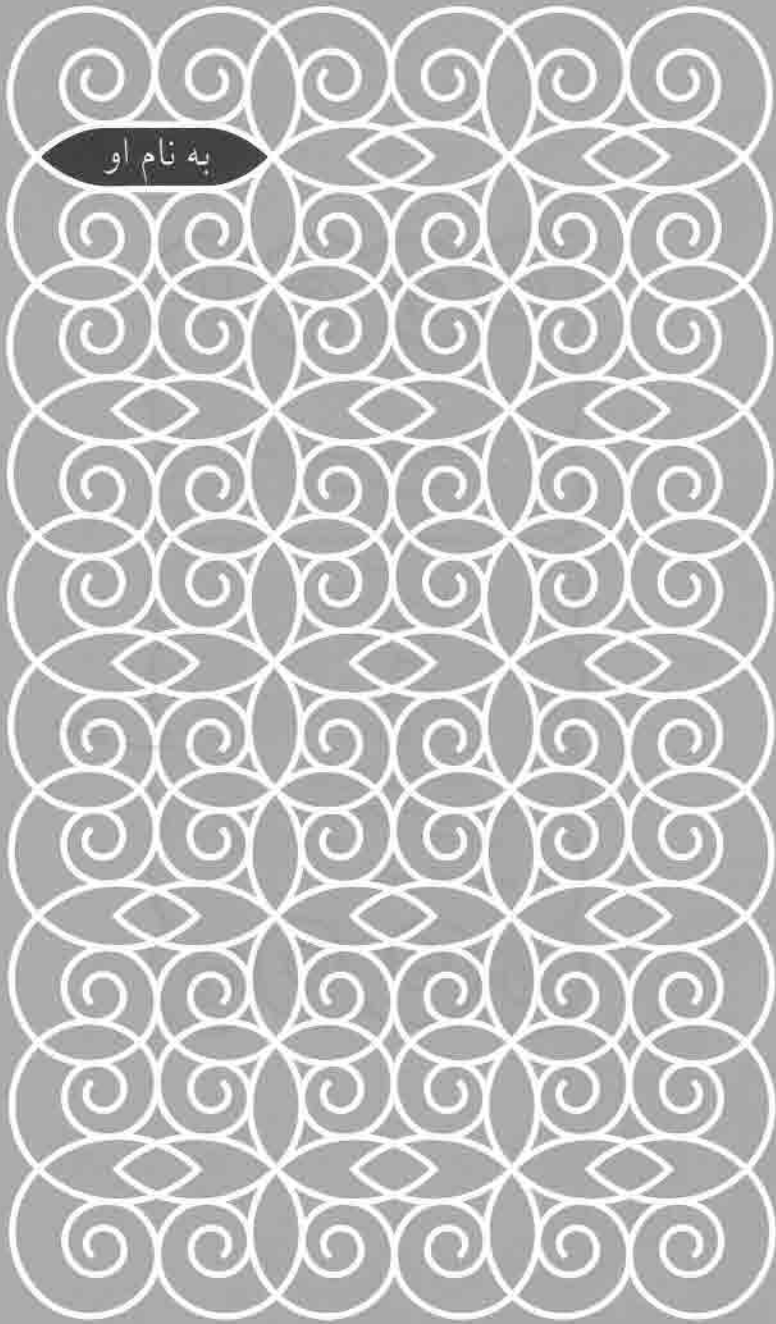


افسون حلقه | نقد و بررسی عرفان حلقه | علی ناصری راد



به نام او



افسون حلقه

نقد و بررسی عرفان حلقه
مؤلف: علی ناصری راد

ناشر: سایان

مدیر هنری: مجید زارع

صفحه آرا: مجید اکبرزاده

چاپ اول: ۱۳۹۰

شمارگان: ۳۵۰۰ نسخه

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

مکانی: تهران، میدان هفت تیر،

خیابان قائم مقام فراهانی، خیابان ماگنولیا،

پلاک ۳۰، واحد ۱۰ تلفن: ۸۸۲۰۲۳۷

تلفن مرکز بحثی: ۶۶۵۶۷۶۲۶-۶۶۵۶۷۶۲۷



موشيه بنه ناصري رابره علي

عبدالوہاب بنده ام: افسون خلقه

تقدم توريستي عرفان خلقه/ مولف: علي ناصري راد.

بيضايات قدم: بهران، مبلان، ۱۳۹۰.

مستحققات اللہ: ۲۴۰ هي: قصور

خاتم: ۳-۰۰-۹۱۳۳۱-۶۰۰-۶۷۸

يادنامہ: کتابخانه: هي: ۲۲۷

هفتچين به صورت زير تويي:

موضوع: طاهري، محمد علي، ۱۳۲۵ -

عرفان گيلاني: نقد و تفسير.

موضوع: عرفان خلقه -- دعاغده ها و رديده ها

زبان: مدي: هي: - ۱۳۹۷ الف: ۵/۵۰۵ BP

وحيدي: هي: ۲۹۹/۶۳

بنده: کتابخانه: هي: ۲۳۸۲۷۴۳

فصل اول: چیستی و تفاوت‌ها ۱۳

- ۱) چیستی عرفان ۱۵
- ۲) عرفان عملی و عرفان نظری ۲۱
- ۳) شاخص‌های عرفان اسلامی ۲۴
- ۴) عرفان و درمان ۲۷
- الف) اقسام طب ۲۷
- ب) طب مکمل ۳۰
- ج) فرادرمایی ۳۰
- د) رابطه عرفان و درمان ۳۱
- ۵) تفاوت‌هایی عرفان کیهانی با عرفان اسلامی ۳۸
- الف) تفاوت در چیستی ۳۸
- ب) تفاوت در موضوع ۴۳
- ج) تفاوت در مسائل ۴۴
- د) تفاوت در مبانی ۴۵
- ۶) تفاوت در مفاهیم اصطلاحات ۵۲
- و) تفاوت در کمال‌گرایی و قدوت‌گرایی ۶۲
- ز) تفاوت در مسیر و سلوک ۶۳
- ۶) عرفان و تسریع ۶۶
- ۷) سیوان سبکس مکاشفات عرفانی ۷۰

فصل دوم: نقد اساسنامه عرفان کیهانی ۷۳

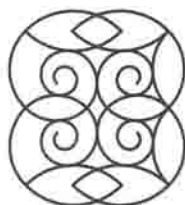
- اصل ۱) هدف از این ساجه عرفانی ۷۶
- نقد اول) سلوک به کجا ۷۸
- نقد دوم) مدل عرفانی ۸۰
- اصل ۲ و ۳) وحدت و کثرت ۸۴
- نقد اول) آمیختگی دو گونه وحدت و کثرت ۸۷
- نقد دوم) فروگذاستن وحدت وجود به وحدت جهان مادی ۸۸
- نقد سوم) آمیختگی حوزه اندیشه و حوزه عمل ۸۹
- نقد چهارم) تنها راه نجات ۹۱
- نقد پنجم) ساده‌انگاری ایجاد وحدت ۹۱
- نقد ششم) اقدام از کج ۹۳
- نقد هفتم) رابطه از کج وحدت با انسان‌دوستی ۹۴
- نقد هشتم) عالم کثرت و تحمل یکدیگر ۹۵
- نقد نهم) انکوش منافع شخصی ۹۵

۹۸	اصل ۴) شعور کیهانی، وجه مشترک بین انسان ها
۱۰۱	تقد اول) ابهام شعور کیهانی
۱۰۲	تقد دوم) اشتراک نظر غیر ضروری
۱۰۴	تقد سوم) زیربنای انتقاد به شعور کیهانی
۱۰۵	تقد چهارم) منتهای سلوک عرفان کیهانی
۱۰۶	تقد پنجم) وجه مشترک در عرفان کیهانی و قرآن کریم
۱۰۷	اصل ۵) جهان هستی، تصویری مجازی
۱۰۹	تقد اول) ابهام وجود خارجی
۱۱۰	تقد دوم) مجاز و نفی وجود
۱۱۰	تقد سوم) مجاز لسی و نفی وجود
۱۱۱	تقد چهارم) چرا شعور کیهانی
۱۱۲	تقد پنجم) فقط شعور کیهانی؟!
۱۱۳	اصل ۶) یکپارچگی جهان هستی
۱۱۴	پیشینه مسئله وحدت جهان
۱۱۵	وحدت جهان در عرفان کیهانی
۱۱۶	تقد اول) وحدت خدا و وحدت جهان
۱۱۷	تقد دوم) ناسازگاری با قاعده الواحد
۱۱۹	اصل ۸) جهان هستی نامحدود
۱۱۹	تقد تفاوت نامحدود بودن تجلیات و نامحدود بودن خداوند
۱۲۱	اصل ۹) جهان های موازی
۱۲۳	تقد اول) ابهام مقدمه اول استدلال
۱۲۳	تقد دوم) کدام جهان های هستی
۱۲۴	تقد سوم) بی نهایت جهان های ناشناخته موازی
۱۲۴	تقد چهارم) نفی تلازم درستی های بی
۱۲۴	تقد پنجم) جهان یکپارچه متعدد
۱۲۵	تقد ششم) فقدان پشتوانه
۱۲۶	اصل ۱۰) جهان هستی فاقد شکل
۱۳۱	تقد اول) معضل واقعیت عینی
۱۳۳	تقد دوم) عقل ستیزی
۱۳۴	اصل ۱۲) اعتقادات زیربنا و روینا
۱۳۵	تقد اول) اکاستی ادیان
۱۳۶	تقد دوم) کدام وجه اشتراک؟
۱۳۶	تقد سوم) گشت زیربنا و روینا
۱۳۷	اصل ۱۷) تسلیم و فلاس

۱۳۹	تقد اول (تفکیک تلاش و تسلیم)
۱۴۰	تقد دوم (جبر و اختیار در مسائل زمینی)
۱۴۰	تقد سوم (جستی جبر مجهول)
۱۴۰	تقد چهارم (فلسفه خلقت و آگاهی به علل پدیده‌ها)
۱۴۱	تقد پنجم (تناقض با آیات قرآن)
۱۴۳	اصل ۱۸ (حلقه‌های اتصال به شعور کیهانی)
۱۴۶	تقد اول (فقط راه تقویض)
۱۴۷	تقد دوم (جرا سوگندنامه)
۱۴۸	تقد سوم (تناقض حق تقویض با آیات قرآن)
۱۵۲	اصل ۱۹ (النوع اتصال به شبکه شعور کیهانی)
۱۵۳	تقد اول (استنادنا در سینه آیات قرآن)
۱۵۴	تقد دوم (تناقض عضویت خدا در حلقه با آیات قرآن)
۱۵۷	اصل ۲۳ (روح القدس)
۱۵۷	تقد اول (روح القدس و شفا)
۱۶۰	تقد دوم (واسطه گری انحصاری روح القدس)
۱۶۳	اصل ۲۷، ۲۸ و ۲۹ (قدرت و کمال)
۱۶۳	قدرت و کمال در مسائل ماورائی
۱۶۳	کرامات و کمال
۱۶۳	شبکه مثبت و شبکه منفی
۱۶۶	تقد اول (قابل قدرت و کمال)
۱۶۸	تقد دوم (نهی ترس و اندوه و ستایش شادی و آرامش)
۱۷۰	تقد سوم (آگاهی از اسرار دیگران و شبکه منفی)
۱۷۲	تقد چهارم (انحصار کمال در آگاهی)
۱۷۵	اصل ۳۰ (ضرورت ارائه اطلاعات شبکه مثبت به دیگران)
۱۷۹	تقد اول (اهام‌های این اصل)
۱۷۹	تقد دوم (مرز بین اطلاعات شبکه مثبت و منفی)
۱۸۰	تقد سوم (جگونگی اثبات دریافت اطلاعات)
۱۸۰	تقد چهارم (عمومیت دریافت اطلاعات و پیامبری)
۱۸۲	تقد پنجم (خودمعیاری)
۱۸۲	تقد ششم (خودمختاری و اومانسم)
۱۸۴	اصل ۳۱ (اقتضای اسرار حق، متنوع)
۱۸۴	تقد (تناقض با آیات قرآن)
۱۸۶	اصل ۳۲ (آسمانی و کمال)
۱۸۷	تقد اول (تضاد ذروئی)

۱۸۷.....	نقد دوم) ناسازگاری با آیه قرآن.....
۱۸۸.....	نقد سوم) متعلق اشتیاق.....
۱۸۹.....	متعلق اشتیاق در قرآن کریم.....
۱۹۱.....	ادب استفاده از قرآن کریم.....
۱۹۱.....	اصل (۳۳) تسلیم.....
۱۹۲.....	نقد اول) تناقض سلب اختیار با اختیار کامل.....
۱۹۳.....	نقد دوم) تفاوت این تسلیم با تسلیم در عرفان اسلامی.....
۱۹۵.....	نقد سوم) ناسازگاری تسلیم با بی ایمانی.....
۱۹۵.....	اصل (۳۵) صراط مستقیم.....
۱۹۶.....	نقد اول) ابهام صراط مستقیم.....
۱۹۷.....	نقد دوم) کدام امکان؟.....
۱۹۸.....	نقد سوم) جمع صراط مستقیم با هر دین.....
۲۰۰.....	نقد چهارم) تأسیس دین جدید.....
۲۰۱.....	اصل (۴۰) اهداف فرادمانی.....
۲۰۲.....	نقد) تمرکز بر رابطه عرفان و درمان.....
۲۰۴.....	اصل (۴۲) انسان یا انگریز؟ فواکله نقری.....
۲۰۸.....	نقد) بنیست روش شناختی.....
۲۱۲.....	اصل (۴۳) بی نیازی از اجازه خداوند.....
۲۱۴.....	نقد اول) ابهام در مسئله اجازه از خداوند.....
۲۱۴.....	نقد دوم) عدم نیاز به این اصل.....
۲۱۴.....	اصل (۵۹) انسان، معشوق است به عاشق.....
۲۱۵.....	نقد اول) شناخت خدا ممکن نیست.....
۲۱۸.....	نقد دوم) عشق به خدا ممکن نیست.....
۲۱۹.....	نقد سوم) تعارض با عبادت از روی عشق.....
۲۲۰.....	نقد چهارم) عبادت خدا ممکن نیست.....
۲۲۰.....	عبادت به جز خدمت خلق نیست.....
۲۲۴.....	اصل (۶۷) قداست انسان.....
۲۲۵.....	نقد اول) قداست انسان.....
۲۳۰.....	نقد دوم) فقط انسان، بیست الله است.....
۲۳۳.....	سخن پایانی.....
۲۳۷.....	منابع.....

مقدمه |



خیزش تمدن‌گرایی مادی که از سده‌ها پیش آغاز شد و اندک اندک سایه تاریکش را بر سر بشریت گسترده، در قرن بیستم، انسان را در اوج مدنیّت مادی قرار داد و رقابتی پدید آورد تا هر ملّتی بر دیگری در زیورآرایی زندگی مادی سبقت گیرد. اما این جنون، چندی نپایید و بیماری‌های برخاسته از این تمایلات افسار گسیخته، دامنگیر انسان شد.

انسان که از ژرفای جان، آرامش و سامان، تمنا می‌کند اینک فریاد نابسامانی، آشفتگی و پریشانی از دل برآورده و برون‌رفتی از این مخمصه‌های پیچ در پیچ می‌جوید. «معنویّت»، همان گمشده‌ای است که انسان، آن را در زیر خاک هوا و هوس خود لگدمال کرده است و اکنون از ستم خود نسبت به آن آگاه گشته و در پی آن است تا با روی آوردی دوباره، پاسخی به این خواهش درونی‌اش بدهد. کشش، تنش و خواهش مزبور، بازاری پدید آورد تا برخی، با ترفند نجات بشریّت، به عرضه متاع‌های معنوی دست ساخته و رنگارنگ، اقدام کنند و هر یک، محصول خود را با بوق تبلیغات حرفه‌ای، به جهانیان عرضه نمایند. بدین ترتیب، مکاتب معنوی گوناگون با آمیزه شرقی و غربی و برچسب عرفان، سراسیمه، روانه بازار معنویّت جویی شد؛ مکاتبی چون یوگا، اشو، سای بابا، رام

الله، کریشنامورتی، یوگائاندا، دالایی لاما و انکار. معنویت‌هایی که سر در دامن انسان فرو برده و تعالی، آرامش، شادی و مانند اینها را در کالبد او جستجو می‌کنند. آغاز حرکت آنها انسان، مسیر، انسان، هدف، انسان و تصمیم‌گیرنده، انسان است. این گرایش‌ها، در پی عظمت از دست رفته انسان‌اند و درمان را تنها در درون او می‌جویند و افق نگاهشان انسان است و بس. مسلک‌هایی که از حرکت عمودی انسان به آسمان بی‌بهره‌اند و در مسیر افقی ناسوتی، همچنان از فقدان مایه‌های معنویت اصیل و حقیقی، رنج می‌برند و در یک کلام، معنویت‌هایی مادی و سکولارند.

کشور ما که از قریب یک سده پیش در اثر سوء مدیریت حاکمان نالایق، دروازه ورود محصولات مادی و فکری بیگانه شد؛ گرچه با فروغ تابناک انقلاب اسلامی، عصری پرافتخار را آغازید اما برخی قصورها و گاه تعصدها و غفلت‌ها همچنان بستر را برای تهاجم اندیشه‌های مادی‌گرایانه فراهم آورد و اکنون که نیاز به معنویت، پدیده‌ای جهانی است، شاهد ورود عرفان‌هایی از این دست هستیم. اوج‌گیری این جنبش‌ها در کشور، هم آثار فکری در پی داشته و هم تأثیرات روانی.

این زمینه، موجب شد تا برخی افراد بومی، با تصور وازنش عرفان‌های وارداتی و در عین حال، با بهره‌گیری از بن‌مایه‌های آنها به تأسیس مکتب معنویت‌گرا اقدام نمایند. عرفان حلقه که به عرفان کیهانی نیز موسوم شده از این دست است. این مکتب که از ریشه‌های آیین‌های شرقی چون هند و چین و از شالوده دیدگاه‌های تجربی غربی چون نظریه کوانتوم بهره برده و از عرفان اسلامی و تصوف ایرانی نیز استفاده کرده است با هدف آشتی‌دهی دنیای عرفان، مذهب و علم، مجموعه‌ای گرد آورده، می‌کوشد خلأ معنوی موجود را مرهمی و درمانی باشد. فرادمانی که زیرمجموعه عرفان کیهانی، قلمداد می‌شود بر جاذبه و رواج این مکتب نیز افزوده است. بنیانگذار این مکتب تاکنون سه کتاب با نام‌های «عرفان کیهانی»، «انسان از منظری دیگر» و اخیراً «بینش انسان» به چاپ رسانده است. از این میان، «عرفان کیهانی» که مشتمل بر اساسنامه و

اصول پایه این مکتب است مهم‌ترین کتاب عرفان کیهانی به شمار می‌رود از این رو تحلیل، بررسی و سنجش آن با ترازوی نقد، نشانه‌گر قیمت و ارزش این مکتب خواهد بود. بی‌شک ارزش انسان به اندیشه است و ارزش اندیشه به درستی آن. تلاش نگارنده در این نوشته سنجش درستی و نادرستی اصول مطرح شده در «عرفان کیهانی» است. باری اصول مزبور به آسیب‌هایی از جمله: آشفتگی و ابهام مفاهیم، سستی مبانی، تناقضات درونی، ناهمسازی با آیات قرآن، تفسیر به رأی آیات الهی و نیز التقاط دچار است.

یادآوری

نکاتی که در این نوشته رعایت شده است:

(۱) متن کتاب عرفان کیهانی به صورت اصل‌های پی‌در پی آمده و کتاب، مجموعاً شامل ۸۳ اصل است. به خاطر سهولت ارجاع، اصل‌ها در متن کتاب، شماره‌گذاری شده‌اند و در پاورقی، ضمن اشاره به شماره اصل، به صفحات کتاب نیز ارجاع شده است.

(۲) تلاش شده، مطالب نسبت داده شده به عرفان کیهانی مستند باشند.

(۳) در طرح نقدها از روش تحلیل عقلی و گاه استناد نقلی، استفاده شده است.

(۴) در تحلیل و بررسی مطالب، از برخورد احساساتی پرهیز شده است.

(۵) تا حد امکان، از اصطلاحات پیچیده پرهیز شده است.

(۶) برای ترجمه آیات، غالباً از ترجمه حضرت آیت الله مکارم شیرازی استفاده شده است.



فصل اول

چیستی و تفاوت‌ها

۱) چیستی عرفان



واژه «عرفان» به معنای شناختن است و از نظر مفهوم، ابهامی در آن نیست. اصطلاح «عرفان» در استعمال شایع، معنایی مثبت، مقبول و محبوب دارد؛ زیرا آنچه از کاربرد این اصطلاح، در ذهن، تداعی می‌کند شناخت خدای سبحان، دلدادگی به او، رعایت ادب عبودیت و خلوص و پیمودن راه بندگی اوست؛ بنابراین دست کم در جغرافیای ایران، اصطلاح «عرفان» سرنوشتی ناگوار نداشته است^۱ اما گویا نزد غربیان این گونه نیست؛ چنانکه استیس می‌گوید: «کلمه عرفان کلمه بدشمنی است؛ چرا که ابهام و ابهام را تداعی می‌کند و گویی با تعریف و تعارف پیوند دارد و معیبات و معجزات و کرامات و لاجرم شید و شعبده را به یاد می‌آورد».^۲

وی در ادامه می‌گوید:

«شاید اگر به جای واژه عرفان از واژه اشراق که در هند، رایج است استفاده می‌کردیم بهتر بود ولی مثل این که به دلایل تاریخی، ما غربیان باید با کلمه عرفان بسازیم. تنها کاری که می‌توانیم بکنیم این است که بر ابهامات و تداعی‌های نامساعدی که برمی‌انگیزد غلبه کنیم».^۳

۱. بی‌شک ورود عرفان‌های کاذب به ایران در دو دهه اخیر و تبلیغ عامدانه یا غافلانه آن‌ها، زمینه بروز ابهام در مفهوم عرفان را دامن می‌زنند. این بهره‌کشی از واژه عرفان، در گام اول، مایه قداست‌زدایی از آن و در گام‌های بعدی، موجب سردرگمی در تشخیص حقیقت عرفان و عرفان ناب می‌شود.

۲. والتر ت. استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۸، ص ۳.

۳. همان، ص ۴.

بنابر این در کاربرد اصطلاح عرفان در عالم اسلام با غرب تفاوتی وجود دارد؛ شاید علت این تفاوت آن باشد که عرفان، در جهان اسلام با هویت مشخص، نصیج یافته و تأثیرگذارتری در جامعه، ظهور و حضور یافته تا در فرهنگ غربی. از این رو در کشورهای اسلامی، ظهور مکاتب الحادی با برچسب عرفان، با مقابله، مواجه می‌شود و وقتی از آن سو، مکتبی التقاطی با عنوان «عرفان»، وارد یک کشور اسلامی می‌شود، اصل عرفان بودن آن زیر سؤال رفته و به «عرفان کاذب» شناخته می‌شود و گر نه چنانچه به کاربردهای گوناگون «عرفان» در سطح جهانی، توجه شود این واژه تاکنون بر انواع مکاتب معنویت‌گرا و دانش‌های سری اطلاق شده است^۱؛ تا جایی که مطابق نظر بعضی محققان، برخی از این مکاتب مانند بودا که به خدا اعتقادی ندارند فکر فقر و زهد و ریاضت و فنا در آنها به نوعی عرفان منتهی می‌شود.^۲ وسعت کاربرد این اصطلاح تا جایی است که می‌توان گفت: «تقریباً هیچ قوم در جهان نیست که نوعی عرفان در نزد آنها نتوان یافت.»^۳

اصطلاح «تصوّف» از جهتی با «عرفان» برابر است؛ گرچه صوفی، بار معنایی خاصی دارد و تنها بر عارفان مسلمان اطلاق می‌شود.^۴ عنوان به کار رفته در تعریف‌های موجود در متون عرفانی، بیشتر بر تصوّف، صوفی و عارف، متمرکز است و واژه «عرفان» در این متون، شایع نیست.^۵ انبوه تعریف‌های تصوّف تا

۱. مفاهیم و موضوعاتی که در فرهنگ‌های مختلف، نام عرفان بر آنها گذاشته شده بسیار زیاد است. برخی نویسندگان، موارد کاربرد اصطلاح «عرفان» را نظم و ترتیب داده، ابتدا به سه دسته کلی تقسیم کرده‌اند: الف: کاربرد آگاهانه و فروگاهشی عرفان در موارد «تمادپردازی»، «تمثیل‌گرایی»، «تأویل‌اندیشی» و علوم سری؛ مانند غیب‌بینی، غیب‌گویی، تله‌پاتی، باورهای مبهم درباره خدا و جهان و...؛ ب: کاربرد مفهومی در حوزه‌های خاص مانند حوزه نوافلاطونی اولیه یا نوافلاطونیان متأخر و...؛ ج: کاربردهای متنوع در عرف اهل علم در حوزه‌های ذی‌ربط، مانند عرفان یزویی، روانشناسی، دین‌یزویی و... کاربرد اخیر نیز به حسب استقرا به شش مقوله کلی گسترش می‌یابد: ۱- عرفان به مثابه آموزه؛ ۲- عرفان به مثابه تجربه؛ ۳- عرفان به مثابه یک «علم»؛ ۴- عرفان به مثابه یک راه نجات؛ ۵- عرفان به مثابه نوعی معرفت؛ ۶- عرفان به مثابه فرایند. ر.ک. به: قاسم کاکایی و علی موحدیان عطار؛ نگاهی پدیدارشناسانه به کاربردهای مفهومی عرفان، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۸۴، صفحات ۲۷ تا ۴۳. نیز ر.ک. به: علی موحدیان عطار، مفهوم عرفان، تهران، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸، ص ۸۱ به بعد که به گونه‌ای دیگر این ترتیب را بازگفته است.

۲. عبدالحسین زرین‌کوب، ارزش میراث صوفیه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱، ص ۱۹.

۳. همان، ص ۱۵.

۴. ریتولد الین نیکلسون، عرفان عارفان مسلمان، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۸۲، ص ۴۴.

۵. علی امینی‌نژاد، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷، ص ۲۷. جدایی واژه صوفی از واژه عارف و همچنین تصوّف از عرفان، در قرن یازدهم و دوازدهم، اتفاق افتاد؛

حدّی است که شهاب الدین ابوحفص عمر بن محمد سهروردی (۶۳۲ هـ) می‌گوید:
اقوال مشایخ قدّس الله ارواحهم در معنی تصوّف، افزون آید بر هزار قول،
که نوشتن آن دشوار باشد، اما این اختلاف در لفظ باشد و نه در معنی.^۱
این تعریف‌ها غالباً به جنبه عملی عرفان اشاره دارند اما برخی از آنها توأماً
حاوی اشاره به دو جنبه سلوک و معرفت، به عنوان دو بُعد از ابعاد عرفان نیز
می‌باشد. در اینجا به برخی از این اقوال اشاره می‌شود:^۲
معروف کرخی (۲۰۱ هـ) می‌گوید:

التصوّف الأخذ بالحقائق و اليأس مما في أيدي الخلق؛^۳

تصوّف یافتن حقائق هستی و صرف نظر از آن چیزی است که مردم دارند.
این تعریف به دو جنبه نظری و عملی عرفان نیز اشاره دارد.
ابوبکر کتّانی (۳۲۲ هـ) می‌گوید:
التصوّف صفاء و مشاهدة؛^۴

تصوّف عبارت است از صفای دل و مشاهده حقایق.

این تعریف نیز به دو جنبه مذکور اشاره دارد.

ابن عربی (۶۳۸ هـ) می‌گوید:

التصوّف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً و باطناً و هي الخلق الالهية.^۵
تصوّف پایبندی ظاهری و باطنی به آداب و دستورات شرعی است و این
همان اخلاق الهی است.

این تعریف نشان می‌دهد که در نظر ابن عربی، اصالت تصوّف در رعایت احکام
شریعت است.

برخی تعاریف نیز بر اصطلاح «عارف»، متمرکز است که از آنها، تعریف

هنگامی که سلسله‌های تصوّف در اثر عوامل متعدّد از جمله ظهور بدعت‌ها، رسوم و آداب ظاهری و صنفی
تاسازگار با روح عرفان اسلامی رو به ضعف نهادند، ر.ک. به: همان، ص ۱۸۰.

۱. یحیی یتربی، عرفان نظری، تحقیقی در سیر تکاملی و اصول مسائل تصوّف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه
علمیه قم، ۱۳۷۴، ص ۲۷.

۲. علی امینی نژاد، همان، ص ۲۴.

۳. رفیق المعجم، موسوعة مصطلحات التصوّف الاسلامی، بیروت، ناشران، ۱۹۹۹، ص ۱۷۹.

۴. رفیق المعجم، همان، ص ۳۳۷.

۵. همان، ص ۱۸۲.

عرفان نیز به دست می‌آید؛ ابن سینا (۴۲۸ هـ.) در برابر دو اصطلاح عابد و زاهد، «عارف» را چنین تعریف می‌کند:

المتصوّف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سرّه
يخص باسم العارف؛^۱

عرفان یعنی توجّه مستمر درونی و انصراف فکری به طرف قدس جبروت
به منظور تابش نور حق.^۲

عبد الرزاق کاشانی (۷۳۶ هـ.) در تعریف عرفان، به جنبه معرفتی آن پرداخته می‌گوید:
العارف، من أشهده الله ذاته و صفاته و أسمائه و أفعاله فالمعرفة حال تحدث
من شهوده؛^۳

عارف کسی است که خداوند، ذات و صفات و اسماء و افعال خود را به
او نمایانده است بنابراین عرفان، حالتی است که از شهود ذات، صفات،
اسماء و افعال حق، حاصل می‌شود.

جامع‌ترین تعریف عرفان در عبارت‌های گذشتگان را داوود قیصری (۷۵۱ هـ.) آورده است؛

فحده هو العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه و صفاته و مظاهره و احوال
المبدأ و المعاد و بحقائق العالم و بكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي
الذات الاحدية و معرفة طريق السلوك و المجاهدة لتخليص النفس عن
مضائق القيود الجزئية و اتصالها إلى مبدئها و اتصافها بنعت الاطلاق و
الكلية و قد علم الفائدة ايضاً؛^۴

عرفان عبارت است از: معرفت به خدای سبحان از جهت اسما و صفات
و مظاهر آن و احوال مبدأ و معاد و حقایق عالم و چگونگی بازگشت
آنها به یک حقیقت که همان ذات احدیت باشد و معرفت شیوه سلوک و
مجاهده برای رهانیدن نفس از تنگناهای قید و بندهای جزئی و رسیدن

۱. الخواجة نصير الدين الطوسي، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۹.

۲. عبد الله جوادی آملی، عرفان و حماسه، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۳، ص ۳۵.

۳. عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق و تقديم و تعليق: عبد العال شاهين، القاهرة، دار المنار، ۱۹۹۲، ص ۱۲۴.

۴. یحیی یریری، عرفان نظری، ص ۲۳۲.

آن به مبدأ خود و موصوف شدن به وصف اطلاق و کلیت. با این بیان، فایده عرفان نیز معلوم شد.

وی در این تعریف هم جنبه نظری عرفان را بیان نموده و هم به جنبه عملی آن اشاره کرده است و با همین تعریف، فایده عرفان را نیز ذکر نموده است.

لاهیجی (۱۰۷۲ هـ.) که تعریف کاشانی را پذیرفته^۱ به دو دیدگاه درباره استعمال «عارف» اشاره می‌کند. در یک دیدگاه که از کاشانی آورده، عارف، تنها به کسی گفته می‌شود که از طریق حال و به طور مستقیم، شاهد ذات و اسما و صفات الهی باشد و در دیدگاه دیگر که به نظر او بیشتر محققان اولیا از جمله صاحب گلشن راز برآیند، «عارف کسی است که داند به غیر از حق، موجود حقیقی نیست»؛ اعم از آنکه دانش وی به دلیل باشد یا به شهود؛ ابیات گلشن راز چنین است:

دل عارف شناسای وجود است

وجود مطلق او را در شهود است

بجز هست حقیقی هست نشناخت

و یا هستی که دارد پاک در باخت

مصرع سوم، به شناخت از روی دلیل، اشاره دارد و مصرع آخر به شناخت شهودی.^۱ این تعریف، اصطلاح عارف را توسعه می‌دهد. در معنای رایج، عارف، صاحب شهود است اما لاهیجی با این تعریف، آن را اعم از این دانسته و اطلاق عارف را بر کسی که وجود حقیقی را منحصر در حق، می‌داند صحیح می‌شمارد؛ چه این معرفت با شهود حاصل شود و یا با دلیل اثبات گردد.

برخی از معاصرین نیز به اصل و حقیقت عرفان، اشاره نموده گفته‌اند:

اصل عرفان، یافت حضوری و ادراک شهودی خداوند، صفات و افعال او است.^۲

برای حصول چنین شهودی دو راه وجود دارد:

الف: راه خاص یا مناسبت ذاتی: برخی انسان‌ها آمادگی خاص معنوی دارند

۱. شمس الدین محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، زوار، ۱۳۸۳، ص ۵۳.

۲. همان، ص ۲۹۱.

۳. محمد تقی مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، تابستان ۸۶، ص ۳۶.

و ساحت جانیشان با عوالم معنوی و قدسی، «مناسبت ذاتی» دارد. این گروه، از آغاز، ظرفیت محبت الهی را در قلب خود دارند و از طریق «جذبه»، شهود عرفانی برایشان حاصل می‌شود. انبیا و اولیا از این گروه هستند.

ب: راه عام یا ریاضت و سلوک عملی، غالب انسان‌ها برای درک تجربه عرفانی به «ریاضت» و سلوک عملی نیاز دارند.^۱ مقصود از ریاضت، پابندی به امر و نهی الهی و عمل به دستورات شریعت است. از این رو بین ریاضت و عرفان، مناسبتی برقرار می‌شود.

اصطلاح تصوّف و صوفی، غالباً حاکی از جنبه عملی و عنوان عرفان و عارف، اغلب، حکایتگر جنبه نظری است. شهید مطهری در تفاوت اصطلاح عارف و صوفی معتقد است «اهل عرفان هرگاه با عنوان فرهنگی یاد شوند با عنوان «عرفا» و هرگاه با عنوان اجتماعی‌شان یاد شوند غالباً با عنوان «متصوّف» یاد می‌شوند.»^۲ بنابراین، اصطلاح عرفان غالباً به صبغه معرفتی اهل عرفان اشاره دارد و عنوان «تصوّف» در جنبه عملی آنان غلبه دارد. باید توجه داشت که در کاربرد کنونی، عنوان عارف، عام‌تر از صوفی است و نمی‌توان به هر کسی که عارف گفته می‌شود با عنوان صوفی یاد نمود.

بر اساس گفته‌های بالا، در چستی عرفان، می‌توان به دیدگاه‌های زیر دست یافت: الف) مجاهدت عملی برای به دست آوردن کشف و شهود؛ مانند تعریف ابن عربی. ب) کشف و شهود قلبی یا ادراک شهودی؛ مانند تعریف کاشانی و تعریف برخی معاصرین.

ج) شناخت حاصل از کشف و شهود قلبی؛ مانند تعریف قیصری.

د) توجه مستمر درونی؛ مانند تعریف ابن سینا.

در این دیدگاه‌ها دو نقطه مشترک، وجود دارد:

۱- جنبه الهی و ربوبی؛ هسته اصلی عرفان اسلامی، قرب الهی و وصول و وصال به او است. «مجاهدت» عارف و «توجه» او، به سمت حق است

۱. به الله بزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸، ص ۶۷.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، ج ۲۳، ص ۲۵.

و ره آورد مجاهدت و توجّه، «کشف حقیقت» و «شناخت» حاصل از آن.
۲- جنبه قلبی: شناخت عرفانی، شناختی حاصل از طریق قلب است و مجاهدت‌های عارف در راستای رسیدن به کشف قلبی است.

بنابراین در تبیین حقیقت عرفان به این نتیجه می‌توان رسید که:

حقیقت عرفان، توجه قلبی عارف به سوی حق برای قرب و وصال به اوست. طبق این بیان در حقیقت عرفان، موارد زیر دخالت دارد:

۱- توجّه قلبی: توجه قلبی غیر از تعقل و خردورزی است. کار قلب، احساس است و کار عقل، خردورزی و ابزار خردورزی ذهن است.

۲- قرب حق تعالی و وصال به او: همت عارف، و منتهای خواسته او قرب به خدا و وصال به اوست. در عرفان اسلامی، این هدف برای عارف، در تمام زوایای زندگی حضور دارد.

از چهار معنایی که جمع‌بندی دیدگاه‌ها درباره چیستی عرفان بود، معنای اول با نام «عرفان عملی» و معنای دوم به نام «عرفان نظری» نیز نامیده می‌شود. در ادامه، به اطلاقات گوناگون عرفان عملی و عرفان نظری اشاره می‌شود.

۲) عرفان عملی و عرفان نظری

در دوره کنونی، اصطلاح «عرفان نظری» و «عرفان عملی» از شایع‌ترین اصطلاحاتی است که در زمینه عرفان، مورد توجّه قرار گرفته است. هر کدام از این دو اصطلاح با دو رویکرد به کار می‌رود:

الف: رویکرد عینی، که به عینیت خارجی عمل و معرفت عرفانی اشاره دارد. از این جهت، عرفان عملی عبارت است از:

عمل و سلوک عرفانی که سالک، انجام می‌دهد و در اثر آن به مشاهده ذات، صفات، اسما و افعال حق تعالی نائل می‌شود.

در اینجا عرفان عملی به معنای عمل عرفانی است.

سالک پس از پیمودن منازل عرفانی و باریافتن به مقام فنا و دست‌یابی به مکاشفه و شهود حضوری حقیقت، معرفتی حصولی و ذهنی نسبت به حقایق هستی برایش

حاصل می‌شود که به آن عرفان نظری نیز گفته می‌شود؛ لذا عرفان نظری یعنی: معرفت حصولی، که انعکاس مشاهده حقیقت است.^۱

ب: رویکرد علمی؛ یعنی هر یک از عرفان عملی و عرفان نظری به عنوان یک علم به کار می‌رود. از این جهت در تعریف «علم عرفان عملی» گفته می‌شود:

مجموعه دستورها و قواعد معطوف به اعمال و احوال قلبی (ریاضت‌ها) در قالب منازل و مقامات که تبعیت از آنها به حصول کمال نهایی انسانی (توحید یا مقام فنا و مشاهده حق) می‌انجامد.^۲

کامل‌ترین کتاب در این زمینه، «منازل السائرین» نوشته خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶ - ۴۸۱ هـ.) است که منازل سلوک را به ترتیب در ده قسم و هر قسم را، در ده باب، تحریر نموده است.^۳ کتاب «صد میدان» وی نیز از کتاب‌های مشهور است. اوصاف الاشراف خواجه نصیر الدین طوسی، رساله سیر و سلوک بحر العلوم، نیز از این دست هستند.

هر کدام از علم عرفان عملی و علم عرفان نظری، دارای موضوع، هدف و مسائلی هستند. موضوع علم عرفان عملی یعنی آنچه این علم درباره آن بحث

۱. ر. ک. به: ید الله بزغان پناه، همان، ص ۶۷ و محمد تقی مصباح یزدی، همان، ص ۳۳.

۲. ید الله بزغان پناه، همان، ص ۷۲.

۳. عبد الرزاق القاسانی، شرح منازل السائرین، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۲، در این کتاب، منازل، به ترتیب عبارتند از:

۱- یقظه، ۲- توبه، ۳- محاسبه، ۴- انابه، ۵- تفکر، ۶- تذکر، ۷- اعتصام، ۸- فرار، ۹- ریاضت، ۱۰- سماع، ۱۱- حزن، ۱۲- خوف، ۱۳- اشفاق، ۱۴- خشوع، ۱۵- اخبات، ۱۶- زهد، ۱۷- ورع، ۱۸- نیتل، ۱۹- رجاء، ۲۰- رغبت، ۲۱- رعایت، ۲۲- مراقبت، ۲۳- حرمت، ۲۴- اخلاص، ۲۵- تهذیب، ۲۶- استقامت، ۲۷- توکل، ۲۸- تقویض، ۲۹- نقه، ۳۰- تسلیم، ۳۱- صبر، ۳۲- رضا، ۳۳- شکر، ۳۴- حیا، ۳۵- صدق، ۳۶- ایثار، ۳۷- خلق، ۳۸- تواضع، ۳۹- فتوت، ۴۰- انبساط، ۴۱- قصد، ۴۲- عزم، ۴۳- اراده، ۴۴- ادب، ۴۵- یقین، ۴۶- انس، ۴۷- ذکر، ۴۸- فقر، ۴۹- غنا، ۵۰- مقام مراد، ۵۱- احسان، ۵۲- علم، ۵۳- حکمت، ۵۴- بصیرت، ۵۵- فراست، ۵۶- تعظیم، ۵۷- الهام، ۵۸- سبک، ۵۹- طمانینه، ۶۰- همت، ۶۱- محبت، ۶۲- غیرت، ۶۳- شوق، ۶۴- قلق، ۶۵- عطش، ۶۶- وجد، ۶۷- دهشت، ۶۸- خیال، ۶۹- برقی، ۷۰- ذوق، ۷۱- لحظ، ۷۲- وقت، ۷۳- صفا، ۷۴- سرور، ۷۵- سر، ۷۶- نفس، ۷۷- غربت، ۷۸- غرق، ۷۹- غیبت، ۸۰- تمکن، ۸۱- مکاشفه، ۸۲- مشاهده، ۸۳- معاینه، ۸۴- حیات، ۸۵- قبض، ۸۶- بسط، ۸۷- سکر، ۸۸- صحو، ۸۹- انصال، ۹۰- انفصال، ۹۱- معرفت، ۹۲- فنا، ۹۳- بقا، ۹۴- تحقیق، ۹۵- تلبیس، ۹۶- وجود، ۹۷- تجرید، ۹۸- تفرید، ۹۹- جمع، ۱۰۰- توحید. وی این صد منزل را به ترتیب، در ده قسم، تنظیم نموده و هر قسم، ده منزل را شامل می‌شود: بدایات، ابواب، معاملات، اخلاق، اصول، اودیه، احوال، ولایات، حقایق، نهایت.

می‌کند «اعمال و احوال قلبی» است از آن جهت که انسان را به کمال نهایی می‌رسانند و غایت آن نیز همین رساندن به کمال نهایی است. بازگویی هر یک از مراحل و منازل سیر و سلوک، مسائل این علم را تشکیل می‌دهد. در تعریف علم عرفان نظری گفته می‌شود:

ترجمه و تعبیر حقایق و معارف توحیدی؛ یعنی وحدت شخصی وجود و لوازم آن که عارف، از راه شهود، در نهایی‌ترین مرحله آن، به دست آورده باشد؛ شهودی که معمولا در پی ریاضت و عشق، حاصل می‌شود.^۱

بر اساس تعریف فوق، وجوه تمایز عرفان نظری عبارت است از:^۲

۱- موضوع این علم، توحید و حقایق توحیدی (وحدت شخصی وجود) است. به عبارت دیگر موضوع آن، «وجود حق» است که از دیدگاه عارف، تنها حقیقت موجود در سراسر هستی است و غیر او هر چه تصور می‌شود جز جلوه‌های وجود او نیستند. برخی صاحب‌نظران از موضوع عرفان نظری به «وجود من حیث هو» تعبیر کرده‌اند. قیصری نیز در کنار ذات حق، به اسما و صفات او نیز اشاره می‌کند.

۲- عرفان نظری در اثبات مسائل خود از روش کشفی و شهودی، آن هم شهود نهایی حق‌الیقینی بهره می‌گیرد.

۳- عرفان نظری، به عنوان یک علم، ترجمان عقلی حقایقی است که عارف، شهود می‌کند. روشی که در اینجا به کار می‌رود روش تحلیلی است نه استدلالی. روش استدلالی و استنتاجی از طریق ارتباط منطقی از یک مفهوم یا گزاره به مفهوم یا گزاره دیگر می‌رسد حال آن که در اینجا مفهوم یا گزاره پیشینی در کار نیست. عقل عارف، آنچه را که او شهود نموده از طریق تحلیل و توصیف، بیان می‌کند. در مرحله تعبیر و ترجمه، زبان، نقش بسزایی دارد. عارف، حقیقتی را که شهود نموده، با کمک تحلیل، با زبان عرفی یا علمی بازگو می‌کند. گزینش زبانی نیازمند قدرت فلسفی و ورزیدگی در تحلیل عقلی است.

۴- ریاضت و عشق، زمینه‌ساز رسیدن به روش عرفان نظری است. این دو در اصل

۱. ید الله بزادان پناه، همان، ص ۷۳.

۲. برک، همان، ۷۳ به بعد.

تعریف عرفان نظری دخالت ندارند اما از مهم‌ترین عناصر عرفان عملی به شمار می‌روند. بنیانگذار علم عرفان نظری، محی الدین بن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ه. ش) است. وی عرفان را وارد مرحله جدیدی نمود و در این زمینه بیش از دویست کتاب کوچک و بزرگ به رشته تحریر درآورد.^۱

مهم‌ترین مسائل علم عرفان نظری چگونگی نشأت گرفتن کثرت از وحدت (حق) و چگونگی بازگشت آن کثرت به وحدت (حق) است. به بیان دیگر شناخت ارتباط خدا با جهان و ارتباط جهان با خدا و یا همان قوس نزولی و قوس صعودی وجود.

عرفان عملی و عرفان نظری، دو بعد از ابعاد هستند که عرفان اسلامی در سیر تکاملی خود پیدا کرده است.^۲

۳) شاخص‌های عرفان اسلامی

میراث اسلامی مبتنی بر آموزه‌های قرآنی و روایی، گسترده‌ترین و ژرف‌ترین آموزه‌ها را در دامن خود دارد. بخشی از این آموزه‌ها، عرفان اسلامی است. غیر از عرفان اسلامی، مکاتب گوناگون عرفانی شرقی و غربی نیز پدید آمده است. فراوانی و تنوع این مکاتب، و بازبودن مرزهای انتقال و تبادل فرهنگ برای ملل مختلف، تشخیص مرزهای این مکاتب را دشوار می‌کند اما به مثابه همین دشواری، تعیین این مرزها اهمیت و ارزش می‌یابد. از این رو در ادامه، برخی شاخص‌های عرفان اسلامی به هدف تمایز آن از سایر مکاتب عرفانی، بازگو می‌شود:

اول: عمده نظر عرفان اسلامی درباره روابط انسان با خداست.^۳ انسان

۱. یحیی یثربی، فلسفه عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ص ۳۵.

۲. عرفان در سیر تکاملی خود ابعاد مختلفی پیدا کرده است. این ابعاد عبارتند از: ۱- بعد عملی که از این جهت «عرفان عملی» شکل گرفته است. اولین رویکرد به عرفان نیز همین بوده است؛ ۲- بعد نظری که «عرفان نظری» را تأمین می‌کند. رویکردی که در سده ششم توسط ابن عربی به اوج خود رسید؛ ۳- بعد دینی که بیانگر ارتباط دوسویه عرفان و شریعت است؛ ۴- بعد ادبی که «عرفان ادبی» را شکل داده و از این رو عرفان در ادبیات عربی و فارسی، تجلی شگرفی یافته و شاهکارهای ارزشمندی از خود بر جای گذاشته است؛ ۵- بعد تربیتی به صورت فرقه‌ها و سلسله‌های عرفانی که می‌توان از آن به «عرفان اجتماعی» یاد کرد. برخی به کارگیری این دو اصطلاح «عرفان نظری» و «عرفان عملی» را گریز از «حکمت عملی» و «حکمت نظری» یا «عقل عملی» و «عقل نظری» می‌دانند. علی امینی نواد، همان، ص ۳۰.

۳. مرتضی مطهری، همان، ج ۲۳، ص ۲۷.

عارف دارای چهار گونه ارتباط است: ارتباط با خویشان، ارتباط با خدا، ارتباط با جهان هستی و ارتباط با هم‌نوع خود. «هدف اصلی عرفان اسلامی ره‌سپار نمودن انسان‌های بیدار به شعاع جاذبیت خداوندی است»^۱ و انسان عارف همه‌گونه ارتباط را در سایه ارتباط با خدا و تقرب به او قرار می‌دهد؛

رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ؛^۲

مردانی که نه تجارت و نه معامله‌ای آنان را از یاد خدا غافل نمی‌کند.

دوم: در عرفان اسلامی «ریاضت» و «مجاهده» عنصری محوری است و ریاضت مشروع، چیزی جز پیروی از دستورات الهی نیست. قرآن کریم از این گونه ریاضت، به «مجاهدت»، «تقوا» و مانند آنها تعبیر می‌کند؛

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ؛^۳

آنها که در راه ما جهاد کنند، قطعاً به راه‌های خود، هدایتشان خواهیم کرد و خداوند با نیکوکاران است.

إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ؛^۴

خداوند با کسانی است که تقوا پیشه کرده‌اند و کسانی که نیکوکارند.

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْسِبُ؛^۵

هر کس تقوای الهی پیشه کند، خداوند راه نجاتی برای او فراهم می‌کند و او را از جایی که گمان ندارد روزی می‌دهد.

امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود:

إِنَّمَا هِيَ تَقْوَى تُقْسِي أَرْوَضَهَا بِالْقَوَى؛^۶

من نفس خود را با تقوا ریاضت می‌دهم.

این ریاضت و مجاهدت همان سیر و سلوک عرفانی و «طریقت» مورد نظر عرفاست که بدون آن نمی‌توان به حقیقت، دست یافت. سالک در پی ریاضت

۱. محمد تقی جعفری، عرفان اسلامی، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۷، ص ۴۶.

۲. نور: ۳۷.

۳. عنکبوت: ۶۹.

۴. نحل: ۱۲۸.

۵. طلاق: ۲ و ۳.

۶. سید رضی، نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، قم، مؤسسه دارالهجرة، نامه ۴۵، ص ۴۱۶.

مشروع، به تدریج، عشقی سوزان به حقّ تعالی در وی ایجاد می‌شود. این عشق در شدیدترین مرحله، به فنای عارف و وصال او با حقّ تعالی می‌انجامد و در این مقام اتصال و فناست که عمیق‌ترین شهودهای عرفانی رخ می‌دهد و عارف به درک حقایق هستی نایل می‌شود؛ چنانکه فرمود: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»^۱. البته از نظر عرفا ریاضت، لازم است اما کافی نیست. آنان موضوع «جذبه» را در برابر سیر و سلوک نیز مطرح می‌کنند. به نظر آنان برای وصول به جمال محبوب، «جذبه» و کشش نیز لازم است و ریاضت به تنهایی انسان را به مقصود نهایی نمی‌رساند.^۲

سوم: سیر و سلوک عرفانی، پویا و متحرک است؛ یعنی در عرفان، از نقطه آغاز و از مقصد و منازل و مراحل سخن گفته می‌شود که سالک باید به ترتیب طی کند تا به سرمنزلهایی برسد.^۳ عرفا تلاش کرده‌اند تا این مراحل و منازل را بیابند و برای دیگران بیان کنند. در این زمینه کتاب‌های ارزشمندی همچون منازل السائرین به نگارش درآمده است.

چهارم: هدف عارف، قرب و وصول به بارگاه الهی، دست‌یابی به «حقّ الیقین» و درک مقام «فنا» و بقای بعد الفناء است. او اتحاد را می‌طلبد و اتحاد، یگانگی عاشق و معشوق از روی حقیقت است نه از راه صورت. اتحاد، مشاهده وجود حقّ واحد مطلق است که اشیاء همه به وجود این واحد، به حقّ، موجودند و به خود، معدوم.^۴ عارف به وحدت حقّ و وحدت حقیقت هستی می‌نگرد. در نگاه عارف، حقیقت هستی، یکی است و کثرت‌ها، ظهورات و تجلیات آن واحدند. هدف عرفان اسلامی، تعالی یافتن روح انسانی است نه فقط تغییر حالات روان انسان. روح، آنگاه تعالی می‌یابد که در مسیر جاذبه کمال مطلق الهی قرار گیرد. عارف به جز خدا نمی‌نگرد و در تمام حالات و دگرگونی‌ها فقط وجه الهی مورد نظر اوست. شهید مطهری می‌گوید:

عرفا روی این مطلب زیاد تکیه می‌کنند که اگر هدف و مطلوب انسان در زندگی و

۱. ر. ک. به: یاد الله یزدان پناه، همان، ص ۶۶.

۲. ر. ک. به: همان، ص ۶۸.

۳. مرتضی مطهری، همان، ج ۲۳، ص ۲۷.

۴. گل بابا سعیدی، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران، انتشارات شفق، ۱۳۸۷، ص ۶۰ و ۶۱.

یا در خصوص عبادات، غیر از ذات حق، چیزی باشد نوعی شرک است. عرفان صد در صد بر ضد این شرک است.^۱ عارف از نظر هدف، موحد است و تنها خدا را می‌خواهد. کسی که خدا را به خاطر نعمت‌هایش بخواهد عارف نیست.^۲ توجه به شاخصه‌های عرفان اسلامی، از یک سو باعث مصونیت حریم آن از آمیزه‌های دیگر مکاتب است و از سوی دیگر چنانچه مکتبی، خود را به عرفان اسلامی، منتسب بداند میزان قرب و بعد آن با این شاخص‌ها ارزیابی می‌شود و از سوء تفاهم‌ها و یا سوء استفاده‌های محتمل پیش‌گیری خواهد شد.

۴) عرفان و درمان

بیماری، همواره در زندگی بشر وجود داشته است. پیچیدگی وجود انسان، باعث می‌شود بیماری‌های او نیز پر شمار و گاه پیچیده باشند. انسان، وجودی لطیف، نازک و آسیب‌پذیر دارد و زندگی تا آنجا برایش مطلوب است که قرین سلامتی باشد. بیماری، رنج‌آور است از این رو انسان همواره به دنبال راه درمان بیماری‌های خود بوده است. از این رهگذر، دانش طب و فن پزشکی پدید آمده و توسعه یافته است.

● الف) اقسام طب

در تاریخچه زندگی انسان تاکنون اقسام فراوانی از روش‌های درمانی پیدا می‌شود.^۳ این اقسام به صورت‌های گوناگون قابل تقسیم‌اند؛ از جمله می‌توان به «طب سنتی»^۴، «طب مدرن»^۵ و «طب مکمل»^۶ اشاره نمود. طب سنتی در

۱. مرتضی مطهری، همان، ج ۲۳، ص ۷۱.

۲. همان، ج ۲۳، ص ۷۰.

۳. درمان توسط معجزه و کرامت، خارج از بحث کنونی است.

۴. پزشکی سنتی یا طب سنتی (Traditional medicine) زمینه‌ای پر قدمت و متنوع است، که به توصیف و بررسی آن‌دسته از سیستم‌ها و دانش‌های پزشکی می‌پردازد، که در طی سده‌های پیشین و قبل از گسترش طب تجربی، در جوامع گوناگون بشری بوجود آمده است. دانشنامه آزاد ویکیپدیا (fa.wikipedia.org)، مدخل: پزشکی سنتی.

۵. هنگام با پیشرفت سایر علوم، روش علمی بنیان‌های علم پزشکی را دگرگون نمود. پالایش مداوم دانسته‌ها و اطلاعات به همراه اکتشافات متعدد در رشته‌های علوم پایه پزشکی به علم نوین پزشکی منجر گردیده است. این علم اگرچه پایه‌های خود را از دانسته‌های گذشته گرفته است و هنوز نیز از علوم سنتی به عنوان منبع استفاده می‌کند ولی روش آن مبتنی بر استانداردهای سخت علمی است. همان، مدخل: پزشکی.

۶. منظور از پزشکی جایگزین یا مکمل، کلیه روش‌های درمانی است که در حیطه پزشکی رسمی (مدرن) قرار

تمدن‌های مختلف شامل اقسام متفاوتی می‌شود؛ نظیر طب سنتی در اسلام، طب سنتی ایرانی^۱، چینی، یونانی و هندی. بنا به پیشنهاد مرکز ملی طب مکمل - جایگزین ایالات متحده (NCCAM) این طب به صورت زیر تقسیم بندی می‌گردد:^۲

الف) سیستم‌های پزشکی جایگزین^۳ شامل: طب سنتی ایران، طب سنتی هند، طب سنتی چین، هومیوپاتی، ناتوروپاتی (طبیعی درمانی).

ب) درمان‌های بر پایه بیولوژی (زیست شناسی) شامل: مکمل‌های غذایی، داروهای گیاهی، رژیم‌های غذایی خاص، مگاویتامین‌تراپی.

ج) شیوه‌های دستکاری بدن یا بدن - پایه کایروپراکتیک^۴ شامل: استئوپاتی^۵، رولفینگ^۶، روش الکساندر^۷، فلدن کرایس^۸، کرائیوساکرال^۹، ماساژ درمانی.

د) درمان‌های انرژی:

نگرفته و یا اثر بخشی آنها اثبات نشده است. ویکیدیا / پزشکی جایگزین. طب مکمل به وجود انسان یا رویکردی کل‌نگر می‌پردازد و در واقع برگرفته از تمدن، محیط جغرافیایی و سنت‌های هر تمدن است. عرصه نوین دانش پزشکی، طب مکمل، مجله الکترونیکی ویستا؛ تندرستی، شماره دوم، طب مکمل، سه شنبه ۱/ ۴ / ۱۳۸۹.

۱. پزشکی سنتی ایرانی گونه‌ای از پزشکی سنتی می‌باشد که برخلاف طب تجربی جزئی از طبیعات فلسفه بوده و بر پایه اخلاط چهارگانه بنا نهاده شده است و از این جهت با پزشکی اسلامی مشترک است. دانشنامه آزاد ویکیدیا، مدخل: پزشکی سنتی ایرانی.

۲. مجله الکترونیکی ویستا، همان.

۳. برخی، بین طب مکمل و جایگزین فرق می‌گذارند و طب‌های مکمل را جایگزین طب رایج نمی‌دانند.

۴. کایروپراکتیک: علم شناخت مفاصل، به ویژه ستون فقرات و هنر تنظیم و تطبیق آنها به منظور پیشگیری و درمان.

۵. استئوپاتی یکی از روش‌های طب کل‌نگر است که اعتقاد دارد تمامی سیستم‌های بدن در ارتباط با یکدیگر بوده و تغییری نامطلوب در یکی از بخش‌های بدن، عملکرد سایر سیستم‌ها را نیز دچار مشکل می‌کند. بدین دلیل، درمانگران استئوپاتی برای درمان کل بدن، با توجه و تمرکز بر روی عملکرد سیستم استخوانها و عضلات سعی بر پیدا نمودن عامل اصلی بیماری دارند. استئوپاتی همچنین یک روش درمانی برای جلوگیری از استرس می‌باشد و بیمار را به داشتن یک زندگی سالم همراه با رژیم‌های سالم غذایی تشویق می‌کند.

۶. رولفینگ یکی از تکنیک‌های بدن - پایه است که تلاش می‌کند تا با در امتداد هم قرار دادن بخش‌های مختلف بدن، سلامت از دست رفته را به بدن بازگرداند. درمانگر رولفینگ، در تلاش است تا وضعیت بدن بیمار را به وضعیت اصلی برگرداند.

۷. روش الکساندر را روشی برای تعلیم حالات صحیح و طبیعی بدن تعریف کرده‌اند. این روش برخلاف دیگر رشته‌های پزشکی مکمل یک روش درمان بیماری‌ها نیست بلکه روش اصلاح حالات و حرکات و عادات زیان‌آور بدن است.

۸. روش فلدن کرایس شیوه‌ای از رشته‌های دستکاری بدن - پایه است که جگونگی حرکت بدن به طور موثر، افزایش هماهنگی، افزایش دامنه حرکتی، کاهش فشار در مفاصل و افزایش انعطاف‌پذیری را به کارآموزان می‌آموزد.

۹. کرائیوساکرال، شکلی آرام‌تر از درمان‌های یا دستکاری استخوان‌های مجسمه و مهره‌ها بوده و تکنیکی دستی است که غالباً توسط فیزیوتراپیست‌ها، ماساژدرمانگرها و کایروپراکتورها انجام می‌شود.

یک) درمان‌های حوزه انرژی؛ شامل: ریگی، درمان قطبی (پولاریتی)، شفای پرانیک (کریستال درمانی)، لمس شفا بخش، تای چی جوان،^۱ چی کونگ.^۲

دو) درمان بر پایه بیوالکتر و مغناطیس: حوزه‌های ضربان دار، حوزه‌های مغناطیسی (مغناطیس درمانی)، حوزه‌های ناشی از جریان‌های متغیر یا مستقیم.

سه) درمان‌های ذهن- بدن شامل: مدیتیشن (مراقبه)، هیپنوتیزم، تجسم خلاق،^۳ شفای ذهنی، بیوفیدبک.^۴

و) هنر درمانی: موسیقی درمانی، یوگا.

موارد دیگری از طب مکمل عبارت است از: آب درمانی، آیورودا،^۵ ازدواج درمانی، اندیشه درمانی، بازتاب شناسی پا، بازتاب شناسی دست، بازی درمانی، حجامت درمانی، خنده درمانی، رایحه درمانی، رژیم درمانی، رنگ درمانی، روان درمانی، روزه درمانی، زنیور درمانی، سنگ درمانی، عطر (رایحه) درمانی، غنیه شناسی، فشار درمانی، کتاب درمانی، کیتزیولوژی،^۶ گروه درمانی، ماهی درمانی، مثبت درمانی، مدیتیشن، معنا درمانی، مغناطیس درمانی، نور درمانی.^۷

۱. تای چی یا تای چی جوان، نوعی ورزش رزمی چینی است که برای بهبود سلامتی، افزایش طول عمر و آرامش روحی انجام می‌شود.
۲. چی کونگ دانشی است که به مطالعه و بررسی میدان انرژی در بدن انسان می‌پردازد و کسب مهارت و تسلط در آن به صرف وقت (گذشت زمان) نیاز دارد.
۳. تجسم خلاق، فن استفاده از نیروی خیال برای آفرینش خواسته‌های زندگی است. تخیل یعنی توانایی آفریدن آرمان یا تصویری در ذهن. آن گاه به طور منظم بر این آرمان یا تصویر تمرکز می‌کنید و آن قدر به آن انرژی مثبت می‌دهید تا در بیرون به صورت واقعی عینی جلوه‌گر شود.
۴. بیوفیدبک علم اندازه گیری و نشان دادن کارکردهای کالبد ناخود آگاه و سپس انتقال آنها به خود آگاهی از طریق جدا، نور و رنگ یا دیگر شیوه‌های نمایش است. بیوفیدبک حالتی است که تشخیص آگاهانه به حالت‌ها و احساسات قبلی خود برگشت می‌نماید تا بتواند احساسات خود را به طور عمیق درک کند و آنها را تحت کنترل ارادی خود بگیرد.
۵. طب آیورودا نوعی طب کل نگر بوده و در هندوستان ریشه‌دار است. در این طب، اساس موجودیت انسان، نوعی انرژی کیهانی هوشمند به نام آگاهی کیهانی دانسته می‌شود و از گیاهان طبی، ماساژ و یوگا برای درمان بیماران استفاده می‌شود. هدف آیورودا تطبیق انرژی‌های درونی بدن انسان با تغییرات انرژی‌های محیطی و حفظ تعادل انرژی‌های طبیعی کلیت وجود انسان است.
۶. کیتزیولوژی یا علم حرکات کاربردی عبارت است از: تلفیق انرژی و درمان بر مبنای بریدن‌های طب سوزنی، مشاهده ارتباط بین عکس العمل عضله و بیماری در بدن.
۷. به سایت‌های زیر مراجعه کنید:

● (ب) طب مکمل

بخشی از اقسام طب مکمل، طب کل نگر است.^۱ طب رایج، بیمار را فقط از بعد فیزیکی مورد بررسی، تشخیص و درمان قرار می‌دهد اما طب کل نگر، سایر جنبه‌ها اعم از ذهنی، عاطفی، روحی و همچنین تغذیه و عوامل محیطی را نیز در نظر می‌گیرد. طب کل نگر، یک سیستم مراقبت از سلامت است که در جهت دستیابی به کمال مطلوب سلامت در همه جنبه‌های فیزیکی، ذهنی، عاطفی، اجتماعی و روحی، همه موارد لازم در این راستا را در فرد پرورش می‌دهد. از دیدگاه طب کل نگر، انسان یک کلیت است که شامل ذهن، روان و جسم است و این سه بر یکدیگر تاثیر متقابل دارند.

● (ج) فرادرمانی

یکی از اقسام طب کل نگر، «فرادرمانی» است. فرادرمانی، نسبت به انسان، نگاهی فراکل نگرانه دارد. در این نگاه، انسان به فراخانی جهان هستی مادی و دارای کالبد‌های مختلف (هزاران کالبد)، مبدل‌های انرژی (چاکراها)، کانال‌های انرژی (نادی‌ها)، حوزه‌های انرژی، شعور سلولی، فرکانس ملکولی و بی‌نهایت اجزای متشکل ناشناخته دیگر شناخته می‌شود.^۲ درواقع، فرادرمانی، در جنبه انسان‌شناسی، وامدار دیدگاه‌های مختلف از جمله دیدگاه یوگایی با ریشه هندی

1. www.yogatherapy.ir/Default2.aspx

به طب کل نگر طب جایگزین یا آلترناتیو نیز گفته می‌شود. توجه به عملکردهای روحانی اندام‌های بدن یکی از تفاوت‌های طب شرقی و غربی است. در دیدگاه طب کل نگر هر یک از اندام‌های بدن دارای دو بعد هستند یکی بعد فیزیکی که پزشکی رایج آن را می‌شناسد و یکی بعد روانی و روحانی که طب کل نگر به آن توجه ویژه دارد. به عنوان مثال در طب رایج، معده محل هضم غذاست ولی در طب کل نگر هم محل هضم غذاست و هم هضم وقایع و رویدادهای زندگی! بدین جهت اگر یک خیر ناخوشایند یا یک استرس شدید به شخص وارد شود که به هیچ عنوان، حاضر به قبول و هضم آن نباشد باعث اختلال در کار معده و بیماری زخم معده می‌شود.

در طب کل نگر به علل روحانی و احساسی در کنار عوامل فیزیکی مولد بیماری، توجه می‌شود و به جای اینکه خود را محدود به یافتن علت بیماری فقط در سطح جسم فیزیکی کنید به عوامل ذهنی، احساسی و روحی بیماری نیز توجه می‌شود.

برخی موارد طب کل نگر عبارتند از: طب سوزنی، همیوپاتی، ریکی، طب گیاهی، فرادرمانی، یوگا نرای.

ر.ک. به:

<http://www.yogatherapy.ir/Default2.aspx>

www.salamatnews.com/interview.aspx?ID=71

۲. ر.ک. به: محمد علی طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، تهران، انتشارات اندیشه ماندگار، بهار ۱۳۸۸، اصل ۴۲، ص ۱۰۹.

و دیدگاه طب سنتی چین (طب سوزنی) است. در یوگا انسان دارای کالبد‌های متعدد، نادیه‌ها و چاکراها شمرده می‌شود^۱ و طب سوزنی مبتنی بر دیدگاه «یین» و «یانگ»^۲ انرژی «چی»^۳ و «مریدین‌ها»^۴ است.^۵

● (د) رابطه عرفان و درمان

در دهه‌های اخیر، پیوند عرفان و درمان از موضوعات مورد توجه بوده است؛ زیرا یکی از راه‌های پیش‌گیری و درمان بیماری‌های بی‌شمار امروزی، توجه به معنویت و عرفان است. رابطه عرفان و درمان، به چند صورت قابل‌تصور است؛ زیرا از یک سو: یا ذهن، درمان می‌شود یا روان و یا جسم، و از سوی دیگر: یا

۱. به بررسی و نقد اصل ۴۲ مراجعه کنید.

۲. «یین» در لغت به معنای سمت سایه گرفته تیه است و «یانگ» سمت آفتاب‌رو، یین و یانگ به ترتیب نام اصل‌ها یا نیروهای مکمل مؤنث و مذکر جهان در فلسفه فو و تائوئیسم است. از دیدگاه چینیان باستان و تائو‌باوران، در همه پدیده‌ها و اشیاء غیرایستا در جهان هستی، دو اصل متضاد ولی مکمل وجود دارد. وقتی تعادل و احساس خوبی به وجود می‌آید که تعادل بین یین و یانگ برقرار باشد، یین وقتی به حد اکثر خودش می‌رسد و می‌خواهد تمام شود در درونش یانگ را دارد و وقتی هم که یانگ می‌خواهد به حد اکثر خود برسد در درونش یین را دارد؛ یعنی وقتی یکی تمام می‌شود، دیگری در درونش رشد می‌کند و این چرخه ادامه پیدا می‌کند.

۳. «چی» در فرهنگ سنتی چین، بخش فعال و زندگانی است که در هر موجود زنده وجود دارد. این واژه در ژاپنی «کی» تلفظ می‌شود. چی معمولاً به انرژی حیاتی ترجمه می‌شود و معادل تحت‌اللفظی آن هوا و نفس است. تقویت و تمرکز بر جریان چی در بدن، یکی از مهمترین بخش‌های فلسفه و پزشکی سنتی چین و هنرهای رزمی شرقی است.

۴. Meridians، مریدین‌ها کانال‌های نامرئی چهارده‌گانه اصلی در اطراف بدن است که در طول آنها «چی» یا انرژی حیاتی جریان دارد. ۳۶۱ نقطه کلاسیک طب سوزنی بر روی چهارده مریدین قرار گرفته‌اند. دوازده مریدین اصلی هستند و عبارتند از: ریه، روده بزرگ، معده، طحال، قلب، روده کوچک، مثانه، کلیه، پریکارده، سان جیانو، کبد، دو مریدین دیگر بر روی «هشت مریدین اکسرا» قرار دارند. از دوازده مریدین، شش مریدین «یانگ» و شش مریدین «یین» می‌باشد. نقاط میج دست و میج پا موثرترین نقاط در طول مریدین‌ها می‌باشد.

ر. ک. به:

<http://askarfarasha.blogfa.com/8804.aspx>

۵. طب سوزنی، انسان و جهان را دارای تعادل و تقابل دو طیف ماده و انرژی می‌داند که در صورت اختلال در این تعادل، بیماری به وجود می‌آید و خودش را به شکل‌های مختلف نشان می‌دهد. بر اساس طب سنتی چین، سلامت یک فرد، وضعیتی است که به علت تعادل «یین» و «یانگ» در بدن برقرار شده است. با استفاده از طب سوزنی، جریان «چی» و خون، در بدن تنظیم شده و هر جایی از بدن که کمبودی از آنها وجود داشته باشد تقویت شده و هر جایی که زیادی آنها وجود داشته باشد کاهش می‌یابند. همچنین در جاهایی از بدن که جریان آزاد «چی» دچار رکود و انسداد شده باشد برطرف می‌گردد.

ر. ک. به:

مقاله: مبانی طب سنتی چین <http://www.vista.ir>

<http://www.tebbesoozani.com/maghalat.php>

<http://fa.wikipedia.org>

عرفان، نتیجه و ره آورد درمان است و یا درمان، نتیجه عرفان؛ و از سوی سوم: عرفان، معانی و گرایش‌های متعددی دارد؛ بنابراین دست کم شش صورت به دست می‌آید. به طور عمده می‌توان پرسید: آیا ابتدا درمان باعث می‌شود که حالت و دریافت عرفانی برای انسان حاصل شود و یا این که عرفان باعث می‌شود درمان برای انسان به دست آید؟ کدامیک بر دیگری مقدم است. از بررسی رویکردهای موجود در این زمینه به دو دیدگاه می‌توان دست یافت:

یک: تقدم عرفان بر درمان

بیشتر بیماری‌ها ریشه روانی دارد و عارفان با توجه به این مطلب، سعی داشته‌اند مشکلات روحی و روانی دیگران را با عرفان، پاسخ گفته و بیماری‌های تنی را درمان روان‌تنی می‌نمودند.^۱ برخی از نویسندگان غربی نیز با استفاده از مایه‌های معنوی به همراه یافته‌های روانشناختی، سعی دارند از عرفان برای درمان بیماری‌ها بهره ببرند.^۲ این رویکرد با استفاده از دستورالعمل‌های عرفانی یا عرفانی-روانشناختی به درمان بیماری‌ها می‌پردازد و می‌توان آن را «عرفان درمانی» نامید.

رویکرد دیگر از نوع تقدم عرفان بر درمان، استفاده از میانی عرفانی (و نه دستورالعمل‌ها) برای توجیه درمان است. تئوری شعور در پزشکی هومیوپاتی^۳

۱. محمد تقی فعالی، دین و عرفان، قم: زلال کوثر، ۱۳۸۱، ص ۱۹۶؛ به نقل از «از نظاره تا نظر» ضمیمه ماهنامه گزارش، بهمن ۱۳۸۹، ص ۱۴.

۲. ر.ک. به: وین دایر، عرفان: داروی دردهای بی‌درمان، ترجمه: محمد حسن نعمی، تهران: کتاب آیین، ۱۳۸۵.
۳. «هومیوپاتی» از نظر لغوی به معنای «مشابه‌درمانی» می‌باشد. طب هومیوپاتی، روشی درمانی است که در آن با تحریک دقیق سیستم ایمنی و حیاتی بیمار توسط داروهای خاص هومیوپاتی، بیماری را درمان می‌کنند. اساس درمان هومیوپاتی بر اصل تشابه قرار دارد. بر اساس این اصل، هر ماده‌ای که بتواند در بدن یک فرد سالم، ایجاد یک سری علائم بیماری خاص بکند، قادر است بیماری که دارای علائم کاملاً مشابه با خود باشد را درمان کند. تئوری شعور، نظریه‌ای برای توجیه طب هومیوپاتی است. این تئوری هر موجود مادی را نمود و ظهور شعور حاکم بر آن می‌داند و درباره رابطه بین شعور و ماده، به تقدم شعور بر ماده معتقد است و این تقدم را دیدگاه رایج در عرفان نیز می‌شمارد. منظور از این شعور، نیروی حیات، انرژی جی یا پرانا است. بر اساس این تئوری، «بیماری» عبارت است از ناهنجاری شعور، و «سلامتی» یعنی ناهماهنگی آن. پزشکی هومیوپاتی اعتقاد دارد که علت هر بیماری، ناشی از تغییراتی است که در عملکرد نیروی حیات (شعور) پیش می‌آید و هدف از مداوا را، به حالت عادی برگرداندن همین نیروی حیات و در نتیجه حذف علت بیماری می‌داند. ر.ک. به: مسعود تاصری، یک، گوانتوم، عرفان و درمان، تهران: نشر مثلث، ۱۳۸۹، صص ۱۸۱-۱۸۳ و ۱۸۷-۱۹۳ و ۲۴۴.

با پیروی از یک اصل عرفانی که ناظر به تقدّم شعور بر مادّه است به این نتیجه می‌رسد که: درباره نحوه رابطه مادّه و شعور، مادّه، نمود شعور، است.^۱ اشکال گوناگون مادّه چیزی نیستند مگر نمود قابل مشاهده این شعور.^۲ در دیدگاه عرفانی، اولویت، با شعور است.^۳ در واقع در تئوری شعور از یک مبنای نظری برای اثبات یک تئوری استفاده می‌شود.

دو: تقدّم درمان بر عرفان

این دیدگاه، درمان را زمینه‌ای برای رسیدن به حالات و دریافت‌های باطنی می‌داند. بی‌شک درمان و رهایی از بیماری، مطلوب انسان است و با توجّه به این که درمانگر و شفا دهنده حقیقی، تنها خداست، بهبود یافتن، می‌تواند زمینه توجّه انسان به خدای شفا دهنده باشد. هر نوع بهبودی از مرض، در اثر درمان، زمینه‌ای برای توجّه به خداست. عرفان کیهانی، چنین رویکردی دارد.

سه) فرادرمانی و عرفان

در فرادرمانی که زیر مجموعه عرفان کیهانی است از روش اتّصال به شعور کیهانی برای درمان بیماری‌ها استفاده می‌شود.^۴ به همین جهت «فرادرمانی» نوعی سیر و سلوک با ماهیت عرفانی محسوب می‌شود.^۵ فرادرمانی سلامتی را به ارمغان می‌آورد و «با وجود سلامتی، شرایط برای فکر کردن به خدا و خودشناسی بهتر است». «بیماری، نوعی مانع در راه کمال و خودشناسی است و «سلامتی که رابطه تنگاتنگی با آرامش دارد ضرورتی عرفانی و تسهیل حرکت به سوی کمال است... در درمانی همچون فرادرمانی، فرد به طور عملی با هوشمندی

۱. مسعود ناصری، همان، صص ۱۹۰ و ۱۹۳.

۲. از این شعور به نیروی حیات، پرانا، چی و مانا یاد می‌شود. مسعود ناصری، همان، ص ۱۸۷.

۳. نویسنده کتاب «یک، گواتوم عرفان درمان» به اندازه کافی، این دیدگاه عرفانی را توضیح نمی‌دهد و تنها به دوبیت شعر زیر استناد می‌کند:

مرغ باغ ملکوتیم تیم از عالم خاک چند روزی قفسی ساختند از بدتم. (مولوی) دود از چه زاده ز آتش، هم دود شد حجابش - یگنذر ز دود هستی، کز دوست نیست سودی. (مولوی)

۴. ر. ک. به: بررسی و نقد اصل ۱۸.

۵. محمد علی طاهری، انسان از منظری دیگر، تهران - ندا - اشجع، ۱۳۸۷، ص ۱۸.

۶. عرفان و درمان، مجله فرهنگ آموزش، فصلنامه آموزشی پژوهشی تحلیلی خبری و اطلاع‌رسانی. شماره (۱۴) سال چهارم، ۱۳۸۸، ص ۱۰.

الهی (که کارگزار الهی در انجام این درمان است) آشنا می‌شود و این، نقطه عطفی است که او را به سوی صاحب این هوشمندی معطوف می‌کند. بدین ترتیب چنین درمانی می‌تواند نقطه آغازین عرفان باشد. علاوه بر این، با انجام این درمان، خود فرادمانگر نیز به تحولاتی عرفانی دست می‌یابد که قابل توجه است.^۱ تأثیر فرادرمانی در تجربه خدانشناسی، آنقدر اهمیت دارد که به طور جدی بر اعتباری معنوی فرادرمانی می‌افزاید:

با توجه به کارکرد این نحوه درمان (فرادرمانی) در تجربه خدانشناسی، می‌توان اذعان کرد که قابلیت درمان در این عرفان، به طور جدی بر اعتبار معنوی آن می‌افزاید.^۲

بنابراین درمان، مقدمه برای دست یافتن به تحول عرفانی است. تأکید بر جنبه عرفان بودن فرادرمانی این پرسش را برمی‌انگیزد که چرا فرادرمانی، عرفان به شمار آمده است؟

با بررسی گفته‌های بنیانگذار عرفان کیهانی معلوم می‌شود عرفان شمردن فرادرمانی به دلایل زیر است:

اول) توجه پیدا کردن بیمار به منبعی هوشمند. فرادرمانی باعث آشنایی عملی با شعور کیهانی و خدانشناسی عملی می‌شود. اتصال بیمار به شبکه شعور کیهانی و شفا یافتن، توجه او را به منبعی هوشمند جلب می‌کند.^۳

دوم) تحول فکری و بینشی بیمار. فرادرمانی زمینه ایجاد تحولات درونی^۴ فکری و بینشی^۵ و رسیدن بیمار را به روشن‌بینی^۶ فراهم می‌کند.

سوم) عنصر تسلیم. فرادمانگر و بیمار با تسلیم شدن در مقابل شبکه شعور کیهانی و برخورداری از رحمت عام الهی، نقش شاهد را بازی می‌کنند.^۷

۱. مجله فرهنگ آموزش، همان، ص ۱۰. نیز: انسان از منظری دیگر، ص ۲۱.

۲. محدثه ایزدپناه، درآمدی بر عرفان کیهانی (حلقه)، «از نظاره تا نظر» ضمیمه ماهنامه گزارش، بهمن ۱۳۸۹، ص ۱۴.

۳. همان، صص ۲۱ و ۹۴.

۴. همان، ص ۲۱.

۵. همان، ص ۲۲۹.

۶. همان، ص ۲۱۵.

۷. همان، ص ۲۲.

چهارم) فوایدی چون: رهایی از اسارت در خویشتن، توفیق به انجام عبادت عملی و فراهم نمودن راه نجات جمعی نیز می‌تواند توجیهی برای عرفان بودن فرادرمانی یاد شود.^۱

با توجه به این نکات، «عارف کیهانی» کسی است که اتصال به شعور کیهانی برایش تحقق پذیرد و اثر این اتصال را در خود، احساس کند. وقتی بیمار، توسط فرادمانگر به شبکه شعور کیهانی متصل شد و رفته رفته بیماریش بهبود یافت، آثار یادشده که علت عرفان بودن فرادرمانی به حساب می‌آیند بر آن مترتب می‌شود. به طور خلاصه: بهبود یافتن بیمار، موجب می‌شود توجه او به منبع هوشمند کیهانی جلب شود، تحول بیثنی پیدا کند و با تسلیم خود، نقش شاهد را بازی کرده باشد.

با فرض این که نکات یادشده، عرفان شمردن فرادرمانی را توجیه کند پرسش دیگری رخ می‌دهد و آن این که چه عنصری در فرادرمانی وجود دارد که موجب تحول فکری و بینشی انسان و در نتیجه عارف شدن او می‌شود. به عبارت دیگر: انسان در زندگی و اطراف خود همواره شاهد حوادث و شگفتی‌هایی است که توجه او را به منبعی هوشمند و آگاه، متوجه می‌نماید؛ پدیده شب و روز، گرما و سرما، بارش باران، رویش گیاهان، تنوع حیات گیاهی و جانوری، تنوع گویش‌های انسانی، تفاوت رنگ‌ها، تولد و مرگ و پیدایش هزاران موجود و حادثه پیرامون انسان، همه و همه از وجود منبعی هوشمند و حکیم، خبر می‌دهند؛ یکی از همین شگفتی‌ها، بیماری و بهبودی در انسان است. آموزه‌های دینی نشان می‌دهد این پدیده‌ها و دگرگونی‌ها نشانه‌ها و آیات الهی برای جلب توجه انسان به موجودی دانا و تواناست. در واقع، جهان هستی، بستر تحول و دگرگونی انسان و عارف شدن اوست. به بهره‌بردن از این منبع عظیم معرفتی، اسلوب و قواعدی دارد. این قواعد همان آموزه‌های الهی است که خداوند، توسط پیام‌آوران‌ش برای انسان‌ها فرستاده است. سرتاسر قرآن کریم آکنده از آیاتی است که همواره، توجه انسان را به اطراف خوش گوشزد می‌کنند و راه و قواعد شناخت عمیق خداوند را به او

نشان می‌دهند.^۱ قرآن، تمام حوادث و موجودات پیرامون ما را آیات الهی معرفی می‌کند و از انسان، توجه به این آیات را می‌طلبد و از عدم توجه، گله می‌کند؛ وَكَانَ مِنْ آيَاتِنَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُنْزِلُ مِنْ عَلَيْهَا مَاءً فَهِيَ تَكُونُ رِجًّا مُعْرُشُونَ^۲؛ چه بسیار نشانه‌هایی در آسمان‌ها و زمین که آنها از کنارش می‌گذرند و از آن رویگردانند.

با توجه به این مطلب، در عرفان کیهانی چه چیزی وجود دارد که توجه انسان را به منبع هوشمند، جلب می‌کند و باعث عارف شدن انسان می‌شود؟ به نظر می‌رسد در عرفان کیهانی، قرار است انسانی، عارف شود که از اطراف خود، بی‌توجه است و نیاز به یک راه غیر عادی و غیر معمولی دارد تا از این طریق، به وجود منبعی هوشمند در جهان پی‌برد. این راه غیر عادی همانا اتصال به شعور کیهانی است. غیر عادی بودن این راه، به این دلیل است که دست همه، برای استفاده از آن، باز نیست. اتصال به شعور کیهانی، مایه عارف شدن انسان می‌شود اما هر کسی از هر راهی نمی‌تواند این اتصال را تحقق بخشد بلکه نیاز به تشکیل حلقه اتصال دارد؛ و حلقه اتصال هم وابسته به تفویض مرکزیت کنترل و هدایت‌کننده جریان عرفان حلقه است.

برای بهره‌برداری از عرفان عملی عرفان کیهانی (حلقه)، نیاز به ایجاد اتصال به حلقه‌های متعدد شبکه شعور کیهانی می‌باشد و این اتصالات، اصل لاینفک این شاخه عرفانی است. جهت تحقق بخشیدن به هر مبحث در عرفان عملی، نیاز به حلقه خاص و حفاظ‌های خاص آن حلقه می‌باشد. اتصال به دو دسته کاربران و مربیان ارایه می‌شود، که تفویضی بوده، در قبال مکتوب نمودن سوگندنامه‌های مربوطه، به آنان تفویض می‌گردد. تفویض‌ها، توسط مرکزیت که کنترل و هدایت‌کننده جریان عرفان کیهانی (حلقه) می‌باشد، انجام می‌گیرد.^۳

بدیهی است تا این تفویض، صورت نگیرد، اتصال، رخ نمی‌دهد و تا اتصال،

۱. کلمه «آیات» حدود ۳۰۰ بار در قرآن کریم به کار رفته است. البته موارد ذکر نشانه‌های الهی، منحصر در موارد حاوی این واژه نمی‌شود.

۲. یوسف، ۱۱۵.

۳. محمد علی طاهری، عرفان کیهانی، اصل ۱۸، ص ۸۰.

رخ ندهد درمانی در کار نیست و تا درمان نباشد عرفان، حاصل نمی‌شود. بنابراین، درمان از نوع فرادرمانی، ایزاری خواهد بود برای تحصیل عرفان. حاصل این که عارف شدن در عرفان کیهانی، وابسته به مرکزیت کنترل و هدایت‌کننده جریان عرفان حلقه است. در واقع در عرفان کیهانی، نظام‌سازی عرفانی ویژه‌ای صورت پذیرفته است. در این عرفان، آغاز، میانه و پایان راه عرفان، به شکلی مستقل ترسیم شده است. با تطبیق محورهای اصلی این عرفان با عرفان اسلامی، تفاوت آن دو از این جهت آشکار می‌گردد؛ زیرا عرفان کیهانی، هدفی خاص یعنی خدمت به خلق، و تغییر بینش را غایت سلوک خود قرار می‌دهد و سلوک آن، از نظر ماهیت، با سلوک عرفان اسلامی متفاوت است. در عرفان اسلامی اولاً: شعور کیهانی، مطرح نیست و در پی آن، اتصال به این شعور هم معنا ندارد. ثانیاً: سلوک عرفان اسلامی در تمام ابعاد و زوایای زندگی مطرح است و نه در گوشه‌ای به نام درمان. ثالثاً: در عرفان اسلامی، تشکیلاتی مانند امضای سوگندنامه، تفویض اتصال و لایه محافظ و انجام اتصال برای سلوک عرفانی لازم نیست.^۱ بنابراین گرچه درمان بیماری، راهی به سوی خداشناسی است اما نمی‌توان، مکتبی عرفانی بنا نمود که اساس آن بر درمان پیریزی شده باشد؛ چنانکه عرفان کیهانی چنین مقصدی را دنبال کرده است و می‌گوید:

اساس این عرفان بر اتصال به حلقه‌های متعدّد شبکه شعور کیهانی استوار است و همه مسیر سیر و سلوک آن، از طریق اتصال به این حلقه‌ها صورت می‌گیرد.^۲

البته چنین عرفانی، برای مخاطبان، جاذبه خواهد داشت اما عرفان حقیقی، مبنای خود را بر منطق عقل و وحی پایه‌گذاری می‌کند و نه بر راه‌های غیرمتعارف و جاذبه‌دار و حتی کرامات، تا از این راه اعتباری برای خود کسب کند.^۳ از این روست که در زندگی برخی عارفان، کراماتی از جمله شفای بیماران دیده

۱. تفاوت‌های بیشتر عرفان کیهانی با عرفان اسلامی در مطالب آتی خواهد آمد.

۲. روشن‌بینی یعنی چشم بصیرت پیدا کردن و توانایی درک معرفت یافتن و رسیدن به قابلیت خواندن کتاب جهان هستی که کتاب مبین و آیات آشکار خداوند است. انسان از منظری دیگر، ص ۲۵.

۳. ر. ک. محدّثه ایزدینشاه، همان، ص ۱۴؛ «قابلیت درمان در این عرفان، به طور جدی بر اعتبار معنوی آن می‌افزاید».

می‌شود اما خود آنان برای این کارها چندان ارزشی قائل نبوده و از این طریق، مکتب معنوی مستقل، بنیان نهاده‌اند؛ به گفته خواجه عبد الله انصاری:

اگر بر هوا پری مگسی باشی، و اگر بر روی آب روی خسی باشی، دل بدست آر تا کسی باشی.^۱

علاوه بر این، در اعتقاد مسلمانان، شفا، کار خداست و تنها او شفای است؛ راه و طریق شفا متفاوت است؛ گاهی دارو، گاه نفس قدسیه و گاه غیر آن است؛ بنابراین هر گونه شفایی می‌تواند موجب تغییر بیش انسان گردد.

۵) تفاوت‌های عرفان کیهانی با عرفان اسلامی

پیوند و نسبت عرفان کیهانی با عرفان اسلامی چگونه است؟ آیا عرفان کیهانی از عرفان اسلامی سرچشمه گرفته و یا عرفانی متفاوت به شمار می‌رود؟

از نکاتی که در منابع عرفان کیهانی مشاهده می‌شود این است که عرفان کیهانی، عرفانی ایرانی و اسلامی و بر خاسته از فرهنگ ماست.^۲ می‌توان گفت: استفاده از ادبیات و اصطلاحات عرفان اسلامی و ایرانی، بیشترین موارد مشابهت این دو عرفان را شکل می‌دهد. بررسی تفاوت‌های عرفان اسلامی و عرفان کیهانی به طور کامل، مجالی بیشتر می‌طلبد اما به مناسبت و به اختصار در اینجا تعدادی از تفاوت‌های قابل توجه عرفان کیهانی با عرفان اسلامی بازگو می‌شود تا گفته مزبور در ترازو قرار گیرد:

● الف) تفاوت در چیستی

نویسنده عرفان کیهانی حقیقت عرفان را به صورت زیر تعریف می‌کند:

عرفان عبارت است از قرار گرفتن روی پله عشق، رسیدن به اشراق، روشن‌بینی و درک معرفت هستی.^۳

وی در ادامه به طرد عقل و علم از عالم عرفان پرداخته می‌گوید:

۱. علی اصغر حلبی، مبانی عرفان و احوال عارفان، تهران، اساطیر، ۱۳۸۵، ص ۳۹۵.

۲. عرفان کیهانی، ص ۵۱.

۳. انسان از منظری دیگر، ص ۷۸.

به‌طور قطع چنین نتیجه‌ای از دنیای عقل و علم و دانش به دست نمی‌آید.^۱

همچنین خصوصیات دنیای عرفان را به شرح زیر بیان می‌کند:

۱. دنیای عرفان، دنیای عشق و دنیای بی‌ایزاری است؛ از این رو فاقد هرگونه فنّ و روش و تکنیک، پند و نصیحت و استدلال، سعی و کوشش است.

۲. دنیای عرفان دنیای ماورای تکلیف است، زیرا عشق دنیای انجام وظیفه نیست.

۳. دنیای عرفان ماورای مزد و پاداش است.

۴. دنیای عرفان دنیای ترس و حزن نیست.

۵. دنیای عرفان دنیای غم و اندوه و حزن، یأس و ناامیدی، اضطراب و احساس تنهایی نیست و به‌طور کلی این دسته از جنود شیطان به آن راه ندارند و تنها غمی که برای عارف وجود دارد، غم جدایی از خدا و دور افتادن از اصل خویش است.

۶. عرفان موجب ایجاد وحدت اجزا و ارتباط «جزء» و «کل» است؛ زیرا کل همیشه چیزهایی دارد که جزء از آن بی‌خبر است و با رفتن به سوی کل، می‌توان آن پیام‌ها را دریافت کرد.

۷. عرفان، ضدّ ضربه شدن است.

۸. عرفان، درک کمال است.

۹. از آن‌جا که عرفان، دنیای عشق است، پس در آن انحصارطلبی جایی ندارد.

۱۰. با توجه به این‌که عشق، عمل است نه حرف و نوشته؛ پس عرفان، دنیای عمل است و باید ملموس باشد.

۱۱. دنیای عرفان حرکت از ظاهر به باطن است.^۲

این عبارت‌ها نشان می‌دهد از نظر وی، عنصر محوری در تعریف عرفان، «عشق» است و ویژگی‌هایی که آورده در واقع ویژگی‌های عشق، محسوب می‌شوند؛ بنابراین عرفان، ورای تکلیف و پاداش، عاری از ترس و حزن و غم، موجب ضدّ ضربه شدن، حرکت از ظاهر به باطن، دنیای عمل و کیفیت و درک

۱. همان، ص ۷۸.

۲. ترکی، به: همان، ص ۷۸ - ۸۰.

کمال است. پیمودن مسیر عشق، مایه روشن بینی و معرفت هستی است، درباره روشن بینی می گوید:

روشن بینی یعنی روشن دیدن و رسیدن به وضوح دید، در مورد جهان هستی و فلسفه خلقت و این که از کجا آمده ایم؟ به چه منظوری آمده ایم؟ به کجا می رویم و چه هدفی را دنبال می کنیم؟

روشن بینی یعنی چشم بصیرت پیدا کردن و توانایی درک معرفت یافتن و رسیدن به قابلیت خواندن کتاب جهان هستی که کتاب مبین و آیات آشکار خداوند است.

روشن بینی نتیجه ارتباط و اتصال به شبکه مثبت است و چیزی نیست که بتوان بیهوده ادعای آن را داشت، نمی توان به زور به آن رسید و در دنیای عرفان و معرفت و شهود و اشراق، قابل حصول است.^۱

روشن بینی، ره آورد عشق بوده و به معنای، اشراق و فهم روشن از جهان هستی است. این اشراق از اتصال به شعور کیهانی حاصل می شود.^۲ نویسنده در گستره حضور عشق می گوید:

پله عشق؛ دنیای وجد و ذوق و شوق، حیرت و تعجب، جذب و از خود بی خود شدن، ایثار و محبت و... و به طور کلی حیطه و چارچوبی است که آن را اصطلاحاً «دنیای بی ایزاری» نام گذاری می نامیم.^۳

وی عشق را پله ای می شمارد که انسان می تواند از طریق آن، حقیقت جهان هستی را بشناسد. شناخت حاصل از قرار گرفتن روی پله عشق، «عرفان عملی» نام دارد؛

«عرفان عملی، عبارت از شناخت حقیقت جهان هستی از راه کشف و شهود است. به عبارت دیگر، دنیایی است بدون ابزارهای عقلانی، و ادراکات آن باید از ارتباط و اتصال با ماورا و کسب آگاهی، حاصل شود.»^۴

در برابر پله عشق، پله عقل قرار دارد و شناخت حاصل از قرار گرفتن روی این پله، «عرفان نظری» نامیده می شود؛

۱. همان، ص ۲۱۵.

۲. همان، ص ۲۲.

۳. عرفان کیهانی، اصل ۱۳، ص ۷۳.

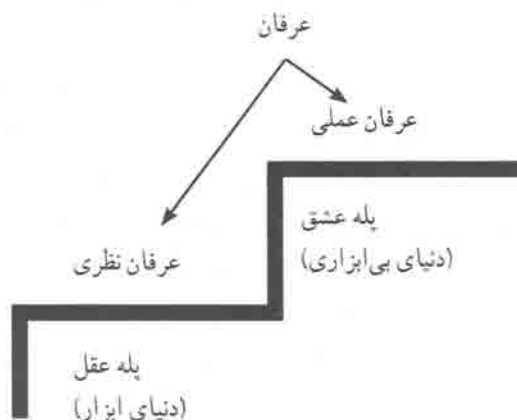
۴. همان، اصل ۱۴، ص ۷۶.

پله عقل؛ دنیای علم و دانش، فن و روش و تکنیک، پند و نصیحت، دلیل و برهان و استدلال، سعی و کوشش و تلاش، و... و به طور کلی حیطه‌ای است که آن را اصطلاحاً «دنیای ابزار» می‌نامیم.^۱

رابطه این دو پله به این صورت است که:

پله عقل، پایه فهم عشق است و کلیه ادراکات انسان از طریق آن شکل گرفته و از آن جا که کلیه نتیجه‌گیری‌ها بر روی پله عقل صورت می‌گیرد، بنابراین، بدون پله عقل، کمالی حاصل نخواهد شد. در این صورت، پله عقل و پله عشق لازم و ملزوم یکدیگر می‌باشند.^۲

عشق با عقل جزئی منفعت‌اندیش، تعارض دارد اما با عقل ابزاری (پله عقل) که مایه درک و فهم پله عشق است لازم و ملزوم یکدیگرند؛ عشق، درک و دریافت می‌کند و عقل، روی این دریافت‌ها کار می‌کند؛ بنابراین عرفان کیهانی دارای دو بخش عملی و نظری است. بخش عملی، روی پله عشق قرار دارد و بخش نظری روی پله عقل.



خلاصه دیدگاه عرفان کیهانی درباره عشق و عرفان این است که: «عرفان یعنی عشق و عشق یعنی ادراک و شناخت کیفیت و حقیقت جهان هستی و

۱. انسان از منظری دیگر، ص ۸۲.

۲. همان، ص ۱۵.

فلسفه آن؛» بنابراین عرفان، پیداکردن ارتباط ادراکی با جهان هستی و نوعی جهان‌شناسی از طریق کشف و شهود است.

نویسنده در تعریف عرفان کیهانی عبارتی جامع ندارد و به طور پراکنده ویژگی‌های آن را بازگو می‌کند. جمع‌بندی این خصوصیات را می‌توان بدین گونه ارائه نمود:

عرفان کیهانی (حلقه) سیر و سلوک عرفانی از طریق اتصال به حلقه‌های متعدد شبکه شعور کیهانی است و مسیر کمال را با اطلاعات و آگاهی‌هایی که انسان می‌تواند به زندگی بعدی انتقال دهد بررسی می‌کند.^۱

بر اساس همین مبنا، نویسنده عرفان کیهانی، دریاره فرادرمانی می‌گوید: فرادرمانی، نوعی درمان مکمل است که ماهیتی کاملاً عرفانی دارد و شاخه‌ای از عرفان کیهانی (حلقه) به‌شمار می‌آید.^۲

تأکید وی بر ماهیت عرفانی فرادرمانی از آن روست که هسته اصلی عرفان از نظر وی همانا اتصال به شعور کیهانی است. بنابراین آنچه گذشت در تفاوت ماهوی عرفان کیهانی با عرفان اسلامی به نکات زیر اشاره می‌شود:

یک) تفاوت در رابطه: حقیقت عرفان در عرفان کیهانی، قرار گرفتن روی پله عشق، رسیدن به اشراق، روشن‌بینی و درک معرفت هستی است. این اشراق از راه اتصال به شعور کیهانی حاصل می‌شود؛ بنابراین محور عرفان کیهانی، اتصال به شعور کیهانی است و عارف کیهانی، رابطه خود را با جهان هستی می‌جوید و در صدد درک و کشف حقیقت و باطن جهان هستی^۳ است.

اما حقیقت عرفان اسلامی، توجه قلبی عارف به سوی حق برای قرب و وصال به اوست. محور عرفان اسلامی بر رابطه انسان با خداست. عارف، همواره او را می‌طلبد و در هر کار و حرکت به سوی او توجه دارد.

۱. ر.ک. به: همان، صص ۲۵، و ۲۱۰ و عرفان کیهانی، ص ۵۵.

۲. انسان از منظری دیگر، ص ۱۸.

۳. منظور از جهان هستی در عرفان کیهانی، جهان هستی مادی است؛ شواهد فراوانی بر این منظور، در سخنان نویسنده مشاهده می‌شود؛ از جمله ر.ک. به: انسان از منظری دیگر، صفحات ۳۱، ۳۲، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۷، ۵۱.

دو) تفاوت در شناخت: شناخت حاصل در عرفان کیهانی، در اثر اتصال به شعور کیهانی است. در این شناخت، انسان، به شعور حاکم بر جهان هستی پی می‌برد اما شناخت او نسبت به صاحب این هوشمندی، یک شناخت ذهنی است؛ زیرا او پس از شناخت شعور کیهانی، به کمک استدلال، به صاحب این هوشمندی پی می‌برد.^۱ در حالی که شناخت خدا در عرفان اسلامی، شناختی حضوری است. عارف در شهود خود، به قرب حق، نایل می‌شود. شناخت حاصل از شهود، شناختی حضوری است.^۲

سه: تفاوت در ماهیت عشق: عشق از مفاهیم محوری در عرفان کیهانی است. در ادامه سخن در بخش تفاوت در مفاهیم اصطلاحات، تفاوت عشق در عرفان کیهانی و عرفان اسلامی بازگو می‌شود. از آنچه گذشت روشن می‌شود که ماهیت عرفان کیهانی با ماهیت عرفان اسلامی متفاوت است.

● (ب) تفاوت در موضوع

هر دانشی نیاز به موضوع و محوری برای مباحث خود دارد. صرف نظر از این که عامل وحدت‌بخش مسائل یک علم، موضوع است یا هدف یا چیزی دیگر، باید روشن باشد که موضوع مورد نظر نویسنده که وی پیرامون آن به سخن نهسته چیست.

در عرفان اسلامی دو علم یا عنوان علم عرفان نظری و علم عرفان عملی، مطرح است؛ بنابراین موضوع این دو باید روشن باشد. موضوع عرفان نظری «حق» به عنوان تنها موجود در سراسر هستی است و آنچه غیر اوست جلوه‌ها و ظهورات وجود او هستند. گاهی از این موضوع به «وجود من حیث هو» (وجود از آن جهت که وجود است) تغییر می‌شود و گاهی گفته می‌شود: موضوع، «ذات حق و اسما و صفات او» است.^۳ موضوع عرفان عملی «منازل سیر و سلوک» یا «احوال و واردات قلبی» است که به یک سالک راه در خلال

۱. همان، ص ۴۶.

۲. برک. ید الله یزدان پناه، همان، ۱۱۲ و ۱۱۳.

۳. برک. ید الله یزدان پناه، همان، صص ۷۶ و ۷۷. دیدگاه اول را این ترکه و دیدگاه دوم را قانونی بیان کرده‌اند.

مجاهدات و طقّی طریق‌ها دست می‌دهد و او را به کمال نهایی می‌رساند. در عرفان عملی، انواع و چگونگی این منازل بازگو می‌شود.^۱

موضوع عرفان کیهانی در بخش نظری، «شعور کیهانی» است^۲ که به اثبات آن اقدام می‌شود و جایگاه آن در جهان هستی مادّی بیان می‌شود. در بخش عملی، موضوع این عرفان، «حلقه‌های متعدّد شبکه شعور کیهانی» و راه‌های ارتباط با این شعور است.^۳ افراد زمانی یکی از مصادیق بارز عرفان عملی در این مکتب است.^۴

با این توضیح، روشن می‌شود که عرفان کیهانی و عرفان اسلامی از نظر موضوعی که در آن بحث می‌کنند، با یکدیگر متفاوت‌اند.

اضافه بر این، رابطه «شعور کیهانی» که موضوع مورد بحث عرفان کیهانی است با «ذات حقّ و اسما و صفات او» که موضوع عرفان اسلامی است مبهم است.^۵ از این رو نمی‌توان، عرفان کیهانی را جزئی از عرفان اسلامی و زیر مجموعه آن به شمار آورد.

● (ج) تفاوت در مسائل

هر علمی، از مسائل پیوسته به یکدیگر برای رسیدن به یک هدف نهایی، تشکیل می‌شود. مهم‌ترین مسائل عرفان نظری اسلامی، چگونگی نشأت گرفتن کثرت از وحدت (یعنی حقّ تعالی) و نیز چگونگی بازگشت آن کثرت به وحدت است.

مهم‌ترین مسائل عرفان کیهانی شناخت شعور کیهانی به عنوان عنصر وحدت در عالم هستی و راه‌های اتصال به این شعور است. روشن است که اوج مباحث عرفان کیهانی و مرکز ثقل مسائل آن، شعور کیهانی به عنوان نقطه وحدت جهان هستی مادّی است. در حالی که در عرفان اسلامی مرکز مباحث بر توحید و وحدت هستی به معنای مطلق یعنی وحدت شخصیه وجود است.

مباحث خداشناسی در عرفان کیهانی به قدری اندک و حاشیه‌ای است که

۱. ر.ک. به: یزدان پناه، همان، ص ۷۳ و علی امینی نژاد، همان، ص ۳۲.

۲. عرفان کیهانی، اصل ۱۲، ص ۷۰ و اصل ۱۴، ص ۷۶.

۳. همان، اصل ۱۸، ص ۸۰.

۴. ر.ک. به: انسان از منظری دیگر، ص ۱۸.

۵. ر.ک. به: نقد اول اصل چهارم در این کتاب.

قابل مقایسه با عرفان اسلامی و ایرانی نیست. دغدغه اصلی بنیانگذار عرفان کیهانی، جهان‌شناسی به معنای شناخت جهان هستی مادی و تبیین مقدمات لازم برای فرادرمانی است. توجه به تنوع و شکل‌گیری اجزای هستی مادی، مسائل این مکتب را به بررسی عالم ماده، فروکاسته است. از این رو مفاهیمی که در این مکتب در قالب مشابه با مفاهیم و اصطلاحات عرفان اسلامی به کار رفته، از اوج معنوی خود تنزل یافته و در لایه عالم مادی به کار گرفته شده‌اند. این نکته در ادامه، ذیل تفاوت‌های عرفان کیهانی و عرفان اسلامی در مفاهیم اصطلاحات، بازگو می‌شود. از این رو عرفان کیهانی را می‌توان نوعی «عرفان مادی» یا «عینی‌گرا» به شمار آورد.

● (د) تفاوت در مبانی

مبانی یک علم، تکیه‌گاه‌های اثبات مسائل آن علم‌اند. ممکن است این مبانی، در خود آن دانش مطرح شده و بازگو شوند و امکان دارد از دانشی دیگر برگرفته شوند. تفاوت دو دانش در مبانی، بدین معناست که آن دو، سویه‌های متفاوت دارند و در واقع از یک چیز سخن نمی‌گویند. ممکن است ظاهر مسائل آنها مشابه یکدیگر باشد اما در واقع به یک سو نمی‌روند؛ مثلاً دو مکتب، درباره خوشبختی انسان، راه‌هایی را نشان دهند اما نگاهشان به خود انسان متفاوت باشد؛ یک مکتب، انسان را حیوانی در ردیف سایر حیوانات قرار دهد و دیگری او را متفاوت با سایر حیوانات بداند. طبیعی است که خوشبختی مورد نظر هر یک با دیگری متفاوت خواهد بود گرچه در ظاهر، هر دو یک هدف را دنبال می‌کنند. عرفان کیهانی با عرفان اسلامی، در مبانی، متفاوت است؛ این تفاوت از چند جهت قابل بررسی است:

یک) جهان‌شناسی

نگاه عرفان کیهانی به جهان، غالباً پیرامون جهان هستی مادی است. عرفان کیهانی این جهان را مجازی می‌داند و وجود خارجی را از آن نفی می‌کند. خاستگاه این مجاز، تحلیلی است مستند به علوم تجربی؛ زیرا علوم تجربی، نشان داده که ریزترین اجزا در عالم مادی، «اتم» است. اتم، از اجزای

ریزتری تشکیل شده است. حرکت الکترون در درون اتم، باعث شده اتم، حجم پیدا کند. در عرفان کیهانی گفته می‌شود اگر اجزای درون اتم را بشکافیم به اجزای ریزتری می‌رسیم که همین وضعیت در آنها وجود دارد. این روند تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و در نتیجه، آنچه باقی می‌ماند حرکت است؛ بنابراین شالوده جهان هستی، حرکت است و از آنجا که حرکت، به خودی خود (و بدون چیزی که دارای حرکت باشد) وجود مستقل خارجی ندارد معلوم می‌شود جهان هستی، وجودی مجازی داشته و در واقع، وجود خارجی ندارد.^۱

از نظر عرفان کیهانی، وجود خارجی جهان هستی، وابسته به وجود ذهن و ناظر مُدرک است. تا بیننده‌ای نباشد جهان خارجی وجود ندارد.^۲ ریشه این دیدگاه، آیدالسم برکلی است که رویکردی شکاکانه است. این دیدگاه در فصل دوم این نوشتار، در بررسی و نقد اصل پنجم و دهم، بررسی می‌شود.

از نگاه صاحب‌نظران، هر مکتب فلسفی و عرفانی که سه قضیه را انکار کند یا مورد تردید قرار دهد هرگز نباید در قلمرو عرفان نظری اظهار نظر کند. یکی از آن سه مورد این است که جهان، واقعیت دارد و ساخته ذهن نیست.^۳

در عرفان اسلامی، هستی، تجلی و مظهر وجود حق است و اهل معرفت، ظهور موجودات را به معنای تقید یافتن و تعیین پیدا کردن ذات مطلق می‌دانند.^۴ در عرفان اسلامی، وجود خارجی اشیاء نفی نمی‌شود، چنانکه وجود خارجی آنها وابسته به وجود ناظر نیست. یعنی عرفان اسلامی ایده‌آلیست نیست بلکه رالیست است.^۵ تفاوت دیگر در زمینه جهان‌شناسی، این است که از نظر عرفان کیهانی انسان

با سه جهان متفاوت روبرو می‌باشد:

۱. جهان هیچ قطبی که تنها حقیقت مطلق بوده و برای تعریف آن، هیچ یک

از واژه‌های انسان قادر به توصیف آن نبوده و وصف ناپذیر و فاقد هر

گونه تضاد می‌باشد. (مُجَاهِدٌ عَمَّا يَصِفُونُ)

۱. عرفان کیهانی، اصل ۵، ص ۶۰ و انسان از منظری دیگر، ص ۳۵ - ۳۹.

۲. عرفان کیهانی، اصل ۱۰، ص ۶۸.

۳. ر.ک. به: محمد تقی جعفری، عرفان (اسلامی)، ص ۶۵.

۴. ر.ک. به: علی امینی‌نژاد، همان، ص ۴۶.

۵. ر.ک. به: محمد تقی جعفری، همان.

۲. جهان تک‌قطبی، جهانی است موصوف، ولی در آن هیچ گونه تضادی وجود نداشته، فاقد بعد زمان و مکان می‌باشد.

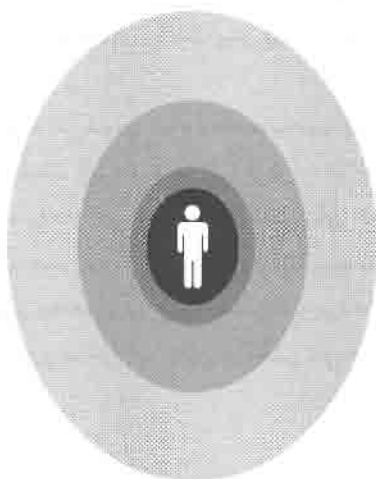
۳. جهان دوقطبی یا جهان تضاد، که در آن فهم هر چیزی به فهم ضد آن بستگی دارد؛ مانند روز و شب، خوب و بد، و...

اما عرفان اسلامی، از مراتب تجلیات الهی سخن می‌گوید که عبارتند از: تعیین اول، تعیین ثانی، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده است.^۱

تفاوت سوم در این جهت، این است که عرفان کیهانی، به جهان‌های موازی معتقد است^۲ در حالی که در عرفان اسلامی این گونه جهان‌شناسی مطرح نیست.

دو(انسان‌شناسی

عرفان کیهانی، انسان را با نگاهی فراکل‌نگرانه به وسعت و گستره هستی تعریف می‌کند. در این تعریف، اجزای وجودی انسان با تمام اجزای هستی در ارتباط است. «در این دیدگاه، انسان متشکل است از کالبد‌های مختلف، مبدل‌های انرژی، کانال‌های انرژی، حوزه‌های انرژی، شعور سلولی، فرکانس ملکولی و... و بی‌نهایت اجزای متشکل ناشناخته دیگر.»^۳ انسان دارای چندین هزار کالبد مختلف است که بخش غیر مادی وجود



هاله انسان، از درون به بیرون
(۱) هاله انرژی، (۲) هاله عواطف، (۳) هاله ذهنی،
(۴) هاله روحانی

۱. عرفان کیهانی، اصل ۶۰ ص ۱۴۶

۲. ر.ک. به: ید الله یزدان‌پناه، همان، بخش سوم.

۳. همان، اصل ۹، ص ۶۸

۴. همان، اصل ۴۲، ص ۱۰۹.

او را تشکیل می‌دهد.^۱ «تمام فعالیت‌های مختلف انسان، خارج از جسم و توسط کالبد‌های دیگر وجود انسان هدایت و رهبری می‌شوند.»^۲

این گونه انسان‌شناسی، بستری برای تشخیص منشأ بیماری‌هاست آنجا که نویسندگان در تعریف بیماری می‌گویند: «وجود هر گونه اختلال، انسداد، صدمه و عدم تعادل در هریک از بی‌نهایت اجزای تشکیل‌دهنده وجود انسان.»^۳ این گونه تعریف بیماری، زمینه درمان ویژه عرفان کیهانی یعنی «فرادرمانی» را فراهم می‌آورد و فرادرمانی چنانکه پیش از این گفته شد، نوعی سلوک عرفانی است؛ بنابراین انسان‌شناسی عرفان کیهانی در مسیر سلوک عرفانی خاص این مکتب قرار دارد.

این نگاه در منابع و متون دینی سابقه ندارد و از مکاتب هندی، چینی و از یافته‌های علوم تجربی، وام گرفته شده است. در مباحث پیش رو این دیدگاه بررسی و نقد شده است.^۴

در عرفان اسلامی، انسان این گونه تعریف نمی‌شود بلکه، حقیقت و آینه‌ای دانسته می‌شود که تمام مراتب و تجلیات الهی از عرش تا فرش را در خود ظاهر می‌سازد و به صورت جامع، همه را دارا می‌شود.^۵ انسان کامل مظهر تمام کمالات الهی، خوبی‌ها و زیبایی‌هاست. همین ویژگی است که او را شایسته مقام خلافت الهی می‌کند. اصل این قابلیت و جامعیت، در همه انسان‌ها وجود دارد اما تحققش در آنان، متفاوت است. سایر موجودات چنین جامعیتی نمی‌توانند داشته باشند.

سه) معرفت‌شناسی

اصل عرفان، کشف و شهود قلبی و یافتن حضوری خداوند است. بنابراین،

۱. انسان از منظری دیگر، ص ۱۶۵.

۲. همان، ص ۱۶۶.

۳. همان، ص ۲۹.

۴. ر.ک. به: بررسی و نقد اصل ۴۲.

۵. محیی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، جلد ۱، ص ۱۶۳، صائِن الدین علی بن محمد التزکی، تمهید القواعد، با مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰، ص ۱۸۰، یزدان پناه، همان، ص ۵۷۵.

شناخت عرفانی، تنها از طریق قلب، حاصل می‌شود و سهم عقل به عنوان یک ابزار، حکایت و گزارش از مشاهده قلبی است. عقل، تبیین نظری شهود عارف را به عهده دارد و منبعی برای شناخت عرفانی محسوب نمی‌شود.

از سوی دیگر چون شهود انسان، یا صادق و یا کاذب است، عرفا برای تشخیص راستی یک شهود از نادرستی آن، به بیان ملاک برای تشخیص این صحت پرداخته‌اند. ملاک عام مورد نظر عرفا، مقایسه این شهود با شهود عالی‌تر است. شهود عالی معیار، «کشف تام» یا «کشف اتم» است که از نظر آنان این کشف برای پیامبر گرامی اسلام ﷺ رخ داده و در اثر آن، خدای متعال، قرآن کریم را بر قلب مبارک آن حضرت نازل نموده است. از این رو مشاهدات عرفا را باید با آموزه‌های وحیانی قرآن کریم سنجش نمود. در این میان اگر ره‌آورد شهود عارف با آموزه‌های قرآنی، تعارض داشته باشد معلوم می‌شود شهود او نادرست و در اثر نفوذ عوامل شیطانی است.

در عرفان کیهانی، پدیده‌ای بی‌سابقه به نام شعور کیهانی به عنوان تنها واسطه بین خدا و انسان و پل ارتباط عالم پایین و عالم بالا مطرح می‌شود^۱ در حالی که چنین پدیده‌ای با آموزه‌های قرآن کریم، ناسازگار است.^۲ بنابراین عرفان کیهانی بر خلاف عرفای اسلامی، وحی الهی را به عنوان منبعی برای سنجش شناخت، مورد توجه قرار نداده است.

نکته دیگر این که عرفان کیهانی، با ابزار تجربه در میدان عرفان پا گذاشته است؛ به عبارت دیگر: حوزه تجربه حسی و علوم تجربی را وارد حریم عرفان نموده است در حالی که اساساً عرفان، پدیده‌ای متافیزیکی است. استفاده از یافته‌های دانش فیزیک در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، بر خلاف متد رایج در عرفان اسلامی است که بر یافته‌های قلبی و وحی الهی و عقل^۳ تکیه می‌کند.

۱. ز.ک. به: عرفان کیهانی اصل ۵۳، ص ۱۱۹.

۲. ز.ک. به: بررسی و نقد اصل ۲۳. نیز برای موارد دیگری از ناسازگاری آموزه‌های عرفان کیهانی با قرآن کریم ز.ک. به: بررسی و نقد اصل‌های ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۳۱، ۳۲، ۴۳، ۵۹، ۶۷.

۳. عقلی که از دیدگاه عرفا، میزان برای تمایز میان شهودهای کاذب و صادق محسوب می‌شود «عقل منور» است نه عقل متعارف مثانی. یزدانی‌نیا، همان، ص ۸۵.

چهار) خداشناسی

با این که خداشناسی، محور مباحث عرفان اسلامی است، اساس مباحث عرفان کیهانی، بحث از شعور کیهانی است. محوریت شعور کیهانی تا آنجا پیش می‌رود که وحدت کیهانی و وحدت الهی یکی دانسته می‌شوند؛

وحدت کیهانی همان وحدت الهی است و روزی که انسان به درک این وحدت، نایل شود و خود را با عالم هستی در یکنایی و هم سویی ببیند، به مرز خدایی شدن و خدایی دیدن رسیده است.^۱

در پیوند وحدت الهی و وحدت کیهانی پرسشی بدین گونه رخ می‌دهد که: کدامیک از وحدت کیهانی و وحدت الهی بر دیگری تقدم دارد؟ به عبارت دیگر آیا درک وحدت الهی، مرهون درک وحدت کیهانی است یا به عکس، درک وحدت کیهانی وابسته به درک وحدت الهی است.

از جستجو در عبارت‌های این مکتب، معلوم می‌شود پاسخ به هر دو سؤال، مثبت است. در برخی موارد، وحدت کیهانی، وابسته به وحدت الهی شمرده می‌شود؛ مانند: او یکپارچه و در وحدت می‌باشد؛ لذا تجلیات او (جهان هستی) نیز می‌بایست یکپارچه و در وحدت بوده، چیزی به آن قابل اضافه شدن و یا کم کردن نمی‌باشد.^۲

و در برخی موارد به عکس، گفته می‌شود:

عرفان کیهانی (حلقه)، شعور الهی را به طور نظری و عملی ثابت نموده، از این طریق وجود صاحب این هوشمندی یعنی خداوند را به اثبات می‌رساند و در واقع این عرفان، منجر به خداشناسی عملی می‌گردد.^۳

بنابراین هم از وحدت کیهانی می‌توان به خداشناسی دست یافت و هم از وحدت الهی می‌توان به وحدت کیهانی رسید. این تقابل نشان می‌دهد در نگاه عرفان کیهانی، وحدت مورد نظر درباره خدا و درباره جهان، از یک سنخ است. این مطلب در بررسی اصل ششم، تقد می‌شود.

۱. انسان از منظری دیگر، ص ۲۳۲.

۲. عرفان کیهانی، اصل ۶، ص ۶۳.

۳. همان، اصل ۷، ص ۶۴.

علاوه بر این، درک وحدت کیهانی، انسان را از کثرت و سرگستگی در زندگی نیز می‌رهاند؛ زیرا «بدون درک جهان هستی و هوشمندی حاکم بر آن، انسان همواره در کثرت و سرگستگی به سر خواهد برد»^۱ و تنها به منافع شخصی و زندگی مادی و زمینی خود خواهد اندیشید.^۲ از این رو با درک وحدت کیهانی که از طریق درک شعور حاکم بر جهان هستی حاصل می‌شود هم به وحدت الهی می‌توان دست یافت و هم به وحدت در زندگی. یکی دیگر از نتایج درک وحدت کیهانی، رسیدن به مقام «بی‌قبه‌گی» (نداشتن قبه) است که فرمود:

أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَمُوجَّهٌ لِلَّهِ^۳

به هر سو رو کنید، خدا آنجاست.

در بررسی و نقد اصل سوم عرفان کیهانی، مغالطه‌ای که در اینجا رخ داده بازگو می‌شود؛ به طور اختصار، وحدت و کثرتی که درباره کیهان، فرض می‌شود با وحدت و کثرت موجود در زندگی بشری، فرق دارد. چنانکه وحدت الهی و وحدت کیهانی و وحدت در زندگی انسان با یکدیگر متفاوتند. ممکن است کسی وحدت کیهانی را بپذیرد ولی معتقد به خدا نباشد و به وحدت در زندگی هم دست نیابد.^۴

از سوی دیگر، طرح مباحث خداشناسی در عرفان کیهانی به صورت گذرا و بدون تمرکز و تعمق، بر ابهام مباحث افزوده است. بدین جهت از همسانی وحدت الهی با وحدت کیهانی، دیدگاه «همه‌خدایی»^۵ را نیز می‌توان به عرفان کیهانی نسبت داد.

۱. انسان از منظری دیگر، ص ۲۳۱.

۲. عرفان کیهانی، اصل ۲، ۵۷.

۳. بقره: ۱۱۵.

۴. ر. ک. به: بررسی و نقد اصل اول دوم و ششم.

۵. همه‌خدایی یا پانته‌ایسم، اعتقاد به این که کل واقعیت، خدایی است. همه‌خدایی ممکن است یا کیهانی (اثبات جهان) باشد که در آن خدا و طبیعت همستگ دانسته می‌شوند، یا ناکیهانی (نفی جهان) که تجربه حسی را موهوم می‌انگارد. جان. آر. هیلز، فرهنگ ادیان جهان، گروه مترجمان، تهران، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹، ص ۶۷۴.

● (ه) تفاوت در مفاهیم اصطلاحات

در عرفان کیهانی چهار دسته اصطلاحات به کار رفته است:

دسته اول: اصطلاحاتی از فرهنگ‌های غیر اسلامی؛ مانند: کارما، مانترا، کالبد فیزیکی، کالبد ذهنی، کالبد اختری، کالبد روانی، مبدل انرژی، روشن بینی، هاله، چاکرا.

دسته دوم: اصطلاحاتی از عرفان و فرهنگ اسلامی؛ مانند: شریعت، طریقت، حقیقت، حبل الله، مجاز، حلقه، اشتیاق، رند، کرامات، فیض، دعا، موحد.

وحدت، کثرت، عشق، کمال، اسرار، تسلیم، صراط مستقیم، عبادت، عقل جزء نگر، عقل کل نگر.

دسته سوم: اصطلاحات علمی مربوط به علوم تجربی مانند: خُمش فضا، اختلاف فاز، اسکن، پولاریتی، امواج، شارژ، دشارژ، سیستم عصبی، ناخودآگاه، جهان موازی، تشعشع.

دسته چهارم: اصطلاحات ابداعی مانند: عرفان حلقه، عرفان کیهانی، شبکه شعور، سکه وجودی، پله عقل، پله عشق، فرادرمانی، لایه محافظ، جهان دو قطبی. بنیانگذار عرفان کیهانی این مکتب را «عرفان ایرانی و اسلامی» می‌شمارد. این نامگذاری نیاز به توجیه دارد. در پیش‌گفتار کتاب عرفان کیهانی، دو توجیه را برای این نامگذاری می‌توان یافت:

الف: توجیه زبانی. استفاده عرفان کیهانی از اصطلاحات عرفان ایرانی و اسلامی، توجیهی برای ایرانی و اسلامی بودن آن به حساب آمده؛ می‌گوید: عرفان برای هر ملتی زبان خاص خود را داشته، که برای ملتی دیگر،



محمدعلی طاهری، مؤسس عرفان حلقه

بیگانه و فهم آن مشکل است. مثلاً در عرفان ایران، ریسمان الهی (حبل‌الله) و شراب از خم وحدت و ساقی و شاهد و مطرب و مستی و شمع و پروانه و... با گوشت و پوست و استخوان ما عجین بوده، نسبت به آنها احساس آشنایی داریم.^۱

ب: توجیه جغرافیایی. عرفان کیهانی در کشور ایران و در جغرافیای اسلام توسط فردی ایرانی به وجود آمده است. از این رو هم ایرانی و هم اسلامی است؛ همه اقوام و ملل، دست به کار شده و آن چه را که از عرفان و یا به نام عرفان در اختیار داشته‌اند، به شکل‌های مختلف به دنیا عرضه کرده‌اند.^۲ در چنین برهه‌ای، ایران که پایگاه صاحب نامی برای عرفان به شمار می‌رفته و در دامان خود، عرفای زیادی را پرورش داده است، تاکنون توانسته چارچوب قابل فهمی را در این زمینه به دنیا عرضه کند که ضمن سهولت فهم، بتواند برای همگان، عملی و سهل الوصول باشد.^۳ عرفان کیهانی (حلقه) که متکی به عرفان این مرز و بوم است.^۴

بنابراین، ایرانی و اسلامی شمردن عرفان کیهانی تنها جنبه زبانی و جغرافیایی دارد و بویژه، جنبه اسلامی بودن آن، ریشه‌ای و مبنایی نیست و به همین جهت، مبانی و ریشه‌های اسلامی این مکتب در متن آن نیامده است.^۵ به بیان دیگر این عرفان، از آموزه‌های اسلامی برنخاسته بلکه پس از تدوین، تلاش شده ریشه‌ها و مبانی اسلامی برای آموزه‌های آن بازگو شود.^۶

به نظر می‌رسد توجیه اول از دو توجیه بالا نیز قابل تأمل است؛ زیرا به‌کارگیری اصطلاحات عرفان اسلامی و ایرانی، آنگاه توجیهی مقبول برای ایرانی و اسلامی بودن یک مکتب، تلقی می‌شود که مفاهیم آنها بسان یک امانت، رعایت شود تا انتساب مزبور خدشه‌دار نباشد و استفاده ابزاری از اصطلاحات

۱. همان، ص ۴۹.

۲. همان، ص ۴۲.

۳. همان، ص ۴۳.

۴. همان، ص ۵۰.

۵. در متن کتاب‌های «عرفان کیهانی» و «انسان از منظر دیگر» ابتدای بنیادین آموزه‌های این مکتب بر آموزه‌های اسلامی مشاهده نمی‌شود.

۶. ر. ک. به: همان، ص ۵۱.

عرفانی صورت نگرفته باشد. اما آیا در عرفان کیهانی چنین رعایتی صورت گرفته است؟ در اینجا به عنوان نمونه برخی اصطلاحات که تفاوت مفهوم آنها در عرفان کیهانی با مفهوم آنها در عرفان اسلامی، آشکار است بازگو می‌شود:

یک) عشق

تقریباً همه کسانی که از عشق سخن به میان آورده‌اند معتقدند که شرح و بیان حقیقت عشق، ممکن نیست و عشق را فقط باید دریافت. با این حال در حدّ توان پیرامون عشق، سخن گفته‌اند. «عشق» در عرفان کیهانی از مفاهیم برکاربرد است اما رابطه آن با عشق در عرفان اسلامی چگونه است؟ آیا از یکدیگر متمایزند یا در هر دو، مفهومی واحد دارند. بررسی اجمالی مفاد «عشق» در دو مکتب، نشان می‌دهد که عشق در عرفان اسلامی و عرفان کیهانی از چند جهت با یکدیگر تفاوت دارند:

اول، در عرفان کیهانی، عشق به معنای «دنیای عشق» بوده و مفهومی عام دارد؛ بدین جهت از آن به «دنیای درک»، «دنیای کیفیت»، «دنیای باطن»، «دنیای بی‌ایزاری» و «پله عشق» تعبیر می‌شود. نمونه‌هایی از این عشق عبارتند از: ذوق و شوق، وجد و سرور، حیرت و تعجب، مهر و محبت، شور و هیجان، علاقه و توجه، ایثار و فداکاری.^۱ عمومیت دنیای ادراک و اشراق در مفهوم عشق تا جایی است که از درک حاصل از خوردن یک سیب (درک مزه سیب) تا دریافت الهامی از هستی را شامل می‌شود.^۲ هر کاری که از انسان سر می‌زند یک جنبه کمی دارد و یک جنبه کیفی.^۳ عرفان سروکارش با جنبه کیفی کارهاست چنانکه جنبه کمی آنها به عقل سپرده می‌شود. در برابر پله عشق، پله عقل قرار دارد که «دنیای ابزار»، «دنیای شناخت»، «دنیای کمیت» و «دنیای ظاهر» است.

طبیعی است که عشق به این معنا، حوزه عواطف و احساسات انسان و مجموعه حالات باطنی انسان را شامل می‌شود و نمونه‌ها و مصادیق آن محدودیت ندارد.

۱. ر. ک. به: انسان از منظری دیگر، ص ۷۱.

۲. جزوه دوره یکم عرفان کیهانی، ص ۳۶.

۳. محمد علی طاهری، عرفان از منظری دیگر، ص ۲۲.

دنایای باطن آنقدر گسترده است که شامل مفاهیم عرفانی، اخلاقی و روانشناختی می‌شود. از این رو حوزه حضور عرفان کیهانی همه این موارد خواهد بود. در عرفان اسلامی عشق به معنای محبت و اشتیاق شدید است.^۱ این معنا شامل تمام حالات درونی انسان نمی‌شود بلکه حالت محبت و کشش و جذبۀ شدیدی را شامل می‌شود که برای عارف نسبت به حق حاصل می‌گردد. عرفا در توضیح حقیقت عشق به آیه شریفه:

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ^۲

آنان که ایمان دارند، عشقشان به خدا، شدیدتر است.

تمسک می‌کنند؛^۳ گرچه حقیقت آن را دور از دسترس زبان و قلم می‌دانند. این محبت شدید از درک کمال و جمال معشوق، ناشی می‌شود و از آنجا که کامل و جمیل حقیقی و نهایی، حق تعالی است تنها اوست که شایسته عشق است. دوم) عرفان کیهانی از عشق به خدا سخنی ندارد و بلکه آن را نفی می‌کند؛ به این دلیل که او قابل فهم و شناخت نیست.^۴ خدای غیر قابل شناخت را نمی‌توان عاشق شد و نمی‌توان او را پرستش نمود. از این رو به طور منطقی نباید از عشق الهی سخنی گفت. در عرفان کیهانی عشق به خدا معنا ندارد، این انسان است که معشوق می‌شود و خدا به او عشق می‌ورزد.^۵ سهم انسان از عاشقی، تنها عشق به تجلیات الهی است.^۶ اما در عرفان اسلامی، عشق به خدا اهمیت اساسی دارد. متعلق ادراک باطنی و شهود عرفانی، تنها ذات، اسما و صفات حق تعالی است. عارف، به همه چیز از دریچه جمال معشوق حقیقی می‌نگرد؛ چرا که همه چیز را باید با او بشناسد و غیر او از خود، چیزی ندارد تا قابل شناخت و عشق باشد؛

۱. ز. ک. به: رفیق العجم، همان، ص ۶۴۱ گل بابا سعیدی، همان، ص ۵۲۰.

۲. بقره: ۱۶۵.

۳. «و هو إفراط المحبة وكُنِيَ عنه في القرآن بشدة الحب في قوله: وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ». عشق عبارت از غزونی محبت است و در قرآن از آن به «شدت محبت» تعبیر نموده و فرموده: آنها که ایمان دارند، عشقشان به خدا، شدیدتر است. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (۴ جلدی)، تحقیق: عثمان یحیی، بیروت، دار صادر، ۱۴۰۵ هـ ق. جلد ۲، ص ۳۲۳.

۴. عرفان کیهانی، اصل ۵۹، ص ۱۲۴.

۵. همان.

۶. همان.

كَيْفَ يُسَدِّلُ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُقْتَرِ إِلَيْكَ أَنْ يَكُونَ لِعَيْتِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ
حَقٌّ يَكُونُ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ؛^۱

چگونه می‌توان به وسیله آثاری که در وجود خود محتاج تو هستند بر
وجود تو استدلال نمود! آیا غیر تو، آنقدر آشکار است که تو نیستی
تا تو را آشکار سازد!

يَا مَعْرُوفَ الْعَارِفِينَ يَا مَعْبُودَ الْعَابِدِينَ؛^۲

ای آن‌که نزد عارفان شناخته‌شده‌ای و ای معبود پرستندگان.

منتهای آمال عارفان، وصول و باریابی به ساحت قدس اوست. عارف در هر
لحظه و حرکت، و در هر کار و اندیشه، رو به سوی او دارد و همه چیز را مرات
او می‌بیند. عارف، فقط و فقط او را می‌خواهد.
ریشه عشق به خدا، کمال‌طلبی و جمال‌دوستی انسان است و خداوند، کانون
زیبایی‌هاست؛

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ جَمَالِكَ بِجَمَلِهِ وَكُلِّ جَمَالِكَ جَمِيلٍ اللَّهُمَّ وَأَسْأَلُكَ بِجَمَالِكَ كُلَّهُ؛^۳
خداوند! از تو مسئلت دارم به حق نیکوترین مراتب زیباییت که همه آن
زیباست، بارها! از تو می‌خواهم به حق تمامی زیباییت.

در عرفان اسلامی هر موجود و پدیده‌ای را از جهت ارتباط آن با خدا
می‌توان بررسی نمود و تحلیل عرفانی پدیده‌ها کسب نوعی شناخت درباره آنها
در راستای وصول و وصال به معشوق حقیقی است.

سوم) در عرفان کیهانی، عشق با تکلیف، سروکاری ندارد؛ زیرا عرفان، دنیای
عشق است و دنیای عشق، ماورای تکلیف بوده و دنیای انجام وظیفه نیست.^۴
به عبارت دیگر عاشق از آن جهت که عاشق است، مطیع نیست، دنبال انجام
وظیفه نیست.

۱. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار (۱۱۰ جلد)، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ هـ. ق. دعای عرفه امام حسین

(ع: ج ۶۴، ص ۱۴۲).

۲. همان، ج ۹۹، ص ۵۶.

۳. همان، ج ۹۴، ص ۳۷۰.

۴. انسان از منظری دیگر، ص ۷۹.

در عرفان کیهانی به عشق به عنوان حالتی از حالات درونی انسان توجّه می‌شود. مجموعه حالاتی که ایزاری نیستند (دنیای بی‌ایزاری)، عشق نام دارند. به متعلق عشق توجّه نمی‌شود؛ زیرا عشق، یک حالت نیست؛ یک دنیاست از مجموعه حالات بی‌ایزاری. عشق در عرفان کیهانی یعنی درک.

اما در عرفان اسلامی، عشق، از تکلیف فاصله ندارد. عشق حقیقی، مقتضی اطاعت عاشق از معشوق است و عاشق، به خواست معشوق می‌اندیشد و در خواست او، فانی می‌شود، آن کس که عاشق خدا باشد از شریعت او اطاعت می‌کند و این اطاعت به جایی می‌رسد که او معشوق و حبیب خدا می‌شود؛

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

بگو: اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید! تا خدا (نیز) شما را دوست بدارد؛ و گناهانتان را ببخشد؛ و خدا آمرزنده مهربان است. در عرفان اسلامی، ارزش عشق به متعلق آن است. عاشق، در متعلق عشق خود، فانی می‌شود. از این رو اطاعت عاشق از معشوق، جزو ماهیت عشق است. در اینجا به سخن دو تن از عرفای قرن سوم توجّه می‌کنیم:

حارث محاسبی (۵۲۴۳ ه. ق) می‌گوید:

أَغَاظَ عَشْقٌ بِي خَدَاوْنَد، فَرَمَانِیْدَارِیْ اَز اَوْسْت؛ اَوَّلُ الْمَحَبَّةِ الطَّاعَةُ.^۱

ذوالنون مصری (۵۲۴۵ ه. ق) در پاسخ به سؤالی در باب عشق می‌گوید:

أَنْ تَحِبَّ مَا أَحَبَّ اللَّهُ وَ تَبْغِضَ مَا أَبْغَضَ اللَّهُ وَ تَفْعَلَ الْخَيْرَ كُلَّهُ وَ تَرْفُضَ كُلَّ مَا يَشْغَلُ عَنْ اللَّهِ وَ لَا تَخَافُ فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَاتِمَ مَعَ الْعُظْفِ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْغَلْظَةِ عَلَى الْكَافِرِينَ وَ اتِّبَاعِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛^۲

عشق یعنی آنچه خداوند دوست می‌دارد دوست‌داری و از آنچه از آن متنفر است بیزار باشی، اعمال نیک انجام دهی، هر آنچه تو را از خداوند

۱. آل‌عمران: ۳۱.

۲. بنیامین آبراهاموف، عشق الهی در عرفان اسلامی: آموزه‌های غزالی و ابن‌دبایغ، ترجمه: مرضیه شریعتی، تهران، حکمت، ۱۳۸۸، ص ۴۱.

۳. همان، ص ۴۲.

دور می‌سازد طرد کنی، از کسی که رفتار تو را با خداوند سرزنش می‌کند
نهراسی با مؤمنان، رؤوف و مهربان بوده بر کافران خشم گیری و از سنت
رسول خداوند تبعیت کنی.

اراده عاشق در اراده معشوق، فانی می‌شود و او چیزی جز خواسته محبوب
خود نمی‌خواهد. اهمیت اطاعت تا آنجاست که برخی، حقیقت عشق را
«اطاعت» دانسته‌اند.^۱

از نظر عرفان اسلامی، عشق حقیقی مثبت و الهی، مینا و ریشه می‌خواهد،
متعلق دارد و هدفی را دنبال می‌کند و عشقی که متعلق یا هدف ندارد یک
حالت درونی یا اختلال روانی است و عشقی که متعلق آن غیر خداست عشق
مثبت نیست.

دو) عبادت

در عرفان اسلامی «عبادت» که بیشتر به «عبودیت»^۲ از آن تعبیر می‌شود به
معنای «اجتهاد و کوشش سالک و غایت تذلل سالک» است.^۳ در عرفان کیهانی
معنای عبادت، تغییر یافته است؛

عبادت، یعنی عید بودن و به جا آوردن رسالت بندگی. عبادت بر دو نوع
است: عبادت نظری و عبادت عملی. عبادت نظری، ارتباط کلامی با
خداوند و عبادت عملی در خدمت خداوند بودن است و چون او بی‌نیاز
از هر عمل ما می‌باشد، از این رو خدمت ما صرفاً می‌تواند معطوف به
تجلیات او شود. در نتیجه، عبادت عملی در خدمت جهان هستی بودن
است؛ یعنی خدمت به انسان، طبیعت و...^۴

در این عبارت، عبادت، در «ارتباط کلامی با خداوند» و «در خدمت خلق
بودن»، محدود شده است. این محدودیت درست نیست؛ زیرا برخی عبادات

۱. ر. گ. به: همان، ص ۵۳.

۲. در تفاوت آن دو عبودیت را خاص‌تر از عبادت دانسته‌اند: «عبادت، عوام مؤمنان را بود و عبودیت، خواص را». عبادات، اصحاب مجاهدات را بود و عبودیت اصحاب مکابذات را و عبودیت محقق اهل مشاهدات بود. هر کس که به نفس خود با حق سبحانه مضایقت نکند او صاحب عبادت بود و هر کس به دل خیلی نکند با او صاحب عبودیت بود و هر کس که روح از او دریغ ندارد او صاحب عبودت بود. گل یابا سمعی، ص ۵۱۸، یا تلخیص.

۳. منوچهر دانش پزوه، فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران، فرزان، ۱۳۷۹، ص ۵۲.

۴. عرفان کیهانی، اصل ۴۵، ص ۱۲۷.

مانند روزه، از این دو قسم نیست. اضافه بر این، نویسنده می‌گوید چون خدا نیاز ندارد پس «در خدمت او بودن» معنا ندارد بلکه عبادت یعنی «در خدمت خلقی بودن». این استدلال نشان می‌دهد وی در مفهوم عبادت، نیازمندی معبود (خدا) را در نظر داشته است، در حالی که در عبادت، نیاز معبود، مطرح نیست بلکه می‌تواند نیاز عابد به معبود در میان باشد.

حاصل این که: عبادت در عرفان کیهانی یا به معنای «سخن با معبود» و یا «خدمت به موجود نیازمند» است؛ در حالی که عبادت به معنای «خدمت» نیست بلکه «خشوع و تذلل و اطاعت» است.

احتمالا عبادت به معنای «خدمت»، از فرهنگ مسیحی، الهام گرفته شده است. در انجیل مرقس آمده:

پسر انسان نیامده است تا او را خدمت گزارند بلکه آمده است تا خود،

خدمت گزارد، و جان خویش را برای خیل مردمان فدیه دهد.^۱

کدامیک بزرگتر است، آن کس که بر سر خوان است یا کسی که خدمت می‌گزارد؟ آیا نه آن کس که بر سر خوان است؟ و من در میان شما چون کسی هستم که خدمت می‌گذارد.^۲

در موارد زیادی در اناجیل،^۳ سخن از خدمت به میان آمده است.

سه) سلوک

«سلوک» در عرفان اسلامی به معنای طی مدارج خاص برای رسیدن به مقام وصل و فناست.^۴ سلوک یعنی سیر الی الله و فی الله، سیر الی الله نهایت دارد و سیر فی الله نهایت ندارد. سیر الی الله آن است که سالک تا آنجا سیر کند که از هستی خود نیست شود و به هستی خدا هست شود و به خدا، زنده و دانا و بینا و شنوا گردد.^۵ سیر و سلوک در عرفان اسلامی، مراتب و منازل دارد تا سالک با طی هر یک از آنها مراحل تعالی معنوی را طی کند. در مباحث پیشین در این زمینه توضیحاتی بیان شد.

۱. عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ترجمه بیروز سیار، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷. مرقس ۱۰ / ۴۵.

۲. همان، لوقا ۲۲ / ۲۷.

۳. در بیش از صد آیه از اناجیل.

۴. منوچهر، دانش روزه، همان، ص ۴۳.

۵. گل بابا سعیدی، همان، ۳۶۵.

اما در عرفان کیهانی معنای سلوک همانند عشق، توسعه یافته است. سلوک عرفانی در عرفان کیهانی انسان شمول است به این معنا که هر کسی با هر مذهب و عقیده‌ای می‌تواند سالک باشد.^۱ سیر و سلوک کیهانی، صلح نسبت به خود، نسبت به جهان هستی، نسبت به خدا و نسبت به دیگران است. مهم‌ترین و دشوارترین نوع صلح، صلح با دیگران است و گذر اصلی عرفان کیهانی، از راه صلح با دیگران صورت می‌پذیرد. بهترین نمونه انجام این صلح و سلوک، «درمان» می‌باشد تا از راه توجه به بیچارگی انسان در بیماری، صلح به صورت بهتری تحقق یابد.^۲ در عرفان کیهانی، مراحل و منازل سیر و سلوک مطرح نیست.

چهار) شاهد

«شاهد» در ادبیات عرفانی به معنای «آنچه بر اثر مشاهده یا به طریق علم لدنی یا وجد و حال یا تجلی و شهود، در دل حاصل شود.»^۳ صورت مشهود در قلب، عین شاهد است و بدین وسیله مشاهده‌کننده را سرخوشی و آسایش فراوان بیار آورد.^۴ گاه شاهد به «حق» گویند به اعتبار ظهور و حضور؛ زیرا که حق به صور اشیاء، ظاهر شده است که «هو الظاهر» عبارت از آن است.^۵ بنابراین شاهد، غالباً به چیزی گفته می‌شود که در اثر شهود، در دل حاضر شود.

در عرفان کیهانی، شاهد بودن، یکی از محورهای اصلی مباحث و شرط ورود به حلقه اتصال کیهانی است.^۶ شاهد بودن یعنی تسلیم بودن. در فرادرمانی، فرادرم‌انگس و بیمار در صورتی از رحمت عام الهی جاری در حلقه اتصال برخوردار می‌شوند که تسلیم و شاهد و ناظر و تماشاچی باشند؛ یعنی بی‌طرف بوده و در حین نظاره، هیچ‌گونه پیش‌داوری و قضاوتی نداشته باشند و هیچ کاری در حلقه انجام ندهند. شاهد در امر نظاره‌گری چیز دیگری مانند تخیل، تصور، تعبیر و تفسیر را نباید وارد نکند؛ زیرا باعث خروج او از عمل

۱. عرفان کیهانی، ص ۵۵.

۲. عرفان کیهانی، اصل ۷۴، ص ۱۴۷.

۳. منوچهر، دانش‌پژوه، همان، ۴۵.

۴. گل بابا سعیدی، همان، ص ۲۸۴.

۵. گل بابا سعیدی، همان، ص ۳۸۳.

۶. انسان از منظری دیگر، حصص ۲۶ و ۹۱.

نظاره‌گری می‌شود. تعبیر و تفسیر را پس از مشاهده می‌تواند انجام دهد.^۱

ز می بنیوش و دل، در شاهی بند

که حُسنش، بسته زبور نباشد^۲

شاهد، تأثیر هوشمندی کیهانی را بر وجود خود احساس می‌کند و هیچ‌گونه مداخله‌ای در انجام کار اسکن نمی‌کند برای مثال کسی که زخم معده دارد، توجه خود را فقط به معده خود معطوف نمی‌کند زیرا ممکن است که بیماری او روان تنی باشد و صلاحدید شعور و هوشمندی این باشد که از روان فرد، اسکن را شروع کند.^۳ از رهگذر شاهد بودن، یک اتفاق خوب می‌افتد و آن «حذف من» است که در طی آن، فرد، موفق می‌شود تا خود را کنار گذارده و از مظاهر «من و منیت» فاصله بگیرد و این موضوع، تمرینی مقدماتی می‌شود برای حذف من.^۴ گفتنی است برای حضور در حلقه فرادرمانی و شاهد بودن، داشتن ایمان و اعتقاد، لازم نیست.^۵

با مقایسه شاهد در عرفان کیهانی با شاهد در عرفان اسلامی، چند تفاوت آشکار می‌شود:

اول: در عرفان اسلامی، شاهد، به وارد قلبی گفته می‌شود نه به شخص، در حالی که در عرفان کیهانی، شاهد بر شخص اطلاق می‌شود.

دوم: در عرفان اسلامی مفهوم تسلیم و قضاوت در شاهد، دخالت ندارد اما در عرفان کیهانی، شاهد، تسلیم است، قضاوتی ندارد و فقط نظاره می‌کند.

سوم: در عرفان اسلامی، شاهد، معنایی اثباتی دارد؛ زیرا حقیقتی در قلب عارف تحقق می‌یابد در حالی که در عرفان کیهانی، شاهد معنایی سلبی دارد؛ زیرا شاهد باید بی‌طرف باشد، قضاوت نکند، تفسیر نکند.

موارد تفاوت اصطلاحاتی که در عرفان کیهانی به کار می‌رود با همان اصطلاحات

۱. همان، صص ۸۷، ۹۰ و ۹۱ و عرفان کیهانی، اصل ۳۳، ص ۱۰۰.

۲. انسان از منظری دیگر، ص ۲۳، صحیح بیت این است: ز من بنیوش و دل...

۳. همان، ص ۲۴.

۴. همان، ص ۲۴.

۵. همان، ص ۱۲۶.

در عرفان اسلامی بیش از این است. اما جهت اختصار به همین مقدار اکتفا می‌شود. اصطلاحاتی نظیر حلقه، وحدت، کثرت، رتد، کرامات و کمال نیز از این دست هستند. از آنچه گفته شد نتیجه گرفته می‌شود که توجیه زبانی نیز، برای اسلامی و ایرانی شمردن عرفان کیهانی، کارساز نیست؛ چرا که در این مکتب در استفاده از اصطلاحات عرفانی، امانت، رعایت نمی‌شود. حال آیا این گونه استفاده از اصطلاحات عرفانی، تشبیهی ظاهری به عرفان اسلامی نخواهد بود تا در سایه آن، مفاهیم مورد نظر عرفان کیهانی به عنوان عرفان اسلامی القا شود؟

● (و) تفاوت در کمال‌گرایی و قدرت‌گرایی

از محورهایی که در ویژگی‌های عرفان کیهانی بر آن تأکید می‌شود کمال‌گرایی است. آیا واقعاً عرفان کیهانی، عرفانی کمال‌گراست؟ در عرفان کیهانی، سلوک عرفانی، وابسته به قدرت فردی دیگر است؛ زیرا در این عرفان، فرادرمانی، راهی برای خداشناسی عملی دانسته می‌شود و به گفته بنیانگذار آن:

فرادرمانی ضمن فراهم کردن امکان درمان، ما را به خداشناسی عملی نیز رهنمون می‌شود و به‌عنوان وسیله مؤثری در این رابطه به‌کار می‌آید.^۱

در اینجا پرسشی رخ می‌دهد که: آیا هر کسی می‌تواند با اختیار خود از فرادرمانی استفاده کند؟

پاسخ این پرسش از نظر بنیانگذار عرفان کیهانی، منفی است. از نظر وی فرادرمانی، تنها از طریق تشکیلات مرتبط با مرکزیت اتصال به شعور کیهانی، میسر است و قابل فراگیری از راه مطالعه کتاب یا تعلیم معلّم نیست؛

فرادرمانی از طریق کتاب، قابل فراگیری نیست؛ زیرا رشته‌ای است عرفانی و کسب آنچه را که در عرفان عملی، مطرح است نمی‌توان از طریق کتاب و نوشته به‌دست آورد بلکه باید از طریق مربیان به شاگردان، تفویض شود.^۲

شاگردان نیز این توانایی را پس از امضا نمودن سوگندنامه، از مرکزیت

۱. همان، ص ۳۱.

۲. همان، ص ۱۰۰.

کنترل و هدایت جریان عرفان کیهانی دریافت می‌کنند.^۱ بنابراین، این مرکزیت، در نهایت به بنیانگذار عرفان کیهانی می‌رسد و تنها راه آن، «تفویض» است. به این ترتیب، خداشناسی حاصل از فرایند فرادرمانی، مآلاً در نهایت امر، وابسته به قدرت و توانایی بنیانگذار عرفان کیهانی است. نتیجه این که: عرفان کیهانی، علی‌رغم معرفی آن به عنوان عرفان کمال، در حقیقت، نوعی «عرفان قدرت» است؛ زیرا هسته اصلی آن؛ یعنی ارتباط با شعور کیهانی، وابسته به قدرت و توانایی یک فرد می‌باشد و راهی دیگر وجود ندارد.

عرفان اسلامی، مسیری عمومی است که هر کس با رعایت شرایط، بدون وابستگی به توانایی‌های منحصر به فرد شخصی دیگر، می‌تواند از آموزه‌های آن بهره‌برد. در این عرفان، راه سلوک و وصول به کمال، برای همه انسان‌ها باز است. عرفان اسلامی، به معنای واقعی، عمومیت داشته و انسان‌شمول است و هر کسی به شرط استعداد و توانایی فراگیری، و با جدّیت، خود می‌تواند آموزه‌های آن را از روی کتاب یا از طریق استاد فراگیرد و با به کار بستن آنها در مسیر سلوک گام نهد. در این عرفان، نقش استاد و راهنما نادیده گرفته نمی‌شود اما قرار نیست کسی، چیزی را به دیگری تفویض نماید.

● (ز) تفاوت در سیر و سلوک

چنانکه در مباحث پیشین گذشت، سلوک عرفانی در عرفان اسلامی از طریق پیمودن مراحل و منازل سلوکی انجام می‌شود و عارف، گام به گام، مراحل ارتقای روحی را طی می‌کند اما در عرفان کیهانی، سخن از منازل و مراحل سلوک نیست. سیر و سلوک عملی عرفان کیهانی در فرادرمانی و درک وحدت کیهانی خلاصه می‌شود.^۲ محور این عرفان بر توجّه به کیفیت و باطن است. در عرفان کیهانی بر شناخت، کیفیت وجودی پدیده‌ها و رفتارها تأکید می‌شود و ماهیت عرفان، توجّه به همین جنبه کیفیت است:

۱. عرفان کیهانی، اصل ۱۸، ص ۸۰.

۲. در اصل ۱۸ آمده: برای بهره‌برداری از عرفان عملی عرفان کیهانی (حلقه)، نیاز به ایجاد اتصال به حلقه‌های متعدد شبکه شعور کیهانی می‌باشد و این اتصالات، اصل لایفک این شاخه عرفانی است.

دنیایی که کیفیت وجودی هستی و انسان را بررسی می‌کند، دنیای عرفان و یا دنیای عشق، دنیای دل و یا دنیای بی‌ازاری نامیده می‌شود.^۱

بررسی کیفیت هستی، نوعی کشف رمز از اسرار آن است و در عرفان کیهانی ابراز می‌شود که:

یکی از رسالت‌های ما «اعتلای عرفان ایران» است، پس با کشف رمز و توضیح دقیق، درصدد تیرئه دنیای عرفان، برآمده و نشان می‌دهیم که این تصوّر‌ها، سوء تفاهمی بیش نبوده^۲ و کلام عرفای این مرز و بوم، عمیق‌تر از این ظاهربینی‌هاست.^۳

نوعی از این کشف رمز، در جهان‌شناسی عرفان کیهانی مشاهده می‌شود. ریشه این نگاه را می‌توان در موضوع رابطه شریعت و طریقت و حقیقت بازجست. اهل عرفان، خود را اهل باطن و طریقت می‌دانند و در برابر، شریعت را ظاهر دین می‌شمارند.^۴ در عرفان کیهانی از این باطن به «کیفیت» تعبیر می‌شود. در برابر کیفیت، «کمیت» قرار می‌گیرد که به اعمال ظاهری اشاره دارد. تعبیر نزدیک به کیفیت، «کشف رمز» است. بدین ترتیب، عرفان کیهانی، رسالت خود را بررسی کیفیت و کشف رمز می‌داند.

این کشف رمز در حوزه جهان‌شناسی به کشف «شعور کیهانی» منتهی شده، در انسان‌شناسی به دیدگاه «فراکل‌نگری» نسبت به انسان، رسیده و در حوزه اعمال ظاهری؛ مانند نماز به «فلسفه عبادات»^۵ ختم می‌شود؛

«عرفان کیهانی ارتقای کیفی اجرای فرامین و حیائی را که در ارتباط با خدا حاصل می‌شود سرلوحه قرار می‌دهد.»^۶

حوزه رمزگشایی این مکتب، منحصر به دین اسلام نبوده و شامل سایر ادیان

۱. انسان از منظری دیگر، ص ۷۵.

۲. اشاره است به برداشت‌های نادرست برخی، از تعیرات رقص، آهنگ، ساز، مطرب و مانند اینها که در ادبیات عرفانی ایران، موجود است.

۳. انسان، ص ۶۰.

۴. ر. ک. به: علی آقائوری، تصوف و شریعت، فصلنامه هفت آسمان، زمستان ۱۳۸۱، شماره شانزدهم، صص ۲۳۳-۲۴۷، صرفصل ۴.

۵. محدثه ایزدپناه، همان، صص ۳-۱۹، ص ۷.

۶. همان، ص ۵.

نیز می‌شود؛^۱ زیرا این عرفان، بخش عام و مشترک عرفان ادیان الهی است.^۲ موضوع رابطه شریعت و طریقت و حقیقت در عنوانی جداگانه بازگو می‌شود اما درباره مطالبی که در چند سطر پیش گفته شد چند نکته قابل ذکر است:

الف: بررسی کیفیت و کشف رمز هستی و رموز ادیان و فلسفه عبادات در عرفان کیهانی، مستند به کشف و شهود و الهام است.^۳ این نکته نشان می‌دهد کسی که این الهامات را فرامی‌گیرد از اتصالات فراوانی به ماوراء برخوردار است تا درباره جهان، ادیان و عبادات به کشف رمز بیردازد. بدیهی است اولین نماینده دریافت این الهامات، بنیانگذار عرفان کیهانی است اما آیا کسی دیگر مانند شاگردان وی نیز از این گونه الهامات برخوردار خواهند بود یا نه؟

ب: فلسفه احکام از اموری است که اخیراً مورد توجه بیشتر قرار گرفته است. مطالعه قرآن و روایات اسلامی حاکی از این است که این مسئله از صدر اسلام مطرح بوده است.^۴ ماهیت احکام الهی که از سوی خدای دانا و حکیمی نازل شده که هیچ کار بیهوده و عبثی بر او روا نیست، اقتضا می‌کند تا علت و فلسفه دستورات او برای مخاطبان، قابل پرسش و جستجو باشد اما از آنجا که منشأ صدور این احکام، علم بی‌پایان الهی است و او به تمام حقایق هستی، گذشته و آینده و غیب و شهود آگاه است و انسان از دانشی محدود برخوردار است لذا هر کسی نمی‌تواند به فلسفه و اسرار احکام الهی پی‌برد. چنانکه دانش ما در پی بردن به اسرار آفرینش نیز محدود است. از این رو اطاعت از دستورات دینی و بهره‌بردن از آنها، مشروط به دانستن فلسفه آنها نیست.^۵ به چنانکه اشاره شد آیات و روایات فراوانی در بیان فلسفه احکام رسیده است. بر اساس نکته پیشین، غالباً دانشمندان بزرگ دینی در زمینه فلسفه احکام، از اظهار نظر شخصی خودداری کرده‌اند؛ بنابراین تأکید بر کشف اسرار و فلسفه عبادات در عرفان کیهانی، خارج از مرام دانشمندان دینی است.

۱. همان، ص ۷.

۲. محمد علی طاهری، عرفان از منظری دیگر، ماهنامه راه کمال، خرداد ۱۳۸۹، ص ۲.

۳. محدثه ایزدینا، همان، ص ۷ و انسان از منظری دیگر، ص ۱۸.

۴. آیات قرآن در این زمینه فراوان است. در زمینه روایات دست کم می‌توانید به کتاب علل التشریع شیخ صدوق مراجعه کنید.

۵. ر. ک. به: محمد وحیدی، فلسفه و اسرار احکام، قم، عصمت، ۱۳۸۲، ص ۲۳ - ۲۵.

ج: کشف رمز و سرّ مربوط به عبادات اگر به صورت عامّ و مطلق باشد و نه مخصوص عبادتی خاصّ، در این صورت، هم از طریق عقل، هم روایات و هم کشف و الهام، امکان‌پذیر است اما آنجا که قرار است سرّ خاصی برای عبادتی معین بازگو شود تنها، نقل معتبر یا کشف خالص و عاری از دخالت شیطان و هوای نفسانی، کارآمد است. صحت و خلوص کشف و الهام از طریق میزان و معیار خاصی تشخیص داده می‌شود که اهل عرفان به بیان آن پرداخته‌اند.^۱ در ادامه، این معیار بازگو خواهد شد.

۶) عرفان و شریعت

بسیاری از خواسته‌های فطری ما عملاً با یکدیگر تعارض دارند و ارضای همه آنها، ممکن نیست. انسان فطرتاً هم به تفریح علاقه‌مند است هم به کسب دانش و هم به لذت‌های جنسی، و روشن است که همیشه نمی‌توان خواسته‌ها را با یکدیگر جمع نمود و نیاز به تعدیل و برنامه‌ریزی است. در انجام این برنامه، خود فطرت و نیز عقل انسانی تا حدودی راهنماست اما سرکشی غرایز گاه تا جایی است که نمی‌توان به هدایت فطرت و عقل بسنده نمود. اینجاست که انسان نیاز به شریعت پیدا می‌کند و عرفان واقعی که با آن، رؤیت و شهود قلبی خداوند برای انسان حاصل می‌شود آن عرفانی خواهد بود که مطابق با شریعت و احکام الهی باشد.^۲ مسئله رابطه شریعت و طریقت و حقیقت در تصوّف، از مهم‌ترین مسائل بحث‌انگیز بوده و در بررسی آن دشواری‌هایی وجود دارد؛ زیرا در موارد گوناگون، از تعبیرات «شریعت» و «حقیقت»، معانی مختلف منظور شده است.^۳ به طور خلاصه، پیوند و انفکاک‌ناپذیری این سه از یکدیگر، در آثار صوفیان، مشهود است و شکی در آن نیست.^۴ در واقع، عرفان، بخش دقیق‌تر و لطیف‌تر راه شریعت بوده و در طول آن قرار دارد. اگر شریعت به معنای احکام ظاهری

۱. عبد الله جوادی آملی، ابرار الصلاة، قم، دار الاسراء للنشر، ۱۳۷۳، ص: ۱۴.

۲. محمّد تقی مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، ص: ۱۳۴-۱۳۶. برای توضیح بیشتر به همین کتاب مراجعه نمایند.

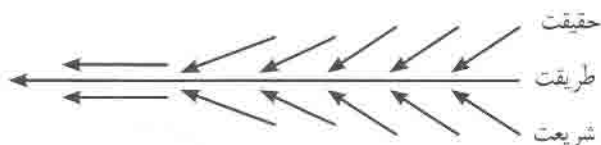
۳. ر.ک. به: علی آفانوری، همان.

۴. ر.ک. به: همان.

باشد، عرفان عهده‌دار باطن شریعت می‌باشد و بیانگر راه‌های تمرکز حواس و حضور قلب در عبادات و شروط کمال آنهاست. شریعت بر انجام عبادات به انگیزه مصونیت از عذاب الهی و رسیدن به نعمت‌های بهشتی تأکید دارد، اما عرفان بر خالص کردن نیت از هر چه غیر خداست تأکید می‌ورزد؛ همان که در لسان روایات اهل بیت علیهم‌السلام «عبادت احرار» نامیده شده است. همچنین شرک در شریعت، شرک جلی از قبیل پرستش بت‌ها و مانند آن است، اما در طریقت، انواع دقیق‌تری از شرک خفی و اخف مطرح است و هرگونه امید بستن به غیر خدا و بیم‌داشتن از غیر او و کمک خواستن از غیر او و عشق ورزیدن به غیر او - در صورتی که همه اینها جنبه اصالت و استقلال داشته باشد و بر اساس اطاعت امر الهی نباشد - نوعی شرک محسوب می‌شود.^۱

آنچه باید بدان توجه داشت چگونگی این پیوند است، به طور شفاف آیا در پیمودن مسیر دین می‌توان از طریقت، آغاز نمود و سپس شریعت و حقیقت را قرین آن ساخت و یا این که شریعت، نقطه آغازین است و تأدب به آداب ظاهری شریعت، دروازه ورود به باطن آن می‌باشد. صرف نظر از تأکید بر اهمیت طریقت که در تصوف اسلامی نیز مشاهده می‌شود، در عرفان کیهانی، طریقت، نقطه اصلی بوده و بر شریعت، مقدم شمرده می‌شود؛

در عرفان کیهانی (حلقه) مسیر اصلی، طریقت است که بر روی این مسیر که مسیر عمل است، از شریعت و حقیقت بر روی آن دریافت صورت می‌گیرد و در انتها هر سه بر یکدیگر منطبق می‌گردند. این حرکت می‌تواند مطابق شکل زیر باشد و این بدان معناست که در جریان عمل، انسان به کاربرد شریعت پی برده و به حقیقت نیز نایل می‌گردد.



۱. محمدتقی مصباح یزدی، عرفان و حکمت اسلامی، مجله معرفت، تابستان ۷۶، ص ۷.

بدیهی است که انسان به لحاظ ساختار وجودی‌اش، متکی به گونه‌ای عمل برای شکل‌گیری و رشدیابی در مسیر کمال است؛ این اعمال را آفریننده او که داناست، برای او در طرح عظیمش طراح عظیمی کرده و آن، مستعد ساختن حضور هزاران هزار نبی و خبرگیرنده و پیام‌آور است که به عنوان رسول و فرستاده، موظف به ابلاغ پیام و انذار بشر و تیشیر راه‌یافتگان شده و شریعت و نحوه راه رفتن در مسیر کمال‌خواهی را برای انسان ترسیم کرده‌اند.^۱

الگویی که عرفان کیهانی در این رابطه به کار برده، اقتضای ماهیت این مکتب است؛ زیرا از یک سو عرفان کیهانی بخش عام عرفان‌های دینی تلقی می‌شود^۲ و گستره آن وسیع است و از سوی دیگر از رهگذر همین طریقت و توجه به کیفیت و جنبه باطن است که دعوت جهانی داشته و پیروانی را برای خود جذب می‌کند؛^۳ چنانکه برخی، در تفاوت عارف و فقیه و متکلم گفته‌اند:

عارف و فقیه و متکلم هر کدام وظیفه و اثری مخصوص در مذهب دارند. عارف ربانی، روحانیت مذهب را می‌افزاید و خلاق را به سوی خداپرستی جذب و رهبری می‌کند و در مثل، قوه جاذبه و مولده است اما فقیه، احکام ظاهری شریعت را نگاهبانی می‌کند و به منزله قوه ماسکه است و وظیفه متکلم، حمایت و پاسبانی و دفع دشمنان دین است و از این جهت او را به قوه دافعه مانند باید کرد.^۴

بنابر این عرفان کیهانی با تقدیم طریقت (به معنای توجه به کیفیت) بر شریعت، هم به جذب مخاطبان جهانی می‌پردازد و هم خود را بخش عام عرفان‌های دینی معرفی می‌کند. دیدگاه دیگر، بر تقدم شریعت بر طریقت تأکید می‌کند و رعایت آداب ظاهری را شرط وصول به باطن آنها می‌شمارد؛ امام خمینی (قدس سره) ضمن این که رعایت آداب باطنی عبادات را لازم می‌داند، رعایت ظاهر را شرط وصول به باطن می‌شمارد و می‌گوید:

۱. عرفان کیهانی، اصل ۴۸، ص ۱۱۲.

۲. محدثه ایزدپناه، همان، ص ۶.

۳. انسان از منظری دیگر، ص ۴. نیز: عرفان کیهانی، پیش‌گفتار.

۴. علی آقائوری، همان، ص ۲۵۱.

بدان که هیچ راهی در معارف الهیه پیموده نمی‌شود مگر آنکه ابتدا کند انسان از ظاهر شریعت؛ و تا انسان متأدب به آداب شریعت حقه نشود، هیچیک از اخلاق حسنه از برای او به حقیقت پیدا نشود، و ممکن نیست که نور معرفت الهی در قلب او جلوه کند و علم باطن و اسرار شریعت از برای او منکشف شود؛ و پس از انکشاف حقیقت و بروز انوار معارف در قلب نیز متأدب به آداب ظاهره خواهد بود.^۱

در جای دیگر می‌گوید:

«طریقت» و «حقیقت» جز از راه «شریعت» حاصل نخواهند شد، زیرا ظاهر، راه باطن است... کسی که چنین می‌بیند که با انجام تکلیف‌های الهی، باطن برای او حاصل نشد، بداند که ظاهر را درست انجام نداد؛ و کسی که بخواهد به باطن برسد بدون راه ظاهر، مانند برخی از صوفیان عوام، او هیچ دلیلی از طرف خداوند ندارد.^۲

آته ماری شیمل می‌گوید:

«طریقت» یا راهی که صوفی در آن گام برمی‌دارد به صورت «راهی که از دل شریعت بیرون می‌آید» تعریف شده است؛ چون که راه اصلی، راه «شرع»، و راه سلوک را «طریق» می‌خوانند. این تعریف نشان می‌دهد که صوفیان، راه تعالیم درویشی یا طریقت را شاخه‌ای منشعب از بزرگراه اصلی دین و منزل الهی «شریعت» که هر مسلمانی باید بر آن گام بردارد، می‌دانستند. هیچ جاده یا راه طریقتی نمی‌تواند بدون یک جاده اصلی که از آن انشعاب یافته باشد وجود داشته باشد. هیچ تجربه عرفانی نیز بدون آن که فرد در ابتدا اوامر و نواهی شرع را دقیقاً پیروی نماید قابل حصول نیست.^۳

مقصد عرفان، حقیقت است. عارف، مسیر خود را تا مقام فنای در حقیقت ادامه می‌دهد. لاهیجی در مفاتیح الاعجاز می‌گوید:

۱. امام خمینی، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶، ص: ۸.
 ۲. امام خمینی، سر الصلاة (معراج السالکین و صلاة العارفين)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶، مقدمه، ص: ۲۲.
 ۳. آن ماری شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه: عبد الرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷، ص: ۱۸۱.

این نوع معرفت کشفی و شهودی، غیر از مجذوب مطلق، هیچ کسی دیگر را میسر نیست مگر به سبب طاعت و عبادت قلبی و نفسی و قلبی و روحی و سری و خفی.^۱

بنابر این، طریقت، مسیری است که آغاز آن، شریعت و پایان آن، حقیقت است و طریقتی که از شریعت آغاز نشود به حقیقت منتهی نخواهد شد.

بررسی مبسوط ابعاد این دو دیدگاه و آوردن نقض و ابرام برای هر یک، مجال بیشتر می‌طلبد اما اجمالاً باید دانست که تأکید فراوان قرآن کریم درباره لزوم مراعات حدود و مرزهای شریعت،^۲ حاکی از این است که رعایت احکام شریعت در اسلام، شاخص دینداری و محک سنجش سلوک معنوی مورد نظر اسلام است. معنویت اسلامی، تنها، معنویتی است که از کانال شریعت الهی حاصل می‌شود. عارف بزرگ معاصر امام خمینی (قدس سره) به خوبی بر این نکته، سرانگشت تأکید گذارده است.

بنابر آنچه گذشت: اصالت‌بخشی به طریقت و استمداد از شریعت و حقیقت برای همراهی با آن، در واقع، تأکید و اصرار بر اصل دیدگاهی است که در عرفان کیهانی، محور و اساس قرار گرفته است. چنین تأکیدی اگر شریعت و حقیقت را در عرض طریقت قرار ندهد در طول آن قرار داده است.

۷) میزان سنجش مکاشفات عرفانی

از نکات مهم در مباحث عرفان نظری، معیار تشخیص شهود صادق از شهود کاذب است. سه معیار برای این تشخیص بازگو شده است: ۱- میزان عام یا شریعت؛^۳ ۲- میزان خاص مبتنی بر تجربه‌های استاد و پیر سلوک؛ ۳- عقل که تنها در منابع متأخر عرفانی چون تمهید القواعد آمده است.

میزان عام همان‌طور که از نامش پیداست معیاری برای همه زمان‌ها و همه افراد است. در طول تاریخ، عارفان، همواره تأکید داشته‌اند که مشاهده عرفانی

۱. شمس الدین محمد لاهیجی، همان، ص ۷.

۲. از جمله، آیات: بقره: ۴۵ و ۲۲۹، نساء: ۱۴، کهف: ۱۱۰، طلاق: ۸.

۳. منظور شریعت به معنای عام آن است یعنی مجموعه آموزه‌های دین اسلام که بر پیامبر گرامی (ص) نازل شده است.

برای هر کسی رخ دهد در صورتی که مطابق شریعت نباشد کاذب و غیر قابل اعتماد است. از نظر عارفان، کشف‌هایی را که در مراحل نازل تر رخ می‌دهد باید با تجربه‌های عرفانی عالی تر سنجید. آنان از بالاترین مقام کشفی به «کشف تام» یا «کشف اتم» تعبیر می‌کنند. مرتبه و درجه کشف، بستگی دارد به مرتبه و درجه «طهارت معنوی» که از آن به «مزاج روحانی اعدل» یاد می‌کنند. مزاج معنوی یا روحانی بنا بر ترکیب ویژگی‌های فطری و اکتسابی صورت می‌گیرد. هر اندازه ترکیب عناصر دخیل در مزاج معنوی، اعتدال و استقامت بیشتری داشته باشد مشاهدات انسان شفاف‌تر خواهد بود. گویا حدیث جنود عقل و جهل^۱، به عناصری اشاره دارد که در تشکیل مزاج معنوی نقش دارند. جنود عقل یعنی ملکات روحانی و جنود جهل یعنی ملکات نفسانی. در مزاج اعدل، از جنود جهل، خبری نیست و مکاشفه آن، کشف تام خواهد بود.

عارفان، با تفسیر عرفانی فرایند نزول وحی، حقایق نازل بر قلب مبارک پیامبر اکرم (ص) را از سنخ مکاشفه عرفانی و علم حضوری می‌دانند. آنان معتقدند مجموعه حقایقی که از سوی خداوند بر قلب آن حضرت نازل شده به صورت کشف بوده است. از نظر آنان بالاترین درجه طهارت معنوی را پیامبر گرامی اسلام (ص) داشته است. «از همین رو کشف تام محمدی باید معیاری برای سنجش تمام مکاشفه‌های عرفانی قرار گیرد. این کشف تام، از نظر عرفا، چیزی نیست جز مجموعه حقایقی که در قالب دین مبین اسلام از سوی حضرت محمد (ص) ابلاغ گردیده است.»^۲

به گفته قیصری:

أصحّ المكاشفات وأتمّها إنما يحصل لمن يكون مزاجه الروحاني أقرب إلى الاعتدال التام كأرواح الأنبياء و الكمل من الأولياء، صلوات الله عليهم، ثم لمن يكون أقرب إليهم نسبة.^۳

۱. ر. ک. به: محمد باقر مجلسی، همان، ج ۱، ص ۱۰۹، امام خمینی (قدس سره) این حدیث شریف را در کتابی با نام «شرح حدیث جنود عقل و جهل» شرح کرده‌اند.

۲. به: الله بزادان پناه، همان، ص ۸۱.

۳. محمد داود قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، به کوشش استاد سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص: ۱۱۱.

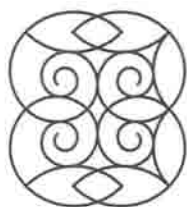
صحیح‌ترین و کامل‌ترین مکاشفات، تنها برای کسی پیش می‌آید که مزاج روحانی او به اعتدال کامل، نزدیک‌تر باشد مانند ارواح انبیا و اولیای کامل و سپس کسانی که در نسبت (مزاج روحانی) بدان‌ها نزدیک‌ترند. بنا بر این درستی و نادرستی یک کشف، بستگی دارد به میزان هماهنگی آن با آموزه‌هایی که قرآن کریم برای بندگان بازگو می‌کند.

نتیجه‌ای که از این مطلب می‌گیریم این است که: اگر مکتبی بر پایه یک کشف، بنا شد ولی آنچه از این کشف، بازگو می‌شود با آموزه‌های وحیانی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) ناسازگار است نشان می‌دهد کشف مزبور، نادرست و نامعتبر است و با دست کم ترجمه و تفسیری که از آن می‌شود نادرست و غیر قابل اعتماد است و به هر حال نمی‌توان بر پایه‌های این کشف و الهام، مکتبی را بنا نهاد.



فصل دوم

نقد اساسنامه عرفان کیهانی



اساسنامه عرفانی کیهانی، مندرج در کتابی به نام «عرفان کیهانی (حلقه)»، مشتمل بر دو بخش است: بخش عمومی شامل چهل و هشت (۴۸) اصل و بخش اختصاصی شامل سی و پنج (۳۵) اصل. نویسنده در ابتدای بخش اختصاصی می‌گوید:

بخش اختصاصی عرفان کیهانی (حلقه)، صرفاً جهت اطلاع و مورد بررسی قرار گرفتن در بخش روبنای فکری عمومی افراد پیشنهاد می‌گردد و هرکس مختار به قبول یا رد تمام یا بخشی از آن است.^۱

از این گفته معلوم می‌شود بخش عمومی این اساسنامه، شامل اصولی است که پذیرش آنها لازم است. غیر از تقسیم این اصول به دو بخش عمومی و اختصاصی، دسته‌بندی کلی دیگری مشاهده نمی‌شود و اصول اساسنامه یکی پس از دیگری مطرح شده‌اند گرچه نویسنده در اصول دوازده و سیزده به بخش نظری و بخش عملی در عرفان کیهانی اشاره می‌کند و بخش اول را بر پایه عقل و بخش دوم را بر پایه عشق، مبتنی می‌داند.

مفاد اساسنامه شامل، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و سلوک عملی است. درباره خداشناسی، گذرا و کم‌رنگ سخنانی به میان آمده است. ترتیب مطالب در قالب اصول، از نظمی منسجم پیروی نمی‌کند و محتوا بدون ساختار درختی، پی‌در پی آورده شده است. این وضعیت، بر ابهام مباحث، می‌افزاید.

با توجه به این که مطالب کتاب به شکل مجموعه‌ای از اصول، مطرح شده‌اند و مجموعه اصل‌ها با عنوان اساسنامه معرفی شده‌اند می‌توان این کتاب را کتاب اصلی عرفان کیهانی شمرد؛ چنانکه نحوه استفاده از این اصل‌ها در کتاب «انسان از منظری دیگر» نیز این مطلب را تأیید می‌کند.

نوشتار حاضر، بررسی تعدادی از اصول این اساسنامه است؛ زیرا اولاً: آنچه گفته شده نه همه سخن در این باب است و ثانیاً از برخی اصول دیگر، در خلال مباحث، یاد شده و موارد ملاحظه درباره آنها، همانجا مشخص شده است.

باری آنچه در این نوشته مشاهده می‌شود نه همه موارد تأمل برانگیز و قابل نقد در اساسنامه عرفان کیهانی که گوشه‌ای از آنهاست و نگارنده باور دارد که خواننده بصیر، می‌تواند این روند را در موارد دیگر نیز دنبال نموده و به نقاط ضعف بیشتری پی‌برد.

اولین اصل از اساسنامه، به هدف عرفان کیهانی اشاره دارد. انتظار می‌رفت ابتدا درباره چیستی عرفان کیهانی و موضوع آن اشاره شود و سپس هدف بازگو شود.

اصل ۱) هدف از این شاخه عرفانی

هدف از این شاخه عرفانی، کمک به انسان در راه رسیدن به کمال و تعالی است؛ حرکتی از عالم کثرت به عالم وحدت. در این راستا، همه تلاش‌ها برای نزدیکی انسان‌ها به یکدیگر صورت گرفته، از هر عاملی که باعث جدایی انسان‌ها و ایجاد تفرقه بین آن‌ها می‌شود، اجتناب به عمل می‌آید.^۱

این اصل، هدف اصلی عرفان کیهانی را بازگو می‌کند. از نظر نویسندگان عرفان کیهانی، انسان امروز، در میان مکاتب گوناگون فکری و دشواری‌های زندگی،

دچار پراکندگی و سردرگمی است^۱ و نیاز به راهی دارد تا او را از رنج کثرت، برهاند و به عالم وحدت برساند. کمال و تعالی انسان در حرکت از کثرت به سوی وحدت است. عرفان کیهانی می‌کوشد تا انسان‌ها را به یکدیگر نزدیک کند و تلاش دارد تا انسان را به جایی برساند که از عوامل تفرقه‌انگیز و آنچه موجب جدایی و پراکندگی است بپرهیزد بلکه انسان‌ها باید به یکدیگر خدمت کنند و همین خدمت آنان به یکدیگر، مایه وحدت آنان بوده و عبادت به شمار می‌رود.^۲ با دقت در این اصل، به این نتیجه دست می‌یابیم که از نگاه نویسنده:

الف: کثرت (به معنای دوری انسان‌ها از یکدیگر)، نقص، کاستی و واماندگی است و وحدت یعنی نزدیک شدن انسان‌ها به یکدیگر، کمال و تعالی به شمار می‌رود.

ب: هدف یک شاخه عرفانی، باید خدمت به انسان‌ها و زدودن عوامل کثرت‌آور از آنان باشد.

طبق این اصل، عرفان کیهانی را می‌توان به شکل زیر تعریف نمود:

عرفان کیهانی عرفانی است که انسان‌ها را از عالم کثرت و تفرقه به عالم وحدت که مایه تعالی انسان است نزدیک می‌کند.

به نظر می‌رسد «عالم وحدت» و «عالم کثرت» در این اصل، ابهام داشته و منظور از آن چندان روشن نیست. به همین جهت، نویسنده در دو اصل بعدی^۳ به تعریف دو اصطلاح مزبور پرداخته است. «نزدیک شدن» انسان‌ها به یکدیگر نیز مبهم است که تا حدودی از اصل دوم و سوم می‌توان منظور نویسنده را دریافت. در اینجا پرسشی نیز رخ می‌دهد و آن این که: ارتباط انسان‌ها با یکدیگر و رسیدن به وحدت، چگونه حاصل می‌شود؟ نویسنده در اصل بعدی چنین پاسخ می‌دهد که: جهان هستی «تن واحده» است و انسان‌ها از طریق ادراک این تن واحده بودن جهان، می‌توانند به وحدت برسند. در ادامه، نکات فوق بررسی خواهد شد.

۱. رک به: پیش‌گفتار عرفان کیهانی، ص ۴۱ به بعد.

۲. نویسنده عرفان کیهانی در اصل ۶۵ (ص ۱۳۷) عبادت خدا را به معنای خدمت به خلق می‌داند. رک به اصل ۵۹ و نقدهای ذیل آن.

۳. همان، صص ۵۶ و ۵۷.

● نقد اول) سلوک به کجا!

با توجه به نکات یاد شده، از این اصل استفاده می‌شود که: عرفان کیهانی، اساس و پایه خود را در نزدیک شدن انسان‌ها با یکدیگر می‌داند. این اشاره، نشان می‌دهد که این مکتب، انسان‌محور است؛ به این معنا که تعالی انسان را در رسیدن به خدا و دریافت اسرار الهی و شناخت اوصاف و اسمای الهی نمی‌بیند بلکه به دنبال رسیدن انسان به نوعی وحدت به نام وحدت ادرکی^۱ است.

وصول به وحدت در عرفان کیهانی به معنی داشتن زندگی مسالمت‌آمیز است تا انسان‌ها به یکدیگر خدمت کنند و از کثرت زندگی فردی دور بمانند. این نگاه، نویسنده را تا آنجا پیش برده که وی عبادت را نه به معنای اطاعت از دستورات خدا بلکه به معنای خدمت به خلق خدا می‌داند. چنین معنایی گرچه در طبیعت انسان، نیکو به نظر می‌رسد اما خمیرمایه آن، نگاه انسانی محض به زندگی است؛ افق چنین نگاهی، انسان طبیعی است. از این روست که عرفان کیهانی رویکردی انسان‌محورانه دارد نه رویکردی الهی. در همین مسیر است که عرفان کیهانی به جنبه‌های مساوی انسان‌ها با یکدیگر توجه می‌کند؛ مثلاً تصریح می‌کند به این که همه انسان‌ها «بیت الله» هستند؛ زیرا خدا در هر انسانی از روح خود دمیده است.^۲ یکی از شاخصه‌های سکولاریسم این است که جز به تنظیم زندگی دنیوی بشر نمی‌اندیشد. از این رو مبنا را بر این قرار می‌دهد که مردم با یکدیگر برادر و برابرند و از حیث شرف و کرامت انسانی با یکدیگر مساوی هستند حتی به شکل تبصره هم متذکر نمی‌شود که این تساوی، تنها در رویتای زندگی و در جنبه‌های طبیعی است و گر نه از نظر اخلاق، حکمت و شرافت اکتسابی، انسان‌ها با یکدیگر تا بی‌نهایت متفاوت‌اند.^۳

در عرفان کیهانی از عشق، سخن گفته می‌شود اما نه عشق به خدا؛ نه آن عشقی که اسطراب اسرار خداست؛^۴ با این دلیل که انسان نمی‌تواند خدا را بشناسد و کسی که

۱. عرفان کیهانی، اصل ۲، ص ۵۶.

۲. همان، اصل ۶۷، ص ۱۴۱.

۳. محمد تقی جعفری، سکولاریسم یا حذف دین از زندگی دنیوی، تهران: دفتر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۵۳.

۴. اشاره به گفته مولوی، عِلّت عاشق ز عِلّتها جداست - عشق اسطراب اسرار خداست.

نمی‌تواند خدا را بشناسد نمی‌تواند عاشق او شود^۱ پس رسیدن به او معنایی نخواهد داشت. در عرفان حلقه، بر خلاف عرفان ایرانی و اسلامی از اسرار خدا سخنی به میان نیامده و فنای فی الله و بقای بالله مطرح نیست اما با این حال، نام عرفان بر آن گذاشته می‌شود و گفته می‌شود: «عرفان کیهانی (حلقه)، که عرفان ایرانی و اسلامی و برخاسته از فرهنگ ماست^۲». از این رو اگر بر حفظ عنوان «عرفان» بر این مکتب، اصرار می‌شود می‌توان آن را «عرفان انسانی» یعنی عرفان انسان محور نامید؛ عرفانی که همتش، توجه به انسان و مشکلات اوست و از خداشناسی در آن خبری نیست. نکته دیگری که در انسان محور بودن عرفان کیهانی می‌توان در نظر داشت این که در عرفان کیهانی، هر انسانی صرف نظر از اعتقاد و باورهایش می‌تواند انسانی عارف بوده، در صراط مستقیم باشد و سلوک مورد نظر عرفان کیهانی را انجام دهد^۳. بار اعتقادی عارف کیهانی، سنگین نیست. معنویت سکولار نیز از بار متافیزیکی کمی برخوردار است تا حدی که عارف سکولار می‌تواند به هیچ چیز اعتقاد نداشته باشد اما انسانی معنوی باشد^۴.

گویا به خاطر همین انسان محوری است که شاخه‌ای به نام «فرادمانی» و شاخه‌ای دیگر به نام «سایمتولوژی» از آن منشعب می‌شود^۵. بنابراین، عرفان کیهانی عرفانی معطوف به انسان است و تلاش دارد تا انسان را از منظری دیگر بشناسد و از منظری دیگر او را نجات بخشد^۶.

۱. عرفان کیهانی، ص ۱۲۴.

۲. همان، ۵۱.

۳. همان، اصل ۳۵، ص ۱۰۲.

۴. ربک به: عبد الله نصری، گفتن مدرنیته (نگاهی به برخی جریان‌های فکری معاصر ایران)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۹.

۵. عرفان کیهانی، دارای دو شاخه درمانی است: فرادمانی و سایمتولوژی. فرادمانی برای درمان مشکلات جسمی روانی و روان‌تنی و سایمتولوژی برای رفع مشکلات ذهن مؤثر است. گفتنی است اشعاب این دو شاخه از عرفان کیهانی به این معنا نیست که بیانگذار عرفان کیهانی، ابتدا عرفان کیهانی را پایه‌ریزی نموده و سپس فرادمانی و سایمتولوژی را از آن استخراج کرده است؛ بلکه به عکس، آنچه در نیروی، رخ داده این است که ابتدا موضوع درمان مطرح بوده و سپس برای این که این درمان، گونه‌ای عرفان به شمار برود، تلاش شده تا مباحثی به نام عرفان کیهانی، تنظیم شده و فرادمانی نیز شاخه‌ای از آن قرار داده شود. عنوان عرفان کیهانی دو گونه استعمال می‌شود: به معنای عام که شامل کلیه مباحث نظری و عملی می‌شود و به معنای خاص که فقط مباحث نظری را شامل می‌گردد. ربک به: انسان از منظری دیگر، ص ۱۳.

۶. در مباحث آینده مطالبی پیرامون انسان‌شناسی از نگاه عرفان کیهانی، گفته خواهد شد.

● نقد دوم) مدل عرفانی

عرفان کیهانی برای رسیدن به هدف مورد نظر، از مدل و الگویی ویژه استفاده می‌کند. شکل کلی این مدل به صورت زیر است:

انسان، دچار آشفتگی و رنج است

منشأ این رنج، کثرت و تفرقه حاکم بر زندگی انسان است

رنج، شایسته انسان نیست^۱ و باید از آن خلاص شد

راه زدودن این رنج، رسیدن به وحدت است و عرفان کیهانی، شیوه رسیدن به این وحدت را نشان می‌دهد.

شالوده نظری سلوک عرفانی در عرفان کیهانی، مدل بالاست. این مدل در آیین بودا مشاهده می‌شود. در آیین بودا، خدا جایی ندارد. بودا از خدا هیچ سخنی نگفت؛ بنابراین بدیهی است که خدا در نزد او نه ابتداست و نه انتها. نه در آغاز عالم نقشی دارد و نه در پایان آن. در این صورت، نه عبادت خدا معنا دارد و نه زندگی آخرت. تنها انسان است که باید از رنج، رهایی یابد. یکی از آموزه‌های مهم بودا فرضیه رنج جهانی و راه رهایی از آن است. بودا در تأملات خود به چهار حقیقت جلیل پی برد:^۲

۱- حقیقت رنج. هر آنچه هستی می‌یابد محکوم به رنج و درد بی‌پایان است. تولد رنج است، بیماری، ازدواج، پیری، دوری از خوشایندها و روبرو شدن با ناخوشی‌ها و نرسیدن به خواسته‌ها همه رنج است و حتی خوشی‌ها همراه با رنج است.

۲- حقیقت خاستگاه رنج. منشأ رنج، عطش و تشنگی به وجود آمدن است. انسان آرزوهایی دارد وقتی آرزوهایش برآورده می‌شود باز هم در آرزوی چیزهای بیشتری است. این نشانه نوعی جهالت است.^۳

۱. همان، ص ۲۲.

۲. شایگان، داریوش، ادیان و مکتهای فلسفی هند، ج: ۱، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱ و ۱۲، جان، بایرناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه: علی اصغر حکمت، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶، ص ۱۹۴ و فریدهلم، هاردی، ادیان آسیا، ترجمه: عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۸۵، ص ۱۴۶ تا ۱۵۱ و ۱۷ و قیاض قرایی، ادیان هند، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۹.

۳. فریدهلم هاردی، همان، ص ۱۴۸.

۳- حقیقت رهایی از رنج. انسان باید از این رنج خلاصی یابد و تنها راه آن، فرونشاندن عطش آرزوها و خواسته‌هاست به گونه‌ای که گردونه مرگ و حیات متوقف شود و انسان از این سرگردانی نجات یابد.

۴- حقیقت راه رهایی از رنج. برای رهایی از رنج باید برنامه‌ای عملی مشتمل بر هشت روش انجام شود که عبارتند از: ایمان درست، نیت درست، گفتار درست، رفتار درست، معاش درست، سعی درست، توجه درست و مراقبت درست. عرفان کیهانی از مدل بودایی، تبعیت می‌کند. این مدل، ویژگی‌هایی دارد؛ از جمله محدود به باور و عقیده برخی از اقوام و ملل نیست و اساساً به عقیده انسان، کاری ندارد^۱ بلکه به مشکل انسان کار دارد به همین جهت مخاطبان بسیاری را به خود جذب می‌کند.

ممکن است در اینجا این سؤال مطرح شود که: آیا مدل دیگری نیز وجود دارد تا پایه و اساس سلوک و عمل به شمار رود؟ آیا الگوی دیگری هست که به خاطر آن انسان در مسیر عمل و عرفان گام بردارد؟

پاسخ این است که: قرآن کریم هدف سلوک را «کمال‌گرایی» می‌داند؛

اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَنْزِلُ الْأَمْزِيقَ لِيَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا؛^۲

خداوند همان کسی است که هفت آسمان را آفرید، و از زمین نیز همانند آنها را، فرمان او در میان آنها پیوسته فرو می‌آید تا بدانید خداوند بر هر چیز تواناست و اینکه علم او به همه چیز احاطه دارد.

انسان، از نظر فطری، کمال‌گراست، رفتار او در لحظات زندگی، نشان می‌دهد که همواره به دنبال چیزی است که آن را برای خود، مایه رشد و دارای منفعت ببیند.^۳ گرچه ممکن است از جهتی دیگر به ضرر او هم باشد؛ مثلاً کسی که دروغ می‌گوید یا تهمت می‌زند و در همین حال می‌داند که دروغ، بد است در واقع این

۱. ر.ک به: عرفان کیهانی، اصل ۳۴، ص ۱۰۲.

۲. طلاق: ۱۲.

۳. ممکن است این رشد و منفعت، خیالی باشد ولی بالاخره در همان نگاه خیالی انسان، نوعی کمال به حساب می‌آید.

شخص در دروغ، منفعتی برای خود می‌بیند. حتی ممکن است منفعت مورد نظر او آرامش خیال باشد. از سوی دیگر انسان در کسب منفعت و کمال مزبور، به آنچه به دست آورده اکتفا نمی‌کند بلکه آنچه را دارای منفعت بداند به سراغش می‌رود و تا همیشه این روند را ادامه می‌دهد. ثروت یکی از نمونه‌هایی است که انسان هر چه آن را به دست آورد خسته نمی‌شود بلکه می‌خواهد بیشتر داشته باشد، قدرت نیز همین‌طور. با توجه به این ویژگی است که قرآن از یک سو، خدای متعال را کمال مطلق معرفی می‌کند و از سوی دیگر می‌گوید: شما که فطر تا کمال جو هستید و در هر کمالی هم به دنبال بیشترین حد آن تا بی‌نهایت هستید راه اشتباه نروید تنها کمال مطلق، خداست و تنها راه درست راه اوست. راهی که در آن، خدا نباشد، کوتاه است، انحرافی، دروغین و مایه سرگردانی و هلاکت شماست و در یک جمله: راه غیر خدا، راه شیطان است.

درباره رنج و رهایی، چند نکته، گفتنی است:

الف: قرآن کریم زندگی انسان را قرین رنج می‌شمارد:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ^۱

ما انسان را در رنج آفریدیم.

انسان موجودی است با نیازهای متعدد و برآوردن این نیازها خود، رنج‌آور است. آنگاه که کام انسان شیرین می‌شود و انسان شیرینی بیشتری می‌طلبد باید تلاش بیشتری کند و از این رو به سوی رنجی دیگر حرکت می‌کند.

ب: قرآن کریم زدودن رنج از زندگی را ناممکن می‌شمارد اما راه برطرف کردن آن را نشان می‌دهد. با این حال طبق آیات قرآن، زدودن رنج، اصل نیست. انسان تا در زندگی دیاست نمی‌تواند رنج را به طور کلی از بین ببرد اما دو راه برای مقابله وجود دارد:

۱- وقتی انسان به سوی کمال، گام بردارد مثلاً در برابر خواسته‌ها شکیبایی کند، خشم خود را زود اعمال نکند، در تنظیم مخارج زندگی اعتدال را رعایت کند و حسد نوزد یکی از نتایج آن، برطرف شدن رنج‌هاست. دستورات دینی، انسان

را به سوی کمال راهنمایی می‌کند و پیروی از این دستورات بی‌شک برطرف شدن رنج را به همراه خواهد داشت. قرآن درباره پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

الَّذِينَ يَبْعُونَ الرُّسُولَ الَّتِي الَّتِي الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْذُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْتُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَحَلَّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ؛

پیامبری که صفاتش را در تورات و انجیلی که نزدشان است می‌یابند؛ آنها را به معروف دستور می‌دهد و از منکر باز می‌دارد؛ اشیای پاکیزه را برای آنها حلال می‌شمرد و ناپاکی‌ها را تحریم می‌کند و بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آنها بود برمی‌دارد.

می‌بینیم در این آیه هم سخن از احکام الهی است و هم از برداشتن بارها و زنجیرهایی که مایه رنج انسان است.

۲- رنج‌ها فوایدی دارند؛ از جمله، دریچه فهم و ادراک انسان را باز می‌کنند و باعث می‌شوند انسان به فواید و بهره‌های زندگی توجه کند. رنج‌ها باعث توانمند شدن انسان می‌شوند؛ کسی که رنج تحصیل را تحمل می‌کند گذشته از افزایش دانسته‌ها، توانایی ادراکی او افزایش می‌یابد.

ج: در برخی مکاتب که از آموزه‌های مکاتب هندی و الگوی بودایی بهره می‌برند، زدودن رنج، اصل است و پیروان این عقیده، حاضرند به هر قیمتی حتی به قیمت رها کردن شریعت، به این هدف دست یابند.

د: یکی از تفاوت‌های الگوی قرآنی با الگوی بودایی این است که «رهایی» در الگوی بودایی به معنای خلاص شدن و نداشتن رنج است و معنایی سلبی دارد؛ به معنای نداشتن است و نداشتن، کمال نیست؛ رهایی، رویکردی انفعالی است نه برخوردی فعال، رهایی، جاخالی کردن و تأثیرپذیری است نه کنش تأثیرگذار؛ رهایی را نمی‌توان کمال به شمار آورد اما در مقابل، رستگاری و فلاح که قرآن کریم بر آن تأکید می‌ورزد، معنایی اثباتی است. رسیدن به کمال،

۱. اعراف: ۲۵۷.

۲. بقره: ۵، آل عمران: ۱۰۴، آل عمران: ۱۰۴ و...

معنایی اثباتی است و بی‌شک کسی که رسیدن به کمال را هدف اصلی خود قرار دهد، از رنج نمی‌هراسد، در این حالت، رنج راهی به سوی کمال است؛ «وَعَسَى أَنْ تَكُونُوا شِيبًا وَمَوْحِشًا لَكُمْ» (بقره ۲۱۶) چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آن که خیر شما در آن است.

حاصل آن که اولاً: عرفان اسلامی و ایرانی، انسان‌محور نیست بلکه خدا‌محور است اما عرفان کیهانی انسان‌محور است و ثانیاً: عرفان کیهانی از مدل بودایی بهره می‌برد یعنی همت خود را زدودن رنج انسانی قرار می‌دهد. نویسنده پس از آن که در اصل اول، هدف عرفان کیهانی را دوری از کثرت و رسیدن به وحدت دانست در اصل دوم و سوم به توضیح پیرامون عالم وحدت و عالم کثرت می‌پردازد.

اصل ۲ و ۳) وحدت و کثرت

عالم وحدت

عالم وحدت به عالمی اطلاق می‌گردد که ادراکی بوده، در آن، انسان به درک تن واحده بودن جهان هستی می‌رسد. جهانی که همه اجزای آن تجلیات الهی محسوب می‌شود. در این حالت، انسان، خود را با همه اجزای جهان هستی در ارتباط و یکتایی می‌بیند.^۱

عالم کثرت

عالم کثرت به عالمی اطلاق می‌گردد که در آن، انسان‌ها از یکدیگر جدا شده‌اند، تا جایی که دنیای هر انسانی صرفاً محدود به خود بوده، خارج از خود را به رسمیت نمی‌شناسد و فقط به فکر خویشتن است و همه توجه او به حفظ منافع شخصی، زندگی مادی و زمینی‌اش معطوف می‌باشد. این روند، در انتها به درگیری با خویشتن منجر

۱. عرفان کیهانی، ص ۵۶.

شده، تضادهای فردی به اوج می‌رسد. در عالم کثرت، هیچ دو انسانی نمی‌توانند یکدیگر را تحمل کنند.^۱



منظور نویسنده از جهان هستی، جهان هستی مادی است^۲ نه جهان به معنای تمام موجودات که شامل موجودات مادی و مجرد باشد. بنابراین، وحدتی را که وی دنبال می‌کند وحدت جهان هستی مادی یا همان «کیهان» است. پس این موضوع با «وحدت وجود»ی که عرفا مطرح می‌کنند فرق دارد.^۳

تقسیم عالم به عالم وحدت و عالم کثرت در این دو اصل، مربوط به درک و دریافت انسان از جهان و انسان‌های دیگر است. گاهی منظور از عالم، عالم بیرون از وجود انسان یعنی موجودات خارجی است که انسان آنها را مشاهده می‌کند و با آنها سروکار دارد و گاهی منظور از عالم، عالم درونی و اندیشه و فکر و نگاه

۱. همان، ص ۵۷.

۲. شواهد فراوانی بر این منظور، در سخنان نویسنده مشاهده می‌شود؛ از جمله رک به: انسان از منظری دیگر،

ص ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۷، ۵۱.

۳. رک به: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۱۷۶.

انسان است. منظور نویسنده از عالم ادراکی، معنای دوم است؛ بنابراین وی در اینجا به خود موجودات عالم و چگونگی آفرینش آنها و کثرت یا وحدت آنها کاری ندارد^۱ بلکه به نگاه انسان نسبت به پیوند اشیای پیرامون و از جمله روابط انسان‌ها توجه دارد. می‌خواهد به این نکته اشاره کند که انسان یا خود را با سایر اجزای جهان هستی در ارتباط و یکتایی می‌بیند و یک وحدتی را در سراسر هستی ادراک می‌کند و یا اجزای جهان هستی را جدای از یکدیگر می‌انگارد. در نظر و ادراک انسان، اشیای پیرامون یا گسسته از یکدیگرند و یا پیوسته با هم. اشیاء و اجزای عالم را می‌توان تن واحد و پیوسته دید و یا گسسته و جدای از یکدیگر.

در عالم وحدت، انسان خود را با همه اجزای جهان هستی در ارتباط و یکتایی می‌بیند. در این صورت انسان، جزئی از یک کل است و نه جزئی جدا و کنار افتاده. این نگاه در اثر توجه به تجلی الهی حاصل می‌شود. جهان با همه اجزایش، تجلی الهی محسوب می‌شود و بنابراین همه آنچه در جهان است، یک تن یا تن واحد به شمار می‌رود. انسان وقتی در وحدت قرار دارد که این تن واحد بودن جهان را درک کند و خود را با همه اجزای هستی در ارتباط ببیند. علت این که تجلیات الهی، دارای وحدت هستند این است که خدا خودش «واحد» و یکپارچه است؛ از این رو تجلیات او نیز در وحدت و یکپارچه می‌باشند. این وحدت و یکپارچگی و تن واحده بودن تا آنجا پیش می‌رود که چیزی، قابل

۱. درباره کثرت و وحدت اشیای طبیعی با دو دیدگاه رئالیسم (واقع‌گرا) و ایده‌آلیسم رویرو هستیم. در نگاه رئالیسم، جمادات، نباتات، حیوانات، سیارگان، ستارگان، منظومه‌ها و کهکشان‌ها از یکدیگر جدا و مستقل‌اند و قوانین و نیروهای طبیعت مانند نیروی جاذبه، امواج الکترومغناطیس، نیروهای هسته‌ای و... آنها را به هم پیوند می‌دهد. در این نگاه موجودات، صرف نظر از این که انسان، باشند یا نباشند، وجود دارند. هستی را موجودات متکثر پر کرده و انسان هم یکی از این موجودات است اما در نگاه ایده‌آلیسم البته ایده‌آلیسم برکلی موجودات وقتی وجود دارند که ادراک شوند و بدون ذهن ناظر و شاهد و ادراک‌کننده، چیزی وجود ندارد. در این نگاه، انسان و جهان از یکدیگر جدا نیستند؛ جهان در موجودیت خود وابسته به ذهن و ادراک انسان خواهد بود. این نگاه عواقب زیادی در پی دارد و آن این که آنچه را که ما واقعیت می‌بینیم و یا فکر می‌کنیم که واقعیت دارد تنها زائیده فکر و در نتیجه ذهن ماست و این بدان معناست که تنها چیزی که واقعیت دارد ذهن است و پس جهان یعنی ذهن. گفتمانی است که فیزیک کوانتوم در جهان‌بینی خود از ایده‌آلیسم برکلی پیروی کرده است. دیدگاهی که بعداً باعث شد هیوم، با ادامه‌دادن آن وجود خدا را انکار کند. ریک به: محسن فرشاد، رازها و مرزهای کیهان، تهران، علم، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳-۲۲۲ و مسعود ناصری، همان، ص ۲۴ و اس. ثی. فراست، آموزه‌های اساسی فلسوفان بزرگ، ترجمه غلام‌حسین توکلی، تهران، حکمت، ۱۳۸۸، ص ۵۵ و ۵۶. در بررسی اصل ۱۰ نیز این موضوع بررسی می‌شود.

افزودن به جهان هستی یا کاستن از آن نیست. نویسنده در جای دیگر می‌گوید:
او یکپارچه و در وحدت می‌باشد؛ لذا تجلیات او (جهان هستی) نیز
می‌بایستی یکپارچه و در وحدت بوده، چیزی به آن قابل اضافه شدن و
یا کم کردن نمی‌باشد.^۱

به نظر می‌رسد نویسنده، در اینجا به قاعده مشهوری که عرفا بیان می‌کنند
تمسک جسته و آن، «قاعده الواحد» است که می‌گوید: «الواحد لا یصدر منه
الا الواحد» (از واحد، جز واحد صادر نمی‌شود). در ادامه درباره استناد به این
قاعده توضیحاتی خواهد آمد.

در عالم کثرت، هر کسی برای خود، عالمی دارد و منافع و نیازهای شخصی
خودش را می‌بیند و به دیگری توجه ندارد. در این نگاه انسان‌ها یکدیگر را
نمی‌بینند، تضاد فراوانی بین آنها به وجود آمده و هیچکس دیگری را تحمل نمی‌کند.
در واقع این دو اصل به چند مسئله «حیستی جهان»، «ادراک انسان از جهان» و
«جایگاه انسان در جهان» مربوط می‌شود. مسائلی که از دیرباز، ذهن اندیشمندان
را به خود مشغول ساخته و پیرامون آن دیدگاه‌های گوناگونی ابراز شده است.^۲
طبق این دو اصل در تعریف عالم وحدت و عالم کثرت می‌توان گفت: عالم
وحدت آن است که انسان به درک تن واحده بودن جهان هستی برسد و خود را با
همه اجزای هستی در ارتباط ببیند. عالم کثرت آن است که انسان‌ها از یکدیگر جدا
شده‌اند و هر کسی دنبال منافع شخصی و زندگی زمینی خودش است و یکدیگر را
تحمل نمی‌کنند.

● نقد اول) آمیختگی دو گونه وحدت و کثرت

با بررسی سه اصل از اصول عرفان کیهانی که تاکنون بیان شد به این معلوم
می‌شود هدف عرفان کیهانی کثرت‌زدایی و رساندن انسان‌ها به منافع مشترک و
رهانیدن آنها از خودمحوری و تضادهای فردی است تا یکدیگر را تحمل کنند
و به وحدت دست یابند. با توجه به این توضیح، ناهماهنگی آشکاری در تعریف

۱. همان، اصل ۷، ص ۶۴.

۲. رگ به: اس. تی. فراست، همان، ص ۱۹-۱۰۵.

وحدت و کثرت در سخن نویسنده مشاهده می‌کنیم؛ زیرا آنچه در مسئله وحدت ادراکی، مورد نظر نویسنده است درک تن واحده بودن جهان هستی است و آنچه در مسئله کثرت، منظور اوست خود محوری و منفعت‌طلبی انسان‌هاست. تن واحده بودن جهان را مقابل کثرت روابط انسانی قرار می‌دهد و حال آن که در مسئله جهان باید وحدت جهان در برابر کثرت جهان قرار گیرد و در مسئله روابط انسان‌ها نیز وحدت روابط در برابر کثرت روابط قرار داده شود. روشن است که وحدت حاصل از درک تن واحده بودن جهان در برابر کثرتی مشابه خود (یعنی درک متکثر بودن اجزای جهان یا دست کم، عدم درک تن واحده بوده جهان) قرار می‌گیرد و ربطی به تکثر خواسته‌های انسان ندارد. وحدت و تکثر خواسته‌های انسانی چیزی است و وحدت و تکثر اجزای جهان چیزی دیگر؛ بنابراین در اینجا دو تقسیم وجود دارد که از هر تقسیمی یک قسم آورده شده و در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند؛ به صورت زیر:

الف: وحدت (تن واحده بودن) و کثرت جهان هستی

ب: وحدت و کثرت منافع انسانی

نویسنده، قسم اول از تقسیم اول را با قسم دوم از تقسیم دوم همراه کرده است. در اصل دوم، وحدت را توضیح داده و در اصل سوم، کثرت را. بنابراین، وحدت و کثرت مورد نظر نویسنده، متناظر با یکدیگر نیستند و دو تقسیم، با یکدیگر آمیخته شده است.

گفتنی است در جایی دیگر ابراز شده: «وحدت کیهانی همان وحدت الهی است».^۱ این گفته نشان می‌دهد در نظر بنیانگذار عرفان کیهانی، وحدت در زندگی انسانی و وحدت کیهانی و وحدت الهی یکی است. در فصل اول^۲ به پی‌آمد این یکسان‌نگاری اشاره شد.

● نقد دوم) فروکاستن وحدت وجود به وحدت جهان مادی

وحدتی که در عرفان اسلامی و عرفان ایرانی مورد نظر است وحدت حقیقت

۱. انسان از منظری دیگر، ص ۲۳۲.

۲. ر.ک به: فصل اول، تفاوت‌های عرفان کیهانی با عرفان اسلامی، تفاوت در خداشناسی.

هستی است. این مسئله بنیادی‌ترین مسئله عرفانی است و بر دیگر مباحث نظام هستی‌شناختی عرفانی اثر می‌گذارد.^۱ وحدت از این منظر، بدین معناست که حقیقت عینی و خارجی اصل، یکی بیش نیست. با این نگاه دیگر از کثرت نمی‌توان سخن گفت؛ زیرا چیزی غیر از آن واحد مطلق، به صفت وجود، موصوف نمی‌شود. گرچه عرفا کثرت‌های مشهود در عالم را نفی نمی‌کنند بلکه آنها را مظاهر و شئون آن وجود مطلق واحد می‌شمارند و به طور خلاصه به «وحدت وجود و کثرت نمود» اعتقاد دارند.^۲

اما در عرفان کیهانی که بنیانگذارش، آن را برخاسته از عرفان اسلامی و ایرانی می‌شمارد،^۳ این وحدت به وحدت ادراکی به معنای ادراک تن واحده بودن جهان هستی تنزل می‌یابد. در نگاه عرفان کیهانی، حقیقت وجود مطرح نیست بلکه جهان هستی مطرح است. جهان هستی نیز نه به فراگیری مادیات و مجردات بلکه تنها جهان هستی مادی مورد نظر است. نامگذاری این مکتب به «عرفان کیهانی» نیز به همین جهت است؛ بنابراین افق عرفان کیهانی، تنها، جهان هستی مادی است. البته ممکن است گفته شود: منظور نویسنده از «وحدت عالم» این باشد که عالم، حکم شخص واحد را دارد و اجزای آن به صورت یک سلسله اجزای پراکنده نیست بلکه یک دستگاه وابسته‌ای است و عالم یک کل تجزیه‌ناپذیر است.^۴ از این معنا به «وحدت طبیعت» یاد می‌شود.^۵ اما این معنا مناسبی نخواهد داشت؛ زیرا این دیدگاه نه در عرفان اسلامی مطرح است و نه در عرفان ایرانی، بلکه دیدگاهی فلسفی است. ارسطو گفته است: «وحدة العالم بدل علی وحدة الاله».^۶ وحدت جهان بر یگانگی خدا دلالت دارد.

● نقد سوم) آمیختگی حوزه اندیشه و حوزه عمل

لازمه وحدت و کثرتی که نویسنده تعریف نموده این است که هر کس تن واحده

۱. ید الله یزدان‌پناه، همان، ص ۱۵۲. گل بابا سعیدی، همان، ص ۹۲۷.

۲. ید الله یزدان‌پناه، همان، ص ۱۶۱.

۳. عرفان کیهانی، ص ۵۱.

۴. رک به: مرتضی مطهری، همان، ج ۱۳، ص: ۵۸۸.

۵. جعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، ج: ۳، ص ۲۱۲۸.

۶. همان.

بودن جهان را ادراک نکند در کثرت است و هر کس در کثرت باشد فقط به منافع خود توجه می‌کند و دیگران را به رسمیت نمی‌شناسد؛ بنابراین برای این که انسان از شر خودمحوری رهایی پیدا کند باید به درک تن واحده بودن جهان هستی دست یابد؛ به عنوان مثال گاهی انسان می‌خواهد بفهمد مفهوم «امت» چیست؟ امت به مجموعه‌ای از انسان‌ها گفته می‌شود. ممکن است کسی مفهوم امت را بفهمد و یا نفهمد. امت را دارای کثرت و مجموعه‌ای از افراد متعدد بداند و یا این که امت را یک واحد پیوسته از انسان‌ها بشمارد. این مربوط می‌شود به نگاه و درک انسان و به جنبه نظری. گاهی نیز انسان نیاز به پیوستگی و انس و الفت و همدلی و ایجاد منفعت مشترک بین خود با دیگران دارد. در اینجا جنبه عمل، منظور است یعنی باید این منفعت مشترک را با عمل خود به وجود آورد؛ بنابراین گاهی انسان در پی درک وحدت یا کثرت است مانند درک مفهوم امت و گاهی در پی ایجاد وحدت مشترک در رفتار و اعمال است. با توجه به این مثال آیا می‌توان چنین گفت: انسان یا وحدت مفهوم امت را درک می‌کند و یا در زندگی دچار کثرت و آشفتگی است و هر کسی به فکر منفعت خودش می‌باشد. بی‌شک چنین مطلبی باعث آمیختن دو مسئله با یکدیگر است. آیا ممکن نیست که کسی تن واحده بودن جهان هستی را درک نکند اما به منافع دیگران توجه کند و یا آیا ممکن نیست که کسی تن واحده بودن جهان هستی را درک کند اما به منافع دیگران توجه ننماید.

به بیان دیگر: در اینجا بین حوزه اندیشه و حوزه عمل، خلط و مغالطه صورت گرفته است؛ زیرا اگر فرض کنیم، عالم، تن واحده باشد و انسان هم موفق به ادراک این تن واحد بشود چگونه این وحدت جهان، انسان را از خویشتن محوری می‌رهاند؟ چه ملازمه‌ای بین این دو وجود دارد؟ خویشتن محوری انسان نوعی رذیله نفسانی است که راه حل آن، اخلاق عملی است نه ادراک تن واحده بودن جهان! ادراک تن واحده بودن جهان اگر به فرض، قبول باشد جنبه نظری دارد و انسان از این راه نمی‌تواند به ایجاد ارتباط و تعامل با دیگران بپردازد. به عبارت سوم: وحدت جهان اگر فرضاً، قبول شود از سنخ هستی‌شناسی

بوده و در حوزه «است‌ها» جای دارد نه در حیطه «بایدها». اساساً این گونه وحدت به خودی خود نمی‌تواند «بایدی» را در پی داشته باشد. حاصل این که ملازمه‌ای بین درک تن واحده بودن جهان با حفظ منافع دیگران وجود ندارد و این یکی از پی‌آمدهای آمیختن دو تقسیم بالا با یکدیگر است.^۱

● نقد چهارم) تنها راه نجات

برآیند اصل دوم و سوم این است که ادراک تن واحده بودن جهان، مردم را از کثرت و خودمحوری، نجات داده و به وحدت ادراکی و حفظ منافع یکدیگر می‌رساند. نظر نویسنده که می‌گوید: «در عالم کثرت، هیچ دو انسانی نمی‌توانند یکدیگر را تحمل کنند» نشان می‌دهد که وی، الگوی عرفان کیهانی را تنها راه برای سازگاری انسان‌ها با یکدیگر و تحمل هم و نجات از آشفته‌گی می‌داند. از این نظر تنها عرفان کیهانی است که می‌تواند با سوق دادن انسان‌ها به وحدت ادراکی مورد نظر، راه نجات بشر از خودمحوری و کثرت را هموار کند. حال این سؤال مطرح می‌شود که:

آیا واقعاً فقط عرفان کیهانی است که با آموزه‌های خود می‌تواند بشر را به ساحل نجات برساند؟ آیا تاکنون مکتبی نیامده که به ایجاد وحدت، الفت و آشتی بین مردم اهتمام ورزد و آنها را از تفرقه، خودمحوری و منفعت‌طلبی‌های افسارگسیخته پرهیز دهد و در این راه به موفقیت تجربی دست یابد؟

● نقد پنجم) ساده‌انگاری ایجاد وحدت

ایجاد وحدت انسانی آن قدر کار آسانی نیست که با این ساز و کار ساده یعنی درک تن واحده بودن جهان هستی و صرفاً توافق و اشتراک نظر در هوشمندی و شعور کیهانی^۲ بتوان به آن دست یافت؛ زیرا انسان موجودی دارای ابعاد پیچیده فردی، اجتماعی و درونی و بیرونی است که برای ایجاد وحدت بین آنان به برنامه‌ای حساب‌شده و جامع، نیاز است. این ساز و کار جامع و منسجم باید

۱. بنابر این، نویسنده آنچه را علت نیست علت پنداشته و یا این که چند مسئله را با هم یکی کرده است، و این دو از اقسام مغالطه به شمار می‌روند (وضع ما لیس بعلة علة یا جمع المسائل فی مسئله واحدة).

۲. عرفان کیهانی، اصل ۴، ص ۵۸.

هماهنگ با وجود انسان باشد و تنها از دست کسی برمی آید که انسان را آفریده است. هدف از بعثت انبیا نیز این است که انسان ها را به وحدت برسانند؛ یکی از آیات بی شمار قرآن در این زمینه آیه ذیل است:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا يَنْهَاهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ^۱

مردم (در آغاز) یک دسته بودند؛ (و تضادی در میان آنها وجود نداشت. بتدریج جوامع و طبقات پدید آمد و اختلافات و تضادهایی در میان آنها پیدا شد. در این حال، خداوند پیامبران را برانگیخت تا مردم را بشارت و بیم دهند و کتاب آسمانی که به سوی حق دعوت می کرد با آنها نازل نمود تا در میان مردم در آنچه اختلاف داشتند داوری کنند. (افراد با ایمان، در آن اختلاف نکردند) تنها (گروهی از) کسانی که کتاب را دریافت داشته بودند، و نشانه های روشن به آنها رسیده بود به خاطر انحراف از حق و ستمگری در آن اختلاف کردند. خداوند، آنها را که ایمان آورده بودند، به حقیقت آنچه مورد اختلاف بود، به فرمان خودش، رهبری نمود. (اما افراد بی ایمان همچنان در گمراهی و اختلاف باقی ماندند) و خدا هر کس را بخواهد به راه راست هدایت می کند.

علامه طباطبایی (ره) در تفسیر المیزان حدوداً در شصت (۶۰) صفحه به تفسیر این آیه پرداخته اند.

بنابراین آیا بهتر نیست راهکار قرآن کریم برای ایجاد وحدت بین انسان ها معلوم شود؟ اگر همین راهکار، پیش گرفته و به خوبی پیاده شود و به آیه:

إِنْ تَتُصَرَّوْا لِلَّهِ تُصْرِكُمْ وَيُثِّبْ أَقْدَامَكُمْ^۲

اگر خدا را یاری کنید شما را یاری می کند و گامهایتان را استوار می سازد.

توجه گردد یقیناً راهی درست را پیموده خواهد شد.

۱. بقره: ۲۱۳.

۲. محمد: ۷.

● نقد ششم) کدام ادراک؟

مقصود از ادراک عالم وحدت چگونه ادراکی است؛ ادراک حسی (تجربه)، خیالی، عقلی و یا دریافت شهودی؟

هیچ یک از این موارد نمی تواند نتیجه ای را که نویسنده از این ادراک، انتظار دارد (یعنی رهایی یافتن انسان از خویششن محوری) به دست دهد؛ زیرا حواس انسان، توانایی درک وحدت جهان را ندارند. حواس، فقط تک تک موجودات را درک می کنند. انسان نمی تواند با چشم خود، وحدت هستی را مشاهده کند یا با دست خود جهانی واحد را احساس نماید. اساساً تجربه حسی، برای به دست آوردن مفاهیمی مانند وحدت و یگانگی ناتوان است، خیال نیز پردازش ذهن بوده و واقعیت خارجی را منعکس نمی کند. با خیال نمی توان مطمئن بود که آنچه در خارج هست همین چیزی است که شخص، می پندارد؛ بنابراین دو راه باقی می ماند: عقل و شهود. ممکن است انسان به کمک عقل، دریابد که عالم، دارای وحدت بوده و بر آن، وحدتی حاکم است اما مشکلی که در اینجا وجود دارد این است که با این ادراک نمی توان مشکلات انسان را حل کرد و او را از خویششن محوری رهایی داد. برای حل مشکلات انسان، نمی توان به درک عقلانی وحدت هستی اکتفا نمود. درباره شهود نیز این مشکل وجود دارد که شهود برای هر کسی رخ نمی دهد. شهود حقایق هستی، چیزی نیست که به سادگی در اختیار همه کس باشد. یا باید انسان، از استعدادی ویژه برخوردار باشد و یا مراحل سیر و سلوک را طی کند تا به این مرحله دست یابد. عرفای بزرگ اسلامی، کتاب های عرفان عملی را برای تحقق چنین هدفی نوشته اند. منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری که تاکنون شرح های فراوانی بر آن نوشته شده نمونه ای از این کتاب هاست. محقق کاشانی در اصطلاحات الصوفیه در تعریف عارف می گوید:

العارف من أشهده الله ذاته و اسمائه و صفاته و أفعاله فالمرقة حال

تحدث من شهوده.^۱

۱. رک به؛ فردریک کاپلستون، واحد در ادیان، ترجمه: محمود یوسف ثانی، تهران، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸، ص ۲۱۲. مفهوم وحدت، از سری مفاهیم فلسفی یا معقولات ثابیه فلسفی است که از اشیای خارجی انتزاع می شود ولی مایا زای خارجی ندارد؛ کثرت نیز چنین است. این دو مفهوم، یا حواس قابل دریافت نیستند.

۲. عبد الرزاق الکاشانی، معجم اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۲۴.

عارف کسی است که خداوند ذات و اسما و صفات و افعالش را به او نشان داده و لذا معرفت، حالتی است که از این شهود حاصل می‌شود. گذشته از این اگر شهود تن واحد بودن جهان هستی نیز برای کسی حاصل شود باز هم برای هدف مورد نظر در عرفان کیهانی یعنی رهایی از خویشتن محوری نیاز به تمهیدات و برنامه‌های عملی دیگر خواهد بود.

● نقد هفتم) رابطه ادراک وحدت با انسان دوستی

رابطه ادراک وحدت جهانی با انسان دوستی، معلوم نیست، جای این سؤال هست که همدلی و وحدتی که در برخی فرازهای تاریخی میان مردم ایجاد شده است موهون چه عاملی است؟ پیامبر اکرم (ص) چگونه از قبایل وحشی عربستان، امتی واحد و یک‌پیکره ساخت که به فکر یکدیگر بودند. قرآن، همدلی انصار با مهاجران را با ستایش و بزرگی یاد می‌کند.

وَالَّذِينَ بَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قُلُوبِهِمْ يُخَوِّنُ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَخْبَ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ^۱

برای کسانی است که در این سرا (سرزمین مدینه) و در سرای ایمان پیش از مهاجران مسکن گزیدند و کسانی را که به سویشان هجرت کنند دوست می‌دارند، و در دل خود نیازی به آنچه به مهاجران داده شده احساس نمی‌کنند و آنها را بر خود مقدم می‌دارند هر چند خودشان بسیار نیازمند باشند؛ کسانی که از بخل و حرص نفس خویش باز داشته شده‌اند رستگار اند. چگونه پیامبر اکرم (ص) این کار را انجام داده است؟ بیعت‌های ایشان با اصحاب خود چه توجیهی دارد؟ آیه ذیل:

وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ^۲

و دل‌های آنها را با هم، الفت داد؛ اگر تمام آنچه را روی زمین است صرف

۱. حشر: ۹.

۲. انفال: ۶۳.

می‌کردی که میان دل‌های آنان الفت دهی، نمی‌توانستی؛ ولی خداوند در میان آنها الفت ایجاد کرد؛ او توانا و حکیم است.

از ایجاد الفت بین مردم توسط پیامبر ﷺ خبر می‌دهد. این الفت چگونه تحقق یافته است؟

آیا پیامبر گرامی اسلام ﷺ هم دیگران را به رسمیت نمی‌شناخت؟ آیا او فقط به فکر خویشتن بود یا به فکر دیگران هم بود؟ چگونه به فکر دیگران بود؟ شدت مهربانی پیامبر نسبت به مردم تا حدی است که خدای متعال به ایشان می‌فرماید:

لَقَدْ كُنَّا بِأَخِيحِ نَفْسِكَ أَلَا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ^۱

گوی می‌خواهی جان خود را از شدت اندوه از دست دهی بخاطر اینکه آنها ایمان نمی‌آورند.

آیا پیامبر ﷺ با شعور کیهانی چنین کاری کردند؟ اگر شعور کیهانی به آسانی مشکلات را حل می‌کند چرا راهی به این آسانی را برای ما بازگو نکرد و این همه انسان یا دست کم مسلمانان سر در گم ماندند؟ اگر هم راه دیگری برای یکدل شدن و همبستگی بیان نموده، چیست؟ آن را چگونه بیان کرده است؟

● نقد هشتم) عالم کثرت و تحمل یکدیگر

این که نویسنده گفته است: «در عالم کثرت، هیچ دو انسانی نمی‌توانند یکدیگر را تحمل کنند» درست نیست و دلیل روشنی ندارد؛ زیرا انسان‌ها (همان انسان‌هایی که در عالم کثرت‌اند و به درک تن واحده بودن جهان هستی نرسیده‌اند) تاکنون با زندگی در همین عالم کثرت و با تربیت خانوادگی و اجتماعی توانسته‌اند یکدیگر را تحمل کنند. بسیاری از خانواده‌ها ممکن است در اول، ناهماهنگ و کم‌تحمل باشند ولی بعداً با رعایت اصول اخلاقی و تربیتی به تحمل یکدیگر دست یابند و وحدت پیدا کنند. پس چگونه به طور کلی می‌توان گفت «در عالم کثرت، هیچ دو انسانی نمی‌توانند یکدیگر را تحمل کنند».

● نقد نهم) نکوهش منافع شخصی

حفظ منافع شخصی چند گونه تصور می‌شود:

الف: تنها به دنبال منافع خود بودن گرچه با تضییع حق دیگران

ب: تنها به فکر منافع خود بودن و توجه نکردن به دیگران

ج: تنها به فکر خود بودن به معنای استفاده از تمام زمینه‌های کسب منفعت؛ چه از راه کسب حلال برای خود و چه از راه خدمت به دیگران برای رشد شخصی و رضایت نزد خدا.

روش اول و دوم پسندیده نیست اما روش سوم، مطابق با معارف قرآنی است؛ قرآن کریم می‌فرماید:

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أُحْسِنْتُمْ لَأَنْقَسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا؛^۱

اگر نیکی کنید، به خودتان نیکی می‌کنید؛ و اگر بدی کنید باز هم به خود می‌کنید.

وَاتَّبِعْ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَتَّبِعِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ؛^۲

و در آنچه خدا به تو داده، سرای آخرت را بطلب؛ و بهره‌ات را از دنیا فراموش مکن؛ و همان‌گونه که خدا به تو نیکی کرده نیکی کن؛ و هرگز در زمین در جستجوی فساد مباش، که خدا مفسدان را دوست ندارد!

مَنْ ذَا الَّذِي يَرْضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُصَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ؛^۳

کیست که به خدا قرض نیکو دهد، (از اموالی که خدا به او بخشیده، انفاق کند)، تا آن را برای او، چندین برابر نماید؟ و خداوند است (که روزی بندگان را) محدود یا گسترده می‌سازد؛ (و انفاق، هرگز باعث کمبود روزی آنها نمی‌شود)؛ و به سوی او باز می‌گردید (و پاداش خود را خواهید گرفت).

بنابراین نمی‌توان به طور کلی گفت: به فکر خویشتن بودن نکوهیده است. اساساً یکی از کمالات انسان این است که به منافع شخصی خود توجه داشته

۱. اسراء: ۷.

۲. قصص: ۷۷.

۳. بقره: ۲۴۵.

باشد. اگر انسان همین احساس را نداشته باشد حتی دنبال عرفان کیهانی هم نمی‌رود. بله آنجا که نسبت به دیگران بی‌خیال است یا حق آنان را تضییع می‌کند ناپسند است و در واقع چنین شخصی به منافع خودش توجه نکرده است؛ چون زندگی انسانی بستری برای رشد خود ماست تا از راه خدمت به یکدیگر به تعالی برسیم. انسان از نظر غریزی و فطری، موجودی منفعت‌طلب است و اگر این خصلت در وجود او نباشد به کار و تلاش نمی‌پردازد. اشکال برخی نظام‌های بشری^۱ این است که به منافع شخصی توجه نمی‌کنند و انسان را از تلاش در مسیر پیشرفت باز می‌دارند.

بنابر این منفعت‌طلبی با روح عرفان و انسانیت انسان، ناسازگار نیست. بله انسان وقتی می‌بیند برای رسیدن به منافع خود باید منافع دیگران را هم رعایت کند تا بتواند باز هم به منافع خود برسد به تشکیل اجتماع تن می‌دهد. به بیان دیگر انسان از نظر طبع و غریزه، منفعت‌طلب است و از روی ناچاری، مدنی و اجتماعی است.^۲ البته انسان با تعالی اخلاقی و تربیتی در سایه تعالیم الهی که خدای متعال در کتاب آسمانی خود قرآن کریم و توسط راهنمایان خود بیان نموده باید به جایی برسد که به منافع دیگران از منافع خود بیشتر توجه کند. این حقیقت در سیره اولیای الهی مشهود است.

حاصل این که وحدت و کثرت مورد نظر عرفان کیهانی، گذشته از اختلاط با وحدت و کثرت انسانی، با وحدت و کثرت در عرفان اسلامی نیز متفاوت است. وحدت مورد نظر عرفان کیهانی، کارآمد و سودمند نبوده و دردی را درمان نمی‌کند و انسان بدون آن هم می‌تواند طعم سعادت را بچشد. از آنجا که رسیدن به وحدت ادراکی، وجهه همت نویسنده است. در اصل چهارم به بیان نقطه مشترک فکری بین انسان‌ها می‌پردازد. وی شعور کیهانی را نقطه مشترک فکری و مایه ایجاد وحدت فکری به حساب می‌آورد.

۱. مانند نظام اشتراکی کمونیستی.

۲. رک. به: محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ه‍.ق، ج ۴، ص ۱۱۷.

اصل ۴) شعور کیهانی، وجه مشترک بین انسان‌ها

همه انسان‌ها می‌توانند در هوشمندی و شعور حاکم بر جهان هستی به توافق و اشتراک نظر رسیده، پس از آزمایش و اثبات آن، به صاحب این هوشمندی که خداوند می‌باشد، برسند تا این موضوع، نقطه مشترک فکری بین انسان‌ها شده و قدرت و تحکیم پیدا نماید. بنابراین، عامل مشترک فکری بین همه انسان‌ها و یا به عبارت دیگر، زیر بنای فکری همه انسان‌ها، شعور حاکم بر جهان هستی و یا شعور الهی است. در این تفکر و بینش، این عامل مشترک، «شبکه شعور حاکم بر جهان هستی» نامیده می‌شود.^۱

«شعور کیهانی» یا «هوشمندی حاکم بر جهان هستی» مهم‌ترین مفهومی است که در عرفان کیهانی مطرح شده است. نویسنده در دو کتابش، ویژگی‌هایی را برای این شعور بیان کرده است. به نظر می‌رسد بارزترین ویژگی در نگاه وی این است که جهان هستی مادی از شعور کیهانی آفریده شده است.^۲ جهان از نگاه این مکتب، سراسر حرکت بوده و فاقد وجود خارجی است.^۳ ترسیم شکل‌گیری جهان از حرکت بدین گونه است:

جهان پیرامون ما از ماده تشکیل شده است.^۴ ماده، شامل ذرات است. ساختار ذرات از مولکول‌هاست و مولکول‌ها از اتم‌ها تشکیل شده‌اند. اتم‌ها از ذرات ریزتری به نام پروتون، نوترون و الکترون تشکیل شده‌اند. سیر شکل‌گیری از ذرات ریزتر، تا منهای بی‌نهایت در دل اتم ادامه می‌یابد و ابتدایی ندارد. اما حجم اتم، چگونه به وجود می‌آید؟ پاسخ این است که پروتون دارای بار الکتریکی مثبت است و الکترون بار الکتریکی منفی دارد. نوترون‌ها نیز فاقد بار هستند. هر یک از اتم‌های یک ماده به تعداد مساوی، الکترون و پروتون دارد و

۱. عرفان کیهانی، ص ۵۸.

۲. انسان از منظری دیگر، ص ۴۱.

۳. همان، ص ۳۵ - ۳۸.

۴. البته دیدگاه دیگر در اینجا، شکل‌گیری جهان از انرژی است. در عرفان کیهانی بر اساس هر دو دیدگاه، شعور کیهانی مطرح می‌شود. در اینجا به ذکر دیدگاه اول اکتفا می‌شود.

بنابراین، ماده از بار الکتریکی، خنثی است. هر اتم شامل مقدار زیادی فضای خالی است ولی الکترون با چنان سرعتی حرکت می‌کند که اتم، جامد به نظر می‌رسد.^۱ حجم اتم در اثر چرخش الکترون به وجود می‌آید و چنانچه الکترون از حرکت باز ایستد حجم ناشی از حرکت آن، از مقابل چشمان ما ناپدید می‌شود. از سوی دیگر پروتون به دور محور خود می‌چرخد و نوترون با سرعت بسیار، در جهت عکس حرکت پروتون، هم به دور خود و هم به دور پروتون می‌چرخد و از این حرکت، نیز حجمی مجازی پدید می‌آید و در صورت توقف نوترون این حجم نیز ناپدید خواهد شد و ذرات بنیادی با حجمی به مراتب کمتر از قبل باقی خواهد ماند. اگر این روند توقف حرکت در داخل ذرات، ادامه یابد اثری از آنها باقی نخواهد ماند. نتیجه این که بی‌نهایت حرکات بنیادی، هسته اتم را شکل می‌دهند و اتم‌ها، مولکول‌ها را می‌سازند و مولکول‌ها بخش مادی اشیاء را تشکیل می‌دهند. - نتیجه این گفتار آن است که شالوده جهان، از حرکت تشکیل می‌شود. حرکت نیز به طور مستقل و جدا از شیء متحرک، وجود خارجی ندارد؛ زیرا حرکت، همان شیء متحرک است. بنابراین، جهان هستی مادی، وجود خارجی نداشته و صرفاً دارای وجودی مجازی می‌باشد.^۲

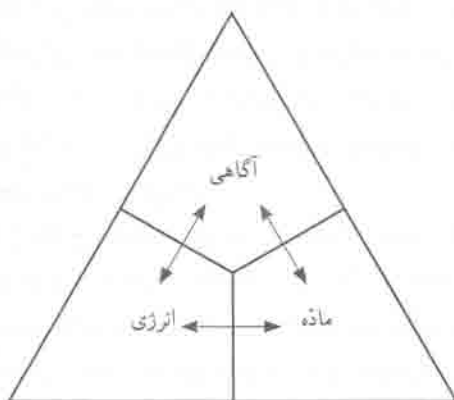
آنچه از جهان خارج، مشاهده می‌شود «واقعیت» است. واقعیت یعنی آنچه رخ داده است. در برابر واقعیت، «حقیقت» قرار دارد که به منزله پشت پرده واقعیت می‌باشد و واقعیت، نسبت به آن، مجاز، شمرده می‌شود. به عنوان مثال اگر گلوله‌ای آتشین را به سرعت بچرخانیم دایره‌ای به وجود می‌آید. این دایره، واقعیت دارد؛ یعنی رخ داده و قابل دیدن است اما حقیقت ندارد؛ زیرا حقیقتاً در خارج، دایره‌ای وجود ندارد و اگر با دوربین عکاسی با سرعت شاتر بالا عکس بگیریم جز گلوله‌ای آتشین، چیزی وجود ندارد. مثال دیگر، عکس درون آینه است که واقعیت دارد ولی حقیقت ندارد. حرکت‌های موجود در عالم نیز واقعیت‌هایی است که رخ داده‌اند. این واقعیت‌ها دارای حقیقتی هستند که از

۱. کاترین هدلم، فرهنگنامه علمی دانش آموز، ترجمه: محمود سالک، تهران، پیام آزادی، ۱۳۸۰، ص ۵۸ و ۶۰.

۲. انسان از منظری دیگر، ص ۳۵ - ۴۹.

آن به وجود آمده‌اند. آنچه این حرکت‌های تو در تو را به وجود می‌آورد، عاملی است به نام «شعور کیهانی».^۱ شعور کیهانی هوشمندی حاکم بر جهان است که جهان هستی را به وجود آورده است؛ زیرا «رشد و حرکت از اموری است که بدون وجود یک عقل، اندیشه، هوش و یا ذهن برنامه‌ریز و آگاه ممکن نیست پدید آید».^۲ این عامل، تنها واسطه بین خدا و خلق به شمار می‌رود^۳ و مایه ایجاد وحدت در عالم است.^۴

بنابر آنچه گذشت جهان هستی، تصویری مجازی از شعور کیهانی است. این شعور، یکی از عناصر سه‌گانه موجود در جهان هستی مادی است. دو عنصر دیگر عبارتند از: ماده و انرژی.^۵ این سه عنصر قابل تبدیل به یکدیگرند^۶ اما ساختار اصلی جهان را آگاهی یا شعور تشکیل می‌دهد.



نویسنده در اصل بالا به این ویژگی اشاره می‌کند که شعور کیهانی عامل فکری مشترک و زیربنای فکری همه انسان‌هاست. این اصل در صدد

۱. همان، ص ۴۰ و ۴۱.

۲. محسن قرشاده، اندیشه‌های گوانتومی مولانا، تهران، علم، ۱۳۸۴، ص ۴۸.

۳. عرفان کیهانی، ص ۱۱۹.

۴. همان ۵۸.

۵. انسان از منظری دیگر، ص ۴۱.

۶. همان، ص ۴۲.

پیشنهاد یک نقطه مشترک بین انسان‌هاست تا انسان‌ها در آن هم‌نظر شده و به وحدت فکری برسند. در واقع آن وحدتی که نویسنده در اصل‌های پیشین، دنبال می‌کرد در اینجا آشکارا بیان می‌شود. رسیدن به این وحدت، آرمان عرفان کیهانی است. وی پیشنهاد می‌دهد که انسان‌ها ابتدا می‌توانند در شعور کیهانی با یکدیگر توافق کنند سپس آن را آزمایش و تجربه نمایند و بعد از آزمایش و اثبات این نیرو به صاحب این هوشمندی که خداوند است برسند و در نتیجه این نقطه وحدت و اشتراک نظر در آنان، قدرت و تحکیم یابد. این اصل، نمای کلی عرفان کیهانی را منعکس نموده، افق آن را نمایانده و نوعی سلوک را بیان کرده است. آغاز این سلوک، توافق در شعور کیهانی و پایان آن، تحکیم یافتن این باور در میان انسان‌هاست. پیداست که مبدأ و مقصد، همان شعور کیهانی است و این حاکی از نکته‌ای است که در چند سطر پیش بدان اشاره شد و آن اهمیت دو چندان این مفهوم در عرفان کیهانی.

● نقد اول) ابهام شعور کیهانی

نویسنده در دو کتاب خود، از شعور کیهانی با تعبیرات متعدّد دیگری یاد کرده است؛ مانند: شبکه شعور کیهانی، هوشمندی حاکم بر جهان هستی، هوشمندی کیهانی، شعور و آگاهی خداوند، شعور الهی، روح القدس، جبرئیل، ید الله؛ با این حال می‌گوید:

هیچ کس حق معرفی این اتصال را با نام دیگری غیر از شبکه شعور کیهانی و یا شعور الهی نداشته، این کار قریب دیگران محسوب شده و باعث سوق آن‌ها به سمت غیر از خدا (اصل اجتناب از من دون الله) و انحراف همگان خواهد شد.^۱

روشن است که در نگاه اول به عبارت‌های بالا، ناسازگای شدیدی را در هماهنگی بین این تعبیرات مشاهده می‌شود! اگر همه این تعبیرها پذیرفته شود معلوم نخواهد بود که شعور کیهانی همان علم و آگاهی خداست یا روح القدس (جبرئیل) یا ید الله. وی در اصل‌های دیگر به تعریف روشن‌تری از این شعور می‌پردازد:

۱. عرفان کیهانی، اصل ۲۶، ص ۹۰.

عامل حاکم بر جهان هستی را آگاهی و یا هوشمندی حاکم بر جهان هستی می‌نامیم.^۱

شبکه شعور کیهانی، مجموعه هوشمند حاکم بر جهان هستی است.^۲

عضو سوم، روح القدس (شبکه شعور کیهانی) و عضو چهارم آن خداوند است.^۳

جهان هستی تجلی الهی و ناشی از شعور و آگاهی خداوند است.^۴

جهان هستی مادی از «شعور» آفریده شده است و همه اجزاء و ذرات آن «شعور» هستند.^۵

کارکرد این شعور را نیز چنین بیان می‌کند:

ساختار اصلی جهان هستی مادی، آگاهی یا شعور است که ماده و انرژی از آن به وجود آمده است.^۶

بدون وجود شعور و هوشمندی، حرکت نمی‌تواند دارای جهت و هدفمندی باشد. بنابراین: انرژی، در «میدان شعوری» شکل گرفته و بدون وجود چنین میدانی، هیچ گونه انرژی ای نمی‌تواند وجود داشته باشد، لذا جهان هستی مادی یک بُعد بیش‌تر ندارد و آنچه را که انسان به عنوان ابعاد می‌شناسد مانند فضای سه بُعدی و زمان یا بُعد چهارم، همگی در این میدان شعوری است که معنا پیدا می‌کنند و در واقع، شکل گرفته و ایجاد شده در این میدان شعوری هستند.^۷

شعور کلّ تعیین‌کننده شعور اجزاء است. شعور همه اجزای عالم هستی بر یکدیگر تأثیر می‌گذارد. تأثیر گذاری شعور اجزاء بر یکدیگر، «تشعشعاتی» است. تشعشعات شعوری، فاقد آثار شیمیایی و فیزیکی است و موج و ذره نبوده و فقط تأثیر شعوری به جای می‌گذارد.

شعور مجموعه‌ای از اجزاء، شعور کلّ آن مجموعه محسوب شده که مسلط

۱. همان، اصل ۵، ص ۶۰.

۲. همان، اصل ۴۶، ص ۱۱۱.

۳. همان، اصل ۲۰، ص ۸۴.

۴. همان، اصل ۵۴، ص ۱۲۱.

۵. مجتهد علی طاهری، انسان از منظری دیگر، ص ۶۹.

۶. همان، ص ۴۱.

۷. همان، ص ۵۵.

بر شعور هر یک از اجزای آن است و همچنین عامل تعیین‌کننده حرکت

اجزا است. شعور جزء، همه شعور کل را در خود دارد.^۱

نیروی کیهانی یکی از زیرمجموعه‌های شبکه شعور کیهانی است که از هوشمندی

کیهانی ناشی شده است و به صورت نیرو، در سطح کیهان، جاری است.^۲

گفته‌های نویسنده پیرامون حقیقت شعور کیهانی، تأکید بیشتر بر شعور بودن

آن است. گاهی از این شعور به «هوشمندی»، گاه به «آگاهی» و گاه به «میدان

شعوری» یاد می‌کند اما به هر حال نمی‌توان به تصویری روشن از آن دست

یافت. پرسش‌هایی در این زمینه بی‌پاسخ مانده است؛ مانند: شعور کیهانی چه

نسبت و رابطه‌ای با خدا دارد؟ آیا از صفات خداست که با تعبیر «آگاهی

خداوند» از آن نام برده می‌شود یا مخلوق خدا؟ آیا این شعور، فرشته‌ای از

فرشتگان خدا (به تعبیر نویسنده: جبرئیل) است یا پدیده‌ای جدا؟ رابطه شعور

کیهانی با انسان چگونه است؟ شعور کیهانی چگونه اثبات می‌شود؟ چگونه این

شعور، هم عنصری از عناصر سه‌گانه عالم است و هم جبرئیل است و هم آگاهی

خدا و هم یدالله و هم تنها واسطه بین خدا و خلق... آیا این گونه اظهار نظر

پیرامون یک پدیده، ابهام‌آور و گیج‌کننده نیست!؟

گفته‌های نویسنده، آشفته است، به برخی پرسش‌ها کاری ندارد و درباره

برخی نیز گذارا عبور می‌کند. خواننده انتظار دارد با سخنی شفاف مواجه باشد

اما این شفافیت را در گفته‌های بنیانگذار عرفان کیهانی نمی‌یابد!

مشکل دیگر این که: وی در دو کتاب خود، مأخذی برای گفته‌هایش نیاورده

است. این مسئله از یک سو، فهم منظور وی را دشوار می‌کند و از سوی دیگر

نویسنده را برای برخی خوانندگانی که با ریشه‌های این مطالب آشنایی ندارند

بزرگ جلوه می‌دهد.

● نقد دوم) اشتراک نظر غیر ضروری

اگر انسان‌ها به این نقطه اشتراک نظر نرسیدند آیا مشکلات اعتقادی یا اخلاقی

۱. همان، ص ۶۹.

۲. همان، ص ۱۱۱.

غیر قابل حلّی دامنگیر آنان خواهد بود. آیا خدا را تنها از این طریق می‌توان شناخت؟ آیا ایجاد وحدت در بین مردم تنها از این راه قابل دستیابی است؟ انسان‌هایی که تاکنون زندگی کرده‌اند چگونه بوده‌اند؟ آیا آنان در شعور کیهانی به اشتراک نظر رسیده‌اند؟ دست کم در برخی از فرازهای تاریخ، مردم، همدل و هم‌صدا بوده‌اند. عامل وحدت آنان چه بوده؟ آیا تاکنون مردم به آیه:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا^۱

همگی به رِسمان الهی چنگ زنید و پراکنده نشوید،

عمل نکرده‌اند. در جنگ‌هایی که مسلمانان پیروز می‌شده‌اند عامل وحدت آنان چه بوده است؟ اعتصام آنان چگونه و به چه چیزی بوده است؟ گرچه در عرفان کیهانی مزیت به وحدت رسیدن بازگو می‌شود^۲ اما اشاره نمی‌شود که همدلی‌های صورت گرفته در برخی فرازهای تاریخ، چه دلیلی داشته است. به نظر می‌رسد تئوری پرداز شعور کیهانی آنقدر شیفته و مجو نظریه خویش است که از رخداد‌های دیگر غافل مانده و تمام هم خود را مصروف دیدگاه خود قرار داده است و هم از این روست که تنها راه‌هایی از خویشتن‌محوری را باور به شعور کیهانی می‌داند.^۳

● نقد سوم) زیربنای اعتقاد به شعور کیهانی

بنیانگذار عرفان کیهانی در این اصل به رابطه شعور کیهانی با انسان اشاره کرده، جایگاه این شعور را نسبت به انسان چنین بیان می‌کند که: شعور کیهانی زیربنای فکری مشترک بین انسان‌هاست؛ یعنی از دیدگاه عرفان کیهانی، اعتقاد به شعور کیهانی، اساسی‌ترین اصل اعتقادی به شمار می‌رود. یک اصل زیربنایی، در اصل دوازده می‌گوید:

اعتقادات افراد به دو بخش زیربنا و روبنا تقسیم می‌شود. زیربنا بخش اشتراک فکری همه انسان‌ها بوده، همان گونه که در بخش نظری و عملی عرفان کیهانی (حلقه) به اثبات

۱. آل عمران: ۱۰۳.

۲. ر. ک. به: عرفان کیهانی اصل ۳، ص ۵۷. که اعتقاد به وحدت را مایه تحمل یکدیگر و به فکر یکدیگر بودن می‌داند.

۳. ر. ک. به: همان.

می‌رسد، شعور الهی و یا هوشمندی حاکم بر جهان هستی است. باید پرسید: آیا ادیانی که این اصل زیربنایی اعتقادی را تاکنون مطرح نکرده‌اند، ناقص بوده‌اند؟ آیا ابراز چنین دیدگاهی به معنای تأسیس دینی جدید که مهم‌ترین اصل آن، اعتقاد به شعور کیهانی است نخواهد بود؟ جایگاه فوق برای شعور کیهانی، آن را برتر از اصول اعتقادی ادیان، قرار می‌دهد.

● نقد چهارم) منتهای سلوک عرفان کیهانی

گرانیگاه عرفان کیهانی، شعور کیهانی است. بنیانگذار این عرفان، چنان به این موضوع پرداخته که مبتدا و منتهای سلوک خود را تحکیم باور به آن قرار می‌دهد. در گام بعدی است که نوبت به خدا می‌رسد تا به عنوان صاحب این هوشمندی مطرح گردد و می‌گوید:

نظر به این که هوشمندی حاکم بر جهان هستی، می‌بایستی خود از جایی ایجاد شده و در اختیار منبعی باشد، این منبع را صاحب این هوشمندی دانسته، «خدا» می‌نامیم.^۱

چگونه عرفان کیهانی خود را تابع عرفان اسلامی و ایرانی می‌داند اما از سلوک به سوی خدا سخنی نیست. سهم خدا در این میان تنها «خداشناسی عملی»^۲ است که سالک بعد از سلوک خود یعنی «فرادرمانی»، آن را به دست می‌آورد. گاه نیز در هم‌آورد شعور کیهانی و خدا، چون شعور کیهانی کارها را انجام می‌دهد کسب اجازه از خدا هم لازم نیست؛

انجام کار درمانگری هیچ کارما و عکس العمل منفی برای انسان نداشته، برای انجام آن نیاز به کسب اجازه از خداوند نیست، زیرا توسط شعور الهی انجام می‌شود، نه توسط درمانگر.^۳

آیا می‌توان چنین ادبیاتی را، عرفانی دانست؟

در عرفان اسلامی سخن از این است که عارف، همواره خدا را می‌بیند و سلوکش به سوی اوست و هیچ چیز او را از توجه به فاطر آسمان‌ها و زمین باز نمی‌دارد؛

۱. عرفان کیهانی، ص ۶۰.

۲. همان، ص ۷۰.

۳. همان، ص ۱۱۰.

وَجَالَ لَا تُلَيْهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ^۱؛
مردانی که نه تجارت و نه معامله‌ای آنان را از یاد خدا و برپاداشتن نماز
و ادای زکات غافل نمی‌کند. وجه همت عارف، همواره خداست؛ و هر

سخنی، کاری، حالت و رفتاری تنها برای اوست؛

قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ^۲؛
بگو: نماز و عبادات من و زندگی و مرگ من همه برای خداوند پروردگار
جهانیان است.

بنابراین، محور بودن شعور کیهانی در عرفان کیهانی با عرفان شمردن این
مکتب سازگاری ندارد.

● نقد پنجم) وجه مشترک در عرفان کیهانی و قرآن کریم

چنانکه گذشت عرفان کیهانی نقطه مشترک بین انسان‌ها را شعور کیهانی قرار
می‌دهد و بر تحکیم آن تأکید می‌ورزد و راه سعادت را هم در همین باور می‌داند
اما قرآن کریم انسان‌ها را به ایجاد وجه مشترک دیگری دعوت می‌کند؛ این وجه
مشترک «عبودیت الهی» است. عبودیت یعنی بنده خدا بودن و در مسیر رضا و
اطاعت او گام برداشتن. این بندگی، همان صراط مستقیم است؛ گاه می‌فرماید:

الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَآتَوْا الْحَقَّ بِأَقْبَالِهِمْ^۱ إِنَّهُمْ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ^۲؛
اَیَا بَا شَمَا عَهْد نَكْرَدَم اَی فَرْزَنْدَانِ آدَمْ كَه شَیْطَان رَا نِیْرَسْتِید، كَه اَو بَرای
شما دشمن آشکاری است و اینکه مرا بیرستید كه راه مستقیم این است.

مخاطب این آیه تمام فرزندان آدم هستند و خداوند همه آنان را به مسیر
بندگی، دعوت می‌کند. مسیر بندگی چیزی جز پیروی از دستورات او نیست. تا
انسان‌ها کتاب الهی را به طور جامع، راهنمای خود قرار ندهند هرگز به نقطه
مشترک نخواهند رسید. گاه به اهل کتاب می‌فرماید:

۱. نور: ۳۷.

۲. انعام: ۱۶۲.

۳. یونس: ۶۱ و ۶۰.

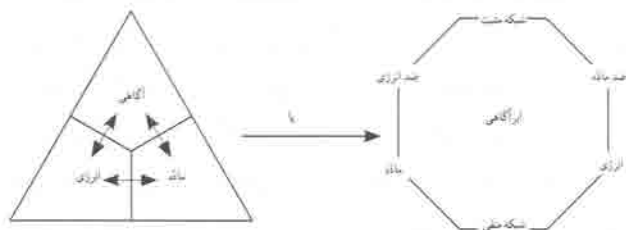
قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ؛^۱

بگو: ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است؛
که جز خداوند یگانه را نپرستیم...

بنابراین تنها مشکل‌گشای مشکلات انسان‌ها، لبیک به دعوت الهی در مسیر بندگی اوست. اما وجه مشترک پیشنهادی عرفان کیهانی گذشته از این که ابهام‌آمیز است نکته‌ای انحرافی به شمار می‌رود و با آموزه‌های قرآن کریم هماهنگی ندارد. در اصل بعدی، رابطه شعور کیهانی با جهان هستی و خداوند بازگو می‌شود و جهان هستی، مجازی و فاقد وجود خارجی شمرده می‌شود.

اصل (۵) جهان هستی، تصویری مجازی

جهان هستی از حرکت آفریده شده است، از این رو جلوه‌های گوناگون آن نیز ناشی از حرکت بوده و چون هر جلوه‌ای که ناشی از حرکت باشد، مجازی است، در نتیجه جهان هستی، نیز مجازی می‌باشد و چون هر حرکتی نیاز به محرک و عامل جهت‌دهنده دارد لذا این عامل حاکم بر جهان هستی، آگاهی و یا هوشمندی حاکم بر جهان هستی می‌باشد که آن را «شبه شعور کیهانی» می‌نامیم. بنابراین، جهان هستی، وجود خارجی ندارد و تصویری مجازی از حقیقت دیگری بوده و در اصل، از آگاهی، آفریده شده است و اجزای آن مطابق شکل زیر می‌باشد.



نظر به این که هوشمندی حاکم بر جهان هستی می‌بایستی خود از

جایی ایجاد شده و در اختیار منبعی باشد این منبع را صاحب این
هوشمندی دانسته «خدا» می‌نامیم.^۱

شالوده جهان هستی که در آن زندگی می‌کنیم، حرکت است؛ زیرا چنانکه
گذشت اگر جسمی از اجسام را تجزیه کنیم به «اتم»‌های تشکیل‌دهنده آن
دست می‌یابیم. اگر خود اتم را بشکافیم به ذرات ریزتر می‌رسیم و اگر همین
روند را تا بی‌نهایت ادامه دهیم چیزی که باقی می‌ماند حرکت است. ما هرگز
به ذره‌ای که در درونش حرکت نباشد نمی‌رسیم. بنابراین، دستمایه عالم هستی،
حرکت‌های تشکیل‌دهنده اشیاء است. اشیاء از حرکت تشکیل شده‌اند و بس.
این اجرام از مولکول‌ها و مولکول‌ها نیز از اتم‌ها تشکیل شده‌اند و اتم‌ها
نیز به نوبه خود از ذرات بنیادی و ضد ذرات آن‌ها شکل گرفته‌اند. این
سیر تا منهای بی‌نهایت در دل اتم ادامه دارد به طوری که ابتدایی برای آن
نمی‌توان یافت، همان‌گونه که انتهایی نیز ندارد.^۲

موجوداتی که ما در اطراف خود مشاهده می‌کنیم جلوه‌هایی از حرکت هستند
و می‌دانیم که حرکت، چیزی نیست که وجود مستقل داشته باشد چرا که حرکت،
همیشه وابسته به وجود چیزی است که حرکت داشته باشد. پس هر آنچه ما در
اطراف خود مشاهده می‌کنیم وجود خارجی ندارد بلکه تصویری مجازی است.
در نتیجه، جهان هستی مادی، «وجود خارجی» ندارد.

از سوی دیگر حرکت خود بخود ایجاد نمی‌شود بلکه یک محرکی باید باشد تا آن
را به وجود آورد. این محرک چیست؟ پاسخ نویسنده این است که این محرک، عاملی
هوشمند به نام «شبکه شعور کیهانی»، یا «هوشمندی حاکم بر جهان هستی» است.
به همین جهت می‌توان گفت: جهان هستی از آگاهی آفریده شده است. این جهان،
تصویری مجازی از آن آگاهی است. این جهان، مجاز است و حقیقتش را همان شعور
کیهانی تشکیل می‌دهد. بنابراین، شالوده جهان هستی، همان «شعور کیهانی» است.

۱. همان‌جا، ص ۶۰.

۲. انسان از منظری دیگر، ص ۳۶.

نکته دیگر این که این جهان دارای اجزائی است که عبارتند از: آگاهی، ماده و انرژی، مطابق شکل بالا، این سه، به یکدیگر تبدیل می‌شوند. هر یک از ماده و انرژی نیز دارای ضد خود هستند. بدین جهت، هستی، دارای دو شبکه مثبت و منفی خواهد بود. اگر در خود هوشمندی کیهانی دقت کنیم می‌بینیم این هوشمندی باید توسط منبعی دیگر ایجاد شده باشد. این منبع، صاحب و ایجاد کننده آن است و ما می‌توانیم آن منبع را «خدا» بنامیم. بنابراین نویسنده در این اصل به سه مطلب اساسی اشاره کرده است: مجازی بودن جهان هستی، شبکه شعور کیهانی، خدا.

● نقد اول) ابهام وجود خارجی

به نظر می‌رسد «وجود خارجی» در نظر نویسنده، ابهام دارد. بالاخره ما در بیرون از وجود خود، اشیا و موجوداتی را مشاهده می‌کنیم. اگر بخواهیم وجود این اشیا را مجازی بدانیم به این معنا که وجود خارجی ندارند، ابتدا باید وجود خارجی معنا شود. تا وقتی که مقصود نویسنده، از وجود خارجی روشن نباشد چگونه می‌توان وجود مجازی را فهمید؟ وجود مجازی در برابر وجود حقیقی است و نویسنده وجود مجازی را به معنای «چیزی که وجود خارجی ندارد» معنا می‌کند. پس اول باید بفهمیم که «وجود خارجی» به چه معناست و سپس چیزی را که دارای این وجود خارجی نیست درک کنیم. اگر شعور کیهانی وجود حقیقی نسبت به وجود جهان هستی دارد حقیقی بودن به چه معناست؟

اگر بخواهیم توضیحی در سخن نویسنده بیاوریم می‌توان گفت: وی تشکیل شدن جهان هستی را از حرکت، به معنای داشتن وجود مجازی می‌شمارد. پس وجود مجازی یعنی وجودی که دارای حرکت است؛ بنابراین وجود حقیقی که در مقابل آن است به این معناست که حرکت ندارد. از این رو چیزی دارای وجود خارجی و حقیقی است که حرکت ندارد. به طور خلاصه: حرکت، مساوی است با وجود مجازی، و عدم حرکت، مساوی است با وجود حقیقی.

مشکلی که از این مطلب رخ می‌دهد این است که نویسند، داستان حقیقی و مجازی را تا اینجا پایان نمی‌دهد بلکه مجدداً وجود شعور کیهانی را نسبت به خداوند، وجودی مجازی می‌شمارد چنانکه در زیر می‌بینید:

$$\frac{\text{خداوند}}{\text{شعور کیهانی}} = \frac{\text{شعور کیهانی}}{\text{جهان هستی}} = \frac{\text{من}}{\text{تصویر من در آینه}} = \frac{\text{حقیقت}}{\text{مجاز}}$$

حال بنابراین که مجازی بودن یعنی حرکت داشتن و حقیقی بودن یعنی حرکت نداشتن، آیا می‌توان گفت: شعور کیهانی، وجودی مجازی دارد؛ یعنی دارای حرکت است و خدا وجود حقیقی دارد یعنی دارای حرکت نیست؟ اگر چنین مطلبی را تصدیق کنیم بدین معناست که طبق مطلب اول، شعور کیهانی دارای حرکت نیست و طبق مطلب دوم شعور کیهانی حرکت دارد، این به معنای «اجتماع نقیضین» است که مسئله‌ای است محال؛ بنابراین سخن نویسنده در اینجا ابهام‌آمیز است.

● نقد دوم) مجاز و نفی وجود

نویسنده درباره رابطه حرکت و جلوه‌های حرکت گفت: «هر جلوه‌ای که ناشی از حرکت باشد، مجازی است». حال با مقایسه با سخن وی می‌توان گفت: «هر جلوه‌ای که ناشی از حقیقت باشد حقیقی است». به طور خلاصه:

۱- حرکت، مجازی است. پس جلوه حرکت نیز مجازی است

۲- شعور کیهانی، حقیقی است. پس جلوه شعور کیهانی نیز حقیقی است.

اگر این مطلب را پذیرفته شود باید بگوییم: جهان هستی، حقیقی است نه مجازی؛ زیرا به نظر نویسنده جهان هستی «در اصل، از آگاهی، آفریده شده است» یعنی جهان هستی، جلوه آگاهی به شمار می‌آید؛ و چون آگاهی، حقیقی است پس جهان هستی نیز حقیقی می‌باشد.

● نقد سوم) مجاز نسبی و نفی وجود

نویسنده در اصل ششم،^۱ شعور کیهانی را نسبت به «الله» مجازی می‌شمارد.

(تصویر قبلی) از اینجا معلوم می‌شود منظور ایشان از مجاز، مجاز نسبی است نه مجاز حقیقی؛ یعنی جهان هستی نسبت به شعور کیهانی، مجازی است چنانکه شعور کیهانی نسبت به «الله» مجازی است.

در این صورت، درست نیست گفته شود: جهان هستی، وجود خارجی ندارد و گر نه درباره شعور کیهانی نیز باید همین سخن را تکرار کرده و بگوییم: شعور کیهانی، تصویری مجازی از حقیقتی دیگر است و وجود خارجی ندارد. آیا با توجه به اهمیتی که بنیانگذار عرفان کیهانی به «شعور کیهانی» می‌دهد چنین نتیجه‌ای را می‌پذیرد؟

● نقد چهارم) چرا شعور کیهانی

آیا شعور کیهانی، جزو جهان هستی مادی است یا خارج از آن؟ اگر این شعور، جزو جهان هستی مادی است خودش نیز باید دارای حرکت بوده و به محرک، نیاز داشته باشد و اگر خارج از جهان است چگونه اثبات می‌شود؟ راه اثبات شعور کیهانی چیست؟ تجربه حسی، کشف و شهود، عقل، وحی، یا چیزی دیگر؟

بی‌شک اثبات شعور کیهانی، دلیل وحیانی و روایی ندارد؛ چنانکه در عرفان کیهانی چنین دلیلی آورده نشده است.

تجربه حسی نیز امکان‌پذیر نیست؛ زیرا شعور کیهانی را نمی‌توان با حواس، تجربه کرد. دلیل عقلی نیز بر اثبات آن اقامه نشده است. تنها مطلبی به عنوان دلیل عقلی که در عرفان کیهانی می‌توان یافت این است که «بی‌نهایت حرکت‌های موجود در ذرات عالم نیاز به محرک دارد». از این مطلب نمی‌توان پی برد که آن محرک، شعور کیهانی است. به همین جهت هیچ فیلسوف یا متکلمی درباره محرک عالم، شعور کیهانی را مطرح نکرده است.

و اما مسئله کشف و شهود، ممکن است گفته شود: دلیل اثبات‌کننده شعور کیهانی، کشف و شهود قلبی است که برای صاحب عرفان کیهانی رخ داده است! چنانکه این مطلب در بیان خود بنیانگذار عرفان کیهانی مشاهده می‌شود.^۱

۱. انسان ۱۸؛ «این رشته با قدمتی سی‌ساله، بنابر ادراکات تهودی استوار بوده، توسط نگارنده (محمدعلی طاهری) بنیان‌گذاری شده». گرچه در این عبارت صریحاً از شهود شعور کیهانی سخن به میان نیامده اما ادعای کشف و شهود در آن آشکار است.

اولاً: شهود، مسئله‌ای شخصی است و نسبت به دیگران، ارزش استدلالی و برای آنان ارزش عملی ندارد. کسی نمی‌تواند شهود خود را دلیلی برای اثبات مسئله‌ای شرعی یا اعتقادی یا تاریخی قرار دهد و یا طبق شهود خود یا دیگری عمل نماید مگر آن که معیار شهود صادق، بر آن منطبق باشد. شهود صادق یا شهود ربانی و رحمانی از تصرف شیطان بدور است و با آموزه‌های قرآنی مخالفت و تناقض ندارد. اگر شهودی، با آموزه‌های قطعی دین ناسازگار باشد بی‌شک مکاشفه‌ای شیطانی است و در اثر نفوذ و رسوخ شیطان، در قلب انسان پدید آمده است. بزرگان عرفان در نوشته‌ها و کتاب‌هایشان آورده‌اند که مکاشفات بر دو دسته‌اند: اول: مکاشفات ربانی و رحمانی و دوم: مکاشفات شیطانی.^۱ برای تشخیص این که شهود، از کدام نوع است باید از معیار و میزان تشخیص، کمک گرفته شود.^۲ درباره شهود شعور کیهانی نیز باید معیاری برای صحت آن بازگو شود. بنیانگذار عرفان کیهانی، معیاری برای تشخیص بیان کرده به این صورت که: اگر آنچه به شهود شخص آمده، در مسیر عرفان قدرت نباشد یقیناً در مسیر عرفان کمال^۳ خواهد بود و از این رو تشخیص می‌دهیم که این شهود، ربانی و رحمانی است.^۴

پاسخ این است که این یک معیار خودبنیاد است. در کلمات عرفا چنین معیاری برای شهود صادق نیامده است. بلکه اساساً مرزبندی عرفان قدرت و عرفان کمال در عرفان کیهانی، نادرست است.^۵

● نقد پنجم) فقط شعور کیهانی؟

نویسنده، عامل حرکت جهان هستی را شعور کیهانی می‌داند. باید پرسید: آیا عامل دیگری نیز در این حرکت، دخالت دارد یا این که شعور کیهانی به تنهایی این حرکت را به وجود می‌آورد؟ اگر عامل دیگری نقش دارد نام آن چیست و

۱. محمد تقی مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۳۰۱.

۲. ر.ک. به: فصل اول در این کتاب: میزان سنجش شهودات و مکاشفات عرفانی.

۳. برای آشنایی با اصطلاح «عرفان کمال» و «عرفان قدرت» به بررسی و نقد اصل‌های ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ مراجعه کنید.

۴. ر.ک. به: نوشته‌ای با نام «متن مضاحبه صوتی منتشر نشده استاد طاهری» در سایت‌های مختلف از جمله سایت interuniversalism.com.

۵. ر.ک. به: بررسی و نقد اصل‌های ۲۷ و ۲۸ و ۲۹.

اگر شعور کیهانی تنها عامل است چه دلیلی بر این انحصار وجود دارد؛ چه بسا عامل یا عوامل دیگری نیز در این میان نقش داشته باشد، چرا با مشاهده حرکت ذرات، مستقیماً باید برویم سراغ شعور کیهانی!

وجود خارجی در این اصل، دچار ابهام است؛ و لذا از نفی وجود خارجی از جهان، معنایی درست به دست نمی‌آید چنانکه شعور کیهانی، نیز دلیل قابل قبولی نداشته و از هیچ راهی قابل اثبات نیست.

اصل ۶) یکپارچگی جهان هستی

تصویر چندپارچگی برای خداوند محال است و او یکپارچه و در وحدت می‌باشد؛ لذا تجلیات او (جهان هستی) نیز می‌بایستی یکپارچه و در وحدت بوده، چیزی به آن قابل اضافه شدن و یا کم کردن نمی‌باشد. در نتیجه، جهان هستی یکپارچه است و کلیه اجزای آن به یکدیگر مرتبط و تن واحده محسوب می‌شوند.^۱

پیشینه مسئله وحدت جهان

موضوع وحدت و یکپارچگی جهان، مسئله‌ای پُربیشینه است. در تاریخ فلسفه، جستجو از اصل نخستین (ماده الماده) توسط تالس و دیگران، در واقع برای یافتن عنصر وحدت‌بخش عالم بوده است. آنان دنبال عنصری بوده‌اند که باعث پیدایش وحدت در عالم است.^۲ فلاسفه اسلامی تاکنون مباحث مختلفی پیرامون وحدت جهان، صورت داده‌اند.^۳ این که منظور آنان از یکپارچه بودن جهان چیست، چند تفسیر را می‌توان ارائه نمود:

۱. عرفان کیهانی، ص ۶۴.

۲. ر.ک. به مهدی بنایی، تاریخ فلسفه غرب، قم، انتشارات بین المللی المصطفی (ص)، ۱۳۸۸. ص ۳۳.
 ۳. ر.ک به: صدر الدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص: ۱۱۷، صدر المتألهین، مجموعه الرسائل الشعة، تهران، ۱۳۰۲ هـ ق، ص: ۱۶۴ و صدر المتألهین، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح از حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵، ص: ۴۲۷ و صدر المتألهین، المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای، تهران، ۱۳۸۷، ص: ۲۸ و المحقق السیزوری، شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالی، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۳، ص: ۵۲۲.

۱- منظور از وحدت جهان، وحدت اتّصالی جهان طبیعت است. آنان این وحدت اتّصالی را از راه بطلان خلأ، اثبات می‌کردند. با توجّه به ادّله محال بودن وجود خلأ، وجود چند جهان کاملاً مجزّاً از یکدیگر محال است؛ بنابراین جهان هستی، یک جهان متّصل یکپارچه می‌باشد.

۲- منظور از وحدت جهان، وحدت نظام جهان طبیعت است؛ یعنی موجودات طبیعی، رابطه علّت و معلول با یکدیگر دارند و در مجموع، نظام واحد مرتبّی را تشکیل می‌دهند.

۳- منظور از وحدت جهان، وحدت جهان در سایه صورت واحدی است که می‌توان آن را نفس کلی یا روح جهان نامید.

از این سه تفسیر می‌توان قسم اول را اثبات‌کننده نوعی وحدت البتّه وحدت اتّصالی تمام موجودات جهان طبیعی دانست. از آنجا که وجود خلأ محال است این نتیجه به دست می‌آید که موجودات هستی، به یکدیگر پیوسته و متّصل و یکپارچه‌اند. اما معنای دوم، وحدت را برای خود موجودات اثبات نمی‌کند بلکه تنها اثبات می‌کند که نظامی واحد در عالم وجود دارد نه این که عالمی واحد وجود داشته باشد. معنای سوم نیز وحدت را تنها برای همان روح کلی به اثبات می‌رساند و نه برای عالم.^۱ فلاسفه غربی نیز به موضوع وحدت جهان پرداخته‌اند. اولین کسی که از این مسئله سخن گفت جان اسکات اریچنا (حوالی ۸۷۰ م) بود. او می‌گفت: خدا و جهان یکی هستند البتّه خداوند بیش از جهان است. خداوند در خلق خود است و خلق خدا در خداوند. این جهان، تجلی اندیشه خداست. همه اشیاء، خداوند و در جهت و تلاش‌اند تا به وحدت خدا بازگردند. از این دیدگاه به «وحدت وجود» (پانته‌ایسم) یاد می‌شود.^۲

بعدا بندیکت اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) در برابر کسانی که قائل به تثویت بودند و می‌گفتند جهان از ماده و ذهن تشکیل شده، معتقد شد که گوهر بنیادین جهان، یکی است و آن خدا یا طبیعت است. از نظر وی همه اشیای جهان،

۱. رک به: محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، پائیز ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۲۲ و ۳۲۳.

۲. اس. ئی. فراست، همان، ص ۳۸.

خدایند و همه اشیاى جزئى به واقع، یک کلّ عظیم‌اند. این دیدگاه نیز «وحدت وجود» نامیده شده است.^۱

ویلهلم ژوزف شیلینگ (۱۷۷۵-۱۸۵۴) نیز می‌گفت: خداوند هم طبیعت است و هم ذهن. اولی خدایی است ناهشیار و دومی خدایی است کاملاً هشیار، تمامی جهان و از جمله انسان، یک کلّ است. جهان همچون یک نظام زنده، بالنده و در جنبش، تصویر می‌شود. جهان خداست و خدا جهان. از این آموزه نیز به «وحدت وجود» یاد شده است.^۲

از نظر هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) نیز جهان، یک کلّ یا تمامیت است. درون این کلّ، تحوّل و فرایند دیالکتیکی وجود دارد. ابتدا ما با یک شیء یا یک «تر» روبرویم و سپس با ضدّ یا نقیض آن «آنتی تر». این دو در «سنتز» به آشتی می‌رسند. این سنتز به نوبه خود یک «تر» می‌شود و فرایند مژور دوباره آغاز می‌شود. کلّ جهان استمرار این فرایند دیالکتیکی در درون کلّ است.^۳

در نظر تئودور فشر (۱۸۰۱-۱۸۸۷) جهان همانند یک انسان است. عالم مادی اندام این جهان به حساب می‌آید اما خود، دارای روح و حیات ذهنی نیز می‌باشد.^۴

وحدت جهان در عرفان کیهانی

چنانکه اشاره شد فلاسفه از راه ابطال خلأ، یکپارچی جهان هستی را اثبات کرده‌اند. در عرفان کیهانی چنانکه در این اصل مشاهده می‌شود نویسنده، دلیلی دیگر بر وحدت جهان هستی آورده است. وی در صدد است از راه وحدت خدا، وحدت و یکپارچگی جهان هستی مادی را اثبات کند. آنچه در اینجا بیان می‌شود این است که: خداوند، یکپارچه و در وحدت است یعنی دارای اجزاء نیست تا بتوان از آنها کاست یا بر آنها افزود. اساساً تصویر چند پارچگی برای او محال است. حال که خداوند یکپارچه است، تجلیات او یعنی عالم هستی نیز که مخلوق اوست مانند خودش یکپارچه بوده و در وحدت هستند؛ به این معنا که تمام اجزای آن به

۱. همان، ص ۵۱.

۲. همان، ص ۶۲.

۳. همان، ص ۶۳.

۴. همان، ص ۶۶.

یکدیگر پیوسته است و همه موجودات جهان هستی، تن واحد به حساب می آیند. بنابراین در این اصل، ابتدا به وحدت الهی اشاره شده و سپس با تشبیه تجلیات الهی (یعنی همان جهان هستی مادی) به خداوند، این تجلیات نیز دارای وحدت دانسته شده‌اند و از این راه، نویسنده به این نتیجه رسیده که جهان هستی، تن واحد و پیکره به هم پیوسته است.

● نقد اول) وحدت خدا و وحدت جهان

در این اصل بین وحدت الهی و وحدت جهان هستی مغالطه شده و در نتیجه از طریق وحدت الهی، وحدت جهان هستی (به معنای پیوستگی اجزاء) به اثبات رسیده است در حالی که این دو با یکدیگر فرق دارند. به بیان دیگر: ما در اینجا دو مطلب درست داریم:

مطلب اول این که: خدا اجزا ندارد و به همین جهت، واحد است.^۱ این وحدت، وحدتی حقیقی است. در وحدت حقیقی، نه تنها اجزاء راه ندارد بلکه فرض اجزاء داشتن نیز محال است.

مطلب دوم این که: جهان هستی، دارای اجزا است. بدین جهت اگر وحدتی داشته باشد وحدتی اعتباری خواهد بود. در وحدت اعتباری، موجود، دارای اجزاء است اما همه اجزاء، سرجمع به عنوان یک شیء، اعتبار می‌شوند. در عبارت نویسنده نیز می‌بینیم: «کلیّه اجزای آن...».

از این دو مطلب نتیجه گرفته می‌شود که: در مسئله وحدت، یک فرقی بین خدا و جهان هستی وجود دارد. وحدت خدا به این معناست که نمی‌توان برای او اجزاء در نظر گرفت. او بسیط است. امکان ندارد اجزاء داشته باشد. در وجود خدا هیچ ترکیبی وجود ندارد اما عالم، دارای اجزاء است، این اجزاء دارای ترکیبات هستند. البته اگر عالم تن واحد به شمار رود اجزاء، کم یا اضافه نمی‌شوند اما به هر حال در درون این اجزاء، ترکیب وجود دارد. به عبارت کوتاه می‌توان درباره این دو نوع وحدت گفت:

۱. گفتنی است که توحید ذاتی خدای متعال به دو معناست: احدیّت و واحدیّت. احدیّت به معنای یکتایی، نداشتن اجزاء و نداشتن ترکیب است. احدیّت یعنی خدا یکتاست و مرکب نیست. واحدیّت یعنی خدا یگانه است. فرد است، شریک و مثل ندارد. آنچه در این بحث مورد نظر است احدیّت است.

خدا دارای وحدت است؛ یعنی خدا ترکیب ندارد، فرض داشتن اجزاء و ترکیب برای او محال است.

جهان هستی دارای وحدت است؛ یعنی دارای اجزاء هست، ترکیب دارد اما نمی‌توان بر اجزای آن افزود یا از آنها کاست. تن واحد است.

در عبارت نویسنده، یک تعبیر مشترک برای خدا و جهان هستی به کار رفته است: «یکپارچه بودن» و «در وحدت بودن». همین شباهت ظاهری باعث شده وی دچار مغالطه شده و دو نوع وحدت را از یکدیگر تفکیک نکند.

حال آیا می‌توان گفت: چون خدا واحد است و یکپارچگی دارد پس جهان هستی که تجلیات او هستند نیز واحد و یکپارچه‌اند؟ بی‌شک چنین چیزی نادرست است چون از وحدت به معنای نداشتن اجزاء نمی‌توان به وحدت به معنای پیوستگی اجزاء پی برد. اساساً وحدت خدا در مقابل ترکیب نیست؛ یعنی خدا، واحدی است که اصلاً در برابر او فرض داشتن اجزاء و ترکیب آنها، محال است. وحدت خدا وحدت کمی نیست تا وقتی که گفته می‌شود: او واحد است معنایش این باشد که او ترکیب ندارد. بلکه او واحد است یعنی ترکیب درباره محال است در حالی که وحدت جهان هستی در نظر نویسنده، وحدتی است که می‌تواند با داشتن اجزاء همراه شود؛ بنابراین با توجه به مفاد وحدت درباره خدا و درباره جهان، نمی‌توان از وحدت خدا به وحدت جهان پی برد.

گفتنی است آنچه در کتب فلسفی درباره پیوند وحدت جهان و وحدت خدا مطرح می‌شود پی بردن از وحدت جهان به وحدت خداست (نه به عکس آن).^۱

● نقد دوم) ناسازگاری با قاعده الواحد

فلاسفه از قدیم از راه بطلان خلأ به اثبات وحدت جهان می‌پرداختند. در اینجا نویسنده از طریق وحدت خداوند به وحدت جهان هستی رسیده است؛ بنابراین جای این سؤال هست که مبنای این استدلال چیست؟ گویا وی با الهام از قاعده الواحد چنین مطلبی را آورده است. فلاسفه قاعده‌ای دارند به نام «قاعده الواحد» که مفاد آن این است: «از واحد، جز واحد صادر نمی‌شود».

۱. رک به: صدر المتألهین، اسرار الآیات، ص ۳۴ و صدر المتألهین، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۲۴۷.

درباره قاعده الواحد بحث‌های فراوانی مطرح است از جمله: منظور از واحد اول در این قاعده چیست؟ منظور از واحد دوم در این قاعده چیست؟ مقصود از صدور در این قاعده چیست؟ دیدگاه‌های فلاسفه (مشاء، اشراق و حکمت متعالیه)، متکلمان و عرفا در این زمینه چگونه است؟ مجرای قاعده الواحد کجاست؟ رابطه این قاعده با قاعده سنخیت بین علت و معلول چیست؟^۱

آنچه مسلم است و در میان فلاسفه، رواج داشته این است که: در قاعده الواحد می‌توان از وحدت خداوند بر وحدت اولین صادر از او استدلال نمود. اما آیا جهان هستی مادی، اولین صادر از خدای متعال است؟ تاکنون کسی، جهان هستی مادی را صادر اول ندانسته است. به سادگی نمی‌توان از وحدت خداوند به وحدت عالم هستی پی‌برد؛ بنابراین در این عبارت که: خداوند «یکپارچه و در وحدت می‌باشد لذا تجلیات او (جهان هستی) نیز می‌بایستی یکپارچه و در وحدت بوده» باشد ابهام‌های فراوانی وجود دارد.

می‌توان گفت: نویسنده از یک سو به یافته‌های فیزیک مدرن در کشف وحدت و پیوستگی اجزای جهان، چنگ زده و از سوی دیگر به وحدت حقیقت وجود در بیان عرفا، تمسک جسته و سپس این دو را به یکدیگر گره زده و به عنوان راه و دلیل برای اثبات وحدت جهان هستی، سعی نموده از وحدت خداوند به وحدت جهان هستی پی‌برد.

اثبات وحدت جهان از طریق وحدت خداوند، درست نیست؛ زیرا بین وحدت خداوند و وحدت جهان هستی پیوندی نیست تا با تمسک و استناد به آن، وحدت جهان هستی اثبات شود. بر اساس مبانی عرفانی، وحدتی که خداوند دارد قابل تحقق درباره جهان هستی نیست. یکی از باورهای عرفان کیهانی، اعتقاد به جهان‌های موازی بی‌نهایت است.

۱. ربی به: فخر الدین الرازی، شرح الاشارات والتنبیها، مقدمه و تصحیح از دکتر نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۲، ج: ۲، ص ۶۹ و غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۱۱ و غین‌الله خانی، علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه‌گرا، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸، ص ۱۱۸ - ۱۳۶.
۲. صدر المتألهین، ایقاظ التألهین، با مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی‌تا، ص ۹. سید جعفر سجادی، همان، ج ۳، ص ۱۴۵۹.

که در اصل نهم به آن اشاره شده است. نویسنده در اصل هشتم به نامحدود بودن جهان هستی اشاره می‌کند تا زمینه‌ای باشد برای جهان‌های موازی در اصل نهم.

اصل ۸) جهان هستی نامحدود

تصوّر محدودیت برای خداوند محال است و وجود او نامحدود می‌باشد. بنابراین، تجلیات او نیز باید نامحدود باشد. در نتیجه، جهان هستی نامحدود است.^۱

نویسنده در این اصل به اثبات نامحدود بودن جهان هستی پرداخته است. دلیل وی این است که: خداوند نامحدود است به همین جهت، تجلیات او نیز باید نامحدود باشد. اگر این مطلب در قالبی منطقی ریخته شود این گونه خواهد بود: خداوند نامحدود است و آفریده‌های موجود نامحدود باید نامحدود باشند؛ نتیجه می‌دهد: خداوند آفریننده موجود نامحدود می‌باشد؛ بنابراین، جهان هستی که آفریده خداوند است نامحدود خواهد بود.

● نقد تفاوت نامحدود بودن تجلیات و نامحدود بودن خداوند

بی‌شک وقتی کسی تعبیر «نامحدود» را به کار می‌برد ابتدا باید تصویر روشنی از «محدود» داشته باشد تا معلوم می‌شود که با تعبیر «نامحدود» چگونه محدودیتی را نفی می‌کند؛ در غیر این صورت، تعبیر نامحدود، تعبیری مبهم و نامعلوم خواهد بود. معمولاً در عرف مردم، محدودیت، درباره مکان و زمان و عدد به کار می‌رود به این معنا که به چیزی «محدود» گفته می‌شود که زمان معین یا مکان مشخص و یا عدد معینی داشته باشد؛ مثلاً مسجد، مکانی است مشخص، روز جمعه، زمانی است معین و عدد پنجاه عددی است معین. در عرف، درباره این موارد می‌توان تعبیر «محدود» را به کار برد. در سخن فلاسفه، اضافه بر آن سه مورد، به «چیزی که وجودش، محدود است» یعنی وجودش، معلول وجود دیگری است نیز محدود گفته می‌شود. مخلوقات و

موجودات عالم هستی، هر کدام، محدودند؛ زیرا آفریده یک آفریننده هستند. محدودیت وجود، «ماهیت» و «چیستی» نام دارد. همه موجوداتی که آفریده خدا هستند دارای ماهیت اند؛ بنابراین ما چهار گونه محدود داریم: محدود زمانی، محدود مکانی، محدود عددی و محدود وجودی (که همان موجود ماهوی است). حال که «محدود» چهار گونه است، «نامحدود» نیز چهار گونه خواهد بود: نامحدود مکانی، نامحدود زمانی، نامحدود عددی و نامحدود وجودی. نامحدود مکانی به چیزی گفته می‌شود که مکان، عین وجود آن است؛ (یعنی مکانی وجود ندارد که او در آن، وجود نداشته باشد)، نامحدود زمانی هم آن چیزی است که زمان، عین وجود آن است (یعنی زمانی وجود ندارد که او در آن، وجود نداشته باشد) و نامحدود عددی، آن چیزی است که شمارش آن پایان نمی‌پذیرد. مثالی که برای نامحدود زمانی و نامحدود مکانی و نامحدود عددی می‌توان در نظر گرفت، فقط مجموع عالم است. مجموع عالم، عین زمان و عین مکان و بی‌شمار موجودات است.^۱

اما نامحدود وجودی چیست؟ نامحدود وجودی چیزی است که عین وجود است، وجود خالص است، هیچ‌گونه محدودیت وجودی ندارد؛ ماهیت ندارد و هیچ محدودیت وجودی، قابل فرض برای آن نیست. نه عین زمان است، نه عین مکان، نه قابل شمارش و نه عین هیچ یک از حالات و دگرگونی‌ها. این موجود نامحدود، فقط خداست.

نتیجه این که: وقتی گفته می‌شود خدا نامحدود است معنایش این است که وجودش نامحدود است و معنای نامحدود بودن در وجود این است که هیچ محدودیتی (از جمله مکان و زمان و عدد و ماهیت) برای آن قابل فرض نیست. اگر گفته می‌شود او زمان ندارد، مکان ندارد و ماهیت ندارد به این معناست که اصلاً زمان و مکان و ماهیت برای او نمی‌توان فرض کرد.^۲ پس او از حوزه زمان و مکان و اعداد بیرون است. او از حوزه ممکنات (موجودات ماهوی) بیرون

۱. توجه داشته باشید که نامحدود بودن از این سه جهت، به معنای نامحدود بودن وجودی نیست تا کسی این نتیجه را بگیرد که: اگر مجموع عالم، نامحدود مکانی، یا زمانی و یا عددی باشد پس بی‌نیاز از خالق خواهد بود، بلکه این نامحدودها در عین حال که از جهات مزبور، نامحدود هستند، از نظر وجودی وابسته به خالق اند و بی‌نیاز وجودی نخواهند بود.

۲. این را اصطلاحاً می‌گویند: قضیه سالبه به انتفای موضوع.

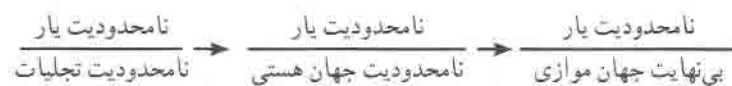
است.^۱ بلکه احاطه وجودی بر ممکنات دارد. اما وقتی گفته می‌شود مجموع عالم، نامحدود زمانی یا نامحدود مکانی یا نامحدود عددی است یعنی مکان و زمان، و عدد، عین عالم است. از احکام جدایی‌ناپذیر عالم است. اساساً زمان، از این جهان، ناشی می‌شود و مکان نیز از این جهان، درست می‌شود.

حال برمی‌گردیم به بیان نویسنده. وی از نامحدود بودن خدا به نامحدود بودن عالم رسیده است. سؤال این است که از کدام نامحدود به کدام نامحدود پی برده‌اید. از یک سو خدا فقط نامحدود وجودی است و از سوی دیگر عالم به هیچ وجه، نامحدود وجودی نیست پس چگونه می‌توان از یک نامحدود به نامحدود دیگر پی برد؟ نامحدود بودن خدا با نامحدود بودن تجلیات او یعنی جهان، متفاوت بوده و به یک معنا نیست؛ پس نمی‌توان از نامحدود بودن خالق به نامحدود بودن تجلیات او دست یافت.^۲

نتیجه سخن این که: اثبات نامحدود بودن جهان هستی با تکیه بر نامحدود بودن خداوند، نادرست است. این استدلال، ناشی از تصور و شناخت نادرست درباره خدا، هستی و پیوند بین آن دوست.

اصل ۹) جهان‌های موازی

به علت نامحدود بودن تجلیات یار، جهان دو قطبی (جهانی که انسان می‌شناسد و در آن، عمر زمینی خود را سپری می‌کند) نمی‌تواند تنها تجلی خداوند باشد، لذا این جهان، صرفاً یکی از جهان‌های جهان هستی است. به عبارت دیگر، جهان هستی، به جهانی اطلاق می‌شود که خود، متشکل از بی‌نهایت جهان‌های ناشناخته موازی یکدیگر است؛ به این صورت:^۳



۱. رک به: صدر الدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، ص: ۲۳۵.

۲. به عبارت دیگر در استدلال فوق (در اصل ۸) حد وسط استدلال، تکرار نشده است.

۳. عرفان کیهانی، ص ۶۸.

نامحدود بودن تجلیات یار، اقتضا می‌کند که گذشته از این جهان هستی مادی، که جهانی دو قطبی و دارای تضاد درونی است، جهان‌های بی‌شمار و بی‌نهایت دیگری نیز وجود داشته باشد. مجموعه جهان هستی از این جهان‌های بی‌نهایت تشکیل شده است. از اینجا معلوم می‌شود به نظر نویسنده، جهان هستی دو گونه اطلاق دارد: یکی این که بر جهان هستی مادی اطلاق شود (چنانکه در گفته‌های وی بیشتر همین معنا منظور است) و دیگر این که بر جهان متشکل از بی‌نهایت جهان‌های ناشناخته موازی با یکدیگر اطلاق می‌شود.

خلاصه دلیل ایشان بر اثبات کثرت جهان‌ها این است که: جهان هستی، تجلی خداوند است و تجلیات خداوند نامحدود است پس تعداد جهان‌ها هم باید نامحدود باشد.

جهان‌های موازی، نظریه‌ای است در فیزیک کوانتوم که در سال ۱۹۵۷ جوانی به نام «اُورِت» در دانشگاه پرینستون آن را مطرح کرد.^۱ مفاد این نظریه این است که «کیهان‌هایی موازی، دقیقاً شبیه کیهان ما وجود دارد، این کیهان‌ها به جهان ما مربوط هستند و در حقیقت، از این جهان، انشعاب یافته‌اند. در داخل این کیهان‌ها، جنگ‌های ما، سرنوشت دیگری خواهد داشت و نسل‌هایی که روی این کیهان انقراض یافته‌اند احتمالاً به کیهان‌های دیگر منتقل گشته‌اند و شاید نسل انسان‌ها هم روی این کیهان‌ها پایان یافته باشد».^۲

۱. رگ به: رابرت راسل، فیزیک، فلسفه و الهیات، ترجمه: همایون همتی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۳۵۶.

۲. مطالعه فیزیک کوانتومی در سال ۱۹۰۰ آغاز شده ماکس پلانک برای اولین بار مفهوم آن را به جهان علم معرفی کرد. آلبرت اینشتین با اینکه خود از اولین کسانی بود که ایده کوانتوم را مطرح کرده‌است، هیچ‌وقت نتوانست فیزیک کوانتوم را به عنوان یک تئوری کامل بپذیرد، بلکه آنرا تنها یک تبیین می‌دانست. بعد از این بزرگ اصل عدم قطعیت را مطرح کرد. اصل عدم قطعیت به این معناست که ما فقط با مشاهده جسم کوانتومی، رفتار آن ماده را تغییر می‌دهیم؛ لذا هرگز نمی‌توانیم به طور کامل، طبیعت جسم کوانتومی یا خواص آن را همچون سرعت و موقعیت آن مطمئن شویم.

تئوری آگاهی کوانتومی مدعی است که فیزیک کلاسیک نمی‌تواند آگاهی را بطور کامل تبیین کند؛ زیرا کیفیات ادراکی؛ مثل صدا، مزه و بویایی و تجارب درونی، آگاهی یعنی حافظه و رؤیا دیدن را که قسمت ضروری تجارب انسانی می‌باشند، به دلیل عدم تبیین رضایت بخش توسط فیزیک کلاسیک نمی‌توان نادیده گرفت، لذا همواره فر تالشند تا با تکیه بر کوانتوم مدرن پرده از اسرار این معمای پیچیده بردارند.

رگ به:

● نقد اول) ابهام مقدمه اول استدلال

نویسنده در این اصل، به نامحدود بودن تجلیات یا اشاره می‌کند. در بررسی اصل هشتم گذشت که مسئله نامحدود بودن، در بیان وی، مبهم است و روشن نیست که منظورش از «نامحدود بودن» چیست. اضافه بر این، وی از راه نامحدود بودن وجود خداوند در صدد اثبات نامحدود بودن تجلیات، برآمد اما این دلیل، مغالطه آمیز بود.

● نقد دوم) کدام جهان‌های هستی

تعبیر «جهان‌های هستی» به چه معناست:

الف: اگر به معنای «جهان‌های هستی متعدد متصل به یکدیگر» باشد در این صورت همه آنها، یک جهان هستی خواهد بود و دیگر معنا ندارد بگوییم: جهان‌های هستی.

ب: اگر به معنای «جهان‌های هستی متعدد جدای از یکدیگر» باشد در این صورت بین آنها خلأ وجود خواهد داشت (زیرا بدون وجود خلأ، تعدد جهان‌ها معنا ندارد)؛ در حالی که فلاسفه از قدیم، درباره بطلان خلأ، دلیل‌های متعدد آورده‌اند و از این راه، وحدت عالم را اثبات کرده‌اند.^۱

ج: اگر به معنای جهان‌های موازی یکدیگر باشد این سؤال مطرح می‌شود که چه دلیلی بر چنین جهان‌های متعدد موازی وجود دارد؟ گذشته از این که این دیدگاه، یک فرضیه است. روش به کارگیری این فرضیه در قالب استدلال و آمیختن آن با یک گزاره متافیزیکی، منجر به مغالطه‌ای می‌شود که در ادامه مطالب، مشاهده خواهید نمود. برخی محققان، اساس جهان‌های موازی را زیر سؤال برده و به «انشعاب جهان» در قالب حالت‌های ناپایدار معتقدند؛

«جهان‌های بسیار» در واقع، تعبیر غلطی است برای جهانی واحد که شامل مشاهده‌گران متفاوت بسیاری است که هر یک، حکایت جداگانه دارند، تعبیر بهتر آن این است که گفته شود: «انشعاب» جهان است در قالب حالت‌های نسبی و ناپایدار بسیار.^۲

۱. بهمنیار بن المرزبان، التحصیل، تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، ص: ۳۷۹. میر محمد باقر الداماد، القیاسات، به اهتمام مهدی محقق، علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایروتنسو، ابراهیم دیباجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، ص: ۳۶۱. صدر الدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۴، ص: ۴۸.

۲. رابرت راسل، همان، ص: ۳۵۷.

● نقد سوم) بی‌نهایت جهان‌های ناشناخته موازی!

اگر فرض کنیم جهان‌های متعدّد جدای از هم وجود دارد آیا از جمع آنها یک جهان حقیقی تشکیل می‌شود یا یک جهان اعتباری؟ به بیان دیگر: وقتی چند جهان، جدای از یکدیگر در نظر گرفته شود آیا می‌توان به یک جهان جدیدی حاصل از آن جهان‌ها دست یافت یا خیر؟

الف: اگر از جمع جهان‌های بسیار، جهانی حقیقی تشکیل شود، در این صورت، جهان متشکل از بی‌نهایت جهان‌های ناشناخته موازی یکدیگر، معنا ندارد و اطلاق جهان به طور جداگانه بر آنها فقط یک تصوّر ذهنی بدون واقعیت خارجی است، ب: اگر از جمع آنها، جهانی اعتباری، حاصل شود؛ به این معنا که واقعا جهان‌هایی جدای از یکدیگر وجود دارد و ما همه آنها را به صورت یک جهان، ملاحظه می‌کنیم چنین مطلبی معقول نیست و طبق ادله‌ای که فلاسفه از قدیم، بر بطلان وجود خلأ آورده‌اند باطل خواهد بود.

● نقد چهارم) نفی تلازم در بی‌نهایتی

نویسنده از بی‌نهایت بودن خداوند، بی‌نهایت بودن جهان‌ها را به دست آورده است. همان طور که در ذیل اصل هشتم گفته شد خداوند، بی‌نهایت وجودی است نه بی‌نهایت زمانی یا مکانی و یا عددی. حال آیا می‌توان از خدایی که بی‌نهایت وجودی است، جهان‌های بی‌نهایت عددی را به دست آورد؟

به عبارت دیگر: استدلال نویسنده به این شکل است: خداوند، بی‌نهایت است؛ پس تجلیات او بی‌نهایت است و در نتیجه: جهان‌ها بی‌نهایت است. نادرستی این سخن بدین دلیل است که: خداوند، بی‌نهایت وجودی است و نمی‌توان به بی‌نهایتی او تمسک نموده و بی‌نهایتی عددی جهان‌ها را به دست آورد.

● نقد پنجم) جهان یکپارچه متعدّد!

نویسنده در اصل هفتم، تجلیات خدا را واحد و یکپارچه دانسته می‌گوید: تصویر چند پارچگی برای خداوند محال است و او یکپارچه و در وحدت می‌باشد؛ لذا تجلیات او (جهان هستی) نیز می‌بایستی یکپارچه و

در وحدت بوده، چیزی به آن، قابل اضافه شدن و یا کم کردن نمی باشد.^۱ اما در این اصل، تجلیات یار را متعدّد و نامحدود می شمارد. جای این سؤال هست که بالاخره آن واحد بودن درست است و یا این تعدد و بی نهایت بودن! دست کم این مطلب نیاز به توضیح دارد که منظور از آن واحد بودن چیست و منظور از این بی نهایت بودن چه معنایی است.

● نقد ششم) فقدان پشتوانه

به نظر می رسد در اینجا نویسنده دو مطلب را که یکی به فیزیک مربوط می شود (جهان های موازی) و دیگری به متافیزیک (تجلیات یار) در کنار یکدیگر گذاشته تا از آنها نتیجه ای را دریافت کند. در واقع وی برای اثبات یک نظریه فیزیکی از مسئله ای که در فلسفه مطرح می شود استفاده کرده است. البته استفاده او از این مسئله با تعبیری عرفانی (تجلیات یار) انجام شده است. بدین ترتیب با استفاده از تعبیری عرفانی (تجلیات یار) و مبنایی فلسفی (نامحدود بودن) سعی نموده فرضیه ای را که برخی در دانش فیزیک، مطرح کرده اند (یعنی جهان های موازی) اثبات نماید.

بی شک چنین استفاده ای، تأمل برانگیز است؛ زیرا چگونه می توان از مبنایی فلسفی، به اثبات چنین نظریه ای پرداخت که هنوز نزد صاحب نظران آن دانش، قطعی نیست. وجود جهان ها یا کیهان های موازی هنوز قطعی نیست؛ زیرا این مسئله در حیطه تجربه انسان قرار ندارد و دلایل عقلانی نیز آن را تأیید نمی کند. کیهان ما چون مورد مشاهده ماست پس وجودش قطعی و حتمی است. اما کیهانی های موازی، کیهان های هاله ای، و فراکیهان، مورد مشاهده مستقیم ما نیستند، وجودشان محتمل و غیر قطعی است.^۲

جهان های موازی، فرضیه ای غیر قطعی بوده و هنوز دلیل قطعی بر اثبات آن وجود ندارد و تمسک نویسنده به بی نهایتی خداوند برای اثبات جهان های موازی نادرست است.

۱. عرفان کیهانی، ص ۶۴.

۲. محسن فرشاد، رازها و رمزهای کیهان، ص ۱۹۶.

نویسنده که به مجازی بودن جهان هستی باور دارد در اصل بعدی، وجود جهان هستی و منظره داشتن آن را وابسته به وجود ناظر می‌داند.

اصل ۱۰) جهان هستی فاقد شکل

جهان هستی فاقد شکل و منظره ثابت بوده، هر ناظری، آن را بسته به سرعت حرکتش در فضا و فرکانس چشمش به شکلی می‌بیند. اگر ناظر، وجود نداشته باشد، جهان هستی نیز وجود نخواهد داشت. هر چشمی (انسان، حیوان...) به گونه‌ای طراحی گردیده که جهان هستی را به شکل خاصی برای صاحب آن متجلی سازد و چشم است که تصویر مجازی ناشی از حرکت ذرات را به ناظر گزارش می‌دهد. اگر فرکانس چشمی، بی‌نهایت باشد، چیزی را در جهان هستی مشاهده نخواهد کرد.^۱

سیر اندیشه‌های هستی‌شناسی در غرب به دیدگاه‌های گوناگونی پیرامون هستی و رابطه انسان با هستی مانند دیدگاه رئالیسم و ایده‌آلیسم منتهی شد. رئالیسم یا واقع‌گرایی به معنای اعتقاد به وجود حقیقت متعین و مستقل از ذهن انسان است و ایده‌آلیسم یا ذهن‌گرایی و معنا‌گرایی به این معناست که حقیقتی خارج از ذهن انسان وجود ندارد و هر آنچه به ادراک انسان می‌آید، بازنمایی ذهن است و گر نه بدون وجود ذهن و ناظر مُدرک، جهانی در خارج، وجود ندارد. این دیدگاه را با این قالب، جرج برکلی (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳) مطرح کرد. سابقه این نگاه به جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) برمی‌گردد و جان لاک نیز در دیدگاه خود وابسته به دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰) است. دکارت معتقد بود که شالوده همه اشیا و اجسام جهان، جوهر است. جوهر، مستقل از چیزهای دیگر، وجود داشته و بر دو قسم است: ذهن (روح) و ماده. این دو جوهر، مستقل از یکدیگر، موجودند اما هر دو به جوهر مطلق یعنی خداوند، وابسته‌اند.^۲ از دید دکارت، صفت جوهر ماده، بُعد؛ یعنی طول و عرض و عمق

۱. غزافان کیهانی، ص ۶۸.

۲. ا.س. تی. فراست، همان، ص ۴۸.

است و هر تحول و حرکتی که در جهان مادی، رخ می‌دهد، تحول بعد است. ذهن نیز جوهری است که صفت آن، تفکر است و خود را به حالات مختلف بروز می‌دهد.^۱ این اندیشه، تأکید بر ماهیت دو گانه جهان است و می‌توان آن را ثنویت روح و ماده نامید.^۲ این ثنویت و دوگانگی ذهن و ماده، مشکلی را به این صورت دامن زد که: اگر ذهن و ماده از یکدیگر جدا و مستقل اند چگونه می‌توان در مورد جهان مادی چیزی دانست. این ذهن جدا از ماده چگونه می‌تواند جهانی مادی را بشناسد. آرنولد گولینکس (۱۶۲۴ - ۱۶۶۹) که پس از دکارت می‌زیست گفت: تنها خداوند است که به اشیاء شناخت دارد و ما نمی‌توانیم شناختی از جهان داشته باشیم. نیکولاس مالبرانش (۱۶۳۸ - ۱۷۱۵) با قبول سخن وی افزود: ما تصوّراتی از جهان داریم و فکر می‌کنیم آن را می‌بینیم اما اینها همه تصوّراتی است که خداوند در ما نهاده است و بدین معنا نیست که واقعا در خارج، جهانی وجود دارد.^۳ جان لاک دلباخته دکارت بود اما پس از پژوهش‌های طولانی به این نتیجه رسید که شناخت، یکسره از راه انطباعات حسی حاصل می‌شود. او معتقد بود جهانی مطابق تصوّرات ما وجود دارد مثلاً سفیدی در خارج وجود دارد و باعث می‌شود ما تصوّری از آن داشته باشیم با این حال این معرفت، نسبت به جهان، محتمل است و نه قطعی. ما بیشتر به وجود خودمان و وجود خدا در جهان اطمینان داریم.^۴

جرج برکلی سؤالی را به این صورت مطرح کرد که: اگر شالوده معرفت، احساس و بازتاب‌های حسی است چگونه می‌توان بجز این تصوّرات، وجود جهانی را که علت این تصوّرات است پذیرفت؟ در واقع وی، یک نتیجه منطقی از فلسفه لاک گرفته بود و گفت: جهانی از موجودات مادی نمی‌تواند وجود داشته باشد.^۵ برکلی درباره این که منشأ این تصوّرات چیست گفت: علت تمامی تصوّرات، خداوند

۱. همان، ص. ۴۹.

۲. همان، ص. ۵۱.

۳. همان.

۴. همان، ص. ۵۳.

۵. همان، ص. ۵۴.

است. خداوند را نمی‌توان درک کرد اما آثار فعل او یعنی، تصوّرات، قابل درک است. خلاصه سخن برکلی این بود که هیچ چیزی در جهان تا درک نشود وجود ندارد. اشیایی که پیرامون خود می‌بینیم مانند درخت و سنگ و آب، تصوّراتی هستند در ذهن ما و نه موجوداتی مستقل در خارج. موجود، وقتی وجود دارد که مشاهده و ادراک شود و هستی، وقتی ایجاد می‌شود که شیء، ادراک شود.^۱ یافته برکلی مبنی بر اصالت ذهن و نفسی جوهر و موجود خارجی، بعداً دستمایه‌ای شد برای هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) تا بگوید: نه تنها باید اندیشه جوهر را دور ریخت بلکه باید اندیشه خدایی را که ذهنش حاوی همه تصوّرات باشد را نیز به دور افکند. هیوم با این طرز تفکر، منکر خدا شد و گفت: استدلال معتبری به نفع خدا وجود ندارد.^۲ در واقع هیوم نظریه لاک را تا نتیجه نهایی و منطقی‌اش ادامه داد و به شکاکیت رسید.^۳ راه لاک، راهی بود که سرانجام به شکاکیت و انکار خدا منتهی می‌شد.

بنابراین سرانجام ایده‌آلیسم برکلی این شد که حقیقتی در خارج وجود ندارد و هر آنچه مشاهده می‌کنیم وابسته به ذهن انسان و یا به تعبیر دیگر وابسته به وجود یک ناظر مُدرک است. از نظر معرفت‌شناس، این رهیافت، نوعی شکاکیت به شمار می‌رود. در این نگاه، دیگر انسان ارتباط حقیقی با دنیای خارج ندارد و اساساً دنیای خارج در کار نیست تا انسان، آن را دریابد بلکه هر چه هست فقط ذهن و تصوّرات ذهنی است.

نکته مهم این است که: فیزیکدانان کوانتومی، در جهان‌بینی خود از ایده‌آلیسم برکلی پیروی کردند. آنچه در فیزیک کوانتوم پیرامون وابستگی جهان خارج به ناظر مُدرک، مشاهده می‌شود ریشه در دیدگاه برکلی دارد. به نظر وی ویژگی محسوس در ماده (مانند رنگ، اندازه، طعم) نمی‌تواند ذاتی آن باشد

۱. همان، ص ۵۵ و محسن فرساد، رازها و رمزهای کیهان، ص ۲۱۶. نیز رک به: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۶ و محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوّار، ۱۳۸۱، ص ۳۵۲ و محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۴۲.

۲. ام. تی. فراست، همان، ص ۵۵.

۳. همان، ص ۵۶.

بلکه یک ایده و تصور است و ایده، جز در ذهن نمی تواند وجود داشته باشد.^۱ حال دیدگاه عرفان کیهانی در این زمینه چگونه است، در اصل دهم می گوید: «اگر ناظر، وجود نداشته باشد، جهان هستی نیز وجود نخواهد داشت». این عبارت گویاست که وجود جهان هستی در نظر نویسنده، وابسته به ناظر است و این همان دیدگاه شکاکانه برکلی است که به نظر می رسد از طریق فیزیک کوانتوم به باور نویسنده راه یافته است. وی در کتاب انسان از منظری دیگر، جهان را دارای یک واقعیت و یک حقیقت دانسته می گوید:

وجود هر چیزی را در عالم هستی مادی، مانند سکه ای در نظر می گیریم که دو رو دارد: «واقعیت وجودی» و «حقیقت وجودی». واقعیت وجودی هر چیزی، به ما نشان می دهد که آن چیز وجود دارد، واقع شده، اتفاق افتاده و حادث شده است. این بخش از وجود، یا قابل مشاهده است یا اثر خود را روی محیط می گذارد... حقیقت وجودی، موضوع هایی را در رابطه با واقعیت وجودی مورد بحث و گفت و گو قرار می دهد که عبارت است از: علت وجودی و نحوه وقوع، طرح وجودی و مسایل پشت پرده واقعیت وجودی، کیفیت وجودی هر پدیده.

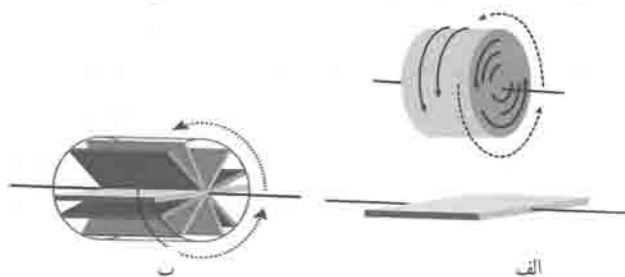
«حقیقت وجودی» چگونگی و کیفیت وجودی یک واقعیت را نسبت به یک مبنایی زیر ذره بین قرار داده و آن را بررسی می کند؛ این که آیا حقیقتاً چیزی وجود خارجی دارد یا این که مجازی است؟ برای نمونه، در مورد تصویر یک شیء در آینه؛ آن تصویر واقعیت وجودی دارد و در آینه واقع شده است ولی حقیقت وجودی ندارد، زیرا نسبت به خود شیء، مجازی است. پس چیزهایی می تواند در عالم هستی واقعیت داشته و واقع شده باشند، اما نسبت به خود آن چیز از حقیقت وجودی برخوردار نباشند؛ و بر عکس، بعضی چیزها از نظر ما واقعیت نداشته باشند ولی حقیقت وجودی داشته باشند، مثل اشعه مادون قرمز که با چشم ما دیده نمی شود و برای ما واقعیت ندارد ولی چون با ابزارهایی قابل تشخیص است، نسبت به چشم ما دارای حقیقت وجودی است.^۲

سپس وی با تشبیه جهان پیرامون ما به استوانه ای که از چرخش یک تیغه بر

۱. ر.ک. به: محسن فرشاد، همان، ص ۲۱۸.

۲. انسان از منظری دیگر، ص ۳۲ با تلخیص.

یک محور، پدید می‌آید (شکل زیر) جهان هستی را دارای واقعیت وجودی و فاقد حقیقت وجودی می‌شمارد، در شکل زیر، استوانه، واقعیت دارد ولی حقیقت ندارد.^۱



جهان پیرامون ما نیز از ماده و انرژی شکل گرفته است. در ابتدا بخش ماده را که شامل اجرام سماوی است زیر نظر گرفته و ساختمان آنها را مورد مطالعه قرار می‌دهیم. این اجرام از مولکول‌ها و مولکول‌ها نیز از اتم‌ها تشکیل شده‌اند و اتم‌ها نیز به نوبه خود از ذرات بنیادی و ضد ذرات آنها شکل گرفته‌اند. این سیر تا منهای بی‌نهایت در دل اتم ادامه دارد به طوری که ابتدایی برای آن نمی‌توان یافت، همان‌گونه که انتهایی نیز ندارد.^۲ سپس می‌گویید:

حجم اتم بر اثر حرکت الکترون‌ها حاصل شده است و در واقع این حجم، وجود خارجی ندارد. هسته اتم نیز از پروتون و نوترون تشکیل شده است. پروتون به دور محور خود چرخش کرده و نوترون نیز با سرعت بسیار زیادی در جهت عکس حرکت پروتون، هم به دور خود چرخیده و هم به دور پروتون می‌چرخد. چرخش نوترون به دور پروتون، دیسکی را پدید آورده و حجمی مجازی را ایجاد می‌کند.

حال در صورتی که حرکت پروتون و نوترون متوقف شود، این حجم نیز ناپدید می‌شود و از آن فقط ذرات بنیادی به جا خواهد ماند که حجمی به مراتب کم‌تر از حجم قبلی دارد و اگر به همین متوال به داخل ذرات هسته نفوذ کرده و حرکات آنها را در سطوح مختلف متوقف کنیم، می‌بینیم

۱. همان، ص ۳۵.

۲. همان، ص ۳۶.

که حجم‌های حادث شده توسط آن‌ها، یکی پس از دیگری محو می‌شود و اثری از آن‌ها باقی نمی‌ماند. با این توصیف می‌توان گفت: جهان هستی مادی از «حرکت» آفریده شده است.^۱

در بررسی و نقد اصل پنجم نیز مطالبی در این باره گفته شد.

● نقد اول) معضل واقعیت عینی

موضوع واقعیت عینی بیرون از وجود انسان و مستقل از مشاهده او، چیزی است که تا قبل از ظهور نظریه فیزیک کوانتوم در میان فیزیکدانان پذیرفته بود. با ظهور این نظریه، فرض واقعیت‌های عینی، مورد هجوم قرار گرفت. در پاسخگویی به این سؤال که آیا واقعیاتی که می‌بینیم تنها مشاهدات ما از اشیای خارجی هستند یا این که ورای مشاهدات ما، واقعیاتی عینی وجود دارد می‌توان آرای فیزیکدانان را به دو دسته کلی تقسیم نمود:^۲

برای برخی از فیزیکدانان، مسئله واقعیات عینی اساساً مطرح نیست. به نظر آنان هدف علم این است که نظریه‌هایی به ما بدهد که مشاهدات را توجیه کنند. طرفداران مکتب کپنهاکی از این دست هستند.^۳

برخی فیزیکدانان معتقدند واقعیتی مستقل از ذهن انسانی وجود دارد.^۴ تعدادی از این گروه، سطحی عمیق‌تر از سطح کوانتومی را در نظر می‌گیرند که فعلاً قابل مشاهده نیست اما در آن سطح می‌توان ذرات را اشیاء معمولی با خواص معین در نظر گرفت.^۵

با بررسی سخنان فیزیکدانان کوانتومی در این موضوع این نتیجه به دست می‌آید که آنان از ارائه یک تصویر قابل درک از جهان میکرو فیزیک عاجز مانده‌اند. با این حال آیا می‌توان منکر واقعیت عینی در این حوزه شد؟^۶

۱. همان، جص ۳۷ و ۳۸.

۲. رک به: مهدی گلشنی، تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵، صص ۲۸۹ به بعد.

۳. مکتب کپنهاکی تعبیری است که به دست بور و هایزنبرگ و همگنان و شاگردان ممتازشان بر فرمالیزم ریاضی نظریه کوانتوم افزوده شد.

۴. همان، ص ۳۰۰.

۵. همان، ص ۳۰۶.

۶. همان، ص ۳۱۰.

از سوی دیگر گرچه با رواج تعبیر کیهانکی نظریه کوانتوم، گرایش‌های رئالیستی (که به واقعیت عینی خارج از ذهن انسان معتقد بودند) ضعیف شد اما در چند دهه اخیر، این گرایش‌ها رو به صعود بوده است تا جایی که در دو دهه آخر قرن بیستم، شاهد تغییر نظر برخی از فیزیکدانان نامدار بوده‌ایم و حتی نتیجه برخی آزمایش‌ها تقویت دیدگاه مکتب سنتی را در پی دارد.^۱

با توجه به نکات بالا این پرسش مطرح می‌شود که آیا تشخیص واقعیت جهان هستی در حیطه فیزیک کوانتوم است یا در حیطه فلسفه؟ از نگاه فیزیک کوانتوم، در این زمینه خود فیزیکدانان به سخن نهایی دست نیافته‌اند تا به صراحت، منکر واقعیت عینی موجودات شوند و از دیدگاه فلسفی، انکار واقعیات عینی، چیزی جز سفسطه نخواهد بود. نیز اگر انکار حقیقت وجودی به معنایی دیگر (غیر از معنایی که نویسندگان در برابر واقعیت وجودی قرار داده) دانسته شود آن معنا چیست؟ نویسندگان معنایی دیگر ارائه نکرده است. جان پاکینگ هرن می‌گوید:

یکی از حرف‌های قالبی که دائم تکرار می‌شود این است که نظریه کوانتومی آفریده ناظر است. اما اگر بهتر ببیندیشیم در این ادعا احتیاط بیشتر می‌کنیم و آن را به صورت مطلق بر زبان نمی‌آوریم.^۲

... تنها می‌توان از «واقعیتی که از ناظر، اثر می‌پذیرد» سخن گفت و نه از واقعیتی که «آفریده ناظر» است. چیزی را که به هیچ اعتباری وجود نداشته باشد نمی‌توان به وجود آورد.

... باید در درستی این نظریه شک کرد که جهان کوانتومی جهانی است در حال انحلال و بدون وجود پایدار جوهری. این نظر که بر نوعی توازی با مفهوم «مایا» در فکر شرقی استوار است فقط تا اندازه‌ای حقیقت دارد.^۳ ... هر جا به پیش‌های کوانتومی روی می‌آوریم باید جانب احتیاط و متانت را از دست ندهیم.^۴

... نظریه کوانتومی مثل یک داروی قوی است، اگر درست به کار رود معجزه

۱. همان، ص ۳۹۳.

۲. جان پاکینگ هرن، نظریه کوانتوم، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۷، ص ۱۱۴.

۳. همان، ص ۱۱۵.

۴. همان، ص ۱۱۶.

می‌کند اما سوء استفاده از آن و نادرست به کار بردنش مصیبت می‌آفریند.^۱ در واقع، ریشه اصلی این موضوع، دیدگاه ایده‌آلیسمی برکلی است که فیزیکدانان، از آن تأثیر پذیرفتند. برکلی معتقد بود «موجود بودن» یک چیز به معنای «مدرک بودن» آن است و شیء، تا درک نشود و مورد نظر ناظر قرار نگیرد وجود ندارد. بنابراین، اصالت، با ذهن است و بدون ذهن ناظری که شاهد و ادراک‌کننده است چیزی وجود نخواهد داشت. این گرایش بر پایه اصالت تجربه استوار بوده و نوعی شکاکیت جدید را در غرب رقم زد.

بنابراین آبخور اصلی سخن نویسنده که می‌گوید: «اگر ناظر، وجود نداشته باشد جهان هستی نیز وجود نخواهد داشت» اصالت تجربه و اصالت تصور از نوع ایده‌آلیسم برکلی است و این نوعی شکاکیت به شمار می‌رود و قطعاً باطل است.

● نقد دوم (عقل‌ستیزی)

نویسنده برای اثبات عدم وجود خارجی اشیا (ورای وجود ناظر) به مسئله حرکت؛ آن هم حرکت حاصل از راه تجربه، تکیه نموده و به نتیجه‌ای خلاف عقل رسیده است؛ زیرا با مراجعه به عقل، نفی وجود خارجی اشیا (ورای وجود ناظر) بسی دشوار است. بر پایه دلیل عقلی، نیافتن، دلیل بر نبودن نیست (عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود). ممکن است دست تجربه، کوتاه باشد اما پای عقل بسته نیست. از جهتی می‌توان گفت: دیدگاه فوق‌گرچه بی‌آمد همه جانبه پوزیتیویسم نیست اما به گونه‌ای از آن تأثیر پذیرفته است.^۲

وابسته دانستن موجودیت اشیاء به نظر ناظر، در دیدگاه ایده‌آلیسم برکلی ریشه دارد و سخنی باطل است.

تاکنون اهمیت پدیده شعور کیهانی در عرفان کیهانی دانسته شد اما اعتقاد به شعور کیهانی در منظومه اعتقادی انسان چه جایگاهی دارد؟ نویسنده عرفان کیهانی، در اصل دوازدهم این اعتقاد را نه تنها نقطه مشترک فکری انسان‌ها بلکه

۱. همان، ص ۱۱۷.

۲. رگ به: مهدی گلشنی، همان، ص ۱۴۷.

زیربنای فکری و اعتقادی قرار می‌دهد. در نظر وی، سایر اعتقادات و آداب و مناسک عملی در ادیان و مذاهب مختلف، تنها نقش روبنا دارند.

اصل (۱۲) اعتقادات زیر بنا و روبنا

اعتقادات افراد به دو بخش زیر بنا و روبنا تقسیم می‌شود:

زیر بنا بخش اشتراک فکری همه انسان‌ها بوده، همان گونه که در بخش نظری و عملی عرفان کیهانی (حلقه) به اثبات می‌رسد، شعور الهی و یا هوشمندی حاکم بر جهان هستی است، که در این شاخه عرفانی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد.

روبنای فکری نیز شامل دستور العمل‌های ادیان و مذاهب و تعاریف و راه‌های مختلف رسیدن انسان به تعالی است، که آن نیز خود می‌تواند به دو بخش اشتراکی و اختصاصی تقسیم شود.

در عرفان کیهانی (حلقه)، زیر بنای فکری انسان مورد بررسی اصلی قرار گرفته، در مورد روبنای فکری اشتراکی، تعاریفی پیشنهاد می‌نماید و با بخش اختصاصی روبنای فکری انسان‌ها که شامل اعتقادات و مراسم و مناسک مختلف است، برخورد و مداخله‌ای ندارد. در واقع، عرفان کیهانی (حلقه)، شعور الهی را به طور نظری و عملی ثابت نموده، از این طریق وجود صاحب این هوشمندی یعنی خداوند را به اثبات می‌رساند و در واقع این عرفان، منجر به خداشناسی عملی می‌گردد.^۱

نویسنده در اینجا تقسیمی جدید برای اعتقادات انسان‌ها ارائه کرده است. از آنجا که بنیانگذار عرفان کیهانی، چشم انداز این مکتب را برای سراسر جهان ترسیم نموده، تقسیم مزبور چنان فراگیر است که در بخش زیر بنا به یک اعتقاد مشترک بین تمام مردم دنیا اشاره می‌کند. این زیربنای اعتقادی مشترک عبارت است از

۱. عرفان کیهانی، اصل ۱۲، ص ۷۰.

اعتقاد به شعور کیهانی و هوشمندی حاکم بر جهان هستی. در واقع این بیان، شالوده اعتقادی پیروان عرفان کیهانی را ترسیم کرده و نوعی نظام اعتقادی را پایه‌ریزی می‌کند. اصل‌های پیشین، رویکرد جهان‌شناسی داشت و این اصل، ایدئولوژی اعتقادی عرفان کیهانی را بازگو می‌کند. در این اصل به مطالب زیر اشاره شده است:

۱- اعتقادات انسان‌ها به دو بخش زیر بنا و روبنا تقسیم می‌شود. در اعتقاد زیر بنا همه انسان‌ها مشترک‌اند ولی در روبنا از یکدیگر متمایز می‌شوند.

۲- اعتقاد زیر بنا عبارت است از اعتقاد به شعور کیهانی و هوشمندی حاکم بر جهان هستی.

۳- اعتقاد روبنا عبارت است از دستورالعمل‌های ادیان و مذاهب و راه‌های مختلف رسیدن انسان به تعالی.

۴- اعتقادات روبنا می‌تواند به دو بخش اشتراکی و اختصاصی تقسیم شود.

۵- عرفان کیهانی، متصدی بررسی زیربنای فکری انسان‌هاست.

۶- عرفان کیهانی در مورد روبناهای فکری تعاریفی را پیشنهاد می‌کند.

۷- عرفان کیهانی با بخش اختصاصی روبناهای اعتقادی انسان‌ها برخورد و مداخله‌ای ندارد.

۸- عرفان کیهانی، شعور الهی را به طور نظری و عملی ثابت می‌کند.

۹- عرفان کیهانی از طریق اثبات شعور الهی، وجود خداوند را به صورت

عملی اثبات می‌کند و به خداشناسی عملی منجر می‌شود.

● نقد اول) کاستی ادیان

تقسیم‌بآورهای انسان‌ها به دو دسته زیر بنا و روبنا با آن اعتباری که نویسنده بیان می‌کند (یعنی اعتقاد زیر بنا را اعتقاد به شعور کیهانی می‌شمارد و آموزه‌های عملی ادیان را روبنا قرار می‌دهد) تقسیم عجیبی است. از آنجا که در آموزه‌های ادیان، مسئله شعور الهی (با آن نگاهی که نویسنده دارد) مطرح نیست معلوم می‌شود چنین تقسیمی به طور تلویحی به کاستی و نارسایی همه ادیان اشاره می‌کند و آموزه پیشنهادی خود را برتر از آموزه‌های ادیان قرار می‌دهد. آیا چنین دیدگاهی به تأسیس دینی جدید منتهی نخواهد شد؟

● نقد دوم) کدام وجه اشتراک؟

تلاش نویسنده برای ایجاد وجه اشتراک بین انسان‌ها آن هم در پدیده‌ای مبهم به نام شعور کیهانی، خود، ابهام‌آمیز است. آیا انسان‌ها تاکنون وجه اشتراکی داشته‌اند یا خیر؟ اگر داشته‌اند آن وجه اشتراک چیست؟ چرا نویسنده به آن اشاره نکرده است؟ چه نیازی که مجدداً وجه اشتراکی دیگر قرار داده شود و اگر وجه اشتراک نداشته‌اند چرا پیامبران بزرگ الهی که تاکنون به سوی مردم آمده‌اند و در پی ایجاد وحدت میان انسان‌ها بوده‌اند به این وجه اشتراک نپرداخته‌اند! آیا موقعیت عرفان کیهانی، برتر از ادیان الهی است؟

● نقد سوم) گسست زیربنا و روبنا

مداخله نداشتن عرفان کیهانی در بخش روبناهای فکری انسان‌ها، حاکی از این است که بین زیربنای فکری پیشنهادی (یعنی اعتقاد به شعور کیهانی) با باورهای روبنایی، پیوندی برقرار نیست؛ زیرا اگر پیوندی وجود داشته باشد یقیناً بین زیربنا و روبنا تعارض رخ می‌دهد و دیگر نمی‌توان شعور الهی را مایه اشتراک دانست؛ توضیح این که: انسان‌ها در روبناهای اعتقادی با یکدیگر تفاوت‌های زیادی دارند. برای پی بردن به این تفاوت، کافی است به مراسم و مناسک مختلف اقوام و مللی که روی کره زمین زندگی می‌کنند نگاهی گذرا صورت گیرد. برخی از مردم به زندگی پس از دنیا اعتقاد دارند و برخی اعتقاد ندارند، برخی به ماوراء معتقدند و برخی نه، برخی از این مناسک آن قدر با یکدیگر فاصله دارند که نمی‌توان وجه اشتراکی بین آنها پیدا نمود؛ مانند اعتقاد به خدا و انکار خدا. با این حال اگر کسی بخواهد وجه اشتراکی فکری بین انسان‌ها بیابد بی‌شک این وجه اشتراک، هم باید دارای پیوند با مراسم یکی از اقوام باشد و در همان حال با مراسم مخالف نیز در میان قوم دیگر نیز پیوند داشته باشد. بنابراین، این وجه اشتراک نمی‌تواند با آداب و رسوم اقوام، ارتباط داشته باشد. با این توضیح چگونه می‌توان شعور الهی را وجه اشتراک دانست و آن را به عنوان زیربنا معرفی نمود؟ حاصل این که این اصل اولاً: به طور تلویحی به کاستی ادیان اشاره دارد و آموزه خود را که تاکنون کسی مطرح نکرده در جایگاه زیربنا قرار می‌دهد و آموزه‌های

ادیان را به منزله روبنا، ثانیاً: این سؤال مطرح می‌شود که آیا پیامبران الهی تاکنون به بیان وجه مشترک بین انسان‌ها نپرداخته‌اند؟ ثالثاً: عدم مداخله عرفان کیهانی در روبناهای فکری، باعث گسست باورهای زیربنایی و روبنایی خواهد بود. تقسیم اعتقادات انسان‌ها به دو بخش زیربنا و روبنا؛ و زیربنادانستن اعتقاد به شعور کیهانی، تلویحاً به کاستی آموزه‌های ادیان اشاره دارد و با چالش عدم وجه اشتراک بین اعتقادات مردم نیز مواجه است؛ از این رو تقسیم مزبور، تقسیمی معقول نیست.

شعور کیهانی در عرفان کیهانی، هم به جنبه اعتقادی مربوط می‌شود همان طور که نویسندگان، اعتقاد به آن را نقطه مشترک بین انسان‌ها قرار می‌دهد و هم به جنبه عملی. از نگاه عرفان کیهانی، اتصال به شعور کیهانی، مایه درمان انواع بیماری‌هاست اما برای بهره‌برداری از این درمان نیاز به تشکیل حلقه است که نویسندگان در اصل‌های بعدی به آن می‌پردازد. در نگاه وی اتصال به شعور کیهانی، از مسائل آسمانی محسوب می‌شود و برای وارد شدن به مسائل آسمانی از جمله اتصال به شعور کیهانی، یک شرط وجود دارد و آن «تسلیم» است. نویسندگان در اصل هفدهم به بیان شرط تسلیم پرداخته که در مسائل آسمانی، تعیین‌کننده است چنانکه در مقابل آن، در مسائل زمینی «تلاش» تعیین‌گر است؛ بنابراین اصل هفدهم، ادامه نکات مربوط به شعور کیهانی و زمینه‌ساز مسئله فرادرمانی است که در اصل‌های بعدی به آن پرداخته می‌شود.

اصل (۱۷) تسلیم و تلاش

در مسایل آسمانی (معنوی) تسلیم و در مسایل زمینی (دنیوی) تلاش، عوامل تعیین‌کننده هستند و مسایل زمینی، خود نیز تابع جبر و اختیار است که در آن، جبر، مجموعه همه اتفاقاتی است که از کنترل و اختیار انسان خارج می‌باشد، و تعیین‌کننده حرکت انسان است. جبر به دو قسمت تقسیم می‌گردد:

جبر معلوم (قانونمند): جبری که می‌توان علت وقوع آن را کشف نمود؛

مانند زلزله که علت وقوع آن افزایش فشار گازهای لایه‌های زمینی و میزان مقاومت گسل‌هاست و...

جبر مجهول: جبری که علت وقوع آن کاملاً نامشخص و غیرقابل ردگیری است؛ مانند چگونگی انتخاب محل تولد انسان، نحوه انتخاب والدین و... جبر مجهول، عاملی است که جهان دو قطبی را غیرقابل محاسبه نموده و به فلسفه حرکت انسان معنا داده است. در غیر این صورت، همه اتفاقات، قابل محاسبه و پیش‌بینی شده و فلسفه خلقت انسان بی‌معنی می‌گردد.^۱

انسان، در زندگی با مسائل گوناگونی مواجه است. برخی مسائل مانند امور روزمره زندگی، نیاز به تلاش دارد؛ انسان باید برای تهیه آذوقه، وسایل زندگی و تأمین راحتی خود تلاش کند اما برخی مسائل هستند که انسان در برابر آنها باید تسلیم باشد؛ مسائل آسمانی از این دست هستند. نویسنده درباره مسائل آسمانی توضیح جداگانه نمی‌دهد اما از جستجو در موارد دیگر از سخنان وی معلوم می‌شود محور اندیشه وی درباره مسائل آسمانی، پدیده شعور کیهانی است که بر تسلیم در برابر آن تأکید می‌ورزد؛ از نظر وی، تسلیم، تنها شرط تحقق موضوع حلقه وحدت است،^۲ در فرادرمانی، فرادرمانگر و بیمار، فقط با اتصال به شبکه شعور کیهانی و تسلیم شدن در مقابل آن، از رحمت عام الهی برخوردار شده و قادر به انجام درمان می‌شوند،^۳ فرادرمانگر به دو دلیل از کلیه توان‌های فردی باید خلع سلاح شود که یکی از آن دو، تسلیم شدن و خود را سپردن و دست برداشتن از تلاش و تقللاً در موارد معنوی و آسمانی است.^۴ نویسنده عرفان کیهانی، تسلیم را به منزله شاهد بودن معنا می‌کند؛ شاهد فقط نظاره می‌کند و نه دخالت، او خود را می‌سپرد و از تلاش و تقلا دوری می‌کند.^۵

در مسائل زمینی، تلاش، اساس و پایه است. انسان با دو دسته مسائل و رخدادها

۱. همان، ص ۷۸.

۲. همان، ص ۱۰۰.

۳. انسان از منظری دیگر، ص ۲۳.

۴. همان، ص ۳۰.

۵. رک به: همان، حص ۲۳ و ۲۶ و ۸۸ و ۹۰.

در زمین روپر و ست؛ برخی از مسائل و رخدادها، اختیاری اند و انسان در گزینش آنها دخالت دارد؛ چنانکه هر کسی روزانه به فعالیتی مشغول است و کارهای مختلفی مانند خرید و فروش، کار و فعالیت را انجام می‌دهد و برخی از مسائل و رخدادها در اختیار انسان نیست و اصطلاحاً جبری محسوب می‌شود. موارد جبر، در مسائل زمینی دو گونه است: جبری که انسان، علت آن را می‌داند و جبری که انسان علت آن را نمی‌داند. نویسنده برای هر کدام، نمونه‌هایی آورده و در پایان، وجود مسائل جبری مجهول را جزو فلسفه خلقت انسان می‌شمارد. از نظر وی اگر انسان بتواند همه رخدادها را پیش‌بینی کند و هیچ جبر مجهولی در کار نباشد خلقتش بی‌معنا و بوج خواهد بود. با توضیح فوق معلوم می‌شود این اصل، بیانگر شرط تسلیم است که یکی از محورهای عرفان کیهانی و از شرایط تحقق فرادمانی است. نویسنده با آوردن این اصل در واقع می‌خواهد ضرورت «تسلیم» را در زندگی انسان به عنوان یک اصل محوری بیان کند. توجه وی درباره «تسلیم» منحصر برای تحقق فرادمانی است. ایشان از پدیده تسلیم در موارد دیگری مانند تسلیم در برابر خدا یا در برابر پیشوایان دینی سخنی نمی‌گویند.

● نقد اول) تفکیک تلاش و تسلیم

تفکیک تلاش و تسلیم در مسائل آسمانی و زمینی از دو جهت اشکال دارد: الف: تلاش و تسلیم از یکدیگر جدا نیستند؛ زیرا انسان در کاری که انجام می‌دهد هم تلاش می‌کند و هم تسلیم است یعنی اختیار او صد در صد نیست تا فقط تلاش، کارساز باشد. انسان همیشه بخشی از کار را به عهده دارد و بخش دیگر را علل و عواملی که در اختیار انسان نیستند بر عهده خواهند داشت؛ مثلاً در غذا خوردن، انسان تلاش می‌کند و غذا را تهیه کرده و می‌خورد اما هضم غذا و جذب آن دیگر به عهده او نیست و اگر با دقت بیشتری بنگریم در همان لحظه‌ای که انسان اراده انجام کاری را می‌کند در درون اراده‌اش تسلیم نیز وجود دارد بنابراین تلاش، جدای از تسلیم نیست. قرآن کریم فرمود:

وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ!

ای پیامبر این تو نبودی که (خاک و سنگ به صورت آنها) انداختی؛ بلکه خدا انداخت.

ب: در مسائل آسمانی و معنوی هم تلاش وجود دارد و هم تسلیم؛ قرآن کریم فرمود:

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى^۱

برای انسان بهره‌ای جز سعی و کوشش او نیست.

در تمام عبادت‌ها، هم تلاش وجود دارد و هم باید تسلیم خدای متعال بود.

● نقد دوم) جبر و اختیار در مسائل زمینی

نویسنده، مسائل زمینی را به دو قسم جبری و اختیاری تقسیم نموده است اما چنین تقسیمی نادرست است؛ زیرا اختیار و جبر از حالات مربوط به انسان است و نه وصف اتفاقات بیرونی. تقسیم وقایع، به وقایع جبری و اختیاری (آن هم از جهت این که وقایع تحت کنترل انسان، اختیاری اند و وقایع خارج از اختیار او جبری محسوب می‌شوند) بی‌معناست؛ زیرا اساساً مجبور و مختار بودن مربوط به انسان است و نه وقایع بیرونی. انسان است که مجبور می‌شود کاری را انجام دهد یا انجام ندهد اما دربارۀ باد و باران و سیل و مانند اینها، جبر (در برابر اختیار) معنا ندارد.

● نقد سوم) چیستی جبر مجهول

این که نویسنده می‌گوید: «جبر مجهول، جبری که علت وقوع آن کاملاً نامشخص و غیر قابل ردگیری است» درست نیست؛ زیرا معنای آن، این است که برخی وقایع در عالم هست که یافتن علت آنها غیر ممکن است. نویسنده، مشخص نمی‌کند که آیا پی بردن به علت آنها برای همه کس ممکن نیست و یا فقط برای برخی از انسان‌ها ممکن نیست (هر چند بیشتر انسان‌ها) اما برای برخی دیگر از انسان‌ها ممکن است؛ زیرا بر اساس عرفان اسلامی، انسان کامل که خلیفه الهی است می‌تواند از علت پدیده‌ها آگاه باشد.

● نقد چهارم) فلسفۀ خلقت و آگاهی به علل پدیده‌ها

چرا فلسفۀ حرکت انسان یا فلسفۀ خلقت او وابسته به این باشد که در عالم باید

علت وقایع، پوشیده بماند. آیا اگر انسان با پیشرفت علم و دانش و یا با کمک انسان کامل، به علت پدیده‌هایی ببرد فلسفه خلقت یا حرکت او تباه خواهد شد؟ وانگهی قرآن کریم و روایات اسلامی، علت بسیاری از وقایع را برای ما بازگو نموده‌اند. بخش قابل توجهی از آیات قرآن، رابطه حوادث طبیعت را با اعمال انسان بیان می‌کند. حتی قرآن کریم پی بردن به علت حوادث و وقایع را مایه شناخت خدای متعال می‌شمارد، بلکه خدای متعال، آفرینش را برای پی بردن به اسرار آن و شناختن خدای دانای توانا آفریده است.^۱ از این رو بسیاری از آیات قرآن، اسرار خلقت را بازگو می‌کند^۲ و بسیاری از روایات نیز در این زمینه رسیده است که از آن جمله می‌توان به توحید مفضل اشاره نمود. ده جلد از دایرة المعارف بزرگ حدیثی شیعه یعنی بحار الانوار در زمینه «آسمان و هستی» است.^۳

بنابراین حتی اگر انسان بتواند وقایع را پیش‌بینی کند باز هم از فلسفه خلقت دور نمانده است بلکه به قدرت الهی و نظم موجود در هستی پی می‌برد و خود را با این نظم، منطبق می‌سازد تا به برکات بیشتری از نعمات الهی دست یابد.

● نقد پنجم) تناقض با آیات قرآن

با توجه به سه مطلب زیر:

الف: عرفان کیهانی (حلقه) نوعی سیر و سلوک عرفانی است، که مباحث عرفانی را مورد بررسی نظری و عملی قرار می‌دهد؛ و از آن جا که انسان شمول است، همه انسان‌ها صرف نظر از نژاد، ملیت، دین، مذهب و عقاید شخصی، می‌توانند جنبه نظری آن را پذیرفته و جنبه عملی آن را مورد تجربه و استفاده قرار دهند.^۴

ب: اصل ۱۷: در مسایل آسمانی (معنوی) تسلیم و در مسایل زمینی (دنوی) تلاش، عوامل تعیین کننده هستند.^۵

۱. سوره طلاق، آیه ۱۲.

۲. از جمله می‌توانید مراجعه کنید به: محمد علی رشایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ج ۱ و ج ۲، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۵.

۳. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار ۱۱۰۱ جلد، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ هـ. ق، مجلدات ۵۴ تا ۶۳.

۴. عرفان کیهانی، ص ۵۵.

۵. همان، ص ۷۸.

ج: اصل ۳۳: تسلیم در حلقه، تنها شرط تحقق موضوع حلقه مورد نظر است؛ در غیر این صورت، باید از توان‌های فردی استفاده شود که آن نیز محدودیت خواهد داشت.^۱

معلوم می‌شود در عرفان کیهانی برای تشکیل حلقه و اتصال به شعور کیهانی و کسب فیض خدا و درمان، دین و مذهب شخص مهم نیست؛ زیرا این مکتب، انسان شمول است. از سوی دیگر چون جریان اتصال کیهانی، امری آسمانی (معنوی) است و در مسایل آسمانی (معنوی) تسلیم، تعیین کننده است کافی است شخص تسلیم باشد تا موضوع حلقه مورد نظر تحقق یابد؛ بنابراین درهای آسمان برای هرکسی با هر دینی باز خواهد بود.

این معنا با برخی از آیات قرآن که می‌گوید: درهای آسمان بر روی کفار بسته است تناقض دارد. چنانکه می‌فرماید:

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَهَنَّمُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ؛^۲
 کسانی که آیات ما را تکذیب کردند و در برابر آن تکبر ورزیدند، درهای آسمان به رویشان گشوده نمی‌شود و داخل بهشت نخواهند شد مگر اینکه شتر از سوراخ سوزن بگذرد، این گونه، گنهکاران را جزا می‌دهیم.

اگر عرفان کیهانی، انسان شمول است و برای هیچ انسانی محدودیتی نیست،^۳ پس هر کسی با هر مکتب و مذهبی که دارد می‌تواند در این جریان وارد شود هر چند آیات الهی را تکذیب کند، جنایت کند، خیانت کند، علیه خدا، قرآن و پیامبران الهی حرف بزند، به احکام شریعت عمل نکند و در جامعه مرتکب فساد اخلاقی بشود؛ در حالی که قرآن می‌فرماید: کسانی که آیات الهی را تکذیب می‌کنند و سرپیچی می‌نمایند یعنی آگاهانه بر خلاف آن رفتار می‌کنند درهای آسمان برای آنان باز نمی‌شود. بی‌شک منظور از آسمان در این آیه شریفه آسمان مادی نیست؛ بنابراین دست کم برخی از انسان‌ها از برکات آسمانی محروم خواهند بود و این

۱. همان، ص ۱۰۰.

۲. اعراف، ۴۰.

۳. عرفان کیهانی، اصل ۳۴، ص ۱۰۲.

با انسان شمول بودن نمی‌سازد. یادآوری آیه‌ای دیگر در اینجا بجاست که فرمود:

اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ^۱

چه برای آنها استغفار کنی و چه نکنی، اگر هفتاد بار برای آنها استغفار کنی، هرگز خدا آنها را نمی‌آمزد؛ چرا که خدا و پیامبرش را انکار کردند و خداوند جمعیت فاسقان را هدایت نمی‌کند.

این آیه خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و دربارہ مشرکان است. می‌فرماید: آنان قابلیت خود را از دست داده‌اند. فرقی ندارد برای آنان آموزش بخواهی یا آموزش نخواهی. اگر هفتاد بار برای آنان طلب آموزش کنی، خدا آنان را نمی‌آمزد. این بدان سبب است که آنان به خدا و فرستاده‌اش کفر ورزیدند و خدا گروه نافرمان‌داران را راهنمایی نمی‌کند.

نمی‌توان تسلیم را در مسائل آسمانی و تلاش را در مسائل زمینی منحصر دانست، جبر و اختیار نیز از اوصاف و حالات مربوط به انسان است و نه رخدادهای بیرونی، و فلسفه خلقت، وابسته به این نیست که علت و قایع، پوشیده باشد. بازگذاشتن دست همه انسان‌ها در ارتباط با آسمان در عرفان کیهانی، با آموزه‌های قرآن کریم تناقض دارد.

نویسنده در اصل هجدهم به روش بهره‌بردار عملی از شعور کیهانی می‌پردازد. عرفان عملی عرفان کیهانی به معنای اتصال به شعور کیهانی است.

اصل ۱۸) حلقه‌های اتصال به شعور کیهانی

برای بهره‌برداری از عرفان عملی عرفان کیهانی (حلقه)، نیاز به ایجاد اتصال به حلقه‌های متعدد شبکه شعور کیهانی می‌باشد و این اتصالات، اصل لاینفک این شاخه عرفانی است. جهت تحقق بخشیدن به هر مبحث در عرفان عملی، نیاز به حلقه خاص و حفاظ‌های خاص آن

حلقه می‌باشد. اتصال به دو دسته کاربران و مرییان ارایه می‌شود، که تفویضی بوده؛ در قبال مکتوب نمودن سوگندنامه‌های مربوطه، به آنان تفویض می‌گردد. تفویض‌ها، توسط مرکزیت که کنترل و هدایت‌کننده جریان عرفان کیهانی (حلقه) می‌باشد، انجام می‌گیرد.^۱

اصل عرفان، جنبه عملی است؛ و مباحث نظری که با عنوان عرفان نظری مطرح می‌شود گونه‌ای مباحث عقلی پیرامون مبانی نظری همان سلوک عملی است. اساس عرفان کیهانی بر مباحث عملی آن است. عرفان عملی در این مکتب منحصر در اتصال به حلقه‌های رحمانیت الهی تعریف می‌شود. آنچه به این عنوان مطرح می‌شود این است که خداوند بر اساس رحمانیت خود، هر کجا دست کم دو نفر (یکی به عنوان درمانگر و دیگری به عنوان درمانگیر) در باور به شعور کیهانی به اشتراک نظر برسند و تصمیم به اتصال به این هوشمندی حاکم بر جهان هستی بگیرند روح القدس که همان شعور کیهانی است نیز به آنها می‌پیوندد و وقتی خدای متعال چنین حلقه‌ای را می‌بیند، فیض خود را دریغ نمی‌کند و با پیوستن به حلقه، اعضای یک حلقه کیهانی، کامل می‌گردد. فیض خداوند در این حلقه جریان می‌یابد و بیماری‌های بیمار درمان می‌شود، البته تعداد درمانگیران در این حلقه، محدودیت ندارد.

نویسنده در این اصل چگونگی سلوک عملی در عرفان کیهانی را بیان کرده است. این سلوک عملی، مشروط به تشکیل حلقه دانسته شده و کسی می‌تواند حلقه درمانی تشکیل دهد که سوگندنامه مربوط به تشکیل حلقه (مبنی بر عدم سوء استفاده) را امضا نماید. بعد از امضای سوگندنامه، توانایی تشکیل



۱. همان، ص ۸۰.

۲. ر.ک به: انسان از منظری دیگر، ص ۸۴.

حلقه اتصال، توسط مرکزیت کنترل و هدایت کننده جریان عرفان کیهانی به امضاکننده تفویض می‌شود. بدون این تفویض، تشکیل حلقه، امکان ندارد. گذشته از این باید یک لایه محافظ نیز توسط مرکزیت مذکور به درمانگر تفویض شود تا از آسیب‌های احتمالی، محافظت شود؛ بنابراین درمانگر دو چیز^۱ را باید از مرکزیت کنترل و هدایت کننده جریان عرفان کیهانی دریافت کند: اتصال به شعور کیهانی و لایه محافظ.^۲

لایه محافظ تحت هوشمندی شبکه شعور کیهانی ضمن محافظت فرادرمانگر، بیمار را نیز چه در فرادرمانی از راه دور و چه از راه نزدیک، در حفاظ مطمئنی قرار داده تا از «تداخل شعور معیوب سلولی» و «تشنعاعات منفی» و به‌خصوص در مقابل نفوذ «موجودات غیرارگانیک» محافظت کند.^۳

برای تشکیل حلقه وحدت، تنها کافی است بیمار خود را به درمانگر معرفی کند (حداقل یک مشخصه از مشخصات بیمار نیاز است، نام بیمار و یا در اختیار

۱. در آموزه‌های عرفان کیهانی سخنی از تفویض امر سومی هم مطرح شده است و آن، تفویض نمودن «نیروی کیهانی» طی یک جلسه به فرادرمانگر است. پس از این تفویض، فرادرمانگر با حرکت دادن دست خود در هوا می‌تواند این نیرو را احساس کند. «نیروی کیهانی یکی از زیر مجموعه‌های شبکه شعور کیهانی است که از هوشمندی کیهانی ناشی شده است و به صورت نیرو، در سطح کیهان جاری است. در فرادرمانی، احساس این نیرو، طی یک جلسه به فرادرمانگر تفویض می‌شود و پس از آن، او می‌تواند با حرکت دست خود در هوا، این نیرو را حس کرده و به این موضوع پی ببرد که ما در آن غوطه‌ور و شناور هستیم.

نیروی کیهانی مانند آبی است که به یک مزرعه جاری است و بدون آن همه گیاهان، خشکیده و از بین می‌روند. در این مزرعه صرف‌نظر از نوع گیاه، همگی از آن استفاده می‌کنند. پس همه جهان هستی دارای یک ریشه اشتراکی هستند و یک منبع تغذیه مشترک دارند که نیروی کیهانی نامیده می‌شود.» همان، ص ۱۱۱.

نویسنده در ادامه درباره نحوه استفاده از این نیرو در یوگا و تای چی می‌گوید: «کار یا این نیرو در مکاتب مختلف، از طریق انجام «تخیل» صورت می‌گیرد به این ترتیب که فرد، تخیل می‌کند این نیرو را تنفس کرده و به درون بدن خود کشیده و آن را به سایر بخش‌های وجودی هدایت می‌کند و این نیرو نیز در این بخش‌ها، نیرو بخشی و کارهای لازم را انجام می‌دهد (برای نمونه در یوگا) و یا تخیل مینی بر این‌که با حرکت دست در هوا، این نیرو با دست ما برخورد می‌کند (برای مثال در تای چی) و ما آن را جذب بدن خود می‌کنیم.» همان، ص ۱۱۲.

سبب به مشکل این نیروها می‌پردازد و می‌گوید: مشکل این روش‌ها این است که سرانجام پس از سال‌ها تمرین، زمانی که فرد بگوید آن را حس می‌کنم، مشخص نیست که این احساس، تخیلی بوده و یا اثر شرطی شدن ایجاد شده و یا به‌طور واقعی به آن رسیده است. از آن‌جا که در فرادرمانی انجام «تخیل» و «شرطی شدن» مجاز نیست، لذا از این شیوه به‌هیچ‌عنوان استفاده نمی‌شود، تا اثر شرطی شدن افراد جلوگیری به‌عمل آید.» همان.

بنابراین در فرادرمانی، از این شیوه استفاده نمی‌شود، اما جای این سؤال هست که اگر فرادرمانی از چنین شیوه‌ای استفاده نمی‌کند، چرا چنین نیرویی به فرادرمانگر تفویض می‌شود؟ علاوه بر این، احساس این نیرو چنانکه در تای چی یاد شده، به صورت تخیلی است و طبعاً در عرفان کیهانی نیز فرد درمانگر باید آن را به صورت تخیلی احساس کند!

۲. راک به: همان، ص ۲۲.

۳. همان، ص ۹۱.

داشتن عکس بیمار، آشنا بودن چهره بیمار برای فرادرمانگر و یا مُعرف بیمار، برای شروع فرادرمانی کافی است) و درمانگر نیز بیمار را به شبکه شعور کیهانی معرفی نماید. فیض حلقه وحدت از برکت نزدیکی و وحدت حداقل دو نفر ایجاد شده و هر کجا حداقل دو نفر در حلقه جمع باشند، عضو سوم، روح القدس و عضو چهارم آن خداوند است. بعد از این، در ساعت معین (اگر ساعتی تعیین شده باشد) و یا طی شبانه روز، شعور کیهانی شروع به اسکن بیمار نموده و از این طریق، بیماری‌ها تشخیص داده شده و درمان می‌شود.^۱

تنها شرط حضور در حلقه وحدت، «شاهد» بودن است. شاهد کسی است که نظاره‌گر و تماشاچی باشد و در حین نظاره هیچ‌گونه قضاوتی نداشته و هرگونه اتفاقی را در حلقه مشاهده کرده، زیر نظر داشته باشد و در حین مشاهده از تعبیر و تفسیر جدا باشد.^۲

● نقد اول) فقط راه تفویض

چنین سلوک عملی پیشینه ندارد بنابراین، روشی نوین و ابداعی است و با توجه به اهمیت شعور کیهانی در نظر نویسنده (تا جایی که زیربنای اعتقادی تمام انسان‌ها محسوب می‌شود)^۳ ابداع چنین روشی به منزله تشریع دستور العمل سلوکی برای بهره‌مندی از شعور کیهانی است. مبدع شبکه شعور کیهانی، حقّ خود می‌داند که اتصال به این شبکه را تنها از کانال تفویض مرکزیت کنترل عرفان کیهانی میسر بداند. اتصال به این شبکه در نهایت حتماً باید به این مرکزیت وابسته باشد و قابل فراگیری از راه‌های دیگر نظیر مطالعه کتاب و نوشته نیست. نویسنده در کتاب انسان از منظری دیگر می‌گوید:

فرادرمانی از طریق کتاب، قابل فراگیری نیست، زیرا رشته‌ای است عرفانی و کسب آن چه را که در عرفان عملی مطرح است نمی‌توان از طریق کتاب و نوشته به دست آورد بلکه باید از طریق مربیان به شاگردان تفویض شود.^۴

۱. عرفان کیهانی، ص ۸۲.

۲. همان، ص ۸۶.

۳. ر. ک. به: همان، اصل ۱۲، ص ۷۰.

۴. انسان از منظری دیگر، ص ۸۰.

حال این حقّ انحصاری از کجا آمده است؟! چرا تنها راه، فقط راه تفویض است؟! چرا حقّ این تفویض، فقط دست مرکزیت کنترل عرفان کیهانی است و لازم است از طریق مربیان به شاگردان تفویض شود؟!

● نقد دوم) چرا سوگندنامه

نویسنده که در این اصل به امضای سوگندنامه اشاره نموده در جای دیگر درباره ضرورت آن می گوید:

درمانگری با مکتوب نمودن سوگندنامه مبنی بر استفاده مثبت و انسانی به فرد تفویض می شود و با دریافت لایه محافظ که درمانگر را در مقابل تشعشعات شعور معیوب سلولی و سایر تشعشعات منفی و تداخل موجودات غیر ارگانیک محافظت می نماید، آغاز می گردد.^۱

ضرورت امضای سوگندنامه جهت استفاده مثبت و انسانی از توانایی اتصال، نشان می دهد که درمانگر، از مرکزیت کنترل عرفان کیهانی، قدرتی ماورائی دریافت کرده است و حالاً که صاحب توانایی اتصال به شعور کیهانی شده باید سوگندنامه ای اخلاقی امضا نماید و تعهد دهد که استفاده غیر انسانی از این اتصال انجام ندهد. این نکته نشان می دهد که تفویض اتصال توسط مرکزیت کنترل، به درمانگر، نوعی تصرف تکوینی و بخشیدن و اعطای توانایی به وی، برای ارتباط با ماوراء است. شخصی که این توانایی را دریافت کرده می تواند از توانایی ارتباط با ماوراء، استفاده غیر انسانی کند.

قرائن موجود در سخنان بنیانگذار عرفان کیهانی نشان می دهد که درمانگر با این توانایی می تواند



از اسرار دیگران آگاه شود و در دیگران تصرف نماید. در غیر این صورت اگر چنین توانایی در میان نبود امضای سوگندنامه معنایی نخواهد داشت. نکته دیگر این که آیا خود بنیانگذار عرفان کیهانی دارای توانایی اتصال هست یا خیر؟ اگر این توانایی را دارد آیا خودش سوگندنامه‌ای را امضا کرده و یا از مقام عصمت برخوردار است و خطایی از او سرنخواهد زد.

بنابراین، گذشته از این که اصل تفویض اتصال، حاوی ادعایی بلند در تصرف تکوینی و دادن توانایی و قدرت ماورائی به دیگران است، تکلیف کردن به امضای سوگندنامه نیز حاوی ادعای قرار دادن وظیفه بر عهده دیگران می‌باشد.

● نقد سوم) تناقض حق تفویض با آیات قرآن

قبل از بیان این نقد چند نکته بیان می‌شود:

۱- از اصول مسلم عرفانی، انحصار صفات کمال (چه صفات جلال و چه صفات جمال) در خدای متعال است.^۱ قرآن کریم سرتاسر بر انحصار کمال در خدای متعال تصریح نموده است. نمونه‌هایی از این دست عبارتند از:

الف: آیاتی که به صفاتی مانند السميع، العليم، الحكيم، القادر، العزيز و مانند آن ختم می‌شود.

ب: آیاتی نظیر:

أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا^۲
توانایی تماماً از آن خداست،
إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا^۳
عزت تماماً از آن خداست.

یکی از این موارد، انحصار شفا بخشی در خداوند است؛ در سخن حضرت ابراهیم علیه السلام آمده:

وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي^۴
وقتی من بیمار می‌شوم تنها او مرا شفا می‌دهد.

۱. ر. ک. به: صدر الدین قوتوی، مفتاح الغیب، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۳.

۲. بقره، ۱۴۵.

۳. یونس، ۶۵.

۴. شعراء، ۸۰.

بنابراین هر کمالی منحصر از آن خداست.

۲- نکته دیگر این که خدای متعال هر کس از بندگان را که بخواهد از کمال خود بهره‌مند می‌کند. چنانکه درباره عزّت (که در آیات پیشین، منحصر از آن خدا دانست) فرمود:

مَنْ كَانَ يَرْيى الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ^۱؛
کسی که خواهان عزّت است (باید از خدا بخواهد چرا که) تمام عزّت برای خداست؛ سخنان پاکیزه به سوی او صعود می‌کند، و عمل صالح را بالا می‌برد.

وَاللَّهُ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ^۲؛
عزت مخصوص خدا و رسول او و مؤمنان است؛ ولی منافقان نمی‌دانند.
۳- نکته سوم این که بهره‌مندی از کمالات الهی نیاز به شایستگی دارد. فرمود:

وَاللَّهُ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ،
خدای متعال عزت را به منافقین نمی‌دهد؛ زیرا شایستگی ندارند.
در آیه دیگر فرمود:

از این نکات نتیجه می‌گیریم که عنصر شفاعت‌بخشی که از کمالات الهی است تنها به افراد شایسته داده می‌شود. از این شایستگی می‌توان به حُسن فاعلی تعبیر نمود. کسی که می‌خواهد شأن الهی پیدا کند باید شایستگی آن را داشته باشد. فرمود:

اللَّهُ أَكْبَرُ خَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَهُ^۳؛

خداوند آگاه‌تر است که رسالت خویش را کجا قرار دهد.

حتی ممکن است کسی از کمالات و نشانه‌های الهی بهره‌مند باشد اما با از دست دادن حُسن فاعلی، آن کمال از او سلب گردد؛ در سوره اعراف داستان شخصی را بازگو نموده که از آیات الهی (اسم اعظم) بهره‌مند بود^۴ ولی صلاحیت

۱. قاطر: ۱۰.

۲. منافقون: ۸.

۳. انعام: ۱۲۴.

۴. بر اساس برخی روایات نام این شخص بلعم باعورا است که اسم اعظم داشته است. رک المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۳۳۷.

خود را از دست داد؛ در نتیجه خدای متعال نیز عنایت خود را از او گرفت:
وَأُثِّلَ عَلَيْهِمْ نَبَأُ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَاسْلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ^۱
و بر آنها بخوان سرگذشت آن کس را که آیات خود را به او دادیم ولی
خود را از آن تهی ساخت و شیطان در پی او افتاد و از گمراهان شد.

۴- یکی از شرایط حسن فاعلی این است که شخصی که مدعی کمالی از
کمالات الهی و سمتی از جانب اوست، دست بندگان خدا را گرفته و در دست
خدا بگذارد و هیچگونه ادعایی نداشته باشد؛ فرمود:

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ الْكِتَابُ وَالْحُكْمُ وَالنَّبِيُّ ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا
عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِينَ بِمَا كُنتُمْ تَعْلَمُونَ الْكِتَابُ وَبِمَا
كُنتُمْ تَدْرُسُونَ^۲

برای هیچ بشری سزاوار نیست که خداوند، کتاب آسمانی و حکم و
نبوت به او بدهد سپس او به مردم بگوید: غیر از خدا، مرا پرستش کنید.
بلکه (سزاوار است بگوید): مردمی الهی باشید، آن گونه که کتاب خدا را
می آموختید و درس می خواندید.

حال که این نکات دانسته شد در عرفان کیهانی چند مطلب آمده که با این
اصل قرآنی، ناسازگار است؛ زیرا از یک سو ادعای درمان و شفابخشی مطرح
شده؛ (با این ساز و کار که یک شعور کیهانی وجود دارد و همه را با یکدیگر
متصل می کند و با این اتصال، امکان درمان، حاصل می شود) و از سوی دیگر
برای دریافت این درمان باید حلقه ای از چهار عضو تشکیل شود: عضو اول:
درمانگیر، عضو دوم: درمانگر، عضو سوم: روح القدس و عضو چهارم خدا و
از سوی سوم همان طور که پیش از این گفته شد، درمانگر (که زمینه اتصال و
درمان را فراهم می کند) در قبال سوگندنامه ای که امضا می کند باید از مرکزیت
عرفان کیهانی توانایی اتصال را دریافت نماید.

سؤال این است که حق تفویض از کجا به دست آمده است؟ آیا نوعی
خودمحوری و دعوت، به خود نیست. توصیه قرآن کریم این است که هیچ کس

۱. اعراف: ۱۷۵.

۲. آل عمران: ۷۹.

تحت هیچ عنوانی مردم را به سوی خود جلب نکند؛ بلکه تنها و تنها مردم را به سوی خدا دعوت نماید؛

وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ^۱

بلکه (مزاوار است که بگویند): مردمی الهی باشید.

اگر عرفان کیهانی مدعی درمان است و اگر درمان و شفا تنها از آن خداست و اگر خدا کسی را واسطه بین خود و خلق خود قرار می‌دهد پس چرا یک نفر بدون داشتن سمت خاصی از جانب خدا اهل تفویض و دستور باشد و به دیگران قدرت ماورائی اعطا کند؟ این سؤال درباره هر شخصی که بخواهد اهل تفویض این اتصال باشد مطرح است. مفوض (تفویض‌کننده) هم امکان اتصال را فراهم می‌کند و هم لایه محافظ می‌دهد. این نوعی حق تکوینی و موجب تصرف در عالم (در مقابل تشعشات شعور معیوب سلولی و سایر تشعشات منفی و تداخل موجودات غیر ارگانیک) است. راستی دارنده چنین جایگاهی که قدرت ماورائی به دیگران اعطا می‌کند و تفویض‌گر بهره‌برداری از شعور کیهانی است چه سمت و عنوانی دارد؟! پیامبر است؟ امام است؟ ولی خدا و واسطه بین خدا و خلق است؟ آیا این گونه مطالب در درون خود، ادعاهای بزرگی را پنهان نکرده است؟

در واقع آیه ۷۹ سوره آل عمران یکی از شاخص‌های مکاتب ساختگی بشری را به دست می‌دهد. طبق آیه، هدف این مکاتب این است که خود را مطرح کنند و مردم را به سوی خود کشانده و منافع خود را تأمین نمایند. البته ممکن است این هدف، آگاهانه باشد و یا افراد به طور ناخودآگاه (در اثر وارد شدن بی‌حساب در راهی ناامن) به چنین هدفی کشیده شوند.^۲

۱. آل عمران، ۷۹.

۲. ممکن است گفته شود در قرآنی، خود درمانگر شفا نمی‌دهد و همه کارها را به شعور کیهانی می‌سپرد؛ چنانکه در اصل ۴۷ عرفان کیهانی (ص ۱۱۱) آمده: «نظر به این که درمان توسط شعور کیهانی انجام می‌گیرد، لذا درمانگر نمی‌تواند از بابت آن چیزی را به خود منتسب نماید». پاسخ این است که: آیا بدون این تشکیلات و دخالت درمانگر، شفا حاصل می‌شود یا خیر؟ آیا بدون تفویض اتصال و لایه محافظ، درمان، حاصل می‌شود یا خیر؟ اگر چنین تشکیلاتی لازم است و بویژه توانایی اتصال هم باید تفویضی باشد در این صورت، ادعای خودمختاری و دعوت مردم به سوی خود، محرز است.

حق انحصاری تفویض اتصال به شعور کیهانی، ضمن این که یک ادعاست و ریشه‌ای ندارد باعث دعوت مردم به سوی خود است و این، با آموزه‌های قرآن کریم ناسازگار است.

در اصل بعدی در ادامه مسئله اتصال به شعور کیهانی، راه‌های اتصال بازگو می‌شود.

اصل ۱۹) انواع اتصال به شبکه شعور کیهانی

دو نوع کلی اتصال به شبکه شعور کیهانی وجود دارد:

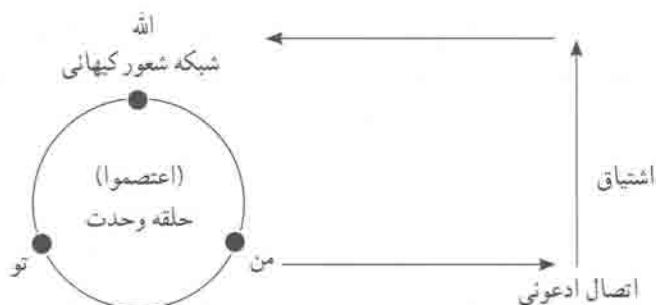
الف. راه‌های فردی (أَدْعُونِي أَسْجِبْ لَكُمْ^۱): راه فردی راهی است که هیچ گونه تعریفی نداشته و در آن، شخص به واسطه اشتیاق بیش از حد خود، به شبکه شعور کیهانی اتصال پیدا نموده باشد. برای این گونه اتصال، وجود اشتیاق زاید الوصفی نیاز است.

ب. راه جمعی (اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا^۲): راه جمعی راهی است که در آن فرد در حلقه وحدت قرار می‌گیرد. این حلقه، مطابق شکل، سه عضو دارد: شعور کیهانی، فرد متصل‌کننده و فرد متصل‌شونده. با تشکیل حلقه، بلافاصله فیض الهی در آن به جریان افتاده، انجام کارهای مورد نظر در چارچوب این عرفان با تشکیل حلقه‌های مختلف تحقق می‌پذیرد. برای وارد شدن به این حلقه‌ها، وجود سه عضو - شبکه شعور کیهانی، فرد متصل‌کننده و متصل‌شونده - کافی است. در این صورت، عضو چهارم، الله خواهد بود. عرفان کیهانی (حلقه) بر مبنای راه جمعی (اعتصوا)، ایجاد اتصال نموده، فیض الهی نیز با تشکیل حلقه مربوط، در آن جای می‌گردد. تشکیل این حلقه مطابق شکل زیر صورت می‌گیرد.^۳

۱. غافر: ۶۰.

۲. آل عمران: ۱۰۳.

۳. عرفان کیهانی (حلقه)، ص ۸۲.



طبق این اصل، دو راه برای اتصال به شبکه شعور کیهانی وجود دارد. راه فردی و راه جمعی. راه فردی، مشروط به داشتن اشتیاق بسیار زیاد و بیش از حد درونی برای اتصال است اما راه جمعی به این صورت نیست و به راحتی قابل دسترسی برای همگان می‌باشد. نویسنده در این اصل اعضای حلقه وحدت را توضیح می‌دهد. پیش‌تر به این موضوع اشاره کردیم.

● نقد اول) استناد نادرست به آیات قرآن

نویسنده در این اصل به دو آیه قرآن استناد می‌کند؛ از یک آیه، راه فردی و از آیه دیگر، راه جمعی را استفاده می‌کند اما استناد به این آیات با اشکالاتی روبروست:

الف: نویسنده برای راه فردی، آیه شریفه:

ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ؛

مرا بخوانید تا دعای شما را بپذیرم،

را آورده است. اشکالاتی که در اینجا به نظر می‌رسد:

۱- موضوع اتصال به شعور کیهانی بر اساس مبانی مطرح شده توسط نویسنده، عمومی است و مخصوص کسانی نیست که به خدا اعتقاد دارند. در نظر وی هر کسی می‌تواند از این اتصال استفاده کند چه به خدا اعتقاد داشته باشد و چه اعتقاد نداشته باشد. سخن آیه، درخواست از خداست. بنابراین، آوردن این آیه با عمومیت مورد نظر نویسنده سازگار نیست.

۲- آیه، دعوت را به صورت جمعی مطرح می‌کند (ادْعُونِي: مرا بخوانید) اما نویسنده از آن، راه فردی را استفاده کرده است.

۳- شرط داشتن اشتیاق زاید الوصف چه دلیلی دارد؟ از آیه مورد استناد نویسندگان، چنین شرطی استفاده نمی‌شود. در واقع، این سؤال برمی‌گردد به این که علت ریشه‌ای تأثیرگذاری حلقه وحدت چیست؟ آیا پدیده اجتماع چند نفر، باعث تأثیرگذاری است و یا عنصر تفویض است که تأثیر اصلی حلقه را به عهده دارد و یا عاملی دیگر در میان است؟ روشن نیست که چرا در راه فردی، اشتیاق زاید الوصف مطرح می‌شود و در راه جمعی اشتیاق لازم نیست.

ب: در استناد به آیه شریفه «اغْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا» نیز مواردی به نظر می‌رسد:
۱- نویسندگان با این استناد، در واقع «حبل الله» را به معنای شعور کیهانی دانسته است. این تفسیر از چند جهت درست نیست:

جهت اول: بر اساس آیات قرآن در مواردی که «اعتصام» مطرح می‌شود^۱ و بر اساس روایات، «حبل الله» یعنی قرآن کریم و سنت پیشوایان دینی^۲ نه شعور کیهانی. چنین تفسیری که نویسندگان مطرح کرده با آیات دیگر قرآن و نیز با روایاتی که در ذیل آیه آمده ناسازگار است.

جهت دوم: از نظر بنیانگذار عرفان کیهانی، اعتقاد به شعور کیهانی، جنبه زیربنایی دارد و اعتقادات و مناسک ادیان و مکاتب، جنبه روبنایی دارد.^۳ از این رو مطالبی که در قرآن، مطرح می‌شود از جمله «اعتصموا بحبل الله» از دیدگاه وی، جنبه روبنایی دارد. در نتیجه، اعتقاد به شعور کیهانی یا اتصال به آن، خارج از مضامینی است که قرآن کریم به آنها اشاره می‌کند و نویسندگان نمی‌توانند برای این اعتقاد یا اتصال، به آیات قرآن، استناد کنند.

۲- اگر استناد به این آیه برای راه جمعی، پذیرفته شود با توجه به ادامه آیه که می‌فرماید: «و لا تفرقوا» (و پراکنده نشوید)، راه فردی، راهی نادرست خواهد بود؛ زیرا در راه فردی، هر کسی جدای از دیگری در پی اتصال به شعور کیهانی است.

● نقد دوم) تناقض عضویت خدا در حلقه با آیات قرآن

چیش اعضای این حلقه با آیات قرآنی ناسازگار است؛ زیرا معنای قرار گرفتن

۱. رک به آیات: آل عمران ۱۰۳ و ۱۰۱، نساء ۱۴۶ و ۱۷۵، حج ۷۸.

۲. رک به: محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص: ۳۶۹.

۳. رک به اصل ۱۲، ص ۷۰.

خدا در حلقه به عنوان عضو چهارم، مبهم است. در آیات قرآن از دو گونه معیت (همراهی) خدا با بندگان سخن گفته شده:

الف: معیت قیومیه که نسبت به همه مخلوقات وجود دارد. معنای معیت این است که موجودات، همگی قائم به خدا هستند و هیچ کس بدون عنایت او از وجود و هستی، بهره‌ای ندارد.^۱ آیه ذیل این معنا را می‌رساند:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ^۲

او با شماست هر کجا که باشید.

ب: معیت تشریفیه که نسبت به برخی بندگان دارد؛ آنان که اهل احسان، پرهیزگاری و اطاعت هستند:

إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ^۳

خداوند با کسانی است که تقوا پیشه کرده‌اند، و کسانی که نیکوکارند.

قَالَ لَا تَحْزَنْ إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى^۴

فرمود: نترسید من با شما هستم (همه چیز را) می‌شنوم و می‌بینم.

در معیت قیومیه هیچ شرطی برای معیت، مطرح نیست یعنی خدای متعال با همه موجودات هست و همه موجودات در وجود خود به او وابسته هستند چه کافر و چه مؤمن و چه حیوان و چه انسان اما در معیت تشریفیه آنان که اهل پیروی از دستورات الهی هستند از این معیت بهره می‌برند.

حال سخن این است که در عرفان کیهانی منظور از این همراهی و معیت خدا (قرار گرفتن به عنوان عضو چهارم) کدام نوع است؟ اگر معیت قیومیه منظور باشد دیگر شرطی ندارد و نیاز به تشکیل حلقه نیست تا اول سه عضو، فراهم شود و سپس خدا به عنوان عضو چهارم به این حلقه بپیوندد و اگر معیت تشریفیه منظور باشد چرا در عرفان کیهانی گفته می‌شود:

۱. میرزا محمد رضا قمشه‌ای در یادداشتی شرح قصص الحکم می‌گوید: «فی قولی «هو معکم» ای المعية الحقيقية التي تستلزم الاتحاد لا المعية بحسب الانضمام كمية البياض مع الجسم و غیره». معیت در آیه «هُوَ مَعَكُمْ» معیت حقیقی است که مستلزم اتحاد از نوع اتحاد حقیقت و رقیقه است نه اتحاد انضمامی مانند همراهی سفیدی با جسم. محمد داوود قیصری رومی، شرح قصص الحکم، ص ۳۳.

۲. حدید: ۴۲.

۳. نحل: ۱۲۸.

۴. طه، ۴۶.

«همه انسان‌ها صرف نظر از نژاد، ملیت، دین، مذهب و عقاید شخصی، می‌توانند جنبه نظری آن را پذیرفته و جنبه عملی آن را مورد تجربه و استفاده قرار دهند».^۱

خدا با معیت تشریفیه خود با هر انسانی همراه نمی‌شود؛ بنابراین درباره عضویت خدا در این حلقه، نه معیت قیومیّه معنا دارد و نه معیت تشریفیه! نکته دیگر این که رابطه خداوند با موجودات، رابطه «احاطه» آن هم احاطه وجودی است نه تعدّد؛ یعنی نمی‌توان خدا را به گونه‌ای در کنار اشیا به عنوان عضوی جداگانه تصویر نمود.^۲ قرآن کریم فرمود:

إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ^۳

آگاه باشید که خداوند به همه چیز احاطه دارد.

معنای احاطه خدا به موجودات مانند احاطه سقف به افراد خانواده نیست بلکه مانند احاطه ذهن به تصوّرات است. اگر ما در ذهن خود، باغی را تصوّر کنیم، ذهن ما به آن تصویر، احاطه دارد؛ یعنی وجود آن باغ به وجود ذهن ما وابسته است و لذا به محض صرف نظر و توجّه به چیز دیگر، آن تصویر از ذهن ما می‌رود و نابود می‌شود. نفس و روح انسان نسبت به صورت ذهنی باغ، قیوم است و بر آن احاطه دارد. البته این یک مثال برای فهم آسان احاطه خدا بر موجودات است نه این که خدا هم مانند انسان، دارای ذهن است و موجودات، هم اکنون و در ذهن خدا موجودند؛ بنابراین رابطه و معیت قیومیّه خدا با موجودات، نه مانند دو رفیق در کنار یکدیگر و نه مانند رابطه سقف خانه با اعضای خانه است بلکه خدا احاطه وجودی به موجودات دارد.^۴

اعتقاد به شعور کیهانی، مسئله‌ای برون دینی است و لذا نمی‌توان از آیات قرآن برای آن، استدلال نمود و لذا تفسیر «حبل الله» به شعور کیهانی، نادرست

۱. عرفان کیهانی، ص ۵۵.

۲. ربک صدر الدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۷، ص: ۳۳۱.

۳. فصلت: ۵۴.

۴. قرآن کریم رابطه احاطی خداوند متعال را با حرف «باء» بیان می‌کند: «بِکُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» که اشاره به همان احاطه وجودی است. اگر احاطه همراه با «علی» استعمال شود به معنای احاطه ظرفی خواهد بود؛ مانند: «اللیث، محیط علی اهل»؛ خانه بر افراد درون آن، احاطه دارد.

است، چنانکه عضویت خدا در حلقه کیهانی نیز با آیات قرآن سازگار نمی‌باشد. نویسنده در اصل بیست و سوم به یکی دیگر از ویژگی‌های شعور کیهانی اشاره می‌کند و نیز اسامی دیگری را برای شعور کیهانی نام می‌برد.

اصل (۲۳) روح القدس

هنگامی که انسان درخواستی داشته باشد، مستقیماً از خدا درخواست می‌کند (فَاسْتَبِئُوا إِلَهَهُ) ولی جواب درخواست او از طریق شبکه شعور کیهانی (ید الله، روح القدس، جبرئیل و...) پاسخ داده خواهد شد.^۱

نویسنده در این اصل و در برخی اصل‌های دیگر عرفان کیهانی از شعور الهی به ید الله، روح القدس، جبرئیل، حکمت الهی^۲ و آگاهی خداوند^۳ تعبیر می‌کند. به نظر می‌رسد با تنوع تعبیراتی که در نوشته وی مشاهده می‌شود منظور از همه اینها یکی است. روشن‌ترین تعبیر از این میان، روح القدس و جبرئیل است. نکته دیگر این‌که این اصل، جبرئیل یعنی همان شعور الهی را واسطه بین خدا و انسان می‌داند. این واسطه، مسیری برای دریافت پاسخ خواسته‌ها از خداست.

● نقد اول) روح القدس و شفا

در هیچ‌یک از آیات و روایات اسلامی، پیوندی بین روح القدس و شفا مشاهده نمی‌شود (چه روح القدس به جبرئیل تفسیر شود و چه به موجودی دیگر^۴). بله چنین پیوندی در آیین مسیحیت دیده می‌شود؛ مثلاً در نامه اول پولس به قرنتیان^۵ آمده:

گر چه عطایابی که خدا به ما می‌بخشد گوناگون است، اما اصل و منشأ

۱. عرفان کیهانی، ص ۸۶.

۲. همان، ص ۱۵۱.

۳. همان، ص ۱۲۱.

۴. روح القدس در فرهنگ اسلامی به چند معنا به کار می‌رود. رک به: ناصر مکارم شیرازی، فحاحات القرآن، ج ۹، ص: ۹۲.

۵. رساله اول پولس به قرنتیان: ۱۲ / ۴ - ۹.

تمام آنها، روح القدس است. با اینکه می‌توان خدا را از راه‌های مختلف خدمت کرد، اما همه، همان خداوند را خدمت می‌کنیم. خدا یکی است، اما به صورت‌های مختلف در زندگی ما عمل می‌کند. او همان خداست که در همه ما و بوسیله ما که از آن او هستیم، کار می‌کند. در واقع، روح القدس بوسیله هر یک از ما، قدرت خدا را جلوه‌گر می‌سازد، تا از این راه کلیسا را تقویت نماید. روح القدس به یک شخص عطا ی بیان حکمت می‌بخشد تا با ارائه راه حل‌های حکیمانه دیگران را یاری نماید و به دیگری دانستن اسرار را عطا می‌کند. او به یکی ایمانی فوق العاده عطا می‌نماید، و به دیگری قدرت شفای بیماران را می‌بخشد.^۱

بنابراین نمی‌توان گفت: به صرف این که دو نفر با یکدیگر، حلقه وحدت (آن هم وحدت ادراکی؟) تشکیل دهند روح القدس حاضر می‌شود! در قرآن کریم آمده:
وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ ذَآئِرِينَ^۲

پروردگار شما گفته است: مرا بخوانید تا (دعای) شما را بپذیرم، کسانی که از عبادت من تکبر می‌ورزند به زودی با ذلت، وارد دوزخ می‌شوند.
در این آیه سخن از این است که هر گاه انسان درخواستی از خدای متعال داشته باشد خود او اجابت می‌کند. در آیه، هیچ واسطه‌ای در میان نیست، حضرت ابراهیم علیه السلام نیز فرمود:

وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ^۳

وقتی من بیمار می‌شوم تنها او مرا شفا می‌دهد.

نویسنده در موارد دیگر نیز به منابع مسیحیت استناد نموده و از رفتار و گفتار حضرت مسیح علیه السلام بر اساس عهد جدید، یاد می‌کند.^۴ این در حالی است که ایشان در دو جلد کتاب خود نامی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ به میان نیاورده و با همه اینها می‌گوید:

۱. رک به: عهد جدید، ترجمه پیروز سیار، ص ۸۵۰ و ۸۵۱.

۲. غافر: ۶۰.

۳. شعراء: ۸۰.

۴. رک به: انسان از منظری دیگر، صص ۱۷ و ۱۷۱ و ۱۹۵ و ۱۹۷.

عرفان کیهانی (حلقه)، که عرفان ایرانی و اسلامی و برخاسته از فرهنگ ماست...

رعایت امانت، اقتضا می‌کند که وی با توجه به این که از آموزه‌های ادیان دیگر نیز استفاده کرده از عرفان خود با عنوان عرفان ایرانی، اسلامی، مسیحی، هندی و چینی هم یاد کند؛ زیرا این عرفان، از فرهنگ‌های مزبور بهره برده است. نویسنده در روی جلد کتاب «انسان از منظری دیگر» یکی از ابیات مثنوی را می‌آورد:

هر یکی از ما مسیح عالمی است هر الم را در کف ما مرهمی است.^۱
این گونه استناد به اشعار با این هدف صورت می‌گیرد که انسان می‌تواند از طریق اتصال به شبکه شعور کیهانی به شفای بیماری‌ها اقدام کند. از سوی دیگر با توجه به این که نویسنده برای افراد شرکت کننده در حلقه، شرط ایمان را قرار نداده و بر مبنای وی هر کسی با هر اعتقادی می‌تواند درمانگر باشد^۲ استناد به این اشعار می‌تواند به این معنا باشد که هر انسانی صرف نظر از باورها و پایبندی‌ها می‌تواند یکی از عارفان عرصه عرفان کیهانی باشد!

حال این سؤال جا دارد که آیا استناد شاعران به دم عیسوی و فیض روح القدس و مانند این تعبیرها در ادبیات فارسی از باب مجاز و تمثیل و تشبیه است یا از باب حقیقت؟ به نظر می‌رسد نویسنده این تعبیرها را حقیقت می‌داند و نه مجاز.

چنانکه برخی پژوهشگران گفته‌اند: بسیاری از تعبيرات مربوط به آیین مسیح در نظم و نثر فارسی و در سخنان عرفا و کلمات صوفیه از باب تمثیل و مجاز است. غالب این تعبيرات بر اساس آیات قرآن و اخبار اسلامی بوده است گرچه عوامل متعددی در ورود تعبيرات مسیحی در ادبیات فارسی دخالت داشته اما فضای حاکم بر اینها مجاز و استعاره بوده و نه حقیقت.^۳

۱. عرفان کیهانی، ص ۵۱.

۲. جلال الدین محمد بلخی رومی، مثنوی معنوی، تصحیح محمد علی مصباح، تهران، اقبال، ۱۳۸۴، ص ۷ (دفتر اول: بیت ۴۷).

۳. عرفان کیهانی، اصل ۳۴.

۴. رک به: قمر آریان، مسیحیت در شعر فارسی، فصلنامه فرهنگی پیمان، شماره ۳۹، سال دهم - بهار ۱۳۸۶.

بنابر آنچه گفته شد اگر در غزل‌های حافظ شیرازی آمده است که:
فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آن چه مسیحامی کرد^۱
نه می‌توان گفت: حافظ، مسیحی است^۲ و نه می‌توان گفت هر کسی با هر
اعتقادی می‌تواند فیض روح القدس را دریافت کند و کار مسیحایی انجام دهد.
آنچه در گفته حافظ و مولوی می‌آید شرایط دارد. روش منصفانه آن است که
برای برداشت معنا از این سخنان، به مجموعه گفته‌های ایشان مراجعه و استناد
شود و نه فقط برخی اشعار.

● نقد دوم) واسطه‌گری انحصاری روح القدس

نویسنده که در این اصل، با اشاره، جبرئیل را واسطه بین خدا و مردم معرفی می‌کند
در اصل ۵۳ صریحا جبرئیل را تنها واسطه بین عالم پایین و عالم بالا می‌شمارد:
بین انسان و خدا، تنها واسطه‌ای که وجود دارد هوشمندی و شعور الهی
(یدالله) است که به صورت‌های مختلف نقش یداللهی خود را ایفا نموده،
پل ارتباط عالم پایین و عالم بالا می‌باشد.^۳

اولاً: واسطه‌گری روح القدس برای پاسخ به خواسته‌های انسان از خدا نیز
در نامه اول پولس^۴ مشاهده می‌شود و در متون اسلامی چنین رسالتی برای روح
القدس یا جبرئیل بیان نشده که او واسطه پاسخ خدا به بندگان است.
ثانیاً: فرشتگان بی‌شماری هستند که وظیفه وساطت بین بندگان با خدا (یعنی
تدبیر امور عالم) را بر عهده دارند.^۵ علامه طباطبایی در کتاب الرسائل التوحیدیه
(که شامل سه رساله است) یک رساله را به بحث از وسائط بین خدا و موجودات
اختصاص داده‌اند. در این رساله از وساطت اسما و صفات الهی، حُجُب، لوح،
قلم، عرش، کرسی و ملائکه بر اساس آیات و روایات سخن گفته‌اند.^۶ بنابر این،

۱. دیوان حافظ، غزل ۱۳۹.

۲. رک به: مقاله: «آیا حافظ مسیحی بود» در سایت:

<http://darius1.blogfa.com>

۳. عرفان کیهانی، ص ۱۱۹.

۴. نامه اول پولس به قرنتیان، همانجا.

۵. رک به: محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص: ۱۸۲، ذیل تفسیر سوره نازعات.

۶. همو، الرسائل التوحیدیه، ص ۱۲۲ به بعد.

انحصار وساطت بین خدا و انسان در جبرئیل با آیات قرآن ناسازگار است. قرآن کریم در چند جا از جبرئیل نام می‌برد:

مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ^۱
کسی که دشمن خدا و فرشتگان و رسولان او و جبرئیل و میکائیل باشد (کافر است و) خداوند دشمن کافران است.

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبًا يَا ذُنَّ اللَّهِ^۲
بگو: کسی که دشمن جبرئیل باشد (در حقیقت دشمن خداست) چرا که او به فرمان خدا، قرآن را بر قلب تو نازل کرده است.

إِنْ تُؤْتُوا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ
جِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ^۳

اگر شما (همسران پیامبر) از کار خود توبه کنید (به نفع شماست، زیرا) دل‌هایتان از حق منحرف گشته؛ و اگر بر ضد او دست به دست هم دهید، (کاری از پیش نخواهید برد) زیرا خداوند یاور اوست و همچنین جبرئیل و مؤمنان صالح، و فرشتگان بعد از آنان پشتیبان اویند.

و در چند جا نیز از روح القدس سخن گفته است:

قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسُ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ^۴
بگو، روح القدس آن را از جانب پروردگارت بحق نازل کرده، تا افراد با ایمان را ثابت قدم گرداند؛ و هدایت و بشارتی است برای عموم مسلمانان.

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى الْوَالِدِ إِذْ أَبَدْتُكَ بِرُوحِ
الْقُدُسِ^۵

(به خاطر بیاور) هنگامی را که خداوند به عیسی بن مریم گفت: یادکن نعمتی را که به تو و مادرت بخشیدم. زمانی که تو را با روح القدس تقویت کردم.

در این موارد جبرئیل (که در قرآن به صورت جبریل آمده) منشأ نزول وحی

۱. بقره: ۹۸.

۲. بقره: ۹۷.

۳. تحریم: ۴.

۴. نحل: ۱۰۲.

۵. عاقله: ۱۱۰، نیز بقره: ۸۷ و ۲۵۳.

بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، یاور پیامبر و مایه تأیید حضرت عیسی (علیه السلام) شمرده شده است. آنچه قابل توجه است این که در آیه ۹۸ سوره بقره جبرئیل در کنار میکال (میکائیل) به عنوان یکی از ملائکه آمده است. خداوند در قرآن از فرشتگان دیگری مانند ملک الموت، مالک، مدبرات و زاجرات، نیز یاد نموده است مانند:

قُلْ يُؤَفِّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ^۱
 بگو: فرشته مرگ که بر شما مأمور شده (روح) شما را می گیرد سپس
 بسوی پروردگارتان بازگردانده می شوید.
 وَتَأْدَبُوا يَا مَعْشَرَ النَّاسِ عَلَيْنَا زَبَّانُكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا تُكُونُونَ^۲
 آنها فریاد می کشند: ای مالک دوزخ (ای کاش) پروردگارت ما را بمیراند
 (تا آسوده شویم)، می گوید: شما در این جا ماندنی هستید.
 قَالُمَدِيرَاتِ أُمَرَاءُ^۳
 و آنها که امور را تدبیر می کنند.

بنابر آنچه گذشت انحصار وساطت در جبرئیل با آیات قرآن ناسازگار است. پیوند بین روح القدس و شفا که برگرفته از فرهنگ مسیحیت است و همچنین واسطه گری انحصاری شعور کیهانی که نویسنده از آن به روح القدس و جبرئیل یاد می کند با آیات قرآن و آموزه های اسلامی، سازگار نیست.

در اصل های بیست و هفتم، بیست و هشتم و نهم، نویسنده به مسائل ماورائی و اطلاعاتی که انسان از این طریق به دست می آورد اشاره کرده و این اطلاعات را از دو طریق شبکه مثبت و شبکه منفی قابل دستیابی می داند. از نظر او، اطلاعات شبکه مثبت، منجر به عرفان کمال و اطلاعات شبکه منفی منتهی به عرفان قدرت می شود. ارتباط محتوای این سه اصل، موجب شد تا هر سه، در یک قسمت بررسی شود.

۱. سجده: ۱۱.

۲. زخرف: ۷۷.

۳. نازعات: ۵. نیز: سوره های ذاریات، نازعات، مرسلات، نازعات، قدر، عادات.

اصل ۲۷، ۲۸ و ۲۹) قدرت و کمال

قدرت و کمال در مسائل ماورائی

هر مسیری که انسان در مسایل ماورائی دنبال می نماید می تواند در دو جنبه قدرت و یا کمال به کار گرفته شود. در عرفان کیهانی (حلقه) مسیریایی که به قدرت منتهی گردد، مورد نظر نبوده لذا فقط مسیر کمال، ارزشمند شناخته می شود.

کرامات و کمال

کرامات، مجموعه چیزهایی است که انسان را به کمال برساند و چیزهایی که می تواند انسان را به کمال برساند فقط آگاهی و ادراک توان بالقوه الهی است؛ یعنی در مسیر کمال از کسی پرسیده نمی شود که چه قدرتی دارد بلکه پرسیده می شود به چه آگاهی هایی رسیده و به چه درکی نایل گشته است.

شبکه مثبت و شبکه منفی

کلّیه اطلاعات ماورائی که انسان به دست می آورد، یا از «شبکه مثبت» می باشد و یا از «شبکه منفی».

اطلاعات شبکه مثبت، انسان را در جهت کمال هدایت نموده و راه رسیدن به وحدت را با جهان هستی برای او فراهم می نماید. از پیامدهای این هدایت، رسیدن به شادی درونی، آرامش و... است.

اطلاعاتی که در جهت خود نمایی و منافع شخصی، نحوه تسلط و نفوذ در دیگران، و فکر خوانی است و کلّیه اطلاعاتی که نقض کننده عدالت الهی و ستار العیوب بودن پروردگار شده و باعث برهم زدن امتیّت خصوصی دیگران شود و ایجاد کثرت نماید، از شبکه منفی است و شبکه مثبت، هرگز چنین اطلاعاتی را در اختیار افراد قرار نمی دهد. از پیامدهای استفاده دانسته یا ندانسته از اطلاعات شبکه منفی، رسیدن به اضطراب و ناآرامی، افسردگی، ناامیدی، غم و اندوه، احساس

تنهایی و... است. گذشته از این موارد، کلیه اطلاعاتی که ایجاد ترس و وحشت، دلهره و اضطراب، یأس و ناامیدی، غم و اندوه و افسردگی و... در انسان کند، چه در خواب و چه در بیداری، قطعاً از شبکه منفی است.

مسائلی که انسان با آنها سر و کار دارد یا امور عادی زندگی است و یا مسائل ماورائی. پی گیری مسائل ماورایی گاه برای دست یافتن به قدرت است و گاهی برای دست یافتن به کمال، مسیر کمال، مسیر کرامت است. این کمال با کسب اطلاعات، آگاهی و ادراک توان بالقوه الهی حاصل می شود. راه کمال راه وحدت پیدا کردن با جهان هستی است. اطلاعاتی که برای رسیدن به کمال، لازم است از طریق شبکه مثبت که همان شبکه شعور کیهانی است به دست می آید؛ بنابراین انسان از طریق «کرامات» یعنی اطلاعاتی که از شبکه شعور کیهانی به دست می آورد به سوی کمال حرکت می کند و با جهان هستی وحدت پیدا می کند. تحقق این هدف، انسان را به شادی درونی و آرامش می رساند.

و اما مسیر قدرت، مسیر دخالت در امور دیگران و برهم زدن امنیت آنان است. اطلاعات ماورایی که انسان در مسیر قدرت پیدا می کند مانند فکر خوانی، تسلط و نفوذ در دیگران از طریق شبکه منفی که شبکه شیطان است بوده، عدالت الهی را نقض می کند و با ستار العیوب بودن خداوند ناسازگار است. استفاده از این اطلاعات، پی آمدهایی چون اضطراب و نا آرامی، افسردگی، ناامیدی، غم و اندوه را در پی دارد. نویسنده درباره درک توان بالقوه الهی در جای دیگر اظهار می کند که: «هیچ کس در جسم، خدا نخواهد شد» بلکه از لحاظ جسم، فقط می تواند به درک توان بالقوه الهی برسد؛

انسان، در جسم فقط می تواند به درک توان بالقوه خدایی بودن خود پی برد و قادر نیست آن را به بالفعل تبدیل نماید. به عبارتی، هیچ کس در جسم، خدا نخواهد شد. به عبارت دیگر، خدا خلق می کند و انسان درک کمال در جسم یعنی رسیدن به توان بالقوه الهی.^۱

حال این درک توان بالقوه الهی چیست؟ نویسنده، موارد آن را به صورت زیر بیان می‌کند:

- این ادراک‌های بالقوه عبارتند از:
- درک «تَفَحُّثُ فِيهِ مِنْ رُوحِي - أَنَا الْحَقُّ» و این که او در مرکز وجود ما قرار دارد. (درک بیت و بیت الله)
- درک یکتایی وحدت و تن واحده بودن جهان هستی (تجلیات الهی)
- درک هوشمندی و نقشه عظیم و هدفمند بودن جهان هستی
- درک بی عیب و نقص بودن جمال یار (عاشق در جمال یار، نمی تواند نقص، مشاهده نماید)
- درک حضور یار و رسیدن به مقام بی قیله‌گی (أَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ).^۱
- وی در جای دیگر درباره کسب کمال و کسب قدرت از طریق مسائل ماورائی توضیح بیشتری ارائه می‌دهد:

انسان به دو منظور به دنبال مسایل ماورایی می‌رود:

الف. کسب قدرت، به منظور برتری طلبی و رجحان بر دیگران، قدرت نمایی، خودنمایی و معرکه‌گیری که باعث ایجاد غرور و متیّت در شخص می‌شود. برای مثال، نقض حریم شخصی و وجودی افراد و نقض تقدّس وجود افراد (بیت الله) مانند فکر خوانی و نفوذ در دیگران و نیز نقض عدالت الهی مانند آینده‌بینی، طالع‌بینی، همچنین نقض ستار العیوب بودن الهی مانند خواندن شخصیت افراد که منجر به آشکار سازی معایب شود، نقض اختیار انسان و...

ب. کسب کمال، که در این مرحله از زندگی انسان بر روی کره زمین، به معنای رسیدن به توان بالقوه الهی بوده و رسالت اصلی انسان، حرکت از کثرت به وحدت و درک یکتایی جهان هستی و رسیدن به روشن بینی به منزله روشن دیدن و رسیدن به وضوح شناخت، فهم و درک از جهان هستی و پی بردن به هدف خلقت متعالی است (درک بالقوه خدایی بودن).^۲

عرفان کیهانی در پی عرفان کمال است و به اطلاعات حاصل از شبکه مثبت

۱. همان، اصل ۶۳، ص ۱۳۲.

۲. همان، اصل ۶۲، ص ۱۳۱.

می‌پردازد و از اطلاعات حاصل از شبکه منفی می‌پرهیزد. این مسیر مسیر کرامت است و برای انسان، شادی و آرامش می‌آورد. تقسیم فوق ریشه در نوعی جهان‌شناسی دارد که نویسنده بدان معتقد است. وی باور دارد که:

انسان با سه جهان متفاوت روبرو می‌باشد:

۱. جهان هیچ قطبی که تنها حقیقت مطلق بوده و برای تعریف آن، هیچ یک از واژه‌های انسان قادر به توصیف آن نبوده و وصف ناپذیر و فاقد هر گونه تضاد می‌باشد؛ «سُبْحَانَهُ عَمَّا يُصِفُونَ»^۱.
 ۲. جهان تک قطبی، جهانی است موصوف، ولی در آن هیچ گونه تضادی وجود نداشته، فاقد بعد زمان و مکان می‌باشد.
 ۳. جهان دو قطبی یا جهان تضاد، که در آن فهم هر چیزی به فهم ضد آن بستگی دارد؛ مانند روز و شب، خوب و بد، و...^۲
- جهان ما جهان دو قطبی است و در آن هر چیزی، دارای ضد نیز می‌باشد. یکی از شبکه منفی و دیگری از شبکه مثبت است؛ لذا می‌گوید:
- در مقابل حرکت به سوی کمال، نیرویی بر ضد آن وجود دارد.^۳
- بنابراین وجود تضاد در عالم اقتضا می‌کند که کمال و قدرت در برابر یکدیگر باشند. بنیانگذار عرفان کیهانی در این چند اصل به تعیین مرز اطلاعات ماورایی می‌پردازد که در عرفان کیهانی پی‌گیری می‌شود. قبلاً گفته شد که عرفان کیهانی در صدد است انسان را از کثرت برهاند و به وحدت برساند. وحدت منظور در این عرفان، وحدتی ادراکی است. از این رو نویسنده در اینجا با تأکید بر موضوع آگاهی و ادراک، نوع ادراکی را که در این مکتب، منظور است بازگو می‌کند؛ ادراکی که از طریق شبکه مثبت به دست می‌آید و انسان را در مسیر کمال قرار می‌دهد.

● نقد اول) تقابل قدرت و کمال

نویسنده در این چند اصل بین قدرت و کمال، تقابل برقرار نموده و آنها را قابل

۱. در اصل: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ»؛ صافات: ۱۰۹؛ مژده است خداوند از آنچه توصیف می‌کنند.

۲. همان، اصل ۶۰، ص ۱۲۶.

۳. همان، اصل ۶۴، ص ۱۳۶.

جمع نمی‌داند. ایشان در کتاب انسان از منظری دیگر یکی از محورهای اصلی عرفان کیهانی را چنین بیان می‌کند:

شناخت «عرفان کمال و عرفان قدرت» و حرکت به سمت عرفان کمال و اجتناب از عرفان قدرت.^۱

در حالی که بین قدرت و کمال، لزوماً رابطه تقابلی برقرار نیست؛ زیرا این امکان هست که هدف کسی از مسائل ماورایی هم قدرت و هم کمال باشد؛ یعنی قدرت ماورایی را در مسیر کمال قرار دهد؛ این روش را در سیره انبیای الهی علیهم‌السلام مشاهده می‌کنیم؛ چنانکه حضرت مسیح علیه‌السلام از آذوقه درون خانه‌های مردم خبر می‌داد^۲؛ حضرت سلیمان قدرت خود را در مسیر هدایت ملکه سبا قرار داد؛ او تخت ملکه سبا را با قدرت یکی از ملازمان خود به صورت خارق عادت نزد خود آورد^۳ و با ساخت کاخ آبیگینه ملکه سبا را متعجب نمود و زمینه هدایت او را فراهم کرد^۴؛ بنابراین اصل قدرت را نباید نفی نمود؛ زیرا ممکن است افرادی شایسته از بشر دارای آن باشند و آن را به خوبی مدیریت کنند. بلکه قدرت مورد نظر نویسنده برای انسان‌های معمولی و با اغراض و اهدافی که وی ذکر نموده شایسته نیست.

بنابراین داشتن برخی از قدرت‌ها در برخی شرایط آن هم با رعایت استفاده مثبت از آن متعی ندارد. قرآن کریم در قصه هاروت و ماروت به رواج سحر در میان مردم در عصر حضرت سلیمان اشاره می‌کند تا جایی که از آن استفاده منفی می‌کردند. خدای متعال دو فرشته به نام هاروت و ماروت را می‌فرستد تا به مردم راه‌های مبارزه با سحر را بیاموزند آنان نیز به مردم چنین چیزهایی را می‌آموختند گرچه برخی از مردم از این آموخته‌ها نیز سوء استفاده می‌کردند که قرآن از آنان با نكوهش یاد می‌کند.^۵

۱. انسان از منظری دیگر ص ۲۶.

۲. آل عمران: ۴۹.

۳. نمل: ۳۸ و ۳۹.

۴. نمل: ۴۴.

۵. رک به: ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴، ذیل آیه ۱۰۲ سوره بقره، جلد ۱، ص ۳۶۹ تا ۲۷۲.

از نگاهی دیگر «قدرت» و «مقتدر» به معنای عام، جزو صفات کمالی حق تعالی است و شناخت آن در واقع، شناخت خدا محسوب می‌شود. انسان می‌تواند با استفاده صحیح از قدرت، در مسیر کمال گام بردارد. انسانی که نتواند قدرت خود را، در سمت اهداف عالی انسانی، تعدیل و جهت‌دهی کند، عاجز و ناتوان است. از نگاه عرفان مثبت، قدرت، هرگز مقابل حق قرار نمی‌گیرد؛ زیرا ذات قدرت، خود حق است و نمی‌تواند دارای هویتی باطل باشد. بلبه این باطل‌گرایان هستند که از قدرت، برای کوبیدن حق و حقیقت بهره می‌گیرند و گر نه آنجا که «انسان‌نماها» به میدان می‌آیند و حیات بشر را مختل می‌کنند استفاده از قدرت، بیجا و ضروری است.^۱

● نقد دوم) نفی ترس و اندوه و ستایش شادی و آرامش

نویسنده، اطلاعات موجب ترس، دلهره، وحشت و مانند اینها را از شبکه منفی می‌شمارد. در اصل ۶۶ نیز عبادت از روی ترس را نفی می‌کند و در برابر، رسیدن به شادی درونی و آرامش را از آثار شبکه مثبت برمی‌شمارد.

بیان فوق نشان می‌دهد در نظر او، ترس، دلهره، اضطراب، غم و اندوه در عرفان کیهانی نکوهیده است و جایگاهی ندارد. سؤال این است که در عرفان اسلامی، ترس، اندوه و اضطراب هر کدام منزلی از منازل سلوک به شمار می‌رود. در شرح منازل السائرین آمده:

باب الحزن، قال الله تعالى: تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ فَيُضْمن الدَّمْعُ حَزَنًا^۲ أُنْتِى الله تعالى على هؤلاء لمكان حزنهم فدل على أن الحزن مقام حسن.^۳

باب اندوه، خدای متعال فرمود: «(از نزد تو) بازگشتند در حالی که چشمانشان از اندوه اشکبار بود» خداوند آنان را به خاطر اندوهشان ستود؛ بنابراین معلوم می‌شود اندوه، مقامی نیکوست.

در همان کتاب، باب دیگری درباره خوف آمده و آن را به سه درجه تقسیم نموده است: درجه اول: ترس از عقوبت و آن ترسی است که مایه درستی ایمان است و آن ترس عامه است... و درجه دوم: ترس از مکر در

۱. محمد تقی جعفری، عرفان اسلامی، ص ۹۹.

۲. توبه: ۹۲.

۳. عبد الرزاق القاسانی، شرح منازل السائرین، ص ۱۰۱.

لحظات بیداری که با لذت همراه است و درجه سوم: ترس از جلال الهی.^۱ قلُق و اضطراب نیز منزلی دیگر از منازل سلوک است. در کتاب مزبور آمده است: قلُق، بی صبری و اضطراب در حرکت به سوی محبوب است که بدون آن آرامشی ندارد. خدای متعال از حضرت موسی علیه السلام حکایت می‌کند: «وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى»^۲ عرض کرد: پروردگارا! آنان در پی من اند و من به سوی تو شتاب کردم تا از من خشنود شوی.^۳

قرآن کریم برای خوف جایگاهی سازنده بیان می‌کند:

وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ^۴

و برای کسی که از مقام پروردگارش بترسد، دو باغ بهشتی است:

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَهَسَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ^۵

و آن کس که از مقام پروردگارش ترسان باشد و نفس را از هوی بازدارد قطعاً بهشت جایگاه اوست.

با توجه به این مطالب آیا به طور کلی می‌توان گفت: ترس، اضطراب و اندوه تنها از طریق شبکه منفی حاصل می‌شود؟

از سوی دیگر هر گونه شادی و آرامش از نگاه عرفانی، ستوده نیست:

الف: قرآن کریم شادی‌های غافلانه را نکوهش می‌کند و می‌فرماید:

إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَأَوْتَاهُ مِنْ الْكُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ

لَتَسْوَأُ بِالْغُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ^۶

قارون از قوم موسی بود، اما بر آنان ستم کرد ما آنقدر از گنج‌ها به او داده بودیم که حمل کلیدهای آن برای یک گروه زورمند مشکل بود. (به خاطر آورید) هنگامی را که قومش به او گفتند: «این همه شادی مغرورانه مکن، که خداوند شادی‌کنندگان مغرور را دوست نمی‌دارد).

۱. همان، ص ۱۰۷ به بعد.

۲. طه: ۸۴.

۳. همان، ص ۴۰۸.

۴. رحمن: ۴۶.

۵. نازعات: ۴۰ و ۴۱.

۶. قصص: ۷۶.

اما شادی در پی آنچه پسندیده خداست را شایسته می‌شمارد؛

قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْتُمِعُونَ^۱

بگو: به فضل و رحمت خدا باید خوشحال شوند که این از تمام آنچه گردآوری کرده‌اند، بهتر است.

ب: آرامش با تکیه بر بهره‌های دنیوی و بسندگی به آن را موجب بدفرجامی می‌شمارد؛

إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ أُولَئِكَ مَا لَهُمْ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ^۲

آنها که ایمان به ملاقات ما (و روز رستاخیز) ندارند، و به زندگی دنیا خشنود شدند و بدان آرامش یافتند و آنها که از آیات ما غافلند به کیفر کارهایی که می‌کرده‌اند، جایگاهشان جهنم است.

و در برابر آرامش به سبب یاد خدا و در مسیر پیروی از دستورات او را ستایش می‌کند؛

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَخَيْرٌ مَأْوًى^۳

آنها کسانی هستند که ایمان آورده‌اند، و دل‌هایشان به یاد خدا مطمئن و آرام است؛ آگاه باشید، تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد آنها که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند، پاکیزه‌ترین (زندگی) نصیبشان است؛ و بهترین سرانجام‌ها.

بنابراین نه می‌توان هر اندوهی را نکوهیده دانست و نه هر شادی را ستوده پنداشت. اندوه، اگر زمینه و انگیزه‌ساز حرکت به سوی خوبی‌ها باشد خوب است و شادی اگر زمینه حرکت به سوی بدی‌ها باشد بد خواهد بود.

● نقد سوم) آگاهی از اسرار دیگران و شبکه منفی

نویسنده اطلاع یافتن از اسرار دیگران را تنها از راه شبکه منفی میسر می‌شمارد. وی بجز اینجا در مقدمه کتاب عرفان کیهانی آورده:

۱. یونس: ۵۸.

۲. یونس: ۷ و ۸.

۳. رعد: ۲۸ و ۲۹.

یکی از ویژگی‌های شبکه مثبت ستار العیوب و پوشاننده عیب بودن است که هرگز امکانی در اختیار کسی که بخواهد در دیگران نفوذ کرده و شخصیت آنها را خوانده و معایب آنها را آشکار نماید، قرار نمی‌دهد و چنین علمی قطعاً از طریق شبکه منفی صورت خواهد گرفت، زیرا فقط «الله علیم بذات الصدور» است.^۱

نیز ایشان در کتاب انسان از منظری دیگر می‌گویند:

شبکه مثبت، خود ستار العیوب بوده و عیب همگان را می‌پوشاند. بنابراین، غیر ممکن است که اطلاعات مربوط به شخصیت و معایب افراد را در اختیار کسی قرار دهد؛ پس اگر فردی چنین آگاهی‌هایی دریافت می‌کند که مربوط به شخصیت دیگران است و می‌تواند با این اطلاعات عیب کسی را آشکار کرده و یا درون کسی را ببیند، به طور قطع و یقین این آگاهی از شبکه منفی است. فقط خداوند است که از ذات انسان‌ها خبر دارد؛ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ.^۲ به همین دلیل است که قضاوت در مورد انسان‌ها به طور مطلق، مختص خداوند است و کلیه قضاوت‌های انسانی، سطحی و ناقص است.^۳

با مراجعه به قرآن کریم معلوم می‌شود مطلب فوق به صورت کلی درست نیست؛ زیرا برخی از انسان‌ها هستند که از اسرار دیگران باخبر می‌شوند؛

وَقُلْ اَعْمَلُوا فِی سِرِّ اللَّهِ وَعَمَلِکُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسِرُّهُمْ اِلَیَّ عَالِمِ الْغُیْبِ وَالشَّهَادَةُ فِیْئَتِیْکُمْ بِمَا کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؛^۴

بگو: عمل کنید، خداوند و فرستاده او و مؤمنان، اعمال شما را می‌بینند و به زودی، به سوی دانای نهان و آشکار، بازگردانده می‌شوید؛ و شما را به آنچه عمل می‌کردید، خبر می‌دهد.^۵

آیا آگاه شدن برخی انسان‌ها (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و برخی مؤمنان) که در بیان قرآن آمده از طریق شبکه منفی است؟

۱. عرفان کیهانی، ص ۴۹.

۲. آل عمران: ۱۱۹؛ خداوند به آنچه درون دل‌هاست آگاه است.

۳. انسان از منظری دیگر، ص ۲۰۲.

۴. توبه: ۱۰۵.

۵. ربک به؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه ج ۸، ص ۱۲۵.

از طرف دیگر، قرآن هر پیامبری را شاهد بر امت خودش می‌شمارد:

فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا^۱

حال آنها چگونه است آن روز که برای هر امتی گواهی بر اعمالشان

می‌طلبیم و تو را گواه بر اعمال آنها قرار خواهیم داد.

گواه بودن بر امت اقتضا می‌کند که از خوب و بد آنان آگاه باشد.

● نقد چهارم) انحصار کمال در آگاهی

نویسنده در اصل ۲۷ نوشته است:

چیزهایی که می‌تواند انسان را به کمال برساند فقط آگاهی و ادراک توان

بِالْقُوَّةِ الهی است؛ یعنی در مسیر کمال از کسی پرسیده نمی‌شود که چه

قدرتی دارد بلکه پرسیده می‌شود به چه آگاهی‌هایی رسیده و به چه درکی

نایل گشته است.

این نکته تا حدودی ابهام دارد و با توجه به آنچه نویسنده در جای دیگر گفته

منظور ایشان بیشتر روشن می‌شود:

بخش دیگری از دانش‌های ماورایی، دانش کمال است که شامل کلیه

آگاهی‌هایی است که در مسیر کمال به آنها نیازمند هستیم و همان گونه که

بررسی خواهد شد، تنها بخشی از داشته‌های انسان را تشکیل می‌دهد که

قابل انتقال به زندگی بعدی است. این داشته‌ها فقط آن بخش از ادراکات

انسان را تشکیل می‌دهد که در حیطه کمال مطرح است؛ مانند درک

انالحق، درک وحدت، درک جمال الهی و...^۲

... نتیجه اعمال انسان و پایان نامه‌ای که او برای خود از بازی دنیا

می‌نویسد، دارای اهمیت است و نه خود اعمال. در نتیجه، ماحصل همه

زندگی انسان در میزان درک او از دانش کمال و نتیجه‌گیری اعمال او

خلاصه می‌شود.^۳

کوشش نویسنده در این مطلب اثبات چیزی است که در زندگی دنیا برای

۱. نساء: ۴۱.

۲. انسان از منظری دیگر، ص ۲۱۲.

۳. همان، ص ۲۱۴.

انسان حاصل شده و قابل انتقال به زندگی بعدی او در آخرت است؛ وی، تنها آگاهی را قابل انتقال به آخرت می‌شمارد و نه اعمال را. این در حالی است که در باورهای دینی، آنچه در آخرت برای انسان می‌ماند هم عقیده و هم عمل است. هم اعمال انسان برای او مجسم می‌شود (تجسم اعمال) و هم عقاید (تجسم عقیده) و انسان در سرای دیگر رهین اعمال و باورهای خود است؛ برخی آیات که بر تجسم اعمال دلالت دارند؛

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنٌ^۱

هر کس در گرو اعمال خویش است،

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يَرَى^۲

برای انسان بهره‌ای جز سعی و کوشش او نیست و تلاش او بزودی دیده می‌شود،

وَمَا تُجْرَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ^۳

و جز به آنچه انجام می‌دادید کیفر داده نمی‌شوید،

يَوْمَ يُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ لَّوْ أَنْ يَتَّبِعَهَا
يَوْمَئِذٍ أَمَدًا بَعِيدًا^۴

روزی که هر کس، آنچه را از کار نیک انجام داده، حاضر می‌بیند؛ و

آزرو می‌کند میان او، و آنچه از اعمال بد انجام داده، فاصله زمانی

زیادی باشد.^۵

این آیات، با صراحت، از حضور یافتن اعمال انسان در آخرت خبر می‌دهد.

شهید مطهری رحمه الله می‌گوید:

از قرآن کریم و اخبار و روایات پیشوایان دینی چنین استنباط می‌شود

۱. المدثر: ۲۸.

۲. نجم: ۳۹ و ۴۰.

۳. صافات: ۳۹.

۴. آل عمران: ۳۰.

۵. برای موضوع تجسم اعمال رک به: محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص: ۴۲۶، عبد الله جواد آملی، تسیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۲، ص ۴۷۵ به بعد، ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۲، ص: ۵۰۶، محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷، ص ۲۲۸، درباره تجسم اعتقادات رک به: صدر الدین محمد الشیرازی، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، المركز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰، ص ۳۲۹ و صدر الدین محمد الشیرازی، المبدأ والمعاد، به تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴، ص ۴۶۴.

که نه تنها انسان باقی است و جاوید می ماند، اعمال و آثار انسان نیز به نحوی ضبط و نگهداری می شود و از بین نمی رود و انسان در نشئه قیامت تمام اعمال و آثار گذشته خود را «مصور» و «مجسم» می بیند و مشاهده می کند. اعمال و آثار خوب با صورت های بسیار زیبا و جالب و لذت بخش تجسم می یابند و به صورت کانون لذت و بهجت درمی آیند، و اما آثار بد انسان با صورت های بسیار زشت و وحشتناک و مهیب و موذی تجسم می یابند و به صورت کانون درد و رنج و عذاب درمی آیند.^۱

پس بر این تنها نتیجه عمل انسان مورد توجه نیست بلکه خود اعمال نیز درباره انسان مورد توجه است و نمی توان کمال را در آگاهی حاصل از اعمال خلاصه نمود.

مولوی می گوید:

آن چه کردی اندر این خواب جهان	گرددت هنگام بیداری عیان
تا نپنداری که این بد کردنی است	اندر این خواب و ترا تعبیر نیست
بلکه این خنده بود گریه و زفیر	روز تعبیر ای ستمگر بر اسیر
گریه و درد و غم و زاری خود	شادمانی دان به بیداری خود
ای دریده پوستین یوسفان	گرگ بر خیزی از این خواب گران ^۲

امام خمینی قدس سره، مطلب زیر را از شیخ بهایی نقل کرده آن را تأیید می کند:

بعض اخبار دلالت می کند بر تجسم اعتقادات نیز. پس، اعمال صحیحه و اعتقادات صحیحه به صور نورانیه نیکو منظری ظاهر می شوند که باعث می شوند کمال سرور و ابتهاج را از برای صاحبشان؛ و اعمال سیئه و اعتقادات باطله ظاهر می شوند به شکل صور ظلمانیه مستقبحه که باعث می شوند برای صاحبشان غایت اندوه دردناکی را، چنانچه جماعتی از مفسرین گفته اند در ذیل آیه شریفه **يَوْمَ يُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا** و **وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تُوَدَّ لَوْ أَنَّ يَتْنَهَا وَيَتَذَكَّرُ أَمَدًا بَعِيدًا** و ارشاد می کند ما را به سوی این معنی قول خدای تعالی: **يَوْمَ يُصْذَرُ النَّاسُ أَشْأَتًا لِيَرَوْا أَعْمَالَهُمْ**^۳

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص: ۵۲۷.

۲. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر ۴، بیت های ۳۶۶۳-۳۶۶۷.

۳. در آن روز مردم به صورت گروه های پراکنده (از قبرها) خارج می شوند تا اعمالشان به آنها نشان داده شود.

الآیه و کسانی که در آیه شریفه تقدیر قائل شدند و گفته‌اند: *لِیُرُوا جِزَاءَ أَعْمَالِهِمْ* و ضمیر «یره» را به عمل برنگردانند، دور افتادند از حق.^۱

حاصل سخن در این چند اصل این که: اولاً: قدرت و کمال، همیشه در برابر یکدیگر نیستند تا دو گونه عرفان قدرت و کمال داشته باشیم. ثانیاً: نکوهش ترس و اندوه به طور مطلق و نیز ستایش شادی و آرامش به طور مطلق با آموزه‌های قرآن کریم منطبق نیست. ثالثاً: آگاهی از اسرار دیگران را نیز نمی‌توان به طور مطلق نکوهیده دانست؛ چون برخی از انسان‌ها به از اسرار دیگران آگاه‌اند. رابعاً: منحصر نمودن کمال، در آگاهی، نادرست است.

تقسیم‌بندی عرفان به عرفان قدرت و عرفان کمال، در قالب شبکه مثبت و شبکه منفی، با معیارهای قرآنی منطبق نیست چنانکه انحصار کمال در آگاهی، با آموزه‌های قرآن کریم در تقابل است.

نویسنده در اصل بعدی به ضرورت بازگویی و ارائه اطلاعات شبکه مثبت به دیگران اشاره نموده است.

اصل (۳۰) ضرورت ارائه اطلاعات شبکه مثبت به دیگران

انسان برای حرکت به سمت کمال، به آگاهی‌ها و اطلاعات شبکه مثبت نیازمند است، از این رو در صورت دریافت، مخفی نمودن و خودداری از ارایه این اطلاعات و آگاهی‌ها، موجب عقب افتادن انسان از کمال و افزایش خطر سقوط در دام شبکه منفی شده و این عمل، خیانت به بشریت محسوب می‌شود. در نتیجه، کسی که در این رابطه دریافت‌هایی دارد، مسئولیت ارایه نمودن آن را به همگان خواهد داشت؛ در غیر این صورت، ادّعا و یا تظاهر به رسیدن به آگاهی، صرفاً عوام‌فریبی است.

نویسنده در این اصل به مسائلی درباره شبکه مثبت و دریافت اطلاعات از آن پرداخته است. قبل از بررسی، به بیان چند نکته می‌پردازیم:

۱. امام خمینی، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶، ص: ۴۳۹.

نکته اول: مطالب این اصل را می‌توان به صورت زیر بیان نمود:

اول: هستی، دارای یک شبکه مثبت و یک شبکه منفی است.

دوم: با توجه به این اصل و اصل ۲۹، هر کدام از این دو شبکه، اطلاعاتی را در اختیار انسان می‌گذارند.

سوم: انسان باید به سوی کمال، گام بردارد.

چهارم: انسان برای حرکت به سوی کمال، باید از آگاهی‌های شبکه مثبت استفاده کند.

پنجم: انسان می‌تواند اطلاعات شبکه مثبت را دریافت کند.

ششم: هر کسی اطلاعات شبکه مثبت را دریافت کند نباید از ارائه آنها به دیگران خودداری نماید و گر نه دیگران را از رسیدن به کمال، عقب انداخته است و این کار، خیانت به بشریت است.

هفتم: اگر کسی ادعا کند اطلاعات شبکه مثبت را دریافت کرده است ولی آنها را به همگان ارائه نکند صرفاً عوام‌فریبی کرده است.

نکته دوم: از ششم و هفتم به دست می‌آید که: انسان‌ها چند دسته‌اند:

۱- کسانی که اطلاعاتی از شبکه مثبت دریافت نمی‌کنند و ادعایی هم ندارند.

۲- کسانی که اطلاعاتی دریافت نمی‌کنند اما ادعای دریافت نموده و در واقع، عوام‌فریبی می‌کنند.

۳- کسانی که اطلاعات دریافت می‌کنند و به همگان ارائه نمی‌دهند. اینان خیانتکارند.

۴- کسانی که اطلاعات دریافت می‌کنند و به همگان ارائه می‌کنند. این گروه راه درست را رفته‌اند.

نکته سوم: آشنایی با شبکه مثبت و شبکه منفی در عرفان کیهانی

درباره مطلب اول در نکته اول، این سؤال قابل طرح است که: معیار شبکه مثبت و شبکه منفی چیست و چگونه می‌توان این دو شبکه را از یکدیگر باز شناخت؟ نویسنده در اصل ۲۹ و نیز در کتاب انسان از منظری دیگر، مطالبی آورده که نگاه او را درباره این دو شبکه بیان می‌کند. از نظر وی شبکه منفی، شبکه‌ای است که اطلاعات زیر را به انسان می‌دهد:

آنچه که نفوذ در حریم مقدس دیگران باشد؛ مانند فکر خوانی، مسخ و...
آنچه که ستار العیوب بودن را نقض کند؛ مانند قدرت شخصیت خوانی،
بر ملا کردن عیب و اسرار دیگران و...
آنچه که اختیار انسان را نقض کند؛ مانند قدرت مسخ دیگران و...
آنچه که حوادثی را به انسان تحمیل کند؛ مانند طلسم و جادو و...
آنچه که عدالت الهی را نقض کند؛ مانند طالع بینی و...
آنچه که از طریق کار با «مَنْ دُونِ اللَّهِ» (غیر از خدا) به دست می آید؛ مانند
کمک گرفتن و همکاری با روح، جن و... به جای خداوند (نقض پیمان
«إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»)^۱.

بر اساس اصل ۲۹ از نظریه آمدها نیز می توان اطلاعات شبکه منفی را شناخت:
از پیامدهای استفاده دانسته یا ندانسته از اطلاعات شبکه منفی، رسیدن
به اضطراب و ناآرامی، افسردگی، ناامیدی، غم و اندوه، احساس تنهایی
و... است. گذشته از این موارد، کلیه اطلاعاتی که ایجاد ترس و وحشت،
دلهره و اضطراب، یأس و ناامیدی، غم و اندوه و افسردگی و... در انسان
کند، چه در خواب و چه در بیداری، قطعاً از شبکه منفی است.^۲
درباره شبکه مثبت می گوید:

اطلاعات شبکه مثبت، انسان را در جهت کمال هدایت نموده و راه رسیدن
به وحدت را با جهان هستی برای او فراهم می نماید. از پیامدهای این
هدایت، رسیدن به شادی درونی، آرامش و... است.^۳
وی در جای دیگر اختیار دادن را از ویژگی های شبکه مثبت و سلب اختیار
را از ویژگی های شبکه منفی می شمارد.

فلسفه خلقت انسان، بر مبنای رسیدن انسان به کمال، طراحی شده است...
شبکه منفی از راه های مختلف، در صدد مخدوش کردن اختیار انسان
است... شبکه منفی نیز خدمات گسترده ای را ارائه می کند تا بتواند از

۱. فاتحه: ۵؛ فقط از تو کمک می جویم.

۲. انسان از منظری دیگر، ص ۲۱۶.

۳. عرفان کیهانی، ص ۹۳.

۴. همان، ص ۹۳.

انسان موجودی بی اراده و عروسک خیمه شب بازی بسازد و او را از درون تهی و خالی کند.^۱

شبکه مثبت، آگاهی‌ها و راهنمایی‌های کلی مورد نیاز مسیر کمال را در اختیار انسان قرار می‌دهد و تصمیم‌گیری و انتخاب راه را در هر لحظه بر مبنای اختیار فردی، به انسان واگذار کرده است. این که انسان چه چیز بخرد؟ یا چه چیزی را بفروشد؟ با چه کسی ازدواج کند؟ آیا همسرش را طلاق بدهد و یا ندهد؟ و دو راهی‌هایی مانند این‌ها را پاسخ نخواهد گفت. زیرا که بر سر همین دو راهی‌هاست که انسان آزمایش می‌شود و در اصل، زندگی، متشکل است از بی‌نهایت دو راهی، از انتخاب یک جفت کفش تا انتخاب همسر و...؛ حال اگر قرار باشد به ما بگویند که چه بخر و چه بفروش و... آن گاه نقش انسان در این میانه چه خواهد بود؟^۲

نکته چهارم: نویسنده، شبکه مثبت را همان شبکه شعور کیهانی می‌داند^۳ و از بیان وی درباره شبکه منفی، معلوم می‌شود منظورش از شبکه منفی، شبکه شیطانی است.^۴

نکته پنجم: نویسنده، شبکه مثبت را مسیر عرفان کمال و شبکه منفی را مسیر عرفان قدرت و انحراف می‌داند.

شبکه مثبت، کلیه اطلاعات و آگاهی‌های لازم را در جهت رسیدن انسان به کمال در اختیار او قرار می‌دهد و شبکه منفی کلیه اطلاعات و آگاهی‌هایی را که باعث انحراف انسان شده و او را از مسیر کمال دور می‌کند، در اختیار انسان قرار می‌دهد.^۵

نکته ششم: از نظر نویسنده وجود شبکه منفی برای حرکت به سمت کمال لازم است؛ زیرا در این صورت است که انسان خود را در برابر دو نیرو و کشش می‌بیند؛ یکی از این دو او را به سوی کمال و دیگری به سوی ضد کمال می‌برد.^۶

۱. انسان از منظری دیگر، صص ۲۰۲ و ۲۰۳.

۲. همان، صص ۲۰۲ و ۲۰۳.

۳. همان، ص ۲۵.

۴. همان، صص ۲۰۰ و ۲۰۴.

۵. همان، ص ۱۹۸.

۶. همان، ص ۱۹۸.

● نقد اول/ ابهام‌های این اصل

درباره این اصل، چند سؤال مطرح است که نویسنده به آنها نپرداخته است:
سؤال اول: اطلاعات شبکه مثبت و شبکه منفی از چه راهی به دست می‌آید؟
سؤال دوم: چگونه می‌توان تشخیص داد که اطلاعات دریافت شده از شبکه مثبت است یا از شبکه منفی؟

سؤال سوم: آیا کسی که اطلاعات شبکه مثبت را دریافت می‌کند باید از شرایطی ویژه برخوردار باشد یا هر کسی می‌تواند این اطلاعات را دریافت کند؟
سؤال چهارم: آیا کسی که اطلاعات ماورایی مثبت را دریافت می‌کند باید آنها را به مشورت، ارزیابی و راستی‌سنجی بگذارد تا مطمئن شود این اطلاعات از شبکه منفی نیست یا این که راستی‌سنجی لازم نیست و خود وی می‌تواند درست و نادرست را از یکدیگر بشناسد؟

سؤال پنجم: آیا کسی که قرار است این اطلاعات به او گفته شود (یعنی مردم) لازم است دارای شرایط مناسبی برای دریافت باشد یا فرقی نمی‌کند و به هر کسی می‌توان اطلاعات مزبور را گفت؟

نویسنده به پاسخ سؤالات بالا نپرداخته، در حالی که به نظر می‌رسد دانستن آنها در نتیجه‌گیری نهایی این اصل، تأثیر دارد.

● نقد دوم/ مرز بین اطلاعات شبکه مثبت و منفی

نویسنده در تبیین مرز بین اطلاعات شبکه مثبت و شبکه منفی، دچار اختلاط شده است. چنانکه در بررسی اصل‌های ۲۷، ۲۸ و ۲۹ گذشت برخی موارد را که وی از اطلاعات شبکه منفی می‌شمارد به طور مطلق از شبکه منفی نیست. اگر در یک جمله بگوییم: «آنچه پسندیده است از شبکه مثبت است و آنچه ناپسند است از شبکه منفی است» معیاری بهتر برای تفکیک این دو دسته اطلاعات خواهد بود ولی نویسنده چنین معیاری را مطرح نکرده و لذا حزن، اندوه، ترس یا اطلاع از اسرار دیگران را به طور مطلق از شبکه منفی می‌داند در حالی که این موارد، گاهی از شبکه مثبت است.

باید دانست که گاهی ممکن است شبکه منفی، برخی اطلاعات را به عنوان

شبکه مثبت به انسان ارائه کند اینجاست که مسئله بر انسان مشتبه و دشوار خواهد شد. شیطان که شبکه منفی است گاه از راه توصیه به کشف اسرار دیگران، نفوذ در حریم آنان و آزار دادن آنها وارد می‌شود و گاه از راه نیکی‌ها، خدمت به مردم، خیرخواهی، رفع مشکلات آنان، آرامش‌دهی، شادی‌بخشی و حتی آوردن مکتب و مذهب جدید به هدف نجات انسان‌ها، برخی عنوان‌ها زیبا هستند اما شبکه منفی از همین زیبایی برای انحراف انسان استفاده می‌کند. از این رو برای تشخیص و تمایز اطلاعات شبکه مثبت و منفی، مرزبندی دقیق‌تری نیاز است. مثلاً اگر مبارزه یا دولت طاغوت، باعث کشته شدن چند انسان و ناآرامی مردم شود اما بالاخره این دولت را برکنار کند و موافقت با او آرامش را در پی داشته باشد کدامیک از شبکه مثبت و کدامیک از شبکه منفی است. اگر دروغ، مایه اصلاح بین دو نفر و صدق، مایه اختلاف‌شان باشد، اگر تهدید و ترساندن کسی باعث خودداری او از جنایت شود و مانند این موارد چگونه می‌توان در این موارد اطلاعات را مرزبندی کرد.

از سوی دیگر، خود نویسنده، از رواج برخی مکاتب عرفانی نوظهور ابراز نگرانی می‌کند^۱ در حالی که برخی از همین مکاتب، در صدد رساندن مردم به شادی، آرامش، وحدت و مانند این‌ها هستند. حال با معیاری که وی به دست داده است آیا می‌توان گفت این مکاتب، اطلاعات خود را از شبکه مثبت دریافت کرده‌اند و در نتیجه مسیر آنان، عرفان کمال است؟

● نقد سوم) چگونگی اثبات دریافت اطلاعات

نویسنده از چگونگی و راه اثبات دریافت اطلاعات سخنی به میان نیاورده است. گویا برای وی اهمیت ندارد که انسان اطلاعات خود را از چه راهی به دست آورده باشد. بلکه همان معیاری را که خود در تفکیک اطلاعات، آورده کافی می‌شمارد اما جای این گمان هست که با توجه به فعالیت فراوان شبکه منفی، چه بسا اطلاعات را شبکه منفی به دست داده باشد.

● نقد چهارم) عمومیت دریافت اطلاعات و پیامبری

نویسنده در این اصل (اصل ۳۰) برای شخصی که اطلاعات ماورایی مثبت را

۱. رک به: عرفان کیهانی، ص ۴۴ و ۴۵.

دریافت می‌کند شرایطی ذکر نکرده است اما طبق اصل ۳۴ برای هر انسانی، صرف نظر از اعتقاد و استعداد، دریافت‌های ماورایی را امکان‌پذیر می‌داند:

در عرفان کیهانی (حلقه)، عوامل انسانی، خصوصیات فردی، شرایط جغرافیایی و اقلیمی، امکانات و توان‌های فردی و... نقشی در ایجاد اتصال و دریافت‌های ماورایی ندارند.

- سن، استعداد، سواد، معلومات، نوع تفکرات و اعتقادات و...

- ریاضیات، ورزش، نوع تغذیه و...

- سعی، کوشش، تلاش، اراده، تقلا و...

- تخیل و تصوّر و تجسم و ذکر و مانترا، نماد و سمبل، تلقین و تکرار، تمرکز و...

- علم اعداد، موقعیت ستارگان، ماه تولد و...

اگر این مطلب به مطالب گذشته ضمیمه شود چنین می‌شود که:

۱- هر کسی می‌تواند اطلاعات ماورایی (مثبت و منفی) را دریافت کند.

۲- هر کسی اطلاعات شبکه مثبت را دریافت کند باید به دیگران ارائه کند.

۳- معیار مثبت و منفی بودن، همان چیزی است که نویسنده می‌گوید.

۴- این مطلب نیز اضافه می‌شود که اگر بر دریافت‌کننده اطلاعات (حداقل اطلاعات مثبت) لازم است اطلاعات را به دیگران بگوید بر دیگران نیز لازم است که از او بپذیرند؛ زیرا اگر پذیرفتن لازم نباشد گفتن نیز لازم نخواهد بود. به عبارت دیگر بین ضرورت گفتن و ضرورت پذیرفتن ملازمه برقرار است؛ اگر لازم است گفته شود، لازم است پذیرفته شود.

برآیند مطالب بالا این است که: هر کسی می‌تواند دریافت‌کننده اطلاعات ماورایی (حدّ اقل اطلاعات مثبت) باشد و هر گاه دریافت کرد لازم است به دیگران بگوید و بر دیگران نیز قبول سخن او لازم است. بی‌شک نتیجه این مطالب چیزی جز عمومیت رهبری و یا پیامبری برای همگان نیست!

از سوی دیگر چون نویسنده راه روشن و همه‌جانبه برای تفکیک اطلاعات مثبت از منفی بازگو نموده است راه ادعای ارتباط با مارواء برای همگان باز

خواهد بود و کسی نیز نمی‌تواند منکر ارتباط وی شود! پس باید منتظر شد که هر روز، کسی ادعای دریافت اطلاعات کرده و دست به دین‌سازی و مکتب‌سازی بزند! همواره در طول تاریخ، مقابله با مدعیان دروغین، کاری بس دشوار بوده است؛ زیرا تشخیص درست و نادرست در این زمینه برای عموم مردم ممکن نیست. اگر کسی ادعا کند که من ریاضیدان یا فیزیکدان هستم تشخیص درست و نادرست در اینجا آسان است؛ زیرا کافی است چند مسأله ریاضی و فیزیکی از او سؤال کنند تا روش شود که دروغ می‌گوید؛ اما وقتی ادعای دریافت اطلاعات ماورایی می‌کند چگونه می‌توان گفت: تو دریافت نکرده‌ای؟ برای عموم مردم، این کار دشوار است. از این روست که چنین افرادی در جامعه، مورد پذیرش ساده‌اندیشان قرار می‌گیرند.

● نقد پنجم) خودمعیاری

نویسنده برای تشخیص نوع و درستی و نادرستی اطلاعات ماورایی که توسط انسان دریافت می‌شود معیار بیرونی نمی‌آورد و به تشخیص خود شخص اکتفا می‌کند. در واقع، نویسنده همان روندی را که در عرفان کیهانی پیش گرفته در نوشته خود منعکس کرده است در حالی که این عرفان از قرآن برخواسته، ریشه در مآثورات دینی ندارد و از سوی بزرگان عرفان در ایران، تأییدی دریافت نکرده است. نتیجه این روند چیزی جز خودمعیار بودن در مسیر عرفان نیست.

● نقد ششم) خودمختاری و اومانیسیم

اگر فرض شود که اطلاعات ماورایی دریافت شده، درست و حق باشد آیا می‌توان پذیرفت که هر اطلاع‌دریافتی را انسان باید با همگان در میان بگذارد؟ آیا حد و مرزی بین آگاهی‌ها نیست و هر چیزی را می‌توان برای دیگران بازگفت؟

نویسنده در این اصل می‌گوید:

کسی که در این رابطه دریافت‌هایی دارد، مسؤولیت ارایه نمودن آن را به همگان خواهد داشت.

اگر در این زمینه، به سلوک پیشوایان دین داشته توجه شود نتیجه‌ای دیگر

حاصل خواهد شد. از نگاه اسلام چند نکته مورد توصیه است:

- ۱- آنچه را نمی دانی نگو؛ «لا تَقُلْ مَا لَا تَعْلَمُ...»^۱
- ۲- همه آنچه را که می دانی هم نگو؛ «بَلْ لَا تَقُلْ كُلَّ مَا تَعْلَمُ».^۲
- ۳- از هر سخنی پیروی مکن؛ زیرا گوش و چشم و دل تو باید پاسخگو باشند؛
وَلَا تُفْضِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا^۳؛
از آنچه به آن آگاهی نداری، پیروی مکن، چرا که گوش و چشم و دل،
همه مسئول اند.

بنابراین هر آگاهی و دریافت را نمی توان با همگان در میان گذاشت بلکه گذشته از راستی آزمایی خود اطلاعات، باید از آمادگی مخاطبین برای دریافت آنها مطمئن شد و گرنه ممکن است به جای خدمت به مردم با گفتن برخی اطلاعات به آنها خیانت شده و به گمراهی کشانده شوند.

اگر قرار است کسی اطلاعات ماورایی را دریافت کند، معیارش را هم خودش بازگوید و خودش هم لازم بداند آنچه را که دریافته به همه کس بگوید بی شک در این صورت، روش خودمختاری را در پیش گرفته است و این به معنای اصالت انسان و امانیسم است و خبری از خدامحوری در میان نیست.

نویسنده، مرز بین اطلاعات شبکه مثبت و شبکه منفی را کاملاً روشن نکرده و معیاری برای تشخیص درستی و نادرستی آنها به دست نمی دهد؛ لذا مفاد این اصل، راه ادعای ارتباط با ماوراء را برای همه باز می کند و از آنجا که بازگو نمودن اطلاعات ماورایی دریافت شده را برای دیگران لازم می داند راه برای هر سوء استفاده و انحرافی گشوده خواهد بود.

اصل سی و یکم، در ادامه موضوع دریافت های ماورائی، اطلاع یافتن از اسرار انسان ها را تنها از طریق شبکه منفی، میسر دانسته و افشای آنها را ممنوع می شمارد.

۱. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار ج: ۲، ۱۲۲.

۲. همان.

۳. اسراء: ۳۶.

اصل (۳۱) افشای اسرار حق، ممنوع

اسرار حق، اطلاعات محرمانه‌ای است که افشای آن‌ها نقض‌کننده عدالت و ستار العیوب بودن اوست که افراد، اجازه وارد شدن به حریم آن را ندارند و ورود به آن، فقط با کمک شبکه منفی امکان‌پذیر است و شبکه مثبت، این اطلاعات را در اختیار کسی قرار نمی‌دهد. (اصل الله عَلیم بذات الصدور).^۱

نویسنده عرفان کیهانی که توجه خاصی به انسان دارد و ستون فقرات عرفان او را انسان، تشکیل می‌دهد در این اصل همانند موارد دیگر به اسرار انسان‌ها توجه نموده و افشای آنها را موجب نقض عدالت الهی و ستار العیوب بودن خدا می‌شمارد و آگاه شدن از این اسرار را فقط از طریق شبکه منفی که همان شبکه شیطانی است میسر می‌داند. به این نکته باید اشاره شود که از نظر وی به طور مطلق، مطلع شدن از اسرار دیگران از طریق شبکه منفی امکان دارد و چنین کاری شیطانی محسوب خواهد شد.^۲

● (نقد) تناقض با آیات قرآن

این اصل با آیه سوره توبه، ناسازگار است که می‌فرماید:

وَقُلْ اِغْتَابُوا عَنِّي الدِّينَ الَّذِي كُنتُمْ تَعْمَلُونَ وَرَسُولُهُ وَالتَّوَّابُونَ وَسِرُّدُونِ اِلَى عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ^۳

بگو: عمل کنید! خداوند و فرستاده او و مؤمنان، اعمال شما را می‌بینند؛ و به زودی، به سوی دانای نهان و آشکار، بازگردانده می‌شوید؛ و شما را به آنچه عمل می‌کردید، خبر می‌دهد.

در این آیه، صریحاً آگاهی خدا، پیامبر و مؤمنان نسبت به حقیقت عمل انسان بیان شده است. علامه طباطبایی (رحمه الله) در معنای آیه می‌فرماید: هر عمل خوب یا بدی که انجام دهید حقیقت آن در دنیا مشهود خدای

۱. عرفان کیهانی، ص ۹۷.

۲. در مطالب گذشته پیرامون موضوع آگاهی یافتن از اسرار دیگران سخن گفتیم. رگ به: ذیل اصل‌های ۲۷، ۲۸ و ۲۹.

۳. توبه: ۱۰۵.

دانای غیب و شهادت و رسول او و مؤمنان است و سپس در روز قیامت مشهود خودتان خواهد بود؛ بنابراین آیه می‌خواهد مردم را نسبت به اعمالشان توجه دهد و یادآوری می‌کند که اعمال آنان چه خوب باشد و چه بد، حقایق پوشیده داشته و نگهبانانی شاهد وجود دارد که بر حقایق آنها آگاه خواهند شد این شاهدان عبارتند از: رسول خدا و مؤمنانی که شاهدان عمل‌اند و خدای متعال که محیط بر همه آنان است؛ لذا هم خدا آنها را می‌بیند و هم رسول خدا و شاهدان اعمال. سپس خدا در روز قیامت از این حقایق برای خود عمل‌کنندگان پرده برمی‌دارد چنانکه فرمود: «لَقَدْ كُنْتُ فِي غَلْفٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»^۱. بنابراین آیا آگاه شدن رسول و مؤمنان نسبت به اعمال مردم، نقض‌کننده عدالت الهی است؟! به این جمله نویسنده توجه کنید: «ورود به آن، فقط با کمک شبکه منفی امکان‌پذیر است و شبکه مثبت این اطلاعات را در اختیار کسی قرار نمی‌دهد». قرآن کریم در آیه دیگری از افشای اسرار منافقان خبر داده می‌فرماید:

يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ تُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ بَيَّنَّا اللَّهُ مِنْ أَنْخَارِكُمْ وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ثُمَّ تُدَوَّنُ إِلَى غَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ.^۲

هنگامی که به سوی آنها (که از جهاد تخلف کردند) بازگردید از شما عذرخواهی می‌کنند، بگو عذرخواهی نکنید، ما هرگز به شما ایمان نخواهیم آورد چرا که خدا ما را از اخبارتان آگاه ساخته، و خدا و رسولش اعمال شما را می‌بینند، سپس به سوی کسی که آگاه از پنهان و آشکار است باز می‌گردید و او شما را به آنچه انجام می‌دادید آگاه می‌کند (و جزا می‌دهد).

در روایات بسیاری آمده است که اعمال ما بر رسول خدا و امامان معصوم علیهم‌السلام عرضه می‌شود اما چون بنای این نوشته تنها استناد به آیات قرآن کریم است از ذکر آنها صرف نظر می‌شود.^۳

۱. ق: ۲۲؛ (به او خطاب می‌شود): تو از این صحنه (و دادگاه بزرگ) غافل بودی و ما پرده را از چشم تو کنار زدیم و امروز چشمت کاملاً تیزبین است.

۲. محمد حسن طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص. ۳۸۰.

۳. توبه: ۹۴.

۴. رک. به: ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج: ۸ صفحه ۱۲۵ و علامه مجلسی، بحار الانوار ج ۲۳ ص ۳۳۳.

بنابراین نمی‌توان به طور مطلق اسرار انسان‌ها را تنها از طریق شبکه منفی قابل دستیابی دانست.

نویسنده در اصل بعدی به عامل محرک انسان در رسیدن به کمال می‌پردازد. از نظر وی تنها عامل اشتیاق است.

اصل (۳۲) اشتیاق و کمال

اشتیاق، تنها عامل محرک در راه رسیدن به کمال است و کلیه دریافت‌های انسان، مزد اشتیاق اوست.^۱

«اشتیاق»، اصطلاحی عرفانی است. واژه اشتیاق به معنای آرزومندی بوده و در اصطلاح عرفانی به معنای تمایل عمیق عاشق به معشوق است که با هجر و وصال، کم و زیاد نشود.^۲ شیخ روزبهان گوید:

اشتیاق مشتاقان، آغازش، شوق محبت است و وسط آن، صیانت (دلدادگی) و آخر آن اشتیاق؛ زیرا آن حد کمال پس از کمال است و شایق چون به مقام اشتیاق رسد حق به او مشتاق می‌گردد و آن یافت شوق ازل است در شوقش و این است که اشتیاق آرام نمی‌گیرد؛ زیرا اشتیاق تسلی‌پذیر نیست اگرچه صاحبش به مقام دیدار برسد.^۳

ابن عربی گوید:

اشتیاق، عبارت است از توجه باطن عاشق به سوی معشوق در حال وصال از جهت آنکه به وصالی بادوام‌تر و حظی وافتر نایل گردد.^۴ ارزش اشتیاق در عرفان، به متعلق آن بستگی دارد. نویسنده، در این اصل، از متعلق این اشتیاق سخنی به میان نیاورده اما از موارد دیگر سخنان وی به دست می‌آید که منظور، اشتیاق به اتصال به شبکه شعور کیهانی است.^۵

۱. عرفان کیهانی، ص ۹۹.

۲. گل‌بابا سعیدی، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، ص ۱۰۱.

۳. همان.

۴. همان.

۵. ر. ک. به: عرفان کیهانی، اصل ۱۹، ص ۸۲ و انسان از منظری دیگر، ص ۸۳.

● نقد اول (تضاد درونی)

نویسنده در اصل ۱۳ از دو پله عقل و عشق سخن گفته و سعی و کوشش و تلاش را از خصوصیات پله عشق برشمرد و شوق را از ویژگی‌های پله عشق به حساب آورد؛ بنابراین شوق در نظر وی، جزو عشق است. سپس در اصل ۱۵ پله عقل را پایه فهم پله عشق دانست؛ بنابراین پله عشق از نگاه وی از جایگاهی والا برخوردار است.

با این حساب از نظر وی باید پله عشق، عامل اصلی محرک به سوی کمال و تعیین‌کننده مزد انسان باشد حال آن که در این اصل (اصل ۳۲) نویسنده، اشتیاق را تنها عامل برای حرکت به سوی کمال، شمرده است.

● نقد دوم (ناسازگاری با آیه قرآن)

قرآن کریم تنها عامل برای پاداش‌گیری انسان را «سعی» می‌داند؛

وَأَنْتَ لَیْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى^۱

برای انسان، بهره‌ای جز سعی و کوشش او نیست،

إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِيُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ؛^۲

قطعاً رستاخیز خواهد آمد می‌خواهم آن را پنهان کنم تا هر کس در برابر سعی و کوشش خود جزا داده شود.

بنابراین رسیدن به کمال، مشروط به سعی و تلاش است. باید توجه داشت که سعی مورد نظر قرآن غیر از تلاش و کوشش مورد نظر نویسنده است؛ زیرا منظور قرآن کریم، سعی در مسیر رضای الهی و بر اساس شریعت اوست که همان سلوک معنوی و عمل بر طبق شریعت و حیانی است؛ چنانکه فرمود:

وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا؛^۳

آن کس که سراسر آخرت را بطلبد و برای آن، سعی و کوشش کند - در حالی که ایمان داشته باشد - سعی و تلاش او، پاداش داده خواهد شد.

۱. نجم: ۳۹.

۲. طه: ۱۵.

۳. اسراء: ۱۹.

افق این کوشش، فراتر از دنیاست در حالی که غرض نویسنده، تلاش در حیطه عقل نظری است؛^۱ بنابراین وی مزد و پاداش را بر اساس عملکرد انسان نمی‌داند بلکه اشتیاق را کافی می‌شمارد. البته دلیل این مطلب با توجه به مبانی نویسنده که کمال را در اتصال به شعور کیهانی و رسیدن به وحدت با دیگران می‌شمارد و هیچ شرط اعتقادی را لازم نمی‌داند روشن خواهد بود.

از نظر قرآن کریم مزد تلاش و سعی انسان، مشروط به ایمان است. در آیه سوره اسراء، پاداش‌گیری، مشروط به سعی (وَسْعَىٰ لَهَا سَعْيًا) و ایمان (وَهُوَ مُؤْمِنٌ) است.

● نقد سوم) متعلق اشتیاق

نویسنده در این اصل از متعلق این اشتیاق سخنی به میان نیاورده اما از موارد دیگر سخنان وی به دست می‌آید که منظور، اشتیاق به اتصال به شبکه شعور کیهانی است.^۲ در سخن عارفان، متعلق اشتیاق، حق است. آغاز راه اشتیاق، شوق محبت، بعد از آن، دلدادگی و در آخر، اشتیاق است. از این رو فرد مشتاق، در آغاز باید حق را بشناسد، بعد محب او شود، سپس دلداد او گردد و سرانجام از کوی اشتیاق سردرآورد.

در عرفان کیهانی، شناخت خدا و اعتقاد به او شرط نیست.^۳ عارف در نگاه عرفان کیهانی فقط کافی است به شعور کیهانی معتقد باشد؛ فرقی نمی‌کند به خدای متعال، معتقد باشد یا معتقد نباشد؛ بنابراین اشتیاقی که در این اصل مطرح می‌شود با اشتیاق مورد نظر در عرفان اسلامی و ایرانی متفاوت است.

متأسفانه عرفان کیهانی، بنیادهای خود را از عرفان اسلامی و ایرانی نگرفته است. روش استناد بنیانگذار این عرفان به اصطلاحات عرفانی، سطحی است؛ به این معنا که وی شالوده عرفان خود را از مکاتب غیر اسلامی، مانند مکاتب هندی و چینی و یا علوم جدید مانند فیزیک کوانتوم (که ریشه در تفکرات شکاکانه دارد) گرفته است ولی برای همگونگی این مطالب، از اصطلاحات عرفانی و معنوی در حوزه اسلام بهره می‌گیرد. در این روش، اصطلاحات، به

۱. ربک به: عرفان کیهانی، اصل ۱۳، ص ۷۳.

۲. ربک، به: همان، اصل ۱۹، ص ۸۲ و انسان از منظری دیگر، ص ۸۳.

۳. ربک، به: عرفان کیهانی، اصل ۳۴، ص ۱۰۰۲.

جای استعمال، استعمار می‌شوند؛ اصطلاحاتی چون وحدت و کثرت، عشق، کمال، اسرار، تسلیم، صراط مستقیم، قداست و حتی واژه عرفان به چنین سرنوشتی دچار می‌شوند.

متعلق اشتیاق در قرآن کریم

قرآن کریم نعمت‌های بهشتی را شایسته اشتیاق می‌شمارد؛

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ عَلَى الْأَرْثَاءِ يُنْظَرُونَ عَرَفُوا فِي رُجُومِهِمْ نَصْرَةَ اللَّهِ
يَسْقُونَ مِنْ رَحْمَةٍ تُحْشَوْنَ خَائِفَةً مِنْكُمْ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ^۱
مسلمانان نیکان در انواع نعمت‌اند، بر تخت‌های زیبایی بهشتی تکیه کرده و
(به زیبایی‌های بهشت) می‌نگرند، در چهره‌هاشان طراوت و نشاط نعمت
را می‌بینی و می‌شناسی، آنها از شراب زلال دست‌نخورده و سرشته‌ای
سیراب می‌شوند، مهری که بر آن نهاده شده از مشک است و در این
نعمت‌های بهشتی راغبان باید بر یکدیگر پیشی گیرند.

و یا از اشتیاق دیدار خدا سخن می‌گوید:

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا^۲
هر که به لقای پروردگارش امید دارد، باید کاری شایسته انجام دهد، و
هیچ کس را در عبادت پروردگارش شریک نکند.
برخی از اصحاب پیامبر ﷺ اشتیاقی دیدنی به شنیدن آیات الهی و عمل به
دستورات جهادی داشتند:

وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ فَيْضٌ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ
يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ^۳

هر زمان آیاتی را که بر پیامبر (اسلام) نازل شده بشنوند، چشم‌های آنها را
می‌بینی که (از شوق) اشک می‌ریزد، به خاطر حقیقتی که دریافته‌اند؛ آنها
می‌گویند: «پروردگارا! ایمان آوردیم؛ پس ما را با گواهان (و شاهدان

حق) بنویس،

۱. مطففین: ۲۶.

۲. کهف: ۱۱۰.

۳. مائده: ۸۳.

وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيَيْنُهُمْ تَمِيضٌ
مِّنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يَنْفِقُونَ^۱

ایرادی نیست بر آنها که وقتی نزد تو آمدند که آنان را بر مرکبی (برای جهاد) سوار کنی، گفتی: «مرکبی که شما را بر آن سوار کنم، ندارم» (از نزد تو) باز گشتند در حالی که چشمانشان از اندوه، اشکبار بود؛ زیرا چیزی نداشتند که در راه خدا اتفاق کنند (و با آن به میدان بروند).

ممکن است در اینجا گفته شود: در واقع، مطلب عرفان کیهانی با قرآن، یکی است و علت تغییر عبارت‌ها این است که نویسنده، می‌خواهد عموم مردم را به سلوک عرفانی و عرفان ایرانی جذب کند و این مقتضی است که از ادبیاتی متفاوت برای مخاطبان، استفاده شود تا دافعه نداشته باشد.

پاسخ این است که: اولاً، محتوای دو مطلب بالا (یعنی نگاه قرآن و نگاه عرفان کیهانی به متعلق اشتیاق) با یکدیگر متفاوت است و با تفاوت محتوا نمی‌توان به یک هدف رسید و ثانیاً: استفاده از ادبیات متفاوت، معنایش این است که ادبیات قرآن رسا نیست و نمی‌تواند عرفان را به خوبی به مخاطبان جهانی عرضه کند و باید ادبیات آن را تا حد تغییر محتوا، تغییر دارد تا به مذاق دیگران خوشایند آید، در حالی که قرآن به سوی همه مردم فرستاده شده است. قرآن کریم برای همه مردم در همه زمان‌ها آمده و پشتوانه انسان در سلوک عقلی، شرعی و عرفانی است. بنابراین، راه درست این است که از هدایت‌های قرآن کریم بهره بگیریم تا به ورطه انحراف نغلطیم؛

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا^۲

این قرآن، به راهی که استوارترین راه‌هاست، هدایت می‌کند؛ و به مؤمنانی که اعمال صالح انجام می‌دهند، بشارت می‌دهد که برای آنها پاداش بزرگی است.

۱. توبه: ۹۲.

۲. اسراء: ۹.

بنابر این اگر کسی بخواهد عرفانی در پرتو هدایت قرآنی داشته باشد لازم است زلال وحی الهی را بدون شائبه و آمیزه‌های بشری به مخاطبان عرضه کند.

ادب استفاده از قرآن کریم

تذکر این نکته نیز بجاست که: مراجعه به قرآن کریم دو گونه است:

اول: در خدمت قرآن بودن. به این معنا که انسان برای شنیدن کلام الهی و بهره‌گیری از معارف نورانی آن به قرآن مراجعه کند و آنچه را که این کتاب آسمانی می‌گوید بشنود و پیروی کند.

دوم: به خدمت گرفتن قرآن. به این معنا که انسان، ابتدا حرف خودش را بزند و نظر خودش را بدهد و سپس آیه قرآن را شاهد حرف خود گرفته و سعی کند با تکلف، از آیات قرآن، حرف خودش را استخراج کند. این روش، گونه‌ای برخورد استعماری با قرآن است. فرقه‌های منحرفی که به قرآن استناد می‌کنند از این روش بهره می‌گیرند اما آنان که خدای متعال قلب‌شان را با هدایت خود نورانی کرده همواره در خدمت قرآن هستند. روش استعمارگران قرآن، این است که با سهل‌انگاری، درباره آیات نظر می‌دهند و به میل خود، آیات را معنا می‌کنند. این اصل با سایر گفته‌های نویسنده در تضاد است چنانکه با آموزه‌های قرآن کریم و عرفان اسلامی سازگاری ندارد.

پیش از این گفته شد که عرفان عملی عرفان کیهانی با تشکیل حلقه درمانی صورت می‌گیرد. نویسنده، در اصل بعدی، شرط تحقق موضوع حلقه؛ یعنی «تسلیم» را بیان می‌کند.

اصل (۳۳) تسلیم

تسلیم در حلقه، تنها شرط تحقق موضوع حلقه مورد نظر است؛ در غیر این صورت،

باید از توان‌های فردی استفاده شود که آن نیز محدودیت خواهد داشت.^۱

نویسنده در این اصل، «تسلیم» را در برابر استفاده از توان‌های فردی قرار داده

است؛ یعنی برای تحقق موضوع حلقه یا باید تسلیم بود و یا از توان‌های فردی استفاده نمود؛ بنابراین، تسلیم بودن به این معناست که از توان‌های فردی استفاده نشود. این معنا تا این اندازه، مبهم است. از بررسی گفته‌های نویسنده دانسته می‌شود که تسلیم در برابر «اختیار» است و اگر کسی بخواهد شرط تحقق موضوع حلقه وحدت را رعایت کند از خود نباید اختیاری داشته باشد. دو دلیل بر این مطلب بیان می‌شود: دلیل اول: نویسنده، فرادمانی را از مسائل آسمانی می‌شمارد و می‌گوید: در مسائل آسمانی فقط باید تسلیم بود.^۱ اما در برابر، در مسائل زمینی تلاش را عامل تعیین کننده به شمار می‌آورد.^۲ این برابری به خوبی نشان می‌دهد که در تسلیم، اختیار در کار نیست؛ چون اختیار، نوعی تلاش است.

در مسائل آسمانی (معنوی) تسلیم و در مسائل زمینی (دنیوی) تلاش، عوامل تعیین کننده هستند و مسائل زمینی، خود نیز تابع جبر و اختیار است...^۳ دلیل دوم: وی تسلیم را در برابر «توان‌های فردی» قرار می‌دهد^۴ یعنی فرد تسلیم شده از توان فردی خود استفاده نمی‌کند. بنابراین، فرد تسلیم شده در موردی که تسلیم است نباید دارای اختیار باشد.

نویسنده در جای دیگر به دو دلیل، لازم می‌داند که فرادمانگر از کلیه توان‌های فردی، خلع سلاح شود. دلیل دوم او چنین است:

تسلیم شدن و خود را سپردن و دست برداشتن از تلاش و تقلا در موارد معنوی و آسمانی، در حلقه‌های رحمانیت.^۵

به طور خلاصه: از یک سو، تسلیم، به معنای عدم استفاده از توان‌های فردی است و از سوی دیگر، توان‌های فردی همراه با اختیار است. نتیجه این می‌شود که: تسلیم به معنای عدم اختیار خواهد بود.

● نقد اول) تناقض سلب اختیار با اختیار کامل

از توضیح بالا معلوم شد که در فرادمانی، فرد (فرادمانگیر و فرادمانگر)

۱. همان، اصل ۱۷، ص ۷۸.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان، اصل ۳۳، ص ۱۰۰.

۵. انسان از منظر دیگر، ص ۳۰.

باید تسلیم باشد. از این مطلب نتیجه می‌گیریم که عرفان کیهانی در مسیر سلب اختیار از انسان حرکت می‌کند چون مهم‌ترین بخش این مکتب، فرادمانی است و در فرادمانی، انسان تا از اختیار خود صرف نظر نکند درمان نمی‌شود. حال به مطلب دیگری که نویسنده می‌گوید توجه می‌کنیم. وی یکی از محورهای اصلی عرفان کیهانی (حلقه) را «توجه کامل به اختیار انسان» می‌شمارد: «توجه کامل به اختیار انسان که تعیین‌کننده کمال و کیفیت حرکت

اوست.»^۱

اگر فرادمانگر و فرادمانگیر هر دو باید تسلیم باشند و تسلیم نیز با اختیار سازگار نیست پس چگونه می‌توان یکی از محورهای اصلی عرفان کیهانی را توجه کامل به اختیار انسان دانست؟ این تناقضی است آشکار!

● نقد دوم) تفاوت این تسلیم با تسلیم در عرفان اسلامی

در مطالب گذشته درباره شعور کیهانی گفته شد که شعور کیهانی، مبنای عقلی ندارد و بنیانگذار شعور کیهانی برای اثبات آن، برهانی نیاورده و تنها پشتوانه وی، شهودی است که طبق گفته خود وی برایش رخ داده است؛ بنابراین اگر پذیرش شعور کیهانی با چالش مواجه است، تسلیم در برابر شعور کیهانی نیز با چالش مواجه خواهد بود؛ زیرا در این صورت، چنین تسلیمی، پایه‌ای استوار ندارد. با توجه به متون دینی، تسلیم، مرتبه‌ای از مراتب سلوک معنوی است که انسان با دارا شدن آن، در برابر دستورات خدا هیچ تنگنایی در درون خود احساس نمی‌کند و از خود، خواسته‌ای ندارد و عرض می‌کند: «حکم آنچه تو اندیشی لطف آنچه تو فرمایی»^۲؛ در سوره مبارکه نساء آمده:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُخَرِّجُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسْأَلُوا تَسْلِيمًا^۳

۱. همان، ص ۲۵ و ۲۶.

۲. رک به: عبد الرزاق القاسانی، منازل السالکین، ص: ۶۸ و محمد حسن طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص: ۵۰۷، عبدالله جوادی آملی، مراحل اخلاقی در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، ص ۳۸۴.

۳. نساء: ۶۵.

به پروردگارت سوگند که آنها مؤمن نخواهند بود، مگر اینکه در اختلافات خود، تو را به داوری طلبند؛ و پس از داوری تو، در دل خود احساس ناراحتی نکنند؛ و کاملاً تسلیم باشند.

مقام تسلیم بالاتر از مقام رضا و مقام رضا بالاتر از مقام توکل است. در مقام توکل، شخص برای کاری که نمی‌تواند انجام دهد وکیل می‌گیرد تا به سود او کارهایش را انجام دهد و البته هیچ‌کسی بهتر از خدا کار را نمی‌داند و نمی‌تواند انجام دهد؛ بنابراین در مقام توکل، انسان خواسته خود را اصل قرار می‌دهد و از خدا می‌خواهد بر اساس خواسته او کار کند ولی در مقام رضا خواسته خدا اصل و خواسته عبد سالک، فرع است و بنده می‌گوید: «پسندم آنچه را جانان پسندد»^۱ ولی در مقام تسلیم در برابر خدا هیچ خواسته‌ای از خود ندارد.

بنابراین در عرفان اسلامی، تسلیم مورد نظر اولاً: در برابر خدا یا در برابر کسی است که خدا به اطاعت از او و تسلیم در برابر او سفارش کند؛ مانند پیامبر گرامی اسلام ﷺ و ثانیاً: تسلیم، در برابر دستور الهی و حکمی است که او می‌کند و ثالثاً: این مقام از مقاماتی چون توکل و رضا بالاتر است و چیزی نیست که کسی از راه برسد و بدون اعتقاد به خدا و پیامبر و قرآن دارای آن بشود؛ یعنی عملاً تسلیمی که مقصود عرفان اسلامی است بدون این پیش‌زمینه‌ها تحقق نمی‌پذیرد؛ بنابراین تسلیم مورد نظر نویسنده، راهی متفاوت با راه عرفان اسلامی است و در واقع، تسلیمی خارج از حوزه دین و دین‌داری است. در منازل السائرین آمده:

و هو من أعلی درجات سبیل العامة^۲

تسلیم از بالاترین درجات روش عمومی است.

با این بیان نتیجه می‌گیریم که عرفان کیهانی، عرفانی بیرون دینی است و در آن، تلاش و کوشش می‌شود از راه برخی مشابیه‌های ظاهری مانند تعبیرات مشابیه، خود را به آموزه‌های دینی و عرفان اسلامی نزدیک سازد.

۱. رک به: جوادی آملی، مراحل اخلاق در قرآن، ۳۸۳.

۲. رک به: همان.

۳. عبد الرزاق القاسانی، منازل السائرین، ص: ۶۸.

● نقد سوم) ناسازگاری تسلیم با بی‌ایمانی

تسلیم، باید متعلق داشته باشد و آن گونه که در سخنان بنیانگذار عرفان کیهانی مشاهده می‌شود متعلق تسلیم، شعور کیهانی است یعنی انسان باید تسلیم شعور کیهانی باشد تا شعور کیهانی بدون دخالت و مزاحمت کسی، فرایند درمان را انجام دهد. از سوی دیگر یکی از ویژگی‌های شعور کیهانی این است که تنها واسطه بین خدا و خلق است. از سوی سوم به نظر بنیانگذار عرفان کیهانی، فقط کسی از فرادرمانی استفاده می‌کند که تسلیم شعور کیهانی باشد؛ بنابراین فقط کسی باید از فرادرمانی بهره‌بردار باشد که به خدا و وساطت شعور کیهانی بین خدا و خلق او اعتقاد داشته باشد^۱ در حالی که می‌بینیم بنیانگذار عرفان کیهانی چنین اعتقادی را لازم نمی‌شمارد؛^۲ بنابراین چگونه می‌توان تسلیم چیزی بود که واسطه بین خدا و خلق است و با این حال به خدا، اعتقادی نداشته باشد! به عبارت دیگر: از طرفی بنیانگذار عرفان کیهانی، شعور کیهانی را به گونه‌ای بیان کرده که باور آن باید یا باور به خدا همراه باشد و از طرف دیگر در فرادرمانی که اتصال به شعور کیهانی است باور به خدا را لازم نمی‌داند!

این اصل هم با سایر آموزه‌های عرفان کیهانی مانند اختیار و عدم نیاز به اعتقاد به خدا، ناسازگار است؛ و هم با عرفان اسلامی؛ زیرا معنای تسلیم در این دو، فاصله زیادی با یکدیگر دارد.

نویسنده در اصل سی و پنجم قرار گرفتن هر انسانی را صرف نظر از نوع دین، ملیت و نژاد در صراط مستقیم، ممکن می‌شمارد.

اصل (۳۵) صراط مستقیم

هر انسانی صرف نظر از نژاد، دین و ملت، تحوّل‌خواه و کمال‌پذیر

بوده، می‌تواند در صراط مستقیم قرار بگیرد.^۳

۱. همیشه نقطه میانی بر اساس دو طرف، سنجیده می‌شود و تا دو طرف، مشخص نباشد نقطه میانی معنا ندارد. از این رو اگر کسی بخواهد به شعور کیهانی به عنوان واسطه بنگرد باید به خدا اعتقاد داشته باشد.

۲. عرفان کیهانی، اصل ۳۴، ص ۱۰۲. متن این اصل را در ذیل نقد چهارم بر اصل ۳۰ آوردیم.

۳. همان، ص ۱۰۲.

«صراط مستقیم» از تعبیرهای ویژه در قرآن کریم است و از آنجا که مسلمانان، این تعبیر را روزانه، بارها در نماز به کار می‌برند معنایی که از آن به ذهن می‌رسد همان راه راست و درستی است که خدای متعال در موارد متعدد در قرآن کریم از آن نام برده و حقیقت آن را توضیح داده و بازگو نموده است. قرآن در بیست و شش مورد، «صراط» را به صورت‌های مختلف با صفت «مستقیم» همراه می‌کند و در موارد متعدد به بیان حقیقت این صراط پرداخته می‌گوید:

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِي أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ؛^۱
صراط مستقیم راه کسانی است که خدا به آنان نعمت داده نه آنان که بر ایشان غضب نموده و نه راه گمراهان،

وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ^۲
اِوَرَا پرستش کنید که راه راست همین است،

وَمَنْ يَطْعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالضَّالِّينَ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا؛^۳
کسی که خدا و پیامبر را اطاعت کند، (در روز رستاخیز) هم‌نشین کسانی خواهد بود که خدا، نعمت خود را بر آنان تمام کرده؛ از پیامبران و صدیقان و شهدا و صالحان؛ و آنها رفیق‌های خوبی هستند.

از این آیات نتیجه می‌گیریم که: کسی در صراط مستقیم است که مسیر عبودیت را طی کند. برای پیمودن راه عبودیت ابتدا باید خدا را بشناسد، سپس برنامه‌هایی را که او قرار داده بشناسد و پس از آن این برنامه‌ها را در زندگی خود رعایت نماید.

● نقد اول) ابهام صراط مستقیم

نویسنده، نه در اینجا و نه در جای دیگر (از دو کتاب خود) منظورش را از صراط مستقیم توضیح نداده است. این عبارت چند گونه معنا می‌شود و هر معنا با نوعی

۱. حمد: ۶، بقره: ۱۴۲، آل عمران: ۵۱ و ۱۰۱، نساء: ۶۸ و ۱۷۵، مائده: ۱۶، انعام: ۳۹ و ۸۷ و ۱۲۶ و ۱۶۱، اعراف: ۱۶، هود: ۵۶، حجر: ۴۱، نحل: ۱۲۱، مریم: ۳۶، مؤمنون: ۷۳، یس: ۴ و ۲۵ و ۶۲، صافات: ۱۱۸، زخرف: ۴۳ و ۶۱، فتح: ۲ و ۲۰، ملک: ۲۲.
۲. فاتحه: ۶ و ۷.
۳. یس: ۶۱، نمل: ۳۶، زخرف: ۴۶.
۴. نساء: ۶۹.

کزی همراه است. به نظر می‌رسد برای روشن شدن معنای این عبارت؛ بتوان از عبارت مشابه آن در جای دیگر کمک گرفت که می‌گوید:

«عرفان کیهانی (حلقه) نوعی سیر و سلوک عرفانی است که مباحث عرفانی را مورد بررسی نظری و عملی قرار می‌دهد؛ و از آن جا که انسان شمول است، همه انسان‌ها صرف نظر از نژاد، ملیت، دین، مذهب و عقاید شخصی، می‌توانند جنبه نظری آن را پذیرفته و جنبه عملی آن را مورد تجربه و استفاده قرار دهند.»^۱

نویسنده در دو عبارت، مطلبی مشترک آورده و آن این که نوعی باور و سلوک انسان شمول را معرفی می‌کند که هر کسی صرف نظر از ابعاد خاص شخصی می‌تواند از آن بهره بگیرد. در عبارت قبلی، آن را «عرفان کیهانی» شمرده و در عبارت اصل سی و پنجم آن را «صراط مستقیم» می‌داند. جمع این دو بیان این است که نویسنده، عرفان کیهانی را که انسان شمول است، صراط مستقیم می‌داند!

سخنی که به اختصار می‌توان گفت این که: اولاً: صراط مستقیم تنها یکی است و اندیشه صراط‌های مستقیم با آموزه‌های قرآن کریم، سازگاری ندارد. ثانیاً: مسیری، صراط مستقیم است که در مبادی، منابع و اهداف، قویم بوده و دچار انحراف نباشد؛ بنابراین اگر مکتبی، از مبادی و منابع مکاتب و رویکردهایی مشکوک (غیر یقینی) و انحرافی نظیر ایده‌آلیسم، مکاتب هندی و چینی، بهره ببرد و هدفش انسان محوزانه باشد نمی‌تواند صراط مستقیم باشد.

● نقد دوم) کدام امکان؟

منظور نویسنده از این که می‌گوید: «هر انسانی می‌تواند در صراط مستقیم قرار بگیرد» یا امکان عقلی است و یا امکان عادی. اگر منظور قابلیت و امکان عقلی باشد یعنی از نظر عقل، امکان دارد هر انسانی، در صراط مستقیم قرار بگیرد این معنا درست خواهد بود اما گفتن چنین مطلبی بیهوده است؛ زیرا عقل، بسیاری از چیزها را برای انسان ممکن می‌داند؛ مثلاً عقل، ممکن می‌داند که هر انسانی،

پیامبر یا امام بشود اما از نظر عادی و با توجه به شرایط هر انسان، ممکن نیست هر انسانی، پیامبر یا امام بشود. مثال دیگر این که از نظر عقل، امکان دارد که یک انسان ۹۰ ساله فارسی زبان، زبان انگلیسی یاد بگیرد اما از نظر شرایط عادی این انسان، چنین چیزی برای او امکان ندارد؛ بنابراین باید به امکان عادی برای انسان‌ها توجه شود.

و اگر منظور امکان عادی باشد درست نخواهد بود؛ زیرا ممکن است برخی انسان‌ها به حدی از گمراهی برسند که قابلیت خود را برای قرار گرفتن در صراط مستقیم از دست بدهند. یکی از این نمونه‌ها قوم نوح است. حضرت نوح علیه السلام بعد از ۹۵۰ سال دعوت قوم خود، به خدای متعال عرض کرد:

رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ ذُرِّيًّا إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يَضِلُّوا عِبَادَتَكَ وَلَا يَدْرُوا الْإِفْجَارَ أَكْثَرًا؛^۱

پرورده‌گارا! هیچ یک از کافران را بر روی زمین باقی نگذار؛ چرا که اگر آنها را باقی بگذاری، بدگانت را گمراه می‌کنند و جز نسلی فاجر و کافر به وجود نمی‌آورند.

قوم نوح بر اثر رفتارهای نادرست و مخالفت مداوم با حضرت نوح علیه السلام، قابلیت عادی برای هدایت‌پذیری را از دست دادند و به همین جهت دچار عذاب الهی شدند. حضرت نوح در سخن خود به فقدان قابلیت آنان اشاره نموده است؛ بنابراین درست نیست که گفته شود: هر انسانی صرف نظر از دین و اعتقادات می‌تواند در صراط مستقیم قرار گیرد. این معنا با حقیقت صراط مستقیم سازگار نیست.

● نقد سوم) جمع صراط مستقیم با هر دین

ممکن است مقصود نویسنده از اصل فوق این باشد که صراط مستقیم با هر دین و آیینی قابل جمع است و هر انسانی هر دینی داشته باشد می‌تواند در صراط مستقیم قرار بگیرد و لذا پیروان تمام ادیان می‌توانند در صراط مستقیم باشند. چنین معنایی نیز از چند جهت اشکال دارد:

جهت اول: قرآن کریم می‌فرماید:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ؛^۱

دین در نزد خدا فقط اسلام است؛

منظور از اسلام در این آیه، تسلیم در برابر حق است،^۲

وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ؛^۳

و هر کس جز اسلام (و تسلیم در برابر فرمان حق) آیینی برای خود

انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت از زیانکاران است.

منظور از «اسلام» در این آیه، «دین توحید» است که همه انبیا در مسیر آن

بوده‌اند.^۴ حضرت ابراهیم علیه السلام نیز به همین معنا مسلمان بوده است؛

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ؛^۵

ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی بلکه موحدی خالص و مسلمان بود و

هرگز از مشرکان نبود.

بنابراین اگر کسی به معنای درست، دین توحیدی نداشته باشد در صراط

مستقیم نخواهد بود. حتی برخی ادیان که در این نقطه، دچار اختلاف شده‌اند از

مسیر توحید خارج گشته‌اند.^۶ تنها دین شفاف، کامل و اصیل، دین اسلام است؛

دینی که به دست محمد مصطفی آورده شده و کتاب نورانی آسمانی قرآن کریم و

پیشوایان معصومین علیهم السلام را با خود دارد؛

إِیُّومَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِیْنًا؛^۷

امروز، دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و اسلام

را به عنوان دین شما پذیرفتم.

دوم: اگر قرار باشد همه ادیان، صراط مستقیم باشند و یا با صراط مستقیم جمع شوند

به پلورالیسم دینی یا شمول‌گرایی دینی منتهی خواهد شد که هیچ‌کدام درست نیست.^۸

۱. آل عمران: ۱۹.

۲. محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص: ۱۳۰.

۳. آل عمران: ۸۵.

۴. محمد حسین الطباطبائی، همان، ج ۳، ص: ۲۷۸.

۵. آل عمران: ۶۷.

۶. آل عمران: ۱۹.

۷. مائده: ۳.

۸. رک به: مایکل پترسون و... عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۴۰۹ و علی ربانی

● نقد چهارم) تأسیس دین جدید

فرض دیگری نیز در اینجا وجود دارد و آن این که اساساً صراط مستقیم جزو ادیان و باورها شمرده نشود بلکه مسئله‌ای فراتر از باورهای ادیان و راهی نو که ربطی به دین انسان‌ها ندارد و نقطه مشترک بین همه انسان‌ها یعنی همان اعتقاد به شعور کیهانی به شمار آید و به دیگر باورها کاری نداشته باشیم. آرمان عرفان کیهانی، رسیدن انسان‌ها به وحدت و دوری از کثرت است و پیشنهاد آن، اشتراک نظر در شعور کیهانی است^۱ که به نظر این مکتب، مایه وحدت در جهان هستی مادی است و این وحدت همان وحدت الهی است؛

وحدت کیهانی همان وحدت الهی است و روزی که انسان به درک این وحدت نایل شود و خود را با عالم هستی در یکتایی و هم‌سویی ببیند، به مرز خدایی شدن و خدایی دیدن رسیده است. زمانی که هر کجا رو کند، فروغ رخ او را دریابد و به جز او را نبیند.^۲

بی‌گمان این فرض به تأسیس دینی جدید به نام عرفان کیهانی و یا هر نام دیگری منتهی خواهد شد. دینی که فراتر از همه ادیان است و بر همه آنها چیرگی دارد و یاوری برتر از باورهای آنان را به انسان عرضه می‌کند که در سایه این دین، یک وحدت ادراکی جهانی تحقق خواهد یافت!

در این اصل، صراط مستقیم به شکلی مبهم به کار رفته است و اگر به کمک سایر عبارات، مقصود از آن، روشن گردد به پلورالیسم دینی و یا تأسیس دینی جدید منتهی خواهد شد.

فرادرمانی که سلوک مورد نظر در عرفان کیهانی است اهدافی را پی‌گیری می‌کند: نویسنده در اصل چهل‌م به بیان این اهداف می‌پردازد.

گلپایگانی، درآمدی بر کلام جدید، قم: نشر هاجر، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰.

۱. عرفان کیهانی، اصل ۴، ص ۵۸.

۲. انسان از منظری دیگر، ص ۲۳۲.

اصل (۴۰) اهداف فرادرمانی

- درمانگری، به عنوان یک روش تجربی برای درک عرفانی موضوع کمال، در راه رسیدن به اهداف زیر مورد استفاده قرار می‌گیرد:
- شناسایی و آشنایی عملی با هوشمندی حاکم بر جهان هستی (شعور الهی)
- رهایی از گرفتاری درخویشتن
- خدمت به خلق و انجام عبادت عملی
- شناختن گنج درون و توانایی‌های ماورایی
- انسان شناسی (به عنوان بخشی از خودشناسی)
- حرکت در جهت نزدیکی به دیگران و فراهم نمودن امکان وحدت.^۱

عصاره عرفان کیهانی، رابطه درمان با عرفان است. در این مکتب، درمان، وسیله‌ای برای عارف شدن انسان قرار داده شده است. نویسنده در جای دیگر، درمان را حرکتی عرفانی معرفی نموده و به علت این ارتباط نیز اشاره می‌کند:

درمان برای بیمار به عنوان یک حرکت عرفانی برای متحول کردن او به کار گرفته می‌شود، زیرا در این مکتب، شفای جسم بدون تحولات مثبت درونی، فاقد ارزش‌های لازم است و اتصال بیمار به شبکه شعور الهی، توجّه او را به منبعی هوشمند جلب کرده و زمینه ایجاد تحولات درونی را برای او فراهم می‌کند.^۲

بر اساس این عبارت، اتصال به شبکه شعور کیهانی، زمینه تحول درونی را در انسان ایجاد می‌کند. چون این اتصال، انسان را به منبعی هوشمند در جهان متوجه می‌کند.

به طور خلاصه: اتصال به شبکه شعور کیهانی باعث توجّه به منبع هوشمندی در جهان است و این توجّه، آمادگی برای تحول درونی را در پی دارد.

۱. عرفان کیهانی، ص ۱۰۵.
۲. انسان از منظری دیگر، ص ۲۱.

● نقد) تمرکز بر رابطه عرفان و درمان

قرآن کریم در بازگویی سلوک عرفانی حضرت ابراهیم سخنان او را می آورد که فرمود:

فَالْتَمِمْ عِدْوَ لِي الْإِزْبَ الْعَالَمِينَ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ؛^۱

همه آنها دشمن من هستند مگر پروردگار عالمیان؛ همان کسی که مرا آفرید و پیوسته راهنمایم می کند و کسی که مرا غذا می دهد و سیراب می نماید، و هنگامی که بیمار شوم مرا شفا می دهد و کسی که مرا می میراند و سپس زنده می کند و کسی که امید دارم گناهم را در روز جزا ببخشد. برخی از نکاتی که از این آیات استفاده می شود و به موضوع مور بحث مربوط می شود عبارتند از:

- ۱- در این آیات، حضرت ابراهیم علیه السلام عوامل و راه های گوناگون برای شناخت خداوند و مسیر عرفان او را بیان می کند که عبارتند از: آفرینش انسان، هدایت انسان، اطعام، سقایت، شفا، میراندن، زنده کردن، مغفرت در آخرت. می بینیم که یکی از این موارد، شفاست؛ بنابراین راه هایی که زمینه ایجاد تحول درونی در انسان بشود فراوان است.
- ۲- ترتیب موارد مذکور در سخن حضرت ابراهیم حاکی از اهمیت هر کدام و میزان متفاوت تأثیرگذاری آنهاست. در این میان، «شفا» رتبه پنجم را داراست.
- ۳- در مواردی از این آیات، تعبیر «فهو» یا «هو» مشاهده می شود که به انحصار این ویژگی ها در خدای متعال اشاره دارد. در واقع، حضرت ابراهیم علیه السلام ادب عبودیت در برابر خدا را با این عبارت ها به خوبی ادا کرده است؛ به این صورت که آفرینش، هدایت، اطعام، سقایت و شفا را مستقیماً به خدای متعال نسبت می دهد. این نگاه، شالوده عرفان ابراهیمی است که قرآن کریم بر پیروی از آیین او سفارش مؤکد دارد؛ و پشت کنندگان به آیین او را سفیه می شمارد.^۲

۱. شعراء: ۷۷ تا ۸۲.

۲. رک به: آل عمران ۶۸، نساء ۱۲۵، تحل: ۱۲۳، منته: ۴.

۳. بقره: ۱۳۰.

ریشه‌های آیین اسلام به حضرت ابراهیم علیه السلام باز می‌گردد و خداوند او «اب المسلمین» (پدر مسلمانان) نامیده است.^۱

به طور کلی، سراسر زندگی و اطراف انسان پر از نشانه‌هایی است که توجه انسان را می‌طلبد و هر کدام، از آفریننده‌ای دانا و توانا خبر می‌دهد و دریچه‌هایی از عرفان و معرفت را به روی انسان می‌گشاید. این انسان است که باید پرده غفلت را از دل خود کنار بزند تا جمال الهی در قلب او متجلی گردد؛

وَكَايْنِ مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ^۲

و چه بسیار نشانه‌هایی در آسمانها و زمین که آنها از کنارش می‌گذرند، و از آن رویگردانند.

به گفته حکیم سبزواری:

دم چو فرو رفت «ها» است، «هو» ست چو بیرون رود

یعنی از او در همه، هر نفسی، های و هوست

از نکات فوق به دست می‌آید که اگر قرار باشد برای نجات انسان‌ها مکتب یا مکتب‌های عرفانی راه‌اندازی شود ابتدا باید عرفان آفرینش، سپس عرفان هدایت، سپس عرفان اطعام، سپس عرفان سقایت، سپس عرفان امامت و احیاء و بعد از آن عرفان شفا و درمان را تأسیس شود و از این غفلت نشود که:

اولاً: در رأس این عرفان‌ها بر اساس سلوک ابراهیمی، خدا و اسمای حسنای او قرار داشته باشد و نه چیزی دیگر حتی واسطه‌ها،

و ثانیاً: مبانی این عرفان از مکاتب دیگر گرفته نشود تا به التقاط بینجامد حتی برای جذب دیگران.

بی‌شک در اینجا سؤالی پیش خواهد آمد که: چرا عرفان کیهانی، بنای خود را بر عرفان برخواسته از درمان نهاده است؟

پاسخ: وقتی به زندگی انسان‌ها توجه شود معلوم می‌شود درد، رنج و بیماری، نقطه ضعف انسان، محسوب می‌شود و آنگاه که انسان مغلوب بیماری می‌شود

۱. حج: ۷۸.

۲. یوسف: ۸۰۵.

تلاش می‌کند تا بالاخره از شر آن خلاص شود. گاه حاضر است تمام ثروت خود را بدهد تا از رنج بیماری، رهایی یابد. بی‌شک اگر کسی به این نیاز توجه کند و راه حلی آسان بیابد از اقبال مردمی فراوانی برخوردار خواهد شد. برای عموم مردم، درمان بیماری، ارزش فراوانی دارد و برای برخی از آنان مسئله درمان تا آنجا اهمیت دارد که ممکن است تحت تأثیر قرار گرفته و هر حرفی از درمانگر را بپذیرند و یا مانند افراد ساده‌لوحی که حضرت مسیح علیه السلام را خدا می‌پنداشتند، درمانگر را در جایگاه خدایی قرار دهند در حالی که در سلوک حضرت ابراهیم علیه السلام، انسان، مسائلی مهم‌تر از درمان نیز فرا راه خود دارد و در هستی و زندگی ما پدیده‌هایی شگفت‌انگیزتر از درمان نیز وجود دارد. فقط کافی است به آنها توجه کنیم و نه اعراض.

خلاصه این که اگر فرض شود خدای متعال، به انسانی، دانایی یا توانایی داده، شایسته است با پیروی از حضرت ابراهیم علیه السلام حدّ خود را بشناسد و ادب حضور نزد خدا را رعایت کند. هر کسی باید در حوزه آگاهی خود سخن بگوید و از اظهار نظر در آنچه خارج از دانایی و توانایی اوست بپرهیزد و گرنه خود را رسوا خواهد نمود. مایه تأسف است که برخی انسان‌ها به دانش‌هایی مانند شیمی، فیزیک و ریاضیات، احترام می‌گذارند و در آن مسائل، اظهار نظر نمی‌کنند اما وقتی نوبت به حوزه معارف الهی و عرفان و سلوک معنوی می‌رسد میدان‌دار می‌شوند و خود و دیگران را به چاه ضلالت می‌افکنند.

نویسنده در اصل چهل و دوم نگاه عرفان کیهانی را به انسان بزرگو می‌کند. این شناخت، زیربنای روش درمانی در عرفان کیهانی است.

اصل ۴۲) انسان با نگرش فراکل‌نگری

فراکل‌نگری، نگرشی است نسبت به انسان که در آن، انسان به عظمت و وسعت جهان هستی دیده می‌شود. در این دیدگاه، انسان متشکل است از کالبدهای مختلف، مبذل‌های انرژی، کانال‌های

انرژی، حوزه‌های انرژی، شعور سلولی، فرکانس مولکولی و... و بی‌نهایت اجزای متشکل ناشناخته دیگر.^۱

نویسنده در این اصل با نگرشی خاص به تعریف انسان پرداخته است؛ نگرش فراکل‌نگری یعنی دیدن انسان به عظمت و وسعت جهان هستی. در این نگاه، ویژگی‌هایی وجود دارد که با توجه به گفته‌های نویسنده در کتاب «انسان از منظری دیگر» به ذکر و توضیح آنها می‌پردازیم:

۱- انسان دارای کالدهای مختلف است مانند: کالبد فیزیکی، کالبد روانی، کالبد ذهنی، کالبد اختری و کالدهای دیگر^۲. به این کالدها، «بدن» نیز گفته می‌شود. ۲- انسان دارای مبدل‌های انرژی است. به این مبدل‌ها اصطلاحاً «چاکرا» گفته می‌شود.^۳

۳- انسان دارای کانال‌های انرژی است. نام این کانال‌ها «نادی» است که انرژی از میان آن‌ها عبور می‌کند. از جمله این‌ها کانال‌های محدود و مسدود چهارده‌گانه در بدن است که در طب سوزنی مطرح است.^۴

۴- انسان دارای حوزه‌های مختلف انرژی در اطراف بدن است مانند: حوزه پولاریتی، حوزه بیوپلازما.^۵

۵- انسان دارای اجزایی مانند شعور سلولی، فرکانس مولکولی و بی‌نهایت اجزای ناشناخته دیگر است.

کالدها، چاکراها و کانال‌های انرژی مجموعاً سیستم انرژی بدن را تشکیل می‌دهند. این موضوع در یوگا مطرح است. در یوگا عقیده دارند که انسان دارای هفت بدن، هفت چاکرا و ۷۲۰۰۰ نادی است. یکی از بدن‌ها بدن مادی یا فیزیکی است که قابل رؤیت و لمس است و سایر بدن‌ها متافیزیکی هستند و با حواس ظاهری غیر قابل درک می‌باشند. بدن‌های دیگر عبارتند از: بدن اثیری

۱. عرفان کیهانی، ص ۱۰۹.

۲. انسان از منظری دیگر، ۲۷.

۳. همان.

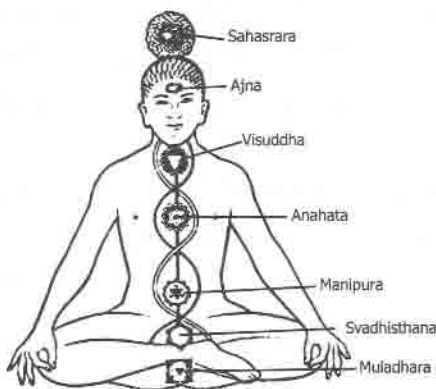
۴. همان.

۵. همان.

یا اتری، بدن ستاره‌ای یا احساسی یا اختری، بدن ذهنی، بدن روحانی، بدن کیهانی و بدن نیروانی. این بدن‌ها مانند لایه‌های پیاز تو در تو می‌باشند. هر یک دارای ارتعاش و فرکانس خاصی هستند. هر بدن بالاتر، نسبت به بدن پایین‌تر، از فرکانس بالاتری برخوردار است.

هر یک از بدن‌ها دارای هفت چاکرا و نادی‌های فراوان می‌باشد تعداد نادی‌های را تا ۷۲۰۰۰ گفته‌اند. نادی غیر از عصب بوده و کانالی برای انتقال انرژی است. انرژی یا پرانا^۱ به معنای نیروی اصلی حیات است و با هوا یا اکسیژن تفاوت دارد.^۲ از این نادی‌ها

ده نادی، اصلی است. سه تا از این ده نادی، مهم‌ترین نادی‌ها هستند. نادی آیدا که کانالی برای انرژی روانی است، نادی بینگالا که کانالی برای انرژی حیاتی و نادی سوشومنا که کانالی برای انرژی روحی.^۳ انرژی حیات از قسمت انتهایی ستون فقرات سرچشمه



نادی‌ها و چاکراها

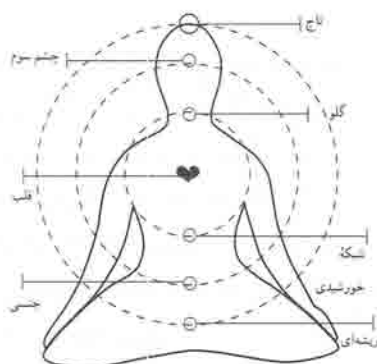
می‌گیرد و از طریق نادی‌ها به بیرون هدایت می‌شود. این انرژی در قسمت مزبور به صورت ماری خفته و پیچیده وجود دارد و به آن، «کندالینی» گفته می‌شود. این انرژی خفته، با انجام اعمال و تمرینات یوگایی، بیدار می‌شود و از نادی‌ها عبور می‌کند. نادی سوشومنا از مرکز ستون فقرات می‌گذرد، نادی آیدا و بینگالا به صورت مارپیچ از انتهای ستون فقرات تا مغز سر ادامه می‌یابند. سپس آیدا به سوراخ چپ بینی و بینگالا به سوراخ راست بینی منتهی می‌شود.

۱. پرانا واژه‌ای سانسکریت بوده و از نظر اصطلاحی به معنای «نیروی اصلی حیات» است. «پرا» یعنی همیشگی و پایدار و «تا» یعنی حرکت بنابراین پرانا یعنی حرکت دائمی. سوامی نیرانجاناندا ساراسواتی، یوگا و انرژی درمانی، ترجمه: جلال موسوی نسب، تهران، فراوان، ۱۳۷۸، ص ۷۵.

۲. همان، ص ۷۵.

۳. همان، ص ۷۶.

در یوگا محلی که دو نادی آیدا و بینگالا به هم می‌رسند «چاکرا» یا مرکز انرژی نام دارد. بدن انسان هفت چاکرا دارد با نام‌های: مولادهارا، سوادهیستانا، مانیپورا، آناهیتا، ویشودها، آجنا، ساهاسرارا. هر یک از این چاکراها، متناسب با یکی از بدن‌های هفت‌گانه است. هر کدام، رنگ و نماد مخصوصی دارد و به غده خاصی از غدد بدن و نیز



هفت چاکرا

به احساسات یا تمایلات خاصی مربوط می‌شود. هر یک از چاکراها دچار بدکاری شده و با روش‌هایی، فعال و پاکسازی می‌شود.^۱

این نوع انسان‌شناسی در عرفان کیهانی نقش اساسی دارد؛ زیرا در فرادرمانی، بیماری، با توجه به این گونه انسان‌شناسی، تعریف می‌شود و درمان، توسط شعور کیهانی که «فرادرمانی» نامیده می‌شود نیز درباره انسان با همین خصوصیات، مطرح می‌شود. نویسنده در این باره می‌گوید:

اما تعریف جامع و کامل بیماری چیست و چه تعریف کلی می‌توان برای آن ارائه داد؟ مطابق نظریه فراکل‌نگری، تعریف بیماری عبارت است از: وجود هرگونه اختلال، انسداد، صدمه و عدم تعادل در هر یک از بی‌نهایت اجزای تشکیل‌دهنده وجود انسان.^۲

روش‌های درمانی دیگر چون طب رایج، طب سوزنی، طب هندی، هامیوپاتی، انرژی درمانی، و نظایر آن، نگاه محدودی به انسان دارند، از این رو درمان آنها کامل و همه‌جانبه نیست. اما در فرادرمانی با توجه به فراکل‌نگری، ضمن این که فرایند درمان از حیطه توان انسان خارج دانسته می‌شود همه نوع بیماری درمان می‌شود.

۱. ربک به: محمد تقی فعالی. آفتاب و سایه‌ها، تهران، عابد، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷.

۲. انسان از منظری دیگر، ص ۲۹.

● نقد بن‌بست روشن‌شناختی

اولین سؤالی که درباره مطالب این اصل به ذهن می‌رسد این است که نویسنده، چه دلیلی بر این گفته‌ها و چنین تعریفی برای انسان دارد؛ آیا لازم است این گفته‌ها اثبات شود و یا با خوش‌باوری باید آنها را پذیرفت. هر کدام از موارد فوق، یک گزاره و حاوی یک ادعاست و هر گزاره‌ای نیاز به اثبات دارد. اگر گزاره‌ای از راه صحیح، اثبات شد «صادق» نامیده می‌شود و اگر اثبات نشد «کاذب» خواهد بود. بر اساس تنوع گزاره‌ها، راه اثبات آن‌ها نیز متفاوت است. به طور کلی گزاره‌ها از نظر راه اثبات به سه دسته می‌شود:

الف: گزاره‌های تعبّدی که راه اثبات آنها استناد به وحی الهی است.

ب: گزاره‌های عقلی که راه اثبات آنها استفاده از دلایل منطقی و استدلال عقلی است.

ج: گزاره‌های تجربی که راه اثبات آنها تجربه است.^۱

با توجه به این مطلب، ویژگی‌هایی که بنیانگذار عرفان کیهانی در تعریف انسان آورده و انسان را دارای کالبد‌های مختلف، مبدل‌های انرژی و کانال‌های انرژی و مانند آن می‌شمارد از چه راهی اثبات شده است؟ نویسنده، تنها به گفتن ویژگی‌های فوق، برای انسان اکتفا نموده و نه در این کتاب و نه در کتاب انسان از منظری دیگر، دلیلی برای اثبات این موارد نیاورده است.

گزاره‌های فوق نه عقلانی است تا بتوان با استدلال عقلی آنها را به اثبات رساند و نه دلیلی از کتاب آسمانی برای آنها وجود دارد تا گزاره‌های تعبّدی به شمار روند. ریشه این گونه انسان‌شناسی در یوگا یافت می‌شود. آنچه در یوگا درباره انرژی، بدن‌های هفتگانه و چاکراها مطرح می‌شود قطعاً حاصل تجربه‌های درونی یوگیست‌های هندی مانند پاتانجلی و امثال وی است. بی‌شک می‌توان پرسید: آیا تجربه درونی چنین افرادی را کورکورانه باید پذیرفت و مبنای یک مکتب عرفانی قرار داد؟ اگر قرار باشد هر کسی تجربه‌ای درونی، برایش حاصل شود و دیگران نیز آن را قبول کنند هر روز باید چندین دین و مکتب جدید تأسیس شود.

۱. محمد تقی فعالی، همان، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷.

از سوی دیگر اگر این گونه مبانی، دلیلی ندارد اما در کتاب‌ها و زبان‌ها رواج یافته آیا از شیوع آنها می‌توان به عنوان پایه و مبنای یک مکتب عرفانی استفاده کرد؟ یکی از دانشمندان غربی به نام دیوید فونتانا که متخصص در زمینه روان‌شناسی است مطالعات فراوانی از این منظر به ادیان بزرگ داشته و کتابی ارزشمند به نام «روان‌شناسی دین و معنویت»، نوشته است. کتاب وی به همت انجمن روان‌شناسان بریتانیا و انتشارات پلکول در سال ۲۰۰۳ به زبان انگلیسی در اختیار خوانندگان قرار گرفته است. او معتقد است مسئله انرژی (و به دنبال آن، سیستم انرژی بدن) با روش‌های دانشگاهی قابل اثبات نیست. وی در این کتاب می‌گوید:

در شرایطی که پزشکی قادر نیست به سنجش انرژی‌های ظریفی مانند «چی» و «پرانای»^۱ بپردازد، پزشکان مجرب چین و هند، تردیدی در وجود و نقش مهم آنها در شفای جسم، ذهن و روح ندارند. پزشکان غربی که روش‌های دانشگاه‌های شرق را مطالعه کرده‌اند این عقیده را اظهار می‌کنند که انرژی چی، با فناوری پزشکی جدید، قابل سنجش نیست.^۲

بنابراین گزاره‌های فوق، حتی از نظر تجربی نیز قابل اثبات نیستند. یادآوری دو نکته در اینجا لازم است:

نکته اول: بنیانگذار عرفان کیهانی برای توجیه این که گفته‌های عرفان کیهانی و فرادمانی مبنای علمی ندارد می‌گوید:

تاریخ نشان می‌دهد که بسیاری از دست‌آوردهای دنیای علم در ابتدا به طور کامل، جنبه غیر عادی داشته، باورنکردنی و مخالف با دانش روز و در بعضی از مواقع حتی خرافی نیز بوده است. برای مثال، تا چند دهه قبل، اگر در نقاشی‌های مذهبی، برای مقدسین، هاله‌ای ترسیم می‌شد، به‌طور قطع از نظر دنیای علم، غیر واقعی و خرافه به حساب می‌آمد. اما اینک با عکسبرداری کرلیان می‌دانیم که انسان پیرامون خود هاله‌های رنگین دارد و یا اگر گزارش شده که در طول تاریخ، کسی با دست کشیدن

۱. «چی» و «پرانای» به معنای انرژی است.

۲. دیوید فونتانا، روانشناسی دین و معنویت، ترجمه: الف. ساورا، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۵، ص ۱۲۴.

بر بدن دیگری باعث شفا و درمان آن فرد شده، به‌طور قطع مورد قبول جوامع علمی نبوده است. اما چندین دهه است که نقش حوزه پولاریتی بدن در یکی از دانشگاه‌های آمریکا کشف شده و تأثیر این حوزه در سلامت انسان مشخص شده است. این کشف سبب به‌وجود آمدن رشته پولاریتی‌درمانی یا نیرودرمانی شد و در سرتاسر دنیا بسیاری از مردم با چشمان خود دیدند که با دست کشیدن بر سر و بدن افراد، درمان صورت می‌گیرد.

در نتیجه، اظهار نظر و ردّ شفاهی شاخه‌ای، توسط دنیای علم، دلیلی بر مردود بودن آن موضوع نیست؛ مگر این‌که با آزمایش‌ها و تحقیق‌های مستند، موضوعی ردّ شده و مردود شناخته شود. همه نوآوری‌ها و تفکرهای جدید در ابتدا یا اظهارنظرهای شفاهی، تحقیق نشده و غیر مستند دنیای علم، روبه‌رو بوده است. هر موضوع جدیدی در عصر خود با برخورد غیرعلمی اکثر علما مواجه شده و به‌جای تحقیق و آزمایش و توجه به واقعیت داشتن موردی، به صرف این‌که سابقه‌ای در علم نداشته است آن را ردّ کرده و در مقابل آن، جبهه‌گیری کرده‌اند که بعدها همه این موضوع‌گیری‌ها منجر به رسوایی و بدنامی دنیای علم شده است.^۱

از این سخن برمی‌آید که: انسان، حقّ دارد ادّعایی را مطرح کند که دلیلی بر اثبات یا ردّ آن وجود ندارد و برای دیگران، شایسته نیست که با چنین ادّعاهایی برخورد کنند؛ زیرا بسیاری از دستاوردهای دنیای علم، ابتدا جنبه غیر عادی و یا مخالفت با دانش روز داشته و یا حتی خرافاتی شمرده می‌شده اما بعداً علم، آنها را اثبات کرده است.

آیا طرح چنین ادّعایی توسط نویسنده، باعث نمی‌شود که هر روز، یک یا چند نفر ادّعایی بی‌دلیل مطرح کنند و بر پایه آن، مکتب و مذهبی راه‌اندازی نمایند و به محض ایراد گرفتن بر او، بگویند: دلیلی که بر ردّ آن نیست پس جا دارد آن را بپذیرید و با آن مخالفت نکنید.

نکته دوم این‌که: ممکن است بنیانگذار عرفان کیهانی بگوید: ما از فرادمانی

نتیجه گرفته‌ایم و افرادی از این طریق، درمان شده‌اند و بنابراین آنچه در عرفان کیهانی مطرح می‌شود ادعای بی‌دلیل نیست.

پاسخ این است که اگر فرض شود فرادرمانی، نتیجه داده و افرادی را درمان کرده است این باعث نمی‌شود که نوعی جهان‌شناسی و انسان‌شناسی به عنوان جنبه نظری برای فرادرمانی دست و پا شود که نه دلیل عقلی آن را می‌پذیرد و نه دلیل نقلی دارد و نه پشتوانه تجربی.

در تکمیل مطالب این قسمت به نکته دیگری اشاره می‌شود و آن این که: نویسنده عرفان کیهانی، در کتاب انسان از منظری دیگر (همان متنی که در چند سطر پیش، نقل شد) برای اثبات حقانیت آنچه در این اصل آورده و نیز به هدف اثبات پدیده‌ای به نام شعور کیهانی، دو مثال می‌آورد: یکی عکس بردای کرلیان و دیگری پزشکی هومیوپاتی، سؤالی که باید پرسید این است که اگر فرض شود عکس بردای کرلیان و پزشکی هومیوپاتی، حقیقت داشته و تجربه شده‌اند آیا می‌توان از این راه به اثبات پدیده‌هایی دیگر مانند شعور کیهانی و کالبدهای گوناگون و مانند اینها پرداخت؟ آیا می‌توان این دو نمونه و یا نمونه‌های دیگری را دلیل و دست‌آویزی برای اثبات هر امر ماورایی قرار داد. امروز شما این موارد را راهی برای اثبات شعور کیهانی و کالبدها قرار می‌دهید چه بسا فردا، فرد یا افراد دیگری با همین روش، به اثبات نمونه‌های دیگری از امور ماورایی که دلیلی بر اثبات آنها وجود ندارد بپردازند.^۱

انسان‌شناسی مبتنی بر دیدگاه یوگا پشتوانه عقلی، نقلی و تجربی ندارد و قابل پذیرش نیست و اگر فرضاً دلیلی بر ردّ این گونه انسان‌شناسی وجود نداشته باشد نمی‌توان گفت چون دلیل بر ردّ آن وجود ندارد پس باید آن را پذیرفت! نویسنده در اصل بعدی برای انجام فرادرمانی، نیازی به کسب اجازه از خداوند نمی‌بیند؛ به این دلیل که فرادرمانی توسط شعور کیهانی انجام می‌شود.

۱. در این گونه موارد، اصطلاحاً گفته می‌شود: دلیل، اخصّ از مدّعاست. مغالطه‌ای را که در اینجا رخ می‌دهد «دلیل نامربوط» (Ignoratio elenchi / Irrelevant reason) نیز می‌گویند. بنگرید به: علی اصغر خندان، منطق کاربردی، ص ۲۶۳.

اصل (۴۳) بی‌نیازی از اجازه خداوند

انجام کار درمانگری هیچ کارما و عکس العمل منفی برای انسان نداشته، برای انجام آن نیاز به کسب اجازه از خداوند نیست، زیرا توسط شعور الهی انجام می‌شود، نه توسط درمانگر.^۱

نویسنده در این اصل دو مطلب را بیان کرده است:

۱- انجام درمانگری، عکس العمل منفی؛ یعنی «کارما» برای انسان ندارد. سخن نویسنده در اینجا با باورهای مکاتب هندی، سازگار است. زیرا قانون کرمه (یا کارما) قانونی است حاکم بر قانون تناسخ. مکاتب هندی به «تناسخ» اعتقاد دارند و می‌گویند: روح انسان بعد از مرگ، به بدن دیگری در این دنیا تعلق می‌گیرد. تعیین نوع بدن در زندگی بعدی، بر اساس قانون کرمه است. قانون کرمه می‌گوید: اگر انسان، اعمال نادرست انجام دهد روحش بعد از مرگ، به انسانی با رتبه پایین یا به حیوان، یا حشرات، یا گیاهان و یا حتی جمادات تعلق می‌گیرد و دائماً در رنج و گرفتاری است و اگر اعمال خوب انجام دهد روحش به بدن انسانی با رتبه بالاتر تعلق می‌گیرد؛ بنابراین، نوع بدن انسان در زندگی بعدی بر اساس قانون کرمه تعیین می‌شود.^۲

۲- از آنجا که درمانگری، تنها توسط شعور الهی انجام می‌شود درمانگر برای انجام این کار، نیازی به کسب اجازه از خداوند ندارد.

● نقد اول) ابهام در مسئله اجازه از خداوند

مسئله‌ای را که نویسنده در این اصل با عنوان عدم نیاز به اجازه خداوند در درمانگری، مطرح کرده ابهام‌آمیز است؛ زیرا مقصود از معنای اجازه چیست؟^۳

۱. عرفان کیهانی، ص ۱۱۰.

۲. رگ به: جان. آر. هینلز، همان، ص ۱۳۸ و رابرت چالز زینر، دانشنامه فشرده ادیان زنده، ترجمه: نرخت صفای اصفهانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۹، ص ۴۴۱.

۳. در زبان عربی، «اجازه» و «اذن» با یکدیگر فرق دارند؛ اذن به رخصت گرفتن قبل از انجام کار گفته می‌شود و اجازه، به رخصت گرفتن بعد از انجام کار؛ اما در زبان فارسی، واژه اجازه در هر دو معنا به کار می‌رود. در اینجا معنای اول منظور است. البته آنچه در متن گفته می‌شود مربوط به مصادیق اجازه است نه موارد استعمال واژگانی آن.

آیا منظور «اجازه تکوینی» است یعنی چون شعور کیهانی، روند درمان را انجام می‌دهد اصلاً نیازی به دخالت تکوینی خدا نیست و لازم نیست درمانگر برای خود یا شعور کیهانی اجازه ایجاد درمان را بگیرد.

این معنا نادرست است چون درمان و شفا تنها و تنها از آن خداست و کس دیگری نمی‌تواند شفا دهنده باشد و اساساً ایجاد و آفریدن، فقط کار خداست. آیا منظور «اجازه تشریعی» است یعنی لازم نیست از خدا دستوری بگیرد و بر اساس آن دستور، به عمل فرادرمانی اقدام کند بلکه از پیش خود هم می‌تواند این کار را انجام دهد؛ در نتیجه انسان برای تشکیل حلقه درمانی اصلاً نیازی نیست با خدا ارتباطی داشته باشد تا لازم باشد از او اجازه بگیرد؛ چون همه کارها را شعور کیهانی انجام می‌دهد!

این معنا به اصالت و استقلال انسان منتهی می‌شود. انسان در این نگرش، تحت پوشش دستورات الهی نیست، حتی در مسئله‌ای چون درمان، باز هم با عدم رابطه با خدا می‌تواند به این کار اقدام کند. وانگهی این منظور، با آیات قرآن که شفا را منحصر از سوی خداوند می‌شمارد ناسازگار خواهد بود؛ حضرت ابراهیم علیه السلام که مرتبه اعلای ادب عبودیت را داراست می‌گوید:

وَإِذَا مَرَضْتُ فَهَوِّشْنِي^۱

هنگامی که بیمار شوم تنها او مرا شفا می‌دهد.

آیا منظور «اجازه عرفی» است مانند اجازه‌ای که انسان، قبل از انجام کاری، از بزرگتر خود بویژه کسی که به او لطف فراوانی داشته است می‌گیرد. در این صورت هر عاقلی چنین اجازه‌ای را لازم می‌شمارد و عدم توجه را بی‌ادبی به ذی نعمت خود به حساب می‌آورد.

از این گذشته رابطه صمیمی با خدا، آرزوی عارفان است و آنان که از مقامات توکل، رضا و تسلیم برخوردارند خود را هر لحظه در پرتو نور او، مطیع دستور او و تسلیم فرمان او قرار می‌دهند و این را حقیقت زندگی و مایه حیات خود می‌شمارند. آیا اجازه از خدا این رابطه را تقویت نمی‌کند؟!

● نقد دوم) عدم نیاز به این اصل

چه ضرورتی داشت که نویسنده، این اصل را بر اصول خود بیفزاید. مگر اجازه از خدا مشکلی در روند درمان ایجاد می‌کند و کار را دشوارتر می‌سازد؟ گویا پرسش و دغدغه‌ای، مایه افزودن این اصل شده است؛ و آن این که وی از یک طرف، عمل درمانگری را برای همه کس ممکن می‌شمارد و در این زمینه اعتقاد به خدا و هر چیز دیگری را لازم نمی‌داند بلکه به نظر او مهم این است که انسان، انسان باشد و بس! و از طرف دیگر، شعور کیهانی را واسطه بین خدا و خلق و انجام‌دهنده درمان، معرفی می‌کند. طبیعی است که با این مقدمات، مشکلی رخ می‌دهد و آن این است که اگر شعور کیهانی، واسطه بین خدا و خلق است پس در مسئله فرادرمانی، درمانگر باید از خدا اجازه بگیرد. به نظر می‌رسد چنین دغدغه‌ای او را واداشته تا اصل مزبور را نیز بیاورد. این بدان می‌ماند که کسی برای درست کردن ابرو، چشم را کور کند!

لازم نبودن اجازه از خداوند در فرادرمانی، توجیهی ندارد؛ زیرا، نه با اجازه تکوینی می‌سازد، نه با اجازه تشریعی و نه با اجازه عرفی. پیوند با خدا یا از راه عقل و توسط شناخت عقلانی است و یا از طریق دل و تمایلات قلبی. نویسنده در اصل پنجاه و نهم هم ارتباط عقلی به معنای شناخت خدا را ناممکن می‌شمارد و هم تمایل قلبی یعنی عشق به او را. از نظر او انسان، معشوق خدا می‌شود و نه عاشق او.

اصل ۵۹) انسان، معشوق است نه عاشق

انسان نمی‌تواند عاشق خدا شود، زیرا انسان از هیچ طریقی قادر به فهم او نیست و در حقیقت، خدا عاشق انسان می‌شود و انسان معشوق می‌باشد و مشمول عشق الهی؛ و انسان می‌تواند فقط عاشق تجلیات الهی، یعنی مظاهر جهان هستی، شود و پس از این مرحله است که مشمول عشق الهی می‌گردد.^۱

برای عشق ورزیدن به چیزی، ابتدا باید آن را فهمید و شناخت. از این رو چیزی که قابل فهمیدن و شناخت نباشد قابل عشق ورزیدن نخواهد بود. نویسنده عرفان کیهانی، خدا را جزو موجوداتی قرار می‌دهد که قابل شناخت نیستند. بدین جهت به نظر وی چون نمی‌توان خدا را شناخت پس نمی‌توان به او عشق ورزید.

حتما در اینجا این پرسش پیش می‌آید که: با این گفته، ما با داستان عشق و عاشق و معشوق چه کنیم؟ پاسخ وی این است که انسان، مستقیما عاشق خدا نمی‌شود؛ زیرا نمی‌تواند او را بشناسد بلکه عاشق تجلیات او یعنی مظاهر جهان هستی می‌شود.

سؤال دیگری که رخ می‌دهد این است که: آیا داستان عشق، به رابطه بین خدا و انسان نیز مربوط می‌شود یا خیر؟ وی پاسخ می‌دهد: بله، اما این خداست که عاشق انسان می‌شود و انسان، معشوق او قرار می‌گیرد.

خلاصه این که: انسان، عاشق تجلیات و مظاهر الهی می‌شود و خدا هم عاشق انسان.

مطالب این اصل را به صورت زیر می‌توان بازگو نمود:

الف: انسان از هیچ راهی نمی‌تواند خدا را بفهمد و بشناسد.

ب: چون انسان نمی‌تواند خدا را بشناسد پس نمی‌تواند عاشق او شود.

ج: در حقیقت، خدا عاشق انسان می‌شود و انسان معشوق است.

د: انسان فقط عاشق تجلیات الهی یعنی مظاهر جهان هستی می‌شود.

ه: وقتی انسان عاشق تجلیات الهی شد معشوق خدا خواهد شد.

● نقد اول) شناخت خدا ممکن نیست

در این اصل، شناخت خدا غیر ممکن دانسته شده است؛ «انسان از هیچ طریقی قادر به فهم او نیست». آنچه از عبارت نویسنده، به ذهن می‌رسد نفی شناخت خداست. بی‌شک این مطلب با معارف اسلامی و قرآنی سازگاری ندارد. یکی از اصول مسلم قرآنی، امکان و بلکه ضرورت شناخت خداست. سرتاسر قرآن کریم، مشحون از آیاتی است که خداوند متعال را به ما می‌شناساند؛ برخی از این آیات، عبارتند از:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ^۱

بگو: خداوند، یکتا و یگانه است؛ خداوندی است که همه نیازمندان قصد او می‌کنند؛ (هرگز) نژاد، و زاده نشد، و برای او هیچ گاه شبیه و مانندی نبوده است. هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ تِلْكَ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُ الْغَزِيْرُ الْجَبَّارُ الْمُكَبِّرُ مُنْجَانُ اللَّهِ عَقًّا يُشْرِكُونَ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يَسْبَحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ^۲

او خدایی است که معبودی جز او نیست، دانای آشکار و نهان است، و او رحمان و رحیم است و خدایی است که معبودی جز او نیست، حاکم و مالک اصلی اوست، از هر عیبی منزّه است، به کسی ستم نمی‌کند، امتیّت بخش است، مراقب همه چیز است، قدرتمندی شکست‌ناپذیر که با اراده نافذ خود هر امری را اصلاح می‌کند و شایسته عظمت است خداوند منزّه است از آنچه شریک برای او قرار می‌دهند او خداوندی است خالق، آفریننده‌ای بی‌سابقه، و صورتگری (بی‌نظیر)؛ برای او نام‌های نیک است؛ آنچه در آسمانها و زمین است تسبیح او می‌گویند؛ و او عزیز و حکیم است.

سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُخْشِي وَيُحِيطُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُم أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِبَدَائِ الضُّمُورِ^۳

آنچه در آسمانها و زمین است برای خدا تسبیح می‌گویند، و او عزیز و حکیم است. مالکیت (و حاکمیت) آسمانها و زمین از آن اوست، زنده می‌کند و می‌میراند

۱. سوره اخلاص.

۲. حشر: آیات ۲۲ - ۲۴.

۳. حدید: آیات ۱-۶.

و او بر هر چیز قادر است. اول و آخر و ظاهر و باطن اوست، از هر چیز آگاه است. او کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز (شش دوران) آفرید، سپس بر تخت قدرت قرار گرفت (و به تدبیر جهان پرداخت) آنچه را در زمین فرومی‌رود می‌داند و آنچه را از آن خارج می‌شود، و آنچه از آسمان نازل می‌گردد و آنچه به آسمان بالا می‌رود، و او با شماست هر جا که باشید و خداوند نسبت به آنچه انجام می‌دهید بیناست. مالکیت آسمانها و زمین از آن اوست، و همه چیز به سوی او باز می‌گردد. شب را داخل روز می‌کند، و روز را داخل شب، و او به آنچه بر دل‌ها حاکم است داناست.

امیر مؤمنان علیه السلام در نهج البلاغه فرمود:

لَمْ يَطْلُعَ الْفُؤُولُ عَلَى مُخْدِدِ صَفْتِهِ وَلَمْ يَخْبُئْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ؛^۱
عقول و خرده‌ها را برکنه صفاتش آگاه نساخته و آنها را از مقدار لازم معرفت و شناخت نیز باز نداشته است.

ممکن است توجیهی آورده شود که منظور از فهم، شناخت نیست بلکه درک ماهیت خداست و چون خدا ماهیت ندارد پس نمی‌توان او را فهمید و شناخت و در نتیجه نمی‌توان عاشق او شد.

اما اگر به ادامه همین اصل توجه شود معلوم می‌شود نویسنده از عشق به تجلیات سخن گفته است. این بدان معناست که تجلیات را می‌توان فهمید و در نتیجه می‌توان عاشق آنها شد. فهمیدن تجلیات دو معنا می‌تواند داشته باشد:

الف: فهمیدن ماهیت تجلیات،

ب: فهمیدن کمال الهی متجلی در آنها.

اگر منظور، فهمیدن ماهیات باشد عشق به ماهیات معنا ندارد چون ماهیت از خود چیزی ندارد و اگر منظور، عشق به کمال الهی متجلی در مخلوقات باشد این معنا درست است اما در این صورت عشق به تجلیات الهی به پشتوانه کمالی است که از خدا گرفته‌اند؛ بنابراین همان طور که می‌توان عاشق تجلیات شد می‌توان عاشق خدا شد بلکه انسان، اول، عاشق خدا می‌شود و بعد عاشق تجلیات او.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۴۹.

● نقد دوم) عشق به خدا ممکن نیست

عشق به معنای محبت شدید است.^۱ چگونه نمی‌توان عاشق خدا شد در حالی که قرآن کریم هم از محبت نسبت به خدا سخن گفته و هم به محبت شدید نسبت به او توصیه می‌کند و آن را محک ایمان می‌داند:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ حَبِيبَةٍ...^۲
ای کسانی که ایمان آورده‌اید هر کس از شما از آئین خود باز گردد (به خدا زبانی نمی‌رساند) خداوند در آینده جمعیتی را می‌آورد، که آنها را دوست دارد و آنها (نیز) او را دوست دارند...

در آیه دیگر نیز فرمود:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ...^۳

بگو: اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید! تا خدا (نیز) شما را دوست بدارد، و گناهانتان را ببخشد، و خدا آمرزنده مهربان است.

آیه صریح‌تر می‌فرماید:

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ...^۴

آنها که ایمان دارند عشقشان به خدا (از مشرکان نسبت به معبودهاشان) شدیدتر است.

با این که نویسنده در این اصل، عشق خدا را ناممکن می‌داند در مواردی دیگر از عشق الهی سخن می‌گوید^۵ و یا عرفان را دنیای عشق می‌شمارد.^۶ اگر انسان دو پله دارد و یکی از آن دو، پله عشق است منظور، عشق به چه کسی

۱. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ۱۴۱۴ هـ ق، ج ۲، ص. ۷۴، محي الدين ابن عربي، الفتوحات (۴ جلدی)، جلد ۲، ص ۳۲۳: هو إفراط المحبة وكنى عنه في القرآن بشدة الحب في قوله «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ». عشق یعنی زیادگی محبت و در قرآن با تعبیر شدت محبت از آن یاد شده است در آیه: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ».

۲. مائدة، ۵۴.

۳. آل عمران، ۳۱.

۴. بقره: ۱۶.

۵. رک به: عرفان کیهانی، ص ۱۳۹، انسان از منظری دیگر، ص ۷۹.

۶. همان، ص ۸۰.

است! اگر عشق به خدا ممکن نیست پس عرفان، عشق به چه کسی خواهد بود! اگر عشق به تجلیات است چرا باید به تجلیات عشق ورزید و به متجلی عشق نورزید! اگر ماه زیباست ماه آفرین، زیبا تر است. به گفته مولوی:

ای دوست شکر خوش تر یا آنکه شکر سازد
ای دوست قمر خوش تر یا آنکه قمر سازد
در بحر، عجایب‌ها، باشد بجز از گوهر
اما نه چو سلطانی کو بحر و درر سازد

از سوی دیگر محبت، پدیده‌ای دو طرفه بین خدا و مخلوق اوست؛ به این معنا که خدا در صورتی محبت خاص، نسبت به بنده خود دارد که بنده نیز نسبت به او محبت خاص داشته باشد؛ «یحیهم ویحیونه» یعنی خدا آنان را دوست دارد و آنان نیز خدا را دوست می‌دارند؛ پس خداوند در صورتی عاشق بنده می‌شود (اگر این تعبیر درست باشد) که بنده هم عاشق خدا باشد؛ بنابراین سخن دیگر نویسنده که می‌گوید: «در حقیقت خدا عاشق انسان می‌شود و انسان معشوق می‌باشد و مشمول عشق الهی»^۲ درست نیست.

اضافه بر این معمولاً در میراث ادبی شعرا درباره خداوند تعبیر «عاشق» به کار نمی‌رود؛ همواره او به عنوان معشوق مورد نظر بوده است.

● نقد سوم) تعارض با عبادت از روی عشق

نویسنده با این که عشق الهی را ناممکن می‌داند در بیان اقسام عبادت به عبادت از روی عشق الهی اشاره می‌کند: در اصل ۶۶ می‌گوید:

انگیزه عبادت، بر سه نوع تقسیم می‌شود:

- عبادت بردگان یا عبادت از روی ترس (مرگ و قبر و دوزخ و...)
- عبادت مزدوران یا عبادت از روی طمع مزد و پاداش (بهشت و حوری و...)
- عبادت آزادگان یا عبادت از روی عشق الهی

نوع عبادت و خواسته هر کسی، بستگی به میزان درک و فهم او از خداوند دارد، و همان گونه که یک بچه آب نبات چوبی را به دنیایی از آگاهی‌ها

۱. مائده: ۵۴.

۲. عرفان کیهانی، ص ۱۲۴.

ترجیح می‌دهد، ممکن است که کسی هم حوری را به عشق الهی ترجیح دهد. در عرفان کیهانی (حلقه)، عبادت از روی عشق الهی مورد نظر می‌باشد.^۱ اگر قرار باشد انسان نتواند عاشق خدا باشد پس عبادت از روی عشق الهی معنا ندارد. چگونه نویسنده با آن نفی صریح عشق نسبت به خدا، در اینجا از عبادت از روی عشق الهی یاد می‌کند؟

● نقد چهارم) عبادت خدا ممکن نیست

برآیند اصل ۵۹ و ۶۶ که در چند سطر بالا آمد امکان نداشتن عبادت خداست؛ به صورت زیر:

از یک طرف، خدا را نمی‌توان را فهمید (اصل ۵۹) و از طرف دیگر، هر نوع عبادت خدا بستگی به میزان فهمیدن خدا دارد (اصل ۶۶) بنابراین، نمی‌توان خدا را عبادت کرد. بدین ترتیب، نویسنده با مبنای عدم امکان شناخت خدا به ورطه امکان نداشتن عبادت خدا فروغلطیده است.

عبادت به‌جز خدمت خلق نیست!

پی‌آمد نفی عبادت خدا سرانجام، نویسنده را به تغییر معنا و حقیقت عبادت واداشته است. به نظر وی عبادت تنها به معنای خدمت به خلق خدا به عنوان تجلیات خداست؛ می‌گوید:

عبادت، یعنی عید بودن و به جا آوردن رسالت بندگی. عبادت بر دو نوع است: عبادت نظری و عبادت عملی. عبادت نظری، ارتباط کلامی یا خداوند و عبادت عملی، در خدمت خداوند بودن است و چون او بی‌نیاز از هر عمل ما می‌باشد، از این رو خدمت ما صرفاً می‌تواند معطوف به تجلیات او شود. در نتیجه، عبادت عملی در خدمت جهان هستی بودن است؛ یعنی خدمت به انسان، طبیعت و...^۲

بنابراین نویسنده در واقع به دلیل این که شناخت خدا را نفی می‌کند، عبادت خدا را که مشروط به شناخت خداست ناممکن می‌شمارد.

۱. همان: ص ۱۳۹.

۲. همان: ص ۱۳۷.

در عبارتی که نقل شد اضافه بر این ریشه، دلیلی دیگر بر نفی عبادت خدا نیز آورده است و آن «بی‌نیاز بودن خدا از عمل ما» است (چون او بی‌نیاز از هر عمل ما می‌باشد). این نکته، دلیل دوم او بر عدم عبادت خدا خواهد بود؛ بنابراین عبادت خدا به دو دلیل معنا ندارد:

الف: ما خدا را نمی‌توانیم بفهمیم و بشناسیم.

ب: خدا از هر عمل ما بی‌نیاز است.

و در نتیجه فقط باید به خلق خدا خدمت کرد.

درباره بی‌نیازی خدا از عمل ما، به این نکته اشاره می‌شود که معنای اصلی عبادت، اظهار تذلّل در برابر مولی یا اطاعت و پیروی از اوست^۱ و ربطی به برآوردن نیاز از کسی ندارد تا گفته شود: چون خدا نیاز ندارد پس عبادت او معنا ندارد و عبادت به معنای برآوردن نیاز مردم است و خدمت به آنهاست. قرآن کریم بارها و بارها صریحاً از عبادت خدا سخن می‌گوید از جمله:

«قُلِ اللَّهُ أَغْبَدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي»^۲

بگو من تنها خدا را می‌پرستم، در حالی که دینم را برای او خالص می‌کنم.

وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ»^۳

و مرا بپرستید که راه مستقیم این است.

قَالَ إِنِّي عِبْدُ اللَّهِ إِنِّي الْكَافِرُ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا»^۴

گفت من بنده خدایم، به من کتاب آسمانی داده و مرا پیامبر قرار داده است.

شهید مطهری درباره خدمت کردن به خلق می‌گوید:

یکی از ارزش‌های قاطع و مسلم انسان که اسلام آن را صددرصد تأیید می‌کند و واقعاً ارزشی انسانی است، خدمت‌گزار خلق خدا بودن است. در این زمینه پیغمبر اکرم زیاد تأکید فرموده است. قرآن کریم در زمینه تعاون و کمک دادن و خدمت کردن به یکدیگر می‌فرماید:

۱. حسن مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰، ج ۸، ص: ۱۲.

۲. زمر: ۱۴.

۳. یس: ۶۱.

۴. مریم: ۳۰.

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ
الْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَاتَّقَى
السَّبِيلَ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ^۱

اما انسانی مثل سعدی می گوید (البته سعدی در عمل این طور نبوده؛ زبان شعر است): «عبادت بجز خدمت خلق نیست»! همین یکی است و یس. عده‌ای با گفتن این سخن می خواهند ارزش عبادت را نفی کنند، ارزش زهد را نفی کنند، ارزش علم را نفی کنند، ارزش جهاد را نفی کنند، این همه ارزش‌های عالی و بزرگی را که در اسلام برای انسان وجود دارد یکدفعه نفی کنند. می گویند: می دانید «انسانیت» یعنی چه؟ یعنی خدمت به خلق خدا. مخصوصاً بعضی از این روشنفکرهای امروز خیال می کنند به یک منطق خیلی عالی دست یافته اند و اسم آن منطق خیلی عالی را انسانیت و انسان گرایی می گذارند.

انسان گرایی یعنی چه؟ می گویند: یعنی خدمت کردن به خلق؛ ما به خلق خدا خدمت می کنیم.

می گوئیم: باید هم به خلق خدا خدمت کرد، اما خود خلق خدا چه می خواهد باشد؟ فرض کنیم شکم خلق خدا را سیر کردیم و تشنه‌شان را پوشانیدیم؛ تازه ما به یک حیوان خدمت کرده ایم. اگر ما برای آنها ارزش بالاتری قائل نباشیم و اصلاً همه ارزشها منحصر به خدمت به خلق خدا باشد و نه در خود ما ارزش دیگری وجود داشته باشد و نه در دیگران، تازه خلق خدا می شوند مجموعه‌ای از گوسفندها، مجموعه‌ای از اسب‌ها، شکم یک عده حیوان را سیر کرده ایم، تن یک عده حیوان را پوشانده ایم. البته اگر انسان شکم حیوان‌ها را هم سیر کند به هر حال کاری کرده است، ولی آیا حدّ اعلای انسان این است که در حیوانیت باقی بماند و حدّ اعلای خدمت من این است که به حیوان‌هایی مثل خودم خدمت کنم و

۱. بقره: ۱۷۷؛ نیکی این نیست که (به هنگام نماز،) روی خود را به سوی مشرق و یا مغرب کنید؛ (و تمام گفتگوی شما، در باره قبله و تغییر آن باشد؛ و همه وقت خود را مصروف آن سازید؛) بلکه نیکی (و نیکوکار) کسی است که به خدا و روز رستاخیز و فرشتگان و کتاب (آسمانی)، و پیامبران، ایمان آورده؛ و مال (خود) را با همه علاقه‌ای که به آن دارد، به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه و سائلان و بردگان، اتفاق می‌کند.

حیوان‌هایی مثل خودم هم حدّ اعلای خدمتشان این است که به حیوانی مثل خودشان - که من باشم - خدمت کنند؟! نه، خدمت به انسان ارزش والایی است ولی انسان به شرط انسانیت، همیشه این حرف را گفته‌ایم: لومومبا انسان است، موسی چومبه هم انسان است. اگر ینا باشد فقط مسئله خدمت به خلق مطرح باشد، موسی چومبه یک خلق است و لومومبا هم یک خلق دیگر، پس چرا میان اینها تفاوت قائل می‌شوید؟

چه فرقی است، میان ابوذر و معاویه؟

پس اینکه انسانیت یعنی خدمت به خلق و هیچ ارزش دیگری مطرح نیست، باز یک نوع افراط دیگری است.^۱

در جای دیگر می‌گوید:

سعدی در اینجا منظور دیگری دارد و منظور او آن عدّه از متصوّفه است که کارشان فقط تسبیح و سجاده پهن کردن و دلق درویشی پوشیدن است و اساساً از کارهای خیر خواهانه چیزی سرشان نمی‌شود. سعدی با اینکه خودش یک درویش است، خطابش به آن درویش‌هایی است که از خدمت به خلق، چیزی نمی‌فهمند. منتها اوّل با یک لسان مبالغه آمیزی می‌گوید: عبادت به جز خدمت خلق نیست.

گاهی همین مطلب را با تعبیرات دیگری می‌گویند که تعبیرات نادرستی است: می‌بخور منبر بسوزان، مردم آزاری نکن.

از نظر اینها فقط در دنیا یک بدی وجود دارد و آن مردم آزاری است و یک خوبی وجود دارد و آن احسان به مردم است. «مکتب محبّت» حرفش این است که فقط یک کمال و یک ارزش و یک نیکی وجود دارد و آن خیر رساندن به مردم است، و فقط یک نقص و یک بدی وجود دارد و آن آزار رساندن به مردم است.^۲

و نوشته است:

می‌گویند: «عبادت به جز خدمت خلق نیست - به تسبیح و سجاده و دلق نیست» بلی عبادت تنها به تسبیح و سجاده و دلق نیست ولی تنها به

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۱۶۶.

۲. همان، ج ۲۳، ص ۲۸۰.

خدمت خلق هم نیست. قرآن «اقیموا الصلوة» را با «آتوا الزکوة» همیشه توأم کرده است. در قدیم، عده‌ای عبادت را فقط به تسبیح و سجاده و تلق می‌خواستند و امروز عده‌ای دیگر برعکس، اما حقیقت غیر هر دو است.^۱ نویسندگان، مطلب را در حد آنچه سعدی گفته، نگه نداشته بلکه بر گفته سعدی استدلال نموده است؛ از نظر او در معنای عبادت، نیاز، نهفته است و چون خدا نیاز ندارد پس عبادت او هم معنا ندارد؛ چنین استدلالی، بی‌دلیل است. در فصل اول این نوشته در مبحث تفاوت‌های عرفان کیهانی با عرفان اسلامی نیز گذشت که در مفهوم عبادت، نیاز معبود، نهفته نیست و اساساً عبادت را به معنای خدمت دانستن، در اثر تأثیرپذیری از فرهنگ مسیحیت است.

نفی شناخت خدا، عبادت خدا و عشق نسبت به خدا با آموزه‌های قرآن کریم و معیارهای عقلی، سازگار نبوده و با سایر گفته‌های عرفان کیهانی نیز تعارض دارد. تفسیر عبادت به «خدمت کردن» نیز نوعی تحریف و تحت تأثیر آموزه‌های مسیحی است.

اصل شصت و هفتم به قداست انسان‌ها از دیدگاه عرفان کیهانی اشاره می‌کند و در این زمینه به آیه قرآن نیز استناد نموده است. این اصل، قداست انسان را دلیلی بر ممنوعیت و نکوهش اطلاع از اسرار دیگران قرار می‌دهد.

اصل ۶۷) قداست انسان

بیت الله فقط به انسان اطلاق می‌شود، زیرا تنها مکانی است که خداوند از روح خود در آن دمیده است (تَخْتَفِيهِ مِنْ رُوحِي) لذا نزدیک شدن به حریم انسان‌ها، باید با تقدس کامل صورت گیرد و هیچ انسانی حق تجاوز به حریم دیگران را نخواهد داشت.^۲

نویسنده عرفان کیهانی در این اصل، انسان را «بیت الله» دانسته، به موضوع

۱. مرتضی مطهری، مجموعه یادداشت‌های استاد مطهری، تهران، انتشارات صدرا، ج ۵، ص ۲۵۲.

۲. عرفان کیهانی، ص ۱۴۱.

قداست انسان پرداخته و بر حفظ حریم انسان‌ها تأکید می‌کند. دلیل این قداست از نظر وی «نفخ روح» در انسان است؛ قرآن کریم می‌فرماید:

وَنُفِثَ فِيهِ مِنْ رُوحِي^۱
از روح خود در آن دمیدم.

● نقد اول) قداست انسان

در قرآن نیز به تکریم و گرامی داشتن انسان‌ها تصریح شده می‌فرماید:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَخَلَقْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ
عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا^۲

ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم و آنها را در خشکی و دریا (بر مرکب‌های
راهوار) حمل کردیم و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنان روزی دادیم و
آنها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده‌ایم برتری بخشیدیم.

نویسنده بر پایه این نگاه به انسان، در این مکتب عرفانی از جنبه دیگر انسان؛
یعنی باورها و عملکرد انسان، غفلت نموده است. درست است که خدا انسان را
آفریده و از روح خود در او دمیده اما داستان کرامت و تقدس انسان به اینجا
پایان نمی‌یابد؛ زیرا این گونه تقدس، تقدسی تکوینی بر اساس وابستگی تکوینی
به خدای متعال است. انسان آفریده خداست و آفریده خدا؛ چه انسان و چه
موجودات دیگر، محترم‌اند.

برای انسان لایه دیگری از احترام و تکریم و تقدس نیز وجود دارد و آن،
باورهای ناب و پایبندی به دستوراتی است که از سوی همان خالق متعالی
رسیده است. خداوند با فرستادن پیام‌آوران خود به سوی انسان‌ها آنان را به
کسب شرافت و قداست افزون‌تر و رسیدن به مقامات و فضائل عالی‌تر انسانی
دعوت می‌کند و می‌خواهد آنان را به حیات متعالی برساند؛

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْجُدُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ^۳

۱. حجر: ۲۹.

۲. اِسْرَاء: ۷۰.

۳. انفال: ۲۴.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید هنگامی که شما را به سوی چیزی می‌خواند که شما را حیات می‌بخشد!
بنابراین، قداست یافتن انسان را نباید در اصل آفرینش او خلاصه نمود بلکه به تمام دستوراتی از جانب خدا رسیده باید سرایت داد.

غرض از بیان نکته فوق این است که وقتی حوزه تقدس و تکریم انسان در جنبه تکوینی خلاصه شود لازمه‌اش این است که برای ارتباط با شعور الهی (به تعبیر نویسنده)، باورهای افراد و دین و مذهب و پایبندی‌های آنان مهم نباشد و «هر انسانی صرف نظر از نژاد، دین و ملت، تحول‌خواه و کمال‌پذیر بوده، می‌تواند در صراط مستقیم قرار بگیرد».^۱ به عبارت دیگر بیان نویسنده، انسان‌ها را در یک سطح قرار می‌دهد، بین نیک و بد فرقی نمی‌نهد، بین آنکه دستور الهی را می‌پذیرد و عمل می‌کند و آنکه انکار می‌کند تمایزی نیست.

قرآن، گذشته از احترام تکوینی نسبت به انسان، با نگاهی دیگر از دو دسته انسان سخن به میان می‌آورد: گروهی که نزد خدا گرامی‌اند؛ چون به باورهای ناب رسیده و عملکرد منطبق با دستورات الهی دارند و گروهی که اهل عناد و تکذیب و انکار و خودمحوری بوده‌اند. این دو گروه با یکدیگر مساوی نیستند. می‌توان نگاه تکوینی را نگاه به انسان دانست و نگاه دیگر را نگاه به انسانیت. یک وقت به جنبه خلقت انسان به عنوان مکانی که خداوند از روح خود در آن دمیده، توجه می‌شود و برای او قداستی در نظر گرفته می‌شود و یک وقت به جنبه‌های انسانی یعنی باورها و عملکردهای او توجه می‌شود. از نگاه اول انسان‌ها یک صنف‌اند و فرقی بین خوب و بد مانند امام حسین (علیه السلام) و یزید نیست و عرفان کیهانی هر دو را شامل می‌شود ولی از نگاه دوم، انسان‌ها دو دسته‌اند که در آیات مختلف قرآنی از این تقسیم یاد شده است؛ از جمله:

أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْمَوْنَ^۲

آیا کسی که با ایمان باشد همچون کسی است که فاسق است! نه، هرگز این دو برابر نیستند.

۱. عرفان کیهانی، ص ۱۰۲.

۲. سجده: ۱۸.

مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَشْعُرَانِ مِثْلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ^۱؛
حال این دو گروه (مؤمنان و منکران)، حال «نابینا و کر» و «بینا و شنوا»
است؛ آیا این دو، همانند یکدیگرند؟ آیا پند نمی گیرند؟

أَفَنْ كَانْ عَلَى نِبْنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كُنْ لَهُ سُوءَ عَقْلِهِ وَاتَّبِعُوا أَهْوَاءَهُمْ^۲؛
آیا کسی که دلیل روشنی از سوی پروردگارش دارد، همانند کسی است که
زشتی اعمالش در نظرش آراسته شده و از هوای نفسش پیروی می کند؟
أَفَنْ أَتَّبِعْ رِضْوَانَ اللَّهِ كُنْ بَاءً بِسَخَطِ مِنَ اللَّهِ وَمَا لَهُمُ جَهَنَّمَ وِبُسُ الْمَصِيرِ^۳؛
آیا کسی که از رضای خدا پیروی کرده، همانند کسی است که به خشم و
غضب خدا بازگشته و جایگاه او جهنم، و پایان کار او بسیار بد است؟
به همین جهت برخی انسان ها اوج می گیرند و برخی به خضیض می افتند؛ در
سوره طین فرمود:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ^۴؛

ما انسان را در بهترین صورت و نظام آفریدیم سپس او را به پایین ترین
مرحله بازگرداندیم مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام
داده اند که برای آنها پاداشی تمام نشدنی است.

درباره برخی انسان ها فرمود:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ
بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ^۵؛

به یقین، گروه بسیاری از جن و انس را برای دوزخ آفریدیم؛ آنها دلهایی
دارند که با آن (اندیشه نمی کنند و) نمی فهمند و چشمانی که با آن نمی بینند و
گوشههایی که با آن نمی شنوند آنها همچون چهارپایانند بلکه گمراه تر، اینان
همان غافلاتند (چرا که با داشتن همه گونه امکانات هدایت، باز هم گمراهند).

۱. هود: ۲۴.

۲. محمد: ۱۴.

۳. آل عمران: ۱۶۲.

۴. تین: ۴-۶.

۵. اعراف: ۱۷۹.

اما چگونه است که یک مکتب به اصطلاح عرفانی به این جنبه و دو سویگی انسان توجه نمی‌کند! شهید مطهری در اینجا سخنی جامع داشته می‌گوید:

انسان دوستی و فلسفه بشر دوستانه یعنی چه؟ آیا معنی انسان دوستی، شخص انسان دوستی است؟ پس هر عاشقی که معشوق خود را دوست دارد انسان دوست است؛ و یا اینکه همه انسان‌ها را اعم از خوب و بد، صالح و طالح، ستمگر و عادل، غفیف و ناپاک همه را یکسان دوست داشته باشیم؟ و یا انسان دوستی یعنی انسانیت دوستی و انسانیت دوستی یعنی راه انسانیت و هدف انسانیت را در خلقت، و کمال انسانیت را دوست داشته باشیم؟ علی دوستی انسان دوستی است، زیرا هیچ کس علی را به خاطر شخصش دوست نمی‌دارد، به این جهت دوست می‌دارد که او تجسمی بود از انسانیت. او عالم بود، حق پرست بود، پاک بود، شجاع بود، خُر بود، خصم ظالم و عون مظلوم بود، عادل بود، از خود گذشته بود، پرهیزکار بود، بنده حق بود، دوست حق بود، استثمارگر نبود، تنبل نبود، راحت طلب نبود، مجاهد بود، یا باید انسان دوست بود و یا انسانیت دوست. لومومیا و جومیه هر دو انسان‌اند، یزید و امام حسین (علیه السلام) هر دو انسان‌اند، ولی در دو قطب مخالف قرار گرفته‌اند. اگر این دو قطب را دوست داشته باشیم معنی‌اش این است: ما نسبت به انسانیت و ضدانسانیت بی‌تفاوتیم، پس انسانیت دوست نیستیم. اسلام انسانیت دوستی دارد نه انسان دوستی.

یک نکته اساسی در اسلام این است که مکتب انسانیت دوستی است نه مکتب انسان دوستی. هومانسم انسان دوستی است و صلح کل است و این ضد انسانیت دوستی است.

ولهذا در اسلام، نوع پرستی وجود ندارد، فضیلت پرستی وجود دارد. نوع پرستی، انسان پرستی است، و فضیلت و کمال پرستی انسانیت پرستی است. اصل در انسانها انسانیت است.

البته یک نکته هست در مکتب اسلام، که از نظر اسلام هر انسانی بالقوه دارای انسانیت و فضیلت است و انحراف از انسانیت و فضیلت، تحت

تأثیر عوامل خارجی پدید می‌آید؛ «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ...»^۱ به عبارت دیگر اصل در انسانها انسانیت است.

راز تفاوت انسان دوستی و انسانیت دوستی در فرض لطیفه قدسی و عدم آن است؛ راز تفاوت میان انسان دوستی و انسانیت دوستی در مسأله سرشت انسانی نهفته است که آیا انسان همین پیکر است و تنها یک ماشین است و آثار و اعمالش نتیجه یک جبر ماشینی است و یا آنکه حقیقتی مقدس در او نهفته است که نور الهی و روح الهی است؟ بنا بر فرض اول، انسان دوستی صحیح است نه انسانیت دوستی، زیرا انسانیت از خصایص این ماشین است و خصیصه جبری ماشینی است و علت ندارد که کار ماشین‌ها به آنها قداست بدهد، ولی بنا بر نظر دوم، انسانیت عبارت است از بروز و ظهور و تجلی همان حقیقت قدسی. دین انسانیت نمی‌تواند صلح کل باشد، به خلاف دین انسان. از اینجا معلوم می‌شود اینکه برخی دنبال دین انسانیت می‌روند و با بی‌رنگ کردن همه چیز حتی توحید و تثلیث، بت‌پرستی و آتش‌پرستی، می‌خواهند همه را متحد کنند اشتباه می‌کنند؛ دین انسانیت نمی‌تواند با همه ادیان سازگار شود، دین انسان می‌تواند صلح کل باشد و با همه سازگار درآید. اینها به دنبال دین انسان می‌روند و نام آن را دین انسانیت می‌گذارند.

این تفاوت میان انسان و انسانیت از مختصات انسان است. در حیوان فرقی میان فرس و فرسیت نیست، میان غنم و غنمیت، سگ و سگی، الاغ و الاغی، گربه و گربه‌ای نیست، زیرا آنها بالفعل به دنیا می‌آیند و قضا و قدر آنها به دست خودشان نیست. ولی انسان موجودی است که بالقوه و الفطره انسان است و خود باید خود را انسان بالفعل بسازد.^۲

بنابراین اگر افق نگاه ما به قداست انسان، صرفاً به جنبه انسان بودن انسان و این که خدا از روح خود در او دمیده، باشد در این صورت ارزشی بر انسان افزوده نشده است. ارزش، آن چیزی است که با تلاش به دست آید و برآورد اختیار و گزینش باشد.

۱. هر کودکی با فطرت الهی متولد می‌شود.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه یادداشت‌ها، ج ۱، ص ۴۰۴.

● نقد دوم) فقط انسان، بیت الله است

در این زمینه دو نکته قابل توجه است:

نکته اول: با این که خدای متعال از روح خود در انسان دمیده اما در قرآن کریم و روایات، تعبیر «بیت الله» بر انسان اطلاق نشده بلکه بر «کعبه» اطلاق شده است چنانکه در فرهنگ مسلمانان نیز «بیت الله» منحصر بر خانه کعبه اطلاق می‌شود.^۱

نکته دوم: انتساب به خدا اختصاص به انسان ندارد؛ مکان، زمان، کتاب، و غیره نیز به خدای متعال انتساب پیدا می‌کنند؛ مانند: «کتاب الله»^۲، «ایام الله»^۳ در آیات قرآن موارد زیادی از انتساب را مشاهده می‌کنیم؛ از جمله «بیت الله» که بر خانه کعبه اطلاق شده:

وَأَذِّنَا لِلْإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ؛^۴

(به خاطر بیاور) زمانی را که جای خانه (کعبه) را برای ابراهیم آماده ساختیم (تا خانه را بنا کند و به او گفتیم): چیزی را همتای من قرار مده و خانه‌ام را برای طواف‌کنندگان و قیام‌کنندگان و رکوع‌کنندگان و سجودکنندگان (از آلودگی بتها و از هر گونه آلودگی) پاک ساز.

تعبیر «بیتی» (خانه من) از تعبیر «بیت الله» نیز بالاتر است چنانکه تعبیر «عبدی» یا «عبد» از عبد الله بالاتر است.

۱. در برخی روایات آمده: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج: ۵۵، ص ۳۹) قلب مؤمن عرش خداست. «لَمْ يَسْغَى سَمَائِي وَلَا أَرْضِي وَوَسَعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (همان، ج: ۵۵، ص ۳۹) آسمان من و زمین من گنجایش مرا ندارد ولی قلب بنده مؤمنم گنجایش مرا دارد. شاید این عربی اولین کسی باشد که «بیت الله» را بر انسان اطلاق کرده باشد. اما باید توجه داشت که اولاً، این عربی نکته: بیت الله فقط بر انسان اطلاق می‌شود؛ چون تا این حد توجه دارد که در قرآن چه خیر است و ثانیاً: بیت الله یا بیت الحق از نظر او دو معنا دارد: ۱- عبد، از آن جهت که مظهر تجلی وجودی است به پذیرش صور الهیه. ۲- دل مؤمن، از جهتی که حق را در خود می‌گنجاند. (رک به: گل بابا سمعدی، همان، ص ۱۵۰) بنابراین اگر نویسنده عرفان کیهانی بخواهد از این عربی پیروی کند تعمیمی را که در عبارت خود آورده، قابل قبول نیست و این عربی نیز به چنین تعمیمی راضی نخواهد بود.

۲. احزاب: ۶.

۳. جاثیه: ۱۴.

۴. حج: ۲۶، نیز بقره: ۱۲۵.

إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَتَوْهُا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ بُورًا^۱

کسانی که کتاب الهی را تلاوت می‌کنند و نماز را برپا می‌دارند و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم پنهان و آشکارا انفاق می‌کنند، تجارتی (پرسود و) بی‌زیان و خالی از کساد را امید دارند.

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ^۲

ما موسی را با آیات خود فرستادیم؛ (و دستور دادیم) قومت را از ظلمات به نور بیرون آرد و «ایام الله» را به آنان یاد آورد. در این، نشانه‌هایی است برای هر صبرکننده شکرگزار.

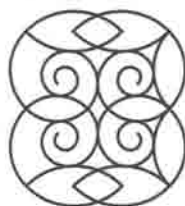
دلیل این گونه تعبیرات، نشانه‌هایی است که در هر یک از اینها وجود دارد و انسان را به سوی خداوند دانا، حکیم و مهربان راهنمایی می‌کند.

حوزه تقدس انسان در جنبه تکوینی و آفرینش او خلاصه نمی‌شود و بالاتر از قدامت تکوینی، قداستی است که در اثر اختیار و گزینش هدایت‌های الهی برای انسان تحقق می‌یابد. تعبیر «بیت الله» نیز در قرآن کریم و روایات، بر انسان اطلاق نشده بلکه بر کعبه اطلاق شده است.

۱. فاطر: ۲۹.

۲. ابراهیم: ۵.

سخن پایانی |



یک) نقدهای درشت و ریز وارد بر عرفان کیهانی فراوان است و آنچه در این نوشتار گذشت اندکی است از بسیار. به نظر می‌رسد دو نکته در این امر، مؤثر بوده است:

اول) عدم سنجش: هر نویسنده یا اندیشمندی، آنگاه به قوام می‌رسد که اندیشه و نوشته خود را بر اهل فن، عرضه کند و در ترازی سنجش بگذارد. فراتر از آن کسی است که می‌خواهد مکتبی را بنیان نهد. عرفان کیهانی قبل از عرضه عمومی، در ترازی اهل فن قرار نگرفت و توزین نشد؛ از این رو نقدهای ریز و درشت وارد بر آن، از حد شمار، افزون است.

دوم) التقاط: اشکال اساسی عرفان کیهانی، التقاط است؛ چنانکه همین التقاط، شالوده سایر عرفان‌های کاذب را تشکیل می‌دهد. این گونه عرفان‌ها، ریشه در تفکرات گوناگون شرقی و غربی دارند و از آبخوری تغذیه می‌کنند که در نقطه مقابل یا معارض با آموزه‌های الهی است اما مشابهت‌ها و ابهام‌ها راهی است برای جلوه‌دادن و معرفی کردن آنها به عنوان آموزه‌های نجات‌بخش! (دو) بر این گونه عرفان‌ها اگر هدفمند نباشند یقین روانشناختی حاکم است؛

و به جهت همین جنبه روانشناختی، بنیانگذاران برخی از آنها، بر گستره حضور خود می‌افزایند و تا حد امکان از ابزار و عوامل تبلیغ در سطح جامعه و بویژه از اینترنت استفاده می‌کنند. گویی تنها راه نجات را یافته و می‌خواهند بشریت را به ساحل نجات برسانند و گرنه عارف واقعی نیاز به بوق و کرنا ندارد.

سه عامل اصلی رواج عرفان کیهانی، مسئله درمان یا همان فرادرمانی است. اگر فرادرمانی از این مکتب گرفته شود خبری از پیروان، نخواهد بود. در اینجا، درمان، نه تنها پلی برای رسیدن به عرفان است بلکه عاملی است تا پیروان بیشتری به سمت ایدئولوژی عرفان کیهانی روی آورند. صرف نظر از کارآمدی یا ناکارآمدی فرادرمانی، چنانکه بزرگان عرفان اسلامی گفته‌اند: هر گونه کار غیر عادی، خارق عادت و کرامت‌گونه، نشانه گر حقانیت و صداقت نیست. معیار حقانیت و صداقت، مطابقت با عقل خالص و وحی بی‌شائبه الهی است. بنابراین مکتبی که ریشه و ره‌آوردش با عقل و وحی، ناسازگار است هر چقدر هم کار غیر معمولی انجام دهد حقانیت ندارد و سرابی بیش نیست؛ به گفته خواجه انصاری: «اگر بر هوا پری مگسی باشی، و اگر بر روی آب روی خسی باشی، دل بدست آر تا کسی باشی».

با توجه به این نکته، پدیده فرادرمانی به ضمیمه اسلامی و ایرانی شمردن عرفان کیهانی، زمینه‌ای برای جذب کسانی خواهد بود که نه با عرفان شرقی و غربی آشنا هستند و نه با عرفان اسلامی و ایرانی. اینجاست که با تابلوی اسلامی و ایرانی بودن، هم تفکرات بیگانه، ترویج و هم آشنا به مسیر انحراف کشانده می‌شود.

چهار کسی که عرفان اسلامی را پذیرفته، نیازی به ایجاد مکتبی جدید و استفاده از انواع تفکرات شرقی و غربی و سپس معرفی آن به عنوان عرفان اسلامی ندارد. عرفان اسلامی ریشه در وحی الهی دارد و فقط کسی در مسیر عرفان اسلامی است که از این منبع، بهره گرفته باشد. نمی‌توان ریشه یک مکتب را در یافته‌ها و اندیشه‌های نامستدل باستانی چین و هند رشد داد و میوه عرفان اسلامی از آن چید!

پنج) ریشه رواج مکاتب گوناگون فرهنگی و عرفانی منحرف در کشور، فضای باز و خلأ موجود است. سیطره زندگی زیورآلود و سرگرمی‌های متنوع با توهم کامیابی بیشتر، فرصت خودیابی و پیوند با هستی‌بخش مهربان را از انسان می‌گیرد و اندک‌اندک، خلأ و کاستی معنوی در جامعه پدید می‌آید. این خلأ، زمینه حضور و بروز مکاتب متنوع را دامن می‌زند و به تدریج، موجب استحاله فرهنگی، اعتقادی و اخلاقی خواهد شد. بدیهی است؛ توجه نیازمحورانه رهبران فرهنگی، و تلاش صادقانه آنان، گام نخست و بایسته است. آگاهی به مقتضیات زمان، به حضور فعال و تلاش مستمر، نیازمند است و ذهنیت و پندار فردی بسا با واقع، مطابق نباشد.

شش) از آموزه‌های قرآن کریم این که: خداوند، انسان را آفرید و به او نعمت درک و ابزار ادراک داد و او نسبت به گوش و چشم و دل خود پاسخگوست. (اسراء ۳۶) خداوند از انسان چیزی نخواست مگر (به عنوان تشبیه) آنچه پدری از فرزند خود می‌خواهد. خواسته پدر از فرزند این است که توانایی خود را در راه درست به کار بندد و خود را تباه نکند. باور و اعتقاد ناب، ارزشمندترین گوهری است که انسان می‌تواند داشته باشد و از آن، در راستای بهترین زیباترین زندگی، بهره‌برد. این باور ناب و نجات‌بخش جز از سوی خداوندی که آفریننده انسان و عالم است نخواهد بود. میزان سنجش و ارزیابی اندیشه پاک و ناپاک، وحی الهی است و بس؛ چه همان خدایی که برای جسم انسان، خوراک مناسب آفرید، برای روح و جان او غذای مناسب نازل کرد؛ و اینک که بشر امروزی بیش از پیش در اوج تمدن مادی خود قرار دارد و مرزهای شنیدن و دیدن، گشوده شده و میراث فکری و معنوی بشریت در دسترس همگان است، راه‌های بی‌شمار فراروی هر انسان خواهد بود و هر روز بر آنها افزوده می‌شود؛ در این پیچ و خم اندیشه‌ها و گرایش‌ها، برای کسی که راهی به سوی سعادت می‌جوید پناهی جز قرآن و آموزگاران آن، وجود ندارد!

منابع



۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. بحار الانوار

و

۴. اس. بی. فراست، آموزه‌های اساسی فیلسوفان بزرگ، ترجمه غلام‌حسین توکلی، تهران، حکمت، ۱۳۸۸.
۵. آنه ماری شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه: عبد الرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۶. پیامین آبراهاموف، عشق الهی در عرفان اسلامی؛ آموزه‌های غزالی و ابن دباغ، ترجمه: مرضیه شریعتی، تهران، حکمت، ۱۳۸۸.
۷. بهمنیار بن المرزبان، التحصیل، تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۸. بیروز سیار، عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.
۹. جان پاکینگ هرن، نظریه کوانتوم، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۷.
۱۰. جان. آر. هینلز، فرهنگ ادیان جهان، گروه مترجمان، تهران، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹.
۱۱. جان. بایرناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه: علی اصغر حکمت، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ هفدهم، تهران، ۱۳۸۶.
۱۲. جعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۱۳. جلال الدین محمد بلخی رومی، مثنوی معنوی، تصحیح محمد علی مصباح، تهران، اقبال، ۱۳۸۴.
۱۴. جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، بیروت، الشركة العالمية للكتاب، ۱۴۱۴ هـ. ق.
۱۵. جوادی آملی، تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۶. جوادی آملی، عرفان و حماسه، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
۱۷. حافظ شیرازی، دیوان حافظ، به کوشش مجیدا حمید، تهران، کلک آزادگان، ۱۳۸۱.
۱۸. حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۱۹. خواجه نصیر الدین الطوسی، شرح الاشارات والتنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

۲۰. داریوش شایگان، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ۱ ج، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۶.
۲۱. دیوید فونتانا، روانشناسی دین و معنویت، ترجمه: الف. ساورا، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۵.
۲۲. رابرت جالزینر، دانشنامه فشرده ادیان زنده، ترجمه دکتر زهت صفای اصفهانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۹.
۲۳. رابرت راسل، فیزیک، فلسفه و الهیات، ترجمه دکتر هما یون همتی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.
۲۴. رفیق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامی، بیروت، ناشرون، ۱۹۹۹.
۲۵. روح الله خمینی، سر الصلاة معراج السالکین و صلاة العارفين، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶.
۲۶. روح الله خمینی، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۶.
۲۷. روح الله خمینی، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶.
۲۸. رینولد الین نیکلسون، عرفان عارفان مسلمان، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۸۲.
۲۹. سوامی نیرانجاناندا ساراسواتی، یوگا و انرژی درماتی، ترجمه: جلال موسوی نسب، تهران، فراروان، ۱۳۷۸.
۳۰. شریف رضی، نهج البلاغه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۱۷ هـ.ق.
۳۱. شمس الدین محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، زوار، ۱۳۸۳.
۳۲. صائغ الدین علی بن محمد الترمذی، تمهید القواعد، با مقدمه و تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۳۳. صدر الدین قنوی، مناهج القلوب، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
۳۴. صدر الدین محمد الشیرازی، اسرار الآیات، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
۳۵. صدر الدین محمد الشیرازی، المبدأ والمعاد، به تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۳۶. صدر الدین محمد الشیرازی، المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالية، مقدمه و تصحیح و تعلیق از محمد خامنه‌ای، تهران، ۱۳۸۷.
۳۷. صدر الدین محمد الشیرازی، ابقاظ الناصین، با مقدمه و تصحیح دکتر محسن مؤیدی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۳۸. صدر الدین محمد الشیرازی، مجموعة الرسائل التسعة، تهران، ۱۳۰۲ هـ.ق.
۳۹. صدر الدین محمد الشیرازی، مجموعة رسائل فلسفی صدر المتألین، تحقیق و تصحیح از حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۴۰. صدر الدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۴۱. صدر الدین محمد الشیرازی، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۴۲. عبدالحسین زرین کوب، ارژش میوات صوفیه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱.
۴۳. عبدالرزاق القاسانی، شرح منازل السائرین، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۲.
۴۴. عبدالرزاق الکاشانی، معجم اصطلاحات الصوفیة، تحقیق و تقدیم و تعلیق: عبد العال شاهین، القاهرة، دار المنار، ۱۹۹۲.
۴۵. عبدالله جوادی آملی، اسرار الصلاة، قم، دار الاسراء للنشر، ۱۳۷۳.
۴۶. عبدالله جوادی آملی، عرفان و حماسه، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
۴۷. عبدالله جوادی آملی، مراحل اخلاق در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.

۴۸. عبد الله نصری، گفتن‌ان مدونیتہ (نگاهی به برخی جریان‌های فکری معاصر ایران)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۴۹. علی اصغر خلیلی، مبانی عرفان و احوال عارفان، تهران، اساطیر، ۱۳۸۵.
۵۰. علی اصغر خندان، منطق کاربردی، تهران، سمت، ۱۳۸۴.
۵۱. علی آقائوری، تصوف و شریعت، فصلنامه هفت آسمان، زمستان ۱۳۸۱، شماره شانزدهم.
۵۲. علی امینی نژاد، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
۵۳. علی ربیانی گلپایگانی، درآمدی بر کلام جدید، قم، نشر هاجر، ۱۳۸۶.
۵۴. علی موحدیان عطار، مفهوم عرفان، تهران، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
۵۵. عین‌الله خاتمی، علیت ازدیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجزیه گر، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۵۶. غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۵۷. فخر الدین الرازی، شرح الاشارات و التنبیہات، مقدمه و تصحیح از دکتر نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۵۸. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۵۹. فردریک کاپلستون، واحد در ادیان، ترجمه محمود یوسف ثانی، تهران، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
۶۰. فریدhelm، هارودی، ادیان آسیا، ترجمه: عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج سوم، تهران ۱۳۸۵.
۶۱. قیاض قرایی، ادیان هند، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۸۴.
۶۲. قاسم کاکایی و علی موحدیان عطار؛ نگاهی پدیدارشناسانه به کاربردهای مفهومی عرفان، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۸۴.
۶۳. قمر آریان، مسیحیت در شعر فارسی، فصلنامه فرهنگی پیمان - شماره ۳۹، سال دهم، بهار ۱۳۸۶.
۶۴. کاترین هدم، فرهنگنامه علمی دانش آموز، ترجمه: محمود سالک، تهران، پیام آزادی، ۱۳۸۰.
۶۵. گل بابا سعیدی، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران، انتشارات شفیعی، ۱۳۸۷.
۶۶. مایکل پترسون و...، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷.
۶۷. محدثه ایزدینا، درآمدی بر عرفان کیهانی (حلقه)، «از نظاره تانظر» ضمیمه ماهنامه گزارش، بهمن ۱۳۸۹.
۶۸. محسن فرشاد، اندیشه‌های کوانتومی مولانا، تهران، علم، ۱۳۸۴.
۶۹. محسن فرشاد، رازها و رمزهای کیهان، تهران، علم، ۱۳۸۷.
۷۰. المحقق السبزواری، شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران، نشر تاب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
۷۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار (۱۱۰ جلد)، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۷۲. محمدتقی جعفری، سکولاریسم یا حذف دین از زندگی دنیوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.
۷۳. محمدتقی جعفری، عرفان اسلامی، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۷.
۷۴. محمدتقی فعالی، افتاب و سایه‌ها، تهران، عابد، ۱۳۸۹.
۷۵. محمدتقی فعالی، دین و عرفان، قم، زلال کوثر، ۱۳۸۱.
۷۶. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، پاییز ۱۳۷۳.
۷۷. محمدتقی مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۷۸. محمدتقی مصباح یزدی، عرفان و حکمت اسلامی، مجله معرفت، تابستان ۷۶.

۷۹. محمد حسین طباطبائی، الوسائل التوحیدیه، تحقیق: مؤسسه النشر الاسلامی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۱۵ هـ.ق.
۸۰. محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ هـ.ق.
۸۱. محمد حسین طباطبائی، تفسیر المیزان، ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۸۲. محمد داوود قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، به کوشش استاد جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۸۳. محمد علی رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ج ۱ و ج ۲، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۵.
۸۴. محمد علی طاهری، انسان از منظری دیگر، تهران، ندا- اشجع، ۱۳۸۷.
۸۵. محمد علی طاهری، عرفان از منظری دیگر، ماهنامه راه کمال، خرداد ۱۳۸۹.
۸۶. محمد علی طاهری، عرفان کیهانی (حلقه)، تهران، انتشارات اندیشه ماندگار، بهار ۱۳۸۸.
۸۷. محمد علی فروغی، سیر حکمت در ازوپ، تهران، انتشارات زوّار، ۱۳۸۱.
۸۸. محمد وحیدی، فلسفه و اسرار احکام، قم، عصمت، ۱۳۸۲.
۸۹. محی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه (۴ جلدی)، تحقیق: عثمان یحیی، بیروت، دار صادر، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۹۰. مرتضی مطهری، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، مجلدات مختلف.
۹۱. مرتضی مطهری، مجموعه یادداشت‌های استاد مطهری، تهران، انتشارات صدرا، مجلدات مختلف.
۹۲. مسعود ناصری، یک، کوانتوم، عرفان و درمان، تهران، نشر مثلث، ۱۳۸۹.
۹۳. منوچهر دانش پزوه، فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران، فرزانه، ۱۳۷۹.
۹۴. مهدی بنایی، تاریخ فلسفه غرب، قم، انتشارات بین‌المللی المصطفی (ع)، ۱۳۸۸.
۹۵. مهدی گلشنی، تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
۹۶. میر محمد باقر الداماد، القیاسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، دکتر علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۹۷. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۹۸. ناصر مکارم شیرازی، نَفَحَاتُ الْقُرْآنِ اسلوب جدید فی التفسیر الموضوعی للقرآن کریم، (در نرم افزار مجموعه آثار آیت الله مکارم شیرازی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی).
۹۹. والتر ت. استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه: بهاء الدین خرّم‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۸.
۱۰۰. وین دایر، عرفان دازوی دردهای بی درمان، ترجمه: محمد حسن نعیمی، تهران، کتاب آیین، ۱۳۸۵.
۱۰۱. یحیی یثربی، عرفان نظری، تحقیقی در سیر تکاملی و اصول مسائل تصوف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۰۲. یحیی یثربی، فلسفه عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۰۳. یدالله یزدان‌پناه، میانی و اصول عرفان نظری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
- مجلات:
۱۰۴. عرصه نوین دانش پزشکی، طب مکمل، مجله الکترونیکی ویستا: تدرستی، شماره دوم، طب مکمل، سه شنبه ۱۳۸۹/۴/۱.
۱۰۵. عرفان و درمان، مجله فرهنگ آموزش، فصلنامه آموزشی پژوهشی تحلیلی خبری و اطلاع‌رسانی، شماره (۱۴) سال چهارم، ۱۳۸۸.



قیمت: ۵۰۰ تومان