی، ۱۳۸۵،

ج ۱، ص ۱۷۲): و برخی چون کاشانی - در برخی عباراتش - ده لایه و برخی سه لایه تقسیم کرده‌اند. بر اساس دیدگاه مشهور از جمله کاشانی و قیصری لایه‌ها را می‌توان در سه مرتبه کلی تقسیم کرد: نفس، قلب و روح. روح، که از آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي» (حجر: ۲۹) نشئت می‌گیرد، بالاترین مرتبه وجودی انسان و از جنس عالم تجرد و مفارقات است (جیلی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۵۹). این لایه، ذاتاً نورانی و معنوی بوده و نزد عارفانی چون فرغانی به «سر» تعبیر شده است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲). از منظر عرفانی، روح همان حظ وجودی انسان از حقیقت مطلق است و «وجه خاص» الهی نیز بر آن منطبق می‌شود. به گفته فرغانی، هر موجودی - حتی ذرات مادی - بهره‌ای از عالم ارواح در باطن خود دارد که در آن، روحانیت و ملکوت اشیاء، که مصداق «فَسْبِحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس: ۸۳) است، متجلی می‌شود. این حصه‌ها، مظهر ظهور همان سر وجودی هستند که از فیض وجود محض به هر ذره افاضه شده و وحدت، نوریت و صفای حقیقی، از ویژگی‌های آن محسوب می‌شوند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲-۶۸۳).

آیت‌الله ملکی تبریزی نیز در بیان مقام روح اشاره می‌کند که برای برخی سالکان، حتی حجاب‌های نوری اسماء و صفات نیز کنار می‌رود و آنان به تجلی ذاتی حق نائل می‌شوند. در این مقام، انسان احاطه قیومی حق و فناء ذاتی خویش را شهود می‌کند و همه موجودات را سایه وجود او می‌بیند. چنانچه در حدیثی آمده است: «إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَشَدُّ اتِّصَالًا بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ اتِّصَالِ شُعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا». همچنین، در «مناجات شعبانیه» آمده: «إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ» (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۸-۲۸۹).

اگر انسان با اراده و اختیار خویش در این لایه قرار گیرد، وحدت‌جویی فطری او به کمال رسیده و به «کمال الإنقطاع» نائل می‌شود. در این مقام، اخلاق و رفتارش، همانند خلق پیامبر ﷺ - چنان‌که در روایت آمده - «کان خُلِقَهُ الْقُرْآن» تجلی‌بخش اخلاق الهی می‌گردد (ترمذی، ۱۴۲۸ق، ص ۳-۴).

قلب در منظومه وجودی انسان، به‌عنوان فرزند امتزاج روح و بدن، دارای جایگاهی بینابین است. بر اساس دیدگاه کاشانی، هنگامی که قلب به سوی روح متمایل شود، نورانی و معرفت‌بخش می‌گردد و اگر به نفس گرایش یابد، تاریک می‌شود (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ص ۶۵). با تزکیه و تصفیه از شوائب هوای نفس، قلب صیقل می‌یابد و بستر و «محل» ظهور «عقل منور» می‌گردد. عقلی که اکنون توانایی استدلال به آیات الهی و شهود تجلیات اسماء و صفات حق را می‌یابد. این تحول قلبی، نفس ناطقه را به تخلق به اخلاق الهی وادار می‌کند. ابن‌ترکه در تمهید القواعد به‌درستی بر این نکته تأکید دارد که ادراک این معارف کشفی که در مرحله‌ای فراتر از عقل فکری قرار دارد، مستلزم استعانت از «قوة اخرى هي أشرف منه» و اقتباس نور از «مشكاة الزجاجة الإنسانية» است؛ قوه‌ای که او از آن به «العقل المطلق المنور بنور الإطلاق الذاتي» تعبیر می‌کند و پس از این تحول، عقل

قادر به ادراک آن حقایق متعالی می‌گردد (این ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۴۸-۲۴۹). بنابراین، تزکیه قلب به‌عنوان جایگاه فطرت الهی، کلید شکوفایی عقل منور و بازگشت به «وطن اصلی» محسوب می‌شود.

نفس، مرتبه پایین‌تر، منطبع در بدن و تابع احکام طبیعت مادی است. کلیه ارتباطات نفس ناطقه - قلب - با بدن از طریق نفس حیوانی انجام می‌شود. برخلاف قلب که به دلیل عدم انطباع در بدن دارای گرایشات سفلی نیست، لایه نفس دارای گرایشات دانی و مادی است.

در باب ارتباط هریک از این سه لایه با فطرت می‌توان گفت، نفس با داشتن سودای تأدیه‌گرایی مادی و قلب با داشتن گرایشات معنوی و فطری، محور شکل‌گیری صف‌بندی دو جبهه متقابل در درون انسان گشته‌اند. این همان جدال میان نفس اماره و فطرت است که به حسب خاستگاه انسان‌شناسانه، اولی در سطحی‌ترین لایه از اطوار طولی انسان، یعنی نفس منطبع در بدن، و دومی در لایه قلب شکل می‌گیرد. همچنین، جدال میان جنود عقل و جهل مذکور در احادیث و به تبع آن کتب اخلاقی، ناظر به همین دو لایه وجودی انسان است.

در احادیث، قلب به‌عنوان جایگاه خداوند معرفی شده است؛ مانند این حدیث قدسی که می‌فرماید: «ما وسعنی ارضی و لاسمائی و وسعنی قلب عبدی المؤمن» (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۳ و ۳۶). نفس به دلیل تعلق به ماده و محدودیت‌های مادی نمی‌تواند مصداق این قلبی باشد که موطن و جایگاه خداوند لایتناهی است. بنابراین، لایه قلب را می‌توان مخاطب اصلی مواظب الهی و دعوت انسان به سوی خیر را همین مرتبه وجودی انسان دانست. همچنین، فطرت و کارکردهای آن در همین لایه تعریف‌پذیر است.

نکته گفتنی آنکه اگرچه نفس، با تعلقش به بدن، وامدار غرایز و خواسته‌های نفسانی است، ولی این‌گونه نیست که این تعلق، تماماً تهدیدی برای لایه‌های دیگر از جمله قلب باشد، بلکه بهره‌برداری قلب از برخی قوای نفس از جمله قوه عقل فکری و قوه متخیله از مواردی است که می‌تواند به فرصتی برای قلب محسوب شود.

لایه قلب همانند فطرت، هم دارای ویژگی فهم و ادراک است و هم دارای ویژگی گرایشات معنوی؛ و از این رو می‌توان عقل در حدیث «کم من عقل اسیر تحت هوی امیر» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰۶) را ناظر به لایه‌های باطنی انسان، یعنی قلب و روح دانست. همان‌گونه که کاشانی در عبارتی می‌گوید: «نیروی فکری، چون از جنس نیروهای جسمانی است و قلب به‌خودی‌خود ماهیتی جسمانی ندارد، هرگز نمی‌تواند به مقام قلب دست یابد؛ مگر آنکه قلب از مقام خود سقوط کرده و در مقام صدر، زیر پرده‌های نفس پوشیده شود. در این حال، قلب دیگر آینه تجلیات الهی نیست، بلکه ظرفی برای تصورات و تمایلات نفسانی شده است و این، برای نیروی فکری این زمینه را فراهم می‌کند که بتواند بر محتوای قلب مسلط شود [و شهود را به گمان و تقوا را به توجیه تبدیل کند]» (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۱۷).

قلب، به لحاظ حقیقت وجودی، مرتبه‌ای از روح محسوب می‌شود، اما به دلیل قرار گرفتن در مثلث میان روح (منبع تجرد) و نفس (واسط ارتباط با بدن) «قلب» نامیده می‌شود و دارای دو وجه است: وجهی به سوی روح که منبع نور، شهود و عقل منور است؛ و وجهی به سوی نفس که منبع تاریکی، وسواس و ادراکات فاسد است. آنگاه که قلب به سوی نفس رو می‌کند، وجه «صدر» فعال می‌شود و قلب، دیگر آن قلب نورانی نیست که دارای کارکردهای ارتقادهنده و کمالی باشد. در این وضعیت، نور روح از آن زائل می‌شود و عقل به معنای حقیقی و شهودی، تاریک می‌گردد و فضای باطنی انسان، پر از وسوسه شیطان و تصورات نفسانی می‌شود. در اینجا نیروی فکری یا همان عقل فکری در حالتی تاریک و در خدمت بعد دانی انسان فعال می‌شود؛ زیرا محیط باطنی، دیگر شهودی نیست، بلکه تصویری، تحلیلی و نفسانی است. این مطلب را می‌توان از عبارت پیش‌رو از کاشانی دریافت:

اعلم أن الوجه الذی یلی الروح من القلب موضع منور بنور الروح یسمى العقل و هو الباعث علی الخیر و المطرقة لإلهام الملك و الوجه الذی یلی النفس منه مظلم بظلمة صفاتها یسمى الصدر و هو محل وسوسة الشیطان... (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۹۹).

بنابراین، قلب در ذات خود، آینه‌ای دو وجهه است؛ وقتی به سوی روح باشد، آینه نور الهی، و عقل شهودی فعال می‌شود که در این صورت، کارکردی منطبق بر کارکرد فطرت می‌یابد. وقتی به سوی نفس باشد، آینه کدر می‌شود و فضای باطنی به زمینه‌ای برای نفوذ نیروی فکری جسمانی و وسوسه شیطان تبدیل می‌شود.

بنابراین، معنای عبارت کاشانی، آنجا که می‌گوید نیروی فکری فقط وقتی به مقام قلب دست می‌یابد که قلب در صدر باشد - ان القوة الفکرية لما کانت قوة جسمانية و القلب لیس بجسمانی لم تصل الی مقامه الا عند کونه مغشى بغشاوات النفس فی مقام الصدر (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۱۷) - آن است که وقتی قلب از مقام شهود سقوط کند و به زمینه نفسانی تبدیل شود، نیروی فکری جسمانی - که ذاتاً نمی‌تواند به قلب واقعی نفوذ کند - می‌تواند بر آن مسلط شود و با تصورات، تحلیل‌های فاسد و توجیه‌های منطقی باطل، باطن انسان را اداره می‌کند. این در واقع، تبدیل شهود به تصورات غلط‌انداز و سراب‌گونه است. بنابراین، عقل، چراغ قلب است، اما اگر قلب سالم باشد، یا به عبارت دیگر، عقل روشنی‌آفرین است؛ اگر قلب مریض نباشد؛ در غیر این صورت، عقل هم به وسواس تبدیل می‌شود. پس عقل می‌تواند مرکز شهود باشد یا موطن وسواس - «الذی یوسوس فی صدور الناس» (ناس: ۵) - باشد. انسان در این مرحله، برای دستیابی به معرفت جمال حق در ابتدا، به حضور حق به نحو «کأنّ» و «گویا» التفات می‌یابد. در مقابل، انسان باریافته به مرتبه روح، نسبت به حضور حق به حال اطمینان نائل می‌شود که همان مقام یقین است - «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۹) - شاه‌آبادی در کتاب *رشحات البحار* تحقق این اطمینان را با نقل عبارت «أعبد ربك كأنك تراه» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۲۵)؛

پروردگارت را به نحوی عبادت کن که گویا او را می بینی. از آثار حضور اختیاری انسان در این مقام برمی شمارد (شاه آبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۶).

بنابراین، قلب، جایگاه فطرت الهی است. فطرت، نه در نفس حیوانی، بلکه در لایه دوم از بطون سه گانه - یعنی قلب - جای دارد. این فطرت، همان «هویت تجردی قلب» است که آیت الله جوادی آملی آن را «بینش شهودی به هستی محض و کشش شاهدانه به حضرت او» تعریف می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۵). این تقسیم بندی، پیش زمینه ای برای درک «وطن اصلی» فراهم می کند. بنابراین، انسان نه موجودی یک لایه، بلکه موجودی چند لایه است که در هر لایه، نوری از وطن اصلی جاری است.

۳-۱. اطوار استیداعیه و استقراریه و مواتیق چندگانه

برخلاف فلاسفه که با استناد به حدوث بدن انسان، هیچ گونه عقبه ای را برای این تکون در نظر نمی گیرند و ولوج روح را صرفاً در لحظه تعلق آن به بدن ملاحظه می کنند، عارفان مسلمان با تکیه بر شواهد قرآنی و احادیث، برای حقیقت انسان متکون در دنیا، پیشینه ای عمیق تحت عنوان «اطوار استیداعیه و استقراریه» و «مواتیق چندگانه» قائلند. اگرچه اکثر انسان ها از این مراحل پیشین بی خبرند؛ آنان که صفای باطن بیشتری دارند، می توانند سیر نزولی خود در عوالم پیشین را به یاد آورند و به واقعیت تذکری بودن فطرت نه از سر ایمان به غیب، بلکه از روی علم و یقین اذعان کنند. سیر نزولی حقیقت انسان از تعیین ثانی - یعنی تعینات موجودات در علم الهی - به سوی «عالم عناصر»، مستلزم عبور از عوالم متعدد میانی در عوالم خلق و خارج از صقع ربوبی است. هریک از این عوالم، به دلیل قرارگیری در سلسله مراتب امکانی و فاصله نسبی از حضرت حق، حامل اقتضائات، ترکیبات و قیود خاص خود هستند. براین اساس، هر عابری ناگزیر در اثر عبور از این معابر - که میان صقع ربوبی و عالم عناصر قرار گرفته اند - رنگ و بوی همان قیود و ترکیبات را به خود می گیرد (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۰۵). این مراحل تنزلی در قوس نزول را می توان تحت عنوان «مراتب استیداعیه و استقراریه» نام گذاری کرد که الهام گرفته از آیه شریفه «وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَوْعٌ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ» (انعام: ۹۸)؛ و او همان کسی است که شما را از یک تن پدید آورد. پس [برای شما] قرارگاه و محل امانتی [مقرر کرد]. بی تردید، ما آیات [خود] را برای مردمی که می فهمند به روشنی بیان کرده ایم می باشد (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۰۵).

در احادیث، «مستودع» به مراحل پیش از ورود به دنیا و «مستقر» به مراحل پس از آن - دوران قرارگیری در رحم - تفسیر شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۹۰). عارفان مسلمان نیز با الهام از همین تقسیم بندی، مستقر را مرتبط با مراحل دنیوی و مستودع را ناظر به عوالم پیش از دنیا معنا کرده اند (تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۶۲؛ کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۱۱). ابن عربی در این زمینه می نویسد: «و قطع بهم الاطوار و الادوار رسوم مراتب

الاستیذاع و الاستقرار المنبه عليها فی اشرف الانباء» (ابن عربی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۳۵)؛ یعنی خداوند انسان‌ها را از انواع ادوار و اطوار هستی - که همان مراتب استیذاع و استقرار است - عبور داده و در شریف‌ترین اخبار (قرآن و احادیث) به این اطوار اشاره شده است.

عارفان برجسته‌ای مانند ابن عربی، با استناد به این حقیقت که انسان در بطن امر، نزدیک‌ترین موجود به حضرت حق و در ظاهر امر، دورافتاده‌ترین مخلوقات است، او را «خاتم تراکیب» نامیده‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۵ق، ص ۶۸). از منظر ایشان، شایستگی انسان برای تصدی «مقام خلافت الهی» در گرو آن است که به مقام جمع دست یابد؛ بدین معنا که جلوه‌ای از تمامی عوالم و مخلوقات در وجودش متجلی شود تا بتواند به شکلی همه‌جانبه، هم حقوق خداوند و هم حقوق آفریدگان را ادا نماید. برای رسیدن به این کمال، لازم است همه کمالات موجود در عوالم استیذاعیه و استقراریه در وجودش محقق شود، اما همین عبور، موجب انصباع و تعیین او به احکام و عوارض مرتبه‌ای آن عوالم نیز می‌گردد. به عبارت دیگر، تحصیل کمالات انسانی منوط به همین سیر نزولی است و از همین رو عارفان این تنزل را که مقدمه عروج است، «معراج ترکیب» نامیده‌اند (ابن فناری، ۲۰۱۰، ص ۶۳۱).

از دیگر شواهد حضور وجودی انسان در عوالم پیشین، «پیمان الهی» است که در عوالم پیش از دنیا با خداوند بسته و در قرآن این‌گونه بازگو شده است: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا...» (اعراف: ۱۷۲). این میثاق، یک واقعه تاریخی صرف نیست، بلکه حافظه‌ای وجودی است که در لایه‌های باطنی انسان نهفته است. این تجربه، مؤیدی بر واقعیت «وجه خاص» است و نشان می‌دهد که انسان از ازل، ناظر وحدت وجود و حقیقت ذاتی حق بوده و این شهود، اساس عشق به وطن اصلی (حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ) را تشکیل می‌دهد. همان‌گونه که روزبهان بقلی گفته است: «أراد به وطن القلب فی حضرة الرب تعالی» (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۴۳).

فناری در اثر خود مصباح الانس، فرایند تکوین نفس آدمی را این‌گونه تحلیل می‌کند که چگونه انسان با گذر از مراحل تکوینی (اطوار استیذاعیه و استقراریه) و تحت سیطره تعلقات دنیوی و غلبه طبع مادی، آن دریافت ژرف و بی‌واسطه‌ای را که از حقیقت وجود داشته، به تدریج از دست می‌دهد. این غفلت سبب می‌شود تا وی نه تنها از «فطرت نخستین» خویش - که شامل بینش‌ها و کشش‌های اصیل او در عوالم پیشادنیایی (مانند عالم ذر) است - دور بماند، بلکه از آن حقیقت یگانه و سرّ الهی درونش (وجه خاص) نیز محروم و محبوب گردد. وی این وضعیت غفلت را به خوابی سنگین تشبیه می‌کند که شخص در آن، به‌طور کامل از آنچه در اطرافش می‌گذرد ناآگاه است. حاکمیت قوانین جهان کثرت و جدایی، به انحراف اخلاقی و عدم تعادل در صفات انسانی می‌انجامد و از آنجا که تأثیر هدایتگر قلب یکپارچه و متعادل در لایه‌های درونی (مطابق تقسیم‌بندی کاشانی

شامل نفس، قلب و روح) پنهان می‌ماند، سطوح سه‌گانه دینداری (اسلام، ایمان و احسان) بدون هدایت یک اصل تنظیم‌کننده درست، به حال خود رها می‌شوند. نتیجه آن می‌شود که همان‌گونه که اسکناس با گذشت زمان و استفاده مکرر، نقش و نگار اصلی خود را از دست می‌دهد، هیچ اثری از آن صورت ملکوتی که انسان در عوالم برین دارا بوده، در او باقی نمی‌ماند (ر.ک. ابن فناری، ۲۰۱۰، ص ۱۵۰).

در جمع‌بندی می‌توان گفت عرفان اسلامی با ارائه تفسیری چند لایه و عمیق از سفر وجودی انسان، او را موجودی فراتر از زمان و مکان مادی می‌داند که ریشه در عوالمی پیشین دارد. این نگرش، هم تبیین‌گر غربت و حجاب فعلی اوست و هم راه رجوع به وطن اصلی را از طریق تذکر، تزکیه و شکوفایی فطرت نشان می‌دهد. مفهوم «اطوار استیداعیه و استقراریه» و «موائیق» الهی، بر این حقیقت دلالت دارد که انسان هرچند اکنون در دنیای مادی به سر می‌برد، اما حقیقت او در ساحتی فراتر - در «وطن القلب فی حضرة الرب» - قرار دارد و بازگشت به این حقیقت، غایت حرکت تکاملی و معنوی او را تشکیل می‌دهد.

۴-۱. حجاب‌های نورانی و ظلمانی

بر اساس آنچه از مختصات اطوار وجودی و طولی انسان گفته شده، می‌توان با استناد به قابلیت دو وجهه بودن قلب، از ویژگی آینه‌سانی و مرآت‌ی بودن اطوار طولی انسان، به‌ویژه قلب، سخن گفت؛ انسان بسته به اینکه در کدام لایه است و رو به سوی کدام لایه آورده، انعکاس‌دهنده احکام همان لایه خواهد بود.

بر اساس دیدگاه عرفانی، هر مرتبه از مراتب وجودی انسان، آینه‌ای برای تجلی حقایق نهفته در مرتبه بالاتر محسوب می‌شود. این مفهوم که از آن به «مرآتیت» تعبیر می‌شود، در واقع بیان دیگری از دو رابطه «فاعلیت» (مرتبه بالاتر به‌عنوان بخشنده) و «قابلیت» (مرتبه پایین‌تر به‌عنوان پذیرنده) است. فرغانی در توضیح این ساختار وجودی اشاره می‌کند که هر موجودی دارای دو جنبه «فاعلیت» و «مفعولیت» است. در وضعیت مطلوب، روح به‌عنوان فاعل، فیض وجود را به نفس می‌بخشد و نفس نیز به‌عنوان قابل، حقایق کونی را همچون آینه‌ای در خود نمایان می‌سازد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۳۳). حتی خود روح نیز، به‌عنوان باطنی‌ترین لایه وجود، ذاتاً استعداد بازتاب دادن حقایق الهی را داراست. نکته کلیدی اینجاست که در بسیاری از موارد، این عدم تجلی حقیقت، نه به خاطر نقص در منبع فیاض، بلکه به دلیل وجود موانعی در سطح پذیرنده (قابل) است. با زدوده شدن این موانع، نور حقیقت به طور خودجوش تا پایین‌ترین لایه‌های وجود (نفس) نیز تابیده می‌شود.

این قانون آینه‌وار بودن در ساحت جان انسان، مطابق با همان قاعده‌ای است که در عوالم بالاتر حاکم است. در «صقع ربوبی»، هر «عین ثابت» توسط یکی از اسماء الهی به ظهور می‌رسد، که در این رابطه، اسم نقش فاعل و عین ثابت نقش قابل را ایفا می‌کند. تفاوت اصلی در این است که آینه‌های وجود در آن عالم، کاملاً

صیقلی و عاری از هرگونه زنگارند و به طور کامل منعکس کننده اسم الهی خود هستند؛ درحالی که لطایف وجودی در نهاد انسان، به دلیل تعلقات مادی نفس، همواره در معرض کدری و زنگارگیری قرار دارند و برای بازیابی قابلیت انعکاس کامل، نیازمند زنگارزدایی هستند (ر.ک. ابن فناری، ۲۰۱۰، ص ۶۴۰).

نجم‌الدین رازی در *مرصاد العباد* ذیل حدیث «إِنَّ لِلَّهِ سَعِينَ أَلْفِ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظُلْمَةٍ» (همانا برای [رسیدن به خداوند] خداوند هفتاد حجاب نورانی و ظلمانی است) می‌گوید: «این هفتاد هزار عالم در نهاد انسان موجودست و بحسب هر عالم، انسان را دیده‌ای است که آن عالم بدان دیده مطالعه تواند کرد در حالت کشف آن عالم» (رازی دایه، ۱۳۲۲ق، ص ۱۵۴).

بر اساس مبانی عرفان اسلامی، انسان به‌مثابه پلی میان دو جهان متقابل عمل می‌کند و این تقابل، موجب پدید آمدن موانع وجودی یا همان «حجاب‌ها» در درون او می‌شود. برای پیمودن راه روحانی و گذر از این موانع، صاحب‌نظران عرفان، روش‌های سلوکی نظام‌مندی را پایه‌ریزی نموده و لایه‌های مختلف وجود آدمی را طبقه‌بندی کرده‌اند. کاشانی و قیصری سیر تکاملی انسان را در سه مرحله اساسی «نفس، قلب و روح» ترسیم می‌کنند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۲۸؛ کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲ و ۶۰۵). کاشانی در کتاب *شرح منازل السائرین* مقامات سیر و سلوک را بر پایه این سه‌گانه مرتب ساخته است. در نگاهی متفاوت، فرغانی در *مصباح الانس* از سه سطح «نفس، روح و سر» به‌عنوان اساس شکل‌گیری درجات دینی (اسلام، ایمان و احسان) نام می‌برد (فرغانی، ۱۳۷۹، مقدمه، ص ۴۳). در کنار این دسته‌بندی‌ها، نظریه «لطائف سبعه» نیز از شهرت بسیاری برخوردار است که هفت سطح «طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی، اخفی» را برای قوای باطنی انسان تعریف می‌کند و بنا بر ضرورت، قابل توسعه تا ده مرتبه می‌باشد.

در نهایت، می‌توان گفت «وطن اصلی» در منظومه عرفان اسلامی، حقیقتی است که از وجه خاص آغاز می‌شود و در لایه قلب جای می‌گیرد، در عوالم میثاقیه تأیید می‌شود و در قوس نزول توسط حجاب‌های نورانی و ظلمانی مخفی می‌شود. این ساختار، پیش‌زمینه‌ای عمیق‌بخش برای درک «فطرت» به‌عنوان تجلی این حقایق است، نه خود حقیقت

۲. سفر وجودی انسان از وطن اصلی تا غربت مادی

در منظومه عرفان اسلامی، سیر انسان از وطن اصلی به دنیای فانی، سفری تدریجی و نظام‌مند است که در قالب «قوس نزول» تبیین می‌شود. این سفر، نه یک جهش ناگهانی، بلکه روندی طولی و پیچیده است که در آن انسان، از حضور مستقیم و شهودی در عوالم علیا، مرحله به مرحله، در اثر نزول از مراتب عقلی و روحانی، رنگ و بوی کثرت را به خود می‌گیرد و در نهایت در دام بدن و نفس حیوانی گرفتار می‌آید. این فرایند، موجب «غربت وجودی» و «غفلت از فطرت» می‌شود و انسان را از «اقرّب الاقربین» به «أبعد الأبعدين» تبدیل می‌کند. در این بخش، با استناد به متون قرآنی، حدیثی و آرای عارفان مسلمان به تحلیل این سفر وجودی پرداخته می‌شود.

۲-۱. قوس نزول: سیر تدریجی از وحدت به کثرت

قوس نزول، نمادین‌ترین توصیف عرفانی از آفرینش انسان و ورود او به دنیا است. این سیر، از «عالم امر» و «عقل اول» آغاز می‌شود و از طریق عوالم «روح»، «لوح محفوظ»، «نطفه»، «علقه» و «مضغه»، به عالم مادی و عنصری ختم می‌شود. هریک از این مراحل، مرتبه‌ای از «استیداعیه» و «استقراریه» است که در آن، انسان به تدریج از جوهر نورانی و تجردی خود دور می‌شود و در اثر تأثیرات عالم ماده، رنگ و بوی کثرت را به خود می‌گیرد.

کاشانی در تفسیر خود از فرایند آفرینش انسان، بر تناظر لایه‌های باطنی انسان با مراتب عالم تأکید می‌کند. او معتقد است که مرتبه «قلب» با «لوح محفوظ» و مرتبه «نفس» با عوالم پایین‌تر تناظر دارد (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۳۹). این تناظر، نشان می‌دهد که سفر انسان از وطن اصلی، در واقع سفری است از مرتبه لوح محفوظ (که جایگاه عهد و میثاق است) به مرتبه نفس (که جایگاه غفلت و مادیت است). از این رو از مرتبه نفس به «دارالغربه» یاد می‌شود؛ زیرا انسان در این مرتبه، از حضور حق دور شده و در غربت معنوی به سر می‌برد.

نجم‌الدین رازی، این سفر را با استناد به حدیث «إِنَّ اللَّهَ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظُلْمَةٍ» تحلیل می‌کند و می‌گوید: «این هفتاد هزار عالم در نهاد انسان موجود است و بحسب هر عالم، انسان را دیده‌ای است که آن عالم بدان دیده مطالعه تواند کرد در حالت کشف آن عالم» (رازی دایه، ۱۳۲۲ق، ص ۱۵۴). این حجاب‌ها، نه موانع خارجی، بلکه لایه‌های وجودی هستند که در اثر نزول انسان از عوالم علیا به عالم ماده، بر او نهاده شده‌اند. هر عالم، دیده‌ای از حق دارد، اما برای کشف آن، باید از طریق تزکیه نفس و تذکر، این حجاب‌ها را کنار زد.

۲-۲. حجاب‌های نورانی و ظلمانی

در این مسیر نزولی، انسان با دو نوع حجاب مواجه می‌شود: حجاب‌های نورانی و حجاب‌های ظلمانی. حجاب‌های نورانی، از عوالم روحانی و نورانی نشئت می‌گیرند و اگرچه از خود نور هستند، اما به دلیل تعدد و کثرت، مانع از شهود مستقیم حق می‌شوند. حجاب‌های ظلمانی نیز از عوالم مادی و نفسانی نشئت می‌گیرند و به دلیل تاریکی و غفلت، انسان را از یاد حق بازمی‌دارند.

این دو نوع حجاب، در واقع دو وجه یک حقیقت هستند: کثرت. هر چقدر انسان در عوالم کثرت پیش می‌رود، از وحدت دورتر می‌شود. فناری تأکید می‌کند که انسان در اثر عبور از این مراحل، از فطرت خویش غافل می‌شود، «مانند انسانی که در اثر به خواب رفتن، از حوادث رخ داده در اطراف خویش در غفلت است» (ابن فناری، ۲۰۱۰، ص ۱۵۰). این غفلت، موجب سقوط به «اسفل سافلین» می‌شود؛ نه به معنای سقوط اخلاقی ساده، بلکه به معنای دوری از حضرت حق و افتادن در حجاب‌های کثرت.

از این منظر، انسان از دو جهت قابل تحلیل است: از یک سو، «أقرب الاقربین» به لحاظ فطرت و تکون

اولیه، و از سوی دیگر، «أبعد الأبعدين» به لحاظ بدن عنصری و توجه به اسفل سافلین (رازی دایه، ۱۳۲۲ق، ص ۱۰۷). این دو جهت، حکمت جمع «نزدیک‌ترین نزدیکان» و «دورترین دورها» در یک جان را تبیین می‌کند، که نجم‌الدین رازی آن را این‌گونه بیان می‌کند: «حکمت جمع دو جنبه در آدمی آن است که چون انسان بایستی بار امانت عظیم را به دوش بکشد، پس لازم است قوت هر دو عالم در او باشد» (رازی دایه، ۱۳۲۲ق، ص ۳۸)

۳-۲. غفلت از فطرت و بحران معاصر

غفلت از فطرت الهی، که ریشه در قرار گرفتن در عوالم کثرت و رنگ گرفتن از آن است، موجب بحران معنویت در زندگی معاصر شده است. این غفلت، انسان را به «اسفل سافلین» - پست‌ترین مرتبه وجودی - سقوط داده، جایی که تعلقات مادی و هوا و هوس‌های نفسانی، جایگاه «حقیقت انسان» را اشغال کرده‌اند. در مقابل، «اقرب الاقربین» نماد همان فطرت پاکی است که انسان را به اصل خویش، یعنی حضرت حق، متصل می‌کند. بحران معنویت امروز، در حقیقت، نمود تقابل این دو قطب است: کشمکش میان فراموشی فطرت و میل بازگشت به آن.

این بحران، در ساحت‌های مختلف زندگی معاصر تجلی می‌یابد، از جمله:

بی‌تعلقی اجتماعی: انسان معاصر، با وجود شبکه‌های اجتماعی گسترده، احساس تنهایی و بی‌تعلقی دارد.

بحران هویت: در عصر مدرنیته، هویت انسان به جای آنکه از سرچشمه فطرت الهی جاری شود، از «مصرف»،

«قدرت» و «شهرت» استخراج می‌شود.

اضطراب وجودی: ناامیدی، افسردگی و اضطراب، نشانه‌هایی از غفلت از وطن اصلی و دوری از فطرت الهی هستند

جدول ۱: مفاهیم محوری غربت وجودی و تجلیات آن در زندگی مدرن

مفهوم محوری	ساحت‌های غربت	تظاهرات در زندگی مدرن	راه‌حل‌های فطری
نیست‌انگاری فطرت	قلب در حجاب	اعتیاد به مصرف، بی‌تفاوتی معنوی	تذکر، ذکر، مراقبه
نفس اماره	تسخیر هویت	خودشیفتگی، رقابت غیرمنصفانه	تزکیه نفس، ریاضت
عالم مادی	تقلیل وجود به ماده	ماتریالیسم، بحران محیط‌زیست	زیبایی‌شناسی فطری، توحید عملی

۴-۲. راه بازگشت: تزکیه و عقل منور

چنان‌که در مبانی عرفانی این پژوهش تبیین شد، «وطن اصلی» انسان، حقیقتی وجودی و هم‌تبار با فطرت الهی اوست که در مرتبه «قلب» جای گرفته است. با این حال، سفر نزولی انسان در «قوس نزول» و عبور از حجاب‌های

نورانی و ظلمانی، موجب غفلت از این موطن اصیل و افتادن به «غربت وجودی» شده است. پرسش بنیادین اینجاست: راه رهایی از این غفلت و بازیابی آن حافظه معنوی ازلی چیست؟ پاسخ عرفان اسلامی به این پرسش، در دو مفهوم درهم تنیده «عقل منور» و «تزکیه نفس» نهفته است.

بر اساس ساختار طولی وجود انسان (نفس، قلب، روح)، «عقل منور» همان تجلی فطرت الهی در مرتبه قلب است که به نور روح، روشنایی یافته است. این عقل، در برابر «عقل فکری» وابسته به نفس قرار می‌گیرد. کاشانی به روشنی این تمایز را بیان می‌کند: «الوجه الذی یلی الروح من القلب موضع منور بنور الروح یسمى العقل... و الوجه الذی یلی النفس منه مظلم بظلمة صفاتها یسمى الصدر و هو محل وسوسة الشیطان». عقل منور، که از جنس کشف و شهود است، همچون چراغی درونی، هم معیار شناخت حقایق وجود است و هم راهبر عملی در مسیر تخلق به اخلاق الهی. این همان عقلی است که سیدحیدر آملی تصریح می‌کند شناخت حقیقت ربوبی جز از طریق آن میسر نیست: «هذا لا یعرفه عقل بطریق نظر فکری، بل هذا الفن من الإدراک لا یكون إلا عن کشف إلهی» (آملی، ۱۳۸۲، ص ۷۲۷).

این تمایز، نشان می‌دهد که نجات از غفلت و بحران معنویت معاصر، در گرو گذر از عقل خودبنیاد بشری و روی‌آوری به عقل الهی و منور است که در عمق قلب هر انسانی نهفته است. برای درک بهتر این گذر، مقایسه این دو نگرش در جدول (۲) ضروری است:

جدول ۲: مقایسه بین عقل فکری و عقل منور

مؤلفه	عقل فکری	عقل منور (عقل فطری)
نسبت با وطن اصلی	خود را بی‌وطن می‌پندارد؛ وطن را در بیرون می‌جوید	وطن اصلی را در عمق قلب (فطرت) می‌یابد
کارکرد در قوس نزول	ابزار انطباق و تسلط بر عالم کثرت و مادیات	حافظه معنوی وطن اصلی را در خود نگه می‌دارد
نقش در قوس صعود	مانع؛ با توجهات منطقی، حجاب‌ها را تقویت می‌کند	راهبرد؛ از طریق کشف، راه بازگشت را نشان می‌دهد
نوع شناخت	شناخت حصولی و واسطه‌ای (مفاهیم)	شناخت حضوری و بی‌واسطه (شهود)
رابطه با تزکیه	معمولا در برابر تزکیه مقاومت می‌کند	هدف و نتیجه تزکیه نفس است

همان‌گونه که از جدول (۲) برمی‌آید، عقل منور خوددیده‌خود و بدون تزکیه، در زیر انبوه حجاب‌های نفسانی پنهان مانده و ظهور نمی‌یابد. اینجاست که «تزکیه نفس» به‌عنوان روشی عملی برای زدودن این حجاب‌ها و ایجاد «قابلیت» در انسان معنا می‌یابد. همان‌گونه که در قاعدهٔ مرآتیت بیان شد، لطیفه پایین‌تر (نفس) باید از زنگار تعلقات مادی پاک شود تا بتواند حقایق لطیفه بالاتر (قلب و روح) را بی‌کم و کاست منعکس کند. تزکیه نفس،

با تمرین بر «ترک» تمایلات نفسانی و «تذکر» مداوم، به تدریج این زنگارزدایی را محقق می‌سازد. نتیجه این فرایند، چیزی نیست، جز شکوفایی خودبه‌خود عقل منور و فطرت خفته. در این حالت است که آن «بینش شهودی به هستی محض» و «کشش شاهدانه به حضرت او» - که آیت‌الله جوادی آملی آن را جوهر فطرت می‌داند - در جان سالک جاری می‌شود و قلب او، که پیش از این در «صدر» محبوس بود، به موطن اصلی خویش - «وطن القلب فی حضرة الرب» - بازمی‌گردد و حدیث «ما وسعنی أرضی و سمائی و وسعنی قلب عبدی المؤمن» (ابن ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۷) را در خود محقق می‌یابد.

بنابراین، عقل منور و تزکیه نفس، دو رکن جدایی‌ناپذیر یک فرایند واحد هستند: تزکیه نفس، کوشش انسانی برای پاک‌سازی آیینۀ وجود است، و شکوفایی عقل منور، موهبت الهی است که در پرتو این پاک‌سازی ظاهر می‌شود. این مسیر ترکیبی، چارچوبی کامل و عملی برای بازگشت از «غربت مادی» به «وطن اصلی» فراهم می‌آورد. در ادامه خواهیم دید که این چارچوب عرفانی چگونه می‌تواند پاسخی اصیل به بحران بی‌تعلقی و معنویت در جهان معاصر باشد

۳. وطن اصلی و انسان معاصر: کاربردهای عملی

در پرتو تحلیل عرفانی ارائه‌شده، «وطن اصلی» به‌عنوان حقیقتی وجودی در قلب انسان، دیگر مفهومی صرفاً نظری و تاریخی نیست، بلکه کلیدی است برای گشودن قفل بحران‌های معنوی عصر حاضر. این بخش با هدف کاربردی‌سازی این مفاهیم، به بررسی راهکارهای عملی برای بازگشت به این وطن و مواجهه با پدیده‌هایی چون «بی‌تعلقی»، «بحران هویت» و «نهمیلیسم» می‌پردازد.

۳-۱. بازتعریف هویت در پرتو فطرت

بحران معنویت مدرن، در تحلیل نهایی، حاصل فراموشی وطن اصلی و تلاش برای یافتن جایگزین‌هایی ناپایدار در عالم دنیا است. نظریه «بی‌تعلقی» در جامعه‌شناسی دورکیم و «اضطراب وجودی» در روان‌شناسی وجودی (اگزیستانسیالیسم) کهن الگوهای علمی برای توصیف این وضعیت هستند. دیدگاه عرفانی با ارائه «فطرت» به‌عنوان یک حافظه معنوی و یک هویت پایدار، پاسخی بنیادین به این بحران ارائه می‌دهد. راهکارهای عملی:

۱. بازخوانی هویت شعلی و اجتماعی: به جای تعریف هویت صرفاً بر اساس «شغل»، «مصرف» یا «شبکه‌های اجتماعی»، می‌توان با تمرین‌های مراقبه‌ای - مانند تفکر در آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) - هویت خویش را بر محور «بندگی» و «فطرت توحیدی» بازتعریف کرد. این تغییر نگرش، به فعالیت‌های روزمره عمق و معنای قدسی می‌بخشد.

۲. ایجاد فضاهای گفت‌وگوی فطری: ایجاد حلقه‌های گفت‌وگو با محوریت مفاهیمی چون «غایت زندگی»، «حقیقت جویی» و «عشق»، که همگی جلوه‌هایی از فطرت هستند، می‌تواند حس تعلق معنوی را در جامعه

تقویت کند. این فضاها پادزهری هستند در برابر انزوای ناشی از فضای مجازی.

۳. روان‌درمانی فطرت‌محور: تلفیق مفاهیم عرفانی مانند «غفلت» و «تذکر» در مشاوره و روان‌درمانی. درمانگر می‌تواند به مراجع کمک کند تا احساس پوچی و بی‌هویتی خود را نه به‌عنوان یک بیماری، بلکه به‌عنوان «نشانه‌ای از غربت از وطن اصلی» و «ندای فطرت» بازخوانی کند و مسیر «بازگشت» را به‌عنوان راه درمان ببیند.

۳-۲. تخلیق به اخلاق الهی در جهان معاصر

تخلیق به اخلاق الهی، که همان انعکاس اسماء و صفات حق در وجود انسان است، در جهان پیچیده امروز نیاز به بازخوانی کاربردی دارد. این مسیر، مستلزم «تزکیه نفس» و «شکوفایی عقل منور» است. راهکارهای عملی:

۱. ریاضت‌های مدرن: «تزکیه نفس» در دنیای امروز به‌معنای کناره‌گیری از دنیا نیست، بلکه به‌معنای «مصرف آگاهانه» و «تمرین مدیریت توجه» است. می‌توان آن را در قالب‌هایی مانند زیر تمرین کرد: دیجیتال دتوکس (پاک‌سازی دیجیتال): تعیین ساعاتی از روز برای دوری از تلفن همراه و فضای مجازی، به‌عنوان یک «ریاضت» برای شکستن سلطه حواس و ایجاد فضای سکوت درونی. تمرین ساده‌زیستی: کاهش آگاهانه مصرف‌گرایی، که بزرگ‌ترین حجاب‌های دنیای مدرن است، تا قلب از تعلق به اشیا رها شود.

۲. تقویت عقل منور در برابر عقل ابزاری: جامعه مدرن، «عقل فکری» (عقل حسابگر و سکولار) را تقویت می‌کند که در خدمت تسلط بر طبیعت و منفعت شخصی است. برای تقویت «عقل منور» می‌توان از این روش‌ها بهره برد: مطالعه تأملی: مطالعه متون ادبی و عرفانی نه برای کسب اطلاعات، بلکه برای تأمل و ایجاد ارتباط قلبی با مفاهیم هنر به‌مثابه مراقبه: پرداختن به هنرهای سنتی مانند خوشنویسی یا نواختن موسیقی اصیل، به‌گونه‌ای که هنر، وسیله‌ای برای سکون و تجلی جمال الهی شود، نه خودنمایی.

طبیعت‌گردی معنوی: نظر در طبیعت نه به‌عنوان منبعی برای بهره‌برداری، بلکه به‌عنوان «آیینۀ تجلیات حق» برای شکوفایی حس زیبایی‌شناسی فطری و تقویت شناخت حضوری.

۳-۳. نقش زیبایی‌شناسی فطری در جذب به وطن اصلی

زیبایی، مطابق روایت «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۳۸)، یکی از مجاری اصلی ارتباط قلب با حضرت حق است. در دنیایی که با «زشتی‌سازی» و «ابتذال» محیط را آلوده کرده، باز احیای حس زیبایی‌شناسی فطری، یک راهبرد عملی برای شکستن حجاب‌هاست. راهکارهای عملی:

۱. معماری و شهرسازی فطرت‌مدار: ترویج معماری و طراحی شهری که با احجام، نور و فضای خود، حس حیرت، آرامش و تعالی را در انسان برمی‌انگیزد (مانند معماری مساجد تاریخی)، در مقابل فضاهای شلوغ و پرهیاهوی شهری که موجب فراموشی می‌شوند.

۲. تولید محتوای الهام‌بخش: حمایت و تولید محتوای هنری، سینمایی و ادبی که به جای تمرکز بر جذابیت‌های سطحی و نفسانی، بیننده را به تأمل در حقیقت زیبایی مطلق فرا می‌خواند و حس غربت و اشتیاق به وطن اصلی را در او بیدار می‌کند.

۳-۴. وطن اصلی به مثابه بنیانی برای اخلاق زیست‌محیطی

اگر طبیعت و تمام موجودات، آیات و نشانه‌های حق باشند و انسان خلیفه‌الله روی زمین، آنگاه رابطه انسان با محیط‌زیست از رابطه‌ای استثماری به رابطه‌ای «امانت‌مدارانه» تبدیل می‌شود.
راهکار عملی:

اخلاق زیست‌محیطی عرفانی: ترویج سبک زندگی که در آن حفظ محیط‌زیست، نه از سر ترس یا حسابگری، بلکه به‌عنوان یک «عبادت» و به دلیل «احترام به آیات الهی» انجام می‌پذیرد. این نگرش، پاسخی عمیق‌تر به بحران‌های زیست‌محیطی ارائه می‌دهد.

جمع‌بندی بخش کاربردی

مفاهیم عرفانی «وطن اصلی»، «فطرت»، «عقل منور» و «تزکیه نفس»، هنگامی که با زبان و دغدغه‌های انسان معاصر (مانند جست‌وجوی معنا، هویت، آرامش و پایداری زیست‌بوم) ترجمه شوند، نه تنها کهنه نشده، بلکه به صورت چارچوبی قدرتمند برای نقد زندگی مدرن و ارائه راه‌حلهایی اصیل و ژرف درمی‌آیند. راه بازگشت به وطن اصلی، امروزه مسیری است برای نجات از ازخودبیگانگی و احیای انسانی که در کثرت جهان مدرن، وحدت وجود خویش را فراموش کرده است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با تحلیل عرفانی مفهوم «وطن اصلی» در متون اسلامی به این نتیجه رسید که وطن اصلی، نه یک مکان جغرافیایی، بلکه حقیقتی وجودی و فطری است که در لایه‌های باطنی انسان، به‌ویژه در «قلب» و «وجه خاص» او جای گرفته است. بر اساس یافته‌های این تحقیق، بحران‌های معنوی جهان معاصر از قبیل بی‌هویتی، بی‌تعلقی و اضطراب وجودی، ریشه در «غفلت از این وطن» و فرورفتن در حجاب‌های کثرت در «قوس نزول» دارد.

عارفان مسلمان با تکیه بر مفاهیمی چون «فطرت»، «عقل منور» و «تزکیه نفس»، راه بازگشت به این موطن اصیل را نشان داده‌اند. در این مسیر، «تذکر» به‌منزله بیداری از غفلت، و «تزکیه نفس» به‌عنوان روش زدودن حجاب‌های مادی، زمینه‌ساز شکوفایی «عقل منور» و بازیابی حافظه معنوی انسان می‌شود.

در عصر حاضر، این چارچوب عرفانی می‌تواند پاسخی بنیادین به بحران معنویت مدرن باشد و با ارائه راهکارهای عملی در عرصه‌های فردی و اجتماعی، انسان معاصر را از غربت وجودی به سوی وحدت و آرامش اصیل رهنمون شود. بنابراین، بازگشت به وطن اصلی، نه یک گزینه انتزاعی، بلکه ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای تحقق هویت راستین انسان در جهان پرآشوب امروز است.

منابع

قرآن کریم.

- نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). تصحیح صبحی صالح. قم: هجرت.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۸۲). أنوار الحقیقه و أطوار الطریقه و أسرار الشریعه. تصحیح سیدمحمسن موسوی تبریزی. قم: نور علی نور.
- ابن ابی‌جمهور احسائی، محمد (۱۴۰۵ق). عوالی اللثالی. تصحیح مجتبی عراقی. قم: سیدالشهداء.
- ابن ترکه، صائن‌الدین (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۷ق). مجموعه رسائل. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۲۵ق). الشجرة النعمانیة. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دارالصادر.
- ابن‌فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۲۰۱۰م). مصباح الانس بین المعقول والمشهود. تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۴۲۶ق). مشرب الأرواح. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ترمذی، ابوعبدالله (۱۴۲۸ق). کیفیة السلوک إلى رب العالمین. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق). تفسیر تستری. تصحیح محمد باسل. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). فطرت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم). تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور. چ سوم. قم: اسراء جیلی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق). الإنسان الكامل. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- رازی دایه، نجم‌الدین (۱۴۲۵ق). منازل السائرین إلى حضرة الله و مقامات الطائرین. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- رازی دایه، نجم‌الدین (۱۳۲۲ق). مرصاد العباد. تهران: بی‌نا.
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶). رشحات البحار. تهران: پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). الأمالی. تصحیح مؤسسه بعثت. قم: دارالثقافه.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق الدراری شرح تائیه ابن‌فارض. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق). منتهی المدارک. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- قیصری، داود (۱۳۸۱). رسائل قیصری. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۵). شرح منازل السائرین. تصحیح محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق). اصطلاحات الصوفیه. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۲ق). تأویلات کاشانی (تفسیر منسوب به ابن‌عربی). تصحیح سمیر مصطفی‌رباب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. چ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ملکی تبریزی، میرزا جوادآقا (۱۳۸۵). رساله لقاء الله. تصحیح صادق حسن‌زاده. چ هفتم. قم: آل علی.
- همائی، جلال‌الدین (۱۳۸۵). مولوی‌نامه. چ دهم. تهران: هما.

Analysis of the Mystical Journey of the Martyrs of the Sacred Defense Based on the Two Doctrines of "Purgation" and "Adornment"

Mohammad Miri  / Associate Professor, Department of Islamic Ethics, Faculty of Islamic Studies, University of Tehran m.miri57@ut.ac.ir

Received: 2025/11/29 - Accepted: 2026/01/13

Abstract

The doctrines of "Purgation" (takhliyah - purification from vices) and "Adornment" (tahliyah - embellishment with virtues) are recognized as fundamental pillars of the spiritual journey in Islamic mysticism. This research, with an analytical-documentary approach and by examining the manuscripts and surviving works of the martyrs, investigates the manifestation of this dyad in the mystical journey of the martyrs of the Sacred Defense. The research findings indicate that the spiritual conduct of the martyrs, particularly in their prominent examples, is fully explicable within this dyadic framework. By purging their beings of vices and adorning their souls with virtues, they traversed a path that, on one hand, is completely consistent with the principles of pure Islamic mysticism, and on the other, provides a practical and contemporary model of the mystical journey. This article ultimately presents this lifestyle as a successful and effective model of mystical conduct that can serve as a reliable roadmap for designing a spiritual Islamic lifestyle in the contemporary era. This study, on one hand, is a step towards elucidating the foundations of practical mysticism, and on the other, by looking at the spiritual conduct of the martyrs of the Sacred Defense, offers a tangible model for spiritual journeying in the contemporary world.

Keywords: practical mysticism, purgation from vices, adornment with virtues, mysticism of the martyrs of the sacred defense

تحلیل سلوک عارفانه شهدای دفاع مقدس بر پایه دو آموزه «تخلیه» و «تحلیه» (پیراستگی از ردائیل و آراستگی به فضائل)

m.miri57@ut.ac.ir

محمد میری  /دانشیار گروه اخلاق اسلامی، دانشکده معارف دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۳

چکیده

آموزه‌های «تخلیه» (پیراستگی از ردائیل) و «تحلیه» (آراستگی به فضائل) در عرفان اسلامی به‌عنوان ارکان بنیادین سیر و سلوک شناخته می‌شوند. این پژوهش با رویکردی تحلیلی-اسنادی و با بررسی دست‌نوشته‌ها و آثار به‌جای‌مانده از شهدا، به بررسی چگونگی تجلی این دوگانه در سلوک عارفانه شهدای دفاع مقدس می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که سیره معنوی شهدا، به‌ویژه در نمونه‌های برجسته آنان، کاملاً در چارچوب این دوگانه قابل تبیین است. آنان با تخلیه وجود خود از ردائیل، و تحلیه نفس به فضائل، مسیری را پیمودند که از یک‌سو با موازین عرفان ناب اسلامی کاملاً منطبق است و از سوی دیگر، الگویی کاربردی و معاصر از سلوک عارفانه را ارائه می‌دهد. این مقاله در نهایت، این سبک زندگی را به‌عنوان الگوی موفق و کارآمد سلوک عرفانی معرفی می‌کند که می‌تواند به‌عنوان نقشه راهی مطمئن برای طراحی سبک زندگی اسلامی معنوی در دوران معاصر، مورد اقتدا قرار گیرد. این پژوهش از یک‌سو گامی در راستای تبیین مبانی عرفان عملی است و از سوی دیگر با نگاه به سیره سلوکی شهدای دفاع مقدس، الگویی عینی برای سلوک معنوی در جهان معاصر ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: عرفان عملی، تخلیه از ردائیل، تحلیه به فضائل، عرفان شهدای دفاع مقدس.

مقدمه

تجربهٔ هشت سال دفاع مقدس، تنها یک پدیدهٔ نظامی و سیاسی نبود، بلکه عرصهٔ ظهور و شکوفایی جلوه‌های ناب معنویت و سیر و سلوک عرفانی بود. با این حال، این بُعد متعالی، هیچ‌گاه آنچنان که سزا است، مورد کاوش علمی و تحلیلی قرار نگرفته است.

فضای جبهه‌های نبرد در آن دوران، تحت رهبری و تربیت الهی امام خمینی علیه السلام، به زیست‌بومی سرشار از ارزش‌های متعالی عرفانی بدل شد. در این فضا، مفاهیم عرفانی از حیطةٔ نظر به عرصهٔ عمل درآمده و در متن زندگی رزمندگان جاری شد. شواهد تاریخی و تأکیدات مکرر امام خمینی علیه السلام بر اینکه «شهدای دفاع مقدس، بالاترین قله‌های عرفان و سلوک را فتح کردند»، گواهی بر این مدعاست که این محیط، آمادگی و استعداد پرورش برجسته‌ترین عارفان و مقرب‌ترین سالکان طریق الهی را در خود داشت.

شایان ذکر است که مقصود از این سخن، تعمیم یکسان و یکدست مراتب بلند عرفانی به تک تک شهدا نیست؛ چراکه به حکم طبیعت معنویت و سلوک، شهدا نیز همچون دیگر انسان‌ها، دارای درجات و مراتب متفاوتی از ایمان و کمال بوده‌اند. آنچه مورد توجه این پژوهش است، شناسایی و تحلیل سلوک عرفانی آن دسته از نمونه‌های اعلائی است که در میان این جمع بزرگ، به‌عنوان مصادیق بارز سالک و عارف، قابل مطالعه هستند. از سوی دیگر، این قلم، خود را منحصر به فرد یا افراد خاصی از شهدای عارف‌مسلك دفاع مقدس نمی‌کند. هر سخن و نوشته به‌یادگارمانده از شهدا که در هم‌سویی کامل با مبانی طریقت عرفانی و سخن بزرگان عرفان اسلامی باشد، گواهی روشن بر وجود سبک و سیاق سلوکی این شهدا، در تراز بزرگان عرفان اصیل اسلامی است.

یادداشت‌های شهدا که در این مقاله، مورد استناد قرار گرفته‌اند، در یک فرایند انبوه‌خوانی و فیش‌برداری از آثار و دست‌نوشته‌های شهدای دفاع مقدس، به دست آمده‌اند.

به‌هرروی، واکاوی و تحلیل دست‌نوشته‌ها، یادداشت‌ها و سخنان به‌جای‌مانده از شهدا، با هدف بازخوانی روش سلوکی ایشان، از اهمیتی دوچندان برخوردار می‌شود. این پژوهش نه‌تنها برای علاقه‌مندان به شناخت الگوهای عینی و امروزی از سلوک عرفانی ضروری است، بلکه گامی در جهت تبیین و انتقال میراث معنوی دفاع مقدس به نسل‌های آینده به‌شمار می‌آید. این دست از مطالعات می‌تواند مقدمه‌ای برای تدوین سبک زندگی اسلامی مبتنی بر پایه‌های نورانی عرفان ناب اسلامی و عمل‌محور باشد که برجسته‌ترین شهدا، تجسم عینی آن بودند.

طرح مسئله

هدف این مقاله، واکاوی چگونگی تجلی آموزه‌های عرفانی «تخلیه» و «تحلیه» در سلوک عملی شهدای دفاع مقدس از طریق یک مطالعه تطبیقی است. اما قبل از آن در بخش طرح مسئله، پس از اشاره اجمالی در مقدمه،

به تبیین ژرف‌تر این مدعا می‌پردازیم که دفاع مقدس، بستری برای ظهور یک الگوی منحصر به فرد از سیر و سلوک عارفانه بود. در این فضا، شهدا به‌مثابه موفق‌ترین سالکان طریق الهی ظاهر شدند که سیر و سلوک آنان، می‌تواند به‌عنوان الگویی عینی، کاربردی و به‌روز برای جامعه اسلامی مورد مطالعه و استفاده قرار گیرد. تبیین این ضرورت، مبنای منطقی برای ورود به مطالعه تطبیقی حاضر را فراهم می‌آورد.

تجربه نورانی دفاع مقدس، از جهت تجلی یافتن ارزش‌های والای عرفانی در آن، کم‌نظیر و یا بی‌نظیر است تا جایی که به تعبیر امام خمینی علیه السلام، حتی صدر اسلام نیز چنین فضای معنوی و فوق‌العاده عرفانی را کمتر به خود دیده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۳۴). ایشان در موارد متعددی بر فراتر بودن مقامات معنوی که شهدا به آن می‌رسند از فهم بشر تأکید دارند. به باور ایشان، حتی اگر بتوان برخی از ابعاد دفاع مقدس را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و برای دیگران تبیین کرد، اما بعد الهی و عرفانی دفاع مقدس بسیار فراتر از سطح فهم انسان‌های بی‌خبر از وادی عشق و معرفت است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۳۳۲-۳۳۳). ایشان در قدمی بالاتر، بر آنند که مقامات متعالی شهدای دفاع مقدس، حتی بسیار فراتر از آن است که دانشمندان علم فلسفه و یا عرفان از عهده فهم و بیان آن برآیند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۳۹۰). از نگاه ایشان - که خود، در قله عرفان و سلوک بود - رزمندگان سرشار از معرفت الله و سراپا عاشق لقاء الله به چنان مقام بلندی نزد خداوند دست یافته‌اند که سالکان کهنسالی که عمر درازشان را در سلوک الی الله گذرانده‌اند، حتی به گرد پای آنها هم نمی‌رسند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۱۵۰-۱۵۱).

رزمندگان و شهدای دفاع مقدس نیز به خوبی به این نکته پی برده بودند که هدف متعالی پیر و مراد آنها از این انقلاب، «انسان‌سازی» به‌معنای متعالی و واقعی آن است. آنها در همین راستا صحنه‌های جبهه و جنگ را به عرصه کارزار با دشمن درون تبدیل کرده بودند و با رهنمودهای عارفانه امام راحل از جهاد اصغر به جهاد اکبر پل زدند. در این خصوص دست‌نوشته‌ای از شهید بلورچی، به‌عنوان مشت نمونه خروار، به‌روشنی، گویای مطلب است:

انقلاب اسلامی، انقلابی است که بر پایه اسلام و محوری به نام امامت و ولایت می‌چرخد. انقلابی است که از مادیات به معنویات سیر می‌کند. سیر من الخلق الی الحق دارد. البته با طی مراحل اولیه سیر الی الحق. انقلاب اسلامی انقلابی است که از درون آغاز می‌شود، بی‌آنکه توجهی به برون افراد کند. انقلاب اسلامی انقلابی است که انسان را از اسفل السالفین به اعلی علیین می‌برد. و این بُعد انسانی و معنوی و فرهنگی انقلاب اسلامی است (اکبری مزدآبادی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۹-۲۰۱)

رادمردان بی‌شماری با حضور در جبهه‌ها خود را در متن موفق‌ترین و پیشرفته‌ترین دانشگاه خودسازی یافتند (تعبیر از جبهه به «دانشگاه خودسازی و انسان‌سازی» یک کلیدواژه رایج در قاموس رزمندگان دفاع مقدس بود. این تعبیر را می‌توان در وصیت‌نامه‌ها و سایر آثار به‌جامانده از شهدا، به فراوانی مشاهده کرد). عده فراوانی از

رزمندگان دفاع مقدس، عاشقانه مراحل مختلف پیشرفت در این دانشگاه را به سرعت پشت سر گذاشته و مدرک قبولی را با امضای شهادت‌نامه خود، با بالاترین نمره گرفتند.

معبود! تو را می‌ستایم که توفیق نصیب نمودی که در دانشگاه معنویت، سیر و سلوک نمایم و علاوه بر گذراندن دوران جهاد اصغر در جهاد اکبر نیز کوشا باشیم. (بخشی از وصیت‌نامه شهید جعفر علی خرم‌آبادی، در: کشایی آرانی ۱۳۹۰، ص ۱۱۵).

خودسازی، عرفان و تهذیب نفس، وجهه غالب دوران دفاع مقدس است. در واقع رزمندگانی که با شور و شوق در جبهه‌ها حضور می‌یافتند نیز شیفته همین فضای معنوی و عرفانی جبهه شده بودند؛ و این مطلب در آثار به‌جامانده از رزمندگانی که بسیاری از آنها تا پای جان و شهادت از جبهه‌ها دست نکشیدند، موج می‌زند. برای نمونه رجوع شود به یادداشتی که شهید محمدعلی معصومیان پس از مجروحیت و انتقال به پشت جبهه و بستری شدن در بیمارستان نوشته است (معصومیان، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴ و ۱۵۵) و یا دست‌نوشته‌ای که شهید احدی در سوگ دوست شهید خود نگاشته است (کمری ۱۳۸۵، ص ۹۹-۱۰۱).

رزمندگان و شهدای دفاع مقدس، پیش از آنکه خود را یک مرد جنگی در صحنه‌های جهاد با دشمن بیرونی ببینند خود را مجاهد صحنه‌های جهاد اکبر می‌دانستند. چنان که شهید محمدحسین بهرامی در بخشی از وصیت‌نامه خود تصریح می‌کند: «خدایا تو شاهدی که من صرفاً برای جنگیدن هجرت نکرده‌ام، و هدف اصلی‌ام مبارزه با هواهای نفسانی است» (احمدپور ترکمانی ۱۳۸۴، ص ۱۷۲). شهدا و رزمندگان دفاع مقدس، جبهه را بهترین مکان برای خودسازی و تهذیب نفس یافته بودند.

موقعی که از خانه خویش خارج می‌شدم با نیت خالص و خودسازی خویش به طرف مکان عاشقان خدا می‌رفتم. و احساس خوشحالی می‌کردم. و آنچنان شاد بودم که دیگر هیچ چیز در فکرم غیر از عبادت خدا و جنگیدن در راه او نمی‌گذشت (بخشی از وصیت‌نامه شهید احد جلالی، در: احمدپور ترکمانی ۱۳۸۴، ص ۱۶۸).

این سطح بسیار بالا و پیشرفته از سلوک و عرفان و معنویت که در جبهه‌های دفاع مقدس منعکس شده و در وجود بسیاری از رزمندگان و به‌خصوص شهدای سرافراز دفاع مقدس متجلی شد هر انسانی را به اعجاب و شگفتی وامی‌دارد و این چنین است که امام خمینی علیه السلام و به دنبال ایشان، مقام معظم رهبری و بسیاری دیگر از بزرگان دینی معاصر، همگان را به الگوگیری از سبک زندگی نورانی و روش سلوکی شهدای عارف‌مسلک فرامی‌خوانند.

این وصیت‌نامه‌هایی که این عزیزان می‌نویسند مطالعه کنید. پنجاه سال عبادت کردید، و خدا قبول کند، یک روز هم یکی از این وصیت‌نامه‌ها را بگیرید و مطالعه کنید و تفکر کنید... از اینها یک قدری تعلم پیدا کنید (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۴۹۱؛ همچنین ر.ک. ج ۱۸، ص ۳۹۵؛ ج ۱۹، ص ۲۲۶).

الگوی مبتنی بر سبک زندگی معنوی شهدا گنجینه‌ای پر بها برای نسل امروز انقلاب است. به تعبیر مقام معظم رهبری نیاز امروز جوانان ما آشنایی هر چه بیشتر با این الگو و گنجینه ارزشمند است و این مهم با تبیین و ترسیم سرخط‌های اصلی زندگی معنوی شهدا و همچنین آرمان‌های بسیار متعالی آنها قابل تحقق است.

در بیان زندگی‌نامه شهیدان سعی کنیم خصوصیات زندگی اینها و سبک زندگی اینها و چگونگی مشی زندگی اینها را تبیین کنیم، این مهم است... اینها همه قله‌های اخلاق اسلامی است. امروز ما گرفتاریم؛ ما امروز به این چیزها احتیاج داریم... آن الگو را باید در مقابل او [نسل جوان] نگه داشت؛ اینها الگو هستند، شهدای ما الگو هستند. گاهی بعضی‌ها پیش ما شکایت می‌کنند که ما الگو به جوان‌هایمان نشان نمی‌دهیم؛ خب، این هزاران الگو... اینها را برجسته کنید؛ سیمای منور اینها را درست در مقابل چشم جوان‌ها نگه دارید... این یکی از آن مسائل بسیار مهمی است که می‌تواند الگوسازی کند... بنابراین، این یک نکته است که ما... سبک زندگی شهیدان را، برای جوان‌هایمان، برای نسل‌های رو به آینده‌مان تصویر کنیم، ترسیم کنیم (بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار اعضای ستادهای برگزاری کنگره شهدای استان‌های کهگیلویه و بویراحمد و خراسان شمالی، ۱۳۹۵/۰۷/۰۵).

حال که وجهه عرفانی شهدای دفاع مقدس و ضرورت الگوگیری از آن روشن شد، در ادامه، تلاش می‌کنیم تا تحلیلی ساده، علمی و در عین حال، کلان از سیره سلوکی شهدای دفاع مقدس ارائه دهیم. در یک نگاه کلان و جامع می‌توان مجموعه سبک زندگی سلوکی - عرفانی شهدای سرافراز دفاع مقدس را در دو محور اصلی «تخلیه» و «تحلیه» خلاصه کرده و بر اساس آن، الگویی مبتنی بر سیره عملی شهدا برای سبک زندگی معنوی و الهی، ارائه داد. چنان که خواهد آمد، این رویکرد عرفانی شهدا، مبتنی بر قانون مهم «تخلیه - تحلیه» در عرفان اسلامی است.

۱. چارچوب نظری؛ تبیین مفاهیم «تخلیه» و «تحلیه» در متون عرفان اسلامی

در این بخش مبانی اصطلاحی، مراتب، و جایگاه این دو آموزه به‌عنوان دو رکن اساسی سیر و سلوک عرفانی، در آثار بزرگان عرفان عملی مورد بررسی قرار می‌گیرد. هدف از این بخش استخراج و تدوین الگوی نظری سلوک بر پایه تخلیه و تحلیه است که به‌عنوان معیار و چارچوبی برای تحلیل بخش دوم عمل خواهد کرد.

۱-۱. مفهوم‌شناسی «تخلیه» و «تحلیه» در اصطلاح عرفانی

واژه «تخلیه» در لغت به‌معنای تهی کردن و واژه «تحلیه» به‌معنای زینت کردن است. در اصطلاح عارفان، «تخلیه» عبارت است از اینکه انسان، ساحت وجودی خود را از هر پلیدی، که مانع قرب و وصل به حق متعال است پیرایش کند. بر سالک است که در مقام تخلیه، خود را از ردائلی همچون بخل و حسد و کبر و در مراحل بالاتر، از تعلق خاطر به ما سوا بزدايد و وجود خود را از هر گونه بدی و نقصان، خالی گرداند. و «تحلیه» عبارت

است از اینکه انسان وجود خود را به زیبایی‌ها و فضائل اخلاقی همچون اخلاص، توکل، ایثار و در مراحل بالاتر، به اسماء الهی و هر آنچه که موجب زینت نفس و تقرب به حق متعال است بیاراید.

به نظر می‌رسد در آثار عرفانی موجود، این ابونصر سراج طوسی است که برای اولین بار به تعریف دو اصطلاح عرفانی «تخلی» یا همان تخلیه و «تحلی» یا همان تخلیه پرداخته است. او تخلی را به پشت کردن به هر آنچه که سالک را به خود مشغول می‌دارد تعریف کرده و برای دست یافتن به این مقام، خلوت و عزلت داشتن را مفید می‌داند (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۳۶۲-۳۶۳).

دل تو جای تجلی است چو تخلی یافت
ز نقش نفس نگر کز هوش بازداری
(جندی ۱۳۶۲، ص ۱۶)

همچنین به گفته سراج، تحلی یا همان تخلیه آن است که سالک، رفتار و گفتار خود را در مزین و محلی بودن به فضائل اخلاقی، شبیه عارفان، پاکان و صادقان قرار دهد: «التحلی التلبس و التشبه بالصادقین بالأقوال و إظهار الأعمال... و التخلی هو الاعراض عن العوارض المشغلة بالظاهر و الباطن» (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۳۶۲-۳۶۳).

این تعریف از تخلیه و تخلیه پس از سراج طوسی در آثار و کتب عرفانی متأخر از وی نیز تکرار شد تا سرانجام به عنوان تعریف رسمی این اصطلاح عرفانی، جایگاه خود را یافت. خرگوشی (خرگوشی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۰۰) و هجویری (هجویری، ۱۳۷۵، ص ۵۰۴) و ابوالقاسم قشیری (قشیری، ۱۳۸۹ق، ص ۵۳) و غزالی (غزالی، بی تا، ص ۹۰) و روزبهان بقلی (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۶۱۶)، برخی از کسانی هستند که مضمون و محتوای همان تعریف سراج طوسی در کتاب *اللمع* را تکرار کرده‌اند. و البته پس از آنها نیز این تعریف به کرات در توضیح و تبیین اصطلاح عرفانی تخلیه و تخلیه تا به امروز تکرار شده است.

۲-۱. جایگاه ویژه «تخلیه» و «تخلیه» در عرفان عملی

هر منزل سلوکی و هر ریاضت عرفانی، یا صیغه سلبی داشته و در آن، تخلیه و پیراستگی از نوعی ردیلت مطرح است و یا رنگ و روی اثباتی داشته و سالک در آن به دنبال تخلیه و آراستگی به نوعی فضیلت است. بر این پایه، قانون «تخلیه - تخلیه» محور سیر و سلوک الی الله و اساس ریاضت در عرفان به شمار می‌آید و نقش کلیدی تخلیه از مجموعه رذائل و تخلیه به مجموعه فضائل، در مسیر سیر و سلوک الی الله تا آنجاست که برخی، همه عرفان و سیر و سلوک را در آن دو خلاصه کرده‌اند، چنان که فناری در کتاب *مصباح الانس*، علم سلوک یا به عبارت رایج‌تر علم عرفان عملی را با تأکید بر همین دو جنبه اساسی تعریف می‌کند. از نگاه وی، علم سلوک، علمی است که در آن، چند و چون تخلیه باطن سالک از مهملکات و تخلیه آن به منجیات بررسی می‌شود.

«و علوم الباطن... ان تعلقت بتعمیر الباطن بالمعاملات القلبیه بتخلیته عن المهملکات و تخلیته بالمنجیات،

فَعَلِمُ التَّصَوُّفَ وَ السَّلُوكَ» (فنازی، ۱۳۷۴، ص ۲۷).

نتیجه آنکه در طریقت سلوک به سوی پروردگار دو عنصر تخلیه و تحلیه، مهم‌ترین و اساسی‌ترین نقش را بر عهده دارند. به همین خاطر، غزالی و همچنین عبدالرزاق کاشانی، جان مطلب در توضیح طریقت سلوک الی الله را در دو مقام تخلیه و تحلیه خلاصه کرده‌اند.

ان طریقتهم [ای: طریقه العرفاء] إنما تتمّ بعلم و عمل؛ و کان حاصل عملهم قطع عقبات النفس، و التنزه عن أخلاقها المذمومة و صفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى و تحلیته بذكر الله (غزالی، ۱۴۱۶ ق، ص ۵۵۲).

و قد اختصر الكلام فيه [ای: فی تعریف الصوفی] بأنه إنما يقال صوفی لمن صوفی، لصفائه عن الكدر حين تخلی عن جميع الخلائق الخسيصة و تحلی بجميع الخلائق النفیسة. (کاشانی، ۱۴۲۶ ق، ج ۲، ص ۴۶۹؛ همچنین، ر. ک. سکندری، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۰۵).

ابن سینا نیز بر اساس همین نگاه است که مجموعه منازل سلوک را در نمط مقامات العارفين كتاب الاشارات خود به دو بخش تخلیه و تحلیه تقسیم کرده است. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح این قسمت از الاشارات به پیروی از فخر رازی (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۲۱ و ۶۲۲) بر این مطلب تأکید می‌کند که ابن سینا در این بخش همه مقامات و منازل سلوک را در عبارتی کوتاه با استفاده از آموزه عرفانی تخلیه و تحلیه بیان کرده است. به تصریح خواجه نصیرالدین ابن قاعده در بین اهل معرفت مشهور است که سالک با عمل به تخلیه و تحلیه است که به کمال راه می‌یابد؛ همان‌گونه که بیمار نیز با دو عمل «تنقیه» و «تقویت» است که تندرستی خود را می‌یابد. در واقع تنقیه که خالی کردن بدن از عوامل بیماری‌زا است به منزله مقام تخلیه بوده و تقویت بدن با عوامل مقوی، به منزله تحلیه باطن به فضائل است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۳۸).

۳-۱. مراتب سلوکی «تخلیه» و «تحلیه»

از این نکته مهم نباید غافل ماند که تخلیه و همچنین تحلیه، به حسب مراتب سالکان، مراتب و سطوح متفاوتی دارد؛ یعنی از سالکان مبتدی، تخلیه و تحلیه در مراتب نخستین مورد انتظار است و از سالکان در مراتب پیشرفته، نهایی‌ترین مراتب تخلیه و تحلیه انتظار می‌رود.

مراتب نخستین تخلیه، پیراستن درون از پلیدی‌های معمول - یعنی گناهان و رذائل و آلودگی‌های اخلاقی - است، اما در مراتب بالاتر، سالک کم‌کم به چنان اوجی دست می‌یابد که هر گونه تعلق را به هر چیزی جز حضرت محبوب، دست‌وپاگیر پرواز خود به وادی قرب و وصال می‌بیند و در اینجا است که هر گونه وابستگی به جز خداوند را باید از خود، تخلیه کند، و این نهایی‌ترین مرتبه تخلیه خواهد بود.

در همین زمینه نجم‌الدین کبری - که از شناخته‌شده‌ترین مشایخ سلوک در تاریخ عرفان به‌شمار می‌آید -

طهارت و صفا و پاکی باطنی سالک را ابتدا به تخلیه او از هواهای آلوده نفسانی دانسته و طهارت حقیقی و نهایی او را به تخلیه درون از ما سوی الله معرفی کرده و می نویسد: «طهارة الشریعة بالماء، و طهارة الطريقة بالتخلية عن الهوى و طهارة الحقيقة خلوة القلب عما سوی الله تعالی» (کبری، ۱۴۲۶ق، ص ۹۶). نراقی نیز کمال انسان را ابتدا به تخلیه او از صفات ردیئه و اخلاق ردیله دانسته و کمال نهایی او را به تطهیر درون و تخلیه آن از هر چه ما سوی الله است می داند. او هدف اصلی خود از نوشتن کتاب جامع السعادات را رساندن انسان به همین نقطه نهایی معرفی می کند و می نویسد: «و کمال القوة العملية التخلی عن الصفات الردیة و التخلی بالأخلاق المرضیة ثم الترقی منه إلى تطهیر السر و تخلیته عما سوی الله سبحانه. و هذا هو الحکمة العملية التي یشتمل هذا الكتاب علی بیانها» (نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۴۰-۴۱). غزالی نیز تخلیه از اخلاق ردیله و صفات خبیثه را مقدمه مرتبه نهایی تخلیه، یعنی تخلیه قلب از هر آنچه جز خدا است می داند (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۵۲).

مرتبه نهایی تخلیه، یعنی رهایی از ما سوی الله به عنوان غایت قصوای سیر و سلوک، چنان جدی و پراهمیت است که برخی، عرفان و سلوک را به «التبری عن دونه، و التخلی عن سواه» تعریف کرده اند (سلمی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۸۹)، یعنی اساساً عرفان عبارت است از خالی و پاک شدن از هر آنچه جز خدا است.

همچنین مبحث مراتب سلوکی تخلیه، متناظر و متقارن با مبحث مراتب سلوکی تخلیه، قابل طرح است؛ یعنی مراتب ابتدایی تر تخلیه، اگرچه با آرایش درون به زیبایی های فضائل اخلاقی آغاز می گردد، ولی در مراتب نهایی، سالک باید زیبایی درونی و معنوی خود را به اوج «تخلّق به اخلاق الهی» برساند و کم کم به جایی برسد که همه اخلاق زیبای الهی و به عبارتی، همه اسماء حسناى حق را در خود دارا شود و به دیگر سخن، آینه تمام نامی اسماء حسناى الهی قرار بگیرد.

این نصیحت [پیامبر اکرم ﷺ] را به جان و دل بپذیر، و خُلقِ خدایى که «تخلّقوا باخلاق الله» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۱۲۹) پیشه گیر... و به افعال نیکو باطن خود را می آرای تا از حُسن خُلق به احسن خُلق برآیی، تا نیکوتر نیکوان تو باشی به وقت ظهور صفت که از عالم غیب، آید به صورت (انصاری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵).

پیر هرات در عبارت بالا توضیح می دهد که چگونه سالک با عمل کردن به دستور نبوی «تخلّقوا باخلاق الله» از مرتبه اولیه تخلیه به حُسن خلق به مرتبه برتر تخلیه به احسن خلق راه می یابد.

در نگاه اهل معرفت، مراد پیامبر اکرم ﷺ از سفارش به تخلّق به اخلاق الهی، پیاده کردن اسما و صفات حسناى الهی در همه جوانب اخلاق سالک است. سالک منتهی و متخلّق به اخلاق الهی، از هر کدام از اسماء حسناى الهی نصیب و بهره ای خواهد داشت.

«منتهی العبد أن يتخلّق بأخلاق الله تعالی. و قد سمعت بعض المشایخ یقول: إن سالک الطريق إلى الله تعالی قبل أن یقطع الطريق تصیر الأسماء التسعة و التسعون أوصافا له. أى یكون له من کل واحد نصیب» (غزالی، بی تا، ج ۵، ص ۸۶-۸۷).

۲. میدان مطالعه عملی؛ بازخوانی سلوک شهدای دفاع مقدس در پرتو تخلیه و تحلیله

این بخش با اتکا به چارچوب نظری تدوین شده در بخش پیشین، به مطالعه موردی و تطبیقی دست‌نوشته‌های شهدای دفاع مقدس می‌پردازد. محور اصلی، پاسخ به این پرسش است که مفاهیم عرفانی «تخلیه» و «تحلیله» چگونه در سلوک عملی شهدا متجلی شده است.

تحلیل موازی دو بخش پیش‌گفته، امکان انطباق ساحت نظر با ساحت عمل را فراهم می‌سازد. این رویکرد خاص، این توانایی را به مقاله می‌دهد تا ضمن نشان دادن وفاداری سلوک شهدا به اصول ناب عرفان اسلامی، به تبیین عرفان عملی برآمده از متن دفاع مقدس بپردازد و در نهایت، الگویی زنده و قابل اقتدا از سیر و سلوک عارفانه را معرفی نماید. بنابراین در ادامه، تخلیه و مراتب آن را و سپس تحلیله و مراتبش را در روش سلوکی شهدا بررسی می‌کنیم تا انطباق سبک سلوک شهدای دفاع مقدس بر روش اصیل و عرفانی تخلیه - تحلیله روشن شود.

۲-۱. تخلیه و پیراستگی از رذائل در سبک زندگی و روش سلوکی شهدا

از آنجاکه تخلیه و پالایش درون از انواع رذائل و آلودگی‌ها، رکن اساسی سیر و سلوک الی الله به‌شمار می‌آید، شهدای دفاع مقدس نیز به آن توجه جدی داشته‌اند. به این مقام مهم سلوکی، از جهات و زوایای مختلفی در کلمات و سخنان به‌جامانده از شهدا اشاره شده که نگاه نافذ و نورانی شهدا به مسائل پیرامونی مقام تخلیه را روشن می‌نماید. به باور آزادمردانی همچون شهید چمران، بسیاری از انسان‌ها به خاطر ناتوانی از تخلیه خود از رذائل و تعلقات دنیوی است که از وادی سیر و سلوک الی الله بیگانه‌اند. این دست از انسان‌ها، همچون کرم‌هایی هستند که در انواع لجن‌ها و تعفن‌ها می‌لوند و به سیر و سیاحت در کثافتاتی که آنها را همچون تار عنکبوتی، اسیر خود کرده است، دلخوشند (قابل توجه، آنکه امام باقر علیه السلام نیز فرمودند: حکایت شخص حریص به دنیا، حکایت کرمی است که هر چه بیشتر بر خود می‌تند، راه بیرون آمدنش دورتر شود تا آنکه از غصه بمیرد (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۲۰۲)).

بر این اساس، به باور این شهید بزرگوار، پالایش درونی، امری کاملاً ضروری است؛ زیرا تا انسان خود را از بند اسارت این تعلقات دست‌وپاگیر و ذلت‌بار، تخلیه نکند از مرتبه حیوانی بالاتر نیامده و به حقیقت زندگی متعالی انسانی دست نخواهد یافت. به قول شهید محمدعلی معصومیان «آنهايي که مرگ را فراموش کرده‌اند و به دنیا و تعلقات دنیایی چسبیده‌اند و چون عبوزه‌ای در کنج خانه خزیده‌اند، چه می‌دانند عشق و عروج روح یعنی چه؟!» (معصومیان، ۱۳۸۰، ص ۵۸).

در دنیا آدم‌هایی هستند که به ظاهر زنده‌اند، نفس می‌کشند، راه می‌روند، حرف می‌زنند، زندگی می‌کنند، اما در حقیقت اسیر دنیا بوده... از خود اراده و اختیاری ندارند. آلت بلا اراده عوامل طبیعتند... برای آنکه زندگی کنند آنچنان به ذلت و اسارت تن در می‌دهند و در قفس احتیاجات کثیف مادی

اسیر می‌شوند و قیود و حدود مادی، مثل تار عنکبوت آنچنان آنها را اسیر و برده می‌سازد که در حقیقت، مرده‌اند و زندگی آنها معادل مرگ و نیستی است. و اکثریت بشریت از میلیون‌ها و میلیارد‌ها مردمی که همه‌روزه به دنیا قدم می‌گذارند و زندگی می‌کنند و می‌روند از همین قماشند... همیشه تسلیم قیود ذلت‌بار و شرایط ننگینی هستند که زندگی بر آنها تحمیل می‌کند. آنها شرف و حیثیت خود را می‌دهند، شخصیت و ارزش انسانی خود را فدا می‌کنند، روح خود را از دست می‌دهند، حیات حقیقی خود را نابود می‌کنند تا زندگی مادی را تأمین نمایند. مانند کرمی که در لجن می‌لورد و خویش است که بوی تعفن ننگ و ذلت و پستی را استشمام می‌کند. و با ننگ و ذلت، نفس می‌کشد... انسانی می‌تواند زندگی حقیقی داشته باشد که اسیر و برده زندگی نگردد. هیچ چیز حتی خود زندگی، او را به قید و بند اسارت و ذلت نکشاند (چمران، ۱۳۹۱، ص ۴۵-۴۶).

شهید مهدی جعفریان خلیل‌آباد نیز در این نگاه، کاملاً موافق با شهید چمران بوده و به دنبال تخلیه و رهایی از دنیا و همهٔ تعلقات آن است. او خدا را شاهد می‌گیرد که شهدای دفاع مقدس، دنیا را به دنیاپرستان واگذار کردند تا همچون کرم‌ها در مرداب متعفن دنیا بلولند و به زندگی پست و مادی‌شان دل خوش باشند. شهید جعفریان در ادامه، تخلیه از ما سوا را از خداوند مسئلت داشته و می‌نویسد: «خداوندا! می‌دانی که با دلی پر درد به طرف تو می‌آییم و دنیا برای ما به زندان تبدیل شده است، هر چه زودتر ما را از این زندان هولناک، رهایی عنایت فرما» (مؤسسهٔ فرهنگی هنری قدر ولایت، ۱۳۹۰، ص ۷۷). شهید آوینی نیز تمامی کسانی را که در گرداب عادات پوچ و روزمرگی‌های بی‌حاصل، حیران مانده‌اند مردگان قبرستان نشین معرفی کرده و تأکید می‌کند که پر کشیدن به آسمان معنویت و قرب الهی جز با تخلیه وجود خود، از تعلقات پست مادی، ممکن نخواهد بود. او شهیدان را بهترین پیراستگان از آلودگی‌های تعلقات مادی می‌بیند و از این‌روست که برای دست یافتن به مقام تخلیه، از شهدا استمداد می‌گیرد (ذاکری شاندیز، ۱۳۹۲، ص ۵۳).

«رهایی از تعلق» کلیدواژه‌ای پرتکرار در کلمات به‌جامانده از شهدا برای اشاره به مقام تخلیه است. شهید آوینی، غایت عالم هستی و آفرینش همهٔ خلقت را سر برآوردن انسان‌هایی می‌داند که بر هر تعلقی فائق آمده باشند. نمایش خلقت جهان، پرورش انسان‌هایی است که در برابر شدائد، بر هرچه ترس و شک و تردید و تعلق است غلبه کنند و حسینی شوند (ذاکری شاندیز، ۱۳۹۲، ص ۵۳).

به باور این شهید سعید وجه مشترک شقایق و شهید در حریت و آزادگی آنها از هرچه رنگ تعلق است می‌باشد شقایق را وحشی می‌خوانند؛ چراکه آزاده است و رنگی از تعلق ندارد. در دشت‌های دور، لابه‌لای سنگ‌ها می‌رود و به آب باران قناعت می‌کند تا همیشه تشنه باشد و بسوزد. داغ دلش و گلبرگ‌های به خون آغشته‌اش، راستی که او را به شهید مانند می‌کنند، و عجا از این تمثیل که چه به جاست! (ذاکری شاندیز، ۱۳۹۲، ص ۵۴) شهید احدی نیز به زیبایی هرچه تمام‌تر توضیح می‌دهد که چگونه هر روز، عاشورا و هر زمین، کربلا است.

و چگونه تنها و تنها کسانی می‌توانند در این معرکه سرنوشت‌ساز با امام حسین علیه السلام باشند که از تعلق‌ها بریده باشند؛ زیرا در این معرکه، سخن از تقدیم کردن خون و جان به حضرت دوست است و این مهم برای کسانی که نتوانسته‌اند خود را از آلودگی‌ها تخلیه کنند امکان‌پذیر نخواهد بود (کمری، ۱۳۸۵، ص ۴۵).

شهید مردانی در دست‌نوشته‌های خود، سالک را ناچار از تخلیه می‌داند. او توضیح می‌دهد که آلودگی به آفات و رذائل، چه گرفتاری‌ها برای دل و معنویت و طهارت باطنی آن، به دنبال دارد. به باور این شهید بزرگوار، تا انسان، قلب خود را از امراض و رذائل، پاک نکند، بیمار دل است و چاره‌ای جز آن ندارد که در مقام تخلیه، وجود خود را از زنگارها و آلودگی‌ها و تیرگی‌ها بیالابد. دل وابسته به اغیار، بت‌خانه است و سالک حتماً باید بت‌ها را از کعبه دل بیرون ریخته و آنجا را برای تجلی حق متعال تطهیر کند.

گاهی دل، بت‌خانه می‌شود [گویا این شهید سعید، در این سخن خود، ناظر به سخن امام خمینی علیه السلام است؛ زیرا حضرت امام هم دل انسان غیر الهی را بت‌خانه و نفس او را مادر بت‌ها می‌داند (ر.ک. موسوی خمینی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۲۰-۱۲۲؛ همچنین، ر.ک. مولوی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷)]. و تو می‌پنداری که خدای، در خانه دلت جا گرفته است. گاهی دل، زنگار می‌گیرد و دیگر جلوه الهی در آن نمی‌بینی و نور معرفت و یقین در آن نمی‌تابد. گاهی دل، بیمار است و حتی لذیذترین معارف وحی و گران‌بهارترین ارزش‌های معنوی نیز به مزاج آن نمی‌سازد. گاهی دل تاریک است و هیچ زاویه‌ای از آن، از نور حقیقت روشن نیست. باید به باطن رسید و مداوایش کرد و دل را صفا و صیقل داد و بت‌ها را از کعبه دل بیرون ریخت و آنجا را تطهیر کرد.

ای آنکه خانه خود را شست‌وشو داده و لباس چرکینت را می‌شویی، چهره دل را نیز با صیقل توبه و آب پشیمانی از آلودگی‌های گناه و نفس‌پرستی و خودخواهی و غفلت و غرور، بشوی.

چهره دل، به تطهیر و پاک‌سازی سزاوارتر است؛ چراکه خداوند بیش از برون به درون و بیش از قال به حال می‌نگرد (موظف رستمی، ۱۳۸۵، ص ۵۳).

در عبارت فوق، آنجا که این شهید سعید می‌نویسد: «ای آنکه خانه خود را شست‌وشو داده و لباس چرکینت را می‌شویی، چهره دل را نیز با صیقل توبه و آب پشیمانی از آلودگی‌های گناه و نفس‌پرستی و خودخواهی و غفلت و غرور، بشوی»، شباهت بسیار نزدیکی دارد با برخی تمثیلات که عارفان در طول تاریخ برای تبیین مقام تخلیه بیان داشته‌اند. برای نمونه، جنید بغدادی در قالب مثال، توضیح داده است که کسی که تازه از خواب غفلت بیدار شده و سودای وصول به درگاه پروردگار عالم را در سر می‌پروراند، مانند کسی است که از چاه فضولات بیرون جسته و درحالی‌که سر تا پایش آلوده به انواع نجاسات و کثافات است، به نزد عطر فروش رفته و از او بخواهد که او را معطر و خوش‌بو سازد. طبیعی است که عطار چنین شخصی را قبل استفاده از عطر توصیه به

تطهیر و پاک کردن خود از آلودگی‌هایش می‌کند. سالک نیز قبل از هر چیز باید در مقام تخلیه به تطهیر خود از هر نوع پلیدی بپردازد. (جنید بغدادی، ۱۴۲۵ق، ص ۶۱). شهید مردانی، در جایی دیگر نیز به این تمثیل اشاره دارد. او ضمن آنکه تخلیه از آلودگی‌ها را نوعی هماهنگی با آهنگ هستی و ناقوس آفرینش می‌بیند، بر سالک لازم می‌داند که «دست جان را از آرایش دنیازدگی بشوید و روی دل را از چرکاب تعلقات پاک کند و به این ترتیب، پای رفتن را از بند وابستگی رها کند» (موظف رستمی، ۱۳۸۵، ص، ۵۶).

۱-۲-۲. مراتب نهایی مقام تخلیه در سبک زندگی و روش سلوکی شهدا

چنان‌که گذشت، به باور عارفان، مرتبه نهایی تخلیه، رهایی سالک از ما سوی الله است. شهدای راه‌یافته به اوج عرفان و سلوک نیز نگاه به این قله رفیع داشته‌اند. برای نمونه، شهید بلورچی در نگاه بلند خود، اوج مقام تخلیه، یعنی رهایی از ما سوی الله را در نظر می‌گیرد. وی وابستگی انسان به هر کدام از تعلقات مادی را در هر سطحی که باشد مزاحم مسیر تکامل معنوی دانسته و تخلیه و تجرید از این ناخالصی‌ها را شرط رسیدن عبد به مقام خلوص و پاکی می‌داند. در نگاه عرفانی این شهید بزرگوار علت عمده فاصله افتادن میان عبد و حق متعال، همین وابستگی‌ها و تعلقات قلبی او به ما سوی الله است. مجرد شدن، بریدن از غیر و رها کردن هر چه جز خدا، راه رسیدن به کمال انقطاع الی الله است و کسی که به این مرتبه برسد حق مقام عرفانی تخلیه را به طور کامل ادا کرده است.

عزت آدمی به این است که تا آنجا که می‌تواند از تعلقات به مادیات در زندگی‌اش بکاهد... ابتدا باید مجرد شد، آنگاه می‌توان عبدی خالص گشت. باید دیده دنیا بین را عادت دهیم که دیگر دنیا نبیند. سپس آن را این‌گونه خو دهیم که خدا را ببیند. چه می‌گوییم؟! اصلاً اگر دیده، دنیا را ندید خود خدا را می‌بیند؛ دیگر نیازی به تربیت نمی‌باشد. نفس آدمی اصولاً با خدانشناسی سنخیت دارد. مگر نه آنکه فرمود: «و نفخت فیه من روحی». روح آدمی با روح خدایی سازش دارد. حال چگونه می‌شود تا این حد میان بندگان و خدا با اینکه به این میزان شدید سنخیت وجود دارد فاصله افتد؟! علت عمده‌اش از تعلقات است. تا قلب از وابستگی به ما سوی الله آزاد نشود، هرگز خدای در آن جای نمی‌گیرد. قلب یا جایگاه غیر است یا جایگاه خدا. اگر مملو از محبت غیر مولا باشد، دیگر جایی برای محبت عزیز کریم یافت نمی‌شود. بیاییم غیر خدا را رها سازیم و خود را بنده مولای خودمان کنیم... باشد که در این مسیر، کمال انقطاع برایمان حاصل شود انشاءالله تعالی... با ایمان به پیروزی رزمندگان اسلام، التماس دعا. الحقیق علی بلورچی، ۲۹ محرم الحرام ۱۴۰۷-۱۳۶۵ (اکبری مزدآبادی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۱ و ۱۸۲).

۲-۲. تحلیل و آراستگی به فضائل در سبک زندگی و روش سلوکی شهدا

شهدای دفاع مقدس به خوبی از نقش کلیدی تحلیل در مسیر سلوک الی الله، آگاه بودند. آنها بر این مسئله تأکید دارند که این فضیلت‌ها و و خلق و خوی‌های نیکو است که نفس سالک را زیبایی بخشیده و به سوی شکوفایی و نورانیت هرچه بیشتر سوق می‌دهد.

شهید اسکندری با نظر به کتاب اخلاقی *معراج السعاده* به این قاعده مهم اشاره دارد که در مسیر تحلیه و آراستن نفس به اخلاق جمیله، انسان باید به تعدیل قوای وجودی خود بپردازد؛ چراکه همه رذیلت‌ها و زشتی‌ها از افراط و یا تفریط در قوای انسانی برمی‌خیزد (اسکندری، ۱۳۹۲، ص ۲۰۴).

شهید بلورچی نیز احادیث و دستورات فراوانی که از امامان معصوم علیهم‌السلام در باب دعوت به محاسن اخلاقی وارد شده است را تأکید بر اهمیت ویژه تحلیه دانسته و در ادامه توضیح می‌دهد که زیباسازی درونی یا همان تحلیه، وظیفه‌ای است که در قالب تهذیب نفس بر عهده سالکان است. هر کسی در این دنیا با اعمال و کردار خود، مشغول ساختن و شکل دادن به نفس خود است. غالب مردم چون دچار غفلتند متوجه نیستند که با کارهای نامناسب خود، چه صورت زشت و دیوگونه‌ای به واقعیت نفس خود می‌دهند. اما سالکی که قدم در مقام تحلیه گذاشته است تلاش می‌کند تا نفس در حال شکل‌گیری خود را به زیباترین محاسن عرفانی بیاراید.

آنچه که بسیار زیاد در احادیث و دستورات ائمه اطهار علیهم‌السلام به آن امر شده است داشتن و کسب کردن حُسن خُلق است... تکیه عظیمی به ساختن صورتی زیبا برای نفس شده است که همان تهذیب نفس است. نفس آدمی در ابتدای خلقت هم استعداد شر دارد و هم استعداد خیر؛ اما عموماً جنبه شر آن را رونق می‌بخشند، لذا نفس، هیبتی زشت و ناپسند پیدا می‌کند. پس بر ما است که این صورت زشت و دیوگونه را به صورت زیبا و پاک مبدل گردانیم... لذا در حدیث است که از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پرسیدند: بهترین چیزی که به بنده داده شده است چیست؟ فرمودند: حُسن خُلق. آری، آنچه موجب سعادت دنیا و آخرت می‌گردد خُلقی حَسَن است. باید نفس را آماده و مهیا ساخت. باید تهذیب نفس را انجام داد... باید هر چه سریع‌تر به جایی رسید که نفس بتواند صورتی زیبا کسب کند؛ چراکه عمر قلیل است و فرصت کم و اندک (اکبری مزداآبادی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۹ و ۱۹۰).

سالک در مسیر تخلیه از رذیلت‌ها و تحلیه به فضیلت‌ها نباید از نقش کلیدی دعا و تضرع به درگاه الهی غافل بماند. شهید علی خلیل مقدم به خوبی از این نکته آگاه است. او بخشی از مناجات سحرگاه خود با پروردگارش را به قلم آورده است. در این مناجات، شکایت از گرفتاری در رذیلت‌ها (تخلیه) و آرزوی دستیابی به فضیلت‌ها (تحلیه) موج می‌زند. شهید خلیل مقدم در دل شب، ملتزمانه از خدای خود می‌خواهد که او را در مقام تخلیه یاری رساند تا از زشتی‌ها رهایی یابد و دست او را در مقام تحلیه بگیرد تا به یاری خداوند، خود را به زیبایی‌های عقل، انسانیت، حریت، آزادگی، اراده، تفکر، علم، عبودیت حقیقی، پیروی کامل از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام، بصیرت، پرهیزگاری، شرکت در جهاد اکبر، منتظر مهدی عجل‌الله‌تعالی‌وآله‌وسلم بودن، امر به معروف و نهی از منکر، محبت و بغض در راه خدا و برای خدا، مردانگی، ایثار، استقامت، صبر بر مصیبت‌ها، یاری رساندن به مستمندان، تواضع، کظم غیظ و... بیاراید.

خداوندا! بار الها! کمک کن تا خود را دریابیم. کمک کن تا از این غرق در هوا و هوس‌ها برهیم.
 ... خدایا! تا کی من و من و من کردن؟!
 خدایا تا کی من بودن؟! تا کی اسیر من بودن؟! تا کی؟ آخر تا کی؟!
 ... خدایا! تا کی این غل و زنجیرها به دست و پای و برگردن‌ها آویختن؟!
 ... خدایا! تو خود به ما دیده‌ای بینا عطا فرما تا با آن حقایق زندگی را آن‌گونه که هست ببینیم و درک کنیم. به ما قدرتی عطا فرما که تشخیص حق را از باطل دریابیم.
 خدایا! حال که جوانیم به ما قدرت تصمیم‌گیری صحیح را عطا فرما و ما را در جوانی که شاید عمر ما ان‌شاءالله در آن ختم بشود پرهیزگار گردان. ما پرهیزگاری را در جوانی آرزومندیم.
 خدایا! به ما شرکت در جهاد اکبر و منتظر مهدی بودن را، در راه حق بودن را، امر به معروف و نهی از منکر را، زکات دادن را، خمس پرداختن را، دوست داشتن برای خدا و دشمن داشتن برای خدا را، صدقه دادن را، روزه گرفتن را که از فردا شب شروع می‌شود، ترک گناه کردن را، ترک مکروهات را، انجام واجبات و انجام مستحبات را، مردانگی را، ایثار را، استقامت را، صبوری را در مقابل مصیبت‌ها، یاری رساندن به مستمندان را، به‌دور ریختن خودخواهی‌ها را، خشم خود فروخوردن را، از مال خود گذشتن را، از جان خود گذشتن را، از پدر و مادر و برادر و خواهر و خویشان و اهل‌بیت خود گسستن و به خدا پیوستن را، همه و همه را... همه و همه! این چیزها را در جوانی می‌خواهیم. و آرزومندیم که در جوانی به آنها دست یابیم ان‌شاءالله.
 ساعت ۲: ۱۲ دقیقه بامداد یکشنبه ۲۷ فروردین ۱۳۶۷. (فتحی لوشانی و علمدار حسین، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷-۱۲۹).

۱-۲-۲. مراتب نهایی مقام تخلیه در سبک زندگی و روش سلوکی شهدا

شهدای دفاع مقدس در مراتب ابتدایی تخلیه متوقف نشده و بلکه به دنبال تخلق به اخلاق الهی و مظهریت برای اسماء حسناى خداوند به‌عنوان بالاترین سطح از مقام تخلیه بودند. برای مثال، شهید بلورچی، نفس و واقعیت درونی انسان را امانتی الهی می‌نامد که از سوی پروردگار به انسان عنایت شده و از او خواسته شده قدم در وادی تخلیه نهاده و در مراتب نهایی، تا به حد زیبایی جمال و جلوه خداوندی، آن را بیاراید. به باور این شهید سعید، غایت نهایی آفرینش انسان، مظهریت اسمای الهی و آینه تمام‌نمای خداوندی شدن است. و راه آن هم جز تخلیه در بالاترین سطح آن نیست، چنان‌که عارفان در مقام آراستگی به تخلیه، این دستورالعمل نورانی را از پیامبر اکرم ﷺ با گوش دل دریافت داشته‌اند که: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ».

البته عمل به این دستورالعمل شریف، کار هر کسی نیست. سالکی می‌تواند در این وادی‌ها قدم بگذارد که کمر همت را با جدیت تمام در این مسیر بسته باشد. چنان‌که شهید بلورچی اشاره می‌کند، حال و هوای عرفانی محیط جبهه و نورانیت و شور حسینی و عشق به پروردگار که در جوانان و رزمندگان مخلص آن دیار موج می‌زند،

فضایی بسیار مساعد را فراهم آورد تا سالکان کوی دوست بتوانند در آن به بهترین وجه، در وادی تحلیه به اوج برسند. از این روست که این شهید بزرگوار می‌نویسد: «گویی اصلاً اسلام در جبهه، تجسم می‌یابد».

نفس آدمی آن قدر لطیف و ظریف و زیبا خلق شده است که قابلیت شکل‌گیری به هر صورتی را دارد از اسفل السافلین گرفته تا به اعلیٰ علیین. این شکل‌گیری در میدان بس بزرگی به نام دنیا صورت می‌گیرد... و هر کسی زیباتر این امانت الهی را - که نفس نامیده‌اند - طراحی نماید در محشر کبرا باری سبک‌تر خواهد داشت.

حد زیبایی نفس، جمال و جلوه خداوندی است که عقول از معرفت آن عاجز است. بنابراین غایت انسان، تخلق به اخلاق الهی و خداگونگی است که با طاعات حاصل می‌گردد. در جبهه، طاعات کثیر است و حال و هوایی دیگر موجود. جوانان نورانی فراوان، و شور حسینی بسیار، برکات خداوندی کثیر و عشق به او به حد وفور... گویی اصلاً اسلام در جبهه، تجسم می‌یابد؛ زیرا روح و جان اعمال بروز می‌کند. اسلام نیست، چیزی، مگر توجه به بواطن مسائل. بنده گناهکار خدا، علی بلورچی. ۲۰ فروردین ۶۲ (اکبری مزدآبادی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۱-۲۰۳).

این نکته که شهید بلورچی، غایت کمال انسانی را به «تخلق به اخلاق الهی و خداگونگی» او گره می‌زند ریشه در آموزه‌های بلند عرفانی دارد. امام خمینی علیه السلام فصل سی و هشتم از کتاب شریف شرح چهل حدیث خود، را به تبیین حدیثی در این باره اختصاص داده‌اند (ر.ک. موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۶۳۱). نگارنده نیز پیرامون نگاه حضرت امام به این مسئله، مقاله‌ای دارد (ر.ک. میری، ۱۳۹۲، ص ۱۱۱-۱۳۰). همچنین برای تحقیق بیشتر ر.ک. میری، ۱۳۹۰، ص ۹۵-۱۱۸). شهید بلورچی در جایی دیگر، درباره خداگونگی انسان کامل می‌نویسد: «انسان موجودی است بس بزرگ که نهایت ندارد. و خداوند انسان را در بهترین شرایط خلق کرده است. و هدفش این بوده است که او خلیفه الله گردد؛ یعنی عین خداوند شود و فقط فرقی با خداوند جلال این است که خداوند صفاتش را از خودش دارد، ولی انسان کامل، صفاتش را از او دارد... برای آنکه آدمی به مقام خدایی برسد باید به دستورالعمل‌های خداوند در قرآن توجه کند» (اکبری مزدآبادی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۳). شهید حسین پارسا نیز در برخی دست‌نوشته‌های خود سخن از فنا در ذات خدا و خداگونه شدن دارد. (ر.ک. احمدپور ترکمانی، ۱۳۸۴، ص ۹۲ و ۹۳).

به هر روی، چنان که گذشت، خداگونه شدن سالک و تخلق او به اخلاق الهی، در بالاترین مرتبه مقام تحلیه رخ می‌دهد. هر چند «خداگونگی» انسان کامل و مظهریت تامه او برای اسماء الهی، مسئله‌ای بسیار دقیق و مهم در عرفان اسلامی است که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست، اما با توجه به مستندات پیش‌گفته، روشن می‌شود که شهدای دفاع مقدس، اوج مقام تحلیه را نیز در نظر داشته و همت والای آنها به این قله کمال، تعلق گرفته بود

نتیجه‌گیری

این پژوهش با رویکردی تطبیقی، به واکاوی تجلی دو مفهوم محوری سلوک عرفانی، یعنی «تخلیه» و «تحلیه»، در سیره معنوی شهدای دفاع مقدس پرداخت. یافته‌های تحقیق مؤید آن است که جبهه‌های دفاع مقدس، بستری کم‌نظیر برای تحقق عینی و کاربردی مراحل سلوکی - عرفانی فراهم آورده بود.

تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که شهدا، به‌ویژه نمونه‌های اعلا‌ی آنان، با پیراستن خود از تعلقات دنیوی (تخلیه) و آراستن وجود خویش به فضائل الهی (تحلیه)، مسیری را پیمودند که از یک سو با چارچوب‌های کلاسیک عرفان ناب اسلامی کاملاً منطبق است و از سوی دیگر، نسخه‌ای عمل‌محور و معاصر از آن را ارائه می‌دهد. این همان نقطه‌ای است که تأکیدات امام خمینی علیه السلام و مقام معظم رهبری بر فتح قله‌های عرفان توسط شهدا را تبیین می‌کند.

بر این اساس، بازخوانی سیره عرفانی - معنوی شهدا تنها یک اقدام تاریخی نیست، بلکه یک ضرورت عرفانی - تربیتی برای جهان امروز است. الگوی سلوکی ایشان، به دلیل برخورداری از ویژگی‌های منحصر به فرد «تطابق با موازین شریعت»، «عینیت‌یافتگی در عصر حاضر» و «قابلیت الگوبرداری برای عموم»، می‌تواند به‌عنوان مطمئن‌ترین نقشه راه برای طرح‌ریزی سبک زندگی اسلامی معنوی در نسل معاصر مورد بهره‌برداری قرار گیرد. در خاتمه، بار دیگر متذکر می‌شود که این پژوهش مدعی تعمیم یکسان مراتب عرفانی به تمامی شهدا نیست، بلکه با تمرکز بر نمونه‌های برجسته، در پی نشان دادن این واقعیت است که دفاع مقدس، استعداد پرورش کامل‌ترین عارفان را در اوج خود داشت؛ الگوهایی که سلوک آنان، پیوند زنده‌ای بین نظر و عمل در عرفان اسلامی برقرار ساخته است.

منابع

- احمدپور ترکمانی، علی (۱۳۸۴). *الهی نامه شهید*. تبریز: سازمان بنیاد شهید استان آذربایجان شرقی.
- اکبری مزدآبادی، علی (۱۳۹۲). *مجموعه یادداشت‌ها و دست‌نوشته‌های شهید مهران (علی) بلورچی*. تهران: یا زهرا.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۷). *مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری*. چ دوم. تهران: توس.
- اسکندری، محسن (۱۳۹۲). *حدیث درد*. اهواز: حسینیه شهدای اسکندری.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*. چ سوم. تهران: طهوری.
- بیانات رهبر معظم انقلاب. Khamenei.ir.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۲). *نفحة الروح و تحفة الفتوح*. تهران: مولی.
- جنید بغدادی، ابوالقاسم بن محمد (۱۴۲۵ق). *رسایل الجنید (کتاب القصد إلى الله)*. دمشق: دار اقرأ للطباعة و النشر و التوزیع.
- چمران، مهدی (۱۳۹۱). *رقصی چنین میانه میمانم آرزوست*. چ دوازدهم. تهران: بنیاد شهید چمران.
- خرگوشی، عبدالملک بن محمد (۱۴۲۷ق). *تهذیب الاسرار فی اصول التصوف*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ذاکری شان‌دیز، سیدمجتبی (۱۳۹۲). *عرفان ولایی*. تهران: فرهنگ سبز.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴م). *اللمع فی التصوف*. لیدن: مطبعة بریل.
- سکندری، احمد بن عطاء الله (۱۴۲۶ق). *تاج العروس الحاوی لتهذیب النفوس*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- سلمی، ابو عبد الرحمن (۱۴۲۴ق). *طبقات الصوفیه*. چ دوم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیها*. قم: البلاغة.
- غزالی، ابوحامد (بی تا). *احیاء علوم الدین*. بیروت: دار الکتب العربی.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۱۶ق). *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*. بیروت: دار الفکر.
- فتحی لوشانی، کامبیز و علمدار حسین، علی (۱۳۸۷). *زندگینامه و آثار شهید علی خلیلی مقدم و شهید بهروز خلیلی مقدم*. قزوین: سایه گستر.
- فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*. تهران: مولی.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۳۸۹ق). *اربع رسائل فی التصوف*. بغداد: مطبعة المجمع علمی العراقی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق). *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*. قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- کشایی آرانی، حسن (۱۳۹۰). *پیام لاله‌ها*. آران و بیدگل: سنا.
- کمری، علیرضا (۱۳۸۵). *حرمان هور (دست‌نوشته‌های شهید احمد رضا احدی)*. چ پنجم. تهران: سوره مهر.
- کبری، نجم‌الدین (۱۴۲۶ق). *فوائذ الجمال و فوائذ الجلال*. چ دوم. مصر: دار السعاد الصباح.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹). *اصول الکافی*. ترجمه سیدجواد مصطفوی. تهران: کتاب‌فروشی علمیه اسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. چ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- معصومیان، محمدعلی (۱۳۸۰). *یادداشت‌های ارونند*. تهران: دفتر ادبیات و هنر مقاومت.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۸ الف). تفسیر سوره حمد. چ یازدهم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۸ ب). شرح چهل حدیث (اربعین حدیث). چ چهارم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

موظف رستمی، محمدعلی (۱۳۸۵). این گروه آسمانی. کرج: پرهیب.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵). مثنوی معنوی. چ سوم. تهران: پژوهش.

مؤسسه فرهنگی هنری قدر ولایت (۱۳۹۰). یا به پای شهدا «بر آستان حضرت حق». تهران: مؤسسه فرهنگی هنری قدر ولایت

میری، محمد (۱۳۹۰). قاعده آفرینش انسان بر صورت الهی در مکتب ابن عربی. حکمت عرفانی. ۱ (۲)، ۱۱۸-۹۵.

میری، محمد (۱۳۹۲). تفسیر عرفانی حدیث آفرینش انسان بر صورت الهی در اندیشه امام خمینی علیه السلام. پژوهشنامه متین. ۶ (۱۵)،

۱۱۱-۱۳۰.

نراقی، محمدمهدی (بی تا). جامع السعادات. چ چهارم. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

نراقی، ملااحمد (۱۳۷۷). معراج السعاده. چ پنجم. قم: هجرت.

هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۷۵). کشف المحجوب. چ چهارم. تهران: طهوری.

An Inquiry into the Characteristics of True Guides as a Solution for Confronting the Social Deviation of "Sacred Ignorance" in the Thought of Şadr al-Muta'allihīn (A Case Study of the Treatises *Three Principles* and *The Smashing of the Idols of Ignorance*)

Zahra Abyar  / Assistant Professor, Department of Islamic Teachings Education, Farhangian University, Tehran, Iran

Abyar.z@cfu.ac.ir

Received: 2025/05/31 - Accepted: 2025/07/29

Abstract

In his two books, *The Smashing of the Idols of Ignorance* and the treatise *Three Principles*, Şadr al-Muta'allihīn addressed the social crisis of "Sacred Ignorance" that had taken shape in his society and sought to bring about a social revolution and transformation by shattering the idols of ignorance. In this social transformation, for society to be placed on the path of social justice and to achieve the virtuous society, it is essential that the primary mission of philosophy and wisdom—the establishment of justice and the negation of oppression and tyranny—be carried out. This requires the recognition of true guides (the mystic and the sage) in society. In the absence of such guides, numerous power groups in the guise of Sufis and mystics have led to the prevalence of religious literalism and the undermining of religion. Given the importance of this issue, this article employs qualitative thematic analysis to investigate this matter in the two treatises of Şadr al-Muta'allihīn. The analysis of basic and organizing themes reveals eight overarching themes—knowledge-oriented, refined, mindful of God, concealed, death-contemplative, practicing disassociation and allegiance, striving guide, and effusive—as characteristics of true guides in a crisis-ridden society. Considering that the crisis of ignorance will lead to great tribulations in Islamic society, Şadr al-Muta'allihīn presents the characteristics of true guides as a solution for confronting this literalist interpretation of religion.

Keywords: Şadr al-Muta'allihīn (Mullā Şadrā), Treatise of Three Principles, Treatise on the Smashing of the Idols of Ignorance, ignorance, mystics

واکاوی مختصات راهبران راستین به مثابه راه‌حلی در مواجهه با انحراف اجتماعی جاهلیت مقدس در اندیشه صدر المتألهین (مورد مطالعه رساله سه اصل و کسر اصنام الجاهلیه)

Abyar.z@cfu.ac.ir

زهرا آبیاری /  استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۷

چکیده

صدر المتألهین در دو کتاب «کسر اصنام الجاهلیه» و «رساله سه اصل» به بحران اجتماعی جاهلیت مقدس شکل گرفته در جامعه خود پرداخته و در پی انکسار بت‌های جاهلیت، انقلاب و تحول اجتماعی را ایجاد کرده است. در این تحول اجتماعی جهت قرار گرفتن جامعه در مسیر عدالت اجتماعی و دستیابی به جامعه فاضله، بایسته است رسالت اصلی فلسفه و حکمت که برقراری عدالت و نفی ظلم و جور است اجرا شود. این امر نیازمند شناخت راهبران راستین (عارف و حکیم) در جامعه است که در پی فقدان این راهبران، گروه‌های متعدد قدرت در کسوت صوفی و عارف منجر به شیوع ظاهرگرایی در دین و هدم دین شده‌اند. نظر به اهمیت این مسئله در این مقاله با روش کیفی تحلیل مضمون این مهم، در دو رساله صدر المتألهین واکاوی شد. تجزیه و تحلیل مضامین پایه و سازمان‌دهنده، هشت مضمون فراگیر معرفت‌گرا، مهذب، ذاکر، مستور، مرگ‌اندیش، تبری و تولی، مجاهد هدایت‌گر و فیض بخش را به‌عنوان خصایص راهبران راستین در جامعه بحران‌زده نشان می‌دهد. نظر به اینکه بحران جاهلیت فتنه‌های عظیمی را در جامعه اسلامی در پی خواهد داشت، صدر المتألهین ارائه مختصات راهبران واقعی را به‌عنوان راه‌حل جهت مواجهه با این تفسیر ظاهرگرایانه از دین می‌داند.

کلیدواژه‌ها: صدر المتألهین، رساله سه اصل، رساله کسر اصنام الجاهلیه، جاهلیت، عرفا.

مقدمه

جهالت از نظر صدرالمتألهین یکی از معضلات عصر اوست که از حالت فردی به پدیده جمعی تبدیل شده و با پوشش تقدس، مبارزه و مقابله با آن را با دشواری روبه‌رو نموده (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۳۲) و این وضعیت به یک بحران تبدیل شده است. صدرا معتقد است که وجود بت‌ها، پشتوانه این جهالت اجتماعی مقدس است. منظور از بت نیز اعم از شیء، شخص یا رویه فکری است که در ذهن و دل‌ها رسوب کرده و هرگونه انکار یا تغییر آن، با مقاومت و سختی همراه است (امامی‌جمعه، ۱۴۰۳، ص ۳۴۳). جهالتی که ملاصدرا وظیفه خود را مقابله با آن می‌داندست، ضمن دو ویژگی بالا (پشتوانه بت‌ها و مقدس بودن) با شکل‌گیری گروه‌های قدرت جدیدی که در کسوت حکما، عرفا و فقها نمود یافته، همراه است. به تعبیری دیگر، ریشه اصلی بحران اجتماعی جهالت، در شکل‌گیری گروه‌هایی در کسوت متصوفه، عرفا، حکما، فقها و علماست (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۵۱)، تا بدانجا که آنان با دستگاه حکومتی جائر همکاری می‌کنند و فتاوی‌ای ظالمانه صادر می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۵۴). به همین علت صدرالمتألهین رسالت صوفی، عارف، فقیه و حکیم راستین را مبارزه با ظلم‌ها، برقراری عدالت و توجه به مردم می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۶۴). در چنین شرایطی ملاصدرا به‌عنوان فیلسوف اجتماعی، رسالت خود را مقابله با این بحران دانسته و دو اثر *کسر اصنام الجاهلیه* و *رساله سه اصل* را در همین راستا نگاشته است.

رساله سه اصل یک نوشتار معرفه‌النفسی است که در سه اصل نگاشته شده و هر سه اصل آن در مورد شناختن نفس و حقیقت خویشتن انسان است. اصل اول بیانگر پیامدهای نداشتن معرفت نفس، اصل دوم بیانگر نحوه وجود آدمی و اصل سوم عهده‌دار بیان نقش عقل و غلبه آن بر خیال و وهم در خودشناسی است. آنچه این رساله را در میان کتاب‌ها و رساله‌های اخلاقی و معرفه‌النفسی برجسته می‌کند و متأسفانه کمتر بدان توجه شده، این است که این رساله یک رساله تمام‌عیار در فلسفه اجتماعی حکمت متعالیه است (امامی‌جمعه، ۱۴۰۳، ص ۳۰۸). ایشان بعد از نقل سه اصل، به بیان پیامدهای این سه اصل در خطاب با جاهلان و عالم‌نمایان می‌پردازد *کسر اصنام الجاهلیه* نیز یکی از شاهکارهای صدرالمتألهین در فلسفه اجتماعی حکمت متعالیه است. جاهلیتی که ملاصدرا در این کتاب هدف گرفته، «ناظر به یک بحران اجتماعی - تاریخی است که جامعه آن زمان ملاصدرا در آن فرو رفته است» (امامی‌جمعه، ۱۴۰۳، ص ۳۱۱). از نظر صدرالمتألهین این بحران نیازمند «انکسار» است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۳۲). کسر، ناظر به عمل در جهت تغییر و ایجاد یک چرخش در رویکرد و عملکرد اجتماعی است. البته کسر معطوف و مسبوق به یک تغییر روشنگرایانه است؛ زیرا باید جهالت آنچه معرفت‌پنداشته شود و صورت بت به خود گرفته با لعاب مقدس بودن، برملا شود (امامی‌جمعه، ۱۴۰۳، ص ۳۴۴). همچنین

«کسر» ناظر به راه حل ملاصدرا برای برون رفت از این معضل فراگیر و عمیق اجتماعی نزدیک به انقلاب است؛ به تعبیری دیگر صدرا در این کتاب کاملاً در چهره یک انقلابی ظاهر شده است و ضمن نقادی و ریشه‌یابی وضعیت اجتماعی سیاسی و فرهنگی جامعه ایران در زمان خود، قائل به حاکمیت یک جاهلیتی شده که این جاهلیت هم همچون جاهلیت اولیه قبل از اسلام، قائم به بت‌هایی است، اما این بت‌ها سنگی و چوبی نیستند و اصلاً شیء نیستند، بلکه اشخاص هستند و در حقیقت بت‌های اجتماعی و فرهنگی هستند که باید شکسته شوند تا جامعه از اینجا محیط خارج شود (امامی جمعه، ۱۳۹۵، ص ۱۶۷). واژه «اصنام» نیز ناظر به یک ریشه‌یابی و کالبدشکافی است که ملاصدرا در مورد بحران زمانه خود به عمل آورده است. وی در این رساله بدون پرده و هیچ نوع محافظه‌کاری نقد این وضعیت اجتماعی و سیاسی را پرداخته است.

برخی معتقدند آنچه صدرالمتألهین در این دو کتاب در نقد صوفی‌نمایان و متشبهین به تصوف بدان پرداخته، امر تازه‌ای نیست و به نوعی می‌توان گفت در طول تاریخ قبل از ایشان نیز بزرگان صوفیه این ضرورت را درک کرده بودند (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۸؛ ج ۳، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ غزالی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۴۱-۴۴۲؛ خرقانی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۷)؛ اما آنچه در زمان صدرالمتألهین بدیع و مهم بود آنکه چون تصوف ماهیت شیعی یافته بود با حکمت جمع شده و تصوف و فقه در این دوره، نزد جاهلان حکیم‌نما و دانشمندانما (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۳۷ و ۷۶؛ ۱۳۷۱، ص ۴۲ و ۲۵) به وسیله‌ای در دست حکومت جائر تبدیل شده بود و پیامدهای خاصی را بر جای گذاشته بود که بعدها در تاریخ تفکر اسلامی در ایران، تأثیر جدی نهاد (پازوکی، ۱۳۸۳، ص ۴۳).

صدرالمتألهین در رساله *سه اصل* تک‌تک افراد جامعه را خطاب قرار می‌دهد که ویژگی عارف و حکیم راستین را بشناسند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۱۶۱) و بفهمند چه کسی در جایگاه واقعی راهبری و هدایت قرار گرفته است، بدین علت که راهبران راستین با وجود خصایصی که در این دو کتاب بیان شده، می‌توانند به‌عنوان حکیمی خیرخواه و حامی مردم، به مقابله با زورگویان پرداخته تا زمینه تحقق عدالت در جامعه فراهم شود و جامعه در مسیر سیر الی الله قرار گیرد؛ زیرا حکمت متعالیه با هدف اصلاح و تکمیل عقل عملی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰) تنها در بستر زیست اجتماعی قابل تحقق است. از این‌رو شناسایی انسان‌هایی که در بستر جامعه به اجرای عدالت و در نهایت سیر حرکت تکاملی انسان مدد رسانند ضرورت دارد. نظر به اهمیت و ضرورت این امر، در این مقاله با روش کیفی تحلیل مضمون، دو رساله مذکور، واکاوی شد و مضامینی که بیانگر مختصات راهبران راستین است، به‌مثابه راه‌حلی در رفع بحران جاهلیت پرداخته شد.

هرچند مطالعه مستقلی که به نحو خاص به این دو اثر پرداخته باشد و خصایص راهبران راستین را به نحو موردی در این دو رساله واکاوی نموده باشد، یافت نشد، اما نزدیک‌ترین مطالعات به این مقاله عبارت است از:

آبیار و آبیار (۱۴۰۰) در مقاله «خوانش قرآنی ملاصدرا در پاسخ به انحرافات فکری و فرهنگی عارف‌نمایان عصر (با تأکید بر کتاب کسر اصنام الجاهلیه)» با روش توصیفی - تحلیلی معضلات زمانه، چون رد افکار و انحرافات فکری صوفیان در کتاب کسر اصنام الجاهلیه صوفیان را مورد توجه قرار داده است. امامی‌جمعه (۱۳۹۵) نیز در کتاب سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان از ابن‌سینا تا ملاصدرا بدین ضرورت پرداخته است.

ملکی و دیگران (۱۴۰۰) نیز در مقاله «بررسی تبعات اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی الهیات ظاهر‌گرایانه از منظر ملاصدرا» خصایصی همچون فراگیری جهل، تعصب، رباکاری، گسترش فساد و دنیاگرایی، پیدایش شبه‌علماء، از بین رفتن عدالت و گسترش ظلم را ویژگی عصر ملاصدرا دانسته و آن را در آثار وی بررسی نموده است. جدیدترین مطالعه در کتاب درآمدی بر فلسفه اجتماعی حکمت متعالیه (امامی‌جمعه، ۱۴۰۳) است که در یکی از فصول به‌صورت اجمال در بحث از جاهلیت در عصر صدرالمتألهین به دو کتاب پرداخته شده است؛ اما انجام یک کار به‌صورت تفکیکی و خاص در عین حال روشمند با رویکردی کیفی، انجام نشده و این مقاله از این نظر نیز دارای نوآوری است. پژوهش حاضر در چارچوب رویکرد کیفی و با استفاده از روش تحلیل مضمون به انجام رسیده است. این روش، فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند. تحلیل مضمون عبارت است از: عمل کدگذاری و تحلیل داده‌ها با این هدف که داده‌ها چه می‌گویند. این نوع تحلیل در وهله اول به دنبال الگویی در داده‌هاست. زمانی که الگویی از داده‌ها به دست آمد، باید حمایت تمی یا موضوعی از آن صورت گیرد. به عبارتی تم‌ها از داده‌ها نشئت می‌گیرند (محمدپور، ۱۳۹۲، ص ۶۶-۶۷). روش تحلیل مضمون مورد استفاده در این پژوهش طرح شبکه مضامین مورد نظر استرلینگ (Stirling) (۲۰۰۱) است. این رویکرد کیفی به ما این امکان را می‌دهد که به بررسی عمیق محتوای کتاب بپردازیم و مضامین کلیدی را از متن استخراج کنیم (Sterling, 2021). در این رویکرد بر اساس فرایندی مشخص، مضامین پایه (کدها و نکات کلیدی موجود در متن)، سازمان‌دهنده (ترکیب و تلخیص مضامین پایه) و فراگیر (اصول حاکم بر متن به‌عنوان یک کل) نظام‌مند می‌شوند. در ادامه این مضامین به‌صورت نقشه‌های شبکه تارنما (Web-Like Maps)، رسم و مضامین برجسته هریک از این سه سطح و روابط میان آنها نشان داده می‌شود. ابزار گردآوری داده‌ها در این بخش از پژوهش تحلیل دو کتاب صدرالمتألهین است. بدین منظور دستیابی به مضامین نهایی در چند مرحله صورت گرفت:

گام اول: گردآوری اطلاعات و تقطیع متن به واحدهای معنا دار جهت شناسایی کدها است (Braun & Clarke, 2020). بدین منظور برای جمع‌آوری داده‌های در این قسمت دو کتاب کسر اصنام الجاهلیه و رساله سه اصل انتخاب شدند. ترجمه کسر اصنام مورد بازخوانی چندباره

قرار گرفت. رساله سه اصل که به فارسی موجود بود نیز در این بازخوانی بررسی شد. بعد از بازخوانی چندباره، تقطیع متن به واحدهای معنادار صورت گرفت.

در دومین گام پس از انتخاب واحدهای معنادار، برچسب‌زنی به واحدهای معنادار که تقطیع شده بود، صورت گرفت. در گام سوم جست‌وجو و شناسایی مضامین (تطبیق دادن کدها با قالب مضامین، استخراج مضامین از بخش‌های کدگذاری‌شده متن و پالایش و بازبینی مضامین) انجام شد. پس از کدگذاری اولیه و در گام چهارم کدها در دسته‌های مرتبط سازماندهی شدند تا مضامین اصلی شناسایی گردند. این مراحل شامل تجزیه و تحلیل عمیق داده‌ها و ایجاد روابط بین مضامین می‌شود. به منظور افزایش اعتبار و اعتبارسنجی نتایج، از روش‌های اعتبارسنجی نظیر بررسی هم‌تا و بازخورد از اساتید و کارشناسان حوزه استفاده شد (Creswel & Poth, 2022).

در گام پنجم ماتریس مضامین و تدوین گزارش (تلخیص شبکه مضامین و استخراج نمونه‌های جالب و مورد توجه از داده‌ها و مرتبط کردن نتایج تحلیل با سؤال‌های پژوهش و مبانی نظری) انجام گرفت. جهت روایی پژوهش نیز از نظرات دو نفر از اساتید بهره‌گیری شد. پایایی (صحت و اعتبار نتایج) نیز رفت‌وبرگشت چندباره مفاهیم و مضامین مورد تأیید قرار گرفت و دو نفر از اساتید پایایی کدهای به‌دست‌آمده را تأیید نمودند. در پایان نتایج تحلیل مضمون شامل شناسایی مضامین کلیدی از متن کتاب و بررسی روابط بین این مضامین صورت گرفت و از نقل‌قول‌های مستقیم و مثال‌های مشخص برای تقویت مضامین به‌دست‌آمده، استفاده شد تا عمق و غنای تحلیل افزایش یابد (Smith & Jones, 2023).

۱. چارچوب مفهومی

از نظر صدرالمتألهین، غایت نهایی عرفان، رسیدن به سعادت است که عارف در مسیر سیر و سلوک آن را مد نظر دارد. حال این انسان متشکل از دو گوهر نفسانی به نام روح و گوهر ظلمانی به نام جسد است و با نظر به اینکه کمال او وابسته به روح بوده، معرفت ویژگی برتر انسان نسبت به سایر موجودات است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۱۵). متعلق این معرفت، معارف الهی است نه هر علمی و منظور از معارف الهی نیز شناخت خداوند، اسما و افعال الهی، اعتقاد به روز قیامت، کتب آسمانی، عوالم هستی، احوال نفس و چگونگی کمال آن است. از همین‌رو بالاترین معرفت، دستیابی به معرفت حضرت حق است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۷۰-۷۷). بنابراین برترین افراد کسانی هستند که به این معرفت دست یافته باشند. اینکه انبیا فزونی این علم را از خداوند طلب می‌کردند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۳) نشان از اهمیت آن دارد. کسب این معرفت بدون اعراض از دنیا امکان‌پذیر نیست؛ لذا فرد عارف با مجاهدت و مخالفت با نفسانیات (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۲۳-۳۴) و همچنین رعایت شریعت بدان دست می‌یابد. صدرالمتألهین از میان اقشار مختلف جامعه، تنها عارف و حکیم را برخوردار

از معرفت الهی دانسته که مصداق اتم آن امام در جامعه است و زمین هیچ‌گاه از وجود آن خالی نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۵۵). تنها عارف ربانی است که عقل بالفعل است. درجه بالای معرفت را می‌توان در انبیا و ائمه علیهم‌السلام مشاهده کرد و تنها آنان شایسته رهبری و هدایت جامعه را دارند. از نظر صدرالمتألهین عرفا چهار سفر را طی می‌کنند:

۱. سفر از خلق به‌سوی حق؛

۲. سفر از حق به‌سوی حق با حق؛

۳. سفر از حق به‌سوی خلق با حق؛

۴. سفر در خلق با حق.

آنچه در اینجا با هدف این مقاله تناسب دارد سفر چهارم است. «سالک در این سفر، خلاق و آثار و لوازم آن را شهود می‌کند. به‌تفصیل به منافع و مضار اجتماع بشری و احوال خلاق پی می‌برد و به رجوع خلاق به‌حق و کیفیت آن، علم تفصیلی حاصل می‌نماید و خلق را به مقام جمع دعوت می‌کند» (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۶۶۴-۶۶۸). به‌عبارتی در چهارمین سفر پس از طی تهذیب نفس و اصلاح خویش، از خداوند به سوی مردم سیر می‌کند؛ درحالی‌که نظر خدایی دارد تا بتواند به دستگیری از مردم و اصلاح جامعه بپردازد.

در چشم‌انداز حکمت متعالیه، حقیقت فلسفه به سفر بودن است؛ به‌تعبیر صریح ملاصدرا، فیلسوف و حکیم حقیقی، منطق پرواز را تعلیم می‌دهد؛ یعنی فیلسوف از جا کنده شدن را تعلیم می‌دهد (امامی‌جمعه، ۱۴۰۳، ص ۳۹۰). صدرالمتألهین در بحث فلسفه آفرینش و اینکه مقصود اولاً و بالذات از آن، ظهور عالم ربانی است، می‌نویسد که این امر برای کسی حاصل می‌شود که در دریایی از دریا‌های عمیق مکاشفات ذوقیه، غرقه باشد و همین جاست که او اسفار خود را منطق پرواز و آن را چگونه کنده شدن از زمین دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۸۸). در این راستاست که شناخت افرادی که منطق پرواز را به دست آورده‌اند از نظر ملاصدرا ضرورت دارد.

۲. یافته‌های پژوهش

تجزیه و تحلیل واحدهای معنادار دو اثر ملاصدرا نشان داد که خصایصی همچون «معرفت‌گرا»، «مهدب»، «مستوری»، «ذاکر»، «مرگ‌اندیش»، «تولی و تبری»، «مجاهد‌هدایت‌گر» و «فیض‌بخش» مهم‌ترین مضامین فراگیری است که مختصات راهبران راستین را در مواجهه با بحران اجتماعی جاهلیت مقدس واکاوی می‌کند.

۲-۱. معرفت‌گرا

صدرالمتألهین در بیان انحرافات زمانه خود ریشه اصلی را متوجه جهل و نادانی دانسته است. از این‌رو هنگام بیان مختصات راهبران راستین، بر معرفت حضرت حق از سوی این راهبران تأکید دارد: «برترین مقام شناخت ذات

و صفات و افعال خداوند است و اینکه مرد اگر هست به جز عارف ربانی نیست» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۴۷).
 سراسر رساله سه اصل به بحث از معرفت نفس و پیامدهای فقدان آن اختصاص دارد. صدرالمتألهین در این زمینه می‌نویسد: «قوم نشئه آخرت را به دل آدمی است و حیات دل را معرفت است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۶۰). منظور علم و معرفت «عارف به خدا و ملائکه و کتاب‌های خدا و رسولان و روز آخرت است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۷۸). این علم و معرفت صفت انبیا بوده که با مجاهدت و ریاضت به دست می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۵۴). این مضامین در جدول (۱) آمده است.

جدول ۱: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر «معرفت‌گرا»

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
	<p>برترین مقام: شناخت ذات و صفات و افعال الهی عارف ربانی: مرد الهی کمال و تمامیت قلب انسان به علم و معرفت برترین علم: علم به حضرت باری تعالی کمال نفس: علم به خداوند یقینی و برهانی دانستن حقایق الهی و معالم ربانی در عارف و حکیم راستین</p>	<p>شناخت حق</p>	<p>معرفت‌گرا</p>
	<p>بیشترخواهی در علم از سوی برترین انبیا در ادعیه بیشترخواهی در علم: علم از احوال قیمومیت و کبریای ربوبی و چینش نظام هستی و عوالم ملکوت و احکام برزخی بالا و پایین علم صفت سرور پیامبران و برترین عمل اوصیا علم بخش بزرگی از صفات مؤمنان / علم میوه مجاهدت‌های تقوایندگان و نتیجه ریاضت‌های عبادتگراگان علم الهی: سرور همه علوم و معارف و مبدأ آنها علم الهی: هدف همه حرفه‌ها و صنایع از نظر ژرف‌اندیشان: کردار برای احوال و احوال برای علوم و معارف برتری علوم بر احوال و اعمال از نظر ژرف‌اندیشان علوم هدف اصلی هدف آخرین از هر قصد و سیری: درک حضوری صورت چیزی علوم نظری برتر از علوم عملی آگاهی به برتری لذت معرفت از تمامی لذت‌های دنیایی برای عارف به یقین و راه کشف درک هر شیء همان‌طور که هست حکمای الهی و علمای ربانی دارای معرفت الربوبیه یا ائولوجیا (از نظر حکمت) اولیا و صدیقین در زبان شرع: صاحبان معرف ربوبی برترین بخش علوم مکاشفه‌ای و گرامی‌ترین آن معرفت خدای تعالی ذاتا هدف بودن معرفت خدا معرفت خدا عین سعادت حقیقی درک سعادت حقیقی تنها در آخرت معرفت خدا معرفتی آزاد و ناوابسته مقدمه بودن سایر معرفت‌ها نسبت به معرفت خدا ذاتا مطلوب بودن معرفت خدا نزد عارفان و حکمای الهی ادراک حق و دیدار جلال و جمال او برترین کمالات و لذیذترین سعادت‌ها به سبب صفای نفوس و پاک بودن ذات نفس انسانی با وحدت و تجردی خود سرمنشا تمامی افعال و تحریکات بدنی و حیوانی و طبیعی</p>	<p>علم و معرفت</p>	

<p>پیوستگی معرفت و عبادت</p>	<p>اکمال معرفت و محکم ساختن آن به وسیله عبادات شرعیه شروع در مجاهدت قبل از اکمال معرفت و محکم ساختن آن به وسیله عبادات شرعیه سبب گمراهی انواع عبادات: بدنی و قلبی، آشکارا و پنهان عبادات بدنی و قلبی: شریعت و دستورات الهی عبادات ذاتی و بندگی حکیمانه و فرمان‌بری ملکوتی: شناخت حق، شناخت مقربین و پیامبران و اوصیا و معرفت یافتن بر چگونگی بعث انبیا و نزول کتب و شناخت نفس، معاد روحانی و جسمانی برترین هدف از عبادت بدنی و ریاضت‌های نفسانی به دست آوردن معارف الهی</p>	
<p>معرفت نافذ</p>	<p>شناخت فرق میان خواطر و وسوسه‌های شیطان شناخت فرق میان خواطر و وسوسه‌های شیطان: مختص اهل ولایت و حکمت شناخت هیله‌ها و کیدهای پنهانی: مخصوص علمای درک‌کننده حقایق اشیا و مراتب وجود و درجات دوری و نزدیکی از حق معبود شگردهای شیطان در گمراه‌سازی</p>	
<p>خوف و خشیت مدام</p>	<p>حیای قلبی امید هراسناک بودن عارف ربانی از زندگی دنیوی‌ای مانع از ملاحظه تام ذات متعال بودن در خوف و خشیت گریه دائمی و حسرت و حسن و نوحه‌گری دراز فراگیری هیبت الهی وحشت‌زاترین ترس: ترس از دوری، بعد ترس از حجاب و بعد ترس از روگردانی و سپس ترس از عتاب و بعد ترس بدون خدا آرامش گرفتن شدت و ضعف در ترس نسبت به خدا</p>	

صدرالمآلهین با تأکید بسیار بر ارزش و اهمیت علم، درصدد است تا توهّمات مدعیان راهبری را که ریشه در توهّمات علمی آنان دارد نشان دهد؛ زیرا درک درست علم سبب می‌شود تا از گمراهی در اعتقادات نیز دور بمانند، به‌علاوه به درک صحیح‌تری از حضرت حق نیز برسند (صدرالمآلهین، ۱۳۷۱، ص ۴۸).

قدرت تمیز از دیگر مضامینی است که در اثر معرفت برای راهبران راستین صورت می‌پذیرد؛ بدین معنا که فرق میان خواطر و وسوسه‌های شیطان را تشخیص می‌دهند و به تعبیر ملاصدرا «این شناخت بس پیچیده و باریک است و به‌طور کامل جز اهل ولایت و حکمت را میسر نباشد» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۱، ص ۱۰۷؛ ۱۳۷۷، ص ۴۸-۴۹). صدرالمآلهین در این قدرت تمیز معتقد است که محب، دشمن‌شناس است و نقشه و هیله‌های و کیدهای پنهانی را تشخیصی داده و این شناخت «مخصوص علمایی است که حقایق اشیا و مراتب وجود و درجات دوری و نزدیکی از حق معبود را بشناسند و چگونگی فرا رفتن به‌سوی عالم ملکوت و رهایی از منزل ناسوتی را بدانند» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۱، ص ۱۰۷). همچنین از نظر ملاصدرا معرفت نفس همان‌گونه که برای عرفا حاصل می‌شود، اگر برای دیگران صورت پذیرد «کشف قبور بر وی آسان است» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۷، ص ۶۰) و قبر وی روضه‌ای از ریاض جنت خواهد بود. علاوه بر این، اولیای خدا به زیارت چنین انسانی می‌آیند و خداوند بر سینه چنین انسانی تجلی نموده و محل سلام

ملائکه و ارواح خواهد بود و این امر در حالت اول برای عارفان کامل صورت می‌پذیرد. به تعبیری دیگر «حقیقت و ماهیت نفس را به نور کشف و یقین دانستن جز عارفان را نصیب نیست» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۷، ص ۴۹).

۲-۲. مهذب

کلید معرفت‌گرا بودن عارف و راهنمای راستین، در تهذیب نفس است؛ بدین معنا که تهذیب نفس و تطهیر دل موانع معرفت را از بین برمی‌دارد. مضامین تعلیم و آموزش، تجریدشده از ردائیل بیانگر مضمون فراگیر مهذب است که در جدول (۲) آمده است.

جدول ۲: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر «مهذب»

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
	خوددار و صابر در برابر رنج‌های ناشی از آموزش دستیابی نفس قدسی و نشئه نبوی و ولوی به قوت حدس بدون تعلیم بشری درک سریع مقدمات برای نفوس قدسیه به قوه حدس بدون نیاز به چینش حد وسط	بهره‌مندی از حدس قوی	
	دوری جستن از امیال حسی و خواهش‌های دنیایی دارا بودن فطرتی صاف و ذهنی خالی از گفته‌های بدعت‌سازان و طبعی پاک و فهمی تیزبین و درکی لطیف عصبانگر و لجباز نبودن برای هوس‌های خود پرخور و پرنوش نبودن امتناع ورزیدن روح از پستی‌ها پیشه ساختن ورع عدل‌پذیر در برابر نیکی سرکش در برابر ظلم متصف بودن به زهد حقیقی پاک بودن از اخلاق و خوی‌های خویش دائماً در راه دوست بودن و تقرب جستن به واسطه نوافل و مقدم داشتن خواست‌های او بر خواهش‌های خود عارف: خلاصی یافته از شرور شهوت‌ها و آفات مادی و مجرد شده	تجریدشده از ردائیل	مهذب

عرفان و تصوف اصیل در نگاه صدرالمآلهین، نه تنها نیازمند تهذیب نفس است، بلکه مبتنی بر آن است، بدین معنا که تهذیب نفس هم مقدمه و هم ذی‌المقدمه است؛ یعنی به‌عنوان یک ضرورت متصل و جاری در مسیر سیر و سلوک باید همراه سالک باشد. به بیان ملاصدرا «کسی جز عارف را ذات مجرد نشده است و کاملاً از شرور شهوت‌ها و آفات مادی خلاصی نیافته است»، به همین علت است که بزرگان صوفیه را مهذب می‌دانست و یکی از خصایص راهبران راستین را همین ویژگی معرفی می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۷۱، ص ۶۸). ملاصدرا در رساله سه اصل وقتی سخن از تسویلات نفس اماره و مکاید شیطان به میان می‌آورد (صدرالمآلهین، ۱۳۷۷، ص ۶۸) تنها راه‌هایی از آفات این تسویلات و دستیابی به معرفت در اسما و صفات الهی را «جز به تصفیه باطن و ریاضت بدن و ترک جاه و شهوت و صیت و جمعیت دنیا و تجرید از رسوم و عادات خلق» میسر نمی‌داند

(صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۶۹). تهذیب نفس چنان اهمیتی دارد که با باز شدن چشم و کنار رفتن حجاب‌ها، هر آیتی از آیت‌های قرآنی آیین‌های می‌شود روی نما که می‌تواند جمال باطن خود را در آن مشاهده کند و این خصیصه به تعبیر ملاصدرا «نقد وقت عارفان است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۱۱۲).

۳-۲. ذاکر

یکی از ابزارهای عالم‌نمایان و گروه‌های قدرت در زمانه ملاصدرا استفاده از «ذکر» جهت جلب نظر مردم و قرار گرفتن به‌عنوان مرجع بوده است. از همین رو صدرالمتألهین ذاکر بودن حقیقی را به‌عنوان مشخصه عارف و راهبر راستین بیان می‌کند که این مضامین با تجزیه و تحلیل واحدهای معنادار در جدول (۳) آمده است:

جدول ۳: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر «ذاکر»

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
	درک راز پنهان در ذکر توسط عارفان هدف ذکر: شناخت حق و آگاهی بر حقیقت نفس و عیب‌های آن و آفت‌های اعمال، شناخت الهامات حق، کیفیت کوتاهی بندگان در ستایش و رضا به قضا و قدرش و شناخت پستی دنیا و عیب‌ها و گذرانی و فنای آن و کوتاهی عمرش؛ و همچنین توجه به سنگینی امر آخرت و بهار خواب‌های آن و درجات نفوس بعد از مرگ ذکر مدح‌شده در شرع و ستوده‌شده به‌وسیله عقل و برهانی بودن و وجود احادیث در تحریص آن ذکر قلبی	توجه به ذکر حقیقی	ذاکر
	دوام داشتن دل به ذکر خدا آبادانی قلب به ذکر خدا	پیوستگی ذکر	

در مقابل این مدعیان، راهبران راستین قرار دارند که «زندگی خود را در آبادانی قلب به ذکر خداوندگار گذرانده؛ هر آینه آباد سازد مساجد خدا را کسی که به خدا ایمان آورده است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۴۹). منظور از ذکر خدا، معرفت و علم است، نه مجرد حرف و صوت و ذکر زبانی و آواز برکشیدن، همان‌گونه که عادت صوفی نمایان این دوره است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۴۵). صدرالمتألهین هدف اصلی از ذکر را شناخت حق و آگاهی بر حقیقت نفس و علت‌های آن و آفت‌های اعمال (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۵۶) معرفی می‌کند. ایشان در ادامه می‌گوید: علت اینکه از شناخت حق سخن گفته شد در حقیقت «رازی پنهانی است که عارفان به کمک ذوق خود توانند دانست و نادانان و عارف‌نمایان را بدان راهی نیست» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۵۶). چنین ذکر در شرع مدح‌شده و عقل آن را ستوده و برهان کشفی بر آن دلالت دارد. همچنین احادیثی نیز در این باره رسیده است، اما مدعیان راهبری سخنان ظاهر فریب شعری را در موعظه‌هایشان به کار می‌برند که در روایان نکوهش شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۵۶). پس عارف و راهبر راستین کسی است که برای ذکر لفظی و زبانی ارزش قائل است و هدف از آن شناخت حق و تقرب به اوست و اگر ذکر در این اهداف به کار گرفته نشوند، نه‌تنها بی‌ارزش است، بلکه رهنز نیز خواهد بود.

۲-۴. مستوری

وجود گروه‌های مدعی و استفاده از تزویر و ریاکاری و در نتیجه همکاری با حکومت جائز، سبب شده بود تا راهبران راستین به دور از گروه زر و زور و تزویر زندگی کنند. صدرالمতألهین در دو رساله خود با تعبیر مختلفی از این خصیصه یاد کرده که در جدول (۴) با مضمون فراگیر مستوری آمده است.

جدول ۴: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر «مستوری»

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
	حرام بودن افشای سر قدر کمیابتر بودن عارف از کیمیا / به دوش کشیدن سر امانت توسط عارف ذلیل دیدن و معرفت یافتن به پروردگار آنگونه که سزد: لال شدن زبان از ادعا	عدم افشای سر	مستوری
	عارف حقیجوی گریزان از همصحبتی خلق گریزانی عارفان از خلق و برگزیدن تنهایی و خلوت رویگردانی از اهل و اولاد و اشتغال به خدا تنهاییجویی و انسگیری با مناجات خدا و کتاب او و توجه به تهجد و غنیمت شمردن شب اشتغال به خدا برتر از اشتغال به اهل و اولاد برای عارف کمترین محبت: لذت بردن از تنهایی با حبیب و عشق به مناجات با خدا فراموشی همه غمها با تنهایی و مناجات و اندیشه در بزرگی و جلال او پنهان داشتن محبت و اجتناب از ادعا و تبری از اظهار وجود محبت به خاطر بزرگ شماری محبوب و هیبت او لب از سخن بستن: مشغول داشتن قلب عزلت و تنهایی: دفع مشغولیات اهل عرفان: داخل در حجاب عزت و پنهان از شناخت اهل فساد پنهان ماندن اهل الله و ارباب تصوف و حال و کمال پوشیده بودن حالات اهل الله و ارباب تصوف و ناشناخته ماندن مرتبه آنان / مستور بودن صوفی گری صوفی از عقول	خلوت‌گزینی	

	<p>بی‌رغبتی به دنیا</p>	<p>کوچک دیدن خلق به چشم عارف تنگ دیدن محدوده ریاست از نظر عارف فانی دیدن خلق و ریاست از نظر عارف ابتهاج حضرت حق: باقی بودن برای عارف غرفه بودن در نظاره دائمی برای عارف راه نداشتن مرگ به معرفت الله برای عارف محل معرفت الهی امری ربانی و آسمانی جولانگاه عارف: همه پهنای آسمانها و زمین پهناوری نزهتگاههایشان به نسبت درجات دیدها و معارف برای عارف رغبت عارفان به نظر به ملکوت آسمانها و زمین بیش از رغبتشان به خوراک و دیگر امور جنسی نگاه عارفان به افراد در پستگاه شهوات: نگاه عقلا بر کودکان چسبیده به لذتهای کودکانه ناخودنمایی عارف ربانی موجب ناتوانی در قوت روزانه علمای حقیقی همان زاهدان: رویگردان از دنیاجویی نشانه خدادوستی: دوری گزیدن قلبی و باطنی از دنیا</p>
--	-------------------------	---

یکی دیگر از خصایصی که در مضامین به دست آمد و می‌تواند نشان‌دهنده راهبر راستین باشد «مستوری» و زیست پنهانی است، یعنی ملاصدرا علمای حقیقی را همان زهاد می‌داند؛ زیرا روی‌گردان از دنیا هستند و آنان که این صفت را داشته باشند، عالم نیز خوانده شده است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۱، ص ۱۵۳). ملاصدرا در رساله *سه اصل* به اشاره به خصیصه دنیا دوستی عارف‌نمایان و مدعیان، معتقد که دشمنی و عداوت این مدعیان با «فقیران و گوشه‌نشینان» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۷، ص ۷۶) به علت این است که آنان به مرض بودن حب دنیا (صدرالمآلهین، ۱۳۷۷، ص ۷۵) آگاه و معترف‌اند. این تعبیر «فقیران و گوشه‌نشینان» اشاره به عارفان و رهبران راستینی دارد که در از حب دنیا و جاه‌کناره‌گیری نموده‌اند. در توصیفی صدرالمآلهین تنهایی و خلوت‌گزینی راهبران راستین را گریزان از خلق و برگزیننده تنهایی و خلوت معرفی می‌کند که به علت اشتغال به خدا صورت گرفته است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۷، ص ۱۵۳). ملاصدرا همچنین علت روی‌گردانی از خلق را در رساله *سه اصل* این می‌داند که اینان چون به حیات حقیقی زنده شده‌اند و نور علم و یقین در دلشان تأیید شده است، از صحبت مردمان متوحش شده، همان‌گونه که انسان از صحبت مردگان دچار توحش می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۷۷، ص ۴۶).

همچنین ضمن تنهایی‌گزینی با خداوند از طریق مناجات نیز انس‌گیرنده هستند و شب را فرصتی برای تهجد و بریده شدن از اشتغالات انسان دانسته و از تنهایی که منجر به مناجات شود لذت می‌برند. از این رو می‌توان ادعای این افراد را در محبت خداوند باور داشت (صدرالمآلهین، ۱۳۷۱، ص ۹۷). صدرالمآلهین وجود این راهبران راستین در میان مردم را یک ودیعه الهی (صدرالمآلهین، ۱۳۷۱، ص ۷۳) می‌داند که ممکن مستور میان مردم باشد، یعنی فرقی هم ندارد که مردم او را

بشناسند یا نشناسند یا اینکه فرمانش را ببرند یا نبرند. این افراد به علت ناخودنمایی، ممکن است برای قوت روزانه خود نیز دچار مشکل باشد. چنان که پیامبر ما بسیار پیش می‌آمد که غذای روزانه خانواده خویش را از شخصی یهودی وام می‌گرفت تا ملکی آمده و خزائن زمین را بر وی عرضه داشت، بدون آنکه چیزی از درجات آخرت او کم شود و روحانیت زمین در برابرش کوچکی نمود و ملائکه‌ای که مأموریت او حفظ و پاسداری صورت نوعی است در برابر او کرنش نمود و او بندگی و احتیاج را برگزیده بود و جنبه امکانی را به ایثار ملذت و انکسار صحت می‌بخشید (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۷۴). چنین افرادی در عین اینکه ودیعه الهی‌اند، زبانشان از ادعا خالی است و از مقام خداوند حیا می‌کنند، چون خود را بنده ذلیلی در برابر پروردگارشان می‌دانند. فایده‌ای که بر مستوری زیستی راهبران راستین وجود دارد «دفع مشغولیات» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۱۶۶) است؛ بدین معنا که گوش و چشم که دو دالان قلب محسوب می‌شود را مراقبت می‌کنند تا از این طرق و خلوت‌گزینی بتوانند ندای حق (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۱۶۶) و جلالت حضرت ربوبی را ببینند. چنانچه برای رسول خدا ﷺ در چنین حالتی ندا آمد و خداوند او را خطاب کلام الهی دانست (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۱۶۶).

۲-۵. مرگاندیش

دوستدار مرگ بودن خصیصه دیگری از راهبران راستین است که ملاصدرا آن را در پرتو وصل به لقای حبیب ترسیم می‌کند و در جدول (۵) آمده است:

جدول ۵: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر «مرگاندیش»

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۱	دوست داشتن مرگ مرگ شرط درستی ادعای محبت دوری گزیدن از وسایل دنیوی و روی‌گردانی از انس گرفتن با مردمان و نفرت از شهوت‌ها و بی‌اعتنایی به رسم‌هایی چون انس با اهل زمانه و رفتن به پیش حکام و سلاطین هم‌عنان نشدن با کم‌سالان و جوانان و در پی هم‌نشینی آنان و دیگر افراد خوش‌گذران و بی‌کاره نبودن و دوری از کسانی که دل‌هایشان کشتگاه دنیادوستی و لذت‌جویی	حب مرگ	مرگاندیش
۲	آرزوی مرگ طبیعی جهت لقاءالله برای عارف ربانی مرگ کلید رستگاری به منزل محبوب دوست داشتن و آرزو نمودن نشانه محبت و ولایت تحمل درد کشته شدن در راه خدا شرط درستی ادعای آمادگی شهادت	اشتیاق مرگ	

از نظر صدرالمتألهین علاقه به مرگ بدین علت است که محبت واقعی راهبران راستین را بدین سمت می‌کشاند

که تنها راه وصول به محبوب، پشت سر گذاشتن مرگ است. از همین رو شوق به مرگ در او افزون می‌شود و سنگینی سفر مرگ از بین می‌رود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۹۶). این امر تا بدانجاست که خداوند دوست داشتن مرگ را «نشانهٔ محبت و ولایت» و «شرط درستی ادعای محبت» خوانده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۹۶). شهادت عرصهٔ دیگری از اثبات این مدعاست برای آنان که ادعای دوستی خداوند را دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۹۷) و نمونه والای آن را در ضربت خوردن حضرت علی علیه السلام و شهادت امام حسین علیه السلام و علاقه به شهادت می‌توان یافت که به یقین بقای دار عقبا حاصل شده بود و این جز به اختیار نبود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۴۸) مضمون دیگری که نشان‌دهنده مرگ‌دوستی است، «دوری گزیدن از وسایل دنیوی و روی گردانی از انس گرفتن با مردمان و نفرت از شهوت‌ها و بی‌اعتنایی به رسم‌هایی همچون انس با اهل زمانه و رفتن به پیش حکام و سلاطین» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۹۵) و همچنین پرهیز از معاشرت با افراد کم سن‌وسال و خوش‌گذران و بیکاره و دروی از افراد دنیا‌دوست است؛ زیرا این نوع معاشرت‌های طعم ماندگاری در دنیا را نزد انسان شیرین جلوه می‌دهد و باعث کینه و نفرت نسبت به مرگ می‌شود. در همین زمینه صدرالمتألهین بر دوری از این نوع ارتباطها تأکید دارد.

۶-۲. تبری و تولی

صدرالمتألهین در عبارات این دو رساله با بهره‌گیری از فلسفهٔ وجودی خود، در راستای سفرهای چهارگانه عارف (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳-۱۵) از عشق به همهٔ انسان‌ها پرده برمی‌دارد؛ بدین معنا که تحلیل مضامین نشان داد راهبر راستین با تولی و تبری خود، متوجه ضرورت مقابله با جهل و ظلم زمانه بود و در عین حال به دنبال تحقق اهداف حکمت متعالیه که همان برقراری عدالت در جامعه و محبت ورزیدن به هم‌نوعان خود است. جدول (۶) این مضامین را نشان می‌دهد.

جدول ۶: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر «تولی و تبری»

مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر	ردیف
	حب الهی	تولی و تبری	۱
	حب اولیا و علما		۲
	حب خلق		

منافات گناه با کامل شدن محبت
 عدم ضرر گناه به اصل محبت
 گناهان فراوان از بین برنده اصل محبت
 منافات داشتن نادانی فراوان با اصل علم
 دانشها (سیر نزولی سلسله اسباب، علم نفس آدمی و کیفیت
 تشریح اعضای بدن و قوای نفس انسانی): نردبان ترقی
 بهسوی حق
 جهل به این معارف و ادعای محبت کامل داشتن نزد افراد
 دارای بینش یعنی دروغپردازی
 کم و زیاد بودن محبت شخص به آثار و خلائق به نزدیک
 بودن یا دور بودنشان از خدا
 محبت کامل نسبت به خدا و خالص کردن دوستی: نیامیختن
 حرکات و عبادات با اغراض نفسانی
 محبت کامل نسبت به خدا با به دست آوردن معارف ربانی و
 حقایق الهی / به دست آوردن معارف ربانی و حقایق الهی: با
 از بین بردن موانع
 رویگردانی از جلبتوجه خلق و دوری گزیدنان از رسوم زمانه:
 متوقف بر شنیدن عرفان
 نشانه محبت: مستغرق گشتن تمامی عقل و فهم در لذت
 مناجات و انسگیری با خدا
 محبت سری از اسرار خدا در قلوب بندگان

فطرتاً دوستدار راستی و راستان و حکمت و حکیمان
 دوست داشتن علم و علما
 دوست داشتن علوم سماوی
 دوست داشتن پیامبران از جانب عارف به خاطر عشق به
 محبوب راستین و پیام‌دهنده
 محبت به شخص پیام‌آور برای عارف طفیلی محبت به
 پیام‌دهنده
 اولیا و علما و مؤمنان به‌عنوان محبوب عارف به سبب ارتباط و
 انتساب به معرفت حق نه به نحو مستقل
 محبت عارف به هر چیزی و هر کسی برگشت به محبت خدا
 محبت‌ورزی به اثر همان مؤثروورزی به مؤثر

بر رحیمان مهربان
 مهربان بودن با خلق خدا و بندگان

۴	برجباران و متکبران خشمناک و دشمنی با دشمنان خدا که کفار و ظالمان و گناهکاران و بدکاران تذکر و خرددهگیری در جاهلان صوفینما	دشمنی دشمنان	
---	---	--------------	--

مضمون فراگیر دیگری که بیانگر مختصات راهبران راستین است، محبت ورزیدن به خداوند و مخلوقات او و دشمنی با کفار، ظالمان و گناهکاران است. این امر در آیات الهی نیز بدان اشاره شده (فتح: ۲۹) و این خصیصه ناشی از حب الهی است که زمانی انسان محبت واقعی نسبت به خداوند داشته باشد، همه اجزای عالم و صور کائنات را نوشته الهی می‌داند که به قلم الهی نگارش یافته است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۱۰۰)، پس بدان حب می‌ورزد.

صدرالمتألهین در بیانی دیگر، محبت ورزیدن به اثر مؤثر را همان محبت ورزیدن به خود مؤثر می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۱۰۰). چنانچه در آیات الهی نیز بدن اشاره شده است (آل عمران: ۳۱). از نظر ملاصدرا این محبت به آثار مؤثر دارای شدت و ضعف است؛ زیرا با دوستی و محبت مؤثر در پیوند است؛ یعنی این محبت به مقدار دوستی و نزدیکی و دور بودن از بستگی دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۱۰۰).

حال چنین راهبر راستینی از طریق نوافل به خداوند تقرب پیدا می‌کند و به دنبال این است که خواسته‌های محبوب خود را بر خواهش‌های خود مقدم بدارد. از نظر صدرالمتألهین چنین انسانی به دنبال دانش و پاکی است و از هوس‌ها دوری گزیده (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۹۸)؛ زیرا انسانی که دوستدار خداوند است گرد معصیت نمی‌گردد تا فرمان‌برداری خود را به اثبات برساند. این محبت به دوست داشتن علم و علما نیز سرایت پیدا می‌کند؛ زیرا «اگر کسی را دوستداریم، دوستدار آنان که توان احوال دوست از آنان پرسید و صفات و کارهای او را استفسار کرد نیز خواهیم بود» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۹۹). در مرحله دیگر این محبت نسبت به علوم سماوی نیز در جریان است «و دریافتن اینکه سیر نزولی سلسله اسباب به چه سان است و عظام امور الهیه مانند عقول و نفوس کلیه چگونه‌اند» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۹۹) و همچنین «علم نفس آدمی که گفته‌اند آنکه نفس را شناسد حق را بشناسد و همچنین کیفیت تشریح اعضای بدن و قوای نفس انسانی و اینکه چگونه انسان از اسفل سافلین به اعلی‌علیین تواند رسید» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۹۹).

پنهانی محبت محبوب ورزیدن و پرهیز از ادعا و بیزاری از اظهار محبت، یکی از نشانه‌های راهبران راستین است که به علت «بزرگ‌شماری محبوب و بزرگداری او و هیبت از او و غیرت بر سر او» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۱۰۴) برای آنان رخ می‌دهد. این بدان جهت است که این راهبران راستین، محبت را سری از اسرار الهی دانسته که جایگاهش قلوب بندگان است. به تعبیر ملاصدرا «بندگانی که در پرده‌های کتمان از دیدگان دورماندگان از خدا پنهان‌اند، همچنان که در حدیثی در حق اینان آمده است: اولیای من در زیر قبه منند، جز من آنان را

نشاند» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۱۰۴).

مضمون سازمان‌دهنده دیگری که با محبت پیوند دارد، «هیبت الهی» است. این ترس و خوف و خشیت از نظر صدرالمتألهین ریشه در این دارد که هر چه فرد از علوم حقیقه آگاه‌تر باشد، دچار این خوف و خشیت می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۸۴). از همین روست که ملاصدرا این پندار را که دوستی و محبت با ترس سازگاری ندارد را خطا دانسته و می‌نویسد: «میان ترس از خشم و عقاب و ترس از شدت عظمت و جلال فرق بسیار است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۱۰۲). آن ترسی که مد نظر ملاصدرا است و از خصایص راهبران راستین است و در پیوند با محبت و تولی معنا می‌یابد، ترسی تشکیکی است که در سنجش نسبت به هم، برخی از برخی دیگر ترسناک‌تر است. ترس از دوری، وحشت‌زاترین آن است و بعد از آن ترس از دوری قرار دارد. در رتبه بعد، ترس از حجاب و مرحله بعد ترس از روی گردانی و در آخرین رتبه ترس از عتاب (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۱۰۳)

۲-۷. مجاهد هدایتگر

یکی از خصایص دیگر راهبران راستین که در مضامین سازمان‌دهنده به دست آمد، مجاهد هدایتگر بودن است که با وجود رسالت اجتماعی فیلسوف این خصیصه جایگاه ویژه‌ای در عدالت اجتماعی می‌یابد. این خصیصه در قالب مضمون فوق در جدول (۷) آمده است.

جدول ۷: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر «مجاهد هدایتگر»

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۱	<p>همت در طول زندگی گذراندن عمر خود در طاعت خداوند و معصیت نمودن وجه همت عارف: وجه الله به حرکات و سکناات و خواستن رضای الهی همه تلاش عارف: در همه عبادت‌ها و حرکت‌ها و سکون‌ها و خلوت‌ها و جلوت‌ها و تنهایی‌ها و با مردم بودن‌ها و مشغول بودن و مشغول نبودن‌هایش در جست‌وجوی نزدیک گشتن به خدا راه مجاهدت در پاک‌سازی هر صفت نکوهیده‌ای مخالفت هوای نفس و شهوت</p>	مجاهدت و تلاش	مجاهد هدایتگر

	نجات خود	<p>عارف چون نوح مشغول آماده‌سازی کشتی نجات از غرقه شدن در دریای هیولا در امان ماندن از بدعاقبتی و خسران تلاش عارف برای رهانندن خود و دیگران از دریده شدن به‌وسیله تمساح‌های هوای نفس شایسته سروری بودن عارف راستین خواه از او بهره ببرند خواه نه فایده نبردن از عارف راستین ناشی از کوتاهی دیگران نه کمبود خود عارف بازشناسی احوال هر فرقه از ناس و نسناس</p>	۲
	دستگیری از دیگری	<p>تلاش عارف برای رهانندن خود و دیگران از دریده شدن به‌وسیله تمساح‌های هوای نفس کشتی نجات بودن عارف برای دیگران</p>	۳

منظور این است که راهبر راستین تنها وقت خود را صرف خلوت‌گزینی و مستوری زندگی خود نمی‌کند، بلکه در پی نجات دیگران نیز هست و نوح‌وار در حال آماده‌سازی کشتی نجات و در پی رهانندن خود و دیگران از دریده شدن به‌وسیله تمساح‌های هوای نفس است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۸۳). عارف از نظر ملاصدرا خلق را آیینۀ خدای نما و واسطه ملاحظه صفات الهی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۱۰۱). از همین رو نسبت به نجات دیگران در آخرین سفر (سفر چهارم) اقدام می‌کند. صدرالمتألهین راهبران راستین را افرادی اجتماعی در بطن جامعه معرفی می‌کند که در برابر خیر و عدل انعطاف دارند و در برابر شر و جور سختگیر و غیرمنعطف هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۹۹). هرچند این خصیصه در بحث تولی و تبری گذشت، ولی این خصیصه نشان‌دهنده این است که از نظر ملاصدرا راهبر راستین خواه فقیه باشد، خواه شیخ و عارف در برابر جامعه خود و همه افراد مسئولیت دارد و باید فردی حساس، آگاه و دارای موضع باشد. چنانچه حضرت نوح برای نجات قومش با وجود همه شرایط نابسامان جامعه خود، دست از تلاش برای هدایتگری آنان برنداشت.

۲-۸. فیض‌بخش

تحلیل مضامین نشان داد که راهبر واقعی واسطه هستی و هدف اصلی و بالذات آفرینش است و سایر موجودات وجود طفیلی دارند. این تحلیل در قالب مضمون فراگیر فیض‌بخش در جدول (۸) آمده است.

جدول ۸: مضامین پایه، سازمان دهنده و فراگیر «فیض بخش»

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
۱	مخلوقات روشن به انوار قدرت خداوندی به واسطه کانال انسان کامل سزاواری سروری عارف ربانی ودیعه خدایی محبوب بودن عرفا چون شناسا هستند محبوب خدایند خلق شدن و رزق داده شدن سایرین به خاطر عرفا	واسطه وجود	
۲	غرض اصلی از خلقت: عالم ربانی غرض از مخلوقات دیگر: وسایلی برای آماده سازی وجود عالم ربانی حکیم الهی و عارف ربانی سرور عالم: نخستین مقصود خلقت فرمانروا بر همه خلائق و مخلوقات موجود به طفیل اول و فرمان بردار اوامر او اهل عرفان: هدف هستی و ثمره ایجاد مقدمی بودن خلقت سایرین نسبت به وجود عارف	هدف خلقت	فیض بخش

در منظومه عرفانی ملاصدرا، راهبران راستین فیض بخش هستی اند؛ بدین معنا که غرض اصلی خلقت، خلق «عالم ربانی» است و سایر مخلوقات از چند حال خارج نیست یا وسایلی برای آماده سازی وجود «عالم ربانی» است و دیگران به طفیلی وجود او و از باقی مانده خمیرمایه او موجودند یا چون ترشحاتی از دریای هستی اند که دریای وجود حق، بر ظروف قابلی آنها افزوده شده است. بنابراین انوار حق از کانال انسان کامل به سایر مخلوقات می رسد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۸۸). ملاصدرا در تعبیری دیگر بیان می دارد که «حکیم الهی و عارف ربانی سرور عالم است و بذات کامل خود که منور به نور حق است و فروغ گیرنده از پرتوهای الهی است، سزاوار است تا نخستین مقصود خلقت باشد و فرمانروا بر همگی خلائق و مخلوقات دیگر به طفیل وجود او موجود و فرمان بردار اوامر اویند» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۷۳). علت فیض بخشی این راهبران راستین در نگاه ملاصدرا این است که محبوب خداوند هستند؛ از این رو دیگران به خاطر آنها خلق شده اند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۷۳). راهبران راستین، سزاوار سروری و ودیعه الهی بوده (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۶۹)، خواه دیگران آنها را نشناسند و از آنان اطاعت کنند، خواه نشناسند و او را انکار کنند.

چنانچه در مضامین قبل اشاره شد، مستوری زیستن از خصایص این افراد است به همین علت چه «بسا پیش آید که چنین کس در اثر ناخودنمایی میان مردمان حتی قوت روزانه خود را نداشته باشد» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۷۴). چنانچه در سیره پیامبر اکرم ﷺ نیز این گونه از سختی در تهیه غذای روزانه نقل شده است. همچنانکه این راهبران راستین، سبب خلقت اند، نجات بخش خود و دیگران در این دنیا هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۸۳) و در روز قیامت نیز در ظل حمایت شفاعت آنان مشفوع می شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۵۶) صدرالمتألهین، بعد از بیان خصایص این راهبران واقعی و راستین، بیان می دارد که مواردی که ذکر آن

گذشت نشانه‌های محبین خداوند است که در کتب عرفا بیان شده است تا میزانی قرار گیرد برای شناسایی راهبران راستین از مدعیان دروغین راهبری. مدعیانی که «رهر و راه شهوت‌هایند و بسته زنجیرهای وابستگی‌ها و اسیر دست لشکریان شیطان و از جوار انوار خداوندی و ملکوتیان مقدس او دور گشته و به فرمان‌بری ظلمات قوایی که به اسفل سافلین فرواندرند، گرویده‌اند» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۱، ص ۱۱۱).

نتیجه‌گیری

در جامعه‌ی زمان صدرالمآلهین ظاهرگرایی رو به رشدی در جامعه دیده می‌شد که تنها در عرفان نبود، بلکه در فقه، حکمت، فهم قرآن و روایات نیز از سوی عارف‌مسلکان و حکیم‌نمایان شیوع یافته بود. این نوع ظاهرگرایی در دین، جهل و جمود مقدس در جامعه را در پی داشته که با همراهی گروه قدرت در حال شکل‌گیری (مدعیان حکمت و عرفان) و معاونت با دستگاه جائر، بی‌عدالتی و ظلم مضاعف بر عامه مردم را رقم می‌زد. وجود ظلم و بی‌عدالتی در پی بحران جاهلیت، انسداد باب معرفت الهی و سیر آحاد جامعه به سمت کمال‌نهایی را به دنبال دارد. حال ملاصدرا برای اینکه بتواند رسالت خود را به‌عنوان فیلسوف اجتماعی انجام دهد و ظلم و بی‌عدالتی این جماعت را نشان دهد، به‌عنوان راهکاری جهت خروج از این بحران، به معرفی و بیان مختصات عارفان حقیقی و حکیم و صاحبان معرفت می‌پردازد؛ بنابراین:

۱. صدرالمآلهین در دو رساله *کسر اصنام* و *سه اصل*، به‌عنوان فیلسوف اجتماعی شناخت عارف راستین و هادی واقعی در جامعه را با وجود بحران همه‌گیر جاهلیت، با زیرکی بر عهده تک‌تک افراد جامعه می‌داند. این امر حاکی از این است که حکمت و عرفان در اندیشه ملاصدرا جنبه اجتماعی دارد که به همه افراد جامعه مرتبط است. با نظر به اینکه گروه‌های مرجعی در کسوت عارف، صوفی، فقیه، حکیم و عالم در جامعه در حال شکل‌گیری بوده که منجر به ارائه فهمی ظاهرگرایانه از دین شده و جاهلیت مقدس را رقم زده بود، پرداختن به خصایص رهبر راستین از نظر ملاصدرا امری خطیر بوده که ضمن معرفی راهبر واقعی، نحوه زندگی و چگونگی زیست عارف را در ارتباط با مردم تبیین می‌کند؛ زیرا مصالح و منافع مردم در شناخت عارف راستین است تا در دفاع از حقوق ضایع‌شده مردم اقدام نماید و در صورت لزوم به مقابله با حاکمان و مدعیان اقدام کند.

۲. تحلیل دو کتاب مذکور حاکی از این است که حکمت و فلسفه حقیقی، مستلزم حضور در اجتماع و دفاع از عدالت است. همین رسالت خطیر است که ملاصدرا را بر آن داشته تا با شناخت راهبر و حکیم واقعی را بر همه افراد جامعه لازم بداند و آنان را بدین امر خطاب کند.

۳. انحراف اجتماعی متأثر از انحراف در حوزه فردی است، بدین معنا که فرد صالح نقش‌مبنایی در ساختن جامعه صالح دارد. با بهره‌مندی از سعه وجودی فردی، دایره اثرگذاری بر دیگران و جامعه بیشتر خواهد شد و

این مقام و جایگاه برای افراد صاحب نفوذ و منزلت چون علما، حکما، فقها و افراد مرجع در جامعه در طیف مثبت یا منفی دارای اثرگذاری بیشتری است. در همین راستا می‌توان گفت جامعه فاضله و رشدیافته در گرو افراد هادی و هدایت‌یافته عادل است.

۴. همچنین عرفان اسلامی درصدد تربیت انسانی‌هایی است که در عین مستوری و گمنامی به جهت دوری از اضلاع قدرت (زر، زور، تزویر) در متن جامعه مردمدار است و این همان سفر چهارمی است که در اسفار عرفا آمده است. این راهبران راستین با تاسی به پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام در بستر اجتماع در پیوند با حکومت، سیاست، مدیریت اجتماعی، مردم‌داری، اقامه عدالت و حتی توجه به بعد اقتصادی اهتمام دارند، بلکه پرداختن به اجتماع را مقدمه مصون ماندن اجتماع از کج‌روی و انحراف می‌دانند. از همین روی رسالت اولیای الهی در هدایت فرد و جامعه جهت اقامه عدالت بس خطیر است.

منابع

- آبیار، زهرا و آبیار، شهلا (۱۴۰۰). خوانش قرآنی ملاصدرا در پاسخ به انحرافات فکری و فرهنگی عارف‌نمایان عصر (با تأکید بر کتاب کسر اصنام الجاهلیه). *قرآن، فرهنگ و تمدن*، ۲(۱)، ۹۸-۱۱۸.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۵). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- امامی جمعه، مهدی (۱۳۹۵). سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان از ابن‌سینا تا ملاصدرا. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- امامی جمعه، مهدی (۱۴۰۳). درآمدی بر فلسفه اجتماعی حکمت متعالیه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۳). ملاصدرا عرفان، تصوف. مجموعه مقالات منتخب دومین همایش جهانی حکیم ملاصدرا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- خرقانی، ابوالحسن (۱۳۹۴). نورالعلوم. به کوشش عبدالرفیع حقیقت. تهران: کتابخانه بهجت.
- صدرالمتألهین (۱۳۷۱). عرفان و عارف نمایان، ترجمه کسر اصنام الجاهلیه. ترجمه محسن بیدارفر. تهران: الزهراء.
- صدرالمتألهین (۱۳۷۷). رساله سه اصل. تصحیح و مقدمه حسین نصر. تهران: مولی.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۸). شرح اصول کافی. با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای. تصحیح سبحانعلی کوشا. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین (۱۴۱۷ق). تفسیر القرآن الکریم. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عین‌القضات همدانی (۱۳۸۷). نامه‌های عین‌القضات. به اهتمام علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران. تهران: اساطیر.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۷۴). کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: علمی و فرهنگی.
- محمدپور، احمد (۱۳۹۲). روش تحقیق کیفی ضد روش دو؛ مراحل و رویه‌های عملی در روش‌شناسی کیفی. تهران: جامعه‌شناسان ملکی، سمیه و دیگران (۱۴۰۰). بررسی تبعات اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی الهیات ظاهرگرایانه از منظر ملاصدرا. حکمت معاصر، ۱(۱۲)، ۲۵۱-۲۶۶.


Braun, V, & Clarke, V (2020). Reflecting on reflexive thematic analysis. *Qualitative Research in Psychology*, 18(3), 328-344.

Creswell, J. W, & Poth, C. N (2022). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* (p. 95-110). SAGE Publications.

Smith, R, & Jones, A (2023). Analyzing literary texts: A qualitative approach. *Journal of Literary Studies*, 45(2), 145-162.

Sterling, M (2021). Thematic analysis in qualitative research: A practical guide. *Qualitative Research*, 21(3), 455-471.

A Comparative Study of Reliance on God (Tawakkul) from the Perspective of Khwājah ‘Abdullāh Anṣārī in Manāzil al-Sā’irīn and Baḥyā ibn Paqūda in Al-Hidāyah ilā Farā’id al-Qulūb

Seyyed Ali Mostajab al-Da‘awat  / Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Mysticism, Faculty of Religions and Islamic Denominations, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran
mostajab@mazaheb.ac.ir


Received: 2025/02/26 - Accepted: 2025/10/14

Abstract

In both Judaism and Islam, belief in reliance on God (tawakkul) is considered a prominent ethical value. Khwājah ‘Abdullāh Anṣārī (d. ٤٨١ AH), a Muslim mystic, in his book *Manāzil al-Sā’irīn*, and Baḥyā ibn Paqūda, his Jewish contemporary mystic, in his book *Al-Hidāyah ilā Farā’id al-Qulūb*, have addressed this concept as one of the stages of the spiritual journey. The findings of this research, conducted using library resources and a descriptive-analytical method, indicate that while these two mystics agree on the general definition of tawakkul, they hold different views regarding its position, explanation, and classification. For Khwājah ‘Abdullāh, tawakkul is the twenty-seventh station (manzil) of the spiritual journey, whereas Ibn Baqūda considers it the fourth chapter of the ten chapters concerning divine love. Relying on religious sources and narrations, Khwājah ‘Abdullāh regards the three levels of tawakkul as difficult for the general populace and easy for the elect, and identifies its ultimate goal as tawakkul accompanied by divine knowledge. In contrast, Baḥyā, with detailed exposition and influenced by Islamic sources, while emphasizing the use of intellect, scripture, and narrations, likens one who relies on other than God to one who takes a mortgage from another. He considers ignorance of God and His benevolent attributes, His law, mercy, and grace as factors leading to the deviation of an individual's tawakkul.

Keywords: Reliance on God (Tawakkul), Khwājah ‘Abdullāh Anṣārī, *Manāzil al-Sā’irīn*, Baḥyā ibn Paqūda, *Al-Hidāyah ilā Farā’id al-Qulūb*

بررسی تطبیقی توکل از نگاه خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین و بحیا بن باقودا در الهدایة الی فرائض القلوب

سیدعلی مستجاب‌الدعواتی  / استادیار، گروه فلسفه و عرفان اسلامی، دانشکده ادیان و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران
mostajab@mazaheb.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۲

چکیده

در ادیان یهود و اسلام، باور به توکل به‌عنوان یکی از ارزش‌های اخلاقی برجسته مطرح است. خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ ق)، عارف مسلمان، در کتاب «منازل السائرین» و بحیا بن باقودا، عارف یهودی هم‌عصر او، در کتاب «الهدایة الی فرائض القلوب»، این مفهوم را به‌عنوان یکی از مراحل سلوک معنوی مورد توجه قرار داده‌اند. یافته‌های این پژوهش که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است، نشان می‌دهد که این دو عارف، با وجود توافق در تعریف کلی توکل، در مورد جایگاه، شرح و تقسیم‌بندی آن دیدگاه‌های متفاوتی دارند. از نظر خواجه عبدالله، توکل بیست و هفتمین منزل از منازل سلوک است، درحالی‌که ابن‌باقودا آن را چهارمین باب از ده باب مربوط به محبت الهی می‌داند. خواجه عبدالله، با تکیه بر منابع دینی و روایات، مراتب سه‌گانه توکل را برای عموم مردم دشوار و برای خواص آسان می‌داند و هدف نهایی آن را توکل همراه با معرفت الهی معرفی می‌کند. در مقابل، بحیا با بیانی مفصل و با تأثیرپذیری از منابع اسلامی، با تأکید بر استفاده از عقل، کتاب و روایات، کسی را که به غیر خدا توکل می‌کند، مانند کسی می‌داند که از دیگری رهن می‌گیرد و جهل به خدا و صفات نیکوی او، شریعت، رحمت و عنایت او را عامل انحراف توکل فرد می‌داند.

کلیدواژه‌ها: توکل، خواجه عبدالله انصاری، منازل السائرین، بحیا بن باقودا، الهدایة الی فرائض القلوب.

مقدمه

توکل از گام‌های مهم سلوک عملی و معرفتی انسان به سوی خداوند است. در کتاب مقدس یهود توکل به خدا مورد سفارش و تأکید قرار گرفته (امثال: ۵/۳، اشعیا: ۴/۲۶) راه نجات دانسته شده (ارمیا: ۳۹/۱۸، مزامیر: ۴/۲۲)، موجب جلب محبت (مزامیر: ۳۲/۱۰)، برکت و ایمنی (امثال: ۲۸/۲۵ و ۲۹) بوده و اهل توکل به کوه صهیون تشبیه شده‌اند که ثابت و مستحکم بوده و تا ابد برقرار است (مزامیر: ۱۲۵/۱).

در اسلام نیز توکل به خدا از مفاهیم کلیدی است که در قرآن، حدیث و عرفان بسیار به آن پرداخته شده است. در فرهنگ قرآن انسان موحدی که ولایت حق را پذیرفته و به ربوبیت او مؤمن است همه امور خود را به او واگذار می‌کند (شوری: ۱۰). توکل به خدا راه رسیدن به آرامش (یونس: ۷۱) و رهایی از تسلط شیطان (نحل: ۹۹)، برخورداری از حمایت حضرت حق (طلاق: ۳)، محبوبیت نزد خداوند و بهره‌مندی از نعمات او (آل عمران: ۱۵۹ و ۱۷۳)، ایجاد روحیه صبر و مقاومت در برابر مشرکین (ابراهیم: ۱۲) و تحصیل عزت (انفال: ۴۹) است. در روایات نیز توکل به خدا معادل ناامیدی و ترسیدن از خلق (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۱۳۸ و ۱۵۶) و کنار گذاشتن همه قدرت‌ها (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۰۵) دانسته شده است.

مرتبه توکل در سخنان عارفان این دو دین نیز بروز و ظهور دارد. ایشان توکل را برابر با ترک تدبیر نفس و از حیلت خویش بیرون آمدن، اندوه فردا نخوردن، از طاعت اغیار بیرون آمدن و به طاعت خدا پیوستن، گردن نهادن به مجاری حکم و قضای الهی، آسودگی از فکر طلب روزی ذکر کرده و آن را از جمله مقامات برشمرده‌اند (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۲۴۶-۲۵۰) که به لحاظ نظری پیچیده و در عمل مشکل است؛ زیرا اعتماد بر اسباب نوعی شرک و خدشه در توحید است و واگذاشتن آنها نیز طعن در شریعت و سنت است و تنها اهل مجاهده و شهود حقیقت آن را درمی‌یابند (غزالی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۱۱۵). قوت توکل را به میزان معرفت نسبت به وکیل دانسته‌اند (سهروردی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۵۰۰) و معتقدند عالی‌ترین درجه آن مختص ابراهیم نبی علیه السلام است؛ چراکه وقتی به آتش افکنده شد، دعایی نکرد و گفت: علم خدا به حال من مرا از هر گونه خواهشی بی‌نیاز کرده است (شبستری، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۵).

خواجه عبدالله انصاری، عارف مسلمان و بحیا بن باقودا، عارف یهودی، دو شخصیت هم‌عصر هستند که هریک به شکلی عمیق به بررسی مفهوم توکل و نقش آن در مسیر عرفانی پرداخته‌اند. خواجه هروی، پس از سال‌ها تجربه زیسته و دانش‌اندوزی و در اواخر عمر خود، به درخواست شاگردانش کتاب *منازل السائرین* را تعلیم نمود که نشان‌دهنده بلوغ او در سیر و سلوک عرفانی است. این اثر به زبان عربی نوشته شده و شامل یک مقدمه و ده بخش اصلی است که هر بخش، خود به ده فصل تقسیم می‌شود. هر فصل نیز بر اساس مراتب سالکان به سه سطح عمومی، ویژه (سالک) و ویژه‌تر (محقق) دسته‌بندی شده است. کتاب از بخش «آغازها» با فصل

«بیداری» شروع می‌شود و در بخش «پایان‌ها» با فصل «توحید» به سرانجام می‌رسد (انصاری، ۱۳۷۳، ص ۱۱) در سوی دیگر، بحیا بن یوسف بن باقودا، عارف یهودی اندلسی، که در بازه زمانی نیمه دوم قرن پنجم و اوایل قرن ششم هجری (سده دوازدهم میلادی) زندگی می‌کرد (Lobel, 2007, preface). از برجسته‌ترین متفکران دینی زمان خود به‌شمار می‌رود. او نویسنده کتاب ارزشمند الهدایة الی فرائض القلوب است که به زبان عربی و آمیخته با اصطلاحات عبری تألیف شده است. بحیا در این اثر، که بر پایه تورات و سنت یهود شکل گرفته، مخاطبان را به تأمل در نیت نهفته پشت اعمال دینی دعوت می‌کند و مراحل سلوک را از توحید آغاز کرده و به محبت الهی می‌رساند. مطالعات نگارنده نشان می‌دهد آثاری که پیش از این پژوهش انجام پذیرفته و به نوعی با موضوع این جستار در ارتباط است از قرار زیر است:

مقاله «بررسی تطبیقی زهد از نگاه خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین و بحیا بن باقودا در الهدایة الی فرائض القلوب (مستجاب الدعواتی و دیگران، ۱۳۹۹)؛ نویسندگان مرتبه زهد را در نزد دو عارف بررسی نموده‌اند مقاله «اندیشه‌های عرفانی - اخلاقی ابن‌باقودا و غزالی با تأکید بر دو اثر الهدایة الی فرائض القلوب و احیاء علوم‌الدین» (جعفری و حاج ابراهیمی، ۱۴۰۰)؛ نویسندگان قرابت اندیشه‌های دو عارف را نتیجه گرفته و اخلاقیات هر دو را از جنس تصوف مبتنی بر زهد دانسته‌اند.

با توجه به نبود مطالعه‌ای مستقل در این حوزه، انجام پژوهشی با روش توصیفی - تحلیلی که به بررسی مفهوم «توکل» از دیدگاه دو عارف برجسته و هم‌دوره از دو آیین بزرگ ابراهیمی پرداخته و نقش منابع دینی (و منابع برون‌دینی در مورد عارف یهودی) را در ساختار سلوک عرفانی این دو شخصیت روشن سازد، ضروری به نظر می‌رسد

۱. تبیین جایگاه توکل در نزد خواجه عبدالله انصاری

توکل در تصوف اسلامی، جایگاه ویژه‌ای دارد و به‌عنوان یکی از مقامات و منازل مهم در سیر و سلوک عرفانی شناخته می‌شود. عارفان مسلمان، تعاریف گوناگونی از توکل ارائه داده‌اند و هریک، با توجه به دیدگاه و تجربه خود، به جنبه‌ای از این مفهوم عمیق پرداخته‌اند. صوفیان، توکل را به‌عنوان «واگذاری همه امور به خداوند و اعتماد کامل به او» تعریف می‌کنند. به باور ایشان، مؤمن واقعی کسی است که در همه حال، خداوند را مالک و مدبر امور خود بداند و با اطمینان قلبی، سرنوشت خود را به او بسپارد. جمعی از این طایفه صاحب توکل را کسی دانسته‌اند که همه چیز را ملک خدا می‌داند و اعتماد او بر مسبب است و در دل او علاقه چیزی نیست تا آن چیز مالک او شود؛ یعنی علاقه و نظر به اسباب ندارد (خوشنویس، ۱۳۷۰، ص ۱۰۰) که «هر که را ایمان درست است به توکل مأمور است» و «خلق را همه اضطراب از ضعف توکل است یا از طلب فزونی» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۰۹۴ و ۱۲۹۷). شقیق (د ۱۹۴۵ق) بر آن است که معنای توکل «اطمینان قلبی به وعده

الهی» است. پس اگر بخواهی میزان توکل کسی را به خداوند بیازمایی، ببین آیا او به وعده مردم بیشتر می‌گراید یا به وعده خداوند (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۵۸). از ابوتراب نخشبی (د ۲۴۵ق) درباره توکل سؤال شد، در پاسخ گفت: «رها کردن بدن در بندگی و وابستگی قلب به ربوبیت و انقطاع کامل به سوی خداست. پس اگر به او عطا شد، شکر گوید و اگر از او منع شد، صبر کند، درحالی که خشنود و موافق با تقدیر خود است» (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۴۸۷). سهل تستری (۲۸۳دق) گوید: «توکل آن است که در حضرت خداوند مسترسل باشی. و مسترسل آن باشد که هر جا که برند برود» (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۲۹۹). سالک تسلیم حق تعالی می‌شود و امورش را به او واگذار می‌کند و به خود و اسباب دیگر تکیه نمی‌کند. همان‌طور که مشاهده می‌شود، تعاریف صوفیه از توکل، بر جنبه‌های مختلف این مفهوم تأکید دارند. برخی از این تعاریف، بر اعتماد کامل به خداوند و رها کردن تعلق به اسباب دنیوی تأکید دارند، درحالی که برخی دیگر، بر تسلیم محض در برابر اراده الهی و رضا به قضا و قدر الهی اشاره می‌کنند.

خواجه عبدالله انصاری، در کتاب *منازل السائرین*، توکل را به‌عنوان یکی از منازل مهم در سیر و سلوک عرفانی معرفی می‌کند. وی، توکل را «واگذاری همه امور به خدا» می‌داند و معتقد است که سالک، پس از طی مراحل از سلوک، به مرحله‌ای می‌رسد که همه امور خود را به خداوند واگذار می‌کند و اعتماد کامل به او پیدا می‌کند. خواجه توکل را هفتمین منزل از منازل «معاملات» در کتاب *منازل السائرین* می‌داند. وی، معاملات را قسمتی از منازل و به‌معنای توجه نفس انسانی به باطن خود و استمداد از آن برای عبور از حجب می‌داند (اسعدی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۹). به باور خواجه، توکل، عمل قلبی است و با عمل جوارحی و قول لسانی متفاوت است (حنبلی دمشقی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۰۰). از دیدگاه خواجه انصاری، توکل، از ارکان مهم در سیر و سلوک است و سالک را به مقام تسلیم می‌رساند. وی درجات مختلفی برای توکل قائل است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

۲. مؤلفه‌های توکل از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری

خواجه عبدالله در *منازل السائرین*، پس از تعریف توکل، به بیان درجات سه‌گانه آن می‌پردازد و به‌طور مستقیم مؤلفه‌های هفت‌گانه را برنمی‌شمارد. باین‌حال، شارحان و مفسران منازل، این مؤلفه‌ها را در تبیین حقیقت توکل و مراتب آن از کلام خواجه استخراج نموده‌اند. به‌عنوان مثال، عبدالرزاق کاشانی در شرح خود، توکل را دارای هفت مؤلفه می‌داند که به شرح زیر است:

۱. معرفت حق تعالی: اولین مؤلفه توکل، معرفت خداوند و درک این حقیقت است که او از نظر قدرت، کفایت و قیومیت، برتر از همه است. وقتی سالک به این معرفت دست یابد، قلبش مملو از اعتماد به او شده و در همه امور، به او توکل می‌کند. به‌عبارت دیگر، تا زمانی که انسان شناخت درستی از خداوند و صفات او نداشته باشد، نمی‌تواند به‌درستی به او توکل کند.

۲. اعتقاد به تأثیر اسباب و مسببات: مؤلفه دوم، اعتقاد به تأثیر اسباب و مسببات در رخدادهای عالم است که نشان‌دهنده عبودیت محض در برابر خداوند است (این اعتقاد، در اینجا به معنای توجه به خالقیت حق تعالی در جریان اسباب است، نه اعتقاد به استقلال اسباب. لذا مراد، آن است که سالک به تأثیر اسباب، نه به عنوان مؤثر مستقل، بلکه به عنوان مجاری امر الهی نظر کند و این گونه از وابستگی به اسباب و توهم قدرت مستقل برای آنها رها شود و به عبودیت محض در برابر خداوند سوق یابد).

۳. توحید حقیقی: سومین مؤلفه، توحید حقیقی است که شرط صحت آن، رفع هرگونه وابستگی و تعلقات شرک‌آمیز از قلب است. موحد واقعی، کسی است که جز خداوند را مؤثر در عالم نداند و دل خود را از هرگونه وابستگی و تعلق شرک‌آمیز پاک سازد. چنین شخصی، تنها به خداوند توکل می‌کند و از غیر او، حتی اگر قوی‌ترین و قدرتمندترین افراد باشند، یاری نمی‌جوید.

۴. اعتماد و استناد قلب به خداوند: مؤلفه چهارم، اعتماد و استناد قلب به خداوند است و اینکه نسبت به تشویش اسباب، اضطرابی به دل راه ندهد. به بیان دیگر توکل، صرفاً یک اعتقاد ذهنی نیست، بلکه یک حالت قلبی است که در آن، انسان با تمام وجود به خداوند اعتماد می‌کند و خود را به او می‌سپارد.

۵. حسن ظن به خداوند: پنجمین مؤلفه، حسن ظن داشتن به خداوند است. سالک، باید به رحمت، حکمت و عدل خداوند اطمینان داشته باشد و بداند که هر آنچه برایش پیش می‌آید، خیر او در آن نهفته است.

۶. دل‌سپردگی و ترک تعلقات: توکل، مرتبه‌ای از تسلیم است که در آن، سالک، خود را به طور کامل به خداوند می‌سپارد و از همه تعلقات دنیوی و وابستگی‌های غیرخدایی دست می‌کشد. چنین شخصی، مانند مرده‌ای در دستان غسل، بی‌اراده و تسلیم محض اراده الهی است.

۷. واگذاری اختیاری همه امور به خداوند: حقیقت توکل، واگذاری همه امور به خداوند است. سالک، پس از طی مراحل قلبی، به مرحله‌ای می‌رسد که نه تنها در قلب خود، بلکه در عمل نیز، همه امور خود را به خداوند واگذار می‌کند و به او اعتماد می‌کند که بهترین تدبیرکننده امور است. این واگذاری، اختیاری است و از روی آگاهی و انتخاب صورت می‌گیرد و سالک را به درجه رضا می‌رساند (کاشانی، ۱۳۷۳، ص ۹۴-۹۶).

با توجه به این توضیحات، می‌توان دریافت که توکل از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری، مرتبه‌ای عالی از ایمان و توحید است که سالک را به مقام تسلیم و رضا در برابر اراده الهی می‌رساند.

۳. درجات توکل از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری

خواجه برای توکل سه درجه قائل است:

۱. توکل همراه با طلب: در این درجه، سالک نفس خود را مشغول امور خیر و منافع مردم می‌کند و ادعایی هم ندارد.

۲. توکل همراه با اسقاط طلب: در این درجه، سالک با وجود انجام وظایف و اقدامات ظاهری برای کسب معاش (تعبیر به اسباب)، از هر طلبی از غیر خدا چشم‌پوشی می‌کند و مطالبه‌ای از دیگران ندارد (اسقاط طلب در اینجا به معنای «اسقاط مطالبه قلبی» و رهایی از توقعات است، نه ترک مطلق تلاش و کسب. این مقام، مقام «تعلق به اسباب ظاهری بدون تعلق قلبی» است).

۳. توکل همراه با معرفت توکل: در این درجه، سالک همهٔ اسباب را عین ربط به خداوند می‌داند و می‌داند که خداوند مالک اشیا، اسباب و امور است و هیچ‌کسی با او در مالکیت مشارکت ندارد و مالکیت او عزتمندانه و عزیزانه است (خسروپناه، ۱۳۹۶، ص ۳۰۵-۳۰۶).

به‌طور کلی، از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری، توکل، مرتبه‌ای از سلوک است که سالک را به تسلیم در برابر ارادهٔ الهی و اعتماد کامل به او می‌رساند. توکل، دارای مؤلفه‌هایی است که سالک باید آنها را در خود تقویت کند تا به مقام توکل حقیقی دست یابد. همچنین، توکل دارای درجات مختلفی است که سالک با توجه به میزان معرفت و ایمان خود، به آنها دست می‌یابد.

۴. تبیین جایگاه توکل در نزد بحیا بن باقودا

به عقیدهٔ بحیا پس از ذکر وجوب التزام به طاعت خدا، توکل به او مؤکدترین امور بر بندگان است، که منافع فراوان دینی و دنیوی دارد. منفعت دینی آن، آرامش نفس و اعتماد بر خداوند است؛ زیرا توکل بر غیر او موجب زائل شدن عنایت خداست. توکل قطع امید از غیر خدا، ترک عبادت و خضوع برای غیر است و بر محمل آسودگی از امور دنیا و اخلاص نفس در اعمال عبادی استوار است. متوکل به خدا از رزق ضمانت‌شده برخوردار است، از آفات و بلاها به دور است، در آسایش و راحتی زندگی می‌کند و جسم و جان خود را به‌سختی نمی‌افکند؛ چون می‌داند روزی‌اش مانند روزی جنین در شکم مادر و مانند روزی ماهی در آب می‌رسد. متوکل با اطمینان قوی خود به خدا از هیچ‌کسی نمی‌ترسد. پاداش توکل او در دنیا و آخرت همراه اوست و مورد احترام مردم قرار دارد. متوکل چه متمول باشد، چه غیر آن، آن را نعمت خدا می‌بیند و پشتوانه‌ای جز خدا ندارد (ابن باقودا، ۲۰۱۰، ص ۱۶۹-۱۷۵).

در مزامیر آمده است: «چه خوشبخت‌اند کسانی که بر خداوند توکل دارند و از اشخاص متکبر و خدایان دروغین پیروی نمی‌کنند» (مزامیر، ۵/۴۰). همچنین در باب توکل در کتاب ارمیا می‌خوانیم: «لعنت بر کسی که به انسان تکیه می‌کند و چشم امیدش به اوست و بر خداوند توکل نمی‌نماید، او مثل بوته‌ای است که در بیابان خشک و سوزان و در شوره‌زارها می‌روید، جایی که هیچ گیاه دیگری وجود ندارد، او هرگز خیر و برکت نخواهد دید! خوشا به حال کسی که بر خداوند توکل دارد و تمام امید و اعتمادش بر اوست! او مانند درختی خواهد بود، که در کنار رودخانه است و ریشه‌هایش از هر طرف به آب می‌رسد، درختی که نه از گرما می‌ترسد و نه از

خشک‌سالی! برگش شاداب می‌ماند و از میوه آوردن باز نمی‌ایستد! (ارمیا، ۱۷/۵-۸).

بحیا از قول «بعضی از صالحان» نقل می‌کند که از تفرقه قلب به خدا پناه می‌برد، «کسی از او پرسید تفرقه قلب چیست؟ پاسخ داد: اینکه مالی داشته باشم»، البته بی‌شک تمول مانع توکل نیست، چون توکل کننده حقیقی بر مال خود متکی نیست، آن را نزد خود ودیعه و سبب انجام فعل نیکو می‌داند، اگر مالش تلف شود، تأسف نمی‌خورد و بر آن نگران نمی‌شود، بلکه سپاسگزار است؛ از آن روی که ودیعه به صاحبش بازگشته است (ابن باقودا، ۲۰۱۰، ص ۱۷۶). به نظر می‌رسد منظور بحیا از «بعض الصالحین» در این قسمت ابودردا از انصار پیامبر اسلام ﷺ است؛ چنان که در حلیه الاولیا آمده است: «کان أبو الدرداء یقول: اللهم إني أعوذ بك من تفرقة القلب. قیل و ما تفرقة القلب؟ قال أن یوضع لی فی کل واد مال» (ر.ک. اصبهانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۹).

۱-۴. ماهیت و اسباب توکل

از نظر بحیا بن باقودا، توکل، سکون نفس متوکل و اعتماد قلبی او بر خداوند است، به اینکه شایسته‌ترین و مناسب‌ترین چیز را برای او در نظر می‌گیرد. اصل توکل بر اعتماد به خداوند است، نسبت به عمل به آنچه گفته و حسن ظن درباره آنچه نسبت به فعل آن سخنی نگفته، است (ابن باقودا، ۲۰۱۰، ص ۱۷۹).

به باور بحیا، توکل به خدا زمانی صحیح است که متوکل هفت دلیل را در نظر داشته باشد:

۱. خداوند نسبت به انسان‌ها مهربان است و آنان را دوست می‌دارد (مزامیر، ۳/۸۱).

۲. خداوند در عین محبت از بندگانش غفلت نمی‌کند و نیازهایشان را برمی‌آورد (مزامیر، ۴/۱۲۱).

۳. خداوند قدرتمند است و هیچ چیز قدرت غلبه بر اراده او را ندارد (ایوب، ۴/۹).

۴. خداوند نسبت به مصالح متوکل آگاه است و ظاهر و باطن او را می‌داند (مزامیر، ۷۱/۵-۶).

۵. تدبیر تمامی امور متوکل از ولادت تا مرگ به عهده خداوند است.

۶. هیچ کسی نمی‌تواند به خداوند نفع و ضرر برساند.

۷. خداوند در نهایت جود، بخشندگی و فضل است، حتی نسبت به کسی که شایستگی ندارد (ابن باقودا،

۲۰۱۰، ص ۱۸۱-۱۸۳).

به عبارت دیگر، توکل زمانی معنا پیدا می‌کند که شخص، خداوند را به مهربانی، قدرت، آگاهی، تدبیر و

بخشندگی بشناسد و به او اعتماد کامل داشته باشد.

۲-۴. مقدمات توکل بر خدا

بحیا مقدمات توکل به خدا توسط متوکل را این‌گونه تبیین می‌نماید:

مقدمه اول خود مشتمل بر هفت مورد است:

۱. وجود هفت سبب در صحت توکل به خدا (که پیش تر اشاره شد).
 ۲. اینکه خداوند نسبت به مصالح انسان آگاه است و این برای خالق ضروری است. خداوند که نجات‌دهنده قوم اسرائیل و خدای مقدس ایشان است، چنین می‌گوید: «ای اسرائیل، من خداوند، خدای شما هستم که شما را برای خیریت خودتان تنبیه می‌کنم و شما را به راه‌هایی که باید بروید، هدایت می‌نمایم» (اشعیا، ۱۷/۴۸).
 ۳. خالق از هر قدرتمندی قوی‌تر است، امرش نافذ است و هیچ نافرمانی در مورد حکم او نیست.
 ۴. او به تدبیر احوال انسان و همه مخلوقات داناست و هیچ چیز نزد او مخفی نمی‌ماند.
 ۵. هیچ نفعی از مخلوقات متوجه دیگری نیست، مگر به اذن او.
 ۶. نعماتی که به انسان عطا کرده، همه از روی جود، احسان و کرامت اوست. در کتاب مزامیر نقل شده است: «ای خداوند، خدای ما، تو کارهای شگفت‌انگیز بسیاری برای ما انجام داده‌ای و پیوسته به فکر ما بوده‌ای، تو بی‌ظنیری! کارهای شگفت‌انگیز تو چنان زیادند که زبانم از بیان آنها قاصر است» (مزامیر، ۶/۴۰).
 ۷. هر مخلوقی از نظر کیفیت، کمیت، زمان و مکان به تقدیر او وابسته است.
- مقدمه دوم این است که متوکل بداند خدا بر احوال او آگاه است. در کتاب اول پادشاهان آمده است: «ای خدا تو که از دل مردم آگاهی، هر کس را بر حسب کارهایش جزا بده» (اول پادشاهان، ۳۹/۸).
- مقدمه سوم اینکه نباید متوکل^۱ علیه را کسی غیر از خدا قرار داد. در کتاب ارمیا آمده است: «خوشا به حال کسی که بر خداوند توکل دارد و تمام امید و اعتمادش بر اوست» (ارمیا، ۷/۱۷).
- مقدمه چهارم اینکه در طاعت و عمل به فرائض کوشا باشد.
- و مقدمه پنجم اینکه به مشیت خدا راضی باشد و بداند واسطه‌ها هم تحت نظر و حکم اویند (ابن باقودا، ۲۰۱۰، ص ۱۸۳-۱۹۰).

در نظر بحیا توکل به خدا موجب دوری از رذائل است؛ در عین اینکه سبب جلب روزی برای مخلوقات قرار داده شده است (ابن باقودا، ۲۰۱۰، ص ۱۹۰-۱۹۵).

۳-۴. موجبات توکل بر خدا

اموری که بر مؤمن توکل را واجب می‌کند، دو گونه است، یا دنیوی است و یا اخروی. امور دنیوی خود دو گونه‌اند: امور دنیوی که به مصالح دنیا مربوط است و امور دنیوی که مربوط به مصالح آخرت است، لذا همه امور که متوکل در آن به خدا توکل می‌کند هفت قسم است:

۱. اموری که ویژه جسم انسان است؛ مانند حیات، مرگ، لباس، بیماری و... که در آنها باید به تقدیر خداوند

گردن نهاد (ابن باقودا، ۲۰۱۰، ص ۱۹۷-۱۹۸).

۲. امور مرتبط با ارتزاق، معاش، تجارت و مانند آن، که وجه صحیح توکل در آن، کفاف به آن چیزی است که خداوند برای انسان مقرر کرده است، که در این صورت خداوند وسعت و کثرت رزق را روزی شخص می‌کند (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۲۰۱-۲۰۴)؛ زیرا «خداوند در تمام کارهایش عادل و مهربان است» (مزامیر، ۱۷/۱۴۵).

۳. امور ناظر به خانواده، دوستان و نزدیکان؛ به نظر بحیا اهل زمین همه غریب‌اند، گرچه اهل و خانواده داشته باشند و در روزی که نزدیک است، همه تنها و غریب می‌شوند و در آن روز هیچ‌کدام از نزدیکان به حال فرد فایده‌ای ندارند. او نداشتن زن و فرزندی که طالب امور دنیا هستند را برای شخص مایه آسایش و عنایت خدا به او می‌داند، هرچند که اگر طالب امور آخرت هم باشند، نسبت به حالت تفرد شخص، مایه رنج و سختی است؛ به همین دلیل است که زهاد و حتی انبیا، به منظور طاعت الهی به کوه‌ها می‌گریختند. نقل از بعضی زهاد می‌آورد که با ورود به دیاری همه را ملبس به یک‌رنگ لباس یافتند، درحالی‌که هیچ زنی بین آنها نبود و آنگاه که جویای دلیل شدند، به ایشان گفته شد به منظور برابری بین فقیر و غنی حال روی زمین خودمان را مانند زیر خاک خود قرار دادیم (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۲۰۴-۲۰۷).

۴. در فرائض قلوب و جوارح که نفع و ضرر آن متوجه شخص است. بحیا در این مورد نیز توکل را لازم می‌داند. به نظر وی هر کس انتخاب طاعت الهی برای خود را به خواست خدا واگذار کند و در این مورد به خدا توکل کند، راه اشتباه را در پیش گرفته است؛ چون طاعت الهی در صورت مختار بودن شخص و اخلاص نیت وی مأجور است (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۲۰۷-۲۰۹).

۵. در فرائض جوارح که نفع و ضرر آن متوجه غیر است؛ مثل زکات، نشر علم، امر به معروف و نهی از منکر، رازپوشی، امانت‌داری، نیکی به والدین، ارشاد مردم و... که وجه توکل در آنها قصد قربت است (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۲۰۹-۲۱۰).

۶. در ثواب آخرت که وابسته به عمل دنیوی است و توکل در آن این‌گونه است که شخص به وعده خداوند اعتماد داشته باشد. کسب پاداش اخروی پس از انجام عمل صالح به هدایت خلق به طاعت الهی و تفضل الهی منوط است. عمل صالح خود به دو گونه است: مخفی، مانند فرائض قلوب، و ظاهر بر جوارح، که خداوند ثواب عمل ظاهری را در دنیا و ثواب عمل باطنی را در آخرت قرار داده است (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۲۰۹-۲۱۰).

۷. در ثواب اخروی (مختص اولیا و خواص الهی)، که توکل در آن ایمان به تحقق آن است، برای آنکه استحقاق دارد. زهدپیشگی، محبت، انقطاع الی الله و انس به او، از مصادیق دنیوی این توکل است (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۲۱۴-۲۱۵).

۴-۴. تفاوت متوکل به خدا و متوکل به غیر او

به باور بحیا متوکل به خدا در هفت معنا از متوکل به غیر او جدا می‌شود:

۱. متوکل به خدا در همه احوال به حکم او راضی است و او را در آشکار و نهان سپاسگزار است، درحالی‌که

متوکل به غیر او به ستایش خود مشغول است. ایوب گوید: «از شکم مادر برهنه به دنیا آمدم و برهنه هم از این دنیا خواهم رفت. خداوند داد و خداوند گرفت. نام خداوند مبارک باد» (ایوب، ۲۱/۱).

۲. متوکل به خدا آرامش روانی دارد و متوکل به غیر او در اضطراب و اندوه دائمی است. در مزامیر آمده است: «و نجات‌دهنده و تنها پناهگاه من است، او قلعه محافظ من است، پس هرگز شکست نخواهم خورد» (مزامیر، ۶/۶۲).

۳. متوکل به خدا اگر به اسباب مشغول شود، دل در گرو آنها ندارد و از آنها جز به خواست خدا چشم امید ندارد. اگر منفعت یا ضرری به او برسد، سپاس خدا می‌گوید و اینها همه تقویت‌کنندهٔ توکل او به خداست. در هر صورت طاعت الهی را ترک نمی‌گوید، درحالی‌که متوکل به غیر او، نسبت به نفع و ضرر حریص است.

۴. متوکل به خدا اگر به فضیلتی نائل شود، آن را در رضای الهی به کار می‌برد و متوکل به غیر او تنها به امر دنیا مشغول است. داوود گوید: «من و قوم من، چه هستیم که چنین افتخاری نصیب ما ساخته‌ای که به تو چیزی بدهیم؟ هرچه داریم از تو داریم» (اول تواریخ، ۱۴/۲۹).

۵. متوکل به خدا از اسباب دنیوی بهره‌آخوری می‌اندوزد و متوکل به غیر او، دل خوش به اسباب دنیوی است

۶. متوکل به خدا با طبقات مختلف مردم مأنوس و از ضرر آنها در امان است و متوکل به غیر او هیچ دوست و شفیقی ندارد. در مزامیر آمده است: «هر که به خداوند توکل کند، از رحمت او برخوردار خواهد شد» (مزامیر، ۱۰/۳۲)

۷. متوکل به خدا بر از دست دادن مطلوب و محبوب خود اندوهگین نمی‌شود، اندوه روزی را نمی‌خورد، از اینکه توشه‌ای برای آخرت نداشته باشد بیمناک است، متوکل به غیر او در فقدان مطالب خود غم بسیار می‌خورد و فقط در اندیشهٔ دنیای خود روزگار می‌گذراند (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۲۱۶-۲۲۰).

بحیا متوکل بر غیر خدا را در حکم مرتهن از غیر می‌داند؛ درحالی‌که صاحب خود را فراموش کرده است (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۲۲۱-۲۲۲).

۴-۵. مفساد توکل به خدا

بحیا معتقد است تفاضل توکل متوکلان، به درجهٔ آنها در معرفت خالق منوط است. جهل نسبت به خداوند و صفات نیکوی او، شریعت و رحمت و عنایت او باعث می‌شود که توکل شخص آسیب ببیند. تمایل نسبت به اسباب افعال الهی از دیگر مفساد توکل است. اگر قوه تمییز فرد قوی شود با قلب و زبان، ظاهراً و باطناً به فعل او راضی و توکلش تقویت می‌شود. خواست خدا را طلب می‌کند و به غیر آن چیزی که خدا برای او برگزیده شوق نمی‌یابد. غرض از خلقت را درمی‌یابد، برتری آخرت بر دنیا را تشخیص می‌دهد، سرور او نسبت به محبت خدا، او را از سرور نسبت به دنیا و آخرت باز می‌دارد و به دنبال لقای اوست و این درجهٔ بالای توکل، ویژه انبیا، اولیا و برگزیدگان اوست (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۲۲۲-۲۲۷). همان‌ها که می‌گویند: «ما از خواست تو پیروی می‌کنیم و به تو امید بسته‌ایم، اشتیاق قلب

ما تنها تو هستی» (اشعیا، ۸/۲۶). بحیا بیان می‌دارد که متوکل در یکی از این درجات ده‌گانه به سر می‌برد: «توکل، سند، أمل، ملاذ، رجا، انتظار، اعتماد، وثوق، عضد و ثقه» (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۲۲۷).

۵. تحلیل ساختار مرتبه توکل با نگاه به آرای دو عارف

۵-۱. تعریف توکل

توکل بیست و هفتمین منزل سلوکی نزد خواجه عبدالله در بخش سوم منازل السائرین (معاملات) است، که پس از منزل استقامت و پیش از منزل تفویض قرار دارد. منازل قسم معاملات، مراحل اطاعت‌پذیری سالک و تسلیم او به حق تعالی است (نکونام، ۱۳۹۲، ص ۲۵۱). خواجه، توکل را واگذاری همه امور به حق تعالی و اعتماد بر وکالت او تعریف می‌کند (کاشانی، ۱۳۷۳، ص ۹۴). برای سالک به دنبال توکل منازلی است که او را در سیر به سوی منازل اخلاق همراهی می‌کند. او پس از گذر از منزل توکل، در واگذاری امور به خداوند به «تفویض» می‌رسد، که اعم از توکل است، سپس به منزل «ثقه» وارد می‌شود، جایی که به کفایت حضرت حق ثقه و اعتماد می‌یابد و آن اصل و اساس منزل «تسلیم» است، که غایت قسم معاملات است.

در سوی دیگر ابن‌باقودا توکل را پس از باب طاعت و پیش از باب اخلاص نشانده و آن را اعتماد قلبی بر خالق نسبت به اینکه شایسته‌ترین و مناسب‌ترین چیز را برای او در نظر می‌گیرد تعریف می‌کند (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۱۷۹) بر این اساس، هر دو عارف در تعریف توکل بر مفهوم واگذاری و اعتماد بر متوکل علیه (خالق) تأکید دارند، جز آنکه بحیا بر ثمره این اعتماد که آرامش نفس و آسودگی، اطمینان قلبی و کسب پاداش دنیوی و اخروی است تصریح می‌کند (ابن‌باقودا، ۲۰۱۰، ص ۱۶۹-۱۷۵)، همچنین بحیا «ثقه» را یکی از درجات ده‌گانه متوکلین می‌داند، اما خواجه ثقه را از منازل پس از توکل معرفی می‌کند که خلاصه و لب آن است.

۵-۲. تشریح و تقسیم‌بندی مرتبه توکل

خواجه به دلیل دل‌بستگی عامه به دنیا، منزل توکل را دشوارترین منازل برای آنها می‌داند، اما آن را برای خواص آسان‌ترین راه‌ها می‌داند؛ زیرا ایشان به یقین می‌دانند که همه امور از آن خداست؛ بر این اساس، خواجه درجات سه‌گانه توکل را مربوط به عامه می‌داند، که به خواص سرایتی ندارد:

توکل به خدا همراه با دست یازیدن به اسباب و طلب از آنها (با هدف مشغول کردن نفس، بهره رساندن به خلق و ترک هرگونه ادعا).

توکل به خدا همراه با چشم‌پوشی از اسباب (با هدف تصحیح توکل خود، جلوگیری از شرافت‌طلبی نفس و کسب فراغت در انجام واجبات).

توکل همراه با معرفت نسبت به توکل (درک مالکیت بالاستقلال حضرت حق نسبت به اشیا که این ضرورتاً

زمینه‌ساز صحت عبودیت است) (کاشانی، ۱۳۷۳، ص ۹۴-۹۶).

در سوی دیگر ابن باقودا در بررسی توکل به خدا در بحثی مفصل، پس از آنکه ماهیت توکل را بیان می‌کند، به اسباب صحت توکل بر خداوند می‌پردازد؛ مقدمات و موجبات توکل بر خداوند، تفاوت متوکل به خداوند با متوکل به غیر او و مفسدات توکل به خدا را بررسی می‌کند.

از آنجاکه بحیا توکل را قطع امید از غیر خدا می‌داند (ابن باقودا، ۲۰۱۰، ص ۱۶۹)، در تشابه با درجه دوم توکل در بیان خواجه قرار می‌گیرد. در اینجا هر دو بر نادیده گرفتن غیر خدا تأکید دارند و در این مورد مشابه‌اند. بحیا معتقد است واگذاری امور تنها بر خداوند صحیح است. او بر این ادعا هفت دلیل اقامه نموده و آنها را با شواهدی از کتاب مقدس و سخنان پیشینیان یهود همراه می‌کند:

۱. مهربانی او نسبت به بندگان؛ ۲. غفلت نکردن از بندگان و برآوردن نیازهای آنان؛ ۳. قدرتمندی و غلبه او؛ ۴. آگاهی او نسبت به مصالح متوکل؛ ۵. تدبیر تمامی امور متوکل از ولادت تا مرگ؛ ۶. اینکه کسی قادر به نفع و ضرر رساندن به او نیست (تعبیر دیگری از قدرت و غلبه)؛ ۷. تجلی غایت بخشندگی و فضل در او (ابن باقودا، ۲۰۱۰، ص ۱۸۱-۱۸۳).

بحیا بر همین مبنا مقدمات توکل بر خداوند را ترتیب می‌دهد، که افزون بر ادله فوق مواردی از جمله کوشا بودن در طاعت و عمل به فرائض و رضایت به مشیت الهی را شامل می‌شود (ابن باقودا، ۲۰۱۰، ص ۱۸۳-۱۹۰).

ابن باقودا با بیانی استدلالی و برهانی، به دنبال این است که به مخاطب یهود بفهماند توکل صحیح تنها توکل به خداست و عقل، نقل و کتاب، همگی گواه بر صحت این توکل انحصاری است؛ چنانکه خواجه نیز در بیان درجه دوم از درجات توکل بر این واگذاری انحصاری تأکید می‌کند.

بحیا معتقد است توکل به خدا تنها منحصر به امور دنیوی نیست و در امور اخروی هم باید امور را تنها به خداوند واگذار کرد؛ بر این اساس در امور ویژه جسم انسان، امور مرتبط با ارتزاق و تجارت، امور ناظر به خانواده و دوستان و نزدیکان، تکالیف قلبی و جوارحی که نفع و ضرر آن متوجه شخص است (که توکل به خدا در آنها با اختیار شخص و اخلاص نیت و تقویت جوارح همراه است)، فرائض جوارح که نفع و ضرر آن متوجه غیر است (که وجه توکل در آنها قصد قربت است)، و ثواب اخروی (که در آن متوکل باید به وعده خداوند اعتماد داشته باشد)، باید به خداوند اعتماد نموده و امور را به او واگذار نمود (ابن باقودا، ۲۰۱۰، ص ۱۹۷-۲۱۵).

عارف یهودی در این قسمت به مخاطب خود گوشزد می‌کند که توکل تنها منحصر به امر دنیا نبوده و در امور اخروی هم جاری است. این تذکر در تعریف خواجه از توکل نیز آشکار است. خواجه تأکید می‌کند که «همه امور» را باید به خداوند واگذار نمود.

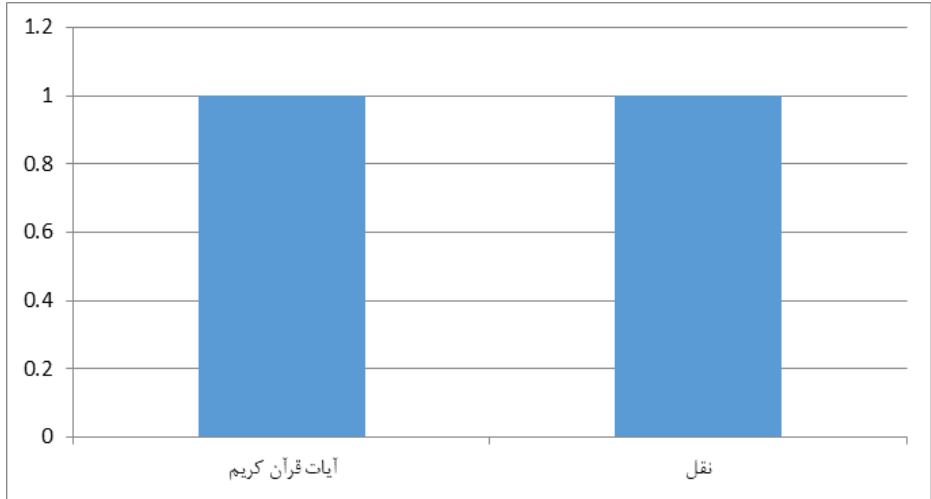
بحیا متوکل به غیر خدا را در حکم مرتهن از غیر می‌داند؛ درحالی که صاحب خود را فراموش کرده است

(ابن باقودا، ۲۰۱۰، ص ۲۲۱). او فصلی را به بیان تفاوت متوکل به خدا با متوکل به غیر او اختصاص داده است؛ فصلی که در حقیقت بیانگر ثمرات توکل به خداست. به نظر بحیا متوکل به خدا در همه احوال به حکم او راضی است، آرامش روانی دارد، اگر به اسباب دنیوی بپردازد، دل در گرو آنها ندارد، اگر به فضیلتی نائل شود آن را در راه خشنودی خداوند به کار می‌برد، از اسباب دنیوی بهره‌اخری می‌اندوزد، با طبقات مختلف مردم مأنوس و از ضرر آنها در امان است و از فقدان مطلوب اندوهگین نمی‌شود (ابن باقودا، ۲۰۱۰، ص ۲۱۶-۲۲۰). خواجه در این باب، گرچه چنین بحثی ندارد، ولی مانند بحیا به این نکته توجه می‌دهد که متوکل به خدا در درجه اول توکل خود، به قصد اشتغال نفس، نفع رساندن به مردم و ترک هرگونه ادعا به اسباب دنیوی تمسک می‌جوید و از این رو مطلوب دنیوی ندارد.

بحیا جهل نسبت به خداوند و صفات نیکوی او، شریعت، رحمت و عنایت او را عامل فساد توکل شخص می‌داند و معتقد است تفاوت درجات اهل توکل به رتبه ایشان در معرفت وابسته است. به نظر بحیا اگر قوه تمییز فرد تقویت گردد، با قلب و زبان، ظاهراً و باطناً به فعل او راضی و توکلش افزون می‌شود، خواست خدا را طلب می‌کند و برتری آخرت بر دنیا را تشخیص می‌دهد، سرور او نسبت به محبت خدا، او را از سرور نسبت به دنیا و آخرت باز می‌دارد و به دنبال لقای اوست و این درجه بالای توکل ویژه انبیا، اولیا و برگزیدگان اوست (ابن باقودا، ۲۰۱۰، ص ۲۲۲-۲۲۷). خواجه نیز در درجه سوم توکل، بر توکل همراه با معرفت اشاره دارد؛ معرفتی که آگاهی بر استقلال حضرت حق در مالکیت اشیاست، به این صورت که شخص بفهمد انتساب امر به خودش و این که بگوید «امر خود را به خدا می‌سپارم» باطل است (کاشانی، ۱۳۷۳، ص ۹۶).

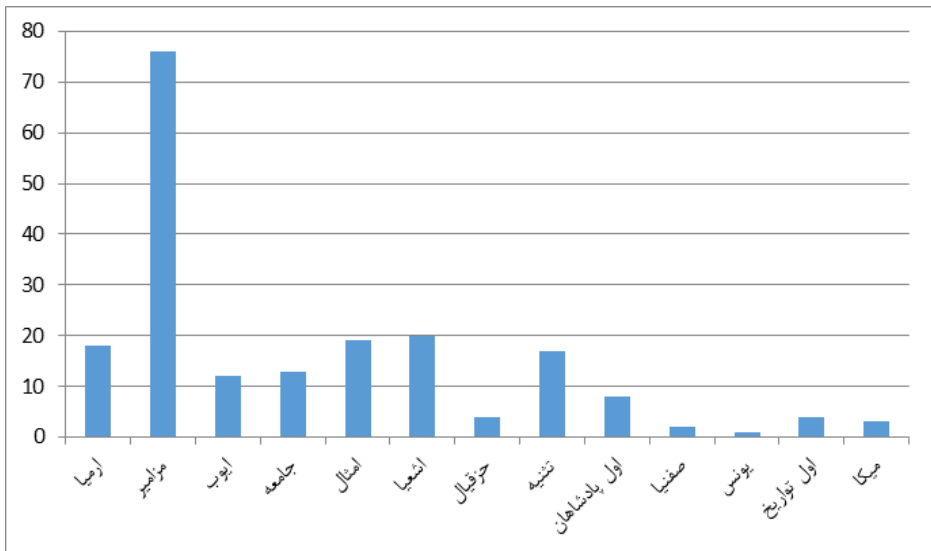
۵-۳. مرتبه توکل و مبانی سلوک عرفانی دو عارف در آن

بنای ساختمان سلوکی خواجه عبدالله در این باب نیز بر دو پایه کتاب و نقل استوار است. خواجه در آغاز این باب به قسمتی از آیه ۲۳ سوره مائده استشهد می‌کند: «وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (و بر خدا توکل کنید، اگر به او گرویده‌اید). خواجه توکل را «كَلَةُ الْأَمْرِ كُلِّهِ إِلَى مَالِكِهِ وَالتَّوَكُّلُ عَلَى وَكَالَتِهِ» تعریف می‌کند؛ تعریفی که در مشابَهت با تعریف احمد بن حنبل از توکل است: «التَّوَكُّلُ تَفْوِضُ الْأَمْرِ إِلَى اللَّهِ وَالثَّقَّةُ بِهِ» (بی‌هقی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۹۰). شباهت در ساختار و معنای دو تعریف به حدی است که می‌توان احتمال تأثیرپذیری خواجه از سخن پیشوای فقهی خود در این موضع را قویاً مطرح نمود؛ نمودار زیر فراوانی آیات قرآن کریم و نقل در باب توکل منازل السائرین را نشان می‌دهد:

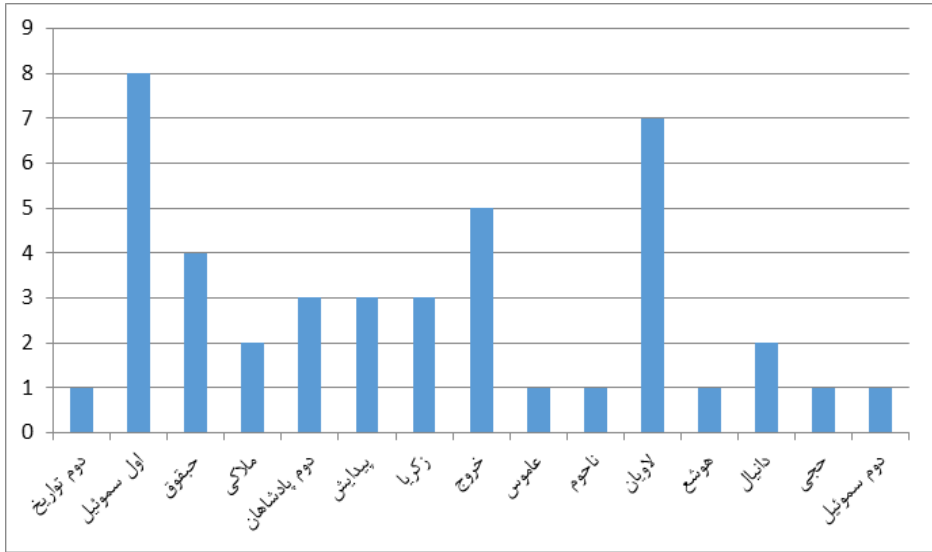


شکل ۱: نمودار فراوانی استفاده از کتاب و نقل در باب توکل منازل السائرین

از سوی دیگر، سه رکن اساسی ابن باقودا (مکتوب، منقول و معقول) در این باب نیز مورد استفاده قرار گرفته است. بحیا با نگاهی عقلی بر مرتبه توکل، ضرورت، اسباب، موجبات، ثمرات و مفسدات آن استدلال می‌کند و در مواضع مختلف، به آیات کتاب مقدس و سخنان پیامبران یهود استشهاد می‌نماید:



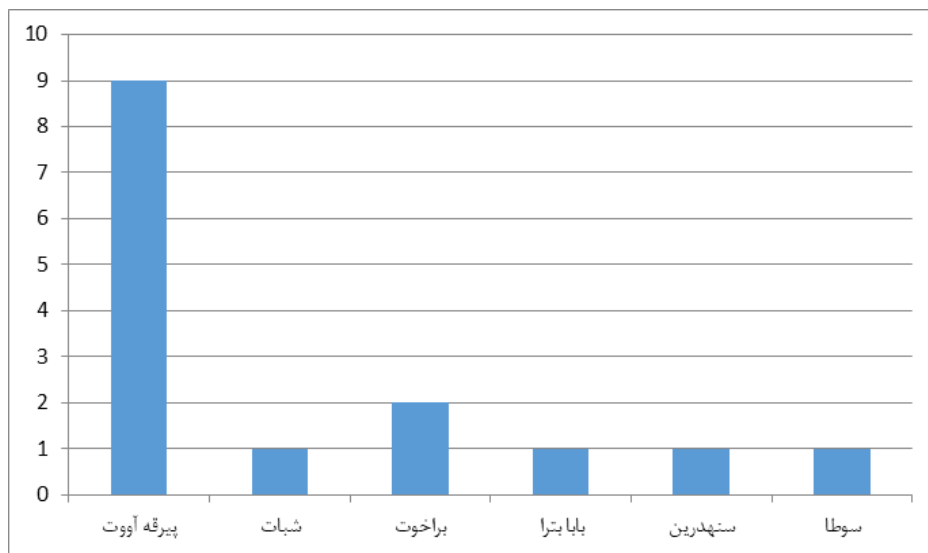
شکل ۲: نمودار فراوانی آیات کتاب مقدس در باب توکل الهدایة - قسمت اول



شکل ۲: نمودار فراوانی آیات کتاب مقدس در باب توکل الهدایة - قسمت دوم

همان‌طور که مشخص است بحیا در این باب از ۲۸ سفر عهد عتیق استفاده کرده است و بر اساس نمودار، بیشترین استفاده را از کتاب حکمت‌آمیز تهیلیم (مزامیر) برده است که از جمله کتاب‌های سومین بخش تنخ (Hebrew Bible: 7"6) است. مضامین این کتاب بهترین وسیله ایجاد ارتباط معنوی بین انسان و خداست، به همین سبب در تفیلاهای یهود، فصولی از این کتاب گنجانده شده که در میان کتاب‌های تنخ پس از تورا (Torah: پنج کتاب اول عهد عتیق)، بیشتر از کتب دیگر مورد مطالعه و علاقه مردم است.

بحیا در این باب از منابع اسلامی هم استفاده می‌کند؛ در یک مورد از «بعض الصالحین» سخنی را در پناه بردن به خدا از تفرقه قلب مطرح می‌کند، که منسوب به ابودردا از اصحاب پیامبر اسلام ﷺ و از انصار اوست. او به سخنان پیشینیان یهود هم توجه داشته و در تنظیم این باب از آنها بهره برده است. نمودار زیر کیفیت استفاده او از این سخنان را نمایش می‌دهد:



شکل ۳: فراوانی فقرات تلمود در باب توکل الهدایة

چنان که مشخص است، رساله اخلاقی پیرقه آووت (Pirkei avot) در صدر پراستفاده‌ترین رساله‌های میشنا در نقل ابن باقودا از سخنان اندیشمندان یهودی قرار دارد. این رساله، در بخش نزیقین (Neziqin: خسارات) میشنا قرار داشته و مرکب از جملات قصار حکیمانه و اخلاقی است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی مفهوم توکل از دیدگاه دو عارف برجسته، خواجه عبدالله انصاری و بحیا بن باقودا، در آثار *منازل السائرین* و *الهدایة الی فرائض القلوب* پرداخت. یافته‌های این پژوهش نشان داد که هر دو عارف، با وجود اشتراک در تعریف کلی توکل به‌عنوان واگذاری امور به خداوند و اعتماد به او، در جایگاه، شرح و تقسیم‌بندی آن اختلاف نظر دارند.

خواجه عبدالله، توکل را بیست و هفتمین منزل از منازل سلوکی و از جمله معاملات می‌داند که سالک را به تسلیم در برابر حق تعالی می‌رساند. وی با تأکید بر اهمیت معرفت خداوند در تحقق توکل حقیقی، درجات سه‌گانه توکل را مختص عامه دانسته و غایت آن را توکل همراه با معرفت معرفی می‌کند. در مقابل، بحیا بن باقودا، توکل را چهارمین باب از ابواب ده‌گانه محبت الهی برشمرده و با تأکید بر لزوم استفاده از عقل، کتاب و نقل در سلوک عرفانی، به تفصیل به شرح اسباب، موجبات، ثمرات و مفسدات توکل پرداخته است. وی با استناد به منابع

یهودی و اسلامی، توکل را موجب آرامش نفس، دوری از رذائل و جلب روزی دانسته و متوکل به غیر خدا را در حکم مرتهن از غیر می‌داند.

مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های این دو عارف نشان می‌دهد که خواجه با رویکردی شهودی و تأکید بر کتاب و نقل، توکل را منزلی دیرپاب برای عامه و سهل‌الوصول برای خواص می‌داند، درحالی‌که ابن باقودا با رویکردی عقلانی و تأکید بر منابع سه‌گانه، توکل را امری اکتسابی و دارای مراتب مختلف برای همگان می‌شمارد. با این وجود، هر دو عارف در اهمیت توکل به‌عنوان رکن اصلی ایمان و مقام والای سلوک عرفانی هم‌نظرند و آن را راه رسیدن به آرامش، رضایت و قرب الهی می‌دانند.

در نهایت، هر دو عارف بنیان سلوکی خود در باب توکل را بر مبانی درون دینی خود استوار نموده‌اند. با این حال، تصریح عارف یهودی به استفاده از عقل و بهره‌برداری از منابع اسلامی قابل توجه است. این امر نشان می‌دهد که ابن باقودا، با وجود تعلق به سنت یهودی، از منابع و اندیشه‌های دیگر نیز برای تبیین و تقویت دیدگاه خود بهره برده است. البته، باید توجه داشت که هدف این دو عارف از نگارش آثار خود متفاوت بوده است. خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرین* به درخواست مریدان خود مبنی بر نگارش کتابی مختصر و جامع در مورد منازل سلوک، به ایجاز و اختصار پرداخته است. در مقابل، بحیا بن باقودا در *الهدایة الی فرائض القلوب* با هدف توجه دادن جامعه یهود به سلوک معنوی و لزوم التزام به فرائض قلوب، اثری مفصل و گسترده را با استناد به منابع متنوع یهودی و غیر آن ارائه کرده است.

این پژوهش با تبیین دیدگاه‌های دو عارف برجسته در مورد توکل، گامی در جهت شناخت بهتر این مفهوم کلیدی در عرفان اسلامی و یهودی برداشته و می‌تواند زمینه را برای پژوهش‌های آینده در این زمینه فراهم کند.

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس. ترجمه عصر جدید. نسخه آنلاین در تارنمای <https://www.bible.com>

ابن باقودا، بحیا (۲۰۱۰). الهدایة الی فرائض القلوب و التنبيه الی لوازم الضمائر. تحقیق احمد شحلان. رباط: دار ابی زرقاق للطباعة و النشر.

اسعدی، سوده (۱۳۹۱). بررسی مبانی قرآنی منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری. پایان نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشکده علوم حدیث اصفهانی، ابونعیم احمد بن عبدالله (بی تا). حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء. قاهره: دار امّ القراء للطباعة و النشر. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۳). منازل السائرین. تهران: طهوری.

بیهقی، حافظ ابی بکر (۱۴۲۳ق). الجامع لشعب الایمان. ریاض: مکتبه الرشد للنشر و التوزیع.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دارالکتب الاسلامی.

جعفری، حسینعلی و حاج ابراهیمی، طاهره (۱۴۰۰). اندیشه‌های عرفانی - اخلاقی ابن باقودا و غزالی با تأکید بر دو اثر الهدایة الی فرائض القلوب و احیاء علوم الدین. پژوهشنامه ادیان، ۲۹ (۱۵). ۱۴۹-۱۷۵.

حنبلی دمشقی، عبدالحی بن احمد (۱۴۰۶ق). شذرات الذهب فی اخبار من ذهب. تحقیق محمود الأرناؤوط. دمشق: دار ابن کثیر خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۶). جستاری در عرفان نظری و عملی. قم: بوستان کتاب.

خوشنویس، احمد (۱۳۷۰). مقامات عارفان، سه اثر نفیس از سه عارف بزرگ. تهران: کتابخانه مستوفی.

سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹). مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی. گردآوری نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی سهروردی، شهاب الدین (۱۴۰۱ق). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مولی.

شبستری، محمود (۱۳۷۱). گلشن راز. تهران: پیمان.

غزالی، ابوحامد (۱۴۱۲ق). احیاء علوم الدین. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۳۷۴). الرسالة القشیریة. قم: بیدار.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۳). شرح عبدالرزاق کاشانی بر منازل السائرین. تصحیح علی شیروانی. تهران: الزهرا.

مجلسی، محمداقرا (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مستجاب الدعواتی، سیدعلی و دیگران (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی زهد از نگاه خواجه عبدالله انصاری در «منازل السائرین» و بحیا بن باقودا در «الهدایة الی فرائض القلوب»، معرفت ادیان، ۱ (۱۱)، ۴۳-۵۸.

مستملی، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳). شرح التّعرف لمذهب التصوف. تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.

نکونام، محمدرضا (۱۳۹۲). سیر سخ. اسلامشهر: صبح فردا.


Lobel, Diana (2007). *A Sufi-Jewish Dialogue Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda's "Duties of the Heart"*, University of Pennsylvania Press.

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

 10.22034/erfani.2025.2021449

 20.1001.1.26458217.1403.13.2.6.9

A Comparative Study of Spiritual Marriage in the Views of Ibn al-Farīd and Saint John of the Cross

 Seyyed Mohammad Reza Miryousefi  /Assistant Professor, Department of Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute abasehosyon@yahoo.com

Nasrin Tavakoli / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Payame Noor University, Tehran, Iran tavakoli.t@pnu.ac.ir

Received: 2023/04/15 - Accepted: 2025/11/19

Abstract

Comparative studies of mysticism facilitate dialogue and convergence among diverse spiritual traditions. This article undertakes a comparative study of the concept of "spiritual marriage" in the Christian tradition based on the works of Saint John of the Cross (1542-1591 CE) and the spiritual marriage in the thought of the Muslim poet-mystic Ibn al-Fārīd of Egypt (576-632 AH), and its role in the mystical journey. Using content analysis and library resources, the present research compares the foundations, stages, and results of "spiritual marriage" in the thought of these two mystics. Both consider the effect of "the flaming of love" and "enduring hardships" as leading to "liberation from attachments," "the strengthening of the soul's faculties," and attainment of the desired true union. In Ibn al-Fārīd's interpretation, marriage is founded upon a "monotheistic" perspective, based on transcending attachments to the lower levels of existence and becoming a polished mirror for the manifestation of Divine Beauty. In contrast, in Saint John of the Cross's discourse, a "Trinitarian unitive vision" and a journey through the three stages of the "Dark Night" without a rational and ontological explanation serve as the basis. "Spiritual marriage" in both mystical systems is a profound and intuitive bond between the soul of the seeker and the Divine Beloved, which arises at the peak of the spiritual journey in their views. This bond, sometimes understood as "union" or "unity," essentially refers to the station of amorous union and the indwelling of the Beloved in the seeker's soul, which, according to both, results in liberation from the darkness of ignorance and the pain of wretchedness, and attainment of true awareness and pure bliss.

Keywords: spiritual marriage, union, comparative study, Ibn al-Fārīd al-Miṣrī, John of the Cross

بررسی تطبیقی نکاح روحانی در دیدگاه ابن‌فارض و سن خوان د لا کروز

abasehosyon@yahoo.com

tavakoli.t@pnu.ac.ir

سیدمحمد رضامیریوسفی  / استادیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

نسرین توکلی / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه پیام نور تهران - ایران

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۸

چکیده

مطالعات تطبیقی عرفان، امکان گفت‌وگو و نزدیکی دیدگاه‌ها را میان سنت‌های معنوی گوناگون فراهم می‌کند. این نوشتار به بررسی تطبیقی مفهوم «نکاح روحانی» در سنت مسیحی بر مبنای آثار سن خوان د لا کروز (۱۵۴۲-۱۵۹۱م) و نکاح معنوی در اندیشه عارف شاعر مسلمان ابن‌فارض مصری (۵۷۶-۶۳۲ق) و نقش این نکاح در سلوک عارفانه می‌پردازد.

پژوهش حاضر با روش تحلیل محتوا و بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، به مقایسه مبانی، مراحل و نتایج «نکاح روحانی» در اندیشه این دو عارف پرداخته است. هر دو نفر، تأثیر «شعله‌ور شدن عشق» و «تحمل سختی‌ها» را موجب «رهایی از تعلقات»، «قوت گرفتن قوای نفس» و رسیدن به وصال مطلوب حقیقی می‌دانند. نکاح در تفسیر ابن‌فارض بر بستر نگرش «توحیدی» و بر پایه گذر از تعلقات مراتب نازل وجود و مجلا شدن برای تجلی جمال حق تعالی بنا شده است، درحالی‌که در سخن سن خوان د لا کروز، «وحدت شهودی تثلیثی» و سلوک از طریق سه مرحله «شب تاریک» بدون تبیینی معقول و هستی‌شناسانه مبنا قرار گرفته است. «نکاح روحانی» در هر دو دستگاه عرفانی، پیوندی ژرف و شهودی میان روح سالک و معشوق الهی است که در اوج سلوک معنوی در دیدگاه آنها پدید می‌آید. این پیوند گاه با «اتحاد» یا «وحدت» فهم می‌شود، در اصل ناظر به مقام وصال عاشقانه و سکونت معشوق در جان سالک است که در نظر هر دو موجب رهایی از ظلمت جهل و درد شقاوت و رسیدن به آگاهی حقیقی و سعادت محض است.

کلیدواژه‌ها: نکاح روحانی، اتحاد، بررسی تطبیقی، ابن‌فارض مصری، خوان د لا کروز.

مقدمه

عرفان تطبیقی شاخه‌ای از مطالعات عرفانی است که به بررسی و مقایسه نظام‌های فکری و سلوکی در بسترهای دینی و فرهنگی گوناگون می‌پردازد. رسالت این دانش، دستیابی به شناختی ژرف‌تر از حقیقت مشترک تجربه‌قدسی در سنت‌های دینی مختلف و آشکار ساختن شباهت‌ها و تفاوت‌های راه‌های وصول انسان به حقیقت واحد ازلی است. این مطالعات امکان می‌دهد که درجه وصول به حقیقت و قوت معرفتی هریک از نحله‌های عرفانی در شناساندن سعادت مطلق و ارائه تصویر منسجم هستی‌شناسانه از حقیقت، چیستی و چرایی سلوک عارفانه ارزیابی شود. همچنین به طور خاص در این مقاله جایگاه نکاح روحانی بر اساس نگاه توحیدی عارف مسلمان و شهود تثلیثی عارف یوحنايي مسیحی و تفاوت آنها روشن می‌شود.

در جهان معاصر، که تعامل و گفت‌وگو میان تمدن‌ها و سنت‌های معنوی به ضرورتی تمدنی بدل شده، بازشناسی مفاهیم کلیدی مشترک میان عرفان اسلامی و مسیحی جایگاه ویژه‌ای دارد. از جمله این مفاهیم بنیادین، مفهوم «نکاح روحانی» است؛ پیوندی شهودی و قدسی میان روح سالک و معشوق الهی که در اوج سلوک و در مرحله فنا و تولد دوباره روح تحقق می‌یابد. این پیوند، حقیقت نهایی سفر معنوی است؛ لحظه‌ای که در آن عشق، ابزار و جوهر شناخت می‌شود و سالک به مقام رؤیت بی‌واسطه حضور الهی می‌رسد.

در عرفان اسلامی، به‌ویژه در مکتب ابن‌فارض مصری، مراتب نکاح معنوی، موجب فنا و عبور از تعینات نفسانی است و به مرحله بقای بالله می‌انجامد. ابن‌فارض در قصیده تائیه، وصال عاشق و معشوق را در قالب نکاح وجودی تبیین کرده و آن را موجب اوج تجلی وحدت وجود دانسته است. در عرفان مسیحی، سن خوان دِ لا کروز، شاعر و متأله اسپانیایی، در آثار خویش چون ترانه‌های روحانی (Cántico Espiritual) و شب تاریک روح، به شرح تجربه وصال خویش با بیانی انجیلی و تثلیثی به‌منزله ازدواج روحانی میان انسان و مسیح پرداخته است.

با قدمت هزار ساله هر دو میراث عرفانی، تاکنون پژوهشی مستقل و جامع که مفهوم نکاح روحانی را میان این دو عارف بزرگ به شیوه‌ای تطبیقی و تحلیلی بررسی کند، صورت نگرفته است. مقاله حاضر، نخستین مطالعه‌ای است که دو تقریر هستی‌شناسانه متفاوت از «ازدواج قدسی» را در پرتو بن‌مایه‌های فلسفی، سلوکی و زیبایی هر دو سنت مورد واکاوی قرار می‌دهد و می‌کوشد نشان دهد که چگونه «عشق»، «فناي نفس»، و «تولد دوباره قلب» در قالب این ازدواج معنوی به معنایی تازه از وحدت و معرفت می‌انجامند.

روش تحقیق در این پژوهش تحلیل تطبیقی محتوای متون اصلی و شروح معتبر است. تحلیل‌ها از یک سو بر پایه آثار منظوم و مثنوی ابن‌فارض و شروح قونوی، فرغانی و ابن‌ترکه، و از سوی دیگر، بر بنیاد نوشته‌های سن خوان دِ لا کروز و تفاسیر الهیاتی شاگردان او انجام گرفته است.

هدف از این بررسی، آشکار ساختن اشتراک معناشناختی تجربه نکاح روحانی در دو سنت و تحلیل تفاوت‌های هستی‌شناختی و معرفتی آن است. تلاشی برای فراهم ساختن امکانی تازه در گفت‌وگوی عرفانی میان اسلام و مسیحیت، و بازخوانی رابطه عشق، فنا و تولد قلب جدید در پرتو تطبیق دو نظام عرفانی بزرگ جهان است.

۱. حقیقت نکاح معنوی از دیدگاه ابن فارض

نکاح همان اجتماع و اتصال است (فرغانی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۱۴۳) که در عرفان اسلامی، شامل مراتب حسی، معنوی و الهی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۰). در این مقاله مراد از نکاح معنوی مقابل حسی و شامل باقی مراتب است. نکاح معنوی در قبال اجتماع صوری و جسمی متعارف، شامل اجتماع هر دو امر متغایری است که از جمع و تألیف و رفع مغالبه آنها امر دیگری با آثار و احکام متفاوت ظاهر می‌شود. به‌طور کلی هر ظهور و ایجاد یک زایش است که جز با نکاح واقع نمی‌شود (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۶۱). به عبارت دیگر، ایجاد حاصل اجتماع تأثیر و تأثر بین مراتب فاعلی و قابلی است که به آباء علوی و امهات سفلی موسوم‌اند. این نکاح پیوسته در همه موجودات ساری و جاری است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۹؛ املی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۲۰). علاوه بر انتاج، فایده دیگر نکاح شهود امتنان و نعمت حق تعالی در مشاهده لذت است (قونوی، ۲۰۰۸، ص ۲۴۱). لذت حاصل برخوردار و رسیدن به کمال جدیدی است که در اثر اجتماع با مرتبه وجودی دیگر حاصل می‌شود.

در عرفان اسلامی یکی از مراتب نکاح، یعنی مرتبه اجتماع معانی برای تولید ارواح، به نکاح روحانی موسوم است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۸۱) که مغایر با اصطلاح عارفان مسیحی به معنای اتحاد وصل و غلبه روح انسانی با معشوق الهی است. به تعبیر دیگر، نکاح روحانی در اصطلاح عرفان اسلامی ناظر به قوس نزول است، درحالی که عارف مسیحی این اصطلاح را برای سیر صعودی انسان به کار می‌گیرد.

از منظر هستی‌شناختی، عارف مسلمان حقیقت وجود را مطلق از تقید به وحدت و کثرت متقابل می‌داند (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶ و ۷۰)، ولی در تحقق تعینات، اصل و منشأ عالم از وحدت و عینیت اشیا آغاز می‌شود که حکم اتحاد در آن بر حکم تغایر و تمایز غالب است؛ برخلاف مراتب خلقی امکانی که حکم تمایز و کثرت بر آن حاکم است (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۰). از بین این کثرت و وحدت متقابل، مرتبه جمع احدی بین وحدت و کثرت، که مرتبه تمام و کمال ظهور برای حقیقت وجود است، دارای مطلوبیت ذاتی است. بنابراین، از دل همه موجودات متعین، به فراخور حکم هر مرتبه، محبت و میل ذاتی در راستای تحقق به مطلوب و غایت اصلی وجود شعله می‌زند (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۴۸). محبت موجب حرکت به سوی کمال و تقرب به محبوب و غلبه اتحاد و یگانگی بر تمایز و دوگانگی است (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۶۲۶ و ۷۲۹). رفع احکام امتیاز و مابینت که حاصل نهایت محبت و ظهور تام عشق است، از یک‌سو موجب معرفت حقیقی است؛ زیرا ارتباط هر شیء را با همه حقایق عالم آشکار

می‌سازد (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۳۳). از سوی دیگر، سبب رسیدن به سعادت محض، یعنی وصول به کمال مطلق و اتحاد با محبوب حقیقی و حق متعال است که خیر محض است (ابن‌سبعین، ۱۴۲۸ق، ص ۱۸۰).
 از مطالب فوق رابطهٔ محبت و عشق و نکاح نیز روشن می‌گردد. نکاح و اجتماع حاصل حرکت و سلوک حبی به سوی محبوب حقیقی است و چون انسان به لحاظ حقیقت خود، دارای سیر جامع و همهٔ محبت‌هاست، پس دارای همهٔ مراتب نکاح نیز هست (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۸۴). همچنین وجه تأکید عارفی چون ابن‌فارض بر سلوک حبی و پیمودن مراتب اتحاد و فنا - که تعبیر دیگر اجتماع و رهایی از بند تعینات نازل است - نیز آشکار می‌گردد؛ زیرا راه سعادت حقیقی انسان و تکامل حقیقی او جز مسیر عشق به حق تعالی و رهایی از بند تعین خودیت و فنا در او نیست.

از دیدگاه ابن‌فارض، مقام فنا و اتحاد، اگر درست فهمیده شود، نه تنها ممکن، بلکه غایت و نتیجهٔ نهایی سلوک است، اما مقصود از آن هیچ‌گاه اتحاد دو وجود مستقل یا حلول حق در خلق نیست، بلکه ارتقاء سالک از مرتبهٔ ناقص به مرتبهٔ کامل‌تر تا مجلای کامل شدن برای وجود حقیقی و از میان رفتن پندار دوگانگی عاشق و معشوق است. این سیر در پرتو اندیشهٔ هستی‌شناختی عرفانی، از مسیری جز مراتب نکاح روحانی و معنوی نمی‌گذرد؛ زیرا نکاح در ساحت معنوی همان آمیختگی و امتزاجِ شئون وجودی و رفع غلبه مراتب نازل است که تولد قلبی تازه و حیاتی برتر را نتیجه می‌دهد.

از منظر ابن‌فارض، هستی یکتا و بی‌همتاست و هر نسبت وجود ممتاز به عاشق یا غیر او، صرفاً عرضی و مجازی است. پس هر گاه این مجاز و عرضیت فانی گردد، حقیقت واحد آشکار می‌شود و سالک درمی‌یابد که خود چیزی جز مظهر همان حقیقت مطلق نبوده است. به همین دلیل، ریشهٔ دوری از وصال و مانع نکاح روحانی همین «غیریت» موهوم است تا سالک در درون خود احساس غیر و دوئیت کند، به نوعی شرک عشقی گرفتار است و در آتش فراق خواهد سوخت. ابن‌فارض می‌گوید:

وَفِي حُبِّهِ مَنْ عَزَّ تَوْحِيدُ حُبِّهِ
 فَبِالشَّرِكِ يُضَلِّي مِنْهُ نَارَ قَطِيعَةٍ
 یعنی: آنکه یگانگی محبوب را نپذیرد و غیر او را نیز دوست دارد، به سبب این شرک، در آتش جدایی خواهد سوخت (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۲۸).

در این بیت، تفاوت میان حُبِّ (عشق) و حَبِّ (محبوب) نیز روشن است؛ شاعر هشدار می‌دهد که توحید در عشق، یعنی یگانگی محبوب، نه نفی مطلق عشق، که محور وصول است. پس سخن او نه از اتحاد وجودی، بلکه از معرفت توحیدی عشق است؛ یعنی شناخت اینکه محبوب حقیقی یکی است و در برابر او هیچ موجودی فرض ندارد. از این منظر، وصول و وصال همان ادراک یگانگی محبوب است که با زوال غیر، فنا می‌نامند و ثمره‌اش تولد قلبی نو در نکاح روحانی است.

بنابراین مانع اتحاد حقیقی، همان نگاه شرک‌آلودی است که در آن معشوق و سالک به دو «من» تفکیک می‌شوند. اگر این غیریت برداشته شود، نکاح معنوی میان نفس و روح - به‌عنوان شئون قابل و فاعلی وجود - تحقق می‌یابد و در نتیجه، اتحاد به‌معنای اصیل خود، یعنی اتحاد متحصّل (موجود محدود) در لا متحصّل (وجود مطلق) رخ می‌دهد. عشق مسیری است که طی آن رفع تعلق و تعین صورت می‌پذیرد. رفع تعلقات از یک منظر موجب آلام و رنج‌های موحش است، ولی به لحاظ غایت و نتیجه موجب رستگاری و رهایی است، از این رو عاشق حق تعالی هر بلایی را نعمتی می‌داند که مستوجب شکر است. ابن‌فارض می‌گوید:

نعم و تباریح الصبابة إن عدت علی من التعماء فی الحبّ عدت
و منك شقائی بل بلائى منّة و فیک لباسی البؤس أسبغ نعمة

فرغانی در شرح بیت بیان می‌کند: محنت‌های معشوق را عطاها می‌یابم و به جای شکایت به ادای شکر آن می‌شتابم. هرچند افروختن آتش عشق و سوختن او ظاهر و باطن مرا، ظاهراً ظلمی می‌نماید که در حق من می‌رود، اما چون حکم ما به الاتحاد را قوت می‌دهد و احکام ما به الامتیاز را زایل می‌کند و به این سبب مرا شایستگی اتصال به جناب و جلال و جمال حضرت معشوق می‌بخشد (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۲۲۵).

فرغانی در شرح مفهوم اتحاد تصریح می‌کند که مقصود حلول و معیت ظاهری نیست؛ زیرا حلول یعنی باقی ماندن دوگانگی «فاعل» و «محلّ» در عین هم حضوری، درحالی‌که اتحاد عرفانی از سنخ تجلی و ظهور است: «این وجود اضافی چیزی جز جلوه حقیقت مطلق نیست و یک هستی بیشتر وجود ندارد، و آنچه در ظاهر مشاهده می‌شود، تعیینات نوری و تنوعات ظهور همان حقیقت است» (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۲۷۱) ابن‌فارض خود در ابیاتی دیگر همین معنا را موجز می‌گوید:

و لیس مَعی فی الْمَلِکِ شَیْءٌ سِوَاى وَالْمَعِیَّه لَمْ تَخْطُرْ عَلَی الْمَعِیَّه

فرغانی در شرح می‌گوید: «در ملک وجود جز حقیقت واحد ذات هیچ موجودی محقق نیست؛ معنی معیت که موهم حلول است، هرگز در خاطر و فهم من نگذشته است» (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۲۷۱).

در مسیر سلوک، ابن‌فارض گذر از حجاب‌های ظلمانی و نورانی را شرط وصول به نکاح روحانی می‌داند. ریشه همه این حجاب‌ها نفسانیت است. او در ابیاتی متعدد هشدار می‌دهد که نفس، اصلی‌ترین دشمن محبوب است:

وَدَغْ مَا عَادَهَا، وَاعْدُ نَفْسَكَ فَهِيَ مِنْ عَادَاهَا، وَعُدْ مِنْهَا بِأَحْصَنِ جَنَّةِ

یعنی: رها کن هرچه غیر معشوق است و نفست را دشمن بدان که از دشمنان محبوب توست، و از چنگش به محکم‌ترین سپرها پناه بر.

انسان تا از بند خود رها نشده عشقش واقعی نیست و درواقع عاشق خود است. عشق واقعی به محبوب

موجب رفع انانیت و ظهور چهرهٔ محبوب است:

فلم تهونى ما لم تكن فى فانى
ولم تفن ما لم تجتلى فىك صورتى
تا بر نفس خودت عاشقى و مطلوب و معشوق تو نفس تو است، نه حضرت قدس ما، پس عاشق حضرت
ما توانی بود تا به کلی در راه ما از خودی و اوصاف خود، فانی نشوی و تو را تحقیق این فنا تماماً میسر نشود تا
آنگاه که صورت من و عشق من در حقیقت تو پیدا نشود و غالب نیاید؛ زیرا که عشق حقیقی است که موحد
است و رابطهٔ میان عاشق و معشوق، و منفی و مزیل ما به الممایزة میان ایشان و مثبت ما به المشاركة و الاتحاد
بینهما (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۲۶۲).

از دیدگاه ابن‌فارض، تفاوت انسان کامل و غیر کامل نیز در همین نکاح و مقام فنا و تولد قلب حقیقی است. انسان کامل
از ازل در مقام «فناء فى الله» مقیم است؛ زیرا در تعادل اسمایی، تجلی «الواحد» در او با سایر اسما در یک نسبت برقرار
است. در نتیجه او همواره در نکاح ذاتی حق و در مقام بقای در محبوب یگانه زندگی می‌کند، اما سالک ناقص باید منازل فنا
را یکی یکی ببیماید تا قوای قابل و فاعلی او در مرتبه‌ای از امتزاج قرار گیرد. فرغانی می‌گوید: «فنا چهار مرتبهٔ کلی دارد و
چهارمی خاص مقام محمدی است که همان مقام احدیت جمع می‌باشد» (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۲۸۲).

در سطح وجودی، انسان سالک با هر مرتبه از فنا، در نکاحی معنوی میان روح و نفس، میان روح و سر و
میان اسماء ظاهری و باطنی ارتقا می‌یابد که حاصل این امتزاجها تولد قلب‌های پیاپی است تا سرانجام قلب
جامع پدید آید. از این منظر، فنا همان رفع تعین سابق است و نکاح معنوی، حیات دوباره در مرتبهٔ بالاتر وجودی.
پس خداگونه شدن عشق، همان نکاح و فنا در مرتبهٔ الهی است؛ زیرا در آن، عاشق در محبوب مستهلک
نمی‌شود، بلکه به مثابه مظهر جدیدی از او متولد می‌گردد. فنا نقص نیست، تولد است و بقای پس از فنا، همان
زیست تازهٔ قلب در تعین بالاتر است.

وقتی عارف به این مقام رسد، دیگر برای او وصفی باقی نمی‌ماند؛ زیرا وصف، اثر موصوف است و در این
مرتبه جز ذات واحد اثری نیست. از این حال به مفلس شدن عاشق تعبیر می‌شود:

واقبل إليها وانحها مفلساً فقد
وصیت لئصحی ان قبلت وصیّتی
(ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۱۳۰)

ناچار شرط صحت محبت آن است که از جمله نگرش‌ها و صفت‌ها خالی و مفلس باشد، پس روی به معشوق
آور و سوی او توجه کن، درحالی که مفلس باشی و هیچ ملکی و چیزی به تو مضاف نباشد (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۳۳۵)
ابن‌فارض این مقام را چنین وصف می‌کند:

فَلَا وَصَفَ لِي، وَالْوَصْفُ رَسْمٌ، كَذَاكَ الْاِسْمُ
وَسْمٌ، فَإِنْ تَكُنِي، فَكَنْ أَوْ اَنْعَتْ

اکنون وصفی برایمان مانده است؛ وصف، اثری است از موصوف و همان‌گونه که نام، نشانی از نام برده است؛ پس اگر بخواهی مرا وصف کنی یا بخوانی، چنین کن، هر چند محلی برای آن نمانده است (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۱۷۴) بدین‌سان، در دستگاه عرفانی ابن‌فارض، فنا نه معدوم شدنِ عاشق، بلکه ازدواج و امتزاجِ روح و حقیقت است؛ و اتحاد نه حلول، بلکه ظهور است. در نتیجه، نکاح روحانی غایت همهٔ حرکات سلوکی است: فنا از تعین سابق ← بقاء به حیاتی نوین ← تولد قلب حقیقی؛ و این همان معنای دقیق «ازدواج قدسی» است که در شعر او با بیانی شاعرانه تصویر شده است.

۲. حقیقت نکاح روحانی از دیدگاه خوان د لا کروز

در دستگاه عرفانی سن خوان، محور سلوک نه با اتحاد، بلکه با تولد دوباره آغاز می‌شود. تولدی که در متن انجیل یوحنا با ایمان پیوند خورده است: «اگر کسی از نو زاده نشود، ملکوت خدا را نخواهد دید» (یوحنا، ۳: ۵). چنین ولادتی، همان ورود انسان به ملکوت الهی است (Steven, 2002, p. 15). عیسی ظهور ملکوت را به دو معنا تبیین می‌کند: نخست، به معنای ظهور خدا پس از مرگ طبیعی (متی، ۲۵: ۱-۱۳۹)، و دوم، ظهور ملکوت در همین دنیا برای سالک زنده (متی، ۱۳: ۱۰-۱۲؛ ۳۳: ۱۸؛ ۲۳: ۳۱) که به معنای یافتن حضور خداست (لوقا، ۲۱: ۱۷). از این رو در انجیل یوحنا، ورود به ملکوت و تولد دوباره، مترادف با اتصال و مشارکت با خدا دانسته شده است؛ حقیقتی که تنها از طریق عیسی حاصل می‌شود (اول یوحنا، ۳: ۲۲-۲۳؛ ۴: ۱۵-۱۶). عیسی خود را «نان حیات» معرفی می‌کند و هر که او را در خود محقق سازد، حیاتی جاودان می‌یابد (یوحنا، ۴۸: ۵۰).

در این منطق، مشارکت با عیسی به سبب اتحاد او با خدا، در واقع مشارکت با خداست (اول یوحنا، ۳: ۱؛ دوم پطرس، ۴: ۱). سن خوان این وابستگی علی را چنین می‌فهمد که اگر عیسی «نور جهان» است (یوحنا، ۱۲: ۴۶؛ ۹: ۵). بنابراین مؤمنان نیز «فرزندان نور» خواهند بود (یوحنا، ۱۲: ۳۶). این «تولد در نور» همان ولادت معنوی تازه‌ای است که مقدمهٔ نکاح روحانی محسوب می‌شود؛ زیرا روح در پرتو این ولادت وارد عرصهٔ مشارکت در حیات خداوند می‌گردد.

سن خوان برای بیان این حقیقت اوج‌گیرنده از تعبیرات گوناگون استفاده می‌کند: گاهی آن را «نکاح روحانی» می‌خواند و گاهی «مرگ معنوی». هر دو در واقع دو وجه یک تجربه‌اند: مرگ معنوی، همان انقطاع از کثرت و دل‌بستگی‌های نفس است که زمینهٔ ولادت دوم را فراهم می‌کند؛ و نکاح روحانی، ثمرهٔ آن ولادت است که در آن روح به وصال محبوب می‌رسد. بنابراین اتحاد در این مرحله، نتیجه و محصول نکاح روحانی است، نه مترادف با آن؛ اتحاد حالت نهایی این ازدواج ملکوتی است که در آن ارادهٔ مخلوق با ارادهٔ خالق همسو می‌شود، بی‌آنکه ماهیت انسانی عاشق محو گردد.

سن خوان راه این تولد تا وصال را در قالب گذر از سه «شب تاریک» شرح می‌دهد:

شب نخست، تاریکیِ حواس است - ترک دلبستگی‌های دنیوی و محسوسات؛ چراکه حواس طبیعی توان درک حقیقتِ متعالی خدا را ندارند: «نه چشمی دید، نه گوشی شنید، و نه به دل انسانی خطور کرد» (اشعیا، ۶۴: ۴) (De la Cruz, 2007, p. 55). این مرگ نسبت به جهان، شرط نخستِ ولادت تازه است.

شب دوم، تاریکیِ عقل و روح است - ایمان به‌عنوان وسیلهٔ وحدت، که برای عقل، چون شیئی تاریک جلوه می‌کند. همان‌گونه که نور خورشید، نورهای ضعیف را در خود مستهلک می‌سازد، نور ایمان نیز بر فهم طبیعی عقل غلبه می‌کند (De la Cruz, 2007, p. 7). در این مقام، سالک باید «همچون نابینایی کامل» چشم از دید محدود عقل بردارد و دستِ خود را به ایمان بسپارد (De la Cruz, 2007, p. 43)؛ زیرا خداوند فراتر از وهم و عقل و خیال انسانی است و سالک برای رسیدن به او باید از همهٔ این مراتب تهی شود. ایمان، راه عبور از قیدهای حس و عقل و اراده است تا روح بتواند با امرِ بسیط و رها، یعنی حقیقتِ الهی، ارتباط یابد (De la Cruz, 2007, p. 131). پس هرچه سالک در تاریکیِ ایمان بیشتر «کور» گردد، بیناییِ باطنی‌اش افزون‌تر می‌شود: «من برای داوری آمده‌ام تا کسانی که نمی‌بینند، ببینند و کسانی که می‌بینند، کور شوند» (یوحنا، ۹: ۳۹) (De la Cruz, 2007, p. 45).

شب سوم، تاریکیِ خداست - مرتبه‌ای که در آن، حتی حضورِ الهی در آغاز، به‌سبب شدتِ نورش، همچون تاریکی می‌نماید. روح با گذر از این شب، به وصال می‌رسد؛ چنان‌که سن خوان می‌نویسد: «روح با تجربهٔ این سه شب، می‌تواند به وحدتِ کامل با خداوند نائل شود» (De la Cruz, 2007, p. 10). این وصال، آکنده از آثار ملکوتی است: «این اتصال، هرچند یک لحظه، روح را از فضایل و خوبی‌ها سرشار می‌سازد» (De la Cruz, 2007, p. 113).

در اینجا نکتهٔ مهمی پدید می‌آید که بر آن تأکید کرده است: آیا اتحاد همان نکاح است؟

در پاسخ باید گفت: نکاح روحانی در تفکر سن خوان مرحلهٔ «وصل» است، یعنی وحدتِ مبتنی بر محبت و اراده، نه اتحادِ ماهوی و ذاتی. اتحاد در اوج نکاح حاصل می‌شود، اما خودِ نکاح برقرارکنندهٔ پیوند میان دو اراده است؛ همسویی عشقِ خالق و مخلوق، نه یگانگی وجودی. از این رو نکاح و اتحاد از حیث نتیجه یک‌اند، ولی از حیث ماهیت دو چهره از یک فراینداند: نکاح، مرز ارتباط عاشقانه و ایمان تسلیم‌شده است، و اتحاد، ثمره و ظهور همین پیوند در درون روح.

به همین سبب، اگرچه سن خوان در تعابیر گاه از «اتحاد» و گاه از «نکاح» و «مرگ» سخن می‌گوید، باید دانست که مقصود او از اتحاد، همان تحققِ کاملِ ازدواجِ روح با خداست؛ ازواجی که بر پایهٔ عشق، ایمان و فنا بنا شده و در نتیجهٔ تولدِ دوم به ثمر می‌رسد.

۳. مراتب نکاح روحانی از دیدگاه ابن‌فارض و خوان د لا کروز

ابن‌فارض برای فنا و اتحاد، که عبارت از استهلاک عاشق در معشوق و عشق است، سه مرتبهٔ کلی ذکر می‌کند:

مرتبه اول، مرتبه فَنای اوصاف و عوارض و تعلقات و تقیداتی است که در نزول وجودی به سالک اضافه شده‌اند. در قوس نزول در هر مرتبه و مقام و منزلی (اعم از ملکی فلکی و عنصری) چیز متناسب با آن مرتبه بر موجود نازل شده عارض می‌شود. ابن‌فارض طریق این فنا را سیر و سلوک و طی منازل و مقامات و احوالی، مانند توبه، مراقبه، محاسبه، اخلاص، ورع و زهد می‌داند. در مرتبه دوم فنا، استهلاک صفات اصلی عاشق سالک در معشوق ایجاد می‌شود؛ به این معنا که سالک همه افعال و اوصاف و آثار آنها مانند دیدن و شنیدن را به حضرت معشوق منتسب می‌کند. در این مرتبه، مقام‌هایی نظیر توکل، رضا و احوال و توابع آنها در باطن سالک ظهور می‌کنند. مرتبه سوم از فنا نیز استهلاک کلی و مطلق تعین و وجود اضافی عاشق در حضرت معشوق است. در این مرتبه، حضرت معشوق به صورت اطلاقی وحدانی بر عاشق تجلی می‌کند و همه هستی او را فرا می‌گیرد، همه احکام تعینات و تقیدات را از او نفی می‌کند. در واقع، حق سبحانه در این مرتبه، او را از او می‌گیرد و باقی به خود می‌کند (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۱۵۱). البته آنچه از میان می‌رود، تعینات خلقی سالک است و تعینات حقی او همچنان باقی است. سالک در مقام فنا از تعینات خلقی رهایی می‌یابد و با عین ثابت خود که در علم حضرت حق است متحد می‌شود.

فلو، لفنائی من فنائک رُدّ لی فوادی، لم یرغب الی دار غربه

(فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۱۰۸)

«زآنجا که فانی شده‌ام، اگر قلبم را از حریم خانه‌ات به سوی من برگرداند، او هرگز میل این دیار غربت نکند» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۱۲). در آن هنگام همه تعینات خلقی از میان می‌رود و همه موجودات را با چشم الهی می‌بیند. فرغانی در شرح این بیت، اضافه می‌کند که من رخسار دلارامم را در مظاهر و تجلیات صفاتی او مشاهده کردم، ولی به جهات خلقی و به صورت‌های حسی و یا روحانی مقید آنها توجه نداشتم، بلکه در هر صورت حسی که نظر می‌کردم آن را صورت حق تعالی بوحدته الحقیقه یافتم (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۷۲).

از جمله امور مرتبط با فنای فی الله که ابن‌فارض به آن پرداخته است، فنای بعد از فنا است. فرغانی در شرح ابن‌فارض به مراتب سه‌گانه بقا اشاره کرده است (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۱۸۷). مقام بقا به این معناست که برخی سالکان، از مقام فنای ذاتی نیز بالاتر می‌روند و به مقام بقای بعد از فنا نائل می‌شوند؛ یعنی به جایی می‌رسند که هم احکام وحدانی حضرت احدیت را درمی‌یابند و هم تعینات کثیر را می‌بینند، البته در این حال، تعینات و کثرات را به صورت حقانی می‌بینند. به گونه‌ای که:

فان دُعِیت کُنت المجیب، و ان اُکن مُنادیً اُجابت من دعائی و لبّت

«پس اگر او را می‌خوانند، من پاسخ می‌دام، و اگر به من خطاب می‌شد، او به جای من جواب می‌داد و لبیک می‌گفت» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۲۷).

از دیدگاه سن خوان نیز اتحاد مراتب مختلفی دارد که در این بخش آنها را بررسی می‌کنیم. این مفهوم، از فرهنگ عامه اسپانیا، به‌ویژه در قرن شانزدهم به دستگاه عرفانی مسیحیان راه یافت. در آن زمان، ازدواج مستلزم گذر از مراحل چند بود: دیدارهای مقدماتی برای شناخت و پیدایش انس، اظهار رضایت دو سویه، اعلام رسمی نامزدی در جمع مردم و سرانجام برگزاری آیین عروسی. عارفان مسیحی این نظام نمادین را به قلمرو سلوک روحانی منتقل کردند و مراتب شناخت، تعهد و وصل را در قالب نامزدی و نکاح روحانی تفسیر نمودند.

در عرفان مسیحی، «نامزدی روحانی» مرحله‌ای است که سالک پس از تطهیر و تهذیب نفس، شایستگی مشاهده مسیح را می‌یابد و در پرتو نگاه او از میان بندگان برای نامزدی برگزیده می‌شود. شرط اصلی این نامزدی، خودشناسی است؛ زیرا بی‌معرفتی به نفس، انسان به خود و دیگران آزار می‌رساند. از این رو یوحنا صلیبی تأکید می‌کند که ناآگاهان از خویش، هرگز بدین مرتبه نمی‌رسند.

در سنت عارفان، نمونه‌هایی بدین معنا نقل شده است: کاترین سی‌ینا وجود خویش را یکسره وقف مسیح کرد؛ از کودکی خود را عروس او خواند و در نوجوانی نذرش را ادا نمود تا به نکاح معنوی حضرت درآید (De la Cruz, 2007, p. 129-130). بدین‌سان، سنت نکاح معنوی در قرون میانه، بازتابی از مناسک عشق و ازدواج مردمان بود که در قالبی روحانی به نمایش درآمد؛ اما در قیاس با ابن‌فارض، این پیوند دیگر صرفاً تمثیلی نیست، بلکه جنبه‌ای هستی‌شناختی دارد، سالک مسیحی در این نکاح، نه در خیال، بلکه در واقعیت نفسانی خود با فیض الهی متحد می‌شود، چنان‌که در ابن‌فارض، فناء عاشق در محبوب، اتحادی حقیقی در ساحت وجود است.

۳-۱. وصال موقت

در مرحله نخست سیر، عاشق و معشوق دیدارهای مکرر و نسبتاً طولانی دارند. هرچه این دیدار صمیمی‌تر باشد، الطاف الهی افزون‌تر می‌شود. با وجود آن کرامات و جذبات، درد و رنج نیز همراه است؛ زیرا سالک با وضعیت تازه‌ای روبه‌روست: رویارویی با خدا. این مواجهه گاه جسم را فرسوده می‌سازد و روان را در معرض رنج و طعن مردم قرار می‌دهد. رنج درونی، اندوهی ژرف از ناپایداری وصال و احساس اسارت روح در قفس تن است (Steven, 2002, p. 8).

گرچه این وصال گذراست، اما عهدی واقعی است، گونه‌ای عقد موقت الهی که در آن بنده در مسیر حق متعهد می‌شود و خود را در خدمت او می‌گذارد؛ مقامی نزدیک به سلوک ایمانی در عرفان اسلامی که آغاز تجربه حضور است، نه نهایت اتحاد.

۳-۲. نکاح روحانی

از دید تاریخی، پیشینه نکاح روحانی به آیین‌های پیشامسیحی بازمی‌گردد. در آن سنت‌ها، پیوند سالک با معبود به صورت ازدواجی رمزی مجسم می‌شد. گاه بخشی از غذا یا نوشیدنی به‌عنوان فدیة پیش‌کش می‌گردید و گاه

در رؤیا و مکاشفه، خداوند به صورت تجلی یافته ظاهر می‌شد و اسرار را بر سالک می‌گشود (Steven, 2002, p. 8). در حقیقت، این مراسم نمادی از تعهد خدمت و وفاداری به حق بود، نه هنوز تصویری از وصال یا توحید تام. ریشه‌های متنی این اندیشه در کتاب مقدس است؛ چنان‌که *اورینگن* غزل‌های سلیمان را تمثیلی از نکاح روحانی دانسته است (Steven, 2002, p. 8). در عهد قدیم، ازدواج میان خدا و قوم اسرائیل، رمز وفاداری و اتحاد با یهوه تلقی می‌شد.

در میان عارفان مسیحی، نمونه‌های فراوانی از تجربه نکاح روحانی ثبت شده است: *آنجلا فلاگنو* پس از زیارت رم، صدایی در شهود شنید که گفت: «تو همسر شیرین من هستی» (Steven, 2002, p. 88). *مارجری کمپ* در خلسه‌ای شنید: «تو را برای همسری خویش برگزیدم» (Steven, 2002, p. 127). *برجیتا* در تجلی نورانی خدا وعده عروس شدن دریافت کرد (Idem, 1934, p. 133). *یوهان ازنت* ازدواج با مسیح را جزئی از اصول ایمان دانست و آن را راه دستیابی به تولد ثانی و منشأ تمام فضایل شمرد (Steven, 2002, p. 134).

ترززا، عارف بزرگ اسپانیا، در مکاشفه‌ای در سال ۱۵۷۲ م. نکاح روحانی را به وجهی آشکار تجربه کرد (Paul, 2004, p. 126).

این مرحله برجسته‌ترین وجه عرفان مسیحی است؛ زیرا در آن، سالک تابع شریعت الهی می‌شود و به تدریج به مرتبه‌ای می‌رسد که شأن روحانی‌اش با «حیث نفسی» متحد و ممتزج می‌گردد و بدین امتزاج، تولد معنوی تحقق می‌یابد. هدف نهایی نکاح روحانی، سکونت معشوق در نفس عاشق است؛ یعنی حضور دائمی مسیح در درون بنده. در این مقام، سالک برای همیشه با پروردگار خویش زندگی می‌کند و نوعی زندگی مشترک روحانی میان عابد و معبود پدید می‌آید. با این همه، نباید نکاح را عین وصال دانست؛ وصال، تجربه‌ای عاشقانه و لحظه‌ای از دیدار است، اما نکاح، تداوم و ثبات همان رابطه در عرصه وجودی انسان است؛ تعهدی متقابل که موجب آرامش در ساحت اراده می‌شود (Kavanaugh & Rodriguez, 1991, p. 640-645).

در این معنا، نکاح روحانی پیوند وجود ناسوتی سالک با وجود ملکوتی مسیح است، آمیزه‌ای از رأفت و رحمت که در ذات خود، وصال نهایی روح با خدا را می‌نماید (ترززا، ۱۹۹۱، ص ۱۸۳). چنین مقامی غالباً خاص کسانی است که از ازدواج دنیوی چشم پوشیده و خویشان را وقف مسیح نموده‌اند، هرچند در معنای عام، هر مسیحی می‌تواند به نحوی روحانی مسیح را به‌عنوان همسر خویش برگزیند.

در این سطح، «همسر شدن» در حقیقت به معنای پذیرا شدن مدد و فیض نبی خداست؛ حالت انفعالی روح که از تأثیر فاعلی مسیح متحول می‌گردد. در الهیات مسیحی از این دگرگونی با عنوان تبدیل جوهری یاد می‌شود (De la Cruz, 2007, p. 46).

بسیاری از عارفان، این پیوند را در قالب مناسک رمزی به نمایش درآورده‌اند، اما حقیقت آن امری انفسی است؛ نکاح حقیقی در باطن انسان تحقق می‌یابد. سالک، از راه سیر درونی، در نهایت به مقام تشبه به خدا (deificatio) می‌رسد که در نظر عارفان با نام‌های دیگری چون «نکاح روحانی» (spiritual marriage)، «حیات وحدانی» (unitive life) و «مرگ عارفانه» شناخته می‌شود.

در این مرحله نفس کاملاً در اختیار خداوند است و از خود هیچ اراده‌ای ندارد، البته می‌تواند از موهبت‌های الهی لذت ببرد و شادمان شود. تمام فیض‌ها، موهبت‌ها، الطاف و تسلیات به طور مطلق از جانب خداوند به سالک ارزانی شده است و او در تحقق آنها هیچ نقشی ندارد (Teresa, 1991, p. 183).

این اتحاد را می‌توان شهود ربانی نامگذاری کرد. دو تفسیر متفاوت از این شهود ربانی می‌توان ارائه داد. تفسیری مبتنی بر وحدت وجود و تفسیر دیگر مبتنی بر وحدت شهود می‌باشد. در تفسیر وحدت وجودی، سالک پس از طی مراحل سیر و سلوک به این معرفت می‌رسد که میان او و خدا هیچ فاصله و تمایزی نبوده و سالک به علت فقدان شهود کافی از درک این حقیقت محروم بوده است. به عبارت دیگر، این اشتباه از ضعف ادراک سالک است که خدا و سالک را دو وجود می‌پنداشته است. اما در مقابل در تفسیر وحدت شهودی سالک در پرتوی شهود نهایی یک وجود را بیشتر در عالم نمی‌بیند و این به معنای نبودن بقیه موجودات نیست، بلکه به این معناست که بقیه موجودات در تحت سیطره و قاهریت این وجود اصلی پنهان شده‌اند و دیده نمی‌شوند.

بر اساس تجارب یوحنا صلیبی به نظر می‌آید تفسیر وحدت شهودی بر تفسیر وحدت وجودی در دستگاه عرفانی او مقدم است؛ چراکه آموزه‌های یوحنا صلیبی با نگرش وحدت وجود سازگار نیست. از دیدگاه یوحنا صلیبی سالک در متن این اتحاد از قدرت الهی برخوردار شده و بیشتر از گذشته به خدا می‌پردازد و توانایی مراقبه و انجام کار عبادی در او پیدا می‌شود. نکاح روحانی به این طریق است که مسیح (خداوند) نفس سالک را به منزله بارگاه خود قرار می‌دهد و در آن سکنا می‌گزیند، آنگاه آن را به خلسه فرو می‌برد. این حالت درحقیقت، در حال نیایش رخ می‌دهد و در طی آن سالک به وصال حق می‌رسد (Idem, 1934, p. 177).

اتحاد روح با خدا و استحاله کامل هنگامی رخ می‌دهد که همانندی و شباهتی که توسط عشق به وجود می‌آید، ابقا شود. به تعبیر دیگر، اتحاد عرفانی تنها به معنای موافقت کامل و کلی بین اراده انسان و اراده خدا است، به نحوی که آنچه مطلوب یکی است برای دیگری نامطلوب نباشد (Franz, 1924, p. 282). در مرتبه نکاح روحانی نفس سالک با خدا و روح القدس که همراه اوست یکی می‌شود، سالک به واسطه این اتحاد می‌تواند عشقی که مسیح به آدمیان دارد را درک کند. در انتهای اتحاد عمل تبدیل جوهری تحقق می‌یابد و در این عمل درحقیقت، نفس سالک حیثیت گنهکاری خود را رها به حیثیت سپهری وارد می‌شود که از این مقام به همسر

روحانی خداوند یاد می‌شود (De la Cruz, 2007, p. 46). البته سالک می‌تواند با عدم مراقبه و غفلت از این مرتبه به مراتب پایین‌تر نزول کند و ایستایی و توقف سالک در این مرتبه بستگی به میزان مراقبت او و میزان توجه او به خداوند دارد.

۴. آثار وجودی نکاح روحانی از دیدگاه ابن‌فارض و خوان د لا کروز

ابن‌فارض به صورت مفصل به لوازم مقام اتحاد و احدیت جمع می‌پردازد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

عید بودن همهٔ روزها: هر روزی که به مدد تجلی احدی جمعی جمال رخسار حضرت معشوق را می‌بینم، آن روز عید و وقت سرور و بهجت سالک است.

و عندی عیدی، کلّ یوم اری بها
جمال محیّاها، بعینِ قریره

«عید من روزی است که زیبایی رخسار یار را با دیده روشن، هم به واسطه خود او بینم» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۳۸).

شب قدر بودن همهٔ شب‌ها: همه شب‌هایی که حضرت معشوق به من نزدیک می‌شود، شب قدر من است:

و کلا لیلیالی لیلة القدران دنت
کما کلّ ایّام اللّقا یوم جمعة

«اگر او نزدیک شود، شب‌ها همگی شب قدر است؛ همچنان که روزهای دیدار، جملگی روز جمعه است» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۳۸).

مکه بودن همهٔ مکان‌ها: هر شهری که حضرت معشوق در آن شهر فرود آمد و در آنجا بر سالک متجلی شد، آن شهر همان مکه و سرزمین مقدس است. درحقیقت، آن مکان عین حرم است و همهٔ احکام حرم بر آن صدق می‌کند (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۲۹).

وَأَيُّ بِلَادٍ اللَّهِ حَلَّتْ بِهَا، فَمَا
أَرَاهَا، وَفِي عَيْنِي حَلَّتْ غَيْرَ مَكَّةَ

«و هر شهر خدا که معشوق در آن فرود آید، به چشم من خوش و خوشایند است و آن را غیر مکه نمی‌بینم» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۳۸).

سرور دائمی: لذت و مسرت متعلق به حضرت معشوق است، و اتحاد باعث می‌شود همهٔ اوقات سالک نسبت به او یک وقت شود، و هیچ حکم تفرقه و غیر را در آن مقام مجال نیست. به همین علت همهٔ اوقات نسبت به او لذیذ و مسرت‌بخش است (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۲۸).

وَلَا أُخْتَصُّ وَقْتًا دُونَ وَقْتِ بَطِيئَةٍ
بِهَا كُلُّ أَوْقَاتِي مَوَاسِمُ طَبِيئَةٍ

«چنین نیست که زمانی ویژه شادی باشد و زمان دیگر نه؛ همهٔ اوقات من به واسطهٔ معشوق مجمع شادمانی است» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۳۸).

مقام بی‌غمی: مقام احدیت جمع باعث می‌شود که سالک در همهٔ عمر مانند کودکی باشد که هیچ غمی

ندارد و همیشه در امن و راحتی است، مانند جوانی که همه عمر در طرب و ناز زندگی می‌کند.

وَأِنْ قَرَّبْتَ دَارِي، فَعَامِي كُلُّهُ رَيْبِعُ اعْتِدَالٍ فِي رِيَاضِ أَرِيضَةٍ

«اگر سرای من نزدیک او باشد، سراسر سال من بهار خوشایندی است در باغ‌های انبوه و دلپذیر» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۳۹).

مقام شبیه شدن به معشوق: سالک در مقام اتحاد چون به کلی و با همه صفاتش در معشوق فانی می‌شود، همگی اجزا و قوای او با معشوق پیوند می‌خورد، همه اجزای سالک رنگ کل را به خود می‌گیرد.

و غِيْبَتِ عَنِ اَفْرَادِ نَفْسِي، بَحِيْثٌ لَا يَزَاحِمُنِي اِبْدَاءٌ وَصَفٌ بِحَضْرَتِي

«و از تنها کردن نفس خود هم غایب شدم؛ به گونه‌ای که اینک ظهور هیچ وصفی در پیشگاه ذات من، نمی‌تواند مزاحم من گردد» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۳۲۶).

در دیدگاه سن‌خوان، وصال و سکنا گزیدن خداوند در نفس سالک تأثیرات بسیاری در جسم و جان سالک به جا می‌گذارد. به برخی از آثار مهم در ادامه اشاره می‌کنیم.

۱-۴. شعله‌ور شدن عشق

یکی از آثار اصلی سکونت خداوند در نفس سالک، شعله‌ور شدن عشق در سالک است. این عشق از نهانی‌ترین مرتبه نفس آغاز می‌شود و همه وجود سالک را دربر می‌گیرد و شور را در سر تا سر وجود سالک ایجاد می‌کند. وقتی عشق در تمام وجود سالک فراگیر شد، او هم درد و رنج‌هایی که در مسیر سلوک دیده است را فراموش می‌کند (Idem, 1934, p. 182).

۲-۴. رهایی از تعلقات و وابستگی‌های دنیوی

یکی از آثار مهم نکاح روحانی، رهایی یافتن سالک از تمام تعلقات دنیوی و نفسانی است. در این منزل سالک در اثر فانی شدن در حق، تمام هم و غمش خداوند و بندگی او می‌شود و تنها آرزویش زیستن با خداوند می‌باشد. ستایش به‌عنوان زیباترین کاری است که سالک می‌تواند انتخاب کند. این ارتباط دو طرفه است؛ یعنی اگر سالک نسبت به خداوند حساس شده است، خداوند هم مواظب سالک است تا او را از خطرات حفظ کند و گاهی در صورت غفلت به او تنبیه می‌دهد (Idem, 1934, p. 182).

۳-۴. دستیابی به قدرت تحمل سختی‌ها

در اثر تجلی خداوند در نفس سالک، نفس قوی می‌شود و در اثر قوت نفس توانایی تحمل رنج‌های فراوان در سالک افزایش می‌یابد (De la Cruz, 2007, p. 185). سالک چون معنای مصیبت و سختی را فهمیده است و رابطه بین سختی‌های ظاهری و کمالات باطنی را چشیده است، به معنای واقعی کلمه از سختی‌ها و مصائب نه‌تنها فرار نمی‌کند، بلکه با کمال شوق از آنها استقبال می‌کند.

۴-۴. وحدت‌بینی اقا نیم سه گانه

عارف در مقام اتحاد، هستی را واحد می‌بیند؛ او سه اقنوم متمایز را نشئت‌گرفته از یک نیرو و بلکه یک خدا می‌بیند. هر سه شخصیت (پدر، پسر، روح‌القدس) با نفس ارتباط برقرار می‌کنند و یک‌جا در نفس او سکونت می‌یابند و با او همراه می‌شوند. این یگانه‌دیدن شخصیت‌های سه‌گانه تثلیث در نظام وحدت‌شهودی یوحنا صلیبی حائز اهمیت است. تا زمانی که حالت اتحاد و وصال برقرار است، این سه شخصیت در نفس سالک حضور دارند و با سالک همراهی و همنشینی دارند (Kavanaugh & Rodriguez, 1991, p. 577-580).

۴-۵. تغییرات در قوای نفس سالک

یکی از آثار وصال در نفس سالک تحول و تغییراتی هست که در قوای نفس او شکل می‌گیرد. ذهن سالک در مقام اتحاد فعالیتش خاموش می‌شود، به‌این معنا نه می‌تواند در جست‌وجوی چیزی باشد و نه می‌تواند عملیاتی روی مفاهیم انجام بدهد، درحقیقت، ذهن مانند حالتی می‌شود که در اول خلقت خود داشته است. تنها فعلی که از ذهن بدون اختیار و اراده سالک صادر می‌شود، مشاهده آنچه در نفس صاحبش اتفاق می‌افتد می‌باشد (De la Cruz, 2007, p. 12).

۴-۶. دریافت آرامش حقیقی

روح همواره در آرامش قرار دارد و از مزاحمت‌های بیرونی و درونی در امان است. سالک در این مرحله ترس ندارد که این موهبت‌های متعالی عاملی اغفال‌کننده از سوی ابلیس باشند، بلکه سالک اعتقاد یقینی دارد که همه آنها از سوی خداست؛ زیرا در این مرحله خداوند خود را به گونه‌ای و در مرتبه‌ای از نفس بر سالک آشکار می‌کند که ابلیس توانایی آن را ندارد در آن مرتبه وارد شود و خداوند نیز چنین اجازه‌ای به او نمی‌دهد. نفس سالک در این منزل پیوسته از هدایای گرانبه‌ای از جانب خداوند آگاه می‌شود (Chapman, 1956, p. 98).

نتیجه‌گیری

۱. از دیدگاه هر دو عارف، غایت سلوک و نهایت مراتب عشق و معرفت، مقام اتحاد است؛ مقامی که تحقق آن مستلزم مرگ عارفانه است. در این مرگ معنوی، نفس سالک از جهان کثرت، نفسانیات و تعینات فردی جدا می‌شود و با گذر از خود، قدم در وادی وحدت می‌نهد. این عبور تنها با نفی واقعی «خود» - شامل عقل، اراده، حس و خیال - ممکن می‌گردد.

۲. هر دو عارف برای وصول به اتحاد، مراتبی پیاپی ترسیم کرده‌اند که در آن، سالک از ظاهر به باطن، و از خود به محبوب، عبور می‌کند. این مراتب در ابن‌فارض با زبان فنا و بقا و در سن‌خوان با زبان تولد و نکاح روحانی بیان شده‌اند، اما در هر دو، سیر واحد و منطقی ترکیه تا اشتراک با امر الهی را بازنمایی می‌کنند.

۳. در مقام وحدت‌شهود که نقطه اشتراک معرفت‌شناختی هر دو نظام است، سالک در پرتو شهود نهایی تنها یک حقیقت را در سراسر عالم مشاهده می‌کند. این مشاهده البته به معنای عدم موجودات دیگر نیست، بلکه

بیانگر آن است که همه موجودات در شعاع قاهریت و غلبه وجود واحد حقیقی پوشیده می‌شوند. بدین‌سان، دیدن همه چیز در «او» نه انکار کثرات، بلکه تأویل آن به اصل وحدت وجود است.

۴. در مقام اتحاد، سالک با حالات مشترکی روبه‌رو می‌شود که نشانه وصول به نهایت عشق الهی‌اند: پس از درک این مقام، شور و شوقی سوزان و احساسی از عظمت و کرامت الهی سراسر وجودش را دربر می‌گیرد؛ همه مناصب و مطلوب‌های دنیوی در دیده او حقیر می‌گردد و گذر از آنها برایش آسان می‌شود. در این مرتبه، مواهب الهی و اشارات ربانی بر او هجوم می‌آورد، و نفس در مقام خلوص چنان تجلی می‌کند که هیچ وسوسه شیطانی توان ورود بدان را ندارد. شعله‌ور شدن عشق، رهایی از دلبستگی‌ها، قوت گرفتن قوای روحی، تحمل رنج‌ها و سرور دائم از جمله حالات مشترک این مقام است که هم ابن‌فارض و هم یوحنا صلیبی بدان تصریح داشته‌اند.

هر دو عارف به دو زبان متفاوت مراتبی از حقیقتی متعالی را روایت کرده‌اند. ابن‌فارض، راه را از عشق متعالی آغاز کرده و به مراتب فناء و بقاء در حقیقت رسانده است. سن خوان، آن را از تولد دوباره آغاز و به نکاح روحانی و نهایتاً اتحاد ختم کرده است. در هر دو معنا، اتحاد نه نابودی انسان در خدا، بلکه مشارکت وجودی در حیات الهی است؛ همان «زندگی در خدا» که مسیحیان از آن با واژه «تأله» (deification) یاد می‌کنند. بدین‌سان، مرگ عارفانه نه پایان، بلکه تولد دوباره روح در افق جاودانگی است. سن خوان مسیر اتحاد را در قالب سه شب تاریک ترسیم می‌کند - شب حواس، شب عقل و شب خدا - و در قله این مسیر، سالک در نکاح روحانی با مسیح وارد می‌گردد. در این نکاح، اراده انسانی با اراده الهی متحد می‌شود؛ نه از راه محو هویت انسان، بلکه از رهگذر همنوایی و محبت کامل با خدا.

با این‌همه، تبیین «اتحاد» در دو نظام، مبتنی بر دو مبنای هستی‌شناختی متفاوت است. نظام عرفانی ابن‌فارض و مراتب اتحاد و فنا و احکام هریک مبتنی بر تبیینی هستی‌شناسانه و معقول است. در حالی که مرتبه اتحاد مطرح در کلام دلا کروز مبهم است و بیان عرفانی او مبتنی بر یک نظام مبین نیست. در عرفان ابن‌فارض، بنیاد نظری اتحاد بر وحدت وجود و توحید محض استوار است. از نگاه او، هستی حقیقی یکی بیش نیست و نسبت دادن وجود به غیر حق، امری عرضی و مجازی است. هرگاه این مجاز و عرض از میان برود، حقیقتِ واصل آشکار می‌شود. در پرتو آموزه فنا، آنچه نابود می‌گردد تعینات خلقی سالک است و آنچه باقی می‌ماند، «تعینات حقی» او در ساحت الهی است.

در مقابل، در نظام عرفانی سن خوان، تجربه اتحاد در قالب آموزه‌های کلام مسیحی بیان می‌شود که تبیینی از حقیقت توحید ارائه نمی‌کند. یوحنا اتحاد را مساوی با «ورود به ملکوت خداوند» می‌داند و تصریح می‌کند که این ورود جز از طریق عیسی مسیح ممکن نیست. او بر فقره‌ای از انجیل یوحنا تکیه دارد که در آن مسیح خود را «نان حیات» می‌خواند؛ یعنی کسی که از وی تغذیه کند، حیات جاودانه می‌یابد. احاطه تبیین ابن‌فارض نشان می‌دهد که یافته‌های شهودی دلا کروز می‌تواند حالاتی باشد که در سیر توحید افعالی عارض می‌گردد که تا دستیابی به توحید و معرفت عارفان اسلامی فاصله بسیار است.

منابع

- آملی، سیدحیدر (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم. چ سوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن ترکه، سائن الدین (۱۳۸۴). شرح نظم الدر. تصحیح اکرم جودی نعمتی. تهران: میراث مکتوب.
- ابن سبعین، عبدالحق بن ابراهیم (۱۴۲۸ق). رسائل ابن سبعین. تحقیق و تصحیح احمد فرید المزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیه ابن عربی، محیی الدین (بی تا). الفتنوحات المکیه. بیروت: دار الصادر.
- ابن فارض، عمر بن الحسین (۱۴۱۰ق). دیوان ابن فارض. تصحیح مهدی محمد ناصرالدین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۵۷). مشارق الدراری. مقدمه و تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی. مشهد: انجمن فلسفه و عرفان.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۹۹). منتهی الممارک و منتهی لب کل کامل و عارف سالک. شرح تائیه ابن فارض. چ پنجم. قم: بوستان کتاب.
- فناری، شمس الدین محمد (۱۳۷۴). مصباح الأنس بین المعقول و المشهود. تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین (۲۰۰۸م). شرح الاسماء الحسنی. تحقیق و تصحیح قاسم طهرانی. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱). النصوص. تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۵). النفحات الالهیه. تحقیق و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.
- Chapman, J. (1956). *Mysticism, Christian (Roman Catholic)*. in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Ed. James Hastings, vol. 9. Edinburgh: T. & T. Clark.
- De la Cruz, San Juan (2007). *Subida del Monte Carmelo*. Biblioteca de Clásicos Cristianos. España.
- Fanning, Steven (2002). *Mystics of the Christian Tradition*. London & New York: Routledge.
- Pfeiffer, Franz (ed.) (1924). *Meister Eckhart*. Translated by D. S. Evans. London: John M. Watkins.
- Idem (1934). *Spiritual Canticle*. London: Sheed & Ward.
- Teresa of Ávila (1991). *The Autobiography of St. Teresa of Ávila*, trans. E. Allison Peers. New York: Image Books.
- Kavanaugh, Kieran, and Otilio Rodriguez (trans.) (1991). *The Collected Works of St. John of the Cross*. Washington, D.C.: ICS Publications.

Table of Contents

The Role of Mystical-Religious Anthropology in the Production and Transformation of Islamic Humanities: With an Emphasis on the Concept of the "Perfect Man" / 7

✍ *Qasem Tarkhan / Mohammadjavad Roodgar*

A Mystical Analysis of the Concept of the "Primordial Homeland" and Its Impact on the Sense of Spiritual Belonging in Contemporary Humans / 25

✍ *Mohammad Mehdi Monadi / Ali Ahmadi Amin*

Analysis of the Mystical Journey of the Martyrs of the Sacred Defense Based on the Two Doctrines of "Purgation" and "Adornment" / 45

Mohammad Miri

An Inquiry into the Characteristics of True Guides as a Solution for Confronting the Social Deviation of "Sacred Ignorance" in the Thought of Şadr al-Muta'allihīn / 65

Zahra Abyar

A Comparative Study of Reliance on God (Tawakkul) from the Perspective of Khwājah 'Abdullāh Anṣārī in Manāzil al-Sā'irīn and Baḥyā ibn Paqūda in Al-Hidāyah ilā Farā'id al-Qulūb / 89

Seyyed Ali Mostajab al-Da'awat

A Comparative Study of Spiritual Marriage in the Views of Ibn al-Farīḍ and Saint John of the Cross / 109

✍ *Seyyed Mohammad Reza Miryousefi / Nasrin Tavakoli*

In the Name of Allah

Anwar-e Ma'rifat

An Academic Semianual on Journal of Mysticism

Vol. 13, No. 2

Fall & Winter 2025-26

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 Firozjāi:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University.*
- ▣ **Mohammad Fanāi 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: +982532113468

Fax: +982532934483

<http://iki.ac.ir>

<http://nashriyat.ir>
