

انوار معرفت

سال چهاردهم، شماره اول، پیاپی ۲۸، بهار و تابستان ۱۴۰۴



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

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

سرمدیر

احمدحسین شریفی

مدیر اجرایی

روح‌الله فریس‌آبادی

صفحه‌آرا

یوسف آیت‌اللهی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیک: ۸۲۶X-۲۹۸

اعضای هیئت تحریریه

علی امینی‌نژاد

استاد سطح عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

حسن سعیدی

دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

عسکری سلیمانی امیری

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی *

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی *

محمد فنایی اشکوری

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی *

غلامرضا فیاضی

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی *

محسن قمی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم *

یارعلی کرد فیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم *

علیرضا کرمانی

دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی *

محمد مهدی گرجیان

استاد دانشگاه باقرالعلوم *

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی * اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۳۱۱۳۴۶۸ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

نمایه در:

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

اهداف و چشم‌انداز

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

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

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

<http://nashriyat.ir>

اشتراك: قیمت هر شماره مجله، ۲۰۰۰۰۰۰ ریال، و اشتراك دو شماره آن در یک سال، ۴۰۰۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراك را به حساب شبای **IR910600520701102933448010** بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراك به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

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

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

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

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

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

۷. آدرس‌دهی باید بین‌متنی باشد (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبنی بر 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

تقارب اخلاق و عرفان عملی در تقریر جدید اخلاق براساس اندیشه علامه مصباح یزدی / ۷
ابوالفضل هاشمی سجده‌ئی

آموزه‌های عرفانی و شبهات جبر و تفویض / ۲۷
محمد رضا مروج / علیرضا کرمانی

اسباب لقاء الله و حالات و احساسات پس از لقاء در فرهنگ قرآن و روایات اهل بیت (ع) / ۳۹
احمد قدسی

تجربه عرفانی در منظر علامه حسینی طهرانی؛ ماهیت، مراتب، معیارها، عوامل و موانع / ۵۷
مسعود آذربایجانی / محمد رضا افضلی

مقایسه خلوت در عرفان اسلامی و تنهایی انسان معاصر تشابه‌ها و تفاوت‌ها / ۷۳
حسن سعیدی / شقایق حسینی

بررسی تطبیقی تکنیک‌های مراقبه در عرفان اسلامی و ذن بودیسم / ۹۳
محمدعلی زکی‌خانی / رحمان بوالحسنی / قادر حافظ

Convergence of Ethics and Practical Mysticism in the New Interpretation of Ethics Based on the Thought of Allameh Misbah Yazdi

Abolfazl Hashemy Sajzeh-i  / Ph.D in Transcendental Wisdom, Imam Khomeini Education and Research Institute
abolfazl.hashemy@gmail.com

Received: 2025/08/27 - **Accepted:** 2026/02/17

Abstract

While explaining the relationship between ethics and practical mysticism in the new interpretation presented by Allameh Misbah Yazdi, this research proves their convergence. The premise of this research is that philosophical teachings, especially transcendental wisdom, caused ethics in this interpretation to bear a strong resemblance to practical mysticism. The research question is the relationship between ethics and practical mysticism, and the goal of the research is to discover the relationship and prove the convergence of practical mysticism and ethics according to the interpretation of Allameh Misbah Yazdi. The research method is descriptive-analytical; that is, the dimensions of ethics and practical mysticism in terms of subject, issues, goal, and manner of conduct are described by referring to the heritage and theory of Allameh Misbah Yazdi, and comparisons and relationships are discovered through data analysis. Among the important findings of the research: 1. Ethics in the subject and issues, including practical mysticism and includes it. Ethics and practical mysticism are the same in purpose. 2. The truth of the soul of existence is a connection to God, through the emergence and perception of which, the truth manifests. The truth of nearness and annihilation is the perception of this manifestation. 3. Conduct in ethics and practical mysticism is related to the human heart, and outward actions represent the actions of the heart, and the foundation of all human behavior is intention, which takes on the form of worship through intention. 4. Virtues interact and have degrees, which is what makes them dynamic.

Keywords: ethics, practical mysticism, relationship between ethics and practical mysticism, practical wisdom, Allameh Misbah Yazdi.

تقارب اخلاق و عرفان عملی در تقریر جدید اخلاق براساس اندیشه علامه مصباح یزدی

ابوالفضل هاشمی سجده‌ئی /  دکترای حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

abolfazl.hashemy@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸

چکیده

این تحقیق ضمن تبیین نسبت علم اخلاق و عرفان عملی در تقریر جدید که توسط علامه مصباح یزدی ارائه شده، به اثبات تقارب آنها می‌پردازد. پیش‌فرض پژوهش این است که آموزه‌های فلسفی، به‌ویژه حکمت متعالیه موجب شد علم اخلاق در این تقریر، شباهت زیادی به عرفان عملی بیابد. مسئله پژوهش، نحوه ارتباط میان اخلاق و عرفان عملی و هدف پژوهش، کشف نسبت و اثبات تقارب عرفان عملی و اخلاق به تقریر علامه مصباح یزدی است. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی است؛ یعنی ابعاد علم اخلاق و عرفان عملی در موضوع، مسائل، هدف و نحوه سلوک، با مراجعه به تراث و نظریه علامه مصباح یزدی، توصیف و با تحلیل داده‌ها، مقایسه و روابط کشف می‌گردد. از یافته‌های مهم پژوهش: ۱. اخلاق در موضوع و مسائل اعم از عرفان عملی و شامل آن می‌شود. اخلاق و عرفان عملی در هدف یک‌سان هستند. ۲. حقیقت نفس وجود ربطی به خداست که با ظهور و ادراک آن، حق تجلی می‌کند. حقیقت قرب و فنا ادراک همین تجلی می‌باشد. ۳. سلوک در اخلاق و عرفان عملی مربوط به قلب انسان و اعمال ظاهری نماینده اعمال قلبی هستند و بنیان همه رفتارهای انسان نیت است که توسط نیت صبغه عبادت می‌یابد. ۴. فضائل تأثیر متقابل دارند و دارای مراتب هستند و همین موضوع موجب پویایی آنها می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، عرفان عملی، رابطه اخلاق و عرفان عملی، حکمت عملی، علامه مصباح یزدی.

یکی از مسائلی که مورد توجه پژوهندگان عرصه رفتارهای انسانی بوده، رابطه اخلاق و عرفان عملی است که با پاسخ‌های متنوعی روبه‌روست. منظور از رابطه، شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو علم است که شناسایی آنها می‌تواند ادعای همسانی یا تفاوت آنها را اثبات کند. مسئله این پژوهش، بررسی شباهت‌های علم عرفان عملی و اخلاق به تقریر علامه مصباح یزدی، به‌منظور اثبات هماهنگی این دو علم است. با سیری در تاریخ این دو علم شاهد نزدیک شدن آنها هستیم، به‌گونه‌ای که برخی عرفان عملی را به‌مثابه یکی از شیوه‌های پژوهش در اخلاق، تحت عنوان «اخلاق عرفانی» می‌دانند (احمدپور و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۳۶) و همچنین عارفان اخلاق را با صبغه عرفانی تقریر و سیر و سلوک عرفانی را در اخلاق اسلامی اشرا ب کرده‌اند.

تقارب میان اخلاق و عرفان عملی، پس از حکمت متعالیه و برهانی شدن آموزه‌های عرفان با صراحت بیشتری نمایان شد و حکمت متعالیه در ترسیم این تقارب نقش مؤثری می‌توان ادعا نمود، همان‌طور که حکمت متعالیه توانست فلسفه یا حکمت نظری را به عرفان نظری نزدیک سازد، قادر بوده است اخلاق یا حکمت عملی را نیز به عرفان عملی نزدیک کند. در این میان، علامه مصباح یزدی که دارای اندیشه‌ای نو در زمینه اخلاق بوده، تأثیر زیادی در این حوزه ایفا نموده است. نوآوری این پژوهش بدین‌روست که از طریق شناسایی هویت علم اخلاق و عرفان عملی از جهت موضوع، مسائل، هدف و نحوه سلوک، ادعای قربات این دو علم را با توجه به سیر تکاملی آنها و بهره‌گیری از دیدگاه علامه مصباح یزدی اثبات می‌کند.

در مورد مسئله پیشینه این پژوهش به‌طور خاص، تحقیقی یافت نشد؛ اما مقالات زیادی به رابطه اخلاق و عرفان معطوف شده‌اند که به نمونه‌هایی از آن به اختصار اشاره می‌شود.

مقاله «نظریه عرفانی اخلاق» (فناپی اشکوری، ۱۳۹۲). این مقاله مدعی است که اخلاق و عرفان دو مطلوب نهایی انسان است و بدین جهت جمع میان اخلاق و عرفان مطلوب بوده و هماهنگی میان آنها این مطوبیت را آشکار می‌سازد. این پژوهش درصدد است تا به شبهه ناسازگاری اخلاق و عرفان پاسخ گوید و نظریه‌ای که معتقد است آموزه‌های عرفانی می‌تواند منشأ اخلاق باشد را تقویت کند.

مقاله «رویکرد عرفانی به اخلاق در مقایسه با رویکرد روایی» (افتخار و بانک، ۱۳۹۴). نویسندگان مدعی‌اند که به نتیجه رعایت اخلاق در رویکرد عرفانی، تحقق سالک به اخلاق الله است و اخلاق تأثیری در رسیدن به معرفت الهی دارد. در این دو مقاله و مقالات مشابه، یکی از قرائت‌های اخلاق، قرائت عرفانی قلمداد شده که همان عرفان عملی است و به تمایز میان اخلاق و عرفان عملی پرداخته شده و غالباً شباهت و رابطه‌ای میان اخلاق و عرفان عملی برقرار نمی‌کند.

مقاله‌های «اخلاق و عرفان شیعی و تلفیق آنها از نظر خواجه نصیرالدین طوسی» (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۹)؛ «بررسی تطبیقی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی در باب سلوک عرفانی» (اسلامی و اکبریان، ۱۳۹۳)؛ «اخلاق

و عرفان از دیدگاه امام خمینی^{۱۳۸۳}» (همتی، ۱۳۸۳). این مقالات به لحاظ بحث از تأثیرگذاری اندیشه عرفانی بر نظام اخلاقی به مسئله حاضر شباهت دارد. این پژوهش‌ها به توصیف روش سلوکی در اندیشه بزرگانی چون خواجه نصیرالدین، صدرالمآلهین، علامه طباطبائی و امام خمینی^{۱۳۸۳} پرداخته و بیشتر به حوزه اخلاق عرفانی یا سلوک عرفانی نظر دارند و نسبت بین اخلاق و عرفان عملی در آنها مورد نظر قرار نگرفته است.

۱. تعریف اخلاق و عرفان عملی

عرفان عملی به مثابه سلوک باطنی فعالیتی است که سالک برای شهود حق انجام می‌دهد و عبارت است از: معاملات قلبی و طی کردن منازل و مقامات برای فنای در حق. از نگاه عرفا فعل و عمل معنایی عام دارد؛ به گونه‌ای که حالات قلبی و امور مربوط به دل و باطن نیز یک فعل دانسته می‌شود. عارف از طریق این معاملات قلبی، به شهود حق و حقایق عالم می‌رسد. اگر این معاملات در قالب علمی ارائه گردد، به آن علم عرفان عملی گویند. محقق فناری می‌گوید: «علوم باطنی اگر به اصلاح باطن از راه معاملات قلبی، یعنی تخلیه قلب از مهالک و تخلیه به منجیات مربوط شود، علم تصوف و سلوک نام دارد و ابن عربی آن را منازل الآخرة نامیده است» (ابن فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۷).

عرفان عملی عبارت است از: «دستورالعمل‌هایی که انسان را به شناخت حضوری و شهودی خداوند می‌رساند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ص ۳۷). اگر این دستورالعمل‌ها در قالب یک علم ارائه شود، علم عرفان عملی نام دارد. پس می‌توان گفت عرفان عملی به عنوان یک علم عبارت است از: «مجموعه دستورها و قواعد معطوف به اعمال و احوال قلبی در قالب منازل و مقامات که تبعیت از آنها به توحید یا فناء و مشاهده حق می‌انجامد» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۲). مراد از عرفان عملی در این مقاله علم عرفان عملی است.

واژه «اخلاق» جمع خُلُق یا خُلُق و در لغت به معنای سرشت، طبیعت و خوی به کار رفته است و به صفات معنوی و باطنی انسان اشاره دارد (ابن منظور، ۱۴۱۶ ق، ج ۴، ص ۱۹۴). خُلُق در اصطلاح حالتی برای نفس است که بدون فکر و رویه انسان را به سوی فعل می‌کشاند (مسکویه، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۱۵). اخلاق در اصطلاح، تعاریف مختلفی از آن ارائه شده است. از جمله «خلق عبارت است از هیئت راسخ در نفس که به واسطه آن افعال به سهولت و بدون تأمل صادر می‌شود» (شبر، ۱۳۷۴، ص ۱۰). در این تعریف، اخلاق یعنی صفات پایدار نفسانی اعم از صفات نیک و بد (مسکویه، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۱۵) و شامل صفات ناپایدار نیست؛ زیرا صفات هیئت‌های پایدار یا ناپایدار هستند و ملکه صفتی است که کاملاً ثابت و پایدار و جزء شخصیت انسان شده است. مطابق بعضی از تعاریف فقط به صفات پایدار نیکو اخلاق گفته می‌شود (فرانکن، ۱۳۸۰، ص ۲۸). در تعریف برگزیده، مطلق صفات نفسانی اعم از پایدار و ناپایدار و اعم از نیک و بد را اخلاق می‌گویند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۰).

با توجه به تعاریف متعدد از اخلاق، علم اخلاق نیز تعاریف زیادی به خود دیده است. در بسیاری از این تعاریف، به‌ویژه تعاریف متقدمان، بر صفات و ملکات نفسانی تأکید شده، از این رو علم اخلاق «دانش مطالعه صفات خوب و

بد و چگونگی اکتساب صفات خوب و پرهیز از صفات بد» تعریف شده است (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۴۸؛ نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۳۴؛ نراقی، ۱۳۷۸، ص ۳۵). همچنین در برخی تعاریف اعمال و رفتارهای انسان مورد توجه قرار گرفته و علم اخلاق به علمی که عهده دار مطالعه رفتار است اطلاق شده است (ژکس، ۱۳۶۲، ص ۹). در تعریف دقیق تری از اخلاق به رابطه افعال و صفات اشاره شده است. «علم اخلاق علمی است که بحث می کند از انواع صفات خوب و بد، صفاتی که با افعال اختیاری انسان ارتباط دارد و کیفیت اکتساب صفات فاضله یا دور کردن صفات رذیله» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۰). بنابراین علم اخلاق علمی است که صفات و رفتار را به بحث می گذارد.

صدرالمتألهین در بحث از حکمت عملی معتقد است که حکمت عملی، هم به اخلاق (هیئت های نفس) و هم به علم اخلاق گفته می شود و علم اخلاق را شامل رفتار صادر شده از هیئت ها می داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۶). پس علم اخلاق علم مطالعه صفات و رفتار انسان است. از آنجاکه اخلاق در پژوهش های معاصر منحصر به ملکات نیست و ناظر به صفات و رفتار است، فضائل نیز شامل هر دو می شود و به صفات و رفتار پسندیده فضائل اخلاقی و به صفات و رفتار ناپسند رذائل اخلاقی تعبیر می شود. بدین روی رابطه فضائل و ملکات نفسانی رابطه عام و خاص من وجه است. فضائل امور نیک هستند؛ اعم از رفتار و ملکات، و ملکات صفات نفسانی پایدار هستند؛ اعم از نیک و بد.

۲. موضوع و مسائل اخلاق و عرفان عملی

اولین محور در شناخت رابطه میان اخلاق و عرفان عملی، شناسایی آنها از لحاظ موضوع و مسائل است. بدین منظور مطالب در سه بخش ارائه می گردد. موضوع و مسائل اخلاق، موضوع و مسائل عرفان عملی و مقایسه.

۲-۱. موضوع و مسائل اخلاق

نظریه های ارائه شده در موضوع اخلاق، در سه نظر قابل جمع است: اول، موضوع علم اخلاق نفس ناطقه است (نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۵۹). دوم، موضوع آن ملکات نفسانی است (طاش کبری، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۳). سوم، موضوع علم اخلاق اعم از صفات و رفتار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۲۴۰). کسانی که علم اخلاق را به علم مطالعه ملکات نیک و بد تعریف نموده اند، موضوع آن را ملکات می دانند و کسانی که علم اخلاق را علم مطالعه صفات و رفتار می دانند، موضوع آن را نیز اعم از ملکات می شمارند. برخی نیز به خاطر اینکه صفات و ملکات از ویژگی های نفس انسان است، موضوع آن را نفس ناطقه می دانند؛ زیرا در تعریف برگزیده، اخلاق اعم از صفات و رفتار است، موضوع اخلاق نیز نمی تواند محدود به صفات باشد. پس رفتار نیز در اخلاق مورد مطالعه قرار می گیرد. اگر در اخلاق از صفات و رفتار بحث می شود، صفات از حیث اتصاف نفس به آنهاست که موجب تکامل آن می شود و رفتار از حیث اینکه صفات نفسانی را می سازند و یا از صفات برمی خیزند. مسائل اخلاقی را می توان بر اساس تنوع تعلقات افعال اخلاقی رده بندی کرد، با این توضیح که متعلق افعال اختیاری یا خود فاعل است یا دیگران و یا خداوند. نخستین قسم «اخلاق فردی»، بخش دوم «اخلاق اجتماعی» و بخش سوم «اخلاق الهی» نام دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۲۴۱).

در تقسیم جدید، اخلاق زیست‌محیطی نیز به رفتارهای انسان افزوده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۳۷). اخلاق فردی، یعنی کارهایی که به خود شخص مربوط می‌شود؛ گو اینکه ممکن است با خدا و با مردم هم ارتباط پیدا کند؛ مثل شکم‌بارگی یا شهوترانی (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۲۴۲). اخلاق فردی از مباحثی است که در کتاب‌های اخلاقی تحت عنوان کنترل و مدیریت قوای نفس برای کسب صفات پسندیده بحث می‌شود؛ مانند اینکه انسان قوه شهویه، غضبیه و عاقله دارد و اعتدال بین آنها باعث ایجاد فضیلت اخلاقی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸)، اخلاق فلسفی غالباً به این شیوه است. اخلاق اجتماعی رابطه انسان با انسان‌های دیگر است. امروزه آنچه بیشتر در محافل علمی و حتی در محاورات عرفی نیز مطرح می‌شود، اخلاق اجتماعی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸). اخلاق زیست‌محیطی نیز رفتار انسان در قبال موجودات و محیط‌زیست است. به مجموع رفتارهای انسان با حیوانات، گیاهان، اشیا، طبیعت و محیط فیزیکی پیرامون، اخلاق زیست‌محیطی گفته می‌شود. این مسائل بیشتر در اخلاق نقلی قابل مشاهده است. اخلاق الهی، یعنی رفتارهایی که به خدا مربوط می‌شود؛ مثل یاد خدا، توجه به خدا، ایمان به خدا، خضوع و خشوع (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۲۴۲). به این مسائل، اخلاق عرفانی نیز تعبیر می‌کنیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۸).

۲-۲. موضوع و مسائل عرفان عملی

عرفان عملی از اعمال و احوال قلبی و منازل و مقامات سلوکی برای شهود و معرفت به حق سخن می‌گوید. پس موضوع آن به اعتباری حق و به اعتباری قلب است (الحسنی، ۲۰۰۵، ص ۱۹). حال مواهبی است که بر قلب سالک بدون زحمت وارد می‌شود و با ظهور صفات نفسانی مغایر زائل می‌گردد. اگر احوال دوام یابد و ملکه شود، مقام نام می‌گیرد (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۱). بنابراین موضوع علم عرفان عملی، مبنی بر اعتبار دوم، احوال و مقامات قلبی سالک یا منازل و مقامات سلوکی است. مسائل عرفان عملی، گزاره‌هایی است که این موضوع را تبیین می‌کند. قیصری معتقد است: «بیان کیفیت رجوع اهل الله به سوی خدا و چگونگی سلوک و مجاهدات و ریاضت‌های آنها و بیان نتیجه واقعی و حقیقی هر یک از اعمال و افعال و اذکار در دنیا و آخرت» مسائل عرفان عملی است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۶).

عرفان عملی در ابتدای شکل‌گیری، علمی کلی است که شامل عبادات، عادات، آداب و مقامات می‌شود و عبارت است از: اخلاق فردی، آداب اجتماعی و اخلاق بندگی (خرگوشی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۴). البته بحث اخلاق فردی، یعنی اعتدال قوای نفس، به سبکی که در حکمت عملی مطرح شده، ارتباطی با عرفان عملی ندارد و صرفاً می‌تواند مقدمه‌ای برای ورود به وادی عرفان باشد. محتوای علم عرفان، مجموعه مواظ، اخلاق، احوال، مقامات، معارف و علوم الهامی است؛ یعنی مجموعه‌ای از اعمال و معارف که جنبه عملی آن بیشتر است (الحسنی، ۲۰۰۵، ص ۲۵). به تدریج عرفان نظری که جنبه معرفتی دارد از عرفان عملی که جنبه مقاماتی دارد متمایز شده و به تدریج مباحث اخلاق و آداب نیز در آن کم‌رنگ شد و به معاملات قلبی با خدا اختصاص یافت (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۱۷۴-۲۳۸).

درواقع با توسعه علم عرفان، بخش منازل و مقامات به صورت علمی مجزا درآمده که با عنوان علم عرفان عملی یاد می‌شود. نماینده بارز آن *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۱۱۹).

۳-۲. مقایسه

رابطه موضوع و مسائل اخلاق و عرفان عملی بدین صورت است که اگر مطابق تعریف برگزیده، موضوع اخلاق را مطلق صفات اکتسابی و رفتار اختیاری بدانیم و رفتار را به همه اعمال جوارحی و جوانحی گسترش دهیم و متعلق این رفتار را در شئون مختلف، یعنی رابطه با خود، انسان‌ها، طبیعت و خدا بدانیم، در این صورت، اخلاق معنایی عام پیدا می‌کند و موضوع اخلاق اعم مطلق از عرفان عملی خواهد شد و عرفان عملی بخشی از اخلاق؛ یعنی رابطه انسان با خدا قلمداد می‌شود. اخلاق فلسفی در ابتدای شکل‌گیری، منحصر به شکل تعدیل قوای نفس بود که حاصل آن، تبیین رابطه انسان با خود است. به تدریج استفاده از روایات اخلاقی موجب گسترش اخلاق نقلی و روایی و باز شدن پای آن در علم اخلاق شد و رابطه انسان با دیگران و رابطه انسان با خدا نیز به دایره اخلاق وارد شد، به گونه‌ای که در حکمت متعالیه اخلاق فراتر از اخلاق فردی است و شامل رابطه انسان با خدا نیز می‌شود. سپس با وسیع شدن دامنه عرفان، اخلاق صیغه عرفانی نیز به خود گرفت و پس از عارفانه شدن اخلاق، معامله انسان با خدا در آن پررنگ گردید. بنابراین می‌توان گفت که اخلاق امروزه دارای معنایی عام است و به مجموعه رفتارهای ظاهری، صفات نفسانی و معاملات قلبی گفته می‌شود و بخشی از آن رابطه با خدا در قالب مقامات است.

۳. هدف اخلاق و عرفان عملی

محور دوم این پژوهش، شناخت هدف اخلاق و عرفان عملی و مقایسه آن است. مطالب این محور نیز در سه بخش ارائه می‌شود. هدف اخلاق، هدف عرفان عملی و مقایسه.

۳-۱. هدف اخلاق (تحلیل معنای قرب)

اهداف متعددی برای اخلاق شماره شده و در باب هدف اخلاق اختلافاتی به چشم می‌خورد: «غرض از علم اخلاق این است که برای انسان صفاتی حاصل شود که همه رفتارهای انسان زیبا و درعین حال آسان باشد» (مسکویه، ۱۴۲۶ق، ص ۸۱). «علمی است به آنکه نفس انسانی چگونه خلقی اکتساب تواند کرد که همه احوال و افعال که با اراده او از او صادر می‌شود جمیل و محمود باشد» (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۱۴). «فایده علم اخلاق، پاک ساختن نفس است از صفات رذیله، و آراستن آن به ملکات جمیله، که از آن به تهذیب اخلاق تعبیر می‌شود و ثمره تهذیب اخلاق، رسیدن به خیر و سعادت ابدیه است» (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۳۴). برخی به زیبا شدن صفات و رفتار اکتفا نکرده و تحول و تکامل نفس را هدف اخلاق اسلامی می‌شمارند، از این رو مهم‌ترین فایده این علم را تغییر خلق انسان‌ها و تحول روحی آدمیان ذکر کرده‌اند (حقانی زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۲۷). بدین‌روی اخلاق تقویت‌کننده روح انسان و تعدیل‌کننده خواسته‌های انسان است (امینیان، ۱۳۸۱، ص ۱۳).

دیدگاه برخی محققان این است که اخلاق به دنبال تعالی و تکامل انسان است و حاصل تکامل نفس، رسیدن به مقام ملائکه می‌باشد. مطابق این نظر، هدف اخلاق رسیدن انسان از ابتدای افق انسانیت، یعنی حیوانیت، به انتهای افق انسانیت، یعنی ملائکه می‌باشد (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۹). نظر علامه مصباح یزدی در هدف اخلاق اسلامی قرب به خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۴۳). این هدف حاصل نگاه توحیدی به اخلاق می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۵۹). علامه مصباح یزدی بر اساس مبانی فلسفی، در ضمن بیان چهار معنا برای قرب، معنای حقیقی قرب را بیان می‌کند.

الف. اولین معنای قابل تصور برای قرب، نزدیک بودن یک شخص نزد دیگری و داشتن جایگاه و منزلت نزد اوست. گرچه این معنا درست و اکتسابی و قابل انطباق بر کمال انسان است، همان هدف نهایی نیست؛ زیرا مقام قرب، کمال حقیقی انسان است که با حرکت تکاملی حاصل می‌شود، نه مقامی اعتباری. البته همین مقام اعتباری، دارای ملاک حقیقی است و این معنا از آثار همان قرب حقیقی می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ الف، ص ۳۳۰).

ب. معنای دوم، قرب وجودی است. یکی از معانی که برای قرب بیان می‌شود، شباهت به مبدأ است. در این معنا انسان هر چه از لحاظ علم و دانش که یک صفت وجودی است ارتقا یابد، به مبدأ نزدیک‌تر می‌شود. در حکمت مشاء میان خالق و مخلوق نسبتی تصور شده که مخلوق موجودی مستقل است و با خالق ارتباط علی - معلولی دارد. انسان برای نزدیک شدن به مبدأ لازم است در صفات تکامل یابد و شبیه موجود کامل مطلق شده و در این صورت است که قرب الهی محقق می‌شود. این قرب را می‌توان قرب وجودی نامید. چنین معنایی از قرب دقیق نیست؛ زیرا در این تصویر، وجود انسان مستقل از خدا انگاشته شده که بالطبع لازمه نزدیک شدن موجود ناقص به موجود کامل، تکامل در صفات وجودی و شبیه شدن به آن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۵۲).

ج. معنای سوم را قرب فلسفی می‌نامیم. حکمت متعالیه ربط میان علت و معلول را به ذات معلول منتقل کرد. در این نگرش معلول از شئون علت و عین ربط و وابستگی به اوست. بنابراین نگاه استقلالی برچیده شده و تفسیر قرب به حقیقت نزدیک‌تر می‌شود. نزدیک‌ترین رابطه‌ای که بین موجودات قابل تصور است رابطه آفریده با آفریننده است. جدایی معلول از علت مساوی با نیستی معلول است، از این رو فلسفه می‌گوید: معلول نسبت به علت مفیض یا علت ایجاد خود، عین ربط است. این مفهوم هم یکی از معانی قرب است. ولی منظور از قرب الهی این مفهوم فلسفی نیست؛ زیرا چنین قربی همیشگی و برای همه انسان‌هاست و تمامی مخلوقات الهی قائم به اراده او هستند و از او تفکیک‌ناپذیرند. اساساً این قرب اکتسابی نیست، بلکه یک قرب تکوینی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۶۶).

د. معنای چهارم قرب حقیقی است. قرب حقیقی اکتسابی و از جنس ادراک بوده و حاصل تلاش انسان برای درک همان رابطه تکوینی است. قرب یک رابطه حقیقی و ارتباط وجودی میان انسان و خدا است. خدا به انسان نزدیک است و بدین‌روى انسان نیز به خدا نزدیک می‌باشد، اما زمانی انسان به مقام قرب می‌رسد که این قرب تکوینی را شهود کند.

منظور از قرب الهی در هدف اخلاق، شهود حقیقت عین‌الربطی انسان و وجود استقلالی خداست.

اکنون دو سؤال در بحث قرب مطرح می‌شود. سؤال اول، قرب الهی از سنخ شهود و ادراک است، درحالی‌که اخلاق در مورد عمل و رفتار می‌باشد. چه رابطه‌ای میان رفتار اخلاقی و مقام قرب الهی وجود دارد؟ کشف رابطه میان رفتار و ادراک می‌تواند حقیقت قرب را آشکار سازد. سؤال دوم، مقام قرب الهی چگونه حاصل می‌شود؟

۱-۳. رابطه رفتار و شهود

در تعریف حکمت گفته‌اند: «صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی». این معنا یعنی «تشبه به مبدأ». حکمت به دنبال تأمین کمال و سعادت انسان است. سعادت مطلوب نهایی انسان و کمال انسان در رسیدن به آن است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۱). رسیدن به این مرحله که کمال عقلانی است، حاصل تعامل عقل نظری و عقل عملی می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰). در بخش عقل نظری، نهایت کمال انسان رسیدن به عقل فعال است. در بخش عقل عملی، اخلاق، یعنی استیلا قوه ناطقه بر قوای شهویه و غضبیه (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰) و حاصل این استیلا تحصیل اعتدال در قوای سه‌گانه و حاصل اعتدال در قوای سه‌گانه رسیدن به عدالت است. رسیدن به اعتدال در قوای هدف اخلاق است. «پس سعادت نفس از جهت ذات نفس، تبدیل شدن به عالم عقلی است و از جهت ارتباط با بدن، مستولی شدن به بدن است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰). به عبارت دیگر، نهایت کمال متصور برای انسان، رسیدن انسان از جهت نظری به عقل مستفاد و از جهت عملی به عدالت است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۰).

البته باید دقت داشت که دو نوع کمال برای نفس متصور نیست، بلکه در حقیقت عقل عملی نیز در خدمت عقل نظری است و غایت قصوای انسانیت رسیدن عقل نظری به نهایت درجه کمال است. عقل عملی به عقل نظری کمک می‌کند و زمینه استکمال را فراهم می‌کند تا انسان به واسطه عقل نظری به سعادت یا همان معرفت کامل برسد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۲). کمال عقل نظری به منزله صورت و کمال عقل عملی به منزله ماده است (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۴). این تفسیر حاصل تحلیل حکمت مشاء از عقل نظری و عملی است. این تفسیر در نهایت تشبیه به عقل فعال یا ملائک را می‌تواند بنمایاند و قدرت رفتن فراتر از آن را ندارد. به همین دلیل برخی هدف اخلاق را رسیدن به عالم عقول و تشبیه به ملائکه معرفی کرده‌اند (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۹).

صدرالمآلهین در حکمت نظری نظام حکمت متعالیه را بر اصالت وجود می‌چیند. این مطلب همان نقطه تلاقی فلسفه و عرفان است. عرفان نیز عالم را با نگاه وجودی تفسیر می‌کند و کثرت را در پرتو آن تفسیر می‌کند. مبانی حکمت نظری راهگشای حل مسائل در حکمت عملی است. بنابراین اخلاق اسلامی در حکمت متعالیه نیز باید با نگاه وجودی تحلیل گردد. به همین دلیل برخی محققان، اخلاق در حکمت متعالیه را اخلاق وجودی می‌شمارند (لعل صاحبی و مسعودی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۹). پس قرب الهی نیز تقریر وجودی خواهد داشت. ملاصدرا علاوه بر تعریف مشهور از حکمت، دو تعریف دیگر را نیز مورد تأکید قرار می‌دهد. اول تعریف حکمت به «معرفت به الله»

(صدرالمতألهین، ۱۳۸۷، ص ۷)، و دوم تعریف حکمت به «تشبه به الله» یا «تخلّق به اخلاق الله» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۱۷). حکمت از نظر صدرالمتألهین دارای چهار ویژگی است: اول اینکه علمی است مطابق حقایق خارجی، همان گونه که در خارج هستند. دوم اینکه علمی شهودی و حضوری است که در اثر تکامل نفس حاصل می شود. سوم، مصداق تکامل تبدیل شدن به روح الهی است و چهارم، نفس در اثر تسویه اخلاق به روح الهی تبدیل می شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۸؛ ج ۹، ص ۵۳؛ ۱۳۶۶، ج ۶ ص ۵۷).

نتیجه اینکه حکمت یک حقیقت وجودی است و در اثر یک سیر وجودی در باطن انسان حاصل می شود، اما حکمت برای اینکه از مرتبه تصویری و مفهومی به مرتبه وجودی و حضوری تبدیل شود، نیازمند تلاش و فعالیت انسان است. اگر انسان با تسویه رفتار، مطابق با مبدأ هستی (رفتار با خالق) و مطابق نظام عالم هستی (رفتار با دیگران و با طبیعت) و مطابق نظام خلقت انسانی (رفتار با خود) حرکت کند، به حقایق عالم بالعیان آگاهی می یابد. حکمت متعالیه برای رمزگشایی از این معما، قاعده اتحاد عاقل و معقول را پیش می کشد. وقتی حقایق وجودی در عقل نظری منکشف گردید، این حقایق با عقل متحد شده و نفس انسان ارتقا می یابد. این سیر وجودی لایزال ادامه می یابد تا اینکه نفس انسان به مرتبه فعلیت محض تبدیل شود. حکمت متعالیه از این سیر به حرکت جوهری یا اشتدادی نفس تعبیر می کند و سیر عملی را در چهار مرحله تا فنا ترسیم می کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۰۷).

۲-۱-۳. نحوه اکتساب قرب

مبنای لازم برای تحلیل این مطلب عبارتند از: اول، وحدت تشکیکی وجود که در نهایت به تفسیر عین الربطی معلول می انجامد. مبنای دوم حرکت جوهری استکمالی نفس است. در این حرکت ذات نفس دائماً در حال دگرگونی و تکامل می باشد که در اخلاق به آن سیر و سلوک می گویند. این تکامل در عقل نظری بر اثر کسب حکمت و در عقل عملی بر اثر کسب ملکات می باشد. مبنای سوم اینکه نفس انسان عین علم و آگاهی است. دلیل اول، خودآگاه بودن روح یا نفس انسان نشان دهنده این است که وجود روح از سنخ وجود علم است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۶۷). دلیل دوم، هر موجود مجردی از صنف علم و آگاهی است و روح انسان نیز موجودی مجرد است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ الف، ص ۳۳۴). هرچه وجود کامل تر باشد، علم نیز کامل تر خواهد بود. پس وجود محض، علم محض است.

نحوه اکتساب قرب حقیقی بدین صورت است که انسان موجودی مختار است که با تلاش به حرکت استکمالی خود سامان می دهد و به کمال نهایی یا قرب الهی دست می یابد. این کمال که به روح و نفس انسان مربوط می گردد، مرتبه ای از وجود است که در آن همه استعدادهای ذاتی و معنوی انسان با حرکت اختیاری به فعلیت می رسد. روح انسان از سنخ علم و آگاهی است، پس سیر تکاملی انسان در جهت فزونی یافتن علم او به مقام ربوبی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ الف، ص ۳۳۱). تکامل روح به معنای تکامل علم و آگاهی انسان است و وقتی روح قوی شود در حقیقت آگاهی او نسبت به خودش قوی تر می شود. از طرف دیگر رابطه خدا و انسان رابطه علت و معلول

است و خدا علت فاعلی و مفیض معلول و معلول عین ربط و وابستگی به علت است. پس وقتی مخلوق حقیقت خود را به درستی درک کند، خواهد یافت که عین تعلق به خالق است. البته این آگاهی مراتبی دارد که هر چه بیشتر باشد، رابطه خود با خدا را بیشتر ادراک می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۶۷).

انسان ابتدا با تعقل و استدلال عقلی رابطه خود با خدا را درک می‌نماید و با تکامل عقل و ورزیدگی در استدلال، استقلال وجودی خدا و عدم استقلال خود را می‌فهمد. البته با این علم حصولی نمی‌تواند به باورهای قلبی دست یابد؛ مگر اینکه به سوی خدا حرکت کند و با ادامه و تقویت توجهات قلبی خود را به خدا نزدیک گرداند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ الف، ص ۳۴۰). در این روند تکاملی از حس استقلال‌ی او کاسته می‌شود و از غیر خدا منقطع شده و خود را بیشتر نیازمند به خداوند می‌یابد. حقیقت انسان، قلب و روح (باطن) اوست و شهود انسان نسبت به ذات خویش، عین ذات او و در عین حال شهود همه حقایق باطنی اوست. از آنجاکه انسان هنگام رسیدن به آن مقام، به فنا می‌رسد، در عین فانی بودن، شاهد خویش هم هست و به تعبیر دیگر، حقیقت انسان خود شاهد خویش است و خود انسان فانی است (طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۸).

۳-۲. هدف عرفان عملی (تحلیل معنای فنا)

هدف عرفان رسیدن مقام فناست. تقریباً همه عارفان هدف عرفان عملی را فنا می‌دانند. به استثناء مکتوبات اولیه از عرفان عملی که اصطلاح قرب در آنها بیشتر از فنا به چشم می‌خورد. فنا در لغت به معنای نابودی است، اما در اصطلاح عرفانی به معنای نابودی ذات عبد و از بین رفتن او نیست، بلکه مراد از میان رفتن تعینات ظهوری و قیودات وجودی اوست. برای فنا معانی مختلفی ذکر شده است، از جمله «الفناء عبارة عن الفناء فی العرفان لا فی الاعیان» (ترمذی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۰۱)، «الفناء فی اصطلاح القوم هو عبارة عن عدم شعور الشخص بنفسه و لا بشیء من لوازمها» (جیلی، ۱۴۱۸ق، ص ۸۶)، «و لیس المراد بالفناء هنا انعدام عین العبد مطلقاً، بل المراد منه فناء جهته البشریة فی الجهة الربانیة» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۹۳)، «الفناء فناء المعاصی و یكون فناء رؤیة العبد لفعله بقیام الله تعالی علی ذلک» (ابی خزام، ۱۹۹۳، ص ۱۳۷)، «الفناء أن یفنی عن الحظوظ فلا یكون له فی شیء حظاً، بل یفنی عن الأشياء کلها شغلا بمن فنی فیه» (ابی خزام، ۱۹۹۳، ص ۵۲۰)، «الفناء سقوط الأوصاف المذمومة، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة. و الفناء فتان: أحدهما ما ذكرنا و هو بکثرة الرياضة، والثانی عدم الإحساس بعالم الملك والملکوت، و هو بالاستغراق فی عظمة الباری و مشاهدة الحق» (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۶). با توجه به تعاریف مختلف در مورد فنا، می‌توان سه دسته تفسیر از فنا ارائه داد: تفسیر ارزش‌شناختی، تفسیر معرفت‌شناختی و تفسیر هستی‌شناختی (کیاشمشکی، ۱۳۹۰، ص ۹۳).

تفسیر ارزش‌شناختی تعابیری است که فنا را به فانی از رذائل اخلاقی و متصف شدن به فضائل اخلاقی معرفی کرده است. این تفسیر از فنا یک معنای ابتدایی، و از مراحل اولیه فناست. تفسیر معرفت‌شناختی تفسیری است که

فنا را به نوع شناخت عارف از حق محدود می‌کند. در این دیدگاه فنا، یعنی دیدن خدا و ندیدن خود. ابن عربی نیز برخی مراتب فنا را فنای شهودی و ادراکی معرفی می‌کند و برخی مراتب فنا را «فنای از شهود فنا» می‌داند. عارف در سیر و سلوک به مقامی می‌رسد که دیگر هیچ چیزی غیر از خدا را نمی‌بیند و صرفاً حق را می‌بیند؛ چنین مقامی را فنا می‌گویند. این تعریف از قبیل تعریف‌های شایع برای فناست و حتی مخالفان عرفان نیز این تعریف را پذیرفته یا حداقل رد نمی‌کنند. در تفسیر سوم از فنا، علاوه بر حالت معرفتی، بر حالت هستی‌شناسانه نیز تأکید می‌شود. وقتی سالک به فنای معرفتی می‌رسد، مدعی است که حقیقت را واحد می‌بیند یا فقط حق را می‌بیند. جای این سؤال باقی است که آیا واقعیت نیز همان‌گونه است که او می‌بیند؟ در حقیقت تفسیر هستی‌شناسانه، تفسیر واقعیتی است که به شهود و ادراک سالک درمی‌آید. رابطه کثرات و وجود حق در بیان عارفان چنین است که کثرات در برابر حق، وجودی ندارد. این رابطه در مقام فنا توسط عارف شهود می‌شود، همان‌گونه که قبل از فنا چنین بوده است.

۳-۳. مقایسه

مقایسه قرب اخلاقی و فنای عرفانی ما را به این نتیجه می‌رساند که هدف اخلاق و عرفان عملی مشترک است. گرچه در تفسیر قرب و فنا اختلاف وجود دارد که این تفاوت به مبانی فلسفه و عرفان بازگشت می‌کند، ولی پذیرش حکمت متعالیه به عنوان نظامی که توانست فلسفه را به عرفان نزدیک کند، ما را قادر می‌سازد تا تفسیری از قرب الهی ارائه کنیم که با عرفان هم‌نوا شده و آوای توحید و شهود از آن شنیده شود.

حکمت متعالیه با طرح نظریه وحدت وجود با قرائت شایع آن، یعنی وحدت تشکیکی خاصی و ارائه تصویری از رابطه علت و معلول، یعنی عین‌الربط بودن معلول نسبت به علت هستی‌بخش، راهی را برای تفسیر فنا پیش پای فلاسفه نهاده است. بر این اساس حقیقت وجود در دار هستی واحد است و در عین حال این وجود مراتب مختلف دارد که مرتبه‌های آن بی‌نهایت شدید و کامل و مرتبه سافل آن بی‌نهایت ضعیف و ناقص می‌باشد. مرتبه‌های بالا نسبت به مراتب دیگر علت و مراتب دیگر معلول مرتبه‌های بالا هستند. معلول در حکمت متعالیه عین فقر و نیاز به علت، نه موجودی دارای ربط، و به تعبیر دقیق‌تر تمام هویت آن فقر و ربط به علت می‌باشد. وقتی از تمام هویت سخن می‌گوییم، یعنی اینکه هویتی جز تعلق به علت ندارد. وقتی مرتبه اول (علت) کامل و بقیه مراتب عین ربط به آنند؛ پس فقط مرتبه اول وجود مستقل است و بقیه مراتب وجود نامستقل هستند. بنابراین کثرات از خود وجودی ندارند و در پرتو علت خود موجودند. این بیان موجب می‌شود نگاه ابتدایی به وحدت تشکیکی تغییر کند. از آنجاکه حقیقت وجود واحد است و وجود نوع و سخن ندارد، پس فقط مرتبه‌های بالا، وجود حقیقی است و مراتب دیگر که ربط به آن هستند، وجود حقیقی ندارند.

قرب الهی را با توجه به تفسیری که علامه مصباح یزدی ارائه می‌دهند، این‌گونه می‌توان تقریر کرد. قرب الهی یعنی اینکه انسان خود را در مقابل حق مستقل نبیند و بلکه بالاتر در مقابل خداوند خودی نبیند، نه تنها در صفات و در افعال، بلکه در ذات، یعنی ذاتی در مقابل ذات حق برای خود قائل نشود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ الف، ص ۱۷۸). این

مقام یک مقام اعتباری و فرضی نیست، یعنی حقیقتاً خود از میان برداشته می‌شود و خودی در ازای وجود خدا نخواهد بود، یعنی تا وقتی که خود دیده می‌شود، خدا دیده نمی‌شود و زمانی حقیقتاً خدا آشکار می‌شود که خود برداشته شود. روشن است که مراد از ندیدن و نبودن، معدوم شدن نیست، بلکه منظور این است که وجودش را پرتویی از وجود حق ببیند و هستی خود را شعاع هستی نامتناهی حق درک کند، و به عبارت دیگر، واقعیت را همان‌طور که هست ببیند. این مقام که توحید ذاتی نام دارد، مقامی است که در آن هیچ چیز را مقابل ذات الهی قابل نام «هست» نداند، بلکه ببیند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ص ۲۱۶)، پس اگر انسان خود را نبیند یا خود را عین ربط و فقر محض ببیند، خدا را خواهد دید و هرچه در این شهود و علم حضوری پیشرفت کند، خدا را بیشتر خواهد شناخت و این به معنای قرب بیشتر به خداوند است.

مراد از قرب در نظر علامه مصباح یزدی، درک عین‌الربط بودن و تعلق محض همه موجودات و از جمله انسان نسبت به خداوند و شهود خداوند به عنوان موجود مستقل مطلق و بی‌نیاز است. این نوشتار معتقد است قرب الهی در نگاه آیت‌الله مصباح یزدی به تفسیر مشهور از فنای فی الله نزدیک شده است.

۴. سیر و سلوک در اخلاق و عرفان عملی

محور سوم مقایسه، راه رسیدن به مقام قرب و فنا در اخلاق و عرفان عملی یا همان سیر و سلوک است. واژه «سیر» به معنای رفتن و حرکت کردن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۵ ص ۵۴؛ ابن‌فارس، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۲۰). سلوک در لغت از «سَلَك» و دلالت بر نفوذ شیئی در شیء دیگر می‌کند. سلوک در طریق، یعنی وارد شدن در راه و مسلک به معنای طریق و راه است (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۵ ص ۴۵؛ ابن‌فارس، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۹۵). مفردات سلوک را اختصاص به داخل شدن در طریق می‌داند: «السُّلُوكُ: النِّفَازُ فِي الطَّرِيقِ، يُقَالُ: سَلَكْتُ الطَّرِيقَ وَ سَلَكْتُ كَذَا فِي طَرِيقِهِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۲۱). بنابراین معنای لغوی سلوک قرار گرفتن در مسیر و لازمه آن، پیمودن راه می‌باشد، ولی این واژه زمانی که در کنار «سیر» قرار می‌گیرد، دقیقاً در معنای لازم آن به کار رفته و گویا در این معنا تعیین می‌یابد.

سلوک در اصطلاح این‌گونه تعریف شده: «شبهه نیست که هر کسی چون در خود و افعال خود نگرند خویشتن را به غیرخویش محتاج داند و محتاج به غیر، ناقص باشد به خود، و چون از نقص خود خبردار شود در باطن او شوقی که باعث او باشد بر طلب کمال پدید آید، پس به حرکتی محتاج شود در طلب کمال و اهل طریقت این حرکت را سلوک خوانند» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۵). در نتیجه سیر و سلوک در اصطلاح به حرکت باطنی اطلاق می‌شود که در علم اخلاق و عرفان عملی مطرح است. «سیر و سلوک در لغت به معنای پیمودن راه است. این راه آغاز و مبدأ و انجام و مقصدی دارد. مقصد در اینجا ذات اقدس خدای متعال است و سالک این راه در نهایت به معرفت شهودی خدای متعال دست می‌یابد. روشن است که این سیر، مادی و حرکت مکانی نیست، بلکه امری قلبی است و در باطن انسان انجام می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ص ۲۰۴).

بحث در مقایسه سلوک در اخلاق و عرفان عملی، با توجه به معنای سلوک، در سه بخش خواهد بود. سلوک در اخلاق، سلوک در عرفان عملی و مقایسه.

۴-۱. تحلیل سلوک در اخلاق

یکی از تفاوت‌هایی که غالباً میان اخلاق و عرفان عملی مطرح می‌شود این است که در اخلاق حالت سیر و سلوک وجود ندارد، بخلاف عرفان عملی که سیر و سلوک در آن پررنگ است. در این نگاه، اخلاق پویا نیست، بلکه حالت ایستایی و سکون دارد. هرچند انسان تلاش می‌کند تا ردائش را از خود دفع کند و فضائی را کسب نماید، اما نقطه آغاز و منازل و مراحل برای رسیدن به مقصد در کار نیست (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۷). این تحلیل حاصل نگاه مطلق به اخلاق بوده و به حیثیات مختلف توجه نشده است، اما با توجه به تعریفی که از سلوک ارائه گردید، می‌توان مدعی شد در اخلاق سیر و سلوک وجود دارد؛ زیرا در تربیت اخلاقی نیز مبدأ، مقصد، مقدمات و مراحل برای رسیدن به هدف هست. سلوک یک حرکت باطنی برای تکامل نفس می‌باشد که در اخلاق نیز شاهد آن هستیم؛ هرچند پویایی در عرفان عمیق‌تر از اخلاق است (رضایی تهرانی، ۱۳۹۲، ص ۵۴).

اثبات این مدعا نیازمند بررسی نحوه سلوک نفس است. سلوک نفس از نگاه فلسفه اسلامی، یعنی تغییر در نفس و از آن جهت که صفات و هیئت‌های نفسانی موجب تغییر در نفس می‌شود، کسب صفات و ملکات موجب حرکت و سلوک نفس می‌گردد. نکته این است که در اخلاق اسلامی با قرائت سنتی، کسب فضائل منوط به یک سیستم نظام‌مند و ترتیبی نبوده و کسی که متخلق به اخلاق پسندیده می‌گردد لازم نیست این صفات را پلکانی و با ترتیب خاصی در نفس خود متحقق کند. اما فلسفه صدرالمآلهین تغییری در نحوه سلوک نفس ایجاد کرده است. تفسیر او از معرفت شهود و سلوک در مراتب وجودی است. ملاصدرا علم اخلاق را مقدمه اخلاق و اخلاق را مقدمه معرفت یا مکاشفه می‌داند و از نظر او سعادت حقیقی، مکاشفه الهی در ذات، صفات و افعال است. غرض اخلاق تصفیه و تطهیر قلب است، اما مقصود نهایی و سعادت حقیقی صفا و طهارت نیست، بلکه این مقدمه‌ای است برای رسیدن به معرفت حقیقی قرب الهی. کمال حقیقی همان علم مکاشفه است که علم معامله مقدمه رسیدن به آن است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۷۵).

کار جدید صدرالمآلهین در حکمت متعالیه این است که به موازات مراتب عقل نظری، مراتب عقل عملی را نیز به تصویر کشیده و مسیر کمال انسان در سیر عملی را نشان داده است: ۱. تهذیب ظاهر با عمل به شریعت؛ ۲. تهذیب باطن و تطهیر قلب از اخلاق رذیله؛ ۳. تنویر قلب به صور علمیه (معارف حقیقی ایمانی) و صفات مرضیه؛ ۴. فناء نفس از نظر به خود و مشاهده رب (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳؛ ۱۳۶۰، ص ۲۰۷). با این چهار مرتبه از تهذیب است که تخلق به اخلاق الهی حاصل می‌شود. این مبحث دو نکته را برجسته می‌سازد: اول، مراتب کمال بر تهذیب و تزکیه نفس استوارند، دوم، مسیر و روش تحقق مصداق حکمت را روشن می‌سازند.

حرکت استکمالی یا اشتدادی نفس، از نتایج حرکت جوهری ملاصدراست. در حقیقت نفس حرکت خود را به‌عنوان جوهری جسمانی شروع می‌کند و به‌تدریج به جوهری مجرد تبدیل می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۸). وجود نفس همان وجود علم به شیء خارجی است؛ یعنی یک واقعیت است که به اعتباری وجود نفس

است و به اعتباری وجود علم است (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳)، اما تکامل نفس حاصل تعامل نظر و عمل است و بنابراین حرکت اشتدادی نفس نیز حاصل اشتداد جوهر نفس در نظر و عمل می‌باشد. ملاصدرا معتقد است که عمل نحوه وجود است، نه عرض وارد بر نفس. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۷۲ و ۳۸۲). بنابراین با حصول ملکات که نتیجه رفتارهای انسان است، اشتداد جوهری می‌یابد و کامل می‌شود.

۴-۲. سلوک در عرفان عملی

عارف برای مشاهده حق، خود را پشت حجاب‌های فراوان می‌یابد که حقیقت را از وی پوشانده است. این حجاب‌ها باید آرام آرام از میان برداشته شود تا به معرفت حقایق هستی دست یابد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۴۷). در این مسیر انسان به معاملات قلبی می‌پردازد و حرکتی را در درون نفس خود برای وصول به حقیقت هستی شروع می‌کند. این حرکت به صورت صعودی، پی‌درپی، با ترتیب خاص میان فضائل و با شرایط و آداب ویژه‌ای است.

عارفان برای رسیدن به فنا آیین سلوکی را تبویب کرده‌اند که با وجود اختلاف و تفاوت در تعداد منازل و مقامات و تقدم و تأخر برخی از آنها به دلائل مختلف (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۳)، در این نقطه مشترک‌اند که سالک بایست منازل و مقاماتی را با ترتیب و ترتب خاصی پشت سر نهد تا با گذشتن از توحید افعالی و صفاتی به مرحله توحید ذاتی و فانی در حق و پس از آن بقای به حق نائل گردد. مراد از عمل در سیر و سلوک، اعم از اعمال جوارحی و جوانحی است، اما در عرفان عملی باطن‌گرایی چهره‌ای غالب است، از همین رو اعمال و دستورات ظاهری نیز با رویکرد باطنی که به صورت معاملات قلبی خود را نمایان می‌سازد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۴۸). عارفان برای سیر و سلوک نفس سفرهای عرفانی را ترسیم کرده‌اند که به اسفار اربعه شهرت دارد. حاصل این سفرهای چهارگانه، رسیدن به فنا، بقا و خلافت الهی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳).

۴-۳. مقایسه

نتیجه مباحث مطرح‌شده این است که در اخلاق نیز مانند عرفان عملی سیر و سلوک وجود دارد؛ زیرا در تربیت اخلاقی مبدأ، مقصد، مقدمات و مراحل برای رسیدن به هدف هست. سلوک اخلاقی به مرور، به دلیل غنی شدن مبانی عقلی و دقیق‌تر شدن تحلیل‌ها، به سلوک عرفانی نزدیک شده است. سلوک در اخلاق، تا قبل از حکمت متعالیه از جایگاه روشنی برخوردار نیست و پس از حکمت متعالیه با طرح مراتب وجود و حرکت جوهری، سلوک جایگاه روشن‌تری می‌یابد. در این رویکرد، اخلاق اسلامی تلاش دارد تا انسان از طریق کسب فضائل به شهود حق و درک حضوری از او دست یابد.

انسان در اثر انجام رفتارهای اخلاقی و کسب صفات نفسانی، به معرفت حضوری و شهودی می‌رسد؛ زیرا به جهت ارتباط ظاهر و باطن، رفتار باعث ایجاد صفات و صفات یا هیئت‌های جدید موجب تغییر در ذات نفس شده، حقیقت خود را می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۳) و نفس انسان را از مرتبه طبیعت به مرتبه الهی متحول می‌کند و به عبارتی وجود انسان را از عالم نفس به عالم قلب و روح و از ظاهر به باطن سیر می‌دهد. راهی که اخلاق به انسان پیشنهاد می‌کند کسب فضائل انسانی در چهار حوزه اخلاق فردی، اجتماعی، زیست‌محیطی و الهی است.

آنچه از فضائل که موجب می‌شود رفتار انسان نسبت به خود، دیگران، طبیعت و خدا اصلاح گردد و زمینه کمال او و قرب الهی را فراهم آورد، همان دستورالعمل‌هایی است که در شرع مقدس برای تأمین سعادت ابدی توصیه شده و این چیزی جز اطاعت و عبودیت نیست.

سوآلی که اینجا مطرح می‌شود، کیفیت ارتباط رفتار ظاهری با تغییر باطنی است. رابطه ظاهر و باطن در اخلاق از طریق نیت محقق می‌شود و نقش نیت در فعل اخلاقی برجسته می‌باشد. «نیت عبارت است از: اراده باعثه به عمل؛ و آن تابع غایات اخیره است؛ چنانچه این غایات تابع ملکات نفسانیه است که باطن ذات انسان و شاکله آن را تشکیل دهد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۵۳۲). از اشکال‌های اساسی که به اخلاق سنتی یا همان اخلاق ارسطویی وارد می‌شود، فاقد بودن حسن فاعلی در اخلاق سنتی است، اما اخلاق پژوهان متأخر به اهمیت این موضوع واقف شده و آن را در بحث اخلاق گنجانده و به بازسازی نقش آن در اخلاق پرداخته‌اند.

یکی از ویژگی‌های نظام اخلاقی اسلام توجه به حسن فعلی و حسن فاعلی در رفتار است و از دیدگاه اسلام معیار ارزش علاوه بر حسن فعلی، حسن فاعلی می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۵۲). اهمیت این مسئله از آن‌روست که اعمال انسان دارای دو بُعد می‌باشد: اول، جهت ظاهری و بیرونی و دوم، جهت درونی و باطنی. مراد از حسن فعلی، نیکو و درست بودن ظاهر عمل و منظور از حسن فاعلی، نیکو بودن باطن عمل یا همان نیت است. ارزش هر فعلی به نیت آن بستگی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۳). در اخلاق اسلامی انگیزه و نیت معیار و اساس ارزشمندی کارهای اخلاقی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۵۵). بر اساس فلسفه اخلاق، ارزش عملی که در آن نیت الهی وجود نداشته باشد، در حد صفر و اگر چنانچه عبادتی با انگیزه ریا و سمعه انجام شود، ارزش آن زیر صفر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ ب، ص ۵).

بر اساس دیدگاه علامه مصباح یزدی، ارزشمندی عمل وابسته به رابطه آن با هدف است. هدف در اخلاق رسیدن به قرب الهی است، پس عملی ارزشمند است که به قصد قرب انجام شود (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۲۴۵)، در غیر این صورت ارزشمند نیست، پس تأثیری در سعادت نخواهد داشت. مطلب دیگر اینکه نیت به‌تنهایی می‌تواند دارای اثر باشد. روایات این نکته را به ما تعلیم می‌دهد که اگر کسی با انگیزه الهی قصد انجام عملی داشته باشد و موفق به انجام آن نشود یا با نیت صادق عملی را درخواست کند که توانایی انجام ندارد، ثواب عمل برای او ثبت می‌شود. بدین‌روی ملاک ارزش و پاداش الهی بر اساس نیت است و بر این اساس نیز احادیث وارد شده است. رسول اکرم ﷺ فرمودند: «خدا به ظاهر و اعمال شما نظر نمی‌کند، همانا به قلب‌ها و نیت‌های شما نگاه می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۴۸)؛ «مردم بر اساس نیت‌هایشان محشور می‌شوند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۰). امیرالمؤمنین علیؑ فرمودند: «عمل صالح کامل نمی‌شود، مگر با صالح شدن نیت»، «عملی نیست برای کسی که نیتی (نیت درستی) ندارد» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۷۸۳ و ۷۸۴).

نتیجه اینکه نیت اساس رفتار اخلاقی و برتر از عمل است. وقتی از یک‌سو عمل بدون نیت تأثیری در تکامل

نفس ندارد و از دیگر سو نیت بدون عمل می‌تواند مؤثر واقع شود، پس حسن فاعلی اصالت دارد و حسن فعلی نسبت به آن فرع می‌باشد. منظور از اصالت این است که نیت را باید رفتار حقیقی اخلاقی قلمداد کرد، به گونه‌ای که اگر نیت در کار نباشد یا نیت صحیح نباشد، رفتار اخلاقی محقق نمی‌شود و حتی رفتار غیر اخلاقی خواهد شد. بنابراین رفتار اخلاقی با نیت تحقق می‌یابد و به عبارت دیگر، نیت عمل حقیقی در اخلاق است. از آنجاکه اصل بر نیت و انگیزه فاعل است؛ هر اندازه نیت بهتر و خالص‌تر باشد، ارزش عمل بالاتر و اثرمندی آن در تکامل نفس بیشتر خواهد بود. از این رو ضرورتاً باید مدعی شد که تلاش باطنی و درونی از تلاش ظاهری مهم‌تر است. سالک اصلی در مسیر تکاملی انسان، قلب است و به تبع افعال قلبی، دیگر تلاش‌ها رنگ بندگی به خود می‌گیرد و به تکامل اثر می‌بخشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ب، ص ۸۹).

سیری که انسان طی می‌کند تا به خدا نزدیک شود با توجه قلبی او ارتباط دارد. هر قدر توجه انسان به این مقصد بیشتر باشد و فعالیت او در این راستا باشد، این مسیر را بیشتر طی می‌کند. این نکته محل تلاقی اخلاق و عرفان عملی است. عرفان نیز به دنبال رسیدن به خداست و این هدف با توجه مدام به حق محقق می‌شود. عارف برای توجه به حق دست به معاملات قلبی با حق می‌زند و در این راه تلاش می‌کند خود را در محضر حق حفظ نماید. این توجه باعث می‌گردد حجاب‌ها میان خود و خدا را کنار زده، جهت حقانی بر جهت بشری غلبه یافته و به شهود قلبی حق نائل گردد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۰).

اخلاق نیز فضائل را در همین راستا ترسیم می‌کند. هر یک از فضائل اخلاق فردی، اجتماعی، زیست‌محیطی و الهی وقتی با نیت و انگیزه الهی انجام شود، انسان را کم‌کم به خدا نزدیک می‌کند. ترتیب میان فضائل اخلاقی هر چند در کتب اخلاقی مورد توجه قرار نگرفته، در کتب عرفانی کاملاً هویداست. خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرين* بابی تحت عنوان اخلاق گشوده و فضائل اخلاقی را با ترتیب خاصی ترسیم نموده است (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۷-۴۲۳). رابطه این مراتب می‌تواند طولی باشد؛ یعنی هر مرحله‌ای مقدمه مرحله دیگر است و می‌تواند عرضی باشد؛ یعنی هر کدام مستقلاً موضوع سلوک عملی قرار گیرد. اقسام مختلف رفتار اخلاقی علاوه بر رابطه عرضی، رابطه طولی نیز دارند. منظور از رابطه طولی، تأثیرگذاری بر همدیگر است، نه علت تامه وجودی. به عنوان مثال اخلاق فردی (تعدیل قوا) مقدم بر اقسام دیگر است؛ همان‌طور که اخلاق اجتماعی به اخلاق فردی کمک می‌کند یا اخلاق الهی در تقویت اخلاق فردی و اجتماعی مؤثر است.

یکی دیگر از ویژگی‌های نظام اخلاقی اسلام این است که ارزش‌ها دارای مراتب هستند و طیف وسیعی را شامل می‌شوند که می‌توان برای آن مراتبی را تا بی‌نهایت قائل شد. تشکیکی بودن ارزش‌ها و فضائل راه را برای استکمال نفس مهیا می‌سازد. فضائل در اخلاق اسلامی پویا هستند و این پویایی موجب می‌شود انسان دائم در تلاش برای تحصیل مرتبه‌ای بالاتر باشد و این نکته راز تحرک در اخلاق اسلامی است. این دو ویژگی نیازمند پژوهش بیشتر از سوی محققان اخلاق می‌باشد.

نتیجه‌گیری

اخلاق و عرفان دو دانش مربوط به احوال، صفات و رفتارهای انسان هستند. این دو علم همواره با تحول، رشد و بالندگی همراه بوده‌اند. عرفان عملی در ابتدای شکل‌گیری شامل مسائل مختلفی ازجمله اخلاق فردی، آداب زندگی، عبادات، احوال و مقامات قلبی می‌شده و در اثر تحول، مسائل اخلاق و آداب در آن کمرنگ و به منازل و مقامات سلوکی و معاملات قلبی در رابطه با خدا اختصاص یافته و در این حوزه به قوت و استحکام رسیده است. اخلاق از ابتدا در شکل فلسفی‌اش شامل مسائل تنظیم قوای نفس و رفتارهای فردی و تا حدودی رفتارهای اجتماعی است. با ورود اخلاق قرآنی و روایی به این حوزه، رفتارهای اجتماعی، آداب زندگی و بندگی پررنگ‌تر شد و با تأثیرپذیری اخلاق از عرفان عملی، معاملات قلبی با خدا نیز به صورت گسترده وارد مسائل اخلاق گردید. اخلاق در دیدگاه علامه مصباح یزدی شامل صفات نفسانی و رفتارهای اختیاری در رابطه انسان با خود، دیگران، طبیعت و خداوند می‌شود. پس اخلاق در موضوع و مسائل خود به عرفان نزدیک شده است. هدف اخلاق در ابتدا تعدیل قوای انسان و رفتارهای زیبا، تحسین دیگران و خوب زیستن بود. به مرور با اثرگذاری آموزه‌های دین بر حوزه اخلاق، هدف والاتری در اخلاق نمایان شد. هدف اخلاق از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، قرب الهی است. قرب در سیر حکمت، تفسیرهای متفاوتی به خود دید و به باور این نوشتار، کامل‌ترین تفسیر را علامه مصباح یزدی ارائه کرده‌اند؛ یعنی شهود وجود واحد و مستقل حق و درک وجود تعلقی و عین‌الربطی سالک. هدف عرفان عملی فنای فی الله است و مراد از فنا، شهود حق‌الیقینی توحید یا وحدت شخصی وجود می‌باشد. با این توصیف، اخلاق در هدف نیز به عرفان عملی نزدیک شده است. از نظر علامه مصباح یزدی، سیر و سلوک از طریق باطن انسان است و قلب انسان در اثر توجه مدام به خداوند مراتب توحید را طی می‌کند. صراط سیر و سلوک به‌سوی خداوند، عبادت است. انسان با عبادت، خود را نادیده گرفته و به حق توجه می‌کند و به سوی حق حرکت می‌نماید. رفتارهای اخلاقی بر اساس نیت الهی، عبادت خوانده می‌شود. به عبارت دیگر همه رفتارهای اخلاقی انسان بر اثر نیت الهی، عبادت محسوب می‌شود. اخلاق دارای حوزه‌های مختلف است که یکی از حوزه‌های آن اخلاق بندگی است و عرفان عملی نیز رابطه انسان با خداست که حوزه‌های دیگر اخلاق مقدمه ورود به آن هستند. درواقع اخلاق به‌معنای عام، شامل عرفان عملی نیز می‌شود. بدین معنا که عرفان عملی بخش نهایی اخلاق محسوب می‌گردد و بخش‌های دیگر اخلاق مقدمه ورود به عرفان عملی است. پس اخلاق بدون عرفان عملی ناقص است و عرفان عملی بدون اخلاق محقق نخواهد شد.

منابع

- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸). *جامع الأسرار و منبع الأنوار*. تهران: علمی و فرهنگی.
- امینی نژاد، علی (۱۳۹۰). *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*. چ دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- امینیان، مختار (۱۳۸۱). *مبانی اخلاق اسلامی*. چ دوم، قم: بوستان کتاب.
- ابی خزام، انور فؤاد (۱۹۹۳ م). *معجم المصطلحات الصوفیه*. تحقیق جرج متری عبدالمسیح. بیروت: مکتب لبنان ناشرون.
- احمدپور، مهدی و دیگران (۱۳۸۶). *کتاب شناخت اخلاق اسلامی*. چ دوم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *مبدأ و معاد*. تحقیق عبدالله نوایی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۱۱ ق). *معجم مقاییس اللغة*. بیروت: دارالجلیل.
- ابن فناری، محمدبن حمزه (۲۰۱۰). *مصباح الأتس*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶ ق). *لسان العرب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اسلامی، اعظم و اکبریان، رضا (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی در باب سلوک عرفانی. *حکمت معاصر*، ۲، ۱۹۱-۱۵۴.
- افتخار، مهدی و بانک، عاطفه (۱۳۹۴). رویکرد عرفانی به اخلاق در مقایسه با رویکرد روایی. *پژوهش نامه اخلاق*، ۳۰، ۱۳۹-۱۵۴.
- افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۸۹). اخلاق و عرفان شیعی و تلفیق آنها از نظر خواجه نصیرالدین طوسی. *شیعه شناسی*، ۲، ۱۶۹-۱۹۲.
- ترمذی، ابوعبدالله محمد بن علی (۱۴۲۲ ق). *ختم الأولیاء*. تحقیق عثمان اسماعیل یحیی. چ دوم، بیروت: مهد الآداب الشرقیه.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ ق). *غرر الحکم و درر الکلم*. تصحیح سیدمهدی رجایی. چ دوم، قم: دارالکتب الاسلامی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. چ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جرجانی، علی بن محمدشریف (۱۳۷۰). *التعریفات*. چ چهارم، تهران: ناصر خسرو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *مبانی اخلاق در قرآن*. تنظیم حسین شفیعی. قم: اسراء.
- جلی، عبدالکریم (۱۴۱۸ ق). *انسان کامل*. تحقیق ابوعبدالرحمن صلاح. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- الحسنی، ابوالعباس احمدبن عجبیه (۲۰۰۵ م). *ایقاظ الهمم فی شرح الحکم*. قاهره: دار جوامع الکلم.
- حقانی زنجانی، حسین (۱۳۷۳). *نظام اخلاق اسلامی*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خرگوشی، عبدالملک (۱۴۲۷ ق). *تهذیب الاسرار فی اصول التصوف*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ ق). *مفردات غریب القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داودی. دمشق: دارالعلم.
- رضایی تهرانی، علی (۱۳۹۲). *سیروسلوك (طرحی نو در عرفان عملی شیعی)*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ژکس (۱۳۶۲). *فلسفه اخلاق*. ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی. چ دوم، تهران: امیرکبیر.
- شیر، عبدالله (۱۳۷۴). *الأخلاق*. قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
- شریفی، احمدحسین (۱۳۹۲). *مبانی و اصول عرفان عملی در اسلام*. تهران و قم: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- صدرا المتألهین (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه*. چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- صدرا المتألهین (۱۳۶۰). *شواهد الربوبیه*. تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی. چ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- صدرا المتألهین (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرا المتألهین (۱۳۶۶). *تفسیر قرآن*. تحقیق محمد خواجوی. چ دوم، قم: بیدار.
- صدرا المتألهین (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی*. تحقیق محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرا المتألهین (۱۳۸۷). *المظاهر الالهیه*. تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- طاش کبری زاده، احمدبن مصطفی (بی تا). *مفتاح السعاده و مصباح السیاده*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ پنجم، قم: جامعه مدرسین.

- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۹). رساله‌الاولیه. تحقیق سیدعلی طباطبائی. قم: مطبوعات دینی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۷). اخلاق ناصری. ج ششم. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۳). اوصاف الاشراف. تصحیح سیدمهدی شمس‌الدین. چ سوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- عبدالرسول، عبودیت (۱۳۸۹). خطوط کلی حکمت متعالیه. تهران و قم: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵م). آراء اهل‌المدينة الفاضلة. تعلیق علی ابوملحم. بیروت: مکتبه‌الاهلال.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۰). فلسفه اخلاق. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: حکمت.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۹۲). نظریه عرفانی اخلاق. پژوهش‌نامه اخلاق، ۲۱، ۹۶-۷۷.
- قصری، داود (۱۳۸۱). رسائل قصری. تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۵). شرح منازل السائرین. قم: بیدار.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق). اصطلاحات الصوفیه. تصحیح اعصم ابراهیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۴۰۷ق). الکافی. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. چ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۹۰). تبیین عقلانی فنا در عرفان اسلامی. حکمت/اسراء، ۴ (۳)، ۸۷-۱۰۵.
- لعل صاحبی، طویی و مسعودی، جهانگیر (۱۳۹۶). اخلاق وجودی ملاصدرا و پاره‌ای از لوازم آن. آئین حکمت، ۳۱ (۹)، ۱۸۷-۲۰۵.
- مجتبی، مصباح (۱۳۹۴). بنیاد اخلاق. چ دهم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. چ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مرتضی، مطهری (۱۳۷۸). کلیات علوم اسلامی. چ بیست و دوم. تهران: صدرا.
- مسکویه رازی، ابوعلی (۱۴۲۶ق). تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. تحقیق عماد هلالی. قم: طلیعه نور.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). دروس فلسفه اخلاق. چ سوم. تهران: اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰الف). به سوی خودسازی، نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰ب). اخلاق و عرفان. معرفت، ۴۸، ۳-۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). به سوی او. نگارش محمدمهدی نادری قمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳الف). اخلاق در قرآن. نگارش محمدحسین اسکندری. چ نهم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳ب). خودشناسی برای خودسازی. چ نهم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. نگارش احمدحسین شریفی. چ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸الف). پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی. تحقیق غلامرضا متقی‌فر. چ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸ب). در جستجوی عرفان اسلامی. نگارش محمدمهدی نادر قبی. چ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). انسان‌سازی در قرآن. نگارش محمود فتحعلی. چ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). فلسفه تعلیم و تربیت در اسلام. نگارش گروهی از نویسندگان. چ دوم. تهران: مدرسه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). آیین پرواز. نگارش جواد محدثی. چ هفتم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). دروس اخلاق. در: پایگاه اطلاع‌رسانی آثار حضرت آیت‌الله مصباح یزدی، mesbahyazdi.ir
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۷). تهذیب نفس و سیر و سلوک از دیدگاه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نراقی، احمد (۱۳۷۸). معراج السعاده. چ ششم. قم: هجرت.
- نراقی، محمدمهدی (بی‌تا). جامع السعادات. چ چهارم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- همتی، همایون (۱۳۸۳). اخلاق و عرفان از دیدگاه امام خمینی. کیهان فرهنگی، ۲۱۲، ۳۷-۳۲.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). مبانی و اصول عرفان نظری. چ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Mystical Teachings and Suspicions about Predestination and Free Will

 **Mohammad Reza Moravej**  / P.h.D Mysticism, Al-Mustafa International University
fateme.moravej2004@gmail.com

Alireza Kermani / Associate Professor, Department of Mysticism, Imam Khomeini Education and Research Institute
kermani@iki.ac.ir

Received: 2025/09/04 - **Accepted:** 2026/02/19

Abstract

What is the role of the truth and the servant in voluntary human actions? Three major theories have been proposed in this regard: determinism, free will, and a matter between two matters (amrun bayn al-amrayn). Using mystical principles and teachings such as the personal unity of existence, the system of divine names, fate and destiny, the secret of destiny, and the secret of the secret of destiny, this paper has sought to answer the aforementioned question. Analyzing the works of Muslim mystics and rejecting the theories of predestination and free will, the theory of "a matter between two matters" is proven. According to the principle of "the personal unity of existence," the act of the servant is in fact the act of the almighty, which manifests itself in the determination of the servant. the role of the servant is to determine the action, and the role of God is to create it. According to Allama Tabataba'i, the principle of "the personal unity of existence" essentially renders the issue of predestination and free will meaningless, because the premise of the aforementioned suspicions is plurality. Furthermore, the doctrine of "the secret of destiny" responds to the suspicion of predestination and the doctrine of "the secret of the secret of destiny" responds to the suspicion of free will and confirms the theory of "a matter between two matters".

Keywords: predestination, free will, fate and destiny, the secret of destiny, the secret of the secret of destiny, fixed objects, a matter between the two matters.

آموزه‌های عرفانی و شبهات جبر و تفویض

fateme.moravej2004@gmail.com

kermani@iki.ac.ir

✍ محمد رضا مروج  / دکترای عرفان جامعة المصطفی العالمیه

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

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۳۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۳۰

چکیده

نقش «حق» و «عبد» در افعال اختیاری انسان چقدر است؟ سه نظریه عمده در این زمینه مطرح است: «جبر»، «تفویض» و «امر بین الامرین». این نوشتار با بهره‌گیری از اصول و آموزه‌های عرفانی، نظیر «وحدت شخصی وجود»، «نظام اسمائی»، «قضا و قدر»، «سرّ القدر» و «سرّ سرّ القدر» کوشیده است به پرسش مزبور پاسخ دهد. با تحلیل آثار عارفان مسلمان و رد نظریات جبر و تفویض، نظریه «امر بین الامرین» اثبات می‌گردد. مطابق اصل «وحدت شخصی وجود»، فعل عبد درحقیقت فعل حق تعالی است که در تعین عبد به ظهور می‌رسد. نقش عبد تعیین‌بخشی به فعل و نقش خداوند، ایجاد آن است. به عقیده علامه طباطبائی، اصل «وحدت شخصی وجود» اساساً مسئله جبر و تفویض را بی‌معنا می‌کند؛ زیرا پیش‌فرض شبهات مذکور کثرت است. افزون بر این، آموزه «سرّ القدر» به شبهه جبر و آموزه «سرّ سرّ القدر» به شبهه تفویض پاسخ داده و نظریه «امر بین الامرین» را تأیید می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: جبر، تفویض، قضا و قدر، سرّ القدر، سرّ سرّ القدر، اعیان ثابتة، امر بین الامرین.

مسئله «جبر و اختیار» از دیرباز ذهن متفکران در زمینه‌های مختلف علمی را مشغول کرده است. این سؤال که نقش خداوند و انسان در افعال اختیاری انسان چیست؟ دغدغه ذهنی اندیشمندان بوده است. طبیعی است که انسان متفکر به این سؤال بیندیشد که آیا افعال انسان تنها با اراده او انجام می‌شوند و خداوند در آن نقشی ندارد (تفویض)؟ یا انسان هیچ دخلی در افعال خود ندارد و تمام نقش از آن خداوند است (جبر)؟ و اگر به هر دو نقش اعتقاد داشته باشیم، چطور می‌توان فعل را به هریک نسبت داد؟ آیا نقش آنها طولی است یا به نحوی دیگر؟

برخی با استناد به آموزه‌های دینی مانند «توحید افعالی»، «قضا و قدر» و «علم پیشین الهی» و با توجه به اراده، علم و قدرت مطلق الهی، بر این باورند که انسان در انجام افعال خود اختیاری ندارد و قدرت نامحدود الهی تمام هستی، حتی حوزه افعال انسان را دربر می‌گیرد و او در افعال خویش مجبور است و از خود اختیاری ندارد.

در نقطه مقابل، عده‌ای با نادیده گرفتن یا توجیه آموزه‌های مذکور، بر اساس عدل الهی و مسئله تکلیف و توجیه ثواب و عقاب، حوزه افعال اختیاری انسان را خارج از محدودیت قدرت الهی دانسته، به «تفویض» اعتقاد دارند.

گروه سوم از افراط و تفریط‌های مذکور فاصله گرفته‌اند و با الهام از سخنان ائمه اطهار^{علیهم‌السلام}، به درک عمیق‌تری از آموزه‌های دینی و عرفانی همچون «توحید افعالی» و «قضا و قدر» رسیده و به نظریه «امر بین الامرین» معتقدند. به نظر این گروه، از یک‌سو اراده و اختیار انسان نمی‌تواند نادیده گرفته شود و از سوی دیگر قدرت مطلق الهی و احاطه وجودی حق تعالی بر عالم هستی مستلزم پذیرش نقش اراده و قدرت الهی بر تمام عالم، حتی حوزه افعال اختیاری انسان است. آنان نقش حق و عبد را در افعال وی به نحو «امر بین الامرین» می‌دانند.

این نوشتار کوشیده است با استفاده از مبانی و آموزه‌های خاص عرفانی، مسئله را بررسی کند و در پاسخ به این پرسش که نقش اصول و آموزه‌های عرفانی در حل مسئله جبر و تفویض چیست؟ «وحدت شخصی وجود»، «سیر قدر» و «سیر سیر القدر» را بررسی کند و تبیین نوی از آموزه‌های «قضا و قدر» و «علم پیشین الهی» ارائه دهد و نقش هریک از این آنها را در حل شبهه‌های جبر و تفویض و اثبات نظریه «امر بین الامرین» برجسته سازد.

۱. اصل وحدت شخصی وجود

یکی از اصول مهم عرفان نظری اصل «وحدت شخصی وجود» است که در مباحث عرفانی نقشی کلیدی دارد. بر اساس این اصل، تنها یک حقیقت متصف به «وجود» وجود دارد و آن وجود مطلق حق تعالی است و کثرات و تعینات خلقی ظهورات و تجلیات آن وجود مطلقند. از دیدگاه فلسفی، مصداق بالذات و حقیقی وجود تنها خداوند متعال است و اسناد وجود به اشیا دیگر، اسناد شیء الی غیر ما هو له است (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۴، ص ۲۶۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶).

یکی از دلایل عرفا در تأیید اصل «وحدت شخصی وجود»، «اطلاق» و «لا حدیث» حق تعالی است. اطلاق و عدم تناهی خداوند مانع اتصاف امور دیگر به وصف «موجود» می‌شود؛ زیرا این وصف جایی برای غیر حق تعالی

باقی نمی‌گذارد تا بتواند مصداق بالذات وجود باشد (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۶۸).

صدرالمতألهین نیز برای اثبات اصل «وحدت شخصی وجود»، دو برهان عقلی ارائه کرده است: نخست. برهان «امکان فقری» که از تحلیل مسئله علیت به دست می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۹)؛ دوم. برهانی بر پایه قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۶۸) که به تعبیر شهید مطهری از قله‌های شامخ فلسفه صدرالمتألهین است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۳۹۶).

بر اساس اصل مزبور، هر اثری که از هر تعینی صادر شود، در حقیقت اثر همان حقیقت مطلق است که در ظرف و قالب آن تعین به ظهور رسیده است. از سوی دیگر، هر تجلی و تعینی از دیگر تجلیات و تعینات متمایز است و ویژگی‌های خاص خود را دارد. این تفاوت‌ها موجب می‌شود آثار هر تعین، رنگ و ویژگی‌های همان تعین را به خود بگیرد. از دیدگاه عرفانی، فعل انسان نیز در اصل فعل حق تعالی است و خداوند به آنها وجود می‌بخشد. اما چون این افعال در تعینات انسانی و با اراده و اختیار او شکل می‌گیرد، وصف «طاعت» یا «عصیان» پیدا می‌کنند. بنابراین، افعال انسان از نظر وجود، به حق تعالی و از نظر تعین، به خود انسان نسبت داده می‌شوند.

باید توجه داشت که تعین بخشی یک کار سلبی است، نه یک امر ایجابی و وجودی. از این رو نقش عبد نیز سلبی است و نه وجودی. برای درک بهتر این موضوع، باید سه مفهوم را به خوبی تصور کرد: «وجود محض»، «عدم محض»، و «وجود مقید» که ترکیبی از وجود و عدم است.

نکته مهم این است که هر موجودی برای ظهور، باید مقید شود. وجود محض به سبب نداشتن قید، امکان ظهور ندارد؛ و عدم محض نیز به خاطر ذات خود که عدم است، نداشتن قید و ظهور نسبت به آن، سالبه به انتفای موضوع است. اما موجودات مقید و به تعبیر عرفا «ما سوی الله»، به علت داشتن قید، امکان ظهور دارند.

کثرات ترکیبی از وجود و عدم هستند و همین موجب ظهور آنها شده است. در غیر این صورت، وجود محض و بی قید هیچ ظهوری ندارد. درحقیقت، ظهور یافتن اشیا به معنای مقید شدن و تعین یافتن آنهاست. انسان به مثابه یک وجود مقید به اعدام، حدود سلبی خود را دارد. از این رو تأثیر او نیز سلبی است. بنابراین، تعین بخشی او به فعل نیز یک امر سلبی خواهد بود؛ زیرا میان اثر و مؤثر باید سنخیت وجود داشته باشد. انسان در مقام ظهور، تأثیر سلبی دارد و نه در مقام وجود؛ زیرا وجود متعلق به حق تعالی است.

بر اساس اصل «وحدت شخصی وجود»، حق تعالی ارکان تمام اشیا را دربر گرفته و هستی همه موجودات را پر کرده است؛ از جمله قوای فعاله انسان (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۲۰). درحقیقت، خداوند در قوای عبد حضور دارد؛ یعنی عبد با حق می‌بیند، می‌شنود و کار می‌کند. از این رو عبد ظرف وجود فعل حق و تعین بخش آن است.

بر این اساس، نقش «حق» در فعل انسان، ایجاد فعل و نقش «عبد»، تعین بخشی به آن است. عبد با اراده و اختیار خویش که شاخه‌ای از اراده و اختیار مطلق حق تعالی است، به فعل حق تعالی تعین می‌بخشد. این اراده و اختیار سبب

می‌شود فعل او وصف «طاعت» یا «عصیان» پیدا کند. این وصف از ناحیهٔ عبد است، اما ایجاد فعل متعلق به حق تعالی است؛ همان‌گونه که ابن عربی بیان کرده است: «الکسب تعلق إرادة الممكن بفعل ما» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۴۲). بنابراین، کار عبد صرفاً ارادهٔ انجام فعل است و به سبب همین اراده است که او مستوجب مدح و ذم و ثواب و عقاب می‌شود. تحقق فعل طبق ارادهٔ او، اما به دست حق تعالی صورت می‌گیرد. بر اساس اصل «وحدت شخصی وجود»، علامه طباطبائی مسئلهٔ «جبر و اختیار» را موضوعاً منتفی می‌داند؛ زیرا پیش‌فرض این مسئله، کثرت و انتساب افعال به کثرات است. در نگاه توحیدی، تمام افعال، اسماء و ذوات متعلق به خدای متعال هستند: و اعلم، أن هناك نظراً آخر يرتفع به موضوع هذه الأبحاث و المشاجرات و هو نظر التوحيد الذي مَرَّ في هذه الرسائل؛ فالأفعال كلها له، كما أن الأسماء و الذوات له سبحانه؛ فلا فعل يملكه فاعل غيره سبحانه، حتى يتحقق موضوع لجبر أو تفويض (طباطبائی، بی تا، ص ۹۱).

۲. توحید افعالی عرفانی

عارف در مسیر سلوک معنوی، نخست به مقام «توحید افعالی» دست می‌یازد، سپس به «توحید صفاتی» بار می‌یابد و در نهایت به «توحید ذاتی» و «فنای ذاتی» می‌رسد. در این مقام، وحدت شخصی وجود را شهود می‌کند و درمی‌یابد که در هستی جز یک ذات و یک وجود، چیزی وجود ندارد (یزدان پناه، ۱۳۸۸، ص ۴۱۱-۴۱۲).

توحید افعالی عرفانی لازمهٔ اصل «وحدت شخصی وجود» است؛ زیرا وقتی ثابت شود «لا وجود الا الله»، به طور طبیعی ثابت می‌شود: «لا مؤثر الا الله»؛ زیرا ایجاد فرع بر وجود است. عارف تمام افعال را در هر موطنی فعل حق تعالی می‌بیند و عبارت معروف «لا حول و لا قوة الا بالله» نشان‌دهندهٔ همین مفهوم است.

اگرچه فرق و مذاهب اسلامی توحید افعالی را پذیرفته‌اند، اما دربارهٔ ارتباط این اصل با اختیار انسان اتفاق نظر ندارند (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۸، ص ۷۹). برخی این آموزه را مستلزم جبر دانسته‌اند، درحالی‌که برخی آن را با اختیار انسان قابل جمع می‌دانند (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۸، ص ۸۰). متکلمان و فلاسفهٔ شیعه غالباً فاعلیت انسان را در طول فاعلیت خداوند قرار می‌دهند و نسبت فعل به حق و عبد را حقیقی می‌دانند. اما عرفا فاعلیت طولی را نمی‌پذیرند و با بهره‌گیری از اصل «جمع میان تشبیه و تنزیه» این مسئله را بیان می‌کنند.

بر اساس این اصل، حق تعالی به واسطهٔ احاطه وجودی، در متن هر تعین حضور دارد و احکام مربوط به آن موطن را می‌پذیرد (تشبیه). از سوی دیگر، او فراتر از آن تعین خاص است و احکام غیرآن موطن را نیز دارد (تنزیه). ابن عربی نیز تشبیه صرف و تنزیه صرف را موجب تقييد و تحديد حق می‌داند و بهترین نظریه را «جمع میان تشبیه و تنزیه» معرفی می‌کند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۷۰).

صدراالمتألهین در آثار خود، تبیین فلسفی دقیقی از اصل «جمع میان تشبیه و تنزیه» ارائه داده است. او با طرح قاعدهٔ «بسيط الحقيقة كل الاشياء و ليس بشيء منها»، این مفهوم را توضیح می‌دهد. این اصل در دو مقام قابل تفسیر است:

۱-۲. اندماج و اجمال

در این مقام، بسیط الحقیقه تمام کثرات و حقایق را دربر دارد، اما هویت او محدود به هیچ یک از آنها نیست.

۲-۲. تفصیل و ظهور کثر

در این مقام، بسیط الحقیقه با بساطت ذاتی خود، در همهٔ مواطن حضور دارد و احکام آن مواطن‌ها را می‌پذیرد. با این حال، محدود به هیچ موطنی نیست؛ زیرا در این صورت دیگر بسیط الحقیقه نخواهد بود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۳۹).
بر اساس اصل «جمع میان تشبیه و تنزیه»، خداوند در تمام مراتب هستی حضور دارد. او ظاهر است و همه چیز مظهر اوست. خداوند در موطن تمام موجودات حضور وجودی دارد؛ چنان که قرآن می‌فرماید: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴).
چون ظاهر و مظهر و همچنین اسم و مسما از یک وجه عین یکدیگرند، می‌توان نتیجه گرفت که در همه جا همان مسما (حق تعالی) مؤثر و فاعل است (کاکایی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۰).

۳. نظام اسمائی

«اسم» در عرفان به معنای «ذات همراه با صفت خاص» تعریف می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۵۵). برای مثال، «عالیم» به ذات مقید به علم و «قادر» به ذات مقید به قدرت اشاره دارد. حق تعالی از طریق اسماء خود ظهور می‌کند و کمالات خویش را نمایان می‌سازد. هر اسمی که ظهور یابد، موجودی را پدید می‌آورد که آن موجود مظهر حق و محل ظهور کمالی از کمالات اوست. هر مظهر و موجودی دارای اسمی است که آن اسم رب و مربی اوست. دربارهٔ انسان، گفته می‌شود که انسان مظهر اسم جامع «الله» است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۶۴) و مربی او نیز اسم «الله» است.
چون اسم «الله» مستجمع جمیع اسماء و صفات الهی است، تمام اسماء الهی در مظهر «الله» (یعنی انسان) تجلی و ظهور دارند.

یکی از مباحث کلیدی در نظام اسمائی، آموزهٔ آفریش انسان بر صورت حق تعالی است که عرفا با استناد به حدیث نبوی آن را مطرح کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۳۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۶۳۲). در بیان عرفانی، صورت حق همان اسماء و صفات اوست، و به‌طور دقیق‌تر، اسم جامع «الله» در تعین ثانی است که تمام اسماء را در خود دارد. به همین دلیل، وقتی گفته می‌شود: خداوند انسان را به صورت خویش آفرید، به این معناست که انسان بر طبق اسماء و صفات الهی و مطابق با اسم جامع «الله» خلق شده است. بنابراین، همهٔ اسماء و صفات الهی در انسان حضور دارند (جامی، ۱۳۸۱، ص ۹۳).

چون انسان مظهر اسم «الله» است و اسم الله مستجمع تمامی اسماء الهی مانند «مرید» و «مختار» است، می‌توان گفت: انسان دارای صفات اختیار و اراده است. او به حسب اسم «قدیر»، قدرت دارد، به حسب اسم «مرید» دارای اراده است، و به تبع اسم «مختار» حق تعالی، اختیار دارد. درواقع، ظهور وجودی انسان، محصول ترکیب و تناکح اسمائی، همچون «مرید»، «قادر» و «مختار» است.

در تناکح اسمائی، اراده و قدرت مطلق حق تنزل می‌یابد و به صورت اراده و قدرت مقید، یعنی اراده و قدرت عبد

ظاهر می‌شود. وقتی این اراده و قدرت مقید عمل می‌کند، می‌توان گفت: عبد اراده کرده و قادر است؛ اما چون در درون هر مقیدی، مطلق حضور دارد و مقید همان مطلق به‌اضافه قید است. می‌توان گفت: در موطن عبد، حق مرید و قادر است. تفاوت بین اراده و قدرت مطلق (اراده و قدرت حق) و اراده و قدرت مقید (اراده و قدرت عبد) ناشی از همان قیدهاست که کارکرد و ویژگی‌های خاص هر مقید را شکل می‌دهند.

بدین‌سان، در تناکح اسمائی، اراده و قدرت مطلق حق به‌صورت اراده و قدرت عبد ظاهر شده است و فعلی که به این مقید (اراده و قدرت عبد) نسبت داده می‌شود، درنهایت به اراده و قدرت مطلق حق نیز منتسب است. این نگاه، هم جبر را نفی می‌کند و هم تفویض را.

۴. قضا و قدر

«قضا» در لغت، به‌معنای حکم کردن و خلق کردن است، و «قدر» به تعیین مقدار و اندازه‌ی شیء اشاره دارد. اصل «قضا و قدر» بیانگر آن است که وجود تمام پدیده‌ها، از آغاز تا انجام، تحت تدبیر حکیمانه حق تعالی قرار دارد (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۶۸) و به اراده و قدرت او مستند است. مسلمانان عصر حضور به آموزه «قضا و قدر» ایمان داشتند، اما برخی مکاتب، همچون اشاعره قدیم آن را مستلزم جبر می‌دانستند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۱۷)، هرچند اشاعره معاصر کوشیده‌اند تعریف و تفسیری اختیارگرایانه از این آموزه ارائه دهند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۸).

در مقابل، مکاتبی مانند معتزله (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۷۷۰) و امامیه قضا و قدر را مستلزم سلب اختیار انسان نمی‌دانند. از دیدگاه ایشان، یکی از سنن الهی در تدبیر عالم، «نظام علی - معلولی» است؛ یعنی هر پدیده‌ای نیازمند علتی است که تحقق آن را ضروری سازد و در حوادث جهان، صدفه و اتفاق راه ندارد. قضا و قدر الهی نه تنها به اصل «خلقت» و «مقادیر» تعلق گرفته، بلکه شامل آفرینش هر شیء از طریق علل خاص و مناسب آن است. این نظام علی - معلولی بر افعال اختیاری انسان نیز صدق می‌کند. اراده و اختیار انسان به‌مثابه جزءالعله، در تحقق افعال اختیاری او دخیل است. بنابراین، قضا و قدر الهی در افعال انسان، مقید به اراده و اختیار است.

عرفا نیز قضا و قدر را مستلزم جبر نمی‌دانند. ابن عربی «قضا» را به «حکم الهی درباره اشیاء» تعریف می‌کند و معتقد است: این حکم مطابق با علم خداوند به اشیاست (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۳۱). از دیدگاه او، قضا و حکم الهی نسبت به اشیاء همان گونه است که علم الهی اقتضا می‌کند و علم خداوند تابع اقتضائات «اعیان ثابته» اشیاست. «قدر» نیز تعیین حدود، اوصاف، و وقت خاص برای تحقق عینی اشیاست (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۳۱).

درحقیقت، قضا و قدر کاملاً تابع خواسته‌ها و استعدادهای ذاتی اشیاست. عرفا از این مفهوم به «اعیان ثابته» یا «سرّ القدر» تعبیر می‌کنند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۳۱). عارفان در پاسخ به این شبهه که چگونه «قضا و قدر» مستلزم جبر نیست، بحث «اعیان ثابته» و اقتضائات ذاتی اشیاء را مطرح می‌کنند و تأکید می‌نمایند که قضا و قدر الهی تابع علم حق تعالی به اعیان ثابته و سرّ القدر اشیاء است (جامی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۳). بر این اساس، عنصر «اختیار و اراده» از اقتضائات

ذاتی انسان است و او در تمام تعینات علمی (فیض اقدس) و تعینات خلقی (فیض مقدس) این ویژگی‌ها را داراست. از مطالب گذشته روشن شد که اصل «علیت» هیچ تناقضی با آموزه «قضا و قدر» ندارد. انسان و اعمال او، مانند دیگر پدیده‌ها، هم مشمول نظام علی - معلولی هستند و هم مجرای قضا و قدر الهی. در افعال اختیاری انسان، اراده نقش جزء اخیر علت تامه را ایفا می‌کند و در تحقق افعال انسان، نقشی محوری دارد. قضا و قدر الهی نیز در افعال اختیاری انسان، مشروط و مقید به اراده و اختیار اوست. بر این اساس، نه علم پیشین الهی و نه قضا و قدر الهی هیچ کدام جبر را ایجاب نمی‌کنند؛ زیرا اراده و اختیار جزء جدانشدنی ذات انسان و عین ثابت او محسوب می‌شوند.

۵. سرّ القدر (علم پیشین و اعیان ثابت)

در بحث پیشین روشن شد که قضا و قدر تابع علم الهی است و علم الهی نیز تابع اقتضائات اشیاء. عرفا از این مفاهیم به عنوان «اعیان ثابت»، «سرّ القدر» و «علم پیشین» یاد می‌کنند. اعیان ثابت در هستی‌شناسی عرفانی جایگاهی ویژه دارند و می‌توان آنها را یکی از دستاوردهای بزرگ عرفا دانست.

یکی از مسائل کلیدی در هستی‌شناسی کلام، فلسفه و عرفان، مسئله «علم حق تعالی»، به‌ویژه علم او قبل از ایجاد است. معتزله به «ثبوت معدوم ممکن» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۸۴-۱۸۶)، فلاسفه مشاء به «صور مرتسمه» (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۸) و عرفا به «اعیان ثابت» باور دارند.

بر اساس آموزه «اعیان ثابت»، عرفا معتقدند: خداوند قبل از ایجاد هر موجودی در مرتبه «تعیین ثانی» به آن علم دارد. موجودات ممکن دو نوع شیئیت دارند: شیئیت وجود و شیئیت ثبوت. «شیئیت ثبوت» همان تحقق ازلی و علمی اشیا در تعین ثانی، پیش از ایجاد است. اشیا خارجی کاملاً مطابق با ویژگی‌های عین ثابت خود ایجاد می‌شوند.

عرفا بر این باورند که کمالات و اوصافی که در «ذات» و «احدیت» مندمج بودند، در تعین ثانی به صورت تفصیل اسمائی ظهور می‌کنند و بدین وسیله، اسماء الهی از هم متمایز می‌شوند و به تبع آن، اعیان ثابت شکل می‌گیرند. بنابراین، تعین ثانی حاوی دو عنصر محوری است: اسماء الهی و اعیان ثابت.

این دو عنصر نقش کلیدی در پیدایش موجودات خلقی دارند. عرفا رابطه اسماء الهی و اعیان ثابت را با تعبیری همچون «روح و بدن»، «فاعل و قابل»، «رب و مربوب» و «ظاهر و مظهر» توصیف کرده‌اند. همچنین گاهی اعیان ثابت را «صور اسماء الهی» می‌نامند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۶۹). اسماء با تعین و تمایزی که از هم دارند، گونه‌های مختلفی را پدید می‌آورند که اعیان ثابت حاکی از این اختلافات و مراتب‌اند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۶).

اعیان ثابت مظهر و لوازم اسماء الهی به‌شمار می‌روند. بدین سان، علم ازلی حق تعالی به اشیاء از طریق علم به اسماء و مظاهر آنها شکل می‌گیرد. بر این اساس، همه موجودات پیش از ایجاد، به صورت علمی در تعین ثانی حضور

دارند و نقشه کامل تمام جزئیات در تعینات خلقی، از همین مرحله تعیین می‌شود. نفس رحمانی با توجه به دو موطن عالم الوهی و عالم خلقی، دارای دو فیض است: **فیض اقدس**: اعیان ثابته حاصل این فیض‌اند و در مرتبه واحدیت ظهور دارند. **فیض مقدس**: ظهور موجودات عینی بر اساس اعیان ثابته و با این فیض صورت می‌گیرد. تنوع آثار و احکام موجودات در عالم به حسب تنوع اعیان ثابته است و ایجاد چیزی جز اقتران و انضمام وجود به اعیان ثابته نیست (جامی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸).

۱-۵. اقتضای ذات و سرّ القدر

هریک از اعیان ثابته که در علم حق تعالی ذوات اشیا به شمار می‌آیند، به حسب ذات خود اقتضائاتی دارند. عرفا این اقتضائات ذاتی را «سرّ القدر» می‌نامند. چون خداوند بخشنده مطلق، دارای علم و قدرت بی‌نهایت است و تقاضاهای اعیان ثابته نیز ذاتی هستند، خداوند همه خواسته‌های آنها را به طور کامل اضافه می‌کند. بدین‌روی، هرچه در عالم عینی موجود می‌شود، قدر، تقدیر و اندازه‌های معینی دارد که ریشه آنها در عین ثابت هر شیء نهفته است. بنابراین، «سرّ القدر» نمایانگر همه تقدیرهای جهان است.

۲-۵. تابعیت علم از معلوم

در عرفان نظری، عناوینی نظیر «تابعیت علم از معلوم»، «حاکمیت اعیان ثابته» و «سرّ القدر» رایج است. این عناوین به این معناست که حق تعالی جاعل این تفاوت‌ها نیست، بلکه اختلاف میان مظاهر، ناشی از تفاوت اعیان ثابته است و این تفاوت‌ها به خداوند منسوب نیستند. عرفا بر این باورند که خصوصیات و استعدادهای مظاهر، ناشی از اقتضائات ذاتی اعیان ثابته است و این تفاوت‌ها به طور ذاتی در اشیا وجود دارند. به همین دلیل، ظهور اشیا در عالم عینی، مطابق با اقتضائات اعیان ثابته آنها صورت می‌گیرد و علم خداوند نیز تابع معلوم است. در نتیجه، هر خیر و شری که به شیء می‌رسد، برخاسته از اقتضای ذاتی عین ثابت آن است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۹۶).

۳-۵. آموزه‌های سرّ القدر و نفی جبر

بر اساس آموزه «اعیان ثابته» و «علم پیشین الهی»، حق تعالی به تمام پدیده‌های عالم علم مطلق دارد. خداوند پیش از آفرینش جهان و انسان، از ازل به همه اوضاع، جزئیات، حرکات و سکون‌های انسان علم داشته و این علم شامل نوع عمل، زمان و مکان وقوع آن است.

با توجه به این بیان، اعتقاد به علم پیشین خداوند مستلزم جبر نیست؛ زیرا علم خاصیت نمایندگی دارد و متعلق و معلوم را همان گونه که در حقیقت هستند، نشان می‌دهد. به بیان دیگر، علم تابع معلوم است و از این‌رو علم نمی‌تواند بر متبوع خود اثرگذار باشد. بنابراین، روشن است که آموزه «سرّ القدر» نه تنها جبر را ایجاب نمی‌کند، بلکه خود یکی

از دلایل مهم نفی جبر در دیدگاه عرفا محسوب می‌شود (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۹۶).

با این حال، ممکن است این مسئله مطرح شود که «سرّ القدر» و تابعیت علم پیشین الهی از معلوم، این توهّم را به وجود آورد که افعال حق تعالی صرفاً تحت حاکمیت اعیان ثابت و اقتضائات آن قرار دارند. در این صورت، ممکن است ربوبیت، مالکیت و حاکمیت مطلق حق تعالی زیر سؤال برود و حتی با نفی جبر، تفویض اثبات شود. برای پاسخ به این توهّم، عرفا آموزه «سرّ سرّ القدر» را مطرح کرده‌اند. بر اساس این آموزه، توهّم تفویض نیز نفی می‌شود؛ زیرا افعال عبد و اقتضائات اعیان ثابت همگی در نهایت تحت اراده و حاکمیت حق تعالی قرار دارند. این نگاه حاکمیت مطلق خداوند را در کنار حفظ اختیار انسان به خوبی توضیح می‌دهد.

۶. سرّ سرّ القدر

«قَدَر» به معنای تعیینات خلقی است، درحالی که «سرّ القدر» به تعیینات علمی یا همان «اعیان ثابت» اشاره دارد. آنچه حدود و ویژگی‌های اشیا را در عالم عینی مشخص می‌کند (قدر)، درواقع نتیجه اقتضائات اعیان ثابت است (سرّ القدر). چون اعیان ثابت صور، مظاهر و حیثیات تقییدیه اسماء الهی‌اند، آنچه به طور حقیقی مؤثر است، اسماء الهی هستند. به همین دلیل، «سرّ القدر» خود سرّی دارد که به آن «سرّ سرّ القدر» یا «فوق سرّ القدر» گفته می‌شود.

۷. اسماء الهی به مثابه سرچشمه تأثیر

سرّ سرّ القدر به اسماء الهی بازمی‌گردد. اسماء الهی در اعیان ثابت مؤثرند؛ زیرا اعیان ثابت مظاهر اسماء هستند. اگرچه از حیث نفس الامر، اسماء و اعیان از حق تعالی و حتی از یکدیگر جدا نیستند، اما از منظر وجودشناختی، تفاوت‌هایی میان آنها وجود دارد: اسماء دارای حیثیت وجودی و اعیان دارای حیثیت علمی‌اند.

بر اساس آموزه‌های عرفا، هر مظهري اسمی دارد که رب و مربی آن است. تمام مخلوقات مظاهر اسماء حسناى حق تعالی هستند و ممکنات بر اساس ترتیب اسماء الهی آفریده شده‌اند. هر رخدادی در عالم یا هر پدیده‌ای که به ظهور می‌رسد، برای اظهار حکم یکی از اسماء الهی است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۹۶) و اسماء الهی در عالم حاکم‌اند. به اعتقاد عرفا غیر از حق تعالی و اسماء الهی و تجلیات اسماء، نه چیزی وجود دارد و نه چیزی مؤثر است. این دیدگاه برگرفته از توحید خاص الخاص عرفانی و اصل وحدت شخصی وجود است.

ادعیه مأثوره از حضرات معصوم^{علیهم‌السلام} نیز تأکید دارند که تنها اسماء الهی در عالم هستی مؤثرند در قرآن کریم، گاهی افعال به «خداوند» نسبت داده شده‌اند و گاهی به «مظاهر و اشياء». چون **مظهر و ظاهر و اسم و مسما** از یک وجه، عین یکدیگرند، می‌توان نتیجه گرفت که در همه موارد صرفاً «مسما» و «ظاهر» مؤثرند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۲، ص ۴۶۲).

۸. نفی جبر و تفویض

آموزه «سرّ القدر» نافی جبر بود. اکنون «سرّ سرّ القدر» نیز نافی نظریه تفویض است. بر اساس این آموزه، اراده، قدرت و اختیار عبد، تجلی و مظهر اراده، قدرت، و اختیار حق تعالی است. بنابراین، درحالی که فعل عبد به او منسوب

است، به حق تعالی نیز منسوب می‌شود. این ارتباط میان حق و عبد را می‌توان در آیه شریفه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) یافت.

اراده عبد شأنی از اراده حق تعالی و قدرت او شأنی از قدرت الهی است. درواقع، هر اراده‌ای که عبد دارد، در حقیقت، اراده حق تعالی است؛ زیرا اراده عبد عین اراده حق است و اراده الهی در باطن اراده عبد حضور دارد. درنتیجه، هیچ فعلی از عبد یافت نمی‌شود که کاملاً از او جدا یا بریده از حق تعالی باشد. این ارتباط دوسویه، هم حاکمیت اسماء الهی را حفظ می‌کند و هم تکلیف و اختیار انسان را تبیین می‌نماید.

نتیجه‌گیری

آموزه‌های عرفانی همچون «وحدت شخصی وجود»، «سرّ القدر»، و «سرّ سرّ القدر» ابزاری قوی برای نفی جبر و تفویض و اثبات نظریه «امر بین الامرین» فراهم می‌کنند.

اصل «وحدت شخصی وجود» یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌های عرفان نظری است که به‌وضوح جایگاه فعل انسان و خداوند را تبیین می‌کند. بر این اساس، افعالی که در تعین عبد صادر می‌شوند، به‌طور حقیقی به هر دو طرف (حق تعالی و عبد) منتسب هستند. با این حال، نحوه تأثیرگذاری هریک از آنها متفاوت است: نقش خداوند ایجاد فعل است؛ زیرا وجود و حقیقت فعل از آن حق تعالی است، و نقش عبد تعیین‌بخشی به فعل است؛ زیرا عبد به‌واسطه اراده و اختیار خویش، نحوه وقوع و ظهور فعل را مشخص می‌کند.

این تمایز موجب می‌شود مسئله جبر و تفویض در افعال انسان کنار گذاشته شود؛ زیرا فعل انسان از یک سو به اراده و اختیار او مرتبط است و از سوی دیگر به ایجاد حق تعالی وابسته است. اما علامه طباطبائی معتقد است: چون بحث جبر و تفویض برکثرت مبتنی است و اصل «وحدت شخصی وجود» نافی کثرات است، بحث جبر و تفویض موضوعیت ندارد.

آموزه «قضا و قدر» تابع نظام علی - معلولی است که اراده و اختیار انسان را بخشی از روند تحقق افعال می‌داند. تمام مقدرات عالم هستی سرّی دارند که از آن به «سرّ القدر» تعبیر می‌کنند. «سرّ القدر» که همان اعیان ثابته است، تعینات خلقی را شکل می‌دهد و بیانگر آن است که انسان به اقتضای ذات خویش، موجودی مختار و مرید است. «سرّ القدر» دارای حقیقتی فراتر به نام «سرّ سرّ القدر» است؛ زیرا اعیان ثابته که اساساً لوازم و احکام اسماء الهی هستند، تمام ویژگی‌ها و اقتضائات خود را از اسماء الهی می‌گیرند. درحقیقت، هر کمال و خصوصیتی که در اعیان ثابته وجود دارد، به تبعیت از اسماء الهی است.

بر اساس نظام اسمائی، هر موجودی مظهر یکی از اسماء الهی است و این مظهریت ماهیت و جایگاه وجودی آن موجود را تعیین می‌کند چون انسان مظهر اسم «الله» است، جایگاهی ممتاز دارد؛ زیرا اسم «الله» جامع تمام اسماء الهی است. یکی از اسمائی که در اسم جامع «الله» نهفته، «مرید» (اراده‌کننده) و «مختار» (دارای اختیار) است. از این رو انسان دارای اراده و اختیار است.

منابع

- أملی، سیدحیدر (۱۳۶۸). *نقد النقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار)*. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۹۴۶م). *فصوص الحکم*. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۹۹۴م). *الفتوحات المکیه*. تحقیق عثمان یحیی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محیی الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۶). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. تصحیح ویلیام چیتیک. چ دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)*. چ سوم. قم: اسراء.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۸). *عقاید استدلالی*. چ چهارم. قم: هاجر.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تهران: ناب.
- صدرالمثلهین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة*. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). *التوحید*. قم: جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی تا). *الرسائل التوحیدیه*. بیروت: مؤسسه النعمان.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). *اجوبه المسائل نصیریه*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*. چ دوم. قم: بیدار.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن بن احمد (۱۴۰۸ق). *شرح اصول الخمسه*. قاهره: مکتبه وهبه.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۷). *نگاه سوم به جبر و اختیار*. چ دوم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قیصری، محمدداود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تهران: علمی و فرهنگی.
- قیصری، محمدداود (۱۳۸۱). *رسائل قیصری*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. چ دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاکایی، قاسم (۱۳۷۴). *خنا محوری*. تهران: حکمت.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *اصول کافی*. چ چهارم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار (عرفان حافظ)*. چ ششم. تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۸). *شرح دعای سحر*. ترجمه سیداحمد فهری. چ دوم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- یزدانپناه، سیدیدالله (۱۳۸۸). *اصول و مبانی عرفانی نظری*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

The Causes of Encountering God and the States and Feelings after the Encounter in the Qur'an and the Traditions of the Prophet's Household (PBUT)

Ahmad Qodsi  / Associate Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Jurisprudence, Al-Mustafa International University, Imam Khomeini Educational Complex, Qom, Iran

Received: 2025/12/27 - **Accepted:** 2026/06/08

qodsi1336@gmail.com

Abstract

The highest goal of Islamic mysticism is attaining the encounter with God. Islamic mystics have discussed the causes of encountering God; however, little or nothing has been said about the states and feelings experienced after the encounter, except for a few brief references. However, the Qur'an and the traditions of the Prophet's Household (PBUT)—which, in fact, present the true and authentic mysticism within Islam's educational system—reveal both the causes of encountering God and the states and feelings experienced by the wayfarer who attains this encounter. Using a descriptive-analytical method and library-based sources, the present study seeks to examine this subject in the light of the Qur'anic verses and the traditions of the Prophet's Household (PBUT). The findings of the study indicate that numerous causes of encountering God can be identified in the Qur'an and the traditions of the Prophet's Household (PBUT). The states and feelings following the encounter may also be classified into two categories: those experienced after the encounter in the Hereafter, such as extraordinary joy and delight, and those experienced after the encounter in this world, such as tenderness of heart and restlessness arising from the fear of separation.

Keywords: Islamic mysticism, Qur'anic and hadith-based mysticism, encounter with god, causes of encountering god, states and feelings after the encounter.

اسباب لقاء الله و حالات و احساسات پس از لقاء در فرهنگ قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام

احمد قدسی  / دانشیار گروه فقه و اصول جامعة المصطفی العالمیه - مجتمع آموزشی امام خمینی علیه السلام - قم، ایران.
دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۸
qodsi1336@gmail.com

چکیده

قله اهداف عالی در عرفان اسلامی رسیدن به لقاء الله است. در کلمات عارفان اسلامی از اسباب لقاء سخن به میان آمده است، اما از حالات و احساسات پس از حصول لقاء، یا سخنی به میان نیامده و یا در حد برخی از اشارات به آن پرداخته شده است. این در حالی است که از آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام - که در حقیقت ارائه‌دهنده عرفان واقعی و اصیل در نظام تربیتی اسلام می‌باشند - هم اسباب لقاء قابل برداشت است و هم حالات و احساساتی که برای سالک واصل حاصل می‌شود. تحقیق پیش‌رو با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به کمک اسناد کتابخانه‌ای درصدد است به این مقوله با تکیه بر آیات و روایات اهل بیت علیهم السلام بپردازد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد اسباب متعددی برای لقاء الله در فرهنگ قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام قابل شناسایی است. حالات و احساسات پس از لقاء را هم می‌توان به دو قسم حالات و احساسات پس از لقاء در آخرت نظیر بهجت و شادابی شگفت‌انگیز، و حالات و احساسات پس از لقاء در دنیا نظیر رقت قلب و بی‌قراری از خوف فراق، تقسیم کرد.

کلیدواژه‌ها: عرفان اسلامی، عرفان قرآنی - روایی، لقاء الله، اسباب لقاء الله، حالات و احساسات پس از لقاء.

مقدمه

بر اساس آیه شریفه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص: ۷۲)، روح انسان از ملکوت و منتسب به خداست. از این رو لذت‌خواهی و زیبایی‌طلبی او به نحو مطلق و بی‌انتهاست، چنان‌که می‌خواهد به نحو مطلق، علم و آگاهی داشته باشد و به نحو مطلق از قدرت و حیات برخوردار گردد؛ یعنی آگاهی‌خواهی و قدرت‌طلبی او نیز مطلق و بی‌نهایت است. با این اوصاف، زمانی به رضایت و آرامش مطلق و کامل می‌رسد که به همان جایی برگردد که از آنجا آمده است و در آغوش آن وجودی آرام گیرد که از او نشئت گرفته است و زمانی از لذت، آگاهی، حیات و قدرت بی‌نهایت بهره‌مند می‌شود که به آن وجودی که منبع و عین حیات و قدرت و حیات است، وصل شود؛ یعنی به «لقاء و ملاقات» خدای حی و قیوم برسد و از خشنودی و رضوان او برخوردار شود.

از این رو لازم است از این بحث شود که اولاً لقاء الله چیست و ثانیاً چه عوامل و اسبابی در رسیدن به آن، مؤثر است؛ یعنی چه سلوک و طریقی سبب اتصال به آن منبع بی‌نهایت می‌شود و ثالثاً حالت‌ها و احساساتی که پس از حصول لقاء، نصیب عارف واصل می‌شود چه می‌باشد؟

ارباب سیر و سلوک، علما و عارفانی که در راه رسیدن به لقاء الله گام برداشته‌اند، پاسخ‌های متعدد و گوناگونی را به پرسش‌ها داده‌اند و هر یک برای خود راه و روشی برگزیده‌اید و مراحل و منزلگاه‌هایی را پیشنهاد کرده‌اند. اما آنچه در این پژوهش مطمح‌نظر است این است که به صورت توصیفی - تحلیلی و با استفاده از اسناد کتابخانه‌ای مبتنی بر قرآن کریم و روایات اهل بیت  چه پاسخی می‌توان به دو پرسش دوم و سوم داد؟ بر این اساس لازم است در دو بخش مباحث پی گرفته شود: بخش اول: «اسباب لقاء الله از دیدگاه قرآن کریم و روایات اهل بیت » و بخش دوم: «حالت‌ها و احساسات پس از لقاء از منظر قرآن و روایات اهل بیت » که بخش دوم به نوبه خود به دو قسم «حالات و احساسات پس از لقاء در دنیا» و «حالات و احساسات پس از لقاء در آخرت» تقسیم می‌شود.

عارفان مسلمان در مقام پاسخ به پرسش‌های فوق، کتاب‌ها یا رساله‌های متعددی را تألیف کرده‌اند. اگر از مکتوبات قرن سوم و چهارم مربوط به مقامات و منازل سیر و سلوک نظیر *موطن العباد* محمد بن ابراهیم ابی‌حمزه (۲۸۹ق) و *منازل العباد و العباد* حکیم ترمذی (حدود ۳۱۸) و *قوة القلوب فی معامله المحبوب* ابوطالب مکی (۳۸۵ یا ۳۸۶ق) و *الرساله التشریبه* ابوالقاسم عبدالکریم قشیری (۴۶۵ق) صرف‌نظر کنیم و از فیلسوف معروف ابن‌سینا (۴۲۷ق) در جلد سوم *الاشارات و التنبيهات*، نَمَط نهم تحت عنوان «مقامات العارفين» آغاز کنیم، می‌بینیم او نخستین منزل سیر و سلوک را «اراده» می‌داند و برای مرحله دوم، یعنی مرحله عمل و تمرین و ریاضت، سه هدف بیان می‌دارد: اول. دور کردن ما سوی الله از سر راه؛ دوم. رام نمودن نفس اماره برای وصول به نفس مطمئنه؛ سوم. تلطیف باطن برای آمادگی جهت تنبه. آنگاه زهد و بی‌اعتنایی به زرق و برق جهان مادی را طریقی برای رسیدن به هدف اول معرفی می‌کند و برای رسیدن به هدف دوم به چند چیز اشاره می‌کند: عبادت به شرط حضور قلب، تفکر،

خواندن کلمات روحانی با صدای خوب و سخنان پندآموزی که از گوینده آگاهی با بیان فصیح و بلیغ و لحنی نرم و نافذ شنیده شود. برای هدف سوم، اندیشه‌های لطیف و ظریف و نیز عشق توأم با عفاف را مطرح می‌سازد. سپس می‌گوید: کار مجاهدت و ریاضت سالک به آنجا می‌کشد که «وقت» تبدیل به «سکینه» می‌شود. سرانجام می‌افزاید: سالک از این هم پیش‌تر می‌رود تا آنجا که دیدن حق منوط به خواست او نیست.

آنچه بیان شد را تنها مربوط به یک سفر از سفرهای چهارگانه عرفانی می‌داند و برای آن نه مرحله معرفی می‌کند: سه مرحله مربوط است به مبدأ سفر، سه مرحله مربوط به عبور از مبدأ به انتها و سه مرحله دیگر مربوط است به مرحله وصول به مقصد (ابن‌سیناء، ۱۳۷۵، نمط نهم).

پس از این‌سینا به منازل/السائرین خواجه عبدالله انصاری (۴۷۵ق) می‌رسیم و می‌بینیم که خواجه، مقامات و منازل سیر و سلوک را به ده بخش تقسیم کرده است: بدایت‌ها، ابواب، معاملات، اخلاق، اصول، وادی‌ها، احوال، ولایات، حقایق، و نهایات و برای هر کدام این ده بخش ده باب در نظر گرفته که می‌شود صد باب و هر از این ابواب صدگانه را در سه درجه تنظیم کرده است (انصاری، ۱۳۷۳، ص ۱۱).

محمی‌الدین ابن‌عربی (۳۸ق) نیز نخستین گام سالک را جست‌وجوی استاد دانسته و برای یافتن او، چهار عمل ظاهری (جوع، سهر، صمت، و عزلت) و پنج عمل باطنی (صدق، توکل، صبر، عزیمت و یقین) را واجب می‌داند (ر.ک. ابن‌عربی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۱-۱۷).

پس از او خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ق) را می‌بینیم که برای کسی که به سیر و سلوک رغبت پیدا کرد، توجه به شش امر را لازم می‌داند: ۱. مبدأ سیر و سلوک و تهیه مقدمات آن؛ ۲. رفع موانع سیر و سلوک؛ ۳. سیر و سلوک؛ ۴. حالات اثنای سیر و سلوک؛ ۵. حالات پس از سلوک؛ ۶. پایان سلوک (فناء در توحید). آنگاه هر یک از این امور (غیر از امر ششم که پایان حرکت است) را در شش فصل ارائه می‌دهد که مجموعاً ۳۱ فصل می‌شود (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۰-۲۲).

مسلك محقق طوسی، مقبول فقیه و عارف معاصر، استاد بزرگوار آیت‌الله جوادی آملی نیز قرار گرفته است؛ البته با بعضی از مناقشات (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۲۲۳-۲۲۵).

پس از خواجه، روش منسوب به علامه بحرالعلوم را مشاهده می‌کنیم که در آن برای پیمودن راه قرب الی الله، پس از ذکر چهار منزل: اسلام، ایمان، هجرت و جهاد و ذکر سه مرحله برای هر یک از آنها - که مجموعاً دوازده مرحله می‌شود - و پس از آنکه می‌گوید: سالک الی الله با طی این مراحل دوازده‌گانه به عالم خلوص، راه می‌یابد، اسباب و راهکارهای بیست و پنج‌گانه‌ای را برای پیمودن این راه ذکر می‌کند (ر.ک. بحرالعلوم، ۱۳۸۰، ص ۶۶-۱۰۰). علامه طباطبائی نیز همین روش را با مختصر تفاوتی - مطابق آنچه در رساله لب‌الالباب آمده - دنبال کرده است (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۸۹). پس از بحرالعلوم، با دیدگاه مرحوم میرزا جوادآقای ملکی‌تبریزی آشنا می‌شویم. آن

مرحوم پس از آنکه لقاء الله را مقصد اعلاى سیروسلوک می‌شمرد، برای رسیدن به آن برنامه ذیل: ۱. عزم راسخ؛ ۲. توبه؛ ۳. برگرفتن توشه راه را پیشنهاد می‌کند (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۹-۱۹۲). پس از آن با مسلک علامه مصطفوی آشنا می‌شویم، ایشان در رساله لقاء الله خود، مسیر چهارمرحله‌ای را بیان می‌کند: نخست، تقویت اعتقادات دینی و پایه‌های اصول دین در فکر و روح. دوم، توبه کامل از هر گونه گناه و بازگشت به اعمال صالح و انجام واجبات و ترک معاصی. سوم، آماده شدن برای پاک‌سازی روح و تهذیب نفس از هرگونه اخلاق رذیله. چهارم، محو انانیت و فانی شدن در عظمت ذات پاک پروردگار از سه طریق: الف، توجه خاص به خداوند و صفات جمال و جلال و افعال. ب، استفاده از استدلال برای مبارزه با انانیت. ج، از طریق معالجه با اضداد به این معنا که در هر مورد به جای اینکه متوجه «من» شود توجه به خدا کند.

نکته قابل توجهی که ضرورت بحث از موضوع این مقاله را به اثبات می‌رساند و تا حدودی نوآوری آن را رقم می‌زند این است که در این پیشینه طویل و دراز دامن، کسی مشاهده نمی‌شود که برای پاسخ به سه پرسش فوق، روی آیات و روایات متمرکز شده باشد، غیر از عارف سالک مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی که البته او هم تنها در بخشی از رساله لقاء الله خودش بحث نسبتاً مفصلی را تحت عنوان لقاء الله در آیات و روایات را مطرح کرده است (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵)، نه اینکه کتاب مستقلى در این رابطه نگاشته باشد. چنان‌که از حالات و احساسات پس از لقاء نیز سخنی به میان نیاورده است.

از مقالات نیز می‌توان به مقالاتی همچون «اعتبار ادراک و شهود عرفانی از دیدگاه کتاب و اهل سنت» (شیروانی، ۱۳۷۴)؛ «دیدار و لقاء خداوند در نگاه قرآن، عترت و عرفان» (صافحیان، ۱۳۸۷)؛ «مفهوم لقاء الله در آیات و روایات» (محسنی‌زاده، ۱۳۸۸)؛ «بررسی مفاهیم بنیادین عرفانی در آیات قرآنی» (صفرعلیزاده، ۱۳۹۲)؛ «مفهوم‌شناسی واژه لقاء الله در قرآن» (ابراهیمی و صادری، ۱۳۹۳)، «بررسی اختلاف آراء مفسران شیعه در خصوص مفهوم «لقاء الله» در قرآن کریم» (رستمی و ابریشمی، ۱۳۹۳)؛ (یوسفی و قاسمی، ۱۳۹۸)، بررسی تطبیقی مسئله رؤیت الهی در المیزان و المنار با تأکید بر آیه میقات؛ و «بررسی سیر تاریخی تطور آراء مفسران فریقین درباره شهود و لقاء الله» (خنشا و شمخی، ۱۴۰۱) اشاره کرد. چنان‌که از عناوین مقالات قابل برداشت است و با نگاهی به متن و محتوای آنها روشن می‌شود که هیچ کدام از این مقالات در ارتباط با اسباب لقاء و نیز احساسات پس از لقاء از منظر آیات و روایات اهل بیت  بحث قابل اعتنائی را ارائه نداده‌اند. بر همین اساس نو بودن آنچه در این نوشتار خواهد آمد، قابل باور است.

۱. اسباب لقاء الله از دیدگاه قرآن کریم و روایات اهل بیت

از مجموع آیات و روایاتی که ما را به سمت لقاء و قرب ویژه، رهنمون می‌شود، راه‌هایی قابل شناسایی است که مهم‌ترین و از جهت رتبه، مقدم‌ترین و اولی‌ترین آن معرفه الله است، گرچه به جهت بسط و تفصیلی که پیدا کرده، در مقام بیان، آخرینش قرار داده‌ایم:

۱-۱. شهادت در راه خدا

در میان خصلت‌های هفت‌گانه‌ای که برای شهید ذکر شده است، خصلت هفتم، تماشای وجه الله است: «السَّابِقَةُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى وَجْهِ اللَّهِ وَ إِنَّهَا لَرَّاحَةٌ لِكُلِّ نَبِيٍّ وَ شَهِيدٍ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۲۲). در سورة آل عمران می‌خوانیم: آنان که در راه خدا به شهادت رسیده‌اند، نزد پروردگارشان و «عِنْدَ رَبِّهِمْ» بار می‌یابند و به حیاتی تازه می‌رسند و روزی می‌خورند: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ» (آل عمران: ۶۹). این آیه گرچه مربوط به لقاء الله در دنیا نیست؛ ولی مربوط به آخرت هم نیست و ارتباط به عالم برزخ دارد و مسئله «لقاء الله» هم از واژه «عند ربهم» استفاده می‌شود و این نشان می‌دهد که یکی از راه‌های ملاقات با خدا و قرار گرفتن در نزد پروردگار، شهادت است.

تطبیق آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي» (فجر: ۲۷-۳۰) بر سیدالشهداء در روایات اسلامی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۸۱) نشان می‌دهد که این آیه همانند آیه قبل، دلیل آن است که شهادت در راه خدا نقش ویژه‌ای را در حصول لقاء الله ایفا می‌کند. شرح و بسط بیشتر این آیه در بحث بعدی (حالات و احساسات پس از لقاء) خواهد آمد.

۱-۲. همراه شدن با ولی خدا و قبول ولایتش

«لقاء خدا» لقاء و ملاقات بلاواسطه با ذات خدا نیست؛ چراکه ما را به آن ذات راهی نیست، بلکه لقاء خدا، لقاء صفات و اسماء حسناى خدا و ملاقات با وجه الله است؛ یعنی راهی به آن ذات مقدس جز از طریق وجه و صفات و اسماء نداریم و شکی نیست که بر اساس آنچه در روایات و زیارتنامه‌های وارده از طریق اهل بیت علیهم‌السلام مشاهده می‌شود، اهل بیت عصمت «ممسوس فی ذات الله»، «وجه الله»، «مظهر اسماء حسناى الهی» و در راه فوق‌العاده ظریف و باریک به‌سوی خدا، «امین و مورد اعتماد»، «صراط الله المستقیم»، «سبل الله الواضحة»، «جانشینان خدا»، «جایگاه‌های معرفت خدا» و «مرشدان راه خدا» هستند:

(الف) از رسول گرامی وارد شده که فرمود: «لَا تَسْبُوا عَلِيًّا فَإِنَّهُ مَمْسُوسٌ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى» (ابن بابویه رازی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۵)؛ به علی دشنام ندهید؛ چراکه او مجنون در راه خداست.

فراهِیدی می‌نویسد: «رجل ممسوس من الجنون و به مس»، پس ممسوس فی ذات الله، یعنی کسی که دیوانه خدا و یا دیوانه در راه خداست (فراهِیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۰۸). همان چیزی که علامه مجلسی آن را به‌عنوان یکی از احتمالات مطرح می‌کند و می‌گوید: «أو هو لشدة حبه لله و أتباعه لرضاه كأنه ممسوس أى مجنون كما ورد فی صفات المؤمن: يحسبهم القوم أنهم قد خولطوا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۹، ص ۳۱۳)؛ احتمال دارد که معنای حدیث این باشد که علی علیه‌السلام به‌جهت شدت محبتش به خدا و شدت پیروی آن حضرت از رضایت حضرت حق، گویا مجنون شده است؛ چنان‌که در صفات مؤمن وارد شده که مردم آنان را دیوانه می‌پندارند.

دو احتمال دیگر نیز می‌دهد: یکی اینکه حبّ خدا با گوشت و خون علی علیه السلام مخلوط است و او ممسوس حبّ خداست و دیگر اینکه اذیت و آزار در راه کسب قرب و رضای خدا، او را مسّ می‌کند و او ممسوس اذیت و مورد آزار مردم در راه خداست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۹، ص ۳۱۳).

ب) در زیارت مشهور و مخصوص امام رضا علیه السلام می‌خوانیم: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَتَقَرَّبُ إِلَيْكَ بِحُبِّهِمْ وَ بِمَوَالَاتِهِمْ» (این قولویه، ۱۳۵۶، ص ۳۱۳)؛ خدایا من با محبت این خاندان به تو نزدیک می‌شوم؛ یعنی با حبّ آل محمد به قرب و لقاء تو می‌رسم. ج) در روایتی از امام باقر علیه السلام می‌خوانیم: «و نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ نَتَقَلَّبُ فِي الْأَرْضِ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ وَ نَحْنُ عَيْنُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ وَ يَدُهُ الْمَسْطُوطَةُ بِالرَّحْمَةِ عَلَى عِبَادِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۳).

در دعای ندبه نیز آمده است: «این باب الله الذی منه یؤتی، این وجه الله الذی الیه یتوجّه الأولیاء»؛ دری که برای لقاء حضرت حق می‌بایست از آن در وارد شد، کجاست؟ وجه الهی که سایر اولیاء خدا برای رسیدن به حضرت حق به آن وجه، روی می‌آورند، کجاست؟ (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۷۹). یعنی امام معصوم و عترت طاهره، باب‌الله و وجه‌الله هستند و حتی سایر اولیای خدا برای لقاء و تقرب به حضرت حق به آنها توجه می‌کنند تا چه رسد به افراد عادی که در آغاز راهند.

د) از بعضی تعبیرات وارده در زیارت‌نامه‌های معتبر به دست می‌آید که حضرات معصومین علیهم السلام «جانشینان خدا»، «جایگاه‌های معرفت خدا»، «حافظان اسرار خدا»، «راهنمایان به آنچه مورد رضای خداست» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۱) هستند و طبیعی است کسی که بخواهد به لقاء و ملاقات کسی مشرف شود، یکی از بهترین راه‌ها این است که دم جانشین و یا معاون اول او را و یا دم محرم اسرار او را ببیند، چنان‌که اگر کسی بخواهد با بزرگی آشنا گردد باید به کسی رجوع کند که در شناخت آن بزرگ مرجعیت داشته باشد و دلیل و راهنمای مرضیات او بوده باشد.

هـ. از اذن دخولی که کفعمی در بلد الامین (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۷۶) و علامه مجلسی در بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷، ص ۱۶۰) برای مشاهد مشرفه ذکر کرده‌اند، به دست می‌آید که مشهد و مرقد هر کدام از ائمه، بیتی از بیوت و خانه‌های رسول اکرم صلی الله علیه و آله به حساب می‌آید و اگر کسی بخواهد به رسول‌الله راه پیدا کند و با لقاء و ملاقات رسول‌الله به لقاء خدا برسد، باید از باب عترت طاهره وارد شود. در این اذن دخول می‌خوانیم: «اللهم اِنِّی وَ قَفْتُ عَلَى بَابِ مَنْ ابْوَابِ بَیْوَتِ نَبِیِّکَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیْهِ وَآلِهِ». چنان‌که اگر کسی بخواهد به شهر علم پیامبر راه یابد باید از باب علی علیه السلام وارد شود: «اَنَا مَدِیْنَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِیٌّ بَابُهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۱۲۰).

و) از زیارت معتبر امین‌الله به دست می‌آید که اگر انسان برای رسیدن به لقاء الله، راه امین و مورد اعتمادی می‌خواهد - با توجه به کجروی‌ها و انحرافات فراوانی که در این مسیر وجود دارد - آنها (اهل بیت رسول) امین‌الله و حجت و برهان روشن در مسیر حق‌اند (ابن قولویه، ۱۳۵۶، باب ۱۱، ح ۱). همچنین در یکی از زیارت‌های جامعه که از امام رضا علیه السلام نقل شده، تعبیر به «أَمْنَاءُ اللَّهِ وَأَحْبَائِهِ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، باب ۱۰۴، ح ۱)، و در زیارت جامعه کبیره

تعبیر به «أمناء الرحمن» مشاهده می‌شود. چنان‌که از زیارت جامعه استفاده می‌شود که اگر رسیدن به لقاء الله، مرشد می‌طلبید، مرشد این راه آنهاست (الی سبیلہ ترشدون) و اگر اراده و آهنگ الهی کردن، نقطه آغازی دارد، آنان نقطه آغازند و به همراه آن ذوات مقدسه باید راه را شروع کرد (من أراد الله بدأ بکم).

ز) ذیل آیه شریفه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف: ۱۸۰)، در روایت معتبری از امام صادق علیه السلام وارد شده است: «به خدا قسم اسماء حسناى الهی ما هستیم. خداوند هیچ عملی را از بندگانش جز از طریق معرفت ما قبول نمی‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۳).

ح) یکی از مقدمات لقاء الله پاک شدن از گناهان و تخلیه است و از بعضی از زیارات معتبره اهل بیت علیهم السلام به دست می‌آید که تنها راه بخشوده شدن بعضی از گناهان، رضایت ولی خدا می‌باشد. در اواخر زیارت جامعه می‌خوانیم: «ای ولی خدا، بین من و خدا گناهی است که تنها رضایت شما می‌تواند آن را محو کند، پس به حق آن کس که شما را امین سر خود و چوپان بر خلق خود قرار داد از من راضی شوید و طلب بخشش گناهانم نمایید».

ط) براساس تعبیرات وارده در زیارت‌نامه‌های معروف یا معتبر، اهل بیت علیهم السلام «راه استوار به سوی حق» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۳) و راه‌های آشکار به سوی خدا و علم‌های درخشنده خداوند (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۸۰). از این گونه تعبیرات، پاسخ پرسشی در زمینه بعضی از فقرات زیارت امین‌الله نیز داده می‌شود، چون در این زیارت می‌خوانیم: «راه‌های مشتاقان به جانب تو، باز و نشانه‌های قاصدان کویت، آشکار است» و طبعاً این سؤال مطرح می‌شود که با این تفرق و اختلافی که در میان مسلک‌های فراوان اهل سیر و سلوک وجود دارد باز چگونه در این زیارت، این گونه تعبیر شده است: «نشانه‌ها آشکار است؟»

جوابش این است که «صراط اقوم» و «سبیل واضحه» و «اعلام لائحہ» خدا، اهل بیت عصمت‌اند و راه سلوکی اهل بیت واضح و آشکار است و هیچ ابهامی ندارد.

ی) از اولین زیارت مطلقه از هفت زیارت مطلقه امام حسین علیه السلام (مطابق ترتیب مفاتیح الجنان مرحوم محدث قمی) به دست می‌آید که آنان (اهل بیت عصمت) مجرای اراده خداوند در تمام مقدرات‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۷۷؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶: باب ۷۹، ح ۲)، بلکه از همین زیارت‌نامه استفاده می‌شود که راه بدون اضطراب و تشویق در مسیر حضرت حق و سیر و سلوک الی الله این است که آنان کفیل ما شوند و حضانت و کفالت ما را به عهده بگیرند و در ادامه آن تصریح شده که هر کس اراده خدا کند و بخواهد به خدا برسد باید از شما آغاز کند (من أراد الله بدأ بکم).

بی‌جهت نیست که مطابق نقل آیت‌الله معرفت که نگارنده شفاهاً از ایشان شنیده است: وقتی از علامه امینی در حرم امام حسین علیه السلام سؤال شد که چگونه در میان این همه زیارات، پیوسته شما این زیارت (اولین زیارت مطلقه از هفت زیارت مطلقه امام حسین علیه السلام) را قرائت می‌کنید؟ در جواب فرمودند: بدین جهت که جمله‌ای در این زیارت (من أراد الله...) وجود دارد که همه مضامین زیارت جامعه کبیره در آن جمع است، درعین حال آن دغدغه سندی که در

زیارت جامعه وجود دارد (درعین حال که علو مضامین آن، گواه بر صدور آن از جانب معصوم است)، در این زیارت وجود ندارد، چون تردیدی در اعتبار آن نیست. و نیز بی جهت نیست که راهرفته‌هایی چون آیت الله بهجت، در اواخر عمر، تنها نسخه سیروسلوک را پیروی از اهل بیت علیهم السلام می‌دانستند و بر آن پای می‌فشرده.

ک) از روایتی که در کافی ذیل آیات «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّاتِي» (فجر: ۲۷-۳۰) وارد شده نیز به دست می‌آید که از جمله اسباب لقاء الله و رسیدن به بهجت و سرور و داخل شدن در زمره بندگان ویژه و بهشت خاص خداوند، قبول ولایت محمد و آل محمد علیهم السلام است. چون در این روایت از امام صادق علیه السلام نقل شده که یکی از یاران آن حضرت پرسید، آیا ممکن است مؤمن از قبض روحش ناراضی باشد؟ فرمود: نه به خدا سوگند، هنگامی که فرشته مرگ برای قبض روحش می‌آید، ابتدا اظهار ناراحتی می‌کند، ولی وقتی فرشته مرگ می‌گوید: «ای ولی خدا ناراحت نباش، سوگند به آن کس که محمد علیه السلام را مبعوث کرده، من بر تو مهربان‌تر از پدر مهربانم، درست چشم‌هایت را بگشا و ببین، او نگاه می‌کند و رسول خدا صلی الله علیه و آله و امیرمؤمنان، فاطمه، حسن، حسین و امامان از ذریه او صلوات الله علیهم را می‌بیند. فرشته به او می‌گوید: «نگاه کن این رسول خدا، امیرمؤمنان، فاطمه، حسن، حسین و امامان، دوستان تواند»، او چشمانش را باز می‌کند و نگاه می‌کند، در این حال، ناگهان گوینده‌ای از سوی پروردگار بزرگ ندا می‌دهد و می‌گوید: (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ)؛ ای کسی که به محمد و خاندانش اطمینان داری بازگرد به سوی پروردگارت، درحالی که تو به ولایت آنها راضی هستی و او با ثوابش از تو خوشنود است، داخل شو در میان بندگانم، یعنی محمد صلی الله علیه و آله و اهل بیتش داخل شو در بهشت، در این هنگام چیزی برای انسان محبوب‌تر از آن نیست که هرچه زودتر روحش از تن جدا شود و به این منادی پیوندد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۲۸).

از این روایت به دست می‌آید که از جمله اسباب لقاء الله و رسیدن به بهجت و سرور و داخل شدن در زمره بندگان ویژه و بهشت خاص خداوند، قبول ولایت محمد و آل محمد علیهم السلام است.

در روایت دیگری که مرحوم کلینی آن را به سند موثق نقل می‌کند نیز می‌خوانیم: امام صادق علیه السلام خطاب به یکی از یارانش به نام عقبه پس از اشاره به اینکه شرط قبولی اعمال، قبول ولایت اهل بیت علیهم السلام است و بین موالیان ما و مشاهده آنچه چشم‌روشنی آنان است، فقط آمدن جان به حلقوم - با دست اشاره به رگ گردن فرمود - فاصله است. عقبه می‌گوید: معلی نیز همراه من بود و با فشاری که با دستش به من داد مرا وادار کرد که بپرسم آن چشم‌روشنی چیست؟ و من هم حدود ده بار آن را تکرار کردم، ولی بعد از هر بار فقط در جوابم می‌فرمود «می‌بیند» تا اینکه جاری شدن اشکم حضرت را به رقت انداخت و فرمود: ای عقبه! آن دو را می‌بیند، عرض کردم: پدر و مادرم به فدایت، آن دو چه کسانی هستند؟ جواب داد: پیامبر و علی علیه السلام، هرگز هیچ مؤمنی نمی‌میرد، مگر اینکه آن دو را مشاهده می‌کند! عرضه داشتم وقتی آن دو را مشاهده کرد، آیا به دنیا برمی‌گردد؟ فرمود: بلکه به جلو می‌رود و

عقب‌گرد ندارد! عرضه داشتیم آن دو بزرگوار سخنی هم بر زبان جاری می‌کنند؟ فرمود آری! وقتی بر مؤمن وارد می‌شوند ابتدا رسول اکرم ﷺ بالای سر و علیؑ پایین پا می‌نشینند، آنگاه رسول مکرم خم می‌شود و می‌فرماید: ای دوست خدا بر تو بشارت باد، من رسول‌الله‌ام و به‌ترم برای تو از آنچه از دنیا رها کردی، سپس آن حضرت برمی‌خیزد و علی نیز خم می‌شود و می‌فرماید: ای دوست خدا بر تو بشارت باد! من علی بن ابی‌طالب‌ام، همانی که دوستش می‌داشتی، آگاه باش که من به تو سود می‌رسانم. عقبه می‌گوید: پس از نقل این جریان از جانب امام صادقؑ عرضه داشتیم: آیا در قرآن به این قصه اشاره شده است؟ فرمود: آری در سوره یونس. آنجا که می‌فرماید: «لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكِ هُوَ الْقَوْرُ الْعَظِيمُ» (یونس: ۱۳)؛ چون مراد از بشارت در آخرت همین است.

از آنچه گذشت روشن شد که اگر بخواهیم به «لقاء الله» برسیم یکی از راه‌ها، بلکه مطمئن‌ترین راه این است که با ولیّ خدا، امین‌الله، حجة‌الله، «اسم احسن خدا»، «وجه‌الله» و «باب‌الله» همراه شویم و دست را در دست مطهر او قرار دهیم تا او دست ما را گرفته، ما را از گناهان تطهیر کرده، به لقاء الله برساند.

۳-۱. دعا و تضرع با اشاره به ضعف‌ها و ذلت‌ها

شاید بتوان گفت در رأس اسباب لقاء الله، دستگیری خود خدا و «إزاعه»، «إشراق» و «إزاله» او قرار دارد، چون اگر قرار است انسان با عمل صالحی چون برّ والدین، به لقاء خدا برسد و رضایتش را جلب کند، خود او باید انجام آن را الهام کند: «أوزعنی... أن أعمل صالحاً ترضیه» و اگر قرار است که انسان موانع را کنار بزند و به همجواری با حق برسد او باید کنار بزند: «انت الذی أزلت الأغیار...» و اگر بخواهد به توحید و یکه‌شناسی برسد او باید انواری را در دل‌ها بتاباند تا انسان به توحید برسد: «انت الذی أشرقت الانوار فی قلوب اولیاءک حتی وُحِدوک...»، و اگر بناست از طریق معرفه‌النفس به معرفت او برسد و همانند یاران حضرت حجت به حق معرفت دست یابد باز هم باید خود او ما را به خودش برساند، یعنی خود او با چشاندن ذلّ نفسانی و فقر و عجز و ربط محض بودن، ما را به شهود غنا و قدرت و عزت و استقلال ذاتی خود برساند؛ همان چیزی که - مرحوم علامه از آن به «معرفه‌الله بالله» تعبیر می‌کند.

اکنون که همه چیز دست اوست، پس قبل از هر چیزی باید تضرع کرد و از او درخواست نمود.

به بیان دیگر، شکی نیست که مسبب الأسباب خداست و درهای بسته را او باز می‌کند (یا مسبب الأسباب و یا مفتّح الأبواب)، هر امر صعب و مشکلی در مقابل قدرت او خوار و ذلیل است (ذلت لقدرتک الصعاب)، و هر سببی، سببیت خودش را از او می‌گیرد (وتسببت بلطفک الأسباب)، و هر خواسته عظیمی را گرچه به عظمت درخواست لقاء و ملاقات با خودش باشد می‌توان از او امید داشت (یا عظیم ترجی لكل عظیم)، پس بهترین و نزدیک‌ترین و آسان‌ترین راه برای لقاء با خدا دعا و تضرع و گدایی در خانه اوست. گویا بر همین اساس است که ثامن الحجج علی بن موسی الرضاؑ ملاقات و رؤیت خدا را در صدر خواسته‌های خودش در نماز وتر هنگام سحر قرار می‌دهد: «فقد قدّمت امام مسألتک و نجواک ما یکون سبباً الی لقاءک و رؤیتک».

به هر حال، به نظر می‌رسد درخواست لقاء و دراز کردن دست نیاز در این رابطه و بیان داشتن انواع ضعف‌ها و ذلت‌هایی که در عبد، وجود دارد و مولا از آن منزّه است و تشریح انواع کمال‌ها و جمال‌هایی که در مولا موجود است و عبد، از آن بی‌بهره است، بهترین و مطمئن‌ترین سبب از اسباب لقاء الله بوده باشد. البته باید شیوه این گدایی را از اولیاء الله آموخت و با رجوع به دعا‌های بلندی که از ذوات مقدسه ائمه علیهم‌السلام رسیده، با سبک و طریقه آن آشنا شد. بر همین اساس با مرور بر یکی از جذاب‌ترین دعاها در این ارتباط، همتان را بر این قرار می‌دهیم که با شیوه خواستن و گدایی کردن آشنا شویم.

۱-۴. اکتفا نکردن به فرائض و اظهار اشتیاق به بندگی با نوافل

به سند صحیح از ابان بن تغلب از امام باقر علیه‌السلام نقل شده که وقتی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به معراج رفت، سؤال کرد: پروردگار من، مؤمن در نزد تو چه حال و مقامی دارد: (یا رَبِّ مَا خَالُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَكَ؟)، جواب فرمود: «... گرچه بنده‌ای از بندگان مؤمن، به واسطه چیزی بهتر از انجام فرائض، به من تقرب نمی‌یابد، ولی در عین حال او از طریق انجام نوافل به گونه‌ای به من نزدیک می‌شود که محبوب من قرار می‌گیرد و نتیجه آن می‌شود که من سمع و بصر و لسان و دست او می‌شوم؛ اگر دعایی کند اجابت می‌کنم و اگر چیزی بخواهد عطایش می‌کنم: (... وَ مَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّىٰ أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أُجِبُّهُ وَ إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيَهُ) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳).

روشن است که اُذُن الله و سمع الله و عین الله و یدالله شدن عبد (و یا به عکس اُذُن العبد و سمع العبد و عین العبد و ید العبد شدن خداوند) چیزی غیر از حصول مرتبه‌ای از لقاء، نمی‌باشد.

۱-۵. زیارت قبر ولی معصوم خدا

از روایاتی که در باب زیارت قبر امام حسین علیه‌السلام در خصوص روز عاشورا یا عرفه و یا در ارتباط با زیارت مخصوص امام رضا علیه‌السلام وارد شده، به دست می‌آید که یکی از اسباب لقاء الله، زیارت قبر آن دو بزرگوار است؛ زیرا از تعبیراتی نظیر «من زار قبر الحسین یوم عاشوراء عارفاً بحَقِّه کان کمن زار الله فی عرشه» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۳۲۴، باب ۷۱، ح ۴) و نیز «من زاره یوم عاشوراء فکانما زار الله فوق عرشه» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۳۲۴، باب ۷۱، ح ۷) به دست می‌آید که حضور در حرم آن حضرت در روز عاشورا، سبب تقرب ویژه‌ای به خدا می‌شود و خصوصاً اگر ویژگی «عارفاً بحَقِّه» را به همراه داشته باشد حضور در محضر خدا را به ارمغان می‌آورد. همین تعبیر نسبت به زیارت آن حضرت در روز عرفه (ر.ک. ابن قولویه، ۱۳۵۶، باب ۱۷۲) و نیز نسبت به امام رضا علیه‌السلام (ر.ک. کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۸۵) وارد شده است. از خدای بزرگ می‌خواهیم به حق حسین و اهل بیتش توفیق زیارت قبر آن حضرت را هر سال تا پایان عمر در روز عاشورا و عرفه و نیز زیارت قبر امام هشتم را به ما عطا فرماید؛ آمین یا رب العالمین.

قابل توجه این است که عین همین تعبیر در ارتباط با زیارت قبر رسول الله نیز به سند صحیح وارد شده و با توجه به اینکه مطابق روایت صحیح سومی، زیارت قبر هر کدام از ائمه اطهار علیهم السلام همانند زیارت قبر رسول الله است: «زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا لِمَنْ زَارَ أَحَدًا مِنْكُمْ قَالَ كَمَنْ زَارَ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله» (ر.ک. کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۷۹) نتیجه این می شود که بر اساس روایت صحیح، زائر قبر هر کدام از ائمه، آن هم به نحو مطلق و بدون اختصاص به روزی خاص، زائر خدا در عرش است (گرچه زیارت امام حسین علیه السلام در روز عاشورا و عرفه از برکت ویژه ای برخوردار باشد) و ضعف سندی روایاتی که این فضیلت را در ارتباط با خصوص امام حسین علیه السلام آن هم در خصوص روز عاشورا و یا خصوص روز عرفه و یا در ارتباط با خصوص زیارت امام رضا علیه السلام ذکر کرده اند، مشکلی را ایجاد نمی کند.

۲. حالت ها و احساسات پس از لقاء از منظر قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام

۲-۱. حالات و احساسات در دنیا

از مجموع آیات و روایات اسلامی حالات و احساساتی را می توان برای مرحله پس از لقاء در همین دنیا برداشت کرد که تک تک آنها درخور توجه و تأمل است:

الف. اطمینان و رضایت

اگر ضمایر متکلم وحده در آیات «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّاتٍ» (فجر: ۲۷-۳۰)؛ یعنی در دو واژه «عبادی» و «جنتی» و نیز اضافه تشریفیه «رب» به ضمیر مخاطب (ربکم) و نیز مخاطب ویژه و مستقیم حضرت حق واقع شدن (النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ) دلیل بر شدت قرب لقاء چنین انسانی بوده باشد، از این آیه به دست می آید که انسانی که با ذکر و یاد خدا به اطمینان و قرار نفسانی رسیده: (أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) (عد: ۲۸) و راضی به مقدرات الهی و به آنچه حضرت دوست برایش مقرر کرده، شده (راضیه)، چنین انسانی مورد رضا و خشنودی حضرت دوست واقع می شود و در بهشت ویژه لقاء و رضوان داخل شده (وَادْخُلِي جَنَّاتٍ) و در زمره بندگان خاص الهی قرار می گیرد (فَادْخُلِي فِي عِبَادِي) و نیز دلیل بر آن است که ازجمله از حالت ها و احساساتی که انسان به لقاء الله رسیده از آن برخوردار است، اطمینان، آرامش، رضایت و خشنودی است.

علامه طباطبائی در تفسیر/المیزان می نویسد: آنچه از سیاق آیه، یعنی مقابل قرار گرفتن این نفس، به ضمیمه اوصافی که برای آن ذکر شده با انسانی که قبل از این آیه مورد سخن است، با اوصافی از قبیل دلبستگی اش به دنیا، طغیان، فساد، کفران، سوء عاقبت و اینکه به آنچه خدا برایش مقدر ساخته راضی نیست، به دست می آید که نفس مطمئنه نفسی است که با علاقه مندی و عشق و یاد پروردگارش آرامش یافته و راضی به رضای اوست و خود را مالک هیچ خیر و شری و نفع و ضرری نمی بیند و دنیا را محل امتحان می داند و در نتیجه اگر غرق در نعمت دنیایی شود به طغیان و فساد و استکبار، روی نمی آورد و اگر دچار تهیدستی و فقر گردد به ترک شکر وادار نمی شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۸۵).

ب. خلوت خواهی و تحمل تنهایی

سالک واصل به حلقه‌های ذکر و توسل و دعا - با همه نورانیت و برکاتی که به جهت «یدالله مع الجماعة» دارد - بسنده نمی‌کند و آرام نمی‌گیرد؛ گرچه ممکن است روز عرفه و یا شب جمعه‌ای ساعتی در میان جمع، حضور یابد، ولی از باب «من در میان جمع و دلم جای دیگر است»، در همان جمع و جماعت هم، با محبوب خویش، سر و سرّ و خلوت و نجوایی دارد؛ این به جهت آن قرب و جذبی است که با ندای «إِلَهِي حَقَّقْنِي بِحَقَائِقِ أَهْلِ الْقُرْبِ وَ اسْأَلْكَ بِى مَسْأَلَةَ أَهْلِ الْجَذْبِ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۹) نصیص شده و به برکت جام «منادات»، «ملاحظه» و «مناجات» می‌است که با زمزمه «إِلَهِي وَ اجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتُهُ فَأَجَابَكَ وَ لَاحَظْتُهُ فَصَعِقَ لِجَلَالِكَ فَنَاجَيْتُهُ سِرًّا» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۸۷) آن را سر کشیده است.

کسی که به آستان «ولیّ اللهی» بار یافته است و بر اساس فقرات پایانی دعای عرفه «أَنْتَ الَّذِي أَرْزَلْتَ الْأَغْيَارَ عَنْ قُلُوبِ أَجْيَائِكَ حَتَّى لَمْ يَجْهَوْا سِوَاكَ وَ لَمْ يَلْجُئُوا إِلَى غَيْرِكَ أَنْتَ الْمُؤْنِسُ لَهُمْ حَيْثُ أَوْحَشْتَهُمُ الْعَوَالِمَ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۹) اغیار را از دلش بیرون ریخته و ملجأ و مونس غیر از او ندارد، چگونه می‌شود از تنهایی لذت نبرد و مانع ورود اغیار در محفل انشس نشود؟!

ج. درخواست خوف و مراقبت

سالک واصل، که با زمزمه «إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَ أَرِ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بُضِيَاءَ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ الثُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعُظْمَةِ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۸۷) به کمال انقطاع و به معدن عظمت بار یافته است برای اینکه این انقطاع و وصال، ادامه یابد و حرکت و یا غفلتی از او سر نزنند که محبوبش از قلبش برون رود و با دلش خداحافظی کند و از هم‌نشینی و هم‌جواری دست شوید، درخواست خوف و مراقبت دارد و عرضه می‌دارد: «إِلَهِي وَ الْحَقْنِي بِنُورِ عِزِّكَ الْأَبْهَجِ فَأَكُونَنَّ مِنْكَ خَائِفًا مُرَاقِبًا» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۸۷).

سالک واصل، به‌خوبی پی برده است که او بسیار نازنین است و «دلال» و «إدلال» دارد؛ ناز می‌کند و دلبری دارد و شاید - همانند سایر صفات حسناى او - بی‌نهایت طناز و دلرباست؛ یعنی همانی که مطابق آنچه در دعای افتتاح می‌خوانیم اگر از عبد سر زند امری ناپسند به حساب می‌آید و عذرخواهی را می‌طلبد: «اللَّهُمَّ إِنَّ عَفْوَكَ عَنْ ذَنْبِي وَ تَجَاوُزَكَ عَنِّي أَطْمَعَنِي فِي أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَا أَسْتَوْجِبُهُ مِنْكَ... وَ أَسْأَلَكَ مُسْتَأْنِسًا لَا خَائِفًا وَ لَا وَجَلًا مُدْلًا عَلَيْكَ فِيمَا قَصَدْتُ فِيهِ إِلَيْكَ فَإِنَّ أَبْطَأَ عَنِّي عَثَبْتُ بِجَهْلِي عَلَيْكَ» (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۳۸).

واصل، پیوسته در تب‌وتاب است که نکند آن بی‌نهایت نازنین - که اگر نازی کند بر هم ریزد قالب‌ها - قهری کند و فاصله بگیرد، لذا به‌جای آنکه «دلال» و یا «إدلال» داشته باشد و مصداق «مُدْلًا عَلَيْكَ» در دعای افتتاح قرار گیرد، ناز می‌کشد و «تدلل» دارد. لذا اگر در یک روز هم خلوتی نکند و یا یک سجده طولانی یا نجوا و مناجاتی نداشته باشد زندگی برایش تاریک است؛ لذت و بهجتی ندارد؛ بهجت و نورانیتی که مطابق فراز پایانی و

فوق الذکر از مناجات شعبانیه، مسرت بخش‌ترین و بهجت‌آفرین‌ترین بهجت‌ها و مسرت‌هاست: «وَالْحَقُّ بِنُورِ عِزِّكَ الْإِبْهَاجَ فَأَكُونُ لَكَ عَارِفًا...».

«الابهج» ظاهراً صفت «نور» است نه «عز»؛ زیرا غالباً مضاف، متصف به صفتی می‌شود نه مضاف‌الیه. وقتی گفته شود: «جائی غلام زید الفاضل» مقصود این است که غلام زید، فاضل است نه خود زید؛ البته اگر «الابهج» صفت «عز» هم باشد باز هم همان نتیجه را می‌دهد؛ زیرا در این صورت، معنا این می‌شود که مرا ملحق کن به نور عزتی که آن عزت - چون عزت توس و شعاع آن عزیز علی‌الاطلاق است - بیشترین بهجت و مسرت را داراست، از این رو شایسته است که انسان غلام چنین همتی باشد که سایه‌ای غیر از سایه عزت الهی نمی‌شناسد و نورانیتش از نور مهر و ماه بیشتر و پرفروغ‌تر است.

د. معصیت‌گریزی

وقتی مطابق آنچه در حالت دوم گذشت، واصل از هر آنچه خوف آن می‌رود که با انجامش خاطر محبوبش کدر شود؛ یعنی از مکروهات و بلکه از احتمالات و مشتهات فاصله می‌گیرد، نسبت به محرمات به طریق اولی، پرهیزکار است. او که دلش با محبت آن نازنین بیدار شده، ترک گناه هم برایش آسان می‌شود: «إِلَهِي لَمْ يَكُنْ لِي حَوْلٌ فَأَتَقَلِّبَ بِهِ عَنْ مَعْصِيَتِكَ إِلَّا فِي وَفْتٍ أَيْقَظْتَنِي لِمَحَبَّتِكَ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۸۶).

اگر دل از عشق آن جمیل بی‌نهایت بیدار شود بر اساس آن دعای مشترک روزها و شب‌های رمضان - که مرحوم کلینی آن را به سند معتبر نقل می‌کند - «و تَرَزُّقَنِي أَنْ أُغْضَى بَصَرِي وَأَنْ أُحْفَظَ فَرْجِي... فِي يَسَرٍّ وَ يَسَارٍ وَ غَافِيَةٍ»، ترک گناهی چون گناه شهوانی و جنسی - که پیل‌ها را به زانو درمی‌آورد - برایش آسان می‌شود؛ زیرا او که از دل بیدار شده از محبت برخوردار شده، به «برهان رب» رسیده است و از جام ویژه‌ای از معرفت و ولایت پروردگار نوشیده است. از این رو می‌شود: «... وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ» (یوسف: ۲۴)، و در دژ محکم بندگان مخلص ورود یافته است: «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۴).

هـ. فزون‌طلبی در محبت

واصل، وقتی لذت و بهجت محبت خدا را حس می‌کند، اهتمامش بر این است که این دوستی و محبت افزایش یابد، لذا پیوسته طالب زیادت و افزایش است: «إِلَهِي أَقْمِنِي فِي أَهْلِ وَلَايَتِكَ مُقَامَ مَنْ رَجَا الزَّيَادَةَ مِنْ مَحَبَّتِكَ، إِلَهِي وَ الْهِمْنِي وَلَهَا بِذِكْرِكَ إِلَى ذِكْرِكَ» و چون بهجت خلوت و نجوای با او را درک کرده، پیوسته زمزمه می‌کند: «إِلَهِي وَ اجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتُهُ فَأَجَابَكَ وَ لَاحَظْتُهُ فَصَعِقَ لِجَلَالِكَ فَتَنَجَّيْتُه سِرًّا وَ عَمِلَ لَكَ جَهْرًا»؛ دیگران فقط کارهای فوق‌العاده و شگفت از او می‌بینند و مشاهده می‌کنند که چند روز است که خواب ندارد و در خط مقدم جبهه و یا در حال کمک به محرومان و یا انجام عبادت‌های شخصی به سر می‌برد، یعنی فقط «عمل لک جهرًا» را می‌بینند، غافل از آن «منادات» (نادیته) و «ملاحظه» (لاحظته) و «مناجات سری» (فناجیته سرا).

و. گسترش طلبی و عطش عالمگیر شدن توحید

واصل می‌داند محبوبش بی‌نهایت است و این معرفت را یافته که «لَا يَسْغُلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ»، یعنی او با محبوب‌های دیگر فرق دارد؛ محبوب‌های دیگر اگر به دیگری توجه کنند و مشغول شوند از تو باز می‌مانند و لا اقل در آن لحظه توجه و اشتغال، تو را رها می‌کنند و نسبت به تو بی‌عنایت می‌شوند؛ ولی محبوب بی‌نهایت، شأنی و شغلی و اشتغال و عنایتی، او را از شأن و شغل و اشتغال و عنایت به تو باز نمی‌دارد و وقتی می‌بخشد از خزینۀ او چیزی کاسته نمی‌شود: «وَلَا تَزِيدُهُ [يَزِيدُهُ] كَثْرَةُ الْعَطَاءِ إِلَّا جُودًا وَ كَرَمًا».

بر همین اساس همت عبد واصل بر این است که جلال و جمال محبوبش و اسماء و صفات معشوقش فراگیر و عالمگیر شود و فیروز و پیروز گردد و کران تا کران هستی را دربر گیرد و همه را مجذوب خودش سازد؛ یعنی محبوب همگان گردد و از اختصاص داشتن به من برون آید، لذا می‌خواهد: «وَأَجْعَلُ هِمَّتِي فِي رَوْحِ نَجَاحِ أَسْمَائِكَ وَ مَحَلِّ قُدْسِكَ»، یعنی همت من این شود که به‌راحتی و رَوْح و ربان پیروزی اسماء تو و فیروزی محلّ قدس تو برسم؛ عشق و نشاط و راحتی من، فراگیر شدن و عالمگیر شدن اسماء تو و قداست تو بوده باشد؛ هیچ مکانی و حصر و منطقه‌ای یافت نشود که به شرک آلوده باشد؛ همه جا را قدوسیت و سبوحیت تو فرا گیرد و هیچ بلده و قریه‌ای منتجس و آلوده به شرک نگردد.

۲-۲. حالات و احساسات پس از لقاء در آخرت

حالات و احساساتی که برای مؤمن سالک در آخرت نصیب می‌شود نیز فوق‌العاده جذاب و دل‌انگیز است:

الف. حیات و رزقی ویژه

از آیه «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ» (آل عمران: ۶۹) به دست می‌آید که یکی از راه‌های ملاقات با خدا و قرار گرفتن در نزد پروردگار (عند الرب) شهادت است که سبب می‌شود انسان در عالم برزخ به حیاتی ویژه برسد و در جوار حضرت حق و نزد او (عند ربه) ارتزاق یابد که البته معلوم نیست و تنها او و اولیاء واصل او می‌دانند که آن رزق چه رزقی است؛ معنوی یا مادی یا هر دو؛ از چه طعم و عطری بر خوردار است؟ باید رفت و به تماشا نشست.

ب. پذیرایی و اکرام ویژه

از آیات مربوط به حبیب نجار که در راه دفاع از دین خدا به شهادت رسید، یعنی آیات (قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ)، با توجه به آنچه علامه طباطبائی در ذیل آیات دارد ممکن است به دست آید که کرامت و اکرامی که نصیب حبیب نجار در عالم برزخ شده است، پذیرایی ویژه‌ای است که با لقاء و رضوان حضرت حق تحقق می‌یابد.

علامه طباطبائی می‌نویسد: موهبت اکرام گرچه وسیع است و بر اساس آیاتی نظیر «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ» (فجر: ۱۵) و «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات: ۱۳)، خیلی از انسان‌ها ممکن است به آن برسند، ولی اکرامی که با وصف «المکرمین» به نحو مطلق از آن تعبیر می‌شود حساب ویژه‌ای دارد و تنها در حق دو طائفه، در قرآن وارد شده است: ملائکه «بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ» (انبیاء: ۲۷) و انسان‌های کامل الایمان، خواه از مخلصین (با کسر لام) بوده باشند: (... إِلَّا الْمُصَلِّينَ ... أُولَئِكَ فِي جَنَّاتٍ مُّكْرَمُونَ) (معارج: ۲۲ و ۲۵)، یا در زمره مخلصین قرار داشته باشند: (... إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ) (صافات: ۴۰ و ۴۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۸۰). شکی نیست بندگان نمازگزار غیرهلوع و ملائکه مخلصی که در این‌گونه آیات، مورد اکرام ویژه قرار می‌گیرند به لقاء الله رسیده‌اند و مشمول رضایت حضرت حق گردیده‌اند.

ج. بهجت، شادمانی و شادابی شگفت‌انگیز

اینکه به‌طور کلی بهشت، جای شادابی و شادمانی است، به‌روشنی از آیاتی نظیر «ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَ زَوْجُكُمُ تُحِبُّونَ» (زخرف: ۷۰) و «تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ» (مطففین: ۲۴) و «وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ» (عبس: ۳۸-۳۹) و «وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ * لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ» به دست می‌آید، ولی واژگانی چون «راضیة» مرصیة» در آیات پایانی سوره فجر «ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَُّرْضِيَةً» و واژه «ناضرة» در دو آیه ۲۲ و ۲۳ از سوره قیامت «وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» نشان آن دارد که علاوه بر آنچه گذشت، شادمانی ویژه‌ای نصیب کسانی می‌شود که ورود در بندگان ویژه (فَادْخُلِي فِي عِبَادِي) و باریابی در جنتی ویژه به نام جنة اللقاء (وَ ادْخُلِي جَنَّتِي) نصیبشان می‌شود و نظاره‌گر جمال حضرت حق‌اند (إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ).

د. مشاهدۀ جمال پروردگار و دریافت نورانیتی وصف‌ناپذیر

از روایتی که شیخ مفید آن را به سندی قابل دفاع - همان‌گونه که علامه مجلسی گفته‌اند - مستقیماً از کتاب سعید بن جناح از امام صادق (ع) از رسول الله (ص) نقل می‌کند، به دست می‌آید که بهشتیان علاوه بر مشاهدۀ نعمت‌های مادی متنوع و محیرالعقول بهشت و مورد تکریم فرشتگان واقع شدن و رسیدن به مقام رضوان، توفیق مشاهدۀ جمال حضرت حق را نیز پیدا می‌کنند. در این روایت می‌خوانیم: پس از مشاهدۀ نعمت‌های مادی شگفت‌انگیز و برخورد با سلام فرشتگان، صدایی از زیر عرش به گوششان می‌رسد که اهل الجنة! جایگاهتان را چگونه یافتید؟ پاسخ می‌دهند: جایگاه ما بهترین جایگاه و پاداش ما بهترین پاداش است؛ صدایت را شنیدیم و مشتاق نگاه به انوار شکوه و جلالت هستیم که برترین پاداش است و تو وعده‌اش را داده بودی و کسی هم نیستی که خلف وعد داشته باشی: «... قَدْ سَمِعْنَا الصَّوْتَ وَ اشْتَهَيْنَا النَّظَرَ إِلَى أَنْوَارِ جَلَالِكَ وَ هُوَ أَكْظَمُ ثَوَابِنَا وَ قَدْ وَعَدْتُهُ وَ لَا تُخْلِفُ الْمِعَادَ»؛ اینجاست که خداوند به حجاب‌ها فرمان می‌دهد، هفتاد هزار حجاب سوار ناقه‌ها و استرهای زینت‌شده می‌شوند با سیر و حرکتی که زیر درخت دارند به وادی امن و سلام می‌رسند که دار الله است و خانه بهاء، نور، سرور و کرامت

است، اینجاست که مجدداً صدای حضرت حق را می‌شنوند و عرضه می‌دارند: ای سید ما! اکنون که لذت گفتارت را چشیدیم، نور جمالت را هم نشانمان ده! پس خدای متعالی و سبحان، برای آنان تجلی می‌کند و آنان نور آن پنهان از هر بیننده‌ای را مشاهده می‌کنند، ولی عنان خویش از کف داده، به سجده می‌افتند و عرضه می‌دارند: ای عظیم! منزهی تو، ما حق عبادت را بجا نیاوردیم: «... یا سَيِّدَنَا سَمِعْنَا لَذَادَةَ مَنُطِيقِكَ فَأَرَانَا نُورَ وَجْهِكَ فَيَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى حَتَّى يَنْظُرُونَ إِلَى نُورِ وَجْهِهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى الْمَكُونُ مِنْ عَيْنِ كُلِّ نَاطِلٍ فَلَا يَتَمَالَكُونَ حَتَّى يَخْرُجُوا عَلَى وَجْهِهِمْ سَجْدًا فَيَقُولُونَ سُبْحَانَكَ مَا عَبْدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ يَا عَظِيمٌ».

نتیجه‌گیری

قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام علاوه بر اینکه عوامل و اسباب لقاء الله را به ما نشان می‌دهند بیانگر حالت‌ها و احساساتی که پس از حصول لقاء نصیب انسان سالک می‌شود نیز می‌باشند. شهادت در راه خدا، همراه شدن با ولی خدا و قبول ولایت او، دعا و تضرع با اشاره به ضعف‌ها و ذلت‌ها، اکتفا نکردن به فرائض و اظهار اشتیاق به بندگی با نوافل، و زیارت هر کدام از ائمه معصومان علیهم السلام، عواملی قابل استنباط از کتاب و سنت می‌باشند.

حالات و احساسات پس از لقاء را هم می‌توان به دو قسم حالات و احساسات پس از لقاء در آخرت، و حالات و احساسات در دنیا تقسیم کرد که قسم اول، یعنی حالات و احساساتی که در دنیا پس از حصول لقاء برای مؤمن حاصل می‌شود، عبارت‌اند از: اطمینان و رضایت، خلوت‌خواهی و تحمل تنهایی، رقت قلب و بی‌قراری از خوف فراق، معصیت‌گریزی، فزون‌طلبی در محبت و گسترش‌طلبی و عطش عالمگیر شدن توحید. قسم دوم، یعنی حالات و احساسات پس از لقاء در آخرت عبارت‌اند از: حیات و رزقی ویژه، پذیرایی و اکرام ویژه، بهجت و شادمانی و شادابی شگفت‌انگیز و مشاهده جمال پروردگار و دریافت نورانیتی توصیف‌ناپذیر.

منابع

قرآن کریم.

- انصاری، عبدالله (۱۳۷۳). شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری. شرح علی شیروانی. تهران: الزهرا.
- ابراهیمی، ابراهیم و صادری، مریم (۱۳۹۳). مفهوم‌شناسی واژه لقاء الله در قرآن. پژوهش‌های ادبی - قرآنی، ۴ (۲)، ۸۹-۱۱۴.
- ابن بابویه رازی، منتجب‌الدین علی بن عبدالله (۱۴۰۸ق). الاربعون حديثاً عن أربعين شيخاً، من أربعين صحابياً. قم: مؤسسة الامام المهدي ع.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیها. قم: البلاغة.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق). اقبال الأعمال. چ دوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۱۷ق). رسائل ابن عربی، ده رساله فارسی شده. مقدمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). کامل الزیارات. نجف: دار المرتضویه.
- ابن مشهدی، محمد بن جعفر، (۱۴۱۹ق). المزار الکبیر. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- بحرالعلوم، سیدمهدی (۱۳۸۰). رساله سیر و سلوک. به کوشش محمدحسین حسینی تهرانی. مشهد: انوار ملکوت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷). تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ مراحل اخلاق در قرآن. قم: اسراء.
- خشاء، علیرضا و شمخی، مینا (۱۴۰۱). بررسی سیر تاریخی تطور آراء مفسران فریقین درباره شهود و لقاء الله. قرآن پژوهی، ۴، ۳۱-۵۲.
- رستمی، محمدحسن و ابریشمی، سمانه (۱۳۹۳). بررسی اختلاف آراء مفسران شیعه در خصوص مفهوم «لقاء الله» در قرآن کریم. مطالعات قرآن و حدیث، ۱۵، ۹۸-۶۹.
- شیروانی، علی (۱۳۷۴). اعتبار ادراک و شهود عرفانی از دیدگاه کتاب و اهل سنت. معرفت، ۱۲، ۳۱-۳۹.
- صافحیان، محمد (۱۳۸۷). دیدار و لقاء خداوند در نگاه قرآن، عترت و عرفان. پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ۱۱، ۹۷-۱۱۸.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. چ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- صفرعلیزاده، مجتبی (۱۳۹۲). بررسی مفاهیم بنیادین عرفانی در آیات قرآنی. بهارستان سخن، ۲۲، ۱۲۱-۱۴۰.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۹). رساله لب اللباب. به کوشش سیدمحمدحسین حسینی تهرانی. تصحیح سیدهادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. چ سوم. تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. تحقیق حسن موسوی خراسانی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۳). اوصاف الاشراف. تصحیح مهدی شمس‌الدین. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). کتاب العین. چ دوم. قم: هجرت.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. چ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۱۸ق). البلد الامین و الدرع الحصین. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۲۳ق). زاد المعاد. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- محسنی‌زاده، زهرا (۱۳۸۸). مفهوم لقاء الله در آیات و روایات. حدیث/نَدِشَة، ۷ (۴)، ۵۸-۷۲.
- ملکی تبریزی، میرزاچاد (۱۳۸۵). رساله لقاء الله. به ضمیمه رساله لقاء الله امام خمینی ع. ترجمه صادق حسن‌زاده. قم: آل علی.
- یوسفی، رقیه و قاسمی، محدثه (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی مسئله رؤیت الهی در المیزان و المنار با تأکید بر آیه میقات (اعراف: ۴۳). تحقیقات قرآنی و حدیثی، ۲، ۱۹-۹.

The Mystical Experience from the Perspective of Allameh Hosseini Tehrani: Nature, Levels, Criteria, Factors, and Obstacles

Masoud Azarbayjani / Professor, Department of Psychology, Research Institute of Hawzah and University
mazarbayejani@rihu.ac.ir

 **Ahmadreza Afzali**  / Level Four Graduate, Qom Seminary

aaffzzaallii6@gmail.com

Received: 2026/01/27 - **Accepted:** 2026/04/23

Abstract

Mystical experience is a central element of both theoretical and practical Islamic mysticism. This study analyzes Allameh Hosseini Tehrani's intellectual framework concerning the nature, levels, factors, and obstacles of mystical experience, as well as the distinction between authentic and false mysticism. The main objective is to explain mystical experience in his thought and to interpret the mystical path in light of the Qur'anic and Hadith teachings. The aim is to identify the epistemological and ontological framework of his mysticism and to explain the role of wilayah, the Sharia, and the spiritual master in establishing the authenticity of this experience. The study employs a descriptive-analytical method based on documentary sources and content analysis of his works. The significance of this study lies in reexamining the authentic Islamic mystical tradition in the face of contemporary pseudo-mysticism. The findings indicate that, from Allameh Hosseini Tehrani's perspective, mystical experience is a gradual process that unfolds through five levels of unveiling—from material to essential—and extends from divine attraction to subsistence in God. This spiritual journey attains authenticity only within the framework of the Sharia, under the guidance of a perfect spiritual master, and through the guardianship of the Prophet's Household (PBUT). The principal criteria for distinguishing authentic from false mysticism are a God-centered orientation, adherence to the Sharia, and commitment to the guardianship of the Prophet's Household. The pitfalls of the path include attachment to miraculous powers, self-conceit, and the disclosure of spiritual secrets. The study's original contribution lies in providing the most systematic reconstruction of the stages of mystical experience in Allameh Hosseini Tehrani's thought and in deriving a framework for evaluating the authenticity of such experiences based on divine and epistemological criteria.

Keywords: Sayyid Muhammad Hosayn Hosseini Tehrani, mystical experience, authentic and false mysticism, mystical unveiling.

تجربه عرفانی در منظر علامه حسینی طهرانی ماهیت، مراتب، معیارها، عوامل و موانع

mazarbayejani@rihu.ac.ir

aaffzzaallii6@gmail.com

مسعود آذربایجانی / استاد گروه روانشناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

 احمد رضا افضلی / سطح چهار حوزه علمی قم

دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۳۰

چکیده

تجربه عرفانی محوری اساسی در عرفان نظری و عملی است. این پژوهش به تحلیل نظام فکری علامه طهرانی درباره ماهیت، مراتب، عوامل و موانع تجربه عرفانی و تمییز عرفان اصیل از کاذب می‌پردازد. مسئله اصلی، تبیین تجربه عرفانی در اندیشه او و تفسیر سلوک عارفانه بر اساس آموزه‌های قرآنی و روایی است. هدف، استخراج دستگاه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عرفان وی و تبیین نقش ولایت، شریعت و استاد در اصالت بخشیدن به این تجربه است. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر اسناد و تحلیل محتوای آثار ایشان است. ضرورت پژوهش، بازخوانی سنت عرفانی اصیل اسلامی در مقابل عرفان‌نماهای معاصر است. یافته‌ها نشان می‌دهد از نگاه علامه طهرانی، تجربه عرفانی فرایندی تدریجی است که در پنج مرتبه مکاشفه (مادیه تا ذاتیه) محقق شده و از جذب تا بقاء بالله امتداد می‌یابد. این سیر تنها در چارچوب شریعت، تحت هدایت استاد کامل و با ولایت اهل بیت علیهم‌السلام اصالت می‌یابد. معیارهای اصلی تمایز عرفان صادق از کاذب، توحیدمحوری، التزام به شریعت و تبعیت از ولایت است. آفات راه نیز شامل دلبستگی به کرامات، خودبینی و افشای اسرار است. نوآوری پژوهش، ارائه نظام‌مندترین بازسازی از مراتب تجربه عرفانی در اندیشه علامه طهرانی و استخراج الگویی برای سنجش اصالت این تجارب بر پایه معیارهای الهی و معرفتی است.

کلیدواژه‌ها: سید محمدحسین حسینی طهرانی، تجربه عرفانی، عرفان صادق و کاذب، مکاشفه.

تجربه عرفانی از عمیق‌ترین و بنیادین‌ترین ساحت‌های معرفت انسانی به‌شمار می‌رود که در آن، سالک طریق حقیقت از مرز ادراکات حسی و تعقل مفهومی فراتر رفته و به شهود بی‌واسطه و واقعیت مطلق نائل می‌گردد (فناپی اشکوری، ۱۳۹۶). در سنت عرفان اسلامی، این تجربه با اصطلاحاتی چون «کشف»، «شهود» تبیین شده و غایت سیر و سلوک عرفانی محسوب می‌گردد (فناپی اشکوری، ۱۳۹۶). مسئله تمایز میان تجربه عرفانی اصیل و پندارهای نفسانی یا مکاشفات غیرصادق، از مباحث محوری در عرفان اسلامی است و عارفان شیعی درصدد ارائه معیارهایی برای ارزیابی صحت و اصالت این تجربه بوده‌اند. در این میان، علامه سیدمحمدحسین حسینی طهرانی - از برجسته‌ترین شارحان مکتب عرفان شیعی در عصر معاصر - با تکیه بر قرآن، سنت معصومان (ع) و میراث حکمی و عرفانی پیشینیان، تبیینی منسجم و شریعت‌مدار از تجربه عرفانی ارائه کرده است (ر.ک: فلاح‌زاده و همکاران، ۱۴۰۲). با توجه به گسترش گرایش‌های عرفان‌نما و معنویت‌های غیرشریعت‌محور در فضای فکری معاصر، بازخوانی و تحلیل دیدگاه ایشان درباره حقیقت و معیارهای تجربه عرفانی، ضرورتی علمی و معرفتی یافته است. از این‌رو این پژوهش در پی آن است تا به صورت اصلی و بنیادین، نظام فکری علامه طهرانی درباره مسئله تجربه عرفانی را واکاوی نماید.

در بیان وجه نوآوری مقاله حاضر باید گفت، در این پژوهش برای نخستین بار یک چارچوب نظری نظام‌مند و شریعت‌محور از منظومه فکری علامه حسینی طهرانی استخراج می‌گردد تا مشخص شود که ماهیت تجربه عرفانی از منظر ایشان چیست. تمرکز این مقاله بر تحلیل سطوح و مراتب تجربه عرفانی (از مادیه تا ذاتیه)، ارائه معیارهای سه‌گانه ولایت‌محوری، توحیدمحوری و شریعت‌مداری جهت تشخیص صحت و کذب تجربه عرفانی، و آسیب‌شناسی موانع اصلی تجربه عرفانی و سلوک (همچون طلب کرامات و افشای اسرار) است که در مطالعات پیشین، به این شکل منسجم مورد تفکیک قرار نگرفته است. علاوه بر این، نوشتار حاضر با تبیین نقش بنیادین ولایت و استاد کامل به‌مثابه کلید فتح باب توحید، درصدد پاسخ به این پرسش است که عوامل کسب تجربه عرفانی حقیقی از منظر علامه طهرانی چیست؟ فرضیه بنیادین ما بر این اصل استوار است که آثار علامه طهرانی فراتر از توصیف صرف احوالات باطنی، واجد ظرفیتی است که می‌تواند الگویی سنجش‌پذیر برای ارزیابی اصالت تجربه‌های معنوی ارائه دهد؛ الگویی که توانایی نقد روشمند جریان‌های عرفان‌واره معاصر را داراست.

۱. تبیین مفاهیم محوری

۱-۱. علامه سیدمحمدحسین حسینی طهرانی

سیدمحمدحسین حسینی طهرانی، مشهور به علامه طهرانی (۱۳۴۵-۱۴۱۶ق)، یکی از برجسته‌ترین چهره‌های عرفان و حکمت در دوران معاصر به‌شمار می‌آیند. حیات پربرابر ایشان، آینه‌ای است که در آن، سیر از علم رسمی به عرفان عینی و از تحصیلات آکادمیک به مدارج عالی روحانیت به وضوح منعکس شده است. شناخت شخصیت ایشان نیازمند دقتی عمیق

در ابعاد گوناگون حیات علمی، تربیتی و عملی وی است که مجموعاً تصویری جامع از یک عالم ربانی را به دست می‌دهد. زندگی علامه طهرانی از همان ابتدا با دو مسیر موازی علم و معنویت آغاز شد. ایشان که در خانواده‌ای اصیل و مذهبی دیده به جهان گشوده بودند (حسینی طهرانی، ۱۳۹۱ ب، ص ۲۴). ابتدا تحصیلات خود را در حوزه علوم آکادمیک پی گرفتند و با اخذ مدرک مهندسی فنی به‌عنوان دانشجوی ممتاز از هنرستان صنعتی تهران فارغ‌التحصیل شدند (حسینی طهرانی، ۱۳۶۹، ص ۱۵). پیشنهاد اعزام به آلمان برای ادامه تحصیل، نقطه عطفی بود که با درایت پدر بزرگوار و تأمل ایشان، مسیر حیاتشان را به سوی شهر مقدس قم و طلبگی تغییر داد (حسینی طهرانی، ۱۳۹۱ ب، ص ۲۴). این انتخاب نشان از فهم عمیق ایشان از رسالت حقیقی یک انسان و دوری از تمنیات دنیوی است.

در حوزه علمیه قم، ایشان از محضر اساتید بزرگی همچون آیت‌الله شیخ محمد صدوقی (در لمعه)، آیت‌الله شیخ عبدالجواد سدهی اصفهانی (در قوانین، رسائل و مکاسب)، آیت‌الله شیخ مرتضی حائری یزدی (در کفایه) و آیت‌الله سیدمحمد داماد (در درس خارج) بهره بردند (حسینی طهرانی، ۱۳۹۱ ب، ص ۲۹-۳۰). اما نقطه اوج سیر علمی ایشان، ارتباط وثیق و عمیق با علامه سیدمحمدحسین طباطبائی بود. این ارتباط فراتر از رابطه متعارف استاد و شاگرد، به پیوندی عاطفی و معنوی تبدیل شد (حسینی طهرانی، ۱۳۹۱ ب، ص ۳۰). علامه طباطبائی با مشاهده استعداد بی‌نظیر شاگرد خویش، به مدت هفت سال بی‌دریغ ثمره سال‌ها تجربه علمی، فلسفی و سلوکی‌اش را به ایشان منتقل کرد و درهای هدایت را یکی پس از دیگری بر روی او گشود (حسینی طهرانی، ۱۳۹۱ ب، ص ۳۱). این مصاحبت مستمر و بهره‌مندی از علوم و معارف الهیه، علامه طهرانی را به حکیمی متبحر، مجتهدی متضلع، مفسری فهیم و سالکی وارسته تبدیل کرد (حسینی طهرانی، ۱۳۹۱ ب، ص ۴۱).

پس از رحلت پدر، علامه طهرانی با اجازه استاد خویش به نجف اشرف هجرت کردند و در آنجا نیز به مدت هفت سال از محضر اساتیدی همچون آیت‌الله شیخ حسین حلی و آیت‌الله سیدابوالقاسم خوئی (در فقه و اصول)، و آیت‌الله شیخ آقابزرگ طهرانی (در رجال و درایه) بهره بردند. به تصدیق بزرگان نجف، اگر ایشان در حوزه می‌ماندند، مرجعیت شیعه به ایشان منتهی می‌شد (حسینی طهرانی، ۱۳۹۱ ب، ص ۵۱-۵۲). این امر گویای قدرت علمی و جایگاه فقهی بی‌بدیل ایشان است.

با وجود تبحر در علوم رسمی، ایشان در مسیر عرفان و سلوک قدم گذارند. ایشان در ایام اقامت در نجف با عرفا و فقهای صالحی چون آیت‌الله سیدجمال‌الدین موسوی گلپایگانی و آیت‌الله شیخ محمدجواد انصاری همدانی مروده داشتند (حسینی طهرانی، ۱۳۹۲، ص ۳۹). اما نقطه اوج سیر عرفانی ایشان، ملاقات با سیدهاشم حداد، برجسته‌ترین شاگرد عرفانی آیت‌الله قاضی بود. این دیدار به‌مثابه یافتن گمشده‌ای بود که سالیان دراز در انتظارش بودند (حسینی طهرانی، ۱۳۹۱ ب، ص ۳۳۷).

علامه طهرانی به مدت ۲۸ سال در محضر سیدهاشم حداد شاگردی کردند. این شاگردی، ایشان را به چنان

مرتبه‌ای از عرفان و حکمت رساند که از سوی استاد خود به «سیدالطائفتین» ملقب گردید. این لقب، گویای جایگاه رفیع ایشان در جمع علمای ظاهر و عارفان باطن است و شخصیتی را نمایان می‌سازد که میان شریعت، طریقت و حقیقت جمع نموده و هیچ‌یک را فدای دیگری نکرده است. ایشان پس از بازگشت به ایران، در تهران و مشهد به تربیت شاگردان و دستگیری از دردمندان سیر و سلوک همت گماردند و با تألیف ده‌ها جلد کتاب ارزشمند از جمله *الله‌شناسی، امام‌شناسی و معادشناسی*، میراثی جاودانه از خود بر جای گذاشتند (حسینی طهرانی، ۱۳۹۲، ص ۳۵).

در مجموع، علامه طهرانی شخصیتی جامع‌الاطراف بودند که نبوغ علمی را با عمق عرفانی، و مراتب فقهی را با سلوک الی‌الله درآمیختند. از این رو ایشان را می‌توان نمونه‌ای برجسته از «فقیه عارف» و «عارف فقیه» دانست که معرفت حقیقی را تنها با پیوند محکم میان شریعت و عرفان و عقل و عشق حاصل می‌دانست.

۱-۲. تجربه عرفانی

تجربه عرفانی یکی از حوزه‌های دیرین و عمیق در قلمرو مطالعات دینی، فلسفی و روان‌شناختی است که به دلیل ماهیت وجودی و فرامادی، همواره کانون توجه پژوهشگران بوده است. در میراث اسلامی، این پدیدار با اصطلاحاتی چون «کشف» و «شهود» بیان می‌شود، حال آنکه در فضای فلسفه دین جدید غرب، عمدتاً با عنوان «تجربه عرفانی» از آن تعبیر می‌گردد (فنائی اشکوری، ۱۳۹۶). این تجربه در جوهر خود، پدیداری انسانی است که مفاهیم بنیادینی همچون جاودانگی، اشراق، درون‌گرایی، معنویت و بی‌کرائگی را دربر می‌گیرد و حضور آن در تمام ادیان و تمدن‌های بشری مشهود است (غلامعلی و رزازی‌فر، ۱۴۰۱).

تجارب عرفانی به آن دسته از حالات گفته می‌شود که بی‌اراده آدمی و به شکلی خودانگیخته و خودجوش در وی پدیدار می‌گردند. این حالات، نشان‌دهنده سطوحی تغییریافته از آگاهی هستند که انتقال آنها به دیگران به واسطه زبان تقریباً ممکن نیست (وکیلی، ۱۳۸۹). حقی و احمدیان (۱۳۹۲) در پژوهش خویش، با استناد به آرای ویلیام جیمز در اثر برجسته «تنوع تجربه‌های دینی»، بر این باورند که به صورت کلاسیک، می‌توان چهار ویژگی بنیادین پدیدارشناختی را برای این سنخ از تجارب برشمرد:

- بیان‌ناپذیری (Ineffability): تجربه عرفانی به‌آسانی در قالب زبان و بیان نمی‌گنجد.
- معرفت‌بخشی (notic quality): این تجربه، صرفاً یک حالت هیجانی نیست، بلکه کشف بی‌واسطه حقیقت است.
- زودگذر بودن (Transiency): تجربه عرفانی دوام و استمرار طولانی ندارد.
- انفعالی بودن (Passivity): وقوع آن به اختیار تجربه‌گر نیست، بلکه عارف در دریافت آن منفعل است (حقی و احمدیان، ۱۳۹۲).

در فلسفه دین معاصر، «تجربه دینی» نیز مورد بحث فراوان قرار گرفته است که به تجربه عرفانی بسیار نزدیک است. مباحث مطرح‌شده در این دو زمینه نیز مشابهت‌ها و هم‌پوشانی‌هایی دارد. در برخی تلقی‌ها، تجربه دینی امری

عام و تجربه عرفانی قسمی از آن در نظر گرفته می‌شود که در این صورت نسبت آنها عام و خاص خواهد بود، اما در نگرشی دیگر، این دو نوع تجربه، متفاوت تلقی می‌شوند: تجربه عرفانی شهود مستقیم وحدت هستی است، درحالی‌که تجربه دینی، تجربه امر مقدس بدون عنصر یگانگی هستی است (فنائی اشکوری، ۱۳۹۶). با وجود این تفاوت‌ها، آنچه در تمامی این تلقی‌ها مشترک است، این است که تجربه عرفانی نوع برتر تجربه باطنی و معنوی قلمداد می‌شود (فنائی اشکوری، ۱۳۹۶).

همچنین حالات عرفانی را می‌توان بر اساس نحوه نگرش به حقیقت غایی به دو دسته متمایز تقسیم کرد: تجربه تنزیهی (متعالی): در این حالت، آگاهی نسبت به قدرتی خیرخواه، بیرون و برتر از فرد که جهان مادی را تعالی می‌بخشد، حاصل می‌شود. آگاهی فردی در این نوع تجربه باقی می‌ماند، اما به آگاهی نسبت به امر الهی رهنمون می‌گردد (وکیلی، ۱۳۸۹، به نقل از: کاکس، ۱۹۸۳).

تجربه تشبیهی (حلولی): این مرحله‌ای از رشد معنوی فراتر از تجارب تنزیهی است. در اینجا، تمامی احساسات فرد ناپدید شده و عارف به وحدت ذاتی تمام هستی پی می‌برد. در این نوع تجربه، فاصله میان فرد و ذات الهی ناپدید شده و تمامی تمایزات از بین می‌روند (وکیلی، ۱۳۸۹، به نقل از: ویلبر، ۱۹۹۳).

نکته‌ای که در این تعاریف کمتر مورد توجه قرار گرفته، فقدان معیارهای هنجاری برای سنجش صحت و کذب تجربه عرفانی است. تجربه عرفانی در بسیاری از رویکردهای معاصر، صرفاً بر اساس توصیف پدیدارشناختی تحلیل می‌شود، حال آنکه در منظومه فکری علامه طهرانی، تجربه عرفانی بدون پیوند با توحید، شریعت و ولایت اساساً فاقد اعتبار معرفتی است. از این رو تجربه عرفانی در نگاه ایشان، نه صرفاً یک «امر واقع روانی»، بلکه پدیده‌ای هنجاری و قابل داوری است.

روش تحقیق حاضر توصیفی - تحلیلی و روش تحلیل داده‌ها، تحلیل مفهومی پیش‌رونده بوده است. در این روش از طریق تحلیل مفهومی عناصر اصلی، مفهوم مورد نظر شناسایی می‌شود تا در پرتو کشف و برجسته‌سازی عناصر اساسی و هویت‌ساز آن مفهوم، دانش و درک عمیق‌تری نسبت به مفهوم یا موضوع مورد نظر پیدا شود (رضایت و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۲۵۱). شیوه جمع‌آوری داده‌ها، کتابخانه‌ای و شامل فیش‌برداری از منابع مرتبط بوده است. جامعه آماری شامل سخنان و تألیفات عرفانی در این زمینه بوده است. نمونه آماری شامل آثار علمی علامه طهرانی و پژوهش‌های مرتبط با موضوع است که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به تبیین چیستی تجربه عرفانی، ماهیت، مراتب، معیارها، عوامل و موانع آن اشاره داشته‌اند، می‌باشد.

ضرورت انجام این تحقیق از آن روست که در فضای فکری و فرهنگی معاصر، با گسترش جریان‌های عرفان‌نما، معنویت‌های التقاطی و گرایش‌های تجربه‌محور غیرشریعت‌مدار، بازخوانی و بازتفسیر سنت عرفانی اصیل اسلامی ضرورتی دوچندان یافته است. امروزه در مواجهه با قرائت‌های متکثر از تجربه معنوی، تبیین مبانی عرفان شیعی بر

پایه توحید، شریعت و ولایت، نه تنها از حیث معرفتی و روشی اهمیت دارد، بلکه از منظر هویت سازی دینی و پاسداری از میراث معنوی اسلام نیز ضرورتی بنیادین است. بدین سان، احیای اندیشه و مکتب عرفانی عالمان راستین، همچون علامه سید محمدحسین حسینی طهرانی، می تواند در تصحیح مسیر مطالعات عرفانی و بازنمایی معیارهای عرفان صادق در برابر عرفان های بدلی و ذوقی، نقشی محوری ایفا کند.

از سوی دیگر، بررسی پیشینه پژوهش ها نشان می دهد که با وجود عمق و گستره آثار علامه طهرانی در حوزه های عرفان نظری، اخلاق عملی و سلوک توحیدی، تاکنون پژوهشی جامع و نظام مند درباره منظومه فکری ایشان در باب «تجربه عرفانی» سامان نیافته است. اغلب مطالعات موجود، یا به معرفی کلی شخصیت و آثار ایشان بسنده کرده اند، یا تنها به نقل پاره ای از دیدگاه های پراکنده در آثار ایشان پرداخته اند، بی آنکه به بازسازی ساختار مفهومی و نظام اندیشه عرفانی او توجهی شود. از این رو پژوهش حاضر درصدد است این خلأ علمی را جبران نماید. هدف پژوهش، تبیین و تحلیل نظام مند مبانی فکری علامه طهرانی درباره تجربه عرفانی است. پژوهش حاضر، خلأ تحقیقاتی موجود در زمینه ارائه یک الگوی نظری و عملی مدون بر اساس آثار یک فقیه عارف را تکمیل نماید. نتایج حاصل از این پژوهش، از دو جهت عمده به توسعه دانش در حوزه عرفان اسلامی و اخلاق کاربردی کمک خواهد کرد: نخست، با تبیین مبانی توحیدمحور و شریعت مدار این تجربه، معیار قاطعی برای تمیز عرفان اصیل از عرفان های کاذب ارائه می دهد. دوم، یک راهبرد عملی بر اساس توحیدمحوری، استادمحوری و ولایت محوری معرفی می کند که سالک را از توقف در لذات نفسانی بازداشته و به اوج کمال (فنا و بقاء بالله) رهنمون می سازد. بدین ترتیب، این مقاله می کوشد تا غنای مکتب عرفانی تشیع را که پیوندی ناگسستنی میان ظاهر شریعت و باطن حقیقت برقرار می سازد را تبیین نماید.

۲. ماهیت تجربه عرفانی

از نگاه علامه طهرانی، تجربه عرفانی فراتر از یک حال صرفاً درونی است. این فرایند خود در بستر «سیر و سلوک» معنا می یابد.

علامه طهرانی، سفر معنوی عارف را تحت عنوان سیر و سلوک تبیین می نماید. در این اصطلاح «سلوک» به معنای پیمودن راه و «سیر» به معنای مشاهدۀ آثار و خصوصیات منازل و مراحل بین راه است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴). این سفر با یک جذبۀ الهیه آغاز می شود که سالک را از عالم کثرت به سمت خداوند می کشاند. این جذبۀ، تصمیمی راسخ برای رهایی از غوغای پردغدغه عالم ماده در وجود سالک پدید می آورد (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴). زاد و توشۀ این سفر روحانی، مجاهده و ریاضت نفسانی است؛ چراکه گسستن از علایق مادی بسیار دشوار است و سالک باید به تدریج رشته های وابستگی به عالم کثرت را بگسلد (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵).

این سفر عرفانی، سه مرحله اصلی را دربر می گیرد:

عبور از عالم طبع: در این مرحله سالک با ریاضت از قید علائق خارجی و مادی رها می‌شود. ورود به عالم برزخ (کثرت انفسیه): پس از عبور از عالم طبع، سالک وارد عالم برزخ می‌شود. در اینجا او مشاهده می‌کند که چگونه ماده و کثرات خارجی در درون خانه طبع او ذخایری را به ودیعه نهاده بودند؛ اینها همان موجودات خیالی و نفسانی هستند که از برخورد با کثرات خارجی به وجود آمده‌اند (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶). ورود به عالم روح: پس از گذشتن از عالم طبع و برزخ، سالک به عالم روح وارد می‌گردد (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷).

در سیر و سلوک با قوی‌تر شدن مراقبت سالک، انوار نفسانی (نور نفس) نیز قوت می‌یابند (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۲). در این مرحله سالک تمام آسمان، زمین، شرق و غرب را یکپارچه روشن می‌بیند. در مراحل اولیه این تجلیات، چه بسا سالک نفس خود را به صورت مادی و به عبارت دیگر، «خودش را در برابر خودش مشاهده می‌کند». این مرحله آغاز تجرد نفس است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۲).

علامه طهرانی تمایزی ظریف میان انواع شهود قائل می‌شوند. ایشان تأکید دارند که شهود موجودات برزخیه چندان شرافت و ارزشی ندارد (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۲). برعکس، شرافت اصلی در رؤیت نفس در عین تجرد تام و کامل است. در این مقام، نفس به تمام حقیقت مجرد خود آشکار می‌گردد و وجودی مشاهده می‌شود که مقید به زمان و مکان نیست و مشرق و مغرب عالم را فرا می‌گیرد. این شهود برخلاف شهودهای جزئی مراحل اولیه، از قبیل ادراک معانی کلیه است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳).

در نهایت، سالک موفق به مشاهده نفس خود و سپس صفات و اسماء الهیه می‌گردد و گام به گام به مرحله «فناء کلی» و پس از آن به «مقام بقاء به معبود» می‌رسد که در این موقع حیات ابدی برای او ثابت می‌گردد (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷). از این رو تجربه عرفانی در منظر علامه طهرانی، فرایندی پویا و گام به گام است که با جذب الهی آغاز و با وصول به مقام فنا و بقا به کمال می‌رسد.

۳. سطوح و مراتب تجربه‌های عرفانی (مکاشفات)

تجربه‌های عرفانی دارای سطوح و مراتب گوناگون است که بر اساس جایگاه سالک و عالم مورد شهود، تقسیم‌بندی می‌گردد. علامه طهرانی، این عارف واصل، مکاشفات را به پنج مرتبه اصلی تقسیم نموده که هریک نمایانگر مرحله‌ای از کمال و سیر در عوالم وجودی است:

الف) مکاشفات مادیه (طبیعی): نخستین مرتبه از مکاشفات، مکاشفات مادیه یا طبیعی نام دارد. این نوع مکاشفات، به معنای اطلاع بر حقایق است که در عالم طبیعت و ماده، مخفی هستند. علامه طهرانی این قسم را با دستاوردهای علمی و معرفتی بشر در علوم طبیعی، ریاضیات و هیئت مقایسه می‌کند (حسینی طهرانی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۸). این مکاشفات درواقع گشوده شدن افق جدید در فهم قوانین مادی جهان است و اگرچه می‌تواند زمینه

رشد معنوی را فراهم آورد، اما هنوز در حیطه عالم طبیعت باقی مانده و دلالتی بر کمال روحانی ندارد.

ب) مکاشفات قلبیه: با گذر سالک از عالم طبع و ورود به عالم مثال، مکاشفات به مرتبه‌ای عالی‌تر صعود می‌یابد که آن را مکاشفات قلبیه یا مشاهدات قلبیه می‌خوانند. در این مرحله معانی و حقایق مجرد، در قالب صورت‌ها و تصاویر مثالی بر قلب سالک تجسم می‌یابند. این نوع مکاشفه در عالم بیداری به رؤیاهای صادق در عالم خواب شباهت دارد و نشان از فعال شدن قوای باطنی و شهودی قلب است. این مرحله، آغاز مشاهده عالم معنا و ملکوت است، اما هنوز از حقیقت محض فاصله دارد (ر.ک. حسینی طهرانی، ۱۴۰۰ق).

ج) مکاشفات روحیه (مشاهدات روحیه): با گذر از عالم مثال، سالک به عوالم روح و عقل قدم می‌گذارد و مکاشفات روحیه برای او حاصل می‌گردد. نشانه‌های آن افعال خارق‌العاده‌ای چون اطلاع بر خواطر و افکار دیگران، طی الارض، عبور از آتش و تصرف در نفوس و افکار است (حسینی طهرانی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۸). علامه طهرانی تأکید می‌ورزند که این امور، هرچند شگفت‌آور، اما به هیچ وجه دلالت بر وصول و کمال حقیقی سالک نمی‌کند؛ زیرا این مکاشفات، پیش از ورود به عالم الهی و توحید حاصل می‌شود و می‌تواند مشترک میان مؤمن و کافر باشد (حسینی طهرانی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۳۶). این تذکر، هشدار است برای تمیز کرامات حقیقی از استدراج. این تفکیک دقیق میان کرامات و کمال، یکی از نقاط قوت دستگاه معرفتی علامه طهرانی است. از منظر تحلیل ساختاری، می‌توان استنباط کرد که ایشان با این رویکرد، درصدد است تا «سلوک قدرت‌محور» را از «سلوک خدامحور» متمایز نماید. تأکید بر مشترک بودن این مکاشفات میان مؤمن و کافر، درواقع هشدار است به سالک که ابزار را با غایت اشتباه نگیرد و در دام «استدراج» و لذت‌های برزخی گرفتار نشود؛ امری که در بسیاری از جریان‌های نوپدید معنوی به عنوان کمال نهایی تلقی می‌گردد.

د) مکاشفات سربیه: با عبور سالک از عالم روح و جبروت و ورود به عالم خلوص و لاهوت، مکاشفات به این مرتبه ارتقا می‌یابد. در این مرحله پرده از اسرار عالم وجود برداشته می‌شود و سالک به معانی کلی و اسماء و صفات کلیه الهیه دست می‌یابد (حسینی طهرانی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۸). در این مقام، سالک با مشاهده اسماء و صفات، به وحدت حقیقی جهان پی می‌برد. ایشان می‌فرمایند که سالک ممکن است در این مرحله دریابد که تمام موجودات جهان یک علم واحد یا یک قدرت واحد است، یا در مرتبه‌ای برتر ملاحظه کند که عالم و قادر و حی همگی یکی است و آن ذات مقدس الهی است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۵).

هـ.) مکاشفات ذاتیه: این مرتبه، نهایت سیر و نهایت مکاشفه است که پس از کمال سالک و وصول به مقام توحید مطلق و بقاء بالله حاصل می‌گردد. در این مرتبه سالک به ادراک حقیقت هستی و آثار آن و همچنین به ترتیب نزول حکم و قضای الهی دست می‌یابد. این مکاشفات، به سالک امکان می‌دهد تا منشأ مشیت و وحی را درک کند و به احاطه بر تمامی عوالم نازله و کیفیت تحقق حادث و پیوند آن به عوالم ربوبی نائل شود. علامه طهرانی این مرتبه را «اتحاد وحدت و

کثرت» می‌نامد (حسینی طهرانی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۸). این اوج معرفت است که در آن، سالک نه‌تنها به حقایق عالم هستی آگاهی می‌یابد، بلکه خود را در وحدت مطلق هستی فانی می‌یابد و به مقام فنای فی الله نائل می‌شود. تقسیم‌بندی پنج‌گانه مکاشفات در اندیشه علامه طهرانی، صرفاً یک طبقه‌بندی تجربی نیست، بلکه واجد دلالتی معرفت‌شناختی است. بدین معنا که هرچه سالک از کثرت به وحدت نزدیک‌تر می‌شود، از تجربه‌های حسی‌نما و شگفت‌انگیز به سوی شهودهای ناب توحیدی حرکت می‌کند. از این رو کثرت کرامات نه نشانه کمال، بلکه گاه علامت توقف در مراتب نازل سلوک است.

۴. معیارهای تجربه عرفانی صادق از کاذب

در طریق پرفرازونشیب عرفان نظری و عملی تمییز تجربه عرفانی صادق از کاذب و تمیز مکاشفات رحمانی از شیطانی همواره یکی از دغدغه‌های اصلی سالکان و اندیشمندان بوده است. در این میان علامه طهرانی به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین عرفای معاصر، در آثار گران‌سنگ خود معیارهای دقیق و محکمی را برای این تمییز ارائه کرده‌اند. ایشان با نگاهی جامع به مبانی عرفان شیعی، به تبیین این موضوع پرداخته‌اند. در این بخش به بررسی این معیارها از منظر ایشان می‌پردازیم:

۴-۱. اصالت توحید و استقامت در طریق

علامه طهرانی در تبیین معیار اصلی برای تشخیص مکاشفات صحیح از رویکردی ریشه‌ای و مبنایی بهره می‌برد. به عقیده ایشان، بازار مکاشفه و منامات و امور غیر عادی در مکتب عرفای الهی رونقی ندارد؛ چراکه این امور تنها جلوه‌هایی از مسیر هستند و نباید هدف اصلی سالک قرار گیرند (حسینی طهرانی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۸۶). معیار واقعی، ملاکات متقن عرفان و توحید است و هر آنچه با این معیار مستقیم و منطبق باشد، پذیرفته است و هر آنچه با آن مخالف آید مردود و باطل شمرده می‌شود. این دیدگاه نشان می‌دهد که عرفان حقیقی، ورای تجربیات خارق‌العاده بر پایه یک استقامت فکری و اتقان در مسیر توحید استوار است. تحلیل این معیار نشان می‌دهد که در منظومه فکری علامه طهرانی، «توحید»، نه یک مفهوم انتزاعی، بلکه «ترازوی سنجش شهود» است. درواقع، اصل بر این است که اگر تجربه‌ای عرفانی به نفی واسطه‌ها یا نفی احکام الهی منجر شود، از دیدگاه این مکتب، نه یک کشف رحمانی، بلکه یک توهم نفسانی است. این استقامت فکری که علامه طهرانی بر آن پای می‌فشارند، نشان‌دهنده پیوند ناگسستنی میان «عقلانیت وحیانی» و «شهود باطنی» است.

این رویکرد، در سیره عملی ایشان نیز به وضوح مشهود است. علامه طهرانی به شدت سالکان را از پرداختن به صور برزخیه و اعتماد بر آنها برحذر می‌داشتند و میزان قُرب و بُعد سالک را از مبدأ هستی، استقامت فکر و اتقان طریق و احکام در مبنای می‌دانسته‌اند (حسینی طهرانی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۸۶). این تأکید بر مبنای و اصول، نشان‌دهنده آن است که تجربه عرفانی باید در چارچوب یک نظام فکری منسجم و محکم قرار گیرد.

۴-۲. انطباق با مصادر وحی و مبانی تشیع

یکی از مهم‌ترین و حیاتی‌ترین معیارهای علامه طهرانی، لزوم انطباق مکاشفات و واردات قلبیه با مصادر وحی و مبانی تشیع است. ایشان در پاسخ به این شبهه که شهود عرفا ممکن است بر پایه تخیل و توهم باشد و از اشتباه خالی نیست، تأکید می‌کنند که هرچند احتمال خطا در واردات قلبیه برای هر فردی وجود دارد، اما انطباق آنها با مصادر وحی و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام و اصول مسلمة حکمت متعالیه، قطعاً احتمال خطا را منتفی می‌سازد (حسینی طهرانی، ۱۳۸۶، ص ۷۳).

این معیار، مرز شفافی میان عرفان اصیل و مکاتب انحرافی ایجاد می‌کند. به عقیده ایشان، مکتبی که براهین عقلی و شهود قلبی را، تنها به متون دینی اکتفا کند نمی‌تواند به عمق حقایق عالم دست یابد؛ زیرا فهم کامل متون دینی نیز بدون توسل به مبانی گران‌سنگ فلسفه و حکمت متعالیه و مفاهیم عرفان نظری و سلوک قلبی میسر نخواهد بود (حسینی طهرانی، ۱۳۸۶، ص ۷۳). اینجاست که علامه طهرانی ضمن تأکید بر اصالت وحی، نقش عقل و شهود را در کنار یکدیگر ضروری می‌داند.

۴-۳. خطر مکاشفات شیطانی و ضرورت تشخیص

علامه طهرانی با آگاهی کامل از خطرات مسیر سلوک، ظهور مکاشفات شیطانیه و منامات و رؤیاهای کاذبه را یکی از مهم‌ترین آفات طریق و خطرهای جدی می‌دانند. ایشان توضیح می‌دهند که شیطان با مهارت و خبرویت ابتدا با ترسیم صور حقیقی و اخبار از مغیبات، در قلب سالک جایگاهی می‌سازد تا پس از جلب اعتماد، او را به سوی اعمال خلاف، تشویق و نهایتاً به طور کامل تحت نفوذ خود قرار دهد. به همین دلیل تشخیص صحیح از سقیم آنها کاری ساده و درخور صلاحیت هر فرد نیست (حسینی طهرانی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۸۲).

نکته قابل تأمل آن است که این سه معیار در اندیشه علامه طهرانی به صورت مستقل عمل نمی‌کنند، بلکه یک شبکه هنجاری به هم پیوسته را شکل می‌دهند. توحید بدون شریعت به ذوق‌گرایی می‌انجامد، شریعت بدون استاد به جمود، و استاد بدون ولایت به انحراف. از این رو اصالت تجربه عرفانی تنها در هم‌افزایی این سه رکن قابل تحقق است. سیر و سلوک، تلاش مستمر برای خودسازی، حرکت در مسیر کمال و متخلق شدن به اخلاق الهی است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۵). از این رو تحقق این معنا مستلزم آن است که آدمی قدم در راه نهاده و عازم سفری باطنی شود. هر سفری را ارکانی است که عبارت‌اند از مبدأ، مقصد و رهرو (مسافر)؛ در این میان، مبدأ این سفر عرفانی «خانه تاریک نفس» و رهروی این مسیر نیز «نفس انسان» است (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۶۲). مقصد این هجرت معنوی نیز رسیدن به مقام «فناء فی الله و لقاء الله» است (موسوی خمینی، ۱۳۷۷، ص ۴۰۶). در نهایت، وجود خطرات سهمگین در مسیر و پیچیدگی‌های سلوک، بر این ضرورت پای می‌فشارد که سالک باید «تجارب خویش را بر استاد عرضه کند» (ولی‌زاده، ۱۳۹۹). علامه طهرانی تأکید می‌کند که سالک حتماً باید مکاشفات و خواب‌هایش را به استاد عرضه کند؛ چراکه تشخیص صحیح از باطل تنها در صلاحیت استاد است و اگر

فرد بخواد خود به آنها عمل کند، در معرض خطای بزرگی قرار خواهد گرفت (حسینی طهرانی، ۱۳۹۱ الف، ص ۹۴). این معیار، بر نقش محوری استاد کامل در تربیت سالک و حفظ او از آفات، تأکید دارد و نشان می‌دهد که مسیر تجربه عرفانی، امری صرفاً فردی نیست، بلکه در بستر یک سنت تربیتی و با هدایت یک رهبر آگاه صورت می‌پذیرد. خلاصه اینکه از مجموع فرمایشات علامه طهرانی می‌توان چنین نتیجه گرفت که معیار تمییز تجربه عرفانی صادق از کاذب نه در نفس تجربه‌های خارق‌العاده، بلکه در سه رکن اصلی نهفته است:

۱. توحیدمحوری: انطباق کامل تجربه با اصول متقن توحید و استقامت فکری؛

۲. شریعت‌مداری: سازگاری و انطباق آن با مصادر وحی و مبانی اصیل تشیع؛

۳. استادمحوری: عرضه و تأیید تجربه توسط استاد کامل و آگاه به آفات طریق.

این سه معیار، در کنار یکدیگر همچون سپری محافظ، سالک را از خطرات مسیر ایمن می‌دارند و تجربه عرفانی او را از قلمرو تخیلات و وساوس به ساحت شهود حقیقی و یقینی رهنمون می‌سازند.

۵. عوامل و زمینه‌های کسب تجربه‌های عرفانی

عرفان یکی از گرایش‌های اصیل در نهاد آدمی است و بعد معنوی انسان را پوشش می‌دهد. اشتیاق انسان به کمال معنوی باعث توجه جدی به عرفان گردیده است. اما از آنجاکه عرفان باید از منابع حقیقی خود بهره ببرد و مصون از افراط و تفریط در عمل بوده و مطابق با معیارهای واقعی انسان کامل باشد؛ گاهی نزد برخی مدعیان سلوک عرفانی دچار کجروی‌ها و خلل گردیده و به عرفان منفی گرایش پیدا کرده است (قیوم‌زاده، ۱۳۸۸). در این مسیر پرفراز و نشیب، شناخت و عمل به عوامل و زمینه‌هایی که سالک را به وادی حقیقت رهنمون می‌سازد از اهمیتی بسزا برخوردار است. علامه طهرانی، با نگاهی ژرف به این مسیر، سهم «ولایت» را به‌عنوان کلید فتح باب توحید و رسیدن به تجربه عرفانی مطرح می‌سازند. از دیدگاه ایشان، هرگونه حرکت به سوی حقیقت جز از مجرای نورانیت اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام میسر نخواهد بود.

علامه طهرانی بر این باور بود که ظهور حقیقت توحید و ذات احدیت، در عالم کثرت، از طریق «مقام اراده و مشیت» یا همان «مقام ولایت» صورت می‌پذیرد. این مرتبه، سیطره بر تمامی عوالم وجود و تعینات جزئی است. از این‌رو دستیابی به معارف الهی و شناخت حقیقی ذات پروردگار، بدون استمداد و توسل به این درجه نورانی، امری ناممکن می‌نماید.

ایشان تأکید می‌کنند که رشد و تجرد انسانی و حرکت به سوی کمال، باید از مجرای فیض قدسی نفوس پاک اهل بیت وحی صورت پذیرد. حتی اگر سالکی بدون توجه به این نکته حیاتی، قدم در راه تهذیب و تجرد بگذارد، و حتی به دینی غیر از مذهب تشیع پایبند باشد، در نهایت به واسطه دستگیری و عنایات ائمه هدی علیهم‌السلام، به صراط مستقیم هدایت خواهد شد. این باور، ریشه در این حقیقت دارد که ولایت معصومان علیهم‌السلام، دروازه و مجرای فیض الهی است که حق، خود آن را برای وصول به خویش قرار داده است.

علامه طهرانی برای تأیید این اصل بنیادی، به کلام استاد خویش، سیدعلی قاضی طباطبائی استناد می‌جویند که می‌فرماید: «محال است سالکی بدون استمداد از ذوات مقدسه معصومان (ع) راه به جایی ببرد» (حسینی طهرانی، ۱۳۸۶، ص ۷۵). این سخن سندی محکم بر این مدعاست که توحید و ولایت، دو روی یک سکه‌اند و جدایی‌شان از یکدیگر متصور نیست. از این منظر، تجربه عرفانی نه فقط نتیجه ریاضت و تهذیب نفس، که در وهله اول، ثمره اتصال به ولایت و برخورداری از فیض آن شجره طیبه است.

بر این اساس، می‌توان گفت که در اندیشه علامه طهرانی، تجربه عرفانی محصول صرف ریاضت فردی نیست، بلکه رخدادی است که در بستر یک هستی‌شناسی ولایی تحقق می‌یابد. سالک نه با تکیه بر توان شخصی، بلکه با قرار گرفتن در مدار فیض ولایت به شهود حقیقی نائل می‌شود.

۶. آسیب‌ها و موانع تجربه‌های عرفانی

در مسیر پرفروغ وادی عرفان و معارف الهی، سالک تا پیش از وصول به مقام «مخلصین»، همواره در معرض آسیب‌ها و موانعی است که می‌تواند او را از مقصد اصلی دور ساخته و یا سیر او را متوقف سازد. علامه طهرانی به‌عنوان عارفی واصل و فقیهی بصیر، با نگاهی ژرف به این موانع پرداخته و راهکارهای عبور از آنها را به سالکان گوشزد فرموده‌اند. در دیدگاه ایشان عمده این آسیب‌ها در چهار محور اساسی قابل بررسی است:

۱-۶. عدم اخلاص

علامه طهرانی، اخلاص را شرطی اساسی برای دستیابی به مقامات و درجات عالیه سلوک می‌دانند. ایشان با تفکیک اخلاص به دو قسم «خلوص دین و طاعت برای خدا» و «خلوص خود برای خدا» تأکید می‌کنند که تا زمانی که سالک به مرحله دوم، یعنی مخلص شدن نرسد، کشف حقیقت آن گونه که باید برای او حاصل نخواهد شد. در این مقام سالک از خود و خواسته‌های خود حتی اگر آن خواسته معنوی باشد، عبور می‌کند و این همان مقام فنای ارادی در ذات حق است. چنانچه ایشان می‌فرمایند: «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً ظَهَرَ تَبَاعِيعُ الْحَكَمَةِ مَنقَلِبُهُ إِلَى لِسَانِهِ» (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴). این حدیث نبوی به همین مرحله از اخلاص اشاره دارد که در آن تمامی وجود سالک، برای خدا خالص می‌گردد.

۲-۶. هواهای نفسانی

یکی از بزرگ‌ترین موانع در راه عرفان، هواهای نفسانی است که خود را در قالب «طلب کرامات و مقامات» به سالک نشان می‌دهد. علامه طهرانی به شدت با این خواسته مقابله کرده و آن را شرک خفی می‌دانند. از منظر ایشان سالک حقیقی نباید برای رسیدن به کشف و کرامات، طی الارض، اطلاع از مغیبات و تصرف در کائنات، ریاضت کشیده و عملی انجام دهد؛ زیرا چنین شخصی در حقیقت، هوای نفس خود را عبادت می‌کند، نه خداوند را (حسینی طهرانی،

۱۳۹۱ الف، ص ۵۵). این خواسته‌ها هرچند در ظاهر معنوی جلوه می‌کنند، اما همچون بت‌هایی هستند که سالک را از مقصد اصلی که لقاء الله و فنای در ذات حق است باز می‌دارند. به قول ایشان، اینها مقاصدی کوچک و مادیون خدا هستند که «حش تا هنگام مرگ است و نفس به واسطه آنها کمال پیدا نکرده و قرب به خدا پیدا نکرده است» (حسینی طهرانی، ۱۳۹۱ الف، ص ۵۵). حتی دیدن خواب‌های خوش و مکاشفات، نباید به خواست سالک باشد و آنچه را که خداوند خود به او عطا می‌کند، ارزشمند است نه آنچه او طلب می‌کند (حسینی طهرانی، ۱۳۹۱ الف، ص ۶۲).

۳-۶. توقف در منزلگاه شهود

بسیاری از سالکان در ابتدای مسیر، به دلیل عدم آگاهی از خطرات، در منزلگاه شهود و مکاشفات متوقف می‌شوند. علامه طهرانی این مکاشفات را «کلاس عبور» می‌داند و هشدار می‌دهد که سالک نباید در لذت آنها درنگ کند و در آنجا متوقف شود. ایشان با بیان مکاشفه‌ای از علامه طباطبائی و آیت‌الله گلپایگانی، این خطر را به زیبایی به تصویر می‌کشند. در آن ماجرا آیت‌الله گلپایگانی با دیدن حوریان بهشت در مکاشفه‌ای از آنان عبور کردند و فرمودند: «دیدم که اینها بر من حرام‌اند» (حسینی طهرانی، ۱۳۹۱ الف، ص ۶۷). این «حرام بودن» به معنای ممنوعیت توقف و اشتغال به لذات است؛ چراکه هدف، رفتن به «قله توحید» و خلوت با خداست، نه درنگ در سبزه‌های دامنه کوه.

۴-۶. افشای اسرار

کتمان سر، از شروط بسیار مهم سلوک است. علامه طهرانی افشای اسرار و واردات غیبی را آفت بزرگی می‌داند که نه تنها به سالک آسیب می‌زند، بلکه راه دیگران را نیز می‌بندد. ایشان با استناد به فرمایشات سیدهاشم حداد، طلب مکاشفات و اطلاع از ضمیر دیگران را از «حفظ نفس» برمی‌شمارند و بیان می‌دارند که خودنمایی در احوال باطن، امری ناپسند است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۱۸۹). افشای سر، موجب دلسردی و از بین رفتن ایمان در افرادی می‌شود که ظرفیت درک آن را ندارند و به نوعی «راه بندگان خدا به خدا بسته می‌شود» (حسینی طهرانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۲، ص ۵۹۵). در ریشه‌یابی این آفت، می‌توان چنین استدلال کرد که افشای اسرار از منظر علامه طهرانی نشان‌دهنده نوعی نقص در فنا است. سالکی که هنوز تمایل به ابراز یافته‌های خود دارد، در حقیقت هنوز گرفتار بقایای خودی و منیت است. از این رو کتمان سر، نه یک توصیه اخلاقی ساده، بلکه یک دستورالعمل برای جلوگیری از تبدیل شدن عرفان به یک ابزار تفاخر اجتماعی است.

در جمع‌بندی مباحث فوق از منظر علامه طهرانی، وصول به تجربه عرفانی حقیقی تنها زمانی میسر می‌شود که سالک از هرگونه خواست و اراده‌ای جز خواست خداوند تهی گردد و از تمام لذات و مقامات نفسانی، چه مادی و چه معنوی عبور کند. اخلاص کامل، ترک طلب کرامات، توقف نکردن در منزلگاه مکاشفات و کتمان اسرار، شاهراه‌هایی هستند که سالک را به مقصد اصلی، یعنی لقاء الله رهنمون می‌سازند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان می‌دهد که از منظر علامه سیدمحمدحسین حسینی طهرانی تجربه عرفانی نه یک «حالت» منفرد، بلکه فرایندی نظام‌مند و دارای درجات است که با جذب الهی آغاز و با فناء کلی و بقاء بالله به اوج می‌رسد. این فرایند در پنج مرتبه مکاشفات (مادیه تا ذاتیه) و در بستر سیر و سلوک متجلی می‌گردد. معیارهای تشخیص عرفان صادق از کاذب در این نظام سه‌گانه است: توحیدمحوری، شریعت‌مداری و استادمحوری، و ولایت اهل بیت علیهم‌السلام نقش محوری و فیض‌آور در تحقق معرفت عرفانی را ایفا می‌کند. همچنین آفات راه از جمله طلب کرامات، توقف در منزل شهود، افشای اسرار و عدم اخلاص را به عنوان مانع‌های اصلی وصول تبیین می‌کند و بر لزوم عرضه تجارب به استاد و سنجش آنها نسبت به نص و عقل تأکید می‌ورزد.

بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که منظومه فکری علامه طهرانی امکان ارائه یک «الگوی بومی سنجش تجربه عرفانی» را فراهم می‌آورد، الگویی که هم‌زمان از ذوق‌گرایی عرفان‌نما و عقل‌گرایی خشک فاصله می‌گیرد و می‌تواند مبنای نظری مطالعات عرفانی معاصر قرار گیرد.

همچنین پیشنهادات زیر می‌توانند در جهت بهره‌گیری بیشتر از اندیشه عرفانی علامه طهرانی کمک نمایند. - انجام مطالعات تطبیقی و پدیدارشناختی برای بازشناسی اشتراکات و افتراقات دیدگاه علامه طهرانی با دیگر رویکردها؛

- تدوین چارچوب آموزشی برای تربیت استادان راهنما و ارزیابی مستمر واردات عرفانی.

منابع

- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۹). *وظیفه فرد مسلمان در احیای حکومت اسلام*. مشهد: علامه طباطبائی.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۱الف). *آیین رستگاری: مباحثی از سیر و سلوک و عرفان اسلامی*. تهران: مکتب وحی.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۱ب). *مهر فروزان: شرح حال و کلمات عرفانی علامه طباطبائی*. تهران: مکتب وحی.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۲). *رساله اجتهاد والتقلید*. تهران: مکتب وحی.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۰). *رساله سیر و سلوک منسوب به بحرالعلوم*. مشهد: علامه طباطبائی.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق). *رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب*. مشهد: علامه طباطبائی.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۳ق). *روح مجرد*. مشهد: علامه طباطبائی.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسن (۱۳۹۲). *اسرار ملکوت*. تهران: مکتب وحی.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶). *حریم قدس*. در *مباحث عرفان و سیر و سلوک*. قم: عرش اندیشه.
- حق، علی و احمدیان، سوری واحد (۱۳۹۲). *تجربه دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی*. *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ۲، ۳۷-۵۷.
- رضایت، غلامحسین، و دیگران (۱۴۰۱). *ماهیت معنویت اسلامی با رویکرد تربیتی*. *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، ۵۴، ۲۷۸-۲۳۹.
- غلامعلی، اسدالله و رزازی‌فر، علیرضا (۱۴۰۱). *بررسی امکان بازنمایی تجربه عرفانی شرق دور در سینما*. *پژوهشنامه عرفان*، ۲۷، ۱۵۷-۱۳۷.
- فلاح‌زاده، ابودر و همکاران (۱۴۰۲). *تبیین فقهی مبانی سلوک در سیر توحیدی انسان از دیدگاه علامه طهرانی*. *مبانی فقهی حقوق اسلامی*، ۱، ۴۴۹-۴۶۵.
- فنائی اشکوری، محمد (۱۳۹۶). *تجربه عرفانی و شهود باطنی*. *ذهن (ویژه‌نامه فلسفه عرفان)*، ۲، ۱۵۷-۱۸۱.
- قیوم‌زاده، محمود (۱۳۸۸). *راستی‌آزمایی سلوک معنوی در اندیشه امام خمینی*. *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*، ۱۴، ۱۳۱-۱۶۶.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۶). *شرح چهل حدیث*. چ سیزدهم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۷). *شرح حدیث جنود عقل و جهل*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- وکیلی، هادی (۱۳۸۹). *چیستی و ویژگی‌های تجربه عرفانی*. *حکمت معاصر*، ۲، ۱۰۷-۱۱۹.
- ولی‌زاده، مهدی (۱۳۹۹). *جایگاه استاد در ابعادشناختی و رفتاری سیر و سلوک عرفانی*. *ادیان و عرفان*، ۱ (۵۳)، ۲۴۵-۲۶۴.

A Comparison of Solitude in Islamic Mysticism and the Loneliness of Contemporary Man; Similarities and Differences

 **Hasan Saeedi**  / Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran h-saeidi@sbu.ac.ir
Shaghayegh Hosseini / Master of Science, Comparative Mysticism, Shahid Beheshti University
shaghayeghhosseini532@yahoo.com

Received: 2026/02/07 - **Accepted:** 2026/05/25

Abstract

Contemporary man, who finds himself trapped in the whirlpool of industry and modernity, is in search of a calming center to escape this terrifying trap; a center to which he can turn to overcome his anxieties. With such a goal, man may distance himself from society and choose isolation. Spiritualist movements, in order to respond to this need, try to reduce this human suffering by presenting their teachings. The doctrine of "seclusion" in Islamic mysticism is also a type of loneliness that is comparable to the loneliness of contemporary man. So far, no research has been conducted on the comparison of solitude in Islamic mysticism and the loneliness of contemporary humans. Using a descriptive-analytical method and relying on library resources, this research examines the similarities and differences between the two in the section "motives, methods, goals, and effects." The research findings show that although the loneliness of contemporary man has some advantages in some ways, since his loneliness is caused by the crises he is struggling with, it leads to many negative consequences, such as a sense of emptiness and severe anxiety.

Keywords: seclusion, mystics, feeling of loneliness, contemporary man.

مقایسه خلوت در عرفان اسلامی و تنهایی انسان معاصر

تشابه‌ها و تفاوت‌ها

کمال حسن سعیدی  / دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشکده الهیات دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران
 شقایق حسینی / کارشناس ارشد عرفان تطبیقی، دانشگاه شهید بهشتی
 دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۴
 h-saeidi@sbu.ac.ir shaghayeghhosseini532@yahoo.com

چکیده

انسان معاصر که خویش را گرفتار در گرداب صنعت و مدرنیته اسیر می‌بیند، برای رهایی از این دام دهشت‌زده در جست‌وجوی کانونی آرامش‌بخش است؛ کانونی که با روی‌آوری به آن بتواند بر اضطراب‌ها فایق آید. وی با چنین هدفی، احیاناً از جامعه فاصله می‌گیرد و انزوا را برمی‌گزیند. جریان‌های معنویت‌گرا، برای پاسخ به این نیاز، با ارائه آموزه‌های خود می‌کوشند از این رنج بشر بکاهند. آموزه «خلوت‌گزینی» در عرفان اسلامی نیز گونه‌ای از تنهایی است که درخور مقایسه با تنهایی انسان معاصر است. تاکنون تحقیقی در خصوص مقایسه خلوت در عرفان اسلامی و تنهایی انسان معاصر انجام نشده است. هدف پژوهش حاضر، که با روش توصیفی - تحلیلی و با اتکا بر منابع کتابخانه‌ای انجام شده، این است که تشابه‌ها و تمایزهای این دو را در بخش «انگیزه‌ها، روش‌ها، اهداف و آثار» واکاوی نماید. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که گرچه تنهایی انسان معاصر از جهاتی واجد امتیازاتی است، اما از آنجاکه تنهایی وی ناشی از بحران‌هایی است که با آن دست به گریبان است، پیامدهای منفی بسیاری، مانند حس پوچی و اضطراب شدید را به دنبال دارد. گرچه خلوت عارفانه نیز از جهاتی درخور نقد است، اما بالنده است؛ زیرا عارف که با معبود و معشوق خویش ارتباط دارد، در خلوت خود تنها نیست.

کلیدواژه‌ها: خلوت‌گزینی، عارفان، احساس تنهایی، انسان معاصر.

انسان با توجه به ساختار وجودی خویش، موجودی کمال‌پذیر است و پیوسته در دریای کمال‌طلبی شناور است. گرچه در این مسیر با امواجی توفنده و سهمگین روبه‌رو است، اما روی‌آوری به عوامل موفقیت و شیوه مواجهه با موانع، سکویی برای دستیابی وی به مراتب کمال است. در این راستا، کنش‌ها و روش‌ها در حوزه فردی، در تعالی روح نقشی اساسی دارند.

از منظر عارف، خودشناسی یکی از مهم‌ترین این روش‌ها به‌شمار می‌رود؛ زیرا بدون شناخت حقیقت خویش، حرکت به سوی کمال ممکن نخواهد بود. باین‌حال، خودشناسی امری صرفاً نظری نیست، بلکه نیازمند شرایطی است که انسان را از اشتغالات بیرونی و هیاهوی روزمره رها سازد و امکان التفات عمیق به خویش را فراهم آورد. در سنت عرفان اسلامی، یکی از مهم‌ترین سازکارهای تحقق این التفات درونی، «خلوت‌گزینی» است. به موازات آن، انسان معاصر نیز در فرایند مدرنیته به گونه‌ای به خلوت‌گزینی روی آورده است که از آن به «تنهایی انسان معاصر» یاد می‌شود. سؤال اساسی این است که خلوت در عرفان اسلامی با تنهایی انسان معاصر چه نسبتی دارد؟ از آنجاکه انسان موجودی اجتماعی است، توجه به این مسئله درخور اهمیت است که آیا توصیه‌های عرفانی به خلوت و خلوت‌گزینی با شأن اجتماعی وی سازگار است؟ آیا خلوت موجب تضییع سرمایه‌های انسانی نمی‌شود؟ از سویی، تنهایی انسان معاصر چگونه رخ می‌دهد و چه آثار و پیامدهایی به دنبال دارد؟ وجوه اشتراک و تمایز تنهایی و خلوت کدام است؟ در نگاهی کلی می‌توان گفت خلوت در عرفان اسلامی گونه‌ای از تنهایی است که می‌تواند سکوی پرش سالک شود. گرچه «تنهایی فیزیکی» که معلول جبر اجتماعی است، ممکن است ناخوشایند یا خوشایند باشد، اما «احساس تنهایی» که مسئله‌ای عاطفی - روانی است، به هیچ‌وجه خوشایند نیست. در فرایند تحقیق، به عوامل، روش‌ها، اهداف، تفاوت‌ها و تشابه‌های این دو رویکرد و آثار و نتایج خلوت‌گزینی نزد عارف مسلمان و تنهایی انسان معاصر پرداخته می‌شود؛ اما پیش از تبیین معنای واژگان محوری، به پیشینه مسئله می‌پردازیم. جست‌وجوها نشان می‌دهد گرچه مقالاتی با محوریت «اجتماعی، روان‌شناختی، اخلاقی و عرفانی» در مورد خلوت و تنهایی نگاشته شده است، اما رویکرد این مقالات به مسئله با رویکرد این تحقیق متفاوت است: «غربت و چله‌نشینی عارفان با تأکید بر ویژگی‌های بصری چله‌خانه‌های عرفان اسلامی» (رزاق‌زاده شبستری و همکاران، ۱۴۰۱)؛ «جمع عارفانه میان خلوت و جلوت» (اختری و حسن‌زاده کریم‌آباد، ۱۳۹۹)؛ «خلوت در حرای دل» (نیک‌پناه و نوری، ۱۳۹۵)؛ «عزلت عرفانی در روایات» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۵)؛ «بررسی خلوت و تحول آن در تصوف اسلامی» (فتاحی و پازوکی، ۱۳۹۳)؛ «بررسی وجوه تنهایی در آثار داستانی بلقیس» (منگلی، ۱۴۰۳)؛ «تحلیل تنهایی در سه مجموعه شعر شفیعی کدکنی» (کشفی‌نیا و همکاران، ۱۴۰۲).

تاکنون پژوهشی مستقل که به مقایسه ابعاد و آثار خلوت در عرفان اسلامی و تنهایی انسان معاصر بپردازد، انجام نشده است، از این‌رو این اثر فاقد پیشینه می‌باشد.

۱. معناشناسی واژگان محوری

۱-۱. خلوت

در فرهنگ‌نامه‌های عمومی، «خلوت» را مأخوذ از تازی، به معنای تنهایی و انزوا، شبستان و خوابگاه و اتاق مخصوص، و جای خالی از اغیار شمرده‌اند (نفیسی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۱۳۹۶).
در اصطلاح عرفان، خلوت مجموعه‌ای از چند گونه مخالفت با نفس و تحمل ریاضت شمرده شده است؛ مانند تقلیل و کاهش خور و خواب و طعام، روزه‌داری روزها، کم‌گویی، فاصله گرفتن از مردم، مداومت یاد خداوند ملکِ علّام و نفی خواطر (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۹).

۱-۲. عزلت

در عرفِ دین و عرفان، خلوت هم‌معنای «عزلت» دانسته شده و صورتی متعالی از تنهایی گزیدن، کناره‌گیری و دوری‌گزینی از خلق است؛ به گونه‌ای که سالک، غیر خدا را نبیند و در نهان‌خانه دل با خداوند هم‌سخن گردد (کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۲).

... گرچه عارفان عموماً میان عزلت و خلوت تفاوت معنایی قائل نبوده و این دو را یکی می‌دانند، اما به لحاظ تقدم و تأخر، قائل به تفاوت‌اند.

ابن عربی در سنجش معنایی و نسبت عزلت و خلوت، عزلت را مقدمه خلوت شمرده، می‌گوید: مراد از «عزلت» که مقدمه خلوت است، تمرین نفس بر افراد و قلتِ طعام و منام و کلام و حفظ قلب از خواطر متعلقه به آکوان (دل بریدن از تعلقات) است. وی بالاترین احوال عزلت را خلوت می‌داند (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۵۲-۵۴)؛ زیرا سالک در این فرایند سلوکی، در مرحله نخست با روی‌آوری به عزلت، از دلبستگی‌ها، فاصله (فیزیکی و روحی) می‌گیرد. و از این رهگذر به خلوت با محبوب خویش می‌رسد؛ زیرا با قطع تعلقات و بریدن از دلبستگی‌ها بستر برای خلوت با مراد و معشوق مهیا می‌گردد. به اعتقاد عارف شبستری، سالک در مرحله نخست باید خس و خاشاک وجودی خویش را از عرصه حقیقت وجودی‌اش باید فرو روید تا به مراد خویش نائل آید.

وجود تو همه خار است و خاشاک	برون انداز از خود جمله را پاک
برو تو خانه دل را فرو روب	مهیاکن مقام و جای محبوب
چو تو بیرون شدی او اندر آید	به تو بی تو جمال خود نماید

(شبستری، ۱۳۸۲، جواب سؤال ۵ ابیات ۳۹۷-۳۹۹).

به تعبیر ابن‌ترکه و عبدالحق اردبیلی (شارحان گلشن راز)، سالک هنگامی می‌تواند به خلوت سرای مراد خود درآید و به مشاهده و مناجات با او راه یابد که دل خویش را از خس و خاشاک غیریت پاک سازد؛ زیرا تا زمانی که ذره‌ای از سالک باقی مانده باشد، نمی‌تواند در منازل طریق وحدت مطلق ره بینماید و به مشاهده جمال حق نائل نمی‌شود (شبستری، ۱۳۸۲، ص ۲۹۶).

... بنابراین، خلوت و عزلت قربت معنایی بسیار نزدیکی دارند و وجه تمایز آنها اندک است و مقصود ما نیز همان خلوت و عزلت مورد قبول اکثر عارفان است.

۲. پیشینه خلوت در عرفان اسلامی

عارفان مسلمان، عمل خلوت‌گزینی خود را مستند به سیره پیامبران، به‌ویژه پیامبر اسلام ﷺ می‌دانند و معتقدند همه پیامبران و اولیا در آغاز سیر حال خویش، خلوت گزیده‌اند (رازی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۱). پیامبر اکرم ﷺ نیز پیش از بعثت، هر سال مدتی را در غار حرا به خلوت و عبادت می‌گذراند که آن را «تَحَنُّت» (پرستش و نیایش) می‌نامند. لکن کاشانی، که خلوت به روش متصوفه را از جمله مستحسانات ایشان دانسته است، معتقد است که سنت پیامبر ﷺ صحبت و همشینی بوده و صحابه نیز به همین شیوه عمل می‌کرده‌اند، اما با غروب آفتاب رسالت، دنیاطلبان بر اثر دلبستگی‌ها به جاه و مقام فریفته شدند و از حق فاصله گرفتند و این محجوبان از حق در عرصه‌های حضور گام نهادند و حجاب راه گشتند و اهل معنا نیز از این چنین جمع‌هایی که بندگی دنیا را در سر داشتند، فاصله گرفتند و به اعتزال و انزوا گرویدند و در نتیجه، معنویت به خاموشی گرایید و دلدادگان به حقیقت به اعتزال و انزوا گرویدند، و گر نه اعتزال و انزوا سیره رسول خاتم نبوده است. کاشانی می‌گوید: «آفتاب رسالت که به حجاب غیب متواری گشت، روزگار به جایی رسید که صحبت و همشینی مهجور عنه و خلوت محبوب شد و طالبان حق به جهت سلامت دین، خلوت اختیار کردند» (کاشانی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۰).

۳. رویکردها به خلوت

در یک نگاه تاریخی به سابقه خلوت‌نشینی و عزلت‌گزینی در اسلام، صوفیان و عارفان مسلمان به دو دسته تقسیم می‌شوند: موافقان عزلت‌گزینی عزلت را اعراض از خلق و رفتن به خلوتگاه می‌دانند که موجب تبری از محبت غیر، در نظر آوردن کردارهای نکوهیده خود، دوری از مخالطت با مردم و ایمن گردانیدن خلق از بدی خود می‌شود (هجویری، ۱۳۸۷، ص ۹۹). از منظر قشیری در بیان وجه خلوت و عزلت گفته است که سالک باید به جهت سلامت خلق از شر خود خلوت اختیار کند و نه بر عکس؛ چراکه در حالت اول، نشانگر تواضع وی است و در حالت دوم، فضل خود را می‌بیند و سبب تکبر می‌شود (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۵۴). علاءالدوله سمنانی خلوت را در رفتن راه طریقت، تمامی شریعت، معدن معرفت، سرمایه محبت، نزدیکی به حق، انقطاع از هستی خود و اتصال به حضرت حق، کشتن نفس و شقاوت و گشادن آب از سرچشمه سعادت معنا می‌کند (سمنانی، ۱۳۶۲، ص ۲۹۸).

مخالقان عزلت‌گزینی بر آنند که عزلت، امری ناپسند و انس گرفتن و الفت داشتن برتر از عزلت است. هجویری از جمله صوفیانی است که بر این باور است که کناره‌گیری نابجا و نکوهیده از جامعه در سیر و سلوک واقعی جایی ندارد، تنهایی مطلق در نگاه او ممکن نیست؛ چراکه شخص هر قدر هم تنهایی را پیشه کند، اندیشه برخی از امور در ذهن فرد موجود است و تفاوتی میان اندیشه یک چیز با خود آن وجود ندارد. به همین سبب، دل بایست مأنوس تنهایی گردد (هجویری، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷).

اما این گروه که مخالف خلوت شمرده می‌شوند، اصل خلوت را نفی نکرده‌اند، بلکه کناره‌گیری تام را مردود می‌دانند؛ زیرا افراط در خلوت‌گزینی و رهبانیت در فرهنگ دینی اسلام مذموم است. انسان سالک با حضور در جمع و در مصاحبت با دیگران نیز قادر است خلوتی با حق تعالی داشته باشد.

در این میان، مولوی نیز عزلت را نکوهش می‌کند و معتقد است افراد آدمی برای جمع شدن کنار هم بنا ساخته‌اند: مصطفی صلوات الله علیه کوشش در جمعیت نمود که مجمع ارواح را اثرهاست بزرگ و خطیر، که در وحدت و تنهایی آن حاصل نشود و سرّ اینکه مساجد را نهاده‌اند تا اهل محله آنجا جمع شوند تا رحمت و فایده افزون باشد و خان‌ها را جداگانه برای تفریق است و ستر عیب‌ها فایده آن همین است و جامع را نهاده‌اند تا جمعیت اهل شهر آنجا باشد و کعبه را واجب کردند تا اغلب خلق عالم از شهرها و اقلیم‌ها آنجا جمع گردند (مولوی، ۱۳۸۵، ص ۷۹-۸۰).

گروه نخست را می‌توان طرفدار «خلوت آفاقی» یا همان عزلت حسی دانست، و گروه دوم را طرفدار «خلوت انفسی» یا عزلت قلبی نامید.

با توجه به آنچه مطرح شد، آنچه به خلوت در برابر حضور در جامعه ارجحیت می‌بخشد، کناره‌گیری صحیح به منظور تقرب به خداوند، باز شناختن خویشتن و تقویت نیروی معنوی و درونی است و تنهایی مورد پسند دین، کناره‌گیری و دوری از تمامی مردم، حتی صالحان نیست؛ چراکه خداوند ما را به همدلی و ارتباط فی الله با مؤمنان امر فرموده است. بنابراین، اگر تعامل با مردم دارای فوایدی چون زنده نگه داشتن علوم، یادگیری احکام دین، یادآوری ولایت امامان (ع) تجدید عهد با ایشان و همدلی و ارتباط در راه خدا باشد، نه تنها اشکالی ندارد، بلکه از امور پسندیده نیز محسوب می‌شود (سعادت پرور، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۶۱-۱۶۳).

۴. انواع خلوت

پیش از این اشاره شد که با توجه به شیوه و نوع رویکرد عارفان به خلوت از یک منظر، خلوت به دو قسم آفاقی و انفسی تقسیم می‌شود.

۴-۱. خلوت انفسی

در این گونه خلوت که به معنای انس دائمی به حق و پرهیز از التفات باطنی به خلق است، سالک که به ظاهر در جمع قرار دارد، لکن در باطن جز به یاد حق نفس بر نمی‌آورد (اعتمادی نیا، ۱۳۹۹، ص ۳۸-۵۳). این گونه خلوت را در عرف عارفان «انقطاع دل» نامیده‌اند. سالک گرچه به ظاهر با خلق است، اما دل در گرو حضرت حق دارد و در همه حال با خداست (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۹۹).

۴-۲. خلوت آفاقی

این قسم از خلوت به دوری گزیدن از خلق برای مدتی اشاره دارد که این زمان در سلوک عرفانی اغلب چهل روزه

صورت می‌گیرد و در عرف عرفان از آن به چله‌نشینی یاد می‌کنند، که می‌تواند بستری برای پایش خود و دوری از رذائل و کسب کمالات روحی باشد.

که ای صوفی شراب آنگه شود صاف که در شیشه بماند اربعینی

(حافظ، بی‌تا، غزل ۴۳۸).

این قسم از خلوت‌گزینی در ابتدا در مکان‌هایی نظیر غارها، کوه‌ها و بیابان‌ها صورت می‌گرفت، اما به تدریج و پس از شکل‌گیری نهاد تصوف، این شکل از خلوت در مکان‌های مخصوص مانند خانقاه و... انجام می‌شد (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۵۴).

۴-۳. اهداف خلوت

مهم‌ترین رکن در خلوت‌گزینی، هدف آن است. اما این هدف چگونه محقق می‌شود، مسئله‌ای درخور دقت است. برنامه‌های سالک به هنگام خلوت یکی از عناصر مهم در این عرصه است. فراتر از آن، نیت سالک به هنگام خلوت است؛ اینکه سالک با چه هدف و نیتی به خلوت روی آورده است، در درجه نخست قرار دارد. نیت خالص در خلوت امری مهم تلقی می‌شود؛ زیرا در نگرش عرفان، عارف در اندیشه تقرب به پروردگار، ره می‌پیماید. اگر نیت وی با اغراض دنیوی و حتی اخروی هم آمیخته شود، خلوت برای شخص رهاورد چندان مثبت به دنبال نخواهد داشت و قرب و لقای حق محقق نخواهد شد.

به تعبیر سهروردی، سرّ خلوت نشستن در آن است که انسان از عالم شهادت به غیب بازگردد و هدف خلوت صدق و راستی و اخلاص است. و اگر خلوت بر مدار شریعت نباشد، ممکن است پس از بیرون آمدن از خلوت منکر نماز و روزه شود (سهروردی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۰-۱۰۱).

گرچه از نظر عارف، خلوت مهم است، اما نکاتی مهم در این خلوت‌گزینی حائز اهمیت است که اگر با موازین یادشده همراه باشد، وی را به مطلوب می‌رساند و اگر رعایت نشود، برای وی پیامدهایی به دنبال دارد.

۴-۴. رهاورد خلوت

خلوت‌گزینی، صرفاً عملی با آداب ظاهری نبوده و دارای دو گونه رهاورد معنوی و دنیوی می‌باشد.

الف. فراغت ذکر و فکر

فراغت ذکر و فکر اولین رهاورد مثبت خلوت که در قسم معنوی می‌گنجد، این است که در اثر خلوت، فراغت ذکر و فکر حاصل می‌شود. ذکر و فکری که جز خدا چیزی در آن نیست. در این صورت، سالک بر اثر ارتقاء وجودی به ساحت همیشینی و انس با حق گام می‌نهد و همشین خداوند متعال می‌گردد. انس با حق، از برترین آثار خلوت است (غزالی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۳۶).

ب. رهایی از گناهان زبانی

رهايي از گناهان زباني، رهاورد ديگر خلوت است که می‌تواند ابعاد دنيوی و معنوی را دربر گیرد، به تأثیرپذیری انسان در ارتباط با ديگران بازمی‌گردد؛ زیرا انسان در معاشرت‌های اجتماعی ممکن است صفات پسندیده یا نکوهیده را کسب کند و ویژگی‌های اخلاقی ديگران در او تأثیر گذارد. از این‌رو خلوت به‌عنوان یک شیوه سلوکی، زمینه‌رهي از گناهانی چون غیبت، شنیدن غیبت، تهمت، بدزبانی، ناسزاگویی و ديگر صفات ناپسند را فراهم می‌آورد (غزالی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۳۸).

ج. رهایی از آزار ديگران

انسان سالک که در اثر معاشرت و مخالطت گرفتار بدگمانی‌ها و رنجش‌هایی از سوی ديگران شده است، در جریان خلوت از این امور رهایی می‌یابد؛ زیرا هنگامی که اعمال و رفتار وی در زندگی درک نشود، درباره او نادرست قضاوت می‌کنند و به گونه‌ای از آرامش روحی و روانی دست می‌یابد (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۵۳-۱۵۵).

د. تواضع

نفس آدمی که اماره بالسوء است، بر اثر رشد قوایی همچون شهوت و غضب، ممکن است جلوه‌گری کند و فرعونیت خود را نشان دهد و به مبارزه با مقام سرّ آدمی برمی‌خیزد. در این هنگام، باید نیروی سرّ آدمی تقویت گردد تا نفس از مقام فرعونیت فرو افتد. نقش بستن صفت تواضع در جان سالک، یکی ديگر از رهاوردهای خلوت است. اگر نیت خلوت به‌منظور مصون ماندن خلق از بدی‌ها باشد، سبب تواضع در فرد می‌شود (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۵۳-۱۵۵).

هـ. تجميع حواس

از ديگر نتایج خلوت‌گزینی، تجميع حواس است. مسیر هجرت از خلق و وصول به حق در اثر خلوت صحیح رخ می‌دهد و در پی از میان برداشته شدن تعلقات دنيوی و اخروی و بر اثر تجميع قوا، حجاب‌های میان فرد و حق برداشته شده و طبق حدیث رسول خدا ﷺ، دل وی مستعد دریافت حکمت می‌شود (العبادی، ۱۳۴۷، ص ۱۰۸-۱۰۹).

و. صیانت قوای ظاهری و تقویت قوای باطنی

در فرایند سلوکی خلوت، جسم که به مثابه روزنه‌های نفس است، علاوه بر آنکه در این فرایند سلوکی کنترل می‌شود، می‌تواند موجب تقویت قوای باطن گردد؛ زیرا خلوت در نگه داشتن چشم از نظر به شهوت، نگه داشتن پا از رفتن به سمت حرام، نگه داشتن دست از داد و ستد حرام و نگه داشتن گوش از شنیدن حرام نقش اساسی دارد و در اثر بسته شدن حواس ظاهر بر افعال حرام، حواس باطن سالک نیز فعال می‌گردد.

ز. جمعیت دل و رهایی از تفرقه و تشویش خاطر

خلوت عرفانی، که به‌معنای بریدن از تعلقات و دلبستگی‌هایی است که حجاب و رهن سالک‌اند، موجب می‌شود که

سالک با نقطه وحدت پیوند و در نتیجه از پریشان‌خاطری و تفرقه‌رهایی باید.

باز آی که بی‌روی توای شمع دل افروز در بزم حریفان اثر نور و صفا نیست
در صومعه زاهد و در خلوت صوفی جز گوشه ابروی تو محراب دعا نیست

(حافظ، بی‌تا، غزل ۵۱، ابیات ۶ و ۱۲ ص ۷۵).

ن. خالی شدن از رغبت به دنیا و زهد ورزیدن

در نگرش عارف، پس از تجربه فاصله‌گیری از تعلقات و دلبستگی‌ها و تمرین و ممارست نفس بر خودکنترلی در جریان خلوت‌نشینی، ضمیر و نهان انسان به زلالی می‌گراید و چشمه‌های حکمت از دل به زبان جاری می‌شود. این امر زمانی میسر می‌شود که غبار از صفحه دل فرو ریزد و سرزمین دل از اغیار خالی شود. دل باید خالی باشد تا چیزی درون آن جای گیرد؛ زیرا دل آدمیان مملو از حب دنیا است (باخرزی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۳-۲۹۴).

۴-۵. پیامدهای منفی خلوت

گرچه در نگاه نخست، خلوت در نگرش عارفان، عنصر سلوکی بس مهم شمرده می‌شود و دارای نتایج گرانسنگ است، اما از سوی دیگر، اگر به‌درستی پایش نشود، ممکن است پیامدهایی نامطلوب داشته باشد و چنانچه سالک انگیزه و هدفی متعالی از خلوت نداشته و فاقد اخلاص باشد، خلوت نه‌تنها موجب کمال و عامل رهایی‌بخش او نخواهد بود، بلکه او را به قهقرا می‌برد. چه‌بسیارند کسانی که در این مسیر راه گم کرده و هدف را به فراموشی سپردند. از این‌رو ضروری است تا آفات خلوت را بشناسیم.

باید به این حقیقت اذعان داشت که انسان در اثر معاشرت و مخالطت و با استعانت از دیگران، ممکن است در عرصه‌های اجتماعی به کمالات و امتیازاتی دست یابد، اما خلوت‌گزینی سالک گاه سبب می‌شود که احیاناً این کمالات را از دست بدهد.

الف. بازماندن از یادگیری و یاددهی

در عرف عارفان، حرکت سالک باید همراه با یقظه باشد و یقظه نیز ارتباط مستقیم با معرفت و آگاهی دارد. اگر سالک آن میزان از علمی را که برای او واجب است کسب نکرده باشد، عزلت برای وی حرام است (غزالی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۴۵).

ب. محروم ماندن از منفعت یافتن و سود رساندن

حضور فرد در جمع، راهی برای کسب درآمد و انفاق یا صدقه دادن به دیگران است و موجب می‌شود که به لحاظ مادی و معنوی به دیگری سود برساند یا خود وی بهره‌مند شود، اما سالک با خلوت‌گزینی این زمینه‌های اجتماعی را از خود سلب می‌کند و از دستیابی به منافع اعم از مادی و معنوی محروم می‌ماند (غزالی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۵۰).

ج. محرومیت از تأدیب نفس

در عرف عرفان، ناخوشایندی‌ها و رنج‌هایی که سالک از جانب مردم متحمل می‌شود، روشی برای ریاضت و تأدیب نفس او شمرده شده است. اگر در اثر ارتباط با مردم ناملاایمتی بدو برسد و تلافی نکند، نفس وی بر تحمل دشواری‌ها توانمند می‌شود و بر اثر ورزیدگی نفسانی می‌تواند به آسانی از مشکلات عبور کند (غزالی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۵۱). عارفان، این بردباری را «مرگ اسود» نامیده‌اند که گونه‌ای از مرگ اختیاری است. در این رویکرد نه تنها سالک، از آزار دیگران رنجیده‌خاطر نمی‌شود، بلکه به دلیل اینکه همه امور را در دایره و قلمرو اراده محبوب می‌داند و از آن لذت می‌برد. «و قد صنف العرفا الموت اصنافا اربعة: احدها الموت الاحمر... ثانيها الموت الابيض... ثالثها الموت الاخضر... رابعها الموت الاسود و هو احتمال الاذى من الخلق... و لم يَنَالْمْ نفسه بل يَلْتَدُّ به لكونه يراه من المحبوب» (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۴۳۰-۴۳۱).

اما در نگاه کل، قرار گرفتن عارف در خلوت، زمینه تربیتی رشد با ابعاد مختلف آن (عاطفی، عقلانی، معنوی) را از وی سلب می‌کند.

د. محرومیت از ثواب‌های مترتب بر اعمال جمعی

یکی دیگر از آفات خلوت، محروم ماندن سالک از ثواب اعمالی مانند شرکت در عبادات جمعی، نماز جمعی، عیادت و تشییع جنازه و دعوت شدن به تهنیت و تعزیت و مانند آن است (غزالی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۵۲).

هـ. از دست دادن تجارب اجتماعی

با توجه به اینکه انسان موجودی اجتماعی است، کسب مهارت و تجارب گوناگون در گرو حضور در جمع است که بر اثر مخالطت با دیگران پدید می‌آید. عقل عرفی در درک مصالح دین و دنیا کافی نیست و آن را جز از طریق تجربه و ممارست نمی‌توان کسب کرد. پس شخص ابتدا باید از طریق تجربه، معارفی را کسب کند و این تجربه می‌تواند از رهگذر مخالطت و تعامل با مردم و تعلّم و یادگیری رخ دهد. گرچه برخی کمالات را می‌توان از طریق شنیدن احوال کسب نمود و نیازی به مخالطت با خلق نیست (غزالی، ۱۳۸۴، ص ۵۱۸).

و. گرفتاری در دام خاطرات شیطانی

از آنجاکه در هنگام خلوت، گاه ممکن است حجب کنار رفته و نور هر مرحله بر قلب عارف اثر بگذارد و غیبی پس از غیب دیگر بر او مکشوف شود و مکاشفاتی برای وی حاصل شود. در این صورت تمایز بین خاطر ربانی و خاطر شیطانی بسیار دشوار است و این لغزنده‌ترین مسیر خلوت است. علاءالدوله کدورتی را که در مسیر سلوک ایجاد می‌شود، حاصل اموری چون غلبه نفس و شیطان، عدم دوام ذکر، خالی نکردن دل در مقام مراقبه از وسوسه و به کمال نرساندن مقام محاسبه می‌داند (سمنانی، ۱۳۶۲، ص ۳۲۵-۳۲۸). بنابراین، خلوت‌گزینی، ذاتاً با رفع خواطر

شیطانی تلازم ندارد، بلکه احیاناً ممکن است به عنوان حجاب و رهن سالک، وی را از هدف اصلی، دور سازد. از این رو نباید پنداشت که صرف خلوت‌گزینی و انجام یک سری امور، سالک را به مقصود می‌رساند. در این میان به این مهم نیز باید توجه داشت که هر شخص با توجه به نیت، ظرفیت روحی و استعداد کسب کمالاتی که دارد، در دستیابی به اهداف خلوت به توفیقاتی دست خواهد یافت.

ز. ضعف روابط خانوادگی

فرو کاستی و ضعف روابط اجتماعی و خانوادگی و ازهم‌گسیختگی خانواده، از نتایج منفی خلوت دائم است. این گونه خلوت در عرفان ناب محمدی و علوی فاقد ارزش است. شاهد این ادعا در داستان عثمان بن مظعون، صحابه پیامبر ﷺ دیده می‌شود که همسر او ناراضی و شاکی از خلوت او بود و پیامبر نیز نسبت به رفتار وی ابراز ناخوشنودی کرد و با حضور در جمع مردم از این رفتارها اعلام تبری نمود (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۷).

ن. بی‌تفاوتی اجتماعی

با توجه به اینکه سالک در فرایند خلوت‌گزینی، از جمع فاصله می‌گیرد. لذا اگر عارف سالک دارای ثبات در مقام نباشد، در نتیجه این خلوت‌گزینی، بستر برای همدلی، همفکری و هم‌افزایی با دیگران از میان می‌رود و توفیق خدمت به خلق را که از مظاهر حضرت حق و عیال‌الله‌اند از کف می‌دهد. انسان خلوت‌گزیده بر اثر قطع ارتباط با دیگران، مجال اندیشیدن و هم‌افزایی با آنها را از کف می‌دهد.

۵. معناشناسی انسان معاصر

پیش از آنکه به مفهوم‌شناسی انسان معاصر بپردازیم، ابتدا به بستر اجتماعی که انسان معاصر در آن رشد کرده است نگاهی گذرا می‌اندازیم. در عرصه اجتماعی، سه رویداد را می‌توان سرآغاز شکل‌گیری عصر مدرن دانست:

(۱) کشف آمریکا؛

(۲) اصلاح دینی و تأثیر آن بر سایر حوزه‌ها و اختراع تلسکوپ؛

(۳) علوم جدید که از دل این اختراع به وجود آمده‌اند.

به‌رغم آنکه علم‌گرایی (Scientism) در عصر حاضر رهاوردهایی برای انسان داشته است. این سه واقعه به گفته آرنست بیگانگی جهان را مشخص کردند. البته واقعه پیشرفت علوم بیش از دو واقعه دیگر به تحلیل وی کمک می‌کند؛ زیرا نشان می‌دهد که چگونه در عصر مدرن، مردم از یک جهان مشترک و برساخته خودشان در دو جهت فاصله گرفتند: یکی بیرون به سمت فضا و دیگر درون به سمت خویش (جانسون، ۱۳۹۸، ص ۶۸-۶۹).

جان‌مایه مطالب فوق آن است که انسان معاصر همان انسان متأثر از تکنولوژی و پیشرفت علوم است که زمینه آن رنسانس و عصر روشنگری و اهمیت یافتن عقلانیت و انسان‌گرایی بوده است.

اما انسان معاصر کیست؟ شاید به نظر رسد که اصطلاح «انسان معاصر» نیاز به تعریف ندارد، اما ضرورت این موضوع بدان جهت است که انسان معاصر به سبب ویژگی‌هایی که در اثر تحولات جهان امروزی کسب نموده، با گونه‌ای از خلأ معنا همراه است؛ زیرا به واسطهٔ این ویژگی‌ها با بحران‌های جدی روحی، روانی و یا مشکلات جسمی روبه‌رو است که یکی از آنها تنهایی است. از آنجاکه حل یک مسئله در مرحلهٔ نخست، در گرو شناخت آن است. از این‌رو برای رهایی انسان از این بحران روحی، روانی، توجه به ویژگی‌های انسان معاصر که گاه برخی از آنها به نقاط ضعف وی تبدیل شده است، راهگشاست.

۱. التفات انسان معاصر به علم تجربی: نگاه مشکل‌گشایانه به علم تجربی در همهٔ شئون آدمی و انتظار معجزه‌گری از تکنولوژی که رهاورد دانش تجربی است، موجب می‌شود که برخی ابعاد وجودی وی که در شعاع و گستره دانش‌های تجربی جای نمی‌گیرند، ناشناخته و مغفول واقع شوند.

۲. انسان معاصر که در فضای جریان فرهنگ اقتصادگرایی حاکم بر غرب، رشد کرده است، با الهام از این رویکرد اقتصادمحور و با نگرش سودگرایی دنیوی در این فضای سرمایه‌داری به سر می‌برد. این مسئله گرچه از یک منظر موجب رشد در ابعاد زندگی مادی شده است، اما از سوی دیگر، خلأ معنا را به دنبال داشته است که موجب بحران روحی وی شده است.

۳. زندگی سکولار: غلبهٔ جریان علم‌گرایی، موجب شده است که انسان معاصر، با نگرشی عرفی‌گرایی و سکولاریستی، دین را در عرصهٔ اجتماعی، امری بی‌معنا بشمارد و نهایتاً آن را از صحنهٔ زندگی زدوده است.

۴. انسان‌گرایی: بسترهای علمی، اجتماعی و اقتصادی غرب موجب بروز و ظهور مکاتب مختلف فلسفی و روان‌شناختی شده است. ظهور اندیشهٔ انسان‌گرایی در غرب نیز یکی از این پیامدهاست. اومانیسم یا انسان‌گرایی در زندگی انسان معاصر به این معناست که همه چیز باید به نحوی در خدمت انسان باشد. بنابراین در اندیشهٔ اومانیستی، انسان به لحاظ اوصاف اخلاقی، شأن‌خداایی پیدا کرده است.

۵. خصلت فردگرایی: فردگرایی که در مقابل جمع‌گرایی قرار دارد. به این معناست که نه تنها همه چیز باید در خدمت انسان باشد، بلکه باید در خدمت فرد انسان قرار گیرد؛ یعنی جامعهٔ انسانی واجد حق نیست، بلکه فرد انسانی است که واجد این حق است. از جملهٔ این حقوق، حق آزادی است. گرچه این نکته درخور یادآوری است که همه ویژگی‌های فوق در یک انسان به صورت جمعی ممکن است وجود نداشته باشد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۸-۱۹).

۶. معناشناسی تنهایی و احساس تنهایی

از آنجاکه دو واژهٔ «تنهایی» و «احساس تنهایی» در برخی ویژگی‌ها تفاوت‌هایی دارند، نمی‌توان آنها را به یک معنا دانست. ممکن است تصور شود که «احساس تنهایی» مترادف و هم‌معنای «تنها بودن» است، اما احساس تنهایی از منظر تجربی با تنها بودن تلازم ندارد. توجه به تفاوت معنایی واژه‌های «احساس تنهایی» و «تنها بودن» از آن‌رو

حائز اهمیت است که اگر شخصی معنای این دو واژه را نداند و احساس تنهایی را تجربه کند، ممکن است برای درمان این احساس، راهکار متناسب و مطلوب با آنچه را احساس کرده است، نیابد یا از راهکاری نادرست برای حل این مشکل استفاده کند؛ زیرا فردی که به سبب تنهایی انفسی، احساس تنهایی می‌کند، نیازی به حضور در هر اجتماعی از آدمیان ندارد، بلکه نیاز دارد در جمع‌هایی حضور داشته باشد که از منظرهای مختلف (ذهنی، احساسی و...) با آنها احساس نزدیکی و مشابهت می‌کند؛ درحالی‌که فردی که به سبب تنهایی فیزیکی تنهاست، نیاز دارد در اجتماع آدمیان حضور داشته باشد (اسونسن، ۱۳۹۷، ص ۴۸-۴۲).

بنابراین، هیچ تلازمی میان «تنهایی فیزیکی» و «احساس تنهایی» وجود ندارد؛ یعنی «تعداد افراد پیرامون فرد» تأثیری در تجربه «احساس تنهایی فرد» ندارد. نتیجه آنکه احساس تنهایی یک پدیده ذهنی است. فرد زمانی «احساس تنهایی» می‌کند که ارتباطات رضایت‌بخش با اطرافیان نداشته باشد؛ خواه به دلیل فقدان روابط اجتماعی باشد، خواه به دلیل فقدان صمیمیت (اسونسن، ۱۳۹۹، ص ۲۰-۲۶).

«تنهایی» در عرصه ادبیات رایج امروزی به دو معنا به کار رفته است: ۱. تجربه رنج بردن از ضعف برقراری ارتباط با دیگران؛ ۲. تفاوت میان روابطی که افراد تجربه نموده‌اند و روابطی که دوست دارند تجربه نمایند (Tomsik, 2015, p. 8). بدین معنا رابطه‌ای که شخص با افراد دارد با رابطه‌ای که به ایجاد آن اشتیاق دارد متفاوت بوده و زمانی که در برقراری ارتباط حس رضایتمندی نداشته باشد، احساس تنهایی می‌کند. حس تنهایی توأم با نوعی رنج است که از نقصان در روابط فرد با دیگران ناشی شده و نوعی پاسخ حسی است به این واقعیت که نیاز آدمی به ارتباط داشتن با دیگران برآورده نشده است. اگر فرد در برقراری ارتباط با دیگران، حس رضایتمندی نداشته باشد، «احساس تنهایی» می‌کند. در نگرش اسونسن وجه مشترک میان تعاریف گوناگون تنهایی «حس درد» یا اندوه ناشی از منزوی یا تنها ماندن و درک خود فرد از عدم نزدیکی به دیگران است (Svendsen, 2017, p. 14-21). در این تجربه ذهنی، فرد در درون خودش احساس خلأ می‌کند.

۷. آثار تنهایی در انسان معاصر

۷-۱. رهاوردهای مثبت تنهایی

به‌رغم برخی پیامدهای منفی تنهایی، اما در نگاهی عام، و فارغ از برخی مختصات موردی، تنهایی، آثار و نتایجی مثبت نیز به همراه دارد و هر انسانی کم یا بیش به تنهایی فیزیکی نیاز دارد؛ یعنی نیاز دارد که گاه تنها باشد و در تنهایی با خود گفت‌وگو کند و ببیند. این گفت‌وگوی با خود دارای آثار مثبت است:

الف. واکاوی علل رفتار

آدمی با واکاوی خود می‌تواند منشأ بسیاری از کرده‌ها و ناکرده‌های خود و منشأ بسیاری از احساسات، عواطف و اعتقادات خود را بیابد.

ب. ارزیابی کنش‌ها

انسان در طول زندگی نسبت به دیگران داوریهایی کرده است که این داوریه‌ها یا در مقام نظر متوقف مانده یا به عمل کشانده شده است. در تنهایی خویش، می‌تواند این داوریه‌ها را مورد بررسی و ارزیابی دقیق قرار دهد.

ج. رجوع به گذشته وجود

چون آدمی در میان جمع، چاره‌ای جز زندگی در حال ندارد، اما اگر تنها باشد، می‌تواند با اراده خود به گذشته بازگردد و از آن درس بگیرد (ملکیان، ۱۳۸۰).

د. شناخت ضعف‌ها و توانایی‌ها

از آنجاکه فرد در تنهایی به تحلیل درون خود می‌پردازد (هریس، ۱۳۹۹، ص ۲۲)، می‌تواند به ضعف‌ها و توانایی‌های شخصی خود پی ببرد. اینکه در کجا ضعیف و در کجا قوی عمل کرده، چه استعدادهایی دارد و کجا شکست خورده است (ملکیان، ۱۳۸۰).

هـ. تقویت روح و روان و تاب‌آوری

از آنجاکه انسان ساختاری عاطفی دارد، گرچه تنهایی برای وی رنج‌آور است، یکی از آثار مهم آن، تقویت روحیه و بالا رفتن ظرفیت وجودی اوست (قنبری، ۱۳۹۰، ص ۱۱۷).

و. تقویت بینش و آینده‌نگری

انسان که در جریان تنهایی از دیگران بریده است، می‌تواند از رهگذر تأمل، آینده را با بصیرتی بیشتر ببیند و به راز و رمز و راه‌های موفقیت بیندیشد.

ز. توجه به مسئولیت خود

احساس تنهایی چگونه زیستن و عمل کردن را به انسان می‌آموزد تا بتواند مسئولیت تک‌تک اعمال خود را بر دوش گیرد (ملکیان، ۱۳۸۰). تنهایی موجب انتظار نداشتن از دیگران می‌شود و سبب می‌شود انسان تمام استعدادهایش را به کار گیرد تا خود را اداره کرده و برای مشکلاتش راه‌حلی بیاندیشد (قنبری، ۱۳۹۰، ص ۱۱۶).

ن. تنهایی عاملی نیروبخش است

تنهایی ما را از فشار همنوایی و هم‌رنگی با دیگران رها می‌سازد و فضایی در اختیارمان می‌گذارد تا به ژرف‌ترین اشتیاق، حقیقی‌ترین لذت و کارآمدترین زندگی دست یابیم و پس از بازگشت به جمع، خود بهتری داشته باشیم (هریس، ۱۳۹۹، ص ۱۰).

۷-۲. پیامدهای منفی تنهایی

اما تنهایی در انسان معاصر پیامدهای منفی بسیار به دنبال دارد که در این اثر نمی‌توان به تفصیل به آن پرداخت. مانند اضطراب، روی‌آوری به مواد مخدر، گریز از مدرسه (در سنین کودکی و نوجوانی)، افسردگی، اعتیاد به الکل، سطح پایین اعتمادبه‌نفس (اناری، ۱۳۸۷، ص ۱۲)، رفتارهای پرخطرگرانه (گریو، ۱۳۶۷، ص ۵۸)، خودکشی، ضعیف شدن روابط خانوادگی،

احساس تهی بودن در زندگی اجتماعی، بی‌تفاوتی اجتماعی (خسروخاور و کاشی، ۱۳۸۰، ص ۱۰-۱۲)، همدلی نکردن با دیگران، پس زدن کمک‌های عاطفی و عملی دیگران، هراس از حضور در اجتماع، بروز رفتارهای ضداجتماعی، شکاک بودن به گفتار دیگران، پرتوقعی از دیگران، واکنش شدید به طرد شدن از سوی دیگران (اسونسن، ۱۳۹۷، ص ۷۰-۷۴).

۸. شباهت‌های خلوت عرفانی و تنهایی انسان معاصر

نفس آدمی ماهیت و حقیقتی سیال با ویژگی کمال‌پذیری در حد مظهریت اسماء الهی دارد. این حقیقت سیال دارای شئون و ساحت‌های مختلف وجودی (خیال، وهم، عقل، سیر...) است. روی آوردن نفس به هر یک از این ساحت وجودی می‌تواند بر اثر عوامل بیرونی و یا شعب گوناگون خود نفس رخ دهد، از این‌رو نفس بر اثر تفرد و گرایش به وحدت می‌تواند به نتایجی مطلوب برسد. راز دستیابی به این کمالات وجودی نفس را باید در ساختار ماهوی خلوت جست‌وجو کرد؛ زیرا نفس آدمی که امری مجرد است با سایر مجردات متفاوت است. سایر مجردات، تجرد یقینی (ایستا) دارند، اما نفس آدمی، تجردی پویا (لایقفی) دارد که پیوسته رو به رشد است. این رشد نیز در خلأ رخ نمی‌دهد، بلکه بر اثر قرار گرفتن در برخی بسترها تحقق می‌یابد. یکی از این بسترها، بستر تفرد و تمرکز و خلوت و تنهایی است که می‌تواند در بروز کمالات نفس مؤثر و راهگشا باشد و امروزه در اندیشه‌های عرفانی شرقی بر تفرد و تمرکز تأکیدی ویژه دارند.

اما این روش خلوت عرفانی و تنهایی در دوران معاصر از جهاتی با یکدیگر شباهت‌ها و اختلاف‌هایی دارند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۸-۱. باز توجه به خود

به تعبیر ادیث وارتون، شاید مشابه‌ترین حالت تنهایی مثبت با خلوت، این باشد که خودمحوری، رکن اساسی هر دو را تشکیل می‌دهد. وی خودمحوری را به‌معنای توجه به خویشتن می‌داند؛ یعنی انسان، خود را در مرکز زندگی خویش قرار دهد و این امر به‌هیچ‌وجه نباید به خودخواهی بینجامد (هریس، ۱۳۹۹، ص ۱۹). نتیجه این عمل، آرامش و رضایتی است که انسان در تنهایی خود می‌یابد. همچنین، نتیجه توجه به خویشتن در خلوت عرفانی و تنهایی انسان مدرن آن است که انسان، کاستی‌های خویش را جبران می‌کند و در واقع «خلوت و انزوا مجالی برای تأمل و بازاندیشی درباره خویشتن است» (اسونسن، ۱۳۹۷، ص ۱۲۸). گرچه در خلوت عرفانی، با توجه به پیش‌زمینه‌های اختیاری و انتخابی آن، این آثار برجسته‌تر است.

۸-۲. فاصله گرفتن از توقعات اجتماعی

یکی از ثمرات مشترک خلوت عارفانه و تنهایی انسان معاصر، ایجاد زمینه‌ای برای رها شدن از انتظارات اجتماعی و در نتیجه تقویت شخصیت است. تنهایی انسان معاصر و خلوت عارفانه، هر دو، آدمی را از طلب و توقعات دیگر مردمان حفظ می‌کنند (اسونسن، ۱۳۹۷، ص ۱۲۸). این مسئله در تقویت روحیه و افزایش ظرفیت وجودی شخص، نقشی مؤثر دارد.

۸۳. خلوت و تنهایی؛ بستری برای باز توجه به سایر ابعاد وجودی

آدمی گاه در دام دلبستگی‌ها چنان گرفتار می‌شود که خود را محصور و محدود به نیازهای ظاهری می‌کند، اما از ابعاد دیگر وجودی خویش، مانند نیازهای معنوی و روحی، غافل می‌گردد. به تعبیر و تعلیل قرآن، راز دوزخی شدن آدمیان، همانا غفلت است: «وَلَيْكَ هُمْ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹).

۸۴. محاسبه نفس

خلوت و تنهایی، هر دو زمینه‌ساز این امر هستند که آدمی به کردار خویش در زندگی بیندیشد. انسان می‌بایست در هر شبانه‌روز، وقتی را معین کند تا در آن به محاسبه نفس خویش بپردازد و طاعات و معاصی خود را موازنه نماید؛ اگر خود را مقصر یافت، خویشتن را مورد عتاب قرار دهد و چنانچه اعمال وی نیکو باشد، شکر پروردگار به جا آورد (نراقی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۶۹۴). نتیجه این عمل، همان خودشناسی است که امری مهم و بنیادین قلمداد می‌شود.

۹. تفاوت‌های خلوت عرفانی و تنهایی انسان معاصر

به‌رغم وجوه اشتراک خلوت و تنهایی، این دو از جهاتی با یکدیگر متمایزند که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

۹-۱. تفاوت در هدف

گرچه جدایی از جمع، هدف مشترک انسان معاصر و عارف است، اما جدایی عارف از دیگران برای تعالی روحی، جمعیت دل، ایجاد صفای دل و تقرب به خدا و جلوگیری از توجه به هر آنچه غیر خداست، صورت می‌گیرد. در این نگرش، قلب آماده پذیرش نور الهی می‌شود. خلوت عرفانی تلازم با بریدگی از جمع ندارد. این نگرش به خلوت در سیره پیامبر اسلام ﷺ و امامان معصومین علیهم‌السلام به‌خوبی مشهود است؛ زیرا در همان حال که در ارتباط با خلق نقش هدایتی داشتند با معبود خویش نیز خلوت و پیوندی ژرف داشتند.

هرگز وجود حاضر غایب شنیده‌ای من در میان جمع و دلم جای دیگر است

(سعدی، ۱۳۷۲، ص ۴۳۵).

اما انسان معاصر معمولاً تنهایی را با چنین انگیزه‌ای اختیار نمی‌کند، و هدف او گریز از دیگران، به‌سبب عدم برقراری ارتباط مورد انتظار خویش است. از همین‌رو در «ذات تنهایی»، گونه‌ای نقص و کاستی نهفته است، درحالی‌که در خلوت‌گزینی، نوعی گشایش و انبساط روحی وجود دارد. در فرایند خلوت، فرد از همه چیز دست می‌کشد و احساس رهایی می‌کند (اسونسن، ۱۳۹۷، ص ۱۲۸)، درحالی‌که ممکن است انسان معاصر در تنهایی خود ضرورتاً چنین هدفی را دنبال نکند. حتی انسانی که در جایگاه خلوت قرار گرفته و با محبوب خویش دمساز شده است، به دیگران که جلوه‌های معشوق‌اند، با دیده لطف و محبت می‌نگرد.

۹-۲. تفاوت در آثار و کارکردها

الف. احساس رنج در تنهایی

یکی دیگر از تفاوت‌های تنهایی با خلوت‌گزینی عارفانه، احساس رنج است. تنهایی معمولاً توأم با رنج، ناراحتی و تجربه‌ای منفی است، درحالی‌که خلوت عارفان توأم با احساس و تجربه‌ای خوشایند و مثبت است. در تجربه تنهایی انفسی، فرد از تنهایی خویش ناخشنود است و به لحاظ روحی و ذهنی رنجیده بوده و احساس پوچی و اضطراب را تجربه می‌کند. اما عارف، از رهگذر خلوت‌گزینی و با رعایت شرایط آن، به مراتبی از کمال دست می‌یابد و به شهود و فراتر از آن، به کشف و حضور نائل می‌شود. از این رو در فروغ عشق عارفی که با حق خلوت کرده است، درد و رنج هیچ نمود و جلوه‌ای ندارد.

۱. رسیدن به این مرتبه، آرامش و اطمینانی را برای عارف به همراه می‌آورد که در تنهایی انسان معاصر وجود ندارد.
۲. از آنجاکه یکی از علل مهم خلوت‌گزینی «تقویت ارتباط با خداوند و امر قدسی» است، خلوت‌گزینی باعث سازندگی و تقویت روحی و تهذیب نفس می‌شود که در فاصله گرفتن از رذایل اخلاقی مؤثر است. اما تنهایی انسان معاصر لزوماً چنین چیزی را به همراه ندارد؛ زیرا انسان در حالت تنهایی خود می‌تواند هر چیزی، حتی رذایل اخلاقی، را پیرواند (اسونسن، ۱۳۹۹، ص ۱۵۵) و از این جهت، تنهایی می‌تواند آفتی برای کمال اخلاقی انسان محسوب شود.
۳. یکی دیگر از تفاوت‌های خلوت‌گزینی عارفانه و تنهایی انسان معاصر در بُعد کارکردها، «منزوی شدن انسان معاصر» و بازداشتن او از هرگونه حضور در اجتماع است که خود باعث بی‌تفاوتی اجتماعی و کاهش همدلی با دیگران می‌شود، اما در خلوت‌گزینی (از نوع خلوت انفسی)، که دل و ذهن عارف سرشار از یاد خدا است، درحالی‌که در میان آدمیان قرار دارد، می‌کوشد لحظه‌ای از پرداختن به مسائل خلق خدا باز نماند، به‌ویژه که رضایت خدا را در گشایش امور و مشکلات خلق خدا می‌داند که تجلیات خداوند هستند. نمونه‌هایی از این‌گونه خلوت‌گزینی را در سیره و روش پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) می‌توان مشاهده کرد که با وجود خلوت درونی خود با خدا، هرگز از توجه به دیگران غفلت نمی‌کردند.

۴. کارکرد دیگر مهم خلوت، «حذف انانیت و خودمحوری» از وجود عارف است؛ زیرا در شرایط خلوت، خود را در برابر معبود هیچ می‌بیند، خود حقیقی او شکل می‌گیرد و از دام خود غیرواقعی رها می‌شود. اما تنهایی انسان مدرن از نوع خودیگانگی است که رهاورد صنعت و مدرنیته بوده و نتیجه آن پوچی و اضطراب است و در نهایت ممکن است به خودکشی نیز ختم گردد.

ب. تفاوت در اختیاری و تحمیلی بودن شرایط

گرچه در ادبیات و آثار عرفانی، در اختیار به روی سالک ناگشوده معرفی شده است.

رضا به داده بده وز جبین گره بگشای که بر من و تو در اختیار نگشادست

(حافظ، بی‌تا، غزل ۹۴).

اما این نگرش با انتخابی بودن خلوت عرفانی ناسازگار نیست؛ زیرا عارف با مبادی ارادی خود به خلوت روی آورده

است و اراده وی نیز در سپهر توحید افعالی حضرت حق می‌گنجد و مؤثر بودن حضرت حق نیز با اسباب تأثیر که آن هم از سنت‌های حضرت حق و در دامنه فیض او ظهور می‌نماید، منافات ندارد. از این رو خلوت‌گزینی عارف، مختارانه است و مقصود از اختیار عارف در اینجا، عمل و شیوه سلوکی است که فارغ از سرخوردگی و ضعف در برقراری روابط اجتماعی صورت گرفته است، و به سبب عنصر اختیار، هم در قسم انفسی و هم در آفاقی از خلوت خود خرسند است.

لکن انسان معاصر، خواه در تنهایی آفاقی (بخش جبرگرایانه) و بیشتر در انفسی، نوعی نارضایتی را به دوش می‌کشد؛ چراکه تنهایی به وی تحمیل شده است. در خلوت عارفانه، یک اختیار و همراهی و رضایتمندی درونی از انجام خلوت حس می‌شود، حال آنکه در تنهایی انسان مدرن، این تنهایی جنبه تحمیلی داشته و نارضایتی درونی آن سبب می‌شود که تنهایی خویش را با روش‌هایی کاذب به نمایش بگذارد، که به شکل موارد زیر ظهور و نمود دارد: استعمال دخانیات، گریز از جامعه و محیط کار، اعتیاد به الکل، اعتیاد به فضای مجازی، رفتارهای پرخاشگرانه، خودکشی، شکاک بودن به گفتار دیگران، واکنش شدید به طرد شدن از سوی دیگران برخی از پیامدهای منفی تنهایی انسان معاصر است که در خلوت عرفانی، دامن عارفان خلوت‌گزین را نمی‌گیرد؛ زیرا عارف مسلمان در گونه‌های خلوت خویش، حتی در صورت طرد از جامعه، احساس تنهایی رنج‌آور ندارد؛ زیرا در درون خود با محبوب و معشوق حقیقی‌اش در ارتباط است؛ بر خلاف انسان معاصر که به دلیل عدم چنین پیوند وجودی با سرچشمه آرامش‌بخش، احساس پوچی آزادهنده، گریبانگیر اوست و احیاناً با پندار رهایی خویش، در دام خودکشی می‌افتد.

ج. شهرت‌طلبی

در تجربه «احساس تنهایی»، فرد برای فرار از تنهایی به شهرت روی می‌آورد و برای آنکه از حس تنهایی خود بکاهد، سعی در کسب مقام می‌نماید، اما یکی از اهداف مهم خلوت‌گزینی، دوری از شهرت‌طلبی است؛ زیرا عارف باید با شهوت شهرت‌طلبی بستیزد (باخرزی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۴).

نتیجه‌گیری

تنهایی انسان معاصر با خلوت عرفانی مشابهت‌هایی دارد، اما از جهاتی تفاوت‌هایی نیز دارد و کاملاً با یکدیگر تصادق ندارند خلوت و تنهایی موجب می‌شوند انسان از برخی بسترهای اجتماعی که می‌تواند در آنها به کمالات و برخورداری‌هایی برسد محروم گردد.

خلوت عرفانی، با توجه به ویژگی‌هایش، یک تنهایی بالنده است و برای بازگشت انسان به خود، انرژی فزاینده‌ای به وی می‌بخشد؛ درحالی‌که تنهایی انسان معاصر در بسیاری مواقع ناشی از بحران‌هایی است که وی با آنها دست به گریبان است و ناشی از فاصله اجتماعی او با دیگران می‌باشد.

خلوت عرفانی، با توجه به هدف که سمت‌گیری به سوی حقیقت متعالی جهان، یعنی خداوند است امیدآفرین است؛ زیرا انسان با وجود خداوند احساس تنهایی نمی‌کند و او را پیوسته حامی و همراه خویش می‌داند: «و هو معکم اینما کنتم» (حدید: ۴). عارف در جریان خلوت خود، با ایجاد فضایی معنوی و همراه با عشق و امید به پروردگار، به شادابی و نشاط می‌رسد.

اما در احساس تنهایی که برآمده از علل مختلف اجتماعی، خانوادگی و روانی است، این ویژگی به چشم نمی‌آید.

منابع

قرآن کریم.

- اختری، سیدرسول و حسن‌زاده کریم‌آباد، داود (۱۳۹۹). جمع عارفانه میان خلوت و جلوت. معرفت، ۲۶۸، ۲۷-۵.
- اناری، آسیه (۱۳۸۷). اثربخشی نمایش درمانگری در کاهش احساس تنهایی و ناراضایتی اجتماعی. *روانشناسی ایرانی*، ۱۸ (۵).
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۷). ده رساله. ترجمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- اسونسن، لارس (۱۳۹۷). *فلسفه تنهایی*. ترجمه شادی نیک‌رفت. تهران: گمان.
- اسونسن، لارس (۱۳۹۹). *فلسفه تنهایی*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: فرهنگ نشر نو.
- اعتمادی‌نیا، مجتبی (۱۳۹۹). در خلوت عارفان چه می‌گذرد؟ فرهنگی، ۴، ۳۸-۵۳.
- باختری، یحیی بن احمد (۱۳۸۳). *اوراد الاحباب و فصول الاداب*. به کوشش ایرج افشار. چ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- جانسون، پاتریشیا آلتیرند (۱۳۹۸). *فلسفه هانا آرت*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: فرهنگ نشر نو.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (بی‌تا). *دیوان اشعار*. چ دوم. تهران: حافظ.
- خسروخواهر، فرهاد و کاشی، محمدرضا (۱۳۸۰). فردیت جدید در غرب یا خود جدید. *کتاب ماه*، ۴۱ و ۴۲، ۱۵۹-۹.
- دولت‌آبادی، فاطمه (۱۳۹۵). عزلت عرفانی در روایات. *مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه*، ۲ (۲)، ۴۹-۳۳.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۹). *مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد*. به اهتمام محمدامین رباحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۹۰). *آداب الصوفیه السائر الحائر*. به اهتمام مسعود قاسمی. تهران: طهوری.
- رزاق‌زاده شبستری، سولماز و همکاران (۱۴۰۱). غربت و چلشنینی عارفان با تأکید بر ویژگی‌های بصری چله‌خانه‌های عارفان اسلامی. *مطالعات هنر اسلامی*، ۴۶، ۱۴۷-۱۶۴.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲). *شرح الاسماء الحسنی*. تحقیق نجف‌علی حبیبی. تهران: دانشگاه تهران.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۵). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چ سوم. تهران: طهوری.
- سعادت‌پور، علی (۱۳۸۲). *سر الاسراء شرحی بر حدیث معراج*. ترجمه محمدجواد وزییف. تهران: احیا کتاب.
- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۷۲). *کلیات سعدی*. تهران: امیرکبیر.
- سمنانی، علاءالدوله (۱۳۶۲). *العروة لاهل الخلوه و الجلوه*. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- سهروردی، عمر بن محمد (۱۳۶۴). *عوارف المعارف*. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی و فرهنگی.
- شبستری، محمود (۱۳۸۲). *گلشن راز*. تحقیق کاظم دزفولیان. تهران: طلایه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
- عبادی، قطب‌الدین ابو مظفر منصور بن رشید (۱۳۴۷). *التصفیه فی الأحوال المتصوفه (صوفی‌نامه)*. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: فرهنگ ایران.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۸۴). *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیوچم. تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۹۳). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیوچم. چ پنجم. تهران: علمی و فرهنگی.
- فتاحی، زکیه و پازوکی، شهرام (۱۳۹۳). بررسی خلوت و تحول آن در تصوف اسلامی. *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ۳۴ (۱۰)، ۱۵-۴۲.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۴). *رساله قشیری*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. چ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
- قنبری، بخشعلی (۱۳۹۰). رنج تنهایی در مثنوی معنوی. *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ۲، ۹۵-۱۲۰.

- کاشانی، عزالدین محمد بن علی (۱۳۹۴). مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة. تهران: سخن.
- کشفی‌نیا، سیدعلیرضا و همکاران (۱۴۰۲). تحلیل تنهایی در سه مجموعه شعر محمدرضا شفیعی کدکنی (آیین‌های برای صداها، هزاره دوم آهوی کوهی و طفلی به نام شادی). پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ۷۰، ۵۱-۳۳.
- گریو، دنیل (۱۳۶۷). تنهایی درمانی. ترجمه صدف شجعی. تهران: خط خطی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰). تنهایی، سکوت و عشق. روزنامه ایران، سال هفتم، شماره ۱۹۷۱.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱). مؤلفه‌های انسان مدرن. بازتاب اندیشه، ۳۴، ۱۸-۱۹.
- منگلی، ماندانا (۱۴۰۳). بررسی وجوه تنهایی در آثار داستانی بلقیس. پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، ۱۱ (۶)، ۴۵۰-۴۸۱.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۵). فیه مافیه. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: نگاه.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۰۰ ق). معراج السعاده. قم: هجرت.
- نفیسی، علی‌اکبر (۱۳۵۵). فرهنگ نفیسی. مقدمه محمد فروغی. تهران: کتابفروشی خیام.
- نیک‌پناه، منصور و نوری، ابراهیم (۱۳۹۵). خلوت در حرای دل، بارزترین توصیه اقبال برای عرفا. مطالعات شبه‌قاره، ۲۷ (۸)، ۱-۳۰.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۷). کشف المحجوب. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.
- هریس، مایکل (۱۳۹۹). راهنمای خلوت‌گزینی در یک جهان شلوغ. تهران: خزه.

Svendsen, Lars (2017). *A Philosophy of Lone lines*. Reaktion books.

Tomšik, Robert (2015). "Relationship of lone liness and meaning of life among adolescents", in *Current Trends in Educational Science and Practice VIII*, International Proceedings of Scientific Studies. Nitra: UKF.

A Comparative Study of Meditation Techniques in Islamic Mysticism and Zen Buddhism

 **Mohammad Ali Zakikhani**  / PhD student in Islamic mysticism and Imam Khomeini's thought, University of Religions and Denominations zakikhanikomeil2@gmail.com
Rahman Bolhasani / Associate Professor, Islamic Mysticism Department, University of Religions and Denominations r.bolhasani@urd.ac.ir
Qadir Hafez / Assistant Professor, Islamic Mysticism Department, University of Religions and Denominations azali8714@gmail.com
Received: 2025/12/08 - **Accepted:** 2026/06/07

Abstract

This article provides a comparative study of meditation techniques in Islamic mysticism and Zen Buddhism. The research approach focuses on the "technical" level and avoids any identification of the empirical results or ultimate goals of these two traditions. In Islamic mysticism, meditation is understood as a conscious and continuous presence in the presence of God and constant monitoring of the inner and outer movements of the soul. A presence that, although accompanied by the decline of sensual and perceptual determinations, does not stop at this stage and ultimately leads to the realization of the existence of God, the continuation of the conscious agency of the seeker, and the establishment of responsible servitude. In this perspective, meditation is not a mere suspension of consciousness, but a tool for perseverance, action, and lasting presence in the realm of religious life. In contrast, meditation in Zen Buddhism, especially in the form of zazen and working with choana, is based on the suspension of conceptual thought, the release of perceptual distinctions, and a return to the immediate living of the moment. The goal of this path is an experience like satori that leads to the elimination of mental dualities and a kind of non-conceptual awareness, without being formulated in a transcendent horizon of survival, divine commitment, or the continuation of moral agency. The research findings show that although similarities can be identified between these two traditions at the level of practical techniques and attentional discipline, their fundamental distinction is revealed in the teleological horizon and ultimate meaning of meditation, a distinction that demonstrates the structural superiority of Islamic mysticism in the deliberate connection between extinction and survival by God.

Keywords: meditation, zazen, choana, annihilation, satori, shunyata, survival by God.

بررسی تطبیقی تکنیک‌های مراقبه در عرفان اسلامی و ذن بودیسم

✍ محمدعلی زکی‌خانی  / دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی * دانشگاه ادیان و مذاهب

zakikhanikomeil2@gmail.com

r.bolhasani@urd.ac.ir

azali8714@gmail.com

رحمان بوالحسنی / دانشیار گروه عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب

قادر حافظ / استادیار گروه عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۷ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۷

چکیده

این مقاله به بررسی تطبیقی تکنیک‌های مراقبه در عرفان اسلامی و ذن بودیسم می‌پردازد. رویکرد پژوهش ناظر به سطح «تکنیک» است و از هرگونه همسان‌انگاری نتایج تجربه‌شناختی یا غایت‌های نهایی این دو سنت پرهیز می‌کند. در عرفان اسلامی، مراقبه به‌مثابه حضوری آگاهانه و مستمر در محضر حق و مراقبت دائمی از حرکات درونی و بیرونی نفس فهم می‌شود. حضوری که هرچند با زوال تعینات نفسانی و ادراکی همراه است، اما در این مرحله متوقف نمی‌گردد و در نهایت به تحقق بقاء بالله، تداوم فاعلیت آگاهانه سالک و تثبیت عبودیت مسئولانه منتهی می‌شود. در این افق، مراقبه نه تعلیق صرف آگاهی، بلکه ابزاری برای استقامت، عمل، و دوام حضور در ساحت حیات دینی است. در مقابل، مراقبه در ذن بودیسم، به‌ویژه در قالب زازن و کار با کوآن بر تعلیق اندیشه مفهومی، رهاسازی تمایزهای ادراکی و بازگشت به زیست بی‌واسطه لحظه استوار است. غایت این مسیر، تجربه‌ای چون ساتوری است که به رفع دوگانگی‌های ذهنی و نوعی آگاهی غیرمفهومی می‌انجامد، بی‌آنکه در افقی متعالی از بقاء، تعهد الهی یا استمرار فاعلیت اخلاقی صورت‌بندی شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هرچند مشابهت‌هایی در سطح تکنیک‌های عملی و انضباط توجه میان این دو سنت قابل شناسایی است، تمایز بنیادین آنها در افق غایت‌شناختی و معنای نهایی مراقبه آشکار می‌گردد، تمایزی که برتری ساختاری عرفان اسلامی را در پیوند سنجیده فنا و بقاء بالله نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: مراقبه، زازن، کوآن، فنا، ساتوری، شونیاتا، بقاء بالله.

مقدمه

پژوهش در ساحت عرفان تطبیقی، فراتر از مقایسه‌های سطحی میان آموزه‌های الهیاتی، نیازمند واکاوی دقیق روش‌شناسی و تکنیک‌هایی است که سالک را به تجربه مستقیم حقیقت می‌رساند. با این توضیح روش‌شناختی که مطالعه حاضر مدعی حصول، بازتولید یا انتقال تجربه شهودی برای خود محقق نیست، بلکه صرفاً به تحلیل توصیفی و ساختاری سازوکارهای عملی ناظر به این تجربه، چنان‌که در متون سنتی عرفانی تبیین شده‌اند، می‌پردازد. در این افق، عرفان اسلامی به‌عنوان سنتی مبتنی بر وحی، و ذن به‌مثابه آیینی متکی بر تجربه آنی و شهودی، با وجود تفاوت‌های بنیادین هستی‌شناختی و تمایز در تکنیک‌های عملی مراقبه، در سطح ساختارهای عملی حضور و سازوکارهای تحقق تجربه مستقیم، هم‌پوشانی‌های محدود و روشمند از خود نشان می‌دهند.

مسئله اصلی این پژوهش، گذر از مباحث نظری صرف و تمرکز بر چگونگی این تکنیک‌های حضور است. در انسان‌شناسی عرفانی، غایت قصوای انسان، فعلیت یافتن قوای روحانی و نیل به مقام خلیفه‌اللهی است. علامه حسن‌زاده آملی در تبیین این سیر استکمالی، با استناد به مبانی حکمی، انسان را به شجره‌ای تشبیه می‌کند که قابلیت رشد بی‌پایان دارد و می‌نویسد: انسان، شجره‌ای است که اصل آن ثابت و فرع آن در آسمان است و این شجره را قابلیت آن است که به مقام فنا و بقا برسد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹۱). این تعبیر بیانگر این است که در عرفان اسلامی، حرکت از کثرت به وحدت، نیازمند فرایندی دقیق است که بدون مراقبت دائمی از نفس، عقیم می‌ماند. در سوی دیگر، ذن با رویکردی تحلیلی - ساختاری در تعلیق مرجعیت ذهن استدلالی و مفهومی، هدف خود را رهایی از دوگانه‌انگاری و نیل به تجربه ساتوری یا اشراق آنی قرار می‌دهد. سوزوکی تصریح می‌کند که ذن نه یک دستگاه نظری، بلکه نوعی انضباط روحی و تکنیک عملی نظاره‌گری است که در آن، تفکر منطقی عمداً به حالت تعلیق درمی‌آید تا ذهن از وابستگی به مفاهیم انتزاعی رها شده و آگاهی بی‌واسطه مجال ظهور یابد (سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹).

نقطه کانونی این پژوهش، نه مفهوم‌پردازی نظری مراقبه، بلکه تحلیل آن به‌مثابه یک سازوکار عملی و تکنیکی در فرایند سلوک است. در عرفان اسلامی، مراقبه صرفاً یک حالت ذهنی یا تعریف مفهومی نیست، بلکه مجموعه‌ای از اعمال منظم توجه، صیانت قلب و تنظیم آگاهی است که به‌عنوان رکن رکن سلوک، سالک را در مسیر عبور از تعینات نفسانی هدایت می‌کند. علامه طباطبائی، مراقبه را مهم‌ترین عامل تحقق مراتب تجرد دانسته و تصریح می‌کند که بدون التزام عملی به مراقبه و محاسبه، نیل به مراتب تجرد برزخی و عقلی ناممکن است (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴، ص ۳۵). در این چارچوب، مراقبه به‌معنای حفظ مستمر قلب از اشتغال به اغیار و تمرکز عملی توجه بر حضرت حق است، امری که در آثار امام خمینی علیه السلام به‌صورت تکنیکی تحت عنوان حضور قلب صورت‌بندی می‌شود. ایشان حضور قلب را نه یک تعریف ذهنی، بلکه نتیجه انقطاع تدریجی از ماسوی‌الله و تمرین مستمر

جهت‌دهی آگاهی می‌دانند و تأکید می‌کنند که حقیقت عبادت، در گرو تحقق همین سازوکار عملی حضور است (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۵۵).

در مقام تطبیق، تکنیک زازن، کارکردی مشابه، اما با رویکردی سلبی دارد. اگرچه در عرفان اسلامی مراقبه غالباً متوجه یک حقیقت مطلق (الله) است. در ذن، تکنیک بر تهی‌سازی متمرکز است، فرایندی که در آن سالک با انضباط جسمانی و تنفسی بر تشتت افکار فائق می‌آید (لو، ۱۳۷۸، ص ۲۹). شباهت ساختاری در اینجا، عنصر نفی خواطر است. همان‌طور که سالک مسلمان می‌کوشد تا خار و خاشاک تعلقات را از آینه قلب بزداید تا تجلی نور حق را مشاهده کند، رهروی ذن نیز با تمرکز بر تنفس و یا حل معماهای پارادوکسیکال می‌کوشد تا ساختار منطقی ذهن را درهم بشکند.

اهمیت این پژوهش در آن است که نشان دهد چگونه تکنیک‌های جسمانی و روانی مراقبه، نه به‌مثابه آموزه‌های نظری یا مهارت‌های خودتقویتی، بلکه به‌عنوان سازوکارهایی عملی، بستر تحقق تجربه‌های متعالی را فراهم می‌کنند. در سنت ذن، این تکنیک‌ها اساساً برای افزایش توانمندی فردی یا ارتقای کارکردهای ذهنی به‌کار نمی‌روند، بلکه غایت آنها تعلیق مرجعیت خود نفسانی و زوال خودارجاعی ذهن مفهومی است. وضعیتی که در ادبیات ذن با تعبیری چون بی‌خودی و بی‌ذهنی صورت‌بندی می‌شود (هریگل، ۱۳۷۷ الف، ص ۸۸). این وضعیت، از حیث ساختار تجربی، قرابت معناداری با آنچه در عرفان اسلامی به مرحله‌ای که در آن، سالک در اثر التزام مستمر به مراقبه، دیگر کثرت را به‌عنوان مرجع ادراک نمی‌بیند، هرچند بساط کثرت خارجی به حال خود باقی است. چنان‌که در رساله لب اللباب تصریح می‌شود، سلوک عرفانی منافاتی با حضور در عالم ماده ندارد، بلکه سالک در عین کثرت، در وحدت به سر می‌برد و لا یری قادراً و لا عالماً و لا حیاً سوی الله تعالی (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۵). بر این اساس، فنا در عرفان اسلامی نه به‌معنای نفی وجود خارجی یا انکار فعل، بلکه به‌منزله زوال رؤیت غیر است؛ حالتی که در آغاز به‌صورت حال و تجربه‌ای گذرا پدیدار می‌شود و در اثر شدت مراقبه و مداومت در آن، به مقام بقاء بالله ارتقا می‌یابد. از این‌رو همانند ذن، آنچه در این پژوهش مورد مقایسه قرار می‌گیرد هم‌ساختاری تکنیکی فرایندهایی است که از طریق تنظیم بدن، صیانت قلب و هدایت مستمر توجه، مرجعیت ذهن تحلیلی و خود نفسانی را به حالت تعلیق درمی‌آورند.

این نوشتار با روش تحلیلی - تطبیقی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای در هر دو سنت (مانند آثار ابن عربی، امام خمینی[ؑ] و علامه طباطبائی و متون کلاسیک ذن)، می‌کوشد تا فراسوی تفاوت‌های زبانی و الهیاتی، مدل‌های تغییر وضعیت موجود به رهایی انسان از عادات را ارائه کند. تمرکز ما بر این است که چگونه تکنیک‌ها در هر دو مکتب، از سطح یک تمرین فراتر رفته و به ابزاری برای تولدی دوباره و نیل به مقام قرب وجودی در عرفان اسلامی و بوداگی (Buddhahood) در ذن را بررسی کند.

۱. مسیر شکل‌گیری مفهوم مراقبه در عرفان اسلامی

سابقه مکتوب مراقبه در عرفان اسلامی، ریشه در قرون نخستین تصوف و تعالیم مشایخ متقدم دارد. در منظومه فکری شخصیت‌هایی چون حارث محاسبی و جنید بغدادی، و سپس در هندسه عرفانی ابن عربی، مراقبه به‌عنوان نظارت مستمر سالک بر نفس جهت حضور دائم در محضر حق تبیین شده است (رازی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۹). او مراقبه را تجلی اسم الهی الرقیب و مشاهده حق در آینه وجود سالک می‌داند. فرایندی که غایت آن زوال ثنویت و دوگانگی میان من و حق است (ابن عربی، الف، ص ۲۱۲).

در ادوار متأخر، امام خمینی^۱، مراقبه را محور اصلی جهاد اکبر دانسته و آن را شرط بنیادین برای گذر از نفس اماره به نفس مطمئنه برمی‌شمارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۵۵). علامه طباطبائی نیز مراقبه را شرط لازم برای معرفت‌النفس و مقدمه‌ای واجب برای معرفت‌الله دانسته است (طباطبائی، ۱۳۸۱، ص ۸۷). مجموعه این آثار منجر به شکل‌گیری سنتی منسجم از تکنیک‌های عملی در عرفان اسلامی گردید که ارکان آن شامل مشارطه، مراقبه و محاسبه است، سه گامی که سالک را به سوی حضور قلبی و پاسبانی پیوسته از حریم باطن رهنمون می‌سازد. این دیدگاه‌ها مؤید آن است که پیشینه مراقبه در عرفان اسلامی حقیقتی وجودی و سلوکی است که به‌عنوان روشی برای انتقال از علم حصولی به علم حضوری عمل می‌کند.

۲. پیدایش و تحول مراقبه در ذن

آیین ذن، مراقبه را ابزار محوری تحقق بیداری می‌داند؛ وضعیتی که در ادبیات ذن، نه به‌عنوان امری متافیزیکی یا اخروی، بلکه به‌مثابه تجربه‌ای از رهایی و بیداری در همین حیات زیسته تفسیر می‌شود. در این چارچوب، نیروانا (Nirvāṇa) در سنت ذن، هم‌افق با ساتوری و به‌معنای روشن‌شدگی و دیدن فطرت خویش تلقی شده است (بودیدارما، ۱۳۸۲، ص ۵۷ و ۷۴؛ سوزوکی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۱). مراقبه در ذن، به‌ویژه در فرم زازن به‌معنای خاموشی کامل ذهن استدلالی و تحقق آگاهی خالص است که آن راهی برای عبور از ذهن مفهومی و رسیدن به شونیاتا است (سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹). استفاده از کوان‌ها بر درهم شکستن ساختار منطقی اندیشه تمرکز دارد. مثال مشهور صدای کف زدن یک دست، استعاره‌ای برای فروپاشی دوگانگی‌های ذهنی است (لو، ۱۳۷۸، ص ۲۹). مراقبه نه یک تحلیل مفهومی، بلکه فرایند تطبیق بدن، تنفس و آگاهی می‌داند که نهایتاً به تجربه ساتوری یا بیداری ناگهانی منجر می‌شود (هریگل، ۱۳۷۷ الف، ص ۱۱۳).

۳. تحلیل تطبیقی رویکردهای پژوهشی به مراقبه در عرفان اسلامی و ذن بودیسم

مطالعات تطبیقی میان عرفان اسلامی و ذن تاکنون عمدتاً بر جنبه‌های الهیاتی و مفاهیم انتزاعی نظیر وحدت وجود و شونیاتا متمرکز بوده‌اند، نظیر پژوهش‌های داریوش شایگان در ادیان و مکتب‌های فلسفی هند (شایگان، ۱۳۸۶،

ص ۶۸۴). بااین حال، اغلب این تحقیقات از واکاوی دقیق ساختار تکنیکی مراقبه شامل مؤلفه‌های بدن، زبان و زمان غفلت ورزیده‌اند. این سه مؤلفه در ساختار مقاله فعلی به ترتیب در فصول چهارم تا ششم دنبال شده‌اند و تحلیل‌های تطبیقی هر فصل بر مبنای تبیین کارکردهای جسمی، زبانی و زمانی اعمال مراقبه در دو سنت انجام گرفته است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که بخش قابل توجهی از مطالعات ذن، کانون تحلیل را بر غایت تجربه‌شناختی مراقبه، به‌ویژه ساتوری، قرار داده‌اند و ذن را اساساً وابسته به تحقق این تجربه می‌دانند (سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱). پژوهش حاضر، بدون دآوری درباره غایات تجربه، بر تحلیل روشمند تکنیک‌ها و سازوکارهای عملی مراقبه در دو سنت تمرکز دارد و سطحی مغفول از تحلیل در مطالعات تطبیقی پیشین را به صورت روشمند صورت‌بندی و تبیین کند.

با تأمل در تاریخچه برنامه سلوکی در عرفان عملی اسلامی و برنامه‌های ارائه‌شده در آیین ذن، تاریخی هم‌ریشه در جست‌وجو و تحقق آگاهی ناب برای انسان سالک قابل بررسی است. هر دو سنت، علی‌رغم اختلافات زبانی و فرهنگی، به صورت‌های گوناگون از یک دغدغه بنیادین سخن می‌گویند: چگونگی عبور از آگاهی متکثر، ذهنی و مفهوم‌زده به آگاهی وجدانی، حضوری و شهودی (شایگان، ۱۳۸۶، ص ۶۸۴). در مکتب عرفان اسلامی، از قرون نخستین، مفاهیمی همچون ریاضت، مجاهده و محاسبه در ادبیات عرفانی با هدف طهارت باطن و مراقبت از دل مطرح شد، تا جایی که در آثار عرفانی مراقبه را تجلی اسم الرقیب می‌داند (ابن عربی، بی تا - ب، ص ۱۴۸). به موازات این جریان، در شرق دور و در سنت ذن، این رویکرد از قرن ششم میلادی با آموزه‌های بودیدارما شکل گرفت (بودیدارما، ۱۳۸۲، ص ۹۳) و بعدها با تمرکز بر تکنیک‌های زازن و کوآن، از بستر فلسفه ماهایانه به حوزه تجربه مستقیم بیداری یا ساتوری گسترش یافت. باید دقت کرد که مراقبه در هر دو سنت پایه‌ای وجودشناختی دارد، ابن عربی در نظام هستی‌شناختی خود، مراقبه را نه به‌مثابه کنشی انسانی، بلکه در افق تجلی اسم الرقیب تبیین می‌کند، بدین معنا که در مقام حقیقت، این حق تعالی است که ناظر و مراقب است، نه سالک، و ازاین‌رو مراقبه به مشاهده حق در آینه اعتقاد و وجود سالک بازمی‌گردد (ابن عربی، الف، ج ۲، ص ۲۱۲). در مقابل، در ذن، دیدگاه هستی‌شناسی بر آموزه‌ی شونیاتا بنا شده است؛ حضور در بی‌حضور، آگاهی بدون تکیه‌گاه، و بینایی بی‌ناظر. سوزوکی این اندیشه را بنیاد عرفان بی‌ذهنی می‌نامد؛ زیرا هدف آن اتحاد با آگاهی نیست، بلکه فراتر رفتن از هر دو قطب دوگانه‌انگار خود آگاه مدرک و شیء مدرک است (سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹).

۴. ساختار تکنیک‌های مراقبه در عرفان اسلامی

مراقبه در عرفان اسلامی فرایندی است مداوم، نظام‌مند و مستمر که طی آن سالک تلاش می‌کند توجه خود را از تعلقات دنیوی و کثرات برداشته و آن را به سوی حقیقت مطلق متمرکز سازد. این مفهوم در سنت عرفان اسلامی به صورت یک اصطلاح واحد و نام‌گذاری شده ظاهر نمی‌شود، بلکه دارای طیفی گسترده از تعابیر و دستورالعمل‌های

عملی است که در متون، ذیل عناوینی چون طهارت، ذکر، مراقبه، محاسبه، حضور قلب و استقامت درعمل پراکنده‌اند. با تحلیل تطبیقی این متون، می‌توان ساختار عملی مراقبه را در سه محور تکرارشونده و کارکردی بازسازی کرد: ۱) طهارت به‌مثابه پیش‌شرط بدنی - اخلاقی؛ ۲) ذکر به‌عنوان سازوکار زبانی - توجهی؛ ۳) حضور به‌منزله تنظیم وضعیت آگاهی و قلب.

طهارت، در سنت عرفان اسلامی، صرفاً به‌عنوان پاک‌سازی درونی قلب محدود نمی‌شود، بلکه ساختاری چند لایه دارد. امام خمینی^ع در تبیین سلوک عملی، طهارت باطنی را - به‌معنای تخلیه سر از اغیار و زدودن تعلقات نفسانی - مقدمه واجب هرگونه سیر معنوی می‌دانند و تصریح می‌کنند که بدون این تخلیه، تجلی انوار الهی در قلب ممکن نخواهد بود (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۵۵).

در افق تحلیلی ابن‌عربی، این طهارت در قالب تمایزی بنیادین میان طهارت معنوی و طهارت حسی صورت‌بندی می‌شود. وی طهارت را صفتی تنزیهی می‌داند که هم شامل طهارت قلب، عقل و سر از اغیار و دس‌های معرفتی است، و هم طهارت اعضا، به‌نحوی که هر عضو دارای طهارت معنوی متناسب با کارکرد خویش است (ابن‌عربی، الف، ص ۳۳۱). بر این اساس، بدن نه در تقابل با طهارت باطنی، بلکه به‌مثابه یکی از مراتب تحقق آن در ساحت عمل ظاهر می‌شود، به‌گونه‌ای که حرکات جوارحی می‌توانند حامل یا مانع تنزیه باطنی باشند.

در ساحت زبانی، ذکر، رکن دوم مراقبه و هسته عملی عرفان اسلامی است و به‌معنای یادآوری مستمر خداوند و نفی خواطر است (رازی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۹). این تکنیک می‌تواند قلبی یا لفظی باشد. ذکر لفظی، اغلب به‌عنوان اولین گام برای تمرکز حواس ظاهری و پاکسازی ذهن از افکار مزاحم به کار می‌رود (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۵۵). عارفانی چون جنید بغدادی بر ذکر با حضور قلب تأکید داشتند که نوعی تمرکز ذهنی عمیق و مراقبه‌شناختی است (رازی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۹). تکنیک‌هایی چون ذکر مستمر نقش مشابهی با حفظ تمرکز در سنت‌های شرقی ایفا می‌کند. ذکر با تکرار لفظی آغاز می‌شود، اما هدف نهایی آن انتقال از زبان به معنا و از معنا به حقیقت است؛ یعنی حرکت از فعل گفتن به مقام حضور یافتن. ذکر حقیقی، حضور قلب است، نه صرفاً لقلقه زبان و گفتن یاد خدا بدون توجه (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۴).

در این فرایند، سالک از غفلت به شهود عبور کرده و کلمه به تجلی مبدل می‌شود و چون سالک در امر مراقبه استقامت ورزد، انواری بر او ظاهر می‌گردد، ابتدا مانند برق (لوامع)، سپس مثل ستاره، و نهایتاً مانند خورشید که تمام افق وجود سالک را روشن می‌سازد و ذکر را عامل حصول نور بر نور معرفی می‌کند (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۳).

بُعد سوم مراقبه، حضور است؛ مقصود از حضور در اینجا، آگاهی بی‌واسطه و غیرمفهومی از لحظه اکنون است که از طریق آن، ذهن از پراکندگی میان حسرت گذشته و اضطراب آینده بازداشته می‌شود. در عرفان اسلامی، حضور قلب در منظر امام خمینی^ع به‌صراحت به‌عنوان حالتی عملی از مراقبه تعریف می‌شود که در آن، سالک خود

را همواره در محضر حق می‌یابد. حالتی که نه صرفاً یک باور نظری، بلکه شیوه‌ای از نظارت دائمی بر التفات قلب است و به‌منزله ابزار فعال معرفت نفس عمل می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۲). این حضور، از حیث مبنای الهیاتی، با حضور در ذن هم‌معنا نیست؛ زیرا حضور قلب در سنت اسلامی مبتنی بر نسبت عبد و حق و آگاهی از نظر الهی است، درحالی‌که ذن هرگونه ارجاع متافیزیکی یا مفهومی را تعلیق می‌کند. باین‌حال، در سطح تکنیک مراقبه، هر دو سنت از الگویی مشابه بهره می‌برند: تعلیق جریان مفهومی ذهن و استقرار آگاهی در اکنون زیسته. از این منظر کارکردی، ذن مراقبه را به‌صورت حضور مطلق در لحظه اکنون و مشاهده مستقیم واقعیت، فارغ از میانجی‌گری مفاهیم، صورت‌بندی می‌کند (لو، ۱۳۷۸، ص ۲۹). بدین ترتیب، نسبت میان حضور قلب و حضور در ذن نه نسبت هم‌معنایی، بلکه هم‌ارزی تکنیکی در سامان‌دهی توجه و ساختار مراقبه است.

۵. ساختار تکنیک‌های مراقبه در ذن

در ذن، سه اصل تعیین‌کننده و به‌هم‌پیوسته در تکنیک‌های مراقبه وجود دارد: زازن، کوآن و ساتی (توجه و آگاهی بی‌وقفه). زازن، که جوهر و قلب تپنده ذن محسوب می‌شود، به‌معنای نشستن در سکون با وضعیتی خاص (معمولاً چهارزانو روی تشکچه) است، بدون تلاش ارادی برای تمرکز یا اندیشیدن منطقی. سوزوکی بیان می‌کند که هدف زازن، خاموشی کامل اندیشه استدلالی و تحقق آگاهی بی‌دوگانگی است. در اینجا ذهن باید مانند آینه صاف صیقل یابد که هیچ تصویری در آن باقی نمی‌ماند و تنها قابلیت انعکاس دارد (سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹). آلبرت لو در دعوت به تمرین ذن توضیح می‌دهد که در زازن، تنفس نقش کلیدی دارد، تنفس باید شکمی، عمیق و طبیعی باشد و تمرکز بر تاندن (نقطه‌ای زیر ناف) به ایجاد تعادل میان جسم و ذهن کمک می‌کند (لو، ۱۳۷۸، ص ۴۳). کوآن، برخلاف زازن که بر سکون مبتنی است، تمرینی ذهنی و دینامیک است که استاد (روشی) برای شاگرد طرح می‌کند تا ذهن او را از مرزهای منطق ارسطویی و دوگانه عبور داده و به شهود ناگهانی برساند. کوآن‌ها معماهایی غیرقابل حل با عقل حسابگر هستند. برای مثال کوآن معروف صدای کف زدن یک دست را بشنو یا چهره اصلی تو پیش از تولد پدر و مادر چه بود؟ هدف از این پرسش‌ها رسیدن به پاسخ لفظی نیست، بلکه مقصدی ندارد جز ایجاد بن‌بست در عقل جزئی، فروپاشی ساختار علت و معلول در ذهن و ظهور آگاهی ناب که همان ساتوری است (لو، ۱۳۷۸، ص ۲۹). هریگل در کتاب ذن در هنر کمانگیری توضیح می‌دهد که این تکنیک‌ها نه تعلیمات نظری برای انباشت دانش، بلکه روش‌هایی برای مشاهده بی‌هدف هستند و در نهایت سالک به فهمی بی‌واسطه از کنش خود و جهان می‌رسد که در آن کمانگیر، کمان و هدف یکی می‌شوند (هریگل، ۱۳۷۷، ص ۷۶). تمرکز حاصل از این تمرینات به تولید انرژی درونی به نام جواریکی (Joriki) می‌انجامد که قدرت یکی‌شدن با موضوع مراقبه است (لو، ۱۳۷۸، ص ۴۴).

۶. تحلیل تطبیقی: زمان، زبان و بدن

در بعد زمان، تفاوت ظریف، اما بنیادینی میان عرفان اسلامی و ذن آشکار می‌شود. مراقبه در اسلام فرایندی

تدریجی و مستمر است که باید در طول عمر تکرار شود؛ یعنی زمان در آن به‌مثابه پیوستگی مجاهده و تزکیه معنا می‌شود. مراقبه دارای درجاتی است و سالک باید از مشارطه آغاز کرده و تا لحظه مرگ بر عهد خود باقی بماند (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۵۵). در مقابل، در ذن، اگرچه تمرین مداوم است، اما تأکید هستی‌شناختی بر لحظه حال است. زمان در لحظه اشراق منحل می‌گردد و سالک با تجربه ساتوری درمی‌یابد که لحظه اکنون، کل زمان است و گذشته و آینده توهمی بیش نیستند (سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹). این تفاوت زمانی همان تفاوت هستی‌شناختی دو سنت است: عرفان اسلامی بر سیر الی‌الله (حرکت) و زمان‌مندی سلوک تأکید می‌ورزد، اما ذن بر سکون در لحظه می‌نشیند تا حقیقت را همان بودن دریابد.

در بُعد زبانی، ذکر با تکرار واژه حق و کوآن با ایجاد سکوت متناقض، هر دو کارکردی خودساز و دگرگون‌کننده در ذهن دارند. زبان در عرفان اسلامی عامل یگانگی با معنا و نردبانی برای صعود به عالم قدس است (راززی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۹)، حال آنکه در ذن، زبان (در قالب کوآن) عاملی برای انهدام معنا و شکستن بت‌های ذهنی است تا حقیقت بی‌صورت آشکار شود (سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹). بااین‌حال، غایت هر دو سکوت است؛ در اسلام سکوت در برابر نطق حق، و در ذن سکوت ناشی از فقدان من. مراقبه به‌منزله تجربه زیسته نفس، واجد بعد بدنی نیز هست. در تحلیل بدنی، حضور جسم شرط حضوریت آگاهی است، همان‌گونه که عرفای اسلامی بدن را ابزار عبور از نفس اماره و مرکب روح دانسته‌اند و آداب ظاهری شریعت (مانند قیام و قعود در نماز) را تجلی خضوع باطنی می‌بینند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۴). در ذن نیز، حالت نشستن (لوتوس)، ستون فقرات صاف و تنفس هماهنگ، نه صرفاً یک وضعیت جسمانی، بلکه به‌مثابه سازوکار فیزیولوژیکی تحقق سکوت و بودگی تلقی شده است (لو، ۱۳۷۸، ص ۲۹).

جمع‌بندی

مطالعات تطبیقی اخیر، میان این دو نظام، وجه اشتراک عمیقی یافته‌اند: هر دو راه، عقل تحلیلی و استدلالی را در مرحله ابتدایی سلوک (برای فهم شریعت یا اصول) قبول دارند، اما آن را در انتها رها می‌کنند تا معرفت حضوری رخ دهد. در اسلام این گذار از عقل استدلالی به عقل اشراقی با سلوک به مقام فناء فی‌الله صورت می‌گیرد، و در ذن با تجربه ساتوری یا دیدن طبیعت بودایی خویش. تجلی این گذار در تکنیک‌ها عینی است و مقصود از آن ظهور تحول معرفتی در قالب دستورالعمل‌های عملی دقیق و قابل ردیابی است، نه آنکه صرفاً به‌عنوان یک نتیجه ذهنی یا تجربه شخصی باقی بماند. مشارطه و مراقبه در اسلام هم‌ارز با انضباط زازن در ذن، و محاسبه نفس معادل کارکرد کوآن است که ذهن را به سکوت و فنا می‌رساند. در هر دو مسیر، نتیجه مراقبه تحول معرفتی و بازشناسی نفس است، چنان‌که می‌توان آن را یک انقلاب روحی دانست و بودیدارما آن را دیدن طبیعت خویش می‌نامید (بودیدارما، ۱۳۸۲، ص ۹۳). هر دو مسیر، هدفی واحد دارند: عبور از ذهن شرطی‌شده به حضور مطلق و تبدیل انسان به آیین تمام‌نمای حقیقت. از نظر هستی‌شناختی، مراقبه نوعی بازگشت به مبدأ وحدت است، و از نظر معرفت‌شناختی، تجربه‌ای شهودی از خود آگاهی به‌مثابه پدیده می‌باشد.

۷. تحلیل و تطبیق تکنیک‌های مراقبه در عرفان اسلامی و ذن

تحلیل تطبیقی مراقبه در عرفان اسلامی و ذن، مستلزم ورود به حوزه‌ای است که در آن تجربه زیسته سالک، فراتر از آموزه‌های نظری عمل می‌کند. در این بخش، مراقبه‌ها نه به‌عنوان مفاهیمی دینی و انتزاعی، بلکه به‌عنوان تکنیک‌های تحول‌آگاهی تحلیل می‌شوند؛ یعنی ساختارهایی عملی و عینی که آگاهی را از مرتبه ذهنی و مفهومی به مرتبه حضوری و وحدانی انتقال می‌دهند. هریک از این تکنیک‌ها در زمینه فرهنگی و الهیاتی متفاوتی پدید آمده‌اند، اما در عمق وجودی‌شان به یک هدف مشترک اشاره دارند: بازگشت انسان به خویش‌ناب و دیدار حقیقت.

۷-۱. مراقبه در عرفان اسلامی: ساختار سه‌گانه مشارطه، مراقبه و محاسبه

در عرفان اسلامی، مراقبه به‌عنوان بخشی از نظام منسجم سلوکی شناخته می‌شود که امام خمینی^ع و سایر عرفا، حقیقت آن را پایه تربیت روح و محور جهاد اکبر دانسته‌اند. این سه مرحله، مدار سنتی و چرخه دائمی مراقبه در عرفان اسلامی را تشکیل می‌دهند. در معنایی دیگر و عمیق‌تر، مراقبه به‌معنای مراقبت مداوم نفس و مراقبت از حق توسط سالک است (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۵۵). این حالت، فراتر از تکرار صرف یک ذکر است و نیازمند حالتی از انتظار و حضور دائم است. در ادبیات عملی، مراقبه اغلب با تمرکز بر یک مفهوم واحد الهی، یا حتی سکوت محض همراه است که هدف آن حذف تمامی صور ذهنی غیر از حقیقت غایی است (ابن عربی، الف، ص ۲۱۲).

الف. مشارطه: نیت و عهد با نفس

مشارطه، آغاز مراقبه و سنگ‌بنای این عمارت است. این تکنیک، صرفاً یک نیت اخلاقی ساده نیست، بلکه فعل خودآگاهانه‌ای است که با ایجاد اراده، ذهن را از پراکندگی روزمره و عادت‌های ناخودآگاه خارج می‌سازد. امام خمینی^ع مشارطه را عهد بین انسان و خداوند معرفی می‌کند، لحظه‌ای مقدس که اراده به نور حضور الهی منکشف می‌گردد و سالک با خود قرارداد می‌بندد (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۴). در این حالت، سالک به خود و خدا وعده می‌دهد که در تمام ساعات بیداری، به حفظ یگانگی قلب مکلف باشد. مشارطه مرحله تعلیق حالات پیشین است؛ یعنی سالک آگاهی خود را از برون‌دادهای گذشته پاک کرده و ذهن را آماده تجربه ناب اکنون می‌کند.

ب. مراقبه: حضور در لحظه

در گام دوم، مراقبه به‌معنای حضور مستمر در محضر حق است، نه صرفاً تمرکز ذهنی بر اندیشه الهی. امام خمینی^ع می‌فرماید: مراقبه آن است که انسان در تمام حالات بداند که در حضور خداست و او را مراقب دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۴). ابن عربی هم با نگاهی هستی‌شناسانه، مراقبه را تجلی اسم الهی الشاهد می‌داند؛ جایی که سالک، نه فقط نظاره‌گر، بلکه خود مشاهده حق در خویش می‌شود و دوگانگی ناظر و منظور کمرنگ می‌گردد (ابن عربی، بی تا - الف، ص ۲۱۲).

ج. محاسبه: بازاندیشی در تجربه

در پایان روز، سالک به محاسبه نفس می‌پردازد، نه صرفاً به معنای حسابرسی اخلاقی اعمال، بلکه تأمل بر کیفیت حضور قلبی. امام خمینی^{۱۱} توصیه می‌کند که در آخر شب، سالک ببیند که آیا قلبش در طول روز در محضر حق بوده یا خیر و از سرمایه عمر چه بهره‌ای برده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۵۵). این بازاندیشی، حلقه بازگشت تجربه مراقبه به آگاهی تأملی است: نوعی خودارزیابی حضوری که موجب شکل‌گیری سلوک و اصلاح مسیر می‌شود. در تحلیل فلسفی، محاسبه مرحله اتصال میان عقل و شهود است؛ ذهن در آن به درک انسجام تجربه برسد و چرخه مشارطه، مراقبه، و محاسبه به صورت فرگشتی درون آگاهی بازتولید می‌شود تا ملکه مراقبه حاصل شود.

۷-۲. مراقبه در ذن: زازن و کوآن

ذن، که واژه آن به معنای مدیتیشن یا تأمل است، بر یافتن روشنگری یا بیداری طبیعت بودایی از طریق تمرین مستقیم تأکید دارد، نه از طریق مطالعه کتب مقدس و مباحث کلامی (سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۸۰). ذن نیز دارای نظام تکنیکی خاصی است که جوهر آن در دو تمرین اصلی، یعنی زازن و کوآن، تبلور یافته است. هدف نهایی در هر دو، تجربه ساتوری، یعنی بیداری آنی ذهن است، تجربه‌ای که در آن دوگانگی از میان می‌رود و آگاهی در ساحت بی‌تعیین کامل یا شونیتا می‌ایستد.

الف. زازن: سکون و نفس کشیدن

زازن به معنای نشستن در سکوت و اساسی‌ترین تکنیک ذن است. بودیدارما، بنیانگذار مکتب چان در چین، آن را نشستن بدون انتظار تعریف کرد که اشاره به بی‌غرضی مطلق دارد (بودیدارما، ۱۳۸۲، ص ۹۳). آلبرت لو، توضیح می‌دهد که در زازن، بدن در مرکز تجربه قرار دارد؛ سالک باید ستون فقرات را صاف نگه دارد، نفس را آرام و منظم سازد و در سکوت بنشیند تا ذهن از وابستگی‌های مفهومی و تلاطم افکار رها شود (لو، ۱۳۷۸، ص ۲۹). سوزوکی تأکید می‌کند که زازن تمرین تمرکز (به معنای فشردن ذهن) نیست، بلکه تمرین باز بودن است؛ ذهن در آن نه به چیزی می‌اندیشد و نه از چیزی می‌گریزد، بلکه همچون آینه‌ای صیقلی است (سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹). از نظر شناختی، زازن لحظه هم‌گرایی آگاهی و بدن است؛ هر دم، تجربه تنفسی بازتولیدکننده حضور ناب است. ساکت شدن زبان، توقف تماشاگری ذهن، و حل شدن سوژه در تجربه نفس، اجزای هستی‌شناختی این تکنیک‌اند. تمرکز در زازن به دو شیوه عمده اعمال می‌شود:

الف) شیکانتانزا (Shikantaza - Just Sitting): در این حالت که در مکتب سوتو ذن رایج است، تمرین‌کننده از هرگونه هدف‌گذاری یا تمرکز بر یک شیء خاص پرهیز می‌کند و صرفاً در حالت بیداری کامل و بدون قضاوت، حضور خود را می‌پذیرد (لو، ۱۳۷۸، ص ۲۹). این حالت، نزدیکی شگرفی به مراقبه سکوت در عرفان اسلامی دارد.

ب) تکنیک‌های تنفسی و تمرکز: در برخی مکاتب مانند رینزایی، تمرکز اولیه بر شمارش دم و بازدم یا مشاهده دقیق جریان نفس صورت می‌گیرد تا ذهن از پراکندگی رها شود و انرژی جوهریکی تجمع‌ی گردد (سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹).

ب. کوآن: پارادوکس و فروپاشی ذهن

کوآن‌ها معماها یا داستان‌های غیرمنطقی هستند که توسط استادان قدیمی برای شکستن الگوهای فکری دوگانه و منطقی ذهن شاگرد استفاده می‌شوند. کوآن تمرینی است که سالک باید با آن، سد منطق عادی را بشکند. پرسش‌هایی چون صدای کف زدن یک دست چیست؟ (لو، ۱۳۷۸، ص ۲۹) یا صورت اصلی تو پیش از تولد پدر و مادر چیست؟ ذهن را در وضعیت تناقض و بن‌بست قرار می‌دهند. کار کردن بر روی کوآن، نوعی تمرکز شدید و پارادوکسیکال است که هدف آن ایجاد شک بزرگ و در نهایت جهش ناگهانی به روشنگری است (لو، ۱۳۷۸، ص ۲۹). سوزوکی معتقد است که هدف کوآن نه یافتن پاسخ منطقی، بلکه توقف ذهن است؛ در لحظه‌ای که ذهن استدلالی در برابر پارادوکس تسلیم می‌شود، آگاهی بدون شکل ظهور می‌کند (سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹).

۷-۳. تطبیق تکنیک‌ها: اشتراک و افتراق

این بخش هسته اصلی پژوهش را تشکیل می‌دهد و به تحلیل عمیق تکنیک‌های مراقبه در هر دو سنت، با تأکید بر ساختار عملی و مقایسه شناختی آنها می‌پردازد. اکنون می‌توان تقابل و هم‌راستایی میان دو نظام را در سه محور اصلی تحلیل کرد: بدن، زبان، و زمان.

الف. بدن: ابزار حضور

در عرفان اسلامی، بدن نه مانع، بلکه مسیر است. ابن عربی بدن را صورت جامع وجود می‌داند (ابن عربی، الف، ص ۲۱۲)؛ هر حرکت جسمی سالک، بازتاب حرکتی روحانی در قلمرو علم الهی است. به همین دلیل، کنترل حواس، پاکیزگی ظاهر، و نظم در عبادت، همه تکنیک‌های بدنی مراقبه محسوب می‌شوند. در عرفان اسلامی، بدن سالک با وضو، طهارت، و انضباط شرعی آماده حضور معنوی می‌شود. امام خمینی علیه السلام تأکید دارد که طهارت جسم، نشانه و مقدمه طهارت نفس است و بدون آن، حضور قلب حاصل نمی‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۵۵).

در ذن نیز بدن جایگاه محوری دارد؛ زازن نوعی تعلیم دقیق برای سکون بدن است. آلبرت لو توضیح می‌دهد که هر وضعیت بدنی خاص، مستقیماً آگاهی را تعیین می‌کند (لو، ۱۳۷۸، ص ۲۹). شباهت بنیادی در اینجا، مفهوم بدن به عنوان واسطه حضور است: در اسلام، بدن در خدمت روح و ابزار بندگی قرار دارد. در ذن، بدن خود راه سکوت و تجلی بودگی است. در ذن، بدن وسیله تمرکز است نه مانع آن، زازن، نشستن در حالت ثابت با ستون فقرات مستقیم، و تنفس آگاهانه است که ذهن را مهار می‌کند (سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹). در هر دو، بدن تبدیل به سکوی انفصال از ذهن سرگردان می‌شود، نه ابزار ریاضت منفی. انضباط جسمانی در اسلام، زمینه‌هایی معنوی است و سکون جسمانی در ذن، دروازه تهی‌گی.

ب. زبان: از ذکر تا سکوت

زبان در هر دو سنت نقش کلیدی دارد، اما جهتی متفاوت می‌گیرند؛ هر دو ابزار فروپاشی ساختار مفهومی ذهن‌اند. در اسلام، ذکر ابزار رسیدن به وحدت است؛ با تکرار اسماء الهی، قلب از کثرت نجات یافته و با اسماء یکی می‌شود و آن معنا به نهایت کمال خود رسیده و به فنا می‌رسد، یعنی ذکر، تکرار معنا برای گذر از معناست (رازی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۹). ذکر، هسته عملی عرفان اسلامی است و به معنای یادآوری مستمر خداوند است (رازی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۹). این تکنیک می‌تواند قلبی (صرفاً درونی و با حضور قلب) یا لفظی (تکرار اسماء الهی یا اذکار مأثور) باشد. در ذن، سکوت جانشین ذکر است. کوآن در ذن، پرسش بی‌پاسخ برای توقف ذهن است؛ اگرچه زبانی است، در کوآن، معنا با پارادوکس خود فرو می‌باشد؛ در نتیجه، زوال دلالت زبانی و ظهور شهود غیرواسطه‌ای است (لو، ۱۳۷۸، ص ۲۹) و سوزوکی آن را وضعیت بی‌ذهنی می‌خواند که در آن زبان محو می‌شود (سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹). در تطبیق، هر دو تکنیک، ابزار گذار از سطح زبانی محدود به سطح حضوری آگاهانه‌اند. ذکر به حضور الهی تبدیل می‌شود؛ در ذن، سکوت به حضور تهی و بی‌فرم.

ج. زمان: استمرار و لحظه

در عرفان اسلامی، سیر و سلوک بر مبنای تدریج، طی منازل، و ایام (مانند چله‌نشینی) سامان یافته است. به عنوان مثال، عدد چهل برای ایجاد بلوغ ادراکی و کمال نفس است. امام خمینی^ع می‌فرماید: چهل روز موسی کلیم صوم موسی گرفت و به میقات حق نائل شد و خدا فرمود: «فَتَمَّ مِیقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَیْلَةً» (اعراف: ۱۴۲) (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹). نماز را با امور دیگر مزاحم قرار مده تا بتوانی قلب را راحت و حاضر کنی که این همه نشان از اهمیت تدریج در زمان و اثر مراقبه بر آن در سلوک است (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰) و نیز مراحل مراقبه را در مقاطع مختلف سیر الی الله تبیین می‌کنند که نشانگر طول زمان است (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴، ص ۳۰). در ادبیات عرفانی، تکیه بر زمان جمعی و تدریجی است؛ سالک با استمرار و مجاهده، به فنا می‌رسد (ابن عربی، الف، ص ۲۱۲). هر لحظه مراقبه، حلقه‌ای از زنجیره بی‌پایان سیر الی الله، از تمرکز ذهن تا مقام فنا. با دقت در این موضوع زمان‌مندی تفاوت اساسی میان دو سنت می‌باشد. در ذن، بیداری آنی از طریق بصیرت ناگهانی پدید می‌آید؛ لحظه‌ای که زمان‌مندی خطی در هم می‌شکند و آگاهی ناب ظهور می‌کند (سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹).

اشتراک: هر دو به حضور ابدی می‌رسند، تدریجی و استکمالی در اسلام، آنی و جهشی در ذن؛ افتراق: اسلام زمان را الهی، مقدس و چرخه‌ای می‌بیند که بستر رشد تحقق می‌یابد، ذن آن را توهم و تنها لحظه‌محور می‌داند.

۴-۷. تحلیل تکنیک‌های تمرکز و توجه

در نهایت، تحلیل تکنیک‌های تمرکز و ایجاد توجه در هر دو سنت عرفان اسلامی و ذن آشکار می‌کند که اگرچه این دو مکتب در بسترهای فرهنگی متفاوتی رشد یافته‌اند، اما سازوکارهای مشابهی را برای ارتقاء آگاهی به کار

می‌گیرند. در عرفان اسلامی، تمرکز از طریق ذکر و مشارطه عمل می‌کند که منجر به حضور قلب می‌شود؛ نوعی از توجه که ابن عربی در فصوص/الحکم آن را شهود مداوم می‌نامد (ابن عربی، بی‌تا - ب، ص ۱۴۸). این تکنیک، ماهیتی تدریجی دارد و بر استمرار زمانی (مانند چله‌نشینی) تکیه دارد تا توجه سالک را از پراکندگی عالم کثرت به وحدت الهی منتقل سازد. در مقابل، در ذن، تمرکز در قالب زازن و کوآن رخ می‌دهد که سوزوکی آن را حضور بدون تلاش توصیف می‌کند، لحظه‌ای که توجه خودبه‌خود پایدار می‌شود و به تجربه ساتوری می‌رسد (سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹).

از منظر شناختی، هر دو تکنیک سازوکار تعلیق توجه انتخابی را به کار می‌گیرند، اما با رویکردی متفاوت: عرفان اسلامی با تمرکز بر معنا (ذکر) و ذن با خالی کردن معنا (سکوت). وجه اشتراک آنها در هر دو سنت، توجه را از کثرت به وحدت (چه وحدت حضوری در عرفان و چه وحدت ساتوری در ذن) مستقر می‌کنند. وجه افتراق آنها نیز در این ظهور دارد که تمرکز اسلامی، الهی‌محور و اخلاقی است، درحالی‌که تمرکز در ذن، خنثا و تجربی است. بالین حال، هر دو مسیر به تحول آگاهی منجر می‌شوند و تطبیق آنها می‌تواند برای توسعه تمرین‌های ترکیبی (مانند ذکر سکوت) مفید باشد (شایگان، ۱۳۸۶، ص ۶۸۴).

نتایج بخش تحلیل روشن ساخت که با وجود تفاوت‌های بنیادین در زمینه هستی‌شناسی که شامل توحید محوری در عرفان اسلامی در برابر غیردوئالیسم در ذن (زیستن لحظه بدون هیچ فاصله‌ای میان بیننده و دیده‌شده) است. تکنیک‌های عملی مراقبه در عرفان اسلامی و ذن به طرز شگفت‌انگیزی ساختارهای موازی دارند (لو، ۱۳۷۸، ص ۲۹). عناصر کلیدی تکنیکی در هر دو سنت برای فهم شباهت‌های ساختاری بدین شرح قابل جمع‌بندی است: عنصر تکنیکی تمکین حضور آغازین: در عرفان اسلامی از طریق تکرار لفظی / قلبی اسماء الهی (ذکر) و در ذن از طریق تمرکز بر تنفس یا شمارش آن صورت می‌گیرد، که هدف نهایی هر دو تمرکز و ثبات اولیه ذهن است. تکنیک‌هایی از مفهوم: عرفان اسلامی از نفی و اثبات (حذف تدریجی ماسوی و اثبات حق مطلق) و ذن از کوآن (ایجاد پارادوکس منطقی برای فروپاشی تحلیل) استفاده می‌کند، که هدف نهایی هر دو حذف واسطه و دوگانگی است.

حالت مراقبه پیشرفته: عرفان اسلامی به مراقبه محض، سکوت عارف، و مشاهده حضور بسیط و ذن به شیکانتازا (نشستن صرف) و بیداری بدون هدف‌گذاری می‌رسد، که هدف نهایی هر دو خاموشی ذهن و حضور ناب است. موانع عمده: عرفان اسلامی با حجاب‌های نفسانی، غفلت، عجب، و تعلق به احوال و ذن با افکار مزاحم، خواب‌آلودگی، و توهّمات ذهنی (مثل ماکیو) روبه‌روست، که هدف نهایی هر دو غلبه بر منیت و پراکندگی است. نقش استاد: شیخ در عرفان اسلامی هدایت در مقامات و احوال، انتقال اذن و ریاضت را بر عهده دارد و روشی (Rōshi) در ذن تأیید ساتوری و به چالش کشیدن ذهنی شاگرد را انجام می‌دهد، که هدف نهایی هر دو تأیید و هدایت تجربه است.

تجربه کلیدی: عرفان اسلامی به حیرت و محو شدن تعینات فردی در شهود الهی و ذن به قطعیت غیر دوئال و ادراک همزمان ماهیت و کارکرد هستی می‌رسد، که هدف نهایی هر دو شهود بی‌واسطه حقیقت است.

۷-۵. تحلیل ساختار شناختی مشترک

چنین تحلیلی روشن می‌کند که اگرچه مبانی نظری دو سنت متفاوت هستند (یکی مبتنی بر خالق و مخلوق، دیگری مبتنی بر عدم وجود ذاتی)، اما ساختار فرایند رسیدن به تجربه اوج، دارای شباهت‌های عمیقی است:

۱. گذار از حالت دوگانگی: در عرفان اسلامی، تکنیک نفی و اثبات، تلاشی سیستماتیک برای عبور از دوگانگی (محدود / نامحدود) است (رازی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۹). در ذن، کوان‌ها دقیقاً برای فروپاشی ساختار دوگانه ذهن (مدرک و مدرک) طراحی شده‌اند (لو، ۱۳۷۸، ص ۲۹).

۲. کارکرد تمرکز مطلق به مثابه ابزار رهایی: هم ذکر و هم زازن، نیازمند درجه بالایی از تمرکز هستند. این تمرکز، نه برای کسب قدرت یا دانش بیشتر، بلکه به عنوان روشی برای به اشباع رساندن ذهن از یک نقطه واحد است، تا جایی که ذهن از تلاش برای توجه دست بردارد و به سکون برسد (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۵۵؛ سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹). این سازوکار، ذهن را از پراکندگی نجات داده و در یک آن واحد متمرکز می‌سازد.

۳. اهمیت تجربه مستقیم نسبت به دانش اکتسابی: ذن با تأکید بر انتقال مستقیم ذهن به ذهن، و عرفان اسلامی با اولویت دادن به شهود بر استدلال، هر دو مسیر دانش را از طریق تجربه زیسته (عرفانی) تعریف می‌کنند (ابن عربی، الف، ص ۲۱۲؛ سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹). تکنیک‌های مراقبه ابزارهایی برای فعال‌سازی این توانایی ذاتی هستند که فراتر از عقل جزوی عمل می‌کند.

۴. تجربه خالی شدن: درحالی که مسلمانان این حالت را فنا می‌نامند و آن را در مقایسه با بقا در حق می‌بینند، ذنیست‌ها آن را خلأ می‌نامند که ماهیت واقعی هستی است (ابن عربی، الف، ص ۲۱۲؛ سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹). از منظر شناختی، هر دو سنت به گزارش‌هایی از فقدان کامل خودآگاهی فردی می‌رسند که در آن، محدودیت‌های حسی و ادراکی عادی برداشته می‌شوند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۴؛ لو، ۱۳۷۸، ص ۲۹).

۷-۶. بسط پدیدارشناسی فنا و ساتوری در آینه عرفان اسلامی و ذن

تجربه فنا در آموزه‌های ابن عربی چنان‌که در فتوحات مکیه آمده، نه انقطاع وجودی سالک از عالم هستی، بلکه بازگشت شهود به واحدالعين و هو عين الوجود است؛ یعنی آگاهی خویش آگاه از تعین‌ها رها می‌شود تا در مشاهده غیرمشروط مستغرق گردد (ابن عربی، الف، ص ۲۱۲). بر مبنای توصیف‌های عرفانی از فنا، فاعلیت عادی سالک تعلیق می‌شود و نسبت فعل، در سطح شهود، به حق تعالی بازمی‌گردد. امام خمینی رحمته الله علیه دقیقاً همین معنا را در قالبی وجودشناختی بیان می‌کند و می‌گوید: عالم، مسجد ربوبیت است و حق، عابد و معبود؛ پس عبادت حقیقی، جذب

کامل تعینات در فیض واحد است (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۵۳). او تصریح دارد که اهل معرفت در همه احوال خود را در خطر عظیم می‌بینند؛ زیرا ترسی ژرف از عدالت تقرب دارند؛ مبدا صدق و اخلاصشان سنجیده شود و از بساط قرب محجوب گردند (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۵۴). در مقابل، آنچه در سنت ذن ذیل تجربه کوآن به عنوان بن‌بست شناختی یا توقف فعالیت ذهن مفهومی توصیف می‌شود، در افقی غیرالهیاتی و بدون ارجاع به نسبت عبد و معبود صورت‌بندی می‌گردد. از این رو هرچند در سطح تکنیکی می‌توان از شباهت‌هایی در تعلیق تفکر مفهومی و فروکاست کارکردهای شناختی سخن گفت، این شباهت به هیچ وجه به همسانی معنای تجربه یا غایت آن در دو سنت نمی‌انجامد. درواقع در عرفان اسلامی این تعلیق مقدمه‌ای برای تعمیق نسبت توحیدی و تشدید مسئولیت وجودی سالک است، حال آنکه در ذن، کارکرد آن اساساً در افق دگرگونی شیوه ادراک و زیست آگاهی تفسیر می‌شود. (سوزوکی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹) در شرح ساتوری می‌گوید: روشن‌بینی آن دم است که ذهن درمی‌یابد، چیزی بیرون از آگاهی وجود ندارد. این حالت، خالی بودن پُرشدنی است؛ همان گونه که در شونیتا، تهی بودن معادل همه بودن است. در این تجربه، آگاهی از ساختار مفهومی می‌رهد و همان چیزی می‌شود که آلبرت لو (۱۳۷۸، ص ۳۱) آن را فروپاشی چارچوب مفهومی می‌نامد، همان فرایند فنا در قالب زبان بودایی.

نقطه افتراق اساسی عرفان اسلامی و ذن بودیسم، نه در لحظه فروپاشی من نفسانی، بلکه در افق پسافنایی و معنای بقا آشکار می‌شود. در سنت عرفان اسلامی، فنا هرگز غایت سلوک تلقی نمی‌شود، بلکه مقدمه‌ای ضروری برای تحقق بقاء بالله است؛ مرتبه‌ای که در آن، سالک پس از زوال تعینات نفسانی، با حفظ آگاهی، فاعلیت و مسئولیت، در نسبت ارادی با حق باقی می‌ماند. چنان‌که در متون سلوکی تصریح شده است، این حال را در لسان اخبار و بزرگان بقا به معبود نامند و این مرتبه تنها پس از حصول فنا کلی از هستی موجودات در ذات حضرت احدیت حاصل می‌شود (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴، ص ۳۷).

بر اساس بقا ارتقاء آگاهی به سطحی است که سالک در عین کثرت در وحدت است و می‌تواند هم‌زمان شهود وحدت و تدبیر عالم کثرت را بر عهده گیرد، مرتبه‌ای که به تصریح متون، از حال گذر کرده و به مقام اختیاری و پایدار بدل می‌شود (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴، ص ۳۷-۳۸) و تجلی سلطان معرفت تنها زمانی رخ می‌دهد که از آثار نفسانیه در سالک هیچ باقی نمانده باشد و در عین حال، این بقا مستلزم مراقبه‌ای دائمی و حفظ آداب حضور در تمام مراتب سلوک است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۳).

در مقابل، در سنت ذن، تجربه ساتوری هرچند به فروپاشی من مفهومی و توقف تفکر تحلیلی می‌انجامد، اما به افق بقاء متعالی، استمرار آگاهانه فاعلیت، یا بازسازی هنجاری نسبت وجودی منجر نمی‌شود. آنچه پس از ساتوری توصیف می‌گردد، بازگشت به زیست بی‌واسطه لحظه است، نشستن، خوردن و زیستن، بی‌آنکه ساختاری معادل بقاء بالله یا ولایت در معنای اسلامی آن پدید آید. از این رو شباهت‌های مشاهده‌شده میان دو سنت، صرفاً در سطح

تکنیک‌های تعلیق ذهن مفهومی و تمرکز مقدماتی قابل طرح است و نه در معنا، غایت و افق وجودشناختی تجربه. بدین ترتیب، می‌توان گفت که عرفان اسلامی با پیوند ساختاری و تفکیک‌ناپذیر فنا و بقا، الگویی حقیقی از تحول آگاهی ارائه می‌دهد؛ الگویی که نه تنها فروپاشی خودمحوری نفسانی، بلکه بازسازی آگاهانه فاعلیت انسانی در افق عبودیت، ولایت و مسئولیت وجودی را دربر می‌گیرد. این پیوند، وجه تمایز و برتری بنیادین عرفان اسلامی نسبت به الگوهای غیرالهیاتی مراقبه، از جمله ذن بودیسم، به‌شمار می‌آید.

۸. تبیین دستاوردهای پژوهش

پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی - نقادانه، به تحلیل ساختارهای عملی مراقبه در عرفان اسلامی و ذن بودیسم پرداخت و کوشید با تفکیک دقیق تکنیک از غایت، از هرگونه وحدت‌انگاری تجربه‌های سلوکی پرهیز کند. نتایج نشان داد که اگرچه در سطح برخی سازوکارهای عملی تنظیم توجه (مانند سکون، تکرار و تعلیق ذهن مفهومی) شباهت‌هایی قابل مشاهده است، اما این همسانی‌ها صرفاً کارکردی و تکنیکی بوده و به‌هیچ‌وجه دلالتی بر وحدت غایت یا هم‌معنایی تجربه‌های نهایی ندارند. در عرفان اسلامی، مراقبه و ذکر در چارچوبی الهی‌محور و غایت‌مند سامان می‌یابد، حال آنکه در ذن، تمرین‌ها معطوف به زیست بی‌واسطه لحظه و عبور از ساختارهای مفهومی ذهن‌اند.

۸-۱. سازوکارهای عملی حضور: تحلیل تطبیقی

در عرفان اسلامی، حضور قلب نه یک تمرکز روان‌شناختی صرف، بلکه حالتی وجودی مبتنی بر نسبت عبد و حق است. چنان‌که امام خمینی^ع تصریح می‌کند، ورود به ساحت حضور مستلزم تخلیه قلب از اغیار و مراقبت دائمی از غفلت است؛ زیرا بساط قرب الهی جز برای مطهرین گشوده نمی‌شود. در این چارچوب، ذکر مداوم نه به‌منزله تکرار لفظی، بلکه به‌عنوان استقرار آگاهی در محضر حق معنا می‌یابد.

در مقابل، در سنت ذن، تمرین‌هایی چون زازن و کوآن با هدف تعلیق ذهن داور و عبور از تمایزات ادراکی مبتنی بر من و جهان به کار گرفته می‌شوند. همان‌گونه که ذن نه بر شکل‌دهی یک رابطه متافیزیکی، بلکه بر رهایی ذهن از درگیری مفهومی و زیست مستقیم تجربه تأکید دارد. از این‌رو شباهت‌های مشاهده‌شده میان این دو سنت، محدود به سطح تکنیک‌های تنظیم توجه و سکون ذهن است و نباید به هم‌معنایی مبانی یا اهداف تفسیر شود.

۸-۲. ابعاد شناختی: حضور، زمان و آگاهی

تحلیل شناختی نشان داد که در هر دو سنت، مراقبه با تعلیق اشتغال ذهن به گذشته و آینده، نوعی تمرکز بر لحظه اکنون ایجاد می‌کند. با این حال، تفسیر این وضعیت در دو نظام کاملاً متفاوت است. در عرفان اسلامی، این حضور به‌عنوان مرتبه‌ای از علم حضوری تفسیر می‌شود که در افق عبودیت و شهود الهی معنا دارد. علامه طباطبائی علم حضوری را آگاهی بی‌واسطه به حقیقت وجود می‌داند که در آن، معرفت از سطح مفهومی فراتر می‌رود، اما همچنان در نسبت با حق باقی می‌ماند.

در ذن، تجربه ساتوری نه به مثابه معرفت الهی، بلکه به عنوان گسست ناگهانی از ذهن تحلیلی و بازگشت به چنین بودگی بی واسطه فهم می شود. این تجربه، هر چند به فروکاست تمایزات ادراکی می انجامد، فاقد افق الهیاتی بقا و نسبت آگاهانه با امر متعالی است.

۸-۳. غایت شناسی: تفاوت بنیادین فنا و شونیاتا

یافته محوری پژوهش حاضر آن است که تمایز اصلی میان عرفان اسلامی و ذن نه در سطح تکنیک، بلکه در غایت و افق وجودشناختی نهفته است. در عرفان اسلامی، مراقبه و مجاهده نفس مقدمه‌ای برای تحقق فنا و سپس بقا بالله هستند؛ بقائی که در آن، سالک پس از زوال تعینات نفسانی، با حفظ آگاهی، فاعلیت و مسئولیت، در نسبت ارادی با حق باقی می ماند. چنان که در *لب‌الباب* تصریح شده است، این مرتبه تنها پس از فناء کلی تحقق می یابد و سالک را قادر می سازد که در عین کثرت در وحدت به سیر خود ادامه دهد. در مقابل، در ذن بودیسم، غایت تمرین‌ها و ادراک شونیاتا است؛ تجربه‌ای که هر چند به تعلیق ذهن مفهومی و رهایی از دلبستگی‌های نفسانی می انجامد، اما به بازسازی هنجاری خود، استمرار فاعلیت آگاهانه یا بقاء متعالی منتهی نمی شود. از این رو نمی توان این دو مسیر را به مثابه نقشه‌ای واحد از تحول آگاهی تلقی کرد.

۸-۴. ملاحظات روان شناختی

از منظر روان شناختی، هر دو سنت به کاهش آشفته‌گی ذهن و افزایش انضباط درونی کمک می کنند. ذکر در عرفان اسلامی و سکون زازن در ذن، هر دو موجب تمرکز و کاهش پراکندگی ذهن می شوند، با این تفاوت که در عرفان اسلامی، این آثار روانی تابع غایت الهی محور سلوک اند، نه هدف نهایی آن.

نتیجه گیری

نتیجه بنیادین پژوهش حاضر آن است که در مطالعه تطبیقی مراقبه، نقطه تمایز اساسی نه در شباهت‌های صوری یا پدیدارشناختی برخی حالات، بلکه در غایت، افق وجودشناختی و ساختار کمال طلبی دو سنت نهفته است. در عرفان اسلامی، مراقبه نه به مثابه غایت، بلکه به عنوان راه‌هایی آگاهانه و هدفمند برای تحقق فنا و سپس بقاء بالله سامان می یابند. بقائی که در آن، سالک پس از زوال تعینات نفسانی، با حفظ آگاهی، فاعلیت و مسئولیت، در نسبت ارادی با حق باقی می ماند. چنان که در *لب‌الباب* تصریح شده است، این مرتبه بقا به معبود نام دارد و تنها پس از حصول فناء کلی از هستی موجودات در ذات حضرت احدیت تحقق می یابد، به گونه‌ای که سالک در عین کثرت در وحدت است و توان اداره هر دو ساحت را داراست (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴، ص ۳۷).

بر اساس این تلقی، هدف عرفان اسلامی صرف فروپاشی من نفسانی یا تجربه حضور گذرا نیست، بلکه ارتقاء پایدار آگاهی به مقام بقا، ولایت و عبودیت آگاهانه است؛ مقامی که از حال غیراختیاری عبور کرده و به مقام

اختیاری و مستقر بدل می‌شود (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴، ص ۳۷-۳۸). علامه طباطبائی نیز تحقق بقا را مشروط به زوال کامل آثار نفسانی دانسته و تأکید می‌کند که تجلی سلطان معرفت تنها زمانی پدیدار می‌شود که از آثار نفسانیه در سالک هیچ باقی نمانده باشد و این معنا جز با مراقبه مستمر و التزام دقیق به آداب هر منزل حاصل نمی‌گردد (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۳).

در مقابل، در ذن بودیسم، مراقبه (زازن) معطوف به تحقق ساتوری و ادراک شونیاتا یا چنین‌بودگی است؛ تجربه‌ای که هرچند به تعلیق ذهن مفهومی و به زوال تعینات نفسانی و رفع توهم تقابل عارف و معلوم می‌انجامد، اما به افق بقاء متعالی، استمرار فاعلیت آگاهانه در نسبت با امر الهی، یا بازسازی هنجاری و مسئولانه خود منتهی نمی‌شود. از این رو نمی‌توان راه‌های عملی این دو سنت را به مثابه نقشه‌ای واحد از تحول آگاهی تلقی کرد؛ زیرا در عرفان اسلامی، راه‌ها تابع غایت الهی‌محور و کمال‌طلبانه و معنا و کارکرد خود را از مقصد می‌گیرند، در حالی که در ذن، غایت در همان توقف در بی‌واسطگی لحظه و زیست غیرمفهومی آن تحقق می‌یابد.

پژوهش حاضر نشان داد که هرچند در سطح برخی سازوکارهای عملی مراقبه، شباهت‌هایی میان عرفان اسلامی و ذن مشاهده می‌شود، اما تفاوت بنیادین در غایت، افق کمال و معنای بقاء، این دو سنت را به طور ریشه‌ای از یکدیگر متمایز می‌سازد. عرفان اسلامی با ارائه الگویی الهی‌محور، غایت‌مند و جامع، تحولی را ترسیم می‌کند که نه تنها به فروپاشی انانیت، بلکه به بازسازی مسئولانه آگاهی در افق عبودیت و ولایت می‌انجامد. در مقابل، ذن در همان زیست بی‌واسطه لحظه و تعلیق ذهن مفهومی متوقف می‌ماند. بدین سان، برتری ساختاری عرفان اسلامی نه در نفی تجربه ذن، بلکه در جامعیت غایت و عمق کمال‌طلبی آن آشکار می‌شود.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین (بی تا - الف). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی تا - ب). *فصوص‌الحکم*. بیروت: دار صادر.
- بودیدارما (۱۳۸۲). *تعلیم زن بودیدارما*. ترجمه نامدار نادری. تهران: بهجت.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۶). *هزار و یک کلمه*. قم: بوستان کتاب.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۴). *لب‌الباب در سیر و سلوک اولی‌الالباب*. مشهد: علامه طباطبائی.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *مهر تابان*. مشهد: علامه طباطبائی.
- رازی، نجم‌الدین (۱۴۲۲ق). *حلائق الحقایق فی شرح حقایق الدقائق (شرح گلشن راز)*. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیّه.
- سوزوکی، د. ت (۱۳۷۸). *زن و فرهنگ ژاپنی*. ترجمه ع. پاشایی. تهران: میترا.
- سوزوکی، د. ت (۱۳۸۳). *مقدمه ای بر زن بودیسم*. ترجمه منوچهر شادان. تهران: بهجت.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۶). *ادیان و مکاتب فلسفی هند*. تهران: امیرکبیر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۱). *ترجمه رساله الولا یه (طریق عرفان)*. قم: بخشایش.
- لو، آلبرت (۱۳۷۸). *دعوت به تمرین زن*. ترجمه ع. پاشایی. تهران: میترا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۰). *آداب الصلاة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۶). *سر الصلاة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- هریگل، اویگن (۱۳۷۷الف). *روش زن*. ترجمه ع. پاشایی. تهران: فراروان.
- هریگل، اویگن (۱۳۷۷ب). *زن در هنر کم‌انگیزی*. ترجمه ع. پاشایی. تهران: فراروان.

Table of Contents

Convergence of Ethics and Practical Mysticism in the New Interpretation of Ethics Based on the Thought of Allameh Misbah Yazdi

Abolfazl Hashemy Sajzeh-i / 7

Mystical Teachings and Suspicions about Predestination and Free Will

✎ Mohammad Reza Moravej / Alireza Kermani / 27

The Causes of Encountering God and the States and Feelings after the Encounter in the Qur'an and the Traditions of the Prophet's Household (PBUT)

Ahmad Qodsi / 39

The Mystical Experience from the Perspective of Allameh Hosseini Tehrani: Nature, Levels, Criteria, Factors, and Obstacles

Masoud Azarbayjani / ✎ Ahmadreza Afzali / 57

A Comparison of Solitude in Islamic Mysticism and the Loneliness of Contemporary Man; Similarities and Differences

✎ Hasan Saeedi / Shaghayegh Hosseini / 73

A Comparative Study of Meditation Techniques in Islamic Mysticism and Zen Buddhism

✎ Mohammad Ali Zakikhani / Rahman Bolhasani / Qadir Hafez / 93

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

Editor in Chief: *Ali Reza Kermani*

Editor: *Ahmadhusein Sharifi*

Publication: *Rūhollāh Farīsābādi*

Editorial Board:

▣ **Ali Amini Nezhad:** *Seminary Professor, Qum Seminary.*

▣ **Hasan Saidi:** *Associate Professor, Shahid Beheshti University.*

▣ **Askari Solimani Amiri:** *Professor, IKI.*

▣ **Ahmadhusein Sharifi:** *Professor, IKI.*

▣ **YarAli Kord Firozjahi:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University.*

▣ **Mohammad Fanaii Ashkevari:** *Associate Professor, IKI.*

▣ **Golamreza Fayazi:** *Professor, IKI.*

▣ **Mohsen Gomi:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University.*

▣ **Ali Reza Kermani:** *Associate Professor, IKI.*

▣ **Mohammad Mahdi Gorjiyan:** *Professor, Bagher al-Olum University.*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +982532113468

Fax: +982532934483

<http://iki.ac.ir>

<http://nashriyat.ir>
