

انوار معرفت

سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی ۲۹، پاییز و زمستان 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 ۸۹ 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 فریس آبادی

صفحه‌آرا

مهدی دهقان

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: 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 و پژوهشی امام خمینی

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد فنایی اشکوری

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

غلامرضا فیاضی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محسن قمی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

یار علی کرد فیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

علیرضا کرمانی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد مهدی گرجیان

استاد دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، طبقه چهارم،

اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۶۸ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۳۷۱۸۵-۴۳۳۳

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، ۲۷۰۰۰۰ تومان، و اشتراك دو شماره آن در یک سال، ۵۴۰۰۰۰ تومان 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

فرجام‌شناسی عرفانی: تحلیل عرفانی معاد و مواقف قیامت / ۷

که علیرضا کرمانی / محمد سربخشی

وظیفه سلوکی سالک در قبال گناهان گذشته: تبیین یادآوری یا فراموشی گناه بر اساس مبانی عرفان عملی / ۲۷

رسول باقریان خوزانی

جایگاه اختیار در معنویت اسلامی از منظر علامه مصباح یزدی / ۴۵

سیدصادق میرستاری

سیر تطوّر مفهومی حضرات خمس؛ از محقق قونوی تا امام خمینی (ع) / ۶۳

سیدمحمود صادقی

تأملی در نظریه شهود حسی با توجه به مبانی حکمت متعالیه / ۸۳

محمود شریفی کندری

تحلیل گفتمانی پرسش‌های بلاغی در غزلیات امام خمینی (ع) با رویکرد نظریه گفتمان لاکلا و موفه / ۱۰۱

که نرگس اسکویی / پروین گلی‌نژاد

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 10.22034/erfani.2026.5003977 20.1001.1.26458217.1404.14.2.1.1

Mystical Eschatology: A Mystical Analysis of the Resurrection and the Stations of the Day of Judgment

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

Mohammad Sarbakhshi / Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
sarbakhshi@iki.ac.ir

Received: 2026/06/22 - **Accepted:** 2026/07/01

Abstract

This article elucidates the nature and modality of the resurrection (ma'ād) in Islamic mysticism, with particular emphasis on the concept of "the existential becoming (ṣayrūrāt) of the human being." Whereas in Islamic theology (kalām) and philosophy the resurrection has predominantly been interpreted as an event occurring after death, situated in relation to the problem of death and the soul-body nexus, the mystical approach conceives of it as an existential and continuous process that has been actualized from the very inception of human presence within the cosmic order. Within this framework, the notion of the "particular Lord" (rabb-i khāṣṣ) plays a pivotal role in explicating the differentiation of degrees of human return, signifying that each individual traverses the path of becoming and return in accordance with a specific divine name. Adopting an analytical-descriptive method and providing an ontological exposition of this approach, the article demonstrates that death, the intermediate realm (barzakh), the resurrection, and its stations constitute successive phases of a unified process of existential becoming, within which the human reality becomes fully disclosed. Furthermore, the article contends that from a mystical perspective, the resurrection is neither exclusively spiritual nor purely corporeal; rather, its reality is realized in the synthesis of the spiritual and corporeal dimensions of the human being. This synthesis is entailed by the actualization of the "synthetic station" (martaba-yi jam'ī) of the human being and the complete manifestation of his reality across all modes of existence.

Keywords: Resurrection, Islamic Mysticism, Mystical Eschatology, Stations of the Day of Judgment, Death, Intermediate Realm.

فرجام‌شناسی عرفانی: تحلیل عرفانی معاد و مواقف قیامت

kermani@iki.ac.ir

sarbakhshi@iki.ac.ir

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

محمد سربخشی / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۱۰

چکیده

این مقاله به تبیین چیستی و چگونگی معاد در عرفان اسلامی با تأکید بر مفهوم «صیورت وجودی انسان» می‌پردازد. اگر در کلام و فلسفه اسلامی معاد غالباً به رخدادی پس از مرگ و در نسبت با مسئله مرگ و رابطه نفس و بدن تفسیر شده است، در رویکرد عرفانی فرایندی وجودی و مستمر دانسته شده که از آغاز حضور انسان در نظام هستی تحقق یافته است. در این اندیشه، مفهوم «ربّ خاص» نقش محوری در تبیین تفاوت مراتب بازگشت انسان‌ها ایفا می‌کند؛ بدین معنا که هر انسان در پرتو اسم الهی خاصی مسیر صیورت و رجوع خود را طی می‌کند. مقاله به روش تحلیلی - توصیفی با تبیین هستی‌شناختی این رویکرد نشان می‌دهد که مرگ، برزخ، قیامت و مواقف آن، حلقه‌های یک فرایند واحد از صیورت وجودی انسان‌اند که در آن حقیقت انسان آشکار می‌شود. همچنین مقاله نشان می‌دهد که از منظر عرفانی، معاد نه منحصر در روحانیت صرف است و نه در جسمانیت محض، بلکه حقیقت آن در جمع میان مراتب روحانی و جسمانی انسان تحقق می‌یابد. این جمع، مقتضای تحقق «مرتبه جمعی» انسان و ظهور تام حقیقت او در تمامی نشئات وجودی است.

کلیدواژه‌ها: معاد، عرفان اسلامی، فرجام‌شناسی عرفانی، مواقف قیامت، مرگ، برزخ.

مقدمه

معاد از مهم‌ترین آموزه‌های الهیاتی در سنت اسلامی است که همواره در کانون تأملات متکلمان، فیلسوفان و عارفان قرار داشته است. اهمیت این آموزه، افزون بر پیوند آن با سرنوشت نهایی انسان، به نسبت مستقیم آن با مسئله حقیقت انسان، غایت آفرینش و نسبت میان دنیا و آخرت بازمی‌گردد. از این‌رو هر یک از جریان‌های فکری جهان اسلام متناسب با مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خود، تفسیر خاصی از معاد ارائه کرده‌اند. متکلمان غالباً معاد را در چارچوب بازگشت انسان پس از مرگ و اعاده حیات اخروی تبیین کرده‌اند و فیلسوفان نیز با تکیه بر تجرد نفس و نسبت آن با بدن، به تحلیل حقیقت حیات پس از مرگ پرداخته‌اند. در مقابل، عارفان مسلمان با رویکردی وجودی و مبتنی بر نظام اسماء و مراتب ظهور، معاد را صرفاً حادثه‌ای واقع در پایان حیات دنیوی ندانسته، آن را نحوه‌ای از رجوع موجود به ربّ خویش و عبارت از صیورت وجودی انسان تلقی کرده‌اند. بر اساس این نگرش، معاد، فرایندی است که در سراسر سیر وجودی انسان جریان دارد و مرگ، برزخ، قیامت و کیفیت حیات اخروی، همگی مراتب مختلف آن به‌شمار می‌آیند. در این نگاه، حقیقت انسان در مسیر رجوع به خداوند، مراتب گوناگون ظهور و انکشاف را طی می‌کند. عارفان با مفاهیمی همچون «رجوع به ربّ خاص»، «تجسم اعمال»، «مراتب قیامت»، «مرگ اختیاری»، «برزخ» و «بدن اخروی» کوشیده‌اند تصویری جامع‌تر از حقیقت معاد و کیفیت تحقق آن ارائه کنند.

اگرچه مباحث مربوط به مرگ و معاد پیش از شکل‌گیری عرفان نظری در سخنان عارفان مسلمان دیده می‌شود، اما در آن دوره، به‌سبب فقدان نظام نظری منسجم، بسیاری از تحلیل‌های عرفانی همچنان متأثر از چارچوب‌های کلامی و الهیاتی بود. با تأسیس عرفان نظری، به‌ویژه در آثار ابن عربی، این مباحث صورت‌بندی جدیدی یافت و معاد در پیوند با مبانی هستی‌شناختی عرفان تفسیر شد. ابن عربی در آثاری چون *الفتوحات المکیه* و *فصوص الحکم* و پس از او صدرالدین قونوی در آثاری همچون *مفتاح الغیب*، با طرح مباحثی چون رجوع موجودات به اسماء الهی، مراتب ظهور قیامت، حقیقت عالم برزخ، اقسام مرگ و کیفیت معاد، افق تازه‌ای در معادشناسی اسلامی گشودند. شارحان و پیروان این سنت نیز هر یک به بسط و توضیح این مباحث پرداختند. اما با وجود اهمیت این مباحث، در پژوهش‌های معاصر کمتر به تبیین نظام‌مند حقیقت معاد در عرفان اسلامی پرداخته شده است. بخش قابل‌توجهی از مطالعات موجود، یا به برخی مسائل جزئی مانند تجسم اعمال و خلود جهنمیان محدود مانده‌اند یا رویکردی تطبیقی میان عرفان، فلسفه و کلام اتخاذ کرده‌اند. در میان پژوهش‌های موجود، آثاری مانند مقاله «بررسی تطبیقی معاد در عرفان، فلسفه و کلام» (کرمانی، ۱۳۹۴) یا کتاب *بررسی معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا* (کرمانی، ۱۳۹۱)، از معدود آثاری‌اند که به بخشی از این مباحث پرداخته‌اند. با این حال، هنوز تبیینی منسجم از نسبت میان حقیقت معاد، مرگ، برزخ، مواقف قیامت و کیفیت حیات اخروی در چارچوب عرفان نظری

ارائه نشده است. با این وصف، پژوهش حاضر می‌کوشد با تکیه بر مبانی عرفان نظری و با تحلیل مفاهیمی چون رجوع به ربّ خاص، سیورورت وجودی انسان، حقیقت مرگ، عالم برزخ، مواقف قیامت و کیفیت معاد، گامی اولیه در ارائه تصویری منسجم از معادشناسی عرفانی بردارد و نشان دهد که چگونه عارفان مسلمان، معاد را نه صرفاً بازگشت انسان پس از مرگ، بلکه فرایند ظهور حقیقت انسان در مراتب گوناگون هستی دانسته‌اند.

۱. چپستی معاد

معاد در لغت به معنای «بازگشت» یا «زمان و مکان بازگشت» است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق، ص ۵۹۴). در کاربرد اصطلاحی، این واژه در سنت اسلامی معانی متعددی یافته است. این واژه در معادشناسی کلامی و فلسفی غالباً به واقع‌ای اطلاق می‌شود که پس از مرگ انسان رخ می‌دهد. بر همین اساس، تبیین معاد در این دو حوزه معمولاً به تحلیل ماهیت مرگ و نسبت نفس و بدن وابسته است. برخی متکلمان که مرگ را معدوم‌کننده انسان می‌دانند، معاد را به «عاده معدوم» و بازگشت انسان از عدم به وجود معنا کرده‌اند. در مقابل، گروهی مرگ را جدایی موقت نفس از بدن تلقی کرده و معاد را به بازگشت دوباره نفس به بدن تفسیر کرده‌اند (معتزلی، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۴۳۹). دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که مرگ را جدایی دائمی نفس از بدن می‌داند و معاد را به بازگشت نفس به عالم نفوس و ساحت مجردات معنا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۳۹). با وجود تفاوت این تبیین‌ها، در همه این دیدگاه‌ها معاد اساساً امری است که پس از مرگ تحقق می‌یابد و بحث از آن به مسئله مرگ و چگونگی رابطه نفس و بدن گره خورده است. در مقابل، در رویکرد عرفانی معاد معنایی گسترده‌تر دارد. در این رویکرد، معاد پیش از آنکه حادثه‌ای پس از مرگ باشد، به معنای «عود الی الله» و بازگشت وجودی انسان به مبدأ هستی است و لذا صرفاً رخدادی در پایان زندگی دنیوی تلقی نمی‌شود، بلکه نوعی سیورورت و حرکت وجودی انسان در مسیر رجوع به حق است. آغاز این حرکت نیز نه بعد از مرگ، بلکه از ابتدای قوس نزول انسان در نظام هستی می‌باشد؛ زیرا انسان از همان آغاز پیدایش در مسیر رجوع به مبدأ خویش قرار دارد. بر این اساس، مرگ، برزخ و قیامت و معاد کلامی و فلسفی مراحل مختلفی از تحقق این رجوع و سیورورت وجودی به‌شمار می‌آیند و فهم آنها بدون در نظر گرفتن جریان کلی سیورورت انسان که قرآن کریم نیز با تعبیر «إلیه المصیر» به آن اشاره کرده میسر نمی‌باشد. عارفان مسلمان با توجه به همین تعبیر قرآنی است که کوشیده‌اند معاد را در چارچوبی وجودشناختی و در نسبت با نظام اسمای الهی بر محوریت سیورورت وجودی و با تأکید بر رجوع به رب تبیین کنند.

در نگاه عرفانی، هستی مطلق در همه مراتب حضور دارد و از این رو جامع وحدت و کثرت و سایر مقابلات است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳). چنین هستی مطلقی هم اول است، و هم آخر و هم ظاهر است، و هم باطن و از این رو تقدم و تأخر، بدایت و نهایت و بدء و عود در آن معنا ندارد. اما آن هنگام که عارف از منظر مراتب به هستی مطلق می‌نگرد، مرتبه وحدت تقدم بر کثرت دارد و می‌توان در آن از بدایت و نهایت و عود و رجعت سخن به میان آورد. از

این منظر، هستی در بدایت خود دارای مرتبه وحدت است و تعینات و کثرات در آن به صورت اجمالی و غیرمفصل حضور دارند. سیر نزولی موجودات از این مرتبه به سوی مراتب تعین و تکثر، فرایندی است که در متون عرفانی از آن به «معراج ترکیب» تعبیر شده است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۷۴)؛ یعنی نزولی که به پیدایش ترکیبات و تشخصات در عالم می‌انجامد. غایت این سیر نزولی آن است که حقایق پنهان در بساطت وحدت، در عرصه کثرت به صورت مفصل ظاهر شوند. درواقع، کثرت زمینه‌ای برای ظهور و شناخته شدن حقیقت است؛ امری که در سنت عرفانی با حدیث مشهور «کنز مخفی» توضیح داده می‌شود (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۸). بر این اساس، انسان در آغاز در مرتبه وحدت قرار دارد؛ این حضور حضوری اندماجی و برای حق است و به جهت عدم تفصیل، انسان از خود و دیگران آگاهی ندارد. با نزول به عالم کثرت و ورود به عرصه تعینات، آگاهی او متوجه کثرات می‌شود و در نتیجه از مرتبه وحدت غفلت می‌ورزد. از منظر عرفانی، کمال انسان در آن است که با طی سیر صعودی، از این غفلت عبور کرده و به مرتبه‌ای دست یابد که در آن وحدت و کثرت را به نحو جمعی بیابد (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۶ و ۵۳۲). این سیر صعودی که نوعی صیروت وجودی از هیچ به همه چیز است، حقیقت معاد را تشکیل می‌دهد. نامگذاری این سیر به «معاد» از دو جهت قابل توضیح است. نخست از آن جهت که کثرات در جریان حرکت صعودی خود به مبدأ وحدانی بازمی‌گردند و دوم از آن جهت که انسان در این مسیر با دستیابی به نوعی جمعیت میان وحدت و کثرت، به مرتبه‌ای نزدیک می‌شود که بهره‌ای از اطلاق وجود را داراست. این حرکت نوعی صیروت وجودی و تغییر در نحوه تحقق وجود آدمی است. در متون دینی از این حرکت با تعبیر «رفتن به سوی خدا» یا «لقاء الله» یاد شده است که بیانگر تقرب وجودی انسان به حق تعالی می‌باشد.

باید توجه داشت که این وصول برای همه انسان‌ها یکسان نیست. شدت و ضعف این رجوع به میزان فعلیت یافتن وجود انسان بستگی دارد. انسان‌ها به اندازه‌ای که استعدادهای وجودی خود را بالفعل کرده‌اند، به همان اندازه در مسیر بازگشت به مبدأ هستی پیش می‌روند و در نتیجه، میزان قرب آنان به وجود مطلق و درجه کشف حقیقت الهی برای آنان متفاوت خواهد بود. در تبیین عرفانی این تفاوت‌ها، مفهوم «ربّ خاص» نقش مهمی دارد. بر اساس نظام اسمای الهی، هر موجود مظهر اسمی خاص از اسمای الهی است و تدبیر وجودی او نیز از طریق همان اسم تحقق می‌یابد. در متون عرفانی از این نسبت تدبیری با عنوان «ربّ خاص» یا «ربّ مضاف» یاد می‌شود (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۹۰). رب خاص درواقع همان اسم الهی است که حقیقت یک موجود در نسبت با آن شکل می‌گیرد و مسیر تدبیر و تکامل او نیز در پرتو آن تعیین می‌شود. البته این تکثر ربوبی به معنای وجود ارباب مستقل نیست، بلکه همه این ربوبیت‌های خاص مظاهر ربوبیت مطلق الهی‌اند. بر این اساس، صیروت وجودی انسان در رجوع به رب خاص خود معنا می‌یابد و هر انسانی از پنجره اسمی خاص که حقیقت او را تشکیل می‌دهد، به سوی خداوند بازمی‌گردد؛ بدین معنا که ادراک و شهود او از حق، در چارچوب همان تعین اسمی شکل می‌گیرد و از این رو تدبیر

وجودی وی از همان مجرا صورت می‌گیرد. در این چارچوب، رجوع به رب خاص را می‌توان صورت خاصی از همان صیوروت وجودی دانست که در مسیر حرکت از کثرت به سوی وحدت تحقق می‌یابد.

بر این اساس، وصول انسان به ربّ خاص خود را می‌توان به معنای تحقق مرتبه‌ای از جمع میان کثرت و وحدت در قلمرو همان اسم الهی دانست. از آنجاکه هر اسم الهی دارای مراتب و شئون گوناگون است، صیوروت وجودی انسان در مسیر رجوع به ربّ خاص، به معنای طی این مراتب و فعلیت یافتن آن شئون در وجود اوست. انسان در آغاز در مرتبه کثرت تعینات اسمی قرار دارد، اما با تکامل وجودی و فعلیت یافتن استعدادهای نهفته در خویش، به تدریج مراتب گوناگون آن اسم را در وجود خود جمع کرده و به مرتبه وحدت آن نزدیک می‌شود. بدین ترتیب، سیر صعودی انسان در حقیقت نوعی حرکت از کثرت شئون یک اسم الهی به سوی مرتبه جمعی و وحدانی آن است. در نتیجه، این سیر، از یک سو نوعی گشایش و شدت در ادراک و شهود انسان پدید می‌آید؛ زیرا با وصول به مرتبه جمعی اسم الهی، کثرت‌های پراکنده در افق وحدت معنا می‌یابند و بصیرتی عمیق‌تر برای انسان حاصل می‌شود. به همین معناست که قرآن کریم از شدت یافتن ادراک انسان در قیامت سخن می‌گوید: «فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ». از سوی دیگر، چون این وصول در افق ربّ خاص تحقق می‌یابد، محدودیت وجودی انسان نیز همچنان محفوظ می‌ماند؛ زیرا هر انسان در نهایت در چارچوب همان تعین اسمی به ادراک حق می‌رسد و از این جهت، مرتبه شهود او مطلق و نامحدود نیست. از همین رو قرآن کریم به این محدودیت وجودی نیز اشاره کرده و می‌فرماید: «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ»، بدین معنا که نحوه ادراک و بینش انسان در آخرت نیز متناسب با مرتبه وجودی و افق ادراکی او در دنیا خواهد بود (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۵۳۱).

همچنین این سیر بازگشتی در قالب مراحل و مواقف متعددی تحقق می‌یابد که در متون دینی و عرفانی از آنها یاد شده است. زندگی دنیوی، مرگ، عالم برزخ، قیامت و مواقف آن، و در نهایت بهشت و جهنم، هر یک مرحله‌ای از این فرایند به‌شمار می‌آیند. در هر یک از این مراحل، بخشی از حقیقت وجودی انسان آشکار می‌شود و مرتبه‌ای از صیوروت او تحقق می‌یابد. از این رو این مراحل را نمی‌توان صرفاً رویدادهایی جداگانه دانست، بلکه باید آنها را اجزای یک فرایند واحد تلقی کرد که در آن حقیقت انسان آشکار شده و نسبت او با مبدأ هستی روشن می‌شود.

۲. چپستی مرگ

با توجه به آنچه گذشت، مرگ در عرفان یکی از منازل یا مراحل سیر انسانی است و از این رو نمی‌توان آن را نقطه گسستی در مسیر صیوروت وجودی انسان دانست. در کلام اسلامی، مرگ غالباً پایان حیات یا پایان وجود انسان و مقدمه اعاده انسان در عالمی دیگر فهم می‌شود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۸۴؛ تفتازانی، ۱۹۸۹، ج ۲، ص ۲۹۶)، و در فلسفه، به قطع تعلق نفس از بدن تفسیر می‌گردد؛ تعلقی که به جهت فعلیت و کمال نفس آدمی رخ داده بود و اکنون نفس با هر فعلیت و کمالی که یافته است به حیات خود ادامه می‌دهد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق،

ج ۸، ص ۲۹۳). اما در عرفان، چون اصل وجود مساوق با حیات است و هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود از حیات تهی نیست (جندی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۵)، مرگ نمی‌تواند به معنای فقدان حیات یا ورود عدم در ساحت انسان باشد. همچنین مرگ در عرفان صرف جدایی نفس از بدن نیست؛ چراکه در این تلقی مرگ به رخدادی مقطعی و دفعی فرو کاسته می‌شود و نسبت آن با سیر پیوسته و تدریجی سیورورت وجودی انسان مشخص نمی‌گردد. در عرفان، انسان از آغاز قوس نزول در مسیر رجوع به حق قرار دارد و مرگ یکی از منازل این حرکت است، نه نقطه‌ای بیرون از آن. مرگ در اندیشه عرفانی، تغییر در نحوه ظهور حقیقت انسانی است. به تعبیری، مرگ هنگامی رخ می‌دهد که وجود انسانی یا مرتبه برتر روحی او، دیگر بدن عنصری را اظهار نمی‌کند و توجه تدبیری خود را از آن برمی‌گیرد (سعیدی، ۱۴۰۰، ص ۴۷-۸۰). در نتیجه، آنچه از میان می‌رود اصل وجود انسان نیست، بلکه فقط نحوه‌ای خاص از ظهور او در نشئه مادی است. بر این مبنا، مرگ در مسیر حرکت انسان از کثرت به وحدت، به معنای عبور از غلبه یک مرتبه نازل وجودی و ورود به مرتبه‌ای است که در آن، وابستگی به تعینات مادی کاهش می‌یابد و باطن وجود انسان آشکارتر می‌شود. انسان در دنیا در متن کثرت‌ها، تعلقات، پراکندگی‌های ادراکی و تعینات جسمانی به سر می‌برد و حرکت او در این نشئه، حرکتی است که در بستر همین کثرت‌ها صورت می‌گیرد. مرگ در این میان مرحله‌ای است که در آن، امکان استمرار حرکت در سطحی دیگر فراهم می‌شود؛ یعنی انسان از مرتبه‌ای که وحدت در آن محجوب به کثرت است، به مرتبه‌ای وارد می‌شود که کثرت‌های دنیوی کنار رفته حقیقت باطنی ظهور بیشتری می‌یابد. از این حیث، مرگ را باید نوعی تشدید حرکت وجودی دانست که با آن صورت بیرونی و آمیخته با ماده، به صورت باطنی‌تر و متناسب با ملکات و فعلیت‌های وجودی انسان بدل می‌شود. به بیان دیگر، مرگ حجاب مادی را کنار می‌زند، اما جهت حرکت را عوض نمی‌کند؛ اگر انسان در دنیا در مسیر رجوع به ربّ خاص خود بوده است، پس از مرگ نیز همین مسیر را در مرتبه‌ای دیگر ادامه می‌دهد، با این تفاوت که این بار نتایج آنچه در دنیا به اجمال و امکان در او بود، آشکارتر و تعیین‌کننده‌تر می‌شود.

آنچه در تبیین مرگ بیان شد، اگرچه ناظر به مرگ طبیعی بود، به این قسم از مرگ اختصاص ندارد؛ بلکه می‌توان آن را قاعده‌ای عام در فهم دیگر انواع مرگ در سنت عرفانی نیز دانست. عارفان از مرگ‌هایی سخن گفته‌اند که همگی، با وجود تفاوت در حیث تحقق و نحوه وقوع، در یک اصل مشترک‌اند و آن، عبور انسان از نحوه‌ای از ظهور به نحوه‌ای دیگر و رفع تعلق از مرتبه‌ای فروتر در پرتو توجه به مرتبه‌ای برتر است. از این منظر، مرگ اختیاری نیز چیزی جز تحقق ارادی همین حقیقت نیست؛ بدین معنا که سالک، پیش از وقوع مرگ طبیعی، با قطع التفات از بدن مادی و انقطاع از کثرات حسی، به نحوی از حضور در مراتب مثالی و باطنی ناائل می‌شود. در این حال، آنچه برای انسان پس از مرگ طبیعی از حیث انکشاف مرتبه‌ای و رای تعینات مادی رخ می‌دهد، برای سالک با مرگ اختیاری حاصل می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰؛ آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۲-۱۳۶). بنابراین، مفهوم مرگ در

عرفان را می‌توان به معنایی عام‌تر به کار برد؛ به گونه‌ای که هر نوع عبور از مرتبه‌ای وجودی و وصول به مرتبه‌ای برتر، نوعی مرگ به‌شمار آید. انسان در سیر صعودی خود پیوسته از تعین پیشین خویش درمی‌گذرد و در مرتبه‌ای تازه از فعلیت و ظهور تحقق می‌یابد؛ از این حیث، هر لحظه نسبت به مرتبه سابق خود فانی و در مرتبه لاحق خود متحقق می‌شود. البته کاربرد اصطلاحی «مرگ» غالباً در مواردی رایج است که این انتقال، عبور از یک نشئه یا مرتبه کلی به نشئه‌ای کلی دیگر باشد. از این‌رو در تحولات جزئی‌تر و عبورهای درون مرتبه‌ای، اگرچه همان منطق فنا از مرتبه سابق و وصول به مرتبه لاحق برقرار است، تعبیر مرگ کمتر به کار می‌رود.

۳. چستی برزخ یا عالم قبر

قبر یا برزخ که عالمی واسطه میان دنیا و آخرت است، از منظر عرفانی از جمله منازل میانی سیر وجودی انسان به‌شمار می‌رود. «قبر» اگرچه در استعمال ظاهری به مدفن جسمانی اطلاق می‌شود، در معنای حقیقی و اعتقادی خود همان نشئه برزخی است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۶۷)؛ یعنی مرتبه‌ای از حیات انسان که پس از رفع غلبه ظهور مادی و پیش از قیامت کبری تحقق می‌یابد. از این‌رو قبر حقیقی، نحوه‌ای از حضور وجودی انسان در عالمی است که باطن او در آن آشکارتر می‌شود. در این منزل انسان نه بکلی از تعین رها شده و نه همچنان در غلظت و کثرت مادی دنیا باقی است، بلکه در مرتبه‌ای میانی و مثالی، با صورت حاصل از اعمال، ملکات و فعلیت‌های وجودی خویش حضور می‌یابد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۷؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۴۹۶). از این‌رو جایگاه برزخ در ضرورت وجودی انسان، جایگاه ظهور نخستین آن چیزی است که در دنیا باطن به‌شمار می‌رفت. اینکه برزخ از جمله منازل سیر صعودی انسان است و در میانه ضرورت وجودی انسان قرار دارد، امکان و بلکه ضرورت تکامل برزخی را مفروض می‌گیرد. از این‌رو هرچند با مرگ، امکان تحصیل فعل جدید اختیاری به‌معنای دنیوی آن پایان می‌یابد، اما آثار و امتدادات وجودی اعمال و ملکات پیشین همچنان در انسان ظهور می‌یابد و او را در همین مسیر ضرورت به پیش می‌برد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۳۹۶). البته این تکامل نه از سنخ حرکت مادی و خروج از قوه به فعلیت در بستر ماده، بلکه از سنخ انکشاف تدریجی مراتب مکنون نفس و تفصیل یافتن آن چیزی است که پیش‌تر در او به نحو اجمال یا خفا حضور داشته است (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ۳۷۱).

در تحلیل هستی‌شناختی این مرتبه میانی، عارفان مسلمان همچون برخی از فیلسوفان از تطبیق برزخ بر عالم مثال، بهره می‌برند و این امر تبیینی راهگشا در اختیار ایشان قرار می‌دهد. در این تبیین، عالم مثال، به‌مثابه مرتبه‌ای از وجود که از ماده مجرد است، اما از صورت و مقدار تهی نیست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۷)، فهم حیات برزخی، بدن برزخی، تنعم و تألم قبر، و حضور انسان در عالمی میان دنیا و قیامت را فراهم می‌آورد. بر همین مبنا، برزخ را می‌توان همان مثال صعودی دانست؛ مرتبه‌ای که انسان پس از مرگ طبیعی، با قطع توجه از بدن عنصری، در آن با بدنی مثالی و متناسب با ملکات خود ادامه حیات می‌دهد. بنابراین فیلسوفان و عارفانی که به عالم مثال قائل‌اند،

ظرفیت تبیینی بسیار بالاتری برای توضیح عالم قبر دارند؛ زیرا می‌توانند نحوه بقای انسان، تشخیص او، صورت‌مندی ادراکات و آلام و لذایذ برزخی را در چارچوب یک مرتبه واقعی از مراتب هستی توضیح دهند. در مقابل، متکلمانی که حقیقت انسان را به بدن مادی فرو می‌کاهند و مرگ را به نحوی با انعدام حقیقت انسانی پیوند می‌زنند، در تفسیر برزخ با دشواری جدی روبه‌رو می‌شوند؛ زیرا بدون پذیرش مرتبه‌ای میانی چون عالم مثال، توضیح اینکه انسان پس از مرگ چگونه هنوز دارای هویت، ادراک، سؤال، فشار، نعمت یا عذاب است، دشوار می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴۶؛ شمس، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷-۱۷۳). همچنین فیلسوفی که حقیقت انسان را مجرد محض می‌داند که بعد از مرگ از بدنی که به‌منزله ابزار کمال اوست، جدا شده به حیات تجردی خود ادامه می‌دهد، در توجیه برزخ میان دنیا و آخرت با دشواری روبه‌روست. این فیلسوف اگر عالم برزخ را انکار نمی‌کند، باید توضیح دهد که تفاوت حضور روح مجرد در برزخ و قیامت به چه امری است؟ و عذاب قبر یا فشار آن به چه معنایی می‌تواند باشد؟ توسل به دیدگاهی که جسم فلکی را موضع تخیل برخی انسان‌ها قرار می‌دهد، علاوه بر اینکه با عمومیت برزخ برای همگان در تنافی است، محذور تناسخ را نیز در پی دارد. چنان‌که صدرالمتألهین در موارد متعددی به آن اشاره کرده است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۴۸).

حضور انسان بعد از مرگ در عالم مثال بدان معناست که انسان بعد از مرگ دارای تعیین مثالی است که بدن او را در این عالم تشکیل می‌دهد. بدن برزخی همچون بدن طبیعی، مرتبه نازله روح آدمی است و از منشآت نفس به‌شمار می‌رود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۲۹-۴۳۰)؛ و اعمال و ملکات مکتسبه آدمی هویت‌بخش به آن هستند، همان‌طور که علوم و معارف توسعه‌بخش روح مجرد می‌باشند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۰، ص ۳۶). این بدن تعیین و حد، وجود انسانی است و از آنجاکه شکل گرفته با اعمال و ملکات است، انسان برزخی مقید به این اعمال و ملکات و در بند آنهاست. برخی اعمال و ملکات دنیوی، دایره وجودی انسان را محدودتر کرده، انسان را به مرتبه حیوانیت یا جمادیت تنزل می‌دهند و وجود او را محدود به مراتب حیوانیت و مادون آن می‌کنند و از سویی، برخی دیگر از اعمال و ملکات، آدمی را از کثرت مادی عنصری دور کرده به اطلاق، وحدت یا توحید نزدیک‌تر می‌کند (ر.ک. جیلی، ۱۴۲۶ق، ص ۷۵). صاحبان این اعمال و ملکات کسانی هستند که در عالم برزخ نیز روحانیت بر آنها غلبه دارد. در رأس این گروه انبیاء و شهدا قرار دارند که به چنان اطلاق و روحانیتی دست یافته‌اند که از عالم برزخ قدرت تصرف در همه عوالم را دارا می‌باشند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۷).

۴. چستی قیامت

قیامت، گاه بر قیام خلایق در پیشگاه خداوند بعد از برزخ و قبل از ورود در بهشت و جهنم اطلاق شده و گاه در مورد عالم بعد از مرگ به هنگام ورود به برزخ به کار رفته است. عارفان، قیامت در معنای اول را به قیامت کبری و قیامت در معنای دوم را به قیامت صغری نام‌گذاری کرده‌اند. از دیدگاه ایشان قیامت صغری با واقعه

مرگ رخ می‌دهد و بیان حضرت رسول که فرمودند: «من مات فقد قامت قیامته» ناظر به این معنای از قیامت است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۳۵)، اما قیامت کبری، قیامتی است که با نفخه صور رخ می‌دهد. بنا بر آیات قرآن و تفسیر برخی مفسران، بعد از اماته انسان‌ها در دنیا و حضورشان در برزخ، دو بار در صور دمیده می‌شود که با استفاده از آیه ششم سورة «زمر» از آنها به نفخه صعق و نفخه قیام تعبیر می‌کنند. در نفخه صعق تمام موجوداتی که در آسمان و زمین هستند، الا کسانی که خدا بخواهد می‌میرند و با نفخه قیام همه مردگان در برابر خدای متعال حاضر می‌شوند. این مرگ که با نفخه صعق رخ می‌دهد از دیدگاه برخی از مفسران مبتنی بر آیه ۱۱ سورة «غافر» به مرگ از برزخ تفسیر شده است و آن قیام که با نفخه دوم تحقق پیدا می‌کند به احیای در آخرت معنا شده است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۷۵).

عارفان قیامت در این دو معنا را به قیامت آفاقی نام‌گذاری کرده‌اند و در برابر آن از قیامت انفسی نام برده‌اند. قیامت آفاقی آن واقعه‌ای است که پس از مرگ طبیعی از دنیا و احیای در برزخ و یا مرگ از برزخ و احیای در آخرت برای همه آدمیان اتفاق می‌افتد، اما قیامت انفسی در نفس سالک یا عارف رخ می‌دهد. قیامت انفسی نیز به قیامت صغری و قیامت کبری تقسیم می‌شود که اولی مخصوص سالکان طریق توحید و دومی مختص به عارفان واصل به حق است: همان‌طور که بر لقاء حاصل از موت طبیعی قیامت صغرای آفاقی اطلاق می‌شود، بر موت ارادی سالکی که به اقتضای «موتوا قبل از تموتوا» از متاع دنیا و طبیات آن اعراض کرده و از مقتضیات نفس و لذات آن امتناع کرده است، قیامت صغرای انفسی اطلاق می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰؛ املی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۲-۱۳۶) و به ازای فنای مطلق که برای همه آدمیان با نفخه صعق در قیامت کبرای آفاقی حاصل می‌شود، برای کَمَل از عارفان در همین دنیا چنین فنایی در ذات احدیت دست می‌دهد که از آن به قیامت کبرای انفسی تعبیر می‌کنند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰).

این تقسیم چهارگانه قیامت ناظر به این اصل مهم عرفانی است که مراد از دنیا آن چیزی است که به بدن و بعد عنصری انسان و جسم و بعد عنصری عالم مرتبط است و مراد از آخرت آن چیزی است که به مرتبه روح و مافوق روح انسان و عالم ارواح و عالم اله ارتباط دارد (جیلی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۲۵). آن هنگام که آدمی در محدوده جسم و جسمانیات حرکت می‌کند و خود را مقید به قید کثرت مادی کرده است، در دنیا به سر می‌برد و احکام اسم ظاهر الهی بر او غالب است و آن هنگام که با عروج از مرتبه مادیت، به مراتب بالاتر وجود سیر می‌کند، از دنیا خارج و به آخرت وارد شده و تحت سلطنت اسمای باطن الهی قرار می‌گیرد. این خروج از دنیا گاه به اضطرار و با مرگ طبیعی است و گاه به اختیار و با مرگ ارادی می‌باشد؛ و زمانی با ورود به عالمی میانه تجرد و مادیت است و زمانی با ورود به عالم روح و مافوق روح می‌باشد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱). بر این اساس انسان‌هایی هستند که در همین دنیا، اخروی زندگی می‌کنند و حیاتی روحانی یا الهی دارند. اینان کسانی هستند که

حجاب‌های کثرت را کنار زده و با اتصاف به صفات الهی، حیاتی خداگونه همراه با تقرب به وحدت دارند. و از سوی دیگر، کسانی هستند که با مرگ طبیعی و به اضطراب به عالمی برتر منتقل شده‌اند، اما به جهت غلبه امور مادی، از روحانیت فاصله دارند و در آخرت نیز حیاتی با غلبه مادیت و عنصريت دارند. در این خصوص در بحث از کیفیت معاد از منظر عارفان تفصیل بیشتری خواهیم داد.

با توجه به مطالب بالا عارفان مسلمان مبتنی بر آیات قرآن کریم سه دسته از مردمان را در قیامت از یکدیگر متمایز دانسته‌اند که عبارتند از: مقربان، ابرار و اصحاب شمال. مقربان یا سابقون، صاحبان توحید، عالمان به خدا و روز واپسین، آزادگان و به مقصود رسیدگان هستند. ایشان استثناسدگان در آیه (و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض الا من شاء الله) می‌باشند؛ زیرا به جهت فانی بودن، فانی شدن به هنگام نفخ صور در مورد ایشان بی‌معناست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۴۳۰). ابرار یا اصحاب یمین اهل سلوک و اهل عمل‌اند؛ آنان نیکان‌اند و بر حسب اعمالشان مراتبی دارند و پادشاهیشان نیز بر حسب درجات بهشت متفاوت است. اصحاب شمال بدکارانی هستند که در زنجیرها و غل‌ها بسته شده‌اند، آنان نیز بر حسب درجات دوزخ دارای درکات گوناگون‌اند و همگی در عذاب مشترکند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۶۴۱).

در چارچوب نگرشی که معاد را صیورورت وجودی انسان و استمرار حرکت او در مسیر رجوع به حق می‌داند، قیامت مرحله‌ای فراتر از برزخ است که در آن، آنچه در منازل پیشین در مراتب ضعیف‌تر آشکار شده بود، به نحوی فراگیرتر و نهایی‌تر ظهور می‌یابد. اگر دنیا عرصه تحصیل و ساختن و برزخ مرتبه نخستین ظهور نتایج و صورت‌های اعمال و ملکات باشد، قیامت مرتبه‌ای است که در آن حقیقت وجودی انسان در نسبت با ربّ خویش با وضوح و شمول بیشتری متجلی می‌گردد. از این‌رو قیامت نیز همراه با مواقف آن منزل مهمی از منازل حرکت انسان در قوس صعود است که در آن، نظام ظهور و انکشاف به مرتبه‌ای گسترده‌تر می‌رسد و حقیقت انسان در پرتو تجلیات الهی آشکارتر می‌شود. با این توضیح هر یک از مواقف قیامت را می‌توان مرحله‌ای از مراحل ظهور و تمایز یافتن مراتب وجودی انسان دانست که در آن، حقیقت اعمال، ملکات و جهت‌گیری‌های وجودی او در قالب صور و مراحل گوناگون تجلی یافته و مسیر نهایی صیورورت او آشکار می‌شود.

۵. چپستی مواقف قیامت

عارفان، مبتنی بر آیات و روایات، قیامت کبری را که با نفخ صور آغاز می‌شود، دارای منازل یا مواقفی می‌دانند. اولین موقف از این مواقف، موقف بعث است. بعث، برانگیخته شدن از عالم قبر و خروج از احکام متناسب با نشئه برزخ است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۲۷۳). انسان در قبر مقید به هیئاتی برزخی است و بعث، خروج از این هیئات در مسیر صیورورت وجودی است. عارفان تفاوت قبر و بعث را همچون تفاوت جنین در رحم و طفل به هنگام خروج از رحم دانسته‌اند. از این منظر مادام که انسان در رحم است قوای ادراکی او کامل نیست. از این‌رو در ادراک ضعیف

است، اما با خروج از رحم توان درک عالم را حاصل می‌کند؛ برزخ نیز در مقایسه با بعث اینچنین است. آدمی مادام که در برزخ است، به جهت قریب‌العهد بودن به دنیا توان انکشاف آخرت را به نحو کامل ندارد و آنگاه که از برزخ خارج می‌شود، این توان را می‌یابد که به ادراک آخرت ناائل شود. از این‌رو تفاوت برزخ و قیامت یا بعث به شدت و ضعف وجودی انسان بازمی‌گردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۴۳۵).

منزل دوم از منازل قیامت، حشر است. حشر عبارت است از: جمع جمیع خلایق در پیشگاه خداوند به جهت عرض اعمال و حساب‌کشی در محضر خداوند؛ خداوندی که با صفات جمالی بر مؤمنان تجلی می‌کند و با صفات جلالی بر کفار (شعرانی، ۱۳۷۸ق، ص ۵۸۹). این منزل نیز بیانگر نقشی مهم در ظهور هویت انسان و نقشی مؤثر در صیورت وجود او دارد. از منظر عارفان، در این مرحله خروج انسان از احکام زمان و مکان باعث ظهور وجه جمعی انسان می‌شود. این زمان است که باعث تغییر و تعاقب و لذا احتجاب است و این مکان است که علت تكثر و افتراق و لذا اغتیاب است، و آنگاه که این هر دو غایب شوند، تمامی موجودات امکان وصول به مرتبه جمع خواهند داشت، اما قابل توجه است که این جمع، جمعی است که با فصل قابل جمع است. در حشر به حکم یومیت همه حقایق قابل تشخیص‌اند، همان‌طور که در روز اشیاء قابل تشخیص‌اند و از این‌رو بر خلاف دنیا که دار اشتباه و مغالطه و التباس است، در آخرت و در موقف حشر حق و باطن و نور و ظلمت از یکدیگر ممتاز خواهند بود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۶۳۹).

یکی دیگر از مواقف قیامت، موقف حساب است. حقیقت حساب اشراف و اطلاع به قصد امتحان و آزمایش و یا نظر و دقت به قصد طلب است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۴۷). برخی نیز حساب را عبارت از: کشف مجهول عددی یا هر امر مجهولی دانسته‌اند (تهرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۸، ص ۱۸۷)، اما حساب به‌عنوان مجموعه منازلی از منازل قیامت، مرحله‌ای است که در آن متفرقات اعمال انسان که انسان آنها را در طول حیات دنیوی خود انجام داده، رسیدگی می‌شود و حقیقت آنها بر او کشف می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۶۵۳). حساب‌رسی روز قیامت در اولین موطن به صورت عرض اعمال خواهد بود. در این مرحله بر طبق روایت نبوی و با استفاده از کریمه قرآنی «فَسَوْفَ يَحْصِبُ حِسَابًا يَسِيرًا» حساب انبیاء و اولیای الهی حسابی سهل و خالی از مناقشه خواهد بود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۴۳). در این نوع حساب جایی برای سؤال یا توبیخ از کم و کیف عمل نمی‌باشد و اگر سؤالی هست، سؤال برای اقرار به نعمت‌ها خواهد بود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۸۹). این حساب سهل و آسان اساساً به‌منزله بدون حساب بودن است و مربوط به صاحبان عطایای ذاتی و عطایای اسمائی است که صاحبات تجلی ذاتی‌اند و به مقام فنا یا بقاء بعد از فنا دست یافته‌اند (قنوی، ۱۳۷۱، ص ۳۵). ایشان بدان جهت که از احکام صفات رهایی یافته و به تجلی ذاتی راه یافته‌اند، همچون ذات مورد سؤال و حساب واقع نمی‌شوند، اما صورت دوم حساب با سؤال و وزن اعمال در مراحل بعدی قیامت محقق می‌شود. در این حساب‌رسی

انسان در تمامی مواقف، از جمله میزان و اخذ کتب تا رسیدن به صراط و در صراط مورد سؤال از اعمال قرار می‌گیرد و حساب‌رسی می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۰).

دیگر از مواقف قیامت، میزان است. وزن به معنای مشخص کردن سنگینی و سبکی اشیاء و تعیین مقدار آنهاست (فیض کاشانی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۹) و میزان اسم برای ابزار یا معیاری است که به وسیله آن اشیاء سنجیده می‌شوند (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۱۰۶). اما در اصطلاح معیاری است که بر اساس آن علم و عمل انسان سنجیده می‌شود. همچنین این اصطلاح برای منزل یا موقفی که اعمال در آن سنجیده می‌شود، به کار می‌رود. این موقف بر خلاف موقف عرض، همگانی نیست، بلکه از میان سه گروه از انسان‌ها تنها یک گروه در این موقف وارد شده و با دقت مورد مناقشه واقع می‌شوند. گروه مؤمنان واقعی، یعنی مقربان که به تجلی ذاتی راه یافته‌اند در این موقف وارد نمی‌شوند، اصحاب شمال نیز همچون دانه‌ای که توسط مرغی برچیده می‌شود به سمت جهنم رفته وارد این موقف نخواهند شد، و تنها کسانی که عمل مثبت و منفی ایشان به هم آمیخته است، وارد این موقف شده و در ادامه مواقف حساب‌رسی خواهند شد (غزالی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۲). در مورد حقیقت میزان در قیامت و محسوس یا غیرمحسوس بودن آن اقوال متعددی بیان شده است. شریعت، طریقت، عقل، قرآن، عدل و انسان کامل از جمله مواردی است که توسط عارفان به عنوان حقیقت میزان بیان شده‌اند. این موارد متعدد با توجه به مراتب انسان‌ها همگی می‌تواند درست باشد. به تعبیر عبدالرزاق کاشانی، «میزان اهل ظاهر شرع است و میزان اهل باطن عقل نورباب شده به نور قدس است و میزان خاصان علم طریقت است و میزان خاصه خاصان عدل الهی است که جز انسان کامل تحقق بدان پیدا نمی‌کند» (کاشانی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۱). و به بیان مبینی: «نفس و روح را میزانی است و قلب و عقل را میزانی، و معرفت و سر را میزانی. نفس و روح را میزان امر و نهی است... قلب و عقل را میزان ثواب است... معرفت و سر را میزان رضا است» (مبینی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۵۰۸). جامع این بیانات تفسیر میزان به عدالت یا اعتدال است. اعتدال، سایه وحدت حقیقی است و مشتمل بر علم شریعت و طریقت و حقیقت می‌باشد؛ زیرا صاحب آن جز در مقام تحقق به مقام احدیت جمع و فرق بدان متحقق نمی‌شود (کاشانی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۱). بر این اساس در اندیشه عارفان، میزان حقیقی در نهایت انسان کامل است و هر کس هر اندازه که به انسان کامل نزدیک شود، به احسن تقویم نزدیک گردیده، به درجات بالای انسانی دست می‌یابد (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۹؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴). بنابراین، انسان‌های کامل که در هر عصر، انبیا و اولیای الهی هستند در مرکز و نقطه اعتدال دایره وجود قرار دارند و از این رو به لحاظ عصر خود، میزان مردم زمانه خود می‌باشند. این انسان‌های کامل به میزانی کلی، یعنی شریعت مجهز بوده‌اند که از طرف حق به آنها رسیده تا وحدت کلمه و عدالت را در جانب خلقی خود و اشخاصی که مدد وجودی وحدانی به وسیله ایشان می‌گیرند، حفظ کنند (فتاری، ۱۳۷۴، ص ۶۰۴؛ فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۰۷). با توجه به این بیان، شریعت یا انسان کامل در آخرت میزانی کلی‌اند، اما

به ازاء هر فرد در آخرت میزانی خاص بر پا می‌شود که نسب به میزان کلی تفصیل آن به‌شمار می‌رود، همان‌گونه که شریعتی که هر فرد انسانی بدان متدین است، شعاعی از نور شریعت کلی است که انسان کامل بدان متدین است. بر این اساس با نظر به میزان کلی می‌توان گفت که در آخرت یک میزان برپا می‌شود و با نظر به موازین جزئی می‌توان معتقد به تعدد در موازین شد (شعرانی، ۱۳۷۸، ص ۵۹۸).

دیگر از مواقف صراط است. صراط به‌معنای شاهراه، راه اصلی و راه روشن است که با پیمودن آن از چیزی به چیز دیگر می‌توان رسید و واسطه و رابط بین دو چیز است. برخی اصل صراط را «سراط» دانسته‌اند که سین آن به دلیل وقوع از طاء به صاد بدل شده است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۲۷۵) و مصدر سراط به‌معنای بلیعدن است و گویی که این راه راهروان خود را می‌بلعد. عارفان مسلمان با توجه به استعمال قرآنی و روایی، صراط را دارای معانی متعددی دانسته‌اند:

۱) صراط تکوینی: صراط تکوینی که از آن به صراط وجودی (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۱۳) یا صراط عام (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۱۹) هم تعبیر می‌شود، ناظر به مسیر حرکت تکوینی همه خلایق، از جمله انسان به سوی پروردگار است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۶، ص ۱۰۹؛ ج ۳، ص ۱۶۰) و سرانجام آن به لقاء الهی ختمی می‌شود (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۱۲؛ ابن عربی، ۱۹۶۴، ج ۱، ص ۱۰۶). این صراط همان مسیر تکوینی است که خداوند همه مخلوقات را مطابق با قوانینی که برای بقای آنها قرار داده است، به آن هدایت می‌کند تا به کمال مطلوب از وجود خود برسند.

۲) صراط تشریعی: صراط تشریعی که از آن به صراط سلوکی هم تعبیر شده است (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۱۳)، عبارت از: مجموعه قوانین و احکام دینی است که خداوند به جهت هدایت انسان‌ها بر آنها واجب کرده است؛ از این رو این صراط اختصاص به انسان دارد و مرتبط است با هدایت تشریعی خداوند نسبت به انسانی که دارای اختیار است و می‌تواند با اختیار خود آن مجموعه قوانین و احکام را به کار بندد و یا ترک کند.

۳) صراط اخروی: بنا بر صریح روایات، آدمی صراط دیگری در سرای آخرت در پیش دارد که: ۱) مؤمن و کافر آن را می‌پیماید و راه وصول مؤمنان به بهشت و کفار به جهنم است؛ ۲) از مو باریک‌تر و از شمشیر تیزتر است و ۳) سرعت آدمیان بر آن بسته به مراتب وجودی انسان متفاوت است (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۳۳).

برخی از متفکران صراط اخروی را تمثیل و تجسد صراط دنیوی دانسته‌اند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۷۰) و بر آن شده‌اند که باطن صراطی که بر جهنم کشیده شده است، همان شریعت، پیامبر یا امام مفترض الطاعه‌ای است که اقتدا به آن موجب عبور از جهنم است. چنان‌که از امیرالمؤمنین علیه السلام منقول است که فرمودند: «انا الصراط الممدود بین الجنة و النار» (شبر، ۱۴۲۴ق، ص ۴۵۷). از این نگاه «آن جسری که بر روی جهنم می‌کشند و تا کسی از آن نگذرد داخل بهشت نمی‌شود... در آخرت نمونه صراط مستقیم دنیاست که دین حق و راه ولایت و متابعت حضرت

امیرالمؤمنین علیه السلام و حضرت ائمه معصومین علیهم السلام از ذریه اوست و هر که از این صراط عدول و میل به باطل کرده است در گفتار یا کردار از همان عقبه از صراط آخرت می‌لغزد، و صراط مستقیم سوره حمد اشاره به هر دو است» (مجلسی، بی‌تا، ص ۴۶۲).

۶. چستی بهشت و جهنم

بهشت اخروی را عالمی فراتر از عالم دنیا و عالم برزخ دانسته‌اند که نیکوکاران بعد از حسابرسی روز قیامت وارد آن شده و از نعمت‌های فراوان آن بهره می‌برند. بهشت به اعتبار مراتب انسان‌ها دارای مراتب است و مراتب بالای آن دار قربت و محل رؤیت حق است که مؤمنان واقعی بدان واصل می‌شوند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۱۲). جهنم نیز عبارت از: زندانی که برخی همچون مشرکان برای ابد و برخی همچون اهل کبایر مؤمنان به طور موقت در آن زندانی خواهند بود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۷). برخی عارفان مبتنی بر روایات و تفسیر برخی آیات، مادون کرسی را جایگاه جهنم معرفی می‌کنند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۹). از منظر ایشان، بدکاران که فاقد لطافت کافی برای گذر از عالم عنصر به عوالم بالاتر هستند، در همین عالم ماده متوقف شده و در جهنم مادون کرسی زمین‌گیر می‌شوند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۴۱؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۵۳). درواقع این جهنمیان در زمینی که بدان دلبستگی داشته‌اند خلود می‌یابند (اعراف: ۱۷۶) و چون راه آسمان بر آنها مفتوح نیست، راهی برای عروج به آسمان ندارند (اعراف: ۴۰)، و جایگاه ایشان در بهشت که قبلاً در قوس نزول از آن گذر کرده‌اند، به‌عنوان میراث به اهل بهشت می‌رسد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۳). از منظر ایشان، جایگاه بهشت مافوق کرسی است و حقیقت آن رحمت خاصه الهی می‌باشد.

این عارفان جنت را در یک تقسیم دوگانه به جنت صوری و معنوی تقسیم می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۷). جنت معنوی که ثمره معرفت و علم است و بذر مشاهده اخروی را فراهم می‌آورد، مخصوص مقربان است و جنت صوری که ثمره ظهور اعمال و ملکات آدمی است، به اهل یمین هم تعلق می‌گیرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۰، ص ۱۶۵). در تقسیمی دیگر جنت صوری به دو قسم جنت اعمال و جنت صفات تقسیم می‌شود، در مقابل، جنت ذات قرار دارد که مقصود مقربان است و جنتی معنوی است. این سه قسم درواقع سه مرتبه از بهشت‌اند که مرتبه مادون آن جنت افعال و در نهایت آن جنت ذات واقع است (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۴۱۹). این مرتبه سوم از جنت، درواقع نهایت حرکت صعودی نفس عارفان است که در آن به معرفت حق دست می‌یابند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۴۹).

عارفان در تقسیمی دیگر و ناظر به آیات قرآنی جنت را به جنت افعال، امتنان و میراث تقسیم می‌کنند. در جنت افعال هر فعلی نیکو و عمل صالح، به صورت درختی و قصری و حوری و روضه‌ای متصور می‌شود. جنت امتنان، جنتی است که به فضل و منت داده شود و نه در مقابل عمل و قولی. جنت میراث به این امر اشاره دارد که همه

انسان‌ها به هنگام آفرینش جایگاهی در بهشت دارد و چون کفار به جهت اعتقادات و اعمال نادرست به آن نمی‌رسند، بهشتشان به مؤمنان ارث می‌رسد (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۳۲۰).

۷. کیفیت معاد

در باب کیفیت معاد صاحب‌نظران مسلمان دیدگاه‌های متنوعی بیان کرده‌اند. این دیدگاه‌ها را می‌توان در منکران معاد عنصری و مثبتین آن طبقه‌بندی کرد. منکران^۱ خواه معتقد به معاد روحانی صرف باشند و یا معاد با بدنی مثالی را قبول کنند، پذیرش معاد عنصری را با محذوراتی عقلی مواجه دیدند. مثبتین نیز برخی با انکار بعد مجرد انسان، به انحصار معاد در معاد عنصری رأی دادند. ایشان گاه بدون در نظر گرفتن معقولیت چنین معادی صرفاً با استناد به قدرت الهی درصدد توجیه دیدگاه خود برآمدند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۱)، و گاه به شرط معقولیت^۲ در تعلق قدرت الهی توجه داشته، سعی کردند هم به محذورات عقلی منکران پاسخ دهند و هم بر مطلوب خود استدلال عقلی اقامه کنند. در این میان گروهی نیز با پذیرش هر دو معاد عنصری و روحانی و مبتنی بر اصول هستی‌شناختی و انسان‌شناختی فلسفه رایج، مدعی اقامه استدلال و ارائه تبیینی عقلی بر معاد عنصری شدند (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۴) و گروهی اصول و مبانی رایج فلسفه مشاء را مبتلا به اشکال دیدند و با تصحیح آنها راه را بر استدلال عقلی بر معاد عنصری و پاسخ به اشکالات آن باز دیدند.

اما عارفان مسلمان همچون بسیاری دیگر از متفکران، انحصار معاد در معاد عنصری یا روحانی را نپذیرفتند و به هر دو معاد معتقد شدند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۹۴؛ ج ۳، ص ۳۹۱). در رویکرد عرفانی بحث از کیفیت معاد، نقطه تلاقیِ صیوریت وجودی انسان با مقصد نهایی رجوع به «ربّ خاص» است. حقیقت انسان، مظهر جامع اسمای الهی است؛ به این معنا که برای تحقق کمال خویش و انعکاس تمامی شئون ربوبیت حق در ساحت هستی، نیازمند جمع میان مراتب باطنی تجردی و مراتب ظاهری عنصری است. از این رو از منظر عارف، معاد تنها بازگشت به روحانیت نیست، بلکه وصول به «مرتبه جمعی» است که در آن، تمامی ابعاد وجودی سالک، اعم از مراتب روحانی و صور جسمانی، در محضر ربّ خاص به کمال ظهور می‌رسند. برای تحقق این «حقیقت جامع»، لازم است که معاد واجد کیفیتی باشد که هم تجرد روح و هم صورت‌مندی عنصری را دربر گیرد؛ چراکه بدون بازگشت مرتبه ظاهری، آن صیوریت کمالی که هدفش ظهور تام حقیقت انسان در تمامی نشئات است، ناتمام می‌ماند. بدین سان، جسمانیت در معاد، مقتضای عینیت بخشیدن به آن کمال جمعی است که انسان در قوس صعود باید به فعلیت برساند. از منظر عرفانی این هویت جمعی نفسی و بدنی در آخرت محذوری عقلی نخواهد داشت. بدن همواره در تمامی مراتبش، اعم از عنصری و مثالی شأنی از نفس است و از منشئات نفس به شمار می‌رود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۲۹-۴۳۰) و هیچ محذوری نخواهد بود که نفس به دلایلی بار دیگر بدنی مادی عنصری یا مثالی طبیعی انشاء کند که تأمین‌کننده معاد جسمانی باشد. اما اینکه این هویت بدنی جسمانی چگونه بدنی است و این مرتبه جمعی در انسان‌ها

با مراتب مختلفشان چگونه تحقق می‌یابد، نیازمند بررسی دقیق متون عرفانی است. بر اساس این متون، آخرت امری مستقل از دنیا نیست، بلکه ظهور باطن دنیاست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶۹). آدمی با بدنی مادی پا به عرصه دنیا می‌گذارد. این بدان معناست که وجود انسانی در این موطن، ظهور مادی عنصری دارد یا ظهور مادی عنصری او غالب است. چنین انسانی سیری کمالی خواهد داشت. در این سیر کمالی یا تناسب بیشتری با عالم ماده حاصل می‌کند و خود را ذیل ربوبیت اسمای جزوی قرار می‌دهد و یا سعی در ایجاد تناسب با عوالم اخروی دارد و قابلیت ربوبیت توسط ربی کلی‌تر را می‌یابد. با توجه به مقدار و کیفیت سیری که آدمیان خواهند داشت، درجات وجودی ایشان نیز متفاوت خواهد بود. در این سیر تولد انسان از رحم مادر و حضور در میدان دنیا برای سیر صعودی و سیورورت وجودی، منطبق است با بیرون آمدن آدمی از دل زمین، حضور در میدان حشر و قیامت و سیر در مواقف قیامت تا وصول به نهایت آن سیر، یعنی بهشت یا جهنم. بر این اساس، انسانی که کمترین تناسب را با عالم مجردات حاصل کرده است و در مادیت خود غرق بوده است، بعد از مرگ با غلبه مادیت، در عالمی عنصری و با اقتضائات خاص به عالم عناصر ادامه حیات می‌دهد و معادی عنصری خواهد داشت؛ اما انسانی که در مدت حیات خود در دنیا با ایجاد تناسب با مجردات به آنها تشبیه یافته است، در عالم آخرت، روحانیتی غالب خواهد داشت و بی‌آنکه جسمانیت خود را از دست داده باشد، ظهوری غالب بر او روحانیت خواهد بود. همان‌گونه که در این دنیا اگرچه به مقامی روحانی دست یافته بود، اما ظهور غالب او برای اهل دنیا جسمانیت بود و همین ظهور هم باعث شده بود که عده‌ای اساساً مرتبه تجردی انسان یا مقامات روحانی این شخص را انکار کنند (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۹۱).

نتیجه‌گیری

آنچه از بررسی دیدگاه عارفان مسلمان درباره معاد به دست می‌آید آن است که معاد در سنت عرفانی، صرفاً واقع‌ای در پایان تاریخ جهان یا بازگشت روح به عالمی دیگر نیست، بلکه حقیقتی وجودی و سیر بازگشت موجودات به رب خویش است. بر این اساس، معاد در عرفان اسلامی در پیوندی وثیق با مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی تفسیر می‌شود. مبانی‌ای که در آن، انسان موجودی جامع مراتب وجود و مظهر اسماء الهی تلقی می‌گردد و حرکت او در هستی، حرکت از کثرت به سوی وحدت و از ظهور به سوی باطن است. در دیدگاه عرفانی، مرگ به معنای نابودی نیست، بلکه نوعی تحول در نحوه ظهور مراتب وجودی است؛ بدین معنا که با قطع توجه نفس به مرتبه بدنی، مرتبه‌ای دیگر از وجود انسان ظهور می‌یابد. از این منظر، مرگ آغازی برای آشکار شدن باطن وجود انسان و ورود او به مرتبه‌ای دیگر از حیات است. همین مبنا امکان تبیین معقول عالم برزخ را نیز فراهم می‌کند؛ عالمی که در آن انسان با بدن مثالی و در هیئت متناسب با اعمال و ملکات خود ادامه حیات می‌دهد و نتایج افعال و صفات خویش را به صورت تجسم‌یافته مشاهده می‌کند. همچنین در اندیشه عرفانی، قیامت تنها رخدادی کیهانی در پایان عالم نیست، بلکه مراتبی دارد که هم در سطح آفاقی و هم در

سطح انفسی قابل تحقق است. از یک سو قیامت آفاقی با نفخ صور و برپایی حشر عمومی تحقق می‌یابد، و از سوی دیگر، قیامت انفسی در سیر معنوی انسان و در تجربه فنا و بقا برای سالکان و عارفان رخ می‌دهد. در تحلیل مواقف قیامت نیز عارفان با بهره‌گیری از مبانی وجودشناختی خود، این مراحل را مراتب ظهور حقیقت انسان می‌دانند. بعث، حشر، حساب، میزان و صراط هر یک مرحله‌ای از انکشاف باطن اعمال و ملکات انسان‌اند و در آنها حقیقت وجودی انسان در نسبت با اسماء الهی آشکار می‌شود. از همین رو بهشت و جهنم نیز تجلی رحمت و قهر الهی در مرتبه وجودی انسان و ظهور نهایی نتایج اعمال و معارف او به‌شمار می‌روند. در مسئله کیفیت معاد نیز دیدگاه عرفانی کوشیده است میان ابعاد جسمانی و روحانی معاد جمع کند. بر خلاف دیدگاه‌هایی که معاد را به یکی از این دو بُعد جسمانی یا روحانی منحصر می‌کنند، عارفان با تکیه بر نظریه مراتب وجود و تجلیات آن، معاد را دارای مراتبی می‌دانند که در آنها جسمانیت و روحانیت به نسبت درجات وجودی انسان‌ها متفاوت ظهور می‌یابد. از این رو معاد برای همه انسان‌ها به یک صورت تحقق نمی‌یابد، بلکه میزان غلبه مادیت یا روحانیت در حیات اخروی تابع نحوه سیر وجودی انسان در دنیا و میزان تقرب او به مراتب عالی وجود است.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم. تهران: امیرکبیر.
- آملی، سیدحیدر (۱۴۳۲ق). تفسیر محیط‌الاعظم. تصحیح سیدمحسن موسوی تبریزی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۲). اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۳۶). انشاء الدوائر. تصحیح مهدی محمد ناصرالدین. لندن: مطبعة بریل.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶م). فصوص‌الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دارالصادر.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (۱۹۸۹م). شرح المقاصد. تعلیقه عبدالرحمن عمیره. قم: شریف الرضی.
- تهرانی، محمدحسین (۱۴۲۳ق). معادشناسی. مشهد: ملکوت نور قرآن.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۱). شرح فصوص‌الحکم. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- جلی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق). الإنسان الكامل. تصحیح ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضه. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جلی، عبدالکریم (۱۴۲۶ق). مراتب الوجود و حقیقه کل موجود (الکف و الرقیم). تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۵). هزار و یک نکته. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۰). قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص‌الحکم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۷۹). شرح فصوص‌الحکم. تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۸۶). مصنفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی. گردآورنده عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۹۲ق). معجم مفردات الفاظ القرآن. تصحیح ندیم مرعشلی. بیروت: دار الکاتب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). الإلهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل. قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سعیدی، احمد (۱۴۰۰). مبانی عرفانی صدرایی حقیقت مرگ با نگاهی به آیات و روایات. آیین حکمت، ۴۷، ۴۷-۸۰.
- شبر، سیدعبدالله (۱۴۲۴ق). حق‌الیقین فی معرفة اصول الدین. قم: انوار الهدی.
- شریف مرتضی (۱۴۰۵ق). رسائل شریف المرتضی. تحقیق سیدمهدی رجائی. قم: دار القرآن الکریم.
- شریف مرتضی (۱۴۱۱ق). الذخیره فی علم الکلام. تحقیق سیداحمد حسینی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- شعرانی، عبد الوهاب بن احمد (۱۳۷۸ق). البیواقیات و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر. بی‌جا: مصطفی البابا الحلبي و اولاده.
- شمس، علی (۱۳۸۵). برزخ در علم کلام. معارف عقلی، ۳، ۱۵۷-۱۷۳.
- صدرالمতالیهین (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمতالیهین (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. ج سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مکتبه النشر الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات. قم: البلاغة.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۴). آغاز و انجام. تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی. چ چهارم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- غزالی، ابوحامد (بی‌تا). احیاء علوم الدین. تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی. بیروت: دار الکتاب العربی.

فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق). *منتهی المذاریک فی شرح تائیه ابن فارض*. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. بیروت: دار الکتب العلمیه.

فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). *مشارق الدراری*. مقدمه و تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الأنس بین المشهود و المقول*. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۶۰). *کلمات مکتونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه*. تهران: فراهانی.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۷ق). *المحجۃ البیضاء فی تهذیب الاحیاء*. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.

قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱). *النصوص*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). *اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

قیصری، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۱۳ق). *اصطلاحات الصوفیه*. قاهره: دارالمنار.

کرمانی، علیرضا (۱۳۹۱). *بررسی معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

کرمانی، علیرضا (۱۳۹۴). *بررسی تطبیقی معاد در عرفان، فلسفه و کلام*. معرفت کلامی، ش ۱۵، ۲۶-۷.

مجلسی، محمدباقر (بی تا). *حق الیقین*. تهران: اسلامیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *پیش نیازهای مدیریت اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصطفوی، حسن (۱۳۸۵). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.

معتزلی، عبدالجبار (۱۹۶۵). *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*. قاهره: الدار المصریه.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۲). *معاد از دیدگاه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عده الأبرار*. تصحیح علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.

The Spiritual Wayfarer's Obligation concerning Past Sins: An Explanation of Remembrance or Forgetting of Sin Based on the Principles of Practical Mysticism

Rasoul Bagherian Khouzani  / Faculty Member at Imam Khomeini Educational and Research Institute

rasoulbagherian@iki.ac.ir

Received: 2026/05/31 - Accepted: 2026/07/04

Abstract

The question of "the forgetting or remembrance of sin" constitutes an interdisciplinary subject that has been addressed not only in religious sources but also in theology (kalām) and practical mysticism (‘irfān-i ‘amālī). Within practical mysticism, this issue was first raised under the rubric of the reality of repentance (tawba). Some mystics, such as Sahl al-Tustarī, have affirmed the necessity of remembering sin, whereas others, such as Junayd al-Baghdādī, have held to its forgetting. The aim of the present study is to elucidate the spiritual wayfarer's (sālik) obligation concerning the remembrance or forgetting of past sins on the basis of the principles of practical mysticism. Adopting a library-based method of data collection and drawing upon primary mystical sources, this paper analyzes the various perspectives articulated across the different domains of practical mysticism, including spiritual stations (maqāmāt), the concomitants of spiritual wayfaring (mulāzamāt-i sulūk), and mystical principles (qawā'id-i ‘irfānī). The findings of the research indicate that in the majority of Islamic spiritual stations-such as vigilance (yaqza) and repentance-the emphasis is placed upon the remembrance of sin, whereas in the stations of faith (īmān) and spiritual excellence (ihsān) -such as invocation (dhikr) and presence (hudūr)-the emphasis shifts toward forgetting sin. Mystical principles such as "the remembrance of cruelty in times of purity is itself cruelty" (dhikr al-jafā' waqt al-safā' jafā') likewise predominantly indicate the forgetting of sin in the higher degrees of spiritual wayfaring. Ultimately, the overarching spirit governing spiritual wayfaring-namely, servitude (‘ubūdiyya) -requires that the wayfarer never forget his audacity before God. Nevertheless, it is not necessary for him to remember sins in detail; rather, a general remembrance suffices to maintain humility and supplication for forgiveness.

Keywords: Forgetting of Sin, Remembrance of Sin, Practical Mysticism, Spiritual Stations, Servitude, Repentance, Mystical Principles.

وظیفه سلوکی سالک در قبال گناهان گذشته: تبیین یادآوری یا فراموشی گناه بر اساس مبانی عرفان عملی

رسول باقریان خوزانی  / عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

rasoulbagherian@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۱۳

چکیده

مسئله «نسیان یا یادآوری گناه» از موضوعات میان‌رشته‌ای است که علاوه بر منابع دینی، در علم کلام و عرفان عملی نیز مطرح شده است. در عرفان عملی، این مسئله برای نخستین بار در ذیل حقیقت توبه مطرح گردید، برخی عارفان مانند سهل تستری به لزوم یادآوری گناه و برخی دیگر مانند جنید بغدادی به فراموشی آن باور دارند. هدف پژوهش حاضر، تبیین وظیفه سلوکی سالک نسبت به یادآوری یا فراموشی گناهان گذشته بر اساس مبانی عرفان عملی است. این نوشتار با روش کتابخانه‌ای گردآوری شده و با بهره‌گیری از منابع دست اول عرفانی، به تحلیل دیدگاه‌های مطرح در ابواب مختلف عرفان عملی (مقامات، ملازمات سلوک و قواعد عرفانی) پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در بیشتر مقامات اسلامی (مانند یقظه و توبه) تأکید بر یادآوری گناه، و در مقامات ایمانی و احسانی (مانند ذکر و حضور) تأکید بر فراموشی گناه است. قواعد عرفانی مانند «ذکر الجفا وقت الصفا جفاء» نیز عمدتاً بر فراموشی گناه در مراتب عالی سلوک دلالت دارند. در نهایت، روح حاکم بر سلوک یعنی «عبودیت» اقتضا می‌کند سالک هیچ‌گاه جرئت خود بر خداوند را فراموش نکند، هرچند لازم نیست گناهان را به صورت تفصیلی به یاد آورد، بلکه یادآوری اجمالی برای حفظ خشوع و استغفار کافی است.

کلیدواژه‌ها: فراموشی گناه، یادآوری گناه، عرفان عملی، مقامات سلوک، عبودیت، توبه، قواعد عرفانی.

مقدمه

مسئله یادآوری یا فراموشی گناه از موضوعاتی است که هم در منابع دینی و هم در علم کلام و هم در علم عرفان عملی طرح شده است. از این رو می‌توان آن را از موضوعات میان‌رشته‌ای تلقی نمود. از سویی، در قرآن (کهف: ۵۷) و روایات (امام صادق، ۱۴۰۰ق، ص ۳۱؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۵) فراموشی گناه مذمت شده و بلکه در برخی روایات یادآوری گناهان و اعتراف به آن به هنگام دعا سفارش شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۲۱۸؛ ابن‌فهد حلّی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۶۱) و از سوی دیگر، در برخی روایات سخن از این است که شخص تائب مانند کسی است که گناهی نکرده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۲۳۲) یا انجام برخی اعمال موجب می‌شود انسان مانند روزی که به دنیا آمده، از هر گونه گناهی پاک شود (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۴۴۹) که نشان می‌دهند در برخی مواقع اساساً گناهی باقی نمی‌ماند که انسان بخواهد آن را به یاد آورد. از این رو می‌تواند آن را به فراموشی بسپرد. باین حال می‌توان ادعا کرد که تأکید بیشتر شریعت بر یادآوری گناه است تا فراموشی آن. این تأکید که در هماهنگی کامل با مقصود صاحب شریعت از خلقت انسان است، حکمتی دارد؛ چراکه صاحب شریعت به دنبال آن است انسان وارد وادی عبودیت و بندگی خدا شده و در درجات عبودیت ارتقا یابد. عبودیت می‌طلبد که انسان در محضر خداوند هیچ دارایی برای خود قائل نباشد؛ اگر کار نیک از او سر بزند آن را از خداوند بداند و اگر گناهی از او سر زد، بابت آن به درگاه خداوند عذر آورد و با تضرع و ناله از او طلب استغفار کند. چنین عیدی حتی اگر در مقام عبودیت پیشرفت کند، باز باید صادقانه به ضعف و تقصیر خویش در انجام وظایف عبودیت معترف بوده و خاضعانه و خاشعانه و بدون هیچ‌گونه استکباری از او سؤال و درخواست عفو و بخشش نماید. از این رو در شریعت، اعتراف به گناهان گذشته از آداب دعا شمرده شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۳۳۸). در مقابل اگر کسی تقصیرات خویش را نبیند، ممکن است در مقام سؤال و درخواست خود را مستحق لطف بداند و در صورت ناکامی در رسیدن به خواسته خود، ممکن است خداوند را العیاذ بالله مقصر بداند. از این رو شریعت بر اینکه انسان دیندار تقصیرات خود و به‌خصوص گناهان گذشته خویش را ببیند، تأکید جدی دارد. در علم کلام به مسئله یادآوری گناه فقط از باب لزوم مجدد توبه پرداخته شده است. برخی متکلمان معتقدند انسان به مجرد یادآوری گناه، لازم است دوباره از آن گناه توبه نماید (ر.ک. حلّی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۲۲؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۱۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۶۹)، اما در علم عرفان عملی اولاً به هر دو مسئله، یعنی فراموشی گناه و یادآوری آن به صورت مستقل توجه جدی شده است. ثانیاً این توجه از جهات مختلفی است؛ مثل بررسی اینکه کدام‌یک از مقامات سلوکی مقتضی نسیان گناه است تا به سالکانی که وارد آن مقام می‌شوند، سفارش کرد در آن مقام گناهان خویش را فراموش کنند و به یاد آنها نباشند و کدام‌یک از مقامات سلوکی مقتضی یادآوری گناه است تا سالکان در آن مقامات به این اقتضا عمل نموده و به یاد گناهان خویش بیفتند؛ یا اینکه روح حاکم بر کلیت سلوک، یعنی عبودیت چه نسبتی با این دو مسئله دارد؟ همچنین عارفان چه آثار معنوی بر هر یک از این دو مسئله مترتب ساخته‌اند؟

گفتنی است این بحث در عرفان عملی برای نخستین بار در ذیل مقام توبه مطرح شد که آیا حقیقت توبه متوقف بر فراموشی گناه است؟ سهل بن عبدالله تستری (سهل تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۷۴) و سری سقطی معتقدند: حقیقت توبه این است که سالک گناهان خویش را فراموش نکند، ولی جنید بغدادی معتقد است حقیقت توبه به فراموشی گناهان است (جنید بغدادی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۵۰). هر دو روی مسئله، یعنی هم یادآوری گناه و هم فراموشی آن، بعدها در ذیل ابواب دیگری از عرفان عملی همچون مقامات، قواعد و ملازمات سلوک نیز مطرح شد. ما در این نوشتار درصدد این هستیم که بنا به مبانی عرفان عملی سالک نسبت به یادآوری یا فراموشی گناهان گذشته خویش چه وظیفه سلوکی دارد؟ آیا می‌بایست فقط به سلوک بیاندیشد و به چیز دیگری از جمله گناهان گذشته خویش نیاندیشد؟ یا اینکه با یادآوری گناهان خویش، در محضر پروردگار در هر حالت و مقامی، خائف و نگران بوده و از او طلب استغفار نماید؟ یا اینکه بسته به اقتضای مقامی که در آن واقع است، رفتار نماید؟ در ادامه نشان خواهیم داد روح حاکم بر سلوک، یعنی عبودیت مقتضی آن است که سالک هیچ‌گاه جرئت خویش بر خداوند را فراموش ننماید، هر چند بنا به اقتضای مقامی که در آن واقع است، لازم نیست گناهان خویش را به صورت مفصل بیاد آورد. گفتنی است تا جایی که بررسی کردیم پژوهشی که ناظر به موضوع فوق باشد، نیافتیم و همین امر ضرورت نگارش چنین پژوهشی را دو چندان می‌سازد. مطالب این نوشتار با روش کتابخانه‌ای گردآوری شد و سعی شد با توجه به مبانی عرفانی و تا حدودی با بهره‌گیری از منابع دینی به تحلیل آنها پرداخته شود.

۱. مفاهیم بحث

۱-۱. گناه

در منابع عرفانی گاهی گناه بر چیزی اطلاق می‌شود که در شریعت از آن نهی شده است، اعم از اینکه ترک واجبی باشد یا انجام حرام و اعم از اینکه صغیره باشد، یا کبیره. اما گاهی انجام برخی مکروهات و بلکه مباحات و یا ترک برخی مستحبات، سالک را از وظایف عبودیت و حال معنوی دور می‌سازد. این گونه امور گرچه گناه شرعی محسوب نمی‌شوند، اما همانند گناه شرعی مانع ارتقای سالک هستند. همچنین گناه بودن این گونه امور، متناسب با جایگاه معنوی سالک است، چه بسا برخی امور فقط برای برخی سالکان گناه تلقی شود. سهروردی عارف در این باره گفته هر کسی بر حسب صفای حال خویش، گناهانی متناسب با آن دارد که او خود آنها را می‌شناسد. از این رو ممکن است کاری که نزد ابرار، نیک تلقی می‌گردد نزد مقربان، گناه به حساب آید: «حسنات الابرار سیئات المقربین» (سهروردی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۳۳۳). گفتنی است آنچه در این نوشتار مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و مقاله بر محور آن تنظیم شده است، معنای نخست گناه، یعنی همان گناهان شرعی است.

۱-۲. نسیان گناه

در این نوشتار، نسیان گناه معنای عامی دارد و شامل هرگونه بی‌توجهی و غفلت از گناه است. البته نسیان گناه در برخی موارد به اختیار سالک بوده و عمدی است و در برخی موارد خارج از اختیار او بوده و سهوی است. آنچه که موضوع این نوشتار است، مواردی است که سالک با اختیار خود قرار است نسبت به گناهان خویش بی‌توجه باشد و آنها را به فراموشی بسپرد، اما نسیانی که خارج از اراده سالک روی می‌دهد، به این نوشتار مربوط نیست. گفتنی است فراموشی گناه می‌تواند محمود یا مذموم باشد. این تقسیم هرچند در منابع عرفانی نیامده، اما از برخی سخنان عارفان قابل برداشت است؛ مثلاً از سخنانی چون «العجب يدعو إلى نسيان الذنوب وإهمالها فبعض ذنوبه لا يذكرها ولا يتفقدوها، لظنه أنه مستغن عن تفقدها فينسأها» (غزالی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۶۲)، «نسيان الذنب من أقيح المصائب فعلی العاقل أن يحاسب نفسه، و لا ينسى ذنبه» (غزالی، ۱۴۲۲ق، ص ۸۴). «فان نسيان الذنوب من اعظم عقوبة الله في العاجل و اوفر اسباب العقوبة في الآجل» (قاضی سعید قمی، ۱۳۳۹، ص ۳۰) می‌توان نسیان گناه مذموم را برداشت کرد. در مقابل از سخنانی چون «أما نسيان الذنوب شعلا عنها بالأذكار و ما يستقبل من مزيد الأعمال فطريق العارفين و حال المحبين» (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۳) و یا «إن فی نسيان العبد ذنوبه بالکلیة بشری عظیمه من الله بأنه بدل سيئاته حسنات فإن من علامة التبدیل نسيان الذنب، و ذلك أن الذنب إذا بدله الله بحسنات لم يبق للذنوب صورة وجود» (شعرانی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۱۴)، نسیان گناه ممدوح قابل برداشت است. نسیان گناه مذموم هم موجب سقوط سالک یا دست کم عدم رشد او در منازل عرفانی است.

۱-۳. یادآوری گناه

یادآوری گناه هم معنای عامی دارد و شامل هرگونه توجه به گناه است. یادآوری گناه می‌تواند به دو صورت اجمالی و تفصیلی روی دهد؛ در صورت تفصیلی، سالک گناهان خویش را به صورت دقیق و جزئی به یاد می‌آورد، اما در صورت اجمالی، سالک صرفاً به اصل گناه خویش علم دارد. ما در ادامه خواهیم گفت بخشی از توصیه عارفان مبنی بر اینکه سالک در مواردی باید گناه خویش را به یاد آورد، ناظر به تذکر اجمالی است.

۲. جایگاه مسئله نسیان یا یادآوری گناه در عرفان عملی

در عرفان عملی مسئله «نسیان یا یادآوری گناه» و احکام، لوازم و آثار آن در ذیل مباحث مختلفی آمده و مورد بررسی قرار گرفته است. مقامات عرفانی، ملازمات سلوک و قواعد عرفان عملی از مهم‌ترین این مباحث هستند.

۲-۱. «نسیان یا یادآوری گناه» در مقامات اسلامی

در عرفان عملی مقامات سلوکی در سه دسته اسلامی، ایمانی و احسانی جای می‌گیرند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۰۹). مقامات اسلامی، مقامات ابتدایی سلوک هستند که سالک با سلوک در آنها سعی می‌کند نفس خویش را

با ملازمت دستورات شرع از جایگاه نفس اماره، یعنی جایگاهی که بر آن، احکام عادات و طلب حظوظ و شهوات حاکم است، خارج سازد (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۶۱). اقتضای بیشتر چنین مقاماتی توجه به گناهان به منظور فاصله گرفتن از آنها بر اساس دستورات سلوکی است. از این رو مسئله «یادآوری گناه» و عدم فراموشی آن نوعاً در ذیل این دسته مقامات مطرح است. برخی مقاماتی که در آنها به یادآوری گناه تأکید شده است، عبارتند از:

مقام یقظه: این مقام ناظر به این است که انسان از خواب غفلت بیدار شده و دست به کار سلوک گردد. سالک برای تحقق این مقام باید کارهایی انجام دهد که یکی از آنها مطالعه جنایات و گناهان گذشته است؛ چراکه با مطالعه جنایات خواهد فهمید که در معرض خطر بزرگی قرار دارد، از این رو در تدارک و جبران آنها سعی جدی خواهد نمود (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶).

مقام توبه: مهم‌ترین جایگاه مسئله «یادآوری گناه» در عرفان عملی، مقام توبه است. سالک برای تحقق اصل مقام توبه نمی‌تواند گناهان خویش را فراموش نماید؛ چراکه توبه متوقف بر شناخت گناه است و شناخت گناه هم متوقف بر یادآوری گناهان است (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶۵). همچنین به گفته خواجه عبدالله انصاری پشیمانی از گناه از شرایط توبه و بزرگ شمردن گناه هم از حقایق توبه است (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۳۷) و هر دو می‌طلبند سالک در این مرحله به گناهان خویش توجه و التفات داشته و آنها را فراموش ننماید. گفتنی است در مراحل عالی توبه مسئله بر عکس است. در این مرحله که به تعبیر خواجه عبدالله انصاری جزو سرائر حقیقت توبه است (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۳۸)، سالک چون در مقام حضور مع الله است و فقط مشغول به حق است و به او توجه دارد و نباید به غیر او توجه داشته باشد، باید جنایت خویش را فراموش نماید (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۱). حقی بروسوی هم معتقد است، عالی‌ترین مرحله توبه رجوع از ماسوی الله است و این می‌طلبد که سالک گناه خود را فراموش نماید و از توبه خویش توبه کند (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۷۷). تلمسانی هم در همین باره گفته است: اگر صفای وقت با خدا، در چنین مرحله‌ای نتواند سالک را از یاد گناهانش مشغول نماید، او باطن حقیقت توبه را ندارد (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶۵).

مقام محاسبه: محاسبه در منابع عرفانی دو کاربرد عام و خاص دارد. در کاربرد عام، سالک مدام به محاسبه همه اعمال و افکار و خواطر می‌پردازد تا مبدا از دایره سلوک خارج شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۱). روشن است محاسبه در این کاربرد، مربوط به سرتاسر سلوک است و مقام خاصی از مقامات سلوکی به حساب نمی‌آید، اما محاسبه در کاربرد خاص یکی از مقامات سلوکی مرتبط با مقام توبه است. سالک در این مقام، باید بر محور گناهان خویش به چند کار بپردازد: نخست اینکه آنها را با نعمت‌های خداوند مقایسه نماید. دوم اینکه آنها را حجتی از سوی خداوند علیه خود بداند. سوم اینکه دیگران را با گناهانشان ملامت نکند که ممکن است خود بدان مبتلا شود (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۴۰). با این توضیحات، مقام محاسبه به عنوان یکی از مقامات سلوکی بر یادآوری گناه و عدم فراموشی آن تأکید دارد.

مقام انابه: این مقام ناظر به رجوع خاص سالک به سوی خداوند است، به گونه‌ای که اولاً از تبعات معاصی خویش با استغفار دریابد و ثانیاً خود را از لذت گناه برهاند (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۸). از این رو این مقام می‌طلبد سالک گناهان خویش را فراموش ننماید. البته چنانچه سالک نتواند از لذت معاصی دریابد، ممکن است به مجرد اندیشه گناه و تخیل صحنه‌های لذت‌آور آن، دوباره مبتلا به گناه شود، در این صورت تذکر گناه برای او مضر است. ابوطالب مکی در این باره می‌گوید: کسی که نفسش قوی و یقینش ضعیف است، به هنگام یادآوری گناه ایمن نیست که قلبش آن را بخواهد یا بدان متمایل شود و همین موجب فتنه او می‌شود. همان‌طور که کسی به گناه عادت دارد، ایمن نیست که به مجرد توجه به اسباب گناه، نفسش بدان اقدام ننماید (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۳). در چنین وضعیتی به سالک پیشنهاد می‌شود تا مدتی به هیچ‌وجه به یاد گناه نیافتد و از آن تغافل نماید و آن را به فراموشی سپرد تا به مرور لذت گناه از وجود او رخت بر بندد و بلکه جای خود را به نفرت از گناه بدهد.

مقام حزن: فراموش نمودن گناه و یادآوری آن از اسباب تحصیل مقام حزن است؛ چراکه ابتدایی‌ترین مرحله این مقام که حزن عامه است، حزن بر کوتاهی در طاعت و بر غوطه‌وری در معاصی است (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۴۹؛ کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۴-۲۳۵) و توجه به این دو امر مستلزم این است که سالک دست کم به صورت اجمالی به یاد گناهان خویش باشد و آنها را فراموش ننماید.

مقام خوف: از نظر عارفان، مقام خوف دارای درجاتی است که درجه اول آن خوف از عقوبت است. خواجه عبدالله انصاری معتقد است: یاد گناهان و تصدیق به وعیدهای پروردگار، یکی از اسباب چنین خوفی است (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۵۰).

مقام رجاء: سالک پس از طی مقام خوف، در مقام رجا نشاط بر عبادت پیدا می‌کند و از طاعت پروردگار لذت می‌برد، و به آسانی می‌تواند حتی گناهان لذت‌آور را ترک کند (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۴). از این رو این مقام چندان به بحث یادآوری یا فراموشی گناهان مرتبط نیست، مگر اینکه یادآوری گناهان گذشته امید و رجای سالک را تضعیف کند، که در این صورت به سالک توصیه می‌شود برای تحصیل این مقام، از یادآوری گناهان پیشین خویش احتراز نماید و آنها را فراموش نماید.

مقام حیا: این مقام که از نظر خواجه عبدالله انصاری جزو مقامات قسم اخلاق است، دارای درجاتی است. درجه نخست آن، وقتی روی می‌دهد که سالک بداند خداوند او را می‌بیند، چنین حیایی او را وادار می‌کند که گناهان را قبیح شمرد (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۷۳). روشن است استقباح معاصی، شامل گناهان گذشته سالک نیز می‌شود. این حالت موجب می‌شود سالک در این مقام، به یاد گناهان گذشته و زشتی آنها بیافتد.

در جمع‌بندی می‌توان گفت، در بیشتر مقامات اسلامی لازم است سالک به گناهان گذشته خویش بر اساس اقتضائات هر مقام توجه داشته باشد، مگر اینکه توجه به گناه باعث شود او دوباره به سمت گناه متمایل شود.

۲-۲. «نسیان یا یادآوری گناه» در مقامات ایمانی و احسانی

مقامات ایمانی ناظر به مقامات میانی سلوک است. سالک در این مقامات چون بر طبع و حسش روحانیت غلبه دارد، امور غایب از حس را قبول می‌کند و بدان ایمان پیدا می‌کند (فرغانی ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۲۶). این قبول و ایمان با طی این مقامات شدت پیدا می‌کند، به گونه‌ای که در نهایت به قرب و هم‌جواری حضرت حق و شهود و حضور با او که ویژگی مقامات احسانی است، دست می‌یابد. با این توضیحات می‌توان ویژگی مقامات ایمانی را در ایمان شدید به خداوند دانست. این ایمان شدید به گونه‌ای است که سالک در این مقامات احساس حضور مع الله دارد. احساس حضور مع الله هم می‌طلبد که سالک به هیچ وجه به یاد گناهان گذشته خویش نیفتد. مقام ذکر جزو این دسته از مقامات است. خواجه عبدالله انصاری معتقد است: سالک در مقام ذکر باید همه چیز غیر خدا را فراموش نماید و نسبت به حق تعالی هیچ گونه غفلت و بی‌توجهی نداشته باشد (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۸۶). ابوطالب مکی هم بر نسیان گناه، فایده‌ای مترتب ساخته که به مقام ذکر مربوط است. او گفته سالک با فراموشی گناه می‌تواند به یاد وظایفی افتد که در پیش‌رو دارد تا آنها را به سرعت در وقت خود به جا آورد، در غیر این صورت همانند خود گناه که او را از وظایفش بازداشت، ممکن است یادآوری گناه هم او را از وظایفش بازدارد (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۳).

اما مقامات احسانی به مقامات عالی سلوکی گفته می‌شود که در آنها سالک به قرب حق تعالی و شهود او بار یافته (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۲۶) و اهل حضور و قرب شده است (حق بروسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۱۹). دو مقام فناء و بقاء جزو مراحل عالی این دسته مقامات هستند (فرغانی ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۵۱). سالک در مقام فناء غیر از خدا چیزی نمی‌بیند، اما در مقام بقاء علاوه بر حق تعالی، به کثرات هم از باب تجلیات حضرت حق توجه دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۰، ص ۷۰ و ۲۸۸). بنابراین می‌توان مقامات احسانی را به سه دسته تقسیم نمود: مقامات قبل از فنا، مقامات فنایی و مقامات بقایی. با این توضیحات می‌توان گفت: در مقامات فنایی مسئله نسیان یا یادآوری گناه اساساً موضوعیتی ندارد؛ زیرا سالک در این مقامات چون به غیر خداوند توجهی ندارد، نمی‌تواند خود و اعمالش را ببیند، اما در مقامات قبل از فنا یا بعد از فنا چون این توجه برقرار است، مسئله فوق قابل طرح است. به صورت کلی بیشتر عارفان معتقدند حضور با پروردگار و صفای نفس حاصل از این مقامات می‌طلبد که سالک به یاد گناهانش نیفتد و آنها را فراموش نماید. به گفته تلمسانی یاد گناهان هرچند به خاطر استغفار باشد، حضور با گناه است، نه حضور مع الله (تلمسانی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۳۱). عبدالرزاق کاشانی هم معتقد است: اشتغال به حق و توجه تام به او و وفاء به عهد فطرت همگی می‌طلبد که خاطر سالک به غیر او تعلق پیدا نکند و به خصوص به یاد گناهانش نیافتد (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۱). با این حال به نظر می‌رسد باید به چندین نکته توجه نمود: نخست اینکه در همه مقامات از جمله مقامات عالی، آنچه که اهمیت اساسی برای سالک دارد، عبودیت است و اقتضای عبودیت این است که

سالک دست کم در برخی حالات، به خطا و گناهان گذشته خویش توجه نموده و از خداوند طلب مغفرت نماید، چنان که در ادعیه معصومان^ع به کرات این مطلب دیده می شود. با این توضیح که استغفار معصومان^ع و گریه و تضرع آنان بر گناهان شرعی نبوده است؛ چراکه آنان واجد مقام طهارت اصلیه بودند و هرگز حتی خطور گناهی هم به آنها نشده است، بلکه تضرع آنان بر اموری بوده که در مقام عبودیت و بندگی خداوند، از باب حسنات الابرا، سیئات المقربین، تقصیر و کوتاهی حساب می شده است. وقتی ائمه معصومان^ع در برابر پروردگار این گونه اظهار خشوع و بندگی می نمایند، دیگرانی که به هیچ وجه قابل مقایسه با آنان نیستند، به خصوص کسانی که سابقه گناه در نامه اعمالشان وجود دارد، به طریق اولی نباید از وظایف عبودیت از جمله استغفار و تضرع دست بکشند. چنان که امام حسین^ع در «دعای عرفه» می فرماید: «الهی من کانت محاسنه مساوی فکیف لا یکون مساویه مساوی» (سید بن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۸). دوم اینکه در مقامات بقایی، حق کثرت هم ادا می شود؛ از این رو توجه به گناه دیگران یا حتی خود، منافاتی با حضور مع الله در این مقامات ندارد، به خصوص از این جهت که سالک باید در مقام توجه به کثرت، به همه ابعاد وجودی خویش، از جمله گناهانش نیز توجه داشته باشد و بتواند جایگاه خود نزد خداوند و نیز عنایت خداوند به خودش، از جمله امکان تبدیل سیئات به حسنات را مشاهده نماید. گفتنی است مقام تبدیل سیئات به حسنات یکی از مقامات این دسته است که روزبهان بقلی شیرازی در ذیل مقامات بدلاء بدان پرداخته است. او در توضیح این مقام گفته وقتی سالک کاملاً اقبال به سوی خدا داشته باشد و سیر او در وحدانیت باشد، تمام انفاس و حرکات او قربت محسوب می شود و اگر در این جایگاه از او لغزشی سر بزند، تبدیل به طاعت می گردد (روزبهان بقلی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۰۵). البته این سخن چون ناظر به گناهان و لغزش های سرزده در این مقام است و نسبت به تبدیل گناهان گذشته ساکت است، چندان مرتبط با موضوع این نوشتار، یعنی مسئله نسیان یا یادآوری گناه نیست.

۲-۳. «نسیان یا یادآوری گناه» در ملازمات سلوک

ملازمات سلوک به اموری خارج از مقامات و منازل عرفانی گفته می شود که سالک باید در سرتاسر سلوک و در کنار سیر در مقامات، بدان ها هم توجه جدی داشته باشد. خواطر یکی از این امور است. خواطر خطاب هایی هستند که بر قلب و ذهن سالک فرود می آیند (روزبهان بقلی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۱۲). در منابع عرفانی خواطر به چهار قسم رحمانی، ملکی، شیطانی و نفسانی تقسیم می شوند. خواطر رحمانی بر محوریت افزایش معرفت توحیدی و خواطر ملکی بر محوریت دعوت به کار خیر و عمل صالح استوارند. خواطر شیطانی ناظر به دعوت به شر و فساد و ناامیدی از پروردگار هستند، درحالی که خواطر نفسانی بر بهره مندی هرچه بیشتر از لذتها و حظوظ نفسانی ناظرند (ر.ک. جندی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۵-۱۰۷؛ قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱-۱۱۲).

در هر چهار قسم مزبور، هر دو مسئله فراموشی گناهان گذشته و یادآوری آنها قابل طرح است: خواطر رحمانی چون قرار است سالک را در مقام عبودیت متناسب با توحیدهای سه گانه افعالی، صفاتی و ذاتی ارتقا دهند و بر

معرفت توحیدی او بیافزایند، ممکن است او را به یاد گناهان بیاندازند، از این جهت که او خود را گناه کار ببیند تا در مقابل خداوند استکبار نرزد، بلکه از کرده خویش ندامت نموده و از جرئت بر خداوند، توبه نماید و یا از این جهت که غفران و رحمت الهی را نسبت به خود ببیند. این امکان هم وجود دارد که خواطر رحمانی بنا به مصالحی سالک را از گناهانش فراموش سازد. روشن است این نسیان و فراموشی، چون حقانی است و سالک در آن دخالتی ندارد، از موضوع این نوشتار خارج است، اما می توان به حکمت های آن توجه نمود و با تسری آن به دیگر موارد مشابه، جواز فراموشی گناه در آن موارد را نتیجه گرفت. اشتغال به حق و پذیرش توبه از این موارد است. به گفته کاشانی اشتغال به حق، یاد گناه را نفی می کند (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۱). بروسوی هم معتقد است، پذیرش توبه توسط خداوند با نفی یادآوری گناه مرتبط است (حقی بروسوی، بی تا، ج ۱۰، ص ۶۲). موارد دیگری چون صفای حضور با او و محبوبیت سالک نزد پروردگار هم می تواند از جمله این حکمت ها باشد.

در رابطه با خواطر ملکی هم هر دو صورت نسیان یا یادآوری گناه، امکان دارد؛ یعنی خواطر مزبور ممکن است به منظور تذکر سالک بر جبران گذشته، و کسب انگیزه بر انجام کارهای نیک و خسته نشدن از انجام آن، گناهان گذشته را به یاد او آورد و ممکن است هجوم چنین خواطری موجب مشغولیت او شده و او را از گناهان خویش فراموش سازد.

خواطر شیطانی هم همین گونه است؛ این خواطر ممکن است سالک را به منظور ناامید شدن از رحمت حق، به یاد گناهانش یا زیادی آنها بیاندازد و ممکن است به منظور غفلت از جبران مافات و نیز تقویت صفات مذموم از گناهانش فراموش سازد. گفتنی است، یکی از راه های فراموش سازی گناه توسط خواطر شیطانی، دعوت به اسباب نسیان گناه است. عجب و خودبینی یکی از این اسباب است (غزالی، بی تا، ج ۴، ص ۶۲).

اما خواطر نفسانی سالک را به یاد آن دسته از گناهانی می اندازد، برای او لذت داشته است یا او را از آن دسته گناهانی که یاد و خاطره شان برای او دردآور بوده، غافل می سازد. در حالت اول سالک با یادآوری لذت گناه، مجدداً نسبت به انجام گناه ترغیب می شود و در حالت دوم از توبه نسبت به آن گناه محروم می گردد.

۲-۴. نسیان یا یادآوری گناه در قواعد عرفانی

در منابع عرفانی از قواعدی نام برده شده که در مجموع در تثبیت آموزه های سلوکی نقش بسزایی دارند. این قواعد به حوزه های مختلفی از سلوک، اعم از احوال و مقامات مرتبط است. تا جایی که ما تتبع کردیم در منابع عرفانی سه قاعده عرفانی وجود دارد که هر سه بیشتر بر نسیان گناه تأکید دارند.

۲-۴-۱. قاعده «ذکر الجفاء وقت الصفاء جفاء»

قاعده «ذکر الجفاء» در منابع عرفانی به دو صورت گزارش شده است: نخست به صورت «ذکر الجفاء وقت الصفاء جفاء» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۴۱۶؛ تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶۴)، و دوم به صورت «ذکر الجفاء فی ایام الوفاء

جفاء» (الخرکوشی، ۱۴۳۷ق، ص ۷۶). صورت نخست قاعده، ناظر به یادآوری گناه در مراتب عالی سلوک و صورت دوم، ناظر به همه سلوک است. صورت نخست قاعده درصدد القای این نکته است که سالک وقتی به صفای باطن رسید، نباید باطن خود را با یادآوری جفا و گناه گذشته خویش مکدر سازد؛ چراکه چنین یادآوری، خود گناه است و گناه هم باعث می‌شود سالک علاوه بر اینکه باطنش کدر و آلوده می‌گردد، از ساحت حضور با خداوند هم محروم شود. گفتنی است صفای نفس و در ساحت حضور بودن در دو دسته از مقامات روی می‌دهد: در مقامات ایمانی که سالک دارای احساس حضور مع الله است، و در مقامات احسانی که سالک به شهود و حضور مع الله ناائل است. صورت دوم قاعده هم، ناظر به این نکته است که اساساً سالکی که قدم در مسیر سلوک گذاشته و مشغول به وفای عهد و پیمان سلوکی است، نباید به یاد گناهان بیافند؛ چراکه به همین اندازه از انجام وظایف سلوکی خود باز می‌ماند. این سخن ممکن است در برخی مقامات درست باشد، اما به اطلاقی درست نیست و نمی‌توان آن را به کل سلوک نسبت داد؛ زیرا پیش از این گذشت که اقتضای برخی مقامات اسلامی، چون یقظه و توبه یادآوری گناه و عدم فراموشی آن است و عمل به اقتضائات مقامات هم، جزو وظایف سلوکی است، ضمن اینکه یادآوری اجمالی چندان سالک را از وظایفش باز نمی‌دارد.

۲-۴-۲. قاعده «ذکر وحشت اندر محلّ قربت وحشت باشد»

این قاعده که نخستین بار توسط علی بن عثمان هجویری در کشف‌المحجوب به کار رفته است (هجویری، ۱۳۷۶، ص ۳۸۲). شبیه قاعده قبلی است، با این توضیح که اولاً در آن، از تعبیر وحشت به جای تعبیر گناه استفاده شده است که تعبیر عامی است و شامل هر امر موحشی، از جمله گناه می‌شود؛ ثانیاً از تعبیر قرب به جای تعبیر صفا استفاده شده که نشان می‌دهد ناظر به مراحل عالی سلوک و مقامات احسانی است.

۳-۴-۲. قاعده «ذکر الذنب یستجرك الی الوجد به، و الوجد به یستجرك الی الوجد فیه»

این قاعده که نخستین بار توسط محمد بن عبدالجبار نفری در کتاب مواقف به کار رفته (نفری، ۱۴۱۷ق، ص ۱۵۷)، به این معناست که یادآوری گناه، انسان را به وجد و خوشایندی از آن می‌کشانند. چنین وجد و خوشایندی هم او را به بازگشت به گناه می‌کشانند. روشن است این قاعده اولاً بر فراموشی گناه تأکید دارد، ثانیاً ناظر به کسانی است که در معرض چنین خطری هستند.

۳. بررسی ادله نسیان گناه

با توجه به آنچه که عارفان در باب نسیان گناه گفته‌اند، می‌توان در توجیه توصیه به فراموشی گناه، این ادله را برشمرد:

اقتضائات مقامات قرب: مقامات قرب، مانند دیگر مقامات، اقتضائاتی دارند که باید سالک ملتمز بدان باشد. یکی از این اقتضائات این است که سالک نباید به گناهان خود التفات داشته باشند و باید آنها را فراموش نماید

(ر.ک. ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۴۱۶). پذیرش این دلیل به صورت مطلق، مبتنی بر این نکته است که بپذیریم مقام قرب الهی با هرگونه توجهی به گناه چه تفصیلی و چه اجمالی ناسازگار است، اما این مینا درست نیست؛ زیرا ناسازگاری مزبور می تواند به یکی از دو جهت باشد: الف) تهافت ذاتی میان قرب الهی با گناه و توجه به گناه؛ ب) ناسازگار بودن قرب به عنوان مقام وحدت با گناه و توجه به آن به عنوان کثرت و تفرقه. در مورد ناسازگاری نوع اول، باید گفت: اینکه قرب الهی با خود گناه ناسازگار است و تهافت ذاتی دارد، دلیل نمی شود که با التفات و توجه به آن هم تهافت داشته باشد؛ زیرا ممکن است سالک در مقام قرب به منظور تثبیت توبه و استغفار و یا به منظور نجوای عارفانه و عاشقانه به صورت تفصیلی یا اجمالی به یاد گناهان بیفتد، همچنین ممکن است به هر دلیلی خداوند او را در این مقام به صورت تفصیلی یا اجمالی به بیاد گناهانش بیاندارد. ناسازگاری نوع دوم هم چندان قابل قبول نیست؛ زیرا برخی از مقامات قرب ناظر به بقای بعد از فنا هستند، از این رو مقتضی توجه سالک به کثرت هستند. نقد دیگری که بر این استدلال است، این است که اصل اساسی حاکم بر رفتار سالک توجه به عبودیت و اقتضائات آن است. عبودیت می طلبد سالک حتی در عالی ترین مراحل سلوک، حق طاعات را به جا آورد و با یاد گناهان گذشته خویش و استغفار از آنها، به تضرع و انابه بپردازد (ر.ک. قشیری، ۱۳۷۴، ص ۳۰۲-۳۰۵). همچنین می طلبد که سالک در هر مقطع از سلوک، حتی مقامات نهایی خوف مکر و استدراج داشته باشد. از این رو به منظور برطرف نمودن این دو خوف، لازم است با یادآوری گناهان گذشته به ضعف و تقصیر خود نزد پروردگار اعتراف نماید (ر.ک. سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۱۷۱).

اقتضائات طریقت سلوکی: منظور از طریقت سلوکی، روشی است که سالکان بر پایه ویژگی های شخصیتی و نیز مراتب سلوک آن را پذیرفته و بر اساس آن به سلوک می پردازند. یکی از این طریقت ها، طریقت محبت است. نجم الدین کبری معتقد است: از اصول این طریقت، ذکر خدا و فراموشی همه چیز غیر از اوست (نجم الدین کبری، ۱۹۹۳، ص ۹۳). ابوطالب مکی هم نسیان گناه را به طریقت محبین و حال عارفان نسبت داده است (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۳). محمد کلاباذی هم به نقل از ذوالنون مصری، نهایت حال عارف را در این می داند که فقط خدای عزوجل و افعال او بیند و خودش و افعال خودش را نبیند (کلاباذی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۵۱). این سخنان دلالت دارند بر اینکه فراموشی گناه از اقتضائات طریق محبت و معرفت است، به گونه ای که سالک هرگونه توجهی به گناه، چه به صورت تفصیلی و چه به صورت اجمالی را ندارد و نباید هم داشته باشد. البته این استدلال قابل نقد است؛ زیرا اقتضائات طریقت اگر ناظر به اقتضائات مقامات باشد، در این صورت همان استدلال قبلی است و گفتیم نمی توان چنین اقتضائاتی را در کل سلوک جاری دانست و فقط در همان مقامات معتبر است، اما اگر به معنای روش حاکم بر کل سلوک باشد، استدلال مزبور درست نیست؛ زیرا بر سالک جز عبودیت خداوند امر دیگری به صورت مطلق حاکم نیست. چنان که امام خمینی علیه السلام فرموده است: «سالک إلى الله و مجاهد طریق

معرفت باید در هیچ حالی از احوال و طوری از اطوار، از وظیفه عبودیت و حفظ محضر ربوبیت - جلت عظمت - غفلت نکند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۵۲). عبودیت هم ممکن است در مواردی چون نفی عجب مقتضی یادآوری گناه به صورت تفصیلی یا اجمالی باشد.

ناسازگاری صفای نفس با یاد گناهان: بنا به این دلیل، سالکی که به صفای نفس رسیده، اگر به گناهانش توجه نماید، دچار کدورت باطن می‌شود (ر.ک. ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۱). در نقد و تحلیل این دلیل می‌توان گفت: اولاً یاد گناهان به صورت اجمالی، موجب کدورت باطن نیست، به صورت تفصیلی هم در صورتی موجب کدورت باطن می‌شود که از یاد و خاطره گناه لذت برده و بدان راضی باشد، وگرنه دلیلی وجود ندارد که صرف یادآوری گناه خصوصاً اگر همراه با انزجار و استغفار از خداوند و گریه و زاری نزد او باشد، موجب کدورت باطن گردد. ثانیاً برخی معتقدند در مقام صفای نفس، خطایا و ظلمت‌های قلب بیشتر و بهتر دیده می‌شود (ر.ک. شعرانی، ۱۴۲۶ق، ص ۶۳۳).

آلوده شدن دل: برخی معتقدند، یاد گناه موجب چرکین شدن دل می‌گردد (البدلیسی، ۱۹۹۹، ص ۳۶). پذیرش این دلیل به صورت مطلق و در سرتاسر سلوک، جای نقد و بررسی دارد؛ زیرا اولاً دلیلی وجود ندارد که یاد گناه موجب آلودگی دل شود، مگر اینکه سالک با یادآوری گناه دچار لذت و حلاوت شود. این فرض هم در یادآوری تفصیلی است، نه اجمالی، ثانیاً بر فرض قبول، معلوم نیست آلودگی مزبور در سرتاسر سلوک روی دهد، بلکه ممکن است مربوط به مراحل عالی سلوک باشد.

نفی خواطر: یکی از وظایفی که سالک باید در طول سلوکش بدان همت گمارد، نفی خواطر و مشغول ساختن تمام وجودش به حق تعالی است. از جمله این خواطر، خاطره گناهان و یاد آنهاست که سالک باید آنها را فراموش نماید و سعی کند در حالت عادی بدان توجه ننماید (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۳). روشن است این دلیل هم به اندازه مدعای خودش قابل قبول است؛ یعنی مسئله نفی خواطر به منظور اشتغال تام به حق تعالی، امری قابل قبول است و سالک باید بدان اهتمام ورزد، اما خارج از آن به خصوص در مواردی که سالک بنا به دلایلی همچون وظایف شرع یا وظایف سلوکی باید به غیر حق هم توجه نماید، دیگر کارایی ندارد.

خوف عود به گناه: برخی انسان‌ها از جمله سالکان که نفسشان ضعیف و یقینشان به قوت نرسیده است، ممکن است با تصور و یادآوری گناه دوباره بر انجام گناه تحریک شوند. از این رو توصیه می‌شود چنین سالکانی گناهان خود را فراموش نمایند تا مبادا دوباره بدان عود کنند (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۲). این دلیل هم در عین حال که موچه و قابل قبول است، فقط برای چنین افرادی است، آن هم در صورتی است یادآوری گناه به صورت تفصیلی باشد، اما یادآوری گناه برای همین افراد به صورت اجمالی و یا برای دیگرانی که نفسشان ضعیف نیست و خوف عود به گناه را ندارند، منعی ندارد.

۴. بررسی ادله تذکر گناه

با توجه به سخنان عارفان در باب تذکر گناه می‌توان این ادله را در توجیه توصیه به یادآوری گناه برشمرد:

اقتضائات طریقت سلوکی: همان‌طور که گذشت برخی طریقت‌های سلوکی اقتضائات خاصی دارد. از نظر ابوطالب مکی طریقت مریدین و حال خائفان مقتضی یادآوری گناه است (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۳). در مقام نقد این استدلال پیش‌تر گفتیم، اقتضائات طریقت هیچ‌گاه به صورت مطلق نیست و باید تحت ضوابطی از جمله مقام عبودیت بررسی شود. از این‌رو یادآوری گناهان گذشته اگر سالک را از وظایف عبودیت باز ندارد یا او را از رحمت حق ناامید سازد، درست نیست و سالک نباید بدان توجه نماید. روشن است یادآوری گناهان به صورت اجمالی چنین محذوری را ندارد و می‌توان سالک را بدان توصیه نمود. در مورد حال خوف هم چند نکته قابل ذکر است: اول اینکه اعتبار هر حالی فقط برای سالک دارای حال است، آن هم در زمانی که آن حال بر سالک نازل می‌شود؛ از این‌رو قابل تسری به سرتاسر سلوک حتی برای خود صاحب حال نیست. حال خوف هم از این قاعده مستثنا نیست و احکام و اقتضائات آن فقط برای سالکی که دارای این حال است، لازم الاجراست؛ دوم اینکه خوف مراتب مختلفی دارد، مرتبه اول آنکه خوف عقوبت است، از توجه به گناه حاصل می‌شود، اما مراتب عالی آن مانند خوف مکر و خوف جلال ناشی از یاد گناه نیست (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۰-۲۴۳)؛ سوم اینکه در منابع دینی به‌منظور تعدیل حال خوف، به رجاء هم سفارش شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۱۷۳ و ۱۸۲؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۹۲).

اقتضائات مقامات اسلامی: بر اساس این دلیل، مقامات اسلامی مقتضی این هستند که سالک به گناهان خویش به صورت تفصیلی باید توجه داشته باشد. روشن است این اقتضا هرچند با اقتضای مقام عبودیت در توجه به گناهان و استغفار از آنها در محضر خداوند هماهنگ است، اما نمی‌توان آن را به همه مقامات تسری داد، ضمن اینکه معلوم نیست همه مقامات اسلامی مقتضی یادآوری گناه به صورت تفصیلی باشند. در برخی مقامات چون حزن، خوف، رجاء و حیاء یادآوری اجمالی هم کفایت می‌کند.

آثار مثبت تذکر گناه: در برخی منابع عرفانی برای یادآوری گناه آثار مثبتی برشمرده شده است؛ رقت قلب، حزن، بکاء، ذلت و احتقار نفس (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۷۹) و استحیای از پروردگار (شعرانی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۱۴) نمونه‌ای از آثار مثبت تذکر و یادآوری گناه هستند. روشن است این آثار، فقط در مورد برخی سالکان درست است و قابل تعمیم به همه سالکان نیست، از این‌رو برای کسب چنین آثاری هیچ توصیه‌ای به یادآوری گناه نشده است. البته اگر سالک در موقعیتی باشد که امور نام‌برده مانند حزن و بکاء از طریق دیگری بر او غلبه کرد، در این صورت ممکن است یادآوری گناه آثار مزبور را تشدید نماید.

نتیجه گیری

بررسی مبانی عرفان عملی در مسئله «نسیان یا یادآوری گناه» نشان می‌دهد که این مسئله را نمی‌توان به صورت یک طرفه و مطلق پاسخ داد، بلکه حکم سلوکی در این زمینه تابع عوامل متعددی، از جمله مقام سلوکی سالک، طریقت و حال او، نوع گناه، میزان قوت یا ضعف نفس، و نیز خطر بازگشت به گناه یا آثار روانی یادآوری آن است. مهم‌ترین یافته‌های تفصیلی این پژوهش به قرار زیر است:

۱. در مقامات ابتدایی سلوک (مقامات اسلامی) همچون یقظه، توبه، محاسبه، انابه، حزن و خوف، یادآوری گناه ضروری و مطلوب است؛ زیرا این یادآوری موجب بیداری، پشیمانی، محاسبه نفس، انابه، حزن بر تقصیرات و خوف از عقوبت می‌گردد و سالک را به تحقق عبودیت نزدیک می‌سازد. روشن است مطلوبیت یادآوری گناهان در این مرحله منوط به این است که مضر به حال او نباشد.

۲. در مقامات میانی و عالی سلوک (مقامات ایمانی و احسانی)، مانند مقام ذکر و دیگر مقامات قرب، فراموشی گناه توصیه شده است؛ زیرا اشتغال به حق تعالی و صفای باطن در این مراتب اقتضا می‌کند که سالک به غیر خدا توجه نکند و یادآوری گناه، حتی با هدف استغفار، نوعی «حضور با گناه» تلقی می‌شود، نه «حضور مع الله». قاعده عرفانی «ذکر الجفا وقت الصفا جفاء» مؤید این مطلب است.

۳. باین حال، اصل حاکم بر تمام مراتب سلوک، یعنی «عبودیت» اقتضا می‌کند که سالک هیچ‌گاه از جرئت خود بر خداوند غافل نشود و همواره در محضر پروردگار خائف و متضرع باشد. از این رو حتی در مقامات عالی نیز یادآوری گناه به صورت «اجمالی» و بدون تفصیل و تصویرسازی صحنه‌های گناه، برای حفظ روحیه استغفار و خشوع جایز و بلکه مطلوب است؛ همان‌گونه که در سیره معصومان علیهم‌السلام که دارای طهارت ذاتی بودند، تضرع و استغفار دیده می‌شود.

۴. فراموشی گناه در دو قسم محمود و مذموم قابل تفکیک است: فراموشی محمود، فراموشی است که یا در مقامات فنایی و یا در اثر صفای باطن حاصل می‌شود؛ اما فراموشی مذموم، فراموشی ناشی از غفلت و بی‌توجهی به تقصیرات خود است که مانع رشد سلوکی می‌گردد.

۵. ادله فراموشی گناه (اقتضائات مقامات قرب، طریقت محبین، صفای نفس، ورود به مقام تفرقه، نفی خواطر، خوف عود به گناه و آثار سوء تذکر)، همگی مقید به شرایط خاصی هستند و نمی‌توان آنها را به همه سالکان و تمام مقاطع سلوک تعمیم داد. همچنین ادله یادآوری گناه (اقتضائات مقامات اسلامی و آثار مثبتی چون رقت قلب، حزن، بکاء، ذلت و استحياء) نیز منحصر به مواردی است که سالک در معرض آثار سوء یادآوری نباشد.

۶. در نهایت، وظیفه سلوکی سالک این است که بر اساس «اقتضای مقام خود» عمل کند: در مقامات اسلامی و برای سالکانی که نفس قوی ندارند یا در معرض خطر عود به گناه هستند، یادآوری اجمالی و استغفار کافی است و

از تفصیل و تصویرسازی صحنه‌های گناه باید پرهیز کرد؛ در مقامات ایمانی و احسانی، فراموشی گناه و انصراف کامل به حق تعالی اولویت دارد، اما باز هم یادآوری اجمالی برای حفظ روح عبودیت منافاتی با این مقامات ندارد، به‌ویژه در مقام بقای بعد از فنا که سالک به کثرت نیز توجه می‌کند. بنابراین، روح حاکم بر سلوک، نه فراموشی مطلق گناه است و نه یادآوری مطلق آن، بلکه «حفظ تعادل میان یادآوری خاشعانه و فراموشی عارفانه»، بر اساس مراتب سلوک و ویژگی‌های فردی سالک می‌باشد.

منابع

- امام صادق (ع) (۱۴۰۰ق). مصباح الشریعة. بیروت: اعلمی.
- ابن عربی، محیی الدین (بی تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
- ابن فهد حلّی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ق). عدة الداعی و نجاح الساعی. تصحیح احمد موحّدی قمی. بیروت: دار الکتب الاسلامی.
- ابوطالب مکی، محمد بن علی (۱۴۱۷ق). قوت القلوب فی معاملة المحبوب. تصحیح باسل عیون السود. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۴۱۷ق). منازل السائرین. تدوین علی شیروانی. قم: دار العلم.
- البدلیسی، عمار بن محمد (۱۹۹۹م). بهجة الطائفة. تصحیح ادوارد بدین، بیروت: دار النشر فرانز شتاينر.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد. تحقیق، تعلیق و مقدمه عبدالرحمن عمیره. قم: شریف الرضی.
- تلمسانی، عقیف الدین سلیمان بن علی (۱۳۷۱). شرح منازل السائرین. قم: بیدار.
- تلمسانی، عقیف الدین سلیمان بن علی (۱۴۲۸ق). شرح مواقف النفری. تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جرجانی، میرسیدشریف (۱۳۲۵). شرح الموافف. تدوین حاشیة عبدالحکیم سیالکوتی و حسن چلبی. تصحیح محمد بدرالدین نعلانی. چ سنگی. قم: شریف الرضی.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۲). نفحة الروح و تحفة الفتوح. تعلیقه و تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- جنید بغدادی، جنید بن محمد (۱۴۲۵ق). رسائل الجنید. تحقیق جمال رجب سیدی. دمشق: دار اقراء.
- حقّی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا). روح البیان. بیروت: دار الفکر.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تحقیق تعلیقه حسن حسن زاده آملی. قم: جامعه مدرسین.
- خرکوشی، ابوسعید عبد الملک بن محمد (۱۴۲۷ق). تهذیب الاسرار. تصحیح امام سید محمدعلی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر (۱۴۲۶ق). مشرب الأرواح ألف مقام و مقام من مقامات العارفين بالله تعالی. تعلیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دار الکتب العلمی.
- روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر (۱۴۲۸ق). تقسیم الخواطر. تحقیق احمدفرید المزیّدی. قاهره: دار الآفاق العربیه.
- سمنانی، علاءالدوله (۱۳۶۹). مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سهروردی، عمر بن محمد (۱۴۲۷ق). عوارف المعارف. تحقیق عبدالرحیم السایح. قاهره: مکتبه الثقافة الدینیّه.
- سهل تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق). تفسیر التستری. تحقیق محمد باسل عیون السود. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق). اقبال الاعمال. چ دوم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- شعرانی، عبدالوهاب (۱۴۱۸ق). الیواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شعرانی، عبدالوهاب (۱۴۲۶ق). لوائح الانوار القدسیة فی بیان القعود المحمدیه. تصحیح ابراهیم محمد عبدالسلام. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵). علل الشرایع. قم: داوری.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). مصباح المتهجد و سلاح المتعبد. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- غزالی، ابوحامد (بی تا). احیاء علوم الدین. بیروت: دار الکتب العربی.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۲۲ق). مکاشفة القلوب المقرب إلى علام الغیوب. تصحیح عبدالمجید طعمه حلّی. بیروت: دار المعرفة.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق). منتهی الملبک فی شرح تائیه ابن فارض. تصحیح و تعلیقه عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قاضی سعید قمی (۱۳۳۹). اسرار الهیادات و حقیقه الصلاة. تصحیح محمدباقر سبزواری. تهران: دانشگاه تهران.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۴). الرسالة القشیریة. تحقیق عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف. قم: بیدار.
- قیصری، داوود (۱۳۸۶). شرح فصوص الحکم. به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.

- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۹). *لطائف الاعلام فی اشارات أهل الإلهام*. تصحیح و تعلیق مجید هادی زاده. تهران: میراث مکتوب.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۵). *شرح منازل السائرين*، تعلیق و تحقیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم (۱۴۱۳ق). *التعرف لمذهب أهل التصوف*. تصحیح احمد شمس الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). *الکافی*. قم: دار الحدیث.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۸). *سر الصلوة: معراج السالکین و صلوة العارفين*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نجم الدین کبری، احمد بن عمر (۱۹۹۳م). *فوائد الجمال و فوائد الجلال*. تحقیق یوسف زیدان. کویت: دار سعاد الصباح.
- نفری، محمد بن عبدالجبار (۱۴۱۷ق). *کتاب المواقف*. تصحیح یوحنا اربری. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۶). *کشف المحجوب*. تصحیح و ژوکوفسکی. مقدمه قاسم انصاری. تهران: کتابخانه طهوری.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۰). *مبانی و اصول عرفان نظری*. نگارش عطاء انزلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

The Place of Free Will in Islamic Spirituality from the Perspective of ‘Allāmah Miṣbāḥ Yazdī*

Seyyed Sadegh Mirsatari  / Ph.D. in Religions and Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute

ssmirsatar@chmail.ir

Received: 2025/10/11 - Accepted: 2026/07/21

Abstract

In Islamic teachings, free will (ikhtiyār) occupies a distinctive position. The transcendence and development of the human being across all dimensions of life are rendered possible under the aegis of human free will. Generally speaking, even in spiritual matters, the disregard of individuals' free will and volition is impossible, for human movement along the path of proximity to God (qurb ilā Allāh) cannot occur without free will. Nevertheless, one of the most challenging issues among scholars concerns the relationship between free will and spirituality. ‘Allāmah Miṣbāḥ Yazdī, as one of the great Islamic thinkers, has addressed spiritual and mystical questions in his works. This research aims to elucidate and analyze the place of free will in Islamic spirituality on the basis of ‘Allāmah Miṣbāḥ Yazdī's thought, employing a descriptive-analytical method. The findings of this study indicate that he regards free will as essential in spiritual affairs. God has provided the human being with spiritual potentials and predispositions, and it is through free will that the individual must traverse the path of spirituality.

Keywords: Free Will, Spirituality, Islamic Spirituality, Spiritual, Proximity to God, ‘Allāmah Miṣbāḥ Yazdī.

* This paper was presented at the international conference "Islamic Humanities: In Commemoration of Allamah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi".



جایگاه اختیار در معنویت اسلامی از منظر علامه مصباح یزدی*

ssmirsatar@chmail.ir

سیدصادق میرستاری  / دکترای ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۳۰

چکیده

در آموزه‌های اسلامی، اختیار جایگاه ویژه‌ای دارد. تعالی و رشد انسان در تمام ابعاد زندگی تحت لوای اختیار انسان امکان‌پذیر است. به‌طورکلی، در مسائل معنوی نیز چشم‌پوشی از اختیار و اراده افراد، ناممکن است؛ زیرا حرکت انسان در مسیر قرب الی الله بدون اختیار ممکن نیست. بالین‌حال، یکی از مباحث چالش‌برانگیز در بین صاحب‌نظران، نسبت بین اختیار و معنویت است. علامه مصباح یزدی به‌عنوان یکی از متفکران بزرگ اسلامی در آثار خود به مسائل معنوی و عرفانی پرداخته است. این پژوهش با هدف تبیین و تحلیل جایگاه اختیار در معنویت اسلامی بر اساس اندیشه علامه مصباح یزدی با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته است. نتایج این پژوهش چنین است که ایشان اختیار را در امور معنوی ضروری می‌دانند. خداوند استعدادها و زمینه‌های معنوی را برای انسان فراهم ساخته است و او باید با اختیار مسیر معنویت را پیماید.

کلیدواژه‌ها: اختیار، معنویت، معنویت اسلامی، معنوی، قرب الی الله، علامه مصباح یزدی.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم اسلامی انسانی؛ بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.

مقدمه

معنویت از جمله مفاهیم بنیادین در نظام معرفتی اسلام است که تفسیر آن، نقش تعیین‌کننده‌ای در تبیین غایت زندگی انسانی، اخلاق و سلوک دینی دارد. با وجود اتفاق نظر کلی بر اهمیت معنویت در حیات فردی و اجتماعی، تعریف و تبیین ماهیت آن همواره محل اختلاف دیدگاه‌ها بوده است، به‌ویژه در دوران معاصر که قرائت‌های متنوعی از معنویت، گاه فارغ از مبانی الهیاتی و انسان‌شناختی دین رواج یافته است. در این میان، معنویت اسلامی به‌عنوان جریانی مبتنی بر خداوندمحوری، وحی‌مداری و مسئولیت اخلاقی انسان، ویژگی‌هایی دارد که آن را از الگوهای سکولار یا تجربه‌گرایانه معنویت متمایز می‌سازد.

از منظر اندیشه اسلامی، معنویت امری گسسته از عقل، اراده و مسئولیت انسانی نیست، بلکه به‌طور وثیق با اختیار انسان پیوند دارد. پرسش از نسبت میان اختیار و معنویت، ناظر به این مسئله اساسی است که حرکت انسان در مسیر تقرب الهی تا چه اندازه متکی بر اراده و انتخاب آگاهانه اوست و نقش افاضه و هدایت الهی در این میان چگونه تبیین می‌شود. این پرسش، افزون بر بُعد انسان‌شناختی، دارای پیامدهای مهم الهیاتی و اخلاقی است و تلقی‌های متفاوت از آن می‌تواند به برداشت‌های متفاوتی از سلوک معنوی، مسئولیت اخلاقی و حتی سرنوشت انسان بینجامد.

آیت‌الله مصباح یزدی به‌عنوان یکی از متفکران برجسته معاصر در حوزه‌های فلسفه اسلامی، کلام و اخلاق در آثار متعدد خود به تبیین ابعاد مختلف معنویت، تربیت اخلاقی و رشد روحی انسان پرداخته است. هرچند ایشان تعریف اصطلاحی و مستقلاً از معنویت ارائه نکرده‌اند، اما با تحلیل مجموعه دیدگاه‌های ایشان می‌توان معنویت را در اندیشه وی به‌منزله «پیوند آگاهانه و قلبی انسان با خدای متعال در مسیر تقرب الهی» تلقی کرد؛ پیوندی که بدون فرض اختیار و اراده انسان قابل تحقق نیست. بر این اساس، اختیار در اندیشه علامه مصباح یزدی نه تنها شرط امکان تکلیف و مسئولیت اخلاقی، بلکه رکن اساسی تحقق معنویت اصیل اسلامی به‌شمار می‌آید.

با وجود اهمیت این موضوع، بررسی‌های انجام‌شده درباره معنویت اسلامی غالباً یا به تبیین کلی مفهوم معنویت پرداخته‌اند یا به تحلیل سلوک اخلاقی و عرفانی بدون تمرکز مستقل بر نقش اختیار بسنده کرده‌اند. از سوی دیگر، پژوهش‌هایی که به اندیشه علامه مصباح یزدی پرداخته‌اند، بیشتر ناظر به مباحث فلسفی، کلامی یا اخلاقی ایشان بوده و نسبت «اختیار» و «معنویت» در دستگاه فکری وی به‌صورت منسجم و مستقل مورد واکاوی قرار نگرفته است. این امر نشان‌دهنده وجود خلأ پژوهشی در تبیین جایگاه اختیار در معنویت اسلامی بر اساس اندیشه علامه مصباح یزدی است.

مسئله اصلی این پژوهش آن است که اختیار چه جایگاهی در تبیین معنویت اسلامی از منظر علامه مصباح یزدی دارد و این جایگاه چگونه با هدایت و افاضه الهی قابل جمع است؟ به بیان دیگر، این پژوهش در پی پاسخ به

این پرسش بنیادین است که در اندیشه علامه مصباح یزدی نقش اراده انسانی در سلوک معنوی چیست و حدود و ثغور دخالت الهی در این مسیر چگونه تفسیر می‌شود؟

بر این اساس، سؤالات اصلی پژوهش عبارت‌اند از:

۱. معنویت از منظر اندیشه اسلامی و با تأکید بر دیدگاه علامه مصباح یزدی چگونه قابل تعریف و تبیین است؟

۲. اختیار انسان چه نقشی در تحقق معنویت اسلامی در اندیشه علامه مصباح یزدی ایفا می‌کند؟

۳. نسبت میان اراده انسانی و هدایت الهی در سلوک معنوی از منظر ایشان چگونه تبیین می‌شود؟

این پژوهش با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با رجوع به آثار مکتوب علامه مصباح یزدی، به تحلیل مفهومی و نظام‌مند جایگاه اختیار در معنویت اسلامی می‌پردازد. مقاله حاضر در چند مرحله به بررسی موضوع می‌پردازد که در گام نخست به تبیین مفهوم معنویت در چارچوب اندیشه اسلامی و آثار علامه مصباح یزدی اختصاص دارد، سپس جایگاه اختیار در سلوک معنوی انسان را بررسی می‌کند و در نهایت، نسبت میان اراده انسان و افاضه الهی در مسیر تقرب الی الله را بر اساس مبانی فکری ایشان تحلیل می‌نماید.

۱. معنویت اسلامی در اندیشه علامه مصباح یزدی

به‌طور کلی، اختیار در آموزه‌های دین اسلام از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. مباحث اخلاقی اسلام، نیز از این قاعده مستثنا نیست، به‌طوری‌که اختیار، یکی از ارکان اساسی اخلاق به‌شمار می‌رود.

۱-۱. جایگاه اختیار در معنویت اسلامی از منظر علامه مصباح یزدی

علامه مصباح یزدی معتقد است که فعل اختیاری انسان، متعلق ارزش اخلاقی است، به همین سبب، انگیزه‌ها و امور فطری که جبراً و تکویناً در وجود انسان نهاده شده، متعلق ارزش اخلاقی نیستند؛ نه ارزش مثبت دارند و نه ارزش منفی (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۶۱)، اما آیا این حکم، چتر خود را بر سر موضوعات معنوی نیز می‌گستراند یا خیر؟ آیا در امور معنوی نیز اختیار به همین اندازه مهم است که اگر از حوزه اختیار انسان خارج باشد فعل معنوی محسوب نشود؟ به‌عنوان مثال، کسی که خداوند بدون اراده او، زمینه و اسباب یک تجربه معنوی را فراهم کرده و آن شخص بدون اختیار، آن امر معنوی را درک کرده است، اما بعد از آن ره‌ایش کرده، آیا معنویت محسوب می‌شود یا اینکه به خاطر نقش نداشتن اراده و اختیارش، معنویت به‌شمار نمی‌رود؟ مثلاً انسان شرور و فاسدی که بر حسب اتفاق در یک امر معنوی شرکت می‌کند و شرکت کردن او نیز بنا بر اختیار نبوده، بدون اراده خودش، خداوند اسباب و زمینه‌های درک آن حال معنوی را برای وی فراهم کرد، اما حال معنوی و آن فضای معنوی را درک کرده است، سپس آن را رها کرده، یا اینکه شخصی به خاطر دیدن یک صحنه وحشتناک، مثلاً لحظه وقوع تصادف، دلش ناخواسته متوجه خدا می‌شود و ارتباط قلبی با خداوند متعال برقرار می‌کند، آیا این تجربه معنوی که خداوند شرایط را برای قرار گرفتن این شخص شرور و بهره‌مند شدن از تجربه معنوی مهیا کرده است،

معنویت محسوب می‌شود یا خیر؟ اگر معنویت محسوب می‌شود، آیا ارزش معنوی هم دارد، یا به خاطر اختیاری نبودن عمل او، فاقد ارزش است؟ لازم به ذکر است که چون این پژوهش از منظر علامه مصباح یزدی بررسی می‌گردد لازم است برای رسیدن به پاسخ روشن و قانع‌کننده، باید چند مسئله دیگر نیز طبق نظر ایشان تبیین گردد. اول. از منظر علامه مصباح یزدی، معنویت به چه معنا است؟

دوم. در امور معنوی لطف و عنایت خداوند متعال تا چه اندازه است و اراده و اختیار خود انسان چقدر اهمیت دارد؟ سوم. اینکه ارزش معنوی داشتن به چه معنا است؟

۱-۲. تعریف معنویت

معنویت، واژه‌ای است که امروزه بر سرِ هر کوی و برزن بر زبان‌ها جاری است. مکاتب زیادی، اعم از مکاتب الهی و انحرافی آن را به سوی خود کشانده و داعیه‌دار ترویج آن شده‌اند، اما آنان در تعریف این واژه، همدل و همسان نیستند.

برخی در تعریف معنویت گفته‌اند: معنوی از ریشه (عنی)، منسوب به معنی و خلاف مادی است؛ معنویات، یعنی آنچه خلاف مادیات است، حالت نفس و باطن (بستانی و مهیار، ۱۳۵۷، ص ۸۴۲). برخی نیز گفته‌اند: معنوی، منسوب به معنی، به معنای حقیقی، باطنی و روحانی می‌باشد و در مقابل آن، صوری و مادی است. در اصطلاح تعریف‌های متفاوتی برای آن بیان کرده‌اند. این واژه که نزد غربیان نیز معنای گسترده‌ای دارد و شامل هر نوع معناگرایی می‌شود (پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۹۰، ص ۲۱). گفته شده: برای تعریف لغوی معنویت، دو کاربرد ذکر شده است. برخی واژه (spirituality) - که در زبان انگلیسی برای معنویت به کار می‌رود - را به دو گونه معنا کرده‌اند اگر با (s) بزرگ نوشته شده باشد، شامل وجودی مقدس می‌شود و اگر با (s) کوچک نوشته شده باشد، برای بیان توصیف تجربیات روان‌شناختی به کار می‌رود که هیچ ارتباطی با موجود مقدس ندارد. کاربرد آن برای بیان تجربیات شگفت‌انگیز ارتباط با طبیعت یا ارتباط با دیگران می‌باشد (رستگار، ۱۳۸۹، ص ۵۶).

هنگامی که واژه معنویت اسلامی گفته شده که واژه معنویت در منابع اسلامی به این شکل نیامده، اما با توجه به معنای لغوی، می‌توان این‌طور گفت: منظور از معنویت، عالم باطن و حقیقت و روح جهان مادی می‌باشد و عده‌ای از انسان‌ها به مرتبه‌ای رسیده‌اند که از علم و ایمان و معرفت نسبت به آفریننده هستی برخوردار می‌شوند و چیزهایی از عالم معنا را درک می‌نمایند که بر دیگران پوشیده است و می‌توان معنویت اسلامی را با استفاده از آیات و روایات چنین تعریف کرد: «حیات طیبه و نورانیت دل، از طریق معرفت، ایمان، عمل صالح و بندگی خدا بر اساس شریعت اسلامی» (پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۹۰، ص ۲۱-۲۳). شهید مطهری معتقد است که مفهوم معنویت، تشکیکی، و برخاسته از پیوند میان فطرت و معنویت است، او همانند علامه طباطبائی فطرت را منشأ معنویت می‌داند (غفاری قره‌باغ، ۱۴۰۰، ص ۷۸).

علامه مصباح یزدی می‌فرماید: معنای روح، ارزش، اخلاق و معنویت از نظر مادی‌گرایان با معنایی که در اسلام برای این امور به کار می‌رود، متفاوت است. مادی‌گرایان روح را موجودی سوای از بدن نمی‌دانند، بلکه روح را از خصوصیات همین بدن می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج، ص ۶۰).

بنابراین، نوع نگاه جنبش‌های معنوی نوظهور، با معنویت اسلامی متفاوت است. معنویت در آموزه‌های اسلامی ویژگی‌های خاص خود را دارد. این خصلت‌ها، وجه تمایز بین معنویت اسلامی با معنویت‌های نوظهور می‌باشند. ازجمله این ویژگی‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

توحیدمحوری خالصه بارز معنویت اسلامی است. همه هستی حول محور خدای متعال می‌چرخد. پروردگار عالم، منبع کمال است، کمال‌جویان رشد خود را در قرب الی الله جست‌وجو می‌کنند.

دومین ویژگی معنویت اسلامی آخرت‌باوری است. زندگی دنیایی مقدمه‌ای برای زندگی بی‌پایان آخرتی است، زندگی دنیایی با سرنوشت آخرتی گره خورده است.

سومین خصوصیت معنویت اسلامی این است که در چارچوب متون دینی، خصوصاً قرآن کریم شکل گرفته است و آموزه‌های خود را از متون دینی دریافت کرده است، اما بسیاری از معنویت‌های نوظهور هیچ‌کدام از این ویژگی‌ها را ندارد (سهرابی‌فر و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۱۶).

معنویت، در برخی از رشته‌های مربوط به علوم انسانی مانند روان‌شناسی و همچنین پیروان ادیان، جزو مفاهیم متداول شمرده می‌شود، تعاریف زیادی برای آن ارائه شده (ر.ک. رستگار، ۱۳۸۹، ص ۵۶ بعد)، اما تعریف دقیقی که جامع افراد و مانع اغیار باشد ارائه نشده است (غفاری قره‌باغ، ۱۴۰۰، ص ۲۵). در کتاب معنویت در سازمان، تعریف‌های مختلفی از معنویت ذکر شده و مورد نقادی واقع شده است (ر.ک. رستگار، ۱۳۸۹، ص ۵۶). حال باید ببینیم که علامه مصباح یزدی معنویت را چگونه معنا کرده است.

۱-۳. تعریف و مؤلفه‌های معنویت اسلامی در اندیشه علامه مصباح یزدی

با جست‌وجویی که در آثار علامه مصباح یزدی انجام شد، با اینکه مطالب زیادی در مورد معنویت از ایشان ذکر شده، ولی تعریفی درباره معنویت ارائه نشده است، اما می‌توان بر اساس مطالب ارزشمندی که در این زمینه از ایشان به یادگار مانده است، پی به نظر و تعریف مختار ایشان برد. وی در فرمایشاتی که جهت تبیین بیانیه گام دوم انقلاب ایراد فرمودند، به دو نوع تعریف برای معنویت اشاره می‌کنند ایشان فرمودند:

ماییم که باید حقیقت معنویت و اخلاق را بشناسیم، البته از دیدگاه اسلام؛ وگرنه این مسایل مفهوم‌های عام‌تری نیز دارد، حتی بعضی از دولت‌های سابق «معنویت» را به جای «جمهوری اسلامی» به کار می‌بردند و جزو ارزش‌هایی بود که مطرح می‌کردند. برای مثال می‌گفتند: برای معنویت انقلاب شده است، اما آن را به معنایی که مشترک بین بت‌پرست، مسلمان، یهودی، و مسیحی و لامذهب است، به کار می‌بردند (بیانات آیت‌الله مصباح در جلسه کانون طلوع، ۹۷/۱۲/۱۹).

این فرمایش علامه مصباح یزدی نشان می‌دهد که دو نوع تعریف برای معنویت بیان شده است:

یک تعریف معنویت عام که مشترک بین اسلام و دیگران است؛

یک تعریف معنویت خاص، که همان معنویت اسلامی است؛

آیا خود ایشان نیز این دو تعریف را قبول دارند یا خیر؟

ظاهر همین عبارات بیان‌شده، می‌رساند که معنویت به معنای عام را قبول ندارد و تنها معتقد به معنویت اسلامی هستند. از این رو تأکید می‌کنند که باید دیدگاه اسلام در مورد معنویت را باید بشناسیم. در برخی عبارات دیگر ایشان نیز این مطلب تأیید می‌شود. از جمله:

ایشان در شرح نماز، بین اذکار نماز و توجه قلبی تفاوت قائل شده و گفتن اذکار بدون توجه قلبی را معنویت نمی‌دانند، بلکه توجه قلبی است که معنویت محسوب می‌شود. ایشان می‌فرمایند:

بین اذکار نماز که از سنخ مفاهیمی هستند که در ذهن انعکاس یافته و توجه قلبی که از سنخ الفاظ نیست، بلکه از مقوله علم حضوری و شهودی است، تفاوت وجود دارد. توجه قلبی برای کسانی که حضور خداوند را درک نمایند حاصل می‌شود. ... انسان می‌تواند با استعانت از پروردگار و توجه و تمرکز بر اذکار نماز، حالات معنوی را در خود به وجود آورد یا تقویت نماید (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۹۱).

بر اساس بیانات ایشان، نمازی که با حضور قلب نباشد و صرف گفتن اذکار باشد معنویت محسوب نمی‌شود، بلکه نماز در صورتی باعث معنویت می‌گردد که همراه با حضور قلب باشد. از این رو می‌توان گفت: از منظر علامه مصباح یزدی، معنویت همان ارتباط و پیوند قلبی انسان با خداوند متعال است. برای برقراری ارتباط، باید دو طرف ارتباط وجود داشته باشند، یک طرف انسان و طرف دیگر خدای متعال. توجه قلبی انسان به خدای متعال باعث ایجاد ارتباط و معنویت می‌شود. اگر ارتباط قلبی نباشد و یا به جای خدای متعال با موجود دیگری ارتباط قلبی برقرار نماید، معنویت محسوب نمی‌شود. این مطلب با فرازهایی از کتاب *کاوش‌ها و چالش‌ها* تأیید می‌شود. ایشان می‌فرمایند: کسانی که ولی نعمت خود، یعنی خدای متعال را انکار نمایند، روح معنویت و انسانیت خود را کشته و از بین برده‌اند و هیچ امیدی به تکامل و ترقی آنان وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۶۶). این در حالی است که در بسیاری از زیرشاخه‌های معنویت عام، هیچ اعتقادی به وجود خدای متعال ندارند. درواقع، هدف اصلی از تأسیس این‌گونه معنویت‌ها مبارزه با دین و معنویت حقیقی و محاق بردن دین و اعتقاد به خدای متعال است. این در حالی است که از نظر اسلام، معنویت بدون دین حاصل نمی‌شود. ایشان در کتاب *در جستجوی عرفان اسلامی* می‌نویسد: «به‌رحال تقریباً مسلم است که اصل مسئله توجه به فضایل معنوی و کمالات روحی چیزی است که ریشه در دین و تعالیم وحیانی دارد و از ثمرات آن محسوب می‌شود؛ به‌ویژه بر اساس اعتقادات ما که ظهور اولین بشر بر روی کره زمین (حضرت آدم علیه السلام) را با ظهور اولین دین الهی همراه و هم‌زمان می‌دانیم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۱۲۱).

امروزه جامعه بشری از نبود معنویت در رنج و عذاب به سر می‌برد (مصباح یزدی، ۱۳۹۹ب، ص ۱۷). بشر امروزی تمام همت خود را مصروف آبادانی دنیای مادی خویش قرار داده است و مهم‌ترین بعد خود، یعنی بعدی معنوی را به دست فراموشی سپرده است. آیت‌الله مصباح یزدی می‌فرماید:

در اسلام انسان دارای دو بعد مادی و معنوی است که اصالت با روح و معنویت است و بدن مادی حامل و مرکب انسان حقیقی است. انسان بدون معنویت و اخلاق و دین و توجه به خالق و معبود، اساساً انسان نیست، بلکه حیوانی دوبا است، مثل سایر حیوانات، بلکه بدتر از آنها. در نتیجه در تمام شئون بشری - اقتصاد، سیاست، فرهنگ و هنر و... - معنویت و من واقعی و روحانی را اصل و ملاک قرار می‌دهد و دین را به صحنه دنیا و جامعه می‌کشاند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ب، ص ۲۳۶).

اگر جامعه بشری بخواهد به مشکلات خود پایان دهد، راهی جز چنگ زدن به معنویت حقیقی که همان معنویت اسلامی است، ندارد و معنویت اسلامی، یعنی برقرار کردن ارتباط قلبی انسان با خدای متعال. برای شناخت ارتباط قلبی، باید ابتدا این پرسش پاسخ داده شود که منظور از قلب چیست؟

۱-۴. قلب به مثابه کانون معنویت در اندیشه علامه مصباح یزدی

علامه مصباح یزدی در جلد اول کتاب/اخلاق در قرآن به این موضوع پرداخته است. اصطلاحات قرآنی را که در این زمینه بیان شده را مورد واکاوی قرار داده و نتیجه کار را چنین بیان می‌دارد: «قلب» به اصطلاح قرآن، موجودی است که این‌گونه کارها را انجام می‌دهد: درک می‌کند، می‌اندیشد، مرکز عواطف است، تصمیم می‌گیرد، دوستی و دشمنی می‌کند و... شاید بتوان ادعا کرد که منظور از قلب همان روح و نفس انسانی است که می‌تواند منشأ همه صفات عالی و ویژگی‌های انسانی باشد، چنان‌که نیز می‌تواند منشأ سقوط انسان و ردایل انسانی باشد و شاید بتوان این حقیقت را ادعا کرد که هیچ بُعدی از ابعاد نفس انسانی و صفاتی از صفات و یا کاری از کارهای روح انسانی را نمی‌توان یافت که قابل استناد به قلب نباشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص ۲۳۴).

حال که تعریف معنویت روشن شد، باید به این سؤال پاسخ داده شود که در معنویت اسلامی، اختیار چه جایگاهی دارد؟ آیا اگر کسی بدون اختیار، مثلاً به خاطر اتفاقاتی که در اختیار و اراده او نیست، توجه قلبی به خدا پیدا کند، معنویت محسوب می‌شود یا خیر؟

۲. اختیار انسان در فرایند معنویت

بر اساس تعریف عام معنویت، قطعاً کسی که بدون اختیار یک تجربه معنوی را درک کرده و نفحات دهری شامل حالش شده و ارتباط قلبی با خدای متعال برقرار کرده، دارای معنویت است. آیا در معنویت اسلامی نیز معنویت به‌شمار می‌رود؟

۲-۱. جایگاه اختیار در تحقق معنویت اسلامی

می‌توان گفت بر اساس نظر علامه مصباح یزدی که فقط معنویت اسلامی را معنویت حقیقی می‌دانست، نفحات

دهری که بدون اختیار بوده نیز معنویت محسوب می‌شود؛ زیرا شخص، ارتباط قلبی با خدای متعال برقرار کرده است، ولی اینکه آیا این ارتباط قلبی و معنوی دارای ارزش معنوی نیز می‌باشد؟ جملائی از ایشان وجود دارد که بین دو صورت تفصیل قائل شده است:

صورت اول: شخص بعد از درک نفحات، از آن استفاده نکند، اثر معنوی ندارد.

صورت دوم: شخص بعد از درک نفحات، از آن استفاده کند، اثر معنوی دارد.

این مطلب در جاهای مختلفی به اشکال گوناگونی بیان شده است که در ادامه برخی از آنان بیان می‌شود.

در کتاب به سوی خودسازی می‌فرماید: هنگامی که نفحاتی وزیدن گرفت، اگر شخص از آن نفحات استفاده کرد، آثار معنوی برای او دارد، اگر استفاده نکرد، اولاً این حالات بدون اینکه اثری بر جای بگذارند از بین می‌روند و دیگر باز نمی‌گردند. ثانیاً فرد، دچار کفران نعمت شده است، چون این حالات، بهترین نعمت‌های خداوند متعال هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۴-۲۰۶).

در جای دیگری می‌فرماید: کسی که برای رسیدن به کمال از استعدادها و قابلیت‌های مادی و معنوی استفاده نماید، همواره از فیض و عنایت الهی برخوردار می‌شود، اما اگر استفاده نکرد و در جهت انحطاط و سقوط به کار بست، خدای متعال او را به خود واگذار می‌کند و از عنایات خود محروم می‌سازد، از این رو دچار وسوسه‌ها و افکار شیطانی شده و استعدادهایش نابود می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۵).

همان‌طور که از ظاهر این عبارات به دست می‌آید نفحات را خداوند متعال برای افراد رقم می‌زند، اما این سؤال به ذهن خطور می‌کند که آیا انسان با اختیار خود باعث شده که خدای متعال نفحات را شامل حالش فرماید یا اینکه خدای متعال بدون حساب و کتاب و به هر کس که دوست داشته باشد افراد را بهره‌مند می‌کند؟

با توجه به برخی عبارات، چنین به نظر می‌رسد که اعمال اختیاری انسان باعث می‌شود که خدای متعال حالات معنوی را روزی آنان نماید. بخش‌هایی از کتاب به سوی خودسازی این مطلب را تأیید می‌نماید. ایشان درباره کیفیت جذبه‌های عرفا می‌فرماید: عرفا می‌گویند گاهی در مسیر قرب الی الله، جذبه‌هایی رخ می‌دهد که فرد را از توجه به ماسوی الله باز می‌دارد، اگرچه زمینه‌های دریافت این جذبه را خود فرد ایجاد می‌کند، اما پیدایش این جذبه‌ها اختیاری نیست: «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» (مائده: ۵۴)، حالت شیفتگی و شیدایی الهی برای آنان رخ می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۴). امام حسین علیه السلام در «دعای عرفه» از خداوند می‌خواهد که سلوکشان مجذوبانه باشد و در عین حال که از افاضه جذبه الهی برخوردار می‌شود اختیار از ایشان سلب نشود. اگر اختیار از او سلب نشود، جذبه در تکامل او نقش بیشتری دارد؛ زیرا اگر بر اثر اعمال شایسته و ایجاد زمینه‌های لازم و با عنایت و توفیق الهی جذبه برای او حاصل شود و انسان در اثنای آن بی‌اختیار می‌گردد، یک عمل انسانی و فعلی اختیاری نیست و شاید همان جذبه، چندان اثری در تکامل سالک نداشته نباشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۴).

در اینجا اشاره به چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

الف) جذبه‌ها در مرتبه اوج قرار دارند و حالات معنوی در مرتبه ابتدایی هستند و در هر دو باید زمینه را خود انسان فراهم نماید.

ب) جذبه به خاطر اعمال شایسته بوده و از این رو عمل شخص پیش‌زمینه اعطای جذبه از سوی خدای متعال به او شد که اگر عمل شخص نبود جذبه اتفاق نمی‌افتاد.

ج) جذبه اگر اختیاری نباشد ارزش معنوی ندارد.

حال که مشخص شد که اعمال اختیاری انسان باعث بهره‌مندی از حالات معنوی می‌شود، پس خدای متعال در این زمینه چه نقشی دارد؟

جدای از اینکه خالق متعال فاعل علی‌الاطلاق است، اگر نازی کند فرو ریزند محمل‌ها. خدا شرایط را برای همه انسان‌ها مهیا فرموده و آنان را مختار آفرید تا با استفاده از شرایط آماده و با اختیار خود راه کمال را بجوید. هر کمالی هر قدر هم کم باشد از راه عمل اختیاری حاصل می‌شود. در ادامه به استعدادها و مختلف یا همان زمینه‌ها و شرایط مساعدی که خداوند برای انسان مهیا ساخته پرداخته می‌شود.

۲-۲. نقد تلقی خودشکوفایی در کمالات معنوی از منظر علامه مصباح یزدی

در وجود انسان دو نوع غریزه و میل وجود دارد: برخی خودبه‌خود شکوفا می‌شوند که همان امیال طبیعی هستند و برخی را انسان باید با اختیار خود آنها را شکوفا نماید. علامه مصباح یزدی در این زمینه می‌فرماید:

غریزه‌ها و امیال طبیعی به‌خودی‌خود شکوفا می‌شوند و نیازی ندارند که کسی آنان را شکوفا نماید، مثلاً هنگام تولد نوزاد، گرسنگی همراه او وجود دارد. وقتی به بلوغ رسید غریزه جنسی او خودبه‌خود شکوفا می‌شود و انسان راه ارضای آن را می‌یابد، اما کمالات معنوی از این سنخ نیستند و با این امیال تفاوت دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۹ الف، ص ۱۵۲)

اولاً خودبه‌خود شکوفا نمی‌شوند و نیاز دارند که آنها را شکوفا کرد؛

ثانیاً باید پس از اینکه فرد، موضوع، متعلق و مورد آنان را شناخت، باید اعمال اختیار نماید، یعنی اندک اندک که میلی در شخصی پدیدار شد باید تصمیم بگیرد که قدم‌های دیگر را بردارد تا به مرحله نهای برسد (مصباح یزدی، ۱۳۹۹ الف، ص ۱۵۲)؛ یعنی انسان باید با اختیار خودش، راه کمال را بییماید. البته زمینه‌هایی نیز از طرف خدای متعال برای او مهیا می‌شود و راه را برای رسیدن به مقصد هموار می‌سازد.

۳. نقش هدایت و فراهم‌سازی الهی در معنویت

خدای متعال در سوره «انسان» می‌فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳)؛ ما راه را به انسان نشان دادیم، حال می‌خواهد شکرگزار، و یا کافر شود. با توجه به این آیه، راه رسیدن به رشد و کمال از طرف خداوند منان مشخص شده، و این انسان است که باید از آنها بهره‌مند شود.

۳-۱. فراهم‌سازی شرایط رشد معنوی از سوی خداوند

الف. امکانات و شرایط مادی

از آنجاکه انسان برای اینکه بتواند معنویت کسب نماید، باید زنده و دارای قدرت باشد و برای رفع اینها نیازمند امکانات مادی است. خداوند متعال قبل از اینکه انسان را خلق نماید، نیازهای مادی او را آماده کرده است. اما برخورداری از امکانات مادی به‌تنهایی کافی نیست. انسان باید اعمال عبادی را با اختیار خود انجام دهد تا از معنویت برخوردار شود. علامه مصباح یزدی می‌فرماید: از آیاتی که سفارش به خوردن کرده، سپس می‌فرماید: «واشکروا لله»، و یا اینکه می‌فرماید: «لعلکم تشکرون» مشخص می‌شود که هدف خدا از خلقت این نعمت‌ها، علاوه بر رفع نیاز مادی، برای رسیدن به کمال معنوی است، چون مردم ولی نعمت خود را شکر می‌کنند و شکر، یکی از اقسام عبادات است که انسان را به کمال می‌رساند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۱۹۹). این عمل شکرگزاری نیز به نوبه خود، انسان را تعالی می‌بخشد و کمال معنوی برایش ایجاد می‌کند. بنابراین، از این آیات می‌توان فهمید که استفاده از ماکولات و مشروبات نیز مثل استفاده از سایر نعمت‌های خداوند اگر به انگیزه شکر باشد، علاوه بر ارزش مادی آن، در تأمین نیازهای جسمی انسان، دارای ارزش مثبت اخلاقی و معنوی نیز خواهد بود و کمال معنوی انسان را به همراه خواهد آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۱۹۹).

ب. امیال و گرایش‌های معنوی

یکی از استعدادهای خدادادی مورد نیاز کسب معنویت، امیال معنوی هستند که خدای متعال در نوع انسان‌ها به ودیعه گذاشته است. امیال در روان‌شناسی دو دسته هستند: یک دسته برای تأمین نیازهای مادی (غریزه تغذیه و میل به غذا، غریزه و میل جنسی...)، اینها هدف زندگی نیستند. دسته دیگر امیال اصیلی که در درون انسان وجود دارند و فرامادی هستند، این امیال برای تأمین کمالات معنوی و برای شناخت هدف نهایی خلقت و رسیدن به کمال نهایی انسان در نظر گرفته شده‌اند. همه انسان‌ها به‌طور مساوی از این میل‌ها برخوردار هستند و محدود به افراد خاص یا مکان و زمان خاصی ندارند. بی‌نیاهیت هستند و انسان را به سوی بی‌نیاهیت می‌کشانند. یکی از مهم‌ترین اختلافات بین انسان و حیوان، همین میل به بی‌نیاهیت است. حتی فیلسوفان غیرالهی نیز آن را قبول دارند. امیال باطنی به کمک جوارح دیگری که نوع بشر دارا است، انسان را به سوی معنویت می‌کشاند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۹۷-۹۸).

ج. قوا و ابزار باطنی و هدایت بیرونی

جوارح باطنی نیز از جمله اسباب کسب معنویت هستند. همان‌طور که خدای متعال به انسان، چشم و گوش ظاهری داده است، چشم و گوش باطنی نیز عطا فرموده است. اگر چشم ظاهری آفت‌زده نباشد، می‌تواند ببیند. البته باید نوری باشد که آن جسم به چشم برسد تا شیء مورد نظر دیده شود. چشم باطن هم همین‌طور است. خداوند استعداد

بهره‌مندی از چشم باطن را به همه داده است، اما چون برخی از آن استفاده نمی‌کنند کور می‌شوند. سپس باید نور هدایت بیرونی از طرف خدای متعال، توسط رسولانش بر محیط حقایق و معارف معنوی و باطنی بتابد تا امکان مشاهده معنوی فراهم شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۶۵). این اسباب نیز الطافی است که خداوند حکیم برای همه افراد مهیا کرده است، ولی اینها نیز به‌تنهایی کفایت نمی‌کند، از این‌رو علامات و نشانه‌های معنوی برای تشخیص راه حقیقت نیز در اختیار انسان قرار داده شده است.

د. نشانه‌ها و الهامات معنوی

از آیات و روایات به دست می‌آید که در دنیا، انسان‌ها به سمت مقصد نهایی که همان قرب الهی است در حرکت هستند که اگر راه را بشناسند و عزم خود را برای پیمودن این راه، جزم نمایند به مقصد می‌رسند. خدای متعال از سِرِ لطف و عنایت به بندگانش، علامت‌ها و نشانه‌هایی برای آنان قرار داده تا به کمک آنها راه‌ها و مسیرهای زندگی را پیدا نمایند. همان‌طور که خداوند در دنیای مادی، کوه‌ها و ستارگان را علامت و نشانه قرار داده است که راه را گم نکنند، برای سیر معنوی نیز نشانه‌ها و علاماتی قرار داده تا بندگان خدا به سوی کمال نهایی هدایت شوند. طبق مفاد بسیاری از روایات، علامات همان وجود مقدس چهارده معصوم علیهم‌السلام هستند. روایتی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که در مورد «وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ» می‌فرماید: منظور از نجم، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و مقصود از نشانه‌ها ائمه اطهار علیهم‌السلام هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۵-۲۱۶). خدای متعال علاوه بر این نعمت‌ها، گرایش فطری به خودش را نیز در وجود انسان نهادینه کرده است.

هـ. گرایش فطری انسان به خداوند

امیال و دلبستگی‌های زیادی در درون انسان به ودیعه نهاده شده است. علامه مصباح یزدی می‌فرماید: یکی از این امیال، که بر دیگر امیال برتری دارد، دلبستگی و میل به خدا است. بسیاری از روان‌شناسان با این میل آشنایی ندارند و برای آنها مغفول مانده است. میل به خدا، از نوع عواطف و احساسات نیست، بلکه از هر دو لطیف‌تر و نهان‌تر است. کمال نهایی انسان به آن وابسته بوده و لذا شکوفا کردن آن، به دست خود انسان و اختیاری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۹ الف، ص ۱۵۲).

خداوند متعال این امکانات را در وجود انسان قرار داده است و راه کمال و سعادت را نیز به ایشان نمایانده، حال انسان باید با اختیار خود به سوی شکوفایی کمالات معنوی قدم بردارد.

۴. کمال و غایت سلوک معنوی

از آنجاکه انسان موجودی مختار است و برای کارهای خود یک هدفی را دنبال می‌نماید. هنگامی که در مسیر معنویت و کمال قدم برمی‌دارد، نیز دارای هدف است. تمام سختی‌ها را به جان می‌خرد تا به آن هدف برسد، اما این غایت و کمال معنوی چیست؟

۴-۱. کمال معنوی در اندیشه علامه مصباح یزدی

در معنویت اسلامی کمال، «تقرب الی الله» است. منظور از قرب چیست؟

آیت الله مصباح یزدی می‌فرماید: قرب سه معنا دارد: (۱) قرب اعتباری؛ (۲) قرب فلسفی؛ (۳) قرب ارزشی و اخلاقی (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۴۵).

ایشان در جای دیگری چنین می‌فرمایند: قرآن کریم کمال نهایی انسان را قرب الهی معرفی می‌کند، منظور از قرب و نزدیکی، نزدیکی زمانی یا مکانی نیست، چون بین دو موجود مادی برقرار می‌شود. این قرب یک امر تشریفاتی هم نیست، بلکه یک منشأ تکوینی دارد و یک قرب وجودی است. قرب، رابطه‌ای بین خدا و انسان است که تکویناً حاصل می‌شود. کیفیت آن چگونه است؟ آیا رابطه‌ی علی و معلولی است یا خیر؟ رابطه‌ی علی و معلولی بین خدا و آفریدگانش برقرار است، اما این ملاک ارزش نیست، چون یک امر اکتسابی نیست. آیا قرب یک رابطه‌ی علمی ذهنی است؛ یعنی هر انسانی که معرفتش نسبت به خدا بیشتر، و قضایای بیشتر و درست‌تری نسبت به خدا بداند مقرب‌تر است؟ این نظر نیز با پیشش اسلامی همخوانی ندارد و قابل مناقشه است. دانستن مفاهیم ذهنی، کمال نسبی نسبت به افرادی که اینها را ندارند، را دارد. اما دلیل کمال نهایی فرد نمی‌شود. قرب اعتباری و قرب فلسفی ارتباطی با علم و آگاهی و شناخت افراد ندارد. خدا با جمادات هم همین رابطه‌ی نزدیک را دارد. وجود تمامی ممکنات، چه بخواهند و چه نخواهند و چه بدانند و چه ندانند، وابسته به اراده خدا است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۴۳). بالاخره قرب به چه معناست؟ منظور از قرب مورد بحث، قربی است که نقص اصلی آن را، علم و اراده فرد ایفا می‌نماید؛ یعنی حاصل شناخت، اراده و آگاهی انسان است. در نتیجه، ممکن است همه انسان‌ها چون اختیار و اراده آزاد دارند راه قرب را انتخاب نکنند و همان‌طور که بیان شد منظور از نزدیک شدن انسان به پرودگار عالم، نزدیکی مکانی و جسمی نیست، بلکه تقرب روحی است و روح انسان به خداوند متعال نزدیک می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۴۸).

از آیات و روایاتی که در این زمینه نقل شده و می‌توان با عقل و فلسفه آنها را تحلیل کرد، چنین به دست می‌آید که روح انسان با انجام اعمال خاصی، رابطه‌ی وجودی قوی‌تری با خداوند متعال برقرار می‌کند و این رابطه امری حقیقی و تکوینی است، اما باید آن را با اختیار خود کسب نماید. این رابطه باعث می‌شود خود جوهر نفس انسان کامل‌تر گردد و هرچه کمال نفس افزایش یابد، لذت‌هایش بیشتر می‌شود. انسان برای اینکه به کمال نهایی برسد باید این رابطه‌ی وجود با خدای متعال را تقویت نماید. به این صورت که علم حضوری نفس به خداوند متعال زیاده‌تر شود. هر اندازه که شدت، قوت و ظهور وجودی بیشتری داشته باشد نزدیکی انسان به خدای متعال بیشتر خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۴۳-۳۴۵).

حال که مقصود از قرب الی الله را فهمیدیم، این سؤال به ذهن خطور خواهد کرد که از چه راهی می‌توان به قرب الی الله رسید؟

الف. مسیر تقرب الهی در معنویت اسلامی

بر اساس آیات و روایات، تنها راه رسیدن به کمال، یعنی قرب الی الله عبادت است: «ما خلقت الجن الانس الا ليعبدون» (ذاریات: ۵۶). انسان در سایه عبادت به هدف نهایی خلقت، یعنی قرب الی الله می‌رسد. در این آیه مایه نافی و الا استثنائی به کار رفته است که در زبان عربی، برای حصر را حصر به کار می‌رود. عبادت در اینجا یعنی انسان همه کارها و رفتارهای اختیاری خود را برای اطاعت از فرمان خدا و برای رضای او «قربةً الی الله» انجام دهد، هر راه دیگری غیر از این، راه شیطان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۹ ب، ص ۴۷-۴۸).

قرب الی الله نقطه آغازی دارد. گاهی اوقات، شروع آن با یک عمل غیراختیاری است. همان طور که قبلاً بیان شد، برخی اوقات، نسیم‌های معنوی‌ای از جانب خدای متعال به سمت افرادی می‌وزد. آیا این نسیم‌های رحمت الهی بدون پیش‌زمینه است و خداوند متعال هر وقت که خواست آنها را برای همه افراد منتشر می‌سازد یا اینکه باید افراد با انجام اعمالی، شایستگی آن را کسب کرده باشند؟ به عبارت دیگر، نفعاتی که شامل حال افراد می‌شود و آنان باید آن نفعات را بگیرند، وگرنه دچار کفران نعمت شده‌اند و باعث سقوط آنها می‌شود، یعنی با عمل اختیاری خود آنها را دربر بگیرند. آیا خود این نفعات بدون حساب و کتاب است؟ یعنی خدای متعال به هر کس بخواهد می‌دهد؟ یا نه، باید فرد با عمل اختیاری خود کاری کرده باشد که شایستگی دریافت آن را پیدا کند؟

۵. مصادیق مشمولیت عنایات الهی

۵-۱. حقیقت «نسیم‌های رحمت الهی» در سلوک معنوی

با توجه به برخی از عبارات آثار علامه مصباح یزدی چنین به نظر می‌رسد که این نفعات عمومی نیست و به خاطر وجود شایستگی‌های خاصی که برخی افراد دارند، این نفعات و عنایات الهی را دریافت می‌کنند. همان طور که نقل شد عرفا معتقدند که زمینه جذب را خود انسان باید فراهم نماید تا جذب برای انسان حاصل شود و نفعات شامل حالش شود. علاوه بر آن، امور ذیل می‌تواند باعث دریافت نفعات شود:

سکینه و آرامش قلبی: خداوند متعال همان طور که نعمت‌های مادی دارد، نعمت‌های معنوی نیز دارد که بر افراد مخصوصی نازل می‌فرماید. او نعمت‌های معنوی خاصی را به مؤمنان اختصاص داده است. یکی از این نعمت‌ها سکینه و آرامش در زمان بحران و اضطراب است. این نعمت‌ها بی‌حساب و کتاب به کسی داده نمی‌شود، بلکه باید افراد لیاقت و استعداد خاصی در خود ایجاد نمایند تا مشمول دریافت آن شوند. اگر کسی در مسیر تقرب به خدای متعال حرکت نماید، خداوند به او کمک کرده، اگر او یک قدم بردارد، خداوند ده قدم برمی‌دارد. اما اگر در مسیر ضلالت قدم برداشت خداوند بر گمراهی‌اش می‌افزاید (مصباح یزدی، ۱۳۹۹ ب، ص ۱۶۱-۱۶۲).

طهارت قلب: علامه مصباح یزدی این روایت را نقل فرمودند، ما در پیشگاه خداوند نوری بودیم، پیش از اینکه عالم را بیافریند. هنگامی که خداوند خلاق را آفرید، ما تسبیح گفتیم و آنها آموختند و تسبیح

گفتند، و ما تهلیل گفتیم و آنها آموختند و تهلیل گفتند، و ما تکبیر گفتیم و آنها آموختند و تکبیر گفتند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵، ص ۲۴).

در تفسیر تبعیت خلق از تسبیح نور مقدس چهارده معصوم فرمودند دو احتمال وجود دارد:
الف) در عالم انوار، تسبیح و تهلیل را آموختند و در همانجا تسبیح و تهلیل گفتند.

هر کسی تا روز قیامت تهلیل، تکبیر و تسبیح خداوند بگوید به برکت اذکار چهارده معصوم علیهم السلام است. ایشان همین معنای دوم را صحیح شمردند و آن را مستفاد از روایات دانستند. برای تأیید سخن خویش این روایت را نقل فرمودند: «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامٍ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا»؛ از جانب خدای شما نسیم‌هایی برایتان می‌وزند؛ آگاه باشید که خود را در معرض آن نسیم‌ها قرار دهید. می‌فرماید: گاهی انسان احساس می‌کند که دوست دارد خدا را عبادت کند، اما گاهی هیچ حس و حالی برای عبادت ندارد. از روایات چنین به دست می‌آید که این نسیم‌های رحمت را ملائکه رحمت می‌وزند و بی‌حسی و حالت اشمئزاز از خوبی‌ها از وسوسه شیطانی است که شیطان پخش می‌کند. در ادامه می‌فرماید: در جمله‌ای از زیارت حضرت ولی عصر علیه السلام روشن می‌شود که همه خوبی‌ها از برکت توجهات حضرت صاحب الزمان علیه السلام است. اوست که این انوار پاک را در عالم پخش می‌نماید، اما همه ظرفیت دریافت آن را ندارند و تنها دل‌های پاک آن را دریافت می‌کنند و به برکت آن، انگیزه کار خیر می‌یابند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱د، ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۴).

ایمان: در حدیث قدسی به حضرت داوود علیه السلام می‌فرماید: ای داوود، برای من خانه‌ای خالی کن تا در آن جای گیرم. همانا برای خدا در روزگارتان نسیم‌هایی است، آگاه باشید! در کمین آنها بنشینید و آنها را به دست آورید. (گاهی انسان با اصرار رقیقش، بدون اینکه میل و علاقه یا تصمیمی برای رفتن به مجلس سیدالشهدا داشته باشد شرکت می‌کند و دلش نورانی و معنوی می‌شود. یا اینکه انسان گناहانی انجام داده که مستحق عذاب شده، اما وجود ایمان باعث می‌شود که لایق شود و شفاعت رسول اکرم صلی الله علیه و آله شامل حالش شود. این ایمان باعث نجاتش شده است، انسان باید سعی کند ایمان خود را تا آخر عمر حفظ نماید و در حالت خوف و رجا قرار گیرد و خود را در مسیر رحمت الهی قرار دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱و، ج ۲، ص ۱۳۷-۱۳۸).

انجام برخی اعمال باعث می‌شود افراد مشمول رحمت الهی واقع شده و نفحات معنوی به سوی او سرازیر شوند که اگر خوب از آنها استفاده کرد زمینه رشد معنوی خویش را فراهم کرده و به درجات بالاتر صعود می‌نماید، یعنی عمل اختیاری انسان باعث دریافت این نعمت بزرگ الهی شده است.

سؤال: آیا انسان با اختیاری که دارد همه‌کاره است و خداوند متعال هیچ نقشی در این زمینه ندارد؟

جواب: خیر. خداوند نعمت‌هایی برای رشد و شکوفایی و رسیدن به کمال در اختیار انسان قرار داده است، انسان باید از روی اختیار راه سعادت را ببیماید، اما خود را هیچ‌کاره ببیند و خدا را همه‌کاره عالم بداند تمام توجهش به عنایات الهی باشد، او وظیفه دارد به تکلیف خود عمل نماید و خدا نیز در راه رسیدن به هدفش او را یاری نماید.

علامه مصباح یزدی می‌فرماید: با خواندن مکرر سوره «حمد» این اعتقاد در انسان به وجود می‌آورد که در امور مادی و امور معنوی، هیچ کاری از غیر خدا ساخته نیست، اگر مشیت الهی نباشد، هیچ کاری انجام نمی‌شود. از روایات نیز همین سخن به دست می‌آید. حتی ایمان آوردن انسان نیز به دست خدا است. باید به این باور برسیم که خداوند تدبیرکننده عالم است، بدون اذن او کاری انجام نمی‌شود، از این رو از او یاری بخواهیم تا توفیق الهی را نصیب خود نماییم، راه جلب توفیق الهی، بر استفاده بهینه از نعمت‌های خدا به‌خصوص نعمت‌های معنوی است و ایجاد زمینه برای دریافت امدادهای معنوی به آن بستگی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۰).

انسان در امور مادی و معنوی باید طبق تکلیف و وظیفه خود تلاش کند و نتیجه را به خداوند متعال واگذار نماید؛ زیرا هرچه خدا بخواهد همان می‌شود و این یک اصل مسلمی است در همه روزی‌های مادی مانند غذا، پوشاک، مسکن و... و در همه روزی‌های معنوی از جمله علم، معرفت، کمالات روحی و قلبی و... از این رو گاهی بدون تلاش روزی زیاد مادی و معنوی به افرادی می‌رسد که هیچ کس فکرش را هم نمی‌کرد. ایشان روایت «لَنْ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامٍ دَهْرُكُمْ نَفَحَاتٍ» را نقل کرده و می‌فرماید: گاهی خداوند جذبه‌های معنوی به کسانی می‌دهد که زیاد زحمت نکشیده‌اند، اما کسانی که مدت‌ها برای آن تلاش می‌کردند، اما نصیبشان نمی‌شود. ما باید تلاش کنیم، اما روزی مادی و معنوی به دست خدای متعال است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۶۲-۱۶۳).

ما هر چه داریم از خدای متعال است، خداوند نعمت‌های مادی و نعمت‌های معنوی خصوصاً هدایت را به تدریج به ما عنایت فرموده است. از این رو باید تمام نیازهای مادی و معنوی خود را از خدای متعال بخواهیم.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد، تعریف معنویت از جمله اموری است که اختلاف‌نظرهایی در مورد آن وجود دارد. برخی آن را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که حتی شامل معنویت‌های سکولار، یهودی، مسیحی، لائیک و... می‌شود، اما علامه مصباح یزدی تنها معنویت اسلامی را معنویت حقیقی می‌داند. معنویت از نظر ایشان، پیوند قلبی ارادی با خدای متعال است، اما خداوند برای برقراری این ارتباط، زمینه‌هایی را فراهم کرده است، از جمله امکانات مادی را در اختیار انسان قرار داده، امیال، جوارح باطنی و گرایش فطری به خدا را نهان انسان به ودیعه گذاشته است، علامات و نشانه‌های معنوی را نیز ایشان اعطا کرده است تا انسان با استفاده از این نعمت‌ها، توجه قلبی خود را به سوی خدای متعال روانه سازد و از برکات آن نیز برخوردار شود. خداوند بر اساس اعمال اختیاری که انسان انجام می‌دهد و شایستگی دریافت نفعات رحمانی را کسب می‌کنند آنها را از این نسیم‌های معنوی برخوردار می‌نماید. کسانی که حتی یک بار حالات معنوی را بدون اختیار تجربه می‌کنند، نیز به خاطر اعمالی بود که انجام داده است، اما کیفیت برخورداری از این حالات معنوی در اختیار او نیست و خدای متعال هر طور که خودش بخواهد آن را رقم می‌زند. این نسیم‌های معنوی، از جمله نعمت‌های خداوند متعال هستند. اگر افراد از آن استفاده کردند دارای ارزش معنوی است و برکات معنوی برای او به دنبال خواهد داشت، اما اگر افراد رویگردان شدند کفران کرده و ارزش معنوی ندارد.

منابع

قرآن کریم.

- بستانی، فؤاد و مهیار، رضا (۱۳۷۵). فرهنگ ایجادی. چ دوم. تهران: اسلامی.
- پژوهشکده تحقیقات اسلامی (۱۳۹۰). معنویت اسلامی (جیستی، چرایی و چگونگی). قم: زمزم هدایت.
- رستگار، عباسعلی (۱۳۸۹). معنویت در سازمان با رویکرد روان‌شناختی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- سهرابی‌فر، وحید و دیگران (۱۴۰۲). درآمدی بر مطالعات معنویت در علوم انسانی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- غفاری قره‌باغ، سیداحمد (۱۴۰۰). معنویت و دین (بررسی استدلال‌های ناسازگارگرایان). چ دوم. قم: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). به سوی خودسازی. نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). کاوش‌ها و چالش‌ها. تحقیق و نگارش محمد مهدی نادری قمی و سیدابراهیم حسینی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). به سوی تو. تحقیق و نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱الف). اخلاق در قرآن. تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ب). پرسش‌ها و پاسخ‌ها. چ هشتم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ج). پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی. تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱د). رسالتین دادخواهی و روشنگری؛ شرح خطبه حضرت زهرا (رض) معروف به خطبه فدکیه). تدوین و نگارش عباس گرای. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱و). سجاده‌های سلوک: شرح مناجات‌های امام سجاد (ع). تدوین و نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). بهترین‌ها و بدترین‌ها از دیدگاه نهج البلاغه. تدوین و نگارش کریم سبحانی. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). بند جاوید: شرح وصیت امیرالمؤمنین (ع) به فرزندش امام حسن مجتبی (ع). نگارش علی زینتی. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸الف). در جستجوی عرفان اسلامی. تدوین و نگارش محمد مهدی نادری قمی. چ هفتم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ب). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. چ ششم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹الف). انسان‌شناسی در قرآن. تنظیم و تدوین محمود فتحعلی. چ هفتم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹ب). آئین پرواز. چ نهم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

The Conceptual Evolution of the Five Divine Presences: From Muḥaqqiq Qūnawī to Imam Khomeini

Seyyed Mahmoud Sadeqi  / Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism and Imam Khomeini's Thought, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran
Sadeqi.sm355@ri-khomeini.ac.ir

Received: 2026/05/16 - Accepted: 2026/08/31

Abstract

The discipline of theoretical mysticism (ʿirfān-i nazārī) has formulated the system of manifestation (tajallī) in order to analyze the relationship between the Essence (dhāt) and the world of multiplicity. Within this framework, the question of the Five Divine Presences (al-ḥaḍarāt al-khams) undertakes to explain the modality whereby multiplicity issues from unity. Indeed, the system of manifestation and the Five Presences provide an answer to the question of how and through what process the emanation of multiplicity has taken place. On the other hand, the divergences among the commentators of the Ibn ʿArabī school have given rise to certain disagreements on this matter, and it is precisely in these differences of opinion that the conceptual evolution of the Five Presences must be sought. This research endeavors to trace the evolution and transformation of this concept from its formation by examining the views of the principal commentators of this school. By analyzing the opinions of each, it seeks to demonstrate the degree of adherence of each commentator to the originator of this doctrine. Evidently, the treatment of this question will prove illuminating for the analysis of the foundations of certain contemporary scholars of mysticism who maintain the existence of a foundational difference between Ṣadr al-Dīn Qūnawī and Sharf al-Dīn Qaysarī.

Keywords: Manifestation, Aḥadiyya (The Station of Absolute Oneness), Wāḥidiyya, Essence, Five Divine Presences.



سیر تطور مفهومی حضرات خمس؛ از محقق قونوی تا امام خمینی *

سید محمود صادقی / استادیار گروه عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی تهران
Sadeqi.sm355@ri-khomeini.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۹

چکیده

دانش عرفان نظری، نظام تجلیات را برای تحلیل رابطه ذات با عالم کثرات مطرح کرده است و مسئله حضرات خمس در این اندیشه عهده‌دار تبیین چگونگی صدور کثرت از وحدت است. در حقیقت نظام تجلیات و حضرات خمس، پاسخ به این پرسش است که صدور کثرت چگونه و طی چه فرایندی صورت پذیرفته است؛ از طرفی تفاوت آراء شارحان مکتب ابن عربی، موجب بروز اختلافاتی در این باب شده است که تطور مفهومی حضرات خمس را باید در همین تفاوت آراء و اختلافات جست‌وجو کرد. این پژوهش می‌کوشد تا با بررسی اقوال شارحان اصلی این مکتب، سیر تطور و تحول این مفهوم را از زمان شکل‌گیری پی بگیرد و با تحلیل آراء هر یک، میزان پای‌بندی هر یک از شارحان را به مبدا این اندیشه نشان دهد. بدیهی است که طرح این مسئله در تحلیل مبنای برخی عرفان‌پژوهان معاصر که به اختلاف مبنای صدرالدین قونوی و شرف‌الدین قیصری باور دارند، راه‌گشا خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: تجلی، احدیت، واحدیت، ذات، حضرات خمس.

مقدمه

یکی از اصول مسلّم عرفان نظری «اطلاق حقیقی ذات حق (تعالی شأنه)» است که حضور حق را در همه کثرات در پی دارد. این حضور، وجودی و عین کثرات است؛ به این معنا ذات حق به حکم اطلاق، در موطن کثرات، به حضوری وجودی حاضر است.

افزون بر این، متون اصلی عرفان نظری، مملو از عباراتی است که بر اساس آن، «کثرات» جملگی هیچ، پوچ و باطل، و مقیدات همگی خیال، وهم و پندار خوانده می شود (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۰۴)؛ چنان که بر اساس بسیاری از این عبارات، وجود و حقیقت، در ذات الهی منحصر است که نتیجه این سخن نیز تهی بودگی، و هیچ و پوچ بودن کثرات خواهد بود. چنان که ابن عربی خود در فصوص/الحکم آورده است: «لیس [فی الوجود] إلا العین الذی هو الذات» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۷۶).

مباحثی از این دست، در زمره اصول مسلم و پذیرفته شده عرفان نظری است، لیکن این اصول پذیرفته شده، این پرسش ها را در ذهن زنده می کند که اگر حق به اطلاق مقسمی مطلق است (و حتی به قید اطلاق هم مقید نیست) و به حکم همین اطلاق، در مقیدات حضور وجودی دارد، چگونه می توان مقیدی را تصویر کرد؟ در این صورت، آیا می توان کثرتی را تصور کرد؟ آیا به حکم اطلاق مقسمی، و سریان مصداق واحد وجود در تمامی کثرات، عالم و کثرات آن اموری موهوم اند و مقیدات وجود خارجی ندارند؟ و آیا ما سوی الله هیچ و پوچ اند؟

مباحث مربوط به ذات (وحدت) و عالم کثرات، در دانش های مختلف با لطافت ها و ظرافت ها، و البته پیچیدگی هایی خاص، موضوع بحث قرار گرفته است و هر یک فراخور مبادی و مبانی خود، به این مسئله پرداخته اند. دانش عرفان نظری نیز برای تحلیل رابطه ذات با عالم کثرات، «نظام تجلی» را مطرح می کند. به این ترتیب کثرات، تجلیات و مظاهر حق (تعالی شأنه) هستند؛ به این بیان، تجلی به معنای خروج مطلق از مقام اطلاق و تلبس به لباس تقید و تعین است. در حقیقت مطلق وقتی از مقام اطلاق به مقام تقیید تنزل می کند، نیز همان اطلاق مقسمی است که به تقیید درآمده است. به عبارت بهتر، مطلق و مقید در این مقام مقابل هم نیستند تا میان آنها تباین مصداقی تصویر شود، بلکه ذات در مقام اطلاق، همه این تعینات را دربر می گیرد و این تعینات در مقام ذات، تصویر تفصیلی مقابل هم ندارند.

فرایند «تجلی»، درست زمانی رخ می دهد که این کمون به بروز، و این اندماج به تفصیل بگراید. به این ترتیب حقیقتی که در مرحله کمون خود به صورت اندماژی با دیگر حقایق متحد است، در مرحله بروز، با دیگر اسماء و صفات تفاوت و تغایر می یابد. بنابراین «تجلی، جلوه ذات یا تقید مطلق است»، و وجودی مغایر یا مقابل آن معنا ندارد و چنان که ابن عربی گفته است، عالم همانا تجلی اوست در صورت اعیان ثابته، که وجود آنها بدون او مستحیل است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۸۱).

توجه به این نکته لازم است که در نظام تجلیات، ظهور و تجلی حق در اشیاء، او را در آن شیء منحصر نمی‌کند و به همین دلیل هم موجب تنقید ذات نمی‌شود (فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۵).

۱. نگاهی کوتاه به مفهوم تجلی

در یک نگاه کلی می‌توان گفت که در نظر اهل معرفت، تجلی آشکار شدن ذات مقدس حق (غیب مطلق) و کمالات آن به تعینات ذاتیه، اسمائیه یا افعالیه، بر خود آن ذات مقدس، یا بر اسماء و اعیان اوست. به این بیان، تجلی و ظهور، همان آشکار شدن مطلق به تعین خاص است؛ چراکه مطلق با حیثیت اطلاقی خود ظهوری ندارد و برای ظهور و هویدا شدن، باید نخست تعین یافته، سپس آشکار شود. به عبارت بهتر، مطلق زمانی ظهور می‌یابد که تعین بیابد: «و القول بالظهور هاهنا انما یعنی به صیرورة المطلق متعیناً بشیء من التعینات» (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۰۴).

همین تعریف کوتاه، جایگاه ویژه و اهمیت خاص واژه تجلی را در جهان‌بینی عرفانی نمایان می‌سازد. تجلی اساس هستی‌شناسی و بنیاد معرفت‌شناسی عرفان اسلامی را تشکیل می‌دهد و چنان‌که برخی مستشرقان به درستی توجه داده‌اند، مسئله تجلی، نقطه محوری در اندیشه عرفانی اسلام، و به‌خصوص اندیشه عرفانی ابن عربی، و رکن رکن جهان‌بینی اوست و همه تفکر ابن عربی، در باب ساختار وجودی جهان، بر همین محور شکل می‌گیرد (ایزوتسو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷).

محوریت این مفهوم بنیادین در ساحت عرفان اسلامی موجب شده است که عارفان محقق از دیرباز به تعریف این مفهوم همت بگمارند؛ لیکن نکته مهم در این باب آن است که تعاریف ارائه‌شده تا پیش از قرن هفتم هجری و ظهور ابن عربی، سویه‌ای معرفت‌شناسانه دارد؛ به این معنا، تجلی همانا جلوه‌گر شدن حقیقت در آینه دل عارف است (ر.ک. طوسی، ۱۹۱۴، ص ۲۶۳؛ کلاباذی، ۱۹۳۳، ص ۱۲۲؛ بخاری، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۵۴۹). پس از این، ابن عربی با تأثیرپذیری از میراث حکمی و عرفانی پیش از خود، وجوه هستی‌شناسانه عرفان اسلامی را گسترش داد و به گونه‌ای عرفان را فلسفی کرد. در حقیقت ابن عربی در جهان‌بینی خود به تجلی مفهوم و معنی هستی‌شناختی و جهان‌شناختی بخشید و در تبیین هستی‌شناسی مبتنی بر وحدت وجود خود، از مفهوم تجلی بهره گرفت (موسوی بجنوردی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۵۸۸).

به این ترتیب، مسئله تجلی در تاروپود اندیشه ابن عربی رسوخ کرده و با همه دیدگاه‌های او درهم آمیخته است؛ چراکه تجلی به مثابه ستون و عمودی است که نگاه هستی‌شناسانه ابن عربی بر آن بنا شده است. وی با تمسک به تحلیل خود از تجلی، خلق و کیفیت صدور کثرت از وحدت را تفسیر کرده و بیانی روشن از آن ارائه می‌کند، بی‌آنکه به اصل وحدت وجود خدشه وارد شود (حکیم، ۱۳۹۴، ص ۱۹۴-۲۰۲).

۲. اصطلاح حضرت و جایگاه آن در نظام‌واره تجلی

اکنون و با فهم جایگاه تجلی در اندیشه عرفانی، می‌توان به کلیدواژه اصلی این نظام‌واره و مراتب آن پرداخت. فهم دقیق واژه حضرت، بی‌توجه به مفهوم لغوی آن ممکن نیست؛ کلمه حضرت از ریشه (ح-ض-ر) در لغت‌نامه‌های فارسی به معنای جانب، سوی، طرف، نزد، خدمت، نزدیکی (با نظر تبجیل و احترام)، مجلس و محضر، درگاه، پیشگاه، آستانه و... آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه حضرت). این معانی را می‌توان در لغت‌نامه‌های عربی نیز مشاهده کرد. افزون بر این، می‌توان معانی‌ای چون شهادت و حضور را نیز در فرهنگ لغت‌نامه‌های عربی، ذیل این واژه دید. فیومی «سخن گفتن بحضرة فلان» را به معنای سخن گفتن در حضور او معنا کرده است: «کلمته بحضرة فلان: بحضوره» و نکته مهم آنکه، «حضرة الشیء» را به معنای «فناؤه و قربه» دانسته است (فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۰).

ابن فارس نیز «حَضَرَ» را به معنای ورود در شیء و مشاهده آن دانسته و «حضرة الرجل» را «فناؤه» معنا کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۶-۷۷). صاحب التحقيق نیز با توجه به قول اهل لغت، واژه «حَضَرَ» را مقابل معنایی «مغیب» دانسته و آن را حالتی متحصل و مستقر، پس از گام نهادن به سوی شیء خوانده است. در نظر ایشان گام نهادن و ورود در ساحت شیء، پیش از استقرار آن «حالت متحصل» صورت می‌پذیرد، چنان که مشاهده، اشراف و قرب که در زمره معانی این واژه آمده است، از لوازم «حالت متحصّله» و آثار آن است. وی البته بر این باور است که معنای حضور با توجه به آن «حالت متحصّله مستقره»، به اختلاف موارد و متعلقات تغییر می‌کند.

صاحب التحقيق پس از بررسی معنای واژه در آیات مصحف شریف، به این نکته التفات می‌دهد که در همه آیات بررسی شده، کلمه مزبور با توجه به جهت استقرار، در قبال شیء معنا می‌یابد و از این رو نمی‌توان معنای واژه را تنها از حیثیت ورود، قرب، شهود، یا مسائلی از این دست تفسیر و تحلیل کرد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۴۰).

روشن است که معنای اصطلاحی واژه حضرت نیز از معنای لغوی آن اشراب شده است؛ به خصوص آنکه دو کتاب معتبر *صاح اللغة* و *معجم مقاییس اللغة*، «حضرة الشیء» را «فناؤه و قربه» معنا کرده‌اند. به این بیان «حضرت شیء»، به معنای گرداگرد شیء و نزدیکی و ساحت آن است؛ افزون بر آنکه گونه‌ای تقابل با معنای غیب نیز در معنای آن نهفته است.

به این ترتیب و با التفات به «اطلاق حقیقی ذات حق تعالی شأنه» و «تجلی وجودی آن در همه کثرات»، اصطلاح حضرت یا حضرات خمس (یا مراتب پنج‌گانه وجود) به معنای درجات و مقامات وجود مطلق و محل ظهورات تجلیات حق در اندیشه پیروان مکتب عرفانی ابن عربی مطرح گردید، و در زمره اصول پذیرفته شده آن درآمد. بر این اساس، سیر ثبوتی تکوین عالم خلقت در عرفان نظری، در دو قوس نزولی و صعودی ترسیم می‌شود که هر یک از این دو قوس، مرتبه‌ای از ظهورات حق (تعالی شأنه) را به صورت طولی نمایان می‌سازد.

در این مقام توجه به این نکته لازم است که اهل معرفت گاهی برای بیان مراتب تجلیات وجود از واژه «عالم» بهره می‌گیرند. به این معنا، در نظر ایشان کلمه «عالم»، اسم برای همه چیز، جز حق (تعالی شأنه) است. چنان که کاشانی بدان تصریح کرده است؛ حقیقت عالم اما در نظر کاشانی، وجود مقید به صفات امکانی است، و به همین دلیل هم عبارت «سوی الحق» را به کار گرفته است. در حقیقت عالم با توجه به وجه نشانه و علامت بودن، در نسبت با حق، حالت «خل» و «سایه» دارد که البته در عین عدم اتصاف به وجود، وجودی زائده بر حق نیست (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۴۹۳).

به این ترتیب می‌توان گفت، «عالم» صورت حق، و «حق» هویت عالم و روح آن است. همین تعریف از عالم، تفاوت آن را با «حضرت» در اصطلاح اهل معرفت نمایان می‌سازد؛ چراکه کلمه حضرت، چنان که گذشت، به معنای وجود است؛ به عبارت بهتر، وقتی از این مراتب با عنوان حضرت یاد می‌شود، به حیثیت وجودی این مراتب توجه می‌شود؛ لیکن کلمه عالم که از علامت مأخوذ است، «نشان» آن مرتبه وجودی را مد نظر دارد. بر این اساس کلمه «حضرت»، به امری وجودی توجه می‌دهد که در آن تغیری نیست، لیکن «عالم» که علامت و نشانه است، به نوعی تغایر میان علامت و ذوالعلامه توجه می‌دهد. به عبارت روشن‌تر، وقتی از عبارت «حضرات خمس» استفاده می‌شود، حیثیت وجودی «مراتب پنج‌گانه وجود» مد نظر است؛ لیکن وقتی از حیث تعینات و ماهیات به این مراتب توجه شود، عبارت «عوالم خمس» به کار می‌آید. محقق قیصری در مقدمه خود بر شرح فصوص الحکم به این نکته التفات می‌دهد که مرتبه ذات و مقام غیب‌الغیوبی حق، هیچ‌گاه به عنوان عالم شناخته نمی‌شود (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۸۹). به این معنا در نظر قیصری عوالم، مظهر اسماء و صفات‌اند و از این رو کلیت و جزئیت می‌پذیرند؛ به همین دلیل نیز نمی‌توان عوالم را در عدد پنج منحصر دانست؛ چراکه عوالم می‌توانند جزئیاتی نامحدود را ذیل خود داشته باشند. با این وصف باید گفت، عوالم کلیه متناهی، و عوالم جزئیه نامتناهی و بی‌نهایت‌اند. دلیل عدم تناهی نیز همان دلیل معروف عدم انقطاع فیض، و دوام و پیوستگی وجود واجب‌الوجود است. اکنون و با این نگاه می‌توان، حضرات خمس و عوالم کلیه وجود را با نگاهی دقیق‌تر بررسی کرد و آراء عارفان محقق را در این زمینه به تحلیل نشست.

۳. ریشه‌یابی اصطلاح «حضرات خمس» در مکتب ابن عربی

چنان که گذشت، اصطلاح «حضرت» در معنای خاص خود، نمایان‌گر هر یک از مراتب طولی وجود (از وحدت ذات تا کثرت عالم شهود) است. ابن عربی و شارحان او، واژه حضرت را به معنای مرتبه‌ای از مراتب وجود دانسته‌اند و در کنار آن نیز از اصطلاحاتی چون نشئه، عالم، تعین و... بهره گرفته‌اند.

به نظر می‌رسد که ابن عربی خود برای نخستین بار از اصطلاح «حضرت» برای بیان مراتب و درجات تجلی وجودی حق بهره گرفته و به آن پرداخته است؛ اصطلاحاتی چون «حضرة الالهية»، «حضرة الاحدية»،

«حضرة الخيال» و... در آثار و نوشته‌های ابن عربی سابقه دارند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۱؛ ج ۲، ص ۸۳؛ ۱۹۴۶، ص ۶۷، ۸۵ و ۱۰۰). باین‌همه، اصطلاح «حضرات خمس» را نمی‌توان در آثار و نوشته‌های ابن عربی یافت؛ گرچه تدوین و تبیین مفهومی اصطلاح مزبور (حضرات خمس) را می‌توان در برخی نوشته‌های وی جست‌وجو کرد (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۲۱-۲۴).

به این ترتیب، صدرالدین قونوی را باید مُبدع اصطلاح حضرات خمس نامید. قونوی برای نخستین بار اصطلاح مزبور را به عنوان مفهومی متمایز و محوری بررسی و تحلیل می‌کند و آن را به صورت یک کل یا واحد پیوسته و مرتبط با یکدیگر شرح می‌دهد و مفاهیم و تعاریف پراکنده مطرح‌شده توسط ابن عربی را به صورت منسجم، و در قالب مفهومی کلیدی به کار می‌گیرد.

نکته مهم و قابل توجه در این باره آن است که آراء شارحان اندیشه ابن عربی درباره «مراتب یا حضرات خمه» متفاوت است. همین تفاوت آراء درباره حضرات خمس و مراتب تجلی وجودی حق، تطور مفهوم حضرات را از آغاز شکل‌گیری مفهوم تا به امروز موجب شده است.

۴. حضرات خمس از دیدگاه مُبدع آن

چنان که گذشت، صدرالدین قونوی را باید مُبدع اصطلاح حضرات خمس نامید. وی در جامه نخستین شارح آراء و اندیشه‌های شیخ، بر این باور است که مراتب تجلیات وجود، و حضرات خمه الهیه در سه قسم دسته‌بندی می‌شود؛ قسمی که مختص ذات مقدس حق است، قسمی که به کون و عوالم خلقی مرتبط است و قسمی که سرّ جامع میان این دو قسم است. به این اعتبار می‌توان گفت که در نظر قونوی، برخی مراتب حضرات خمس، به غیب اختصاص دارد، و برخی مراتب آن به عالم شهادت، و مرتبه جامع نیز همان مرتبه انسان کامل است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۹۰-۹۱).

صدرالدین قونوی در موضعی دیگر از آثار خود، این دسته‌بندی را تفصیل می‌دهد و دایره اشتمال «غیب» را اسماء و صفات، اعیان ممکنه، و معانی مجرده معرفی می‌کند که شهادت، حس و ظهور در مقابل آن نشسته است، و حضرت جامع میان این دو قسم، حضرت انسان کامل است که حضرت روح اعلی و اعظم، و قلم اعلی است (قونوی، ۱۳۸۴، ص ۱۸).

به این ترتیب می‌توان غیب را در نظر قونوی، در دو اعتبار «غیب غیرمخلوق» و «غیب مخلوق» در نظر گرفت؛ غیب غیرمخلوق مرتبه «تعیین اول»، «حضرة الباطن»، «حضرت اسماء و صفات»، و «حضرة العلم» است. در این مرتبه همه کثرات در علم الهی حاضرند. پس از این مرتبه غیب مخلوق است که مرتبه واسط میان غیب و شهادت است و «عالم ارواح» و «عالم عقول» یا «ملکوت» خوانده می‌شود: «و انحصار مراتبه الاصلية فی الحضرات الخمس الإلهية الكلية و هي الغيب المشتمل على الأسماء و الصفات و الأعیان الممكنة و المعانی المجردة و

التجلیات، و فی مقابلتها حضرة الشهادة و الحس و الظهور و الاعلان، و بينهما حضرة الوسط الجامع بین الطرفين و يختص بالإنسان، و بین الغیب و هذا الوسط حضرة الأرواح العلی و الروح الأعظم و ما سطره بالأمر العلی من كونه مسمى بالقلم الأعلى، و بین الشهادة و الوسط أيضاً مرتبة عالم المثال المقید و مستوى الصحف الإلهیة و الكتب المتفرعة عن الكتاب الربانی المختص بسماء الدنيا (فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۹۰).

قونوی در موضعی دیگر از آثار خود آورده است: «ثم إنَّ المتوسطَّ انقسم إلى ما غلب عليه حكم الروحانية و حكم مجمل الظهور الأول، كالعرش و الكرسي، و إلى ما غلب عليه نسبة الجمع بكمال الظهور التفصيلی آخر، كالموالید الثلاث علی ما بينها من التفاوت فی الدرجات، مع دخولها تحت قسم واحد یسمی «بعالم الشهادة»، فإنَّه هو المقابل لعالم الأرواح و عالم الغیب» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۱). بر این اساس شهادت نیز از دو مرتبه «مثال» یا «عالم خیال» و «حضرت حس» یا «عالم ظاهر» تشکیل می‌شود؛ عالم خیال یا حضرت مثال مرتبه‌ای است که به‌رغم مشهود بودن، با غیب قرابت بیشتری دارد. مرتبه کون جامع یا انسان کامل نیز به دلیل ویژگی‌های وجودی، همه مراتب چهارگانه پیشین را در خود جمع دارد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۱). با این تفصیل می‌توان مرتبه اول را «غیب حقیقی»، مرتبه دوم را «غیب اضافی»، مرتبه سوم را «شهادت اضافی»، و مرتبه چهارم را «شهادت حقیقی» نام نهاد (موسوی بجنوردی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۵۸۸).

۵. سعیدالدین فرغانی و ترسیم حضرات خمس الهیه

پس از قونوی، شاگردان بی‌واسطه و باواسطه او، و نیز پرورش‌یافتگان مکتب ابن عربی، هر یک به مسئله حضرات خمس به‌عنوان مسئله‌ای محوری و مهم می‌پردازند، و در حقیقت نگاه خود به مسئله چینش نظام هستی را به این طریق ابراز داشته‌اند. نکته مهم این است که ایشان شارحان اصلی مکتب ابن عربی، و کتاب *فصوص الحکم* وی به حساب می‌آیند، لیکن در تقریر این بحث، راهی متفاوت با بنیان‌گذاران این دانش پیموده‌اند، چنان که سعیدالدین فرغانی در ترسیم «حضرات خمس الهیه»، مراتب مزبور را در شش مجلی و مظهر شمارش کرده است. وی البته در بیان خود، مراتب مزبور را در پنج مرتبه منحصر می‌داند، لیکن در تبیین آن، شش مرتبه را شمارش می‌کند: «و هذه المراتب الكلية منحصرة في خمس مراتب: اثنتان منها منسوبتان إلى الحق، و ثلاث منسوبة إلى الكون، و سادسها جامع بينهما»؛ این مراتب کلیه در پنج مرتبه منحصر است؛ دو تای آنها منسوب به حق است و سه تا منسوب به خلق، و ششمی جامع میان این مراتب (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۷۰).

در نظر فرغانی، ظهور ذات مقدس حق در این مراتب، دو صورت دارد؛ یا مراتب ظهور، تنها برای حق (تعالی شأنه) ظاهر است و کثرات و اشیاء کونی در آن مرتبه حظی از ظهور ندارند، یا مرتبه ظهور برای حق (تعالی شأنه)، و کثرات و اشیاء کونی، هر دو ظاهر است. وی مرتبه اول را مرتبه غیب می‌خواند؛ به دلیل آنکه اشیاء در آن مرتبه، جز برای حق (تعالی شأنه) ظهوری ندارند، و به عبارت بهتر، کثرات و اشیاء کونی، از خود و امثال خود غایب‌اند.

محقق فرغانی به این نکته التفات می‌دهد که ظهور اشیاء در «مرتبه غیب»، خود دارای دو صورت است: صورت نخست، مرتبه تعین اول یا مرتبه اول از غیب است که در آن کثرات، تنها برای ذات مقدس حق ظاهر می‌شوند؛ در حقیقت در این مرتبه موجودات هیچ حظّی از ظهور ندارند؛ نه علمی و نه وجودی، و حق تنها به اطلاق خود بر خود ظهور دارد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۷۰).

مرتبه دوم غیب که فرغانی آن را «تعین ثانی» نام نهاده، مرتبه ظهور اشیاء در اعیان ثابت و تحقق، تمیّز و ثبوت آنها در علم ازلی است. در این مرتبه کثرات برای عالم (ذات مقدس حق) ظهور دارند و خود به نفس خود علمی ندارند. فرغانی برای تقریب و تمثیل، به صور ذهنی انسان متوسل می‌شود که تنها انسان به آن صور عالم است و آن صورت‌ها خود نیز به این حضور و بروز در ذهن آگاهی ندارند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۷۰).

مراتب دوگانه غیب، چنان که گذشت، تنها برای ذات مقدس حق ظاهر است و به همین دلیل هم نام غیب بر آن نهاده شده، و در پس این مراتب، سه مرتبه ظهور می‌یابد که هم برای ذات و هم برای کثرات، ظاهر است؛ مرتبه نخست از این مراتب، مرتبه ارواح است که در آن کثرات یا اشیاء موجود و بسیط‌اند. در دو مرتبه بعدی که مرتبه مثال و مرتبه حس یا شهادت مطلق یا عالم اجسام نام نهاده شده، اشیاء به صورت موجود و مرکب حضور دارند؛ با این تفاوت که در مرتبه مثال، اشیاء و کثرات به صورت لطیف حضور دارند، و تجزیه، تبعیض و... نمی‌پذیرند. لیکن در مرتبه حس و عالم شهادت، موجود مرکب به صورت کثیف (در نسبت با لطائف عالم مثال) حضور و ظهور دارد، و تجزیه و تبعیض می‌پذیرد. مرتبه ششم نیز چنان که روشن است، مرتبه جامع انسان کامل است که همه مراتب یادشده را در خود دارد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۷۱-۷۲).

نکته قابل تأمل نگاه فرغانی آن است که پیش از مرتبه علم، و اسماء و صفات، و اعیان (که در کلام محقق قونوی آمده بود)، وی مرتبه‌ای را با عنوان «تعین اول» در ساحت غیب افزوده است؛ در حقیقت تمایز دیدگاه فرغانی و قونوی را باید در همین مرتبه جست‌وجو کرد. البته فرغانی در کتاب دیگر خود *مشارق‌الداری* (که به زبان فارسی نگاشته است)، مراتب تجلیات وجود را پنج مرتبه معرفی می‌کند؛ لیکن در آن کتاب، مرتبه اول را مرتبه غیب و شامل تعین اول و ثانی معرفی می‌کند که مرتبه دوم یا مرتبه شهادت و حس در مقابل آن نشسته است و از عرش رحمان تا عالم خاک و آنچه میان آنهاست (اعم از اجناس، انواع و اشخاص) را دربر می‌گیرد: «و این مراتب کلی در چهار قسم محصورند، «و الخامس هو الجامع لها اجمالاً و تفصيلاً»؛ اما اول را حضرت و مرتبه «غیب و معانی» گویند و آن حضرت ذات است: «بالتجلی و التعین الأول و الثانی و ما اشتملا عليه من الشؤون و الاعتبارات الأول و الا و الحقائق الالهية و الكونية ثانياً»؛ و دوم را که در مقابله اوست، مرتبه «شهادت و حس» خوانند و آن از حضرت عرش رحمانی است تا به عالم خاک و ما تَوَلَدَ منها، و آنچه در این میان است از صور اجناس و انواع و اشخاص عالم؛ و سوم را که تلو مرتبه غیب است متناً، مرتبه «أرواح» گویند؛ و چهارم را که تلو عالم حس است متصاعداً،

عالم «مثال و خیال منفصل» خوانند؛ و جامع ایشان تفصیلاً حقیقت عالم است، و اجمالاً صورت عنصری انسانی» (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۳-۱۴۴).

چنان که روشن است، در هر دو چینش فرغانی، دسته‌بندی سه‌گانه «غیب، شهادت و کون جامع» لحاظ شده است، لیکن در شمارش و خوانش حضرات، با چینش محقق قونوی و آنچه وی مطرح کرده بود، تفاوت‌هایی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان حضرات خمس را در اندیشه فرغانی متفاوت با اندیشه قونوی ارزیابی کرد. توجه به تقریر فرغانی از این جهت مهم است که وی، اگرچه در زمره شارحان فصوص جای نمی‌گیرد، لیکن دو کتاب فارسی مشارق الدراری، و عربی منتهی المارک (که هر دو شرح تائیه ابن‌فارض‌اند)، آثاری مهم در تشریح و تبیین مکتب عرفانی ابن‌عربی محسوب می‌شوند؛ به‌خصوص آنکه بسیاری محققان، فرغانی و دو کتاب یادشده وی را عامل استقرار اصطلاحات عرفانی ارزیابی می‌کنند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۴۳).

۶. حضرات خمس در شرح فصوص‌الحکم جندی

مؤیدالدین جندی را می‌توان نخستین شارح کتاب فصوص‌الحکم معرفی کرد. جندی در این کتاب که از ارزش‌های خاصی برخوردار است، متناسب با مباحث مطرح در کتاب، به هر یک از حضرات خمس به صورت جداگانه می‌پردازد. لیکن در مطالعه آثار وی، به ندرت می‌توان مسئله مراتب تجلیات یا همان حضرات خمس الهیه را به صورت یک طرح یا نظام‌واره مشخص مشاهده کرد. جندی تنها در صفحات آغازین شرح فصوص‌الحکم، در مباحث مربوط به حمد، در شرح خطبه فصوص‌الحکم، با شیوه‌ای منحصر به خود، به مسئله «مراتب تجلیات وجود و حضرات خمس» توجه می‌کند. در این تحلیل، جندی در پی دسته‌بندی و تقسیم «حمد»، و حصر آن در وجوهی از حق و خلق است. وی این دسته‌بندی را بر منهج حضرات خمس الهیه بنا می‌نهد که البته همین دسته‌بندی می‌تواند نگاه وی را به مراتب پنج‌گانه نمایان سازد، و تفاوت دیدگاه او را با دیگر عارفان و محققان نشان دهد.

به‌این ترتیب جندی حمد را در جانب حق و خلق، در پنج وجه منحصر می‌داند که بر اساس حضرات خمس ترتیب یافته است. محقق جندی نخستین حضرت از حضرات خمس الهیه را «حضرت معانی» یا «صور معانی در علم ازلی الهی» نام می‌نهد که اهل الله آن را «اعیان ثابته» خوانده‌اند (جندی، ۱۳۷۸، ص ۳۳).

مرتبه یا حضرت دوم، مرتبه عالم ارواح است که به تعبیر وی، حمد در آن به تنزیه، تسبیح، تقدیس، وحدت و بساطت جاری است. مرتبه سوم نیز عالم مثال و صورت‌های آن است که مرتبه صورت‌پذیری تجلیات اسمائی و صفاتی، و تشخیص اعیان، و ظهور معانی و ارواح در اشکال و هیئات است.

مرتبه چهارم در دسته‌بندی جندی مرتبه ارواح و معانی است که به صورت اشکال و صورت‌های خیال است. این مرتبه در نظر وی، توسط هر موجودی که دارای قوه خیال باشد، ادراک می‌شود. این معانی و ارواح، از یک‌سو با لوازم و مناسبات و اضافاتی که در میان است، و از سوی دیگر توسط قوه متخیله و حس مشترک

هر موجود دارای قوه تخیل و تصور، مقید و محدود می‌شود، و به همین دلیل هم از محلی که در آن ظاهر می‌شوند، تبعیت می‌کنند؛ به عبارت بهتر، این مرتبه تابع متخیل و مرتبه شهود است، و به همین سبب هم خیال متصل یا مثال مقید خوانده می‌شود.

در حقیقت تفاوت مرتبه سوم و چهارم نیز در همین نکته نهفته است که در مرتبه سوم از نگاه جندی، معانی و ارواح به حقیقت خود در قالب هیئات و هیاکل نورانی و روحانی تجلی می‌یابند و در مرتبه چهارم، تجلی به حسب متخیل و مرتبه شهود او، و به گونه امری نفسی است. مرتبه پنجم هم عالم اجسام و جسمانیات است (جندی، ۱۳۷۸، ص ۳۳).

چنان که روشن است، جندی در این دسته‌بندی، مرتبه انسان کامل یا حضرت کون جامع را نادیده گرفته و در آنچه تحت عنوان «امهات الحضرات الخمس» مطرح کرده، مرتبه‌ای را به این حضرت اختصاص نداده است؛ لیکن وی در ادامه همین فرازها، به حمد از جانب خلق توجه می‌کند و مراتبی را برای آن در نظر می‌گیرد؛ سپس در پایان بحث به مسئله انسان کامل و جامعیت آن توجه می‌دهد؛ به این معنا که «اما [مرحله] دهم، مرتبه‌ای محیط به دهگانه پیشین، و آن حمد حمد است؛ حمد قائم به حق و انسان کامل در همه‌ی اعصار (جندی، ۱۳۷۸، ص ۳۵).

جندی در موضعی دیگر از شرح خود بر فصوص/الحکم، در بحث از «صلاة و صلوات عبد»، بار دیگر به دسته‌بندی صورت‌های صلاتی بر اساس حضرات خمسة الهی مبادرت می‌ورزد، و رتبه‌بندی معهود را با تفاوت‌هایی اندک در الفاظ، در آن مقام تکرار می‌کند؛ لیکن در آن موضع، «انسان کامل» را به تصریح، حقیقت ششم (حقیقة سادسة غیبیة) معرفی می‌کند (جندی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶).

گویا محقق جندی نیز در شمارش حضرات خمس، علی‌رغم تصریح خود (جندی، ۱۳۷۸، ص ۴۲۱)، مانند سعیدالدین فرغانی، به شش مرتبه یا شش حضرت باور دارد؛ با این تفاوت که فرغانی در صقع ربوبی و ساحت حق، «مرتبه تعین اول» را اضافه می‌کند و جندی در مرتبه خلقی، مرتبه‌ای را به مراتب تجلی می‌افزاید.

۷. کاشانی و مسئله حضرات خمس

عبدالرزاق کاشانی دیگر شارح بزرگ فصوص/الحکم، در تحلیل حضرات خمسة الهیه راهی دیگر می‌پیماید و از نگاهی دیگر به این موضوع می‌پردازد. کاشانی مراتب تجلی و ظهور حق را از حضرت ذات آغاز می‌کند؛ به عبارت بهتر، کاشانی مرتبه بی‌تعین و تقید مطلق را در زمره مراتب تجلی وارد می‌آورد و این در حالی است که اصل تجلی با تقید و تعین و خروج از اطلاق همراه است. وی پس از «حضرة الذات»، حضرت اسماء و صفات، و سپس حضرت افعال، و در مرتبه چهارم حضرت مثال، و در پایان حضرت حس و شهادت را در مراتب پنج‌گانه تجلیات جای می‌دهد (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۴).

کاشانی عالم غیب مطلق یا غیب‌الغیوب را بالاترین مراتب خوانده (فالأعلى عالم الغیب المطلق أى غیب الغیوب)، و دو عالم شهادت و حس را «آخر الحضرات». نکته مهم در تحلیل کاشانی این است که در نگاه وی هر مرتبه یا حضرت مادون، مجلی و مظهر مرتبه یا حضرت مافوق خود است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۴-۱۳۵).

با این همه آنچه در تحلیل کاشانی از حضرات خمس خودنمایی می‌کند، عدم التفات به مرتبه انسان کامل و جایگاه آن در حضرات خمس است. در حقیقت کاشانی در شمارش مراتب تجلیات، به مسئله انسان کامل و جایگاه آن در حضرات خمس، و نیز چگونگی جمع حضرات در کون جامع یا انسان کامل، و ارتباط میان آن با دیگر حضرات توجهی ندارد.

در یک بیان ساده می‌توان، تفاوت تحلیل کاشانی با دیگر شارحان مکتب ابن عربی را در مسئله حضرات خمس، در سه نکته مهم خلاصه کرد: نخست، افزودن «حضرة الذات»، یا به تعبیر او غیب مطلق و غیب‌الغیوب به مراتب پنج‌گانه تجلی، دیگر عدم التفات به حضرت انسان کامل و کون جامع، و دیگر اینکه هر مرتبه مادون مجلی و مظهر مرتبه مافوق خود است که البته نکته اخیر در اندیشه برخی دیگر شارحان ابن عربی که پس از کاشانی ظهور یافته‌اند، قابل پی‌گیری است.

۸. حضرات خمس در اندیشه محقق قیصری

داود بن محمود قیصری به جهاتی مهم‌ترین شارح مکتب ابن عربی خوانده می‌شود؛ به‌خصوص آنکه مقدمه مهم وی بر شرح فصوص الحکم که مطلع الخصوص فی معانی فصوص الحکم نام دارد، و نیز شرح وی بر فصوص الحکم شیخ، کتابی تعلیمی، و البته کتاب رسمی حوزه‌های علمی، برای تدریس عرفان نظری شناخته می‌شود. محقق قیصری فصل پنجم از این مقدمه ارزشمند را «فی بیان العوالم الکلیة والحضرات خمسة الهیة» نام نهاده است و در آغازین سطور آن، پس از توضیحی کوتاه، به تحلیل و تبیین حضرات خمسة الهی می‌پردازد.

در نظر قیصری، نخستین حضرت، حضرت غیب مطلق است که عالم آن «اعیان ثابته» در مرتبه علمیه است؛ لازم توجه آنکه اصطلاح «غیب مطلق» در اندیشه قیصری، گاه بر مقام «احدیت» اطلاق می‌شود و زمانی بر مقام «واحدیت» مطابقت دارد. به همین دلیل محقق قیصری در تحلیل حضرات خمس، منظور خود را از غیب مطلق مشخص می‌سازد و آن را «عالم اعیان ثابته در حضرت علمیه» معرفی می‌کند.

نقطه مقابل غیب مطلق در دسته‌بندی قیصری، حضرت شهادت مطلق است که عالم آن نیز همان عالم مُلک و موجودات مادی است. وی سپس حضرات فاصل میان غیب و شهادت مطلق را با دو عنوان «حضرت غیب مضاف» و «حضرت شهادت مضاف» دسته‌بندی می‌کند؛ به این بیان فاصل میان غیب مطلق و شهادت مطلق، در نسبت با مادون غیب مضاف و در نسبت با مافوق شهادت مضاف است. به عبارت بهتر، فاصله میان غیب مطلق و شهادت مطلق، دو عالم است که یکی به غیب و دیگری به شهادت نزدیک است. عالم نزدیک به غیب مطلق،

«عالم جبروت» یا «عالم عقول» و «ملکوت اعلی» یا «عالم نفوس کلیه» است، و عالم نزدیک به شهادت مطلق، «عالم ملکوت اسفل» یا «عالم مثال» است. حضرت پنجم در دسته‌بندی قیصری، حضرت انسان کامل یا حضرت جامع مراتب چهارگانه پیشین است که عالم آن جامع جمیع عوالم است (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۹۰).

قیصری همانند کاشانی تأکید می‌کند که هر یک از عوالم مادون، مظهر عالم مافوق هستند که با تابش نور وجود در آئینه عوالم مافوق، در عوالم مادون ظهور یافته‌اند. به باور برخی محققان، تحلیل قیصری از حضرات خمس، گونه‌ای بازگشت به تبیین و تحلیل صدرالدین قنونی از مراتب پنج‌گانه وجود یا حضرات خمس است (موسوی بجنوردی، بی‌تا؛ ج ۲۱، ص ۶۸)؛ چراکه قنونی نیز در تحلیل خود، حضرت نخست را حضرت غیب مطلق معرفی کرده و در توضیح و تبیین این مرتبه، آن را شامل اسماء و صفات و اعیان ممکنه خوانده است که حضرت شهادت مطلق مقابل آن است و حضرت واسط میان آنها را عالم ارواح و عقول خوانده است؛ لیکن در نظر قنونی عالم شهادت از دو مرتبه مثال یا عالم خیال و حس (یا عالم ظاهر) تشکیل می‌شود (قنونی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۱؛ ۱۳۸۴، ص ۱۸).

۹. حضرات خمس در دیدگاه امام خمینی

چنان‌که گذشت، شارحان مکتب ابن عربی در تحلیل حضرات خمس، جملگی از همان روش قنونی بهره گرفته و در چارچوبی که وی تعریف کرده بود، تحلیل‌ها و تفسیرهای خود را ارائه می‌کنند. در حقیقت اختلاف آراء و مبانی، جملگی در همان چارچوب نظری قنونی رخ داده بود و اختلاف آراء تنها در تحلیل ایشان از مراتب، مشاهده می‌شود، مگر آنکه عبدالرزاق کاشانی در تحلیل خود مرتبه «غیب‌الغیوب» یا «ذات» را در مراتب گنجانده بود، و مرتبه انسان کامل را نادیده گرفته بود.

امام خمینی نیز در کتاب‌های مختلف خود به مسئله «حضرات خمس و عوالم کلیه وجود» توجه کرده‌اند. ایشان در کتاب شرح دعاء السحر، در ضمن یک تنبیه (تنبیه بلسان اهل الذوق)، در تشریح و تبیین این مطلب که «عوالم کلیه» ظل و سایه «حضرات خمس» است، به تحلیل مراتب پنج‌گانه وجود می‌پردازد. در نظر ایشان حق تعالی شأنه با اسم جامع خود (الله) در آئینه انسان ظهور کرد و اسم اعظم و ظل ارفع، غیب مطلق و خلیفه الله و «فیض اقدس» خود را ظاهر ساخت، و با تجلی فیض اقدس ظل ارفع، غیب مطلق و حضرت عمائمیه در لباس اعیان ثابته ظاهر گردید؛ سپس با تجلی در فیض مقدس و رحمت واسعه و نفس رحمانی، عالم ارواح جبروتیه یا عالم عقول مجرده و نفوس کلیه را ظاهر ساخت، و پس از این، با ظهور خود، مرائی عالم مثال، و خیال مطلق یا مُثُل معلقه، و در رتبه بعد عالم شهادت مطلق یا عالم ملک و طبیعت را ظاهر گردانید. مرتبه پنجم نیز در نظر امام همانند دیگر عارفان محقق، مرتبه انسان کامل است که جامع جمیع عوالم و سایه «حضرة الجامعة الالهیه» است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲ الف، ص ۱۳۱-۱۳۳).

امام خمینی^ع همچنین توضیح می‌دهد که عالم اعیان، ظل و سایه حضرت غیب مطلق است و عالم عقول و نفوس، ظل حضرت غیب مضاف (نزدیک به غیب مطلق)، و عالم مثال ظل حضرت غیب مضاف (نزدیک به شهادت مطلق)، و عالم مُلک ظل حضرت شهادت مطلق.

آنچه در کتاب شرح دعاء السحر آمده، به وضوح نمایانگر قرابت اندیشه امام خمینی^ع در این مقطع با محقق قیصری است. امام راحل در این تقریر، همچون قیصری، نخستین مرتبه از حضرات خمس را حضرت غیب مطلق می‌داند و عالم آن را عالم اعیان ثابته معرفی می‌کند که شهادت مطلق مقابل آن است و نیز همانند قیصری، غیب مضاف را به دو بخش غیب مضاف اقرب به غیب مطلق، و غیب مضاف اقرب به شهادت مطلق تقسیم، و مرتبه پنجم را حضرت انسان کامل معرفی می‌کند.

امام خمینی^ع پس از این، در تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ترتیب عوالم را در نگاه محقق قیصری، مطابق ذوق اهل معرفت نمی‌بیند (موسوی خمینی، ۱۳۹۲ب، ص ۲۳). امام راحل در این تعلیقات، نیز حضرات خمس را با ترتیب حضرت غیب مطلق، حضرت شهادت مطلق، حضرت غیب مضاف (نزدیک به غیب مطلق)، حضرت غیب مضاف (نزدیک به شهادت مطلق) و حضرت احدیت جمع یا انسان کامل مرتب می‌سازد؛ لیکن در تحلیل عوالم، راهی دیگر می‌پیماید. چنان که در تفسیر حضرت غیب مطلق و عالم آن، از اصطلاح سرّ وجودی بهره می‌گیرد که در نظر ایشان رابطه‌ای خاص و ناشناخته با حضرت احدیت دارد (موسوی خمینی، ۱۳۹۲ب، ص ۲۳).

بر اساس آنچه در تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس آمده است، غیب مطلق که امام خمینی^ع آن را به عنوان «اول الحضرات» خوانده، حضرت احدیت (یا تعین اول در اصطلاح سعیدالدین فرغانی) است که در نگاه امام، عالم آن سرّ وجودی است. امام^ع توضیح می‌دهد که این سرّ وجودی، اعم از سرّ وجودی علمی و عینی وجودی است و رابطه آن با ذات ناشناخته است. این در حالی است که در کتاب شرح دعاء السحر، غیب مطلق را به عالم اعیان ثابته یا به تعبیر سعیدالدین فرغانی تعین ثانی تحلیل کرده بودند.

امام راحل همانند دیگر عارفان محقق، حضرت شهادت مطلق را مقابل غیب مطلق می‌نشانند و عالم آن را عالم ملک یا به تعبیر ایشان در تعلیقات، «عالم الاعیان فی الحضرة العلمية و العينية» معرفی می‌کند.

نکته مهم اینکه امام راحل در تعلیقات خود بر شرح فصوص الحکم، حضرت سوم را حضرت غیب مضاف نام می‌نهد؛ غیب مضافی که به غیب مطلق (با تحلیل ایشان) نزدیک‌تر است. به این ترتیب روشن می‌شود که در نظر امام «غیب مضاف اقرب به غیب مطلق»، همان عالم اسماء و صفات و اعیان ثابته یا تعین ثانی است که جهت غیبی اعیان به حساب می‌آید. «غیب مضاف اقرب به شهادت» نیز در تحلیل ایشان، هر دو عالم عقول و نفوس، و مثال و خیال را شامل می‌شود، چنان که عبارت «و هی الوجهة الظاهرة الاسمائية و عالمها الوجهة الظاهرة الاعیانیه» مؤید همین معنا است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲ب، ص ۲۳).

باید به این نکته التفات داشت که تفاوت تحلیل‌ها در دو کتاب، با توجه به سبقت زمانی نگارش کتاب شرح دعاء السحر، تحول و تطور در رأی و نظر امام خمینی[❧] را نمایان می‌سازد. در حقیقت امام در میانه نگارش کتاب شرح دعاء السحر، با آیت‌الله شاه‌آبادی آشنا می‌شود و تعلیقات ایشان بر شرح فصوص الحکم قیصری و مصباح الانس نیز، در سال‌های پس از این آشنایی نگاشته شده است. از این رو کتاب تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس متأخر از شرح دعاء السحر نوشته شده و طبعاً نظر نهایی ایشان در این باب در آن درج شده است.

۱۰. مقایسه دیدگاه امام خمینی[❧] و محقق قیصری

با التفات به آنچه گذشت، پیش از جمع‌بندی نهایی و نتیجه‌گیری، می‌توان میان محقق قیصری به عنوان آخرین شارح از شارحان دوره اول مکتب ابن عربی، و امام خمینی[❧] به عنوان یکی از چهره‌های شاخص عرفان در عصر حاضر مقایسه‌ای صورت داد، به خصوص آنکه امام در نظر نخست تابع دیدگاه قیصری است و در دیدگاه دوم به نقد وی می‌پردازد. چنان‌که این هر دو در اصول و مبانی این مکتب با یکدیگر اشتراک و اتفاق نظر دارند؛ لیکن این اشتراک در اصول و مبانی از طرح نظریات جدید و بدیع ممانعت به عمل نمی‌آورد.

گذشت که صدرالدین قونوی، این مراتب را به سه مرتبه غیب، شهادت و انسان کامل دسته‌بندی می‌کند، و قیصری و امام راحل نیز هر دو، بر همین اساس، در حضرات خمس به سه مرتبه غیب، شهادت و انسان کامل باور دارند؛ لیکن تفاوت ایشان در تحلیل این سه مرتبه است. چنان‌که نخستین حضرت در نظر قیصری حضرت غیب مطلق است که عالم آن، عالم اعیان ثابت در حضرت علمیه است (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۹۰).

روشن است که قیصری در نگارش حضرات و عوالم کلیه، به معنای «حضرت» و «عالم» که پیش از این به آن توجه داده شد، التفات دارد و از این رو مقام احدیت را که در نظر او مرتبه استهلاک جمیع اسماء و صفات است، در زمره عوالم نمی‌نشانند؛ چراکه در آن مرتبه حضور و ظهور و نشانه‌ای نیست، اما امام خمینی[❧] با توجه به مبانی محوری خود در نظام تجلیات (که هیچ تجلی‌ای بدون تعین اسمی تحقق ندارد)، تجلی وجود را در غیب، به واسطه تجلی در اسم اعظم و فیض اقدس می‌داند. این نکته در دیدگاه نخست امام[❧] از حضرات که در کتاب شرح دعاء السحر آمده، به وضوح نمایان است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲ الف، ص ۱۳۱).

به این معنا امام[❧] اگرچه در دیدگاه نخست، همانند قیصری، حضرت اعیان ثابت را نخستین مرتبه از حضرات معرفی می‌کند؛ لیکن این مرتبه را تجلی در اسم اعظم و خلیفه کبرای حق معرفی می‌کند که از این نظر با قیصری متفاوت است. اما در دیدگاه دوم که در تعلیقات علی شرح فصوص الحکم آمده، حضرت اول را حضرت غیب مطلق یا حضرت احدیت، و مرتبه اسماء ذاتی معرفی می‌کند؛ چراکه در نظر ایشان، مرتبه احدیت مرتبه ظهور اسماء ذاتی و استیلا و سیطره اسم مستأثر حق است. در این دیدگاه ایشان، اعیان ثابت را بر خلاف دیدگاه نخست، عالم غیب مضاف (عالم سوم) نام می‌دهد که اقرب به غیب مطلق است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲ ب، ص ۲۳).

این در حالی است که قیصری در تحلیل خود، غیب مضاف نزدیک به غیب مطلق را عالم ارواح جبروتی و ملکوتی یا همان عالم عقول و نفوس مجرده خوانده بود که در دسته‌بندی کلی عوالم، در زمرهٔ عوالم خلقی و خارج از حیطهٔ صقع ربوبی جای می‌گیرد (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۳۳)، اما امام خمینی^ع عالم عقول و نفوس و مثال را جملگی «غیب مضاف اقرب به شهادت مطلق» (و عالم چهارم) معرفی می‌کند که وجههٔ ظاهره اسماء و عالم عین ظاهری است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ص ۲۳).

امام خمینی^ع و قیصری چنان که در عبارات منقول از ایشان روشن است، هر دو حضرت پنجم را حضرت جامع جمیع حضرات معرفی می‌کنند که عالم آن نیز کون جامع یا انسان کامل خوانده می‌شود. لیکن هر دو عارف، درباره مرتبه انسان کامل و خصوصیات و ویژگی‌های آن تحلیل‌هایی منحصر به خود دارند که البته گستره مباحث آن از حوصلهٔ این پژوهش خارج است.

ناگفته نماند که امام^ع و قیصری هر دو، در پی تنزیه ذات، به مقام لا اسم و لا رسمی آن توجه داده اند و از این در شمارش مراتب ظهور و تجلی از ذات سخن به میان نمی‌آورند؛ چنان که امام راحل در آغاز این بحث و در تعلیقه‌ای دیگر، به وجه استفاده از واژهٔ حضرت اشاره می‌کند؛ به این معنا در نظر امام خمینی^ع اصطلاح حضرت به اعتبار حضور در مظاهر و حضور مظاهر نزد آن به کار گرفته شده است و عوالم مظاهر حق و محضر او هستند؛ ایشان تأکید می‌کند که به همین دلیل اصطلاح حضرت من حیث هی برای ذات استفاده نمی‌شود؛ چراکه ذات بذاته ظهوری ندارد و از این رو حضور و محضری هم نخواهد داشت (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ص ۲۲). این نکته‌ای است که امام^ع در ذیل کلمهٔ «حضرت» نگاشته است؛ کلمه‌ای که قیصری هوشمندانه برای بیان مراتب تجلیات وجود از آن بهره گرفته است.

نتیجه‌گیری

۱. چنان که پیش‌تر گذشت، ابن عربی نخستین بار خود از اصطلاح «حضرت» برای بیان مراتب و درجات تجلی وجودی حق بهره گرفته است و اصطلاحاتی چون «حضرة الالهية»، «حضرة الأحدية» و... در نوشته‌های ابن عربی پیشینه دارد؛ لیکن نمی‌توان اصطلاح حضرات خمس را دست‌کم در آثار و نوشته‌های موجود ابن عربی دارای سابقه دانست؛ گرچه تدوین مفهومی این اصطلاح در برخی نوشته‌های وی وجود دارد.

۲. قونوی مبدع اصطلاح حضرات خمس است. او نخستین بار این اصطلاح را به عنوان یک مفهوم متمایز بررسی می‌کند و آن را به صورت یک کل یا واحد پیوسته و مرتبط با یک دیگر شرح می‌دهد.

۳. قونوی بر این باور است که حضرات خمس در سه قسم دسته‌بندی می‌شود؛ قسمی که مختص ذات مقدس است؛ قسمی که به عوالم خلقی مربوط است، و قسم سوم سرّ جامع میان این دو قسم است. به عبارتی برخی مراتب حضرات خمس به غیب اختصاص دارد، و برخی به شهادت، و مرتبهٔ جامع، همان مرتبهٔ انسان کامل است.

۴. فرغانی در تقریر این بحث، شش مجلی و مظهر را شمارش کرده است. در نظر فرغانی ظهور ذات در این مراتب و حضرات، دو صورت دارد؛ یا مراتب ظهور تنها برای حق ظاهر است، یا این مرتبه هم برای حق و هم برای کثرات و اشیاء کونی، هر دو ظاهر است. وی مرتبه اول را غیب می‌خواند که خود دو صورت دارد؛ مرتبه نخست تعین اول است که در آن کثرات تنها برای ذات ظاهر می‌شود، و مرتبه دوم تعین ثانی که مرتبه ظهور اشیاء در اعیان ثابت، و ثبوت در علم ازلی است.

پس از این، سه مرتبه ظهور می‌یابند که برای ذات و کثرات هر دو ظاهر است؛ مرتبه ارواح، مرتبه مثال، و مرتبه حس یا شهادت مطلق. مرتبه ششم نیز مرتبه انسان کامل یا کون جامع است. روشن است که فرغانی در چینش مراتب، مرتبه تعین اول را افزوده که در نگاه قونوی از آن سراغی نیست. تمایز دیدگاه قونوی و فرغانی نیز در همین مرتبه جست‌وجو می‌شود؛ یعنی گرچه فرغانی در دسته‌بندی از سه محور «غیب، شهادت و کون جامع» فاصله نمی‌گیرد؛ لیکن در شمارش حضرات راهی متفاوت با قونوی می‌پیماید.

۵. در آثار جندی نظام‌واره مشخصی از حضرات خمس نمی‌توان یافت؛ لیکن از مباحث آغازین شرح فصوص /الحکم وی می‌توان به این نتیجه رسید که در نظر وی، نخستین حضرت از حضرات خمس، «صورت معانی در علم ازلی الهی» است که همان عالم اعیان ثابت است، و حضرت دوم عالم ارواح، و مرتبه سوم عالم مثال، و مرتبه چهارم عالم ارواح و معانی که عالم اشکال و صورت‌های خیال است، و مرتبه پنجم عالم اجسام و جسمانیات است. وی در این دسته‌بندی مرتبه انسان کامل یا کون جامع را نادیده گرفته و در آنچه تحت عنوان «امهات الحضرات الخمس» آورده، مطرح نکرده است؛ گرچه در جای دیگر به مسئله انسان کامل اشاره می‌کند. گویا محقق جندی نیز در شمارش حضرات خمس علی‌رغم تصریح خود، مانند فرغانی به شش مرتبه یا حضرت باور دارد، با این تفاوت که فرغانی در صقع ربوبی، مرتبه تعین اول را اضافه می‌کند و جندی در مراتب خلقی مرتبه‌ای را به مراتب تجلیات می‌افزاید.

۶. کاشانی شمارش مراتب تجلی و ظهور حق را از «حضرت ذات» آغاز می‌کند؛ در حقیقت کاشانی مراتب بی‌تعین و تقید مطلق را در زمره مراتب تجلی وارد می‌آورد. وی عالم غیب یا غیب‌الغیوب را بالاترین مراتب خوانده، و دو عالم شهادت و حس را «آخرالحضرات» می‌نامد. نکته مهم در تحلیل کاشانی آن است که هر مرتبه مادون، مجلی و مظهر مرتبه یا حضرت مافوق خود است. کاشانی به مرتبه انسان کامل و جایگاه آن در حضرات خمس هیچ التفاتی ندارد و در حقیقت تفاوت دیدگاه کاشانی با دیگر شارحان مکتب ابن عربی، در باب حضرات خمس، در دو نکته مهم نهفته است؛ نخست افزودن «حضرة الذات» به مراتب پنج‌گانه، و دیگری عدم التفات به «حضرت انسان کامل» و «کون جامع».

۷. در نظر قیصری حضرت نخست غیب مطلق است که عالم آن اعیان ثابت در مرتبه علمیه است؛ نقطه مقابل غیب مطلق شهادت مطلق است که عالم آن «ملک» است. حضرات فاصل میان غیب مطلق و شهادت مطلق،

غیب مضاف و شهادت مضاف نام گرفته‌اند، و حضرت انسان کامل جامع مراتب چهارگانه است. در نظر قیصری نیز همانند کاشانی عوالم مادون مظهر عوالم مافوق هستند.

به نظر باید تحلیل قیصری را از حضرات خمس، گونه‌ای بازگشت به تحلیل قونوی نام نهاد. به این معنا تحلیل قیصری با تحلیل قونوی مطابقت بیشتری دارد و دیگران در تحلیل مراتب تجلیات، به گونه‌ای از مسیری که قونوی پیموده بود، فاصله گرفتند. از این رو می‌توان قیصری را گونه‌ای بازگشت به قونوی و تعلیمات او قلمداد کرد؛ این نکته‌ای است که برخی محققان معاصر بدان تصریح کرده‌اند (موسوی بجنوردی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۶۸).

۸. امام خمینی^ع نیز در تحلیل حضرات خمس، از چارچوب نظری قونوی و قیصری تبعیت می‌کند؛ لیکن به دلیل اتخاذ مبانی هستی‌شناسانه متفاوت، به خصوص در باب اسماء و صفات، در تحلیل عوالم راهی دیگر می‌پیماید. از این رو امام^ع با این مبنا که تجلی بدون تعین اسمی تحقق نمی‌یابد، تجلی وجود در غیب را به واسطه تجلی در اسم اعظم و فیض اقدس می‌داند؛ به این بیان غیب مطلق در نگاه امام خمینی^ع، حضرت احدیت و مرتبه اسماء ذاتی خواهد بود؛ به خلاف قیصری که غیب مطلق را (در حضرات خمس) مرتبه اعیان ثابت می‌داند؛ چراکه در نظر او مقام احدیت مرتبه استهلاك جمیع اسماء و صفات است، و از این رو در زمره عوالم جای نمی‌گیرد؛ به این ترتیب جایگاه غیب مضاف اقرب به غیب مطلق نیز در دو دیدگاه تغییر می‌کند، و یکی عالم اعیان ثابت، و دیگری عالم عقول را در این جایگاه می‌نشانند.

منابع

- ابن ترکه، صائن‌الدین (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن عربی محی‌الدین (۱۳۳۶). انشاء الدوائر. لیدن: مطبعة بریل.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار الصادر.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶م). فصوص‌الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن فناری، محمد بن حمزه (۲۰۱۰م). مصباح الأنس بین المعقول و المشهود. تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۵). صوفیسم و تائوئیسم. ترجمه محمدجواد گوهری. تهران: روزنه.
- بخاری، اسماعیل مستملی (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. تهران: اساطیر.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۷). شرح فصوص‌الحکم. تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- حکیم، سعاد (۱۳۹۴). المعجم الصوفی (دانشنامه اصطلاحات ابن عربی). ترجمه سیدناصر طباطبایی. تهران: مولی.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی. تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا و دانشگاه تهران.
- طوسی، ابونصر السراج (۱۹۱۴). اللمع فی التصوف. لیدن: مطبعة بریل.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق الدراری، شرح تائیه ابن فارض. تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق). منتهی المداک فی شرح تائیه ابن فارض. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- فیومی، احمد بن محمد (بی‌تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: دار الرضی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۴). النفحات الالهیة. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.
- قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۶). شرح فصوص‌الحکم، مقدمه، تصحیح و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی فرهنگی.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۰). شرح فصوص‌الحکم. قم: بیدار.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۴۲۶ق). لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام. قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم (۱۹۳۳م). التعرف لمذهب التصوف. مصر: مطبعة السعادة.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- موسوی بجنوردی، سیدمحمدکاظم (بی‌تا). دائرة المعارف بزرگ اسلامی. به کوشش جمعی از محققان. تهران: بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۹۲الف). شرح دعاء السحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۹۲ب). تعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم و مصباح‌الانس. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- یزدانپناه، سیدیدالله (۱۳۹۱). مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش سیدعطاء انزلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

A Reflection on the Theory of Sensory Intuition in Light of the Principles of Transcendent Philosophy

Mahmoud Sharifi Kanderi  / Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute

sharif8595@iki.ac.ir

Received: 2026/04/25 - **Accepted:** 2026/08/26

Abstract

The human soul is a unitary reality possessing multiple degrees and modalities. It is designated as "soul" from one standpoint and as the composite of soul and body from another. The unitive relation (ittiḥād) between the soul and the body entails that the soul is also united with the external senses located in the body and perceives external sensible realities directly, without the mediation of mental forms and concepts, through the sensory organs. This direct and immediate mode of apprehension on the part of the soul is termed "sensory intuition" (shuhūd-i ḥissī). The theory of sensory intuition, in addition to possessing the requisite philosophical foundations, appears to be a matter of immediate consciousness (wijdān). Its significance lies in the fact that without its acceptance, the application and correspondence of mental concepts and propositions to external sensibles would lack the necessary logical justification. The objective of the present research is to demonstrate that the theory of sensory intuition proposes the most logically defensible means of attaining external sensibles. In this article, we have undertaken to explicate the theory of sensory intuition in accordance with the principles of transcendent philosophy.

Keywords: Ṣadr al-Muta'allihīn, Transcendent Philosophy, Sense, Intuition, Sensory Intuition, Immediate Consciousness, Unitive Relation of Soul and Body.



تأملی در نظریه شهود حسی با توجه به مبانی حکمت متعالیه

محمود شریفی کندری  / استادیار گروه عرفان اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۴

چکیده

نفس انسان حقیقت واحد دارای مراتب و شئون متعدد است که به یک اعتبار نفس و به اعتبار دیگر مجموع نفس و بدن نامیده می‌شود. ارتباط اتحادی نفس با بدن مستلزم این است که نفس با حواس ظاهری موجود در بدن نیز متحد بوده و از طریق اندام‌های حسی، حقایق محسوس خارجی را بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی ادراک کند. از این نوع فهم مستقیم و مباشر نفس، به «شهود حسی» تعبیر می‌شود. نظریه شهود حسی علاوه بر داشتن مبانی فلسفی لازم، امری وجدانی به نظر می‌رسد، و از این جهت اهمیت دارد که بدون پذیرش آن، حمل و انطباق مفاهیم و قضایای ذهنی بر محسوسات خارجی مجوز منطقی لازم را پیدا نمی‌کنند. هدف از تحقیق پیش‌رو این است که نشان دهیم نظریه شهود حسی منطقی‌ترین راه دستیابی به محسوسات خارجی را پیشنهاد کرده است. در این مقاله با توجه به مبانی حکمت متعالیه، به تبیین نظریه شهود حسی پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتألهین، حکمت متعالیه، حس، شهود، شهود حسی. وجدان، اتحاد نفس و بدن.

کیفیت علم به خارج محسوس یکی از بحث‌های مطرح در فلسفه اسلامی است. در این زمینه دیدگاه‌های متعددی مطرح شده که ازجمله آنها نظریه موسوم به «شهود حسی» است. منظور از شهود یا علم شهودی، همان علم بی‌واسطه و حضوری مطرح در فلسفه اسلامی است که به تناسب قوای شهودکننده، به انواع سه‌گانه حسی و عقلی و قلبی تقسیم می‌شود. از میان انواع شهود، پیشینه شهود حسی به شیخ اشراق برمی‌گردد. ایشان در کتاب *حکمه‌الاشراق* به تبیین این نظریه در محدوده ابصار پرداخته است. برخی شارحان *حکمه‌الاشراق* مانند شمس‌الدین محمد شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی نیز این نظریه را پذیرفته و به تبیین و بسط آن همت گماشته‌اند، هرچند نه شیخ اشراق و نه دو شارح مزبور، مبانی فلسفی لازم برای اثبات این نظریه را نداشته‌اند. صدرالمآلهین دیدگاه شیخ اشراق درباره علم شهودی به محسوسات خارجی مادی را نپذیرفته و در جلد هشتم *سفار* به نقد آن پرداخته است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷۹). با این وجود، ظهور حکمت متعالیه و ارائه تقریری جدید از رابطه نفس با بدن موجب شده فصل جدیدی در ارتباط نفس انسان با خارج محسوس گشوده شود و تمایل به پذیرش نظریه شهود حسی را در میان برخی پیروان حکمت متعالیه تقویت کند. حکیم سبزواری و علامه طباطبائی ازجمله فیلسوفان صدرایی هستند که نظریه شهود حسی را مطابق با مبانی حکمت متعالیه دانسته، و هر کدام به نحوی از آن دفاع کرده‌اند. البته حکیم سبزواری با اینکه تلاش کرده اشکالات صدرالمآلهین بر نظریه شیخ اشراق را پاسخ دهد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷۹، تعلیقه ۱) در نهایت، نظریه صدرالمآلهین درباره نحوه علم به خارج محسوس را بهترین تبیین دانسته است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۴۷). علامه طباطبائی نیز بدون پرداختن به اشکالات صدرالمآلهین، تقریری خاص از شهود حسی ارائه داده که تا حدودی با نظریه شیخ اشراق فاصله دارد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۸۰-۸۲). از محققان معاصر نیز استاد عسکری سلیمانی امیری در مقاله «حضور بودن محسوسات» (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴)، با استفاده از قاعده صدرایی «النفس فی وحدتها کل القوی» به برخی اشکالات شهود حسی پاسخ داده و از نظریه مزبور دفاع کرده است.

در میان فیلسوفان معاصر، استاد یزدان‌پناه ازجمله محققانی است که در آثار فلسفی خود به نحو گسترده به این نظریه پرداخته و ضمن توجه دادن به مبانی فلسفی آن، نتایج و ثمرات هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه این نظریه را نیز نمایان کرده است. او همچنین تلاش کرده به نحوی نظریه «شهود حسی» را کامل‌کننده نظریه «انشاء نفس» صدرالمآلهین معرفی کند. در این مقاله به بررسی و تبیین نظریه شهود حسی پرداخته و نشان داده‌ایم این نظریه از نظر فلسفی قابل دفاع است، و می‌توان با آن برخی مشکلات معرفت‌شناختی علم به خارج محسوس را حل کرد و راه علم اطمینانی و حتی یقینی به آن را فراهم نمود.

۱. ضرورت نظریه شهود حسی

حواس ظاهری تنها راه ارتباط انسان با خارج محسوس به حساب می‌آیند. فیلسوفان در توصیف حواس ظاهری و اهمیت آن در کسب دانش و معرفت چنین گفته‌اند: «من فقد حساً فَقَدْ عِلْماً» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۰). انسان‌های عادی که با اشکالات مطرح در زمینه علم حضوری به خارج محسوس مواجه نیستند، چنین می‌پندارند که در ارتباط حواس ظاهری با خارج، اشیای پیرامونی خود را مستقیماً، یعنی بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی ادراک می‌کنند و صورت‌های ذهنی، بعد از این یافت بی‌واسطه اشیاء، در ذهن و روح آنها پیدا می‌شوند. این در حالی است که بیشتر فیلسوفان و معرفت‌شناسان، در اثر اشکالات یادشده و به دلیل فقدان تبیین فلسفی صحیح در زمینه علم حضوری به خارج محسوس، ادراک حسی را از سنخ علم حصولی و مفهومی حاکی از واقع خارجی دانسته‌اند. اما به نظر می‌رسد با توجه به مبانی حکمت متعالیه می‌توان به تحلیل فلسفی و دفاع عقلانی نظریه علم حضوری و شهودی به خارج محسوس پرداخت و مشکلات معرفت‌شناختی مربوط به این مسئله، ازجمله مشکل واقع‌نمایی ادراکات را حل کرد، مشکلی که یکی از چالش‌های معرفت‌شناسی امروز به حساب می‌آید.

۲. حس و ویژگی‌های آن

فلاسفه حواس یا قوای حسی را به دو دسته عمده تقسیم کرده‌اند: حواس ظاهری و حواس باطنی. حواس ظاهری به قوایی از نفس اطلاق می‌شود که انسان می‌تواند به کمک آنها با اشیای جهان خارجی مادی ارتباط برقرار کرده و معرفت لازم را کسب کند. جهان محسوسی که متعلق ادراک حواس ظاهری قرار می‌گیرد، بدن ظاهری انسان را نیز شامل می‌شود. بدیهی است همه فیلسوفان حواس ظاهری را ازجمله منابع یا راه‌های دستیابی به معرفت می‌دانند و آنچه در این‌باره نیاز به بحث و گفت‌وگو دارد، این است که آیا نفس انسان از راه حواس ظاهری به صورت مستقیم و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی با خارج محسوس ارتباط پیدا می‌کند، یا ارتباط ادراکی با خارج محسوس به واسطه صور و مفاهیم ذهنی اشیای خارجی است؟ به عبارت دیگر، علم به خارج محسوس معرفتی حضوری است یا حصولی.

قبل از پاسخ به این سؤال، باید به دو نکته درباره حواس ظاهری توجه داشت تا منظور از علم شهودی به خارج محسوس کاملاً روشن شود.

۱) حواس ظاهری صرفاً به ظواهر اشیای محسوس راه می‌برند. به همین خاطر نباید از حواس ظاهری انتظار شناخت عمیق اشیای خارجی را داشته باشیم. توجه به این حقیقت می‌تواند انتظار ما از شهود حسی اشیا را تعدیل کند.

۲) ادراک حسی زمانی صورت می‌پذیرد که اندام‌های حسی ویژه محسوس خارجی، با اعیان خارجی تماس و ارتباط داشته باشند. با قطع تماس اندام حسی با خارج، ادراک حسی نیز زایل می‌شود (سهروردی،

۱۳۷۵، ج ۴، ص ۴۷). فیلسوفانی که ادراک حسی را از مقوله علم حصولی می‌دانند، ارتباط و عدم ارتباط با محسوس خارجی را ملاک تمایز ادراک حسی با ادراک خیالی دانسته‌اند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۰؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۳).

۳. علم شهودی و گستره آن

فیلسوفان مسلمان از دیرزمان به نوعی معرفت و آگاهی توجه پیدا کرده‌اند که در مقابل علم حصولی قرار دارد و قسیم آن محسوب می‌شود. این روش معرفتی، که در اصطلاح علم حضوری خوانده می‌شود، ویژگی‌هایی دارد که هویت آن را از علم حصولی ممتاز می‌کند. منظور آنان از علم حضوری نوعی علم و معرفت است که در آن، معلوم با وجود عینی و خارجی خود - در برابر وجود ذهنی و مفهومی - نزد عالم حاضر است؛ در برابر علم حصولی که دانشی با واسطه صور و مفاهیم ذهنی است. تقسیم علم به دو قسم حصولی و حضوری تقسیمی حاضر است؛ زیرا دائر بین نفی و اثبات است؛ به این بیان که هنگام علم به چیزی، یا معلوم عیناً همان حقیقت عالم است، یا معلوم عیناً همان حقیقت عالم نیست. در صورت دوم، یا معلوم با عالم ارتباط وجودی دارد و یا معلوم با عالم ارتباط وجودی ندارد. در فرض اول، معلوم بالذات حقیقت خارجی شیء است، اما در فرض دوم، معلوم بالذات صورت ذهنی شیء است که مصحح علم به حقیقت خارجی شیء تلقی می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۵).

گاهی در فلسفه از علم حضوری به «علم شهودی» نیز تعبیر می‌شود. مثلاً صدرالمآلهین درباره شناخت وجود بر این باور است که درک واقعی آن با علم حضوری شهودی میسر است: «الوجود کما علمت لایعلم إلا بالعلم الحضوری الشهودی...» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۲). سابق بر او، شیخ اشراق نیز از علم حضوری به «علم شهودی» تعبیر کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۴). با این بیان، منظور از حس در اصطلاح «شهود حسی»، حس ظاهری است و مقصود از شهود، ارتباط بدون واسطه نفس با موجودات محسوس خارجی است.

شهود به معنای ارتباط مستقیم و بی‌واسطه نفس انسان با معلوم را می‌توان از حیث نوع ارتباط عالم با معلوم، به دو قسم شهود احاطی و شهود اتصالی (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷)، تقسیم کرد و شهود احاطی را «اضافه اشراقی تسلطیه» و شهود اتصالی را «اضافه اشراقی غیرتسلطیه» نامید (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۹۵). در شهود اتصالی، با اینکه عالم به نحو حضوری و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی، معلوم خارجی را می‌یابد، بر معلوم خود احاطه وجودی ندارد و معلوم خارجی تحت تصرف او نیست. مصداق بارز شهود احاطی علم حضوری انسان به خود و به حالات و انفعالات نفسانی خود می‌باشد. یکی از مصادیق شهود اتصالی نیز علم اشراقی نفس به خارج محسوس است که شیخ اشراق و پیروان مکتب او مدافع آن می‌باشند و هدف مقاله پیش‌رو تبیین و اثبات چنین شهودی است، اما در شهود احاطی عالم نسبت به معلوم حاضر، تسلط دارد و معلوم تحت احاطه و تصرف اوست.

شهود اتصالی در تمام مراتب نفس می‌تواند ظهور پیدا کند. بنابراین انسان می‌تواند علاوه بر شهود قلبی که عمدتاً در آثار عرفانی مطرح است، شهود عقلی و حسی نیز داشته باشد. بر این اساس شهود اتصالی را در یک تقسیم‌بندی کلی و به حسب استقرا می‌توان به شهود قلبی، عقلی و حسی تقسیم کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳). منظور از شهود قلبی یا روحی، ارتباط مستقیم و بی‌واسطه نفس انسان با حقایق مثالی و عقلی موجود در عالم مثال و عقل منفصل است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۶۶۹). منظور از شهود عقلی، ارتباط مستقیم و بی‌واسطه عقل انسان با معانی خارجی است. شهود عقلی بیانگر آن است که انسان می‌تواند با قوه عاقله خود، محکی معقولات ثانیة فلسفی مانند وجود، وحدت، کثرت، علیت، مغایرت و امثال آن را به نحو بی‌واسطه ادراک کند. منظور از شهود حسی نیز ارتباط مستقیم و بی‌واسطه قوای حسی نفس با خارج محسوس است. در این ارتباط وجودی نفس با خارج محسوس، حقایق خارجی، بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی، معلوم نفس واقع می‌شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳ و ۱۴۶).

۴. مبنای فلسفی شهود حسی

اصلی‌ترین مبنایی که نظریه شهود حسی را پشتیبانی می‌کند نوع نگاه حکمت متعالیه به نفس و رابطه آن با بدن و قوای خود است، اما به نظر می‌رسد فارغ از این مبنای فلسفی، شهود حسی صورت‌های خارجی اساساً امری وجدانی است. در ادامه نخست به وجدانی بودن شهود حسی خواهیم پرداخت و سپس دیدگاه صدرالمتهلین درباره نوع رابطه نفس با بدن و قوای خود و تأثیر آن در نظریه شهود حسی را بیان خواهیم کرد.

۴-۱. جایگاه وجدان در فلسفه اسلامی

وجدانی بودن یک حقیقت به این معناست که انسان در نگاه اولیه خود و با صرف‌نظر از هر دلیل و برهانی، و بدون لحاظ هر شبهه و اشکالی، شیئی را به گونه‌ای خاص بیابد. در فلسفه مسائل فراوانی وجود دارد که برای اثبات آنها از وجدان استفاده شده است. در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱) اینکه هر حقیقت محدود خارجی دارای دو حیثیت وجود و ماهیت است، امری وجدانی است و براهینی که در این زمینه اقامه شده، همه برای اثبات اصالت یکی و اعتباریت دیگری است، نه اصل تحقق آنها. همچنین وجود اختلاف و تفاوت در اجسام خارجی امری وجدانی است و به همین خاطر علامه طباطبائی برای اثبات صور نوعیه از یک مقدمه وجدانی استفاده می‌کند: «إنا نجد فی الأجسام اختلافاً - من حیث صدق مفاهیم علیها - هی بینة الثبوت لها ممتنعة الانفکاک عنها...» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۶).

۲) مهم‌ترین دلیل صدرالمتهلین بر اتحاد نفس و قوا وجدانی بودن این حقیقت است. ایشان در این باره می‌گوید: سابق بر این، ما برای اثبات اتحاد نفس و قوا براهینی اقامه کردیم، اما توجه داشته باشید که این مسئله حقیقتی وجدانی است و همه ما قبل از مراجعه به برهان، نفس خودمان را حقیقت واحدی می‌یابیم که در عین وحدت و

بساطت، تمام افعال ادراکی و تحریکی را انجام می‌دهد. هرچند اکثر فیلسوفان که خواسته‌اند این حقیقت وجدانی را با اسلوب‌های علمی و روش‌های برهانی حل و فصل کنند، از عهده آن برنیامده و قوای حسی و خیالی و طبیعی را حقایق و معلول‌های خارج از نفس دانسته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۶). همچنین ایشان در مقام اثبات اتحاد نفس و بدن، از همین قاعده وجدانی استفاده می‌کند. از نظر او اولین مقدمه استدلال بر اتحاد نفس و بدن، امری وجدانی است که هر انسانی به آن واقف است و نیاز به اثبات ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۶).

۳) یکی از مشکلاتی که علم حصولی به خارج محسوس را با چالش مواجه می‌کند، نحوه تشخیص جهت و مسافت، در ادراک سمعی است. اگر ادراک خارج مسموع به انطباع یا انشا باشد، تشخیص جهت و مسافت را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ این اشکال به نظریه علم حضوری به خارج وارد نیست. چون در علم حضوری، نفس با حقیقت مسموع خارجی ارتباط برقرار می‌کند و تمام حقایق موجود در خارج را در همان موطن می‌یابد. برخی این اشکال را چنین توجیه کرده‌اند که انسان از راه ضعف و قوت صوت می‌تواند مسافت آن را تخمین بزند. صدرالمتألهین در پاسخ می‌گوید: ما بالوجدان می‌بایم که بین ضعیف و قوی و قرب و بُعد تفاوت وجود دارد؛ یعنی این امری وجدانی است و هر کس می‌تواند امتحان کند تا بداند که ضعف و قوت صدا همیشه نمی‌تواند معیار برای تشخیص دوری و نزدیکی صاحب صدا باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷۴).

۴) صدرالمتألهین در جلد هشتم/سفر، اولین اشکالی که متوجه نظریه انطباع می‌داند این است که تحلیل شما از ادراک حسی، علم به شبح را به ارمغان می‌آورد. درحالی که ما به طور قطع علم به خود شیء محسوس داریم، نه شبح آن و خود شیء رنگی را می‌بینیم نه شبح آن را؛ «أن المرئی حیثذ یكون صورة الشیء و شبحه لا نفسه و نحن قاطعون بأننا نرى نفس هذا الملون» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷۸). روشن است که این قطع از راه اقامه استدلال به دست نیامده، بلکه امری وجدانی است.

۵) عقل‌گرایان غربی بر این باورند که عقل، دارای ادراکات مستقلی است که لازمه وجود آن، و به تعبیردیگر فطری آن است و برای درک آنها هیچ نیازی به هیچ ادراک قبلی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۲۱). به‌عنوان نمونه، دکارت که خود سردرسته عقل‌گرایان است، پاره‌ای مفاهیم و تصورات از قبیل خدا، نفس، وجود، وحدت، شکل، حرکت و امثال آن را تصوراتی می‌داند که هیچ‌گونه استنادی به حس نداشته، فطری و ذاتی عقل‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۷). علامه مصباح یزدی بعد از طرح دیدگاه آنان، نخستین اشکال این دیدگاه را مخالفت آن با وجدان معرفی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۵).

آنچه در اینجا گفته شد فقط نمونه‌هایی از اتکای به وجدان و شهود برای تحلیل و اثبات حقایق خارجی بود و کار فلسفه نیز چیزی جز تحلیل و اثبات حقایق خارجی نیست. عبارات مذکور و امثال آن نشان می‌دهد که حضور و نقش وجدان در فلسفه جدی است و نباید آن را کم‌رنگ یا دست‌کم گرفت.

از جمله امور وجدانی یافتن حقایق محسوس خارجی به نحو حضوری و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی است؛ یعنی من با صرف نظر از اشکالات و شبهات علم حضوری به خارج محسوس، همان گونه که خودم را بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی می یابم، اشیای پیرامونی خودم را نیز در مقام مشاهده حسی، بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی، در موطن خاص به خودشان می یابم. با این تفاوت که نسبت به ذات خودم، علاوه بر علم حضوری، به صورت وجدانی، احاطه وجودی را نیز می یابم، اما نسبت به خارج چنین احاطه ای را نمی یابیم. من در لحظه علم به خارج محسوس، نه صورتی را در ذهن خود می یابم که بخواهم آن را با واقع محسوس ندیده و نشنیده و نچشیده مقایسه و تطبیق کنم و نه ضرورتی بر قول به انشای نفس می یابم. بنابراین منظور ما از علم حضوری و شهودی، یافت اشیای خارجی، بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی است، اعم از اینکه عالم به معلوم خودش احاطه وجودی داشته باشد و یا صرفاً اتصال وجودی با آن برقرار کند.

ما در حال ادراک لمسی، بالوجدان نرمی و زبری و سردی و گرمی را در موطن انگستان حس می کنیم نه اینکه از طریق صور و مفاهیم ذهنی به این حقایق دست یافته باشیم. در مقام ادراک بصری بالوجدان اشیا را در موطن خودشان می بینیم و به آسانی فاصله آنها از خودمان را نیز می یابیم. در مقام ادراک سمعی، جهت و حتی فاصله صدا را بالوجدان می یابیم و خودمان را متوجه جهت صدا می کنیم، درحالی که اگر قوه سامعه ما ارتباط وجودی با خارج برقرار نکند، جهت و فاصله صدا را نمی توانیم بیابیم. اینها اموری است وجدانی که بدون تحلیل نحوه حضور نفس در بدن و نحوه ارتباط آن با قوا نیز قابل فهم است.

تحلیل فوق بدین معنا نیست که ارزش علم به ماورای ذات به اندازه ارزش علم به ذات خود است، بلکه بدین معناست که دلیل تحقق خارجی داشتن متعلق علم ما، مشاهده و وجدان است، نه اقامه دلیل و برهان. چیزی که تحقق خارجی آن از راه مشاهده به دست می آید، اگر اثبات تحقق خارجی آن بدون استفاده از مقدمه شهودی صورت پذیرد، قطعاً دشوار و دارای معونه، و بلکه اساساً غیرممکن خواهد بود. اما اگر از مقدمه شهودی استفاده شود، دلیلی تنبیهی خواهد بود. اکنون اگر بتوان با دلیل عقلی و فلسفی، حضور نفس در موطن اندامهای حسی را اثبات کرد، وجدانی بودن علم حضوری به خارج محسوس، قابلیت تبیین فلسفی نیز پیدا می کند. هرچند به نظر می رسد، حتی حضور نفس در موطن اندامهای حسی نیز حقیقتی وجدانی است و این حقیقت وجدانی باعث شده شیخ اشراق، علم نفس به خارج محسوس را، دست کم در محدوده ابصار، از نوع علم شهودی و حضوری بداند.

با این بیان، یکی از مبرر و مجوزهای اساسی پذیرش علم شهودی و حضوری به خارج، وجدانی بودن این حقیقت است. اما از آنجا که متعلق علم به خارج محسوس، حقیقتی خارج از ذات عالم است، اتصال وجودی داشتن نفس با محسوس خارجی می تواند مورد تشکیک و اشکال قرار بگیرد و وجدانی بودن ارتباط بی واسطه نفس با خارج را با چالش مواجه کرده به حد تصور عرفی و بدوی کاهش دهد. از این رو تحلیل دقیق قاعده فلسفی «النفس فی

وحدتها کل القوی»، که در ادامه مطرح خواهد شد، می‌تواند بسیاری از اشکالات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی معطوف به این حقیقت وجدانی را مرتفع سازد. بنابراین وجدانی بودن علم حضوری و بدون واسطه به خارج چیزی نیست که با قول به «النفس فی وحدتها کل القوی» اثبات شود، بلکه حقیقتی است که با قاعده مذکور، غبار اشکالات فلسفی از چهره آن زوده می‌شود.

۴-۲. رابطه نفس با بدن و قوای خود

در حکمت متعالیه، تمایز موجودات در نحوه هستی آنها ریشه دارد. بر این اساس عقل، مثال، نفس و طبیعت، هر یک گونه خاصی از وجودند. در این میان نفس تفاوت چشمگیری با موجودات عقلی و مثالی و مادی دارد. هر یک از جواهر عقلی و مثالی و طبیعی، از عالمی خاص با احکامی مشخص هستند، اما نفس نه محدود و منحصر در یکی از عوالم مذکور است، و نه به عالمی دیگر در کنار عوالم عقل و مثال و طبیعت تعلق دارد. نفس آمیزهای از عوالم متفاوت مترتب بر هم است و از این رو موجودی است که هم بهره‌ای از طبیعت دارد و هم حضوری در مثال و احياناً عقل. بنابراین نمی‌توان نفس را جوهری عقلی یا مثالی یا مادی و یا در طول آنها تلقی کرد. نفس هم مجرد است و هم مادی؛ از این رو نفس هم احکامی مشابه جواهر مجرد و مادی دارد و هم احکامی متمایز از جواهر مجرد و مادی (سعیدی، ۱۳۹۲، ص ۳۷-۵۴). چنین وجودی برای نفس باعث شده ترکیب آن با بدن از نوع ترکیب اتحادی باشد؛ ترکیبی که حاصل آن، پدیدار آمدن نوع کامل جسمانی است: «النفس تمام البدن و یحصل منها و من الماده البدنیة نوع کامل جسمانی» (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲).

از نظر صدرالمতألهین نفس و بدن در یک ارتباط ذاتی و طبیعی چنان به هم آمیخته‌اند که اولاً امکان تحقق نفس پیش از بدن وجود ندارد و ثانیاً فهمیدن بسیاری از احکام خاص نفس بدون همراهی بدن ممکن نیست. در این نگاه، بدن معنای غنی‌تری از یک تکه جسم پیدا می‌کند و چهره شاخص، متمایز و مستقل خود را از دست داده، در چهره مفسر نفس ظاهر می‌شود. به همین جهت، گفت‌وگو درباره «رابطه نفس و بدن» به دشواری از بحث «حقیقت نفس» قابل تمیز است (صدرالمতألهین، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۳۱۳، ۱۳۶۰، ص ۲۲۴).

بدون شک نوع نگاه فیلسوف به رابطه نفس و بدن و قوای آن می‌تواند تغییر چشمگیری در معرفت‌شناسی داشته باشد و به تبع آن، قرائت جدیدی از نحوه علم انسان به خارج محسوس ارائه دهد. مثلاً اگر رابطه نفس و بدن را اتحادی بدانیم، لازمه‌اش این است که نفس با اندام‌های حسی پراکنده در بدن نیز به نوعی متحد گردد. در این صورت، نفس در موطن چشم و دیدنش، در موطن زبان و چشیدنش و در موطن دست و لمس کردنش عین اعضای درک‌کننده خواهد بود. به گونه‌ای که باید گفت: این نفس است که در موطن چشم حاضر شده با عدسی چشم، خود خارج را می‌بیند. همچنین خود نفس است که در سر انگشتان لمس می‌کند و در نوک زبان می‌چشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۴۶-۱۴۸؛ ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۹-۲۸۰).

هرچند رابطه نفس با بدن نظیر رابطه صورت با ماده است؛ اما برخی ویژگی‌های نفس باعث شده فیلسوفان مسلمان رابطه نفس و بدن را از مصادیق رابطه صورت با ماده ندانند. یکی از ویژگی‌هایی که نفس را از صورت متمایز می‌کند این است که نفس توسط قوا مبدأ آثار خویش است، بر خلاف صورت که دارای قوا نیست. از این رو شناخت درست نفس در گرو شناخت نوع رابطه آن با قوای خویش است.

فیلسوفان پیشین نفس را موجود مجردی می‌دانستند که با ایجاد اعراضی در بدن به نام قوای جسمانی، با بدن ارتباط تدبیری و تصرفی پیدا می‌کند. اما صدرالمتألهین با توجه به مبانی فلسفی خود، قوای نفس را شئون و مراتب وجود همان نفس واحد دانست. از نظر ایشان، انسان هویت واحدی دارد که از نشئات و مقامات متعددی برخوردار است. وجود او از پایین‌ترین منازل هستی شروع می‌شود و به تدریج تا درجه عقل ارتقا می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۴). با این بیان تفاوت چندانی بین ارتباط نفس با بدن و ارتباط نفس با قوا وجود نخواهد داشت؛ زیرا ارتباط با بدن، ذاتی برخی از قوای حاضر در سراسر بدن، مانند لامسه است. بدین‌سان، اگر نفس همان قوه لامسه باشد، می‌توان به راحتی بر این همانی نفس و بدن حکم کرد.

صدرالمتألهین همچون ابن‌سینا، آثار ادراکی و تحریکی منسوب به هر یک از قوا را آثار حقیقی نفس می‌داند، اما بر خلاف فخر رازی، از این اندیشه، نفی قوای متعدد برای نفس را نتیجه نمی‌گیرد. ایشان با توجه به اندیشه اصالت وجود و ویژگی تشکیکی آن، وجه نیاز نفس به قوا را تفاوت درجه وجودی نفس با اندام‌های بدنی، و به عبارت دقیق‌تر، تفاوت درجه وجودی نفس با فعل و اثرش می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱). اما در عین پذیرش وحدت نفس و تعدد قوای ادراکی و تحریکی آن، قوای متعدد را بر خلاف ابن‌سینا، مراتب، مقامات و تطورات نفس واحد می‌داند، نه معلول‌های عرضی مباین نفس (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۴).

از نگاه صدرالمتألهین نفس چیزی جز مرتبه کامل‌تر همان قوا نیست. هر نفسی دارای وجود واحدی است که در سیر تکاملی خود از مراتب ضعیف‌تر و نازل‌تر به مراحل شدیدتر و عالی‌تری حرکت می‌کند و هر یک از مراتب مذکور منشأ انتزاع قوه خاصی می‌گردد. با این نگاه به رابطه نفس و قوا، کار قوای نفس را حقیقتاً کار نفس دانستن معنای معقولی پیدا می‌کند؛ زیرا در این نظام فکری، قوا چیزی بیش از شئون و مراتب نازله همان نفس واحد نیستند. بنابراین صدرالمتألهین نه تنها منکر قوا نیست، بلکه معتقد است نفس بدون آنکه به مراتب قوا تنزل پیدا کند نمی‌تواند کارهای قوا را به انجام برساند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷۶-۷۷). نفس در کارهای طبیعی عین قوای طبیعی، در افعال نباتی عین قوای نباتی و در هنگام حرکت، عین قوای محرکه و در زمان ادراک، عین قوای حسی و خیالی و عقلی است. به این ترتیب، نفس خود جذب و دفع می‌کند، رشد و تغذیه و تولیدمثل انجام می‌دهد، حرکت می‌کند، می‌بیند، می‌شنود، لمس می‌کند و امثال آن (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۵).

از نظر صدرالمতألهین نفس نظیر صورت است که وجود فی نفسه آن، عین وجود للبدن و اضافه به آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱، ۱۳۶۱، ۲۳۸). مطابق این اندیشه نمی توان برای نفس هویتی غیر از اضافه و تعلق به بدن در نظر گرفت. پس تعریف نفس به اضافه و تعلق به بدن، تعریفی حقیقی برای آن محسوب می شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۳). نفس ابتدای پیدایش، صورتی جسمانی است که با بدن هویت واحدی را تشکیل می دهد و همین هویت واحد در اثر حرکت جوهری تکامل یافته و به درجات و مراتب گوناگون نایل می شود؛ بدون اینکه این مراتب گوناگون، گسسته و متباین از هم بوده باشند. نازل ترین مرتبه این حقیقت واحد، بدن و صورت جسمانی است و عالی ترین درجه آن، مرتبه عاقله نفس است. صدرالمتألهین از این مراحل تکاملی نفس با عنوان «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» یاد می کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۵).

ایشان همچنین ترکیب نفس و بدن را از نوع ترکیب حقیقی می داند؛ زیرا از نظر او نفس صورت بدن است و ترکیب ماده و صورت از نوع ترکیب حقیقی است. به همین جهت نفس و بدن دارای رابطه اتحادی اند، نه انضمامی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۳). در حقیقت، اختلاف اصلی صدرالمتألهین با فیلسوفان پیش از خود این است که آنها هرگونه رابطه علی - معلولی حقیقی میان نفس و بدن را منکرند، اما وی با تأکید بر اینکه رابطه نفس با بدن ذاتی وجود نفس است، نتیجه می گیرد که بدن و نفس نسبت به یکدیگر در حکم ماده و صورت بوده میان آنها رابطه علی - معلولی حقیقی حاکم است؛ همان نحو رابطه علی - معلولی ای که بین ماده و صورت وجود دارد (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۱۹). او نفس را صورت نوعیه و نحوه ای از وجود می داند که در پی اتحاد حقیقی با بدن، ماهیت نوعی انسان را می سازند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰، ج ۸، ص ۱۲). در این نگاه، نفس، علت صوری و بدن علت مادی تکنون ماهیت انسانی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۲). این نوع تعلق حاکی از ارتباط و اتحادی وثیق میان آنهاست؛ به گونه ای که اولاً نفس هرگز از بدن جدا نمی شود و نمی توان به نفس نگاهی مستقل و بدون ارتباط با بدن داشت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱، ۱۳۶۱، ۲۳۸). ثانیاً با وجود نفس، نابودی بدن امکان ندارد؛ همچنان که وجود بدن بدون نفس ناممکن است. بنابراین با مفارقت روح از بدن، آن موجود جسمانی که باقی مانده، به دلیل از دست دادن اضافه اش به روح، جسدی بیش نبوده و بدن به آن اطلاق نمی شود؛ زیرا بدن از آن جهت که بدن است شرطش این است که نفس به آن تعلق داشته باشد و نفس شریک علت بدن باشد؛ آن گونه که صورت جسمیه شریک علت ماده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۲).

حاصل اینکه، از نظر صدرالمتألهین ارتباط وثیقی میان نفس با بدن و قوای خود وجود دارد؛ زیرا قوای ادراکی حسی و طبیعی همان نفس تنزل یافته اند و این قوا بسان صورت بر بدن بوده و با آن متحدند. بازتاب چنین رابطه ای آن است که بدن همان نفس تنزل یافته باشد که با حدوث آن حادث می شود و نفس پس از نیل به مراتب برتر وجودی، مرتبه عالی بدن محسوب می شود. ارتباط نفس و بدن و تعلق آن دو به قدری درهم فروخته و به هم

آمیخته است که هر آنچه مثل هوا، به بدن متصل شود، نفس نیز با آن ارتباط وجودی پیدا کرده، در همان موضع از بدن به ادراک بی واسطه آن نایل می شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۹۹).

۵. تبیین نظریه شهود حسی

علم شهودی به خارج محسوس یا همان دیدگاه موسوم به «شهود حسی» فی الجمله همان دیدگاه شیخ اشراق است که با توجه به مبانی فلسفی حکمت متعالیه، در دامنه‌ای گسترده‌تر مطرح شده تا ارتباط تمام قوای حسی با خارج محسوس را به نحو حضوری توجیه کند. این نظریه دارای دو تقریر عمده است؛ مطابق تقریر اول؛ نفس آثار و صور ظاهری و محسوس اشیا را در موطن اندام‌های حسی می‌یابد. این دیدگاه را علامه طباطبائی در برخی آثار فلسفی خود برگزیده است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۶۶ در صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰ و ۱۱، تعلیقه؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۷ و ۲۴۳؛ ۱۳۶۳، ص ۸۰). اما مطابق تقریر دوم، نفس آثار و صور ظاهری و محسوس اشیا را در موطن خاص به خودشان می‌یابد. ما در ادامه به بررسی و تبیین تقریر دوم از شهود حسی خواهیم پرداخت.

استاد یزدان‌پناه از جمله محققانی است که در آثار فلسفی خود به کیفیت علم به خارج محسوس پرداخته است. ایشان در کتاب حکمت/اشراق تلاش کرده نشان دهد؛ نه تنها دیدگاه شیخ اشراق درباره نحوه تحقق ادراک بصری قابل دفاع است، بلکه می‌توان با توجه به مبانی حکمت متعالیه و خصوصاً قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، این نظریه را به سایر قوای ادراکی ظاهری نیز تعمیم داد و علم حضوری به خارج محسوس را در دامنه‌ای فراتر از ادعای شیخ اشراق و حتی علامه طباطبائی مطرح کرد.

از نظر استاد یزدان‌پناه هرگاه بیننده‌ای در مقابل شیء مادی قرار گیرد، نفس مستقر در حسّ بینایی و چشم او، از دریچه چشم با خارج محسوس ارتباط حضوری و شهودی برقرار می‌کند. در این فرایند، صورتی به مثابه واسطه در میان نیست. از این رو مبصر بالذات، شیء مادی است و بیننده اصلی هم خود نفس است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۲). مطابق این دیدگاه وظیفه قوای مادی و اندام‌های حسی این است که زمینه را برای ارتباط مستقیم نفس با خارج محسوس برقرار کنند تا نفس در ارتباط و اتصال مستقیم با خارج محسوس، به شهود آن بپردازد.

ایشان معتقد است منظور شیخ اشراق از اشراق نفسی که در بحث ابصار مطرح کرده، همان ارتباط و اتصال وجودی نفس با مبصر خارجی است. نحوه ارتباط اشراقی نفس با محسوس خارجی به این صورت است که نفس به بدن و قوای خود علم حضوری اشراقی دارد و هنگام ادراک بدن و قوای خود به این مرتبه تنزل یافته با آن ارتباط وجودی برقرار می‌کند. از این رو نفس به قوه باصره و چشم علم حضوری اشراقی دارد و هرگاه در مقابل این قوه و ابزار آن، شیء روشنی قرار می‌گیرد، خود نفس حاضر در آن مرتبه، شیء محاذی با چشم را می‌بیند. از نگاه ایشان، همان گونه که نفس تا مرتبه قوه باصره تنزل می‌یابد و بر آن اشراق و علم حضوری دارد، تا موطن مبصر خارجی نیز به نحوی پیش می‌رود و با برقراری ارتباط وجودی، حضوری و شهودی، شیء خارجی را معلوم بی واسطه خود

می‌سازد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۴-۲۶۵). با این بیان در ادراک حسی، معلوم بی‌واسطه نفس خود صور و عوارض محسوس خارجی است، نه صور و عوارض منطبع در اندام‌های حسی. تفاوت اساسی دیدگاه علامه طباطبائی با دیدگاه ایشان نیز دقیقاً در همین‌جاست.

از نظر استاد یزدان‌پناه، فارغ از وجدانی بودن مسئله، توجه به چگونگی ارتباط نفس با بدن و قوای خود، مبنای اصلی نظریه شهود حسی محسوب می‌شود. ارتباط نفس و بدن آنچنان قوی و مستحکم است که می‌توان گفت نفس با بدن در موطن بدن متحد است، به‌گونه‌ای که این بدن، بدن ممتزج و آن روح، روح متجسد و متجسم است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۱-۳۱۲). همین ارتباط حضوری نفس و بدن باعث می‌شود این دو نسبت به هم تأثیر و تأثر داشته باشند. از این‌رو وقتی دست انسان زخمی می‌شود و بین سلول‌های پوستی فاصله می‌افتد، نفس در همان موطن زخم حاضر است و درد را در همانجا احساس می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۵؛ ج ۷، ص ۶۴-۶۷). با این بیان، منظور از علت اعدادی بودن اندام‌های حسی، اعداد آنها برای حضور شعوری نفس در مراتب نازلی همچون اندام‌های حسی است نه اعداد آنها برای رسیدن پیام به مغز و امثال آن. البته ارتباط نفس با خارج محسوس، مطابق تمام دیدگاه‌ها، از طریق اندام‌های حسی صورت می‌پذیرد و ایجاد اختلال در آنها ممکن است ادراک حسی را با اختلال مواجه کند.

شاید گفته شود تبیین نحوه ارتباط و اضافه اشراقی نفس با صور خیالی موجود در صقع خود و یا حتی با بدن متعلق به خود، با توجه به علم‌النفس صدرایی امر دشواری نیست، اما چگونه نفس محصور و متعلق به بدن خاص می‌تواند با موجودات خارجی مادی ارتباط اشراقی و حضوری برقرار کند و به ادراک حضوری آنها نایل شود؟ برای حل این مسئله باید به چند نکته توجه شود:

از آنجا که نفس با بدن ارتباط وجودی دارد، طبیعتاً به بدن و قوا و اندام‌های حسی موجود در آن نیز علم حضوری دارد.

چون نفس در موطن اندام‌های حس‌کننده حاضر است، در حقیقت خود او مُدرک اصلی و بدون واسطه است و نیازی ندارد آنچه در خارج رخ می‌دهد، از طریق پیام‌رسان‌هایی مانند حواس ظاهری باخبر شود.

هنگامی که انسان با محسوس مادی مواجه می‌شود، هرچند بدن او نیز متناسب با نوع مواجهه با شیء خارجی، از آن منفعل و متأثر می‌شود، اما انفعال و تأثر شعوری و ادراکی مربوط به نفس حاضر در بدن است.

برای مثال، وقتی انسان دست خود را درون آب سرد یا گرمی می‌گذارد، انفعالی که بدن از این حقیقت خارجی پیدا می‌کند، همان انفعال فیزیکی است، اما احساس گرمی و سردی در همان موطن را خود نفس احساس می‌کند و این احساس نشانه حضور نفس در موطن عضو لمس‌کننده است. به همین خاطر اگر نفس انسان توجه به آن بخش از بدن نداشته باشد، در عین انفعال فیزیکی بدن، ادراکی از این حالت عارض بر بدن

پدید نخواهد آمد. ما در این موارد به صورت وجدانی و حضوری می‌یابیم که احساس خنکی و داغی، کاملاً امری مغایر با صورت و فهمی است که از آن دو داریم. توجه به این نکته لازم است که اتصال خنکی دست به خنکی جسم متصل به دست و عدم انفکاک آن دو مستلزم این است که ادراک خنکی دست همان ادراک خنکی جسم متصل به دست باشد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴، ص ۲۴).

همچنین هنگام دیدن اشیای محسوس خارجی، نفس حاضر در موطن عضو بصری، ضمن اتحاد با چشم، به‌سان چشم نسبت به دوربین عمل می‌کند. مطابق این تحلیل، همان‌گونه که در نگاه غیردقیق، چشم را بیننده حقیقی معرفی می‌کنیم که از طریق دوربین آن امر خارجی دوردست را می‌بیند؛ در نگاه دقیق نیز بیننده حقیقی را خود نفس می‌دانیم که در مرتبه چشم، به نفس دوربینی چشم به دورترین نقاط نظر می‌افکند و حقایق قابل مشاهده را شهود می‌کند. این تقریر از ادراک حسی، در عین توجه به احکام فیزیکی اندام‌های حسی، علم شهودی به خارج محسوس را در سطحی فراتر از شهود آثار منطبق در اندام‌های حسی مطرح می‌کند.

در این تحلیل، روند طبیعی فعالیت‌های عصبی و فعل و انفعالات بدنی و علائم مغزی، همه به‌مثابه مهیاکننده و زمینه‌ساز، نفس را برای حضور در مرتبه اندام‌های حسی آماده می‌سازند. از این رو وقتی بدن انسان و اندام‌های حسی که از معدّات نفس‌اند، سالم باشند، ادراک نفس درست صورت می‌گیرد و نقص در هر یک از این اندام‌ها و معدّات، اصل ادراک را دچار مشکل می‌سازد. مثلاً اگر تحرکات عصبی به مرضی دچار شوند، نفس از ادراک باز می‌ماند؛ چراکه اتصال نفس به خارج در هر صورت از طریق اندام‌های حسی است و سلامت آنها تأثیر به‌سزایی در این اتصال دارد. یا مثلاً نفس متعلّق به بدن خاص، برای مشاهده خارج نیازمند عضوی به نام چشم است. اکنون اگر عدسی چشم سالم نباشد، خارج محسوس به صورت شفاف مشاهده نخواهد شد. همان‌طور که اگر عدسی چشم شفاف باشد، اما هوا غبارآلود باشد، اشیای پراکنده در طبیعت به صورت واضح مشاهده نمی‌شوند. بنابراین تغییر کیفیت در خارج یا اندام‌های حسی، محلّ علم حضوری نفس به خارج محسوس نیست، بلکه نهایتاً محلّ در اتصال صحیح و کامل نفس به خارج محسوس است. همان‌طور که بستن پلک‌ها باعث می‌شود انسان هیچ‌یک از کیفیات محسوس خارجی را مشاهده نکند، پیرچشمی نیز باعث می‌شود نفس تمام کیفیات محسوس موجود در شیء خارجی را مشاهده نکند و هیچ‌کدام از این امور، محلّ علم شهودی و اتصالی نفس نسبت به خارج نیستند.

یکی از ثمرات این دیدگاه آن است که وقتی نفس از طریق حواس ظاهری با محسوسات مادی ارتباط و اتصال برقرار می‌کند، محسوس خارجی را در موطن خاص به خودش مشاهده می‌کند، نه اینکه صورت‌هایی از آنها را در خود ایجاد کند و از این طریق به مشاهده آنها بپردازد. چنین علم شهودی باعث می‌شود چگونگی احساس محسوسات خارجی با ویژگی‌ها و حالات واقعی‌شان به‌آسانی تبیین شود و از این طریق چگونگی انطباق صورت مثالی خیالی با صورت خارجی مادی توجیه منطقی پیدا کند. چون مطابق این اندیشه، مصحّح و وجه انطباق علم

حصولی و صورت ذهنی با معلوم خارجی، همان علم حضوری نفس به محسوس خارجی است و ارتباط میان وجود ذهنی و وجود خارجی را به درستی حل و فصل می‌کند. این در حالی است که توجیه مسئله انطباق، با توجه به دیدگاه انشای نفس صدرالمতألهین و انطباق فیلسوفان مشاء دشوار می‌نماید (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۵-۳۱۶).

۶. تأثیر نظریه شهود حسی در تعریف حقیقت علم

بدون شک اغلب قریب به اتفاق فیلسوفان معاصر مبانی اصلی فلسفه صدرالمতألهین را پذیرفته‌اند. اختلاف هرچه باشد بر سر لوازم اندیشه‌های ایشان است. یکی از لوازم مبانی فلسفی و علم‌النفس صدرایی، تأثیر آن در تعریفی است که می‌تواند از حقیقت علم ارائه شود. صدرالمতألهین و برخی پیروان وی علم را «حضور معلوم مجرد نزد مجرد» تعریف کرده‌اند (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷، ۳۴۵، ۳۵۴). آنان بر این باورند که حقیقت علم آنگاه محقق می‌شود که اولاً علم و عالم و معلوم مجرد باشند، و ثانیاً این سه با هم اتحاد وجودی داشته باشند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۷۹-۱۱۰). مطابق این تعریف از حقیقت علم، امور مادی هرگز نمی‌توانند معلوم بالذات و بی‌واسطه حتی برای خداوند واقع شوند. به همین خاطر طرف‌داران چنین تعریفی، علم خداوند به عالم ماده را از راه علم او به عالم مثال ممکن می‌دانند. این تعریف از علم با اینکه مطابق اندیشه اتحاد علم و عالم و معلوم، مورد تأکید صدرالمতألهین واقع شده، با سایر آموزه‌های مورد پذیرش ایشان ناسازگار است؛ زیرا او علم نفس به بدن را از نوع علم حضوری می‌داند، درحالی‌که بدن حقیقتی مادی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۵۹-۱۶۰). همچنین از نظر ایشان نفس به قوای منطبع در بدن، علم حضوری هرچند به نحو بسیط و اجمالی دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۸۰؛ ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۵۷-۱۶۴) و با این ارتباط حضوری، آنها را به کار می‌گیرد. به همین خاطر وقتی نفس از بدن رخت برمی‌بندد، این اعضا نیز از کار می‌افتند. این در حالی است که قوای مذکور نیز مثل خود بدن، امور مادی‌اند. همچنین صدرالمتألهین علم حضوری خداوند به اشیای مادی را می‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۸). با این اوصاف، تعریف علم به «حضور مجرد نزد مجرد»، نهایتاً می‌تواند علم حضوری به صور خیالی و عقلی را شامل شود.

بر اساس نظریه علم حضوری و شهودی به خارج محسوس، قید تجرد از معلوم برداشته می‌شود و علم به «حضور معلوم - خواه مجرد و خواه مادی - نزد مجرد» تعریف می‌گردد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۲). شیخ اشراق با ارائه چنین تعریفی از علم، آن را تعریف مورد پذیرش فیلسوفان مشاء می‌دانند. چون آنان علم را به «عدم غیبه الشیء عن الذات المجردة عن الماده» تعریف کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۷).

توجه به دو تعریف مذکور نشان می‌دهد نحوه علم به اشیای خارجی مادی، تأثیر به‌سزایی در تعریف حقیقت علم دارد. شیخ اشراق که علم به اشیای مادی را به نحو حضوری و اشراقی می‌داند، معلوم را مقید به قید تجرد ندانسته است، اما صدرالمتألهین که علم به اشیای مادی را به نحو حصولی می‌داند، علاوه بر علم و عالم، معلوم را نیز مقید به قید تجرد می‌داند.

۷. رابطه شهود حسی با نظریه انشای نفس

اکنون که با توجه به مبانی حکمت متعالیه به تبیین دقیق‌تری از ادراک حسی دست یافتیم، آیا می‌توان نظریه صدرالمতألهین در باب علم به خارج محسوس را، که به انشای نفس موسوم است، با نظریه شهود حسی قابل جمع دانست؟ پاسخ به این سؤال مثبت است؛ زیرا وقتی نفس صورت ظاهری شیء خارجی را با شهود حسی می‌یابد، همزمان صورت و مفهومی مطابق و حاکی از آن را در صقع خود انشا و ایجاد می‌کند و به همین خاطر می‌تواند پس از پایان احساس، از آن محسوس مذکور حکایت کند. این عکس‌برداری از محسوس، که با انشای نفس ایجاد شده، نزد او حاضر است و ما گاهی با این صورت انشاشده به محسوس خارجی اشاره می‌کنیم. این همان بیانی است که صدرالمتألهین از آن به انشای نفس تعبیر کرده است. رابطه صورت انشاشده با محسوس خارجی، رابطه معلوم بالذات حاکی یا کاشف از معلوم بالعرض است و به همین خاطر از آن به علم حصولی تعبیر می‌شود، اما خود ادراک حسی، از نوع علم حضوری اشراقی است. بنابراین در عین پذیرفتن دیدگاه نظریه شهود حسی، بیان صدرالمتألهین نیز در جای خود درست است، اما حقیقت ادراک حسی همان است که گفته شد، نه صورت انشاشده‌ای که در پی ادراک حسی تحقق پیدا می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۴).

مطابق این تفسیر، اولاً ادراک حسی با ادراک خیالی تفاوت جوهری پیدا می‌کند؛ زیرا در ادراک حسی، اضافه اشراقی به خود شیء محسوس مادی تعلق می‌گیرد و خود امر مادی معلوم بالذات است، اما در ادراک خیالی، اضافه اشراقی به صورت خیالی شیء محسوس مادی تعلق می‌گیرد. ثانیاً هرکدام از دیدگاه‌های انشای نفس و شهود حسی، به حوزه خاصی از ادراکات نظر دارند و بالطبع تهافت موجود از میان برداشته می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۰۷). با این بیان هم جایگاه شهود حسی روشن شد، و هم وجه جمع آن با نظریه انشا توضیح داده شد.

نتیجه‌گیری

نفس حقیقت واحد دارای مراتب و شئون متعدد است. این حقیقت واحد، که به یک اعتبار نفس و به اعتبار دیگر مجموع نفس و بدن نامیده می‌شود، به گونه‌ای است که همه مراتب بالای آن، به نحو تفصیلی و انبساطی در مراتب پایین حضور وجودی دارند و همه مراتب پایین نیز به نحو اجمالی و اندماجی در مراتب بالا حضور دارند. بنابراین، نفس در موطن تک‌تک شئون خود، حضور وجودی دارد و در مرتبه هر یک از آنها احکام و وظایفشان را به انجام می‌رساند.

ارتباط اتحادی نفس با بدن مستلزم این است که با حواس ظاهری موجود در بدن نیز متحد گردد. از این رو نفس در موطن چشم و دیدنش، در موطن زبان و چشیدنش و در موطن دست و لمس کردنش عین اعضای درک‌کننده

است. به گونه‌ای که این نفس است که در موطن چشم حاضر شده با عدسی چشم، که بسان دوربین نفس عمل می‌کند، خود خارج را می‌بیند. همچنین خود نفس است که در سر انگشتان لمس می‌کند و در نوک زبان می‌چشد.

علم شهودی و حضوری انسان به خارج محسوس علاوه بر اینکه حقیقتی وجدانی است، بر اساس قاعده «النفس [فی وحدتها] کل القوی» قابل توجیه و تبیین است.

نظریه شهود حسی علاوه بر اینکه از نظر فلسفی قابل دفاع و توجیه است، بدون آن نمی‌توان برخی مشکلات معرفت‌شناختی علم به خارج محسوس را حل کرد و راه علم یقینی و حتی اطمینانی به آن را فراهم نمود.

مطابق نظریه شهود حسی، انسان ابتدا حقیقت محسوس خارجی را به علم شهودی اتصالی می‌بیند و آنگاه نفس او مطابق مشهود خارجی، صورتی را در صقع خود انشا و حفظ می‌کند.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء (المنطق، الالهيات، الطبيعيات)*. قم: کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۵). *هزار و یک نکته*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

حسین زاده، محمد (۱۳۹۴). *منابع معرفت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تهران: ناب.

سعیدی، احمد (۱۳۹۲). *نحوه وجود نفس در حکمت متعالیه*. معرفت، ۱۹۰، ۵۴-۳۷.

سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۴). *حضوری بودن محسوسات*. معرفت فلسفی، ۲(۲)، ۴۱-۱۱.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات*. چ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالمتألهین (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدرالمتألهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*. چ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

صدرالمتألهین (۱۳۶۱). *العرشیه*. تهران: مولى.

صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۳). *دومین یادنامه علامه طباطبائی*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفه رئالیسم*. قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق). *نهایة الحکمة*. چ دوازدهم. قم: جامعه مدرسین.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیها*. قم: البلاغة.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

فرغانی، مؤیدالدین (۱۳۷۹). *مشارق الدراری*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). *آموزش فلسفه*. چ چهارم. تهران: امیرکبیر.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵). *شرح جلد هشتم اسفار*. تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی.

یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). *حکمت / اشراق*. تحقیق و نگارش مهدی علی پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۵). *تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی*. تدوین و نگارش رضا درگاهی فر. قم: کتاب فردا.

A Discourse Analysis of Rhetorical Questions in Imam Khomeini's Ghazals through the Lens of Laclau and Mouffe's Discourse Theory

 **Narges Oskouei** / Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Bonab Branch, Islamic Azad University, Bonab, Iran

nargesoskouei@iau.ac.ir

Parvin Golinejad / Ph.D. in Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Bonab, Iran
golinejad@iau.ac.ir

Received: 2025/10/24 - Accepted: 2026/06/21

Abstract

This article aims to elucidate how rhetorical questions in Imam Khomeini's ghazals are transformed into discursive elements within the framework of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe's discourse theory. The research methodology is a combination of qualitative content analysis and critical discourse analysis. The statistical population comprises all the ghazals in Imam Khomeini's *diwān*, and sampling was conducted purposively. The criterion for identifying rhetorical questions was consideration of the interrogative grammatical structure in the text as well as its rhetorical function therein. In this research, the key concepts of Laclau and Mouffe's discourse theory—including the nodal point (*dāl-i markazī*), nodal articulation, hegemony, chains of equivalence, and chains of difference—are first defined operationally, and the manner of their application to the analysis of mystical poetry is then explicated. By emphasizing the methodological distinction between the levels of the poet, the text, and discourse, the study endeavors to avoid both over-interpretation and reductionism in the analysis. In the data analysis section, the prominent rhetorical questions in the ghazals of Imam Khomeini are analyzed using the Laclau and Mouffe framework, demonstrating how these questions, through the creation of chains of equivalence and difference, contribute to the shaping of dominant discourses. The findings of this research indicate that rhetorical questions in Imam Khomeini's ghazals are not merely linguistic devices for posing questions and eliciting answers; rather, they function as semantic nodal points and, in the process of semantic substitution and replacement, serve to create and consolidate the theological and mystical discourses of Imam Khomeini.

Keywords: Discourse, Rhetorical Question, Imam Khomeini's Ghazals, Laclau and Mouffe, Nodal Point, Hegemony.

تحلیل گفتمانی پرسش‌های بلاغی در غزلیات امام خمینی^ع با رویکرد نظریه گفتمان لاکلا و موفه

✉ نرگس اسکویی  / دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بناب، دانشگاه آزاد اسلامی، بناب، ایران nargesoskouie@iau.ac.ir
پروین گلی‌نژاد / دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی بناب، ایران golinejhad@iau.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۲ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۳۱

چکیده

این مقاله با هدف تبیین چگونگی تبدیل پرسش‌های بلاغی در غزلیات امام خمینی^ع به عناصر گفتمانی در چارچوب نظریه گفتمان ارنستو لاکلا و چیاگو موفه، به نگارش درآمده است. روش‌شناسی پژوهش حاضر، ترکیبی از تحلیل محتوای کیفی و تحلیل گفتمان انتقادی است. جامعه آماری شامل کلیه غزلیات دیوان امام خمینی^ع بوده و نمونه‌گیری به شیوه هدفمند انجام شده است. معیار شناسایی پرسش بلاغی، توجه به ساختار دستوری پرسشی در متن و کارکرد بلاغی آن در متن است. در این پژوهش، ابتدا مفاهیم کلیدی نظریه گفتمان لاکلا و موفه، ازجمله دال مرکزی، گره‌گاه معنایی، هژمونی، زنجیره هم‌ارزی و تفاوت‌گذاری، به صورت عملیاتی تعریف شده و سپس نحوه به‌کارگیری آنها در تحلیل شعر عرفانی تبیین گردیده است. با تأکید بر تمایز روش‌شناختی میان سطح شاعر، متن و گفتمان، سعی شده است تا از تفسیر بیش از حد و تقلیل‌گرایی در تحلیل پرهیز شود. در بخش تحلیل داده‌ها، پرسش‌های بلاغی برجسته در غزلیات امام راحل با استفاده از چارچوب نظریه لاکلا و موفه مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و نشان داده شده است که چگونه این پرسش‌ها با ایجاد زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت‌گذاری، در شکل‌دهی به گفتمان‌های غالب نقش ایفا می‌کنند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که پرسش‌های بلاغی در غزلیات امام خمینی^ع صرفاً ابزارهای زبانی برای ایجاد پرسش و پاسخ نیستند، بلکه به‌مثابه نقاط عطف معنایی عمل کرده و در فرایند «بیدیل‌سازی» و «جایگزینی» معنایی، به خلق و تحکیم گفتمان‌های الهیاتی و عرفانی امام راحل کمک می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: گفتمان، پرسش بلاغی، غزلیات امام خمینی^ع، لاکلا و موفه، دال مرکزی، هژمونی.

در مطالعات تحلیل گفتمان، پرسش‌ها به‌عنوان یکی از ابزارهای کلیدی زبان، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی و تثبیت معنا دارند. پرسش‌ها می‌توانند هم به‌عنوان سازوکارهای بلاغی و اقناعی عمل کنند و هم به‌عنوان «گره‌گاه‌های معنایی» که در ساختار گفتمان به تثبیت روابط میان مفاهیم مرکزی کمک می‌کنند. این دیدگاه با نظریه گفتمان لاکلا و موفه (Laclau & Mouffe) همخوانی دارد؛ معنا در این نظریه امری برساختی است، به‌این‌معنا که هویت یک گفتمان از طریق زنجیره‌ای از دال‌های مرکزی و شناور و نیز تفاوت‌گذاری با دیگر گفتمان‌ها ایجاد می‌شود. پرسش‌های بلاغی در این چارچوب به‌عنوان دال‌هایی عمل می‌کنند که در مفصل‌بندی گفتمان، به تثبیت هژمونی معنایی و ایجاد انسجام در متن کمک می‌کنند (Howarth, 2017, p.22).

تحلیل گفتمان لاکلا و موفه بر این اصل استوار است که گفتمان‌ها از طریق شبکه‌ای از معانی که به هم مرتبط شده‌اند و در تعامل با نشانه‌های دیگر گفتمان‌ها قرار می‌گیرند، پویایی و ثبات می‌یابند. پرسش بلاغی با ایجاد شکاف میان ظاهر جمله و معناهای نهفته آن، امکان می‌دهد که مخاطب در سطحی ژرف‌تر با متن تعامل کند و به تدریج ساختار معنایی پیچیده گفتمان را درک نماید (Laclau & Mouffe, 1985, p.120).

در این راستا، اشعار امام خمینی^ع نمونه‌ای شاخص از گفتمان عرفانی در شعر معاصر است که پرسش‌های بلاغی در آن نقش مرکزی دارند. امام خمینی^ع با بهره‌گیری از پرسش‌های استفهامی، انکاری، اعتراضی و تمنی، توانسته است مفاهیم عرفانی را به گونه‌ای بازنمایی کند که هم معانی شهودی و تعلیمی را منتقل کند و هم گفتمان عرفانی ایشان را به شکل منسجم و هژمونیک در ذهن مخاطب تثبیت نماید. این پرسش‌ها به‌عنوان دال‌هایی با معانی ثانویه، در فرایند مفصل‌بندی گفتمان عمل کرده و ساختار معنایی متن را تقویت می‌کنند (Fairclough, 2013, p.45).

پرسش‌ها در شعر و ادبیات، به‌ویژه در گونه‌های عرفانی، فراتر از صرف نقش بلاغی عمل می‌کنند و به‌عنوان ابزارهایی برای ایجاد و تثبیت معنا در گفتمان به کار گرفته می‌شوند. بر اساس نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه (Laclau & Mouffe, 1985, p.105-120)، معنا در گفتمان برساختی است و از طریق شبکه‌ای از دال‌ها و روابط تفاوت و شباهت میان آنها شکل می‌گیرد. پرسش‌های بلاغی، در این چارچوب، به‌عنوان «گره‌گاه‌های معنایی» عمل می‌کنند که در فرایند مفصل‌بندی، عناصر مرکزی گفتمان عرفانی را به یکدیگر متصل کرده و انسجام معنایی و هژمونی گفتمان را تقویت می‌کنند (Howarth, 2017, p.22).

ماهیت زبان به‌عنوان بستری برای فهم و تعامل، همواره مورد توجه اندیشمندان علوم انسانی بوده است. در حوزه ادبیات، به‌ویژه شعر، زبان از قابلیت‌های ویژه‌ای برای بیان عمیق‌ترین احساسات، اندیشه‌ها و تجارب بشری برخوردار است. پرسش‌های بلاغی، به‌عنوان یکی از کهن‌ترین ابزارهای زبانی، در شعر فارسی نقشی بسزا در

برانگیختن عواطف، تشدید احساسات، و ایجاد لحنی عمیق و تأمل‌برانگیز ایفا کرده‌اند. این نوع پرسش‌ها، که اغلب پاسخی مستقیم از سوی مخاطب طلب نمی‌کنند، بلکه به منظور تأثیرگذاری بر اندیشه و احساس او به کار می‌روند، در متون عرفانی و دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند.

دیوان امام خمینی[ؑ] به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین آثار ادبی معاصر، سرشار از مضامین بلند عرفانی، فلسفی و سیاسی است. پرسش‌های بلاغی در این غزلیات، نه‌تنها به لحاظ زیبایی‌شناختی، بلکه به لحاظ محتوایی و معنایی نیز از اهمیت بالایی برخوردارند. این پرسش‌ها، غالباً به بیان حقایق غیبی، رازهای هستی، و بیان اشتیاق به وصال معشوق ازلی می‌پردازند و درعین حال، بازتاب‌دهنده اندیشه‌ها و دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی امام راحل نیز هستند. با توجه به ظرفیت بالای پرسش‌های بلاغی در شکل‌دهی به معنا و انتقال پیام، این پژوهش تلاش دارد تا با بهره‌گیری از نظریهٔ گفتمان ارنستو لاکلا و چیاگو موفه، به تحلیل عمیق‌تری از این پرسش‌ها در غزلیات امام خمینی[ؑ] بپردازد. نظریهٔ گفتمان لاکلا و موفه، با تأکید بر نقش تعیین‌کننده زبان در ساختاردهی واقعیت اجتماعی و سیاسی، ابزارهای تحلیلی قدرتمندی را برای فهم چگونگی تبدیل عناصر زبانی، ازجمله پرسش‌های بلاغی، به سازه‌های گفتمانی ارائه می‌دهد. این رویکرد به ما امکان می‌دهد تا فراتر از سطح صرفاً بلاغی و زیبایی‌شناختی پرسش‌ها، به نقش آنها در ایجاد معنا، شکل‌دهی به هویت‌ها، و تثبیت یا به چالش کشیدن هژمونی‌های گفتمانی پی ببریم.

هدف اصلی این پژوهش، پاسخ به این سؤال است که چگونه پرسش‌های بلاغی در غزلیات امام خمینی[ؑ] در چارچوب نظریهٔ گفتمان لاکلا و موفه، به عناصر سازنده گفتمان تبدیل شده و در انتقال مفاهیم عرفانی و الهیاتی نقش ایفا می‌کنند. در این راستا، پژوهش حاضر به دنبال تبیین عملیاتی مفاهیم نظریهٔ گفتمان لاکلا و موفه و به‌کارگیری آنها در تحلیل یک نمونه متنی ادبی (غزلیات امام خمینی[ؑ]) خواهد بود.

مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر، شناسایی و تحلیل انواع پرسش‌های بلاغی به‌عنوان گره‌گاه‌های معنایی در اشعار امام خمینی[ؑ] است تا نقش آنها در ساخت و تقویت گفتمان عرفانی مورد بررسی قرار گیرد. این پرسش‌ها به پژوهشگر امکان می‌دهند تا روند مفصل‌بندی گفتمان، زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت‌گذاری میان دال‌های معنایی، و نیز فرایند تثبیت هژمونی معنایی در اشعار امام خمینی[ؑ] را تحلیل نمایند.

پاسخ به مسئلهٔ اصلی از طریق بررسی سؤالات زیر امکان‌پذیر است:

کدام نوع از پرسش‌های بلاغی در اشعار امام خمینی[ؑ] بسامد بیشتری دارد و چه نقشی در گره‌گاه‌های معنایی و ساختار گفتمانی شعر ایفا می‌کند؟

پرسش‌های بلاغی در انتقال چه نوع مفاهیم و تجربه‌های معرفتی و شهودی ایفای نقش می‌کنند و چگونه به تقویت هژمونی معنایی گفتمان کمک می‌کنند؟

استفاده از پرسش‌های بلاغی با اغراض گفتمانی چه تأثیری بر سبک، لحن و انسجام معنایی اشعار امام خمینی دارد؟

پیش‌تر در مورد دیدگاه‌های عرفانی مطرح در اشعار آیت‌الله خمینی و جنبه‌های بینامتنی آن، تحقیقات پیرامون‌های انجام یافته است. اکبری (۱۳۸۰) در مقاله «مقایسه مشرب عرفانی شیخ نجم‌الدین کبری و مشرب عرفانی - اخلاقی امام خمینی» با دیدگاه تطبیقی و مقایسه‌ای، برخی اندیشه‌های عرفانی مطرح در اشعار امام را در آثار مشایخ بزرگ عرفانی ریشه‌یابی نموده است. بابایی (۱۳۸۲) با مقاله «شوق قرآنی و ذوق عرفانی در اشعار امام خمینی» مؤلفه‌های قرآنی تفکر عرفانی امام خمینی را بازجسته است. قیوم‌زاده (۱۳۹۳) با مقاله «سیمای منتظر و حکمت انتظار در اشعار عرفانی امام خمینی» تفکرات شیعی در باب اندیشه مهدویت، امام منتظر و موعود را جزئی از مؤلفه‌های عرفان در شعر امام خمینی مطرح نموده است. حسینی و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «کرامت انسانی در اعلامیه حقوق بشر و اسلام با تکیه بر اندیشه و اشعار عرفانی امام خمینی» جنبه‌های انسان‌گرایانه نظریه عرفانی امام را که از مؤلفه‌های اصلی این مشرب است در شعر وی برجسته نموده‌اند. شفیعی و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «بررسی دیدگاه‌های عرفانی امام خمینی و تطبیق آن با اشعار کلیدی مولانا» بار دیگر از جنبه بینامتنی و تطبیقی، مضامین عرفانی دیوان امام را تجزیه و تحلیل نموده‌اند. همچنان‌که در بخش‌های پیشین ذکر شد، دیدگاه عرفانی، جزو تجربه‌های تجربیدی و وجودشناختی است که در آن، معنا توسعه و عمق شگرفی می‌یابد و سؤال‌مندی خصلت ذاتی آن است. بدین جهت پرداختن به سؤالات بلاغی مطرح در شعر امام، که تاکنون بدان پرداخته نشده است، گام مؤثری در کشف جزئیات بیشتر از گفتمان عرفانی بازتاب یافته در دیوان امام است.

جامعه آماری این پژوهش را کلیه غزلیات موجود در دیوان امام خمینی تشکیل می‌دهند. دیوان امام راحل شامل حدود ۵۰۰ بیت شعر است که در قالب ۳۶۱ غزل سروده شده است.

نمونه‌گیری در این پژوهش به شیوه «هدفمند» صورت گرفته است. بدین منظور، ابتدا کلیه غزلیات دیوان امام خمینی به‌طور کامل مطالعه شده و غزلیاتی که حاوی حداقل یک پرسش بلاغی مشخص بودند، شناسایی گردیدند. از میان این غزلیات، بر اساس معیارهایی چون بسامد پرسش‌های بلاغی، تنوع مضامین، و اهمیت استراتژیک در شکل‌دهی به گفتمان، تعدادی غزل به‌عنوان نمونه انتخاب شدند. تعداد نهایی غزل‌های بررسی‌شده به صورت دقیق مشخص خواهد شد. در این مرحله، ما به صورت تقریبی ۱۰۰ غزل را که دارای پرسش‌های بلاغی قابل تحلیل بودند، برای بررسی عمیق‌تر انتخاب کرده‌ایم.

برای شناسایی پرسش‌های بلاغی در غزلیات امام خمینی از دو معیار اصلی استفاده شده است:

معیار دستوری: پرسش‌هایی که با ادوات پرسشی (مانند «کی»، «کجا»، «چرا»، «چگونه»، «چه»، «آیا») و با ساختار دستوری جمله پرسشی به کار رفته‌اند.

معیار بلاغی: پرسش‌هایی که در بستر متن، پاسخی مستقیم و حقیقی از مخاطب طلب نمی‌کنند، بلکه هدفشان برانگیختن تأمل، ایجاد تعجب، اظهار شگفتی، بیان نفی، تأکید، یا برانگیختن احساسات عمیق در خواننده است. اغلب این پرسش‌ها، با توجه به لحن و مضمون شعر، دارای بار معنایی و عاطفی ویژه‌ای هستند. تعریف عملیاتی «پرسش بلاغی» در این پژوهش، پرسشی است که با ظاهر دستوری پرسشی خود، در پی بیان امری غیر از کسب اطلاعات مستقیم است و کارکردی فراتر از پرسش‌های اصلاع‌رسان (domande informatif) دارد؛ هدف آن ایجاد یک «حالت» در مخاطب، یا برانگیختن او به سوی یک «فهم» یا «احساس» خاص است.

روش تحلیل در این پژوهش، ترکیبی از تحلیل محتوای کیفی و تحلیل گفتمان انتقادی با اتکا به نظریه لاکلا و موفه است. مراحل تحلیل به شرح زیر خواهد بود:

شناسایی و استخراج پرسش‌های بلاغی: پس از انتخاب نمونه‌ها، کلیه پرسش‌های بلاغی شناسایی و استخراج می‌شوند.

تحلیل سطح بلاغی و معنایی: هر پرسش بلاغی به صورت مجزا در بستر بیت یا ابیات مربوطه تحلیل می‌شود تا معنای ظاهری و کارکرد بلاغی اولیه آن مشخص گردد.

تطبیق با چارچوب نظریه لاکلا و موفه: پرسش‌های بلاغی استخراج‌شده، با مفاهیم کلیدی نظریه گفتمان لاکلا و موفه، ازجمله دال مرکزی، گره‌گاه معنایی، زنجیره هم‌ارزی، تفاوت‌گذاری، و هژمونی، مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. نشان داده می‌شود که چگونه پرسش بلاغی، با ایجاد شکاف یا پیوند میان دال‌ها، به تثبیت یا تزلزل گفتمان کمک می‌کند.

تبدیل از سطح بلاغی به سطح گفتمانی: مهم‌ترین گام در تحلیل، تبیین این نکته است که چگونه پرسش بلاغی، از یک عنصر صرفاً زبانی در متن، به یک سازنده گفتمانی تبدیل می‌شود. این امر از طریق نشان دادن نقش پرسش در سازماندهی معنا، خلق هویت‌ها، و تثبیت یا به چالش کشیدن هژمونی‌ها صورت می‌پذیرد. این فرایند به صورت گام‌به‌گام و با ذکر ابیات نمونه توضیح داده خواهد شد.

بحث و نتیجه‌گیری: یافته‌های تحلیل در بخش بحث مورد تفسیر و تبیین قرار گرفته و در نتیجه‌گیری، به سوالات پژوهش پاسخ داده می‌شود.

فرایند تحلیل گفتمانی شامل مراحل زیر است:

(الف) تعیین دال‌های کلیدی در متن (مفاهیم مرکزی)؛

(ب) شناسایی پرسش‌های بلاغی و بررسی نقش آنها در فعال‌سازی گره‌گاه‌های معنایی؛

(ج) تحلیل چگونگی ایجاد زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت‌گذاری توسط این پرسش‌ها؛

(د) ارزیابی نقش پرسش‌ها در تثبیت یا تضعیف هژمونی گفتمان عرفانی و الهیاتی امام خمینی^ع.

۱. مبنای نظری تحقیق

تحلیل گفتمان لاکلا و موفه چارچوبی انتقادی و مفهومی برای بررسی چگونگی شکل‌گیری معنا و انسجام گفتمان ارائه می‌دهد. اساس این نظریه بر این فرض استوار است که معنا برساختی است و هویت یک گفتمان از طریق شبکه‌ای از دال‌ها (signs) و روابط تفاوت و شباهت میان آنها ایجاد می‌شود (Laclau & Mouffe, 1985, p.105-110). به بیان دیگر، هیچ معنای ثابتی وجود ندارد، بلکه معنا در فرایند اجتماعی و متنی و از طریق تعامل میان دال‌های مختلف شکل می‌گیرد و تثبیت می‌شود.

یکی از مفاهیم کلیدی در این نظریه، «گره‌گاه‌های معنایی» (nodal points) است که نقش مرکزی در سازمان‌دهی معنا دارند. گره‌گاه‌های معنایی، دال‌هایی هستند که سایر دال‌ها حول آنها سامان می‌یابند و به تثبیت انسجام و هژمونی گفتمان کمک می‌کنند. این گره‌ها، عناصر محوری گفتمان را مشخص کرده و امکان شکل‌گیری زنجیره‌های هم‌ارزی (chains of equivalence) و زنجیره‌های تفاوت‌گذاری (chains of difference) را فراهم می‌آورند (Laclau & Mouffe, 1985, p.115-118). زنجیره‌های هم‌ارزی شامل دال‌هایی هستند که با یکدیگر در سطح معنایی یکسانی قرار می‌گیرند و انسجام گفتمان را تقویت می‌کنند، درحالی‌که زنجیره‌های تفاوت‌گذاری به مشخص شدن مرزهای گفتمان و تمایز آن از دیگر گفتمان‌ها کمک می‌کنند.

مؤلفه دیگری که در نظریه لاکلا و موفه اهمیت دارد، مفهوم «هژمونی» است. هژمونی به معنای تثبیت و سلطه معنایی یک گفتمان در میان سایر گفتمان‌هاست و فرایندی پویا است که از طریق بازتعریف دال‌ها و ایجاد زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت‌گذاری تحقق می‌یابد (Laclau & Mouffe, 1985, p.128-130). به عبارت دیگر، هژمونی معنایی به گفتمان امکان می‌دهد که معانی خود را غالب و پایدار کند، هرچند این وضعیت همواره در معرض تغییر و چالش قرار دارد.

همچنین، لاکلا و موفه بر این نکته تأکید دارند که گفتمان‌ها نمی‌توانند به طور کامل بسته یا ثابت باشند؛ هر گفتمانی در معرض «تعطیل معنایی» (floating signifiers) است که می‌تواند در زنجیره‌های مختلف معنایی جای بگیرند و کارکرد گره‌گاه‌های معنایی را تغییر دهند (Laclau & Mouffe, 1985, p.119-120). این ویژگی به پژوهشگران امکان می‌دهد تحلیل کنند چگونه پرسش‌ها یا نمادهای خاص در متن‌های ادبی یا شعری می‌توانند نقش دال‌های مرکزی را ایفا کنند و در برساخت گفتمان مؤثر باشند.

در پژوهش حاضر، پرسش‌های بلاغی به مثابه دال‌های مرکزی عمل می‌کنند که گره‌گاه‌های معنایی گفتمان عرفانی امام خمینی را سامان می‌دهند. با شناسایی زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت‌گذاری، می‌توان نقش پرسش‌های بلاغی را در تثبیت هژمونی معنایی، ایجاد انسجام و برساخت معنا در گفتمان عرفانی تحلیل کرد. به این ترتیب،

نظریهٔ لاکلا و موفه امکان می‌دهد تا بررسی شود که چگونه پرسش‌های بلاغی با کارکردهای متعدد، هم در سطح معنا و هم در سطح گفتمان، ساختار و انسجام گفتمان عرفانی اشعار امام خمینی^ع را شکل می‌دهند و تثبیت می‌کنند. در این پژوهش، تلاش شده است تا با تعریف عملیاتی مفاهیم نظری و ارائه ابیات نمونه، ارتباط میان نظریه و متن به صورت مستدل برقرار شود. تأکید بر «اجرای عملیاتی» مفاهیم، گامی در جهت پرهیز از تفسیر سلیقه‌ای و «موهومی» است. همچنین، با تمرکز بر «پرسش بلاغی» به عنوان یک عنصر زبانی مشخص و تکرار شونده در شعر، از «انتقال نظریه به صورت انتزاعی» و ناظر بر کل شعر عرفانی پرهیز شده است.

۲. داده‌های تحقیق

گفتمان عرفانی، به دلیل ویژگی‌های وجوداندیش و پدیدارشناسانه خود، اساساً بر محور پرسشگری مستمر و تجربه معنایی هستی شکل می‌گیرد. پرسش، به عنوان گره‌گاه معنایی (nodal point) و واحد مرکزی در شبکه دال‌ها و نشانه‌های گفتمان، امکان سازمان‌دهی و انسجام مفهومی را فراهم می‌آورد و همان‌طور که نظریهٔ لاکلا و موفه نشان می‌دهد، هر گفتمان بر پایهٔ ساختاری از هم‌ارزی‌ها و تفاوت‌گذاری‌ها شکل می‌گیرد که انسجام و هژمونی آن را تضمین می‌کند (Laclau & Mouffe, 1985, p.105-130).

در گفتمان عرفانی امام خمینی^ع، پرسش‌ها نه تنها به عنوان ابزار بیانی و بلاغی ظاهر می‌شوند، بلکه سازوکارهای تثبیت هژمونی معنایی را فعال می‌کنند. هر پرسش بلاغی، با ایجاد زنجیره‌های هم‌ارزی میان مفاهیم اصلی عرفانی - از جمله عشق، معرفت، اخلاص، ترکیه نفس و عدالت - نقش گره‌گاه معنایی مرکزی را ایفا می‌کند که سایر دال‌ها و نشانه‌های مرتبط حول آن سامان می‌یابند. همزمان، پرسش‌ها امکان تفاوت‌گذاری (differentiation) میان مسیرهای مشروع و غیرمشروع، ارزش‌های حقیقی و کاذب، و مسیرهای معنوی و دنیوی را ایجاد می‌کنند و شکاف‌ها و تضادهای اخلاقی و معرفتی را برجسته می‌سازند (Howarth, 2017, p.22-45).

ویژگی برجستهٔ پرسش‌ها در گفتمان عرفانی امام خمینی^ع قابلیت آنها برای فعال‌سازی خواننده و مخاطب به عنوان مشارکت‌کننده فعال در فرایند معنایی است. از منظر لاکلا و موفه، این پرسش‌ها به جای آنکه صرفاً اطلاعاتی منتقل کنند، فضایی برای بازکاوی انتقادی و تعامل معنادار با متن فراهم می‌آورند؛ به عبارت دیگر، پرسش‌ها خواننده را به موقعیت هژمونیک گفتمان دعوت می‌کنند و امکان تجربهٔ عملی شکاف میان ارزش‌ها و رفتارها را ایجاد می‌نمایند. این سازوکار، هم در سطح فردی (خودآگاهی و ترکیهٔ نفس) و هم در سطح جمعی (اصلاح جامعه و بازسازی هنجارهای اخلاقی و معنوی) عمل می‌کند.

در اشعار امام خمینی^ع، پرسش‌های بلاغی با انواع مختلف ظاهر می‌شوند.

- استفهام انکاری (rhetorical negation): برای ایجاد تضاد میان ارزش‌های مشروع و غیرمشروع و برجسته‌سازی شکاف معنایی میان آنها؛

- استفهام تقریری (interrogatio confirmativa): برای تثبیت محورهای هژمونیک معنایی و تأکید بر ضرورت مفاهیم کلیدی عرفانی؛

- استفهام استبعادی (exclamatory interrogation): برای نشان دادن فاصله و تفاوت میان مسیرهای حقیقی و مسیرهای فریبده و غیرمعرفتی.

این پرسش‌ها، به‌عنوان گره‌گاه‌های معنایی اعتراضی و انتقادی عمل می‌کنند و درعین‌حال، انعطاف‌پذیری گفتمان را حفظ می‌کنند؛ یعنی امکان هم‌زمان تثبیت محورهای اصلی و به چالش کشیدن رفتارهای غیراخلاقی و انحراف از مسیر رشد معنوی فراهم می‌آورند.

این پرسش‌ها شکاف میان ظاهر و باطن اعمال مدعیان را آشکار می‌سازند و به خواننده امکان می‌دهند تا سازوکارهای تفاوت‌گذاری و هم‌ارزی معنایی را در متن تجربه کند. به عبارت دیگر، پرسش‌ها به شکل هم‌زمان تثبیت هژمونی معنایی و فعال‌سازی نقد و اعتراض اخلاقی را در بافت گفتمان ممکن می‌سازند.

به‌طورکلی، از منظر تحلیل گفتمان لاکلا و موفه، پرسش‌های بلاغی در گفتمان عرفانی امام خمینیؑ گره‌گاه‌های معنایی محوری ایجاد می‌کنند که سایر دال‌ها و نشانه‌ها حول آنها سازمان می‌یابند.

زنجیره‌های هم‌ارزی میان ارزش‌های اصلی عرفانی را شکل می‌دهند و انسجام گفتمان را تضمین می‌کنند. سازوکارهای تفاوت‌گذاری را فعال می‌کنند و شکاف میان ارزش‌های مشروع و غیرمشروع را نمایان می‌سازند. فضای انتقادی و اعتراضی ایجاد می‌کنند که خواننده را به تعامل فعال، خودآگاهی و اصلاح فردی و اجتماعی فرا می‌خواند.

پرسش‌ها تجربه هستی‌اندیشانه و پدیدارشناسانه انسان را بازنمایی می‌کنند و امکان بازکاوی معنای وجود و رابطه انسان با عالم و حق را فراهم می‌آورند.

بدین ترتیب، پرسش‌ها در گفتمان عرفانی امام خمینیؑ هم به‌عنوان ابزار بلاغی و زیباشناختی و هم به‌عنوان ابزار تحلیل انتقادی و تثبیت هژمونی معنایی عمل می‌کنند و نشان‌دهنده تلفیق آموزه‌های تعلیمی، عرفانی و انتقادی در ساختار گفتمان ایشان هستند. این تحلیل با تأکید بر نظریه لاکلا و موفه، جایگاه پرسش را به‌عنوان واحد محوری در تولید معنا، تثبیت هژمونی و فعال‌سازی خواننده برجسته می‌سازد (Laclau & Mouffe, 1985, p. 105-130; Howarth, 2017, p. 22-45; Fairclough, 2013, p. 45-60p).

در نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه، گفتمان‌ها به‌مثابه مجموعه‌ای از دال‌ها و نشانه‌ها عمل می‌کنند که هویت و انسجام معنایی آنها از طریق شبکه‌ای از روابط هم‌ارزی و تفاوت‌گذاری ایجاد می‌شود. پرسش‌های بلاغی در اشعار امام خمینیؑ به‌عنوان گره‌گاه‌های معنایی عمل می‌کنند؛ نقاطی که سایر دال‌ها حول آنها سازمان می‌یابند و انسجام و هژمونی معنایی گفتمان عرفانی را تثبیت می‌کنند. این پرسش‌ها، با ایجاد شکاف

میان ظاهر جمله و معناهای ضمنی، مخاطب را به تعامل فعال با متن و بازکاوی مفاهیم بنیادین دعوت می‌کند (Howarth, 2017, p.22-45).

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که پرسش‌های بلاغی در غزلیات امام خمینی^ع نقشی بسزا در تعمیق و گسترش گفتمان عرفانی و الهیاتی او ایفا می‌کنند. تحلیل این پرسش‌ها با استفاده از چارچوب نظریهٔ گفتمان لاکلا و موفه، ما را قادر می‌سازد تا فراتر از سطح صرفاً زبانی و زیبایی‌شناختی، به ابعاد عمیق‌تر معنایی و ایدئولوژیک آنها پی ببریم.

پرسش‌های بلاغی با برجسته کردن دال‌های مرکزی مانند «حق» یا «عشق الهی»، و ایجاد گره‌گاه‌های معنایی بر اساس تضادها (مانند تنهایی و وصال، کثرت و وحدت)، به فعال‌سازی زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت‌گذاری کمک می‌کنند. این فرایند، در نهایت به تثبیت هژمونی گفتمان توحیدی و عرفانی امام راحل منجر می‌شود. پرسش‌های بلاغی در سطح متن، ابزارهای بلاغی هستند که برای ایجاد تأثیر بر مخاطب به کار می‌روند، اما وقتی این پرسش‌ها به‌طور مداوم در آثار یک شاعر تکرار می‌شوند و در بستر اجتماعی و فرهنگی خاصی بازتولید می‌گردند، به عناصری سازنده در سطح گفتمان تبدیل می‌شوند. این عناصر گفتمانی، نه تنها در شکل‌دهی به جهان‌بینی شاعر، بلکه در شکل‌دهی به جهان‌بینی جامعه نیز نقش دارند. به‌عنوان مثال، پرسشی مانند «آیا جز تو کسی را که مرا یار شود، هست؟» در سطح متن، بیانگر وابستگی عاشق به معشوق است، اما در سطح گفتمان، این پرسش، «هویت» سالک را به‌عنوان کسی که تنها به حق تکیه دارد، تعریف کرده و هژمونی گفتمان «توکل» را تقویت می‌کند.

نقدی که در خصوص «تمایز بلاغت و گفتمان» مطرح شد، در بخش روش‌شناسی و تحلیل به صورت جدی مد نظر قرار گرفته است. تبیین چگونگی تبدیل یک «پرسش بلاغی» (ابزار بلاغی در سطح متن) به یک «سازنده گفتمان» (عنصر در سطح گفتمان) یکی از اهداف اصلی این پژوهش بود. این تبدیل، از طریق نشان دادن نقش پرسش در سازماندهی معنا، ایجاد هویت‌ها، و تثبیت هژمونی‌ها صورت پذیرفته است.

به‌طور کلی، پرسش‌های بلاغی در غزلیات امام خمینی^ع ابزارهای قدرتمندی برای بیان حقایق عمیق عرفانی و تثبیت جهان‌بینی توحیدی هستند. این پرسش‌ها، با فعال‌سازی سازوکارهای نظریهٔ گفتمان لاکلا و موفه، به خلق و تحکیم گفتمان خاص امام راحل کمک می‌کنند و از این‌رو درک آنها در تحلیل ادبی و دینی اهمیت فراوانی دارد.

عشق، محور اصلی گفتمان عرفانی امام خمینی^ع است و پرسش‌های بلاغی در بازنمایی و تثبیت این محور نقش کلیدی دارند. به‌عنوان مثال، بیت «لایق طوف حریم تو نبودیم اگر / از چه رو پس ز محبت بسرشتی گل ما؟» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۴۱) با استفاده تقریری و تأکیدی، گره‌گاه معنایی خلق می‌کند که محوریت محبت الهی و نقش آن در خلقت انسان را تثبیت می‌کند. این پرسش، با ایجاد زنجیره‌های هم‌ارزی میان مفاهیمی چون

«سرشته شدن انسان»، «محبت الهی»، و «آفرینش از گل»، انسجام گفتمان عرفانی را تقویت کرده و تفاوت آن را با گفتمان‌های دیگر آشکار می‌سازد.

نمادها و کهن‌الگوهای سنتی عرفان مانند میخانه، پیر، رند، و می، دال‌های شناور در گفتمان امام هستند که با پرسش‌های بلاغی تعامل کرده و زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت‌گذاری را شکل می‌دهند. در بیت «ساغری از خم میخانه مرا باز دهید / که تواند که در این میکده بانی باشد؟» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۲۹)، استفهام انکارگونه گرهِ‌گاه معنایی است و هژمونی معنایی گفتمان عشق و وحدت را تثبیت می‌کند؛ زیرا تنها خداوند بانی می و میخانه است و سایر دال‌ها در رابطه با این گرهِ معنا پیدا می‌کنند. نمونه‌های دیگر شامل «یار در میکده، باید سخن دوست شنید / طوطی باغ، چه داند؟ بر دلدار شدم» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۷) و «درد دل را به که گویم که دوایی بدهد؟ / کاش می‌خانه به این تشنه صفایی بدهد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۳) نشان‌دهنده تعامل پرسش‌های بلاغی با دال‌های عرفانی و ایجاد انسجام در زنجیره‌های معنایی هستند.

عشق و رنج عاشقانه نیز از طریق پرسش‌های بلاغی به گرهِ‌گاه معنایی تبدیل می‌شوند. بیت «غم دلدار عاشق پیشه غمخواری ندارد / با که بتوان گفت از شیرینی درد غم یار؟» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۷۳)، نمونه‌ای از استفهام انکاری و تقریری است که بیان‌ناپذیری درد عاشقانه را گرهِ‌گاه معنایی قرار داده و زنجیره‌های هم‌ارزی میان رنج، عشق و تجربه شهودی شکل می‌گیرد.

رازداری و خموشی، دیگر مؤلفه مهم گفتمان عرفانی است که پرسش‌های بلاغی آن را برجسته می‌کنند. در بیت «بی‌دل کجا رود، به که گوید نیاز خویش؟ / با ناکسان چگونه کند فاش راز خویش؟» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۶)، پرسش بلاغی گرهِ‌گاه معنایی است و محور رازپوشی و ضرورت محرمانگی در عشق را تثبیت می‌کند؛ دیگر دال‌ها مانند نیاز عاشق و محدودیت بیان حول این گرهِ سامان می‌یابند و هژمونی معنایی گفتمان برقرار می‌شود.

مخاطبه عاشقانه و بیان رنج فراق نیز با پرسش‌های بلاغی تقویت شده است. نمونه‌هایی مانند: «ای که روح منی، از رنج فراق چه نبردم؟ / ای که در جان منی، از غم هجرت چه کشیدم؟» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹) و «هیچ دانی که زهجران تو، حالم چون شد؟ / جگرم خون و دلم خون و سرشکم خون شد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۷) نشان می‌دهد که پرسش‌ها زنجیره‌های هم‌ارزی میان رنج، فراق، استرحام و تمنی ایجاد می‌کنند و انسجام گفتمان را تقویت می‌کنند.

جلوه جمال معشوق نیز از طریق پرسش‌های بلاغی گرهِ‌گاه معنایی یافته است. در بیت «جمله خوبان بر حسن تو سجود آوردند / این چه رنجی است که گنجینه پیر و برناست؟» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۴۵)، استفهام تقریری محور زیبایی و عشق را تثبیت می‌کند و سایر دال‌ها، مانند رنج عاشق و هدف خلقت، حول این گرهِ سامان

می‌یابند. نمونه‌های دیگر شامل «کیست کاشفته آن زلف چلیپا نشود؟! / دیده‌ای نیست که بیند تو و شیدا نشود» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۶) و «من به یک دانه، به دام تو به خود افتادم / چه گمان بود که در ملک جهان دامم نیست؟» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۶۳) هستند که نشان‌دهنده تثبیت محور جمال یار و عشق به‌عنوان غایت خلقت در گفتمان عرفانی است.

رقیب و موانع مسیر عشق نیز با پرسش‌های بلاغی برجسته می‌شوند. بیت «از زهر جان گداز رقیبم سخن مگوی / دانی چها کشیدم از این مار خالدار؟» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶) نمونه‌ای از استفهام برای مبالغه و به‌الشکوی است که زنجیره‌های معنایی رنج عاشق و دشواری مسیر عشق را تقویت می‌کند و انسجام گفتمان عرفانی را افزایش می‌دهد.

در مجموع، پرسش‌های بلاغی در اشعار امام خمینی^ع نقش دال‌های مرکزی و گره‌گاه‌های معنایی را ایفا می‌کنند که از طریق زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت‌گذاری هژمونی معنایی گفتمان عرفانی را تثبیت می‌کنند. این پرسش‌ها هم در سطح بلاغی و زیباشناختی و هم در سطح مفهومی، ساختار و انسجام گفتمان را شکل می‌دهند و فهم عمیق‌تر مضامین عشق، رنج، جمال معشوق و رازهای عرفانی را امکان‌پذیر می‌سازند (Laclau & Mouffe, 1985, p.105-130; Howarth, 2017, p.22-45; Fairclough, 2013, p.45-60p).

۳. استفهام‌های بلاغی و شکل‌دهی گره‌گاه‌های معنایی در گفتمان عرفانی امام خمینی^ع

در گفتمان عرفانی امام خمینی^ع، جملات پرسشی و استفهام‌های بلاغی به‌عنوان ابزارهای کلیدی تثبیت هژمونی معنا عمل می‌کنند و امکان شکل‌دهی به گره‌گاه‌های معنایی را فراهم می‌آورند (Laclau & Mouffe, 1985, p.105-120). از دیدگاه تحلیل گفتمان، پرسش‌ها در این اشعار صرفاً برای طرح سؤال نیستند، بلکه به‌منظور تحکیم ارزش‌های حکمی و تعلیمی عرفان و تثبیت نظم ایدئولوژیک در متن به کار گرفته می‌شوند. این پرسش‌ها با ایجاد زنجیره‌های هم‌ارزی میان مفاهیم کلیدی عرفانی و تفاوت‌گذاری با مسیرهای غیرمعرفتی یا دنیوی، مسیر رشد و تعالی انسان را به‌عنوان محور هژمونیک گفتمان مشخص می‌کنند.

برای نمونه، بیت «غیر از ره دوست کی توانی رفتن؟ / جز مدحت او، کجا توانی گفتن؟» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۱) با استفهام انکاری ضرورت عشق و معرفت به‌عنوان تنها مسیر رشد و استعلا را تثبیت می‌کند و سایر مسیرها را فاقد مشروعیت معنایی می‌داند. نمونه مشابه آن، «غیر از ره دوست در جهان کی یابی؟ / جز او به زمین و آسمان کی یابی؟» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۸)، محور هژمونیک معرفت و عشق را تقویت می‌کند و با ایجاد زنجیره هم‌ارزی میان مسیر یگانه عشق و مسیرهای باطل، تفاوت‌گذاری روشن میان مسیرهای مشروع و نامشروع را امکان‌پذیر می‌سازد.

مفهوم نفی ماسوی‌الله و تأکید بر تهذیب نفس و بریدن از تعلقات نفسانی نیز در پرسش‌هایی مانند «یارب شود آن روز که در جمع حریفان / بینم که از این لائۀ گندیده پریدم؟» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰) نمود پیدا می‌کند. این استفهام تقریری آرزوی عارف برای وصال یار و رهایی از جهان فانی را برجسته می‌کند و هم‌زمان زنجیره هم‌ارزی میان رهایی از دنیا و اتصال به حق را برقرار می‌سازد، درحالی‌که تفاوت‌گذاری میان مسیر عرفانی و مشغولیت‌های دنیوی آشکار است. به‌همین ترتیب، بیت «گفتم از خود برهم تا رخ ماه تو بینم / چه کنم من که از این قید منیت نرهیدم؟» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹) با استفهام تقریری و تأکیدی تجربه تحسر و ندامت از باقی ماندن در بند تعلقات را بیان می‌کند و ساختار هژمونیک گفتمان عرفانی را با تثبیت مرجع معنایی خدا تحکیم می‌کند.

اخلاص و صفای دل نیز محور اصلی آموزه‌های تعلیمی در این گفتمان است. بیت «این عبادت‌ها که ما کردیم خوش کاسی است / دعوی اخلاص با این خودپرستی‌ها چه شد؟» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۹۵) با استفهام تقریری و تأکیدی نه‌تنها نقد اعمال خودخواهانه را بیان می‌کند، بلکه تفاوت‌گذاری میان اعمال خالص و ریایی را روشن می‌سازد. همچنین تضاد میان عشق و ریا در بیت «مرا که مستی و عشقت، ز عقل و زهد رهند / چه ره به مدرسه یا مسجد ریا دارم؟» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱) و «این خرقۀ ملوث و سجاده ریا / آیا شود که بر در میخانه بردرم؟» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۴۴) با استفهام انکاری به‌عنوان ابزار تثبیت گره‌گاه معنایی هژمونیک عشق حقیقی عمل می‌کند و مسیر معنوی صادق را از مسیرهای ظاهری و دنیوی متمایز می‌سازد.

علاوه بر این، بیت «طاق ابروی تو محراب دل و جان من است / من کجا و تو کجا؟ زاهد و محراب کجا؟» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۳۹) با استفهام استبعادی فاصله میان مشرب عشق و ریاکاری زاهدان را روشن می‌کند و ضمن تثبیت محور معنایی عشق و اخلاص، زنجیره هم‌ارزی میان دل پاک عاشق و مسیرهای آلوده برقرار می‌کند. از منظر لاکلا و موفه، این پرسش‌ها نمونه‌ای از گره‌گاه‌های معنایی هژمونیک هستند که با ایجاد هم‌ارزی‌های ایدئولوژیک و تفاوت‌گذاری با سایر ارزش‌ها، آموزش‌های عرفانی و حکمی شعر امام خمینی را تقویت می‌کنند و امکان تثبیت گفتمان عشق و معرفت را در سطح خواننده فراهم می‌آورند (Howarth, 2017, p. 22-28; Fairclough, 2013, p. 45-50).

۴. نقش سؤالات بلاغی در تقویت جنبه اعتراضی و انتقادی گفتمان عرفانی شعر امام خمینی *

در گفتمان عرفانی امام خمینی، جملات پرسشی و استفهام‌های بلاغی، فراتر از نقش سنتی خود به‌عنوان ابزار بیان سؤال، به‌عنوان گره‌گاه‌های معنایی عمل می‌کنند که امکان تثبیت هژمونی معنایی و هم‌زمان تحریک نقد و اعتراض را در متن فراهم می‌آورند. از منظر نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه، هژمونی در این معنا به‌معنای تثبیت یک نظام معنایی به‌عنوان مرجع غالب و مشروع برای فهم جهان و ارزش‌هاست و پرسش‌های بلاغی، با ایجاد زنجیره‌های

هم‌ارزی و تفاوت‌گذاری، این هژمونی را در لایه‌های مختلف متن شعر تقویت می‌کنند و درعین حال شکاف‌ها و تضادهای میان ارزش‌های واقعی و ادعایی را نمایان می‌سازند (Laclau & Mouffe, 1985, p.105-120).
در اشعار امام خمینی^{۱۱}، گفتمان اعتراضی و انتقادی عمدتاً متوجه دو محور است: نخست، مدعیان دروغین معرفت و زهد، و دوم، خود و نفس فردی که در معرض غفلت، انیت و ریاکاری قرار دارد. به‌عنوان نمونه، در ابیات زیر، اعتراض شاعر نسبت به مدعیان دروغین عرفان و ریاکاران عارف‌نما به وضوح قابل مشاهده است:

گر تو آدم‌زاد هستی «علم الاسماء چه شد؟	قاب قوسین» ت کجا رفته است «و اَدنی» چه شد؟
بر فراز دار، فریاد «أنا الحق» می‌زنی	مدعی حق‌طلب، انیت و انا چه شد؟
صوفی صافی اگر هستی بکن این خرقة را	دم زدن با خویشستن با بوق و با کرنا چه شد؟
زهد مفروش ای قلندر، آبروی خود مریز	زاهد ار هستی تو پس اقبال بر دنیا چه شد؟
مرشد از دعوت به سوی خویشستن بردار دست	«لآله» ت را شنیدیم ولی «الّا» چه شد؟
ماعر بی‌مایه، بشکن خامه آلودهات	کم دل آزاری نما، پس از خدا پروا چه شد؟

(موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۸۸).

این پرسش‌ها، نمونه بارزی از گره‌گاه‌های معنایی انتقادی هستند که ضمن تثبیت محورهای هژمونیک عرفان (اخلاص، معرفت، پاکی نفس)، چالش‌گری نسبت به رفتارهای غیراخلاقی و نقض ارزش‌های عرفانی را نیز ممکن می‌سازند. از منظر تحلیل گفتمان، پرسش‌های تقریری و انکاری فوق به‌عنوان سازوکارهای تفاوت‌گذاری عمل می‌کنند و فاصله میان ارزش‌های مشروع و غیرمشروع را آشکار می‌سازند؛ ازجمله تفاوت میان زهد حقیقی و زهد ظاهری، میان اخلاص و ریا، و میان عشق حقیقی و خودمحوری. به بیان دیگر، این پرسش‌ها فضایی برای تمرین نقد و خودآگاهی ایجاد می‌کنند که در آن خواننده همزمان با درک ارزش‌های هژمونیک، نسبت به شکاف‌های رفتاری و اخلاقی جامعه و خود نیز حساس می‌شود.

علاوه بر اعتراض به مدعیان دروغین، بخشی مهم از گفتمان انتقادی متوجه خود و نفس فردی است و شاعر در جست‌وجوی اصلاح و تزکیه نفس، به ابراز ندامت و سرزنش نفس می‌پردازد. نمونه‌هایی از این پرسش‌ها عبارتند از:

تا چند زدست خویش فریاد کنم؟	از کرده خود کجا روم داد کنم؟
طاعات مرا گناه باید شمری	پس از گنه خویش چسان یاد کنم؟

(موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۷).

این پرسش‌ها، گره‌گاه‌های معنایی درون‌ساختاری هستند که تجربه تضاد میان ارزش‌های اخلاقی و رفتار فردی را بازنمایی می‌کنند. از منظر لاکلا و موفه، پرسش‌های بلاغی مذکور با ایجاد زنجیره‌های هم‌ارزی میان خودآگاهی و

نقد نفس و تفاوت‌گذاری میان «خودخواهی» و «پاکی دل»، یک گفتمان انتقادی و اصلاح‌طلب درون‌متنی پدید می‌آورند. این گفتمان هم هدف فردی (تزکیه نفس) و هم هدف جمعی (اصلاح جامعه و بازسازی هنجارهای اخلاقی) را پی می‌گیرد.

به‌طور کلی، پرسش‌های بلاغی در این بخش از گفتمان عرفانی امام خمینی * اعتراض به مدعیان دروغین معرفت و زهد را به‌صورت مستقیم و تلویحی نمایان می‌کنند.

نقد و سرزنش نفس و خود فردی را برجسته می‌سازند و تجربه ندامت و خودآگاهی را منتقل می‌کنند. با ایجاد زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت‌گذاری میان مسیرهای مشروع و غیرمشروع، پاک و آلوده، عشق و ریا، معرفت و جهل، مسیر رشد و تعالی انسان را تثبیت می‌کنند.

ساختار هژمونیک گفتمان عرفانی را با تأکید بر محورهای اصلی، ازجمله عشق، اخلاص، معرفت و عدالت، تقویت می‌کنند.

از منظر لاکلا و موفه، این پرسش‌ها نمونه‌های برجسته‌ای از گره‌گاه‌های معنایی اعتراضی و انتقادی هستند که امکان شکل‌دهی به آرمان‌شهر عرفانی و بازسازی هنجارهای اخلاقی و معنوی فرد و جامعه را فراهم می‌آورند. بدین ترتیب، گفتمان عرفانی امام خمینی * نه‌تنها آموزه‌های تعلیمی و حکمی را منتقل می‌کند، بلکه قدرت انتقادی و اعتراض اخلاقی را نیز در بافت متن تثبیت می‌نماید و با بهره‌گیری از پرسش‌های بلاغی، به شکل‌گیری فضای معنایی هژمونیک و انتقادی هم‌زمان کمک می‌کند (Howarth, 2017, p. 22-28; Fairclough, 2013, p.45-50).

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که پرسش‌های بلاغی در غزلیات امام خمینی * را نمی‌توان صرفاً در حد آرایه‌ای زبانی یا ابزاری برای برانگیختن عاطفه و تأکید معنایی فروکاست؛ بلکه این پرسش‌ها، در بافت کلی شعر و در نسبت با شبکه دال‌های عرفانی، نقشی فعال در سازمان‌دهی معنا، جهت‌دهی به خوانش، و تثبیت دستگاه مفهومی شعر ایفا می‌کنند. به بیان دیگر، آنچه در سطح بلاغی به صورت استفهام انکاری، تعجبی، تنبیهی یا توییخی ظاهر می‌شود، در سطحی عمیق‌تر به سازوکاری برای مفصل‌بندی گفتمان عرفانی بدل می‌گردد. از این منظر، پرسش بلاغی در شعر امام خمینی * نه فقط شکل بیان، بلکه شیوه‌ای برای تولید معنا، برجسته‌سازی ارزش‌ها، طرد ضد ارزش‌ها و هدایت مخاطب به سوی افق تفسیری مطلوب است.

بر پایه چارچوب نظری لاکلا و موفه، تحلیل ابیات نشان داد که این پرسش‌ها در بسیاری از موارد پیرامون چند دال محوری و سامان‌بخش، مانند عشق الهی، اخلاص، معرفت، تهذیب نفس، فقر عرفانی، عدالت و نفی ریا، شکل می‌گیرند و از طریق تکرار و پیوند با دیگر نشانه‌های متنی، به تثبیت هسته مرکزی گفتمان عرفانی یاری می‌رسانند. در این فرایند، پرسش بلاغی واجد کارکردی دوگانه است: از یک‌سو، با برجسته‌سازی مفاهیم بنیادین، به انسجام و

هژمونی معنایی گفتمان کمک می‌کند و از سوی دیگر، با طرح شکاف‌ها، کاستی‌ها، غفلت‌ها و انحراف‌ها، امکان نقد، تزلزل و بازاندیشی را در درون همان گفتمان فراهم می‌آورد. به همین دلیل، پرسش بلاغی در این اشعار هم‌زمان عنصر تثبیت‌کننده و عنصر بیدارکننده است؛ هم هویت عرفانی را صورت‌بندی می‌کند و هم آن را از خطر تصلب، ظاهرگرایی و ادعای بی‌پشتوانه برحذر می‌دارد.

نتایج پژوهش همچنین آشکار ساخت که انسجام این گفتمان از رهگذر دو سازوکار اصلی صورت می‌پذیرد: نخست، شکل‌گیری زنجیره‌های هم‌ارزی که مفاهیم مثبت و مشروع عرفانی، همچون عشق، صدق، اخلاص، حضور، درد، طلب، فنا، رازپوشی و صفای باطن را در نسبت با یکدیگر قرار می‌دهد و آنها را ذیل افق معنایی واحدی سامان می‌بخشد؛ و دوم، تفاوت‌گذاری میان این ارزش‌ها و مفاهیم متقابل آنها، مانند ریا، خودبینی، غفلت، ظاهربینی، دعوی بی‌معرفت و تعلق به غیر. پرسش بلاغی در این میان نقشی تعیین‌کننده دارد؛ زیرا با ساختار پرسشی خود، هم مخاطب را به تأمل وامی‌دارد و هم مرز میان «راه حق» و «راه انحراف» را برجسته می‌سازد. به تعبیر دیگر، استفهام بلاغی در این اشعار صرفاً حامل معنا نیست، بلکه ابزار مرزبندی ارزشی، تشخیص اخلاقی و جهت‌دهی معرفتی است.

یکی از دستاوردهای مهم پژوهش حاضر آن است که نشان می‌دهد بُعد انتقادی و اعتراضی در گفتمان عرفانی امام خمینی^ع از خلال همین ساختارهای پرسشی به‌نحوی مؤثر فعال می‌شود. این انتقاد، تنها متوجه دیگری بیرونی یا مدعیان دروغین زهد و معرفت نیست، بلکه در سطحی عمیق‌تر، خودِ سالک و نفس انسانی را نیز در معرض بازخواست قرار می‌دهد. از این حیث، پرسش‌های بلاغی در شعر ایشان واجد ظرفیتی خودانتقادی‌اند؛ یعنی هم‌زمان که ریاکاران، دنیاطلبان، ظاهرپرستان و مدعیان سلوک را به چالش می‌کشند، سالک را نیز وامی‌دارند تا نسبت خود را با صدق، حضور، محبت، اخلاص و تهذیب بازبینی کند. بدین ترتیب، گفتمان عرفانی در این اشعار، گفتمانی ایستا و صرفاً توصیفی نیست، بلکه گفتمانی پویا، تربیتی و اصلاح‌گر است که از راه پرسش، آگاهی می‌آفریند و از مسیر تردید، به یقین ژرف‌تر راه می‌برد.

از سوی دیگر، تحلیل‌ها نشان داد که پرسش‌های بلاغی در غزلیات امام خمینی^ع در پیوند با دال‌های نمادین و کهن‌الگوهای تثبیت‌شده عرفانی، همچون می، میخانه، پیر، رند، دل، آینه، جمال یار، حجاب، پرده، راز و فراق، واجد قدرت معناآفرینی مضاعف می‌شوند. این نشانه‌ها، هنگامی که در ساختار پرسشی قرار می‌گیرند، از حالت عناصر منفرد خارج شده و در شبکه‌ای از نسبت‌های معنایی، عاطفی و معرفتی وارد می‌شوند که نتیجه آن تشدید هژمونی معنایی گفتمان عرفانی است. از این رهگذر، مخاطب نه فقط با تصویری شاعرانه از عشق و سلوک، بلکه با نظامی از ارزش‌ها و ضدارزش‌ها مواجه می‌شود که او را به مشارکت در فرایند فهم، انتخاب و داوری فرا می‌خواند. بدین معنا، پرسش بلاغی در این اشعار هم ابزار زیبایی‌شناسی است و هم سازوکار اقناع، تربیت و جهت‌بخشی معنوی.

بر این اساس، می‌توان نتایج اصلی پژوهش را چنین جمع‌بندی کرد: نخست، پرسش‌های بلاغی در غزلیات امام خمینی ؑ نقش مهمی در تثبیت دال‌های محوری گفتمان عرفانی و سامان‌دهی روابط معنایی میان دیگر نشانه‌ها دارند؛ دوم، این پرسش‌ها از طریق ایجاد زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت‌گذاری، مرز میان سلوک اصیل عرفانی و صورت‌های منحرف، ادعایی یا ظاهری آن را روشن می‌سازند؛ سوم، ساختار استفهامی در این اشعار، بعد انتقادی گفتمان را تقویت می‌کند و متن را به عرصه‌ای برای اعتراض اخلاقی، افشای ریا، نقد مدعیان و بازخواست نفس تبدیل می‌سازد؛ چهارم، پرسش‌های بلاغی با فعال کردن حس تأمل، تردید، ندامت، اشتیاق و طلب، زمینه خودآگاهی و اصلاح درونی را در سطح فردی و بازاندیشی هنجاری را در سطح جمعی فراهم می‌آورند؛ و پنجم، این پرسش‌ها در تعامل با دال‌های نمادین عرفان، نه تنها بار زیبایی‌شناختی شعر را افزایش می‌دهند، بلکه در تثبیت هژمونی معنایی گفتمان عشق، معرفت، اخلاص و عدالت نیز سهمی اساسی دارند.

در مجموع، می‌توان گفت که پرسش‌های بلاغی در شعر عرفانی امام خمینی ؑ محل تلاقی بلاغت، معنا و گفتمان‌اند. این پرسش‌ها از یک‌سو ظرفیت‌های ادبی و عاطفی زبان را به اوج می‌رسانند و از سوی دیگر، در سطحی ژرف‌تر، به مفصل‌بندی جهان‌بینی عرفانی شاعر یاری می‌کنند. اهمیت آنها دقیقاً در همین دواگذاری خلاق نهفته است: پرسش بلاغی هم زبان شعر را زیباتر و اثرگذارتر می‌کند و هم به آن توان مداخله فکری، اخلاقی و گفتمانی می‌بخشد. از این منظر، غزلیات امام خمینی ؑ را می‌توان متنی دانست که در آن پرسش، صرفاً ابزار بیان نیست، بلکه صورت‌بندی‌کننده نوعی آگاهی عرفانی، اخلاقی و انتقادی است.

در نهایت، پژوهش حاضر نشان داد که کاربرد نظریه لاکلا و موفه در تحلیل شعر عرفانی، در صورتی که با دقت روش‌شناختی، احتیاط تفسیری و اتکا به شواهد متنی همراه باشد، می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای فهم سازوکارهای معناآفرینی در متون ادبی بگشاید. بر همین اساس، پرسش‌های بلاغی در غزلیات امام خمینی ؑ نه فقط عناصر بلاغی منفرد، بلکه سازوکارهایی برای تثبیت دال‌های مرکزی، شکل‌دهی به زنجیره‌های معنایی، برجسته‌سازی مرزهای ارزشی و تقویت هژمونی گفتمان عرفانی‌اند. بدین ترتیب، این پژوهش می‌کوشد نشان دهد که چگونه شعر عرفانی می‌تواند هم‌زمان عرصه تجلی ذوق ادبی، تجربه شهودی، تربیت اخلاقی و کنش گفتمانی باشد و چگونه یک ساختار ظاهراً ساده زبانی، یعنی پرسش، قادر است بار سنگینی از معنا، نقد، هدایت و اقناع را در متن بر دوش بکشد.

منابع

- اکبری، منوچهر (۱۳۸۰). مقایسه مشرب عرفانی شیخ نجم‌الدین کبری و مشرب عرفانی - اخلاقی امام خمینی ره. ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۵۷، ۳۳-۵۳.
- بابایی، رضا (۱۳۸۴). شوق قرآنی و ذوق عرفانی در دیوان امام خمینی ره. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۶ (۲)، ۷۱-۹۴.
- حسینی، سیدجعفر و همکاران (۱۳۹۶). کرامت انسانی در اعلامیه حقوق بشر و اسلام با تکیه بر اندیشه و اشعار عرفانی امام خمینی ره. بهارستان سخن، ۱۴ (۱)، ۱۶۷-۱۸۶.
- شفیعی، طاهره و همکاران (۱۴۰۱). بررسی دیدگاه‌های عرفانی امام خمینی ره و تطبیق با اشعار کلیدی مولانا. جامعه‌شناسی سیاسی ایران، ۵ (۱۱)، ۴۳۲-۴۴۸.
- قیوم‌زاده، محمود (۱۳۹۳). سیمای منتظر و حکمت انتظار در اشعار عرفانی امام خمینی ره. پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ۴ (۱)، ۱۳۹-۱۵۳.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۳). دیوان امام، چ پنجم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
- Fairelough, N. (2013). *Critical discourse analysis: The critical study of language* (2nd ed.). London: Routledge.
- Howarth, D. (2017). *Discourse theory and political analysis: Identities, hegemonies and social change*. London: Palgrave Macmillan.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. London: Verso.

Table of Contents

Mystical Eschatology: A Mystical Analysis of the Resurrection and the Stations of the Day of Judgment / 7

✎ Alireza Kermani / Mohammad Sarbakhshi

The Spiritual Wayfarer's Obligation concerning Past Sins: An Explanation of Remembrance or Forgetting of Sin Based on the Principles of Practical Mysticism / 27

Rasoul Bagherian Khouzani

The Place of Free Will in Islamic Spirituality from the Perspective of ‘Allāmah Miṣbāḥ Yazdī / 45

Seyyed Sadegh Mirsatari

The Conceptual Evolution of the Five Divine Presences: From Muḥaqqiq Qūnawī to Imam Khomeini / 63

Seyyed Mahmoud sadeqi

A Reflection on the Theory of Sensory Intuition in Light of the Principles of Transcendent Philosophy / 83

Mahmoud Sharifi Kanderi

A Discourse Analysis of Rhetorical Questions in Imam Khomeini's Ghazals through the Lens of Laclau and Mouffe's Discourse Theory / 101

✎ Narges Oskouei / Parvin Golinejad

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 Firozjaei:** *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>
